

أوراق فلسفية

كتاب غير دوري

علمية محكمة

سارتر في الذاكرة العربية



- ✦ سارتر في حياتنا الثقافية
- ✦ سارتر والعرب: ملاحظات هامشية
- ✦ دموع سارتر
- ✦ حوار سارتر وعبدالناصر
- ✦ الوجوه الثلاثة لسارتر
- ✦ من الرعب من الحرية إلى الحرية المرعبة
- ✦ سارتر والسينما
- ✦ موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية
- ✦ زكي نجيب محمود
- ✦ إدوارد سعيد
- ✦ عبدالكبير الخطيب
- ✦ عن: محمد حسنين هيكل
- ✦ برنار هنري ليفي - ميرمام رزق الله
- ✦ مجاهد عبدالمنعم مجاهد
- ✦ طه حسين
- ✦ عبدالوهاب جعفر

- ✦ Contesting the Ethical in Sartre's "The Flies" Robert Switzer
- ✦ Sartre at one Hundred : Thomas R. Flynn
- ✦ Sartre in Arabic Memory Maher S. Farid



أوراق فلسفية

علمية محكمة

العدد الرابع عشر 2005

نائب رئيس التحرير

محمد التركي

رئيس التحرير

أحمد عبد الحلیم عطية

الهيئة العلمية

أميرة مطر	حسن حنفي	هشام شرابي
فتحي التركي	رضوان السيد	ناصر ناصيف
حسام الألوسي	سالم يافوت	محمد مهران
عبدالرحمن بوقاف	عادل ضاهر	ماهر عبد القادر
	فوزية عمار	

هيئة التحرير

إسماعيل الزروخي	على حمية	الحسين الزاوي
أنور مغيث	خالد قطب	بوزيد بومدين
عبد السلام محمد طويل	ماهر شفيق فريد	جميل قاسم

مديرا التحرير

أحمد حمدي

محمد سيد عيد

مراسلات التحرير : أحمد عبد الحلیم عطية عمارة 18 مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة ، بجوار مدينة

المبولين ، جيزة ، جمهورية مصر العربية تليفاكس 7346918

البريد الإلكتروني: Aorak.PHALSAPHIA@YAHOO.COM

موقعنا على الإنترنت

WWW.AORAKPHALSAPHIA.COM

محتويات العدد

5	زكي نجيب محمود	سارتر في حياتنا الثقافية
15	جن بول سارتر	دور المثقفين في المجتمع المعاصر
35	إيوارد سعود	سارتر والعرب
45	عبد الكبير الخطيبي	دموع سارتر
65	نور الدين الموشي	سارتر والصراع العربي الاسرائيلي
81	عن : محمد حسنين هيكل	حوار سارتر وعبد الناصر
87	عائدة الشريف	سارتر في القاهرة
109	برنار هنري ليفي - ميريام رزق الله	الوجوه الثلاثة لسارتر
119	هارل بارنز - مجاهد عبد المنعم مجاهد	سارتر ومشكلة المنهج
131	لوسيان سيف	رد على سارتر
153	جانيت كولوميل	لب الأخلاق عند سارتر
159	مراك وهبة	سارتر بين الوجوديين
175	مجاهد عبد المنعم مجاهد	من الرعب من الحرية إلى الحرية المرعبة
195	نجيب بلدي	سارتر وموقفه الفلسفية
205	طله حسين	سارتر والسينما
230	عبد الرحمن بدوي	سارتر وفكره السياسي
239	أشرف منصور	فنونولوجيا سارتر ومسلّماتها الهيجولية
251	فؤاد كامل	النظرة عند سارتر : تحليل وتطبيق
272	الربيع ميمون	سارتر : القيمة والحرية المطلقة
287	ماهر شفيق فريد	سارتر كاتبها مسرحيا
306	عبد الوهاب جعفر	موقف سارتر من الأنتروبولوجيا البنائية
329	ترجمة : محمد الصالحي	سارتر وفوكو
335	برنار باتجو	حوار مع سارتر
343	محمد علي الكردي	الشاروني بين برجسون وسارتر
27	Contesting the Ethical in Sartre's "The Flies"	Robert Switzer
5	SARTRE AT ONE HUNDRED:	Thomas R. Flynn
2	Sartre in Arabic Memory	Maher S. Farid

سارتر في الذاكرة العربية

[1]

مع نهاية الحرب العالمية الثانية بدأنا نتعرف على فلسفة سارتر ؛ التي اتبعت مع الدمار التي سببته هذه الحرب وتبلورت مواقفها في ظل صراع أوروبا مع العالم غير الأوروبي، الذي كان يسعى للاستقلال والتحرر، قاوم سارتر احتلال فرنسا من أجل حريتها وكانت الحرية فلسفته التي عرفها العالم، عنه وقاوم فرنسا من أجل الحرية ومن أجل فرنسا أيضا ومن هذا التقت أفكاره ومواقفه مع طموحات الشعوب المسامية للتحرر ووجدت في شخصه النصير الذي يجسد أمالها القومية. ووجد العرب أنه ربما يكون في فكر سارتر التحدي الذي كانوا يرجونه فكان سارترهم الذي شغلوا به . ولما كان سارتر الفرنسي ابن فرنسا الحرية وابن أوروبا المضطربة بالصراعات، والتي كان يسعى للتكفير عن حماقاتها اضطراع في داخله خطايا التاريخ الأوروبي ولم يدرك صهيونية الدولة الإسرائيلية، فأكد حقها في الوجود على حساب مأساة الفلسطينيين التي شهدناها في مخيمات اللاجئين في زيارته لمصر مارس 1967 وهي السنة التي كانت حدا فاصلا ليس في تاريخنا الحديث كله، لكن في تدافعنا وحماسنا لفلسفة سارتر، حيث كان تلويده لإسرائيل ثم حربها على العرب في يونيو نهاية لاسطورة أخرى هي فلسفة سارتر الداعية للحرية حوالي ربع قرن من الزمان عاش في فكر سارتر وعاشه سارتر في وجدتنا، وعن تلك الحقبة الحماسية وما تلاها من فترة مساوية نعيد النظر في سارتر "في الثقافة العربية" بهذا العدد من "أوراق فلسفيه".

[2]

نقدم هذا العدد ، ونحن نحيا حروب مثلما كانت أوروبا في الأربعينات من القرن العشرين ، ونحن نعاني احتلالا أشد ضراوة مما كانت تعانيه فرنسا تحت الاحتلال الألماني، ومواقف حكوماتنا أشد رخوة مما كانت عليه حكومة فيشي ولاندري وجه الشبه بينه (هذا العدد) وبين "نباب سارتر" التي ترجمها محمد القصاص، الذي شارك في المقاومة الفرنسية ضد الاحتلال الألماني بغوان الندم . إنه تحية للفكرة التي دعا إليها سارتر الحرية والحرية لا تكون الا بالمقاومة ، فهو أيضا تحية للمقاومة التي ترفض كل أشكال الاحتلال ، سواء احتلال الأراضي أو احتلال العقول ، أننا في وضع فرنسا في بداية الحرب العالمية الثانية تنشد أوروبا من تحرر وحرية ، من سلام وتقدم . أنه المشترك

الانساني الذي يؤكد عليه وندعو له "كلمة سواء" قيم انسانية واحدة تخاطب الوجدان والعقل، تجعل الإنسان هو الغاية كما أكد كاتط الذي اعاد لنا سارتر دعوته في "الوجودية فلسفة انسانية"، وربما يأتي اليوم الذي يؤسس فيه المثقفون مرة ثانية "محكمة مجرمي الحرب" التي أسسها رسل ، الذي دعا إلى اعادة حقوق الشعب الفلسطيني في آخر كتاباته وشارك فيها سارتر لفضح ما فعلته امريكا في فيتنام.

[3]

لقد تعرفنا علي فكر سارتر ضمن تعرفنا علي الفلسفة الوجودية وان كان ذلك بطريق مختلف عن استقبالنا فلسفة هيدجر الذي قدمه للعربية عبد الرحمن بدوي في اطروحته عن "الزمان الوجودي" ، فقد عرف المبعوثون العرب للدراسة في فرنسا ، فلسفته في باريس مثل .. محمد القصاص ، محمد غنيمي هلال وقبلهما طه حسين الذي افصح صدر مجلته للكتاب المصري لكتابات سارتر وجعلها شبيهة "بالارمنة الحديثة" ونحن نقدم في هذا العدد جهود طه حسين في التعريف باعمال سارتر وما قامت به الآداب البيروتية من جهد في جعل فلسفته أساس للثقافة المعاصرة، واستقبله عبد الناصر ونشر حوارها محمد حسنين هيكل . وافاض في الكتابة عنه كبار صقعي الثقافة العربية المعاصرة وخصصت لفلسفته اعداد خاصة في مجالات: الآداب ، الفكر المعاصر ، الهلال ، عالم الفكر وترجمات اعماله ترجمات متعددة. وشغل به كثيراً من الكتاب العرب دراسة وبحثاً وترجمة وتالياً نذكر منهم في هذا المقام مجاهد عبد المنعم مجاهد في أعماله المتعددة حول الفيلسوف والذي يرجع له الفضل في المساهمة في التعريف بسارتر . تحدث زكي نجيب محمود عن "سارتر في حياتنا الثقافية" وادوار سعيد عن "سارتر والعرب" وعبد الكبير الخطيبي عن "نموذج سارتر" وكبت خيرى منصور في العدد الثالث من الفكر العربي المعاصر 1980 يقول ماخنتم به هذه المقدمة : لدى قراءة ما يكتبه مثقفو العرب عن سارتر، نشعر كما لو أنه من اكتشافنا وقد لايبالغ اذا قلنا إنه من صنعنا نحن. منذ استضافته في مكتبتنا او بلوغه هناك ، وهو الاكثف حضوراً في شئوننا كلها ، في الأدب كما في السياسة، في نمط السلوك كما في النوايا، انه بهذا المعنى قرين مرحلة ما ان يرن اسمه "ككعكة بروست" حتي تضاع ذاكرة جيل يجزم بأفضلية الماضي القريب ببرصاته هذا الماضي وجديته علي الأقل .

إذا نحن في بعض من كتابتنا عنه ، نكتب عن أنفسنا، نتذكر ونرضي اننا اننا
المثمة.

سارتر في حياتنا الثقافية

زكى نجيب محمود

عندما كتبت منذ بضع سنوات عن الفكر الفلسفي في بلادنا، ورددت نشاطنا في هذا الميدان إلى محورين، هما "العقل والحرية"، وقلت أنه إذا كان أسلافنا من فلاسفة العرب قد اداروا أعمالهم الفلسفية حول محاولة التوفيق بين "العقل" و "النقل"، فنحن أبناء اليوم - في محاولة شبيهة بتلك - نسعى إلى الجمع في خط واحد بين "التعقيل" و "التحرر": التعقيل الذي نتخلص به من أوهام الخرافة وأخلاق الجهل وغيبوبة الدراويش، والتحرر الذي ننطلق به من أغلال المستعمر الأجنبي واستبداد الحاكم الداخلي؛ أقول أنني عندما كتبت هذا منذ بضع سنوات، لم أكن قد التفت إلى العلاقة الوثيقة بين هذا الموقف الفكري من جهة، وما جاء جان بول سارتر ليدعو إليه، دعوة تحمل التعبير القوي العميق الصادق عن روح العصر كله من بعض نواحيه.

فلما أن توجهت بفكري إلى هذا الضيف الكبير، إذ هو في زيارتنا هذه الأيام (مارس 1967) بدعوة من جريدة الأهرام، تبين لي في جلاء هذه العلاقة القوية بين ما نحن جاهدون في سبيله، وما يدعو إليه الفيلسوف الفرنسي، مما لم يدع أمامي موضعاً لتساؤل عن سر الجاذبية العقلية الشديدة التي قربت سارتر من جماعة المثقفين على اختلاف درجاتهم في هذه البلاد، وليس يعني هذا أن فكرنا نسخة من فكره، إذ يكفي أن نقول أن وجهتنا الفكرية قد بدأت في أوائلها منذ منتصف القرن الماضي، وأخذت تتجمع قواها على مر السنين وعلى أيدي قادة الفكر منا، راند بعد راند؛ يضاف إلى ذلك أن جانباً أساسياً من نظرة سارتر - وهو الجانب الخاص بفكرته عن الله - لم يكن - ولن يكون - جزءاً من بنانا الفكري؟ لكن الذي اعنيه هو أننا إذ نفكر في ظروفنا وفي عصرنا، نجد روح الفكرة عندنا متمسكة في نواح رئيسية منها مع روح الدعوة التي يدعو إليها سارتر.

وانك لتجد في حياتنا الثقافية ضروبا من النشاط، قد يخيل إليك أنها أشتات متناثرة لا وحدة بينها ولا رباط، لكنك ما أن تنظر إليها على ضوء مبدأ شامل ومحور جامع، حتى تجدها قد تجمعت وكأما هي خطوات سائر واحد على طريق واحد يسير نحو هدف محدد مقصود؛ فهام أولاء أفراد بارزون من جماعة المثقفين في بلادنا، قد عنوا عناية خاصة بالوجودية بصفة عامة، وبوجودية جان بول سارتر خاصة؛ ينقلون عنها النصوص ويعطون عليها بالبحوث، فنظن للوهلة الأولى أنها اهتمامات فردية خاصة لا تندمج ولا تتلاحم مع تيارنا الفكري العام، على حين أنها جهود تقع في صميم الصميم من ذلك التيار، مادامت الروح السائدة فيه هي - كما كنت قد أوضحت في المناسبة التي أشرت إليها في أول هذا الحديث - نفسها الروح التي تسود العصر كله، والتي كان الفلاسفة الوجوديون بغير شك من أفصح الألسنة التي نطقت بالتعبير عنها.

وفي طليعة الطليعة ممن توجهوا بجهودهم في هذا الاتجاه الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي أثرى حياتنا الفكرية بنتاجه الخصب الغزير، فلم يكفه أن يخرج لنا في الأربعينات الأولى فلسفة وجودية تدعو إلى الحرية العقلية وحرية الفعل دعوة قوية صريحة، بل طفق منذ ذلك الحين يلفت أنظارنا إلى المعالم الرئيسية في وجودية الفلاسفة الآخرين من رجال الغرب الحديث ومن العرب الأقدمين على السواء؛ ونخص بالذكر من جهوده العظيمة هذه، آخر أعماله في هذا السبيل، وهو عمل ضخيم كان وحده يكفي أن يكون ثمرة حياة نشيطة، وأعنى به ترجمته لكتاب سارتر الوجود والعدم، وكأما أراد الدكتور عبد الرحمن بدوي أن يقول لنا - بهذا العمل المضني - إذا أردتم أن تربطوا تياركم الفكري بتيار العصر كله، فلا يكون ذلك بالثرثرة الخفيفة المخطوفة الخاطفة، التي تجمع حبة من هنا وحبة من هناك، وإنما يكون بالرجوع إلى الأسس والأصول، وهاكم منى هذا الأصل والأساس.

ومن أهم النقول السارترية قبل ذلك، كانت الترجمة العربية التي أداها خير أداء الدكتور محمد غنيمي هلال لكتاب سارتر ما الأدب؟ أو إن شئت دقة فهو - وأن

يكن قد حمل بذاته، إنما هو الجزء الأكبر من المجلد الثاني من كتاب سارتر الذي عنوانه "مواقف" والذي ظهر في عدة مجلدات؛ وأهمية هذا الكتاب في حياتنا الفكرية عظيمة، وحسبك أن تعلم أنه أدق وأوفى عرض لفكرة الأدب الملتزم، فما أكثر ما تتبادل الحديث عن التزام الأديب في مرحلتنا الاجتماعية والسياسية الراهنة، ولكن ما أقل ما يتسم حديثنا عنه بالدقة التي تحده، مما عساه أن يؤدي إلى خلط واضطراب.

والذي يهمنا في هذا الصدد، ليس هو أن هذين الباحثين الجليلين قد نقلنا إلينا نصين من أهم النصوص السارترية وكفى، بل هو أن في حياتنا الفكرية من العناصر ما يستوجب أن ندعمه بأمثال هذه النصوص، لما بينها من رباط وثيق؛ وأخيرا أصدر سارتر كتاب "الكلمات" ليكون سيرة حياة، فنقله إلى العربية الدكتور خليل صبات، وبذلك اكتملت لنا صورته بوجهيها: الذات وما تدعو إليه.

لكننا نعظم أن سارتر قد جسّد فلسفته النظرية في شخص أدبية ومواقف روائية ومسرحية، ولقد قام أبلونا بنقل طائفة من روايات سارتر ومسرحياته - لما ترجمة كاملة أو تلخيصا لماداتها - أخص منها مسرحية الذباب التي ترجمها محمد القصاص.. وأتني هنا لأتمس المعزة عند قرني، لأنني قليل العظم بما ترجم عن سارتر في سائر الأقطار العربية الشقيقة، فقد قيل لي أن "المواقف" قد ترجمت كلها بجميع أجزائها كما ترجمت رواية الغثيان ومعظم المسرحيات. على أن الترجمة لم تكن هي كل ما صنعناه بفلسفة سارتر، بل أضفنا إليها تاليفا عنه فيما لا يكاد يحصى من الكتب والمقالات، ولو كان لي أن ألقت النظر إلى مؤلف واحد قيل سواه، لذكرت الدكتور زكريا إبراهيم.

وقد بلغت عناية أدبائنا بسارتر أن تعقبوا كثيرا مما كتب عنه في أوروبا وأمريكا، وكان من أهم ما صدر تجميعا وتنسيقا لما قيل، كتاب مجاهد عبد المنعم مجاهد، وعنوانه سارتر عاصلة على العصر.

وبيديهي أننا لم نترجم ولم نلخص ولم نؤلف لنقف من هذا كله في صمم، بل كان لابد أن تسرى العصاراة في مداد الأقلام عند طائفة من كاتبنا؛ وأنى لأسوق من هؤلاء مثلاً واحداً بارزاً، هو كاتبنا، النابضة كتابته بكل ما في حياتنا المتوثبة المتطورة من نبض سريع، الأستاذ أنيس منصور، وأنى لأفتح كتابه "يسقط الحائط الرابع" لأقرأ في رأس أولى مقالاته قوله: "إن كل فلسفة لا تقاوم الجوع في العالم، لا تساوى وزنها.. أن كل كاتب لا يتعذب عند رؤيته لطفل جائع، هو كاتب قد صفى حسابه مع ضميره، ومع مسؤوليته، كاتباً وإنساناً"- أقرأ له هذه البداية، فاهتف نفسي: هذا كاتب قد تدفقت السارترية في دماغه.

-2-

لقد صبرت على قلق خلال الأسطر السابقة، وأنى لموقن أنها لم تشمل من جهود الجاهدين إلا لمحات موجزة سريعة؛ هي أشد ما تكون تقصيراً وقصوراً، وموقن كذلك أن منات القراء سيهمسون لأنفسهم وهم يقرعون: لماذا يذكر فلاناً وفلاناً ممن بذلوا جهداً في الفلسفة السارترية ترجمة أو تطبيقاً؛ ولكنني - فضلاً عن فلة المامى بكثير جداً مما كتب في هذا السبيل - قد كنت على قلق يدفعني إلى الإسراع، حتى أوضح ما أردته حين قلت أن اتجاهنا نحو "العقل" و الحرية فيه مشاركة واضحة للدعوة السارترية - عن قصد أو عن غير قصد -، ذلك لأنني أرجح أن يسأل سائل: أتعد الوجودية بكل أشكالها نزوعاً نحو العقل؟ ليست مندرجة في النعات "اللاعقلية" حتى ليوصف العصر كله أحياناً بأنه عصر اللاعقل؟ إن دارسي الفلسفة ليظنمون أن الفلاسفة ضربان متميزان - وإن يكن أحدهما مكملاً للآخر - ففريق منهم يتجه باهتمامه نحو الحياة الإنسانية المتعينة المتجسدة في أفراد الناس، على حين يتجه الفريق الآخر باهتمامه نحو الفكر في تجريده الذي لا لحم له ولا دم ولا قلب ولا تنفس؛ أما الأولون فيجطون مجرى التجربة الداخلية مدار بحثهم أساساً، وأما الآخرون منهجهم بناء النسق الاستنباطي الذي يهبط فيه الاستدلال من المبدأ إلى نتاجه.. إلى آخر هذه الفوارق التي تميز فلاسفة الحياة من

فلاسفة الفكر النظري؛ وإذا كان سارتر - بحكم فلسفته الوجودية - من الفريق الأول، فقيم القول بأن نزعتنا العقلية تقربه منا وتقربنا منه؟

نعم. لقد خشيت أن يلحظ قارئ عند قراءته للأسطر الأولى من هذا الحديث شيئا مفارقا، فأردت أن أسرع إلى بيان ما أعنيه، وهو تلك الدعوة التي عاد بها سارتر - مع غيره من فلاسفة العصر - إلى ربط الوجود الإنساني بالوعي أو اللا شعور بعد أن كانت الموجة الفرويدية قد ربطته باللاوعي أو اللا شعور؛ والحق أن الموروث الفلسفي كله تقريبا لم يخرج على هذا التقليد حتى جاءت مدرسة فرويد فشذت عن جادة الطريق؛ فلم يكن الإنسان عند لرسطو وسائر القدماء إلا الكائن الناطق أي المفكر - والفكر والوعي مترادفان - ثم جاءت العصور الحديثة بلادة بابي الفلسفة الحديثة، الذي أقام فلسفته على الكوجيتو المعروف: أنا أفكر فلنا موجود أي أن الفكر الوعي هو شرط الوجود الإنساني؛ وكذلك قل في مسار الفلسفة التجريبية، حين جطت قوام المعرفة الإنسانية تطباعت الحسن. فهي ابن واعية؛ وتتول كات المعرفة الطمية بتحليله الغذ، فردها إلى حدوس حسية ومقولات عقلية، وكلاهما يكون الحياة الواعية؛ وظهرت مدارس علم النفس التجريبي بشتى صورها، لكنها أجمعت على أن تجعل الوعي قوام الحياة النفسية عند الإنسان - إلا صاحبنا فرويد واتصاره وتابعيه، فقد ضرب ضربته التي دوت في دنيا الثقافة بجميع أرجائها، وما تزال تدوي وإن تكن صائرة إلى خفوت، وهي أن الإنسان حقيقته تكمن في اللاوعي؛ نعم انه يقيم النفس الإنسانية من ثلاثة طوابق، يجعل الوعي أحدها، يأتي دونه شبه الوعي الذي يكمن فيه من ماضينا ما نستطيع أن نتذكره. وهناك دون هذا وذاك يقبع اللاوعي الذي هو الأسس الخبيء في تحريك الإنسان، فيما يرى فرويد.

ويجىء علم الظواهر على يد هوسرل - أو الظواهرية أو الظاهراتية كما قد تسمى عند مختلف الكتاب عندنا - فبلفتنا نحو الوعي مرة أخرى؛ انه يعود بنا إلى ديكارت من جديد، ولكن بعد إضافة هامة جدا؛ فلنن كان الوعي مجرد الوعي عند

ديكارت شرطاً للوجود الإنساني (أنا أفكر إذن أنا موجود) بغض النظر عن علاقة ذلك الوعي بما يشير إليه من أشياء هي التي تكون موضع الوعي منا، فقد أكد هوسرل أن الوعي لا يكون إلا وعياً بشيء، فبإذ قلنا أن ثمة وعياً بكراً خالصاً نحده في نواتنا من داخل، فقد قلنا حتماً وبالضرورة أن ثمة أشياء وحالات هي التي نعياً بذلك الوعي، ومن ثم يتحتم وجود "الأخر" مع وجودنا الواعي.

وليس هوسرل و"علم ظواهره" هو موضوع حديثنا. لكنه سارتر الذي تبع هوسرل فيما ذهب إليه من أن الجنور الأولية في حياتنا النفسية إنما هي "الوعي" ولا نذكر للوعي الذي تعلق به فرويد ومدرسته - وعلى سبيل المقارنة نقول أن ديكارت كان يعلق الوجود على الفكر - أي الوعي - فجاء سارتر ليطلق الفكر - أي الوعي - على الوجود فديكارت بمثابة من يسألك: هل أنت نو ففكر؟ إذن فانت موجود ولا شك في وجودك؛ ولما سارتر في بمثابة من يسألك: هل أنت موجود؟ إذن فانت نو ففكر ووعي.

وأعود إلى علاقتنا الفكرية بسارتر، فأقول أن أهم عوامل نهوضنا الفكري منذ الإقفاقي ومحمد عبده، وإلى يومنا هذا، هو إخراج الناس من حياة واعية أو شبه واعية، إلى حياة واعية، قولها الاحتكام إلى العقل وأحكامه؛ وانظر إلى حياتنا الفكرية اليوم، تجد كلمة "التوعية" مترددة في كل مجال. إبراكنا منا لضرورة الارتكاز على "الوعي" الصالحى المنتبه اليقظان؛ وهذا الاهتمام بالوعي دون اللاوعي، هو ما قصدت إليه حين ربطت بين حياتنا الفكرية ودعوة سارتر.

وأما الدعوة إلى الحرية فأوضح من أن نلجا في أمرها إلى تحليل، لكننا نلاحظ أن دعوتنا إلى الحرية كانت سطحا بغير قاع، ومن هنا كان اهتمامنا بفلسفة الحرية الإنسانية عند سارتر لأنها فلسفة تعطينا القاع الذي نرتكز عليه؛ فلمن شاء أن يقلب ما شاء فيما أنتجناه منذ الإقفاقي إلى اليوم، ولن يجد إلا دعوات متلاحقات إلى التحرر من هذا وهذا وذاك، والحرية في هذا وهذا وذاك، حتى لاكلا أقول أن أدباعنا ومفكرينا لم يكن لهم شاغل أساسي إلا موضوع الحرية من شتى وجوهها

وفى مختلف تطبيقاتها؛ وحتى الدعوة إلى العقلانية كانت فرعا من الدعوة إلى الحرية، لأن الاحتكام إلى العقل هو ضرب من التحرر من قيود الجهل ومعوقاته.. دعونا إلى الحرية السياسية، وإلى حرية المرأة، وإلى حرية التعليم، وإلى حرية الأديب، وإلى حرية الباحث والحرية الاقتصادية أخيرا، بمعنى ألا يكون للعقل الاقتصادي حائلا دون الإنسان في طريق سيره وطموحه، ما أمكن ذلك.

وإني في هذه المناسبة لأذكر ما قاله سارتر في كتابه "ما الأديب؟" إذ يقول أن للكاتب موضوعا واحدا هو موضوع الحرية، يقول " .. فليكن المؤلف كاتب رسائل أو مقالات أو هجاء أو قصصيا: وليقتصر في حديثه على عواطف فردية أو ليهاجم نظام المجتمع، فهو في كل أحواله الرجل الحر، يتوجه إلى الأحرار من الناس، وليس له سوى موضوع واحد، هو الحرية « ص 76 من الترجمة العربية - أقول نى لأذكر هذا القول من سارتر، وأقرنه بما فعلناه خلال قرن كامل، فاعلم أن قوله يصف فعلنا.

وهل أترك هذه المناسبة دون أن أنكر شيئا عن هذه الأحكام القاسية التي قضى بها الأستاذ فتحي رضوان في كتابه "عصر ورجال" على مفكرينا وأديبنا فيما بين الحربين، والسياسة أو الحياة؟ يقول عنهم: " كان الأمر عندهم تنقلا بين الشخصيات والأفكار والكتب، وكان ما يصدر عنهم انطباعات سريعة، من قراءات لا تستولي عليهم، ولا تملأ حياتهم ولا وجدانهم؛ وإنما أقصى ما تستطيعه هذه القراءات أن تدخل إلى نفوسهم نشوة الإعجاب بفكرة أو بشخص، ولكنها لا تلبث أن تنطفئ ليحل محلها إعجاب بفكرة أخرى وشخصية تالية.. ولذلك إذا فرغت من قراءة كل ما كتبه العقاد والمازني وهيكل، لا تعرف بالضبط ما الذي يريده أي منهم، ثم لا تعرف الفرق بين الواحد منهم والآخر.. " ص 24 "

وانى لأجد هذا الحكم ظالما، فإنا أظن نى "أعرف بالضبط ما الذي يريده أي منهم وأعرف كذلك أن لا فرق بين أحدهم والآخر ذلك لأنهم جميعا يدبرون القول - أساسا - حول التحرر والحرية، تحرر من قديم، وحرية في بناء الجديد، ولذلك كتقوا

في هذا الوجه متشابهين جميعا، لا ترى فرقا بين أحدهم والآخر إلا في الزاوية التي اختارها والطريقة التي سلكها في بلوغ الهدف؛ نعم كتب هيكل عن روسو، وكتب العقاد والمزني معا "الديوان" في النقد، وكتب المازني حصاد الهشيم، وكتب على عبد الرازق في الإسلام وأصول الحكم، وكتب طه حسين في الأدب الجاهلي - كل أولئك في سنوات متقاربة من العشرينات، وكلهم مستقل في كتابته بمجال، لكنهم جميعا يدعون بما كتبوا إلى الحرية الأدبية والسياسية والعلمية والاجتماعية، وآلا فهل تستطيع أن تقرأ كتابا من هذه الكتب، ثم تتركه بغير أن تنزع إلى التحرر من هذا أو من ذاك قليلا أو كثيرا؟

لا، إن موضوع الكتابة الأدبية عندنا هو "الحرية" من شتى وجوهها، لكن الذي نوفق عليه حقا، هو أنه لم تكن في أذهاننا عن الحرية فلسفة واضحة المعالم؛ قد يقال: إن تعشق الحرية فطرة نفسها تصبح أقوى تحريكا حين تنتقل إلى سطح الوعي اليقظان، وهذا هو ما تصنعه لنا فلسفتها؛ وكان مما حجب إلينا سارتر فلسفته في الحرية، إذ رأيناها ضرورية لسد الثغرة الموجودة في كياننا الثقافي؛ وقد تكون فلسفات للحرية معاصرة غير فلسفة سارتر، وربما نقلنا بعضها إلى العربية كما نقلنا فلسفة سارتر، وربما تأثرنا بها جميعا، لكن ذلك لا ينفي - بل يؤكد - أننا أقبلنا على هذه الفلسفة بنفوس متفتحة وصدور رحبة؛ ولست أريد هنا أن أفصل القول في فكرة الحرية الإنساقية عند سارتر، لأن مراجعتها أمام القارئ كثيرة، وحسبنا أن نذكر مسرعين أن سارتر يرادف بين الحرية والحقيقة الإنساقية، إذ الوجود عنده وجودان: وجود لذاته (وذلك هو الإنسان) ووجود في ذاته (وتلك هي الطبيعة) والوجود الأول حرية صرف، والوجود الثاني متقبل لما تفعله تلك الحرية فيه؛ وانك لتمسخ الإنسان مسخا إذ أنت جعلته "شيئا" يتقبل حرية سواه، إلى آخر ما ذهب إليه سارتر في وجوديته.

ولست أرى نقطة التقاء بين حياتنا الفكرية في يومها الراهن وبين سارتر، أقوى من القول بالأدب الملتزم؛ فماذا يقول سارتر في التزام الأديب؟ انه باديء ذي

بدء يخرج الشعر من الالتزام الذي يعنيه، ويقصر الالتزام على النثر وحده، ولكي يوضح ذلك سأل سؤاليين، أجاب عن كل منهما إجابة مستفيضة، سأل: لماذا نكتب؟ ثم سأل: لمن نكتب؟

فأما عن السؤال الأول فقد أجاب بأن الكاتب يكتب ليكشف عن حقيقة واقعة يعرضها أمام القارئ على صورة توحى له بأن يفعل إزاءها؛ فإذا وصف حالة من حالات الظلم مثلا، فهو لا يصفها ليزداد بها القارئ علما فحسب، ولا ليزداد بفن الكتابة فيها متعة فنية فحسب؛ بل يصفها لينشط القارئ بعدئذ للقضاء عليها، " فإذا تناولت هذا العالم، بما يحتوي عليه من مظالم، فليس ذلك لكي أتأمل في هذه المظالم في برودة طبع، بل لكي أردها حية بسخطي، واكشف عنها وأبعثها مظالم على طبيعتها، أي مساوية يجب أن تمحي، وبذا لا يكشف القارئ عن العالم في عمقه الذي صوره فيه الكاتب إلا بفضل بحث القارئ فيه وسخطه « (ص 75 من الترجمة العربية) – إننا لا نتصور بحال أن يكون الكاتب كقبا حقا، إذا هو أجاز للظلم بما يكتبه، إذ لا نتصور أن يستمتع قارئ بما يقرأ إذا ما وجد فيه استعداد إنسان لإنسان فالكتابة طريق من طرق إرادة الحرية، فمتى شرعت فيها – إن طوعا أو كرها – فأنت ملتزم (ص 78).

خذ كاتباً من السود في أمريكا، هو ريتشارد رايت ومن أشهر مؤلفاته قصة "ابن الأقاليم" (1940) و "غلام أسود" (1945) وهذا الأخير سيرة ذاتية للكاتب – خذ هذا الكاتب الأمريكي الأسود. فماذا ينتظر منه أن يكتب فيه إلقاء قضية السود في أمريكا؛ يقول عنه سارتر: أو يستطيع امرؤ أن يفترض لحظة، قبوله إتفاق حياته في التأمل في الحق والجمال والخير الخالد؟ في حين تسعون في المائة من سود جنوب الولايات المتحدة محرومون فعلا من حق التصويت في الانتخابات؟ .. انه إذا اكتشف أسود من سود الولايات المتحدة في نفسه أنه من الملهمين في الكتابة، فقد اكتشف في نفس الوقت الموضوع الذي يكتب فيه « فلا مناص له في الكتابة في مشكلة السود، كتابة إلى فئة السود المثقفين أولا، وإلى البيض المتعاطفين ثانيا،

ولذلك تراه يوجه للكتابة وهي تؤدي غرضها في تحريك هاتين الفئتين؛ انه بداهة لا يكتب للبيض الذين يناصرون التفرقة العنصرية لأنهم لن يقرعوه، ولا للسود الآسيين، لأنهم لن يقرعوه، بل هو لا يكتب أساسا لمن هم خارج الولايات المتحدة؛ وهكذا ترى أن الموقف قد حدد أمام الكاتب لا موضوع الكتابة، بل حدد له نوع القراء الذين يوجه إليهم الحديث، بالأسلوب الذي يقدر له أعمق التأثير في نفوسهم، وفي هذا إجابة عن السؤال الثاني.

دور المثقفين في المجتمع المعاصر^(*)

جان بول سارتر

هذه هي المرة الأولى التي أتحدث فيها أمام جمهور مصري ويسعني أن اعبر له عن صداقتي العميقة. اسمحوا لي أن أشكر أولا هؤلاء الذين أتاحوا لي هذه الفرصة لكي استمتع بهذا الشرف.

سأحدثكم الآن كما تعلمون عن دور المثقفين في المجتمع المعاصر وهناك في الحقيقة مشكلتان. فانا من ناحية ولدت في مجتمع بورجوازي ، دور المثقفين فيه قد تحدد بحكم طبيعة هذه المجتمع نفسه ومن ناحية أخرى فلما هنا في القاهرة أتحدث إلي مجتمع ثوري بطرح علي المثقفين قضايا أخرى ومن البديهي إتني لا أستطيع الكلام عن هذا المجتمع الثاني لأنني للأسف انتمي إلي المجتمع الأول .

ولهذا فسأتحدث إليكم عن كفاح المثقفين في المجتمعات البورجوازية ، ما هو وما يجب أن يكون عليه هذا الكفاح في بلاننا ، اعني في الغرب وأحيانا في الشرق لا ينظر إلي المثقفين بعين الارتياح من الطبقة الحاكمة عامة ، وللأسف في بعض الأوقات من الطبقات الكادحة ذاتها التي وان كانت تجل العالم وتحترمه باعتباره رجل علم ومعرفة ولكنها ترتاب منه إذا كان مثقفا . فهناك إنن فارق بين أن يكون الإنسان مثقفا وان يكون رجل معرفة .

إن النقد الذي يوجه كما تعلمون إلي المثقف هو انه دقم المعارضة والنقد ويتدخل فيما لا يخصه من الأمور مستغلا شهرته وتأثير أعماله الثقافية والعلمية . إن هذه النقد ليس موجهها كما ترون لرجل المعرفة علي هذه الاعتبار المحدد . إنن ما معني ذلك؟ فبالنسبة لرجل أمريكي في الولايات المتحدة يخدم أهداف الإمبريالية - بطم منه أو بغير علم - وذلك بقيامه ببعض الأبحاث النووية ، فهذا الرجل يعد عالما وليس مثقفا . ولكن إذا أخذت نفسه تضطرب بما يقوم به من أبحاث كما حدث ذلك فعلا . وإذا اشترك مع علماء آخرين في التوقيع علي بيان يدين ما تستعمل فيه تلك الأبحاث في أغراض غير إنسانية فهو يتدخل في تلك اللحظة فيما لا يخصه

(*) النص الكامل لمحاضرة سارتر بجامعة القاهرة في 4 مارس ، نقلا عن الملف الذي خصصته مجلة الطليعة ، العدد الرابع السنة الثالثة إبريل 1967

ويتحول إلى مثقف . لقد كانت تلك الأبحاث مجرد أبحاث علمية ولم يقل عنه بالتالي انه مثقفا . وعلي النقيض يصبح مثقفا منذ اللحظة التي يعي فيها بنتائج أعماله ، وحين يوجه الأنظار إلى الخطر من استعمال تلك الأبحاث. لقد كان يطلق على أحيانا في فرنسا أثناء حرب الجزائر عبارة "المثقف القذر" لماذا ؟

فلنحاول أن نوضح الأمر ونضرب هنا مثلا عزيزا على الآن واعني به (محكمة راسل). أن تلك المحكمة تتعقد لتقرر ما إذا كانت الأعمال التي يقترفها الأمريكيون في الفيتنام جرائم حرب أم لا ؟. وهذه المحكمة مكونه من رجال، هم علماء في الرياضة مثل (لوران شوارتس) وفي الفيزياء مثل (فيجيه) ورؤساء دول سابقين مثل (كلاردينار) وفلاسفة مثل راسل وقانونيين وعلماء في التاريخ، إنهم رجال اسميهم باختصار رجال معرفة عملية. فيقال لهم عندما يريدون تقييم أعمال الحكومة الأمريكية . لماذا تدسون أنوفكم فيما لا يعنيكم فهذا بعيد عن اختصاصكم . والواقع إن الذي يجمع فيما بيننا في تلك المحكمة ليست مهنتنا وهي جميعها في الحقيقة مهن معرفة . ولكن الذي يجمع فيما بيننا هو أننا في اللحظة التي أردنا فيها تشكيل تلك المحكمة تشكلنا كمثقفين . ويبدو على العموم أن ما يعاب على أعضاء تلك المحكمة هو أن رجل الشارع أو العامل لا يحكم على أعمال الأمريكيين. فلا يقول عنها إن كانت جرائم أم لا ؟، وعلاوة على ذلك فلا توجد محكمة رسمية ، أي محكمة دولية تتصدي للحرب في الفيتنام ولقضية فيتنام .

وينبغي على ذلك انه إذا لم تكن هناك ثمة محكمة مكونة وإذا لم يصدر الناس حكما ما ، فنحن نعتبر أنفسنا إننا فوق مستوى البشر في اللحظة التي قررنا فيها إصدار حكما ويصبح المثقف في هذه المجال كموجود ذو عقدة من الكبرياء يصبح (أنا القاضي) لمجرد انه قام بأعمال علمية هامة أو انه معروف مثل راسل "بمولفاته الفلسفية" .. يصبح هكذا باسم التفوق ، وباسم تفوقه كلرستقراطي "أنا القاضي". سوف نري الآن أن الأمر على عكس هذا تماما. غير أنني أردت أن أتبه منذ البداية لماذا يتولد عن مجرد تشكيل المحكمة حالة من سوء الفهم ، لماذا يؤدي هذا إلى تعريفنا وتحديدنا على أننا مثقفون ، أي أننا يظنون أن من حقهم عمل أي شيء استنادا إلى بعض الأعمال الصغيرة المشهورة التي قاموا بها.

توجد في الواقع مجالات محددة لاستخدام تلك المعرفة التي تشكل ثورة
الكتاب والقانوني والطبيب الخ .. فهناك لجان للتحقيق تذهب باسم المحكمة إلي
فيتنام لتجري فيها التحقيق والاستقصاء علي أساس من الواقع والعلم بشأن طبيعة
تلك الأعمال واستنادا إلي البقايا والآثار.

وعلي سبيل المثال ذهب إلي هناك (فيجيه) عالم الفيزياء لدراسة (قنبلة
الأنثاس) التي يطلق عليها اسم السلاح الموجه المعادي للإفراد العاديين ، أي تلك
القنابل التي تتدحرج ثم تقفز فتندحرج مرة ومرات في نواح مختلفة متشعبة لقد
استطاع هذا العالم أن يتأكد ، ولأنه من علماء الفيزياء - إن تلك الأسلحة هي حقا
معادية للإفراد بمعنى أنها لا تصيب بأي ضرر إذا ما التقت بحاجز أو بأي نوع من
أكياس الرمل ، فليس بمقدورها إذا إصابة الجندي الذي هو في موضع الحماية علي
الدوام ، بل ولا تصيب الجندي في طائرة ولا الجندي الذي يقوم بالدفاع الجوي
طلما تحميه أكياس من الرمل ، ولا يمكن أن تصوب تلك القنابل إلا علي الذين
يعملون في الحقول . وسوف يقوم احد الأطباء في ذات الوقت بفحص وتشخيص
الجراح التي تسببها تلك إلا سلحة ليقرر أن هذا القنبلة للقنلة بالجملة تحمل في
الحقيقة الموت إلي الفلاحين في حقولهم أو علي الأقل تسبب لهم قروحا عضوية
عنيفة. ويتضح إذن أن هذا السلاح هو من وجهة النظر التكتيكية سلاحا معاديا
للإفراد ، أي انه سلاح معد لإرهاب السكان المدنيين . ترون في هذه الحالة إذا أن ما
استخدمه صديقي "فيجيه" ليشارك الأطباء في تشخيص الجراح ولفحص القروح
وللكشف أيضا عن قوة انفجار القنابل إنما يعود إلي ما للفيزياء من منهج وما
للعلوم من دقة . لقد استحضر معه قنابل جاء بها من هناك وقلم بشرح جهازها .

إن الذين يهاجمون (محكمة راسل) يعلنون أننا نستخدم نوعا من المعرفة
وبعض المناهج العلمية التي لقت إلينا لغير هذا السبب . تلقي "فيجيه" علم
الفيزياء ليكون عالم فيزياء وهو يحرف مناهج علم الفيزياء وأبحاثه من استعمالها
الطبيعي ليحاول أن يدلل باعتباره عالم في الفيزياء علي واقعة تتعلق بحرب
الفيتنام. في هذه اللحظة سرقنا الآلة كما يمكن أن يقال . ويكون المثقف طبقا لما
يعرفه به أعداؤه - هو الإنسان الذي يستخدم ابتداء من هذه المحكمة ما لديه من
المعرفة العملية والتكتيكية فيما هو خارج اختصاصه. فهو الإنسان الذي يسرق الآلة .

ليحصل علي نتائج تختلف عما يجب أن يحصل عليه منها. فلنتفحص معني هذه الأمور عن كثب . ما الذي حدث للعالم الذري في أمريكا كما سبق أن حدثت عديد من المرات ،حين ندد بالدور الذي جعلوه يلعبه ، وحين أعلن أن البحوث الذرية لا يجب أن تستخدم في اتجاه نري عدواني ؟ لماذا أصبح هذا الرجل مثقفا بين يوم وليلة، لقد رأينا أننا إذا أخذنا عليه تدخله في أمور بعيدة عن العلوم، فهو في الواقع قد سبق وتدخل فيها فعلا رغما عن اتفه عندما كان يعمل "للبنجابون" لان هذه البحوث العلمية كانت تستخدم في أغراض سياسية. إذا فهو في الحقيقة . منذ البداية. قد تدخل في أمور بعيدة عن مجالات تخصصه.

ماذا فعل ؟ لاحظ انه كان مستخدما من فئة من الأشخاص ، وان ما كان يقطه إنما كان يستخدم لأغراض لم تكن تبدو لديه إتبا من الأهداف التي يجب أن يسعى إليها .

إذا فقد أصبح مثقفا منذ الوقت الذي لاحظ فيه انه يسلب من عمله وهو في الحقيقة أصبح مثقفا عندما اتخذ موقفا سياسيا أكثر وعيا من الموقف الذي كان قد اتخذهُ رغما عنه في مواجهة هذا الموقف واندفاعيا عندما كان يقوم بعمله كعالم .

ماذا فعل ؟ هل رفض خدمة السياسة الإمبريالية بدافع من النزوة أم قد لاحظت له فجأة رؤية أخلاقية لتقول له : كلا إن تفعل هذا ؟ هل هو مجرد خائن كما يزعم من استخدموه والذين جروه إلي ساحة القضاء في الولايات المتحدة وجعلوه يمثل أمام لجان النشاط المعادي لأمريكا ؟ كلا إن هذا الرجل لم يقترف شيئا ما فكل ما قام به هو انه اكتشف التناقض بين الشمولية العلمية وبين الخصوصية البورجوازية . إن هذا المثال يدلنا علي ماهية المثقف .

إن المثقف رجل معرفة إلا انه رجل معرفة عمليه ، ولأنه لا يوجد الآن فرق حقيقي بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية .. انه العالم أو الطبيب أو التكنيكي أو القانوني أو الكاتب أو الفيلسوف أو الفنان -إذا أردت - الذي يسعى بتكوين نفسه في تناقض داخل المجتمع البورجوازي . ولكن ليس كل هؤلاء الناس يقومون بهذا التكوين لأنفسهم فهناك علماء يعيشون في حالة من القلق ويتعاملون عن رؤية

الأمر وهناك من يريدون بموافقة السلطات إخفاء هذا التناقض علي غيرهم ،فهم الذين أطلق عليهم صديقي "فيزون" عبارة كلاب الحراسة . هؤلاء لانسميهم مثقفين لان ما من احد يسميهم مثقفين إتهم علماء قلقون أو غير راضين عن أنفسهم أو من كلاب الحراسة .إما المثقف فهو الذي لا يريد أن يعيش هذا التناقض وان كان يلاحظ أن هذا التناقض يكونه .

فيم إنن هذا التناقض ؟ ولماذا يكون المثقف ؟ أقول إن هذا التناقض يكمن فيما بين طبيعة التربية التي يتلقاها المثقف في طفولته -وهي تربية من الماضي- وبين المهنة التي تفرض عليه فيما بعد وهي مهنة لها طابع الشمول . إليكم مثلا مستندا من تاريخ اليابان عندما تم الإصلاح الكبير أي حين قرر اليابانيون أن يصنعوا بلادهم . تم هذا الإصلاح من اعلي بمعنى انه لم يتقرر في النهاية تكوين طبقة برجوازية . بل قامت الطبقة الحاكمة مضحية ببعض الإقطاعيين وذلك بتكوين رؤوس أموال كافية لدفع عجلة الاقتصاد الأمر الذي جعل من هذا الاقتصاد اقتصادا إقطاعيا . ومن الأمور العجيبة انه اقتصاد إقطاعي وفي ذات الوقت رأسماليا ، بحيث لم تنشأ برجوازية بل أصبح كبار الإقطاعيين رأسماليون . ومع ذلك فكان لا بد من وجود كوادر أي مهندسين وفنيين وعلماء .

إنن كان لا بد من إصلاح في التربية، لان التربية كلها كانت تقليدية تربي الشعب علي عبادة الإمبراطور وعلي التضحية من اجله ، أي في حقيقة الأمر من اجل الطبقة الإقطاعية التي كانت تحوط بالإمبراطور . عندئذ قرر احد وزراء التربية أن يمسك العصا من وسطها بقرار أن الطالب في طفولته يجب أن يتلقى تربيته في حدود المبادئ التقليدية بما في ذلك احترام الأسلاف والعادات الإقطاعية والديانة اليابانية التي قد تتمثل في احترام الأسلاف والخضوع العبودي للميكادو [الإمبراطورية] وللطبقة الرأسمالية والعسكرية وللطبقة الإقطاعية هذا كل ما يتلقاه الطفل من علم حتى يصل إلي سن التعليم العالي ، حيث تصبح التربية في الجامعة علمية تماما أي إنها ستترك هذه المجموعة من المعتقدات التي تلقاها الطالب لتجعله يشتغل في الفيزياء والرياضيات وعلم الأحياء . ترون التناقض العلم بين هذين الفرعين من التربية فاحدهم يعلمه الخضوع الكامل لطبقة متحيزة والطاعة للإمبراطور ،وفي النهاية الخضوع لمجموعة من التقاليد لا تمت إلي تلك

التي تكون وتشكل بلدا ما يدفعه إلى الأمام ولكن من تلك التقاليد التي تهدر إنسانية الذين يتحملون عبئها.

ومن جهة أخرى بماذا يطالب هذا الجزء الثاني من التعليم الذي يتلقاه في الجامعة؟ فهو يتعلم الحرية أولا . ويجب أن نفهم أن كلمة الحرية تلك كثيرا ما كانت محل خلط وإبهام في الكتب والمؤلفات . أن كلمة الحرية هنا لها معنى محددا ودقيقا . إنها حرية الفكر. ليس حرية التفكير في أي شيء بل حرية البحث .إنها حرية تقدم الشيء عما ما اكتسبه الفكر من تجارب ، مما يتمشى ويتجاوب مع رفض مبدأ السيادة .هذا معناه أن الفكر العلمي لا يقف أبدا أمام ما جاء قبله بل يرث منه ويستعيده إذا سار كل شيء سليما ولا يخشى من نقضه إذا تعثر في الأمر شيء .. تلك هي حرية الفكر ولكن فلنفهم الأمر على صورته الكاملة .تلك الحرية هي التي يحتاج العالم على مضض منه إلى استعماله لها. فليس هو الذي يبحث عن التناقضات ، بل تأتي التناقضات إليه بنفسها.

وعندما أراد "ميكلسون" و "مورلي" في بداية هذا القرن أن يقيس سرعة الضوء ، فقد فعلا هذا في نطاق نظريه "نيوتن" ولم يفكرا إطلاقا في نقض هذه النظرية إلى حد أنها استعانا بها في إجراء التجارب ولكن ما الذي حدث؟ أتضح أنه على الرغم من إجراء العديد من التجارب ، فقد كانت جميعها تؤكد حقيقة واحدة ، وهي أن سرعة الضوء باقية على ما هي سواء القرب الشيء المضاد من المرأة أو ابتعد عنها. فالنقض لم يكن من فطهما. بل نشأ من عملية القياس ذاتها . وكانت محاولتهما الأولى . وهما على هذه الحالة من الفزع . وضع حد لهذا الأمر فأخذا في إعادة التجارب بحيث امتنع أي سبب من الشك ثم حاولا الحد من الفضيحة في نقض نيوتن حتى لا يتعدى التغيير سوى القدر القليل وتلاحظون أن (اينشتاين) عندما وضع افتراضاته كان مضطرا إلى ذلك الشيء ذاته . وهذا يعني أن العالم لا يقبل تغير عرف علمي أو الانفصال عنه بنزوة في نفسه .غير أنه مطلوب منه في ذات الوقت أن يقبل النقض عندما ينقض الشيء نفسه.

إن العالم يتعلم أنه ليست هناك حقيقة خالدة أو أبدية وأنه لا بد أحيانا أن ينفي وينكر، وذلك للتقدم إلى الأمام ، أي أن العلوم الدقيقة تسمح في الواقع في كل حقبة من التاريخ وباسم بعض الحقائق المكتسبة بلن تبني أدوات للعمل لكثرة دقة من

سابقاتها ، والتي من شأنها أن تنازع بسبب تلك الدقة الحقائق التي تمكنت من تشييدها فيما توصلت إليه من نتائج . ينبغي علي العالم إذن أن يكون علي الدوام في حركة الحرية، فلا سلطة تحده سوي موضوع المنازعة .

إذن ففي الفكرة الحية التي تسيطر علي العالم هناك من جهة الاستقراء واستنتاجات بعض الحقائق التي لا تتغير أبدا أو لا تتغير آنذاك ، وهناك من جهة أخرى من الحقائق ما يتولد من النفي لتصبح إيجابيات . هذا ما نسميه هنا الحرية، الحرية العملية، حرية ما يقتضيه العمل .

لقد اكتشف هؤلاء الطلاب في ذات الوقت ما للطعم من طابع شامل وكلي . أي أن تلك الشمولية تنصح أولا بأن كل إنسان يمكن أن يكون عالما مهما كان عمله وأيا كان مستوي ثقافته . أن هذا الأمر أساس العقل العلمي وقد دلت سقراط عليه منذ زمن بعيد عندما جعل عاملا في هدوء وصبر، احد العبيد . بل كان عبدا مجردا من كل علم . يكتشف البرهان علي نظرية من النظريات . لا شك انه كان يمهد لهذا العبد بنقله من جملة إلي أخرى ومن استنتاج إلي آخر للوصول إلي هذا البرهان . أن العلم ميني علي تلك الحقيقة التي تعني بالتالي انه لا توجد صفوة علمية ، فليس العلم من الصفوة انه مجرد أخصائي في البحث الذي يستطيع أي إنسان التوصل إليه إذا ما وفرت له أسباب التخصص . أما إذا افترضنا أن باقي الناس لا يستطيعون اكتشاف الحقيقة . فهناك علي سبيل المثال توجد في عالم الفن من النظريات ما تقرر أن بعض المؤلفات التي تتسم بالرقّة والحساسية النادرة ليست موجهة إلا لمن يتميزون بذات المستوي من الرقة والحساسية وبالتالي فن المؤلفون والقراء يشكلون مجموعة صغيرة من فئة عليا تفوق غيرها من الناس إنها لفكره خاطئة والدليل علي ذلك أن "استندال" الذي كتب مؤلفاته لقلّة من المختارين كما يقول هو نفسه ، تعرض كتبه الآن للبيع في فرنسا في شكل "كتب للجيب" إلي الملايين من القراء . في بعض البيئات الاجتماعية حيث لا يزال البحث قائم عن الصفوة الممتازة، قد يتخيل الفنانون باعتبارهم فنانين إنهم من طبيعة خاصة متفوقة . هذا ما لا يمكن للعالم أن يفكر فيه ولأنه إذا ما أخذ يفكر أن غالبية الناس ليسوا مؤهلين للحكم علي الأشياء أو رفضها أو أنهم لا يستطيعون إدراكها فهو في الحقيقة يمس صميم الطابع الكلي الشامل للعقل ، ويجعل من تلك الشمولية شئ في أيدي قلة من

الناس ، مما يستتبع أن البحث لا يكون عاما للإنسان الأمر الذي يفقده في ذات الوقت أساس الوحدة . أن هذا لا يعني كما قال ((ديكارت)) أن الفكر السليم بدلا من أن يكون أكثر الأشياء اشتراكا بين الناس يصبح امتيازاً لقلّة منهم مما لا يعني شيء على الإطلاق وهكذا فالعالم ليس صفوة بل هو ممثل لكل البشر منذ اللحظة التي يبدأ العمل فيها علي أن الدليل قد اثبت ويثبت انه ما من طبقة اجتماعية إلا وأنجبت العلماء.

إنّ فالأخصائي في المعرفة العلمية هو في حد ذاته إنسان كأى إنسان .لأن عمله يدمجه في الجميع . أما أن يصبح الإنسان عالما أي أن يكون واحدا بين الكل ، فهذا مما يدل على المساواة المطلقة فيما بين ممثلي نوع من الأنواع ، مما يعني أن العلم قد اتخذ منذ تلك اللحظة موقفا ضمنيا ضد العنصرية .

لا يمكن للإنسان أن يكون في ذات الوقت عالما وعنصريا ، ولكن يتحول للأسف لان يكون هكذا وذلك لا بسبب سوى العمل على خدمه مصالح أناس بمدونه بالأجر .أما إذا تركنا العلم ينطلق في الإنسان بحريه فهو حتما سيرفض العنصرية، أي يرفض تفاوت المستويات الذهنية بين الأجناس البشرية. ولأننا بالدقة نرفض أي تمييز بين البشر على اعتبار أنهم بالعقل يقومون بعمل علمي مشترك ، فنحن نرفض لهذا بالدقة كل أنواع الخصوصية أي نرفض العنصرية ونرفض الاستغلال. الخ ولكننا نطالب في ذات الوقت باتفاق جميع الأفكار وباتفاق الفكر العلمي كله وبالتالي بوحدة الفكر، أن لم يكن بين البشر جميعا الذين لم يستطيعوا التخصص فطري الأكل وحدة الفكر بين كافة العلماء مما يفترض بالدقة رفض أية انقسامات أو تناقضات عالمية وهكذا نشاهد على سبيل المثال أن العلماء السوفيت والعلماء الأمريكيين يعقدون المؤتمرات المثمرة في غير الميادين التي تنطق بالدفاع. وملخص القول نري هنا دليلا إضافيا على صحة كل اكتشاف ، لان من شأنه بالدقة تحقيق اتفاق الأفكار بين العلماء ، ومن شأنه أيضا أن يقضي بشكل ما على الحواجز كالإمبريالية أو المعارك فيما بين البلاد .

هذا ما كان يتعلمه الطالب اليباشي في عام 1890-1900 عند دخوله الجامعة . ولكن في نفس الوقت الذي كان يتعلم فيه أن الناس جميعا أحرار ، وأن النشاط العلمي يجب أن يكون حرا سواء كان فكرا أو عملا، وأنه لا شيء إلا

ومعرض للمنازعة العنيفة الرامية للتقدم لا التخريب . في هذا الوقت كان الطفل هو ما صنعه . أي انه قد استبقى في نفسه النظرة الخصوصية ..الإيديولوجية الخصوصية التي لفتوها له منذ الطفولة . ويعني هذا انه في الوقت الذي كان العلم يعلم هذا الطفل رفض عدم المساواة بين الناس ويجعله يشيد بالكل العام فقد كان إنسان صنع وصنع بحيث بقيت فيه عناصر الخضوع والإقطاعية ولما كانت مرحلة الطفولة عميقة ولا يمكن بسهولة الرجوع فيها ، فقد تكون وتشكل في هذا الطفل ذلك التناقض الذي أدى فيما بعد إلى الاضطرابات التاريخية المعروفة . يتناقض بين مرحلة الطفولة وقد صاغتها وصنعتها الإيديولوجية الأرستقراطية ويبين مرحلة الشباب التي عمد الأرستقراطيون أنفسهم علي تحريرها بإطلاقها نحو العلم والتصنيع الذي استهدفوه . أن الذين شعروا بهذا التناقض لاحظوا وقتئذ أنهم آلات في أيدي طبقة متميزة قامت بصنعهم مرتين ، وأنها مسنولة عن التناقض الذي يكمن فيهم بما إنها صنعتهم أطفالا ، ثم صناعتهم يافعين ، ليس هذا فحسب بل لاحظوا أيضا أنهم هم أنفسهم تناقضاً، وإتهم لن يستطيعوا التغلب علي هذا التناقض أن لم يقوموا بعمل منظم منهجي . كان عليهم ليس فقط أن يصارعوا هؤلاء الذين حاولوا أن يجطوا منهم آلات لهم ، وان يحولوا عملهم إلى مجرد ربح بل فهموا أيضا انه يجب عليهم أن يصارعوا ذات أنفسهم لإتهم قوم يخوضون بعيدا مجالات العقل الكلي ، وفي ذات الوقت هم انعكاس لتلك الطبقة المتميزة . في هذا المستوي يظهر المثقف .اسمي تلك المرتبة الأولى : "الثقافية" ، أي أن الإنسان يشاهد في تلك المرتبة مشاركا الإمتيازات الخصوصية وفي ذات الوقت خادما حرا للكلي العام، وهو يعلم في الآن نفسه انه هذا وذاك معا. ينبغي عليه أولا أن يختار بين طفولته وبين مهنته ، فإذا اختار الأولى كان من كلاب الحراسة. أما إذا اختار الثانية فعليه أن يمارس عملا هدميا في ذاته لسيرفض العنصرية والخصوصية والامتيازات وليرفض الفكرة التي تقول انه إنسان خارق ومتميز .. وانه لعمل شاق ودؤوب ولا ضرب لكم مثلا شخصيا فقد ربيت كما يربي الجميع في جو العنصرية وظننت وأنا في سن الخامسة عشرة إنني قد قضيت في نفسي علي هذه الفكرة السخيفة. وقد اعتقد أن المر . في عمومه . كان بالفعل في ذلك الوقت يعتبر تصفية بعض البقايا اكتشفتها ذات يوم .

بعد سنة 1945 كانت تصلني مؤلفات خطية من بعض الشباب الإفريقي .
وكنت أعطيهم نقطا تشجيعيه . كما يقال . عندما لا تكون مؤلفاتهم علي المستوى
الجيد جدا . وذلك لعلمي بالجهد الذي يبذلونه والصراع الذي بدعوا فيه . سرت علي
هذا المنوال قدرا من الوقت حتى تنبتهت ذات يوم إنها طريقة تنم علي إنسي لا
أعاملهم باعتبارهم متساويين معي بينما كان الوضع يقضي في الواقع أن أصارحهم
بالحقيقة وان تسبب بذلك في الامهم .. وان ادى بهم إلي مزيد من العمل والجهد .
وهي جهود تبلغ أضعافها الجهود التي نبذلها نحن لكي يصلوا في النهاية إلي
مستوانا . كان يجب أن أعاملهم علي نفس المستوي الذي أعامل به الآخرين وآلا
لكنك عنصريا . أقول هذا حتى تتبينوا هذا الشرك الخبيث الذي يجب علي كل منا أن
يتفاداه، لان الإنسان لا يمكن أن يكون معاد للتميز العنصري -إذا بدأت طفولته في
جو من العنصرية -بغير أن يكافح طيلة حياته بحر من الإغراءات ، وعلي سبيل
المثال ، باستبدال العنصرية بالحب لهذا أو ذاك تلك هي عملية الكفاح المستمر
الدائم .

أن المثقف هو هذا الشيء أولا ، هو محاولته في أن يلفظ من ذاته باسم الكلي
العام ليس التقاليد والعادات جميعها فحسب ، بل تلك التي تجعل منه بالتحديد في
أعماق نفسه مشاركا للطبقة الحاكمة . في هذه اللحظة لا يلوح المثقف علي أنه
إنسان فوق باقي البشر بل علي أنه مخلوق غريب ، إنسان صنع متناقضا وعليه
في هذا المستوي الأول أن يعبر عن تناقضه وان يكافح ضد هذا التناقض أو أن ينفي
ويموت .

أن القلق في المجتمع البورجوازي الغربي يختلف نوعا ما عن القلق الذي
تحدثت عنه بشأن المجتمع الياباني، وهو مجتمع إقطاعي يتسم بالخصوصية
الشديدة . في بلادنا نحن الذين نزعم أننا تساقبون مجتمعات قلقة . ولكن إذا كان
القلق يختلف في بعض الوقفات فهو في حد ذاته واحد تماما في النهاية . ماذا نتلقى
في فرنسا ونحن أطفال ؟ نتلقى تعاليم الإنستاتية البورجوازية التي تقول أن جميع
الناس متساوون في الحقوق ، أحرارا وأخوة . ففي سنة 1789 لما عارضت الطبقة
البورجوازية النبلاء، فإن تلك الطبقة البورجوازية اعتبرت نفسها الطبقة الشاملة
العامة فشيدت بذلك مشروعاتها المجردة التي صاروا يعلمونها لنا منذ الصبا .

وعلى هذا فقد كنت مقتنعا منذ سن السادسة أن البشر جميعها متساوون وان الناس كلهم أحرار فيما يعملون وأنهم أخوه .الخ ..الخ..

أن التناقض الذي يعانيه المثقف في بلادنا يتخذ مسارا عكسيا لما يعانيه المثقف في اليابان .أن التناقض في بلادنا يكمن فيما بين المبادئ التي اعتناقها الإنسان منا وهو الطفل والتي كونته بل وكونته متفانلا راضيا _ فما الذي يمكن أن يطلب أكثر من أن يكون الناس أخوة أحرارا متساوون ؟

وبين الواقع الذي يكشفه فيما بعد خطوة اثر خطوة ويتحسسها بالذات في عمله كإنسان ذو معرفة عملية .انه يدرك في هذه اللحظة انه قد اجتر في نفسه مع الأيدلوجية الشكالية التي لقت إليه أيدلوجية أخرى اجترها بطريقة تحيته ، بما يسمعه من أقربيه وعائلته وفي مدرسته (ليس ما يتقدم في الدراسات الرسمية) وما يستمده من قراءته وبكل ما يحيط به من وسط وبيئة ، أي بكل ما يكيف حقيقة الأيدلوجية البورجوازية . لقد اجتر في نفسه مجموعة من الأشياء تتناقض فيه الإنسانية التي تحدثت عنها في تلك اللحظة يلتقي بنفس التناقض الذي اتضح للمثقف الياباني . واليكم هذا المثال : فقد كان (فرائز فتون) من سكان جزيرة (الجوادلوب) يشتغل في فرنسا مع طالب في كلية الطب حين قال له هذا الأخير "بأن الله عليك لقد تأخرنا كثيرا وعلينا أن نعمل كما...." ثم توقف فجأة .عندئذ قال له (فانون) استمر في قولك وقل ((كالزنج)) هناك في بلادنا تعبير يقول .. علينا أن نعمل كالزنج ..(تعبيرا عن العمل الدعوب الشاق).

(غضب فانون) على حق من صديقه وان لم يكن هذا الصديق يعتبر نفسه عنصريا. فقد كان آنذاك اعز أصدقائه إلا انه طالما كان هذا الطالب على الرغم منه "قلاب" يستوعب هذا النوع من العبارات ((سنعمل كالزنج))التي تعود بنا إلى العبودية(فلا سبب في العمل المضني الذي يقوم به الزنج سوى أنهم عبيد). وطالما كانت تسكن مثل تلك الأمور في هذا الطالب فلا يمكن أن تكون هناك رابطة حقيقية بينه وبين الإفريقي أو غيره من الملونين الذين عهد به إليه.

إذا تجنم على صدورنا ثقافة برجوازية كاملة تقول لنا حقا أننا بشر وليس أي شئ إنساني غريب عنا إلا أن تلك الثقافة تضيف أن كل البورجوازيين بشر وان

البشر جميعا بورجوازيون وإذا لم يكن البشر بورجوازيون فهم ليسوا بشرا ، هذا هو الوضع الذي نعمل بالتحديد على اكتشافه. ابتداء من هنا نجد بالدقة للمثقفين نفس التناقض الذي لمسناه سواء في غربنا الخبيث الذي يسمى بالعالم الحر ، أو في بلد آسيوي مثل اليابان الإقطاعي حيث تتم التربية على أساس الخضوع للإقطاع، فلا يمكن لهذا المثقف أن يكون متفقا مع نفسه. لا يمكن أن يكون متفقا مع أيديولوجية مخدومة سواء كان بورجوازيا أم إقطاعيا -والأمر هنا على حد سواء - وفي ذات الوقت متفقا مع الأيدلوجية التي تشمل في طبيعتها معرفة العلم أو المعرفة العملية. فإذا رغب المثقف أن يظل وفيا للإنسانية فمن واجبه أن يضفي عليها مضمونا حيا ملموسا ، وآلا فسوف يستخدم على الدوام تلك الإنسانية ليخفي في الواقع رغباته الخاصة في عدم المساواة.

ترون إذن أن المثقف على هذا المستوي مخلوق غريب فهو يقف بجانب الطبقة الحاكمة لأنها كونته من أجل خدمتها ولتشاركتها فائض القيمة ، فتصبح تلك الطبقة تقزز واشمئزاز : ((ما بك؟ أنا مخدومك وعليك أن تفعل ما أطالبك به ، عليك أن تفعل هذا الشيء ولا تصدر الأحكام)). وهذا المثقف في ذات الوقت محل ارتياب من الطبقات الكادحة لأن حالته الموضوعية تجعله مشاركا لأصحاب المصلحة، فهو في الواقع جزء من فائض القيمة ويعيش عموما بين الطبقات المتوسطة كالبرجوازي الصغير ، وهو ليس مع ذلك في وضع الطبقات الكادحة.

إن هذا المخلوق الغريب بعيد في تفكيره واهتماماته عن أن يعتقد أنه يتفوق على غيره من البشر بل أنه يتخذ اتجاهها خطيرا مؤسفا ، وهو الاتجاه الانهزامي لدى المثقف الذي يعد نفسه أقل من الآخرين ، الذي يفكر في أن يكون أي شيء ، الذي يفضل أن يكون عاملا واعيا يقوم بعمله ومستغلا على أن يكون مثقفا خائنا ومشاركا وموضع شك الجميع. ليس لهذا المثقف في الحقيقة صفة يتميز بها إلا أن التناقض الذي في داخله ليس سوي الاجترار ، أي إنها الحياة الداخلية المعطاة للتناقض الموضوعي الذي يعزق كل المجتمعات المبنية على الاستغلال. وهو في الواقع يعاني من هذا التناقض لأن هذا التناقض يكون المجتمع ويشكله. ولذلك ونظرا لتلك الظروف فنحن نلتقي بالقضايا التي تطرحها على نفسها مجموعات من المثقفين من خلال المعارك التي تتصارع فيها تلك المجموعات. إن الطبقات الكادحة

تقوم في المجتمعات المستغلة بعمل كان من المفروض أن يكون لخدمته الجميع ، إلا انه يستخدم في القدر الكبير منه لصالح الطبقة المتميزة .في أسوان رأيت فيلما جذابا شاهدت فيه عمال السد العالي والفرح يملا قلوبهم ويشع البشر في نفوسهم عند لحظة تحويل مجري النيل ، وقد سألت في المساء هؤلاء العمال لماذا أحسستم بهذه الفرحة؟فقال لي احدهم أن هذه الملايين من الفدادين التي ستصلح وتزرع هي السبب. كان يشعر بان عمله وعمل زملائه يعود أثره من خلال الفلاحين علي المجتمع بأسره وعلي البلاد كلها لقد أضفي فجأة شيء علي هذا الوضع ،فالداعي إلي فرحة هذا العامل هو شعوره بان العمل الذي قام به إنما قد تخطي ذاته وأصبح ملكا للجميع ولكن في البلاد الرأسمالية .في البلاد البورجوازية لا يمكن أن نتصور أبدا مثل هذا السرور والفرح من جانب العمال لان إقامة خزان ليست إلا طريقة لخفض تكاليف ولزيادة الأرباح وألا تصبح إثراء للبلد إلا بصورة تبعية ومن خلال الاختيار الرأسمالي.

أن السدود تشيد في البلاد الرأسمالية بهدف تركيز الملكية العقارية، كما وانه يتولد عن الآلات- الجديدة ولو إلي حين- البطالة التكنولوجية أولا ، ثم يأتي تخفيض في تكاليف الإنتاج وزيادة في الأرباح لئلا يضطر الرأسمالي إلي زيادة عدد المنتجات الصناعية أو زيادة عدد السلع المعروضة للبيع . ونذلك فلن العامل يشعر بان عمله قوي غريبة عنه ، بل ونتاج عمله شيء غريب عنه يشعر أن هذا العمل قد سرق منه وانه خلق مجتمع الرخاء الزائف حيث يتمتع المتميزون فيه بمزيد من السلع الاستهلاكية أن هذا العامل مضطر هو الآخر أن يتصارع مع نفسه داخل إيديولوجية الطبقة البورجوازية، فليس المثقف وحده الذي يعاني منها . فلقد لقن العامل منذ طفولته بتلك الإيديولوجية وقيل له وهو ما يزال صبيا انه إنسان ، وطالما انه سيمارس حق الانتخاب وطالما انه إنسان فطيه أن يقبل باسم الإنسانية أن يعيش كشبه إنسان . عليه إنن هو أيضا أن يحاول فهم اللعبة التي تجعل منه متساويا لأي إنسان آخر وفي ذات الوقت تلقي به إلي أسفل المجتمع وعليه هو أيضا أن يتخلص من العنصرية التي لا يتورعون في تلقينها إليه بطريقة علوية فلقد رأينا كيف أنهم أرادوا أثناء حرب الجزائر أن يجعلوه مشاركا للاستغلال الاستعماري وكم تطلب الأمر عملا تحرريا ضخما للقضاء علي تلك المقاومة

الراسخة وملخص القول أن المثقف وإن كان موضوع شك الطبقات الكادحة فهو لا يعثر على حقيقته الموضوعية إلا في تلك الطبقات ، خاصة وإن العالم ملي الآن بتلك التناقضات ، هو يعثر على تلك الحقيقة في تلك الطبقات ، وأيضاً في بلاد العالم الثالث التي تكافح الاستغلال وتعمل من أجل الشامل الكلي العام وبعبارة أخرى فإن المثقف يجد حقيقته عندما يرتبط فقط بهذه الصراعات الموضوعية التي يخوضها هؤلاء الناس سواء في المجتمع الذي يعيش فيه أو في المجتمعات الأخرى التي ترمي إلى العام الكلي ، أي تلك المجتمعات التي تكافح ضد كل من يحاول لجمها وإخضاعها للإمبريالية، وتسعى في ذات الوقت للاستقلال والسلام ..أياً كان هذا الكفاح ، لأن الاستقلال هو السيادة لتلك المجتمعات ولأنه السلام لها .. والسلام هو الشمول في البحوث ولن يتوقف المثقف عن معاناة هذا التناقض حتى في اللحظة التي وجد حقيقته في الكفاح . بل يصبح واعياً تماماً بها ويدرك أنه لا يستطيع حل هذا التناقض بمفرده، بل يشعر أنه يستطيع حله في الكفاح الكلي .

عندئذ يتبادل كل من المثقف والعامل الخدمات فيما بينهم. أن العامل مستقل وليس مشارك. أنه يطلب من خلال كفاحه بالحرية والمساواة التامة ، أي أنه يطلب أن تستهلك منتجات عمله من المجتمع كله والعامل على هذا الاعتبار يضيف على التناقض الذاتي عند المثقف موضوعية ملموسة حية وتاريخية ويمنع هذا التناقض من العيش في السوداوية المجردة ، أو كما قال ((هيجل في الضمير الشقي ، وهي أمور شكلية إلا إنها أيضاً ذاتية وعلى النقيض من ذلك فالعامل يبصر المثقف بأن تناقضه كامن هنا وموجود في الكفاح وأنه ينبغي عليه أن يتخلص من هذا التناقض وأنه يبقى مشاركاً للبورجوازي أن لم ينج من هذا التناقض ليتخذ مكانه بجانب العامل . وعلى هذا المستوى ، فالمثقف يتخلص من تناقضه بوضع معرفته التكنيكية في خدمة السلام .

وفي الاتجاه المقابل أن المثقف هو الإنسان الذي يشعر بالوعي من خلال لغة الكلام وبفضل الطبقات الكادحة وليس السبب في ذلك أنه يفوق العاملين ، بل لأن المجتمع البورجوازي قد شكله على هذه الصورة . يتناقض يتم على مستوى العبارة وعلى مستوى الكلمة وبالتالي تلك الطبقة التي وضعت في تناقض إيديولوجي وفي خضوع دقيق ، قد أرغمته على أن يعيش على مستوى الوضوح المعقول والوضوح

العقلي ذلك هو التناقض الذي يعانيه الكثيرون دون أن يستطيعوا استيضاحه بجلاء كامل وعليه يمكن للمثقف أن يخدم العامل ، وبمقدوره أن يساعده علي التخلص من بقايا الإيديولوجية التي تعرقل كفاحه ذلك بان يقوم بصياغة التناقضات علي مستوي المنطق وبالالتقاء بتلك التناقضات علي مستواها الأكثر غموضا التي تعيشها الطبقات الكلاحة .

أن الربط بين المعرفة العلمية وبين العمل ، تتضح إنن يكون المعرفة عامة شاملة أو إنها تريد أن تكون هكذا وان العمل من ناحية أخرى أيضا يريد أن يكون عاما شاملا، فالعالم ، مثل العامل في ((أسوان)) يطالب ضمنيا بنفس الشمولية العلة الملموسة والحية . ومن هنا نري أن المثقف لا يرضى الطريق من اعلي للعامل بل انه إنسان لا يستطيع أن يجد حقيقته إلا بان يقف علي نفس الخط الذي يقف عليه العامل ، يعيش التناقض معه ، ويعبر عن هذا التناقض بصورة يستطيع الأخر استيعابها علي مستوي العبارة والكلمة. غير أن صعوبة جديدة تواجهنا في هذا المستوي . إذا أن الطبقات الكلاحة قد كونت لنفسها في بلادنا أجهزة من اجل الكفاح الحي الملموس ويقبض المسنولين في تلك الأجهزة علي السلطة الحقيقية يمارسونها من اجل الكفاح الاجتماعي والاقتصادي في الصراع بين الطبقات حتى يتحرر العمل. ما هي العلاقات التي تنشأ بين المثقف والسلطة الجديدة؟ . سلطة العمال وهي الجهاز أي الجهاز النقابي وجهاز الحزب علي السواء وبعبارة أخرى عندما ينحاز المثقف إلي مواقف الطبقة الكلاحة فهو يجد إنها منظمة وموحدة سياسيا ، فتطرح بالتالي قضية علاقة المثقف بالسياسة ليمت تلك السياسة التي تصنع سياسة الطبقة الحاكمة والمسيطرة، بل تلك التي بيدها سلطة الحزب الجماهيري ومما يجب التأكيد عليه أولا هو أن المثقف ليس سياسيا ، إلا انه طالما يعاني ويتألم من التناقض الاجتماعي وطالما أن إيراكه للأمر يستدعي منه الفضح الكامل لهذا التناقض ، فهو لن يكون مثقفا إلا إذا عرض التناقض الاجتماعي وعرض التناقضات والحياة التي لا تطاق ويعيشها البشر الآن بكل مآلها من جوانب، أي في أعماقها وجذورها، ولا يمكنه أن يقبل أي تباطؤ أو مساومة أو محاولة لإخفاء هذا الواقع .فليس بمقدور المثقف -وهو الذي قد نشأ بالتحديد من النزاع بين

النظام العلمي الدقيق وبين الخضوع ، كما وانه اختار العام الكلي -أن ينظر للواقع في مساره ومضمونه التقليدي . انه مضطر طالما أن الهدف الذي يسعى وراءه هو هدف جميع الناس الذين يعملون ، أي تحقيق العام الكلي الملموس والحي ، حيث يصبح العمل سيد نفسه وحيث يقدم كل فرد إنتاجه للجميع ، انه مضطر أن يفضح - باسم تحرير النشاط الإنساني ولجعل هذا النشاط عام للجميع -كافة الحلول السهلة التي ولن كان من شأنها أن تحقق هدفا مباشرا إلا إنها قد تهدد بحرق العملية كلها ، إلا أن المساومة من طبيعة السلطة السياسية حتما أيا كان مستوى أخلاق ونزاهة الذي يمارسون تلك السلطة حيث ينبغي عليها أن تراعي بعض القوي المقاومة لتتخلى عنها وتنزل الضربات بها في الوقت المناسب .علي هؤلاء الرجال الذين بيدهم زمام السلطة أن يبقوا في حالة من الانتباه واليقظة الدائمة والمستمرة من اليمين في الحزب ويساره .عليهم ضمنا لوحدة القيادة أن يقبلوا التنازلات تارة لتلك الجهة وتارة للجهة الأخرى.

إنني فعلي الذي يرغب في القيام بدوره أن يكون مجردا من السلطة وان يقف على نفس خط الحزب مشاركا في عمله ، مما يستتبع أن واجبه الأول هو الخضوع - للنظام.

ولكن إذا اشترك المثقف في مسئولية السلطة أي إذا انضم للحزب وعهد إليه بدور يقوم به . فانه يجد نفسه مضطرا لان يصبح سياسيا أي عليه أن يدعو ويستند عملا ما أخذ في الاعتبار الإمكانيات الراهنة أكثر من أخذ في الاعتبار المادي والهدف المحدد والدقيق فعلي المثقف إنني أن يذعن لشعارات الحزب تطبيقا لمبدأ الخضوع للنظام ، ولكن عليه أن يرفض في ذات الوقت أي سلطة ، وهو بذلك يحتفظ - ولأنه بالتحديد مجرد من السلطة - بحقه في أن يكون راديكاليا عندما يتناول تحليل الأوضاع ، وعندما يؤكد باستمرار علي الهدف .

ومما لا شك فيه أن الراديكالية والخضوع للنظام يمثلان تناقض جديدا ، فقد تهدد الراديكالية بتقويض النظام -الذي قد يؤدي بدوره إلي إخماد الراديكالية ، أن المثقف الذي لا يكلف بالقيام بمسئولية ما قد يقع في اليسارية بمعنى أن الأمر قد يصل به إلي التأكيد علي الهدف مع إنكار الوضع الراهن إنكارا جنونيا ولذلك فان تلك النظرية الأولى التي قدمتها إليكم عن المثقف بمعنى انه يجب أن يكون مجردا تماما

من كل سلطة إنما تتطلب التصحيح. وفي الواقع لكي يكون هذا التناقض لدي المثقف بين الخضوع للنظام وبين الدقة ثم بين المبادئ والخضوع ، تناقضا حقيقيا يكون له دورا يؤديه لنعيشه ولنتطلب عليه فاته يجب علينا أن نعالج هذا التناقض في روية ، دون السياسة ، ولكن في علاقة وثيقة بها. لذلك فهناك في الحقيقة إمكائتان متلازمتان تسميران جنبا إلى جنب، فإذا تحققت هاتان الإمكائتان في وقت واحد أمكن للمثقف أن يقوم بكل ولجباته. إلا أنه من غير الميسور لنفس الإنسان أن يقدم علي هذين العملين في ذات الوقت. الدخول في الحزب الجماهيري الثوري وعدم الدخول فيه ، غير أنه من المفيد وجود مثقفين داخل الحزب وخارجه. أن اللقاءات الأولى أو بالاحري اللقاءات الحقيقية يجب إلا تتم بين مثقفين خارج الحزب السياسي لما تفتقد إليه مثل تلك اللقاءات إلي لغة مشتركة. بيد أنه إذا كان المثقفون داخل الحزب ، فبتهم يصبحون سياسيون قد يفضلون المساومة المطلقة، إذا تركوا لأمرهم داخل الحزب ، ويتنازلون عن الهدف من أجل التكتيك، ويقبلون الانحرافات خضوعا للنظام وحفاظا علي للوحدة ومن ناحية أخرى إذا ظل المثقف خارج الحزب فهو قد يمارس بنزوة في نفسه ، حقه في النقد أما إذا كان هناك مثقفون بجانب الحزب وخارجه ، دون أن تكون لهم انسي سلطة وفي ذات الوقت مثقفون داخل الحزب مع قدر من السلطة، تلقي عليهم جانباً من المسؤولية ، فإن هاتان المجموعتان تكيف كل منهما الأخرى ، أحدهما تدعو للمثقف الذي خارج الحزب إلي التزام الروية والثابفة تذكر المثقف داخل الحزب بالهدف الحقيقي من انضمامه إليه .

واعقد إن أن الذي كون تلك للوحدة الحبة الثقافية هي هذا للجمع الذي تشكل في فرنسا مثلا من المثقفين تدور بينهم المنازعات والتعارضات العيفة أحيانا وعلاقات الصداقة أحيانا أخرى ، والأمران معا أحيانا ثالثة ، وهم في ذات الوقت داخل الأحزاب وخارجها ويعيشون في تنازع متبادل فيما بينهم. أن هذه الوحدة التي تمثل الثقافة الآن ستضيء لنا الطريق لنفهم مجري الأمور التي تحدث بشأن ((محكمة راسل)) التي حدثتكم عنها في بداية المحاضرة. لماذا لا نعتبر أنفسنا متفوقين عن غيرنا من الناس ؟ ولماذا نحن مثقفون خارج الحزب وليس بداخله ؟ وما هي علاقتنا بالمثقفين داخل الحزب؟

النقطة الأولى أن مثقفي المحكمة دون سلطة ، فهم إن من فئة غير الحزبيين ولم يفوضهم احد. انطلاقاً من هذا الواقع ولأن المثقف هو بالتحديد الإنسان الذي تعلم أن يعتبر نفسه إنساناً عادياً وليس إنساناً متميزاً بشكل أو آخر ، فإن حكماً ليس له من قيمة إلا بقدر ما تعتمد عليه الشعوب في جميع البلاد، فلسنا في هذه المحكمة سوى قوم يقترحون عليكم نتيجة أو نتائج معينة . هذا هو السبب في جعل جلسات تلك المحكمة عنيفة إذ أن الغرض هو تشييد حركة للتحرر وتشدد التعاليم للذين سوف يشاهدون تلك الجلسات سواء علي شاشة التليفزيون ، أو يسمعون في الإذاعة ما يدور فيها أو يحضرون تلك الجلسات بأنفسهم أو يقرعون محاضرها في الصحف . سوف نعرض مجموعة الوقائع والوثائق والأقلام والأدلة المادية والتقارير والشهود الفيتناميين الخ... كل هذا حتى تستطيعون ويستطيع البشر جميعاً أن يكونوا أولاً بأول ومن خلال تلك الجلسات فكرة عما يدور هناك في الفيتنام ، وحتى يستطيعون بذواتهم وكل عن نفسه تقرير ما يجب عمله في هذه الحالة ، وتقرير إذا كان من السليم ومن العدل أن نقيس ما يقوم به الامبرياليون الأمريكيون بتلك المجموعة من الاتفاقات التي كانوا هم أول الموقعين عليها مثل ((مبادئ نور مبرج)). فهذا العمل هو بالفعل عملاً تربوياً لأنفسنا ولغيرنا من الناس نقوم به معا وبالإضافة إلى ذلك فلقد بدأنا في حملة لجمع التوقيعات بحيث ما كان في بادئ الأمر حكماً صادراً من البعض يصبح حكماً عاماً للكل ، بمعنى انه في النهاية لن نكون نحن القضاة بل نجعل الناس تشعر بما قاله رجل ليس من ديني ولا من دينكم وهو ((لوثر)) الذي أعلن يوماً أن (الناس جميعاً أنبياء)

نريد بهذا العمل أن نحاول إفهام الجماهير الشعبية أن البشر جميعاً قضاة وان من حق الناس جميعاً ومن حقهم معا أن يحكموا علي عمل صادر من حكومة ما ترون إن أن عملنا ليس له من معنى إلا إذا استردته الجماهير ، فالمثقف ليس بالتالي من يظن أن من حقه إصدار الأحكام بل هو من يعتقد أن حكمه لن يكون صحيحاً وسليماً إلا إذا تبناه الجميع.

والنقطة الثانية هي كما قلت لكم إنها مهمة المحكمة ، ليست سهلة ولا تظنوا أننا لا نثير عند بعض أصدقاء أعزاء مجموعته من المتاعب نحن مثقفون دون

سلطه قمنا بأجراء تلك المحكمة من تلقاء أنفسنا ونطلبكم بإقرار واعتماد ما تصدره من حكم ونعتقد أنكم سوف تقررون هذا الحكم . ليس هناك أي شئ يشير الانتباه إذا اقتصر الأمر علي مجموعه من الأشخاص اجتمعوا في أحدا القاعات وقلوا أن الأمريكيين مجرمين () ولكن الوضع يختلف تماما إذا كان هؤلاء الأشخاص مزودون بتأييدكم ، وإذا قال الجميع ما قالوه هم . لا شك أن هذا من شأنه أثاروا الصعوبات لنوع معين من السياسيين . حقا يستطيع الناس التعايش سلميا مع مجرم الحرب فإذا ما تبنت الجماهير الحكم باعتبار الأمريكيون من مجرمي الحرب .

(علي فرض انه سوف يصدر علي هذا الأساس) فما لا شك فيه أن هذا الأمر سيزيد من صعوبة سياسة التعايش السلمي . أن الراديكالية كما ترون الآن - وهي تعني التساؤل عن كل شئ- لا تكفي بمحاربة الإمبريالية بل من مقتضياتها أن تعرف إذا كانت تلك الحرب شينا يتعدى الإمبريالية وليست مجرد نمو لها . هل هذا الشئ الإضافي جريمة أم لا ؟ وهل هو جريمة القتل بالجملة؟ ولا شك من وقوع الجريمة إذا كان هناك تعذيب وكانت هناك أسلحة ضد الأفراد .

فإذا ما نحن قررنا هذا استنادا إلى الراديكالية وإذا ما تبنيتم انتم هذا الحكم فلا شك أن سياسة التعايش السلمي ستكون في موضع حرج ولكن هل يعنى هذا انه علينا أن نخض الطرف؟ كلا لأننا أولا مزودون بالموافقة التامة والتشجيع الكامل من (هوشي منه) ومن (الفيت كونج) ، وعليه لم نملك طريقا قد يؤدي بنا إلى الموقف الصيني، فنحن فقط علي مستوي أناس يكافحون ويقولون لنا: نعم يجب بحث الأمور من زلوية الجرائم لأننا نعاني منها ونتعذب. أستطيع أن أقول انه ليس علي (هوشي منه) ولا علي (الفيت كونج) أن يتخذوا في هذه اللحظة أي موقف بشأن التعايش. أنهم يقصرون عملهم علي التأكيد بان الحرب المفروضة عليهم تكون وتشكل الجريمة، ويبنون أن نكون نحن الذين نصرح بذلك.

فالصعوبة للمنطق كما ترون هو أن يكون راديكاليا كما يجب وبالا يقف مع ذلك قبل اخذ كل الأمور في الاعتبار موقفا في القضايا السياسية الواسعة المدى . إلا انه كما سبق أن أوضحت فإتنا نستطيع نحن المنقفيين المجريين عن كل سلطة والمويدين أدبيا من المنقفيين الذين يحاربون في الفيتنام أن نقول لهذا السبب بالتحديد أن من شأن الرباط الذي يربط بيننا وبين الفيتناميين عبر المحكمة تجريد

الأجراء الذي قد نتخذه آنذاك في صف التعايش السلمي أو ضده ، ومع الصينيين أو ضدهم من أي أثار سببية. أرادت في الواقع التذليل علي انه يمكن طرح قضية المثقف كشيء مطلق وهي قضية وقوع الجريمة في الفيتنام أو عدم وقوعها ، بغير أن ينبنى -علي الرغم من الصعوبة التي شرحتها - موقفا مع التعايش السلمي أو ضده. فإذا تعرّ التعايش السلمي من أجل ذلك فهو الدليل علي أن شيئا ما يجب أن يصحح فيه للإبقاء عليه بمعنى أن الإفراط في التعايش السلمي قد يفيد الأمريكيين أكثر مما يفيد السوفيتيين .

إن لطرح هذا التعريف الذي سوف نقدمه عن جريمة الحرب أهمية خاصة إذا كان من شأنه إجراء بعض التغيير في التعايش السلمي ، إلا أن هذا الأمر لا يدخل في عملنا فنحن علينا أن نقوم فقط بشيء واحد نو مراحل ثلاثة ، أولها المبادرة من بعض الأشخاص لاتهم مثقلون ، ولاتهم يعرفون ما هو التناقض الثقافي ، ثم عليكم انتم إصدار حكمكم عن القضية أي أن توافقون أو لا توافقون علي حكمهم، وأخيرا يأتي الربط بيننا وبين الفيتناميين الذين يرون أن الأمر جاد ولا يريدون شيئا سوى الرد علي العدوان الأمريكي بدون مناقشة السياسة السوفيتية مما يجعلنا نتأكد أننا لسنا ساقرين نحو راديكالية غبية .

لقد أردت هنا أن أبين لكم أنواع الأعمال التي يمكن أن يقوم بها المثقلون سواء المجردين من السلطة أو الذين يتمتعون بقدر منها في بعض الأحزاب أردت أن أبين لكم أن هؤلاء المثقلين ليسوا روادا ولكنهم بشر لا يشعرون بالطمأنينة في نفوسهم إلا إذا اشتركوا مع الآخرين من أجل الاشتراكية ومن أجل السلام .

ليس الأمر بالنسبة للمثقلين أن لديهم ما يقولونه بل أن كل الأمر هو في أنهم يبحثون عن راحة الضمير في الكفاح الذي يخوضونه بجانب الطبقات الكادحة.

سارتر والعرب: ملاحظات هامشية

ادوارد سعيد (*)

كان جان بول سارتر يوما أكثر المثقفين شهرة لكنه، حتى عهد قريب، كاد أن يختفى تماما من المشهد الثقافي. بدأ الهجوم عليه بعد فترة وجيزة من موته في 1980 ، عندما اتهم بالتعامل في مصكرات الاعتقال السوفيتية ، فيما تعرضت فلسفته الوجودية الإنسانية للسخرية بما فيها من تفاؤل وإراوية وتمدد في كل الاتجاهات . وشكلت حياته الفكرية كلها استقرازا لمن يعرفون به «الفلاسفة الجدد» بمنجزاتهم المتواضعة التي لم يكن فيها ما يجذب الانتباه سوى عدائهم المحموم للشيوعية، كما استفزت مابعد البنيويين ومابعد الحداثيين، الذين تراجعوا (مع بعض الاستثناءات) إلى نرجسية تقنية عابسة استنكرت شعوبية سارتر ومواقفه السياسية البطولية. وبدا أن التنوع الكبير في أعمال سارتر، كرواى وكاتب مقالات ومصحى ومؤلف سير وفيلسوف ومثقف سياسى وناشط ملتزم، صد عنه عددا من الناس أكبر بكثير من عدد القراء الذين جذبهم إليه، حتى تحول من المفكر الأوسع نيوعا من بين «أساطين الفكر» الفرنسيين إلى أقلهم من حيث التداول والتحليل، وكل ذلك في فترة لا تتجاوز العقدين. وراحت طى النسيان مواقفه الشجاعة تجاه الجزائر وفيتنام، ونشاطه لصالح المهاجرين، وانضمامه إلى الماويين ومشاركته الجريئة فى تظاهرات الطلبة فى باريس 1968 . وأيضا اهتماماته الواسعة وأدبه الرفيع (الذى جذب له الفوز بجائزة نوبل للأداب - التى رفضها). وأصبح من المشاهير السابقين المزمومين، عدا فى العالم الأنطو - أميركى، حيث لم يؤخذ بجدية كبيرة أصلا بل نظر إليه بتعل على أنه كتب روايات ومذكرات من نوع غريب، ولأنه لم يبد ما يكفى من العداء للشيوعية، وليس له تائق وجاذبية ألبير كامى (الذى يقل عنه موهبة بكثير).

* أستاذة الإنجليزية والأدب المقارن فى جامعة كولومبيا .

لكن الموضة (كما هي عادة فرنسا) بدأت تتغير، أو هكذا يبدو من بعد. إذ صدر عدد من الكتب عنه، وعداد مداراً للحديث (ربما أنياً فقط)، إن لم يكن للدري والتأمل. لكنه كان دوماً بالنسبة إلى جيل واحد من أبطال الفكر في القرن العشرين، وضع بصيرته ومواهبه الفكرية في خدمة كل القضايا التقدمية في عصرنا تقريباً، من دون أن نشعر أنه منزّه أو نبى. بل إن ما أثار الإعجاب كان سعيه الدائم إلى تفهم الأوضاع، ومن ثم من دون تعال أو مراوغة، تقديم الدعم إذا دعت الحاجة إلى القضية السياسية المعنية. وعلى رغم وقوعه أحياناً في الخطأ أو المبالغة فقد كان دوماً شخصية كبرى، ووجدت، كواحد من قرانه، أن كل ما كتبه كان مثيراً للاهتمام بسبب جرأته وحرته (حتى حرية الاطالة إلى حد الإملال!) وكرم روحه. هكذا دوماً، عدا في حال واحدة أود الحديث عنها الآن، بعدما شجعت على الكتابة عنها مقالان مثيران ومحزنان في الوقت نفسه عن زيارته إلى مصر في أوائل 1967، نشرتهما أخيراً صحيفة «الأهرام الأسبوعي» التي تصدر بالإنجليزية. (المقال الأول مراجعة لكتاب برنار هنري ليفي الأخير عن سارتر، والثاني مراجعة عن الزيارة كتبه الراحل لطفى الخولي، المثقف المرموق الذي كان واحداً من مضيفي سارتر). أما تجربتي الوحيدة مع سارتر فقد كانت نقطة عابرة في حياته الزاخرة، لكنها قد تستحق الذكر لما فيها من مفارقات وخيبات.

بدأت القصة أوائل كانون الثاني (يناير) 1979 حين كنت في مسكني في نيويورك أعد مادة لواحد من صفوفي. وبق جرس المنزل مؤذناً بقدم برفية، وأفرحتني عندما فتحت المظروف أنها كانت من باريس. النص: «مجلة لوتان مودرن» (الزمنة الحديثة) تدعوك للمشاركة في ندوة عن السلام في الشرق الأوسط في باريس في 13 و 14 آذار (مارس) من السنة الجارية. الرجاء الإجابة. التوقيع: سيمون دو بوفوار وجان بول سارتر. فكرتني الأولى كانت أن البرقية مزحة، إذا استبعدت لشخص مثلي تسلم رسالة من تلك الشخصيتين الأسطورتين. أنها رسالة من كوزيما وريتشارد فاغنز لزيارة بايروت، أو من تي.اس. اليوت وفرجينيا وولف لزيارة مكتب «ذي دايل» قضيت يومين في التأكد من الأصدقاء

فى باريس ونيويورك عن صحة البرقية، وأجبت فور ذلك بالقبول (بعدها علمت أيضاً أن «الأزمة الحديثة» المجلة الشهرية التى أسسها سارتر بعد الحرب العالمية الثانية، تتكفل بمصاريف السفر والإقامة). بعد أسابيع كنت فى طريقى إلى باريس.

لدى الوصول إلى الفندق المتواضع فى الحى اللاتينى حيث حجزت، وجدت فى انتظارى رسالة مقتضبة غامضة: «لأسباب أمنية ستكون الاجتماعات فى شقة ميشال فوكو» وكان هناك أيضاً عنوان الشقة. فى العاشرة صباح اليوم التالى وصلت إلى شقة فوكو الواسعة حيث وجدت عددًا من الأشخاص (لم يكن سارتر من بينهم) ينتظرون بدء الاجتماع. ولم يوضح أحد أبدًا طبيعة «الأسباب الأمنية» التى أملت تغيير مكان الاجتماع. وكانت سيمون دو بوفوار هناك بعامتها الشهيرة، وسمعتها تحاضر الراح والغداى عن رحلتها المزمعة إلى إيران مع كيت ميليت، حيث كانتا منتظاهان ضد «الشاور» شعرت بأن الفكرة مخيفة ومستكبرة، ورغم تشوقى لسماعها فقد أدرمت أنها مغرورة تمامًا وغير مستعدة لأى نقاش أنذاك. وهى غادرت بعد نحو ساعة (قبل وقت قصير من قدوم سارتر) ولم نرها بعد ذلك.

كان هناك أيضاً فوكو نفسه، الذى أوضح لى بسرعة أن ليس له أى علاقة بموضوع الندوة، وأنه سيفادر فوراً، كعادته كل يوم، إلى المكتبة الوطنية حيث يقوم بأبحاثه. وسرنى أن رأيت كتابى «جدايات» فى موقع بارز على رفوف مكتبته، حيث اتصفت بنظام دقيق الكتب والدوريات والمجلات. ورغم حديثنا الودى وقتها لم تتوفر لى أى فكرة عن سبب تجنبه الخوض معى فى سياسة الشرق الأوسط إلا بعد عقد تقريبًا على موته فى 1984. فقد كشف ديديه أريبو وجيمس ميللر فى كتابيهما عنه أنه كان يطم فى جامعة تونس فى 1967 وغادر بعد الحرب بسرعة وفى ظروف إستثنائية. قال فوكو وقتها أن سبب رحيله الطوعى عن تونس كان استبشاعه التظاهرات «المعادية للسامية» العنيفة التى شهدتها تونس، مثل غالبية المدن العربية الأخرى بعد هزيمة العرب الكبرى. لكن زميلة له فى قسم الفلسفة فى

جامعة تونس آنذاك أخبرتني أوائل الثمانينات أنه أبعد عن تونس بسبب علاقته الجنسية المثادة مع بعض الطلبة. ولا أعرف حتى الآن أي رواية هي الصحيحة.

أخبرني فوكو أثناء لقاءنا في باريس أنه عائد لتوه من إيران حيث كان مراسلاً خاصاً لصحيفة «كوريري ديلا سير» الإيطالية. وأتذكر أنه وصف تلك الأيام المبكرة في الثورة الإسلامية بأنها «مثيرة جداً وغريبة جداً. بل مجنونة» واعتقد أنني سمعته يقول (ربما كنت مخطئاً) أنه كان يلبس شعراً مستعزلاً للتكر. لكنه، بعد نشر تقاريره عن الثورة، تخلى بسرعة عن كل ما له علاقات بإيران. (في أواخر الثمانينات، أخبرني الفيلسوف الراحل جيل دولوز أن فوكو كان صديقه الحميم، لكنهما اصطدما وزالت الصداقة بسبب قضية فلسطين، إذ أيد دولوز الفلسطينيين فيما كان فوكو مؤيداً لإسرائيل. لا عجب، إذن، أنه لم يرد بحث الشرق الأوسط معي أو مع غيري في ذلك اللقاء!).

شقة فوكو، الواسعة والمريحة تماماً، كانت مطلية بالأبيض وبسيطة الأثاث، تعكس شخصية ذلك الفيلسوف المنزل الدقيق الفكر، الذي بدا كأنه يسكنها لوحده. كان في اللقاء عدد من الفلسطينيين واليهود الإسرائيليين. ولم أعرف من بين الفلسطينيين سوى المقدسي إبراهيم دقاق، الذي أصبح فيما بعد صديقاً، وناقد نزال، المدرس في بيرزيت، الذي عرفته في شكل سطحي في أمريكا. كما عرفت من بين الإسرائيليين يهوشافات هرخابي، وهو في مقدمة خبراء إسرائيل في «العقلية العربية»، ورئيس سابق للمخابرات العسكرية طرنته غولدا مائير بعدما وضع الجيش خطأ في حال التاهب. كانت لكل منازلة في مركز ستاتفورد للدراسات العليا في علوم السلوك، وقبل ثلاث سنوات تزامن وجودنا هناك لمدة سنة، فاقسمت علاقتنا بالمجاملة لكن من نون مودة. وبدا في باريس أنه طر به إلى تغيير موقفه ليصبح في طليعة حماة السلام في المؤسسة الحاكمة الإسرائيلية ويتكلم صراحة عن الحاجة إلى قيام دولة فلسطينية، وهو ما اعتبره إستراتيجياً في مصلحة إسرائيل.

أما المشاركون الآخرون فكثروا فى غالبيتهم من اليهود الفرنسيين أو الإسرائيليين، بمواقف متباينة امتدت من العلمانية القوية إلى التدين المتشدد، مع الإجماع، كل على طريقته، على تأييد الصهيونية. وبدأ أن لواحد منهم، ليلى بن غال، علاقة طويلة بسارتر، وعلما لاحقا أنه كان دليله فى رحلة قام بها أخيرا إلى إسرائيل. لكن عندما وصل المفكر الكبير، بعد تأخير طويل عن الموعد المحدد، صدمت مما بدا عليه من الوهن وتقدم السن. وأتذكر تصرفى المضطرب عندما قدمت إليه فوكو (وكاتهما لم يكونا وثيقى الصلة منذ زمن!)، كما أتذكر كيف بدا لى بوضوح أن لسارتر حاشية من بضعة أفراد أحاطو به يوما وقدموا له الدعم والتوجيه، وأنه اعتمد عليهم فيما كان الاهتمام به شغلهم الشاغل. من هؤلاء أبنته بالتبنى، التى علمت لاحقا أنها مسؤولة تركته الأبية، وأنها من أصل جزائرى. منهم أيضا بيار فكتور، وهو ملوى سابق وناشر مشارك مع سارتر لمجلة «غوش بروليتاريين» (المتوقفة من زمن) ثم تدين بعصق فيما بعد وأصبح كما اعتقد من اليهود الأرثوذكس. وذهلت عندما أخبرنى أحد من العاملين فى المجلة كلن فى الاجتماع أن فكتور أصلا يهودى مصرى اسمه ببنى ليفى، وأنه شقيق عادل رفعت (ليفى سابقا)، الذى شارك مساما مصريا، تحت اسم مستعار واحد هو «محمود حسين» فى تأليف الدراسة المعروفة «الصراع الطبقي فى مصر» الصادرة عن دار ماسبيرو الفرنسية (الإثنان كانا يصلان سويا فى «اليونسكو»). أما فكتور فلم يكن هناك ما ينم عن مصريته، بل بدى أنه منقذ من الحى اللاتينى، أى مزيج من المفكر والمحتال. الشخصية الثالثة كانت هيلين فون بولوف، وهى سيدة تتقن ثلاث لغات وكانت تعمل فى المجلة وقامت مهمة ترجمة الندوة لسارتر. وأثار استغرابى وشىء من خيبة الأمل أن سارتر لم يعرف الألمانية أو الإنجليزية، على رغم كتاباته عن الفيلسوف الألمانى مارتن هايدغر والكتابين الأمريكيين جون دوس باسوس ووليام فولكنر. وبقيت تلك السيدة الأنيقة الدمثة بجانب سارتر طوال يومى الندوة هامسة فى أنه بالترجمة الفورية، فقد دارت الندوة بالإنجليزية (عدا فى حال فلسطينى من فيينا لم يعرف سوى العربية والألمانية). ولم أعرف مدى ما فهمه من سير الندوة،

لكن الذى أثار الانزعاج (لدى ولدى الآخرين) أنه لم ينطق بكلمة واحدة طوال اليوم الأول. وكان هناك أيضاً ميشال كونتا، مفهرس مؤلفات سارتر، لكنه لم يشارك فى الندوة.

أما الغذاء، الذى تناولناه على الطريقة الفرنسية، فكان مناسبة رئيسية، وهو لم يستغرق نحو ساعة كما هو الحال فى بلاد أخرى، فقد أخذنا منظموا الندوة بالتاكسيات إلى مطعم بعيد نسبياً حيث تناولنا وجبة من أربعة ألوان من الطعام، فى عملية استغرقت ثلاث ساعات ونصف ساعة - وبذلك كانت مناقشتنا لقضية «السلام» فى اليوم الأول مختصرة إلى حد ما. وقام فكتور بطرح مواد النقاش، من دون استشارة من أى من المشاركين حسب علمى. وشعرت منذ البداية بأنه يعطى نفسه حرية مطلقة فى التصرف التى ترجع جزئياً إلى علاقته الخاصة بسارتر من ناحية (كان يحدثه همساً بين حديث وآخر)، وإلى ثقته العالية بالنفس من ناحية أخرى، التى قد يعتبرها البعض غروراً. أما مواضيع النقاش التى اقترحها كانت كما يأتى: (1) قيمة معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل (كانت تلك أيام كمب ديفد). (2) السلام بين إسرائيل والعالم العربى عموماً. (3) ظروف التعايش الأعمق التى قد تظهر لاحقاً بين إسرائيل وجيرانها. ولم يرتح أى من الحضور العرب إلى هذا الطرح، وكان السبب فى حالتى إغفاله البعد الفلسطينى للقضية. كما لم يرتح دفاق للندوة عموماً وغادر بعد اليوم الأول. إذ كد له المنظمون أن عدداً من المثقفين المصريين كان سيشارك فى الندوة، وعندما لم يجدهم شعر بأنه لا يستطيع البقاء أكثر من نصف المدة.

مع إنقضاء ذلك اليوم اكتشفت تدريجياً أن عقد الندوة جاء بعد الكثير من التفاوض، وأن الأخذ والرد المسبقان أدبا إلى إحراج المشاركين العرب وبلتالى إلى تقليص حضورهم. وأزعجنى إلى حد ما عدم إشراكى فى تلك المداولات، وتساءلت فى نفسى إذا كنت ساذجاً فى تلهفى فى الإسراع إلى باريس للقاء سارتر. وكان هناك كلام عن مشاركة إمانويل ليفيناس لكنه غاب عن الندوة تماماً مثل المصريين. خلال

ذلك تم تسجيل كل مداواتنا ونشر النص في عدد خاص من مجلة «الأزمة الحديثة» (أيلول 1979). النتيجة، كما رأيت، لم تكن مرضية، لكن الحل اكنفى بطرح المواقف المعتادة من دون العثور على أرضية مشتركة أو اكتشاف أمر جديد مثير للاهتمام.

منذ البداية كان افتراضى فى جزء منه، أن الفاعلية ستكون إلى حد كبير «كلام فى كلام». إلا أننى جنت لأن منظما لم يكن هذا أو ذلك بل سارتر نفسه. لكنى شعرت بخيبة أمل عميقة من سيمون دو بوفوار، وكانت فى أى حال غادرت مبكرة بعد نحو ساعة من التصريحات الفارغة عن السلام والحجب إلخ... ولم أسف على ذهبها آنذاك، لكن لفتت لاحقا بلن حضورها كان سيضلى حيوية على الندوة. أما حضور سارتر، إذا سمينا حضوراً، فقد كان غريباً فى سلبته وشحوبه وخلوه من العاطفة، وبقي صامئاً تماماً ساعات بكاملها. أثناء الغداء جلس مقابلى وبدأ عليه الضياع واستمر فى تجنب الكلام فيما أهمل فترات مما يجب خلبط البيض والمايونيز السائل على نقتنه. حاولت تجاذب الحديث معه لكن فشلت - ربما كان أصيب بالصمم، لكنى غير متأكد من ذلك. وبدأ أنه نسخة باهتة مما كانه سابقاً، وأن وجهه الشديد القبح وغلونه وملابسه القديمة المتهدلة كانت بمثابة لوازم لواحد من الممثلين تركها وراءه على مسرح مهجور. كنت وقتها أعمل بنشاط فى المجال السياسى الفلسطينى، وأصبحت فى 1977 عضواً فى المجلس الوطنى. وخلال زيارتى الكثيرة لبيروت فى ذلك الحين (وقت الحرب الأهلية) لرؤية والنتى كنت التقى مع ياسر عرفات وغالبية القادة الفلسطينين بمنتظام. وفكرت فى أن أقتع سارتر بالإدلاء بتصريح لصالح الفلسطينين سيكون إنجازاً مهماً فى تلك المرحلة اللاهية فى كفاحنا ضد إسرائيل.

شعرت خلال فترة الغداء ثم فى جلسة بعد الظهر أن فكتور كان مثل ناظر محطة قطار، وأن سارتر واحداً من قطاراته. وإضافة إلى همساتها الغامضة على الطويلة كان الإثنان ينهضان أحياناً، ويقود فكتور سارتر الممسن المتعثر إلى ركن من الصالون ويخطبه بكلمات سريعة يرد عليها سارتر بين حين وآخر بهزة رأس،

ثم يعودان إلى الطاولة. خلال ذلك كان كل من المشاركين يريد الإيلاء برأيه، ما لم يتح المجال لتطوير خط النقاش. وأتضح لي أن الغرض الحقيقي للاجتماع كان تقوية إسرائيل (ما يسمونه حالياً «التطبيع») وليس الفلسطينيين أو العرب. ووجدت نفسي في الموقف نفسه للكثيرين من العرب حسنى النية قبلى، الذين اعتقدوا بأن من المفيد محاولة إقناع مثقف عظيم الأهمية (مثل سارتر وعدد من أمثاله) وتحويله إلى صديق للقضية مثل أرنولد توينبى أو شون مكبرايد. لكن لم يكن هناك تجاوب يذكر. واعتقدت أن سارتر يستحق الجهد بسبب موقفه من الجزائر، الذى لا بد أنه كان أصعب عليه، بصفته فرنسياً، من اتخاذ موقف من إسرائيل. وكنت بالطبع خطئاً.

في مرحلة من مراحل ذلك النقاش الباخ والعقيم وجدتنى أذكر نفسي بأننى جئت إلى باريس لسماع سارتر، وليس لأشخاص أعرف آراءهم مسبقاً ولا أجد فيها ما يستحق الاهتمام. هكذا، فى بداية المساء، قطعت النقاش بشيء من الحدة، مصراً على سماع رأى سارتر فوراً. وأزعج ذلك أفراد حاشيته، وتوقف النقاش لكى يبحثوا فى الطلب. ووجدت ذلك مضحكاً ومؤسفاً، لأن سارتر نفسه لم يتدخل فى جنلهم حول مشاركته فى ندوة؟ فى النهاية طلبوا منا العودة إلى الطاولة، حيث أعلن فكتور – الذى لم يخف اتزعاجه – بلهجة إمبراطورية فخمة: «غذاً يتكلم سارتر!». هكذا انتهت ندوة اليوم الأول، وغادرنا لكى نعود صباح اليوم التالى لنسمع كلمات المثقف العظيم.

فى صباح اليوم التالى من الندوة تسلمنا فعلاً رأى سارتر، الذى جاء على شكل نص مكتوب من صفحتين اقتصر – حسب ذاكرتى بعد عشرين سنة – على مديح لشجاعة ثور السادات، وذلك فى صيغة بالغة الإبتذال والسخف. لا أتذكر أنه قال للكثير عن الفلسطينيين أو الأرض أو الماضى المأساوى. كما أو أنه بالتأكيد لم يذكر شيئاً عن الكولونيلية الاستيطانية الإسرائيلية، المشابهة فى وجوه كثير لممارسات فرنسا فى الجزائر. باختصار، التصريح كان مساوياً فى سطحته لتقرير اخبارى عادى من وكالة رويتر ! الواضح أن كاتبه كان السىء الصيت فكتور، الذى

بدا وأنه سيطر تمامًا على سارتر، بهدف تخليص الفيلسوف من الورطة. الحقيقة أنني فجعت بالتقرير، فهذا هو المثقف المشهود وقد انصاع في آخر عمره إلى «ناصح» رجعي مثل فكتور، إلى درجة أنه لا يجد إزاء فلسطين، القضية الملحة أخلاقياً وسياسياً في شكل لا يقل عن فيتنام أو الجزائر، غير تعبير صحافية مبتذلة يمتدح فيها زعيماً مصرياً كان قد تنال ما يكفي ويزيد من المديح. بعد تصريحه هذا عاد سارتر إلى الصمت، فيما عدنا إلى نقاشنا العقيم.

الجدير بالملاحظة أن تقرير سارتر، كما يبدو، حذف من محضر الندوة كما ورد في العدد الخاص من «الأزمة الحديثة». لم أعرف السبب ولم أحاول إكتشافه. كل ما أعرفه هو أنني، على رغم احتفاظي إلى الآن بذلك العدد، لم أستطع أن أقرأ سوى مقاطع قليلة منه بسبب ما يبدو لي الآن من تهاة النص. هكذا ذهبت إلى باريس لسماع سارتر، بهدف يشابه دعوته إلى زيارة القاهرة لكي يراه ويحادثه المنشقون العرب - وبالنتيجة نفسها، مع فارق أن لقاتي مع سارتر تلون (بل تلوث) بوجود ذلك الوسيط الكريه، بيل فكتور، الذي أختفى بعد ذلك وطواه النسيان الذي يستحق. وكنت فكرت وقتها في أن فشلي وخيبة أملى من اللقاء بشابهان ما لقيه فابريس، بطل رواية سنندال الشهيرة، عندما كان يبحث عن معركة واتلوا.

هامش إضافي : قبل أسابيع استمعت إلى حلقة أعيد بثها في أميركا من برنامج «يونيون دو كولتور» الثقافي الفرنسي الذي يقدمه على التلفزيون أسبوعياً برنار بيفو . للموضوع كان العودة التدريجية لمكتبة سارتر بعد موته، على رغم استمرار الانتقال لخطاياها السياسية. من المشاركين برنار هنري ليفي، الأبعد ما يكون عن سارتر من حيث المستوى الذهني أو الشجاعة السياسية، الذي كان يحاول تسويق كتابه الجديد، الإيجابي كما يبدو، عن الفيلسوف الراحل. (أعترف أنني لم أقرأه ولا أتوى قراءته قريباً). وقال ليفي بلهجة التعالي السمج أن سارتر لم يكن سيئاً تماماً، إذ كان له الكثير من المواقف المثيرة للإعجاب والصحيحة سياسياً. جاء ذلك في سياق محاولة ليفي موازنة انتقال سارتر (كرره في إصرار مقرف بول

جونسون واعتبره ليفى محققاً)، على أنه كان مخطئاً دوماً فى ما يخص الشيوعية. قال ليفى: «مثلاً، أن سجل سارتر تجاه إسرائيل كان صافياً تماماً، إنه لم ينحرف أبداً وبقي مويذاً كاملاً للدولة اليهودية». التعبير «سجل سارتر تجاه إسرائيل كان صافياً تماماً» ترجمة حرفية لكلامه.

لواقع أن سارتر بقى محافظاً تأييده العميق للصهيونية، بدوافع لا يمكن التأكيد منها حتى الآن. ولا أعتقد أنني سأعرف أبداً إذا كان السبب خوفه من تهمة العداة للسامية، أم شعوره بالذنب بعد المحرقة، أم عدم سماحه لنفسه بتفهم الفلسطينيين كضحايا لظلم إسرائيل ومكافحين ضد ذلك الظلم، أو غير ذلك من أسباب. كل ما أعرفه أنه عندما تقدم كثيراً فى السن أصبح مثلما كان فى سن أصغر قليلاً: أى موضع خيبة أمل مريرة لكل عربى (عدا الجزائريين) أعجب بحق بمواقفه وأعماله الأخرى. والمؤكد أن موقف برتراند راسل كان أفضل من سارتر، واتخذ فى سنواته الأخيرة موقفاً انتقادياً إلى حد كبير لسياسة إسرائيل تجاه العرب (رغم أنه كان آنذاك تحت تأثير - أو تضليل، حسب البعض - رالف شونمان، زميلى الدراسى السابق فى جامعة برنستون، وصديقى السابق أيضاً). وأعتقد أننا فى حاجة إلى أن نفهم السبب فى سقوط العظماء عند تقدمهم فى السن فى لحابيل من هم أصغر منهم سناً، أو فى تحجر آرائهم السياسية لى تستعصى على التعديل. إنه مشهد محزن، لكن هذه هى الحال مع سارتر. وفيما عدا الجزائر، فإنه لم يتأثر إلى حد يذكر بعدالة قضية العرب، ولا أعرف إذا كان السبب فى كليته هو إسرائيل، أم أنه نتيجة برود عاطفى يعود لأسباب ثقافية أو ربما دينية. وكان فى تلك على النقيض من صديقه المعبود جان جينيه، الذى عهر عن حبه الغرب للفلسطينيين بالإقامة زمناً بينهم ثم كتب «أربع ساعات فى صبرا وشتيتا» و «الأسير العاشق».

مات سارتر بعد سنة على لقائنا القصير المخيب للأمل. وأتذكر حزنى الشديد

لغيابه.

دموع سارتر*

عبد الكبير الخطيبي**

كلما كتب سارتر يكتب عنه، وكلما زاد سعينا للإمساك به انفلت، وها هو يحلق مثل طائر ثمل قضي عليه بأن يطير في السماء مثلما حكم على آخرين بأن يحفروا الأرض. إنها إرادة قوة لا تنفك تترك أكثر قرانها اتباها. وينتهي الأمر بالصحافة إلى أن تخلط نفس النص بقيمته التجارية. ذلك أن هناك ما يصح أن نطلق عليه بحق (نمط الإنتاج السارترى) وهو يشغل منذ زمان بعد فكرنا ويتدخل في طريقة عيشنا، غير أن سارتر، كما نعظم، يتمتع بتواضع يكاد يكون مننبا. وهو لا ينفك ي قدم الاعتذار بأنه سيتقن عمله أو لكونه بضللنا. لذا يمكنه أن يتبنى مقولة (ميشو): "كلا ليس النجاح حليفي. ولماذا يكون كذلك ما نمت لتفوق كيما كن الحال".

ولا يرجع هذا لأن الأمر سينتهي بسارتر إلى أن لا يكتب إلا إرضاء لذاته ولجمهوره الذي لنا منه، أي كقارئ يصح أن يوصف بالدلال، وإنما لأن كل نص مهما كان صاحبه هو نص لا نهائي.

ذلك أن في الإقبال على كتب سارتر ما يبعث على القلق: فكأنما نسعى من وراء هذا إلى أن نحجب الحظ اللعين لهذا الرجل الذي ما فتى يشكل عارا بالنسبة لمجتمعه. كان بعض قدماء المحاربين قد صاحوا خلال الستينات، وفي قلب "الشانزليزية": "أعدموا سارتر"، وذلك لموقفه من القضية الجزائرية. فمن منال يمكن بحس في أعماقه بتضامنه مع سارتر؟ لقد كنا نحلق معه عندما يحلق ونهيم عندما بهيم، بالها من لذة! كانت تلك للحظات الممتازة التي نستشعر فيها نذبنة التاريخ في جسمنا تجعلنا نبذل ما يفوق طاقاتنا. وكما كان الفرح الذي يبعثه فينا هذا الوجد الثوري عظيما، أما الغرب المرناح للضمير فقد كان يرتعد خوفا. وفي هذا

* نقلا عن كتاب الخطيبي، النقد المزدوج.
** المفكر المغربي الذي تعترم "أوراق فلسفية" تقديم ملف حول أعماله وكتابته وندعو الباحثين العرب للمشاركة فيه.

الوقت قام رجل بعينه (ولم يكن وحده بالطبع) لا لكي يعبر عن الأمناء، لأننا لم تكن نخفيها، بل ليعلم تضامنه المطلق معنا، وليبذل بكلامه الحاسم الصورة الاستعمارية والعنصرية التي كانت فرنسا تضيفها علينا. فهل من حقنا أن ننسى بسرعة هذه الوثبة الثورية؟

صحيح أن سارتر لم يعد عارا عندما تعلق الأمر بالنزاع العربي - الإسرائيلي. فأصبح من المحافظين إزاء مجتمعه، أما بالنسبة للفلسطينيين فإن عار سارتر جزء من عار علم هو عار الرأي العام الغربي: وهذا ما أكدته واقعة ميونيخ. وها هو سارتر يتحدث الآن عن اليأس الفلسطيني، هو الذي دفعه باسمه السياسي حتى العجز وعندما أعلن اليسار مساندته للفلسطينيين تملك سارتر حيرة عظمى.

يفصح سارتر باستعجال عن رأيه فيما يتعلق بالنزاع العربي - الإسرائيلي وهو يردد دوماً أن موقفه مزدوج (أي أنه يساند إسرائيل والفلسطينيين في الوقت ذاته)، وأنه يعاني من هذه القضية تمزقا واتزاعا شديدين، إنه موقف مزدوج يمكننا أن نعتبره حياذا كاذبا أو تبريرا (كما سألين فيما بعد) بسوء إلى فلسفة سارتر ذاتها، تلك الفلسفة التي تقوم، كما نعلم، على أخلاق مسؤولة قادرة على مجاوزة ذاتها، إن نقدي إنن سينصب على نقطة بعينها. وهو لا يعد النظر في فلسفة سارتر بكاملها، فإنا لن أحنو حذو (مزراحي) الذي يعد النظر في الماركسية بأجمعها نظرا لموقف ماركس من المسألة اليهودية. ومنرى فيما بعد كيف ينتهي (مزراحي) إلى الهذيان. وهو يدعي إعادة قراءة الفلسفة الغربية كلها بحسب ما إذا كانت تشمل "أثر العداء للصهيونية" أم لا؟.

إن ما أحول أن أثبتة هنا هو أن سارتر، عندما أصبح محافظا صار موقفه، في نهاية الأمر موقف صهيوني مشروط، فوجد نفسه مجبرا ألا يضيفي على تمزقه معنى ثوريا حقا. لذا أصبح يعيش على طريقتة رعب الوعي الشقي، وينبغي ألا يحمل كلامي أكثر مما يعنيه، فإنا لا أطلب من سارتر أن ينضم إلى جانب الفلسطينيين، وإنما أرمي فحسب إلى طرح بعض الأسئلة على الفكر السياسي عند

سارتر لأفصح بعض تناقضاته، ذلك أن هذا الفكر ينطوي على فجوة ساخرة. إنه ينم عن وعي شقي مثقل يتذرع الفكر عن طريقه بنريعة الموقف المزدوج. وبالتالي فهو يتيه في اللامعنى. لذا فإن سارتر ينزف الدموع. وبما أنه قلما يبكي كما يعترف في "الكلمات" اللهم إلا حين مشاهدة الميلودراما، فإن صوت بكائه يستوجب منا برودة دم ورباطة جأش. فمن منا لا يكن لسارتر المحبة؟ سنحاول أن نعزف من جديد على وتر مغاير. ليست دموع سارتر دموع متصوف. وهذا ما حال بينه وبين فهم ما كتبه باتاي. إنها بالأحرى دموع الوعي الشقي لفكر ممزق تشكل إيالة النازية خلفيته. فلماذا إذن هذا الاتهام وبصدد نقطة بعينها؟ ذلك أن سارتر (وإنما لا أعرف الحقيقة، كل ما أعرفه هو السعي وراءها) يعتقد بصدد هذه المسألة أفكارا محافظة. إنها أفكار محافظة تجعل من شعب معين مركز العالم. فهو يرى أن وجود إسرائيل معطى تاريخي لا يمكن الطعن فيه وأن المشكل الذي ما زال مطلقا هو وجود اللاجئين الفلسطينيين لا وجود الشعب الفلسطيني: إنه اختلاف أساسي تسعى الصهيونية الوثوقية إلى حجبه وإغفاله. غير أن الصهيونية المشروطة، نظرا لعنائها المتولد عن الشعور بالذنب لا تتركه ولا تفهمه.

ماذا كان موقف سارتر أمام الصراع الإسرائيلي - العربي منذ خلق إسرائيل إلى حدود يونيو حزيران 1967، مرورا بعبور قناة السويس سنة 1956. ينبغي علينا، عند تحليل الهيمنة الصهيونية أن نأخذ هذه السنة الأخيرة بعين الاعتبار. وذلك لأن الصهيونية اليمينية والصهيونية التي يقال عنها أنها اشتراكية تغفل هذا التاريخ أو تتناساه، هذا الإغفال هو ما يعبر عنه الإسرائيلي (م. بار- أون Bar- on) تعبيراً غفاليا انطلاقاً من تأويل جديد للقاء. فقد كتب "إننا قد التقينا من جديد بعد الأيام الستة مع أرتز إسرائيل. مع فلسطين ما قبل 1948، لقد التقينا مع العرب الذين كنا نلاقيهم بكل سهولة قبل سنة 1948 والذين فلدنا معهم كل صلة بين تلك السنة وسنة 1967، لقد التقينا بهم في مواجهة عسيرة ولكننا أخيراً وجدنا أنفسنا أمامهم وجها لوجه. وقد كان هناك لقاء ثالث في مثل هذه الأهمية ذلك هو لقاء الشبيبة الإسرائيلية مع الإسرائيليين بعد 1967. إنه لقاء جديد مع يهوديتنا وهي

مسألة أيديولوجية جديدة وسؤال جديد يطرح علينا: "لماذا نحن في إسرائيل؟" (1) حقا لماذا في إسرائيل؟ فانا أيضا أطرح هذا السؤال بالسذاجة نفسها التي يطرحه بها كاتب تلك السطور. ولكن لنعد من جديد إلى سارتر. ولنقل شيئا عن مقال "صورة وصفية لمناهض اليهود" المنشور سنة 1945 في مجلة الأزمنة الحديثة. (2) إن هذا النص يهمننا بقدر ما نفترض الصهيونية مناهضة اليهود. وهو يسمح لنا بأن نحدد ما يزيد من حدة الوعي الشقي في التفكير السياسي لدى سارتر.

فماذا يقول لنا سارتر عن مناهضة اليهود؟ إن هذه المناهضة هي قضاء على اليهودي هي أشبه بذلك "فما ترمي إليه وما تعده، هو القضاء على اليهود" (3) وهذه عبارة أساسية ينبغي ألا نغفلها. ففي مناهضة اليهود هناك عاطفة حقد وأعني كلاما وعملا طقوسيا يقدمان اليهودي للتضحية والفداء. فالأمر الذي يصدره (يهوه) لإبراهيم يجعلنا نشعر بمرز الفداء هذا. وقد يقال أن ذلك لم يكن مترقبا. فإن يختار الإنسان كيهودي معناه أن يكون فدية. إن اليهودي الزائف يضيع عندما يندمج وبهذا يقضي على اختلافه وتمايزه وحرية كي يستعيد كابوس الموت. كيف تخضع إنن هذا المم الذي يشتعل في قلب مناهضي اليهود للتحليل السياسي؟ ببذل سارتر كل جهده كي يستخلص كل ما تنطوي عليه ضرورة الموت هذه من معنى. وما من شك في أن "التشنت" اليهودي كان فشلا تاريخيا خاطبت المجتمعات عن طريقه وبواسطته أشباحها. فليست العنصرية في نهاية الأمر الإقضاء على الأشباح التي تختلقها الذات نفسها. وربما كانت اليهودية هي الديانة الوحيدة التي أبدت استعدادا قويا للتضحية والهدم اللامتناهي. وهذا لا يعني أن الاختلاف القائم هو الذي يحث على التضحية ويدفع إليها. إلا أنه تحريض من نوع خاص، وتحد عنيف يوجه إلى المجتمعات إلى حد أن الطقوس السرية تصبح خلطا وفوضى وتتحقق في عرى استيهام كوني. إن البشاعة النزوية هي شعور جنائزي بالجريمة ينقلب عن طريقه الوعي الشقي فيلقى به خارجا عن ذاته ليأخذ شكل فضيحة معمة. وإنها بشاعة تنطوي على آلام تعجز الذاكرة والجسد الملطخان بالدماء عن أن يتحملها أو يقهرها، فالجرح ما زال قائما كتحد يقضي على حرية الإنسان وأخلاقه بشكل دائم.

فكيف عسانا نخفي صورة التدنيس ونحجبه؟ وكيف ننسأه؟ باستطاعتنا أن نفهم، والحالة هذه، كيف يرغب هذا التدنيس سارتر على الاعتراف، بعد الإبادة النازية: "ليس من بيننا من ليس مذنباً بل ومجرماً في هذه الظروف، فنحن المسؤولون عن هذا الدم اليهودي الذي أراقه النازيون" (ص165) وأن يكتب: "لن يتمتع أي فرنسي بالحرية ما دام اليهود لا يتمتعون بكامل حقوقهم. ولن يخلد أي فرنسي إلى الأمن والطمأنينة ما دام يهودي واحد في فرنسا أو خارجها أو في العالم أجمع لا يطمئن على حياته.

ماذا يعني هذا الشعور بالإثم الذي تحول إلى مطلق، بالنسبة للأجيال اللاحقة والمجتمعات التي لم تكن مسؤولة عن الإبادة النازية. إنها ترفض أن تجد تبريرات للصهيونية في الشعور بالذنب وترفض أن تحل مطلقاً محل آخر. غير أن الصهيونية تلبي أن تأخذ الأمر على هذا النحو. وهي تذهب أبعد من ذلك فتحول الذنب الدائم إلى ثورة دائمة وكما يقول (إيزنبرغ Eisenberg) بنوع من اللامبالاة، "لقد قيل أن التطور ثورة ليس لها شكل الثورة وأنا أعتقد أن الصهيونية تبدو للكثيرين تطورا طبيعيا للتاريخ اليهودي، كما تظهر كثورة لا تتخذ شكل الثورة ولكنها تنشأ أنشودتها"⁽⁴⁾.

غير أنها أنشودة لا يدرك معناها لا الفلسطينيون ولا اليسار الأوروبي: ذلك أن السياسة والجيو - سياسة العالمية قد عرفت تطورا كبيرا منذ الحرب العالمية الثانية. فقد تمكن الصهاينة من خلق دولة باستعمار شعب آخر. واختلفوا أمة ليست في النهاية إلا أمة عرقية لا تخلو بالطبع من تناقضات طبقية، فليس هناك ما يجعلنا نشعر بالذنب وما يرغبنا على أن نتخلى عن مواقفنا. ونحن نعظم أشد العظم بأننا على حق وصواب. وأن هذا الوضع الجدي يتطلب تحليلاً ملامحاً لا يبرر، بأية حال، تحالف دولة إسرائيل مع الإمبريالية الأمريكية التي هي ضرورية لاستمرارها. وهذا التحالف يرمي ببعض اليساريين الصهاينة في يأس مطلق. وما زالت صيحة (كلود لانزمان C.Lanzmann) عالقة بذاكرتنا: "هل سيرغموننا أن نهتف: عاش

جونسون؟. "يستطيع السيد (لانزمان) إذن أن ينضم إلى مجرمي الحرب الأمريكية في الفيتنام دون تردد. وعلى كل حال فهو على أتم استعداد لأن يعيش وعيه الشقي.

وما يهمنا هو أن الدعاية الصهيونية تعمل على إحياء ذكرى الخوف من إبادة الشعب اليهودي لكي تشعر الغرب بالذنب وتقضي على كل ما من شأنه أن يعوق مشاريعها التوسعية. وإلا فكيف نفهم ما كتبه (سيمون دوبوفوار): "إنني لا أستطيع أن أضم صوتي إلى هذا الحل الذي اقترحه القادة الفلسطينيون والذي ليس بالفعل إلا قضاء على إسرائيل" وهي تضيف هذا التعليق في الهامش: "أقول" "بالفعل" لأن الدعاية الفلسطينية التي يستعملها اليسار الفرنسي تخفي هذا المرمى تحت عبارات ملفقة"⁽⁵⁾. إننا لا نستطيع فهم هذه المحاكمة التي تقوم بها (دوبوفوار) لنوايا الفلسطينيين إلا إذا أخذنا في اعتبارنا كون الإبادة النازية ما زالت تتهددها، وكون هذا التهديد قضى على بقطة هذه الكتبة التي طالما برهنت على ذكائها، وفي الواقع أن الوضع السياسي لا يسمح بالقضاء على إسرائيل. فعلى الصهاينة أن يطمئنوا، وما أخاف عليه الآن هو القضاء على الشعب الفلسطيني. لذا فبنتي لن أحكم بدوري نوايا سارتر ولا (دوبوفوار). وذلك لأن هذه "أصبحت تهذي ومن جهة أخرى فإن قسماً من اليسار لا يدرك أن المشكل المطروح ليس مشكل اللاجئين الفلسطينيين ولكن مشكل الشعب الفلسطيني، الذي لا يسعى إلى التقاسم مصيره مع إخوانه الأعداء.

إن الخوف من التضحية والنقتيل يتهدد الوعي العربي، والبقطة التي عوننا سارتر عليها تذهب ضحية هذا الوهم. وسأثبت فيما بعد كيف سيفسد هذا العماء جدل سارتر بالرغم من أن سارتر، على العكس من ذلك، فيلسوف مجادل.

غير أن علينا أن نقتصر في انتقائنا على كتاب (تأملات حول المسألة اليهودية) لأنني سأكتفي هنا بمجرد التلميح، ولأن هذا النص حول مناهضة اليهود لا يمكن أن يكون وسيلة لدعاية صهيونية معمة، بل إن باستطاعتنا أن نفهم بعض عبارات سارتر في هذا الكتاب كما لو كلفت ضد الصهيونية مثل قوله: "إذا لم يكن

للإيهودي وجود قطبي فإن مناهضة الإيهود ستتبدعه. أن الصهيونية تعتبر مثل هذه العبارة خيانة وتكر للذاتية الإيهودية الخالدة، إن الإيهودي موجود في ذاته وبيئاته كما نقول الصهيونية وله تاريخه وديانته وهو يرتبط مع آخرين بمجموعة من المصالح. فإذا ما نظرنا إلى عبارة سارتر في حرفيتها وأعني في شكلها المضحك، فبقها لا ترضى الصهيونية، لو أنني اتخذت النهج نفسه وضعت الأسئلة التالية: إذا لم يكن لدولة إسرائيل وجود فإن الإمبريالية ستتبدعها، وإذا لم يكن شعب فلسطين موجودا فإن الصهيونية ستختلفه فلن يوافقني أحد، بل إن الكل سيقوم ضدي.

وفي الواقع، أن نص سارتر هذا، يمكن أن يقرأ قراءة صهيونية أو قراءة مضادة مناهضة لها، بل إنه يمكن أن يقرأ قراءة مغايرة، ولكن ماذا أعني بالقراءة المناهضة للصهيونية. إننا نعرف ماذا سيكون رد الفعل: سيقال لنا إن النزعة المناهضة للصهيونية تخفي دوما نغمة مناهضة للإيهود وأعني أنها تخفي من ورائها القضاء على دولة إسرائيل وبالتالي تقتيل الإيهودي، أما نحن فنرمي إلى تفكيك مفهومات الوعي الشقي وتحويلها، لا أن ننطلق من إعجاب معين باللعنة، وأن نفضح كلما اقتضى الأمر، الخطاب المقطوع المتعلق بالخطيئة والخطأ. إنها استراتيجية مادية النزعة لا بد من أن تكفل ضمن الصراع الطبقي فكل خطاب هو، بمعنى قوي، عنف طبقي لا يقف عند الإعجاب بالمكان المقدس الذي تنبعث منه مفهومات الوعي الشقي، إنها متعة لا متناهية بالحقيقة، ولكنها داخلية ضمن التنظيم الثوري، وفي خضم الصراع بين الشعوب والطبقات الاجتماعية. ولا يعني هذا أننا ننظر إلى الأمور من فوق حيث نرغمنا الريح القارسة للحقيقة المذنبية أن نزل ونتقيا (نتلفظ) خطابنا، إلى معتقي هذه الحقيقة المذنبية توجه (باطاي) بالكلام: "إذ تحول الشعور بالإجرام على هذا النحو فإنه يعبر عن نفسه عن طريق حذقات مثالية كريمة يفسح المجال للعناء الطوباوي المبتذل⁽⁶⁾. ذلك أن هناك شعبا يستولي على شعب آخر ويستعمروه. وقد اقتضت ضرورة تاريخية أن نساعد الفلسطينيين دون تحفظ وأن ينضم سارتر - الذي عودنا التيقظ وحدة الذكاء - إلى جانب الصهاينة دون أن يتحرر من وهم صارخ: وهو أنه على صواب وأن الحق معه وأعني أنه إلى

جانب الخصمين معا، أليست الحقيقة ذاتها عنفا مفرطا يهتز فيه الوعي الشقي ويتخلخل دون أن يجد تبريرا؟ علينا أن نحلل موقف سارتر المزدوج داخل حركة الوعي الشقي هذه. وقد يعترض على بالقول: من الطبيعي أن يستعمل عربي يكتب عن العرب جميع الوسائل التي في متناول يده؟ بيد أن السؤال الذي يشدني يوضع بالضبط بعيدا عن هذا الطرح الساذج. إن السؤال يطرح بلغة السيطرة لا بلغة الصراع بين اليهود والعرب ما دام الذين يسهمون في تقتيل الفلسطينيين ليست الإمبريالية الغربية والدولة الإسرائيلية وحدهما وإنما بعض الطبقات العربية الحاكمة كذلك.

لقد كانت التأملات حول المسألة اليهودية تحليلا موقفا ضد الفوضى النازية لا محيد عنه أما الآن وقد أصبحنا أمام شعب يقهر شعبا آخر وأمام دولة قائمة بأيديولوجيتها الشوفينية المسيطرة، فلم يعد لهذا التحليل من مبرر.

خلال شهر أيار من سنة 1948 اتخذ سارتر موقفا في صالح إقامة دولة إسرائيل. وفي الشهر نفسه، طالب إنشاء "دولة فلسطينية مستقلة، حرة ومسالمة"⁽⁷⁾. "في هذا الوقت لم يكن الحديث عن إسرائيل، وعن فلسطين. كانت الصهيونية محتارة في الاسم الذي ستتبناه فالاسم إما أن يمنحه الله لو بورث عن الأسرة، وعندما فضلت الصهيونية اسم إسرائيل، قامت بنوع من الاختزال ورسمت بعض الحدود: فحيث يلمع اسم إسرائيل لا مكان لإسماعيل. وأن ما يهم في هذا النص، هو أن سارتر كان يدافع آنذ عن السلم الصهيوني. لكن السلم المسيطر مثل الإبرة التي تكسو الناس وتظل هي ناسها عارية. لقد حالت الصهيونية بسارتر عن الطريق وجرتة نحو سلمها الذي يمتزج بالشعور بالإثم والوعي الشقي، وقد كان سارتر، شأنه في هذا شأن الرأي العام الغربي آنذ يعميه الضلال واليأس: كان الغرب يريد أن يدفن جنته وينسى رعب النازية، وكان على الشعب الفلسطيني أن يؤدي ثمن هذا القرار القظيع.

يخلص سارتر إلى القول في النص ذاته: "لا تسأل قط لمن يدق الجرس: إنه يدق من أجلك". فعلا يا سارتر لمن يدق الجرس الآن؟ لمن؟

من هذه الذات المذنبية؟ إن الجواب عن هذا السؤال سيكون حاسما: من المجرم؟ هل باستطاعة سارتر أن يجيب دون ارتباك؟ هل باستطاعته أن يتوجه بالتهمة إلى دولة إسرائيل دون أن يفرغ الدموع مثل طفل كبير؟ إلا أننا نعلم منذ نيتشه⁽⁸⁾ الذي عجز سارتر عن أن يتبنى آراءه (وهذا أمر مسوغ وإلا انهارت الأخلاق السارترية)، إن الوعي الشقي أو كما يقول نيتشه، أن الحقد والوعي الزائف يتمفصلان مع شعور فريد بالدين إن إنسان الحقد عندما يتخلى عن قوته الفعالة"، يلقي على الآخر مسؤولية الخطأ (الوعي اليهودي) في حين أن إنسان الوعي الزائف يكتب هذه القوة الفعالة ويقهرها، إنه يضمها في نفسه وضد نفسه فيحولها إلى شعور بالذنب (وهذا هو الوعي المسيحي). فمن المذنب إذن؟ إن الوعي الشقي الغربي الذي يتفاهم إلى درجة الإحساس بالفظاعة النازية بشعر بأنه مدين لآلام اليهود وعذابهم، إنه صراع عنيف بين أنواع من الأخلاق: ولا يعني هذا أن القضية الإسرائيلية - العربية تترد إلى نزاع ديني، كل ما في الأمر هو أن أيديولوجيات العالم الغربي والإسلامي ومواقفهما تردد صدى اللغة الإبراهيمية (رمفومات الخطيئة والذنب). ولكن أليس الجدل ذاته (سواء بالمعنى السارترية أم لا) وهما من أوهام الوعي الشقي سيكون من الغريب أن نخلص إلى تمزق للوجود كهذا، وأن ننتهي إلى اعتبار الجدل صورة عن الإنسان الشقي (أو صورة مريضة عن الإنسان كما يقول نيتشه) وصورة عن إله أضعفته شفافيتنا؟ وعلى العكس من ذلك فهل يمكن أن تقوم أخلاق عن الأخلاق، أخلاق من الدرجة الثانية تتجاوز مفهوماتنا عن الخطيئة والذنب؟

سجيبنا سارتر: أن المذنب هو نحن، هو أنا، ولكن من نحن، من نحن فيما وراء الخطيئة والذنب؟ علينا أن نضبط عيوب الأخلاق السارترية في هذه الحركة

ذاتها. وما دام هو ملحاحاً متشدداً فطيناً أن نتشدد معه ونطلب منه بقطة أكبر
وشعوراً حاداً بالإثم.

سبق أن المحت إلى نظرية نيتشه حول الدين، وفعلاً، فإن الغرب مدين
لإسرائيل وليس هذا الدين مجرد دين مالي أو اقتصادي، ولكنه دين لا محدود، لأنه
رعب مستطر وخطيئة لا تغفر، وإلا فلن نفهم لماذا تسمح دولة إسرائيل لنفسها
بالقيام بأعمال لا مبرر لها إزاء العرب. لماذا وباسم أي شيء ينبغي على
الفلسطينيين بالذات أن يسددوا هذا الدين؟ هل أن دولة إسرائيل إنن ليست إلا شكلاً
من أشكال التعويض الأثم وعلامة على عقاب أبدي؟ سيكون هذا استمراراً عجيباً:
إنه استمرار لصورة المسيح الطيب الأثم الذي خذل شعب اليهود وإلهم؟

في الأخلاق السياسية كما هو الشأن في أية أخلاق، أن السيد هو الذي يضع
القيم ويبين الحق ويعين الصواب. لقد فرض الغرب على العرب نفسه فنقل إليهم
شعوره بالإثم، كما فرض عليهم الاستغلال الاستعماري فاختر فلسطين كي تلهيه
عن حمايته، ولكن ما أهمية هذه الجرائم التي قام بها الغرب؟ وما أهمية قوته؟ إن
التحرير الفعلي للفلسطينيين لا يمكن أن يتم إلا بعيداً عن الحقد والكراهية، ذلك لأنه
إن كان "العقاب وسيلة جيدة لخلق الذكورة" كما يقول نيتشه، فلسنا في حاجة إلى
هذه الذكورة المريضة، إنني لم أقتل قط أي يهودي.

إن العقاب والرعب هما بالأحرى دعامة الاستراتيجية الصهيونية، وبما إن
الرعب يخلق الرعب فهو حاجة تجيء كرد فعل ويمكن أن تصبح ثورية، وحينئذ
يولد فلسطيني جديد. إنه إنسان مفكر لا يهاب الموت ولا القانون الدولية وما يقوم
عليه من أخلاق النفاق، إن إنسان أيلول الأسود بعيداً عن الحقد، لأنه بين الموت
والحياة. إن هذا الإنسان حر حرية لا متناهية: والمستحيل الذي ينشده وسيلة
لتفجير التاريخ وفلسطين هي قصيدته الممزقة ومرمى انفصامه. قد يقال: (وهذا ما
يقوله سارتر بالفعل): إن هذا هو اليأس بعينه، ولكن لو أن هذا الإنسان قد خلد
بالفعل إلى اليأس لكن قد يستسلم كما تسمح له بذلك أخلاقه التقليدية. إن أيلول

الأسود حركة تراهن بكل ما لديها (إنه عنف لا عنف بعده!). واستراتيجيتها تقوم بعيدا عن الأخلاق العدمية. إن هذه الحرية التي لا ترحم هي التي تجعل من هذا الإنسان، من الإنسان، حيوانا لا يمكن إصلاحه: ذلك هو نموذج الرجل الثوري. إنه شيء يسمو على الإنسان كما يقول نيتشه.

لذا فإن النجاح الفائق لحركة أيلول الأسود قادر على أن يكشف عن تفاق الغريب، ويفضح الأخلاق الضالة عند سارتر فهو عندما يعمم العنف الثوري ويعطيه بعدا دوليا، يفضح في الوقت ذاته سيناريو العقاب الذي يسمى ثلرا، ونحن نعلم أن إسرائيل قد أعدت سيناريو محكما معتمدة في ذلك على مكر قسم من الصحافة الغربية فهذه الصحافة تعمل كل ما في وسعها لإدانة الكفاح المسلح للفلسطينيين (إنهم يقومون بأعمال الرعب كما يقول سارتر) عاملة في الوقت نفسه على تهينة الرأي العام لينتظر من الجانب الإسرائيلي الأخذ بالثأر فالفلسطينيون يقومون بأعمال الرعب، والإسرائيليون يأخذون بالثأر. والصحافة تهين الميدان. بيد أن السيناريو لا يخفي على أحد وبطبيعة الحال فإن إسرائيل تقوم برد الفعل المتوقع، تماما كما هو الأمر في أفلام رعاة البقر وبما أن الجواب يكون منتظرا، فإيه يرضى الجميع، ما دام الكل يكون قد قام بواجبه على أحسن ما يرام، واجبه النذل في أن يستعرض قدرته على السيطرة وعلى ممارسة النفاق الغارق في الخطيئة والإثم، أما سارتر فهو غارق في الازدواجية، يقول: "من حق الفلسطينيين في الظروف الراهنة، أن يقوموا بأعمال العنف... وينبغي على الإسرائيليين أن يدافعوا عن أنفسهم ضد هذه الأعمال" إنهما نوعان من أعمال العنف، إنهما مطلقان؟ فمن ذا الذي سيفصل في الأمر؟ إن التسوية بين عنفين وإثبات التكافؤ بينهما لا بد من أن يؤدي مثلما هو الحال بالنسبة لسارتر إلى جدل عديم لا يفاضل بين عنف وآخر.

إذا كان سارتر لا يرى ضرورة القضاء على دولة إسرائيل فليستخلص النتائج التي تتمخض عن ذلك بالنسبة لأخلاقه وجدله. فإما أن يشعر بالذنب إزاء إسرائيل، وفي هذه الحال أستطيع أن أفهم ما يقوله كخصم، وإما أنه يحاول أن يتجاوز وعيه

الشقي، وفي هذه الحال، لا تستقيم الأخلاق السارترية إلا مع نيتشه بتجاوز الوعي الشقي مهما كان ثمن ذلك. وهذا التردد بينَ أما .. وإما، دليل على أنني أخاطب شبعا مفرط العاطفية فنواصل الحديث.

لزواجية وتمزق، وشعور بالذنب عميق، كل هذا يغذي عند سارتر جدلا ضالا عاجزا عن أن يهتدي إلى الحل الصحيح ويخرج من المأزق، وفيما يتعلق بما يقوله حول القضية الإسرائيلية - العربية⁽⁹⁾ على الخصوص، فإن كلامه يضيع في المتاهات ويظل يدور حل الشعور بالإثم في تكرار لا نهائي. وربما لهذا السبب لن يغير سارتر من رأيه لأن الإنسان عندما يضيع في المتاهات، يصطنع، مثل (إيكار)، أجنحة من شمع وتحرقه الشمس وتفقده بصره. أما براءة سارتر فمن ذا الذي حاول أن يبرزها ويكشف عنها؟ فإذا كان سارتر حقا بريئا فمن شأن ذلك عل الأقل أن يؤثر فينا، وقد سبق أن تساءلت من منا لا يكن المحبة لسارتر؟ وإن في هذا الحب الميلودرامي ما يحرك ألسن القلوب، خصوصا أن سارتر ذاته ينبهنا بحسن نيته المعهودة، "إننا، من شدة تمزقنا، لا نجرو على القيام بأي فعل أو قول أي شيء، وحتى إذا ما حاولنا ذلك فسرعان ما نتوقف أو نتابع الأمر كيفما اتفق. والحقيقة هي إننا لم نفكر بما فيه الكفاية"⁽¹⁰⁾ إنها وضعية غريبة تجعلنا متأثرين أمام فكر متعب أي أمام هروب وشرود. لذا ينبغي علينا أن نسير معه بكل انفعال لأن سارتر يرغم نفسه على الصدق فيكشف عن حيرته بكل براءة. ها هو ذا كوعي كئيب يتحرق من شدة الفراغ القاتل. وإذا كان الجدل السارترية يعتبر نفسه تمزقا للوجود والفكر الذي ينكشف لنفسه من خلال التركيبات الدقيقة سيكون من العسير علينا أن نفهم كيف يوفق سارتر بينه وبين التاريخ المؤلم للفلسطينيين وبين "مأساته الشخصية" في الوقت ذاته، اللهم إلا في الصمت أو يأس الوعي الشقي. غير أن الصمت يعني، في الأخلاق السارترية الخجل والمشاركة في الجريمة. أو أنه كما يقول نيتشه، يريح المعدة، خصوصا معدة المثقف الذي يعتاد مضغ كل شيء، ثم أن اليأس، اليأس المطلق، من حيث هو طريق متجهة نحو المستحيل، لا يبدو أن سارتر يوليه كبير عناية. وهذا هو مصدر المواجهة التي كانت بينه وبين (باتاي). إن سارتر يشعر أنه

مرغم على الكلام كي يقول لنا أن فكره عاجز عن أن يسكن الكلام أو على الأصح فإنه يسكت تارة فيما يتعلق ببعض النقاط المهمة في تلك المواجهة. وتارة أخرى يغلف كلامه ويتفنع وراء التمزيق. فحينما يتعلق الأمر بهيمنة الدولة الإسرائيلية، يريك سارتر نفسه في تصريحاته كي لا يتوجه بالتهمة إلى إسرائيل: "أنا لا أجزم هنا أن إسرائيل إمبريالية أو أنها من "إبداع الإمبريالية" ... إني لا أقول شيئا من هذا القبيل، كل ما أقوله هو أن العرب يتهمون إسرائيل بذلك، وإن الأحداث في بعض الحالات، كما هو الشأن في 1956، تؤكد ما يذهبون إليه"⁽¹¹⁾. إنها حسن النية التي تتحول إلى جدل مغلوط، فسارتر يمتنع أن يوجه التهمة إلى إسرائيل إلا عن طريق اللف والدوران. وهو يقتصر على إدارة تهمة هؤلاء ولولئك غير أن التحليل السياسي، حتى في لعبة التتمتر التي يمارسها سارتر هنا، يحى بفعل الخوف من الإبادة والتضحية. "إننا لن نذهب بالفظنة إلى حد الموافقة على حرب الإبادة، فحينما نتكلم على دولة إسرائيل، فإن الأمر يتعلق دوما بحرب إبادة"⁽¹²⁾، أما الشعب الفلسطيني فهو يتمتع بالحظ اللعين في تصفية الحساب لا في الإبادة، إنه مجرد اختلاف لفظي باستطاعته أن يكشف وحده عن كلام الوعي الشقي. لا ينفك سارتر يرجع إلى فكرة التهديد الدائم شأنه في هذا شأن الدعوى الصهيونية، فهو يكتب بطريقة أكثر وهما: "إن وقف النار بين الطرفين، معناه أننا نحل المشكل تاركين مليونين من البشر في أيدي ثمانين مليوناً"⁽¹³⁾ وما من شك في أن هؤلاء الثمانين من العرب سيأكلون أولئك على كل حال فإن هذه العبارة خاطئة خطأ مزدوجا، لأن سارتر يقارن بين قوتين متميزتين: القوة البشرية (المسكن) والقوة العسكرية وأنى لهذه المقارنة أن تستقيم إلا بتبرير الإمبريالية؟ وبالفعل، فإن التفوق العسكري لإسرائيل أمر لا جدال فيه، حقا أنه ليس تفوقا نهائيا، غير أن ما يبدو أكيدا هو تحالفه "العميق" مع القوة الأمريكية، ثم أن سارتر يوهمنا في هذه العبارة أن العرب يريدون إبادة الشعب الإسرائيلي، وأن كنت ألقب هنا الجدل السارترى، فإني أستطيع أن أوكد أنني لا أزعم أن باستطاعة سارتر أن يذهب إلى هذا الحد. أو على الأصح فإنا لا ادعى شيئا من هذا. غير أن تصريحاته لن تؤدي إلى هذا الخلط

فتذكرنا ببعض العناصر التي تردها الدعاية الصهيونية يعظم سارتر أحسن العلم أن الدعاية تزيد من حدة الفوضى وأنها كما يقول مثل فرنسي معروف، كالبر غوث الذي يولد في الصباح كي يصير جده بعد الظهيرة، لنندع جانباً روح الهزل: فسارتر كائن ممزق مقسم، وهو يشعر بانفصام ينغته بأنه دائم لا يمكن أن يزول، وبحس بأن شيئاً دفيناً يحول بينه وبين الكلام والعمل. إن سارتر، إذ يمتنع عن وضع سلم مشخص للقيم والاستراتيجيات، يحكم على نفسه بسلبية عاجزة، وسلوك غير منسجم مع ذاته، "وحينئذ، كما يقول، ستكون ظالماً مهما فعلت" (14) وأن "النزاع الإسرائيلي - العربي، لا ينطوي على حق لا في هذا الجانب ولا في ذلك، وعلينا أن نفهم جيداً هؤلاء وأولئك" (15) فاية عدالة هي؟ وأي حق وبلية أخلاق يتعلق الأمر؟ ومن المنطب الأثم؟ إن سارتر عاجز عن الجواب. وهو كما يقول الشاعر (ميثو) "يراهن بقرة، كي يريح ثورا، فيفقد جملاً". ما أحسن أن تكون الحقيقة أو الأخلاق جملاً ثم إن سارتر يظل متأرجحاً بين الحدود، بين إسرائيل والعرب ليسجل الضربات غير أن جدله يتلقى رمود الفعل لكنه لا يريد ولا يستطيع أن يتغير فيتغذى على رعب العقاب. ها نحن نرى إذن أن إسرائيل والعرب ينتهيان معا بأن يخيبا ظن سارتر، إنهما لا يتبعان أخلاقه التي تقول بأن المستغلين المقهورين لا ينبغي أن يقتلوا. والحال إنهما يقتلان، وليس بالسلاح نفسه. يتخذ سارتر موقف إله المسيح (اللامتأهي الطيبوية، اللامتأهي الأثم) هذا في حين أن الأمريكيين يعلمون أن الحرب لا تخضع لهاته الطيبوية. فاية عدالة هي؟ إن إسرائيل فرضها الغرب على الفلسطينيين. وأن الغرب هو الذي شاء أن تتم الأمور على هذه الحال، فغض الطرف عن مشروعية عمله، بيد أن المشروعية ذاتها هي أيضاً عنف يدبره السيد ويحدده. وقد يرد علينا: ليكن الأمر كذلك، وليتصرف كل حسب قدرته، فليس في وسعنا، على أية حال، أن نطلب من إسرائيل ألا تقوم برد الفعل، ومن الغرب ألا يستعمل قوته... ومن الفلسطينيين ألا يدافعوا عن أنفسهم. وهذا بالضبط ما يقوله سارتر. غير أن هذا الجدل العدمي هو مجرد كذب. وما إحساس سارتر بالتناقض الممزق إلا ذريعة يتنزع بها. حتى أن باستطاعتنا أن نضم هذه الأقوال وهذه الأفعال لتكون منها أخلاقاً

خاصة هي أخلاق التمزق والتناقض الذي لا يتجاوز. تلك هي نريعة الوعي الشقي. ينبهنا (ج. باتاي): "إلى أن قيمة الأخلاق تقاس بقدرتها على أن ترمي بنا في المعصية"... بيد أن هذه الأوامر القطعية التي تسمى هنا عدالة وحقيقة وأشياء من هذا القبيل، هي كما نعلم اليوم مجرد ملاذ للتخلص من الشقاء، من الإحساس بالشقاء المظلم الذي يسكننا ويحجب عنا أنفسنا ويدنسنا برائحة الخطيئة والإثم ولا يمكن للمرء أن يمج هذه الأخلاق إلا إذا أدرك كل هذا وأحس به.

بأية حقيقة يتعلق الأمر، بأية حقيقة يا سارتر؟ أهي الحقيقة التاريخية؟ وكما سنرى فيما بعد فإن سارتر يخلف السؤال ويدعي البراءة. وهذه البراءة هي التي تنقذه من سم الموت. وبكل أسف، فلشد ما أخذ سارتر مأخذ الجد. الجد المبالغ فيه، وكصنم معبود، يشير هو إلى شخصه كنجم سينمائي⁽¹⁶⁾ حقا إننا بالقافي اتخذاه مأخذ الجد، وبالرغم من هذا فقد أصبحت أخلاقه الآن مشبوهة. وغدت أخلاقا برادية شديدة القرب من كابوس النارية. ها هو سارتر إنن بريء ضال. لأنه لا يحب نفسه، وعندما لا يحب المرء نفسه فإنه لا يحب الآخرين. أليس كذلك؟ ها هو إنن بريء يهزه للضمير المسيحي الذي ينعكس عليه بالرغم منه. ها هو إنن بريء. بريء من نفسه ومن أخلاقه. من هو مجرم هو أيضا بريء، ما دام سارتر إلى جانب المظلومين الفقراء المنبوذين، مثله مثل المسيح، وما مال هؤلاء الثوريين الليتامي الذين يسمون بالفلسطينيين؟ وما العدالة التي ستعدل بينهم؟ لنواصل الحديث.

بصفة عامة تخضع تصريحات سارتر للغة مزبوجة وأخلاق عكرة. فهو يمزج بين مستويين مختلفين: بين أخلاق سياسية تريد أن تكون ماركسية، قائمة على التحليل الطبقي. وأخلاق غنائية تتقن بالشقاء وترتبط أساسا بالوعي للشقي! ذاك هو في نظري التناقض الصارخ الذي يطبع تصريحاته، فهو يقول: "أجندني ممزقا بين صداقتين وإخلاصين متنافرين... إننا نجد أنفسنا اليوم، والعالم العربي ينقاتل مع إسرائيل، ممزقين، منقسمين على نواتنا، وإننا نحيا هذا الانفصال كما لو كان مسألتنا الشخصية⁽¹⁷⁾ كما يقول: "إنني مع المعسكرين⁽¹⁸⁾". وأين عساك

تنتزهين يا أيتها الصداقة المؤلمة؟ أتقدرين أن تتحرقي حبا على هذا النحو؟ وكيف لا تضجرين من الصديقين المتنافرين؟ يا أيها المتحمسون للصدقات المزدوجة والأخلاق العكرة، بلية وقاحة أستطيع أن أتحدث عن براءتكم الضالة؟ وعند هذه النقطة يباغتني عدم بارد فيجمد يدي ويمنعني عن الكتابة".

بما أن أخلاق سارتر تنفي عن الفعل العنيف كل غانية فهي تتحول إلى نوع من المهادنة. ولكن ما هي؟ أهى مهادنة العادلين الوسطاء؟ أم هي مهادنة الذات لنفسها وتمزقها لا شك في ذلك، وبالفعل، فإن سارتر من جراء ما يريد أن يفهم (والتأويل هو أيضا لا نهائي مثله مثل كل أخلاق آثمة) في مهادنة ودون أن يتخذ موقفا حاسما، فإته سرعان ما ينجذب نحو جانب الدعاية الصهيونية. بل إته يتمكن في الوقت ذاته من أن يفهم الاستعمار الصهيوني والاستعمار الخالص. فمن الغريب والمضحك أن نسمع مثل هذه العبارة "لقد كانت الصهيونية مفهوما تقدميا في وقت كان فيه الجميع استعماريًا .. إنها كانت تقدمية في جو كان يبدو من الطبيعي التسلط على قطعة من الأرض (هكذا) واحتلال بلد كبير ضعيف النمو. فكان من الطبيعي إذن أن يحدث ما حدث، غير أن المسألة كانت هي بقظة الوعي العربي"⁽¹⁹⁾. لقد كان الاستعمار أمرا طبيعيا وليست تصفية الاستعمار بأقل من ذلك.

لا يمكننا أن نمارس جدلا أحسن من هذا. وسيكون الجدل التقدمي - التراجعي الذي يتحدث عنه كتاب نقد العقل الجدلي نتوججا لهذا. فإذا غامرتم بأن تردوا على سارتر: صحيح أن الصهيونية كانت استعمارا فسيرد عليكم هذا صحيح. إنها كانت استعمارية، أما الآن فهي لم تعد كذلك بل إنها ليست حتى إمبريالية. إنها ليست شيئا من هذا. بل إته سوجبكم صراحة: أن الصهيونية قد ماتت. فلنهدف مع سارتر جميعا: لتسقط الصهيونية وليحيا اليسار الصهيوني.

"أما فيما يتعلق بالفلسطينيين فلست أعلم منذ متى كتبوا هنا"⁽²⁰⁾ إن هذه العبارة لا تسعفني في شيء: وبإمكان سارتر أن يرجع، مثل الجميع، إلى المؤلفات الغزيرة التي كتبت حول هذا الموضوع، والتي تشكل عبنا ثقيلًا على إسرائيل.

لنواصل الحديث، يقول لنا سارتر: "على الإسرائيليين أن يمكثوا في مكاتهم. أما الفلسطينيون فمن حقهم أن يعودوا إلى ديارهم. وحسب المبدأ البسيط نفسه الذي يحبذ الاستقرار فإن الغرب أيضا ينبغي أن يمكث في دياره، وفي إمكاننا أن نفعل ما شئنا في هذه الوضعية الجالسة، فربما كان في استطاعتنا أن نطير ونحن جالسون، من يدري؟! غير أن كل هذه الأمور شديدة التعقيد. وما من شك في أن سارتر قد رأى بأم عينيه السيطرة التي يتعرض لها الشعب الفلسطيني وهو يسمى هذا "نوعا من التمييز" ألم يكن الاستعمار شيئا آخر غير هذه التورية البلاغية، وينتهي سارتر بأن يتخذ في كلامه صورة الراوي: وهو يحكي: "أما فيما يتعلق بالفلسطينيين فلست أدري منذ متى كتبوا هنا، غير أنني ذهبت للقيام في غزة وهم في معظمهم صغار السن، قد أبعثوا بالفعل عن بلدهم. وهم يعيشون الآن في أحياء مدن القصدير.. وكل هذه الأمور شديدة التعقيد.."⁽²¹⁾

هذه هي حكايته عن الفلسطينيين. أما عن الإسرائيليين فهو يروي "أما سيادة إسرائيل بالنسبة لي فتتمثل في هذا الأمر: أن معظم اليهود الإسرائيليين وسنهم تفوق الأربعين، مقيمون في إسرائيل منذ بداية القرن أو أقل، وهم لم يستغلوا هذه الأرض بل أن استعمروها.. وإذا كان من استغلال فهو رأسمالي وليس استعماريًا... إن هؤلاء أقاموا هنا وتكثروا بل أن فيهم من هو حفيد"⁽²²⁾ إن هذه الحكاية التي يرويها سارتر تشبه قصة ألف ليلة وليلة والتي تظهر فيها كل شخصية جديدة فتجلس لتتصت إلى نهاية القصة. إن الأسطورة حكية لا متناهية، ومن الأكيد أن باستطاعة سارتر أن يواصل حكايته دون نهاية.

وهو يضيف: ليست إسرائيل دولة مستعمرة بل أنها بلد رأسمالي، غير أن هذه المقابلة لا جدوى منها ما دام أحد الطرفين لا يقصي الآخر بالضرورة ثم أنه من اللازم أن نقيم الجدل على أسس نظرية متينة. أما وقد كان كلامه مجرد دعابة للصهيونية فهو بعيد عن كل تحليل. وعلى كل حال فهما كتبت وجهة النظر التي

ننظر من خلالها إلى تصريحات سارتر حول القضية العربية - الإسرائيلية فإتنا لا بد من أن نقضى عليها. لذا فليس علينا أن نطيل في الرد عليه، ولنستخلص النتائج.

هناك مستوى أخلاقي يتمزق عنده وجودنا في تساؤل مؤلم، وهو مستوى لا يتطلب جوابا واحدا، إذ أن كل جواب يرجعنا إلى ظلمات وجودنا. وهذا الحد الذي يوضع عنده تلك التساؤل حد متفجر، يبذل سارتر، في كتابه حول القديس جينيه Genet كل ما في وسعه للخروج من الوعي الشقي. وأنا أشير هنا للكيفية التي يتحدث بها عن الخير والشر فيهما. ونحن نعظم أن الوعي الشقي ضلال للوجود بحيث ينظر إلى ذاته على أنه منفصم مجروح متناقض. وسيلته في ذلك التكفير واتخاذ القوة (وهذا ما يدعى أخلاقا) ورعب التفاتي في عبادة الله، وفي مطلق كثيف. إنها كثافة قرسة البرودة ترغم الشقي على أن يحفر قبره - أخلاقه - وهو يشم رائحة الدفن الكريهة، فالوعي الشقي يقول: إن الموت قد أعطى لي كخطيئة وأحيانا كرحمة، وهذا يعني الشيء نفسه.

إن الشعور بالإثم هو ما يمس الإنسان في آلهة أو فيما يقوم مقامه وأعني التاريخ والجدل. وهو يحدث فيه انفصاما لانهائيا. ويكون الخير والشر هنا أكثر التناقض مبالغة وغلظة وشناعة، يقول سارتر: "إن الشر هو الآخر، أنه آخر الوجود، آخر الخير وآخر الذات"⁽²³⁾ وهو يعظم في ذات الوقت، أن ضلال الوعي الشقي يزداد كلما أخفي عن نفسه تناقض الخير والشر. وعند هذا الحد تواجهنا صعوبة شديدة، كيف يمكن أن نحيا التاريخ بعيدا عن شقاء الوعي؟ وهل بإمكاننا ذلك؟ عندما يقول سارتر بأن إسرائيل ليست مذنبية (أو عندما اتهم أنا إسرائيل) فنحن لا نخرج عن الأخلاق، ونقف إلى جانب الخير.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن سارتر يحجب الحركة السلبية: فهو إذ يحب العرب وإسرائيل في الوقت ذاته، لا يعمل إلا على ممارسة سوء الطوبى التي كان قد أنكرها فيما قبل: "علينا أن نحب دون أن نكره أعداء من نحبه، وأن نثبت دون أن ننكر عكس ما نثبتته"⁽²⁴⁾ وبما أن السياسة "نظام قوة فيإمكاننا، بالرغم من كل هذا أن

نهز الوعي الشقي ونخلخله ونهدم الأخلاق التي تقوم عليه، إن سارتر يخاف أن يتهم إسرائيل وخوفه في هذه الحال، ممارسة للخير، أنه يبكي بجد مثل طفل خذله الخوف فأصبح عاجزا عن أن يذنب وجه الأب (أو الأخ) اللامتناهي الطيبوية، اللامتناهي الإثم.

المراجع

- 1- C.F. Jeunesse et Révolution dans la conscience juive, PUF, 1972, P. 350. ستتكم فيما بعد عند هذا الملف.
- 2-No 3 Dec. 1945. Fragment repris dans Réflexions sur la question juive. (Callimard ed. 1954). Pour la bibliographic of M. Contat et M. Rybalka: Les Ecrits de Sartre Gallimard 1970. En ce qui concerne la pensée politique de Sartre cf. Burnier Les Existentialismes et al Politique.
- 3 نجيل جميع الإشارات إلى الطبعة المشار إليها في الهامش السابق.
- 4 راجع هامش.
- 5- Tout Compte fait Gallimard 1972, P. 449.
- 6- Oeuvres Complètes II Gallimard 1970, P. 95.
- 7- Cité par M. Contat et M. Rybalka Opcité pp. 191-2.
- 8- C.F Principalement la Geonéalogie de la morale, Egalement G. Deleuze Du Ressentiment à la mauvaise onscience en Niretzsche et la Philosop.hie PUF, 1962.
- 9- CF. Dnas Situations VIII La partie intitulée Israël - La Amonde arabe Gallimard 1972.
- 10 الملف السابق الذكر. Les Temps Moderns. عملة

-11 نفس المرجع.

-12 نفسه.

13- Situation VIII pp. 337 - 338.

-14 نفسه ص 353.

15- Situation VIII, p. 347.

16- Interview Le Point No. 21. 12 fevrier 1973.

17- New Look Mai 1966.

18- Situations VIII p. 335.

19- Situation VIII, p369.

20- Op. cite p. 341.

21- Op. cite p. 341.

22- Ibid p. 341.

23- Saint-Genet Gallimard, 1952, p. 42.

24- Ibid p. 34.

سارتر والصراع العربي الإسرائيلي(*)

نور الدين اللوموشي(**)

إن من يبحث في مختلف مواقف جان بول سارتر من الصراع العربي الإسرائيلي يمكن له إرجاعها إلى حقبتين زمنيتين واضحتين ومتباينتين.

تبتدىء الأولى منهما سنة 1947 وتتواصل حتى حدود سنة 1965 تقريبا وهي الفترة التي ألف سارتر في أوائلها كتابه الشهير تأملات في المسألة اليهودية الذي عبر فيه عن تعاطفه مع اليهود لما تعرضوا له من اضطهاد عنصري وإبادة عرقية أثناء الحرب العالمية الثانية والعصور الماضية. ويتسم موقف سارتر خلال هذه الفترة بالانحياز الكامل لليهود ولفكرة إنشاء دولة إسرائيل حيث يتناسى تماما حقوق الشعب الفلسطيني التاريخية في السيادة على فلسطين.

أما الحقبة الثانية فتبدأ حوالي سنة 1965 تقريبا لتتواصل إلى حين وفاة سارتر سنة 1980. تتميز هذه الفترة من حياة سارتر بتطور إيجابي واضح نحو تفهم أكبر. تجاه القضية العربية إذ ينتقل فيها سارتر نقلة نوعية هامة من موقف المنحاز لدولة إسرائيل إلى موقف أكثر حيادا أو اعتدالا يحاول فيه التوفيق بين ضرورة التسليم بوجود إسرائيل والاستجابة لمطالب الفلسطينيين في الرجوع إلى فلسطين وإنشاء كيانهم الوطني.

لذلك رسمنا لهذا البحث حول مواقف سارتر من النزاع العربي الإسرائيلي غايتين اثنتين تبدوا لنا هامتين وضرورتين جدا لمعرفة وتحليل آراء وخلفيات مواقف مفكر وفيلسوف عربي كبير في قرننا هذا، حول قضية مصيرية بالنسبة إلينا، نحن العرب:

1- تسليط المزيد من الضوء على هاتين الفترتين الهامتين في المسار

(*) مداخلة قدمت في الندوة الفكرية حول "الحرب والسلام في الثقافة العربية" التي عقدها مهرجان قاسم الثقافي الدولي في أواسط

تموز / يوليو 1994 ونشرت في "دراسات عربية" بيروت العدد 3/ السنة 31 يناير - فبراير 1995

(**) أستاذ جامعي - متخصص في اللغة والأدب الفرنسية، قاسم، تونس

الفكري والسياسي لسارتر.

2- إبراز ما اتسم به خطاب سارتر ومواقفه تجاه هذا النزاع من تناقض اليم وتمزق وحيرة نتيجة للتطور النوعي الذي حصل في فكره وفي مواقفه أثناء الفترة الثانية وهي الفترة التي أصبح فيها سارتر أكثر وعياً واقتناعاً بمشروعية الحق العربي، إذ انتقد فيها بكل وضوح الاضطهاد الإسرائيلي للشعب الفلسطيني ولكن بدون التنكر لوفاته السابق لليهود ولدولة إسرائيل.

وهذا يجعلنا نتأكد أكثر من صحة الإشكالية التالية التي سنحاول طرحها في هذا البحث: لقد قضى سارتر الفترة الأخيرة من حياته منادياً بضرورة المصالحة والاعتراف المتبادل بين العرب وإسرائيل، إذ كان يتأرجح بين صداقات متضاربة وصعبة التوفيق مما جعله عاجزاً عن مناصرة هذا الشق على حساب الآخر وأضفى على خطابه حول هذه المسألة الكثير من التناقض والازدواجية.

أ- الفترة الأولى: 1947-1965 أو المساعدة اللا مشروطة لإسرائيل

منذ سنة 1947، عبر سارتر في مناسبات عديدة عن تليده لإقامة دولة إسرائيل من ذلك مثلاً لمحاضرة التي ألقاها في مقر "الجامعة الفرنسية من أجل فلسطين حرة" *Ligue française pour la Palestine libre* حول "كافكا كتب يهودي"، كما أبد في أيار/ مايو 1948 قيام دولة إسرائيل طالباً تكوين "دولة فلسطينية مستقلة، حرة مسالمة". وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلمة "فلسطينية" تعني "إسرائيلية" وليس ذلك بالغريب في فترة نهب فيها اليهود كل شيء من الفلسطينيين حتى اسم وطنهم "فلسطين" إذ إن كلمة "إسرائيل" كانت غير دارجة في ذلك الوقت العصيب. ويظهر سارتر في هذا النص الأول في موقف المدافع عن "حالة السلم الإسرائيلية" أو الصهيونية التي كانت مهيمنة آنذاك والتي كان يريد الغرب من ورائها جعل الفلسطينيين الأبرياء يدفعون الثمن غالباً تكفيراً لإحساسه بالذنب ولجرائمه الشنعاء تجاه رعائاه من اليهود.

في هذا السياق نفهمه دافع سارتر في حرارة عن أحد تلاميذه الصهاينة

الوجوديين روبرت مزراحي Misrahi الذي حوكم في شباط/ فيفري 1948 لتورطه في عملية إرهابية قام بها ضد المصالح البريطانية في فرنسا ضمن مجموعة شترن الصهيونية التي كان ينتمي إليها⁽¹⁾، لقد صرح سارتر بالحرف الواحد أثناء هذه المحاكمة التي جرت بعد اعتراف منظمة الأمم المتحدة بدولة إسرائيل: "أعتقد أنه من واجب الأريين مساعدة اليهود والقضية الفلسطينية. إن المشكل يهم كل الإنسانيّة، نعم إنه مشكل إنساني"⁽³⁾، كما كان سارتر، منذ إنشاء إسرائيل، من المؤيدين للهجرة اليهودية المكثفة إلى فلسطين شأنه في ذلك شأن سيمون دي بوفوار وغيرهما من اليسار الغربي.

في هذه الفترة نفسها تقريبا وقبل الإعلان الرسمي عن ولادة دولة إسرائيل ببضعة أيام بعث سارتر برسالة تلييد وتضامن إلى "الجامعة الفرنسية من أجل فلسطين حرة" مؤرخة في 25 شباط/ فيفري 1948 يتهم فيها الحكومة البريطانية بتسليح عرب فلسطين وتشجيعهم على تقتيل اليهود لتبرير بقاء بريطانيا في فلسطين.

بني سارتر في هذه الرسالة موقفه المنحاز لإسرائيل على القرار الدولي القاضي بتقسيم فلسطين، ولكنه يبقى مناصرا لليهود فهو يتحدث عن العرب مستعملا عبارات سلبية جدا مثل العصابات العربية تستعد حول حيفا- إن القناصين يعفنون البادية، كل شيء قد هوى للمذبحة"، وهو يتهم العرب بنية إبادة اليهود محاولا استغلال عقدة الذنب تجاه اليهود لدى بني قومه لكسب عطفهم وتأييدهم لإسرائيل قائلا لهم: "أنا لا نستطيع أن نتخلى عن قضية اليهود إلا إذا قبلنا عن طواعية أن نعت نحن أيضا بالمجرمين " قبل أن ينادي بضرورة تسليح اليهود وقيام الدولة الإسرائيلية: "ينبغي أن نمد اليهود بالسلاح- هذه هي المهمة العاجلة للأمم المتحدة".

يتحدث سارتر عن الإبادة التي تعرض لها اليهود، أثناء الحرب العالمية الثانية ليثير في بني جنسه الإحساس بالذنب وليعاتبهم على سكوتهم على تلك

المأساة فيقول: "لقد قبلنا أن يساق اليهود كالمقطوعان إلى بيوت الغاز وكاتت النتيجة في النهاية أن دفعت إلى هذه البيوت قطعان أخرى من الأريين".

ولكن سارتر الذي يبني موقفه هذا على رفض الظلم والتعسف وعلى مبادئ العدالة وحقوق الإنسان عندما يتعلق الأمر بوحشية النازية يتناسى الظلم والعنف اللذين سلطا على الفلسطينيين بموجب قرار التقسيم، وهو لا يرى أن هذا العنف هو الذي كان وراء الروح الحربية لدى العرب وليس كما يدعيه الغرب رغبتهم في إبادة اليهود. وهو عندما كان يؤيد في ذلك الوقت تكوين كيان وطني إسرائيلي في فلسطين كان لا يعير أدنى اهتمام للشعب الفلسطيني وحقه التاريخي في السيادة على أراضيه.

وأخيرا في سنة 1949 حيا سارتر بكل حرارة الذكرى الأولى لقيام الدولة الإسرائيلية قائلًا: "ينبغي أن نكون سعداء لقيام دولة إسرائيلية تجسد آمال ونضالات يهود العالم بأسره (...). إن إنشاء الدولة الفلسطينية يعتبر من أهم الأحداث التي عرفها عصرنا، أي تلك الأحداث الفريدة التي تمكنا من الإبقاء على الأمل"⁽³⁾.

II- سارتر بين العرب واليهود أو الفترة الثانية 1965-1980:

بدأ سارتر يهتم بالقضية العربية وبمصير الشعب الفلسطيني المضطهد في سنة 1965 تقريبا ولو إن سارتر قد أيد في الواقع الثورة المصرية وساتدها منذ سنة 1956 ضد العدوان الثلاثي الذي تعرضت له من طرف إسرائيل وفرنسا وبريطانيا. في سنة 1965 عبر سارتر من جديد عن تعاطفه مع الثورة المصرية معلنا عن نيته القيام بزيارة لمصر وإسرائيل وتسخير عدد خاص من مجلته الأزمنة الحديثة *Les Temps Modernes* لفتح حوار بناء بين اليسار العربي واليسار الإسرائيلي⁽⁴⁾ بوضوح أطروحات كل واحد منهما. وقد أدى إعلان سارتر عن نيته زيارة إسرائيل إلى جانب مصر آنذاك إلى شيء من الانزعاج في صفوف العربية كما تشهد على ذلك الرسالة المفتوحة التي وجهها إليه الروائي اللبناني سهيل

إدريس⁽⁶⁾ حيث يذكره بعد التعبير له عن إعجاب المفكرين العرب بشخصيته بصفته المدافع عن كل القضايا العادلة أن مجرد زيارة لإسرائيل لا تخلو من مغزى سياسي ويطلب منه بالتحاح زيارة لبنان والمخيمات الفلسطينية.

إن اندلاع الحرب الإسرائيلية العربية سنة 1967 تجعل سارتر يدخل في مرحلة جديدة وحرجة لا يكون التخلي فيها عن الصداقات والولاءات القديمة سهلا دائما. إذ الوقوف في مثل هذه الوضعية "الشائكة" إلى جانب المضطهدين القدامى يصبح رهانا مستحيلا إذ إن المضطهد وهو يدافع عن وجوده وحرية يمكن أن يصبح بدوره مضطهدا لشعب آخر وهو ما حصل بالضبط للإسرائيليين.

يرى سارتر أن النزاع العربي الإسرائيلي صراع بين مضطهدين يصعب حله إذ يستوجب حسب رأيه التسليم بحقيقتين متضادتين: فمن ناحية لا بد من كيان وطني لضحايا اللاسامية القدامى، ومن ناحية أخرى لا بد من تمكين الفلسطينيين من حقهم في الرجوع إلى الوطن الأم وتقرير المصير، وهذا معناه في الوقت نفسه حق البقاء والعيش في فلسطين بالنسبة لليهود والفلسطينيين.

أما عن زيارة سارتر إلى مصر التي دامت من 25 شباط/ فيفري إلى 13 آذار/مارس 1967، فقد وجدت صدئ كبيرا في الأوساط الفكرية والسياسية العربية في ذلك الوقت. إذ قدم نائب الوزير الأول المصري، ثروت عكاشة، سارتر على أنه "ضمير عصره ورمز حلم كل الرجال الصادقين أي رمز الأخوة الإنسانية"، كما استقبل سارتر من طرف الأمين العام للاتحاد الاشتراكي ومن طرف الرئيس الراحل جمال عبد الناصر الذي أجرى معه حوارا فكريا دام أكثر من ثلاث ساعات. كما التقى سارتر أثناء الفترة التي قضاها بالقاهرة بكثير من الفنانين والمناضلين الاشتراكيين والصحفيين والأدباء الكبار أمثال توفيق الحكيم، محمد حسنين هيكل، لويس عوض، لطفي الخولي رئيس تحرير مجلة الطليعة الخ... ولقد وجد سارتر في كل مناسبة حضورا مكثفا واهتماما كبيرا من طرف المفكرين والمنتقنين المصريين، خاصة في جامعة القاهرة حيث ألقى محاضرة هامة تحدث فيها أمام أكثر من ألفي شخص عن

قضية الالتزام ودور المثقف والمفكر في المجتمع الغربي.

إلا أن اللقاء الصحفي الذي أجراه سارتر في تل أبيب يوم 29 آذار/ مارس 1967 والذي مدح فيه الإنسان الإسرائيلي الجديد صاحب تجربة الكيبوتزات الاشتراكية الجديدة الرائدة والمثالية أثار الكثير من الخيبة والمرارة في الصفوف العربية. اكتفى سارتر في هذا اللقاء بالتأكيد على ضرورة الاعتراف بسيادة إسرائيل وبحقوق الفلسطينيين في العودة إلى وطنهم طالبا من الجانبين أن يتخلصا من الهيمنة التي كانت تفرضها عليهما القوتان العظيمةتان. وقد أدى هذا الموقف إلى إغضاب الطرف العربي مثلما عثر عن ذلك شاب فلسطيني لاجئ في رسالة مفتوحة إلى سارتر نشرت بجريدة القدس الأردنية حيث يقول له فيها: " لماذا كل هذه التنازلات للأطروحات الصهيونية؟ هل نسيتم بعد الذكرى الأليمة لزيارتكم لمخيمات اللاجئين الفلسطينيين في غزة المحرومين من أبسط الأشياء؟ " (6).

من ناحية أخرى إن الموقف الحيادي الذي أعلن عنه سارتر قبل نشوب حرب 67 بعدة أشهر لم يدم طويلا كما كان ذلك متوقعا. فمُنذ نهاية شهر ايار/ مايو سارع سارتر مع شخصيات أخرى من اليسار الفرنسي إلى توقيع عريضة تحمل العرب مسؤولية اندلاع الحرب وتكتفي بالمطالبة بفتح مفاوضات مباشرة بين دول ذات سيادة دون أن تذكر إطلاقا حق الفلسطينيين الشرعي في تكوين دولتهم المستقلة.

ورغم أن سارتر لم يؤيد بتوقيعه تلك العريضة احتلال إسرائيل للأراضي العربية فقد وجد موقفه هذا في ذلك الوقت موجة كبيرة ص الاستياء والسخط في العالم العربي مما جعله يفقد الكثير من الإعجاب والتقدير اللذين كان يحظى بهما لدى الكثير من المثقفين العرب اليساريين. ولقد كان ذلك أيضا من بين الأسباب التي جعلت الفيلسوف الفرنسي الملتزم لا يشارك في "مؤتمر هافانا الثقافي" الذي انعقد في كانون الثاني/ جاني 1968 والذي جمع المفكرين الملتزمين لستين بلد من العالم الثالث وأوروبا، تهربا من ملاقاته أصدقائه العرب من اليسار.

وبالفعل تعرض سارتر بسبب هذا التوقيع إلى رد فعل عنيف جدا من طرف

جوزي فاتون Josie Fanon أرملة المفكر والمناضل الثوري المارتينيكي فرانز فاتون صاحب الكتاب الشهير مغبو الأرض والذي ناضل طويلا أثناء حرب الجزائر في صفوف جبهة التحرير الوطنية الجزائرية. اتهمت جوزي فاتون في إعلان صحفي نشر بجريدة المجاهد "سارتر بالانسباقي وراء الحملة الهستيرية التي كان يشنها اليسار الفرنسي على العرب" طالبة من الناشر فرانسوا مسبيرو أن "يحذف تقديم سارتر لكتاب زوجها الراحل من كل الطبقات اللاحقة". إذ قالت بالحرف الواحد "من الآن فصاعدا لم يعد هناك أي شيء يربطنا بسارتر أي رابط بين سارتر وفاتون. إن سارتر الذي كان يحلم في سنة 1961 بمشاركة أولئك الذين يصنعون التاريخ، تاريخ الإنسان، قد التحق بالصف الآخر صف السفاحين، أولئك الذين يقتلون في فيتنام، في الشرق الأوسط، في إفريقيا وأمريكا اللاتينية" (7)

أما الأديب المغربي عبد الكبير الخطيبي فقد انتقد بدوره بشدة موقف سارتر من الصراع العربي الإسرائيلي معينا عليه انحيازه للواضح إلى جانب إسرائيل قائلا: "إن سارتر قد انحاز إلى الطرف الإسرائيلي ولكنه يعيش في الوقت نفسه وهما لا ريب فيه، إذ هو يدعي أنه إلى جانب الحقيقة، أي أنه مع العرويين في الوقت نفسه" (8).

يحلل الخطيبي تناقضات الخطاب السياسي لسارتر حول هذه المسألة فيقول؟ "إن حياد سارتر ليس في الحقيقة إلا انحيازا لليهود كما أن موقفه لا يستطيع أن يكون خلاف ذلك لأنه يعيش في حالة من الرعب ولدها فيه الوعي أو "الوعي الشقي" *Conscience malheureuse* الذي كان وما يزال الغرب بصفة عامة يعاني منه نتيجة حرب الإبادة العرقية التي مارستها النازية ضد يهود أوروبا (9). وقد أصبح هذا الرعب هاجسا لا يستطيع الغرب التخلص منه خاصة وأن الإسرائيليين يستخدمونه في كل مرة لصالحهم، وذلك بإنكفاء الشعور بالذنب لدى الغرب وإيهامه بأن العرب يريدون سحق إسرائيل. وفي هذه الصدد يرى الخطيبي أن موقف سارتر لا يختلف إطلاقا في الحقيقة عن موقف سائر بني قومه: "إن سارتر لا يخرج عن

الفكر السائد حول هذه القضية في الغرب بما معناه أن وجود إسرائيل هو واقع لا يمكن التراجع فيه وأن المشكل الباقي حله هو بالأساس مشكل اللاجئين الفلسطينيين وليس مشكل الشعب الفلسطيني⁽¹⁰⁾.

كما أدلى سارتر بحديث صحفي آخر في سنة 1968 لارتورو شوارتز عارض فيه التصور الماتوي أو الثنائي السائد في بعض الأوساط الغربية آنذاك والذي يظهر البعض من خلاله إسرائيل على أنها العصا الضاربة للإمبريالية بينما يعتبر البعض الآخر العرب مجرد مجرمين يتحملون مسؤولية إعلان الحرب⁽¹¹⁾. لقد رفض سارتر هذين التصورين الخاطئين حسب رأيه مؤكدا أن معضلة الشرق الأوسط تكمن في أن كلا الطرفين لا يملك الحقيقة الكاملة وأنها ضحيتان لإمبريالية القوتين العظميين. ومن جهة أخرى يصر سارتر في ذلك الحديث على أن إسرائيل لم تكن المعتدية في حزيران/ جوان 1967 قبل أن يقر بكثير من التشلوم بأنه لا يرى حلا لهذه المعضلة إلا في الأمد البعيد.

ويعتبر الحديث الذي أجرته كلودين شونز، مع سارتر في سنة 1969 من حيث التقارب النسبي لوجهة نظر سارتر مع الأطروحات العربية ومن حيث أهميته، أول موقف علني لسارتر حول النزاع العربي الإسرائيلي بعد حرب 67. نادى سارتر في هذا الحديث بفتح مفاوضات مباشرة بين العرب وإسرائيل على أساس الاعتراف بوجود إسرائيل مقابل التخلي من جانبها عن الأراضي المحتلة وحل عادل لمشكلة اللاجئين الفلسطينيين، حيث يقول في هذه الصدد: "إن كان لليهودي حق البقاء في وطنه إسرائيل فإن هذا المبدأ نفسه يعطي الحق للفلسطيني في الرجوع إلى أرضه"⁽¹²⁾.

إن هذا الموقف الذي يؤكد على ضرورة حل المشكل الفلسطيني والذي يشكل تقريبا واضحا مع الطرح العربي المعتدل في ذلك الوقت ليس في الواقع تحولا جذريا في موقف سارتر لصالح القضية العربية، إذ نجد سارتر في هذا الحديث نفسه ينتقد بشدة الحظر على الأسلحة لبلدان الشرق الأوسط بما فيها إسرائيل الذي قرره في

ذلك الوقت الجنرال ديغول، وإن كان هذا الانتقال لا يرجع فقط إلى الرغبة في مناصرة إسرائيل بل أيضا إلى العداء الدفين الذي كان سارتر يكنه لشخص ديغول ولسياسته الداخلية والخارجية، إضافة إلى أن سارتر كان لا يؤمن بجدوى هذا القرار في حل هذه القضية.

أعلن سارتر في سنة 1970 مساندته لمجموعة من أقصى اليسار الفرنسي والغربي تدعى Le comite Israel - Palestine والتي كان هدفها تقريب وجهات النظر بين الفلسطينيين والإسرائيليين التقدميين. كان ذلك في حوار أجراه سارتر مع هذه المجموعة⁽¹³⁾ بقي فيه وفيما لموقفه الداعي إلى الإقرار بحق إسرائيل في الوجود وحق الفلسطينيين في العودة إلى فلسطين مؤكدا أن الحل كي يبقى ثوريا يجب أن يوجد في إطار ثورة اشتراكية يحققها تحالف قوى اليسار من الجاقبين.

بعد حرب 73 مباشرة، أدلى سارتر بحديث إلى جريدة يمانية إسرائيلية تدعى عال همشمار تحت عنوان "إن تدمير إسرائيل الذي كان يلوح في الأفق ما كان يمكن أن لا يزعجني"⁽¹⁴⁾ حيث نادى سارتر من جديد بحل النزاع عن طريق المفاوضات السلمية، إلا أن سارتر ينحاز من جديد إلى إسرائيل منتقدا بشدة حسب قوله "العنصرية الإجرامية لهذه الحرب" ومحملا مسؤولية قتلها للمصريين والسوريين. يتنامى سارتر في هذا النص أن الهجوم المصري السوري على إسرائيل كان حرب تحرير وطنية، وهو على العكس من ذلك يناصر وجهة النظر الإسرائيلية واصفا هذه الحرب بأنها "دفاع من أجل البقاء لثلاثة ملايين من البشر ضد مائة مليون من العرب"، متهما العرب بالرغبة في تدمير إسرائيل وسحق اليهود. كما يبقى هذا النص غامضا وقابلا لعدة تفسيرات في ما يخص الحقوق العربية، فهو ينتقد سياسة الحكومة الفرنسية الموالية حسب رأيه للعرب كما يقر بضرورة إعطاء حدود أمنية لإسرائيل محذرا في الوقت نفسه الحكومة الإسرائيلية من كل غاية توسعية على حساب العرب. وهو في نهاية الأمر لا يقر بضرورة حل المشكل الفلسطيني إلا من زاوية مصلحة إسرائيل نفسها إذ يقول في هذا المجال:

"إن اعتبار إسرائيل كجسم غريب عن المنطقة سينتهي حالما يجد المشكل الفلسطيني حلاله".

جل هذه المواقف لسارتر نجدها أيضا في إعلان صحفي أعطاه تقريبا في الفترة نفسها إلى جريدة ليبراسيون Liberation حمل فيه العرب مسؤولية اندلاع حرب رمضان. ولكن الجديد في هذا الإعلان هو تطور ملحوظ لموقف سارتر يجعله يبدو أكثر اعتدالا وحيادا مما كان عليه إذ هو يدين كل محاولة لتدمير إسرائيل ولكنه في الوقت نفسه ينتقد بكل وضوح مسؤولية إسرائيل الكبرى في اندلاع هذه الحرب وذلك لرفضها المتصلب لكل مفاوضات حول الجلاء عن الأراضي العربية المحتلة. وكما هو الشأن بالنسبة إلى الحديث السابق نلاحظ في هذا النص تطورا إيجابيا في موقف سارتر لصالح القضية الفلسطينية إذ أصبح يجعل من هذه الأخيرة الركيزة الأساسية لحل النزاع العربي الإسرائيلي حيث يقول: "إن الأمة الإسرائيلية لن يمكنها العيش والاستمرار إلا عندما تنجح في التوفيق بين حقوقها الخاصة وحقوق الفلسطينيين الذين يعيشون في المنفى" موضحا أن الغاية من حرب 73 لم تكن حل مشكلة فلسطين كما ادعى ذلك الجانب المصري بل كانت على العكس من ذلك محاولة بعض الدول العربية الرجوع إلى حدودها السابقة مع إسرائيل. فهذه الحرب لم يكن في وسعها إطلاقا أن تضع حلا لمشكلة الفلسطينيين.

وإذا ما كان سارتر قد وقع عدة عرائض لصالح إسرائيل في فترة السبعينات مثلا ضد موقف "الأونيسكو" المناهض لإسرائيل وضد قرار الأمم المتحدة الذي خان يعتبر الصهيونية ضربا من أشكال العنصرية فإنه يبقى من المتأكد أن التحول الإيجابي الذي حصل في مواقف سارتر لصالح القضية الفلسطينية شئ ثابت وهام لا رجعة فيه. وبالفعل نستطيع أن ندلل على ذلك بالخطاب الهام الذي ألقاه سارتر سنة 1976 أثناء حفل تكريم أقيم على شرفه في سفارة إسرائيل بباريس ومنح فيه شهادة الدكتوراه الفخرية من جامعة القدس المحتلة لصدافته لإسرائيل ونضاله الطويل ضد الاضطهاد واللاسامية⁽¹⁶⁾. إذ نصح سارتر إسرائيل في هذا الخطاب

بضرورة الاعتراف بالشعب الفلسطيني وفتح حوار بناء مع قاداته من اجل إحلال سلام عادل ودائم في الشرق الأوسط. ويعتبر هذا النص حسب رأيي- رغم أن سارتر كان يريد أن يعطي هذا التشريف صبغة رمزية ألا وهي إضفاء الشرعية السياسية على دولة إسرائيل- يعتبر من مواقف سارتر الأكثر تجذرا (أو "راديكالية") لصالح الفلسطينيين إذ هو من النصوص القلائل التي يتحدث فيها بصريح العبارة عن "شعب فلسطيني" و "حق فلسطيني" عوضا عن الكلمة الشاملة وغير الدقيقة التي كان يستعملها في العادة وهي "حق عربي"، وهو تعبير غامض تذبذب فيه الهوية الفلسطينية. في هذا الصدد يقول سارتر بالحرف الواحد: "اعتقد أن السلم لا يمكن أن يتحقق إلا بوسيلة واحدة أي الحوار بين الإسرائيليين والفلسطينيين، وبفضل ذلك يمكن أن نصل في يوم من الأيام إلى حالة سلم حقيقية وعميقة يكون أساسها العدالة. إنني عندما أهتم هنا بإسرائيل أفكر في الوقت نفسه في مصير الشعب الفلسطيني الذي عانى الكثير من المتاعب والآلام".

أكد سارتر مرة أخرى هذه الاتجاه الجديد في موقفه لصالح الشعب الفلسطيني قبل ثلاث سنوات من وفاته في رسالة مفتوحة وجهها إلى الإسرائيليين بعد زيارة الرئيس السادات إلى إسرائيل⁽¹⁷⁾. يطبق سارتر في هذا النص الهام على البث التلفزيوني المباشر لهذا الحدث التاريخي الكبير مضمنا عليه صبغة رمزية. يتحدث سارتر بإسهاب وكثير من التعاطف عن "الجنون المتواضع أو المحتشم" لمبادرة السادات، فيرى في اتحناء السادات أمام ضريح شهداء النازية من اليهود أسطورة عميقة ترمز إلى اعتراف الإنسان العربي باليهودي والإسرائيلي، قبل أن يختم نصه مطالبا إسرائيل في إلحاح وباسم صداقته القديمة لها بالاعتراف الكامل بالفلسطينيين حيث يقول لهم: "إن الآخر بالنسبة للإسرائيليين- ذلك الذي يتبعهم دائما منذ إنشاء إسرائيل-، إنكم تعرفونه جيدا: إنه الفلسطيني. الآن وقد وقع الاعتراف بكم من طرف الآخر لا يمكنكم أن لا تعرفوا بالآخر". ويبدو التقارب هنا مع وجهة النظر العربية- على الأقل المعتدلة منها في ذلك الوقت- واضحا وجليا إذ يؤكد سارتر في هذا النص بصفة ضمنية وصريحة إنشاء الدولة الفلسطينية حيث

يقول: "لا نستطيع، اتم هناك ونحن هنا، أن لا نعترف بان الشرطين اللذين وضعهما الرئيس السادات (إرجاع الأراضي العربية المحتلة وتكوين الدولة الفلسطينية) ينبعان بدون أي شك من مبدأ أخلاقي أساسي. إن القبول بقيام الدولة الفلسطينية يعني في الظروف السياسية الراهنة السماح بالحياة للشعب الفلسطيني أي رفض موت الآخر".

وفي هذا الاتجاه قام سارتر في سنة 1978 بزيارة جديدة لإسرائيل قصد التعرف في عين المكان على النتائج التي حققتها زيارة السادات لإسرائيل وإحياء روح هذه المبادرة من جديد محاولاً مرة أخرى إعطاء دفع جديد للحوار الإسرائيلي الفلسطيني ولكن دون أن تكون، لتلك الزيارة جدوى كبيرة.

ختاماً، كانت أخر مبعرة قام بها سارتر ومجلته الأرمنة الحديثة للتوفيق بين العرب والإسرائيليين في آذار/ مارس 1979 قبل بضعة أشهر من وفاته حيث جمع أثناء ملتقى نظم في بيت الفيلسوف الفرنسي الشهير ميشيل فوكو تحت عنوان "السلام الآن" ثلثة من المفكرين الفلسطينيين اليساريين أمثال الدقاي وإدوارد سعيد والإسرائيليين مثل إيلي بن غال. وتجدر الإشارة هنا إلى أن سارتر الذي كان يعاني من مرض الشيخوخة والعمى الذي أصابه في السنين الأخيرة من حياته لم تمكنه حالته الصحية من إعطاء الدفع اللارم لأشغال هذا الملتقى رغم ما كان يطقه من أهمية كبرى على أعماله إذ لم يأخذ الكلمة إلا لبضع دقائق وذلك ليعبر عن مدى الاحترام الشخصي الذي يكنه للسادات.

خاتمة

تبدو مواقف سارتر حول الصراع العربي الإسرائيلي في غالب الأحيان كخطاب مزدوج ومتناقض قبل لعدة توليدات. وهذا ما أدى إلى إغضاب كلا الطرفين العربي والإسرائيلي. نلاحظ مثلاً أن سارتر لا يتهم إسرائيل ابداً إلا بطريقة ملتوية وغير مباشرة وكثني به لا يدافع عن وجود إسرائيل إلا من منطلق الخوف من العود الأبدي Eternel retour لنزعة إبادة اليهود في أوروبا وكذلك خوفاً من أن يتهم

بالعداء للسامية. فهو يقول مثلاً: "لا أعتقد أن إسرائيل من صنع الإمبريالية، لكن العرب يقولون ذلك وتبدو الأحداث في كثير من الأحيان كعدوان 1956 مثلاً وكانت تعطيهم الحق في قول ذلك" (18).

هذا التضارب في مواقفه جعل أحد تلاميذه الصهاينة الوجوديين روبرت مزراحي يقول بالحرف الواحد: لا إن الواجب كان يملى على سارتر أن يكون إلى جانب إسرائيل ولكن ضد قناعته العميقة" (19). فحسب روبرت مزراحي الذي يرى في عدم تعرض سارتر للأطروحات الإسرائيلية إلى جانب وجهة النظر العربية في تقديمه للعدد الخاص من مجلة الأزمنة الحديثة حول الصراع العربي الإسرائيلي تحييزاً إلى الطرح العربي، إن سارتر مقتنع في الواقع بأطروحات العرب حول عدم شرعية وجود إسرائيل ولكن الضمير الإنساني والواجب الأخلاقي يفرضان عليه على مستوى القول والفعل أن يتخذ موقفاً مخالفاً لذلك!

إن سارتر الذي يريد أن يكون محايداً وصديقاً للصين المتحاربين في الوقت نفسه يبقى مزقاً بين ولاءات وصداقات متضاربة كما عبر عن ذلك بنفسه: "إننا اليوم وإسرائيل والعرب يتجابهان نجد أنفسنا منقسمين من الداخل ونعيش هذا التناقض كما لو كان مأساتنا الخاصة" (20). يعترف سارتر بكثير من المرارة والأسى بعجزه عن تقديم أي حل عملي لهذه المعضلة، في النص الافتتاحي للعدد الخاص بالنزاع العربي الإسرائيلي من مجلة الأزمنة الحديثة متعللاً بأنه لم يفكر بعد بما فيه الكفاية في هذه المسألة الشائكة (21)، فيصل به الأمر إلى حدود الريبة والعدمية إذ يقول: "إن الحقيقة في هذا الصراع غير موجودة لافي هذا الجانب ولا في ذلك: لذلك وجب علينا أن نتفهم كلا الطرفين" (22). فهل استطاع سارتر أن يعدل حقاً بين الطرفين كما يقول؟

في الواقع ورغم التفهم الكبير الذي أبداه في الفترة الأخيرة من حياته تجاه القضية الفلسطينية فإن مواقف سارتر تبقى، والحق يقال شأنه في ذلك شأن اليسار الأوروبي بصفة عامة، أقرب بكثير إلى وجهة النظر الإسرائيلية. ويرجع ذلك إلى

هاجس الإبادة العرقية الذي كان وما يزال يسيطر على للضمير الغربي وإلى قوة التأثير الاقتصادي والسياسي والدعائي لليهود في أوروبا مما جعل الغرب يتناسى أن الشعب الذي كان في ذلك الوقت أكثر عرضة للإبادة هو الشعب الفلسطيني وليس إسرائيل.

وفي الختام إن تعاطف سارتر مع اليهود وتفهمه للخصوصية اليهودية منذ الأربعينات جعل موقفه تجاه النزاع العربي الإسرائيلي يختلف مع وجهة نظر أصدقائه من أقصى اليسار الأوروبي الذين كانوا مناصرين للعرب. ولكن يبقى والحق يقال مرة أخرى أن تفهم سارتر لليهود وإسرائيل لم يمنعه إطلاقاً من التعاطف مع الفلسطينيين بل كان على العكس من ذلك حافظاً له يدفعه دائماً إلى الأمام من أجل فتح حوار وإيجاد تعايش سلمي بين الفلسطينيين والإسرائيليين وخاصة أنصار السلام منهم.

الهوامش

(1) راجع كتاب

Simon de Beauvoir , La Force des Choses, Paris. Gallimard, 1963. P. 162.

(2) حسب جريدة

Franc – Tireur, 14 fevrier 1948 Au proces des amis du Stern: Le probleme juif ? Un probleme international, declare Jean-Paul Sartre.

(3) راجع مجلة 6, Hillel . 2 serie n"7 juin 1949 p,

(4) كان ذلك في حديث أجرته مع صحيفة الأهرام في 25 ديسمبر 1965 أما العدد الخاص فهو

Les Temps Modernes Dossier le conflit israelo- arabe n"253 bis juin 1967

(5) نشرت الرسالة في أحد أعداد مجلة الآداب البيروتية الصادرة في تلك الفترة.

Annie Cohen – Solal , Sartre:1905 – 1980 , Gallimard. 1985, 728(6)
p.,p.533

(7)راجع

J. Fanon. “A propos de Frantz Fanon, Sartre. Le racisme et les Arabes El Moujahid .10 juin 1967. P.6

(8) راجع كتاب الخطبي :

A.Khatibi, Vomito Blanco , le sionisme et la conscience malheureuse . U.G. d'Editions. Col.10-18.1974 p.p.55

(9) راجع كتاب الخطبي :

A.Khatibi, Vomito Blanco , le sionisme et la conscience malheureuse . U.G. d'Editions. Col.10-18.1974 p.p.55

(10) المرجع السابق ص 48

(11) راجع :

Arturo Schwarz “Sartre, Israel, la Gauche et les Arabes L’Arche. N°152,26oct-25nov. 1969. P.32

اجرى هذا الحوار سنة 1968 ولكنه لم ينشر إلا في 1969

(12) Interview donnee a Claudine Chonez Le Fait Public, n°3 fevrier,1969,p.12-17

(13) Israel–Palestine, Bulletin de liaison et d’information des Comites Israel–Palestine de Belgi que , Bruxelles n°1, mars 1970,p.8-11.

(14)La destruction d’Israel qui se profilait a l’horizon ne pourrait manquer de me preoccuper le Monde , 27 october 1973.

(15)Liberation 29 october 1973 : J.P Sartre : Cette guerre ne peut que contrarier l’evolution du Moyen –Orient vers le socialisme.

(16) J.P Sartre : Un element de la paix , allocution prononcec le 7November 1976 a l'Ambassade d'Israel a Paris Cahiers Bernard Lazare October –November 1976, p.11

(17) راجع مقال سارتر :

J.P Sartre : Ames amis israeliens Le Monde 4 – 5 December 1977, p.1.

(18) راجع مقال سارتر :

J.P Sartre : Pour la verite Les Temps Modernes, Dossier Le conflit israelo-arabe n"253 bis juin 1967, p.5-11, p.11.

(19) راجع

Robert Misrahi , "Sartre et le Juifs une histoire etonnante Les Nouveaux Cahiers Paris 1980 vol 16.n"61. p. 2-12.

(20) J.P Sartre:Interview avec Claudine Chonez. Situations VIII.p. 335

(21) راجع مقال سارتر . op cit Pour la verite .

(22) راجع حوار سارتر مع أدنوز وشوارز Situations VIII.p.347.

حوار سارتر مع الرئيس جمال عبد الناصر (*)

في يوم 9 مارس 1967 كان " جمال عبد الناصر " يستقبل زائرين هما الفيلسوف الفرنسي الشهير " جان بول سارتر " ومعهُ الكاتبة الفرنسية الكبيرة "سيمون دي بوفوار". كان جمال عبد الناصر مهتماً بلقاء "سارتر" و "دي بوفوار" وهما وقتها طالبة حركة التجدد الثوري في فرنسا وفي أوروبا فضلاً عن أن "سارتر" كان مؤسس المدرسة الوجودية في الفلسفة وكانت "سيمون دي بوفوار" حليفة الضخم في معركة إعادة اكتشاف وتجديد حيوية المجتمعات الأوروبية في فترة منتصف الستينات وما حولها. وفي نفس الوقت كان "سارتر" و "دي بوفوار" متشوقين للقاء "جمال عبد الناصر" ويظنان أن لديهما الكثير بقولانه له ويسمعه منه .

وتسجل الصفحة الأولى من محضر الاجتماع ترحيب " جمال عبد الناصر " بالاثنين ثم قول " سارتر " انه رأى السد العالي وزار الأرض الجديدة المستزرعة على مياهه كما شاهد المجتمعات السكانية الجديدة التي تقدمت إلى الحياة بعد تراجع الصحراء . ثم أضاف انه لم يكن يعرف الكثير عن الثورة المصرية ، وما كان يعرفه كان أكثره - بصرحة - من مصلح إسرائيل أو غريبة قد تكون معادية لمصر . بل انه يستطيع أن يشهد بهذا العداء بعد أن رأى ما رأى في مصر . لكنه يرى من واجبه أن يثير إلى جانب هذا موضوعاً آخر يتعلق بحقوق الإنسان . فمئذ وصل إلى مصر تلقى في فندقه عدداً من الخطابات يشكو له أصحابها من ضغط واقع عليهم . وبدأ " جمال عبد الناصر " يتحدث .

وتسجل الصفحة الثانية من المحضر قوله لـ "سارتر" : "إنني في حاجة إلى أن اطلب من أجهزة الأمن أن يبحثوا لي عن مرسلي هذه الخطابات إليك فأنت وأنا نستطيع أن نتصور نوع الناس الذين يعرفون في مصر عنك وعن السيدة سيمون بالطبع إنهم الطبقة التي تقرأ الفرنسية أو تقرأ غيرها من اللغات الأجنبية وتتابع

¹ من الفعل الأوز ، الباب الخامس من كتاب محمد حسين هيكل انفجار . نقلاً عن جريدة الخليج ، الإمارات 21 مايو

الأدب العالمي . وأنا لا ألومهم إذا وجدوا سببا لان يكتبوا إليك . أستطيع وتمتطيع معي أن تقطع إنهم من كبار الملاك السابقين وقد حددنا ملكيتهم ولا أظنهم يحبون ذلك أو يقبلونه وهم لا يستطيعون وقف حركة الثورة . وبالتالي لا مانع عندهم من أن يشتكوا إلى كل من يتصورون انه قادر على سماع صوتهم وعلى إسماعه . فهذه هي الطبيعة الإنسانية وأنا أفهمها ولكني في الوقت الذي أرى فيه دموع الأغنياء لابد أن أتذكر قهر الأغلبية التي كانت غريبة في وطنها لا تملك فيه شيئا " .

وتسجل الصفحة الثالثة من المحضر قول "جمال عبد الناصر" لـ "سارتر" و"دي بوفوار" : "إن الناس بالطبيعة محافظون والملكية غريزة طبيعية في الإنسان ، فإذا أردت أن تقوم بتغيير في أوضاع الملكية فأتك لا تصطدم فقط بالغريزة الطبيعية لدى الذين تمسهم إجراءاتك فحسب ، وإنما تصطدم بالغريزة الطبيعية لكثيرين ليسوا الآن من كبار الملاك لكنهم يحلمون أن يصبحوا كذلك في يوم من الأيام " .

وتسجل الصفحة الرابعة من محضر الاجتماع قول " جمال عبد الناصر " لـ "سارتر و "دي بوفوار" : " إن مرحلة الانتقال من مجتمع تسيطر فيه القلة على مجتمع تتحقق فيه عدالة التوزيع عملية في منتهى الصعوبة ، كما أن مرحلة الانتقال هذه هي اخطر المراحل في حياة المجتمعات لان التنظيم القديم للمجتمع يكون قد تهاوى ، وفي نفس الوقت لا يكون التنظيم الجديد لهذا المجتمع قد قام بعد " .

وتدخلت " سيمون دي بوفوار " في الحديث فسألت عن تعليم المرأة وتعدد الزوجات وتأثير الدين في حياة المجتمع ، ثم أضافت إلى هذه الكتلة من الأسئلة سؤالا آخر عن مشكلة زيادة عدد السكان .

وتسجل الصفحة التاسعة من محضر الاجتماع عن " جمال عبد الناصر " وسارتر ودي بوفوار عند سفح الهرم قوله لـ " سيمون دي بوفوار " : " أنتي لا أريدك أن تأخذي بمقولة أن الإسلام يمكن أن يكون عائقا للتطور فميزة الإسلام في رأيي انه دين مفتوح على كل العصور وكل مراحل التطور . وأنا دائما انقل عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم قوله داعيا الناس للاجتهاد إزاء مستجدات العصور

" انتم اعلم بشؤون دنياكم ". وبالنسبة لتعدد الزوجات فاتا لا أرى أن الإسلام يتركها رخصة مفتوحة وإنما هي رخصة مقيدة بشروط تجعل التعدد صعبا بل تكاد تجعله مستحيلا والدليل على ذلك ما نراه عمليا أمامنا وموداه أن ظاهرة تعدد الزوجات تتلاشى تدريجيا في المجتمع المصري .

وأما عن تعليم المرأة ، وأنا اعتبره الأساس الحقيقي لحريتها فسوف اطلب من مكتبي أن يبعثوا إليكم بإحصائيات عن عدد " البنات " في مراحل التعلم المختلفة ، وكذلك في مجالات العمل في مجتمع المدارس والجامعات الآن أكثر من مليون فتاة وفي مجالات العمل المختلفة الآن حوالي 2 مليون سيدة تعمل . وفي رأبي أن هذه حركة التطور حية ومرنية وأنا اعرف أن بعض المشايخ قد يقفون على منابر مساجدهم ليقولوا كلاما آخر ولكن كلامهم في اعتقادي غير مؤثر لان ضرورات التطور أقوى من كل ما يقولون . أما بالنسبة للزيادة في عدد السكان فاتا اعرف أنها مشكلة قائمة فهناك زيادة سنوية في عدد السكان تقدر بـ 800 ألف . وفي أول الثورة كان تعدادنا 22 مليونا واليوم نحن 31 مليونا " .

وتدخل " سارتر " في المناقشة ليقول انه لا بد من أن حل على مستوى الدولة لهذه المشكلة واستطرد " جمال عبد الناصر " مستكملا عرض رأيه قائلا : "تستطيع أن تقوم بحملات دعائية كما تشاء ، ونحن أقمنا لجانا لتنظيم الأسرة في كل المدن والقرى ، وفي رأبي أن الحل الحقيقي ليس في أي حملات دعائية الحل الحقيقي في زيادة الإنتاج عن طريق استصلاح الاراضي والتصنيع ، وكذلك فإن التعليم في رأبي هو أهم عنصر لأنه يبدو لي من الإحصاءات أن أبناء المتعلمين أقل من أبناء غير المتعلمين . فالمتعلم ينظم حياته على أساس موارده وأما غير المتعلم فبترك المسائل للمصادفات " .

ومرة أخرى قاطعه " سارتر " قائلا : " إن واحدا من المحافظين قال لي أن المشكلة مشكلة كهرباء ، فعندما يتم استكمال مشروعكم لكهربة الريف يدخل التليفزيون على أوسع نطاق ، وسيكون من اثر هذا أن الناس سيجدون شيئا آخر يسليهم غير ممارسة إنجاب الأطفال " ومضى " جمال عبد الناصر " يستكمل

حديثه ضاحكا وقائلا "سارتر": "لكن المشكلة انه حتى إذا سمعنا التلفزيون فان برامجه تنتهي في الساعة الحادية عشرة والنصف وبعدها فان الليل طويل . ولا يزال تقديري أن التعليم وزيادة الإنتاج تقدم أحسن وسائل للحل . على سبيل المثال كان عندي عشر أخوات ، واحد أصدقائي وهو الماريشال "عامر" كان عنده 13 أختا - ولكنني الآن عندي خمس اولاد . وأتصور أن أيا من أبنائي سوف يجد من الصعب عليه أن يكون عنده أكثر من اثنين أو ثلاثة " .

وتسجل الصفحة 28 من محضر الاجتماع حوارا بين "جمال عبد الناصر" و "سارتر" جرى على النحو التالي :

سارتر: "إن اليسار في أوروبا لا يستطيع أن يفهم موقفكم من حل الحزب الشيوعي المصري . لقد سمعنا أن هذا الحزب قد حل نفسه بنفسه ولا نتصور أن حزبا شيوعيا يتخذ مثل هذا الإجراء إلا تحت الضغط " . جمال عبد الناصر: " أي يسار في أوروبا هذا الذي تتحدث عنه ؟ هل هو يسار الاشتراكيين في فرنسا الذين يقودهم جى موليه والذين رأيناهم متواطئين في العدوان علينا سنة 1956 مع الاستعمار البريطاني ومع "إسرائيل" ؟ سارتر : "أنا لا أقصد موليه ولا أقصد الاشتراكيين الفرنسيين . الاشتراكيون الفرنسيون ضيعوا كل اختياراتهم التاريخية وانتهى بالتحالف مع اليمين ولذلك فبتهم خاتوا " . جمال عبد الناصر: " الحقيقة أنني أسأل نفسي كثيرا هذه الأيام عن معنى هذه التعبيرات التي نستعملها بما فيها تعبير " الاشتراكيين " هذه التعبيرات في رأيي تحتاج إلى صياغات جديدة وعلى أي حل فساعد إلى سؤالك نحن لم نمارس أي ضغط على الحزب الشيوعي لكي يحل نفسه وأظن أن عناصر كثيرة في هذا الحزب اكتشفت بالتجربة أن قضايا التطور تحتاج إلى تفكير جديد . هل أنت شيوعي ؟ " .

سارتر : "إنني ماركسي ولكني لا انتمى تنظيميا إلى حزب " . جمال عبد الناصر: " إنني مستعد أفهمك وأنا بالفعل أفرق بين الماركسية والحزب الشيوعي . الماركسية فكر يطرح نفسه على الناس ويؤثر فيهم بقدرته على الحوار وإيجاد حلول لقضايا التطور والتقدم . وعندما تتحول الماركسية إلى حزب شيوعي فإنها

تتحجر لأنها تدخل في قالب تنظيمي لا يسمح بالمراجعة والتجديد وإنما يوجه همه إلى التجميد والسعي للحصول على السلطة وبما أن الشيوعيين أقلية فإتهم يلجأون إلى العمل السري وإلى تنظيمات ما تحت الأرض شأنهم في ذلك شأن أقصى اليمين . ومع ذلك فانا أريد أن أسالك لماذا تسألني عن الحزب الشيوعي وحده ؟ إنني أفكر في تعددية من نوع جديد ولم اعثر على الصيغة الملائمة بعد . والحقيقة إنني أخشى من الحزبية فلو أبحنا الحزبية الآن وفي ظل الحرب الباردة التي تجرى على المساحة العالمية الآن لوجدتني على الفور أمام حزب شيوعي موال لروسيا وحزب رجعي موال للامريكان وربما حزب ديني يؤدي قيامه إلى فتنه دينية في البلاد . ولهذا فالقضية في رأيي اكبر من الحزب الشيوعي " . سارتر : " إنني لاحظت أن الرئيس وضع " إسرائيل " في نفس الصف مع الاستعمار البريطاني وقوى اليسار الفرنسية التي خانت رسالتها وهذا يعقد الأمور في الشرق الأوسط " .

جمال عبد الناصر : " الذي يعقد الأمور ليس إنني اضعهم في هذا الصف أو ذلك ولكن الذي يعقدها فعلا هو " إسرائيل " . لا يمكن لأي جماعة من الناس أن ينقضوا على بلد ويأخذونه لأنفسهم ويحولوا سكاته الأصليين إلى مواطنين من الدرجة الثانية ، الذي يعقد الأمور هو ضياع الحقوق العربية في فلسطين . بعض الناس يتصورون أن هذا الجيل من الشعب الفلسطيني تعود على ضياع وطنه وأنه يموت أو يكاد يموت . وينسون في هذا أن جيلا جديدا سوف يظهر جيل لا يشعر بالضياع ولا يشعر بالمهانة وهذا الجيل سوف يقاوم ليحصل على حقوقه الإنسانية أولا ثم الوطنية وهكذا والشئ الثاني الذي يعقد الأمور في موضوع " إسرائيل " ليس تصنيفا لها ، وإنما علاقتها بالولايات المتحدة وهو موضوع يدفع المنطقة الآن إلى حافة الحرب فـ " إسرائيل " تريد التوسع وتريد أن تفرض هذا التوسع بالقوة وهذا معناه الحرب " .

سارتر : " هناك مجموعات في " إسرائيل " خصوصا من اليسار يتفهمون قضية الشعب الفلسطيني " .

جمال عبد الناصر : "الموضوع ليس موضوع مشكلة تفهم وإنما الموضوع يتلخص في مشكلتين : المشكلة الأولى الهجرة لـ " إسرائيل " باستمرار الهجرة لن تتسع " إسرائيل " للقادمين إليها وستلجأ للتوسع وهذا يؤدي إلى الحرب والمشكلة الثانية انه إذا كان هناك من يفهم مشكلة الشعب الفلسطيني كما تقول من عناصر اليسار الاسرائيلي فلا أظن أن لديهم ما هو أكثر من الألفاظ والتعاطف بها ببساطة لان أهم حقوقى الفلسطينى هي حق العودة فإذا عادوا فسيصبحون أغلبية وعندئذ تذوب فكرة دولة " إسرائيل " .

وتسجل صفحة 48 من محضر الاجتماع ردالـ " جمال عبد الناصر " على سؤال وجهه إليه " سارتر " عن القضية التي تشغله الآن أكثر من غيرها وكان قوله : "العالم كله يحاول إخراج الشباب من السياسة ويحاولون الهاءهم بأنواع من الرقص الجديد ويحولون اهتمامهم إلى الرياضة وأنا أرى ذلك خطرا كبيرا^(١) القضية التي أتمنى لو استطعت أن أركز عليها هي أن يشعر الشباب أن السياسة هي عملية صنع مستقبله وان اهتمامه بها ومشاركته فيها هما أكبر ضمانات المستقبل . ما أراه في الاتحاد السوفيتى وما أراه في غيره يجعلنى قلق لان الأجيال القديمة تحجب أجيالا جديدة عن المشاركة وهذه مشكلة فإذا حجبنا الشباب عن العمل السياسى تتوقف حيوية الأنظمة ويزداد الاعتماد على عناصر القوة في المجتمع مثل الجيش مثلا . وهذه ليست وصفا مضمونة لحمالية التطور " .

^(١) كان جان بول سارتر وسيمون دى بوفوار ضيفين على في القاهرة (كرتيس لتحرير الأهرام وقتئذ) لمدة عشرة أيام وقد حضرت لقائهما مع الرئيس جمال عبد الناصر

سارتر في القاهرة (*)

عايدة الشريف

بقدر عنف الموجة .. وتركيب تربة الشاطئ .. بما تحدثت الموجة .. من تأثير. فان كان الشرخ غائرا عميقا أدركنا مدى شدتها وقوتها أما إذا لم تخلف شيئا فان ذلك قد يعنى ضعفها أو وهنها ، وقد يعنى أيضا عدم استعداد التربة لتلقيها . فكيف كانت موجة سارتر إلى مصر .. وما هو الأثر الذي خلفته في منقبيها ؟

اقرأ كتاب لويس عوض "دراسات أوربية" تأمل في مقالته الثانية " الوجودية بلا موع " " كيركجارد " يقول الدكتور لويس : جاء ضيفنا العظيم جان بول سارتر وصاحبه الكبيرة سيمون دي بوفوار وزميلهما المعروف كلود لانزمان رئيس تحرير مجلة العصور الحديثة (وهو مدير التحرير .. وسار هو الرئيس). المهم يستطرد . د لويس : لن أقول لك إن سارتر ولد 1905 أو انه حاصل ... وإنما سأبدأ كلامي عن سارتر بتقديمه كفينسوف أولا وكأنيب ثانيا وننتهيء لان نحصد الحصيلة التي وصلتته من سارتر فنجده يقول : لقد اقترن اسم سارتر منذ ربع قرن أو يزيد بالفلسفة الوجودية وللوجودية قصة فلانخرج بكلام إلا عن كيركجارد .

اقرأ جريدة الأهرام بعد وفاة سارتر .. الحكيم يتحدث عن مفكر العصر .. الأوربي سارتر ويسأله الصحفي الذي أجرى الحوار هل حدثك سارتر عن مسرحيتك فيجب الحكيم بنعم قرأ مسرحياتي المنشورة بالفرنسية ، وقال رأيا طريفا قال انه لاحظ أن النساء في مسرحياتي أذكى من الرجال وهو ما لم تلاحظه المرأة وعلى الأخص في بلادي فقد شاعت عندهن فكرة " عدو المرأة " وإذا كان ذلك هناك فلا تعارض هناك لان ... الخ .

هذه هي حصيلة الانطباعات من قبل ومن بعد الزيارة، إن سارتر لا يؤمن إلا بما يوحى به إليه عقله وفلسفته للحياة . لقد زار مصر .. وقابل من قابل فيها وزار

قطاع غزة وتحدث عن سكانها واللاجئين إليها لقد سمع ورأي ولكنه لم يتأثر قيد أنمله بما سمع ورأي، وكان استقبالناله أشبه بمظاهرة وكان كلامنا معه أشبه بالصدى في واد مهجور .. إلا أن الصهيونية كانت أذكى منا وأكثر دقة في قيادته إلى أهدافها . فقد دست كلود لانزمان بفكره الصهيوني المغلف بطبقة رفيعة مزيفة من الفكر التقدمي للتضليل. دسته على سيمون في وقت كان فيه سارتر يتأرجح بين وجوديته والشوعية فاستطاعت سيمون بتأثير من لانزمان أن تسوق سارتر إلى أن يخرج عن قاعدته ويسير وراءها منوما أو كالمنوم، وهو الفيلسوف الذي وضع للفردية وللاستقلال الفكري قواعد أثرت على جيل وستوثر على أجيال ، فاتبهر بما قدم إليه فترة .. قبل أن يعود إلى قواعده سالما. ولقد رأينا كيف كان لانزمان كان يقف في الظل وراء سارتر في كل زيارته فيسمعه صوت هرتزل واضحا مجلجلا وهو يهمس بها إليه . وإلقاء العلم الفلسطيني بعيدا عنه في غزة وهو يرى بؤس اللاجئين إليها بأم عينه ، ليس إلا دليلا صارخا على ما ذهبت إليه .

وهكذا حالنا مع أنفسنا ومع غيرنا من قوى العالم الخارجي المحيط بنا على المستويين الفردي والجماعي نستقبل كل ما تعرضه على أنفسنا وعلى غيرنا بالزمر والتطويل والمظاهرات والعواطف ودون أن نقيم للعقل والمنطق والتاريخ وزنا .. ألم يقل سارتر للأستاذ على السمان وهو محق في قوله "لماذا لا تجزئني فتأخذ مني ما يعجبك وتطرح ما لا يروق لك" هذا هو المنطق الجدلي الذي يجب أن نواجه به أنفسنا ونواجه العالم به . لقد استطاعت الشيوعية به أن تجذب سارتر إليها عدة مرات ، وكان كلما ينتفض عنها فترة تلاحقه مرة أخرى حتى انفض عنها إلى غير رجعة . وعندها تركته بعد أن بلغت منه في آخر محاولة . وهذا ما فعلته الصهيونية به . ولنتعظ بذلك إذن في مثل علاقاتنا مع مفكرين غربيين مثل سارتر فنخاطبهم ونتعامل معهم بمنطقهم وأسلوبهم .

لقد كان توفيق الحكيم بكل خبراته كمفكر لا يعرف عن العلاقة القائمة بين الثلاثي سارتر وسيمون ولانزمان إلا بعد أن غادروا مصر .. وكتب العارفون عنهم ما كتبوا مما دعا الحكيم تحت ضغط الحقائق لان يعطى تفسيراً سطحياً عن علاقة سارتر بسيمون دي بفوار وذلك في حديثه إلى جريدة الأهرام – بعد وفاة سارتر –

حيث قال : " كانت علاقة زوجية تقوم على التراضي والإيجاب والقبول دون تدخل من أي إجراءات عملا بمبدأ الحرية عند سارتر .. حرية الاختيار عند الإنسان هي الأساس ، وليس مجرد الورقة أو الأجراء .. الخ .

وبعد : فقد فشلت زيارة سارتر إلى القاهرة عام 1967 كما تعلمون وعلى اثر وفاته طلب منى السيد رئيس تحرير الدوحة أن اكتب تقويما لهذه الزيارة وابن أسجل انطباعاتي عنها لا لأهمية الرجل أو الزيارة في حد ذاتها . فذلك حدث مضى وانقضى ومات الرجل بعد أن غير فكره ومواقفه أكثر من مرة ولكن تدبرا لمواقفنا وتغيرا لحساباتنا .. وربما لندرا أخطأنا بعد ذلك مع أناس آخرين وفي ظروف مواتية أخرى . " وقد كتبت تغطية لهذه الزيارة لمجلة الآداب .. ولكنها لم تنشر في حينها لان هذا الحين تصادف مع نهاية زيارة سارتر لإسرائيل .. وتصريحه بتأييد وجودها مع حق عودة اللاجئين إلى ديارهم (وكالعادة عندما يمسننا ضرر.. نغضب وننصرف) فاحكم التعيم على أخبار سارتر من وقتها .. ولم تتبعه الصحافة بعد ذلك بالشكل السابق حتى غابت عنا التحولات التي حدثت في أفكاره بعد ذلك ، وامتناعه عن توقيع البيانات التي تؤيد دولة إسرائيل . وأنكر أنني عند كتابة ذلك المقال ، عانيت كثيرا من القفز فوق موضوعات وآراء كنت تصدم القارئ حتى في أساتذته الكبار الذين يكن لهم ولآرائهم تقديرا كبيرا .. لو تجاسر من كل في مثل سني وقلة حيلتي وخبرتي على التصريح بها .. ولكن مرور ثلاثة عشر عاما على هذه الأحداث عملت

" أتبع لي أن أرافق سارتر ومرافقيه في زيارته إلى القاهرة .. كمراسلة لمجلة الآداب البيروتية بل أن الدكتور سهيل إدريس رئيس تحريرها أوكلني لتوجيه الدعوة لسارتر ورفاقه لزيارته في بيروت .. ولقد نسيت لي بفضل ذلك أن أكون قريبة منهم وان أتبع كثيرا من لقاءاتهم بالمجاميع وحوارهم المنفرد مع المفكرين وان استمع إلى بعض آراء سارتر في أولئك وهؤلاء . والحق أن الصديقين عبد الملك خليل والمرحوم وحيد النفاش قد ساعدان كثيرا سواء في توجيه بعض الأسئلة ، أو ترجمة بعض ما يسقط عن أذني من كلماتهم حتى أتابع الحديث .. فلقد كان عبد الملك رفيقا كل الوقت للرفقة الساترية وكان يسرد لي دائما ما فاتني من الزيارة بسبب عملي الحكومي .. يحثني باستمرار على أن أتشجع في التحدث مع الضيوف بأية لغة حتى لا يظنوا أن مجرد مراقبة لحر كاتفهم وملاحظاتهم لصالح جهة ما .. لاسيما وإفهم كانوا يعثرون كلمة (مرسى) التي تنطلق منى عفويا تشي بان أتكلم الفرنسية بطلاقة لعدم معرفتهم أن المصريين يستعملونها كالعربية سواء بسواء .

كثيرا على اضمحلال هذه المهابة التي كنت أحسها في نفسي تجاه كثير من هؤلاء المفكرين .

والحق أن هذه الزيارة قلبت كثيرا من أفكاري عن مثقفينا وعن سارتر رأسا على عقب كنت أظن قبلها أن لقاءا مهما كزيارة سارتر ستجعل الحكيم ينفذ عن نفسه هذا الانغلاق الذاتي والميول الانصرافية التي تشكل أدبه - والتي المح إليها كثيرا من الأدباء العرب - ويبدأ بجدية في التعرف على فكر الزائر وتطبيقها على حياته .. كنت أظن أن لويس عوض صاحب الثقافة الموسوعية النادرة .. سيتخلى ولو مؤقتا عن إحكامه الانفعالية المتسرعة وشهوة إطلاق التعبيرات المدبجة .. ولكن ذلك لم يحدث بالنسبة للرجلين معا . كنت أظن أن العلاقة الثلاثية بين سارتر وسيمون ولازمان محض مواقف عاشوها كتجربة حياة .. ولكن هذه الزيارة أكدت أن هذه المواقف تتسحب على أدق أرائهم وتحكم مواقفهم السياسية والاجتماعية ..

فمن أين أبدأ .. وهل أكون متفقة مع هذا الانقلاب أن أبدأ من النهاية ؟ ولكن إذا كانت النهاية محصلة لبدائيات فكيف يرتب القارئ مفردات الموضوع بعد أن تعاكس سرده ؟ أنترك الموضوع بأخذ مجراه حسبما اتفق .

مارس 1967:

زار سارتر القاهرة في مارس 1967 .. واستمرت هذه الزيارة ستة عشر يوما . ولم تكن هذه الزيارة إلا آخر الدعوات التي وجهت إليه من القاهرة وماطل في تلبيتها بسبب تشككه في جدوى التجربة المصرية والقائمين على تطبيقاتها من فئة من الشعب وليست كل الفئات المتوجب أن تشارك فيها . وقد استمرت دعوات القاهرة تلاحقه لأنهم وجدوا أن هذا الموقف المبني منه ، لم يمنعه يوما من الوقوف مدافعا عن مصر في وجه العدوان البريطاني الفرنسي الاسرائيلي على مصر سنة 1956 .. حيث وقف مهاجما حكومته بقوله : أن فرنسا ذهبت تنقذ قناة وتقتل شعبا ، هذا الشعب الذي قررت أن تقتله ليس الشعب المصري وإنما الشعب الفرنسي نفسه ، فليس من حق أي رئيس لحكومة فرنسا أن يجرد الشعب الفرنسي كله من شرفه في حب السلام ، ثم تأييده لمصر في كثير من مبادراتها ومواقفها في

الستينات . هذا كله بجانب متابعة مصر لتأييده لكل المظلومين والجوعى في العالم اجمع ومساندته لكل الحركات التحررية وعلى رأسها ثورة الجزائر .

وهناك سبب آخر كان وراء تسويق سارتر في قبول الدعوات التي وجهت إليه اثر كل موقف رجح فيه كفة مصر ، إلا وهو معرفته انه مع تلبية أية دعوة لمصر سيكون مطالباً بإبداء رأيه في النزاع العربي الاسرائيلي . وهذا بالطبع كان وارداً عند المصريين عندما وجهوا الدعوة الأخيرة الملباة .. بشكل زيارة صحفية من جريدة الأهرام ومن مجلة الطليعة بالذات التي كان يرأس تحريرها الأستاذ لطفى الخولى .. وباسم توفيق الحكيم كأكبر مفكر ، وقدرا كما رأيت الأهرام . فالبرغم من أن العرب قد قرأوا من سنة 46 إلى وقت زيارته لمصر دراسة سارتر (المسألة اليهودية) وتأكدوا انه لم يوفق فيها ، لأنه تصور أن طرفي القضية هما اليهود والنازية، أو الذي يضطهد والذي يقع عليه الاضطهاد أو المعادى للمسامية واليهود.. ومع أن تصور المسألة اليهودية على إنها علاقة ثنائية تصور صحيح فهو تصور مبتور ناقص .. لان القضية لا تقتصر على المجال السيكولوجي فقط ، أو المستوى الثقافي فحسب بين فرد وآخر.. وإنما لها جذور تاريخية وأسباب اقتصادية واجتماعية كان لابد أن ينتبه إليها سارتر .. وربما كانت الدعوة لإكمال هذا النقص البين الذي يتيح له بعد ذلك إكمال هذه المسألة . فقد صرح الأستاذ لطفى الخولى المشرف الفطحي على الزيارة .. انه قد وضع زيارة سارتر وسيمون ولانزمان إلى الجمهورية العربية المتحدة التي تتم لأول مرة في إطار محدد ذي هدفين :

- معايشة التجربة المصرية والتعرف على الكفاح الذي يخوضه هذا الشعب بقيادة الرئيس جمال عبد الناصر .

- وان سارتر ورفاقه قد طلبوا بأنفسهم أن يتعرفوا على المعلومات الدقيقة عن القضية الفلسطينية فطلبوا زيارة منطقة غزة (كانت غزة تابعة للقطر المصري فقد تمت الزيارة قبل النكسة بشهرين) والتعرف على مشاكل اللاجئين ومعرفة الحقيقة من كل جوانبها .

ولهذا فليس خافياً على احد أنهم سيزرون إسرائيل بعد ذلك التي هي في مفهومنا

فلسطين المحتلة لأنهم بكل إخلاص وأمانة حينما نسألهم عن القضية الفلسطينية يقولون (إننا نريد البحث عن المعلومات والحقيقة على الطبيعة قبل أن نقول رأينا وربما يكون استباقا مني أن أقول كلامهم كان بجانبه الحق .. المهم هذا الإطار الذي وضعه لطفي الخولي للزيارة .. إما الإطار الذي وضعه سارتر للزيارة نفسها فهو ذو شقين أيضا .. يتعلق الأول بضمن دعوى حياد مصر عندما وجهت الدعوة ، فاشتراط لها أن يصطحب معه اليهودي كلود لانزمان . ويتعلق الثاني بحياده أمام ضميره – الذي حسبه متعادلا – وطرف الصراع الآخر . فقبل دعوة لزيارة إسرائيل فور انتهاء زيارته لمصر .. وإذا تركنا زيارته لإسرائيل لأننا لم نراقبها .. فهل لنا أن نتساءل عن من هو (كلود لانزمان) هذا الذي فرضه سارتر على الزيارة حتى يضمن حيادها ؟ وهل قرأ المشرفون على هذه الزيارة كل الذي كتبه سيمون عن علاقتها بهذه الشخصية وتأثيرها عليها وعلى سارتر ايدولوجيا وفنيا حتى يعاملوه كعنصر مصاحب – مهمته تحقيق التعادل – وليس كمدعو أصلي .. فبدروا بذلك تأثيره الذي قلب المرجو من الزيارة رأسا على عقب خصوصا أن ذلك كان منشورا منذ 1963 و مترجما بعدها عن دار الآداب التي كانت تملأ منشوراتها رفوف المكتبات والأرصفة المصرية لمن لا يعرف الفرنسية أو الإنجليزية .

سيمون ولانزمان:

لقد كتبت سيمون دي بوفوار عن علاقتها بسارتر وكل الذين أحببتهم من (الجرين) الأمريكي اللاتيني .. إلى (لانزمان) اليهودي الشيوعي ، وذلك بعد أن انصرف عنها سارتر إلى حبيبته الأمريكية بجانب انشغاله في أن يبني إيدولوجية ترضى للإنسان وضعه فيما هي تقترح عليه أن ينصرف إلى عمل تطبيقي .. فتقول : أن مطمحا كالذي يشغل به سارتر نفسه كان غريبا على .. لأنه مشروع يخصه بشكل صميمي جدا – حتى أن واحد لا يستطيع أن يشارك فيه .. ولو كنت أنا هذا الواحد، وكنت أعزى نفسي بأن الأمر ليس كما كان من قبل ، وإن هناك في العالم من هم أتص منى ولكن ما من شئ كان يمنحني العزاء .. بل على العكس كان هذا الحزن الدفين يجذب إلى كثيرا من الضيق والشكوى .. وكان هذا اليأس والكآبة يتسللان إلى قلبي إلى درجة جعلتني أتمنى نهاية العالم، لذلك كله عندما ظهر

لانزمان في أفق حياتها أحبته وأسكنته شقتها .. وتقول هي في ذلك : (لقد حررتني حضور لانزمان إلى جانبي .. ففضى أولا على ألوان ضيقي ، ثم أنعش الاهتمام الذي كنت احملة للأشياء ، وذلك أن فضولي كان قد فتر كثيرا . رغم انه كانت بي رغبة في أن أراقب وأعقب وأعمق واتمم تجاربي القديمة .. ولقد كتبت هذه التجارب ، بالنسبة للانزمان ، جديدة وكان يضيئها بنور غير متوقع .. وقد رد لي بفضله ألف شئ ، ألوان من البهجة والدهشة والانفعال والضحك ورطوبة العالم .

إما عن هوية وإيديولوجية لانزمان فتقول عنه سيمون: أن لانزمان قد حول اتجاه مجلة (العصور الحديثة) حين أصبح مديرا لها إلى السياسة (وهو الاتجاه الذي كان قد رفضه الفيلسوف ميرلوبونتي المدير السابق لها) وتقول سيمون أيضا: أن لانزمان كانت له اليد الطولي في تحويل فكر سارتر إلى اليسار المتطرف .

إما ما يهمنا من هذا الشخص في هذه الزيارة نفسها فهو هذا الكلام على لسان سيمون دي بوفوار عندما تأكد لانزمان من مقدار الحب الذي تكنه له وعدم قدرتها عن الاستغناء عنه : (بدأ يقدم نفسه لي بشكل صريح فكان يقول أولا : أنني يهودي (إسرائيلي) وكنت اعرف وزن هذه الكلمة ولكن لم يكن واحد من أصدقائي اليهود قد افهمني معناها بشكل كامل لقد كانوا بصمتون عن وضعهم كيهود على الأكل في علاقتهم معي .. إما لانزمان فكان يطالب بهذا الوضع .. وكان هذا الوضع يقود حياته . وقد قال لي الدكتور سهيل إدريس كناشر ومراجع لهذا العنم الذي ترجمته زوجته عابدة مطرجي .. انه ألغى عدة صفحات من كلام لانزمان المبهور بما حققته إسرائيل من إصلاحات زراعية واستيطانية .. وتمنياته لها بالمزيد في المستقبل .

هذا هو المنحنى الفكري والسياسي لكلود لانزمان الذي اثر بشكل مبدئي على علاقته سيمون دي بوفوار وسارتر .. إما تأثيره عليهما خلال رحلتهم إلى القاهرة والتي كان المفترض أن يكون عكسيا فهو ما سنتبينه خلال منعطفات هذه الزيارة بعد أن نستعرض تفاصيلها التي تميزت بمبالغات لن نعرف مداها في نفس الرجل وعلى صعيد الواقع إلا إذا عقدنا مقارنتين : مضاهاتها أولا بكل الزيارات التي قام

بها سارتر نفسه إلى أمريكا والاتحاد السوفيتي والصين وكوبا وغيرهما حيث عومل فيها كمفكر وجودي محدد القدرة على اتخاذ رأي في كل قضية معاصرة .. ثم مقارنتها ثانيا بالبدعات التي لهاها قبله كثير من زعماء ومفكري العالم لمصر كخروشوف ، وشوان لاي ونيكسون وغيرهم .. أو كجاك بيرك وجارودي وبرناردشو وسوسرت موم ، وتوينبي .. حيث عاملناهم كعلماء وفلاسفة ومفكرين في حيزهم الطبيعي .. عندئذ ستعرف مدى المبالغة التي صاحبت هذه الزيارة .. لقد استقبلته مصر ليس كمفكر وإنما كمنظمة بولية أو عدة منظمات ذات أحكام ملزمة لا تقبل النقض رفعا إلى أعلا الأفاق . وعلقتا عليه أعظم الآمال وللأسف أعطى هذا الترحيب المبالغ فيه تأثيرا عكسيا ليس على غرض الدعوة فقط وإنما على الرجل نفسه حيث كان وجهه ينقبض حينما وينفج بالسخرية أحيانا أخرى لدرجة أنه حينما كان السيد على السمان مدير وكالة أنباء الشرق الأوسط في باريس والذي صحبه إلى القاهرة في هذه الزيارة يقرأ له منشئات الصحف الحمراء التي تنعته بالبطل والرائد والحر والإنسان ، يصيح السمع وعلى يترجم له قصيدة محمد إبراهيم أبو سنه ، أو موضوعات العدد الممتاز الذي أصدرته مجلة (الفكر المعاصر) عن أعماله ومواقفه ومقدمة الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد التي كتبها تحت عنوان (سارتر ضمير العصر) كان سارتر يتسائل بعدها إنا ضمير العصر كله .. إنما لست حتى ضمير نفسي ثم يطلب ضاحكا من لانزمان أن يتحمل عنه بعض هذه الألقاب .

من القاهرة إلى الأقصر:

ولكي نقدر أن سخریات هذا الرجل لم تكن تتم عن طبيعة عدوانية ، وإنما عن مبالغة غير محسوبة أخرجت تواضع الرجل لنتبع رحلته وكلماته من بدايتها . لقد أرسلت له طائرة خاصة لنقله من باريس إلى القاهرة .. وقبل نزوله منها شكر الطاقم على حسن ضيافتهم ، ثم نزل إلى المطار ليجد مؤتمرا صحفيا يسأله أكثر ما يسأله عن فلسفته الوجودية ليعلم للناس أسس الوجودية وهو ما جاء لهذا وإنما جاء بهدف التعرف على الإنسان العربي وتجاربه وتنطلق القافلة الكبيرة إلى فندق شبرد فيجد احتفالا أكثر بهجة .. ومندوبة من الجوازات والجنسية قد حضرت

خصيصا لاستلام جوازات السفر وعمل الإقامة والمغادرة وبعد منتصف الليل يقرر سارتر وهو يمسك بذراع الأستاذ توفيق الحكيم أن ينطلق إلى الخارج وأمام النيل الذي بهر سارتر بمراكبه البدائية والحديثة الراححة العائدة بفيض الحكيم في الحديث عن باريس ومحاسنها ونهر السين والراين .. وفي الصباح تنطلق القافلة إلى مدينة الفنون بالهرم .. ومن على مسرح معهد الفنون المسرحية يشاهدون ليس عملا مسرحيا مصرياً أو عربياً وإنما تكريماً للضيف الفرنسي فصلاً من مسرحية جزيرة العبيد للمسرحي الفرنسي ماريو .. وتحية له يقدمون آخر من مسرحية سارتر الشهيرة (جلسة سرية) ويصفق لهم سارتر وهو يقول: (لقد ابهجتونى وإننى أتمنى لكم كل توفيق ونجاح) ثم يجوس جوانب المعهد وسط المكتبات وقد رصعها المستقبلون بأعماله الفرنسية والمترجمة .. أكثر من مرة .. فمسرحية جلسة سرية التي شاهدها قد ترجمت تحت عنوان (رفعت الجلسة) وثانية (الجحيم هم الآخرون) وثالثة (من ثقب الباب) . ويلفت لاتزمان نظره إلى ذلك بقوله لقد أجريت كل هذه الترجمات بدون علمك .. فينفض وجه سارتر ثم تنطلق القافلة إلى منطقة الحراتية حيث يتجمع في هذا الحي كثير من الفنانين وكل منهم قد جعل له مرسماً . حتى يصل إلى منسج الفنان ويصا واصف .. وقلت أرملة الفنان الراحل حبيب جورجى حماه ويصا واصف تشرح للزوار الطريقة التلقائية في إبداع هذا النوع من الكليم الذي غزت شهرته أوروبا كلها والذي دبجته أيادي فلاحات هاويات .. يتهايل وجه سارتر ويتدخل لاتزمان ليوقف هذا الانبهار .. فيذكرهم بأعمال اليهودي مارك شاجال، بعدها يستقلون العربات إلى سفارة .. حيث يندمجون مع شرح الأثرى الفرنسي مسيو لوير ، الذي تابع تطور اكتشاف هذا الهرم على مدى واحد وأربعين عاماً .. وبعد تناول الغداء .. عادوا للسياحة في حي خان الخليلي وشارع محمد على ..

وفي اليوم التالي يستقلون الطائرة إلى الأقصر وينطلق سارتر وسط الشوارع والآثار ، وتوقف عند المسلة .. غير المكتملة والمهملة .. وسرح خياله وكأنه يقارن بالمسلة المصرية في ميدان الكونكوردي وسط باريس، ولا يهدأ الوفد حتى مع المساء فينطلقوا إلى معبد الكرنك وقد فرش ضوء القمر .. فيتقافزون هنا وهناك .. ويبدى سارتر إعجابه بجمال (نفرتارى) زوجة (رمسيس) ويقول إنها تستحق أن

يبنى لها رمسيس مثل هذا المعبد .. (معبد أبو سنبل) وتعلو الطائرة في اليوم التالي مقلة إياهم إلى المد العالي .. ويطل سارتر ليرى بعينه معجزة القرن في إفريقيا... ويبدى تقديره البالغ للشرح الوافي الذي قدمه لهم الأستاذ احمد طلعت للسد العالي .. منذ أن كان فكرة وحلما يداعب المصريين إلى لحظة تمامه .. وقدرته على مقاومة الكوارث الطبيعية وغير الطبيعية وفي أسوان بنوه أمين عام الاتحاد الاشتراكي بزيارات الوفدين الفرنسيين السابقين لأسوان في العام الماضي .. يعطن ترحيبه البالغ بسارتر وسيمون وتشغل القاعة كلها حملسا وتصفيقا فيتكلم سارتر مع هذه الحشود بحساسة وود .. وتتكلم سيمون عن حقوق المرأة وغندا يوشك الاجتماع الحافل أن ينفض .. يتلقى سارتر رسالة من عمال السد العالي يدعونه لمناقشة مفتوحة .. ويسر في أنه لانزمان أن الذي وجه الدعوة هو الاتحاد الاشتراكي موضحا أن أعضاءه فئة تحتضنهم الدولة ومن ثم لا يعبرون عن الآراء الحقيقية لمن وصف الدعوة باسمهم .. فيميل سارتر إلى لطفي الخولى ويطلب تأجيل هذا اللقاء إلى دعوة خاصة وبعدها يستقل سارتر والأستاذ محمود أمين العالم يختا يشق طريقه بهم في نزهة نهريه بين الصخور والجنائل .. ويرفع سارتر يديه ويشير إلى روعة وعبقريه هؤلاء المصريين القدماء الذين لم يتركوا حتى الصخور والجنائل إلا ووضعوا عليها مقياسا للنيل .. وعلامة تهدي المسافر عبر الطريق .

وبعدها شاهد فولما عن الحرب في فيتنام .. وينتهز محمود العالم هذه الفرصة ليشير إلى الجهود التي يجب أن تبذل من اجل السلام .. وبان الوجودية ليست إغرافا في الذاتية .. ويتجادبان أطراف الحديث حول الصراع الصيني السوفيتي .. وكيف أن الماركسية والاشتراكية قد ولدتا عددا من المتناقضات التي ينبغي على المثقفين تناولها بجدية وحماسة .

سارتر في الجامعة:

ثم يعود سارتر والجمع إلى القاهرة . ويبدى رغبته في اللقاء بطلبة الجامعة ويعطن عن محاضرة له في المدرج واحد بكلية الآداب ولمعرفة المسئولين أن سارتر لا يحب أن يرى الحرس داخل ردهات الجامعة .. فقد أعفى الحرس من مهمة تنظيم

هذه المحاضرة، وكان لهذا الإغفاء اثر في إلغاء المحاضرة أصلا .. ذلك أن اغضب طلبة الجامعة ومن جميع الكليات بأقسامها المختلفة تركوا محاضراتهم وتجمعوا في المدرج واحد بكلية الآداب .. وعندما حاولت مع الدكتور سهيل إدريس اختراق هذا الجمع .. نبهنا الصحفيون ومعهم الأستاذ على شلش انه لم يعد في المدرج مكان حتى لقدم سارتر نفسه .. الذي حضر مذهبولا .. وهو ينظر إليهم ويتساءل هل كل هؤلاء قروا مؤلفاتي ؟ لا أظن .. إني لست في نظرهم أكثر من موضة .

وإنقاذاً لوقت سارتر .. عرج به المشرفون إلى مكتبة جامعة القاهرة .. واستقبله مدير الجامعة والمرحوم الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بكلية الآداب الذي أخذ يتجادل عن المبادئ الوجودية والإسلام .. وعدم تناقض الوجودية مع الإسلام في كثير من أسسها الفلسفية .. وكان سارتر يرد بمجاملة لا تخفى تعجبه بسرعة طرح قضايا فلسفية بهذا العمق في هذا الظرف الطارئ وفي طريق العودة يلحق به الدكتور سهيل إدريس ليكلمه عن ترجمة (نقد العقل الجدلي) إلى العربية .. وسارتر يهز رأسه وترتعض رقبته المتهدلة بالموافقة ويصل إلى العربية التي ستقله إلى الفندق مرهقا .. فيطلق بالخطأ على أصابع الدكتور سهيل وينزف منها دمًا .

وأمام فشل سارتر في القدرة على الانتقاء بالطلبة في الجامعة .. نظم له المشرفون لقاء آخر في قاعة الاحتفالات الكبرى بجامعة القاهرة فكانت هذه جولته الثقافية الكبرى .. تكلمت سيمون لولا عن حقوق المرأة وكانت قد اجتمعت من قبل بالقيادات النسائية .. ثم تكلم سارتر فكاشف نفسه وطلبها بمزيد من الدقة والحساسية ثم وضع المهام على عاتق المثقفين من أجل اكتشاف أوضاع إنسانية جديدة .. وفكر لا يعرف الانفلاق أو التعصب .

مع اللاجنين:

ويحين وقت زيارة الوفد إلى اللاجنين فيذهب الوفد ويجري طفل بيده لفة مستطيلة إلى سارتر ويسلمها له فيفضها تلقائيا ويلتقط الصورة ويجري لانزمان إليه ليسر في أذنه .. أن ما بيده ليس إلا علم المقاومة الفلسطينية فيثور سارتر ويفور .. ويجري وراء المصور الصحفي الذي التقط الصورة خوفا من استغلالها

لموقف سارتر من المقاومة ويصر على إخراج الفيلم وتعرضه للضوء ويتم له ما يريد ثم يدخل إلى المعسكرات والمخيمات ويزور منازل اللاجئين المتواضعة ويتعرف بأمر عينه على بؤسهم فيقف مشدوداً بالعيون الحزينة التي تنظر عبر الأسلاك الشائكة إلى يوم قريب في العودة إلى منازلها وبياراتها بعد غيبة ثماني عشر سنة من الضياع والحسرة، وتأثر سارتر فاخذ يوجه الأسئلة ويستمع لإجاباتها ولم تكن الأسئلة تتناول قضايا المعرفة أو حق المرأة أو الوجود والعدم أو نقد العقل الديالكتيكي أو أي من هذه المشاكل المجردة الموعلة في غرابتها عن هذه الأرض البائسة مكسورة الجناح . كانت أسئلة تتميز بالباشرة والمواجهة والحقيقة ربما كان صمت سارتر إزاءها أقوى من كل تعبير كان في محياه بعض ذلك الحزن العميق الذي سبق أن عناه هو في بلده أثناء الاحتلال النازي ووسط التشجيع الإنساني الذي شد أعناق الحاضرين تجاه وجه سارتر وهو يستمع للسيدة عفاف الأمريس المدرسة بوكالة غوث اللاجئين وزوجة وأخت الشهيد من خان يونس وينطلق الموكب عائداً إلى غزة هل الفلسطينيون وحدهم الذين سيحررون بلادهم أم أنهم سيطلبون مساعدة الدول العربية الأخرى، ويأتي الجواب على لسان عز الدين الشوا المزارع بغزة : أن الفلسطينيين أنفسهم هم الذين سيقومون بتحرير وطنهم .

ويسأل سارتر عن النظام الذي يراه واجب الإتياع عند النصر على الإسرائيليين وكيف سيعاملون هذه العناصر وهل سيرمونهم في البحر؟ وكان المتحدث من حماس يحدّث فات عليه المنطق قال : سوف ننتصر أولاً ثم نحقق ما نراه عندئذ راجعه سارتر أنه لا بد لكل ثورة من فلسفة فمن الأفكار تتبع أكبر القوى وأغناها في هذه اللحظة تنبه لطف الخولى لهذه الفجوة التي أحدثها حماس فأوعز لإحداهن بالتحدث إلى سارتر فتقدمت الأنسة عصام الحسيني لتجيب على مخاوفه على مصير اليهود النازحين إلى فلسطين سواء من الدول العربية كالعراق واليمن ومصر .. أو من أية منطقة في العالم فقالت ستختلف معاملتنا فالفئة الأولى لن يفرض عليها العودة إلى تلك البلاد العربية .. لأن فلسطين العربية ستكون لهم ووطنا سواء بسواء إما الفئة الثانية فعليهم أن يعودوا إلى بلادهم الأصلية لأنهم وقبل كل شيء أوروبيون متهودون .. وليسوا يهودا عاشوا في أوروبا وبينما هذه الكلمات

الناصعة تدخل إنن سارتر من جهة فيهدأ كانت كلمات لانزمان وملاحظاته عما رآه من دفع لطفى الخولى للآتسة عصام تدخل أذنه الثانية فيعود إلى التعادل كل ذلك لم يمنع سارتر من التفاعل بل لقد استبد به الحماس برغم محاولة التبريد التي كان يقوم بها لانزمان ووطن بأنه لن يذهب لإسرائيل إلا بعد أن يتعهدوا له بأنه سيقابل كل العرب الذين يود رؤيتهم وبخاصة الموجودين في السجون ..

في المسرح:

ويعود إلى القاهرة ليواصل بقية الرحلة فيطلب أن يرى المعبد اليهودي فيلبى طلبه ويذهب إلى حي مارى جرجس بمصر القديمة ويتحاور مع الأحيار ويزور الكنائس القبطية ويشاهد الآثار ويقارنها بما شاهده من قبل .

ويدعوه المسرح القومي بعد ذلك إلى حفل شاي .. ثم يقدم له فصلا من مسرحيته (الذباب) تقوم فيها سميحة أيوب بدور اليكترا وفاروق الدمرداش بدلا من (طارق عبد اللطيف) بدور اورست ويقف فاروق الدمرداش في آخر الفصل فيلقى إلى سارتر بكلمة تحية بالفرنسية فيشكره ثم يعتلى سارتر خشبة المسرح ليهنئ المخرج سعد اردش والممثلين بإبداعهم وبعد حفل الشاي يعود إلى خشبة المسرح ليتوه في مناقشات كبار النقاد المسرحيين التي لم يعرف لها بداية أو تسلسلا أو نهاية .. صعد سارتر ودي بوفوار ولطفى الخولى وتوفيق الحكيم وفى وسطهم لويس عوض ليحكى نبذة عن تاريخ المسرح العربي وتصر السيدة لليان ارقش زوجة الأستاذ لطفى الخولى عل أن يعتلى لانزمان خشبة المسرح ليجلس وسط المتحدثين ويصعد لانزمان مكرها فليس له في الحديث ناقة ولا جمل ولكنه الكرم المصري العتيد .. ويبدأ لويس عوض كلامه فينبرى أكثر من مثقف في القاعة يلفت نظره إلى كثير من المراحل والأسماء التي قفز فوقها أو التي عكس مراحلها .. ويتحير سارتر هل الجمهور أنق ملاحظة من المحاضر ويستمر لويس يسلسل المراحل المسرحية من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى أن ينهيا بحركة سماها (الواقعية الملحمية) ويشد الاسم انتباه سارتر فيتوقف ليسأل عن خصائص وأسس هذه المرحلة .. ومن هو زعيمها ويقول لويس عوض لئه سعد الدين وهبه ويبحث

الجمهور عن سعد وهبة ويتوجه الأخير إلى الميكروفون حائرا فانه لا يعرف كيف وضعه لويس عوض على قمة هذا المذهب الذي لا يعرفه ويقول محرجا أن الدكتور لويس عوض ربما قصد نعمان عاشور وبدوره يذهب نعمان حائرا إلى الميكروفون ليعلن أسفه وإنكاره لمعرفة هذا المذهب ويطلب لويس عوض بان يوضح ما عناه بالضبط وقد اعطت هذه المواقف المتخبطة بلا شك صورة نقدر أثرها على الرجل وكل ذلك بفضل ولع لويس بإطلاق الأسماء والمعاني .

وربما غيرت زيارة الرفقة السارتريية إلى كمشيش وجامعة الإسكندرية والنزول في فندق فلسطين بعض ما تركته تلك الليلة من انطباع فقد سعد عندما رأي الفلاحين يتدافعون نحوه في كمشيش يهتفون مهالين عندما وضع الطاقيية على رأسه ووجد الطلبة أكثر هدوءا وتعقلا والأساتذة أكثر رصانة والطبيعة والفندق أكثر سخاء لذلك كان أكثر انطباعا عندما عاد إلى القاهري لمقابلة المسئولين .

عن الحكيم : لا !

وأمام فشلي في الحصول على صورة من هذه اللقاءات الرسمية عرجت على المكتب المواجه للمعمل في الدور الثاني من مبنى الأهرام القديم .. وهو مكتب توفيق الحكيم وكان سارتر قد زاره في هذا المكتب من أيام وأهداه الحكيم كل مؤلفاته بالفرنسية وفي اليوم التالي لهذا الزيارة كنت أقف وسط مجموعة من الصحفيين أمام مصعد فندق شبرد .. ثم فتح المصعد وظهر سارتر وسيمون ولازمان .. فتقدمنا نحوهم ولكن سارتر مال علينا وهو يحدرننا : إياكم أن تسألوني رأيي في أدب توفيق الحكيم .. أن هذا لا يصح فهو رجل اكبر مني سنا وهو مضيبي الذي وجهت لي الدعوة باسمه ومن ثم فلا يصح أن أقول فيه رأيا كانت الكلمات تنطق من فم الرجل وهو يرتعش ورقبته المتهدلة تهتز وتعقبها كلمات سيمون الخاطفة كالطلقات تمنعنا من توجيه الأسئلة وقال لانزمان بعدم اكتراث أن الأسئلة كثيرة فلماذا تحصررون أنفسكم في هذا الموضوع بالذات ؟

وإذا كان سارتر نفسه أول من قال : (قد يكون الصمت موقفا) فإني قد استشفقت من صمته هذا موقفه تجاه توفيق الحكيم وأبيه والذي لم يكن سارتر هو

أول من المح إليه سنة 1967 وإنما سبقه إليه سنة 34 أدينا الصادق يحيى حقي.. والدكتور مندور من بعده والدكتور محمد يوسف نجم أخيرا .. فقد كتب أولهم في (مجلة الحديث) بحلب مقالته الشهيرة (توفيق الحكيم بين الخشية والرجاء) بعد أن قرأ (عودة الروح) ، (أهل الكهف) فآلمه أن يجد الحكيم قد رفع شعار مجد الفراعنة حتى يثير الأحلام الجميلة لدى الشباب .مع إنها بعيدة عن وعيه ولا تستطيع أن تستفز فيه روح الحداثة استفزازا قويا فعلا وحز في نفسه أن يكون المدافع عن مصر في عودة الروح مؤرخا فرنسيا ولذلك طالب الشباب بعدم قراءة توفيق الحكيم وقد كتب بعده الدكتور مندور . بيان توفيق الحكيم انتهى من حيث ابتدأ

وإذا كان هذا الرأي الضمني هو ما أبداه سارتر وهو رجل لم يكن من العسول خداعه أو التمويه عليه أو قسره على التصريح نشئ لا يؤمن به مهما كانت دواعي المجاملة إلا انه يكمن في اعماقه قلب عطوف يرعى من حوله باهتمام وحب كبيرين فعندما دعاه توفيق الحكيم هو وسيمون ولازمان إلى حفل عشاء خاص انقضوا عليه بأسئلة جادة حيناً ومزحة وعبثه حيناً آخر يسألونه فيها عن عدم حضور زوجته حتى يتعرفوا عليها ويتظاهر الحكيم بأنه لم يسمع جيدا السؤال لانصراف ذهنه إلى الالحن العالمية .. فتمول عليه سيمون وتطوقه بذراعيها وهي ترفع صوتها لاعلى ما يتصور .. ولا يجد الحكيم إلا إبداء الاعذار ثم تغمز إلى سارتر الذي يلتقط الحديث ليتكلم الحكيم عن المرأة في مسرحياته وكيف إنها يتضاعل بجانبها الرجل ثم يتشجع أكثر فيأخذ على الحكيم بلته لابد وانه من الناحية النفسية (نرجسيا مزاح ويضحك الحكيم ويلتفت حوله للمصور حتى لا يلتقط صوراً له سيمون كانت متزال تطوقه بذراعيها).

كنت محملة بكل هذه التفاصيل وأنا اجلس إلى توفيق الحكيم وكان يوم . وقد تعود كثير من المثقفين أن يلتقوا هذا اليوم فكان في ضيافته على الطوخى والأستاذ الناقد فؤاد دواره الذي كان يردد كلمة الشيخ محمد أبو زيد التي يشجب احتفاء المصريين برفقة سارتر وسيمون بقوله : عجبت لشعب مسلم يصف سارتر وعشيقته، فاتبرى الحكيم مدافعا عن الرفقة من جهل الجاهلین فادي دواره العارف لما يقوله الشيخ أبو زيد كان يريد المناقشة من وجهة أخرى، بها ضيق صدر

الحكيم ولفت نظره عنوان في جريدة الأهرام فقد كتب الملاح بان دبطه حسين لم يعرف بوجود سارتر إلا من الجرائد ... وقرأ العنوان بتلقائية وبصوت عال سمعه الحكيم فإذا به يصرخ في وجهي وكأنه البركان انفجر لتوه ليرميني حمما ملتهبة: (وهل يقلب هذا الخبر الحياة رأسا على عقب؟ ثم من هو طه حسين هذا .. من أي وجهة تنظرون له أيها الشباب .. ما هو فكره في نظركم لقد أن الأوان أن تنزلوه من فوق قممكم السامقة ثم استطرد ، وعلى أي حال لو كان طه حسين وزوجته الفرنسية يعرفان الواجب حقا بالنسبة لهذا المفكر لأرسلت زوجته الفرنسية باقة من الزهور تحية لابنة بلدها سيمون.. وفاضت في نفسي كلمات ضاق بها صدري ولم ينطلق لها لساني فتنا قرأت الخبر بحيلاد لم أذفع عن طه حسين ولم أهاجمه .. وفي وسط هذا الهدير الصاخب دخل الدكتور حسين فوزي صمت هنيهة وهو يراقب الحديث الصارخ ويراني مكظومة وفجأة وجدته يقول : على رسلك يا توفيق على البنت التي تخجل من الرد عليك لصغر سنها.. وإذا كانت هي تخجل فلأصارك إنا .. أليس طه حسين هذا من قلت أنت عنه يوم قدم لك مسرحية أهل الكهف انه وفر عليك عشرات السنين في الدعوة والإعلان عن لبك وانه سبب شهرتك؟ ألم تكن أنت نفسك تذهب إليه بميناء الإسكندرية تستقبله بعد عودته من كل مصيف لتحمل له الحقائب وتسنده من الباخرة إلى رصيف الميناء؟

أخذت هذه الكلمات فورة الحكيم فأشاح بيده إلى الدكتور حسين فوزي وهو يقول: (والله أنت كده يا حسين .. تقلب واطيها عاليها) ثم نظر بوجه لي الكلام: (والحقيقة أنا عرضت على سارتر أن يلتقي بطه حسين، وقلت له ظرفا من ظروفه البيولوجية وثقافته وزوجته الفرنسية .. فرد في خجل وصراحة في أن واحد إنا لا أحب أن أرهق أحدا وإبني أفضل روية الأدباء الشبان على روية من هم في سني أو أكبر مني .. لان الشباب هو العنصر الصاعد الذي يتدفق بالحياة والقادر على صنع المستقبل واعتبرت أن هذه الجملة الأخيرة مصلحة لي فتنكر مروري على مكتب الحكيم في كل مرة أذهب لاجتلاب صور وفي مرة بدر مني التعبير الذي كان قد شاع لوصف الرفقة من أن الطريق إلى سارتر يمر عبر سيمون والطريق إلى سيمون يمر عبر لانزمان بل أني سلكت هذا الطريق لتوجيه الدعوة لهم إلى لبنان.. حيث

قابلت لانزمان الذي بدا حزيناً أول اللقاء .. ثم اعتذر بان زيارته للقاهرة مع سارتر وسيمون لم تجئ في الوقت المناسب له .. لان أخته قد قتلت نفسها من أسبوع عقب أزمة عاطفية طاغية .. ثم قال وكأنه يفيض شينا عن نفسه على كل فهذه كانت حياتها وهي حرة في إنهاتها .. استفهمت منه هل هي أي فلين الجميلة حمراء الشعر التي كتب عنها سيمون وقالت إنها قامت بدور (استيل) في الجحيم هم الآخرين ؟ فأكد لي إنها هي وقلت استغل انبهاره بهذه المعرفة فأشرت بطرف خفي إلى معرفتي بعلاقته سيمون فقال : أن ذلك كان من زمن وقد انتهى .. ثم وعدني بأنه سوف يعرض أمر زيارة بيروت على سارتر وفي المؤتمر الصحفي لختام الزيارة .. ولم يحضره لانزمان لمرضه .. قالت لي السيدة لليان ارقش زوجة الأستاذ لطفي الخولي أن لانزمان يطلبني .. وعندما صعدت وجدت سيمون قد سبقتنني بل امسكتنني بكلتا يديها المدهون أنظفها بلون فاقع من الطلاء .. ومنعتني من الدخول .. حتى تدخل هي وترى ما إذا كان قد استعد لهذا اللقاء أولاً .. وأدخلتنني حجرتها وكانت قد أخليت من الحفائب فوجدت المؤلفات المصرية المهداة لهم مبعثرة على أرضية الجناح من مؤلفات: عثمان أمين والريدي ومجاهد عبد المنعم .. ذلك إنها عربية وهو لا يقرأونها .. وعندما دخلت علي لانزمان .. هنأته بحب سيمون عليه واهتمامها به مما يدل علي أن العلاقة مستمرة وقلت مازحه إنها منعتني من الدخول مع أنني لا أشكل لها أي عدوان من أي جهة . فضحك وحول الحديث إلى اعتذار سارتر عن زيارة بيروت ، لأنه ملزم بان يذهب فور انتهاء الزيارة إلى قبرص لبلد محايد .. ومن هناك إلى إسرائيل ومن بعدها إلى فرنسا ليذهب إلى محكمة برتراند راسل. وان هذا الرد منه يعتبر رداً على رسالة سهيل التي بعث بها إلى سارتر والتي المح له فيها انه الشخص الذي كلمه في ترجمة (نقد العقل الجدلي) .. وذكره أيضاً بأنه الشخص الذي أغلق على أصابعه باب العربية وعندما نقلت هذه المحادثة إلى الدكتور سهيل في حضور الأستاذ الشاعر صلاح عبد الصبور تهلل وجهه ونصحني بتسجيل هذه المقابلات فوراً بينما لأمني صلاح وقال إنني زججت نفسي في معترك صعب .

كنت متأكدة إذا عن طريق ما كتب ورأيتة بنفسي وتأكدت من بعض إطفائه .. بان العلاقة الثلاثية قائمة بين الرفقة. ولكن ما أن أتيت بذكرها أمام الحكيم حتى

لرتفع صوت الحكيم مرة اخرى يهدر بي ويزيد : (كيف تتطاولين انت على هؤلاء الفلاسفة العظام العمالقة حجا النصعاء سيرة هل هم أناس عاديون حتى تخوضين وانت في هذه السن في سيرتهم ،هكذا، وبهذه الطريقة المشينة غير الصادقة أو الأمانة كان صوت الحكيم في لقائي على غير عادته – عادة الحكيم انه عندما يتكلم في السياسة خصوصا في السياسة أن ينظر إلى يسراه ويمناه بتوجس ولا يتكلم إلا إذا تأكد من عدم وجود مسجل – بل كثيرا ما يقول لي إياك أن تكتبي هذا الكلام وإلا حرمت عليك دخول مكتبي وعندما دعاني نجيب محفوظ هذا العام لان ادخل معه لتوفيق رفضت .. غير انه رجائي لان توفيق يداعبه أحيانا كثيرة بأنه استحوذ على كل الضيوف ولكن الظاهر إتني أخرج الحكيم دائما من همسه إلى صحبه ربما لجهلي بطبيعة شخصيته وتفكيره ..

مع هدير الحكيم هذه المرة أتى جريا الأستاذ احمد بهجت. وقف على عتبة الباب. وضع كوعه يستند على المقبض ليتابع الحديث ، فيوجه الحكيم الكلام : (تعال يا سيد احمد واستمع لما تقوله هذه الفتاة هل تصدق ان علاقة ما يمكن أن تنشأ بين السيدة المسنة سيمون دي بوفولر ورفيقهم الشاب الصغير كلود لانزمان ؟ تصور هذا الاقتراء ؟ إلا .. واسمع إتها تقول انه شيوعي ويهودي أيضا تصور يا احمد ؟ وأين سيقف سارتر من هذه العلاقة .. عندئذ جاء رد احمد بهجت : والله البينة على من لدعى واليمين على من أنكر .. انتظر وستمدك عابدة بوثقها عما هو زعم في رأيك الآن. هذا الجدل.. ولكنه مازال يتعجب : يا أخى إتهم عندما قدموا إلى الأهرام واستقلتهم إتا عند المدخل كانوا يصرون على أن ادخل إتا أولا وتكرر ذلك في الصعود إلى السلم بل إلى الدخول إلى مكتبي. واستطرد من ذلك إلى الحديث عن اهتمام الجمهور الفرنسي – فذكر انه في زيارته الأخيرة لفرنسا وكان ذلك من سبع سنوات .. (ركبت المترو ولم أجد مكانا خاليا فوقفت ولكن شابا من الجلوس اخذ يتصفحني مليا ثم هب واقفا ليدعوني للجلوس في مكانه. وهنا انفجر احمد بهجت ضاحكا وهو يقول. (دائما يا أستاذ الحكيم تفسر رقة السلوك الفرنسي بأنه دليل شهرتك .. أن لائحة المترو أيضا تحتم على الشبان أن يقوموا للشيوخ وفر احمد بعد هذه الكلمات هاربا .

تقول سيمون في المذكرات :

وفي اليوم التالي ذهبت بقصد إلى الأستاذ الحكيم .. محملة بما استطعت من المذكرات التي سجلتها سيمون وقد جلست طول الليل السابق أضغ خطأ تحت المقاطع التي تؤيد كل ما أبديته للحكيم بالأمس.. وجلس الحكيم يقرأ وتقول سيمون في هذه المذكرات : وفي هذه العطلة كان لانزمان قد قام برحلة إلى إسرائيل .. وعاد إلى باريس بعد أسبوعين من وصولي وشمطنا شعور بالفرح الغامر .. وبدأنا نبنى مستقبلنا وكل منا يروى ماضيه للأخر .. وبالرغم من أن لانزمان كان يصغرنى بسبعة عشر عاما فان هذا الفرق لم يكن يرعبنا وقد كنت بحاجة إلى زمن لانزمن قلبي بهذه العلاقة لأنه لم يكن واردا أن استبدل بتفاهمي مع سارتر تفاهما آخر .. كان (الجرين) ينتمي إلى قارة أخرى ، و(لانزمان) إلى جيل آخر . لقد قبلني وتفصيلا بماضي وحاضري ومع ذلك فان اتفاقنا لم يتم في لحظة واحدة .. كانت الأجازات التي كنت اقضيها كل عام بعيدا عن فرنسا مع سارتر تطرح علينا مشكلة إنني لم أكن أريد أن أتخلى عنه ولكن فراقا يدوم شهرين سيكون شاقا علينا كلينا إنا ولانزمان واتفقنا أن يجين لانزمان كل صيف ليقضى عشر أيام مع سارتر ومعى .. وانتظمت حياتنا وكان في الصباح نعمل جنبا إلى جنب وكان قد عاد من إسرائيل بملاحظات كان يريد أن يفيد منها لكتابة روبرتاج. ولقد حررتي حضور لانزمان إلى جاتبي من عمري وظللت أقبل سارتر كالسابق ولكننا اتخذنا عادات جديدة لكنني كنت قلقة كنت قد خشيت إلا يقبل لانزمان علاقتي مع سارتر ولقد كان الآن يحتل في حياتي مكانا. كنت أتساءل معه عما إذا كان تفاهمي مع سارتر لن يتأثر بذلك. ولم أكن إنا وسارتر نعش بنفس التلام السابق. فهو لم يسبق نه أن استغرق في السياسة وفي كتاباته وفي عمله كما هو مستغرق الآن . إنا فكننت أقيم من شبابي العائد كنت استسلم لحظات لاشك إنا سنقبل دائما صديقين حميمين ولكن أترى يمكن أن ينتهي ذلك المصيرين الممتازين حتى الآن ؟ ولكنني استعدت الاطمئنان فيما بعد .. أن التوازن الذي حققته بفضل لانزمان وسارتر واحتراسي الخاص كان جديرا بان يستمر وقد استمر) .

إحداث وتفاصيل ذهل الحكيم وهو يقرؤها واستعد للكلام ولكنني أشرت له أن

يقلب الصفحات ليتأكد من تأثير هذه العلاقة على الجوانب السياسية والإيديولوجية فيجد سيمون قد كتبت : هبطت إلى سان ترديز بصحبة لانزمان .. فيما كنا نسير كنا نتحدث عن روايتي التي كنت أعزته مسودتها وكان له حس نقدي دقيق ومرهف .. وقد اعطاني نصائح طيبة وافلاني بانتقاداته ، وقد بدأت انزعج منها ثم أدركت النقص الذي كان يثيرها كنت احمل هما كبيرا بسبب هذا الكتاب .. كنت قد قلبته رأسا على عقب ، وحين أعاد سارتر قراءته سنة 1952 لم يكن راضيا عنه بعد .. إما لانزمان فقد اتعنى أكثر منه بالمضي والمثابرة كان يقرأ النص للمرة الأولى وكان أشد تائرا بحصناته منه لسيناته وهكذا عدت إلى الرواية. ولكني غالبا ما كنت اكظم غيظي. كان العنوان يفلقتي وكنت قد عدلت عن تسميتها الأحياء واخترت عن طوع - المشتبهون - أن الموضوع الجوهرى للرواية كان التباس وضع الكاتب .. وكان سارتر يقترح له (السحرة) فقد كنا نشبه أنفسنا بلولنك السحرة والمشعوذين والشعراء الذين كانت المجتمعات الأفريقية تحترمهم وتخافهم وتحترقهم في وقت واحد .. ولكن لانزمان اقترح أن يكون الاسم ببساطة - المثقفون - .

الحكيم يتعجب ! : قرأ الأستاذ الحكيم كثيرا من الصفحات وبان عليه التعجب والافتناع فاصخت الآن لاستمع إلى رأيه الأخير فقال : (أمامنا مائة سنة على الأقل حتى نكتب أو نحيا أصلا مثل هذه التجارب) فلم أشأ أن أراجع أو انكره بثورته على أمس .. انصرفنا بعدها إلى أحاديث شتى .

كنت هزيمتنا في فشل هذه الرحلة التي دقت لها الطبول واستنفرت لها العقول والتي انتهت بتأييد سارتر لإسرائيل .. مع حق اللاجئين في العودة إلى ديارهم .. سابقة بشهرين فقط للنكسة الشهيرة ونبعها واحد إذ ما من جيش انهزم عبر التاريخ قبل أن ينهزم فكره ذلك إننا خدعنا على المستوى الفكرى لان سارتر كان قد جاء بشبه فكرة مسبقة غذاها لانزمان بملاحظاته لإشارات في كل دروب الزيارة ومنعطقاتها .. ولم يكن المشرفون على الرحلة قد قرأوا عنها ليتقوا إثرها كخديعتنا في النكسة لأننا لم نكن قد قرأنا كما قال موسى ديان ما كتبه عن العدوان الثلاثى على مصر سنة 1956.

ثم أليس من السذاجة أن ينقل حضور لانزمان كضمان لحياد الرحلة .. ولا نشترط عليه أن يصطحب شخصا مواليا للعرب إلى إسرائيل .. وما الذي أفادتنا به كلمات سارتر المهدنة . عندما سافر له بعد تأييده دولة إسرائيل كل من لطفى الخولي ومحمود أمين العالم .. ليستفسروا عن سبب هذا البيان فقال لهم: (ربما خدعت كالآخرين) لو عندما انقطع على السمان عن زيارته أو السؤال عنه تليفونيا - بعد أن كانت الصداقة قد نشبت بينهما - اتصل به سارتر - كما قال لي على - وقال يا على أن موقفك متعنت تجاهي فلو أنسى خدعت كاتسان فلا بد أن تتعلم أنت تجرد الإنسان الذي أمامك .. عليك أن تقبل منه الجانب الذي يعجبك فيه وتغفل الجانب الذي لا يعجبك منه .

وكيف لا يخدع سارتر عبر سيمون ؟ أن من يقرأ بتامل ظروف دخول لانزمان إلى عالمها يكشف على الفور كيف أقحمته يد خفية عليهما .. إذ كيف يوقف شخص حياته هكذا دون أن يكون قد حسب حساب خطوه وفوزه بصورة ما ؟ وعلى كل فليس غريبا أن يقع فيلسوف كان ملئ السمع والبصر كسارتر فريسة الصهيونية العالمية .. لو اليد الخفية - فلكل عالم هفوة - فقد سبق لهذه القوى أن تقلبت دولا ونفضت عنها كل مذاهبها .. ثم ألم يسبق أن قالت سيمون على لسان سارتر : (قد يسقط إنسان مادامت الظروف لا تسمح غالبا بأي تجاوز آخر غير الخضوع) . ولكن سارتر الذي كان يحتقر حيل الحياة .. لم يكن يستطيع أن يتلذذ طويلا بان يغطي جموده وسلبيته باحتياجات كلامية .. لقد أترك اته ، إذ يعيش في المؤقت لا في المطلق مدعو إلى أن يتراجع عن أن (يكون) ليرغم على أن (يعمل) وقد عمل فعلا بعد ذلك على نقض هذا الموقف المخزي تجاه العرب - ولا نستطيع أن نقول بعد الأوان فكل الاتات قبل مادامت القضية الفلسطينية - فقد امتنع منذ زمن طويل عن توقيع البيئات التي تؤيد دولة إسرائيل بينما استمرت سيمون توقعها تحت تأثير كلود لانزمان .

حساب الخسائر والمكاسب !

إن ذلك كله لم يمنعنا من وضع حساب خسائر ومكاسب حققتها الزيارة . لقد

انهر سارتر بالآثار المصرية والمشاريع العمرانية في السد العالي وانتهى وهو الذي ظل طويلا متشككا في جدوى التجربة المصرية بان يقف بين الفلاحين في كمبوش ليهتف لشعب مصر ويدعو لتقدمه مما يدل على أن سارتر قد جاء إلى القاهرة بعقلية المفكر السياسي المتفتي في تقدم العالم الثالث وفي مقدمته للجمهورية العربية المتحدة بينما كان عدد من المثقفين - على وجه الخصوص - يسعون إلى سارتر الوجودي العدمي المتشائم .

أضف إلى ذلك عدم معرفتنا الدقيقة للتركيبية النفسية التي كتب عنها الكثير : بأنه عندما يفعل نشئ أو اثر أو حدث فإنه يهب له نفسه تماما فما كان من المستطاع مع هذه السمة أن يستمع إلى مناقشات حول نقد العقل الجدلي أو بسؤال عن انقسام اليسار وهو يستمع إلى شرح حول السد العلى وقنوات التحويل .. وما كان في الإمكان أن يثنيه تعب وجهد وإرهاق عن متابعة الحركة المسرحية التي انتهت بالتعبير المركب العشوائي .. وما كان له وهو المهذب أن يراجع الدكتور حسين فوزى أو يصدم كلمات التمجيد الكلاسيكي للشعب الفرنسي .. الذي طالما حمل له سارتر كثيرا من البغض لاسيما أيام حرب الجزائر وهتافاتهم (الجزائر فرنسية) وكان دائما يصفهم بالفاشست : لان الإنسان كل إنسان في فرنسا كان شريكا في الجريمة .. لأنهم يفيدون جميعا من استغلال المستعمرات . أن سارتر يمثل ما أحب المصريين وجموعهم وحشودهم كانت تحدوه دائما رغبة عارمة في أن يلتقي بهم مواجهة وبلا وسيط بدليل انه كان يضيق بشروح المترجمين أوقات زيارته للآثار .. لأنه كان يحب التأمل وحده ويتلقى الإجابة على ما يريد أن يعرف فقط . كن يجب أن تترك الرفقة لتلقائية الإحساس المباشر والمعرفة المباشرة .. وكان ذلك سيكون أجدى .

الوجوه الثلاثة لسارتر

برنار - هنري ليفي ترجمة: ميريام رزق الله^(*)

أسس سارتر فلسفته على سلسلة من المراحل والأجزاء: فكانت أول مراحل معتقاً لنظرية الفردانية individualisme ثم أصبح "كتبا ملتزماً" ثم دخل في مرحلة من الاكتشاف لليهودية، وقد قام الفيلسوف برنار- هنري ليفي في محاولة فريدة لإعادة اكتشاف سارتر باسترجاع وتحليل كل وجه من هؤلاء الأوجه الثلاثة في كتابه le siecle de sartre "عصر سارتر" وفيما يلي حوار أجراه معه جان - جاك بروشيه لمجلة الـ Magazine litteraire "مجازين لئيرير" يناقشه فيما جاءت به دراسته . هل قمت بتقسيم فلسفة سارتر إلى ثلاث مراحل تيمنا بما فعله الفيلسوف لوى التوسير الذي قسم فلسفة ماركس إلى مرحلتين .

الفرق بيني وبين التوسير هو إنني أتعامل مع الأوجه المختلفة لسارتر على أنها غير متتابعة وإنما متجاورة متزامنة .. فالأمر يشبه قنوات البث الإذاعي فهي بالرغم من اختلافها إلا أن إذاعتها تأتي متزامنة ! ففي أصعب فترات حياة سارتر حين لم يكن يحلم سوى بـ "أدب فلوبيير" وفي المقابل ، نجد في الفترة التي كان فيها شديد التأثر بكتابات نيتشه أو ستاندال ، تلك الفترة التي انصرف فيها للكتابة تعاماً لمحات خاطفة من سارتر الـ "شمولي" Totalise: تابعا لنظام سياسي ذي حزب واحد لا يقبل أي معارضة منظمة وفيه تسيطر السلطة السياسية سيطرة صارمة على جميع مظاهر الأمة وطاقاتها "المنتجة" الذي ظهر بوضوح في الخمسينات والستينات إننا حتى الآن سارتران ، وحين نضيف سارتر في نهاية حياته يصل العدد إلى ثلاثة ولكن الكل ممزوج بطريقة عجيبة وغير قابلة للتفكيك في اغلب الأحيان .

^(*) نقلا عن الملف الذي خصصته أخبار الأدب للفيلسوف الفرنسي تحت عنوان صعود وسقوط سارتر في 24 مايو 2000 ص 17-24

أول مرحلة في فلسفة سارتر ترجع إلى فترة ما بعد الحرب ولكن بداياته ترجع لما اكتشفه أثناء الحرب بفضل مروره بتجربة الـ " ستالاج ". " اسم معسكرات الاعتقال الألمانية أثناء الحرب العالمية الثانية "

نعم صحيح ولكنها تجربة امتدت لوقت طويل ، كما أن أثارها ظهرت في وقت متأخر ، فالخطوط العريضة لسارتر الأول تظهر بوضوح في كتابه *la nausee* "والغثيان" و *l'eter et le neant* الوجود والعدم حيث يتأكد رفضه وكرهه لكل ما يشير أو يشبه لفكرة الجماعة ففي ذلك الوقت مفهوم " الجماعة المنصهرة " كان أخذًا شكل الجماعة المحرصة التي يحكمها قانون الغابة ثم تلتى تجربة الـ "ستالاج" حيث يكتشف سارتر فجأة السعادة .. والنشوة الجماعية ! وطفًا سارتر الثاني ولسان حاله يقول أن الفردانية عبء ثقيل .. وانه لشئ رائع أن يتخلى الفرد عن هويته الخاصة يقدم ذاته على مذبح " الجماعة المنصهرة " وترمي هذه المرحلة من فلسفة سارتر إلى تصفية الحسابات مع الفردانية بعد أن كان من قبل من أشد مؤيديها ، ولكن لننتبه مرة أخرى : فالحد الفاصل بين " السارترين " لا يعنى تتابعا أو فصلا زمنيا ..

اعتبرت في دراستك أن كتاب سارتر - *Qu'est ce que la litterature* ما هو الألب ؟ كتاب عن حرية الألب ؟!

- يؤكد الكتاب على جزئيتين : الأولى هي حث الكتاب على الكتابة عن زمتهم ولزمتهم ، على ضرورة الشعور بالالتزام تجاه الحقبة التي حالفهم الحظ بالعيش فيها غير عابئين بنظريات الفن التجريدي والمبتعد عن الواقع ، والثانية هي السخرية من الذين يدعون أن الألب خالد ، فالكتاب يؤكد أن يستهلك بسرعة مثل الموز. ما هو الألب ؟ ليس كتابا سياسيا ، وإنما هو كتابا ضد فكرة الخلود .

متى قرأت فعليا "الوجود والعدم" *L'Eter et le Neant* ؟ - لكي أكون صريحا لم اقرأه إلا حين بدأت في العمل بكتابي ، وكان ذلك منذ أربع أو خمس سنوات . فانا انتمى إلى جيل لم يكن مهتما بقدر كبير بسارتر ، وتعامل معه في أضيق الحدود ، لان الحداثة *Modeemite* في نظر جيلي كانت تعنى : " فوكو " التوسير لاكن وعدد

آخر من الكتاب الذين أقاموا فلسفتهم على أساس التفادي الكامل لسارتر أو على أساس مهاجمة عنيفة ضد فكره .

ففي الستينات لم يقرأ أحد من الشباب لسارتر فقد كانت صورته في خيالهم صورة مثقف عجوز معتق للنزعة الإنسانية (Humanisme) ومنطلق على نفسه داخل فلسفة بالية ، وكانت المفاجأة كبيرة لي حين اكتشفت فيما بعد أن " فكر 68 " لم يكن معارضا للفكر السارترى ، وان أكبر شعرات الستينات " مذهب الضد - إسمية " كان - بالمصادفة - الموضوع الرئيسي لكتاب " الغيان " الذي يتناول النظرية الجديدة للفرد ، الذي ليس له هوية ولا ينتمي إلى وطن ، والذي يسعى إلى تأكيد ذاتيته الخاصة .. كان بعدها في الوجود والعدم " ولا أدرى كيف وقعنا في مثل ذلك الخطأ وكيف أهدرنا كل هذا الوقت لنكتشف الحقيقة ؟ انه لظلم كبير ذلك الذي وقع على المفكر العظيم الذي سبق رواد جيلنا جميعهم في اكتشاف جوهر كل ما نسبوه إلى أنفسهم ..

عند كتابتي " الكلام على لسان جان - جاك بروشيه " عن " اليوم الذي رفض فيه سارتر جائزة نوبل " قمت بتفقد كل ما نشرته الصحافة حول هذا الموضوع وكان في معظمه يتصف بالسفالة والدناءة ، ووجدت أن الموضوعين الرئيسيين كانا : " لماذا يحصل هو وليس لنا على الجائزة ؟ " و " لو رفضها فسنفقد كل الفرص في أن يحصل احد من جيلنا عليها ، كما لن يحصل عليها فرنسي آخر لفترة طويلة قادمة . كيف حصل جرد قدر كهذا على شرف تمثيل فرنسا ! وكان ديبلوز Deleuze هو الوحيد الذي كتب مقالا رائعا بجريدة (Art) فنون الأسبوعية وكان عنوان : " سارتر معطي " - في المحاضرة الشهيرة التي ألقاها سارتر عقب الحرب ، والتي قال فيها : (L'existentialisme est un humanisme) " الوجودية هي نزعة إنسانية خيم الحزن والذهول على جماعة الفلاسفة السارتريين أمثال ميشيل تورنييه وديبلوز وفوكو ولاكان الذين تأثروا بالسارترية حتى النخاع . وقد عبر تورنييه عن خيبة الأمل هذه في كتابه Le Vent paraclet " الرياح المقدسة "

تؤكد في كتابك على أهمية الدور الذي لعبه أندريه جيد في فلسفة سارتر وفقد قال جيد : لو قرأ الناس ما كتبه جيدا ، لكانوا لاحظوا أن قدرا كبيرا مما يقوله سارتر قلته أنا من قبل " - جاء الفكر المناهض لسارتر من تأثير جيد وبرجسون معا .. فقد كانت أكبر قضايا الفلسفة في القرن العشرين هي الخروج من "البرجسونية" أما أكبر قضايا الأدب فكانت الخروج من "الجيدية" ويعد سارتر من تلك الوجوه رجل - القرن أو بمعنى آخر ملخص القرن .. التجسيد المطلق له فمعمل عمله كمعمل عمل القرن نفسه حيث كان الهدف الأكبر هو الانتصار على الثنائي جيد وبرجسون .

كان سارتر يقرأ كثيرا ولكنه في النهاية كان يأخذ ما يناسبه فقط وكما فعل ذلك مع جيد وبرجسون فعه أيضا هوسرل هايدجر . - لقد كان سارتر يقرأ لهوسرل أكثر من هايدجر فلا يجب أن يختلط علينا الأمر وفلسفيا كان تأثيره اشد بقراءته العميقة لهوسرل التي تشبع فيها بعلم الظاهريات " دراسة الظاهرات كما تبدو بصرف النظر عما ورائها من حقائق " ولا ننكر انه كان يقرأ لهايدجر ولكن كان ذلك بشكل سطحي عرضه لحالات كثيرة من سوء الفهم واختلاط المعاني .

لشرح الفارق بين سارتر الأول وسارتر الثاني قلت في كتابك : " كان الحمل ثقيلًا جدا عليه .. أحس سارتر فجأة وهو في قمة مجده ، أن فلسفة الفرد يصعب مواجهتها والفردية ثقيلة جدا لحملها فرد بمفرده ، وأنه يجب على الفرد أن يذوب في الجماعة .

- لم يكن رأيي هذا تحليلا نفسيا وإنما ميتافيزيقيا وهذا التحليل لا يسرى على سارتر وحده ولكنه يشمل معظم المفكرين العظام في القرن العشرين مثل أراجون وباربوس ورومان رولان ومالرو ودريو فما هي الفكرة إذن ؟ أن الفرد لا يساوى شيئا وان القانون الوحيد الذي يسرى هو قانون واقع الأشياء وان الفرد له " خاصية " فردية تميزه وان هذه الخاصية لا بد من دمجها وصهرها في جماعة وملكية مشتركة .

لقد تأثر ميرلوبونتي بنفس مرحلة التطور ولكنه سبق سارتر إليها كما أنه أدرك أبعادها بسرعة مما جعله ينسحب منها مبكرا .

- هذا صحيح وقد حدث بالمثل مع كامو الذي انسحب قبله بكثير . ويجب الإشارة إلى أن أعمالهما كليهما بالرغم من قيمتها العالية إلا أنها لا تقارن بأي من كتابات المفكرين الذين ذكرتهم من قبل كما لم تشبه سارتر في شيء فقد ذهب اراجون ومالرو وسيفالين وسارتر إلى ابعد الحدود في فكرهم الجديد وعاشوا به إلى المنتهى مما جعل من أعمالهم الأقوى فأعمال ميرلوبونتي جيدة ولكنها بعيد جدا عن *la critique de la raison dialectque* " نقد التفكير الجدلي " لسارتر كما أن كامو على الرغم من تأثيري الشديد به - إلا أن كتابه *L'Etranger* " الغريب " لا يرقى للمقارنة بـ " الغثيان " أو حتى سبل الحرية .

كتاب " عصر سارتر " يتمتع بشي فريد ومثير فهو يعتبر سارتر فيلسوفا من وجهة نظر الفلسفة وفي الكتاب أنت تشير إلى أن اكبر حاجز تمثل أمام سارتر كان

حائط هيجل " هو تعبير سليم ففلاسفة القرن العشرين اصطدموا جميعا بهذا الحائط المحاصر الذي أقامه هيجل حول الفلسفة والتاريخ هل يمكن اعتبار التاريخ متناهايا ؟ هل انتهت المغامرة الفلسفية عند هذا الحد ؟ كان هذان هما السؤالان اللذان طرحهما المفكرون على أنفسهم بقلق وحمية بدرجات مختلفة ولدينا قسم كبير من الفلاسفة الذين أطلق عليهم " يهود هيجل " والذين اجمعوا على شيء واحد هو " لا ، لا هيجل لن تكون له الكلمة الأخيرة فلا يمكن أن يقال أن التاريخ والفلسفة انتهيا إلى حد معين فمن غير المعقول أو المقبول السماح لهيجل بأن ينصب نفسه " مسيا " يتباهى بتقسيم التاريخ إلى قسمين ويدخلنا في الأحد الأبدى لحقبة ما - بعد - التاريخ - وقد لجمع على ذلك كل من بتاي وادورنو وفرانز روتزوايج وبرجسون نفسه ولكن سارتر كان أوسعهم حيلة وأكثرهم بريقا فهو الوحيد الذي استطاع فعليا تحدى هيجل ندا لند ، ورفع صوته قائلا : أن " موسا الفلسفة " لم يأت بعد وان التاريخ مستمر وسيستمر .. وكان ذلك هو سر جمال كتابه " الوجود والعدم " وأهميته الشديدة فليس بالشئ الهين أن يجعل من نفسه فيلسوفا قادرا على مناظرة هيجل ذاته ولكن المشكلة هي أن سارتر فشل للأسف .. حاول ولكنه فشل ولهذا كتب ثاني اكبر كتبه الفلسفية الذي كان حزينا

بقدر مرح " الوجود والعدم " وهو كتاب " نقد العقل الجدلي " ويلخص هذان الكتابان مجمل مغامرة سارتر الفلسفية ففي الأول يناظر هيغل وفي الثاني يعترف بفشله .

في كتابك نجد ملاحظة غريبة وهي غياب ماركس .

قد تعدت ذلك أو بمعنى اصح لاحظت ما افعله على مدار تألفي للكتاب ولم يضايقتي ذلك فماركس لم يشغل بال سارتر بالمرّة هل هناك ما يشير أو يؤكد على قراءة سارتر لأعمال ماركس أليس ما يطلق عليه الماركسية هو ما يعرف باسم الهيجلية فلو - أخذنا على سبيل المثال الجملة التالية " الماركسية هي الفلسفة التي يتعذر تجاوزها في زماننا " نجدها صيغة هيجلية بحتة فالجملة تفقد معناها أن لم نتناولها في إطار الرؤية الهيجلية للتاريخ وهي في نظري جملة تعنى في الواقع الهيجلية هي الفلسفة التي يتعذر تجاوزها في زماننا وهذا هو ما يقوله بالضبط سارتر في cahieras pour une morale كراسة الأخلاق حيث يشرح ببلجاز أن الماركسية هي فضالة الهيجلية وقد كان سارتر شديد الإيمان بذلك ولكن بصرف النظر عن سارتر أليس ذلك حقيقيا إلا يقول سارتر بوضوح بالنيابة عنا ما نعجز عن التعبير عنه وهو أن فلسفات القرن الماضي العظمى هي فلسفات هيغل هايدجر وليس ماركس .

يتولد لدينا إحساس أن ماركس بالنسبة لسارتر منتج أقل جودة مأخوذ عن هيغل

- هذا هو ما أقوله بالضبط ولدى فتاعة تامة بان ذلك كان السبب وراء كراهية التوسير الشديدة فقد قال سارتر قال ما لم يكن مسموحا لأحد بالتفوه به وأعلن بصوت عال أن الماركسية ما هي سوى قطرة صغيرة في محيط هيغل الواسع . فكان لابد من إعادة ماركس لسابق هيئته وإعادته ليتصدر المكثاة العليا في زمنه ولهذا كان لابد من تدمير الرجل الذي تجرأ على فضح الحقيقة وهذا هو السبب الخفي وراء الحملة الشرسة التي قادها التوسير ضد سارتر وقد يكون هذا هو نفس سبب تحاملنا عليه ولكني أرى انه كان يتعذر على أبناء جيلي من المفكرين أن يتبعوا التوسير وان يأخذوا سارتر بماخذ الجديدة في نفس الوقت .

حدثنا عن الماويين " معنقى نظرية الـ (Maoisme) الماوية المستوحاة من

فكر ماوتسى تونغ في حياة سارتر وكيف كانوا يجددون شبابه

- اعتقد أن سارتر مر بلزمة مراهقة متأخرة والماويين في حياته كانوا تيزون وبوليتزر وبريتون ومالرو وقد أعطوه بتمردهم المميز إحساس الشباب الذي افتقده في حياته فكل منا يحصل على فرصته في عيش مراهقته .. البعض ينفقها على القور .. والبعض الآخر يتأخر كثيرا في ذلك .. وهناك من يعيشونها طول الحياة أما سارتر فقد لارمته لعنة الأطفال المدللين الذين يعيشون بشعور دائم بأنهم لم يتمردوا بما فيه الكفاية وحين يوشك الشباب أن يزول أو حين يكون قد زال بالفعل ينكبون عليه بكل ما يأتيهم من قوة لذا أظن أن سارتر منح نفسه فترة من الشباب المتأخر وقد عبر عن تلك الفترة من حياته بما كتبه في (Les Mots) " الكلمات إنني اشعر بالخزي لإنني لم أكن تيزون

بالرغم من أن " عصر سارتر " كتاب عن الفلسفة والفلاسفة إلا أنه يضم لمحات

من سيرة يسمون دي بوفوار الذاتية وعلاقتها بسارتر ويلاحظ من أسلوبك في الحديث عنها تعاطفا واضحا معها . - إنني شديد الغضب من كل التطبيقات التفاهة والقذرة وال ضد - نسوية - Antifeminista التي لاحقت هذين الحبيبين منذ البداية لقد كان ذلك يشير غضبي بشدة لإنني دائما ما تعاطفت مع بوفوار وكنت احتقر الناس الذين يهينونها ويهزاوا بها وعلى الرغم من أن قصة سارتر - بوفوار لا تطابق مفهومي الخاص عن الحب إلا إنني أرها قصة حب جميلة جدا ، وهي تذكرني برواية " العلاقات الخطرة " فهما عاشقان نجحوا في أن يعيشا في الواقع قصة من أجمل قصص الحب القائمة على التوافق الفكري والتعاون المشترك وذلك شئ يستحق كل الإعجاب والتقدير وكتلبي يبدأ بنشيد يمتدح تلك المغامرة العاطفية الفريدة في محاولة مني لإنصاف جان - بول سارتر لمرّة أخرى .

لقد أقر سارتر بنفسه أن سيمون دي بوفوار لعبت دورا أساسيا في تكوين فكره

الفلسفي.

- وقد ظهرت أيضا نظرية أمريكية تثبت أن سيمون دي بوفوار كانت المصدر الرئيسي لعدد من أفكاره الكبيرة .. ربما فكل شيء جازي وعلى كل حال فإن علاقتهما كان لها شكل مختلف عن العلاقات الأدبية التي كانت سائدة في ذلك الوقت فزيلدا كانت تسعى بكل جهدها لمنع حبيبها فيتزجيرالد من الكتابة واتسمت علاقة اراجون والزنا بالغرابية والخداع والتزمت والصرامة . أما في المقابل فنجد أن علاقة سارتر - بوفوار كانت تفوح بالحرية والصدق والأمانة والرفقة .

على مدار الكتاب نجد أن سارتر يعمل بطريقة الفصل . الفصل مع سارتر الأول :
الفرداني عدو المجتمع ثم الفصل مع سارتر الشيوعي وأخيرا هذا السارتر الثالث - أن جاز التعبير - الذي تصفه في كتابك : سارتر مكتشف اليهودية بفضل - بيني وليفي - الذي يمثل بروابطها الراسخة بين التاريخ والفرد . - كما فض لاكان مدرسته وكما حل ماو حزبه قام سارتر بطرح كل فلسفته أرضا من منطلق فعل رانع نازع إلى الحرية فقد قرر أن يعود فيبدأ من الصفر وان يجدد شباب فكره ، مع الفارق أن فعل لاكان لم يسفر عنه شيء بينما بدأ سارتر مغامرة فكرية جديدة في كتابه (Pouvoir et liberte) " السلطة والحرية " وهو نص غير مكتمل إلا أنه يعبر عن تحرير الذات وانفجار .

سارتر الذي كان يتصف بالعنف الشديد في كتابته عن الاستعمار وفي مناداته بالعدالة الشعبية ، لم يكن كتابته " السلطة والحرية " تغيرا شادا مفاجئا في الموقف ؟

- أنا اعتبره - بالعكس - إنها تحرر لحظة من الوعي الرانع والنضج وأكثر ما يحزن في هذا النص أن سارتر مات بعد كتابته مباشرة في اللحظة التي كان يسترد شبابها فيها ويستعد لبداية جديدة . لقد تكلمنا عن جنون وضعف شيخوخة أيضا لان مؤلف " الوجود والعلم " و " نقد العقل الجدلي " والذي جاء ليقول : " أن شعب الميتافيزيقا هو الشعب اليهودي عن الجدارة على نفس وزن الصيغة الهایدجرية إلى أن يقل هايدجر أن الشعب الألماني هو شعب الميتافيزيقا؟" انه سارتر الذي يقول أن وجود الشعب اليهودي وبقائه عبر الأزمنة هي التي أفهمته أن عبادة التاريخ فضيحة وان هيجل قد خدع نفسه في نهاية الأمر ، وهو سارتر الذي يقول انه وجد من جديد معنى المبادلة ولكنها مبادلة

لا تمت بصلة بالجماعة المتحدة وبالأخص سارتر الذي يقول انه وجد هذه المبادلة في العلاقة الغريبة التي توحد بين اله اليهود وشعبه واقل ما يثيره كل ذلك هو الدهشة .

لقد تكلم سارتر كثيرا عن الإلحاد لدرجة تجعلنا نتساءل ما إذا كان انتهى في نهاية حياته للإيمان؟ - لا اعتقد ذلك ، فقد ذهب إلى ابعاد درجة من المنطق الملحد .. ففي أثناء سرده لوقائع من التوراة ظل محتفظا بلهجته القاسية ومنهجه في الإلحاد .

كره سارتر فكرة الامتلاك فما تعليقك؟ - عندما يتكلم سارتر عن البرجوازية فهو يقصد نوعين من البشر : الملاك نوى الحق " الذين لهم جذور في المكان " من جهة و " الملاك " الذي يدعون لأحقيتهم - من جهة أخرى - اليهود الذين يعتقدون بان وجودهم الشخصي حجة كافية بدليل كتابهم المقدس وهو بالمناسبة الشئ الوحيد الذي يمتلكونه فعليا ، فاليهود ليس وريثا شرعيا ، فشرعيته مشكوك فيها هشة بدليل انه دائما مضطهد .. ولان لليهودي مواطن متغرب غير متجنز في أرضه ولديه نوع من التضامن الخفي ولكنه تضامن دائم ولا جدال وهو الشئ الذي يسعى سارتر لتأكيدده في كتاب *Reflexion sur la question juive* تأملات في المسألة اليهودية . الذي قرأته في أوائل شبابي ولا أتوقف لحظة عن الإثمادة بقوته وجراته.

اعتبر غالبية السارتريين أن كتاب " السلطة والحرية " دليلا على انصراف سارتر العجوز عن قضيته وتخليه عن اتباعه . - ان ذلك صحيح ولكن لا بد من فهم ما حدث وهو ما أقوم بشرحه في نهاية الكتاب فهؤلاء الناس امضوا حياتهم في ظل جناحي سارتر العظيم ، فقد أعطاهم حياة ، وجعل من فلسفته عن الحرية زادهم الشخصي في اغترابهم فكيف لا يشعرون بالذهول أو الانكسار حين يقول لهم قاندهم : كل هذا ليس له معنى لقد خدعت نفسي وخذعتكم لا تؤاخذوني لقد كنا جميعا في الضلال والظلمة!؟ من كانوا منهم أشداء تحملوا الصدمة والبعض منهم مثل لانزمان - الذي استكمل مسيرته على خطى سارتر - تابع مغامراته الشخصية للوصول إلى مصدر حرية والصدمة لم يكن لها مثيل فقد كان تحول سارتر غير معقول وعلى قدر كبير من الروعة ولعله من الأفضل - بدلا من الاستهزاء به - تقدير تصرفه المذهل الذي أقدم عليه معرضا نفسه

لمخاطر عنيفة كان معروفا عن سارتر معاداته لسماسرة الثقافة ولم يخف أبدا رأيه فيمن كان يطلق عليهم " المفكرون محبو الفرقعة (Penseurs a explosion) " الذين دفعوه للانفجار بالفعل، فقرر للمرة الأخيرة القطع والمقاطعة ولكن للأسف داهمه الموت فكانت هذه المقاطعة محدودة وبلا مستقبل فبينما كان سارتر يحاول تجاوز شطحات الخمسينات والستينات والارتباط من جديد مع أفضل ما كان في شبابه جاء الموت وضرب محاولته الشابة الجديدة وهو في سن الخامسة والسبعين كان في عنفوان الشباب . وذلك هو أكثر ما يحزن إنها اللحظة الأكثر قتامة والاختفاة الحقيقية الوحيدة في هذه المغامرة: مجد وسقوط جان - بول سارتر !! .

سارتر ومشكلة المنهج (١)

هازل بارنز. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد^(١)

"إن ما ندعوه بالحرية هو عدم إمكان رد النظام الحضاري إلى النظام الطبقي". لقد ابتعد سارتر في أول الستينات عن أية نظرة ترد الإنسان إلى البيولوجيا أو ترد التاريخ إلى الأداء الميكانيكي للقوانين الباطنية الطبيعية منها أو الاقتصادية. ولكن ما هي صلة الفرد بحضارته؟

لقد كان الجواب واضحا في كتاب "الكينونة والعدم" الذي نشر عام 1943 وقد عرف سارتر باعتباره أكبر عارض لموقف متطرف في الحرية الإنسانية ظهر منذ أيام الأبيقوريين. ولقد وجه إليه النقد اليساريون منهم واليمينيون النقد لأنه لم يؤكد كثيرا على الوراثة والظروف البيئية. وقالوا أن فلسفته لا تسمح بقيام أية نظرية اجتماعية إيجابية. الوعي الإنساني مستقل - ووحيد.

ولقد برهن سارتر في عام 1960 على أن النقاد مخطئون فكتبه "نقد العقل الجدلي" يقدم فلسفة اجتماعية وسياسية قدمت بمنتهى العناية، وهذه الفلسفة حللت علاقة الإنسان بالكون الفيزيقي والمجتمع والأمة والتاريخ - بالاختصار قدم سارتر نظرة كلية شاملة لوضع الإنسان في - العالم. وفي الوقت نفسه ركزت هذه الفلسفة على سؤال هام وجديد كان يسأل بالحاح وبتزايد في السنوات القليلة الماضية. لقد ازداد وقوف سارتر مع الماركسية وكان يفترض بصفة عامة أنه لا يوجد تصالح بين الماركسية والوجودية. فهل خان سارتر أحدهما من أجل

(١) هازل بارنز Hazel E. Barnes المقدمة التي كتبها بارنز في ترجمتها لجاناب من كتاب سارتر: "نقد العقل الديالكتي" إلى اللغة الإنجليزية تحت عنوان: "مشكلة المنهج". The Problem of Method نقلا عن كتاب مجاهد عبد المنعم مجاهد: سارتر عاصفة على العصر، منشورات، دار الأدب، بيروت 1965 ص 133-145

(٢) نقلا عن كتاب مجاهد عبد المنعم مجاهد: سارتر عاصفة على العصر، منشورات دار الأدب، بيروت، 1965، ص 133-145

الأخرى؟ لا يخفى سارتر المسألة في كتاب " نقد العقل الجدلي " فهو يقول أن الفلسفة الوحيدة هي الماركسية وما الوجودية سوى أيديولوجية ثاتوية تعمل من الداخل وتحاول أن تؤثر على التطور المستقبلي للماركسية . ويرى أن " الوجودية مذهب طفيلي يعيش على هامش (المعرفة) التي عارضتها في البداية والتي تبحث اليوم عن التكامل معها . "

وهذه العبارة تجعلنا نتساءل كيف ننظر إلى هذا الكتاب الجديد ؟ ومن هو سارتر هذا وإذا كان حديث سارتر عن الماركسية يعنى في رايه أن الناس ليسوا أحرار على الإطلاق ، فبتنا نحن الذين وجدنا وجوديته فلسفة ذات معنى في الماضي سنحترم قرار سارتر لكننا سنرفض - آسفين - أن نتبع خطاه . ونحن لن نطلق اسم الوجودية على الجبرية مهما أراد سارتر أن يفعل . ولكن ربما كان العكس هو الصحيح . إذا كان سارتر قد وجد طريقة للتوفيق بين الوجودية والماركسية وكان ما يقوم به لا ينسى الفرد الحر في الوجودية بل يجد له مكانا في الإطار الماركسي ، فإن الموقف يكون حينئذ مختلفا بالمرّة . وربما نتماحك عما إذا كنا نرغب في تسمية هذه الفلسفة الجديدة بالماركسية الجديدة أم الوجودية الجديدة . وربما يظل هناك قوم يفضلون سارتر القديم على سارتر الجديد . ولكن علينا أن نقدر أن سارتر قد حقق وعده - فقد بين كيف أن الفرد الحر الذي وصفه في " الكينونة والعدم " يمكن أن يلزم نفسه في العالم .

يتداعى من عنوان كتاب سارتر " نقد العقل الجدلي " اسما كاتط وهيجل . فسارتر يشبه كاتط في كتابه " نقد العقل المحض " وهو معنى بطبيعة العقل الإنساني وإمكانياته وحدوده . ولكن هنا ينتهي التشابه بينهما وذلك لان اهتمام سارتر ليس أساسا اهتماما ابستمولوجيا (خاصا بالمعرفة) أو حتى اهتماما ميتافيزيقا . والدين الأكبر لهيجل ، ويعترف سارتر بهذا في مقدمته للكتاب يقول سارتر : إن الوجودية قد ورثت من خلال الماركسية شيئين من هيجل: الشئ الأول الرأي الذي يذهب إلى انه إذا كانت هناك أية (حقيقة) في فهم الإنسان لنفسه فيجب

أن تكون (حقيقة) في دور الصيرورة ؛ فالحقيقة شئ يبزغ . والشئ الثاني هو أن ما يجب أن تصير إليه الحقيقة هو التجميع التوحيدي الشمولي .

وسارتر يؤمن كما فعل هيغل بأن حوادث التاريخ يمكن تفسيرها كعملية جدلية حيث تبعث التناقضات تركيبا جديدا يتجاوز هذه التناقضات ويتخطاها . وهو بطبيعة الحال يرفض كلية مفهوم هيغل عن العقل المطلق الذي يتجسد من خلال الجدل . ومع هذا فهو يقرر - وهذا شئ لا يمكن توقعه من " الكينونة والعدم " - إن التجاوز التركيبي يفقد معناه إذا كانت هناك وقائع تاريخية وحقائق متعددة . وسارتر في البحث عن (التاريخ) و (الحقيقة) وهما يقومان بعملية التجميع التوحيدي يسأل عما إذا لم تكن هناك " إحدى " (الحقائق) عن الإنسان ، وعما إذا كان يمكن أن نتحدث عن تاريخ مفرد للإنسان . ويوضح سارتر في مقالته الأولى من كتاب "النقد" - مشكلة المنهج - إن هناك حقيقة عن الإنسان . فهو لا يرى أن الإنسان لا يمكن معرفته، بل كل ما هناك أنه لا يزال مجهولا وأنه لم تتوفر لدينا بعد الوسائل لتنظم كيف نعرفه . وحتى يمكن أن نفهم الإنسان يجب أن نضع "انثربولوجيا فلسفية" فالأنوات الحالية ومناهج العلوم الطبيعية لعلم الاجتماع والانثربولوجيا النهجيين ليست سديدة، والمطلوب هو نوع جديد من (العقل) Reason.

وينوه سارتر بأنه ما من احد - حتى اشد المتطرفين في النزعة التجريبية - يرغب في قصر (العقل) على نظام أفكارنا . فحسب الفلاسفة التي يعتقها الإنسان يمكن أن يذهب إلى أن (العقل) يعيد تقديم نظام (الكينونة) أو أنه يفرض نظاما على (الكينونة) . غير أن (العقل) في أية حالة هو علاقة بين (الكينونة) والشخص العارف . ولهذا يقول سارتر أن العلاقة بين النزعة التجميعية التوحيدية الشمولية التاريخية و(الحقيقة) الجامعة الشاملة للموحدة هي علاقة متحركة تضم (الكينونة) والشخص العارف . ويمكن تسمية العلاقة بـ (العقل) غير أن هذه

العلاقة الجدلية الجديدة بين الفكر وموضوعه تتطلب نوعا جديدا من (العقل).
بالاختصار يقدم لنا " عقل جدلي " .

ولقد ارتبط مفهوم الجدل منذ أيام ماركس بالمادية . وربما كانت خير طريقة للدنو
من "العقل الجدلي" عند سارتر هو أن ننظر فيما يقوله عن المادة لقد كانت المسألة
الرئيسية في "الكيونة والعدم" هي التمييز بين الكيونة - في - ذاتها أو الواقع
اللاوعي ، والكيونة لذاتها أي كيونة الإنسان . والوعي يخلع على العالم المعنى
والدلالة وذلك بإقامة هوة نفسه أو عدم بين ذاته والأشياء التي يعيها . وبدون
"قوقعة العدم" هذه تظل الكيونة ملاء لا تمايز فيه . ولا يمكن أن نقول عن
الكيونة - في - ذاتها سوى أن الكيونة كائنة . وعلى هذا فإن عالم المادة أو الطبيعة
هو عالم لا عقلائي حيث لا تظهر الواحدة والشكل والتكثر إلا بنشاط من الوعي .
والإنسان ، وهو يواجه هذا العالم ، يراه كحقل للإمكانيات الوسيالية . وهو يستخدمه
لمشاريعه ويرتبط به عن طريق جسده . غير أن المادة ليست قابلة للانطلاق دون حد
، فهي - في رأي سارتر - قلادة على تقديم الإمكانيات التي تستخدم كما أنها تقدم
ما يسميه سارتر "عامل المقاومة" Coefficient of resistance .

وهذا الموقف بالنسبة للمادة صالح للفلسفة الوعي أو للفينومينولوجيا . لكن
كيف يمكن أن يرتبط هذا الموقف بمذهب المادية الجدلية؟

يذهب سارتر إلى أننا يجب أن نترك الباب مفتوحا أمام إمكان أن يكتشف
إنسان ما وجود "ديالكتيك محسوس للطبيعة" والإنسان هو كائن مادي وسط
الأخرين وليست له أية مزايا . غير أن سارتر يستبعد الرأي الذي يذهب إلى أن
الأحداث الإنسانية إنما يحددها قاتون خارجي مفروض عليها . ويقول سارتر إن
الماركسيين قد حاولوا بالفعل أن يقولوا بوجود "ديالكتيك بدون ناس" وهذا ما
حول الماركسية إلى "حلم بقورامي عريض" .

وحتى إذا أخذنا بإمكانية وجود دياكتيك للطبيعة فهناك سببان يمنعان من أن
نحطه تأييدا للمادية الديالكتيكية كما تدرك عادة . السبب الأول هو أن يكون

"ديالكتيك الطبيعة" اليوم مجرد "فرض ميتافيزيقي" وإن معاملة هذا الديالكتيك على أنه قانون غير مشروط يفضي بالناس إلى صياغة التاريخ وفق ضرورة عمياء معناه أن تحل الغباشة محل الاستضاءة والخرافة محل الحقيقة . وهناك سبب آخر ، فحتى لو أن الله أو الطبيعة لم يمنح الإنسان وضعا مميزا فإنه سيظل في وعيه تلك القوة على إبراز العدم وضع مسافة نفسية بينه وبين الأشياء . إن فلن يكون الإنسان مادة مع المادة المحيطة به . ويقول سارتر إن المادة من هذا النوع ، أي الخالية من أي معنى إنساني ، لا يواجهها أبدا في تجربته . فالمادة تكون مادة فحسب بالنسبة لله أو بالنسبة للمادة المحض التي تكون عبثا إن العالم الذي يعرفه الإنسان ويعيش فيه هو عالم إنساني . وحتى لو أمكن إظهار وجود علاقات جدلية في الطبيعة فإنه سيظل على الإنسان أن يدخل هذه العلاقات في حسباته وأن يقيم علاقات معها . والمادية الديالكتيكية الوحيدة التي لها معنى هي المادية التاريخية ، أي المادية المنظور إليها من داخل تاريخ علاقة الإنسان بالمادة .

ويظل المشروع الإنساني شيئا رئيسيا في تفكير سارتر . فالإنسان يصنع كينونته بأن يقذف نفسه نحو المستقبل . وطريقته الوحيدة في هذا هي في أن يسجل نفسه في عالم المادة . وأن طريقة الإنسان في الكينونة هي طريقته في ربط نفسه بالعالم . ولا يمكن أن تكون هناك علاقة بدون الوعي الحر الذي يسمح للإنسان لفترض نظرة إزاء العالم . غير أن الإنسان بالمثل غير قادر على أن تكون له رابطة بالمادة إذا لم يملك هو نفسه ماديته . وفي أي نشاط إنساني في العالم هناك تغير متبادل . فالإنسان يحيط الشيء بدلالة إنسانية ، غير أن عمله . بالمقابل . وهو يتجسد في عالم المادة ، يتحول في جانب منه إلى شيء وسارتر يقول أن الناس هم أشياء بمقدار كون الأشياء إنسية . وعن طريق هذا "التحول الاستبدالي Transubstantiation يمكن أن تحدث عن مستقبل الإنسان والأشياء على السواء .

من الناحية الموضوعية فإن هذه النظرة بشأن العلاقة بين الناس والأشياء لا تبدو مختلفة من الأساس عن نظرة سارتر السابقة . ولكن سارتر أحدث تغييرا يضع كل الأبنية الوجودية في ضوء جديد . فنحن نجد في " الكينونة والعدم " أن الوعي الذي هو الحرية يعرف نفسه في القلق . وربما يمارس الوعي نفسه باعتباره رغبة . غير أن سارتر يقول في " نقد العقل الجدلي " أن النسيج الوجودي الأساسي للإنسان هو الحاجة وربما يبدو هذا الاستبدال تافها . إن الرغبة توحى بإمكان قيام حركة لا حدود لها من الحرية يمكن أن تغير موضوعات رغبتها بالإرادة . أما الحاجة فهي تحضر شيئا من الخارج ، ضرورة لا يمكن الإنسان أن يهرب منها إطلاقا ، بغض النظر عن مقدار تغيير الإنسان لربود فطه إزاءها . والحاجة كما يقول سارتر مرتبطة " بالندرة " Scarcity أي أنه لا توجد الكفاية من المادة التي توجه إليها الحاجة مطالبيها .

إن لا إنسانية الإنسان بالنسبة للإنسان ليست عند سارتر حقيقة عن الطبيعة الإنسانية . فليست هناك طبيعة إنسانية إذا كنا نقصد بهذا مزاحا فطريا لتبني مواقف معينة دون مواقف أخرى . ولكن ضد أرضية الحاجة والندرة فإن الإنسان . أي إنسان . يفترض لنفسه وللآخرين بعدا لا إنسانيا . إن واقعة الندرة تفترض على الإنسانية التحقق من أنه مستحيل بالنسبة للبشر " جميعا " أن يتعايشوا . فكل إنسان هو . بالقوة حامل الموت للآخر .

وعندما يتحدث سارتر عن الندرة فهو يعني نقص الأشياء المباشرة التي تمكن الإنسان من أن يظل حيا ونقص تلك الأشياء الأخرى الضرورية لتجعله يحيا قاتعا راضيا . وواقعة الندرة قائمة منذ البداية ، غير أن الفعل الإنساني يجعل من الواقعة المادية نمطا اجتماعيا خاصا .

ويمكننا من جهة أن نقول إن التاريخ هو قصة كيف يسجل النشاط الإنساني الفرضي أو البراكسيس نفسه في العطلية . العملية Pratico – inerte وليس هذان المصطلحان مساويين لمصطلحي الكينونة لذاتها والكينونة في ذاتها وإن كنا

يشغلان المكانة نفسها في مؤلف سارتر الأخير . والبراكسيس هو أي نشاط إنساني ذو معنى أو غرض ، أي أنه أي فعل ليس مجرد فعل بالصدفة وحركة غير موجهة . أما العطالة العملية فهي شئ أكثر من مجرد المادة برغم أنها تحتوي بالطبع على البيئة المادية وهي تضم جميع الأشياء التي تصنع تجربة الإنسان عن التناهي . يقول سارتر في مسرحية "جلسة سرية" إن الجحيم هو الآخرون . والآن يقول إن الجحيم هو العطالة العملية لأنه يسرق مني فعلي . والمادة تؤثر على الإنسان . إن الإنسان يحتاج إلى الدفاع ، وإن وجود الفحم أو غيابة من البلاد يحدد حياة السكان. زيادة على ذلك فإن العطالة الإيجابية للعطالة العملية يمكن أن تغير الغايات التي أسعى إليها . فهي يمكن أن تفرض على نهاية عكسية .

ويمكننا أن نرى التاريخ عبارة عن مجرد سجل لمجموعة من الأفراد يسجلون براكسيسهم على الوحدة السلبية للعطالة العملية في وسط من الندرة . لكن ليمنت هذه وجهة نظر الديالكتيك . فسارتر يعرف الإنسان بأنه الكائن الذي يملك إمكانية صنع التاريخ. وينبعث تحقق هذه الإمكانيات مع العملية الديالكتيكية . والتاريخ يبدأ عندما تؤثر حلثة غير متوقعة في إيجاد صدع ، ومن ثم تحدث تناقضا. والناس وهم يحاولون أن يخطوا التناقض يخلقون تركيبا جديدا يغير علمهم ، ويولد التاريخ . ويمكن للناس أن يصنعوا التاريخ دون أن يكونوا على وعي بالتاريخ الذي يصنعونه . وهناك طرق عدة مختلفة يستطيعون أن يلقوا بها نظرة على الماضي ويحاولون تفسير الأحداث الماضية . غير أن الماركسية وحدها . في رأي سارتر . قادرة على تقديم تفسير يكون صادقا . بل زيادة على ذلك فإن الماركسية هي "التاريخ نفسه وقد أصبح واعيا بنفسه" والماركسية تعيش تاريخها الحالي بوعي كامل ، إنها تخطط تاريخ المستقبل .

وينشأ هنا سؤالان : بأي معنى يقصد سارتر أن الماركسية هي التفسير الصادق الوحيد ؟ وهل يعني هذا أن التاريخ قوة خارجية مفروضة على الناس يضطرونهم إلى إتباع أمطاط معينة طوعا أو كرها ؟ بالنسبة للسؤال الثاني المسألة

واضحة . فسارتر يعترف بأن معظم الماركسيين المعاصرين يكتبون كما لو كان التاريخ قوة باطنية والناس مجرد أجهزة عد مساقين بهذا التاريخ ، إلا أنه يقول هذا حتى يوجه إليهم اللوم. فسارتر يقول بأن ماركس نفسه لم يقل بهذا الرأي إطلاقا بل أن إنجلز هو الآخر لم يتخذ هذا الموقف بتمامه . وسارتر يتقبل مقولة ماركس وإنجلز : "الناس يصنعون تاريخهم على أساس التناقضات السابقة" وسارتر يصر . كما أصر ماركس . على أن الناس لا يزالون هم الذين "يصنعون" التاريخ برغم وجودهم في ظروف معينة ، وذلك لأن أكبر ميزة للإنسان باعتباره وعيا هي قدرته على تجاوز موقفه ، فهو لا يتطابق مع هذا الموقف إطلاقا . بل يعيش بالأحرى على علاقة به . وهكذا يحدد الإنسان كيف سيعيش هذا الموقف نفسه إنه لا يستطيع أن يعيش إلا داخل موقف ، والعملية التي يتجاوز بها الموقف يجب أن تتضمن بطريقة من الطرق ما يشكل الموقف . والناس يصنعون التاريخ بهذا التجاوز المستمر . وليس هناك قنون باطني محايث أو أي جهاز متطرف يخيم على علاقات الإنسان بعضه مع بعض . والأحداث الإنسانية لا تحدث نتيجة أية خطأية خارجية للسببية .

إن فكيف يمكن أن تتلام هذه الأحداث داخل فلسفة المادية الديالكتيكية؟ يفترض سارتر أرضية للماركسية بدل أن يعد جبهة نكر المبادئ الأساسية عند ماركس والتي يحتضنها. ومع هذا فيمكننا أن نكتشف المفاهيم الماركسية العريضة التي تبناها. فهناك أولا فكرة أن حالة الناس في المجتمعات الماضية والحاضرة تتحدد مباشرة على أساس حالة وعلاقات الإنتاج والأبنية الاجتماعية الاقتصادية المبنية عليها. الإنسان هو إنتاج إنتاجه بالرغم من أن سارتر يسارع فيضيف بأن الإنسان أيضا هو عامل تاريخي لا يمكن أن يصنع منه فقط إنتاج. وهناك ثانيا أنه لما كانت محاولة الإنسان لحل مشكلات الإنتاج قد اتخذت شكل بناء مجتمع طبقي فقلنا أن نفس التاريخ على أنه في جانب كبير منه تاريخ الصراع الطبقي. ولن تكون للإنسان حرية سياسية حقيقة طالما ظلت الامتيازات الطبقيّة. وثالثا الأفكار والقيم السائدة في فترة من الفترات هي أفكار وقيم الطبقة المسيطرة. والفرد يعبر عن طبقته في عمله الخلاق كما يعبر عنه في سلوكه اليومي. وأخيرا لا حقيقة في

الفكرة القديمة التي تذهب الي أن التاريخ حركة زحف الي الأمام وأنه تقدم نحو كمال بعيد. لكن التاريخ في الوقت نفسه يظهر حتمية معينة في خطوطه العريضة، وهنا نجد آثار حركة ديالكتيكية . فالديالكتيك ليس حتمية. على الأقل بالنسبة لسارتر. فالناس يخضعون للديالكتيك تماما كما إنهم يصنعون التاريخ ديالكتيكيا. ووجود بناء طبقي في وسط الندرة يبعث عدة تناقضات. والمحاولات للوصول الي تركيب تخلق بدورها تناقضات جديدة، والعملية لا تحل نهائيا الي أن يخرج الي الوجود مجتمع لا طبقي والى أن نصل الي حل نهائي للإنتاج. والبناء الطبقي هو نفسه تناقض. وكما يقول سارتر إن من يقومون بعمل الإنتاج لا يملكون أدوات الإنتاج ، وفي المجتمعات التي يوجد بها اضطهاد اقتصادي يحاول صاحب العمل أن يستغل الصفات الإنسانية للعامل ويحيله الي شيء ويعامله كشيء. والاعتراب الأقصى للإنسان اليوم موجود في التغيير الداخلي للناس الذين يديرون الآلات.

ويمكننا أن نجد علاقة تربط بين فيلسوف الوعي الحر والمفكر النظري الماركسي إذا ما تذكرنا أنه ما من مرة يتناول فيها سارتر الحرية إلا ويكون لمفهومها مظهر مزدوج. فالحرية واقعة وهي موضوع فعل أمر. فالقول بأن الإنسان حر هو القول بأنه مسنول عما يفعله، وهو أيضا القول بأن لديه مسنولية أن يحيا بإبداع. لكن المجتمع الذي يفعل كل ما في وسعه عن طريق الاضطهاد والاستغلال الاقتصاديين أو عن طريق الرعب للقضاء علي العمل الخلاق للفرد والذي يحول الغايات البناءة الي نهايات رجعية خطيرة يترك للإنسان حرية من النوع المجرد. الحرية السيكولوجية والحرية السياسية متشابكتان برغم عدم تطابقهم: أولا لأن الإنسان لا يستطيع أن يكافح من أجل حريته السياسية ما لم يكن حرا وان يتبين أنه حر؛ وثانيا لان أي مجتمع يبحث عن تبرير للاضطهاد يجب أن يقيم نفسه على فرضية زائفة وهي أن الناس ليست مخلوقات حرة تصنع نفسها بل إنهم ولدوا ولهم طبيعة مطلقة مرتبطة بواقعة الميلاد. ولما كان الناس أحرارا من الناحية الوجودية فبن سارتر يطالب لهم بالحرية السياسية والعملية. وهذا المظهر المزدوج للحرية يستمر في كتابه " نقد العقل الجدلي، فالإنسان يعيش على "جعل البراني

جواني" فالإنسان بالفعل الحر للوعي يأخذ ما هو خارجي ويجعل منه نسيجاً لحياته الداخلية. ولكنه بصرف النظر عن موقفه بالنسبة للبيئة فعليه أن يوضع نفسه عن طريق أفعاله في العطالة العملية. والنتيجة هي أنه يحقق نفسه بحرية يكونه ما كان عليه. ولا ينكر سارتر إطلاقاً أن الفرد يحدد الصفة الخاصة للحياة المختارة داخل هذه الظروف. فكل حياة هي نسيج وحدها. وعندما كتب الكينونة و العدم كان مقتنعاً، بأن ينحو الكتاب هذا المنحى. أما سارتر الماركسي فيضيف شينين لا يغيران من الوضع الأساسي وإن كنا يغيران من الطريقة التي ننظر بها. أولاً يقول سارتر أن فعل الفرد لا يعبر فحسب عن الشخص الذي يقوم بهذا الفعل بل يعبر أيضاً عن الطبقة التي يمت إليها هذا الشخص. وعند سارتر أن حقيقة الطبقة تحمل معها ثقلاً مشابهاً للأبنية المادية في العطالة العملي. والبناء الطبقي وخصائص الطبقة تتوقف على إضافة كل براكسيس فردي، لكن كل براكسيس يتجدد وسط طبقة قادمة من قبل ومن ثم يجد الإنسان نفسه هو نتاج إنتاجه.

ومن الناحية التقنية عرض سارتر لهذا الموقف في كتاب (الكينونة و العدم) وقد وضع فيه حدين للحرية: [1] واقعة كوني أعيش أصلاً وإن وجودي ككائن حر لا يتوقف على فلنا لست حراً في ألاكون حراً ؛ والضرورة تضطرنني إلى ممارسة فعل الاختيار الحر في " جعل البراني جوانياً " [2] تتحدد حريتي على أساس حرية الشخص الآخر. وهذا الحد الثاني هو الذي وضع عليه سارتر تأكيداً جديداً. فهو يواصل الإصرار بأن الناس وحدهم الذين يستطيعون أن يجتروا من الشخص شيئاً. لكنه يسير خطوة أبعد في طريق رؤية الإنسان وقد أصبح شيئاً بالفعل. وهو يضيف دلالة أعمق لتحديد الحياة الباطنية برغم أنه لا يمحو الهوية أو العدم القائم بين الفرد والموقف الذي يحد نفسه فيه. والشيء الأكثر أهمية هو أن اهتمامه الآن مركز أكثر على درجة الحرية العملية التي يمارسها الناس أكثر من تركيزه على الحرية السيكولوجية التي يتجاهلها غالبية الناس أو يحاولون الهرب منها.

ويقتبس سارتر في الفصل الأول من مشكلة المنهج وعنوانه "الماركسية والوجودية" عبارة ماركس: "إن نمط إنتاج الحياة المادية يسود بصفة عامة على تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشنتط سارتر فيقول إننا لا نستطيع أن نتجاوز هذه البديهية الواقعية" ألي أن تحرر العلاقات الاجتماعية المتحولة والتقدم الفني الإنساني من عبودية الندرة. وقد قال ماركس إن مملكة الحرية ستبدأ فحسب عندما تواجه مشكلة الإنتاج المادي وتحل.

لقد وعد سارتر عام 1943 في كتابه (الكينونة و العدم) أن يكون كتابه القادم عن علم الأخلاق ، لكن كتاب (نقد العقل الجدلي) ليس كتابا في علم الأخلاق. ومما هو واضح أن سارتر يؤمن أنه طالما أننا نعيش في مجتمع قائم على الزيف وعدم المساواة فإن علم الأخلاق الفردي سيكون على أحسن الفروض مجرد مصلحة وتوفيق. ويبدو لسارتر أن إعادة التنظيم الاجتماعية تأتي أولا. لقد ذكر دائما أن مصدر القيم التي يتوقف عليها السلوك الأخلاقي يجب أن يكون اختيار الفرد الحر أو عدد كبير من الأشخاص الأحرار الذين يعملون معا. أن علم أخلاق فلسفة الحرية ليس ممكنا في مجتمع الناس فيه ليسوا أحرارا . وبمعنى ما من المعاني يقرر سارتر أننا لا يمكن أن نتصور فلسفة للحرية.

ويؤكد سارتر مع هذا إمكان أن يكون هناك ذات يوم مجتمع لا تعود فيه الندرة هي العامل المحدد ، وفيه تكون الفلسفة الحقيقية للحرية هي الفلسفة الوحيدة الملائمة لحاجات الناس. وربما توجد هذا المجتمع حركة الناس الديالكتيكية بوعي وهم يصنعون، تاريخهم معا. ولما كان سارتر ينبذ كل اعتقاد في التكوين الألي للتاريخ فهلا يمكن أن يقول بإمكان قيام فلسفة مستقبلية للحرية إذا لم يكن يؤمن في الحرية كحقيقة ماثلة في الناس- حتى ولو كانت موجودة كتجريد أكثر من وجودها في شكل عملي.

ولا يقتصر حديث سارتر على، تاريخ تكون حركة ديالكتيكية ومجموعة موحدة بل يتحدث أيضا عن حقيقة مفردة للإنسان . فهل علينا أن نفهم أنه يوحد بين

(الحقيقة) والحركة الديالكتيكية نفسها، أم علينا أن نفهم - كما ذهب فيليب تودي - أنه يساوي بين قضية الحقيقة وقضية الطبقة الناهضة؟ فإذا كان المقصود بهذا أن سارتر يقيم (حقيقة) مطلقة موضوعية مستقلة عن أعمال الإنسان فالجواب بالنفي. إلا أنه دون شك يربط. فكرة الحقيقة بالتفسير الديالكتيكي للإنسان.

وسيكون من العدل لسارتر لو ذكرنا التفسير الآتي لفلسفته: إذا كان حقا أن ماهية الإنسان الوحيدة هي حريته الوجودية إذن فإن المجتمع واللغة، اللذين يعاملانه كما لو لم يكن حرا ويمنعانه من تحقيق حريته عمليا، قائمان على الزيف. وإذا كان على حركة المادية الديالكتيكية (والتي تعنى المادية التاريخية منظورا إليها من الزاوية الديالكتيكية) أن تبعد مجتمعا يتناسب مع ظروف الإنسان الموجودة، إذن فإن تفسير هذه الحركة هو حقيقة ديالكتيكية. وهذه الحقيقة ستظهر باعتبارها مركبا من أشد التناقضات من موقف الإنسان- هي أنه حر وأنه سجين صورته المادية.

هذا ويسمى أريك فروم Eric Fromm فلسفه ماركس "وجودية روحانية في لغة دنيوية" وذلك على أساس أن ماركس كان مشغولا أساسا بتحرير الإنسان كفرد والتغلب على الاغتراب واستعادة قدراته ليرتبط تماما بالإنسان والطبيعة. وأنا لا اعتقد أن سارتر يمكن أن يعترض على صياغة أريك فروم لهدف ماركس الأساسي. فسارتر يشبه أريك فروم في أنه يرفض أن يوجد بين الماركسية وبين كتابات المنظرين السابقين على ماركس أو الشيوعية كما ظهرت في الاتحاد السوفيتي. غير أن سارتر بفضل أن يرى الوجودية على أنها أيديولوجية مساهمة والماركسية على أنها الفلسفة التي لا نستطيع في الوقت الراهن أن نتجاوزها. وليس هدفه هو أن يجسد ماركسية معدلة في الوجودية، بل أن يسرع باللحظة التي ترحب فيها الوجودية بأن تذوب في الماركسية.

رد على كتاب سارتر " نقد المنطق الديالكتيكي "

لوسيان سيف*

في فرنسا اليوم ، أصيب الفكر اليساري غير الماركسي ، أي الفكر البرجوازي الديمقراطي ، بما يشبه العقم الذي لا يستطيع إخفاءه . ولا يمكن أن يعتبر هذا العقم من قبيل التراجع المؤقت ، لان معالم الأزمة الشاملة واضحة أجلى ما يكون الواضح . و أجلى ما تكون الأزمة هو ما نراه في عالم الفلسفة : إذ لم نشهد منذ أجيال ، مثل هذا الفراغ في هذه السنوات العشر و بمثل هذا الاتجاه الذي نراه منذ عام 1950 فباستثناء بعض الأعمال الدراسية المتخصصة في تاريخ الفلسفة ، لا نجد ظلًا لعمل قد تتاح له فرصة الوصول إلى القمة ، و لا حتى مجرد الشك في تجديد حقيقي . لا شئ أكثر من تكرار للمقاطع القديمة من هوسرل إلى هيدجر ، ومن علم النفس إلى علم الاجتماع ، ورقصات الفلاس المترددة حول الماركسية ، حتى حفظناها عن ظهر قلب .. ولكن هذه اللهجة العالية الصوت التي يملكها الفكر البرجوازي الديمقراطي ليست صدفة . فالفلسفة نفسها تتغذى على الحركة الحقيقية للتاريخ ، حتى و لو كان ذلك بطريقة ليست مباشرة تماما ، وقد تكون تعقيدا ، أكثر من أي نشاط فكري آخر ، فحين كان المجتمع البرجوازي " المنحل " لا يزال محافظا على بعض قدرته على الحركة في اتجاه البحث عن الحقيقة ، والعدالة ، فان الفلسفة البرجوازية الحية كانت معقولة : ولكن البرجوازية كطبقة أصبحت رجعية على طول الخط ، فلم يعد هناك شئ يمكن أن يغذى الفلسفة المتجهة اتجاها بورجوازيا ، حتى ولو كان هذا الاتجاه ديموقراطيا . فحركة التقدم اليوم تتجه اتجاه الماركسية .

[1]

وهكذا نرى سارتر مؤلفا جديدا . فمنذ " الوجود و العدم " نجد سارتر يؤلف كتابا جديدا من 750 صفحة من القطع الكبير ، فيضيف بضع عشرات من الصفحات

* نقلًا عن مجلة الهلال للقاهرة ، عدد خاص عن سارتر فبراير 1967

عن الوجود و العدم نفسه . وقد أكد سارتر نفسه أن هذا الكتاب الضخم ليس سوى الجزء الأول من مؤلف كبير

ويبدو كتاب " نقد المنطق الديالكتيكي " وكأنه يتحدى موقفنا من الفلسفة غير الماركسية المعاصرة. بل وأكثر من ذلك واطغر , إننا لو صدقنا سارتر , فسنجد في الكتاب تجديدا للماركسية ذاتها التي توقفت , فأصبحت على الوجودية أن تحييها. والقضية خطيرة بلاشك , بل هناك ما هو ابعد من سارتر . أن القضية تتصل بكل الحركة الفكرية المعاصرة ولذلك فلا بد من إصدار الحكم عليها .

أولا : من الناحية الشكلية , لان هذه المشاكل التي أثارها " نقد المنطق الديالكتيكي " تبدو لنا ذات أهمية ليس فقط من الناحية الشكلية , بل لأنها تتصل أيضا بالمحتوى , بالنالي فهي مشاكل أساسية. ولنقل بكل وضوح , أن الجزء الأكبر من هذه الصفحات السبعمئة و الخمسين صعب المنال على المتخصص . ولسوف نجازف لو قلنا أن هناك أكثر من مئتي قارئ , قرأوا هذا الكتاب في فرنسا واليك مثلا واحدا :

يصف سارتر في كتابه العلاقة التي تنشأ بين رجل ينظم إحدى المظاهرات , ورجل ينضم إلى المظاهرة , يقول سارتر : " ومن الملام , رغم ذلك , أن نلاحظ أن هذه الشمولية المنظمة تحقق كموني في داخل الجماعة , على شبه الطو , الذي يملكه الغير المشعل , وهو يمارس الشمولية "

" ذلك لان هذا الغير الذي يمارس الشمولية باعتباره خلقا للأهداف , لو باعتباره منظما للوسائل إنما يقف في علاقة متوترة و متناقضة من الطو والكمون معا "

" وتبعاً لذلك فإن انضمامي للجماعة , وان كان انضماما حقيقيا في الوقت الحاضر , وفي المكان الراهن , لان الوقت والمكان هما اللذان يعرفاني , فإن انضمامي للجماعة يظل غير مكتمل في جزء منه وسط ذلك الحاضر و المكان الراهن اللذان يميزان الغير المنظم "

" و نجد عنصرا من الغيرية خاصا بمركز الجماعة , ولكنه هنا يبقى عنصرا

شكليا . فالغير يبقى كما هو و المسلك الداخلي praxis عام بالنسبة للجميع . ولكن ثمة انشقاقا يغير الواقعة المشملة حين اكون وسيلة مشملة أو العكس " (ص 409)

و اظن انني قارئ من قراء الفلسفة , صاحب معدة قوية , لا يخيفه القضايا التجريدية و لكنني اعترف – بكل صراحة – انه كان يصعب على قراءة كل سطور الكتاب , دون أن افقر فوق بعض السطور !

ولنتوقف حول مغزى صعوبة قراءة هذا الكتاب . إذ يبدو أن سارتر لم يبذل أي جهد لمصلحة القارئ . وأكثر من ذلك , و أسوأ منه انه يقدم لنا بعض الفقرات كما يسيل بها قلمه الخصب , حتى نون أن يهتم بتصحيح الأخطاء اللغوية

فكيف يمكن نشر كتاب تسترسل فيه إحدى فقراته ثماني صفحات كبيرة , دون أن تبدأ سطرا واحدا جديدا . ثم تتبعها فقرة أخرى تحتل خمس صفحات أخرى , وعلى الفقرتين هامش يحتل هو الآخر ست صفحات . وفي داخل الهامش نفسه هامش فرعي ؟ (الصفحات 330 وما يتبعها) وليس هذا هو العيب الشكلي الوحيد فكيف يمكن معالجة مسائل علمية في غاية الأهمية , تتطلب للوضوح الزائد , فيأتي الأسلوب في كثير من الحالات معقدا , شديد التعقيد ؟

إن للمعركة من أجل لغة فلسفية واضحة , تستند إلى استخدام أقل تعبيرات فنية , إلى تحديد التعبيرات تحديدا قاطعا , هي ثمرة من ثمار الفكر الحديث منذ رابليه إلى بيدرو موررا بديكارت وقد كان لهذه المعركة غرض مزدوج أن تصل القضايا الفلسفية الكبرى إلى جمهور مثقف عريض , من فوق راس المثقفين الرجعيين الذين يضعون أنفسهم في خدمة الرجعية . وذلك حتى يشترك الجمهور العريض في الحكم على هذه القضايا وكان الغرض الثاني هو ضرب الميتافيزيقا الأسطورية , التي لا يمكن أن تعيش إلا في الجو " الغامض الذي يتراوح بين الضوء والظلمة , والذي تعيش عليه اللغة الكهنوتية , والتي تظهر مخافتها حين تترجم إلى اللغة العادية.

ولهذا , فلقد كانت هذه المعركة من أجل الديمقراطية الثقافية , ومن أجل الحقيقة العلمية – معركة حول الموضوع لا تقتصر على الشكل وحده

بل ومن اللافت حقا أن تعمية اللغة الفلسفية , كانت تتمشى في تاريخها
الفلسفي , مع محاولة انتزاع حق نقد الشعب للمناقشات الفلسفية الهامة . وإدخال
أفكار يتبرأ منها . ورغم ذلك فأنك تجد في هذه السبعماناة و الخمسين صفحة 600
صفحة على الأقل على غرار هذا الأسلوب المعقد الشديد التعقيد . فهل يحق لنا بعد
ذلك من الناحية الشكلية – أن نقول أن هناك خطأ ما في هذا " النقد للمنطق
الديالكتيكي "؟!

وقد يقال أن مثل هذا النقد متهاافت , وان الأخرى بنا أن ندخل في الموضوع :
في قلب المشكلة ذاتها.

ولكننا نظن أن الأمر هو العكس . لان هذه الحقيقة الشكلية أساسية , وهي
تمس الموضوع . فقد أصاب الفلسفة غير الماركسية , منذ بضع عشرات من
السنين داء المفسطة , وقد لا يموت كل هؤلاء الأدباء بهذا الداء , ولكنهم جميعا
مصابون به.

ولهذا فلننا نبحث عن معركة رخيصة وشخصية مع سارتر , ولكننا نوجه
النظر إلى ظاهرة ايدلوجية عامة , نريد أن نوضحها , بلانين بكتاب سارتر " نقد
المنطق الديالكتيكي ".

و حين نجد مفكرا مثل سارتر , يدعى انتماءه إلى التقاليد الإنسانية
الديمقراطية و العنمية , بل ويدعى نفسه ماركسيا , أي تلميذ لهذه الفلسفة التي تمد
جذورها في الحاضر , والتي تشدد القتال ضد اللغة الافتراضية – نجده ينضم إلى
هوسرل و هيدجر – فإن هذا كله يلقي , منذ البداية شكاً على العلاقة التي يدعيها
لنفسه بالماركسية.

ولناخذ سؤالا الذي طرحه بنفسه , منذ أكثر من عشر سنوات , في " ما هو
الأدب؟" لمن يكتب سارتر ؟ هل يكتب لبضع عشرات من المتخصصين , الذين – هم
للأسف – في فرنسا مفكرون بورجوازيون في الأغلبية , و أراؤهم متميزة و
مسبقة , ومعارضة للماركسية؟ أن الجواب للأسف واضح . أن " نقد المنطق
الديالكتيكي " مدام على هذا الشكل المعقد في الأسلوب , بعدا عن الأغلبية

الساحقة من الجمهور الفلسفي , ولا تستطيع هذه الأغلبية أن تذهب بنفسها لتحقيق من قيمة النظريات المعارضة للماركسية " الأرثوذكسية " و لو أن سارتر كان يثق بمسألة موقفة , فلم الخوف من مواجهة الماركسية , بالشروط المباحة , التي تستخدمها الماركسية , أي بشرط البساطة و الوضوح ؟

وثمة نقطة ثانية , تثير الشك في طبيعة العلاقة التي يدعيها سارتر بالماركسية هي لماذا كل هذا الغموض , وكل هذا التعقيد , ما لم يكن سارتر يخشى , لو لجأ إلى الوضوح , فستفصح الطبيعة غير الماركسية في نظريته ؟

ومن الأمثلة الواضحة على ذلك ما يقوله سارتر (697, 698 من الكتاب), "حين قال ماركس أن الرأسمالي يعبر عن طبيعته , على لسان الرأسمالي , فلا بد من فهم هذا القول على أن الاقتصاد التطبيقي للرأسمالية يتكون على شكل حلقات متتابعة , و يترجم كنظام متتابع لعلاقات نهائية متقلبة " و بغض النظر عن الغموض في التعبير , فإن ما يقصده سارتر يمكن أن يقال بلغة أوضح .

إن ماركس يقول: ليس الرأسمالي هو الذي يصنع الرأسمالية , ولكن الرأسمالية هي التي تصنع الرأسمالي " و ماركس يقول في كتاب راس المال ج 1 ص 20 " لم ارسم الرأسمالية , والمالك العقاري باللون الوردي , فليست المشكلة هنا مشكلة أشخاص , إلا بالقدر الذي تجسم فيه هذه الأشخاص نظاما اقتصادية , وأساليب لمصالح و علاقات طبقية محددة " .

ووجهة نظري التي تقول بان تطور التكوين الاقتصادي للمجتمع إنما يستوعبه مسير الطبيعة وتاريخها , يمكن أن تجعل الفرد مسنولا عن العلاقات التي يظل هو من الناحية الاجتماعية نتاجا لها على الرغم من كل ما يبذله للتخلص منها وهكذا فإن سارتر لا يتصور الرأسمالية تصورا ماديا و لكنه يتصورها تصورا تجريديا , إذ يعتبر الرأسماليين الأفراد هم الحقيقة الرئيسية .

وبمعنى آخر فإن المصالح و العلاقات المعينة , والتي يرى ماركس إنها العلاقات "الخالقة" تصبح على العكس عند سارتر , هي "مخلوقات الرأسماليين الأفراد" .

وهكذا نرى أن المعنى الذي استوعبه سارتر من كلام ماركس , هو في الحقيقة , عكس المعنى الذي قصده ماركس ونحن هنا نضع هذا السؤال : هل هذه المعارضات , التي سنقدم منها أمثلة عديدة فيما بعد , غير مقصودة , أم إنها بالصدفة – تعبر عن أعمق مراده ؟

إن سارتر يعرف الديالكتيكية في كتابه " النقد " (ص 131) , فيقول : "إذا كانت الديالكتيكية موجودة , فلا يمكن أن تكون سوى شمول المشمولات العينية , وتأتي بتعدد الفرديات المشتملة " فهل نجد , في هذه العبارة , لونا جديدا من الأساليب الغامضة , أو نجد فيها سقوطا شكليا بالديالكتيكية , وعودة بها إلى ما قبل ماركس . أي عودة بها إلى التصور الميتافيزيقي ؟

إن هذه النقاط الشكلية العديدة التي أشرنا إليها , لا تبعد بنا عن الهدف الرئيسي بل إنها على العكس , تدخل بنا في قلب الموضوع مباشرة

فما هو " لب " نقد سارتر للمنطق الديالكتيكي ؟

إن البواعث معروفة من قبل . لأن سارتر قد نشر بواعثه على النقد حين نشر في عام 1957 , " مسألة منهج " في مجلة العصور الحديثة
ونلخص ما يقوله سارتر في هذه المقدمة :

1 – أن الماركسية هي فلسفة العصر الذي نعيش فيه ولا يمكن تعدى الماركسية : لأن الأوضاع التاريخية التي أنبتت الماركسية لم تنقض بعد ولهذا , فكل تجاوز للماركسية محكوم عليه بالفشل , لأن هذا التجاوز ليس في الحقيقة سوى إبعث (أو تجديد) شكلي للأفكار السابقة على الماركسية وعلى ذلك فإن سارتر يعطن نفسه ماركسيا .

2 – ولكن سارتر يستمر فيعطن نفسه وجوديا كذلك لأن هناك اتجاهها في الفكر الماركسي – تعود أبوته إلى اتجلز – ولأن للماركسيين الفرنسيين , خاصة في هذا العصر قد جمدهم الستالينية وهم بذلك مرتكبون خطأ أساسيا . لأنهم ينسون

الإنسان المجسد أو العيني concret , والوسائط التي تربط الحتمية التاريخية لكل - والتي تؤكد بها بحق وصواب المادية التاريخية - و التطبيق المجسد - و يسمى سارتر هذا بالمسلك الجواني للأفراد الذين يصنعون التاريخ ولو أننا استبعدنا هذه الوسائط التي يتحدث عنها سارتر , فسنجد أن الماركسية طبقا لتفسيره , قد سقطت في ميتافيزيقا " علمية " ولذلك فالمهمة العاجلة الآن , هي تكوين نظرية ماركسية للإنسان المجسد , أي تكوين أنثروبولوجيا ماركسية . (علم ماركسي للإنسان) وعلى ذلك فالوجودية رغم جانبها السلبي المثالي الثقيل , يمكن تبعا لسارتر , أن تصبح عوننا لا يقدر للماركسية , لأنها استطاعت أن تتطور كفلسفة للفرد المحقق , معارضة في ذلك الهيجلية

3 - و مفتاح أنثروبولوجيا ماركسية هو الديالكتيكية . لأن الإنسان كان ديالكتيكي باجلى معاني الديالكتيكية وعلى ذلك فالأنثروبولوجيا السارترية تبدأ في محاولة إرساء أسس المنطق الديالكتيكي , ولا بد أن تتخذ هذه المحاولة شكل النقد , لأن الماركسيين , كما يقول سارتر أصبحوا لا يفهمون شيئا في الديالكتيكية إذ نهافتت الديالكتيكية , عندهم , فأصبحت حتمية خارجية تملأ , وتجريبية , وتجريدية , تتخذ شكل " العقائد المقولبة " ولأن الماركسيين يفصلون بين الديالكتيكية وبين الإنسان العيني غير للمجرد concret , هذا الإنسان الذي يعتبر حاملا للديالكتيكية ذاتها , فنجد الماركسيين قد عجزوا عن تبرير الديالكتيكية . ولكنهم - في هذه الظروف - يحاولون تقديم الديالكتيكية كنوع من أنواع القدرة غير الإنسانية , وغير المفهومة مع انه لا بد - على العكس - من إعطاء الديالكتيكية كل قيمتها و ذلك بإعادتها إلى أصلها : أي المسلك الداخلي للفرد الإنساني

وهذا هو " المشروع " الهام الذي يقدمه سارتر في " مسألة منهج " . فبإذا كان هذا المشروع يعتمد على نقد مجاف للماركسية و للماركسيين في فرنسا اليوم , فإن هذا قد أتضح من قبل , عدة مرات , منذ عام 1957 , ولمنا نريد العودة إلى نفس الموضوع من جديد

ولكن , الذي يبدو لنا حريا بالإيضاح , هو أن سارتر يود " إنشاء " دياكتيكية مادية , وموضوعية , وهذه النقطة هامة .

فالحق , أن الماركسية منذ فرضت - منذ ثلاثين عاما - الدياكتيكية على الفكر الفرنسي , لم يتوقف الفلاسفة غير الماركسيين عن مقاومة الدياكتيكية المادية و الموضوعية المثالية , والذاتية أي أن المعرفة - في هذه الأعمال التي تقترب من الواقع - لابد أن تخضع للدياكتيكية . ولكنهم يسلمون بان الواقع نفسه , وفي ماهيته , دياكتيكي أيضا , ولا يسلمون كذلك بأنها ليست منها فقط , للذي يريد أن يعرف , ولكن الدياكتيكية تنطبق أيضا على تطور للموضوع الذي يعرف (بضم الياء)

وذلك هو ما توقن به الفلاسفة الماركسية حتى الآن , ويفضله سارتر في " الوجود و العدم " , وهو يعود اليوم في " نقد المنطق الدياكتيكي " ليتبنى الدياكتيكية , على الأقل فيما يتصل بالحقيقة الإنسانية , وباعتبارها تعبيرا عن تطورات مادية و موضوعية

ونحن نعتبر هذا الموقف علامة على تقدم الفلسفة الفرنسية - وسيرها قدما - في تقبل النظريات الأساسية في الماركسية ولو أننا , على ذلك , نحينا جانبا كل مناقشة للصورة الكاركتيرية التي صورها سارتر للماركسية , ورتب عليها كتابه "نقد المنطق الدياكتيكي" فلا بد أن نقول , أن مشروع سارتر هذا , لو انه تحقق فعلا , و حتى لو تحقق جزئيا , فإن هذا الكتاب لابد أن يكون مشاركة هامة في تطور المادية الدياكتيكية

فبالقدر الذي بخطو سارتر خطوة إلى الأمام - مع فرض إنها خطوة حقيقية - فمن الصعب أن بخطو بعد ذلك خطوات تالية . إذ انه لو اعترف بان الدياكتيكية ليست حركة الفكر فحسب , بل هي أيضا حركة الكائن الواعي , فإن الباب سرعان ما يفتح أمامه ليعترف بالدياكتيكية في الطبيعة أيضا , وليست في حركة الفكر فقط

ولكن كيف يمكنه أن يقبل - على سبيل المثال - وجود ديباليكتيكية للحاجة الحيوانية؟

إننا نحس تماما فلا كتاب " نقد المنطق الدياليكتيكي " بتهافت التفرقة التي وضعها سارتر , مستندا إلى نقطة مشابهة , بين العلوم الإنسانية التي يعترف بأنها تقوم على الدياليكتيكية , وبين علوم الحياة التي ينكر عليها الدياليكتيكية .

فحين يكتب سارتر قائلا : " أن الحاجة هي نفى النفي في الحدود التي تتبدى فيها تلك الحاجة كنفص داخل التركيب العضوي " (ص 165 من نفس الكتاب) فانه يتظاهر بان هذا التحليل للحاجة لا ينطبق إلا على الحاجة الإنسانية - و هكذا يبدو انه قد اخترق طريقا , يجعل من السخف أن تتهم ديباليكتيكية الطبيعة الحية , والطبيعة فقط , بأنها عقائد جامدة (أي غير ديباليكتيكية)

ولا شك , إننا لا نستطيع بسهولة أن نتوقع من سارتر اعترافا سريعا يؤدي به إلى الاعتراف ضمنا - أيضا - بكل الحجج المضادة للماركسية

ولكن الذي يلفت النظر حقا هو أن سارتر يتخذ هذا الموقف الجديد تماما عليه , حين يقول : " قد تقتضي المعرفة العميقة لموضوع بيولوجي , بسبب وجود التناقضات , إلى الالتزام بدراسة التركيب العضوي في شكله الكلي , أي ديباليكتيكيًا , ويقتضى ذلك مواجهة كل الوقع البيولوجية في علاقتها الداخلية " (ص 130 من نفس الكتاب)

حقا , أن سارتر يسرع فيقول : أن " هذا ليس مؤكدا " , أي انه يرفض ببساطة أن يواجه جبال الأمل العلمية المتراكمة ذلك لأنه لا تزال هناك خلاقات بين هذا الموقف الذي بدأه سارتر تجاه الطبيعة , وبين النظرية الماركسية لدياليكتيكية الطبيعة فلا تزال هناك خطوة لا بد أن يخطوها سارتر , حتى يقترب من النظرة الماركسية للطبيعة , وهذه الخطوة هي التي تجعه بجلال و يعارض الماركسية .

إن الملاحظات السابقة التي تفسر لنا على الرغم من هذا الانطباع الأليم الذي يسببه هذا التحامل على الماركسية , واللهجة المعقدة غير المفهومة التي

استخدمها, كيف كنا نقرأ "نقد المنطق الديالكتيكي" بتعاطف أولى ولكن حسرتنا في النهاية كانت أقوى من تألمنا المبدئي

ولا شك أن الكتاب - مثل كل كتب سارتر - غنى بالتفاصيل فبالى جوار التحليلات المربود عليها, وإلى جوار بعضها الذي يبدو سخيفاً - وهو يعترف بسذاجة أن إحدى ملاحظاته - " تكاد تكون سخيفة " - (ص 152), إلى جوار تحليلاته المتتابعة كأنها صف من المنتظرين ينتظرون أوتوبيسا, فهناك صفحات بلا شك قبلة للنقش, ولكنها مهمة بالقطع, مثل هذه الصفحات التي حلل فيها المميزات الخاصة للبروليتاريا الفرنسية (صفحة 704 وما بعدها), أو بعض أشكال الوعي بالعلاقات الاستعمارية (ص 684 وما بعدها) ولكن من الواضح أن هذه الصفحات أقل أهمية من هدف الكتاب الرئيسي

إن ما يحدده المحتوى الأساسي للكتاب هو المنهج والفكرة المبدئية

1 - فالمنهج أولاً, هو إقامة الديالكتيكية كمنهج عالمي, وكقانون عالمي للأنثروبولوجيا (ص 117) ويرى سارتر أن إقامة الديالكتيكية هو أمر مسبق *a priori* وهذه هي الفكرة السائدة عنده ويرى سارتر: أن خطأ الماركسيين يعود إلى " استنتاجهم لقوانين الديالكتيكية في الطبيعة بمناهج غير ديالكتيكية": أي إلى اعتمادهم على المقارنات, والتجريدات, والقياس والاستنباط" (ص 130) و باختصار, فالماركسيون يبررون الديالكتيكية بطريقة لاحقة *a posteriori* ولكن مجرد الملاحظة لا تعنى الإثبات فليس يكفي أن نلاحظ أن التاريخ ديالكتيكي سبب ديالكتيكية التاريخ أي أنه لا يمكن أن يكون غير ذلك, ولكن لابد من إثبات, أي لابد من إثبات أن الديالكتيكية هي الشرط " المسبق " لفهم كل الوقائع الإنسانية

ومع ذلك, فإن البحث عن أساس " مسبق " يجب إلا يفهم بالمعنى الكانطي (نسبة إلى كاتط), أي المعنى المثالي المعطى *transcendental* " فمسبقاً *a priori* لا تعنى هنا تلك العناصر المكونة والسابقة على التجربة, بل تعنى العمومية, والضرورة, التي يحتويهما التجربة, واللذان تتعديان كل تجربة" ص 130

وبمعنى آخر , لابد من استخدام منهج من النوع الظاهرياتي , ويمكن تعريفها بأنها حدس ماهيات كل مسلك جواني فردي "

2 - و قد طبق سارتر هذا المنهج على القضية الأساسية في كتابه, أي القول بان الديالكتيكية يرجع منبعها إلى المسلك الجواني للفرد فالخطأ في الماركسية في رأيه , إنها لا ترى غير الديالكتيكية بعد أن أتم صنعها التاريخ , ولا ترى الديالكتيكية المكونة للتاريخ نفسه , أي إنها تتصور الديالكتيكية كنتيجة خارجية , وليس كحركة داخلية " فإذا أردنا إلا تصبح الديالكتيكية قانونا مقدسا , أو قدرية ميتافيزيقية , فلا بد من أن تأتي الديالكتيكية من الأفراد , وليس من هذه المجموعات الفوق - فردية " (ص 131) و بهذه الطريقة , يظن سارتر انه يستطيع أن يبين لماذا وكيف تأتي الديالكتيكية إلى التاريخ , وبالتالي فاته يعد للديالكتيكية مغزاها المسجد , ومدلولها المثبر " و بكلمة واحدة , فنحن لانصالح التاريخ الإنساني , ولا علم الاجتماع , ولا علم السلالات , بل إننا ندعى أكثر من ذلك كله إننا نلغى الأساس " لمقدمة كل اثربولوجيا في المستقبل "

فإذا أثمرت تجربتنا النافذة بنتائج إيجابية فاتنا نكون بذلك قد أنشأنا " مقدما " القيمة المتجهة إلى بحث المنهج الديالكتيكي , حين ينطبق على العلوم الإنسانية , ولم ننشئها مؤخرا كما يزعم الماركسيون إنهم فعلوا كما نكون , أيا كان الواقع المدروس على شرط أن يكون هذا الواقع إنسانيا , قد أنشأنا تلك الضرورة لكي يضعها الواقع في صيغة في طريقها إلى الشمول ونبدأ في إبراكه ابتداء من هذه الصيغة و بذلك يتظاهر سارتر بان ديالكتيكيته أقوى من ديالكتيكية ماركس من جهتين :

الأولى : من ناحية المنهج لأنها مؤسسة لولانها , و ليست مسجلة مؤخرا
a posteriori

الثانية : تصبح أكثر تجسيدا , وأكثر خصوبة في محتواها , لأنها تتبع من التجربة الإنسانية الحقيقية , وليست كأنها نوع من ميتافيزيقا الطبيعة وهذا ما سنحاول بحثه نقطة بعد نقطة

[2]

أولا : الرغبة في إنشاء ديالكتيكية أولية

قد لا يكون من غير المفيد أن نذكر بعض الحقائق الأولية فهناك طريقتان , لا ثالث لهما , لاكتساب الأفكار : إما أن تستخلص من دراسة الحقيقة , أي من دراسة الوقائع , ومن التجربة بمعناها الواسع – وبذلك يكون هذا الاستخلاص " مؤخرا " , أو أن نبني الفكرة في الرأس , استنادا إلى التجربة , نسمى هذه الطريقة بالطريقة المسبقة . هذه هي على الأقل وجهة النظر التقليدية و لكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن الأفكار الأولية , إنما تستند إلى بعض المواد , أو تقوم طبقا لمبادئ , هي في ذاتها , نابعة من التجربة , وبذلك تكون مؤخرا بطريقة غير مباشرة وعلى ذلك , فكل المقولات , حتى أكثرها تجريدا , كالحساب مثلا , أو المنطق , إنما تنبع – في النهاية – من التجربة . وهذا هو سر نجاحها عندما نعود إلى تطبيقها على التجربة من جديد , ولكن هذه التصورات المسبقة إنما تتكون بطرق أكثر تعقيدا من تلك الأفكار البعدية , بالمعنى المعروف عادة لهذه الكلمة و لا بد من فهم هذه القضية , لأننا لو استخدمنا بعض التصورات , وحسبنا إنها تصورات مسبقة تماما , فإن ذلك يعني أننا لا ندرك تماما صحتها , ولا نعرف منبعها , وهو المحتوى الموضوعي , وبالتالي فإتينا نتعرض للخطأ وهذا هو الدرس الذي لا يمكن إنكاره لكل نظرية علمية في المعرفة , وهذه هي المبادئ الأساسية في كل تصور مادي لها أننا نعني أنن أن المقولات والقوانين للديالكتيكية , لا يمكن , ولم تكن مطلقا مقولات وقوانين مسبقة *a priori* بالمعنى المطلق لهذه الكلمة . وهذه النقطة بالذات هي التي جعلت الديالكتيكية الماركسية تعارض , منذ البداية , الديالكتيكية الهيجلية

ولقد أوضحت دراسة طرق التقدم في الطبيعة , و المجتمع , والفكر , عبر عدة قرون بغض النظر عن ملاحظها الخاصة وتنوعاتها العديدة , أن هذه المبادئ يجمعها ديالكتيكية مشتركة وهيجل , هو أول مفكر , أدرك عموميات التحول الديالكتيكي في كل تطور وهو الذي انشا منهجه في منطق ديالكتيكي

ولكن هيجل بدلا من أن يتصور العلاقة بين هذا المنطق الديالكتيكي وبين تطور الواقع , تصورا سليما , اعتبر المنطق الديالكتيكي حقيقة مسبقة (مطلقا) واعتبر طرق تطور الواقع كتعبير عنها وينشئ منها و لهذا فان هيجل حين يعالج تطورا مجسدا , يميل إلى أن يصور تطوره , ابتداء من المقولات و القوانين الديالكتيكية , بدلا من أن يبدأ بالوقائع ذاتها , وبهذا يقع هيجل - لا محالة - في التصور غير العلمي , مادام يستخدم هذه المقولات و القوانين دون الاهتمام بمغزاها المجسد , أو الاهتمام بحدود صحتها وهذه هي ثمة المثالية دانا

أن اخطر الإضافات التي أضفها ماركس للديالكتيكية , هي انه أحرك أن الديالكتيكية الهيجلية , في أساسها , ليست فقط نتيجة تصورات هيجل الذاتية , ولكنها أيضا ثمرة - مغفلة - لكل التجربة الإستراتيجية الموضوعية , وان لها مغزى علميا هائلا , على شرط أن يوقفها على أقدامها " , وان يحولها إلى معناها المادي , أي أن يستخدم المقولات والقوانين الديالكتيكية , لا كخالق للحقيقة , بل باعتبارها التعبير الأعم , وباعتبارها الماهية الأعمق , لعمليات التطور كما أن ماركس أضف أيضا للديالكتيكية لأنه عالج التاريخ , في ضوء المادية الديالكتيكية , أي انه استخراج دون أي بناء تخميني , ودون استقرار تحكيمي , تلك الديالكتيكية المجسدة للتاريخ المجسد و لهذا فان نوم الماركسية بأنها لم تنشئ الديالكتيكية " مسبقا " والزعم بالقيام بهذا الدور بدلا منها و بان ذلك في مصلحتها , ليس سوى لكذوبة فلسفية من الدرجة الأولى أو إنها محاولة سينة النية للعودة إلى الديالكتيكية المثالية تحت غطاء خادع من الماركسية .

وقد أحس سارتر بان هذه النقطة ضعيفة في تقدمه المنهجي ولهذا , فهو يضع هذه المشكلة بطريقة خطابية : هل الاهتمام بتأسيس الديالكتيكية الماركسية على أسس تختلف عن أسس المحتوى تنهم بأنها محاولة مثالية ؟. الجواب , بلا تردد : نعم

وهل يمكن للماركسي المادي أن يجيب بغير ذلك ؟ أن البحث عن أساس مسبق , ما لا يزال منذ أكثر من ألفي سنة سمة تميز الفلاسفة المثالية جمعاء , بينما

ظلت دائما السمة المميزة للمادية هي إنها تتخذ من التجربة نقطة الانطلاق .

وصحيح أن سارتر داعبه أمل الهروب من ذلك العيب المثالي في الديالكتيكية الهيجلية بأن يحل محل " المسبق " الذي تصوره هيجل , المسبق كما تفهمه الفينومولوجيا. أو بمعنى آخر بدلا من أن يجعل من الديالكتيك , حركة الروح المقال بأنها مطلقة , حاول أن يجعله حركة المسلك الجواني الذي يعيشه الإنسان الفرد باعتباره في ذاته أساسا مطلقا ومع ذلك فحتى لو لم نناقش هذا الزعم إلا من وجهة النظر المنهجية المنطقية فحسب , فإن الفلسفة المثالية لن تكون أقل مثالية إذا ما أصبحت " هوسرلية " بدلا من أن تكون " هيجلية " ؟

ولنطرح السؤال في وضوح : هل هذه الديالكتيكية " للمسلك الجواني " الفردي الذي درسه سارتر في كتابه , يمكن أن تكون ديالكتيكية مستخلصة من التجربة ؟

لو أن الأمر كان كذلك لما اختلفت الديالكتيكية السارترية أبدا في جوهرها عن الديالكتيكية الماركسية , ولأصبحت السبعمئة وخمسون صفحة التي تضم " نقد المنطق الديالكتيكي " مجرد مضيعة للوقت لا مبرر لها

وإذا لم يكن الأمر كذلك , فإن سارتر يكون قد شيد بنفسه ديالكتيكية مستقلة عن التجربة , متخذا بدايتها من تصنيفات غريبة في موضوعها , وهذا يعني أننا سنواجه ديالكتيكية ماركسية مقلوبة رأسا على عقب , أي محاولة جديدة سابقة على الماركسية لبناء تصوري غير علمي للتجربة الواقعية

ويحاول سارتر أن يراوغ بين هذين الموقفين الواضحين المتنافرين , بيد أنه من اليسير أن نلاحظ أنه قد تبني الموقف الثاني. فهو يزعم على خلاف الفيلسوف هوسرل الذي "يمتد إلى الوعي الشكلي المجرد" , بأنه يعتمد على عالم التاريخ المعسد (ص131) و لو أنه كان قد استند فعلا كماركس على عالم التاريخ المعسد , لكان قد انتهى من زعم "المسبق". وبمضى آخر , فإن المنهج الظواهرى "المسبق" هو في كتاب سارتر الوسيلة التي تسمح له بأن يهجر "عالم التاريخ المعسد" باعتباره أساسا للديالكتيكية , إلى عالم تجريدي للحقيقة الإنسانية. وإن

يترك المادية التاريخية إلى المثالية السيكولوجية

ومن هنا، نمس المشكلة الأساسية الثانية التي أثارها كتاب " نقد المنطق الديالكتيكي "، وهي معرفة ما إذا كان المسلك الجواني الفردي يمكن اعتباره أساسا مجسدا concret للتاريخ يرى سارتر أن ديالكتيكية الماركسيين قد أصبحت ديالكتيكية مجردة لأنها لا تنبثق من نشاط الأفراد العملي . وهو إذ يطابق بين الفرد والواقع المجسد ، يزعم بأنه إنما يصلح المادية التاريخية ، بتفسيرها – كما أورد في الفصل الثاني من كتابه – بانثربولوجيا يجب أن تبدأ بالمسلك الجواني المعاش للفرد ، أو بمعنى أوضح ، بعلم النفس ولكن ما الذي تعنيه هذه الفكرة الأساسية ولنبدأ فحصها ، بمثل واضح مميز للسلوك السارترى وهذا المثل يتعلق بتحليل ظاهرة " زهد " الرأسمالي . فسارتر يرى أنه يتعين علينا أن نبحث عن مصدر هذا الزهد ومعناه ، في المسلك الجواني للرأسمالي ..ويقول :

" في النصف الثاني من هذا القرن تتبنى البرجوازية تجاه الحياة ، موقفا من التطهر العلماني ، مغزاه التميز . فالرجل المتميز هو الذي يكون موضع اختيار . أي هو الفرد الذي تصطفيه الطبقة (أو الذي تتمسك به طبقتة اعترافا منها بفضله) . وليس مرد هذا الاختيار إلى نسبة (حتى ولو كان في الواقع بورجوازيا ابن بورجوازي .. و إذا كانت الأرستقراطية تحصل على امتيازاتها بالوراثة ، فقد أصبح الأمر على العكس من ذلك في المجتمع الرأسمالي والديمقراطي الذي جعل من العامل ، في المقام الأول ، إنسانا مثل البرجوازي .. وبذلك أصبح التميز مضادا للطبيعة ، وأصبح البرجوازي متميزا بقدر ما يلغى في نفسه احتياجاته .

" و الواقع انه إذ يلغى – هذه الاحتياجات ، فتنه إنما يلغىها في نفس الوقت باشباعها ، وإخفاتها (متظاهرا في بعض الأحيان بالزهد) : فهو يمارس دكتاتورية على جسده باسم عدم الحاجة أو بعبارة أخرى ، دكتاتورية للثقافة على الطبيعة ، فملابسه ضيقة عليه للغاية (كورسيهات ، و باقات ، و صيديريات منعبة الخ) . و هو يعطن على الملاء قناعاته (هناك فتيات إذا ما دعين للعشاء ، يتناولن طعامهن قبل تلبية الدعوة ، حتى يظهرن أمام الناس كالصائمات) . كما أن زوجته لا تخفى

على الملاء برودها الجنسي .. وبهذا المسلك الجوانى , المتسم بالقهر , يؤكد
البورجوازيون , غيرتهم إزاء المستغلين بفتح الغين (ص 717)

بيد أن مشكلة الزهد هذه عالجها ماركس في كتابه رأس المال .. ومن المثير
أن نعتقد مقارنه بين نص ماركس و سارتر في هذا الصدد : فقد كتب ماركس معقبا
على النظرية التي نادى بها سنير 1836 senior , والمسماة " بنظرية القناعة "
كتب كارل ماركس يقول " لا يحظى الرأسمالي بالاحترام إلا بقدر ما لديه من رأس
مال , وهو بهذا مثله مثل المكتنز يهيمن عليه ولع أعمى بالثروة المجردة , أي
القيمة . غير أن ما قد يبدو لدى أحد الرأسماليين خصلة فردية , يبدو لدى غيره,
اثرا للميكانيكية الاجتماعية التي ليس هو إلا أحد تروسها .

" فتطور الإنتاج الرأسمالي يتطلب زيادة مستمرة لرأس المال المستثمر في
المؤسسة , كما أن المنافسة تفرض القوانين الكامنة في الإنتاج الرأسمالي ,
كقوانين ملزمة و قسرية على الرأسمالي الفردي , فهي لا تسمح له بلان يحتفظ
برأسماله بغير أن يزيده , وهو لا يستطيع أن يستمر في زيادته إلا عن طريق
التراكم المستمر.

" و إرادته , ووعيه , لا يفكران إلا في احتياجات رأس المال الذي يمثله .
وهو لا يرى فيما يستهلكه شخصا , إلا نوع من السرقة , أو على الأقل اقتراضا من
رأس المال المتراكم . كما أنه في إمساكه الدفاتر , يضع مصروفاته الشخصية في
باب الخصومات , عليه ويعتبرها دينا عليه إلى الرأسمال.

" و أخيرا , ففي تراكم الرأسمال غزو لعالم الثروة الاجتماعية , وبسط
للسيطرة الشخصية , وزيادة لعدد الرعايا , أو هو التضحية من أجل الطمع الجشع.

" غير أن الخطيئة الأولى , تقع في كل مكان , وتفسد كل شيء .. فبقدر ما
تنمو وتتطور طريقة الإنتاج الرأسمالية , وبقدر ما تستتبعه من تراكم الثروة ,
يتوقف الرأسمالي على أن يكون مجرد تجسيد لرأس المال . ويشعر " بتفعل
أنساني بالنسبة لذاته وجسده , ويصبح عصريا ومتشككا : إلى حد أنه يجرو على
السخرية من الزهد الصارم الذي كان يزعمه المكتنز من قبل . فبينما نجد الرأسمالي

القديم يستنكر كل إنفاق فردي لا ضروري له و لا يرى فيه إلا افتتانا على تراكم راس المال, نجد الرأسمالي العصري قادرا على تحويل فائض القيمة إلى رأسمال عقبه تحول دون الاندفاع وراء شهواته ... فالاستهلاك في نظر أولهما هو استمساك بالتراكم , و في نظر الثاني " كف عن التمتع " كلرل ماركس . راس المال الجزء الثالث ص 32 وما بعدها)

وهكذا لا نجد فحسب لدى ماركس وصفا مجسدا وحيالذلك " الصراع الفايوستي (نسبة إلى فايوست) بين انحدار الرأسماليين نحو اللذة , و انحدارها نحو القناعة , و إنما نجد كذلك تفسيرا علميا لهذا الصراع : فالقوانين الكامنة في الإنتاج وإعادة الإنتاج الرأسماليين في مرحلة معينة من مراحل تطورها ما تضطران الرأسمالي الفردي إلى أن يضحى بالاستهلاك الشخصي من اجل التراكم . و في نفس الوقت تصبح كافة المتناقضات الثتوية , وتصبح ديالكتيكية هذه العملية كلها مفهومه تماما , بدءا من التناقض بين طريقة الإنتاج الرأسمالية والرأسمالي الفرد بلحمه وعظمه , و التناقض بين الرأسمالي القديم الذي يقترب من المكتنز , والرأسمالي العصري فما الذي يقدمه لنا سارتر بدلا من كل هذا ؟ مجرد وصف قصصي , يرجع كما تدلنا الأحداث المعروفة مثلما صوره لنا بلزاك في رواياته , في النصف الثاني من القرن التاسع عشر , وهو وصف فاقد للترابط الواقعي , فقد وضع على نفس المستوى , جنبا إلى جنب بخل الرأسمالي , و الباقات الضيقة , كما اضاف إليهما دون ما سبب لو مبرر برودة الزوجة الجنسية , فقدم وصفا أنيني على عموميات مجردة: الطبيعة , والثقافة , والغيرية , وهي عموميات تنطبق على مالك العبيد في الحضارات القديمة انطباعاتها على الرأسمالي في القرن التاسع عشر

أما التفسير العلمي , فلم يقدم سارتر منه شيئا . لماذا لم يبحث الرأسمالي مثلا عن " تميزه " بالتترف الجامح بدلا من الزهد ؟ أن سارتر لم يفسر ذلك , ولا يستطيع أن يفسره , كما فعل ماركس , وذلك لسبب بسيط هو أن التترف المنطلق من كل حد , وهو بدوره و في نفس الوقت حقيقة واقعة مثل نقيضه الزهد

وبمعنى آخر , بينما يقدم لنا ماركس تفسيراً علمياً يسمح لنا بان نتفهم تاريخياً أساس التصرفات الفردية , فإن سارتر يعبر عن هذه التصرفات بلغة نظرية – أي برطاة هي نتاج لهذا الخليط الكيماوي العقيم .. و إذا أردنا التعمق , فلنا انه بينما يزودنا ماركس بمفهوم مادي ومحدد للتاريخ وللإنسان , يهوى بنا سارتر إلى مفهوم مثالي لا لزوم له ويؤكد سارتر في ختام تحليله بان ذلك " يتعلق بإبداع فردي , وبحرية عملية " (ص719)... وهنا يحق لنا أن نقول أن ما أورده كتمهيد لكتابه بقوله : " إننا نلتحم بغير تحفظ بالمادية التاريخية " (ص31) ليس إلا خداعاً ومخاتلة ..

والحقيقة أن ذلك كان محاولة جديدة لاحتلال المثالية محل المادية تحت ستار ماركسية أدخلت عليها بعض التحسينات ذلك أن المثل الذي حللناه تفصيلاً ليس مثلاً وحيداً . و الجزء الأول من كتابه " نقد المنطق الديالكتيكي " يجرى كله على هذا النمط .. و بدعوى انه يبحث في المسك الجواني الأبنية " التي ترجع منطقياً قبل هذا الترميم التاريخي للماركسية , إلى مستوى من عدم التحديد و العمومية , أكبر وأعظم " (ص276) , فانه يقاوض بالباح منظم المادية التاريخية مقابل نوع من علم الاجتماع المعطى , الذي لن تستطيع صورته القصصية ان تخفى فيه ذلك التجريد الأصيل

وأخيراً يقول سارتر : " إذا ما درسنا الطبقة , والكتان المنتمى للطبقة , فسوف يحدث أن نستعير الأمثلة من تاريخ الطبقة العاملة

" غير إننا لا نهدف إلى تحديد تلك الطبقة الخاصة التي يطلق عليها اسم البروليتاريا , وليس لنا من غرض إلا أن نبحت خلال هذه الأمثلة عن تكوين طبقة ما , ووظيفتها المشتملة .. الخ " (ص153) وهو ما يعنى أن الأمر لا يتعلق بالنسبة له بالبحث عن ديالكتيكية مجسدة لتاريخ الطبقة العاملة – وإنما هو يوجّل ذلك " إلى آخر مطاف " (ص493) أو إلى الجزء الثاني من كتابه أو إلى اجل غير مسمى – و يدرس بناء انثربولوجيا عالمياً هو تكوين الطبقة عموماً , و لا يزيد تاريخ الطبقة العاملة في هذا المجال عن أن يكون مستودعاً للأمثلة الهدف منه تجسيد

سارتر لفكره , مثله في ذلك مثل تاريخ مجتمع إقطاعي و عبودي . وكما لو كانت عملية تكوين البرجوازية في العصور الوسطى مثلا , و عملية تكوين البروليتاريا في القرن الثامن عشر تنوعات تاريخية لنغمة وحيدة هي " تكوين طبقة " . يمكن أن ندرسها في ذاتها , دراسة مسبقة , وقبل الخوض في الموضوع . وهذا يؤدي بنا إلى أن نتساءل عن المغزى العميق للسارتريّة المراجعة .

[3]

و نشير بادئ ذي بدء , إلى أن نقد المنطق الديالكتيكي فضلا عن انه لم يقدم أي تطور خلاق للماركسية , كان مثلا تقليديا – كما يقول سارتر – " لتجديد شباب الفلسفة السابقة على الماركسية " .. وهذا المثل يتضمن إفلاسا مزدوجا فهو أولا : إفلاس للمنهج الظاهريتي .. ونحن نعتقد أن الوقت قد حان لكي نقول كل شيء في صراحة و صرامة .. فمنذ عشرات السنين وهم يقرعون آذاننا بما يزعمونه من خصوبة ثورية لهذا المنهج الذي كان الغرض منه قلب وجه العلوم الإنسانية , وبوجه خاص الحلول تماما محل الديالكتيكية الماركسية الموضوعية الهرمية , تلك الديالكتيكية التي لم يعد يسمح بالكلام عنها إلا بالإشفاق الشديد .

ولكن , منذ الوقت الذي كان فيه الباحثون الماركسيون يطورون علوم الإنسان , من سيكولوجية الشخصية , إلى علم الاجتماع الديني , ما الذي قدمه من ثم المنهج الظاهريتي ؟

وكيف نفسر أن سارتر في " نقد المنطق الديالكتيكي " أي في هذا المؤلف الضخم في المنهج الظاهريتي , كان في كل مرة تقريبا , يسترجع فيها تحليلات ماركس معنا انه سيصلح من شأنها . إنما يتهرب من كل ما يعطيها قيمتها العلمية ؟ بيد أن ذلك ليس بجديد علية .. و إذا اتعنا النظر فسنجد انه ليس من قبيل الصدفة أن نجد أن المادة العلمية في مؤلفات سارتر عن بودلير أو الانفعالات مثلا ليست نتاج جهد سارتر نفسه , و إنما أخذها من باحثين غرباء على المنهج الظاهريتي – مثل الدكتور لا فورج أو بير جاتيه – وهم علماء ينظرون إلى علوم الإنسان – بدرجات متفاوتة – باعتبارها علوما تفسيرية أو موضوعية ..

وهكذا يبدو الفيلسوف الظاهرياتي طفيليا على العلوم الإنسانية , فبعد أن أتم هؤلاء العلماء عملهم , ظهر سارتر لكي يترجم في رطاة ظواهرية نتائجهم المدوية البراقة زاعما انه يرفع من فحوى اكتشافها في ذات الوقت الذي كان يعمل فيه على تصفية نواتها الموضوعية .

ونعتقد أن عمل سارتر هذا إنما استلزمته طبيعة الأمور , فالمنهج الظاهرياتي ليس إلا نوعا من التعبير اللغوي الوصفي لوقائع الوعي , وتجسيدا روحيا حديثا لفكرة قديمة هي فكرة الاستبطان . ولو إننا سلمنا بان هذا التعبير اللغوي كان أكثر حصافة من غيره , وأنه سمح لسارتر مثلا بالتجديد في الألب , فإنه لم يضيف شيئا متماسكا إلى العلوم الإنسانية , وذلك لسبب واضح هو أن مولد هذه العلوم قد استند إلى تخطيها تخطيا جذريا وصف المعطيات المباشرة للوعي و اتجاهها نحو التفسير الموضوعي للماهية والمنهج الظاهرياتي , من هذه الناحية ليس إلا شكلا من أشكال المقاومة التي تقوم بها مؤخرة الجيش ضد تطور المادية الظافر في علوم الإنسان

ونقد المنطق الديالكتيكي هو كذلك إفلاس للمثالية – أو بمعنى أدق ما يطلق عليه في فرنسا منذ مائة وخمسين عاما الروحية . فالظاهرياتيية و الوجودية وان تزينا بيراع الماركسية فتهدما لا تعدوان ان تكونا في نهاية المطاف تلك الروحية القديمة .

ولنطرح هذا السؤال : هل هذه المحاولة السارترية لإقامة علم المجتمع على أساس تحليل الفرد , أي على أساس علم النفس , هي محاولة جديدة لم تسبقها محاولات من قبل ؟ إننا نطلب من القارئ أن يرجع بذاكرته إلى ما تلقاه في مدرسته من دروس الفلسفة ليتذكر المحاولة التي قام بها تارد منذ ثلاث أرباع قرن ... وما حاول تارد إن يقطه مستندا إلى علم النفس في عصره أي إلى كتابات تين و شاركو , يحاوله سارتر اليوم مستندا إلى علم النفس وفقا لفرويد ومدرسة الجشطلت معطيا لها تفسير وجوديا بل وفضلا عن تارد , يجب أن نسترجع تراث فيكتور كوزان , فتراث كوزان أن هو إلا تراث المثالية التي تأخذ نقطة بدايتها من الوعي الذاتي.. فمفكروا القرن الثامن عشر المتقدمون أحدثوا بالميتافيزيقا التقليدية النابعة

من الجمود العقائدي اللاهوتي من الضربات ما حدا بالبرجوازية المحافظة في القرن التاسع عشر إلى البحث عن شيء آخر لتبرر به العالم على النحو الذي تدركه به , وكان هذا الشيء الآخر هو الأنا باعتبارها نقطة بداية بدلا من الله - و إنما هذا الأنا الذي يعتبر وعيا صرفا أي أنا الكوجيتو الديكارتي . وبهذه الفكرة ظلت المثالية قائمة مادام الوعي ظل اسبق من الطبيعة في الوجود

وأيا كانت الاختلافات بين تنوعات هذه المثالية الذاتية , فمن الواضح أن الوجودية عموما ووجودية سارتر والآخرين , تنبع من هذا التراث الروحي ولم يكن ج . لاکروا مخادعا عندما كتب في نهاية تطبيقه على نقد المنطق الديالكتيكي يقول : " أن أهم شيء هو إخلاص سارتر لإنسانيته فهو لم يهجر الكوجيتو أن استعاده الإنسان هو إعادة تقديم للعالم الداخلي في الديالكتيك . ثم ينتهي بعد أن يتساءل عما إذا كان مثل هذا الموقف يجافى المادية قاتلا : " ليس ذلك في الواقع تفجيرا للماركسية من الداخل "

وليس في وسعنا إلا أن نعطي ل ج . لاکرو الحق : أن فلسفة من نوع وجودي فلسفة تأخذ نقطة بدايتها من الوعي الفردي , وحتى لو كان سلوكا جوانيا لا يمكن بحال أن تتوافق مع المادية الماركسية التي تعتبر الوعي الفردي في المقام الثاني بالنسبة للمادية الطبيعية و الاجتماعية . أن فشل محاولة سارتر هو عجز آخر للروحانية البرجوازية التي تحاول منذ قرن ونصف أن تشيد فلسفة إنسانية حقيقية ذلك أن الإنسانية الحقّة لا تنفصل كما يقول ماركس عن الطبيعة أي المادية

ويبقى بعد ذلك أن نفهم هذا الحماس لدى رجل مثل سارتر وغيره في إيجاد مرتكز فلسفي لماركسية يمكن أن تكون في نفس الوقت روحية .

ونقد المنطق الديالكتيكي , بهجمات في ميدان السياسة المعاصرة وكذلك بموقفه السياسي الذي نعتقد انه يمد شباكه في كل مكان , يقدم لنا الإجابة عن هذا التساؤل .. كما قدمته لنا بشكل آخر المقدمة التي كتبها للطبعة الجديدة من كتاب نيزان " عدن - العربية " وخاصة منها قوله :

" إذا كان الآباء يساريين ؟ فما العمل ؟ لقد جاعني شاب يحب والديه , ولكنه

قال بقسوة اتهم رجعيان " ! لقد أصبحت أنا عجوزا , وشاخت الكلمات معي , فلها في رأسي نفس عمري , وشردد ذهني واعتقدت انه طريد عائلة موسرة , مفرطة الإيمان , أو من الجائز أن تكون ليبرالية تعطى صوتها لبيناى .. ولكن الفتى أزال عنى هذا الضلال بقوله " أن والدي شيوعي منذ مؤتمر ثور " كما أن ابن آخر لأب اشتراكي كان يتهم في نفس الوقت الحزبين الاشتراكي والشيوعي... البعض يخونون والآخرين يتخبطون في ظلمات الجهل"

وعندما يكون الأبروان محافظين يؤيدان بيدو , هل يستطيع اليسار أن يجذب الأبناء ؟ أن اليسار قد تعفن , هذه الجيفة التي ستتولد من تحللها السلطة العسكرية, والدكتاتورية والفاشية لكيلا نبتعد عنه يجب أن يكون قلبنا متعلقا به .. ونحن الأجداد فإن اليسار قد صنعنا : عشنا به وفيه وبه سوف نموت

ولكن ليس لدينا شيئا نقوله للشبان : خمسون عاما من الحياة في هذه المقاطعة المتأمرة التي أصبحت فرنسا , يا للخزي لقد صرخنا , وقدمنا احتجاجاتنا ووقعنا الاحتجاجات و أعلننا وفقا لتقاليد فكرنا انه " من غير المقبول ... " أو البروليتاريا لا تسمح ب... " .. و أخيرا في النهاية نحن هنا : ومن ثم فقد قبلنا كل شيء .. هل نوصل إلى أولئك الشبان المجهولين حكمتنا وثمار تجربتنا القيمة ؟ من استقالة إلا استقالة لم نتعلم إلا شيئا واحدا : " عجزنا الجذري " وفي هذه الصفحة المثيرة يوجد سر " نقد المنطق الديالكتيكي " بأكمله .. وهو سر ألقى في وجهنا , انه إفلاس سبل البرجوازية الصغيرة في فرنسا في القرن العشرين .

لب الأخلاق عند سارتر ليس لأن السماء خاوية جائزا كل شئ ..

جانيت كولومبل *

هماذان . بعد خمسة وثلاثين عاما من تأليفهما بين أيدينا : دفتران في الأخلاق ، تلك الأخلاق التي نادى بها سارتر في كتابه " الوجود والعدم " وهو يستل الحرية أما هو ، وقد انهمك في مختلف مشروعاته ، فكان قد نسيهما . أضاعهما . لكن من أتيج له حظ قراعتهما مرة فلن ينساها عمره . بعض الفقرات فيهما جد موجزة ، وبعضهما تواف تفصيلات مطولة بدبياجة فلسفية مرصوفة . وهي مذهلة بتفتاحها ، ببعدها التوكيدي . بلهجتها لهجة الفتح . وبحدائشة الفكر النقدي . وكلها تستمد رشاقتها من غياب الروح الجدي أو روح الأهمية غيابا جذريا .

ولعنها كذلك لأنها بنت الأعوام التي تلت الحرب 1947-1948 ، عندما شهر سارتر الوجودية التي عرفها بقها " لا مرجعية " الفرد إلى التاريخ شهرها في وجه فلاسفة التاريخ ، من غير أن يقع في نقل بيتهم .

ان هذه النصوص القديمة محاينة ، أنها من جهة تجيب عن التشديد الأخلاقي من جانب أولئك الذين . امام تبدد الأوهام . امام الأرمنة ، والحروب والركود في السياسة لا يريدون أن يقتنعوا بثبات ذلك ، ومن جهة ثانية فهي تسبب البلبلة لأولئك الذين يلجؤون ، من أجل مقاومة ما تقدم ، إلى " القيم العليا المسطورة في السماء المعقولة " ، إلى الناموس وإلى المعتقدات والروحانية . لأن الأخلاق التي يعرضها سارتر الحادية مدروسة : " لا من اله ، ولا من لنا أراني في حبور " وهي تطبق هذا التوكيد : " أنني أراهن على الإنسان ، لا على الله " ويستهل سارتر هذه المقطعات بعرض أخلاق مطابقة للدين أخلاق لا غلبة لها إلا ذاتها ، ومطابقة كذلك " لأخلاقية " ينبغي أن تقوم على " الاختيار العالم " وليست شيئا خارج ممارسته

* أستاذة الفلسفة بجامعة ليون بفرنسا .

وغايته . لا تصعد إلا في الفن : "أن الرسام لا يرسم إلا لأنه يريد المضي إلى أقصى غايته ، أما الإنسان فلا يقدم شرباً إلا ليعدم العطش ، وعندما نشم زهرة ففي راحتها تتحدد نوعية العسل" لا أكثر ، ولا أقل ، لا أثر للأيدولوجيا. وليس هذا من السهولة بحيث نطن.

يضاف إلى ذلك أن هذه "الأخلاق المشخصة" أن تكن ممكنة فباتها ليست في أية حالة ، بنت الأمر . وهي ، على نقيض الأخلاق المجردة تجانب الشمولي كما تجانب طقسية القانون التي لا تقيم علاقات إلا بين شخصيات أو أشخاص حقوقيين . ولا شك في أنها تتطوي على إلزام يستدعنا ، وعلى تحول في شعورنا ووعينا المتلقي بحيث "لا تكون مجرد حصيلة لما صنعوا منا" لأن "الإنسان ليس شمولياً" أن أول حدث في التاريخ هو عدد الناس فمتى وجد نفس ، وجد تعدد فقم على الاختلاف ، وما "الشمولي المشخص" الذي يجب أن نكشف عنه النقاب سوى "شبه" أو هو شمول "منحول" أي على وجه الدقة الشمول الشكلي للقانون.

واقفاً ضد الإنسان الآلة ، ضد الإنسان العددي ، ضد الزعيم الذي أضاعه روح الجدية ، ضد الغفلة ذات الألف رأس ، كان سارتر يتحرك في غمرة الاختلافات ويستمتع بها "آلاف وآلاف من الأمسي المتماثلة في مطعم على ضفة الماء . تخرع كل مرة ، ويجدد اختراعها فهي مجددة متماثلة . أن الشيء العام يمكن أن يعد اختراعه ولكن لا يمكن أبداً أن يكون ألفاً فروق ومكرورات . أن العلاقات بين "ذوات" هي التي تجعل من الإنسان شمولاً كاذباً لا يمكن الحديث عنه "إلتباعاً" لمواقف "تولف مجتمعات ولكنها لا تولف شمولاً" أن الشمول المعقد هو مجموع البشر الذين يوجدون في ظرف تاريخي بعينه "وينادي في مكان آخر من ملاحظات وفقرات" أن الموقف لا يتحدد بالسلبية ، ولكن لأنه تسبب بوجود هذه الدفاتر لإقامة أخلاق تجعل من الإنسان خالقاً . أنها تقدم العمل الذي يثبت حالة الاحتمال ولقد كانت هذه هي "الوجود والعدم" فلقا تدميراً غريباً قصوراً، وثابت أن هذا المعنى السلبي لم يجر إنكاره : فالتناول ليس وصية يوصى بها ، وهو

يقوم على النظر إلى كل موقف أخلاقي على أنه ممكن دوما حتى ولو نفذ إلى قلب هذا الإخفاق: "في الحقيقة أن الأخلاق إنما تأخذ مكانها في جو من الحبوط ويجب أن تحبط إذ ما أن يفوتها الوقت ، أو تسبقه ، إلا وأنه في قلب هذا الإخفاق يترتب على كل منا أن يحمل مسؤولياته الأخلاقية ، وعلى هذه الصورة تكون الأخلاق قريبة من الشعر ، الذي هو مطلق، وبالتالي هو خيبة حتمية .

ولكن هذا لا يمنع من أن نعيش حالة الإمكان كفرصة أو حظ بالنظر لارواجيتها، أن هيجل بسبب من نقص " الحسية " لديه لم يدرك أن الخلق ليس عليه أن يمر بالسلب : "أن العمل خلق وليس الخلق هو السلبية" . وأنى لا اخلق شئ آخر غير نفسي والعالم معا وهذا فإن الحقيقة الإنسانية هي خلق لذاتها خارج ذاتها عندما اخلق ، فأنى أنجو وأتعرض للغيرية ، لأنى في قيامي بالعمل أهب نفسي للآخر . واته "لو كانت نظرة أحد الأدياء، غير المتفهمة ، لإحدى لوحات بيكاسو لا تغير منها شيئا " فذلك لا يمنع : "أن على أن أضيع نفسي لكن أجدها" . ولهذا فإن كل خلق هو وجد ومعاينة حيث "ذاتيتي" لا يفلها عن التحقق كونها سرقت منى واندمجت بذاتية الآخر . ومرة ثانية يناقض سارتر هيجل . فالآخر ليس تخريبيا دوره لأن الإفقار الذي يسببه هو في الوقت ذاته تجديد : "أن للمطلوب هو أن نومي أن ينظر إلى البذل المطلق واللامحدود كهوى حقيقي وكوسيلة وحيدة للعيش . فليس سبب للعيش سوى العطاء "بهذا الإلحاد الجذري ، وهذه القدرة الخلاقة لا يطالب سارتر بمجرد موت الله بل بموت الأنا ("التخلص من الأنا") "وهو يدين أيضا كل إستشراق وتنبؤ. " أن علم التاريخ يقتل التاريخ لأية بلغى الزمن " والحرية تقلب نظام كل شئ مادامت تحمل معها حالة عدم إمكان التوقيع . " وهذا فإن التاريخ يصنع بالضرورة في الجهالة " وكذا لا يسعنا أن ننشط إلا من أجل أناس نحن على صلة بهم : معاصرنا ، والجيل القادم ، " المضطهدين هؤلاء ... " ولكن ليس لأجل طويل " وخاصة عندما يتطلب الأمر تبرير الفساد الراهن أو الوستل المستخدمة باسم مستقبل أفضل ، أن الفترات المعيشة في حقبة في حالة صيرورة هي مستقلة في تاريخ ليس له نهاية ، وتتكون موصليته من اللاموصلية .

أي غض من شأن فلسفة التاريخ التي كانت في أوجها ، هذا في حين يبقى
سارتر حسب تعبيره هو من "بقايا الفوضوية" .

وهو وإن كان يضع هيجل في قمة الفلسفة ، إلا أنه يفعل ذلك لكي يكون أقدر
على النيل منه وعلى ثقب أسطورة رمحه

ألا وإن ما يميز التاريخ هو الغيرية: "أن المحرك الحقيقي للتاريخ وهو
الغيرية أرحب من الديالكتيك ويحتويه . أن الديالكتيك ضرب من الغيرية .

وهكذا فإن التاريخ هو الآخر :الأخر فينا ، سواء كان الفكر أو الماتما أو
اللغة...والغيرية قد تنقلب إلى ضياع يمارس اضطهادا محدودا في الحالات التي
ينتقل فيها إلى الغير ثقل الآخر باستعباده((إذا أن الحرية وحدها عرضة للاستعباد:
فلا يمكن مثلا استعباد آله للكتابة وينوه سارتر في هذه المناسبة بأوضاع تهين
الاضطهاد كالطفولة. والأثوثة، والجهل،(والحيوية) على الخصوص .

وهكذا فإن (الضياع يبقى الاضطهاد ، والاضطهاد يبقى الضياع .) مما لا
يدعو، كما يقول سارتر ، للتفاؤل ويفسر التواطؤ المألوف بين المضطهد والمضطهد
(بفتح الهاء) (كالتواطؤ بين الرئيس ومرووسة) . ويقول سارتر: (ثمة في الواقع
عالم يجب أن نمسك به هو عالم الضياع والمضطهد (بالفتح) يسارع إليه بقدر
مسارعة المضطهد.) وهذا التحليل للضياع لا يمكن بدونه فهم مفهوم الحرية الذي
ينادي به: "الإنسان قضي عليه بالحرية" وذلك لا بالمعنى الانطولوجي فحسب ،
"الإنسان لا يوجد أولا ليكون فيما بعد" بل أيضا بالمعنى الأخلاقي : فمهما يكن
الالتزام ، أو الحدث أو المصيبة التي تنزل بنا فإن بقاء إمكانياتنا لا تفتقر من جراء
ذلك بل تتجدد انطلاقا من العقبة المعرصة.

والحال أن التاريخ هو "الأخرون ، هؤلاء الذين لا يجري الكلام عنهم النساء.
الشرق (400 مليون نسمة) والمشتبه بهم...وهكذا فإن سارتر يفضح دعوى هذه
الفلسفات الغربية التي تنظر إلى الجزء على أنه الكل ، وتقيم خرافة التاريخ الذي

يوحد بين الناس مقام الله الذي أعلنت موته. ويطالب في وجه هذه الفلسفات بفهم للحياة وروح الحقبة التاريخية.

وهكذا فإن التاريخ ليس كلا . فمن جهة "يخرج الإنسان منه في كل لحظة " بما يترقب أو بما يتخيل ، وبالشعر ، والأخلاق وهو يقاومه كفرد لا يختصره التاريخ . ومن جهة ثانية فإن التاريخ يfokus في المادة ، والجسد والرغبة ، والسحر ، وثمة مجتمعات دعيت مجتمعات بلا تاريخ ، ويسمى سارتر ((بدائية)) كما أنه يوليها كبير اهتمامه .

إن الباحثين غالبا ما يتجاهلون أهمية الجسد ، والرغبة أو الإشتهاء ، والسحر عند سارتر . مع أنه يتحدث عنها لا في كتابه المجلد في نظرية الانفعالات فحسب بل في ((الوجود والعدم)). وهو يرفض جملة واحدة ((أولية المعرفة)) مبينا تجاوزها بالتجربة الحية ، فتبادل الأجسام في المداعبة محاولة من أجل محاولات التقابل الأروتكي في الحب ، حيث يعطي كل إنسان جسده متعرضا لخطر الامتلاك من قبل الآخر ، ورغم الإخلاق .

ذلك أن صعوبة الأخلاق عند سارتر متأتية من النسبة أو الصلة بالآخر ، كيف نرسي التأكيد ((بان حريتي متضامنة وحرية الآخرين)) أو نؤكد وجودنا أخلاقيا ألي جانب المضطهدين . إذا ظلت الانطولوجيا فردية . في الوجود والعدم نصادف الآخر ، أنه ليس كأننا ((من أجل ذاته)) وإذا كانت الحرية هي أساس القيم في مقابلة الغايات القصوى فكيف يسوغ لنا أن نفصل توجهها لاحقا علي الآخر؟

هذه الحقيقة يدركها سارتر ، يتبعها من أول ((بفقره)) حتى آخرها : أنه بنوه بضرورة السعي لفهم الحريات مما لانجده في ((الوجود والعدم)) ويحاول ، اعتماد علي السماحة والبذل ، إقامة علاقات متقبلة وأخوية . وهذه الكلمة التي لا ينطق بها الآن ، ستكون ذات أهمية كبرى . حين عاد سارتر في سنواته الأخيرة لأبحاثه الأخلاقية إذ أبان سارتر أن الأخلاق لا يمكن قياسها علي الحرية وحدها ، وأن أساسها الثاني هو الإخاء وأنه لواجب أن يكون الإخاء ممكنا رغم الإرهاب

وهذا الإمكان ينبغي أن نرسي أسسه . وحينئذ يجد له سارتر مصدرا جسديا ((بين أخوة لأنهم ولدوا من أم واحدة)) (المقاييل الأخريرة عام 1980) أهو مصدر خرافي ، عاطفة متأصلة يوضح لنا سارتر أهميتها في ((أبله العانلة)) حيث نظره الطفل الأولى التي أم إتما هي تبادل ، بحيث أنه مهما يدخل علي هذه العلاقة مستقبلا من عش وزيف ، ومهما تصبح مضبعة ، يبقى التبادل ممكنا بفضل هذا الأصل .

أن هذه الافتراضات التي اعترض مسيرتها الموت ، تبين علي كل حال إلي أي حد عني سارتر طوال حياته بالبحث عن أخلاق شخصية وعن إمكتها الانطولوجي فإذا كانت الحرية التي هي أساسها لا تردنا إلي شمولية القتون ، وإذا كانت السماء خلوية فذلك لا يعني أن كل شئ جازز ومباح الأمر كله متطق بالصلة بالآخر الذي بدونه لا وجود للذات الأخلاقية .

سارتر بين الوجوديين (*)

مراد وهبة (**)

عنوان هذا المقال ينطوي على سؤال : من هو الوجودي؟

قد يقال أنه من بدور تفكيره على الوجود ، ولكن من الفلاسفة لم يفكر في الوجود ؟ لا احد . يقول كيركجور: إن سقرط كان وجوديا. ونستطيع ان نطبق هذا القول على عدو لدود لسقراط هو نيتشه إن من هو الوجودي؟ قد يقال انه من يقرر ان الوجود سابق على الماهية غير ان هيدجر. وهو أحد فلاسفة الوجود - يرى أن تحديد ماهية الإنسان ووجوده شيء واحد. يبدو إن ان تعريف الوجودي بالإيجاب ليس ممكنا ، يبقى تعريفه بالسلب. والتعريف بالسلب يفيد أن الوجودية ليست فعلا وإنما هي رد فعل.

ودليلنا على ذلك الأب الروحي للوجوديين سيرن كيركجور (1813 - 1855) فهو ثائر على هيجل (1770-1831) بسبب مبدئه القتل بأن ((كل ما هو موجود هو عقلي ، وكل ما هو عقلي هو موجود)) . ومن شأن هذا القول وضع الوجود في مذهب فينتلي الوجود، لان الوجود، في حقيقته ليس للمعنى الكلي كما يتصوره العقل، وإنما هو للذات المفردة، وهي نسيج وحدها sui generis ولا تقبل التكرار.

وهنا ينثر سؤال: هل من علاقة بين الذات المفردة أو الأنا وبين الآخر؟ علما بأن الآخر قد يكون نسبيا مثل للذات الإنسانية ، وقد يكون مطلقا مثل الله.

انقسم الوجوديون إلى فرقتين: فرقة تقرر وجود المطلق وتحاول الكشف عنه. من هذه الفرقة نذكر كارل يسيبرز (1887-1969) وجبريل مارسيل (889-1973-1). وفرقة أخرى تنكر هذا المطلق وتقتصر البحث الفلسفي على الوجود

(*) فصل من كتاب سارتر مفكرا وإنسانا ، دار الكتاب العربي، القاهرة

(**) أستاذ الفلسفة المتفرغ ، كلية التربية جامعة عين شمس، مصر

الإنساني على التخصيص، والوجود على الإطلاق. من هذه الفرقة نذكر مارتن هيدجر (1889-1976) وضيف الجمهورية العربية المتحدة في هذا الشهر جان بول سارتر (1905-1980)

ونسأل: أين يقف سارتر بين هؤلاء الوجوديين؟ يشير سارتر في كتابه "الوجود والعدم" إلى تأثير هيدجر ثم كيركجور. أما في مؤلفه "نقد العقل الديالكتيكي" (1960) فيضع كيركجور في المرتبة الأولى من حيث درجة التأثير الفلسفي. ومع ذلك فليس في الإمكان تحليل الفلسفة السارترية استنادا على هذين الفيلسوفين. فسارتر، مثله كمثل أي فيلسوف لا يمكن عزله عن الاتجاهات الفلسفية المتباينة. الاتجاه العقلي مثلا في أنقى صورة له عند هيجل، والاتجاه الفينومولوجي عند مؤسسه الموند هوسرل (1859-1938) الفكرة المحورية في كتاب "الوجود والعدم" هي التمايز بين الوجود في ذاته *l'être en soi* و"الوجود لذاته" *l'être pour soi* الوجود في ذاته مليء ومعتم ومتكفل. ولهذا يقال عنه ((هو ما هو))، (أ) هي (أ)، أي أن (أ) توجد في تطابق لانتهى مع نفسها دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أي فراغ بين جزء منها وجزء آخر. وهذا يعنى أن الوجود في ذاته ليس في داخله أية ثغرة يمكن أن ينفذ منها العدم (الوجود والعدم)، مثل وجود العالم الذي يحيط بنا، أو وجود أي موضوع مادي يحيط بنا. أما الوجود لذاته فهو غير متطابق مع ذاته، أي أنه ليس هو ذاته، ويسميه سارتر الوعي. والوعي يفتي إلى الوجود على أنه انفصال مما هو موجود. فهو إذن يتطلب العالم الموضوعي المعطى.

إن " الوعي هو وعى شيء ما " (الخيال، 144) أعنى أنه وعى متجه إلى موضوع ما، وهذه الفكرة مأخوذة من هوسرل وتسمى القصدية *intentionnalité*. وهي الفكرة التي تربط ربطا وثيقا بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من إحالة متبادلة. وهذه الفكرة قد أخذها من قبل سارتر أستاذه هيدجر. بيد أن هيدجر لم يكن مجرد ناقل للفكرة عن هوسرل. فهو سرل لم يكن أمينا على

مبدأ القصدية، إذ هو قد جعل موضوع القصدية noeme غير واقعي، متعلقاً بفعل القصدية noese (الوجود والعدم، 28) فظل حبيس الوعي منعزلاً عن الموضوعات العالمية، ومن ثم انحاز إلى التصورية idealisme من حيث لا يريد. أما هيدجر فقد كان- على الضد من هوسرل- أميناً على المبدأ، فمضى من الوعي إلى الوجود الواقعي العالمي. ومن هنا اكتشف مبدأ هاما هو (الوجود-في-العالم) in- der- welt-sein العالم، عنده، يشتمل على الأشياء والأحياء. وهذه جميعاً مجرد أدوات يستخدمها الوجود الإنساني لتحقيق إمكانياته. وكل أداة تحيل إلى غيرها من أجل هذا الوجود، أي أن كل ما في الوجود بالنسبة إلى الذات يحمل طابع الإحالة. وهكذا تكون فكرة (الوجود-في-العالم) هي الفكرة الجديدة المؤلفة من فكرتين هما القصد والإحالة، وهما من أفكار هوسرل. وبذلك يستطيع هيدجر أن يؤسس علماً للوجود يعجز عن تسميته هوسرل بحكم انزلاقه إلى التصورية. غير أن سارتر يأخذ على هيدجر أنه من أجل تأسيس علم للوجود قد اغفل وصف الوجود الإنساني وتحليله.

ونسأل: ما الذي يستطيع سارتر أن يفعله حتى لا يغفل الوجود الذاتي؟ إن سارتر يعود إلى مصدر النبع للفينومولوجيا وهو الكوجيتو الديكارتي، ويتخذ منه نقطة البداية لانطلاقه الفلسفي من حيث أنه المظهر الأول للوجود. فالكوجيتو ينطوي على تقرير وجود الأنا. غير أن سارتر يعيب على ديكارت تحديده للأنا على أنه جوهر ماهيته التفكير. ومعنى هذا التحديد أن الأنا حاصل مسبقاً على ماهية معينة، ومن ثم فإن فعله لاحق لهذه الماهية.

وهنا يتساءل سارتر: كيف يمكن للتفكير من حيث هو ماهية أن يستوعب أفعال الأنا، في حين أن التفكير ليس إلا مظهراً من مظاهر فعل الأنا؟ الفعل إذن سابق بالضرورة على الماهية، أي على التفكير ومن ثم فالأنا- من حيث هو وجود- فاعل قبل أن يكون مفكراً. وهذا يعني أنه من غير فعل الوجود لا يوجد موجود يعرف ويفكر، ومن هذه الوجهة يقول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية ويقصد

بالوجود وجود الوعي.

والوعي من حيث هو بلا ماهية لا يمكن أن يكون موضوعا لنفسه. ولهذا فهو متجه إلى موضوع ليس إياه. يقول سارتر (إن الوعي موجود يثار بصدده وجوده أشكال وجوده من حيث أن هذا الوجود الأخير يتضمن وجودا آخر سواه) (الوجود والعلم، 29).

الوجود إذن عند سارتر يتضمن وجودين: الوجود لذاته وهو الوعي ، والوجود في ذاته وهو الموضوع الخارجى المعطى. والعلاقة بين هذين الوجودين هي علاقة انفصال واتصال في وقت واحد. فالوعي في إدراكه للموضوع متمايز منه، ولكنه ليس منفصلا عنه إذ هو- أي الموضوع- يقع في مجال الإدراك. وهذه للظاهرة يسميها سارتر (سلبية الإنسان) negativite فأقول مثلا (إنني أرى حجرا، ولكنني لست أنا هذا الحجر). وهذا السلب ينطوى على (المفارقة) transcendance بمعنى أن الوعي يفارق ذاته ويفارق الأشياء. وهنا يثار سؤال: إلى أين يتجه الوعي عندما يفارق ذاته؟

قد يكون الاتجاه رأسيا نحو الله وبذلك يتخذ طابعا دينيا كما هو الحال عند كيركجور ويسبرز، وقد يكون الاتجاه أفقيا وبذلك يتخذ طابعا باطنيا كما هو الحال عند هيدجر، وهذا هو الجديد في معنى المفارقة كما يقرره هيدجر. فهذا الفيلسوف يرى أن ثمة مفارقة أو (تجاوزا) نحو العالم. (نحن في العالم) بهذه السمة يصف هيدجر وجودنا، فنحن بالطبيعة خارج أنفسنا وهذا ما تعنيه كلمة وجود لدى هيدجر، إذ إن كلمة (وجود) تعنى (خروج ex) الإنسان من الحالة التي هو عليها " ليضع نفسه sistere في المستوى الذي لم يكن عليه من قبل. فالوجود إذن هو فعل الخروج ذاته.

وقد يبدو هذا القول بديهيا. غير أن قليلا من الفلاسفة هو الذي أكد علاقتنا الأساسية مع العالم. فديكارت وضع حقيقة العالم موضع الشك في بداية تفلسفه، ووضع كاتط أيضا فكرة العالم موضع الشك. أما بالنسبة لهيدجر فقد جعلنا مفتوحين

دائما على العالم. وفي إحدى محاضراته يضع نظريته في مقابل نظرية الموندات عند ليبنتز. فالموندات ليس لها أبواب أو نوافذ، إذ كل منها مغلقة على ذاتها. أما الأفراد، عند هيدجر، فليسوا كذلك لأنهم في علاقة مباشرة مع العالم.. في الشارع إن صح هذا التعبير. المفارقة إذن عند هيدجر تتحقق داخل نطاق العالم.

وفي نفس اتجاه هيدجر يسير سارتر. فالوعي، عندما يفارق ذاته، يتجه إلى موجود آخر من الموجودات العالمية. وهو في هذا الاتجاه إنما يظل في مستوى أفقي مع هذه الموجودات. ثم يلاحظ سارتر أن المفارقة الباطنية من شأنها أن يمتنع معها التأليف بين الوجود في ذاته والوجود لذاته من أجل إقرار مطلق على نمط مطلق هيغل. إذ أن من المعروف أن التفرقة بين الوجود في ذاته والوجود لذاته إنما هي تفرقة نقلها سارتر عن هيغل. فهيجل لا يستطيع أن يتصور الوجود على أنه ملاءم بحت. ذلك أن الوجود الخالص، في رأي هيغل، تجريد خالص، وفي هذا التجريد نهمل كل تعيين وتحديد. ومعنى هذا أننا ننظر إلى الوجود نفسه كأنه خاوي، أي هو واللاوجود سواء. أما عند سارتر فيمتنع التطبيق للنم بين الوجود في ذاته والوجود لذاته. وامتناع هذا التطبيق مردود إلى الفرق الجوهرى بين الوجودين، الوجود لذاته زماني في حين أن الوجود في ذاته لازماني.

من أجل ذلك لا يوجد أي مبرر لوجود اله- على النمط الهيجلي- عند سارتر. وبذلك يفترق سارتر عن أبيه الروحي كيركجور. فالمفارقة، عند هذا الأب، تتحقق على مستوى رأسي بمعنى أن الذات في توحيدها وإحساسها بالإثم تجد نفسها أمام الله، فلامعنى للإثم إلا إذا كان (تجاه اله) ذلك أن المعنى الوجودي العميق للإثم يقوم في التباين بين الإنسان والإله. وبقدر ما يحس الإنسان بهذا التباين بقدر ما يكون إحساسه بالإثم. أما فقدان هذا الإحساس فانه يفضى بالإنسان إلى العدم، إذ يحيا في دوامة العالم غافلا عن ذاته وكيانها الإلهي، بسعده أن يكون شبيها بالآخرين وكنه واحد في قطيع. أما الأوحده فهو في قمة الإحساس بالتباين اللامتناهي بينه وبين الإله، وبالتالي في قمة الإحساس بالإثم. وهكذا يكون الوجود هو القيمة

الغيا وهو الإثم في وقت واحد . ويصبح الفرد الموجود مهموما هما أساسيا، ومهتما اهتماما لانهاتيا بالوجود. فان مصيره يتوقف على علاقته بالله ، فأما إلى آلام أبدية، وأما إلى أفراح أبدية. فالفرد على علاقة بما يسميه كيركجور (الأخر المطلق) الإله بلا جدال، ولكنه في جوهره مخالف للفرد مخالفة مطلقة. وما أن يدخل الأوجد المجال الديني حتى يجد لزاما عليه أن ينتقل من دين يظل قريبا من الفلسفة إلى الدين الحقيقي الذي يصدم العقل ، لأنه تأكيد للتجسد باعتباره الفكرة القائلة بأن ما هو أبدى يولد في لحظة معينة، وباخذ مكانه في موضع معين وساعة معينة من التاريخ.

وأغلب الظن أن كيركجور في إيمانه بالله من خلال الإثم كان متأثرا بالعقيدة المسيحية من جهة، ولحياته العائلية من جهة أخرى. وعن الحياة العائلية يروى كيركجور في (يومياته، 1، 60) ما سمعه من أبيه بأن (ثمة خطايا لا يستطيع الإنسان النجاة منها إلا بعون خارق). وبفضل هاتين التجريبتين، الدينية والعائلية، أمن بالله من غير طريق العقل وكنهه يردد العبارة المشهورة التي وصلت إليه (أو من بما هو لا معقول)

أما سارتر فبفضل غياب هاتين التجريبتين من حياته لم يجد أي مبرر لمجاوزة الموجودات الطبيعية إلى موجود فائق للطبيعة، أو إلى (الأخر المطلق). وهو في هذا يتفق مع أستاذه هيدجر. ففكرة الوجود، كما يتصورها هيدجر، لا تحتل فكرة (ما فوق الوجود) ذلك أن الوجود يتصف بالزماتية، وبالأخص المستقبل من حيث أن الوجود مهموم مقنما بتحقيق إمكانيته. أما (ما فوق الوجود) فهو، من مفهومه، يتجاوز الزمان، ومن ثمة فهو بلا مستقبل، أي بلا إمكانيات يهتم بتحقيقها.

وسارتر ، من حيث استبعاده للإله، يقف عند حد وسط بين كيركجور ومفكر وجودي آخر هو سبيرز . إذ أن سبيرز يسلب المفارق من الطابع الديني الذي- يتميز به عند كيركجور . يقول سبيرز في كتابه عن (الحقيقة، 631) أن المفارق ليس له من كينونة إلا من أجل الوجود الذاتي existenz وليس من أجل الوجود

الطبيعي dasein بمعنى أن المفارق ليس له علاقة بما هو تجريبي. ومع ذلك فثمة تمايز بين المفارق والوجود الذاتي. فهذا الوجود حرية في حين أن المفارق لا ينطوي على أية حرية، فهو مجاوز للحرية والضرورة في وقت واحد. ثم إن الوجود الذاتي اتصال بمعنى أنه ليس ثمة وجود حقيقي من غير اتصال بين الذات وغيرها من الذات. وفي هذا نراه يقول ((إن نقطة ابتدائنا- سواء أكنّا في دائرة الفكر أم في دائرة الفعل- هي باستمرار تلك العلاقة القائمة بين إنسان وآخر، أو بين فرد وآخر)). أما المفارق فيطو على أي اتصال، إذ هو في وحدة ثم هو مطلق. ومع ذلك فإن المطلق لا ينكشف إلا من خلال علاقته بالوجود الذاتي. غير أن أية محاولة لتعريفه مصيرها الفشل. فالمطلق مجهول إذ هو لا يصلح أن يكون موضوع تفكير، أو موضوع صلاة. وإذا قيل عنه أنه ملاء لا متناه فليس في هذا القول أي خطأ. ومع ذلك يمكن أن يقال عنه أنه سلب لا متناه. والسلب اللامتناهي عدم. إن المطلق عدم. والعدم قد يؤخذ على معنيين: إما أن يكون العدم بمعنى ما فوق الوجود، وأما أن يكون بمعنى اللاوجود المطلق. ولهذا فإن الفكر في مجال المفارق لا يستطيع أن يفكر في شيء، وإنما يفكر في العدم.

وهكذا ينتهي بسبرز إلى نوع من الوثنية. فليس ثمة علاقة بين الذات المفردة والمسيح كما هو الحال عند كيركجور. غير أن ليس ثمة استبعاد للمطلق كما نرى عند سارتر. ورغم ذلك فنحن في فلسفة بسبرز، لا نصل أبدا إلى هذا المطلق الذي يفاخر هيجل ببلاغه. فالمطلق شيء خفي لا ينكشف إلا من خلال الرموز أو (الشفرات).

ونسأل: ما الشفرة؟

يجيب بسبرز بأنها (اللغة التي ينطقها المفارق فيقترب من الإنسان، غير أنه لا يقترب بذاته على الإطلاق) ولغة المطلق على ضربين ثلاثة: الضرب الأول مباشر ومصدره التجربة. والضرب الثاني لغة الإنسان ذاته وتدور على الأسطورة والوعي والفن. والضرب الثالث لغة العقل. ومع ذلك فليس في إمكان الإنسان أن

يفهم هذه اللغات فهما يقينياً، وبالتالي فإن الإنسان يحس (بالإخفاق) في فهم المطلق وهذا الإحساس بالإخفاق بدوره يعتبر شفرة، إذ أن في إخفاق كل موجود متناه ما يؤذن بوجود اله لا متناه.

هذا هو حال الإنسان إزاء مطلق مجهول فكيف يكون حاله من غير مطلق على الإطلاق، أي من غير اله، على نحو ما يرى سارتر؟ إن الإنسان، في هذا الحال، يشعر بالهجر، فالإنسان مهجور ومنزل لأنه ليس هناك اله. وماذا يترتب على هذا الشعور بالهجر؟

شعور بالقلق والحصر النفسي. يقول سارتر (بنشأ القلق عندما يرى الوعي نفسه مقطوعاً عن ماهيته بواسطة العدم أو مفصلاً عن المستقبل بواسطة حريته نفسها) (الوجود و العدم، 73) القلق إذن يثير ثلاث مسائل: العدم والحرية والزمان.

ونسأل: هل من جديد في تصور العدم من خلال القلق؟

الواقع أن العرف الشائع في تاريخ الفلسفة يصور العدم إما على نحو عقلي، وأما على أنه وهم وخداع بصر. النحو الأول نعثر عليه عند الأقدمين من فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو. فافلاطون يرى أن الخطأ هو تصور اللاوجود. وأرسطو يفسر العدم بثلاثة معان: المعنى الأول يفيد السلب كما يفهم في الحمل، والمعنى الثاني هو كما عند أفلاطون. والمعنى الثالث يشير إلى أن العدم هو القوة في مقابل الفعل. ويذهب كانط، وهو من الفلاسفة المحدثين إلى ما ذهب إليه أرسطو إزاء المعنى الثاني، فكأنط يرى أن العدم هو السلب المنطقي العقلي (عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، 198-199). أما النحو الثاني، وهو تصور العدم على أنه وهم، فنراه عند برجسون إذ يقول أن العدم ليس بشئ وما هو إلا تصور باطل كتصور دائرة مربعة والسؤال القتل: لماذا كان ثمة وجود أولى من العدم؟ سؤال لا معنى له لأنه يفترض أن الوجود هزيمة للعدم مع أن العدم ليس بشئ. (التطور الخالق 298).

أما هيدجر فهو أول من أثار مسألة العدم من الناحية الوجودية. وهو لم

يكتشف العدم إلا من خلال حل القلق. فثمة قلق أصيل يفاجئنا في لحظات نادرة نحس معه وكأن الوجود قد فني. والسبب في هذا الإحساس بالفناء أن الإمكانيات لا تتحقق دفعة واحدة، ذلك أن تحقق إمكانية معناه سلب إمكانية أخرى. ومن ثمة يلزمنا العدم بتصوير التناهي الضروري في طبيعة الوجود، وأنه بهذا شرط لكل موجود وعنصر جوهري في تكوينه.

وقد ألف هيدجر كلمة (إعدام) neantiser لكي يصف فعل العدم. فإن هذا العدم يعدم كل شيء ونفسه أيضا. فهو عدم فاعل يجعل العالم الذي خرج منه يتراجع على الأسس التي وضع عليها، وهو الأساس السلبي للوجود، والذي انفصل منه الوجود بنوع من التصدع. وفي التذبذب الذي يتضمنه كتيب (ما الميتافيزيقا؟) يقول هيدجر "إن هذا العدم الذي يختلف عن كل الأشياء المعينة لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير الوجود نفسه) ومعنى ذلك أن هيدجر يربط بين الوجود والعدم مستندا على الشعور بالقلق.

وهكذا يفعل سارتر، غير أنه يربط بين القلق والحرية أكثر مما يربط بين القلق والعدم. فإن كان القلق، عند هيدجر، هو علة الشعور بالعدم، فهو (أي القلق) عند سارتر معطول للحرية. يقول (القلق هو كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها) ويقول كذلك "في القلق يثار أشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها". تفصيل ذلك أن علة القلق تقوم في انفصال الوعي عن ذاته وعن ماضيه في شروعه الدائم نحو المستقبل. يقول سارتر: اننى قلق إزاء المستقبل، اننى أشعر بأن حياتي وموتى متعلقان بي وحدي، ومتعلقان بحريتي وحدها. وهذا هو القلق (الوجود والعدم، 66-69). وقد يحاول الإنسان الهروب منه، إلا أن أفعالا معينة هامة تواجه هذا الإنسان فإذا بالقلق يبرز، مثل القلق الذي - يحس به القائد عندما يقرر الهجوم، أو عندما يقرر مصير عدد معين من الأشخاص. (الوجودية فلسفة إنسانية، 32). ويبدو أن هذا المثال يوضح لنا أن القلق ناشئ من أن الحرية ليست فارغة خالية من أي مضمون عملي بل أن لها محتوى واقعا.

الحرية الفراغة المجانية تبعث على الغثيان. ففي رواية الغثيان، 1938 يحس البطل روكنتان أن الوجود خال من جميع المبررات وباعث على الإحساس بالاشمئزاز والغثيان. يقول روكنتان: (إن الوجود- تعريفا- ليس هو الضرورة. أن يوجد الإنسان يعنى أن يكون هنا.. إن كل شئ مجاتي ، هذه الحديقة، وهذه المدينة وأنا نفسي. وإذا قدر لك أن تدرك ذلك فأتك عندئذ تستشعر دورا في القلب، وبأن كل شئ يطفو كما حدث لي هذا المساء: هذا هو الغثيان) (167).

غير أن سارتر لم يقف عند هذه الحرية المجانية وما يلازمها من غثيان، وإنما يتجاوزها إلى الحرية الملتزمة وما يصاحبها من قلق ابتداء من الجزء الثاني من (دروب الحرية)، ذلك أن الجزء الأول (سن الرشد) 1945 يصور الحرية على أنها فراغة. أما الجزء الثاني (وقف التنفيذ) 1945 فإن ماتيو دي لارو، بطل الرواية، يثبت أن حريته مرتبطة بموقف معين منخرط فيه هو الحرب. والجزء الثالث (الموت في النفس) 1949 يدور على فكرة الالتزام بصورة أدق.

وربط مسألة القلق بمسألة الالتزام ميزة لسارتر ينفرد بها من بين سائر الوجوديين. فالقلق، عند كيركجور، يعزل الإنسان عن العالم، ويضع الذات المفردة في مواجهة إثمها. ولهذا فإن القلق، عند هذا المفكر، هو قلق الإثم. وكلما ازداد الإحساس بالإثم ازداد القلق (مضى القلق، 118). والنتيجة أن الذات المفردة مهمومة بإثمها، ومنفصلة عن الآخر، سواء كان هذا الآخر إنسانا أم إلهيا. وفي ضوء عزوف كيركجور عن معالجة مشكلة الآخر يمكن أن نفهم السبب في حملة هذا المفكر على الأبحاث التاريخية. فالتاريخ يعبر عما هو خارجي بالنسبة إلى الإنسان، ثم أن الذات تنطوي على سر هو سرها الذي لا يقابله شئ في التاريخ. ومن ثم ينكر كيركجور على (الأوحد) أن يلتزم بالآخر أو بالمجتمع.

أما القلق، عند هيدجر، فهو ينكشف لنا من خلال التناهي الذي هو صميم وجودنا. وهذا التناهي تعبير عن أن الوجود الإنساني إنما هو (وجود من أجل الموت) ذلك أن وجودنا يتسم بهذه الصفة وهو أن هناك أشياء ممكنة بالنسبة لنا،

بيد أن ثمة لحظة لا تعود فيها إمكانات أماننا، وهذه اللحظة هي لحظة موتنا وهي التي يسميها هيدجر (استحالة كل إمكانية) وهذا يفسر لطابع التراجيدي للقلق، وهذا كليل وحده بأن يرفع عنا أي التزام نحو (الناس) وبالتالي ليس إلا مسئولية واحدة هي أن نتحمل (بطلان) الفعل. وقد يقال، ردا على هذه النتيجة، أن هيدجر يرى إمكانية الانتصار على هذا القلق بما يسميه (بالعزم القاطع).

وهنا يثار سؤال: كيف يمكن أن يكون (العزم القاطع) وسيلة إلى الفعل مادام وجودنا متناها وأنا مساقون إلى الموت؟ سؤال في صورة اعتراض كثيرا ما وجهه جبريل مارسل إلى هيدجر. وليس من شك أن العزم القاطع يظل صوريا بحتا، ولا يصلح أن يكون موجها لنا في حياتنا. وهيدجر نفسه في اتخاذ اختياره أشكالا مختلفة وفقا للأحوال، فمن المعروف أنه جعل عزمه القاطع يتبع زعماء النازية، وهو اليوم يأسف على هذه التبعية. والنتيجة أن الالتزام ليس له من سند أو تبرير.

وفي نفس الاتجاه يسير سبزرز. فالقلق، عنده، ملازم للوجود الذاتي، وليس لأي موجود آخر في العالم. إن الموجود الإنساني يحاول أن ينفذ في حقيقة وجوده الذاتي، غير أنه سرعان ما يشعر بالإخفاق. ومع ذلك فقه لا يتوقف عن إدراك هذا الوجود وهو عندما يبدأ في إدراك هذا الوجود ينشأ التوتر وصراع بينه وبين العالم الذي يوجد فيه.

وأول مرحلة من مراحل هذا الصراع هو إدراك الإنسان أن له جسما، ذلك أن من شأن هذا الإدراك للجسم الشعور بأن الإنسان ظاهرة طبيعية في حين أنه ليس كذلك.

وفي المرحلة الثانية يدرك الموجود الإنساني أنه كائن اجتماعي غير أنه يدرك في نفس الوقت أن الحياة الاجتماعية من شأنها أن تحيل الوجود الذاتي إلى وجود طبيعي، ومن ثمة يحس بضرورة، التمرد والعصيان وفي المرحلة الثالثة يدرك الإنسان ذاته من خلال أفعاله، بيد أنه ليس ثمة تطابق بين الذات وأفعالها بسبب أن الفعل، بمجرد تحققه، يفصل عن الذات. ولهذا ينبغي إلا تلتزم الذات

بأفعالها.

أما في المرحلة الرابعة والأخيرة فإن الوجود الذاتي يصطدم بالماضي ، إذ أن الماضي يحاول أن يحدد الذات، غير أن الذات ترفض هذا التحديد لان فيه فناء لها.

وكل هذه الأنواع المتباينة من الصراع دليل على أن الوجود الذاتي قلق على ذاته من حيث أنه رفض متواصل لأي التزام. أما عند سارتر فقد سبق أن أشرنا إلى أن القلق ينشأ من أن الإنسان ملتزم ليس فقط إزاء ذاته وإنما أيضا إزاء الآخرين. وهذا الالتزام قد يكون أحد ضربين: إما التزام سلبي وإما التزام ايجابي .

الالتزام السلبي يفيد أن الإنسان يلتزم بما يمليه عليه الآخرون فيحقق ذاته على صعود ال on أي على صعود المجموع العام، ومن ثمة فهو يفقدها في النهاية. ويتم هذا الفقدان إما بإخفاء الحرية ويتصف المرء في هذه الحالة بأنه جبان lache، وأما بالاستناد على ما يمكن تسميته بالطبيعة البشرية أو الماهية الإنسانية وفي هذه الحالة يتصف الإنسان بأنه قذر salaud وهذا المصطلح في الحالتين، ينطوي على (سوء نية) يتحول فيه الإنسان من موجود لذاته إلى موجود في ذاته، إلى شيء.

لما الالتزام الإيجابي يفيد أن الإنسان يرفض أولا أن تكون ثمة قيم قبلية قنمة، أو تكون ثمة حكمة ينبغي الحرص عليها ، وبالتالي فإن الخير والشر، عند سارتر، واقعان متحركان نسبيان. وهذا مضمون مسرحية (الشيطان والرحمن). فإن بطل المسرحية جوتز يظل منزعجا من الاعتقاد الخاطي بأن كلاما من الخير والشر مطلق حتى يتجرد منه. وفي مسرحية (الذباب) ترى الله طاغية يفرض على الناس فكرة متحجرة عن الخير. يقول الله: لقد خلقت العالم طبقا لارادتي وأنا الخير(98) . إن الإنسان السارترى يواجه الحياة من غير معونة أو سند، غير أنه ليس في مقدوره أن يقف عند حد الرفض للقيم الجاهزة، وإنما هو مقضى عليه أن يؤسس سلما للقيم يلتزم به و. يلزم به الآخرين. ومن أجل ذلك فإن هذه القيم، رغم أنها ذاتية وصادرة عنى، إلا أنها كلية ضرورية. فلنا أساس القيم وأنا المشرع. وهنا نلمح بصمات كاتط. فهذا الفيلسوف الألماني العظيم (1724- 1804) قد وضع

صيغاً ثلاث للقانون الخلقى هي تعبير ميتافيزيقي عما يريد أن يقوله سارتر :

الصيغة الأولى (أعمل كما لو كنت. تريد أن تقيم الحكم الصادر تريد في نفس الوقت أن يصير قانوناً كلياً). الصيغة الثانية (أعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فلك قانوناً كلياً للطبيعة). الصيغة الثالثة: (اعلمي كما لو كنت مشروع القانون).

كل ما هنالك من فارق بين كسقط وسارتر أن القيمة الخلقية عند سارتر ليست قنمة في عالم الأشياء بالذات، وإنما هي متجهة دائماً نحو الوقائع والظواهر من أجل مجاوزتها. وهذه المجاوزة للوضع الراهن، بفضل القيمة، هي التي تميز الثوري. يعرفه في (المذهب المادي والثورة) 1946 بأنه من يتجاوز الوضع الذي ، هو فيه. وهو لا يقصد الوضع الميتافيزيقي كما هو الحال عند كامس (1913-1960) وإنما يقصد الوضع السياسي والاجتماعي. ومن هنا تفصل سارتر عن كامس بحجة أن كامس لا يضيف للاقتصاد والتاريخ دوراً حاسماً في نشوء الثورات وينبغي على كامس أنه لا يحقق بشقاء الجاعين، ذلك أن كامس يفرق بين التمرد والثورة. والتمرد، عنده، نوعان: تمرد الإنسان على حالة من حيث هو إنسان، وهذا ما يسميه بالتمرد الميتافيزيقي، وتمرد الإنسان على حاله من حيث هو عبد ذليل، وهذا ما يسميه بالتمرد التاريخي. النوع الأول هو الذي ينبع منه الشعور بعث الوجود وقد يؤدي إلى إنكار القيم جميعاً، أي إلى (العلمية) أما النوع الآخر فهو ما قد يتحول إلى ثورات تاريخية، إما في صورة الإرهاب الفوضوي، وأما في صورة الإرهاب الذي تنظمه الدولة. ولهذا يرى كامس أن الثورات التاريخية فضمت على المبادئ التي نادت بها. نادت بتمجيد الإنسان فانتتهت إلى إنكار حقه الطبيعي في الحياة. ونادت بالحرية فانتتهت إلى مصاردة الحرية وزابت بالثورة على الموت فانتتهت إلى قتل كل من يخالفها. والثورات التي يقصدها كامس إنما هي ثورات بورجوازية واشتراكية على حد سواء. ومن هنا كان موضوع نقد لادع سواء من أهل اليمين أو من أهل اليسار عندما نشر مؤلفه الضخم

بعنوان: (المتمرد) (1951).

وبعد صدور هذا المؤلف انفصل سارتر عن كامى سيما وأن سارتر كان قد بدأ يلتفت إلى الماركسية. وفي عام 1960 صدر مؤلف ضخيم لسارتر يقع في 750 من القطع الكبير بعنوان (نقد العقل الديالكتيكي) يقرر فيه أن الاندماج أو الذوبان لا بد أن يتحقق بين الوجودية والماركسية باعتبار أن الماركسية هي فلسفة القرن العشرين لأنها فلسفة الطبقة العمالية الصاعدة في هذا القرن. غير أن سارتر لا يقصد ماركسية الشيوعيين أو الماركسية المعاصرة، وإنما هو يقصد ماركسية ماركس وانجلز. إذ أن الماركسية المعاصرة متحجرة. وتحجرها له علامتان: العلامة الأولى تدور على الحكم على الواقع من خلال مجموعة من الأفكار والمبادئ المسبقة. والعلامة الثانية هي فقدان الإنسان لوجوده.

لما ماركسية ماركس فهي على الضد من ذلك، إذ هي مفتوحة ومتطورة بحكم احتفاظها بديالكتيكية التاريخ. فالتاريخ عند ماركس، ليس جملة أحداث متفرقة وإنما هو كل يشملها، يؤثر فيها ويتأثر بها. وهذا الكل ليس محددًا، ومع ذلك فهو في طريقه دائما إلى التحديد دون أن يتحدد، واللاتحديد يفيد التطور.

لكل إن متطور. والكل المتطور يتميز من الكل غير المتطور إذ أن الثاني يساوى مجموع أجزائه بينما الأول لا يساوى مجموع أجزائه وإنما يساوى مجموع كليته. ومع ذلك فهذه الكليات جزئية، وفي صراع مع بعضها البعض. ومن هنا فإن الكل ينطوي على صراع. وهذا الصراع إن هو السمة المميزة للحركة التاريخية أي للحركة الديالكتيكية، وهو الذي يمنع هذه الحركة من التحجر أما الماركسية المعاصرة، فيأخذ عليها سارتر أن الأمر انتهى بها إلى تجميد هذه الحركة بفضل ما اكتلت به من عامل واحد، هو العامل الاقتصادي، لتفسير الظواهر الاجتماعية. ومن ثم انتفت " الأصلة " التي تميز شعبا عن آخر، وفردا عن آخر. وهنا يتساءل سارتر: كيف يمكن المحافظة على الأصالة؟

يجيب بأن الفضل في ذلك مردود إلى تداخل الذاتية مع الموضوعية: الذاتية مردودة إلى الإنسان، والموضوعية مردودة إلى الوسط، الوسط هو جملة الظروف المادية والاقتصادية والحضارية. والإنسان هو الكائن الذي يتجاوز الوسط. وإمكانية المجاوزة تنطوي على إمكانية الاختيار، وبذلك يكون الاختيار هو المجال الذي ينطلق منه الإنسان لكي يتجاوز الوسط، ألي الوضع الراهن.

والذي يدفع الإنسان إلى الاختيار ليس هو الوسط لأنه وضع راهن وإنما هو المشروع. إذ أن المشروع، بالتعريف السلبي، هو رفض للوسط. والرفض هنا لا يفيد معنى التدمير وإنما يفيد معنى التغيير. وبالتعريف الإيجابي المشروع هو ما يحتاج إليه الإنسان. والإنسان عندما يحتاج فاته يتجه بالضرورة إلى.. وهذا " الاتجاه إلى " هو فعل. والفعل قيمته فيما يحدثه من تغيير.

والتغيير ينصب على الإنتاج، لأن الإنتاج هو الطريق إلى إشباع الحاجة عند الإنسان. ولا بد أن يكون الإنتاج في مستوى أقل من مستوى الحاجة وألا انقضى المشروع، وبالتالي تنقضى وجود الإنسان. ومن هنا تنشأ فكرة " الندرة " عند سارتر، ومن فكرة الندرة تنبثق فكرة الصراع. فالأشياء المنتجة عندما تكون نادرة ينشب الصراع بين بني الإنسان.

الصراع إذن هو محصلة الوسط والمشروع. الوسط موضوعي والمشروع ذاتي. والتداخل بينهما يمنع كلا من الموضوعية والذاتية من أن تكون مطلقة.

ويتبع ذلك سؤال بالضرورة: أين مكثة الذاتية من للموضوعية؟

يجيب سارتر بأن الذاتية هي حد وسط بين لحظتين من لحظات الموضوعية. ولهذا تكون وظيفة الذات تغيير موضوعية قائمة من أجل تأسيس موضوعية جديدة. وهذا التأسيس أبداع. ومن ثم يمكن القول بأن التاريخ هو الإبداع البشري. والإبداع على الضد من الحتمية. والماركسية تنادي بالحتمية التاريخية. وسارتر يرفض هذا النداء لأنه متعارض مع الطبيعة الديالكتيكية للتاريخ. ولكن ما الذي يدفع الماركسية إلى الاعتقاد بالحتمية؟

جواب سارتر أن الدافع هو إنكار الماركسية لديالكتيكية العقل، فالعقل قاتونه الديالكتيك بالضرورة، لأنه إن لم يكن كذلك فكيف يمكن لعقل ليس ديالكتيكيا أن يدرك حركة ديالكتيكية؟ وانتفاء الديالكتيك من العقل يؤدي إلى تحول المادية الديالكتيكية إلى مادية آلية الإنسان فيها يكون موضوعا مع أنه في حقيقة الأمر " ذات " وبالتالي فإن التاريخ لا يمكن أن يكون " إنسانيا " وهكذا يظل سارتر، وهو في طريقه إلى الاندماج مع ماركس، أمينا على التمييز بين الوجود لذاته والوجود في ذاته. ذلك أن، سارتر يكشف عن ثغرة في الماركسية تسمح بعدم إحالة الوجود لذاته إلى وجود في ذاته.

والعبرة بعد هذا ماذا تكون؟ إن وجودية سارتر، وهي تحاول النويان في الماركسية تقف عند حد رد الفعل ولا ترقى إلى مستوى الفعل. ألم أقل لك، في البداية، أن الوجودية ليست فعلا وإنما هي رد فعل.

من الرعب من الحرية إلى الحرية المرعبة(*)

مجاهد عبد المنعم مجاهد(**)

حالما ندخل حقل الحرية ، نكون قد انتقلنا من صحراء الفكر إلى أرض الواقع- المعاش ... لانعود في مجال الفلسفة والتأمل المحض، بل نكون قد ولجنا إلى دنيا الناس والأحداث والعلاقات.. فكيف يا ترى ولج سارتر إلى هذه الأرض التي حار في فهم طبيعتها كثير من الفلاسفة وصلوا فيها الطريق؟ قد يفضل قبل أن تتبين الجديد الذي أتى به سارتر أن نتعرف على التراث الفلسفي السابق حول هذه المشكلة .. ولكن نعرفنا هذا من خلال التاريخ الذي رسمه لنا جان فال في الفصل الثامن من كتابه "درب الفيلسوف" وهو الفصل الذي خصصه لمشكلة الحرية.. لننتعرف هذا التاريخ من خلاله ولكن بعد أن نسلمه من الأحكام المغلوطة التي أضرها على الحرية (1) .

لقد سادت عند اليونان فكرة القدر وانعكس هذا في التراجيديات اليونانية.. ونلادى شعراء التراجيديات بأن الأفعال التي تظهر أنها من نتاج الإرادة الإنسانية إنما تحددها في الحقيقة قوة إلهية. غير أن جان فال يرى في هذا فكرة أكثر مما يرى فيه جبرية هذه الأفعال إنما ترجع إلى سبب كلي ولا ترجع إلى أحداث جزئية يعونها سواء كتط فسيولوجية أو سيكولوجية والجبري يتم تأكيده على اعتبارات مطلقة إما من الفيزيقا أو الفسيولوجيا أو الاقتصاد أو الأيدولوجيا.. ثم يذهب جان فال إلى ما ذهب إليه برجسون من أن كل شكل من أشكال الجبرية يجب أن يتأسس على أساس الجبرية السيكولوجية ما لم يؤمن الجبري بنظرية الظاهرة المتعالية epiphenomenalism ويقول بأن الظاهرة السيكولوجية ليس لها تأثير مهما كان على الظاهرة الفيزيقية. ومن هنا يصل جان فال إلى أنه من العبث مناقشة الأشكال المختلفة للجبرية والأفضل دراسة الجبرية السيكولوجية كما تظهر عند هوبز

(*) من كتاب سارتر مفكراً وإنساناً . دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة . 1967 .

(**) كاتب و مترجم وشاعر وناقد مصري .

وستيوارت مل وهيبوليت تين وهربرت سينسر.

ويذهب جان فال إلى أن معنى الحرية يتراوح بين اعتبار الحرية الجبرية هي ما يتفق مع العقل وبين اعتبارها صدفة محضة.. ومن ثم نجد المفهوم السقراطي والرواقي من جهة والمفهوم الأبيقوري لها من جهة أخرى.. لقد قال سقراط أن الفضيلة معرفة وعلى هذا فالردبلة جهل أي أنه إذا تبين الإنسان بجلاء ما يجب عمله فانه سيعمله بالضرورة.. وكاتط هذه النظرية نفسها هي عين نظرية أفلاطون على الأقل في محاوراته الأولى حيث يؤكد في محاوره (الجمهورية) أن الإنسان يختار مصيره. ونحن نجد التطابق نفسه بين الحرية وتقرير المصير الذاتي عن طريق العقل عند كل من الرواقيين وسبينوزا و هيغل.

وفي الطرف الآخر نجد نظرية الأبيقوريين حيث الحرية هي أشبه باتحراف الذرات في أماكن ولحظات غير محدودة عن الخط المستقيم المفروض أن تسقط فيه في الفراغ اللانهائي. ومعنى هذه الحرية هو الصدفة المحضة، وهو ما يمكن مفرنته بحرية عدم الاكتراث التي يقرر الإنسان بمقتضاها ودون ما دافع بين فطين من الأفعال. وقد ساد هذا التصور للحرية في العصور الوسطى " ونجده أيضا عند رينوفيه حيث يستطيع الإنسان أن يبدأ سلسلة معينة من الأفعال بدون شروط مسبقة. إن نظرية أبيقور هي نظرية في الصدفة، ونحن نجد لدى الفلاسفة الذريين في القديم التأكيدات الأولى للصدفة. وإن لوكريشيوش ليؤكد عدم تحديدية اللحظات والأمكنة التي تنحرف إليها الذرات من سيرها لتتلقى بها. غير أن الذريين لم يقولوا إطلاقا بتحليل محكم لمفهوم الصدفة فرما يحول تأكيد الصدفة نون تحليلها والعكس صحيح. ولقد حلل لرسطو الصدفة فقال إنها نتاج لطل ميكانيكية محضة. وكذلك حلها كورنو على أنها التقاء سلسلتين مستغلتين من العطل كل واحدة منهما محددة والالتقاء بينهما نفسه محدد، لكن مظهره الكيفي جديد.

ويواصل جان فال تناوله لمشكلة الصدفة فيقول أن نظرية الاحتمالات كان لها تأثير على القرن العشرين وعلينا أن نرتد إلى بنسكال وليبنز لنرى أصول هذه النظرية وإن كان تأثيرها ظهر بصورة كبيرة في منتصف القرن التاسع عشر وقرب

نهائيه. وقد ذهب بعض العلماء إلى أن القوانين التي نكتشفها في الطبيعة لا تنتج إلا من تكافؤات عدد كبير من حركات الجزيئات دون ما قانون. وهذه الفكرة تجدها عند بوانكاريه وفي فلسفة بوترو ثم نجد الفيلسوف الأمريكي بيرس يبتدع مذهباً أطلق عليه اسم Tychism وهو يعنى به أن في باطن الأشياء يوجد عنصر من الصدفة.

وهناك ثلاثة فلاسفة لديهم أفكار مختلفة عن الحرية هم ديكارت وليبنيتز وكاتط. فديكارت يوحد بين الإرادة والحرية كما يؤكد عدم تحديدية الحركة، كما يوحد بين الحرية والتصميم من جانب العقل. وقد نبه ديكارت نفسه إلى المعاني المختلفة التي أطلقها على الحرية وتبين أن هناك سلماً متدرجاً من حرية عدم الاكتراث التي هي أدنى أشكال الحرية في الإنسان إلى الفعل الحر الذي يصدر عن نور الفهم. ويقول جان فال أن علينا أن نلاحظ أيضاً أن ما هو أدنى شكل من أشكال الحرية في الإنسان ليس في حد ذاته أدنى أشكال الحرية على الإطلاق، حيث أن الله يحدد نفسه بدون دوافع وبدون أن يلقى انتباهها للحقائق الخالدة لابنه هو نفسه المصدر الحر لهذه الحقائق.

أما ليبنيتز فهو يعرف الحرية بأنها تلقائية الكائن العقل.. غير أن جهود ليبنيتز في هذه الناحية بلا جدوى.. فبمقتضى مذهب أن كل ما يحدث في الذرة الروحية monad إنما يتحدد بماضي الذرة الروحية وكل ما يحدث للذات إنما يستوعب في مفهوم الذات. ومثل هذا المذهب لا يترك أملاً كبيراً للإمكان وجود الحرية.

وبالنسبة لكاتط فقه يذهب إلى أن جميع أفعالنا محددة. ولكن لما كنا نعرف فانه يترتب على هذه المعرفة أن الزمن والمكان لا وجود لهما في حد ذاتهما، فالزمن شكل يوجد فهمنا لتنظيم التجربة. وإن صوت الواجب الذي نسمعه في أنفسنا إنما يقول لنا أننا أحرار، وهذا الصوت موجه إلى كائن يستطيع إما أن يطيعه أو يعصيه. ونحن نعرف أن الأشياء في ذاتها خارج الزمن، وكل واحد منا هو شئ في ذاته. ومن هنا فلا توجد دوافع محددة لأي من أفعالنا طالما أن الفعل هو فعل من

أفعال الشئ في ذاته. ومن هنا فعد كاتط أن فعنا الحاضر لا يحدده فعلنا الماضي ، غير أن فعنا الحاضر شأنه شأن فعنا الماضي هو تأمل، هو صدى الفعل الذي نشيد به. وجودنا خارج الزمن، ومن هنا نتيبن أن كاتط قد ترك للجبرية عالم الظواهر واحتفظ بالحرية لعالم الأشياء في ذاتها. ومن هنا ألقى كاتط تجربة الحرية في حياتنا وجعلها قاصرة على حياتنا الخالدة المجهولة بالنسبة لنا.

ويحلل جان فال الحرية عند المفكرين الثلاثة ويصل إلى أن ليبنتز إنما يستبعد في الممارسة الحرية التي أكدها في النظرية، وكاتط لم يعطنا الحرية في هذا العالم، وديكارت يتصور الحرية القصوى على أنها الجبرية المطلقة القائمة على نور العقل.

فإذا أتينا إلى برجسون فبقنا نجده قد ذهب شوطا بعيدا في نقد النظريات المعتادة للحرية والجبرية. فقد أفضت به ملاحظته للحياة العقلية إلى نبذ رأى رينوفييه المؤمن بتقطع الزمن. ولرجع برجسون خطأ كاتط إلى أنه لم يدرس بعناية حقيقة الزمن حيث أن الزمن في رأيه ليس شكلا من أشكال الفهم شأنه في هذا شأن المكان التصوري ، وان تصور الحرية خارج الزمن كما فعل كاتط ليس تصورا لها على الإطلاق، بل هو قضاء عليها. وإذا كانت الحرية ستوجد فهي إنما توجد في حياتنا الزمنية. وعند برجسون أنه نظرا لأن هذه الحياة أساسا في جوهرها هي الزمن، الزمن المحسوس والذي يسميه الديمومة duration فبتنا أحرار.. ولا توجد عند برجسون لحظة منفصلة عن الأخرى.. ومن هنا لا توجد لحظات.. بل لا يوجد إلا تدفق الديمومة.. ومن ثم فإن حقيقة الزمن الحقيقي هي التي تسمح لنا بتأكيد الحرية، وبالتالي تسمح لنا بتأكيد المستقبل، تأكيد انفتاحية المستقبل. ويرتب برجسون على هذا أنه لا يمكن إصدار أحكام على المستقبل. وقد رأى جان فال في هذا أن كل ما يسمح لنا من حرية للحديث عن الحرية هو أن نقول أنه مستحيل الحديث عنها، ومن ثم يقضى برجسون على محاولته لتعريف الحرية. وان كان قد حاول إعطاء بعض التعاريف لها عندما يقول أن الفعل يكون حرا عندما تكون علاقته بمبدعة مماثلة لعلاقة العمل الفني بمبدعه أو عندما ينضج الفعل داخلي أشبه بالثمرة وهو ما يسميه برجسون خلق أنفسنا بأنفسنا.

ويرى جان قال أن أكثر الفلاسفة المحدثين تأثيرا بالنسبة لمشكلة الحرية هم أولئك الفلاسفة الذين ينطلقون من كيركجورد الذي أصر على حقيقة الإمكانية وكنات الحرية ضرورية عنده حتى يكون للفعل الأخلاقي وللعمل الديني معناه الكلي. وأن مفهوم الخطيئة إنما يتضمن اختيارا حرا من بين الممكنات. وأكد هيدجر أن الحرية مرتبطة بطبيعة الإنسان الذي هو الكائن الذي على علاقة دائمة بالمستقبل وأنه دائما قدام نفسه. ومن هنا فإن الوجود الإنساني هو هذا الانقذاف الذاتي وبهذا ربط هيدجر بين الحرية والزمن كما فعل برجسون. هذه هي الأرضية الفلسفية التاريخية التي وجد سارتر نفسه فيها.. فما هو الجديد الذي أضافه؟ وهل استطاع أن ينقل المشكلة خطوة أبعد مما فعل غيره من المفكرين السابقين؟

- لكي يمكن تقديم المفهوم الذي أسسه سارتر عن الحرية يحسن أن نتبين نقط تطلق سارتر إلى المشكلة ذلك أن نقط الانطلاق ستحدد المسار الذي سيتخذه سارتر وسيترتب عليه ما إذا كان قد وصل إلى مفهوم سليم للحرية أم لا.

لقد أقبل جان بول سارتر على مشكلة الحرية بفعل من أفعال النفي.. وربما كان الإقبال عليها بفعل من أفعال النفي هو المسئول عن وصوله إلى تصور الحرية على أنها شكل من أشكال النفي.. لم تكن نقطة تطلق سارتر إلى المشكلة من التأمل النظري المحض، وهذه هي الإضافة الجديدة التي أضافها سارتر لمن درس مشكلة الحرية من سابقه ومعاصريه، بل كان الانطلاق هو من أرض الواقع المعاش.. وكان الواقع المعاش عنده هو الماركسية، لا النظرية، بل العملية.. الحضور الثقيل للطبقة العاملة وحقيقة البروليتاريا التي لا يمكن إنكارها.. انطلق سارتر من أن لبرادة التغيير في مجتمعه سيحققها الواقع العملي للبروليتاريا.. الطبقة الثورية التي ستحقق الثورة.. لكن كيف تستطيع هذه الثورة أن تتحقق؟ أو بمعنى أدق كيف يمكن أن يصبح العامل ثوريا؟ " بالابتعاد الخالص عن نفسه وعن العالم يستطيع العامل أن يضع معاناته على أنها معاناة لا تحتل، وبالتالي (يستطيع أن يجعل منها الدافع) لعمله الثوري " (2) ومن هنا جاء اهتمام سارتر بمشكلة الحرية.. انه يريد بها أن يؤسس للعامل ثوريتته القائمة على الفعل.. ومن هنا جاء هجومه على المادية الجدلية حيث تصور أنه لا يوجد مكان للحرية فيها.

لقد فرّق سارتر بين ماركسية ماركس التي تتيح مجالاً للإنسان في الحقل الاجتماعي والتاريخي وبين ماركسية الماركسيين وبخاصة الستالينيين منهم الذين هم في نظره إنما يجعلون الظروف التاريخية والاجتماعية هي العامل الوحيد في الثورة.. إن سارتر فضل بدل أن يتعمق ماركسية ماركس في بدء حياته أن ينفيها وأن يبتدع الفلسفة الوجودية التي هي في رأيه المذهب الوحيد الذي يؤسس الحرية.. ثم بعد هذا التأسيس سيندمج المذهبان في مركب جديد يعمل على أحداث الثورة.

إن فالهدف من بحث الحرية عند سارتر ليس هو التوصل إلى مفهوم نظري مجرد لها، بل الوصول إلى مفهوم عملي لها يساعد على الفعل والعمل.. فما هو هذا المفهوم؟ وهل يستطيع هذا المفهوم حقاً أن يساعد على العمل؟

إذا كان سارتر قد انطلق من أن المادة عند الماركسيين - كما تصور - خالية من الحرية، فإن الحرية توجد في مكان آخر غير المادة. وإذا كانت مشكلة المشاكل عند كاتط هي كيف تكون القضية تركيبية أي منطلقة من التجربة وقبلية في الوقت نفسه أي سابقة على التجربة، فإن مشكلة المشاكل عند سارتر هي كيف يكون الإنسان مشروطاً بالظروف البنوية والطبقية والعرقية والاقتصادية وفي الوقت نفسه لا يكون نتاج كل هذه الشروط.. "إننا نرفض أن نتوزع بين الأطروحة والنقيض. أننا نتصور من دون ما صعوبة أن الإنسان يستطيع أن يكون على الرغم من أن وضعه بشرطه كلياً، مركزاً لعدم تحديد لا يمكن إرجاعه⁽³⁾ إن سارتر يطرح الأزمة التي يمر بها الإنسان المعاصر وذلك في تقديمه لمجلته الأزمئة الحديثة عام 1946 يقول: " هكذا يبدو الوعي المعاصر بمزقه للتناقض. فالذين يتمسكون قبل كل شيء بكرامة الشخص الإنساني، بحريته، بحقوقه غير القابلة للفسخ، يميلون من هذه الناحية بالذات إلى التفكير حسب الروح التحليلية التي تدرك الأفراد خارج شروط وجودهم الحقيقية، والتي تصهرهم بطبيعة ثابتة مجردة، والتي تعزلهم وتتعامى عن تضامنتهم، في حين أن من فهموا جيداً من جهة أخرى أن الإنسان متأصل في الجماعية، ومن يريدون أن يؤكدوا أهمية العوامل الاقتصادية والتكنولوجية والتاريخية يرتمون في أحضان الروح التركيبية التي تتعامى عن الأشخاص لا ترى

إلا الزمر. ويتجلى هذا التناقض على سبيل المثال في الاعتقاد الشائع جدا بأن الاشتراكية. بعيدة كل البعد عن الحرية الفردية وعلى هذا فمن يتمسكون باستقلال الشخص سيجمدون عند ليبرالية رأسمالية، نتائجها المشنومة معروفة، ومن " ينادون بتنظيم اشتراكي للاقتصاد سينادون به باسم استبدادية كلية. والاستياء الحالي راجع إلى أنه ما من إنسان يستطيع أن يقبل بالنتائج العضوي لهذه المبادئ"⁽⁴⁾ وإذا كان كاتط قد هجر التجربة هجرانا تاما لكي يؤسس القبلية على شكل قوالب وأفكار لمكتى الفهم والعقل فإن سارتر لم يهجر التجربة هجرانا تاما في الظاهر لا أن هدفنا هو بالضبط إرساء مملكة الإنسان كنموذج للقيم بتمايز عن العالم المادي لكن الذاتية التي نعترضها كمعيار للحقيقة ليست ذاتية فردية ضيقة نظرا.. لأن الفرد لا يكتشف ذاته في الكوجيتو فحسب، بل يكتشف أيضا ذوات الآخرين"⁽⁵⁾ غير أننا سنتبين بعد قليل أن التأمل سرق سارتر بالفعل وجعله يهجر التجربة هجرانا تاما.. ومن ثم يقضى أحد القطبين على القطب الآخر مع أنه ، نرفض أن نتوزع بين الأطروحة والنقيض" .. وما صرح به لولفريد ديزان عام 1956 "لا أزال أعتقد أن الحرية للفردية كلية وذلك إذا ما تحدثنا أنطولوجيا، ولكن من جهة أخرى أنا لزداد اقتناعا بأن هذه الحرية مشروطة وتحددها الظروف "⁽⁶⁾ .

فما هي يا ترى هذه الحرية التي تعد الشغل الشاغل لسارتر في حقبة كبيرة لحياته والتي لاتزال سائدة عنده حتى الآن وان كاتط بصورة مخففة؟ هل الحرية يمكن تعريفها؟ من الواضح أن التعريف لا بد أن يكون تعريفا بالماهية، فهل للحرية ماهية؟ إن سارتر ينفي هذا بصراحة: " إن وصف شئ هو عملية جعله واضحا بالإشارة إلى إبنية ماهية معينة. والآن إن الحرية ليس لها ماهية .. الحرية تجعل نفسها فعلا، ونحن نحصل عليها عبر الفعل الذي تنظمه مع الأسباب والدوافع والغايات التي يتضمنها. الفعل،⁽⁷⁾ الحرية إذن عند سارتر لا ماهية لها، إنها أساس كل الماهيات حيث يكتشف الإنسان بها جميع الماهيات وذلك بتجاوزه لنفسه "الحرية هي أساس كل الماهيات حيث أن الإنسان يكشف الماهيات الأرضية المتشابكة بتجاوز العالم تجاه إمكانياته"⁽⁸⁾

إن سارتر يميز بين نوعين من الحرية: حرية الفهم والتدبر والحرية بمعنى

الخلق الإنساني.. " إن اختبار حريتك في عالم الفعل أو النشاط الاجتماعي والسياسي أو الخلق الفني شيء، واختبارها في فعل الفهم والاكتشاف شيء آخر، (9) وهو يرى أن المفكرين- تحت تأثير ديكرات- قد ركزوا على المعنى الأخير للحرية.. يقول في مقاله عن "الحرية الديكراتية": "وهذا هو السبب الذي يدفعنا نحن الفرنسيين الذين تعودوا العيش على الحرية الديكراتية لمدة ثلاثة قرون إلى أن نفهم ضمناً ب (الإرادة الحرة) ممارسة (التفكير) المستقل أكثر مما أن نفهم منها إنتاج الفعل الخلاق وتوصل فلاسفتنا في النهاية—كما فعل ألان Alain إلى التوحيد بين الحرية وفعل إصدار الحكم" (10) ومن هنا فإن سارتر لا يدرس الحرية حقاً وإنما هو يريد دراسة التحرر، فعل ممارسة الحرية حيث أن الحرية "ليست سوى الحركة التي يؤسس بها الإنسان دائماً نفسه ويحررها. لا توجد حرية معطاة. على الإنسان أن يحرز نصراً داخلها على عواطفه وجنسه وطبقته وأمه وعليه أن يقهر الرجال الآخرين مع قهره لنفسه" (11) هذا هو القصد عند سارتر لكننا سوف نتبين بعد قليل كيف سينتهي بها إلى أن تكون (حرية، وليس تحريراً" (12).

ليس الإنسان عند سارتر حراً فحسب، بل هو أيضاً الحرية.. فكيف توصل سارتر إلى هذا؟ لنبدأ منذ البداية عنده: الإنسان هو الكائن القادر على إلقاء أسئلة ومعنى السؤال إمكان عدم معرفتي بالشيء الذي أسأل عنه وإمكان أن ألقى جواباً بالنفي على سؤالي.. وهذا يعنى أنني محاط بالعدم من جهتين: العدم من ناحية المعرفة، والعدم من ناحية الكينونة.. بل إن إجابتي عن سؤال بآنة هذا (وليس) ذلك إنما يفترض أيضاً عدماً من ناحية التعيين.. وهكذا فبني مخلوق يحيط به العدم من كل الجهات.. وهذا العدم يفصلني عن العالم الخارجي.. وإذا (استخدمنا مصطلحات سارتر فبتنا نقول أن الكينونة لذاتها التي هي أنا محاطة بوقفة من العدم تفصلها عن الكينونة في ذاتها.. فإذا فحصت الكينونة لذاتها فماذا أجد؟ أن الشيء لذاته هو الوعي " ومن طبيعة الوعي أن يكون قصدياً وأن الوعي الذي يكف عن أن يكون وعياً بشيء، إنما يكف- لهذا السبب- عن الوجود، (13) .. فما هو مضمون الوعي؟ الوعي ليس له مضمون حيث أنه نفي للشيء في ذاته "إذا كان الوعي يوجد في حدود المعطى، فهذا لا يعنى أن المعطى يحدد الوعي، الوعي هو نفي محض وبسيط

لما هو معطى، (14) وهذه هي الإضافة الجديدة التي أضافها سارتر لهوسرل.. أن جوهر الوعي هو القصدية.. انه لا يشتغل على نفسه، بل يشتغل على الشئ في ذاته.. (إن الشئ لذاته هو نوع من غيبة الكينونة (الكينونة في ذاتها) انه ثقب في الكينونة كما يسميه سارتر ، نقص الكينونة، وبسبب هذا (الثقب) فان حادثا هائلا يحدث للكينونة في ذاتها(15) إن الوعي إن لا يضيف شيئا كما لاحظ شامبني في كتابه: "مراحل على طريق سارتر: 1938-52 : "الوعي لا يضيف (شيئا)، انه يضيف العدم، (16) الوعي بلا محتوى، وهو متجه إلى الخارج " الوعي يتحدد بالقصدية. والوعي بالقصدية إنما يتجاوز ذاته، (17) لقد تأمل سارتر في عبارة ديكرت المشهورة: " أنا أفكر إذن فانا موجود" فلماذا وجد؟ لقد تبين سارتر أن هذا الكوجيتو ليس هو الكوجيتو البدني وإنما هناك كوجيتو سابق عليه.. ذلك أن الكوجيتو الديكرتي إنما يفكر في انه يفكر في شيء.. أي انه تأمل التأمل وعند سارتر هناك كوجيتو آخر سابق على مرحلة التأمل هو ما يسميه سارتر الكوجيتو البكر أو السابق على التأمل pre-reflexive cogito ذلك على أساس (أن الوعي الذي يقول (أنا أفكر) هو بالدقة ليس الوعي الذي يفكر" (18) وإن هناك وعيا آخر يشتغل على العالم الخارجي.. وإن وعيك ليس هو العالم " انك تعرف تلمعا أن الشجرة ليست أنت. وأنت لا تستطيع أن تدخلها أحشائك المظلمة وأن المعرفة لا يمكن مقارنتها بالتمكك اللهم إلا إذا تحللنا من الأمتة. والوعي في الوقت نفسه إنما يخلص نفسه من الشوائب، وهو جلي أشبه بالهوا، الشديد، وما فيه من شئ سوى حركة يهرب بها من نفسه وسوى تفلت لخارج النفس، وإذا حدث المستحيل وولجت إلى (داخل) الوعي فأتك ستعرض لزوبعة تلقى بك إلى الخارج، قرب الشجرة، وسط الأثرية نظرا لأن الوعي ليس من (الداخل)، انه ليس شيئا سوى ما هو خارج عن ذاته وأن هذا التهرب المطلق، هذا الرفض من أن يكون له جوهر هو الذي يكونه باعتباره وعيا، (19) كما أوضح في مقالته: "فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل: القصدية".

فلماذا هذا الاهتمام بتفريغ الكينونة لذاتها من كل محتوى؟ وذلك حتى تتجه إلى الخارج ويكون جوهرها العمل والقيام بعمليات النفسي والسلب من التحطيم إلى

التساؤل إلى إصدار الأحكام السلبية إلى سوء الطوية bad-faith وكما لاحظ وفريد ديزان: "إن الكينونة لذاتها إنما تلعب باستمرار (لعبة) السلب"⁽²⁰⁾ لقد أصبحت النفس عند سارتر هي العدم، أصبحت فاعلية، فاعلية علامة.. وبهذا "لم يحدث في فكر الغرب من قبل أن أحيطت النفس بمثل هذا السلب. وعلى الإنسان أن يرجع إلى الشرق، إلى الفيلسوف البوذي ناجارجوننا (حوالي 200 قبل الميلاد) بمذهبه في عدم جوهرية النفس Anatma حتى نلتقي بقائمة السلوب التي يضعها سارتر. والنفس في الحقيقة في تناول سارتر كما في البوذية، هي فقاعة، والفقاعة لا مركز لها⁽²¹⁾ وهكذا أصبح الوعي عند سارتر هو الفاعلية، الفاعلية السالبة القدرة على أن تقول لا وان هذه القدرة على النفي لا تحدث فحسب في التساؤل والتهديم والحكم السلبي ، بل يذهب سارتر إلى أنها تحدث في كل فعل للمعرفة مهما كان"⁽²²⁾.. وهكذا استحال العدمية إلى ارادة عمل بحكم القصدية والاتجاه إلى الخارج، نحو الأشياء " الفقاعة فارغة ومستنهر، ومن ثم فإن ما يبقى لنا ليس سوى الطاقة والعاطفة لتمديد الفقاعة"⁽²³⁾ ومن هنا فإن " العدم يقبع ملتفا في قلب الكينونة- أشبه بالدودة"⁽²⁴⁾.

لماذا كل هذا الجهد إن عند سارتر لإثبات أن جوهر الوعي هو الحرية، هو الفاعلية السالبة؟ لقد لاحظ سارتر مقدار الاغتراب الذي يعاني منه الإنسان، لقد لاحظ كما لاحظ ماركس من قبل: " في المرحلة الحالية لتاريخنا، نجد أن القوى المنتجة دخلت في صراع مع علاقات الإنتاج. والعمل الخلاق أصبح مقتربا، ولم يعد الإنسان يتعرف على نفسه في إنتاجه، وان عمله المستوعب يبدو له كقوة معادية. ولما كان الاغتراب يأتي نتيجة هذا الصراع فإن الاغتراب هو حقيقة تاريخية ولا يمكن جبره ورده إلى أية فكرة"⁽²⁵⁾ وهو على أساس اغتراب الإنسان سيصبح الإنسان سؤالا مطروحا أمام نفسه.. " حتى يمكن لفكرتين مثل التشويق والاضغراب أن يكون لهما معاهما الكامل فمن الضروري أن يكون السائل والمسئول واحدا"⁽²⁶⁾.

لقد أجهد سارتر نفسه كثيرا حتى يوحد بين الحرية والعدم وذلك حتى يصل إلى أن الحرية بطبيعتها سالبة " نستطيع أن نتبين كيف أن الحرية السارترية سالبة

نظرا لأنها قائمة على العدم،⁽²⁷⁾ إن سارتر ينظر إلى "شكل الحرية" لا إلى "محتواها" .. وشكل الحرية قائم على النفي.. قائم على أن تقول لا.. وعلى هذا رتب سارتر أن الفرنسيين لم يكونوا أكثر حرية في وقت ما عما كانوا عليه زمن الاحتلال كما أوضح في مقالته المشهورة: "جمهورية الصمت" .. يقول سارتر: "إننا لم نكن أحرارا قط بمثل ما كنا في ظل الاحتلال الألماني،⁽²⁸⁾ وذلك أن "سر الإنسان ليس عقدة أوديب أو عقدة النقص فيه، بل حدود حريته نفسها، مقدرته على مقاومة أشكال التعذيب والموت"⁽²⁹⁾ أن حريتنا اليوم ليست شيئا آخر سوى اختيارنا الحر في أن تناضل كي نصبح أحرارا،⁽³⁰⁾.

إننا لو دققنا النظر في مفهوم سارتر عن الحرية نجد أنه يخلط بين عدة معان لها.. معناها من حيث هي فعل.. ومعناها من حيث هي قيمة.. ومعناها من ناحية أنها طبيعة ركبت فينا.. كما أنه يتأرجح بين اعتبارها مطلقة وبين اعتبارها مقيدة.. ولعل السبب في كل هذا لتأرجح أن سارتر لم يدرسها في بعدها الثاني باعتبارها حركة في موقف.. حقيقة أنه لا ينسى الموقف لكننا- كما سوف نتبين بعد قليل- سنرى أنه رد الموقف إلى عنصره الطبيعي لا إلى عنصره الاجتماعي.. وهو في كل هذا الخلط وكل هذا لتأرجح إنما يدور في فلك القطبين: الحرية والاشتراكية اللذين يخفت صوت أحدهما أحيانا فيعلو صوت الآخر..

لقد وضع سارتر المشكلة وضعا خاطئا منذ البداية.. يقول: "الإنسان لا يستطيع أن يكون عبدا أحيانا وأحيانا أخرى حرا، إما أنه حر كلية والى الأبد أو أنه ليس حرا على الإطلاق"⁽³¹⁾ .. وواضح من هذا النص أن سارتر أخطأ عندما طرح الحرية طرحا "مطلقا" .. إن الإنسان محاط بأشياء طبيعية تسير وفق قوانين معينة خاصة بها.. فهل إذا استجاب الإنسان لهذه القوانين يكون عبدا؟ .. والإنسان الخادم في علاقته مع سيده أنه يستطيع أن يثور.. فهل إذا أطاع هذا العبد قوانين الطبيعة في معاملته للأشياء لا يكون حرا إذا ثار على سيده؟ ألا يمكن أن يكون عبدا وحرا في آن واحد؟ ولنعدل العبارة قليلا فنقول: أنه يستطيع أن يتمشى مع قوانين الطبيعة ولا يمنعه هذا من الثورة والتمرد على عبوديته.. وبهذا يمكن أن يكون الإنسان مقيدا وحرا في الوقت نفسه.. وسارتر قد خلط بين الضرورة والإرغام "فالعكس

الصحيح للحرية ليس الضرورة، بل الإرغام.. أن تكون حرا يعنى من الناحية السلبية (الأ تسلك تحت الإرغام) (32).

ثم إن التوحيد بين الحرية وعدم القدرة على التنبؤ مسألة وقع فيها سارتر في الخطأ كما وقع فيها معظم الذين سبقوه من المفكرين. يقول سارتر: إن ما نسميه بالحرية إن هو إلا ذلك القطع من عدم قابلية التنبؤ الذي ينفصل على هذا النحو عن الحقل الاجتماعي، كما أن الشخص ليس شيئا آخر سوى حريته، (33).. انه الخطأ القائم في إقامة تعرض بين الحرية والعلية Causality وربما كان! الخوف من رد الحرية إلى العلية هو جوهر فهم سارتر للحرية، وربما كان هو المسئول أساسا عن كل الأخطاء التالية.. يقول سارتر عن الحرية في مقاله "رد على البير كامو: "إنها كائنة أو غير كائنة: لكنها إذا كانت كائنة فإبها تفلت من تسلسل المعلومات والعلل، (34) حقيقة أنني أستطيع أن أحمل الكوب الممتلئ وفتحته إلى أعلى أو إلى أسفل.. أنا في كل منهما حر، ولا يمكن التنبؤ بما سأفعله.. لكنني إذا كنت أعرف من قبل قانون الجاذبية وأنتى إذا حملت الكوب الممتلئ وفتحته إلى أسفل فإن الماء سيمسقط على الأرض.. ثم حدث وحملت الكوب وفتحته إلى أسفل فإن قانون الجاذبية، أو العلية، ليس هو الذي قضى على حريتي، بل أن حريتي هي التي قضت على نفسها حيث قضت على إمكانية احتفاظي بالكوب وفتحته إلى الأعلى وبه الماء.. والعكس صحيح أيضا.. فإذا كنت أريد أن أسقى الزرع في الأصبص فإن على أن أميل الكوب.. أنا حر في ألا أميل الكوب أولا.. ولا يمكن التنبؤ بهذا قطعيا.. لكن اختياري للفعل المعادى لاحتياجاتي هو قضاء في الوقت نفسه على حريتي.. أن سارتر لم يزل يتحرك، داخل الماركسية التي يريد غزوها من الداخل على حد تعبيره، من داخل الفكر المثالي الذي يريد أن يطو عليه.. انه يلجأ إلى تلك النزعة التحليلية التي أداتها هو نفسه باعتبارها جوهر المنهج لدى الطبقة البرجوازية لتشويش الوعي الثوري.. أن سارتر يخشى للغاية على الحرية الإنسانية ويخشى أن ترد إلى النظام الطبيعي" .. "أن ما نسميه الحرية هو عدم قابلية رد النظام الثقافي إلى النظام الطبيعي" (35) فمن قل بأن الحرية هي ردها إلى النظام الطبيعي؟ لكن عدم ردها للنظام الطبيعي لا يعنى أن النظام الطبيعي (متطاحن) معها.. كل ما هنالك

انه (مختلف) عنها.. وأن كليهما في خدمة الإنسان..

ثم أن سارتر يقع في المتناقضات.. إذا كان الشيء لذاته هو العدم هو الحرية حيث أن الحرية في أساسها تتطابق مع العدم الذي هو في قلب الإنسان" (36) فكيف يمكن للعدم الذي هو "لا شيء" أن يصبح (فعلا)، (حرية).. أي يصبح (شيئا)؟ انه خطأ من أخطاء سارتر الشائعة وخاصة في كتابه (الكيونة والعدم) وهو فكرة التساوي بين المصطلحات التي لا يثبتها بالواقع المعاش بل يثبتها بالمنطق الرياضي والمنطق الأرسطي اللذين قال هو عنهما في كتابه " نقد العقل الجدلي" انه درسهما بالتفصيل إبان دراسته بالجامعة..

لقد وقع سارتر في مأزق كبير عندما جعل الحرية " مساوية للعبث.. وذلك على أساس أن الحرية تخلق نفسها وليست أساسا لنفسها.. " الاختيار.. عبث.. وهذا لان الحرية هي (اختيار) لكيونتها. وليست (أساس) كيونتها" (37).. فارق الا يكون لكيونة الإنسان أساس على وبين أن أجعل من كيونته عبثا.. وسارتر إنما يخلط بين الغاية والوسيلة.. أن جوهر فلسفته جميعا أن ما يريد أن يحققه الإنسان هو أن يخلق كيونته لأنه نقص أي انه يريد أن يخلق ماهيته انطلاقا من واقعة وجوده.. فإذا سلمنا بهذا فكيف تصبح الحرية لا الكيونة هي الغاية؟ بمنطق سارتر كان يجب أن تكون الحرية هي وسيلة لتحقيق كيونة الإنسان ومصيره لكن سارتر تمسحا مع التحليل المنطقي الشكلي الأرسطي إنما يوحد بين الحرية والغاية. لما كتظ الحرية متطابقة مع وجودي فبها أساس الغايات التي سادول الحصول عليها سواء بالإرادة أم بالجهود العاطفية" (38).. ولما كان الوعي عند سارتر هو الكوجيتو السابق على التأمل وكتظ الحرية هي هذا الوعي فان الحرية تصبح هي الكوجيتو السابق على التأمل.. إنها تصبح التلقائية وتصبح هذه التلقائية في الوقت نفسه هي الغاية، هي غاية الغايات، ومن ثم " يخلط بين التلقائية الطبيعية والحرية الأخلاقية وزيادة على ذلك فانه يفهم هذه التلقائية على إنها تلقائية سالبة" (39).. قد يكون أحد جوانب الحرية هو أن نقول لا.. لكننا عندما نقول لا- إنما في الحقيقة

نقصد نعم.. فأتا عندما أقول لا للاستعمار أقصد ان الاستقلال رابع .. وعندما أقول للرجعية لا أقصد ان أقول نعم لقوى التقدم.. وعندما أقول لا للرأسمالية أقصد ان أقول نعم للاشترابية.. وسارتر في تحليله للحرية ينسى (النعم) المتضمنة في (ال "لا") وبهذا نتبين ان لا الحرية السارترية سالبة نظرا لانها قالمة على العدم⁽⁴⁰⁾ ان الحرية عند سارتر ينزع عنها طابع التدبير وتصبح أشبه بالغريزة في الإنسان.. وإذا كان سارتر ينفي ان هناك طبيعة ثابتة للإنسان ومن هنا فاته يخلق نفسه بنفسه، إلا انه ناقض نفسه وأثبت طبيعة ثابتة للإنسان هي الحرية.. وأصبحت "هذه الحرية لا تخدم أية قيمة أخرى. إنها هي نفسها قيمة قصوى" ⁽⁴¹⁾ ان الحرية هي التي تضع الحرية.. تفترضها ثم تصبح هي البرهان والنظرية.. " وكما ان الكريتي يناقض الصدق في عبارته (ان كل الكريتيين كذابون) فان العبارة الوجودية عن الحرية المحض تحطم نفسها بمجرد ان تضعها⁽⁴²⁾.. وبدل أن تصبح الحرية (الخلق) كما يريد سارتر، تصبح هي (الفرد) الذي يريد أن يقاومه.. ذلك ان سارتر يقول: "الإنسان محكوم عليه أن يكون حرا. محكوم عليه لأنه لم يخلق نفسه، ومع هذا هو حر، وبدءا من اللحظة التي فنّف به فيها إلى العالم فاته مسئول عن كل شئ عمله " ⁽⁴³⁾ "وهو ما قلّه من قبل في (الكينونة والعدم): "إننا محكوم علينا بالحرية.. مقذوفون إلى الحرية، أو كما قال هيدجر بأننا مهجورون abandoned ⁽⁴⁴⁾ لقد نفى الجبرية، لكنه عاد إلى إثباتها بفعل النفي نفسه "لا توجد جبرية- الإنسان حر، الإنسان هو الحرية" ⁽⁴⁵⁾ ولكننا عند سارتر مجبرون بهذه الحرية نفسها.. مجبرون على أن نختار في كل لحظة.. " لا توجد حدود لحريري (إلا الحرية نفسها، أو إذا شئت إتنا لسنا أحرارا في أن نكف عن كوننا أحرار " ⁽⁴⁶⁾ لقد نفى سارتر في بداية الفصل الذي كتبه عن الحرية في (الكينونة والعدم) إمكان قيام تعريف لها.. وانتهى بتعريفها وان كان عرفها بنفسها.. وكما لاحظ ايميه باتري Aime Patri بحق "ان الحديث عن (قضاء) و (ضرورة) الحرية هو بكل بساطة عود إلى فلسفة الماهيات التي حاول سارتر بكل طاقته أن يهرب منها" ⁽⁴⁷⁾

ان هذه الحرية التي يثبتها سارتر للإنسان ويلصقها بطبيعته لا يملئ الإنسان- في رأيه- منها فكاكاً.. وهذا هو ما يسبب للإنسان القلق.. لقد كان القلق

عند هيدجر يعنى اتزلاق الوجود في هوة العدم.. أما القلق عند سارتر فهو قريب من القلق عند كيركجورد الذي يعنى مواجهتي لممكنتي.. أن القلق يعنى عند سارتر اننى مفتوح على المستقبل دون قيد أو شرط.. بل هو يعنى شعور المرء بمستقبله كما قال هو نفسه في (الكينونة والعدم).. وهذا القلق في رأيه لا يعنى إلا أن الناس يحاولون أن يهربوا من حريتهم، من قدرتهم على الاختيار.. ومن هنا فإن الحرية مرعبة والناس إنما يهربون من هذه الحرية المرعبة.. يهربون.. حسنا، ولكن إلى أين؟ يقولها سارتر: إلى أنفسهم.. فهل الحرية حقا هي هرب إلى النفس؟ وأليست النفس عدما عنده؟ فهل الحرية بهذا هي هرب إلى العدم؟

يقول سارتر في عام 1946 وهو يقدم لمجلته (الأزمنة الحديثة).. يقول عن الإنسان انه هو الذي يمنح البروليتاريا بحرية مستقبلا من النذل لانهاية له أو مستقبلا من التقدم والنصر حسبما يختار نفسه مستسلما أو ثوريا، (48).. إذن الحرية عند سارتر ليست هربا إلى العدم، وإنما هي هرب إلى الفعل، فما هو مضمون الفعل عنده؟

" أن تعمل يعنى أن تغير شكل العالم، أي التنظيم وفق غاية، (49).. فما هي هذه الغاية؟ الغاية هي الحرية.. فكأن عند سارتر أن الفعل هو تنظيم العالم وفق الحرية.. ولما كانت الحرية عند سارتر هي التلقائية فكان الفعل هو تنظيم العالم وفق التلقائية .. التنظيم والتلقائية.. التناقض دائما الذي نلتقي به أينما حللنا مشكلة الحرية عند سارتر..

فهل الفعل عند سارتر قائم على دافع أو باعث؟ " من المستحيل أن نجد فعلا بدون دافع، لكن هذا لا يعنى أننا يجب أن نستنتج أن الدافع بسبب الفعل، أن الدافع هو جزء متكامل مع الفعل " (50) .. أي أن الإنسان بروياه وبأهدافه هو الذي يصبغ الدافع بصبغة أنة دافع.. بل حالما يحدث الفعل لا يكون هناك مجال للحديث عن الدافع حيث "أن نتائج أفعالنا دائما ما تنتهي بلن تهرب منا نظرا لان كل مشروع متعين بمجرد أن يتحقق يدخل في علاقة مع الكون كله، ولان هذا التكثر اللاهائي للعلاقات يتجاوز قصدنا". (51) فكان سارتر يقول لنا انه بعد أن يحدث الفعل يبحث

الإنسان عن الدافع والمبرر "انه الفعل الذي يحدد غايته ودوافعه، والفعل هو التعبير عن الحرية، (52) أن سارتر وهو يؤكد على الجانب الذي أهمله الفلاسفة وهو الخلق والعمل قد أهمل الجانب الآخر من مفهوم الفلاسفة وخاصة ديكارت وهو الفعل القائم على التدبر العقل.. وربما أحس سارتر بهذا عندما عدل من موقفه فيما بعد في كتابه "تقد العقل الجدلي" عندما قال: إننا نؤكد ضد الفلسفة المثالية وضد نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان، نؤكد أن جانب الصدفة يمكن أن يتضاعل إلى أقصى حد" (53) - فهل يتم الفعل في الفراغ؟ ألا يصطدم بعقبات؟ أن سارتر يعرف تماما أن الفعل إنما يمارس في موقف، والموقف مليء بالعقبات... والعقبات عند سارتر خمس هي: المكان، الماضي، المحيط، الآخر، الموت.. لكن سارتر لا يقر لهذه العقبات بأنها عقبات حقا في حد ذاتها.. إنها عقبات في رايه بمقدار ما أنظر إليها.. فعند سارتر "لا توجد عقبة مطلقة، بل أن العقبة إنما تظهر فاعليتها المشتركة من التنوع والمقاومة بالنسبة لوسائلها وبالنسبة لقراري في التغلب عليها" (54) فالمكان في نظر سارتر هو قيد إذا ما اعتبرته كذلك.. حقا اتنى لا أخلق المكان، لكن شغلي للمكان هو نتيجة تنظيمي للكون.. انه نتيجة تنظيم من قبل إنسان، بالرغم من أنه "هنا" إلا أنه يستطيع أن "يتجاوز" الـ "هنا" .. أن سارتر يذهب إلى أن المكان "في حد ذاته" هو مكان "محايد". انه ليس عقبة كما أنه ليس عاملا مساعدا لحرיתי.. والأمر متوقف على مشروعى بالنسبة لغاية معينة، وهذا، المشروع هو الذي يستطيع أن- يجعل من المكان عقبة أو يجعله عاملا مساعدا..

والأمر كذلك عند سارتر بالنسبة للماضي.. فالماضي يكون ماضيا بحسب ما أنظر إليه.. الماضي لا يستطيع أن يكون قييدا لحرיתי، وإنما حسبما أنظر إليه يستطيع أن يكون قييدا لها.. واتنى برغم الماضي أستطيع أن أخلق نفسي من جديد في كل لحظة. وكذلك الحال بالنسبة للمحيط أو بمعنى أدق ما يسميه سارتر الأشياء أو الأدوات التي تحيط بي.. عند سارتر " أن تكون حرا يعنى أن تكون حرا لكي تعمل أو أن تكون حرا في العالم. وأن تكون حرا لتعمل ، يعنى أن تكون حرا لاستخدام الأشياء التي تعد في حد ذاتها غير مكرثة بالنسبة للعمل. وإذا لم يكن هناك (عدم الاكتراث) هذا في الأشياء، فأتنى لا أستطيع أن أفعل وبالتالي لن أكون

حرا" (55) .. إننا نحتاج إلى الأشياء والأدوات لكي نعمل، غير أن مقاومة الآلات لأفعالنا إنما تتوقف عند سارتر على حريتنا نفسها..

والأمر كذلك بالنسبة للآخر.. أن الآخر عقبة بمقدار ما انظر إليه.. لكن الآخر لا يكون عقبة إلا بحريته نفسها أن جوهرى هو الحرية والآخر جوهره الحرية ولما كان "الصراع هو المعنى الأصيل للكينونة للآخرين Being-for-others (56) فهذا يعنى أن الآخر لا يعد عقبة إلا بمقدار ما تضعه حريتي هكذا..

والعقبة الخامسة هي الموت.. " أن الموت ليس عقبة بالنسبة لمشاريعي، انه ليس إلا مصيرا لهذه المشاريع وهذا ليس لان الموت لا يحد حريتي بل لان الحرية لا تواجه إطلاقا مثل هذا الحد. أنا لست (حرا في أن أموت)، ولكنني إنسان فان حر. ولما كان الموت يهرب من مشاريعي لأنه لم يتحقق، فقتى أهرب بنفسى من الموت في مشروعى نفسه، (57)

إننا إذا حللنا تناول سارتر لهذه العقبات التي لا يعتبرها هو عقبات في حد ذاتها فلماذا سنجد في تحليله؟ لقد اقتصر كل تحليله أولا على تناول العقبات (الفيزيقية) فالمكان والمحيط والموت هي عقبات فيزيقية، والآخر ينظر إليه سارتر نظرتة إلى الأشياء الطبيعية.. حيث أنه لا يتناول الآخر في واقعته باعتبارها كأننا محسوسا في طبقتة وبينته وحياته الخاصة بل يأخذة في تجريد واطلاقية ويساوى بهذا بين الإنسان العامل والإنسان البرجوازي ويساوى بين الإنسان المثقف والإنسان الجاهل، ويساوى بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر، ويساوى بين الحبيبة والحاقدة، ويساوى بين القريب والغريب.. والنتيجة أن الآخر سيكون إنسانا علما مطلقا ومن هنا سيرتب سارتر: أن جوهر العلاقة عنده هو الصراع.. والماضي كذلك كان في الأصل حاضرا وهذا الحاضر مجسد في مكان وبينة ومن هنا فان النظر الدقيق إلى تناول سارتر للعلاقات يبين أن العقبات التي تناولها قصرها على العقبات الفيزيقية وأهمل أو أغفل أو أجل النظر في العقبات الاجتماعية..

ثم أن لهذه العقبات وجودا في حد ذاته بجانب الموقف الإنساني إزاءها.. أن المكان بعدما أوجد فيه سيتوقف معناه حقا على موقعي منه.. ولكن أن أوجد في هذا

المكان بالذات سيكون عاملا كبيرا حتى في نظرتي الإنسانية إليه.. فان أولد في بلد يقنس الحرية والاشتراكية غير أن أولد في بلد يسير على الاستبداد والاستغلال.. وبحكم الثقافة المستنيرة في البلد الأول ستكون نظرتي لبلدي مغايرة للنظرة الأحادية الجانب التي أتربى عليها في البلد الثاني.. حقيقة كما قال سارتر " إنهم الناس الذين (يفطون) وليمت قهيارات الجليد في أعالي الجبال، (58)، لكن انهيارات الجليد في أعالي الجبال لها تأثير على (مقدار) ما يفطون.

ربما كان خطأ سارتر الكبير هو توحيد بين الملكية والكينونة والفعل.. لقد نكر في (الكينونة والعدم): لا، (التملك) و (الفعل) و (الكينونة) هي المقولات الرئيسية للحقيقة الإنسانية " (59) لقد جعل سارتر حياة الإنسان منصبة على تحقيق كينونته، وتحقيق الكينونة يعنى امتلاك العالم، وامتلاك العالم يتم بالفعل.. أفسس للآخر وللعلاقات الاجتماعية دخل كبير في ألا تبقى للتملك والكينونة وللعمل ذاتيتها الضيقة؟ أن جوهر الإنسان التجاوز، والتجاوز يعنى الانفتاح على المستقبل.. وصحيح أن " كل شئ سيتغير إذا ما اعتبر الإنسان أن المجتمع يمثل لكل إنسان على أنه (مجال المستقبل) وأن هذا المستقبل ينفذ إلى قلب كل واحد كدافع حقيقي للسلوك " (60) لكن الشئ الذي نسميه سارتر أن التجاوز إلى المستقبل إنما ينطلق من أرض نقف عليها، تكونت ورسخت بفعل الذات الفردي ، وبفعل المجتمع، وبفعل العلاقة الجلية بينهما فالإنسان لا ينطلق كما يذهب سارتر من العدم بدون ماض.. بل " هل يستطيع سارتر أن يتحدث عن ماض بدون وجود شئ كان أمس ولا يزال ؟ أن سارتر نفسه يتقبل وجود ماض للشئ لذاته ومع هذا كيف للشئ لذاته أن يكون له ماض إذا كان الشئ لذاته (نفسه) لم يوجد بالأمس؟، (61)

وإذا كان سارتر يريد أن يهدم القيم البالية فلا يعنى هذا أنني أنطلق ولا قيم معي.. أو أنه لا توجد قيم ومعايير نستهدى بها لأجل تحقيقها.. حقيقة " انه لا توجد قاعدة للأخلاقية العامة يمكن أن ترشدك إلى ما يجب أن تعمله، (62) لكننا نكتشفها في علاقته، العملية، وفي تمرسنا.. ثم إننا في سيرنا الاجتماعي لا نتوقف ومنتظر إلغاء كل القواعد، بل أن سير التاريخ هو الذي يعين إلى أين يجب أن تتجه أخلاقيتنا.. وعلى هدى هذا السير يمكن أن تتحدد القيم التي بها يمكن أن نسير..

وهكذا أوصل سارتر الإنسان من كونه مرعوباً من الحرية إلى الحرية المرعبة على حد تعبير المفكرة مارجريت جرين التي كتبت كتاباً عن الوجودية بهذا العنوان .. وان سارتر " ينتهي بان يفرد للإنسان نوع الحرية التي منحها ديكرت لله وحده " (63) وكل هذا لأجل ماذا؟ ألكي يحمل الإنسان بالمسئولية؟ أو لا كان يمكن أن يوجد شكل آخر للحرية يستطيع به أن يتحمل الإنسان المسئولية التي أصبحت عند سارتر " لها معنى طبيعي فحسب، ألا وهو (الوعي بكونك المؤلف غير المنازع عليه للحادثة أو للشيء) وهي تعنى ببساطة أن الإنسان الخالق homo-creator بالأحرى الخالق الذي سيكون، إنما يعتبر نفسه مؤلف جميع الأشياء. وفي هذه الحالة سيكون (مسئولاً طبيعياً) لكنه لن يكون (مسئولاً أخلاقياً) (64) .

الهوامش

(1) Wahl, J: The philosopher's Way, pp.122-134.

(2) Sartre, J. P.: Being and Nothingness, p.436.

(3) جان بول سارتر : مواقف الجزء الأول - ص 22

(4) المصدر السابق : ص 20-21 .

(5) Sartre ,J.P :Existentialism and Humanism, P.45.

(6) Desan, W.:The Tragic Finale, P.XVI.

(7) Sartre, J.P:Being and Nothingness,P.438.

(8) Ibid., P.438.

(9) Sartre.,J.P.:Literary and philosophical Essays , p.169.

(10) Ibid,P.169.

(11) Sartre, J.P.:What is Literature ?,P.49.

(12) Desan,W.:Tragic Finale,P.184 .

(13) Sartre ,J.P.: The psychology of Imagination .

(14) Sartre ,J.P.:Being and Nothingness,p.478

(15) Desan, R.W.:The Tragic Finale .P.129.

(16) Champign J.P.:Stages on Sartre's Wag p.2 Sartre ,J.P.: The Transcendence of the Ego P.38.

(17) Sartre ,J.P.: The Transcendence of the Ego P.38.

(18) Ibid,P.45.

(19) Sartre ,J.P.:Situations I .P.33.

(20) Desan, W.:The Tragic Finale p.18.

(21) Barrett, W.:Iretional Man .A study In Existential philosophy,p.220.

(22) Desan,W.:The Tragic Finale p.19

(23) Barrett, W.: Iretional Man.p.220.

(24) Sartre ,J.P.: Being and Nothingness,p.21.

(25) Sartre ,J.P.:The problem of Method p .13-14.

- (26) Ibid, P . 177.
- (27) Champigny : Stages on Sartre's Way 1938-52.
- (28) Sartre ,J.P.:situations III p.11.
- (29) Ibid,P .13.
- (30) جان بول سارتر : مواقف - الجزء الثالث - ص 150 .
- (31) Sartre ,J.P.: Being and Nothingness.
- (32) Heinemann,F.H:Existentialism and Modern Predicament p.113
- (33) . جان بول سارتر : مواقف - الجزء الأول - ص 22 .
- (34) جان بول سارتر : مواقف - الجزء الثاني - ص 148
- (35) Sartre ,J.P.:The problem of Method p.153.
- (36) Sartre ,J.P.: Being and Nothingness,p.440.
- (37) Ibid,P .479.
- (38) Ibid,P . 444 .
- (39) Heinemann,F.H:Existentialism and Modern Predicament p.127.
- (40) Champign :Stages on Sartre's way 1938-52.p.63 .
- (41) Desan, W.:The Tragic Finale p.188.
- (42) Ibid,P .165.
- (43) Sartre ,J.P :Existentialism and Humanism, P.34.
- (44) Sartre ,J.P.: Being and Nothingness,p.485.
- (45) Sartre ,J.P :Existentialism and Humanism, P.34 .
- (46) Sartre ,J.P.: Being and dNothingness,p.439.
- (47) . Quated from Desan,W,:The Tragic Finale p.162
- (48) جان بول سارتر : مواقف - الجزء الأول - ص 23 .
- (49) Sartre ,J.P.: Being and dNothingness,p.433.
- (50) Ibid, P .437-438.
- (51) Sartre ,J.P.:The problem of Method p..47.
- (52) Sartre ,J.P.: Being and dNothingness,p.438.
- (53) Sartre ,J.P.:The problem of Method p.6
- (54) Desan,A.:The Tragic Finale p.109.
- (55) Ibid, P.113..
- (56) Sartre ,J.P.: Being and dNothingness ,p. 364.
- (57) Ibid, PP.547-548.
- (58) Sartre ,J.P.:The problem of Method p.48.
- (59) Sartre ,J.P.: Being and Nothingness ,p.431.
- (60) Sartre ,J.P.:The problem of Method p.96.
- (61) Desan,A.:The Tragic Finale p.153.
- (62) Sartre ,J.P :Existentialism and Humanism, P.38.
- (63) Barrett,W.:Irrational Man . p. 217.
- (64) Heinemann, F. H.:Existentialism and the Moder Predica ment.p.128.

جان بول سارتر ومواقفه الفلسفية الخيال وموضوعاته

نجيب بلدي

نشر سارتر في أبريل عام 1940 أي بعد خمس سنوات من ظهور كتابه "الخيال" بحثًا جديدًا سماه "الخيالي" L'Imaginaire. ويلاحظ مطلع هذا الكتاب اختلافًا واضحًا بينه وبين الكتاب السابق مع أنه جاء مكملًا له : الأول يثير مشكلة والثاني يحلها ، والاختلاف ظاهر لا في الأسلوب وحده بل في طريقة العرض أيضا : إذ بينما كان سارتر يعبر في "الخيال" كغيره من الفلاسفة تعبيرًا فيه دقة عقلية وجفاف منطقي ، نجد أسلوبه في "الخيالي" أقل دقة من الناحية المنطقية وأكثر تكلفًا من الناحية الفنية ، يعدد إلى التشبيهات الجميلة وإلى ألوان مختلفة من الجنس والإطناب ثم في طريقة العرض : في نوع الأمثلة التي يختارها ونوع الحجج التي يدلي بها سواء لدعم موقفه أو لزعة موقف الأخرين ، وفي نوع الكتب التي ينتقدها أو يثني عليها ، فبينما كان "الخيال" يظهر إمامًا دقيقًا بالمواقف الفلسفية الرئيسية قديمة أو حديثة إذا بالكتاب الجديد يهمل تاريخ الفلسفة إهمالًا تامًا . وبينما كان سارتر في "الخيال" يسوق القارئ إلى نتائج نقده سياقه عقلية منظمة ، نجده في "الخيالي" يصل بالقارئ إلى نتائج لا يعده لها إعدادًا كافيًا.

أتضح لسارتر وغيره من الفلاسفة المعاصرين أن ثمة ميدانًا جديدًا للبحث اكتشفته المدرسة الألمانية المعاصرة التي يتزعمها هوسرل: عمل ممثلو هذه المدرسة ، بعد تخطيط عام لموضوع الفلسفة ومنهجها ، على الدخول في تفاصيل دقيقة طريقة أهمها ما يتعلق بفعل الإدراك الحسي ومشكلاته المختلفة. ولا شك أن هذه الدراسة كانت خير ما يعد البحث في الخيال ، سواء لتقارب مشكلاته من مشكلات الإدراك الحسي أو لما يبدو من التعارض الصريح القائم بين موضوعيهما ولكن بالرغم من إشارات قيمة وردت بهذا الصدد عند هوسرل مؤسس "الفينومينولوجيا" يلاحظ سارتر أننا لا نجد عنده بحثًا مستفيضًا في مسألة

الخيال، يمكن موازنته بالدراسة التي قام بها للإدراك الحسي، والتي جعلته جديرا عند المحدثين باسم فيلسوف الإدراك الحسي بل نجده بالرغم من الإشارات السابقة لا يتعدى في نتائجه تلك التي وصل إليها المحدثون من ديكارت إلى برجسون ، وهي نتائج لا يظهر فيها بدقة كافية التمييز بين الإدراك الحسي والخيال ، مما يترتب عليه كما وضحنا ذلك في مقال سابق أن تبقى مسألة الحقيقة الخارجية بين المسائل المتعذر حلها ويخلص سارتر في كتاب "الخيال" إلى أنه من الضروري القيام بوصف جديد لفعل الخيال وموضوعاته ، يحاكي في دقته وتفصيله الوصف الذي قام به هوسرل للإدراك الحسي . هذا الوصف الجديد هو موضوع كتابه "الخيالي" الذي ظهر شهرا واحدا قبل الهدنة. نلاحظ أن سارتر في سبيل توضيح خصائص الخيال ، يعمل من ناحية علي مقارنته بغيره من أفعال الشعور ، سواء ما كان بينهم أنني منه أو اسمي في مراتب الحياة العقلية ، ويعمل من ناحية أخرى علي تعيين الكيفية التي تمثل بها الموضوعات للخيال ، أو بتعبير آخر ، يعمل علي وصف خروج فعل الخيال عن الذات ، واتصاله بالموضوعات ، وتأثيره فيها ، وتغييره من معالمها ، بحيث تصبح متميزة تميزا تاما عن الموضوعات الخارجية المحسوسة بالمعنى الدقيق . وقبل أن نتبع سارتر في وصفه هذا يحسن بنا أن نقول كلمه عامة عما يعنيه بالخيال وموضوعاته، لما كان لموقفه من الطرافة والجدة بالنسبة لمواقف الفلاسفة بهذا الصدد وعلماء النفس .

ثمة شبه إجماع عند الفلاسفة علي اعتبار الخيال فعلا تظهر في الذهن بمقتضاه نسخ الموضوعات المحسوسة ، ثم ترجع هذه له مرات كما لو كانت ترجع للذهن الموضوعات المحسوسة ذاتها . أما سارتر فيعارض هذا أشد المعارضة ، وهو في معارضته قريب جدا من موقف شائع عند الناس وخاصة رجال الفن والنقد الفني ، وهو أن الخيال يبعثنا أشد البعد عن الحقيقة الواقعية ، وإن موضوعاته غير موجودة علي الإطلاق، تصدر في الذهن وحده، عن قدرة الذهن ذاته ، وإن كان لها من الخصائص ما يجعلها تحاكي موضوعات العالم ، ومن التأثير في النفس ما يجعلها تفوق تأثير هذه الموضوعات في النفس .

وإذا كان سارتر كما ذكرنا يعرف الخيال بأنه فعل يقصد الموضوعات المحسوسة من حيث إنها غائبة عنا ، فهو لا شك أقرب لهذا الموقف منه الي موقف الفلاسفة ، ولا شك أنه يعني بالخيال تحررا من الواقع ، وبالخيالي موضوعا لا يختلف في شئ عن موضوعات القصص والأحلام . ولكن لا شك أيضا في أنه يصل في وصفه إلي نتائج أن كانت متنافرة مع مواقف الفلاسفة ، فهي بعيدة أيضا عما يصل إليه أو يتصوره عامة للناس والخيال مركب في نظره من جملة عوامل تتحد فيما بينها علي نحو غريب . و وصف سارتر لكل من هذه العوامل لا شك مبالغ فيه ، ولا يتفق تماما مع ما نشعر به في حياتنا النفسية المعتادة. ويفترض الخيال موضوعات غريبة أيضا وأقل ما يمكن أن يقال عن الخيال أن له منطقا غير منطقي تفاعلات الشعور التي نعرفها سواء كانت إدراكات حسية أو تصورات أو أحكاما ، منطقا يدخلنا في عالم جديد غريب نعامل فيه الموضوعات معاملة غريبة شاذة ، بقدر ما كانت معاملتنا للأشياء الواقعية عادية خاضعة لمنطق هذه الموضوعات .

ولا شك أخيرا في أن وصف سارتر إن كان غير متفق مع ما نعرفه في أنفسنا أو عن الفلاسفة من الخيال ، فهو من ناحية وصف شاق له قيمته ، قيمة فنية أكثر منها علمية ، وله ما يبرره فلسفيا من ناحية أخرى ، من حيث إنه جزء لا يتجزأ من فلسفة لا يعرض لها سارتر في بحث "الخيالي" وإن كان يلمح لها تلمحا في صفحاته الأخيرة وسنعرض الآن بيجز لمراحل وصفه هذا ، تاركين لفرصة أخرى التكلم عما يرتبط بهذا الوصف من النتائج الخاصة بطبيعة الفن أو بمشكلات الفلسفة العامة .

الخيال والمعرفة

من البديهي أنه لا يمكن لنا تخيل ما نجهله بالمرّة بل لا بد من أن يكون لدينا عن موضوع ما، علم معين قبل أن يصبح موضوع خيالنا. ولكن لا بد من ناحية أخرى أن يكون هذا العلم بحيث نبني عليه خيالا ، أو بتعبير آخر بحيث ينتقل الذهن فيه إلي مرحلة يصبح فيها خيالا أو علي باب الخيال . وليس من الأمر الهين أن نلمس حالة مثل هذه ، حالة انتقال لا يكاد يقف عندها الذهن ولا يكاد يشعر بها ،

ويعجز الوصف السيكولوجي عن البلوغ إليها . وربما كنا أسعد حظا لو عملنا علي مقارنتها بما نعرفه عن أحوال أخرى تماثلها ، وهذا ما يقوم به سارتر في هذا الصدد عندما يقارن بين العلم الذي يسبق الخيال ويعدله ، وبين حالة من يطالع مثلا قصة جديدة ممتعة تملك مشاعره .

نجد أن ما يرويه لنا القصصي من الحوادث ، له علاقة وثيقة بعالم لا يصفه لنا مباشرة ، وان كان يشير إليه إشارة مستمرة . ويشعرنا المؤلف لا بما يحدث لشخصيات القصة فحسب بل بتطورهم في علمهم ، وما يعملون فيه من أحداث مما يسبب في هذا العالم من تغييرات طفيفة أو جسيمة . زد علي ذلك أن ألفاظ القصة وتعبيراتها تعني في الغالب حوادث واقعية لا ممكنات فحسن ، كما هو الأمر فعلا في ألفاظ وعبارات منشور دوري وما شابه من ذلك من الأوراق الرسمية : فلفظة "منزل" مثلا لها دالة مختلفة إذا ذكرت في منشور لوزارة الداخلية خاص بأصحاب المنازل وحقوقهم وواجباتهم أمام القانون ، وإذا ذكرت في بحر القصة في جملة مثل هذه "غادر المنزل في الساعة العاشرة" . فالاسم يشير في الحالة الأولى إلي علاقة أو علاقات كثيرة مختلفة ممكنة ، علي حين ينطبق معني الاسم في الجملة الأخيرة علي شيء واقعي ، وان كنا عاجزين عن إدراكه أو تصوره ثمة فارق واضح إذن بين العلم الذي ينقل من الاسم إلي دلالة العامة ، والعلم الذي يعطي مباشرة للاسم دلالة واقعية .

ثم نلاحظ عند قارئ القصة أنه غالبا لا يكتفي بدلالة الاسم ، حتى دلالة الشخصية الواقعية ، فنجد الاسم يمثل له شيئا معين في قيامه الوجودي . اعني أنه يلتقي أثناء مطالعته ببعض عبارات تقوم دون غيرها لخاصة محسوسة جزئية .

فمثلا عندما يقرأ "امرأة جميلة" فكأنه يري بالفعل امرأه جميلة ، وكان الكلمة المطبوعة رسم يدعو القارئ الي توقع امرأه جميلة . هذا شيء عن العلم الذي يسبق الخيال في نظر سارتر ، أو بتعبير أدق الذي يعد الفكر في نظره لتصور الموضوعات تصورا خياليا . ولكنه ينبهنا الي أن هذا العلم الكامن ، أو علي حد تعبير أر سطو هذا العلم "بالقوة" ليس ما نسميه بالضبط خيالا؛ إذ قام تقوم في ذهن

المطالع المنتبه لقصة صور خياله علي النحو المألوف ، ولا تطرأ له صور الخيال الا في الفترات القائمة بين مطالعات للقصة . أو عند من يطالع القصة بقليل اهتمام . واغلب الأمر أننا إذا عمدنا أثناء مطالعتنا ألي تصور ما يحدثنا عن القصصي تصورا خياليا ، فلا بد لنا من طرق الكتاب جانبا والاسترسال في الخيال . أما الذي يطالع بانتباه فهو يعلم ما يقع من الحوادث علما معنا ، ويقف عند مرحلة معينة من هذا العلم ، ولو انه قد ينبثق العالم عنده بعد ذلك في صورته خيال رائع أو حلم بعد القوة .

وما نذكرناه الآن عن مطالع القصة ينطبق علي حالات أخرى نعرفها ، مثل تلك التي تقوم عندما نطالع جريدة أو عند ما يقص علينا صديق حدثا وقع له أو عندما تفكر فيما يجب عمله لتأدية مهمة ما . وحياتنا العقلية والعملية تحمل ألوانا من هذا العلم الواقعي الذي يختلف كل الاختلاف عما نجده في كتب الرياضيين أو الفيزيقيين من ناحية ، وفي منشورات الحكومة وقوانينها من ناحية أخرى . ولكن هذا العلم أن يختلف عن علم كله دلالات جبرية أو منطقية فلم يصبح بعد خيالا بالمعنى الدقيق ، بل نحن فيه كما يقول سارتر ((علي حافة الخيال)) أو كما يقول سبير spaier في ((فجر الخيال)) . ولا بد إذا من عامل جديد ينتقل بنا ألي التصور الخيالي الصحيح .

العاطفة

ما العامل الجديد ؟ ما الحد الأوسط بين العلم والخيال؟ يري سارتر أن ما يجعل من موضوع معلوم فحسب موضوعا حاضرا للذهن بقوته وحيويته دون أن يكون محسوسا، له عامل عاطفي وليس بالأمر العجيب أن نقرر أن العاطفة تقوم بدور هام في تصورات الذهن المختلفة وتكسيها حضارة ونشاطا غير عاديين . ولكن يذهب سارتر ألي أبعد من ذلك فهو يفترض أن العاطفة ذاتها تصور ، لها ما للتصورات الذهنية المختلفة من الاتجاه نحو الموضوعات من التعلق بالموضوعات .

نظر علماء النفس حتى السنين الأولى من القرن العشرين ألي العاطفة علي أنها هزه داخلية فحسب ، قد تتأبنا أحيانا تحت تأثير تصورات خارجية ، وتتأبنا في

اغلب الأوقات تحت تأثير عوامل باطنية جسيمة أو غير جسيمة . العاطفة حال فردية داخلية أن دلت على شي فطري طبيعة الشخص لا على أي موضوع خارج عنها . وقد قامت الفلسفة الألمانية المعاصرة مع هوسرل وشيلر وغيرهما ضد هذا الرأي ، فاعتبرت أن العاطفة من حيث أنها مظهر من مظاهر الشعور تحمل ضرورة ما للشعور من الخصائص الجوهرية ، أهمها أن كل شعور متعلق بموضوع ما ، وأن هذا التعلق ، أو هذا القصد *Intentionnalite* يتغير حسب أفعال الشعور المختلفة ، فالإدراك الحسي أدراك لموضوع محموس ، والحكم متعلق بموضوع محكوم عليه ، والرغبة بمرغوب فيه ، والإرادة بمراد . ومن ثم فالحب أيضا موجه إلى موضوع محبوب ، والبغض إلى شيء نبغضه . ولا ينحصر بحث الفيلسوف في التمييز بين أفعال الشعور المختلفة ووصف ما تحمله من الخصائص الجوهرية ، بل عليه أن يصف مع فعل الشعور المقصود ، إدراكا حصيا كان أو حكما ، كيفية اتجاهه نحو موضوعاته وخصائص موضوعاته من حيث تعلقها بالشعور ، أي كيف تمثل له وما يظهر له من خصائصه .

عني سارتر بدراسة العاطفة على ضوء المبدأ السابق ، فخصص لها كتابا *Esquisse d'une Theorie des Emotions* ظهر في سنة 1939 ، سنة واحده قبل (الخيالي) ووضع في البحثين أوجه العلاقة بين العاطفة وموضوعاتها، وضرورة التمييز بين هذه العلاقة وبين المعرفة الجذلية المتميزة للموضوعات. فالعاطفة تطلب أن يمثل موضوعها لا من حيث انه هذا الموضوع أو ذاك فحسب، بل من حيث الموضوع يؤثر في الشعوب . على نحو معين يجعله يحمل الموضوع ذاته ألوان مختلفة من العاطفة يعبر عنها بالألفاظ كالجميل أو الرشيق ، أو الجذاب أو المخيف وتبدو لنا علاقة الخيال بالعاطفة وثيقة إذا نظرنا على أضواء ما ذكرناه الآن إلى بعض أحوال خاصة: قد نستيقظ في الصباح وبنا حاجة قوية لشي لا يمكن أن نقول ما هو بالضبط : هل هذه الحاجة جوع أم ظمأ أم رغبة في رؤية شخص؟ غير أن هذا العجز لا يمنعنا من توجيه ذهننا توجيهها خاصا. وبينما نحن شاعرون أن ما نرعى إليه ليس أممنا ولا يمكننا الحصول عليه بالفعل نجد أننا نعمل على الحصول عليه بطريقة أخرى تحاكي وتتألف في الوقت ذاته طريقة الحصول على موضوعات

الحس الخارجية. يقوم إنن في مثل هذه الرغبات مجهود نحو الحصول علي موضوع خارجي ، مجهود يقوي ويشند يقدر ما يضعف أملنا في إدراكه علي النحو الواجب ، أي في إدراكه إدراكا حسيا ، ويتضمن إنن هذا المجهود لاستحضار الموضوع غياب الموضوع . وان فكرنا فيما عرفنا به الخيال من أنه حضور موضوع مع غيابه وفي غيابه ، تحقق لنا أن العاطفة من حيث ذاتها ومن حيث هذه القوة الداخلية التي تحملها وتجسمها وهي الرغبة .هي نون شك عامل أساسي في قيام خيال في الذهن .

والأمر بديهي إذا فكرنا في أن موضوعات الإدراك الحسي عند حضورها ، بالفعل أملنا ، كثيرا ما تكتسب ألوانا عاطفية تبقى ملازمة لها في الذهن بعد غيابها عن حواسنا، حتى إن عودة العاطفة وحدها تبدو بشيرة بعودة الموضوع ، بل تحمل الموضوع ذاته دون أن يتبينه الشعور في وضوح تام . وإذا كان رجوع العاطفة الأصلية علي نحو لا يعوق انتباهنا لما في النفس من أحوال ولما يظهر فيها من موضوعات ، انكشف لنا الموضوع الغائب ودخلنا من ثم في مرحلة الخيال ، بالرغم من أن ما يحضر لنا من الموضوعات في هذه الحالة ليس من الوضوح بحيث تتميز عناصره وتتفصل أجزاءه أمام الذهن ، أو بحيث يتميز خيال معين عن غيره من الخيالات وقد يبقى الكثيرون في هذه المرحلة الخيالية تتحد فيها تصوراتهم بعواطفهم ، دون أن يشعروا بشبه ما بين موضوعات خيالهم وبين موضوعات العالم الواقعي . التي تظهر لهم وللآخرين علي حد سواء . ويقول ستاندهال في هذا المعنى: (أري صورا وأتذكر تأثيرها في قلبي ، أما عن عللها وشكلها فلا اعرف شيئا. أري سلسلة من الصور الدقيقة جدا ، ولكن لا شكل لها غير ما ظهر لي، بل لست أري هذا الشكل إلا عن طريق ما أحدثت ذكراه من الأثر في نفسي .)

منطق الخيال

أن أعمالنا التفكير في الخيال وفي كيفية مثول موضوعاته في الفكر ظهر كانه يتضمن تناقضا صريحا : يبدو من ناحية أن موضوعاته لا تحمل إلا خصائص حسية ، ويتضح من ناحية أخرى أن ما نتخيله لا ندركه إلا بحواسنا .

بديهى أن موضوعا ما إما حاضر أو غائب ، ولكن الموضوع الخيالى حاضر غائب، مائل أمام الذهن بالرغم من غيابه بل في غيابه .إن أعمالنا البحث في معنى هذا التناقض وجدنا أنه يرجع إلى ما ذكرنا عن العاملين السابقين وإلى التفاوت القائم بينهما : عامل معرفة وعامل عاطفة ، ما يرمى إليه الذهن وهو علي "حافة الخيال" ، ثم ما يحضر له بمقتضى الرغبة والعاطفة .

لنوضح ما نقوله هنا بمثالين أو ثلاثة : بناء "الباتيون" لمن يدركه بالحس مركب من عدة أجزاء لا يمكن الإنسان أن يدركها دفعة واحدة ، وتتطلب لاحتظات زمنية مختلفة فحسب بل تعددا لمواقف المتفرج بالنسبة للبناء وللبناء خصائص حسية كاللون مثلا تتطلب هي أيضا تعددا لمواقف المدرك ، وتحمل في ذاتها اختلافا بحسب تغير موقفه : فمثلا أن كتبت أعمدة مقدم البناء تبدو للداخل ذات لون رمادي فاتم فهي تظهر له من الخلف رمادية ضاربة إلى البيض وهكذا... أما ما يمثل للخيال من البناء فغير هذا كله . نعم أريد تصور البناء المذكور كما أدركت ، لكن شيئا من تفاصيل ما أدركته لا يمثل لي في الخيال . نعم ، قد أتصور مقدم البناء وأعمدته ، ولكنى لا اعرف عدد هذه، ولا أستطيع تقدير المسافة بين كل منها والآخر ، بل لا أستطيع أن أؤكد أن بينها مسافة . أما عن اللون فهو رمادي متجانس لا أميز فيه بين لون الأعمدة من الأمام ولونها من الخلف ثم لا تتطلب العناصر المذكورة أفعالا خيالية متميزة ، كما تطلبت فيها سبق إدراكات حسية مختلفة ، بل المقدم والأعمدة والبناء كله خارجه وداخله، الخلف والجوانب ، كل هذا يظهر للذهن خاليا من التفاصيل فقيرا في المميزات ، ولكنه يظهر دفعة واحدة وكلا متكاملًا.

أريد أن أتخيل صديقي فلان كما هو في منزله الريفي ، ولكنى ألقاه في ذهني، لافي الريف ، ولا في المدينة كما رايتة فيها منذ أسبوع ، ولا في غرفته الخاصة ، إنما ألقاه جامعا لما كان عليه في الأمكنة الثلاثة ، حزينا كما كان منذ أسبوع ينتزه في حديقته الريفية ، وهو لا بس رداءه الداخلي . هناك أئن بين ما أريد تصوره في الخيال وبين ما أتصوره بالفعل تناقض يفسره التفاوت بين علمي بالموضوعات قبل الخيال وحضور الموضوع في الخيال .

وقد تذهب غرابة الخيال ألى ابعء من هذا ؛ فكثيرا ما نتخيل شخصا لا نستطيع تعريفه مباشرة : هل هو الموظف الكبير الذي قابلناه أمس بمكتبه لأول مرة ؟ أم هل رجل البوليس الذي أوقف سيارتنا في الطريق ؟ الأاحظ بعد التفكير أن الموضوع الخيالي مزيج بين الاثنين . وكثيرا ما نرغب تصور الأول فيتمثل لنا الثاني ، دون أن نري لذلك سببا ، وان كان الأمر يرجع في الحقيقة لعوامل عاطفية لا نتنبه لها في حينها .

يتضح إنن من هذه الأمثلة ومن غيرها أن الخيال يجمع على نحو لا يفهمه العقل بين خصائص منفصلة في الحس لا يمكن إبراكها دفعة واحدة فان نظرنا ألى قمع الخياطة استرعي نظرنا قطاع من جسمه الأسطواني أو باطنة المقعر ، ولكن يتمثل القمع في الخيال أسطوانيا في الظاهر والباطن ، عميق القاع في الوقت نفسه .

ولكن بين ما يعرض له سارتر مثالان أو ثلاثة على الأقل يذهب به تحليله لها ألى مقارنة موضوعات الخيال بموضوعات الفكر البدائي الذي كان وما زال يؤمن بقوي سحرية قائمة في العالم . ونكاد نلمس في هذه الأمثلة أدلة قوية على أن العقل الإنساني في ناحية من نواحيه على الأقل لا يختلف عن العقل البدائي ولا يمتاز عليه . فان كنا ننظر للوحة زيتية لمصور شهير تمثل رجلا عاش منذ قرون ، فسيتمتع ذهننا أحيانا من الصورة ألى أنموذجها الشخصي ، وقد ننسى إذ ذلك أن هذا الوجه وتقاسيمه وما ينبعث منها من قوة عجيبة ، وأن هاتين العينين اللتين تصوبان لنا نظرة حادة قد ننسى أن كل هذا يخص جسما قد وري التراب منذ أمد بعيد ، فيبدو لنا أن نموذج الصورة أمامنا رجل " يزور " صورته ويملؤها حيوية . ويذكرنا هذا الموقف بما كان عمله أعداء المسيحية في القرون الأولى من انتشارها ، من ضروب الشعوذة سواء بتدنيس الصور المقدسة أو بتكسير الأصنام ، ويذكرنا أيضا بما يقوم به بعض قبائل الهنود الأمريكيين في سبيل نجاح الصيد من أعمال غريبة كوخز صور الحيوانات المتوحشة على جدران أكواخهم .

ويحدثنا سارتر عن مسرح في باريس يظهر فيه مقلد عجيب للمغنى والمهراج الفرنسي الشهير موريس شقالبيه يخيل للمتفرجين عند رؤيته أنه أمام

شقالبيه ذاته ، كانه يستحضر شقالبيه ، كما يستحضر السحرة أرواح الغائبين، وكما لو كانت شخصيه شقالبيه قد "زارت " المقلد دقائق قليلة موقف غريب للخيال لا يختلف كثيرا عن موقف البدائي الذي يعمد في بعض الحفلات إلى ضروب عده من التقليد ، بغية أن يستحضر أرواح حماة القبيلة . هذا شي من طرائق الخيال بدلنا علي انه يختلف اختلافا واضحا عن أفعال الشعور الأخرى وعن الإدراك الحسي والتصورات العقلية ، له منطق، منطق أشبه بقواعد السحر والشعوذة منه بقواعد المنطق الذي يخضع له العقل السليم ، وبقواعد المنطق الواقعي الذي تخضع له موضوعات الإدراك الحسي . أن فعل الخيال علي قول سارتر "رقية ينادي بها الذهن موضوعاته وتتناقض له كما تتناقض للصبية لعبها".

جان بول سارتر والسينما (*)

طه حسين

تسأل الكاتب الفرنسي المعروف جان بول سارتر عن الأديب ما هو وماذا ينبغي أن يكون؟ ودفعه هذا التساؤل إلى أن يضع كتاباً قيماً لم يظهر بعد في مجلد ، ولكنه نشر تفريق في مجلة "العصور الحديثة" ، وقد عرضنا لهذا البحث بشيء من النقد المفصل في عدد يونيو الماضي من هذه المجلة . والفكرة التي دار حولها هذا الكتاب القيم هي مقدار ما يكون بين وبين قرأه من الاتصال من جهة ، ومقدار ما ينبغي أن يحتمل الأديب من تبعه بحكم هذا الاتصال بينه وبين القراء ومشاركته لهم فيما يعرض من المشكلات تاتلف منها الحياة الاجتماعية مهما تكن طبيعة هذه المشكلات ، ومن دون تفريق بين ما يتصل منها بالسياسة أو بالنظام الاجتماعي ، أو بأى لون من هذه الألوان التي تؤثر في حياة الناس ، والتي يجب على الأديب أن يشارك فيها ، ويحتمل نصيبه من تبعاتها كما يجب على الأديب يصورها ويصور المشاركة فيها ويصور الوسائل المختلفة لتدبيرها والخروج من ضائقها واستكشاف ما يمكن استكشافه من الحلول لأزماتها مهما تختلف في الطبيعة والصورة والأثر. وهذه الفكرة هي ما يسميه جان بول سارتر التزام الأديب وهي ليست أكثر من أن الأديب يجب أن يعيش مع معاصريه فيشقى بشقايتهم ويسعد بسعادتهم ، ويواجه مشكلات الحياة كما يواجهونها ، ويصور هذا كله في أديبه تصويراً دقيقاً خصباً مجدياً دون أن يفصل عن حياة معاصرة أو يعزلهم ليعيش في برج العاجي ، وينتج في هذا البرج أدبا لا يتصل بالأمم والناس وأملهم وما يعرض لهم من بؤس ونعيم.

وقد استعرض جان بول سارتر في كتابه هذا تاريخ الأديب الفرنسي في عصوره المختلفة ، وبين مقدار ما كان بين الأديباء وقرانهم من الصلات والاشتراك في احتمال التبعات على اختلاف العصور وتباين الظروف . ووصل من هذا الاستعراض إلى نتائج

(*) عن مجلة الكاتب المصري مجلد 7 عدد 26 نوفمبر 1947

رائعة في تاريخ الأدب الفرنسي ليس هنا موضع الحديث عنها . ولكنه لاحظ الحياة الحديثة بولاسيما في القرن التاسع عشر وفي أوائل هذا القرن قد انتهى بالأدب إلى أن يكون لونا من ألوان الترف يترفع عن الحياة اليومية العاملة ليعنى بالوان من هذه الحياة الفنية المترفة التي لا تتاح إلا لطبقات ضيقة من الناس . ثم حاول أن يرسم للأديب المعاصر و لنفسه وأصحابه بنوع خاص برنامجا يحققون به الاتصال بينهم وبين قرائهم ، ويشاركونهم به في مواجهة ما تمتلئ به الحياة المعاصرة من المشكلات التي تزداد علما وتعقدا من يوم إلى يوم وقد اضطره هذا إلى أن يستقصى مشكلات الحياة الاجتماعية في هذه الأيام ، وينتقد المذاهب السياسية الاجتماعية التي تحاول حل هذه المشكلات ، ويختلر لنفسه ولأصحابه طريقا وسطا بين مذهب الشيوعيين الذين يلغون حرية الفرد ومذهب البورجوازيين الذين يبيحون هذه الحرية لفريق من الناس دون فريق . ولراد أن يصل إلى نوع من النظام يكفل للفرد حريته الكاملة ، ويكفل للجماعة عدلا شاملا ، ويكفل للأديب حريته الكاملة في التفكير والتصوير والتعبير دون أن يخضع لما تفرضه الأحزاب على أعضائها من قيود وأغلال تضطرمهم إلى أن يفكروا ويصوروا ويعبروا كما يريد نظام الحزب ، لا كما تريد الفرد ولا كما تريد طبيعة الأشياء وحقق الحياة .

وقد استعرض جان بول سارتر وسائل الاتصال بين الأديب المنتج والجمهور المستهلك ، فلاحظ كما يلاحظ غيره من الناس أن العصر الحديث قد ابتكر لهذا الاتصال وسائل لم تكن معروفة من قبل ، وأن هذه الوسائل قد طغت واسرقت في الطغيان على الوسائل القديمة . فالصحف والمجلات أكثر اتصالا بالجماعات وتغلغلا بين طبقاتها من الكتب . والراديو أكثر اتصالا بالجماعات وتغلغلا بين طبقاتها من الصحف والمجلات فضلا عن الكتب ، والسينما أكثر دعاء وأشد استهواء للجماعات على اختلاف طبقاتها من التمثيل . وأن فما ينبغي للأديب الذي يقدر الحياة الاجتماعية ويشارك فيها وفي احتمال تبعاتها أن يهمل هذه الوسائل المستحدثة ، ويفرغ لاستخدام الوسائل القديمة التي لم

تفقد قيمتها وخطرها، ولا ينظر أن تفقد قيمتها وخطرها، ولكنها لا تستطيع أن تظفر من الشيوخ والشمول والتغلغل في الطبقات المختلفة المتفاوتة بمثل ما تظفر به الوسائل المستحدثة. فستؤلف الكتب، وسيقرأها القراء، وستنشأ المسرحيات وسيشهدها النظارة، ولكن الصحف والراديو والسينما ستكون أكثر انتشارا وأشد اتصالا بالجماعات واعظم تغلغلا في طبقتها من الكتب والمسرحيات.

وقد لاحظ جان بول سارتر في شيء من الدعاية أن مسرحية قصيرة من مسرحياته حظرت تمثيلها في بريطانيا العظمى. ولكنها أُنعت في الرديو البريطاني، فكانت النتيجة أن الذين استمعوا لها من الانجليز كانوا أكثر مرات كثيرة من الذين كان يمكن أن يشهدوها في ملعب التمثيل. على أن الرقابة البريطانية قد فطنت آخر الأمر لهذه الملاحظة، فلبّحت عرض هذه القصة في الملعب. والمهم هو أن جان بول سارتر يريد بلا ريب أن يساير الحياة الحديثة، وأن يتصل بقرائه أو بمستهلكيه من طريق الوسائل المختلفة التي تستحدث لهذا الاتصال وقد سلك هو هذه الطريق؛ فهو يؤلف الكتب على اختلافها، يؤلف الكتب التي يقصد بها إلى الخاصة ليتحدث إليهم في الفلسفة الوجودية أو في هذا الموضوع أو ذاك من موضوعات الدراسة الأكاديمية ويؤلف الكتب التي يتجه فيها إلى الجماعات الضخمة لينزع فيها ما يريد أن يذيعه من تصوره للمشكلات وتصويره لها ومذهبه في حلها لا، يسلك في ذلك طريق القصص الطويل والقصير.

وهو يصدر مجلته ليتجه فيها مع اعوانه إلى جماعات من القراء قد تؤثر الدراسات الميسرة. التي لا تنحرف مع ذلك عن مناهج البحث الدقيق، على الكتب الفلسفية الجافة وعلى القصص السهل اليسير. ثم هو بعد ذلك ينسى المسرحيات التي يتجه فيها إلى جماعات تحب أن تأتيا متعة المعرفة والفن لا من طريق القراءة وحدها ولكن من طريق القراءة والنظر لحركات الممثلين والاستماع حين يتحاورون. ثم هو لا يكره أن يتحدث إلى المستمعين في الراديو أو ينشئ لهم من الآثار ما يتلى عليهم من

طريق الراديو ليستمعوا له غير مقبلين عليه كل الاقبال ولا متوفرين له كل التوفر ، ولا معرضين عند كل الاعراض .

ولم يبق من هذه الوسائل المستحدثة إلا السينما فقد حاول جان بول سارتر أن يتخذ هذه الوسيلة ليتصل بالجماعات الضخمة المتباعدة في البلاد المختلفة المتتالية في وقت واحد. وواضح جدا أن الكتاب والصحيفة والمجلة لا تقرؤها الجماهير مجتمعة ، وإنما يخلو فيها القارئ إلى نفسه وإلى الأيب الذي يقرأ كتابه أو مقاله في الصحيفة أو فصله في المجلة. وواضح كذلك أن المسرحية لا تعرض في غير ملعب واحد في المدينة الواحدة ، ولا يشهداها من أجل ذلك إلا جمهور من النظرة مهما يكن ضخما فهو محدود . والذين يمثلون المسرحية أو ينشئون أدوارها ، كما يقول اصحاب التمثيل ، مضطرون إذا نجحت المسرحية أن ينفقوا في تمثيلها الأشهر ليشهد اكبر عدد ممكن من النظرة وأن ينتقلوا بها بعد ذلك في كثير من المدن بل في كثير من البلاد ، ليظهروا عليها أضخم عدد ممكن من الناس ، وفي ذلك من الجهد والمشقة والعسر ما فيه ثم هو ذلك لا يبلغ من أذاعة المسرحية ما يريد صاحبها، وما يريد ممثلوها، وما يريد الناس انفسهم . أما السينما فهي تملك من الوسائل التيسير ما لا تملكه الكتب ولا الصحف ولا الراديو ولا التمثيل . فالقصة الواحدة إذ أعدت للعرض تستطيع بعد إعدادها أن تغزو الأرض كلها في وقت واحد ، وأن تشهداها جماعات النظرة في جميع اقطار الأرض في غير مشقة يحتملها الكاتب أو المخرج أو الممثل ، شأنها في ذلك شأن الكتاب المطبوع ، ولكنها تتحدث إلى الجماعات حين يتحدث الكتاب إلى الفرد ثم هي تتحدث إلى الجماعات من طريق العين ومن طريق الأذن حين يتحدث الكتاب من طريق العين أو من طريق الأذن وحدها . ثم هي تستعين على الحديث من طريق العين والأذن بأشياء لا يستطيع الكتاب أن يستعين بها لأنه لا يستطيع أن يحققها . ففيها الحركة وفيها اختلاف المناظر ، وفيها ما تمتاز به المناظر من الروحه والقدرة على التأثير المباشر من طريق الأشياء ، لا من طريق الألفاظ التي تدل عليها بالرمز الذي يخطيء حيناً ويصيب حيناً آخر .

وقد تصحبها الموسيقى فتستأثر بملكات النظرة. كلها فالأديب الذى لا يرى الأدب ترفا ولا فكاها ولا تلهية وإنما يراه جدا من الجد يراه مشاركة فى الحياة ونهوضا باعبالها واحتمالا لتبعاتها، لا ينبغى له أن يهمل السينما كما لا ينبغى له أن يهمل أية وسيلة تمكنه من أن يتصل بالجماعات ويؤثر فيها فيوجهها إلى ما يريد أن يوجهها إليه ، ويصدها عنه ويغيرها بما يحب أن يغيرها به، ويذهبا فيما يحب أن يزهدها فيه . والاديب من بعد ذلك أو من قبل ذلك مضطر إلى أن يصطنع هذه الوسائل ليحمى نفسه من الفناء وليحمى نفوس الجماعات من الفساد، فهذه الوسائل المستحدثة قد وجدت وأصبحت من ضروريات الحياة الحديثة. فليس من سبيل إلى الغاء الصحف ولا إلى اسكات الراديو ، ولا إلى تحريم السينما. فالأديب بين اثنتين: إما أن يغزو هذه الوسائل ويتخذها أدوات لإذاعة الأدب وما يحمل إلى النفوس من خير ورشد وإصلاح ، وإما أن يهمل هذه الوسائل فيقضى على أديبه بالتزام الحدود التى لا يتجاوزها الكتاب، ويعرض نفوس الجماعات لشر عظيم تحمله إليها الصحف والراديو والسينما التى ستكون أداة لقوم ليس لهم حظ من أدب ولا من فلسفة ولا من فن ولا من فقه بالحياة ومشكلاتها، وإنما همهم كله أن يلهو الجماعات بما يذيعون فيها من سخف رخيص ، وان يستزلو بما ينشرون فيها من دعوة لى أشياء لعلها لا تلام نوقا ولا منفعة ولا رقيا ولا ميلا إلى الاصلاح . والخاصة أن الأديب إذا أمن بآبئه فرد من الجماعة التى يعيش فيها ، ويشاركها فى حياتها، ويتضامن معها فى النهوض باعباء هذه الحياة ، ويحتمل معها تبعات الجهاد مهما تختلف ، فليس له بد من أن يصطنع كل هذه الوسائل، قديمها وحديثها ، وما يمكن أن يستحدث منها فى مستقبل الأيام ، ليحقق اتصاله بالجماعات ويحقق اتصال الجماعات به فى السينما دون أن تكون هذه القصص مشتقة من حياتهم مصورة ادق تصوير وأصدق لما يجدون من ألم ولذة ، وما يحسون من امل ويأس ، وما يثور فى قلوبهم من عاطفة وشعور . فليست الحياة لهوا ولالعا ، وإنما الحياة جهاد يحتاج الناس فى أثنائه إلى شىء من اللهو وفنون من التسلية ، ليستعينوا بذلك على احتمال الحياة والمضى فى جهادهم فى غير سأم أو ملل أو فتور . واذن فيجب ان يلتزم

السينما كما يلتزم الادب، اى يجب ان يعرض السينما على النظارة حياتهم ، وما يملؤها من المشكلات وما يمكن ان يواجهوا به هذه المشكلات من حزم وعزم ، ومن رفق وناة، ومن صبر واحتمال ومن حيلة، وتصرف وما يمكن ان يجدوا لهذه المشكلات من حلول تريحهم منها ليستقبلوا غيرها . فحياة الناس لم تخل ولا يمكن ان تخلو من المشكلات، ولا سيما حين يكون لهؤلاء الناس حظ من رقى العقل ، وذكاء القلب وبقية الحس وقوة الضمير .

وقد حاول جان بول سارتر ، اصطناع السينما لاذاعة ادبه اول ما حاول بعرض قصته تلك القصيرة التى حظرت فى بريطانيا العظمى واذيعت فى الراديو ، وهى القصة التى عنوانها: Hus Clos: والتى استطيع ان اسميها من " وراء السور " . فالقصة تعرض امر نفر من الناس دفعوا بعد الموت الى الجحيم ، وضرب من دونهم بصور ظاهره فيه الرحمة وباطنه من قبله العذاب . فى جحيمهم هذا الذى دفعوا اليه نار تتلظى، ولا سغير تصهر فيه الجلود وتذاب فيه الاجسام، بل ليس فيه الم مادي ما ، وانما هم مدفوعون الى حجرة من الحجرات التى الفوها فى حياتهم الدنيا ، وهم مكرهون على ان يقيموا فى هذه الحجرة الى اخر الابد ، ان كان للابد آخر . وهم يصلون متتابعين الى حجرتهم هذه، لا يعرفون انهم موتى، وانما يخيل الى كل واحد منهم انه قد اقبل على فندق من الفنادق ، وقاده الخادم الى حجرة من حجراته . فهم يتفقدون فى هذه الحجرة مرافقهم التى الفوها فى الحياة الدنيا ، وهم يتبينون شيئا فشيئا انهم قد ماتوا، وانهم يلقون فى هذه الحجرة جزاء ما قدموا بين ايديهم من الاعمال. وليس هذا الجزاء الما ماديا ، كما قدمت وانما هو الم معنوى يتبينون احساسهم له شيئا فشيئا. يتبينون ذلك حين يتعرف الى بعض ، وحين يذكر كل واحد منهم لنفسه اولا ولرفاقه بعد ذلك ، ما قدم من اعمال منكرة وما اقتترف من ثام استحق عليها العقاب ، ثم حين يكون بينهم الاختلاف والتناكر . وحين يستبين كل واحد منهم انه لا يستطيع ان يعاشر رفاقه راضيا عن عشرتهم ، ولا يستطيع ان يفلت من هذه المعاشرة ؛ فهو مكره انن على معاشرة لا

يطبقها ولا يطمئن اليها، ولا يستطيع ان يخلص منها الا اذا عكف على نفسه واهمل طانعا او كارها من حوله من الرفاق . وسواء اراد او لم يرد ، فهو يرى هؤلاء الرفاق ويتأذى بمنظرهم ، وهو يسمعهم ويتأذى بما يسمع منهم ، وهو يحاول ان يفر منهم الى نفسه ، فلا يرى في نفسه الا نكرا . وهو لا يستطيع ان ينسى هذا النكر الذي يراه في نفسه ؛ لان اعماله كلها تعرض عليه وأثامه كلها تمر امامه من وراء هذه الاسوار ؛ فيتحدث عنها فيؤذيه حديثه ويؤذي رفاقه ويسكت عنها فيؤذيه سكوته ويؤذي رفاقه؛ لان كل واحد منهم في حاجة الى ان يشغل نفسه عن نفسه، ولان كل واحد منهم يؤذيه ان يشغل نفسه عن نفسه ، كما يؤذيه ما يحاول من الفراغ لنفسه والانصراف اليها عن حوله من الناس . فكل واحد منهم انما يحمل جحيمه في نفسه وليس في جهنم شيئا منفصلا عن الانسان ، وانما هي شئ مستقر في ضميره حيا او ميتا . وكل ما في الامر ان الانسان في حياته الاولى قد يخدع ضميره ، او يخدع عن ضميره بما يكسب من عمل ، وبمن يعاشر من الناس وبما يعرض له من المشكلات التي يشغله بعضها عن بعض ومن اللذات التي قد تشغله عن الامه وقتا يقصر او يطول . فلما بعد الموت فليس يشغله عن نفسه شئ ، وليس بصرفه عن الامه وأثامه شئ . وهو يعلم حق العلم انه موقوف على هذه الالام والأثام ، وان هذه الالام والأثام موقوفة عليه ابد الابد او ابد الابد . وقد يخطر لك ان هذه الفكرة الفلسفية المجردة قد تكون في نفسها قيمة عظيمة الخطر بعيدة الأثر في نفس الذين يظهرون عليها من النظرة حين يشهدون التمثيل او من القراء حين يقرعون القصة . ولكنك تسأل : كيف عرضت هذه الفكرة على المسرح ، وعلى الشاشة البيضاء ، كما يقول اصحاب السينما ؟ وهذا بالطبع حديث لا أريد ان اقف عنده الآن ، وقد ألم به مقال اخر حين اعرض لمسرحيات جان بول سارتر . وانما يكفى ان تعلم ان التمثيل انما يقوم على ما يكون بين هؤلاء النفر حين يلتفون من حوار فيعصر والبسر ، وفيه العنف واللين ، وفيه الخلاف والوفاق . وكله منته اخر الامر الى العجز واليأس اللذين ينتهيان باصحابهم الى الجنون ، الا ان الموتى لا يصيبهم الجنون . فاما السينما فاتها تصور هذا كله وتؤديه اداء حسنا ، ولكنها تعرض مع هذا كله تلك

الالام والاثام التي اقترفها هؤلاء النفر في حياتهم الاولى ، والتي يتحدث بها بعضهم الى بعض في ملعب التمثيل ، فلا تظهر النظارة عليها الا من طريق اللفظ الذي تسمعه الاذن . فاما في السينما فيظهر النظارة عليها من طريق العين لانها تمر امامهم مرا كلما عرض لها اصحابها في الحديث .

وكان نجاح هذه القصة في السينما قد اغرى الكاتب اغراء شديدا بان يعنى بالسينما من حيث هو سينما ، فلا يعبرها قصة كتبت للملعب ، وانما يمنحها قصصا تكتب لها خاصة .

ومن الكتاب الفرنسيين الممتازين من حاول وما زال يحاول هذا الفن السينمائي الخالص . فيظهر بكثير من النجاح والتوفيق . والناس كلهم يذكرون روائع جان كوكتو ومارسيل باتيول . ولكن هذين الكاتبين وغيرهما لا يتجاوزون بلأثرهما محاولة التوفيق بين السينما والفن ؛ فليس يعنيه ان يذيعوا فكرة فلسفية او ادبية ما ، وانما يعنيه ان يمتعوا النظارة بالسينما كما تعودوا ان يمتعوا بالتمثيل . فاما جان بول سارتر ، فهو لا يكره ان يمتع النظارة ولكنه لا يكتفى بامتعهم ، وهو لا يكره ان يعظ النظارة ولكنه لا يكتفى بوعظهم ، وانما يحاول فوق الامتع والوعظ ان يعرض عليهم مشكلات عنيفة بعضها يعرض للانسان من حيث هو انسان يفكر في حياته ومصيره تفكيرا فلسفيا ، وبعضها يعرض له من حيث هو انسان يدبر حياته تدبيرا سياسيا واجتماعيا ، فبلى في هذا كل ما يلقي من المصاعب والعقاب .

وقد كتب جان بول سارتر للسينما قضيتين الى الآن ، عرضت احدهما في كان ولم تعرض على الجمهور بعد ، ونشرت الثانية في مجلة من مجلات السينما ، ولست اعلم ان المخرجين قد هموا باخراجها بعد . فاما القصة التي اخرجت وعرضت بالفعل فعنوانها الفرنسي **Les jeux sont faits** وتسطيع ان تترجم هذا العنوان بهذه الكلمة العربية : " لقد تمت اللعبة " ، كما تسطيع ان تترجمه بكلمة واحدة ، وهي " هيهات " . وهذا العنوان الفرنسي ليس الا الجملة التي ينطق بها محرك "الروليت" في اندية القمار

قبل ان يحرك هذه الاداة . وبعد ان يضع اللاعبون ما يضعون من النقد على ما يختارون من الارقام . واذا نطق صاحب الاداة بهذه الجملة فهو انما ينبه اللاعبين الى ان لخدمهم لا يستطيع ان يختار رقما غير الرقم الذى اختاره ، ولا يستطيع ان يسترد النقد الذى وضعه على هذا الرقم ؛ فقد تمت اللعبة ولم يبق الا ان تجرى الكرة وتختار اللاعبين او تختار من اللاعبين صاحب الرقم الذى اتيح له الكسب . فاذا قامت تمت اللعبة ، او قلت هيهات او قلت سبق السيف العذل او قلت لا سبيل الى استدراك ما فات ، فقد ادبت المعنى الفلسفى الذى قصد اليه الكاتب حين انشا قصته .

ويقول النقاد الذين شهدوا عرض هذه القصة فى مدينة كان انها لم تظفر بشئ من النجاح ، ثم يختلفون بعد ذلك فى مصدر هذا الاخفاق ؛ فبعضهم يحمل تبعته على جان بول سارتر لانه كلف السينما ما لا تطيق ، وعرض على النظارة مشاهد لا يحبون ان يروها ولم يتعودوا ان يروها ، وكلفهم ان يخادعوا انفسهم خداعا عظيما قوامه التحكم الخالص ليفرقوا بين اشخاص ومشاهد لم يالفوا التفريق بينها وبعضهم يحمل تبعة هذا الاخفاق على المخرجين والممثلين لانهم لم يحسنوا الاخراج والعرض والتمثيل . ومن المحقق لى ان احاول القضاء بين هؤلاء المختصمين ؛ فليست من السينما فى شئ وليس السينما منى فى شئ . ولكن من المحقق ايضا لى قرأت هذه القصة التى اذيعت فى الناس تمهيدا لعرضها عليهم ، وقراتها ثلاث مرات ، فلم تزدنى قراءتها الا اعجابا بها ورضا عنها لالما فيها من اراء فلسفية فحسب ، ولالما لها من قيمة ادبية فنية فحسب ، ولكن لهاتين الخصلتين جميعا ولخصلة ثالثة ، وهى طريقة العرض التى تقتضيها السينما والتى تدفع الكاتب والقارئ جميعا الى شئ من النشاط والحركة والتنقل السريع المفاجئ من بيئة الى بيئة ، ومن طور الى طور بل من عالم الى عالم كما سترى .

وليس بعينى ان تظفر هذه القصة بالنجاح على الشاشة البيضاء او لا تظفر به ، وانما الذى يعينى انا قبل كل شئ هو ان هذا اللون من الكتابة القصصية يمكن ان يقصد

اليه الكاتب في نفسه سواء عرض على النظارة او لم يعرض فهو نفسه فن طريف حتى خصب يستطيع ان يكون اداة قيمة جدا لابلاغ ما يريد الادباء ان يبلغوه الى قرائهم من طريق الكتاب . ولا عليهم بعد ذلك ان تستغله السينما فتنجح في استغلاله او تخفق ، ولا عليه ألا تستغله السينما اصلا . وقد استطيع ان اضرب لك مثلا مقاربا؛ فالادب التمثيلي القديم اليوناني واللاتيني ممتع حين تقرأه ، خالد بحكم هذا الامتاع وقليل منه يمكن ان يمثل في الملاعب ويظفر برضا لنظارة، ولكن اكثره قد فقد هذه الخصلة ، واصبح ممتعا بقراءته ليس غير .

وقد يستطيع الممثلون المعاصرون ان يعرضوا على النظارة "انتيجون" . او "اوديب" . او الكنتز من اثار سوفوكل . ولكنى اشك اعظم الشك في انهم يستطيعون ان يعرضوا على النظارة "فيلوكيتيت" . او "اياس" . من اثار هذا الشاعر نفسه ، وان يظفروا بشئ من اعجاب النظارة المحدثين . وكل رجل مثقف يجد المتاع كل المتاع في قراءة هاتين القصتين ، بل قد حاول اتدريه جيد في كثير من التوفيق ان يجدد قصة "فيلوكيتيت" . كما جدد قصة "اوديب" ، وكما جدد كتاب اخرون قصصا اخرى لسوفوكل وغيره من القدماء . فالكتاب الذين يستعيرون من السينما طريقتهما في العرض والحركة والتنقل السريع يجددون في الادب تجديدا خطيرا ويفتحون للادباء افقا واسعة سواء وفق المخرجون ام لم يوفقوا في اخراج ما يكتبون .

والذين قرعوا "طريق الحرية" او ما ظهر من "طريق الحرية" . لجان بول سارتر ، يلاحظون انه لم يصل الى هذا اللون من الفن فجاءة ولا عن ارادة وتعمد . وانما وصل اليه شيئا فشيئا من طريق التطور الفني الرفيق ، تاثر في ذلك ببعض الكتاب الامريكيين ، وتاثر فيه بالسينما ، وتاثر فيه بالحياة الحديثة نفسها . فهو في طريق الحرية قاص ، ولكنه لا يقص احداثه كما تعود الكتاب ان يفعلوا ، وانما هو امام اشخاص كثيرين جدا مختلفين اشد الاختلاف، يعيشون في اقطار متناحية متباعدة ، وتحدث لكل واحد منهم ألوان مختلفة من الاحداث كلها متأثر بذلك الروح الذي ملا

الارض قبيل الحرب العالمية الثانية . وهو يلقي اليك اطرافا من هذه الاحداث فى شئ يشبه ان يكون فوضى ، ولكنه قد نظم ادق تنظيم وامته . فهو يحدثك عن رجل مروع فى هذه المدينة من مدن تشيكوسلوفاكيا ، ثم يثب بك الى مدينة ميونخ حيث الاستعداد للقاء هتلر وتشميرلين ، ثم انت فى باريس فى ناد من اندية اللهو ، ثم انت فى باريس فى غرفة خاصة حيث يتناجى عاشقان . وهو كذلك يتنقل بك فى اقطار اوربا ، وربما نقلك الى افريقية ، وربما عبر بك البحر بين مراكش وفرنسا . وانت لا تستقر فى مكان من هذه الاماكن الا ريثما ينقلك منه الى مكان اخر . ولكنه على كل حال مغرق فى هذا الروع الى ملا الارض قبيل الحرب ، مفكر فى الحرب ، مستحضر لها ولاهوالها ، شاهد لاياتها وبوادرها ، متأثر بعد ذلك بما لكل قصة من هذه القصص الكثيرة المختلفة المختلطة من عبرة تتصل بالسياسة او بالخلقى او بالفلسفة او بنظام الاجتماع . فهو لا يقص عليك الاحداث ، وانما يعرضها عليك عرضا ، قد استعار للكتابة فن السينما فى العرض ، فاتقن الكتابة والعرض جميعا ، بحيث يمكن ان يعرض هذان الجزآن اللذان ظهرا من كتابه عرضا سينمائيا فى غير مشقة ولا عناء .

فلا غرابة ان فى ان يستقبل الكتابة الادبية الفلسفية للسينما ولا غرابة كذلك فى ان يجد الفنيون مشقة فى الاخراج ، ويجد النظرة عمرا فى الفهم والاستمتاع .

والقصة التى نحن بازانها ، تعتمد على شخصين اثنين ، هنا البطلان ، ومن حولهما أشخاص كثيرون ، لكل منهم مكانه وأثره . وهذان الشخصان رجل وامرأة . فلما للرجل فهو بيير دومين وهو عامل ممتاز بين زملائه ، قد اسس مع جماعة من رفاقه جماعة الحرية التى تنظم مقاومة الطاغية منذ اعوام ، وهى تستعد للثورة من غد . واما المرأة فهى ايف شارلبيه ، وهى بالطبع جميلة رانعة الجمال ، غنية واسعة الغنى ، تشغل مع زوجها فى الطبقة الممتازة مكانا رفيعا . فاذا بدأت القصة ، فايف هذه مريضة تراها فى سريرها مكدودة ، وقد اقبل زوجها مترفقا ، فدنا منها وتبين انها لم تحس مقدمه لانها مغرقة فى النوم . ثم يعرض عليك منظر غرفة حقيرة فى بيت متواضع ،

وقد اجتمع رؤساء العمال حول رئيسهم ببير ، وقرروا بعد مناقشة ان تبدأ الثورة من غد . ثم نترك هذه الغرفة ، ونرى ببير فى الشارع يركب دراجته ويدنو منه غلام يعتذر من بعض الخطأ ، ونفهم انه قد وشى بالجماعة الى الشرطة بعد ان عذبتة الشرطة عذابا شديدا ، ونفهم كذلك ان ببير لا يريد ان يعفو عنه ، وانما يزدريه اشد الازراء ، فيمتلى قلب الفتى حفيظة وموجدة وخزيا ، ثم نرى ببير قد وصل الى مكان خارج المدينة حيث تعمل طوائف من العمال والفتى يتبعه ، حتى اذا بلغ قريبا من اصحابه اطلق الفتى عليه مسدسه فخر صريعا . واقبل العمال من كل صوب حين سمعوا اطلاق المسدس . ثم نعود الى الغرفة التى تمرض فيها ابف . فنرى زوجها قد انحنى ينظر فى وجهها ، حتى اذا استيقن انها نائمة استخرج من جيبه زجاجة صغيرة وصب منها قطرات فى قذح من الماء قد وضع الى جانب السرير ، ثم انسل الى الصالون حيث كانت تنظره لوست اخت امراته ، وهى فتاة فى الثامنة عشرة من عمرها ، مشفقة اشد الاشفاق على اختها ، فلا تكاد تساله عن حالها حتى يهينها للنبا الخطير ، والفتاة جزعة اشد الجزع ، ولكن الرجل يهدئ من روعها فى رفق ، ونفهم انه يتملقها ويريد ان يخيل اليها شيئا يشبه الحب .

ثم نعود الى خارج المدينة فنرى ببير صريعا قد احاط به العمال ، وقد اقبلت فرقة من الجند فالعمال يتحرشون بها ، ويريدون ان يرموها بالحجارة ، والجند يتهاونون لاطلاق النار . ثم نعود الى الغرفة التى تمرض فيها ابف فنراها قد افاقت من نومها واخذت القذح وشربت ما فيها ، ثم نهضت متثاقلة فسعت الى الصالون ودعت زوجها ، ثم عادت الى سريرها وجعلت تحذر زوجها فى صوت خافت متهاك من ان يعرض لاختها بشر ، وتتبنه باتها ستبرأ وستحمى اختها منه ، وبنه لم يتزوجها الا رغبة فى ثروتها ، وبنه الان يطمع فى ثروة اختها . وزوجها يسمع لها غير حائل ولا مكترث ، ثم لا تلبث ان تموت . ونعود الى خارج المدينة فنرى العمال مزدحمين حول الصريع يتاهبون لرشق الجند بما فى ايديهم من حجارة وحديد ، ويلبون ان يفسحوا لهم الطريق ، والجند يريدون اطلاق النار . ولكن ببير ينهض من مصرعه ويتخطى جثته التى لا

تزال فى مكانها ، وينصح للعمال بان يتفرقوا ملحا عليهم اشد الاحاح ، ولكن احدا من العمال لا يسمع صوته ولا يرى شخصه . فاذا استىأس منهم رفع كتفيه ومضى لوجهه . ونعود الى غرفة المريضة التى صرعا الموت ، فنراها قد نهضت وجعلت تسعى من الغرفة حتى تبلغ الصالون فترى اختها الفتاة : قد وضعت رأسها على كتف الزوج الذى جعل يهدنها ويواسيها متلطفًا مترفقا متحيبا ايضا ، وهى تقف امامهما فلا يري انها وتتحدث اليهما فلا يسمعاها حتى اذا استياست منهما تركتهما ومضت نحو الباب ، فتلقى الخادم فى طريقها فتتحدث اليها، ولكن الخادم لا تراها ولا تسمعها وهى تمر امام المرأة فتتظر اليها ولكن المرأة لا ترد اليها صورتها ، وهى تنظر فترى المرأة ترد صورة الخادم ولا ترد صورتها هى ، فتتطلق . ونحن فى الشارع نرى حركة الناس وازدحامهم وضطرابهم فيما يضطربون فيه ، ونرى فى الوقت نفسه بيير يسعى فى بعض الطريق وايف يسعى فى بعض الطريق ايضا ، وكلاهما يري الناس ويسمع منهم ، يحاول ان يعرض لهم فلا يراه احد وان يتحدث اليهم فلا يسمع منه احد . وكلاهما يمضى فى طريقه يسال عن شارع بعينه لانه على موعد فى هذا الشارع ، ولكنه يسال فى غير طائل ، فالناس لا يرونه ولا يسمعونه ولا يجيبونه . وكلاهما يسعى مع ذلك حتى يصل الى زقاق ضيق غريب قد كتب عليه اسم الشارع الذى يسال عنه . وكلاهما يدخل فى هذا الزقاق ، فاذا جماعة من الناس قد وقفت امام باب مغلق فى اقصى الزقاق؛ وهذا الباب يفتح بين حين وآخر فيدخل منه احد هؤلاء الناس ، ثم يطفى حينًا ثم يفتح ليدخل منه شخص اخر . ويلاحظ بيير وايف انهما يريان هؤلاء الناس ويسمعان منهم ، وان هؤلاء الناس يرونهما ويسمعون منهما . والباب يفتح فيدخل بيير ، واذا هو فى حجرة ضيقة يمضى فيها حتى يبلغ اقصاها ، فاذا سيدة قد جلست امام مقدة وعلى المقدة دفتر ضخم ، فاذا انتهى بيير الى هذه السيدة سألها هى ائب امى تنتظره ؟ فتنبه السيدة بانها تنتظره ، ثم تنبهه باسمه وتاريخ مولده . ولا يكاد يدهش لذلك حتى تنبهه بانه قد مات مقتولا ، ثم تطلب منه امضاءه على الدفتر ، فاذا فعل اذنت له فى الانطلاق، ولكن على ان يخرج من باب غير الباب الذى دخل منه . فاذا من أأها الى اين لذهب وماذا يجب ان

اعمل؟ انباته بان الموتى احرار يذهبون الى حيث يشاءون ويعملون ما يشاءون .
وتجرى القصة نفسها لايف بعد حين ، فتعلم من السيدة انها قد ماتت مسمومة ، وتمضى
على الدفتر ، وتمضى حرة تذهب الى حيث تشاء وتعمل ما تشاء لان الموتى احرار بعد
ان يوقعوا باسماتهم فى سجل الاموات .

ولست اقص عليك تفصيل ما يعرض لهذين الميتين بعد خروجهما من هذه
الحجرة وانطلاقهما فى المدينة بريان الاحياء ويسمعاتهم ولكن الاحياء لا يرونهما ولا
يسمعونهما . ويلقيان الموتى فنونا واشكالا منهم المحدثون ومنهم الذين بعد عهدهم
بالموت . وما يستطيعان ان يتحدثا الى الموتى ، وان يسالما منهم ، وان يتندرا منهم
بالاحياء وما يعملون. لا اقص عليك ما يعرضون لهما من خطوب فذلك شئ يطول وانما
اسجل شيلين اثنين : احدهما ان يبير يذهب مع دليل له من الموتى الى قصر الطاغية ،
فيدخل القصر وينسل الى غرفة الطاغية فيراه مبتذلا متهينا لاتخاذ ثيابه الرسمية .
ويتناول طعامه ومن حوله موتى كثيرون، كلهم مبغض له ساخط عليه يريد ان يصيبه
بالمكروه ، ولكنه لا يبلغ مما يريد لان الموتى لا يبلغون مما يريدون شيئا . وقد انبأهم
ببير بان الطاغية سيموت من غد حين تشب الثورة التى دبرها ، والموتى لا يدقونه ،
ولكنه يلح حتى يوشك ان يقتع بعضهم بصدق ما يقول. ولكن رئيس الشرطة يدخل فيبينى
الطاغية بان زعيم الثورة قد قتل ، وبغضب الطاغية لذلك غضبا شديدا؛ فهو قد كان اعد
للثورة جيشا ضخما وقرر ان يسحقها سحقا وان يريح نفسه منها عشر سنين على الاقل
. واذن فقد استيقن ببير بان الثورة ستسحق ، وان الطاغية لن يفاجأ ، والموتى
يضحكون منه ويحاولون تعزيتة ، ولكنه يمضى مفضيا لا يلوى على شئ ، حتى يبلغ
الغرفة التى كان ياتمر فيها مع اصحابه ، فيراهم ويسمعهم ، ويعلم ان مصرعه قد
بلغهم . ويحاول ان يتحدث اليهم ليردهم عن الثورة ويحملهم على تأجيلها ولكنهم لا
يرونه ولا يسمعون منه ، فينصرف عنهم بانسا مستيقنا بوقوع الكارثة من غد .

هذا أحد الامرين . اما الامر التالى فهو ان بيير يلقى ايف فينظر اليها ويدنو منها ويكون بينه وبينها حديث ثم شئ يشبه اللفة . وهما يذهبان معا الى احدى الحدائق ، والى ناد من اندية اللهو فى هذه الحديقة تغشاه الطبقة الممتازة من اصحاب ايف . وهما يريان ويسمعان ، ولكن احدا لا يراها ولا يسمعها . وقد استحالت الفتهما الى تعاطف ، ثم الى شئ يشبه الحب ، وهما يتراقصان ، ولكنهما لا يجدان لذة الرقص لان الموتى لا يجدون لذة لشيئ . وكلاهما يود لو بذل نفسه ثمنا للحظة قصيرة ينفقها مع صاحبه كما ينفق الاحياء اوقاتهم حين يكون بينهم الحب . ولكن كليهما يحس كانه مدعو الى موعد ، فينطلقان حتى يبلغا تلك السيدة التى تسجل الموتى فتتبعهما باتها كتنتظرهما ، وباتها قد علمت ان كليهما يظن ان ه قد غلط به فى الحياة ، وان كلا منهما قد خلق لصاحبه ، وان المادة الاربعين بعد المائة فى القانون تقضى فى مثل هذه الحال بتصحيح الخطأ ورد اليهما اربعا وعشرين ساعة . فاذا استطاعا ان يستأنفا منها الحياة قوامها الحب الصحيح مدت لهما اسباب الحياة ، والاعادا الى الموت . وهما يزعمان لهذه السيدة ان قد غلط بهما وان كلا منهما قد خلق لصاحبه فترد اليهما الحياة . ويودعان الموتى الذين يتمنون لهما الخير ، ومنهم من يكلفهما بعض الاعمال فى عالم الدنيا .

ثم نعود الى خارج المدينة فاذا جئة بيير فى مكاتها ، واذا العمال من حولها يتاهبون لرشق الجند بالحجارة ، والجند يتهيئون لاطلاق النار . فقد حدثت كل هذه الاحداث على كثرتها فى لحظة قصيرة ؛ لان الزمن لا حساب له بالقياس الى الموتى . وقد جلس بيير بعد ان ردت اليه الحياة ، وتحدث الى العمال فاستيقن انهم يرونه ويسمعونه ؛ واية ذلك انهم اطاعوه وتفرقوا . ولكنه ينهض فى شئ من ذهول ويعمد الى دراجته فيركبها ويعود الى المدينة . وقد ارسل العمال من ورائه ليدعوه ويعينه ان يحتاج الى شئ من عون .

ونعود الى الغرفة التى ماتت فيها ايف ، فنراها على سريرها وقد جثت اختها منتحبة الى جانب السرير . ولكن ايف تتحرك ثم تتكلم ثم تنهض . وقد حدثت كل هذه

الاحداث فى اقصر لحظة ممكنة ؛ لان الزمن لا قيمة له بالقياس الى الموتى . وقد ابنهجت اختها الفتاة حين راتها تفنى وسقط فى يد الزوج فخرج يلتمس لها الطبيب . وجعلت ايف تتحدث الى اختها محنرة لها من هذا الزوج الخائن الذى يخدعها ليظفر بثروتها ، والفتاة تدافع عن هذا الزوج لانها لم تر منه الا خيرا . ونحن امام الدار التى تسكنها وهى دار اتيقة فخمة قد اقبل عليها بيير ، حتى اذا بلغها نزل عن سيارته ودخل وسأل البواب عن الطابق الذى تسكنه ايف شارلبيه ، فبدله عليه مزديرا له ، ويأمره بان يرقى اليه من سلم الخدم . ثم نرى الخادم قد اقبلت تنبئ سيدتها بمكان هذا العامل ، وبانه يريد ان يلقاها وبانه ينتظر فى المطبخ . فتذكر ايف كل ما حدث لها اثناء الموت وتائن لبيير . فاذا اقبل راعه ما فى هذه الدار من ترف لم ير مثله قط ، وهو على كل حال يلقى صاحبه ويتحدث اليها ويدعوها الى ان ترافقه ؛ وهى تتردد شيئا ، ثم تذكرنا ما زعت لمسجلة الموتى ، فتهم ان تخرج ، ولكن الزوج يقبل ، فيراهما وقد ظهر تفوقه على امراته . فقد راها فى غرفتها مع رجل غريب من غير طبقتها ، ورأى بينهما صلوات لا تكون الا بين العاشقين . فهو يريد ان يطردها ، ولكنها تخرج مع رفيقها وفى نفسها شئ من حب ، وفى نفسها كثير من حسرة وخوف على اختها . وهما يستاتفان فى الشارع كل ما حدث لهما اثناء الموت ، فيسعان الى الحديقة ، والى النادى . ويريان اصحاب ايف ويسمعاتهم . ولكن اصحاب ايف يرونها هذه المرة وينكرون مكانهما ويسخرون منها . وهما يشقيان بذلك شقاء مختلفا مصدره استخذاء المرأة من رفيقها العامل الوضيع امام هذه الطبقة الممتازة ، واستخذاء الرجل من ضعة هينته ومما بينه وبين صاحبه من الفرق الهائل فى الطبقة وفى الفقر والغنى . ولكنهما كليهما حريصان مع ذلك ان يستاتفا حياة قوامها الحب ؛ فقد اعطيا بذلك عهدا فى دار الموتى ؛ فهما يعرضان عن كل ما يلقاهما من المصاعب ، وهما يتراقصان فى نفس المكان الذى تراقصا فيه ميتين ، ولكنهما يجدان لذة الرقص فى هذه المرة ، ويكادان ينعمان بهذه اللذة لولا هذه البيبة التى تنغص عليهما كل شئ . وقد وقع الشر بين بيير وبين رجل من هذه البيبة ، واقبل جندى يريد ان يعنف بيير ، فتظهر ايف بطاقتها للجندى ، ويعطم بيير

ان لأول مرة ان زوجها يشغل منصبا خطيرا فى الشرطة فينصرف عنها هاربا . الم ينفق حياته كلها فى مقاومة هذه الشرطة والكيد لها ؟ فالنظام الاجتماعى كله والنظام السياسى كله والنظام الاقتصادى كله ، يحول بينه وبين هذه المرأة التى زعمت انها خلقت له ، التى زعم انه خلق لها . ولكن ايف تدركه وما تزال به حتى ترده الى بعض الهدوء ، ثم يتعاونان على انقاذ ما اوصاهما به بعض الموتى فيقرب ذلك بينهما شيئا ما . ثم يذهبان الى دار بيير ويفترقان حين يبلغتها . يريد بيير ان تستانس صاحبتة الى هذه الدار وحدها من جهة ، وان يسرع الى اصحابه فينبهم الى الخطر الذى ينتظرهم من جهة اخرى ، فاما هى فتصعد الى الغرفة التى يعش فيها بيير وتجد شيئا من الحرج فى الاطمئنان اليها والاستقرار فيها ، ولكنها مع ذلك تدعن لما ليس منه بد فتاخذ فى اصلاح الغرفة . واما هو فيذهب الى اصحابه ، فاذا لقبهم اذكروه اشد الاكثار ، لانهم عرفوا دخوله دار هذا الموظف الكبير من موظفى الشرطة وخروجه مع امراته . ثم لم يكتفوا بالشك فيه ، وانما اتهموه بالتجسس عليهم باته قد افضى بامرهم كله الى حكومة الطاغية . وقد انصرف عنهم بانسا منهم ، وعاد الى صاحبتة حزينا كئيبا ؛ فهى تواسيه وتسليه وترفق به وتذكره الحب وما اعطيا من عهد وما ضرب لهما من موعد سينتهى اذا كان الغد . وهما كذلك اذ يأتى احد العمال فينبئ بيير بان اصحابه قد انتمروا به ليقتلوه ، ويحثه على الهرب بانهم قادمون لانقاذ ما ازمعوا . والعمال ينصرف وبيير ينبئ صاحبتة باته مقتول بعد حين ويأبى الهرب . وهذه اقدام يسمع وقعها ، واذا العاشقان والباب يطرق ثم يطرق ، ثم ينصرف الطارقون فلا يشك العاشقان فى ان النصر قد كتب لحبهما ، وفى ان الموت قد صرف عنهما لينعما بهذا الحب السعيد .

فاذا اصبحا من الغد فهما راضيان بعض الرضا لاكله ، لا يشك احدهما فى انه يحب صاحبه . ولكن بيير يذكر الثورة التى ستسحق بعد حين واصحابه الذين سيمحقون محقا ، ويريد ان يبذل اخر جهد لينفذ الثورة من الاخفاق ، وينقذ اصحابه من الموت . وايف تذكر اختها التى توشك ان تكون فريسة لهذا الرجل الذى لا يحبها وانما يحب

ثروتها ، وهى تريد ان تبذل اخر جهد ممكن لانقاذها . وهما مع ذلك يحاولان ان يستمسا بالحب والحياة ، ولكنهما يفترقان على ان يلتقيا بعد ساعة قبل ان يحين الموعد الذى ضرب لهما فى دار الموتى .

فأما هى فلا تكاد تدخل دارها حتى ترى اختها وزوجها قد جلسا الى طعامهم جلسة لا تخلو من ريبة ، فتخرج المسدس وتأمرها الا يتحركا حتى تقص على اختها خيانة زوجها ، ثم تأمرها بان تستخرج من مكتب زوجها رسائل الحب التى تثبت خيانتة . واما بيير فقد ذهب الى اصحابه فى نفس ذلك الوقت وقد اجتمع اليهم زعماء العمال ، وقد اخذ اصحابه ينكرونه ، واخذ هو يدافع عن نفسه حتى اطمأنت اليه الجماعة بعد لاي وهمت ان توجل الثورة . ولكن الثورة قد بدأت فى مواضع كثيرة ، وهم يتداولون فيما ينبغى ان يتخذوا من قرار لانقاذ ما يمكن انقاذه . وقد دنا الموعد الذى ضرب لبيير وصاحبته فى دار الموتى ؛ فهو يسرع الى التليفون لينبئ صاحبته بانه لا يستطيع فراق زملائه وهو يحاورها حوارا شديدا فى التليفون نسمعه نحن والوقت يمضى ويمضى . وقد اقبل الجند فحاصروا المجتمعين وتطلق رصاصة فيخر لها بيير صريعا والجند يقتحمون الدار ويقهرون من فيها . ثم نرى بيير يتخطى جثته ويمضى لا يراه احد ولا يسمعه احد . ثم نراه بعد ذلك وقد لقي ايف ميتين وكلاهما يتحدث الى صاحبه كأنهما قد خدعا عن انفسهم وعن الحب ، وبيان التجربة قد أخفقت ، وياتهما قد عادوا الى الموت لان بيير لم يتمن الحياة الا لينقذ الثورة واصحابه ، ولان ايف لم تتمنى الحياة الا لتنقذ أختها من زوجها الخائن الأتيم . وقد اخفقا جميعا فلم يستطع بيير ان ينقذ الثورة ولم تستطع ايف ان تنقذ اختها . ويلقاها احد الموتى فيسألها دهشا : ألم تنجحا فيما حاولتما ؟ فيجيبه بيير : كلا يا سيدى لقد تمت اللعبة ، فليس لاحد اللاعبين ان يختار . ويلقاها مع ذلك ميطان اخران فتى وفتاة يخيل اليهما ان كلا منهما قد خلق لصاحبه ، وانه قد غلط بهما فى الحياة الاولى ، وانهما يستطيعان ان اتيح لهما الانتفاع بالمادة

الاربعين بعد المائة ان يستأنفا حياة سعيدة قوامها الحب ، فيشير عليهما بيير واييف ان يحاولا ، فمن يدري لعلهما ان يظفرا بما لم يتح لهما الظفر به .

وكذلك تنتهي هذه القصة التي لم ارسم منها الا اباسط ما فيها ، وهي على ذلك تصور لك ما قصد اليه جان بول سارتر من عرض هذه الظروف القاسية المحتومة التي يفرضها النظام الاجتماعى والسياسى والتي تفرق بين الناس تفرقا محتوما لا سبيل الى التخلص منه الا اذا تغير النظام السياسى والاجتماعى وزالت هذه الفروق التي تجعل من الناس اقوياء وضعفاء وفقراء واغنياء لا سبيل الى ان يلتقوا ولا الى ان ينعموا بالحياة مادامت قائمة . فهم يجدون المساواة اذا متوا ويطمحون اليها مخلصين ويودون لو ردوا الى الحياة ليحققوها ، ولكنهم لا يستطيعون تحقيقها اذ اردوا الى الحياة ؛ لان اليد الواحدة لا تستطيع ، التصفيق ولان النظام السياسى والاجتماعى لا تغيره ارادة فرد من الافراد واتما تغيره ارادة جماعية لا تتحقق الا بالتطور . ومن يدري ! لعل التطور لا يكفى لتحقيقها ، ولعلها تحتاج لشيء اشد من الطور وهو الثورة .

وليس هنا موضع الحديث عما يمكن ان يكون بين هذا التفكير الفلسفى وبين الفلسفة الوجودية من تقارب أو تباعد ، واتما الشيء الذى ليس فيه شك هو ان هذا النحو من التفكير ملائم لما اشرت انفا من رأى الكاتب فى بحثه عن الصلة بين الأديب وبين الجماعات . فجان بول سارتر يريد أن يجعل المساواة بين الناس حقيقة واقعية تريدها الجماعة كلها ولا يريد لها الافراد متفرقين . أحسبك توافقتى على انه قد صور من ذلك ما أراد تصويره ، فبلغ من هذا التصور ما أحب .

اما القصة الثانية فعنوانها " الأنوف المستعارة " . وهي تدور بالفعل حول أنوف مستعارة يخفى بها أصحابها أنوفهم التي ركبها الله فى وجوههم . والقصة فكاهة ولكنها فكاهة مرة تضحك ولكن من حماقة الإنسان وسخفه وضعفه وتعلقه بالمنافع العاجلة وانقياده للوهم واستسلامه للسلطان وان كان ضعيفا لا يعتمد على قوة تسنده او تجعله مصدرا للخوف .

فانت حين تبدأ القصة فى دهليز من دهاليز القصر الملكي فى مورافيا ، وهذا الدهليز فقر مهمل قد ضربت عليه العنكبوت بنسجها ، ورجل قائم على سلم يحاول ان يرد الى سقف الدهليز وجدرانه نظافتها ويزيل عنها نسج العنكبوت . ثم تعرض عليك صورة اخرى ترى فيها حجرة العرش وقد اجتمعت فيها حاشية الملك ووجوه الدولة وفى موقدها نار ضئيلة تخدم شينا فشيناً . ولكنك تلاحظ على كل من ترى فى القصر من رجال ونساء ومن سادة وخدم انهم يحملون فى وجوههم أنوفا ضخمة مسرفة فى الضخامة تجعل هذه الوجوه قبيحة مضحكة . ثم يقبل الملك والملكة فتنهض الحاشية ، ويحاول الملك ان يجلس على عرشه فإذا هو مضطرب لا يثبت قد قصرت بعض قوائمه فيضطرب بعض الحجاب الى ان يتموا هذه القوائم القصيرة بقطع من الخشب يزجونها بينها وبين الأرض ، حتى إذا ثبت عرش الملك واستطاع ان يجلس جرت القصة نفسها لعرش الملكة . وقد اخذ الملك يتحدث الى وجوه نولته ، فيظن اليهم ان ابنه الامير اندريه سيقترن بالاميرة أجات بنت ملك القوقاز ، وان هذه الاميرة فى طريقها الان الى عاصمة مورافيا وسيجعل الله لهذه الدولة الضخمة الفقيرة بسرا بعد عسر وغنى بعد فقر وفرجا بعد حرج . ثم يشير الملك الى صورة مغطاة قد علقته الى احد الجدران فيرفع عنها غطاؤها ، وتظهر الاميرة من ورائه رائعة الجمال ، بارعة الحسن ليس فيها الا عيب واحد وهو ان انفها طبيعي جميل . فإذا رآه الملك الى ذلك دعا رسام القصر بان يصلح هذا الانف . فيقبل الرسام على الصورة بضخم انفها ويفخمه ويسبغ عليه من القبح ما تمتاز به الانوف فى مملكة مورافيا . هنالك يرضى الملك ورجال الدولة عن الصورة ، ويدعى الامير الشاب ليراها ، فإذا اقبل نظر الى الصورة فى تكره واشمزاز ثم انصرف عنها معرضاً يظهر الإذعان للقضاء المحتوم اكثر مما يظهر الشوق الى خطبه التى شغفت قلبه حبا . وفى اثناء هذا كله يلاحظ الملك ان خدم القصر قد تركوا اعمالهم وابوا ان يستجيبوا له اذا دعا . فإذا سأل ذلك انباه وزير العمل بان خدم القصر قد قرروا الاضطراب اذا تمت الساعة الحادية عشرة ؛ لانهم لم يقبضوا اجورهم منذ ستة اشهر ، وقد حاولت الحكومة اقتاعهم بان زواج الامير سيملاً الخزائن ذهباً وسيقبضون

روايتهم ومكافات اخرى ، ولكنهم لم يحفلو بهذه الوعود . هناك يعلن الملك ان لابد مما ليس منه بد وان رجال القصر كلهم ومعهم وجوه الدولة يجب ان يتناوبوا فيما بينهم اعمال الخدم . ثم ينهض الملك نفسه فيقدم الاسوة الصالحة وياخذ في ترتيب الحجرة ، ويضطر وجوه الدولة الى ان يصنعوا صنيعه ، فهم ينقلون الاثاث الموروث ليضعوا مكانه اثاثا جديدا اذيقا قد استعاره الملك من اعضاء حاشيته . وربما كان من المضحك ان نلاحظ ان الملك في اثناء حديثه الى وجوه دولته يرى سيده تصطك اسناتها من البرد ، فاذا نهاها عن ذلك حاولت ان تملك نفسها ولكنها لا تستطيع في امرها الملك بالخروج ويمضى في حديثه ، ولكنه يسمع اسناتا اخرى تصطك فيهم ان يغضب ولكنه ينظر فاذا الملكة هي التي تصطك اسناتها من البرد . هناك يائن بالنهوض وضرب الارض بالأرجل طلبا لبعض الدفاء . وكذلك ينهذ هو وتنهض معه حاشيته وياخذون في طرق الارض بارجلهم . حتى اذا ظفروا ببعض الدفاء ، عادوا الى مقاعدهم ومضى الملك في حديثه .

ثم يعرض علينا المطبخ . وقد اخذ رجال ونساء من وجوه الدولة يعملون فيه ، يهينون الوليمة التي استدعى اليها الاميرة اذا كان المساء ، وهم يختصمون قيم بينهم خصومات مضحكة تدل كلها على انهم محنقون من هذا العمل الذي اضطروا اليه والذي لا يحبونه لا يحسنونه ولا يعملونه في قصورهم ، وانما هو فقر الدولة قد اضطرم اليه هذا الهوان ؛ لان هذا الزواج من يجلب للدولة مالا كثيرا فيعود امرها اليسر والثراء ، ولكنهم على ذلك ضاقوا...!! بالملك وابنه وبهذه الحياة المنكرة التي تفرض عليهم وعلى الشعب . فهذه الاتوف الضخمة البشعة ، انما فرض عليهم وعلى الشعب كله حملها ؛ لان الامير قد ولد كبير الانف بشعه ، فراد الملك الا يحس الامير انه منفرد بهذه البشاعة ممتاز بهذا القبح ، فشرع قانونا يفرض على الشعب كله ان يتخذ الاتوف الضخام . ومضى الشعب على هذه السنة المنكرة حتى الفها وحتى اصبحت الاتوف الطبيعية عورة يجب ان تستر ، وحتى تهالك الناس على التماس هذه الاتوف الطبيعية يختلسون النظر بها خفية من وراء الحجب ويحدثون عن اماكن اللهو التي يمكن ان يغشوها وان ينفقوا

فيها النفقات الضخمة ليروا انفا طبيعيا جميلا ، ويستطيعوا مسه فاما قبيله فشى لا يتاح الا للذين ينفقون في سبيله اضخم النفقات .

وللعلمك اخ ضيق بهذه الحياة . طامع في العرش ، يدبر ثورة يخلع بها اخاه ويطرد بها ابن اخيه، ويرقى بها الى الملك ويزيل عن الناس اتوفهم هذه المستعارة ، ويبيح لانوفهم الطبيعية ان تظهر للواء والنور وتستمع بحريتها كاملة . وهو يتحدث في المطبخ الى اعوانه من وجوه الدولة بما دبر من هذه الثورة فيقرونه على خطته ، ويتلقون على افساد هذه الخطة ومنع هذا الزواج ، وعلى ان وسيلتهم الى ذلك ستكون افساد الوليمة أولا ، فسيقدم إلى المدعويين أقبح الطعام وأرداه وستكون الخدمة منكرة مخالفة للمراسم والتقاليد ، وسيتمدون حين يدورون بالصحاف والشراب على المدعويين ان يسينوا الخدمة، فيصبوا النبيذ والمرق على ثيابهم الجميلة وعلى اكتاف السيدات العارية ، ثم سيفسدون على الضيف نومهم ، فيضعون الضلادع في الأسرة ، حتى اذا كان الغد واحتشد الاشراف والشعب لامضاء عقد الزواج صدرت اشارة ، فالقى كل انسان انفه الصناعي وظهر الاشراف جميعا اتوفهم الطبيعية واعلنت الثورة ، وراى الامير انه وحده صاحب الانف الضخم القبيح . وهم يتلقون على هذا كله، وقد استمع الامير لبعضه اثناء مروره امام المطبخ فابتهج له لانه كاره لهذا الزواج ، يريد الا يتم .

ثم يعرض علينا مقدم الاميرة ، وقد خرج الملك لاستقبالها في بعض الطريق ؛ فلم يكذب يتلقاها ويتحدث اليها ويظهر لها صورة الامير حتى تراع الفتاة حين ترى هذا الانف . وحين تعلم ان الانوف كلها في مورافيا على هذا النحو من البشاعة ويزداد جزعها حين يعرض عليها الملك انفا صناعيا تخفى به انفا الصغير الجميل . وهي تشور وتمتتع وتحاول ان ترفض هذا الزواج ولكن وزير ابيها ينكرها بانه الزواج او الدير ، فتذعن كارهة ، وتضع انفا الصناعي كما يضع رجال حاشيتها ووصانفها اتوفهم الصناعية . وتصل الى القصر وهي تتمنى الا يتم هذا الزواج بشرط الا تكون هي مصدر هذا الاخفاق حتى لا تضطر الى الدير . وقد احتاط ابوها الملك واحتاطت معه دولة القوقاز لهذا النكر

الذى ستدفع اليه الفتاة ، فالحق بحاشيتها ضابط رشيق وسيم ليكون فى خدمتها وليعزيها عن حياتها تلك المنكرة . وقد اخذ هذا الضابط يتقرب اليها ، واخذ هى مطمئن الى دعايته ، ولكنها ربما فكرت فى ان تهرب مع هذا الضابط الى حيث يعيشان عيشة الحب والسعادة بعدين عن هذه الانوف الكبار . وقد بلغت الاميرة القصر واستقبلها الامير استقبالا فاترا متكلفا ، فكرر انفها ، وانكرت انفه ، وتمنى كلاهما الا يتم هذا الزواج . ثم كانت الوليمة ، واقبل الخدم وهم من وجوه الدولة ، فقدموا ارضا طعام وخدموا اسوا خدمة ، وهم بعضهم ان يصب النبيذ على الاميرة فينتقيه الامير بيده ، وهم اخر ان يميل قنديله ليسقط على كتف الاميرة الشمع المذاب ، فيضع الامير يده على كتفها ليتلقى هذا الشمع ، وتذعر الاميرة لذلك فتلطمه ويوشك الامر ان يفسد لولا ان الوزير يرمى الفتاة فتذكر الدير ، ولولا ان للموضع تمس الامير فيذكر حاجة الدولة الى المال .

وتمضى السهرة على شر حال . وتمر الاميرة بالمطبخ مستخفية ، حين يتقدم الليل فتسمع الاشراف وهم يتخذون قراراتهم الاخيرة لاتمام الثورة ، فتبتهج بهذه القرارات ، وتتضم الى المؤتمرين ؛ لانها لا تريد ان يتم الزواج ، ولانها لن تحتل تبعه الخفاق اذا كانت الثورة . ولكن وزير ابيها مختبئ كما كانت مختبئة ، وهو يسمع لما سمعت له ويندس بين المؤتمرين ، حتى اذا اجمعوا امرهم اعلن اليهم انه مكلف ان يزوج الاميرة من وارث العرش فى مورافيا كاننا من يكون ، فاما ان يقبل اخو الملك ، ان يتخذ الاميرة لنفسه زوجا واما ان يفضح هذه الثورة قبل وقوعها . هنالك تقدم اخو الملك معنا اغتباطه بهذا الزواج . ويسقط فى يد الاميرة ، فهى بين اثنين : اما ان تتزوج الامير الشاب وانفه الكبير ، واما ان تتزوج الامير الشيخ وسنه التى تشرف به على الهرم والفتاء . فان لم تقبل هذا ولا ذاك ، فهو الدير . وهى مقتنعة بان ليس لها بد من الهرب ، فهى تامر الضابط بان يهئ لها وسائل الفرار ، والضابط كاره لذلك ، فهو لم يرسل ليحتمل تبعات الحب الحر ، واما ارسل ليكون خليلا لولية العهد ، ثم خليلا للملكة حين

يرقى زوجها الامير الى العرش . ولكنه مع ذلك يظهر الطاعة ويسرع الى الوزير فيظهره على جلية الامر ويطلب اليه ان يحتاط لمنعها من الهرب . وقد خلت الاميرة الى نفسها اخر الليل فى غرفة من غرفات القصر . ولم تكد تدخل هذه الغرفة حتى رات جماعة من التماثيل قد وضعت لها انوف ضخام . وهى ثائرة فتضرب انوف هذه التماثيل حتى تسقط وتنزع انفها الصناعى وتمعن فى البكاء . ويمر الامير فيسمع نحيبها فيدخل الغرفة ، ولا يكاد ينظر الى الفتاة ويرى انفها الطبيعى الصغير الجميل حتى ياخذه دهش اى دهش ، واذا هو ينتزع انفه المستعار . وترى الفتاة فيه شابا انيقا وسيما ، وهو يعطف على الاميرة عطفًا لا حد له ، فقد عرف انها مثله قد ابنتت بقف صغير وانها تخفى مثله هذه الافة بانفها الصناعى ، فهو يحبها لانها شريكته فى هذه المحنة ، فتوف الناس كلهم كبار الا انفه . وهو من اجل ذلك مضطر الى ان يتخذ هذا الانف الصناعى ليخفى به عاهته . وتحاول الاميرة ان تقتعه بان انوف الناس كلهم صغار ولكنه لا يقتنع . والمهم هو انه احبها لان لها انفا صغيرا كانفه الذى كان يخفيه . وهى تحبه لان له انفا طبيعيا كتوف غيره من الناس . ويقبل الضابط وقد هيا للهرب كل شئ ، ولكنها تعن انها لن تقبل . ثم ترى الجمع قد احتشد من غد لامضاء عقد الزواج ، ونرى عرش الملك مضطربا كما رأينا من قبل ، ونراه يسند بقطع الخشب ، ونرى المائدة التى سيمضى عليها العقد مضطربة قد قصرت قوائمها ، فما تزال بقطع الخشب والمجلدات الضخام حتى تستقر وقد ارتفعت فلم يحتاج الملك ان يجلس ليمضى العقد ، وانما هز بمضيه قائما متطولا . ثم تصدر الاشارة التى اتفق عليها فتلقى الانوف الصناعية كلها ويظهر الناس بتوفهم الطبيعية الصغار . ويطلب اخو الملك الى الامير الشاب ان يتزل ولاية العهد فما ينبغي لملك مورافيا ان يكون مشوه الخلق . وما ينبغي ان يملك على هذه الارض من اكره الشعب فى سبيله عشرين عاما على حمل هذه الانوف المستعارة البشعة . هنالك يلقى الامير انفه الصناعى ويظهر كما خلقه الله شابا وسيما جميل الانف ، فيضطرب الناس ويميلون اليه . ولكن اخا الملك يعن ان هذا الفتى ليس ولى العهد ؛ فقد ولد ولى العهد كبير الانف ، واثبت الاطباء ذلك وصدر القانون بحمل الانوف الكبير من

اجل ذلك والملك نفسه دهش فهو يعلم ان ابنه ولد كبير الانف ، ولكن المرضع تعلن الحقيقة ، وهي ان ابن الملك قد مات بعد ولادته باشهر قليلة . وان امة الملكة التي ماتت منذ عشر سنين قد اتخذت مكان ابنها طفلا صغيرا ، واتخذت له هذا الانف الصناعي ، فطعت ذلك كله حبا للملك واشفاقا عليه ان تنتقل ولاية العهد من ذريته ، فيورثه ذلك حزنا عظيما. وقد نهضت الاميرة فالقت انفها الصناعي . واعلنت انها لن تتزوج الا هذا الفتى ، وانها ان صرفت عنه فستؤثر الدير . هناك يتجه الملك الى الشعب والاشراف سائلا ماذا تريدون ؟ اتريدون ملكا من الاسرة المالكة ، ام تريدون ذهب القوقاز ؟ فيلقى الجواب الاجماعي بان الشعب يريد مال القوقاز . ويعطن الملك انه تبني هذا الفتى فاصبح اميرا شرعيا وليا للعهد .

وكذلك تنتهي هذه القصة ، وقد عرضت عليك خلاصتها موجزة ، ولم اعرض عليك شيئا من خصائصها الفنية التي تتصل بالاخراج والعرض ، وتلائم السينما بوجه عام . وقد رايت ما في القصة من مغزى سياسي واجتماعي وخلقى ، ورايت ان جان بول سارتر قد استطاع ان يذيع في القصة الاولى من طريق الجد لراء فلسفية هي بعينها التي تؤولف فيها الكتب وتكتب فيها الفصول وتنشأ فيها المسرحيات ، واستطاع في القصة الثانية ان يذيع من طريق الفكاهة اراء فلسفية ليس اقل خطرا من الراء التي اذاعها في القصة الاولى من طريق الجد ، فجد السينما وهزله كجد التمثيل وهزله ، وكجد الكتاب والمقالة وهزلهما يمكن ان يكونا وسيلة من وسائل التصوير والتعبير التي تحقق الصلة المنتجة المجدية بين الجماعة وبين الاديب .

سارتر و تطور فكره السياسي*

عبد الرحمن بدوي

سارتر , في فكره السياسي , قد عانى الكثير من التحولات و حسب على مختلف المسكرات , وتلقى الهجمات من متباين الجهات , حتى ليصعب على المرء أن يضعه تحت وصف واحد , اللهم إلا أن نقول انه من أهل اليسار , ولكن هذا الـنعت لا يحدد شيئاً , لانه واسع المدى يتسع ويضيق حسب الذين يستعملونه و السياق الذي يستخدم فيه , والغاية التي يرمى إليها , ويمكن أن نقرر انه مر بكل الفروق والمعاني التي اتخذها هذا التعبير .

فقبل الحرب (1939-1945) كان بورجوازيًا يتسبرم من البرجوازية , وكتاباً حراً يرفض كل قيد على الفكر السياسي , وبالتالي لا يستطيع الالتزام بموقف أو الانخراط في حركة , ناهيك أن ينضم إلى حزب , لانه يخشى أن يفقد حريته , وان يضطر إلى اعتناق آراء أو الدفاع عن تصرفات لا يقرها عقله و يرفضها ضميره . ولئن كان مذهب " الوجودية " يدعو إلى العمل وتحقيق الفعل , فهو قد كان يخشى ان يؤدي تحقيق الفعل في الواقع العملي إلى ما يخيب رجاءه .

نعم , كان هذا البرجوازي الأصيل يهفو إلى البروليتاريا , ولكن ما كان يجري في الثلاثينات في عهد ستالين في الاتحاد السوفيتي كان كفيلاً أن يردّه إلى التفكير الطويل و يصرفه عن واقع التحقيق العملي , بل و أن يثير فيه اليأس من إمكان تحقيق الآمال المعقودة على المذاهب الحاملة لواء اليسار . ولهذا كان يفرق بين الكاتب و بين العامل : فهو يؤيد صراع البروليتاريا في سبيل انتصار البروليتاريا , لكنه يقرر أن هذا الكفاح بعينها هي وحدها و لا يعنى المثقفين . وكان يلد له أن يقرر في ذلك الوقت الانضمام إلى الحزب الشيوعي كان هو طريق الخلاص الوحيد بالنسبة إلى البروليتاريا , ولكن للكاتب طريق آخر .

و تصف سيمون دي بوفوار موقفها وموقف صاحبها سارتر في ذلك الحين ,

* مقال نشر في العدد الذي خصصته مجلة الهلال القاهرية عن سارتر فبراير 1967 .

أي قبيل الحرب العالمية الثانية , فتقول انهما و أن اشتركا أحيانا في بعض المظاهرات التي نظمها اليسار المتحد في " الجبهة الشعبية " بعد سنة 1934 فانه " لم يخطر ببالها أن يسيرا , وينشدا , ويصيحا مثل الآخرين ... لقد كان في وسع الأحداث أن تثير فينا مشاعر حادة من الغضب أو الخوف أو السرور , لكننا لم نشارك فيها , بل بقينا متفرجين " (" سن النضج " ص 224)

لكن نذر الحرب لاحت في الأفق . وكان اتفاق ميونخ سنة 1938 فرصة لإثارة فكرة الاهتمام بالسياسة العملية . ومع ذلك بقي كل شيء في ذهنه غامضا .

إلى أن قامت الحرب في سنة 1939 , ودعى سارتر لحمل السلاح , واشترك في المناوشات الأولية , إلى أن كانت معركة فرنسا في يونيو 1940 و هزيمتها , واخذ سارتر أسيرا إلى معسكر للأمرى الفرنسيين في ألمانيا . ومن هنا أرغته وقائع الحرب والأسر على اتخاذ موقف صريح في السياسة , خصوصا وقد تعرف في هذه المعسكرات إلى بعض المناضلين الفرنسيين من مختلف الجبهات السياسية .

فلما أطلق سراح سارتر , وعاد إلى فرنسا , كانت فكرة مقاومة الألمان قد اختمرت في ذهنه . و فعلا انشأ حركة سرية لمقاومة الألمان , سماها باسم " الاشتراكية والحرية " , انضوى تحت لوانها بعض الكتاب والمفكرين مثل موريس مرلوبيرنتي , وجان بويون , وصاحبته سيمون دي بوفوار . لكنها لم تفلح في شيء . لم تفلح في المقاومة فلم تقم بأي عمل ضد الألمان , ولم تفلح في تنظيم حركة واسعة النطاق , بل أكثر من هذا : أشاع الشيوعيون وغيرهم أنها حركة لصالح الألمان , وتتجسس على الفرنسيين .

لكن ضغط الأحداث بدد هذه الشائعات و قرب المناضلين المختلفي الاتجاهات فيما بينهم , وصار يشارك في الاجتماعات التي يعقدها الشاعر الوار , وفي الكتابة في مجلة " الآداب الفرنسية " وهي شيوعية النزعة .

وكتب سارتر مسرحية " الذباب " سنة 1943 و فيها يدعو الفرنسيين إلى التخلص من وخزات ضمائرهم و الانخراط في سلك المقاومة ضد الألمان , ويميز بين الحرية وبين النظام . وبطل المسرحية , وهو اورست , يقر بان الحرية بغير

ارتباط و لا اختيار ليست إلا خداعا , وانه لابد من المشاركة في مجرى التاريخ , و لو أدى ذلك إلى سفك الدماء العريضة .

وفي نفس الوقت - سنة 1943 - كان يكتب كتابه الرئيسي " الوجود و العدم " , وفيه يقرر أهمية الوجود في موقف , وينعت وجود الإنسان بأنه إسقاط لإمكانيته على الواقع باستمرار , أن الإنسان مشروع مستمر , يتحقق شيئا فشيئا بقدر ما يحقق من أفعال . لهذا بدأ سارتر يغير رأيه في الحرية و الفعل : فبعد أن كان يرى في التزام الكاتب قيادا على الحرية , صار يرى الحرية مرتبطة بالالتزام , لان " الاختيار و الفعل بحررنا و حدهما من ارتباطتنا و قيودنا " - (مرلوبونتي : "ظاهريات الامراك " ص 520) - كما يقول صديقه آنذاك مرلوبونتي .

هنالك أحس سارتر بضرورة التزام الكاتب , أعنى اهتمامه بمشاكل العصر السياسية , وكانت باريس قد حررها الحلفاء في أغسطس سنة 1944 , وصار سارتر حرا في القيام بالدعوة و المشاركة في السياسة . فالف لجنة لتحرير مجلة تعبر عن آرائها السياسية , وكان أعضاؤها هم : ميشيل ليريس , وموريس مرلوبونتي , والبير اوليفيه , وجان بوليان , وريمون ارون , وسارتر , و سيمون دي بوفوار وقد رفض البير كامي الاشتراك في اللجنة , كما رفض اندريه مالرو .

و ظهر العدد الأول من هذه المجلة في أكتوبر سنة 1945 و اسم المجلة هو "الازمنة الحديثة" و في عرضه لبرنامج هذه المجلة كتب سارتر يقول : " ليس الكاتب حارسا , ولا ملكا خياليا , بل هو منخرط في الغناء , مهما فعل , متورط فيه , حتى في أقصى خلوته , وإذا استخدم في بعض العصور , في صناعة أدوات زينة ذات رنين أجوف , فلهذا أيضا دلالاته ... ذلك أن الطبقات الحاكمة قد ساقته - وهو لا يعلم - إلى نشاط مترف , خوفا من أن يمضى لزيادة عدد الكتاب الثورية "

أن الكاتب مسنول عن الموقف الذي يوجد فيه , فعليه بالتالي أن يسهم في تشكيله و تعديله بقلمه . وهذا المعنى راح سارتر يؤكدده بحرارة في سلسلة من المقالات نشرت بين فبراير و يوليو سنة 1947 تحت عنوان : "ما الأدب ؟" , وفيها يؤكد " أن الكاتب الملتزم يعرف أن الكلمة فعل , ويعلم أن الكشف معناه

التغيير , ولا يمكن المرء أن يكشف عن شيء إلا بانتوانه تغييره " وقد اختار كتاب المجلة أن يدافعوا عن الديمقراطية , ولكنها الديمقراطية القادرة على تغيير الأوضاع الاقتصادية والسياسية. وتعهدوا أن يناضلوا " ضد الروح العاطفية التنبؤية التي يزداد انتشارها يوما بعد يوم, التي تتطلب من معاصرنا اختيارات عمياء و التزامات معذبة. وليس صحيحا أن العالم منقسم إلى دولتين: دولة الخير و دولة الشر. و ليس صحيحا أن المرء لا يمكن أن يفكر دون أن يضعف, ولا أن يكون قويا دون أن يخرف, وليس صحيحا أن النوايا الطيبة تبرر كل شيء, أو أن للإنسان الحق في أن يفعل ضد ما يريده" لابد من عمل واضح. ولكن كيف ؟

هنا يرى أصحاب مجلة " الأزمنة الحديثة " أن عليهم أن يضعوا البرنامج التالي برنامجا لعملهم : الكفاح ضد الرأسمالية , وضد نتائج الحرب وحالة الغموض التي تلتها , و النضال في سبيل السلام و ضد سياسة القوة .

لكن وقائع السياسة المحلية و السياسة العالمية سرعان ما أدت بجماعة هذه المجلة إلى الانفصال بعضهم عن بعض . ففي يونيو سنة 1946 انفصل ريمون ارون , و البير اوليفيه , لان أولهما كان يؤيد سياسة الولايات المتحدة الأمريكية , ويميل إلى "حزب التجمع الشعبي الفرنسي" وهو حزب الجنرال ديغول , كما انضم ثابتهم إلى هذا الاتجاه , وصار يدير تحرير جريدة حزب ديغول و اسمها "التجمع "

ثم قامت مشكلة الهند الصينية , فتأخذت مجلة الأزمنة الحديثة موقفا صلبا فيها يدعو إلى إنهاء هذه الحرب القذرة التي شنتها فرنسا ضد مستعمراتها في الهند الصينية . ففي عدد ديسمبر سنة 1946 صدرت مقالة عنيفة ورد فيها : " أن كنا مضطرين حقا إلى هذه الحرب , وإذا لم يكن أمامنا أن نختار إلا بين الاستمرار في القتال أو الرحيل , أنن فلنرحل " كذلك وردت هذه العبارة العنيفة : " انه لأمر لا يمكن تصوره إلا يتعرف الفرنسيون - بعد أربع سنوات من الاحتلال الألماني - و جههم اليوم في الهند الصينية , وإلا يروا انه وجه الألمان في فرنسا "

وكانت هذه أول مرة تتخذ فيها المجلة موقفا عدائيا صريحا ضد مجموع السياسة الحكومية الفرنسية . وتتخذ هذا العنف في اللهجة . واهم من هذا كله أنها

بدأت تعتق السياسة التي ستلزمها بعد ذلك باستمرار و حتى اليوم , سياسة الصراع ضد الاستعمار في كل مكان , وتأييد الشعوب المغتوبة على أمرها ضد الدول الاستعمارية , وكانت مجلة الأزمنة الحديثة أول صحيفة فرنسية تطالب بالاستقلال فورا و دون شرط ولا قيد لكل المستعمرات : فرنسية كانت أو غير فرنسية . وصارت هذه سياستها الدائمة منذ ذلك الحين , أي منذ ديسمبر سنة 1946 . فصارت تنشر التحقيقات الصحفية و المقالات من عمليات الاضطهاد والكبت و التصف في المستعمرات الفرنسية . ففي مارس سنة 1947 كرست المقالة الافتتاحية لنفس الموضوع , وفتحت صفحاتها لزعماء النضال ضد الاستعمار , وهاجمت نذالة الجمعية الوطنية (مجلس النواب الفرنسي) في مشكلة الهند الصينية .

وكتبت سيمون دي بوفوار مقالات عنيفة عن أمريكا في أعداد 27 – 31 (ديسمبر 1947 – 1948) تحت عنوان " أمريكا يوما بيوم " وفيها تنعى الديمقراطية الأمريكية قاتلة أنها في سبيل الزوال , وكانت الماركسية قد بدأت تلقى بظلمها الثقيل الكالح على أمريكا , كذلك هاجمت المجلة مشروع مارشال بمعونة أوربا , لأنه كما تقول المجلة يهدف إلى بسط سيطرة أمريكا السياسية على أوربا . لكنها مع ذلك رأت أن خير وسيلة لمحاربة هذا المشروع أو الخطة ليست في رفضه , بل في قبوله مع تعديل مدلوله , لان الرفض معناه قبول سياسة التكتلات العسكرية و الحرب الباردة . ولهذا ينبغي النضال لا ضد المعونة الأمريكية بل ضد الاستعمال الاستعماري لهذه المعونة . ويدعو أصحاب المجلة إلى المفاوضة من اجل إحلال السلام في الهند الصينية , و يوقعون ملتصقا في هذا المعنى , وقعه أيضا كلود بورديه , اندريه برينتون , جان كوكتو , الابيه بيير , وفركور , وغيرهم

وكان طبيعيا بعد هذا أن يكون سارتر هدفا لحملة عنيفة من جانب الصحافة ذات النزعة القومية , المتطرفة و اليمينية . وكانت حملة في الوقت نفسه على وجودية سارتر . وبلغت حملة السباب و الشتائم اعنف درجاتها , فنعتوا سارتر بابشع النعوت . وندع صحافة اليمين نصب كل شتائمها على سارتر , ولتنظر ماذا كان موقف صحافة اليسار , و الشيوعية منها بخاصة

لقد قلنا أن سارتر كان قبل الحرب ينزع نزعة يسارية معتدلة غير ملتزمة , وفي أثناء الحرب و مقاومة الألمان جمعت المقاومة بينه وبين الشيوعيين المثقفين , خصوصا الشاعر الوار و كذلك اندريه بريتون . لكن الوجودية , مذهبها , لم تكن مقبولة لدى الشيوعيين , لانها لا تقوم على صراع الطبقات , ولا على المادية الجدلية , ولا على التسيير الجماعي , وهي العقائد الأساسية في الماركسية . وكثيرا ما هاجم سارتر ديالكتيك الطبيعة , ولم يجعل للديالكتيك من فضل غير تحطيم المثالية البرجوازية , و نبذ تحليل ماركس للتراكيب الفوقانية . و اخذ على الماركسية إنسها مضللة في تعريفها للإنسان والحقيقة .

ومن هنا طالب سارتر الشيوعيين باليدولوجية جديدة بعد أن صارت أيديولوجيتهم الماركسية عتيقة بالية . كما طالبهم بالتخلي عن الأوهام , والالتزام بالوقائع الفعلية , وعدم الانسياق وراء تقديرات خيالية قد تفيد في الهدم و سوق الجماهير , ولكنها لا تغني فتيلاً أمام الواقع الاقتصادي و السياسي , فضلا عن الواقع الإنساني بوجه عام .

كذلك كان لابد لسارتر أن يصطدم مع دوجماتيقية الشيوعية , و اعتقاد الشيوعيين انهم يحتكرون النزعة الثورية و التقدمية .

ورغم ذلك لم يكن سارتر يود أن يعادى الشيوعيين , بل كان يتمنى لهم ان يغيروا مواقفهم حتى يلتقوا معه : فكان يدعوهم إلى إنقاذ البعد الإنساني في الإنسان , وإلى ابراء أهمية للقيم الإنسانية النزعة , خصوصا لانه كان يعتقد انه لا نجاه للإنسان إلا بتحرير الطبقة العاملة . لهذا حاول سارتر أن يواصل الحوار مع الحزب الشيوعي الفرنسي , ابتغاء الوصول إلى وضع يقبله الطرفان , دون أن يسلم بمبادئه و لا أن يقتل من نقده . لكن الحزب الشيوعي الفرنسي رفض محاولات سارتر هذه للتقارب . وبتزايد اهتمام الناس بوجودية سارتر , ازدادت شكوك الحزب الشيوعي في حقيقة هذا التقارب . وما لبثت المودة الظاهرية – على الأقل – أن انفجرت عن حملة في غاية القسوة والبذاءة . فنعت الصحف الشيوعية الفرنسية سارتر بأنه "فار لزوج" (من فكرة الزوجة التي عرضها في " الوجود و العدم " راجع

ترجمتنا) وبتنه "ماجور من السفارة الأمريكية" و انه يؤيد البرجوازية المحتضرة. و صارت وجودية سارتر العدو رقم واحد للحزب الشيوعي الفرنسي وقام الكتاب الشيوعيون في فرنسا بكتابة المقالات العنيفة ضده . فوصفه هنري لوفيفر بانه مثالي , ذاتي , صانع أسلحة الحرب ضد الماركسية . وكتب تلميذه كتيباً بعنوان : " الوجودية ليست نزعة إنسانية " نقداً عنيفاً لسارتر واصفاً إياه بأنه " دمل فاشستي!" ووصفته جريدة " الاومانيتيه " (لسان حال الحزب الشيوعي الفرنسي) بأنه " عبد في خدمة الديجولية " و " خادم يعمل لحساب الاستعمار الأمريكي " الخ

لكن الأحداث في سنة 1952 وما تلاها عادت من جديد لتتقرب بين سارتر والحزب الشيوعي الفرنسي : أولهما : اعتقال هنري مارتان الذي كان بحارا , وقام بتوزيع منشورات ضد الحرب في الهند الصينية , فحوكم وصدر الحكم بإدانته . فقام الحزب الشيوعي بحركة للإفراج عنه , واتضم لهذه الحركة سارتر

وثانيها : قدوم الجنرال رجوى رئيساً لجيش حلف الأطلنطي و كان هذا القائد ممن اشتركوا في حرب كوريا . فنظم الحزب الشيوعي الفرنسي مظاهرة ضد قدومه إلى باريس , واعتقل في هذه الحركة كثير من زعماء الشيوعيين و على رأسهم جاك دي كلو , واتهم الحزب الشيوعي بالتجسس لحساب الاتحاد السوفيتي. فكانت هذه فرصة لسارتر للتقرب من الحزب الشيوعي . فبدأ ينشر سلسلة مقالات في يوليو سنة 1952 بعنوان : " الشيوعيون والسلام " . وفيها يقرر سارتر أن الحزب الشيوعي هو " التعبير الضروري والدقيق عن الطبقة العاملة " . واستمر يكيل المديح لهذا الحزب الذي كان حتى أمس يكيل لسارتر أقذع أنواع الشتائم !!

وكان ذلك انقلاباً مفاجئاً في فكر سارتر السياسي . لهذا اعتزل عنه صديقه ميرلوبونتي , كما اعتزله أيضاً رينيه إيتامبل , الذي لم يطق أن يرى سارتر وقد انقلب هذا الانقلاب العجيب !

وتلا هذا الانقلاب ما يترجم عنه عملياً : فاتضم سارتر إلى حركة السلام , ثم سافر إلى فيينا ليحضر المؤتمر العالمي للسلام الذي عقد في نوفمبر سنة 1952 و

أخذ مكاتنه إلى جانب المندوبين الشيوعيين , يوازهم في دعاويهم , و أن كان قد قال مع ذلك انه أراد بهذا أن يضرب مثلاً وقوة " الاتفاق مع الشيوعيين لا ينتزع منه حريته في الرأي و الحكم " (الأزمنة الحديثة , عدد 184 – 185 , خاص بمرلوبونتي , سنة 1961 ص 352)

وتوالى سلسلة مقالات سارتر بعنوان " الشيوعيون و السلام " في مجلة الأزمنة الحديثة طوال السنوات 1952 , 1954 , وكلها تزيد في تقريبه من الشيوعيين لكن شهر العسل بينه و بينهم لم يستمر طويلاً .

فقد قامت ثورة المجر في أكتوبر 1956 وكان ما كان من تدخل الاتحاد السوفيتي بجيوشه ودباباته لقمع الثورة . هنا وثار سارتر فكتب في 9 نوفمبر سنة 1956 في مجلة " الاكسبريس " مقالا عنيفاً نعت فيه هذا التدخل بأنه جريمة نكراء , وان الجيش الأحمر إنما أطلق النار على الشعب كله " لهذا أعلن سارتر صراحة انه يقطع بينه وبين الحزب الشيوعي الفرنسي . وفي أول وثقي ديسمبر عمل سارتر على أن يصدر المجلس القومي لحركة السلام قراراً يطالب بإسحاب الجيش السوفيتي من المجر ثم توج هذه الحملة بمقالة رائعة تحت عنوان : " الثورة في المجر " (في عدد نوفمبر – ديسمبر سنة 1956) ويناير سنة 1957 من مجلة " الأزمنة الحديثة " وفيها يحلل الثورة المجرية .

وفي ثانياها حمل حملة شعواء على الذين قاموا بالعنوان الثلاثي على مصر في أكتوبر – نوفمبر سنة 1956 ودافع فيها عن موقف مصر دفاعاً جيداً يستحق من اجله كل تقدير . وفي نهايتها يدعو الحزب الشيوعي الفرنسي إلى التخلص من استالينيته كذلك وقف سارتر موقفاً عظيماً من حرب الجزائر , وان جاء متأخراً بعض الشيء . إذ ان هذه الحرب المجيدة في سبيل تحرير الجزائر من الاستعمار الفرنسي قد بدأت في نوفمبر 1954 , ومع ذلك فلان أول مقل ظهر في " الأزمنة الحديثة " عن حرب الجزائر قد ظهر في أغسطس سنة 1959 بقلم جاك فريجه , و ميشيلزفريان , بعنوان الكراسية الخضراء عن الاختفاءات في الجزائر , وتلاه مقال لنفس الكاتبين في أكتوبر سنة 1959 بعنوان : " شهادات جديدة عن الاختفاءات

(اختفاء أشخاص مناضلين) والتعذيب في الجزائر "

وكان من تلاميذ سارتر كاتب تحمس للدفاع عن المجاهدين الجزائريين هو فرنسيس جاتسون الذي نشر في سنة 1955 كتابا صغيرا بعنوان " الجزائر خارج القانون " أيد فيه موقف المجاهدين الجزائريين . ثم كون في سنة 1957 شبكة لمساعدة " جبهة التحرير الوطني " الجزائرية , غير أن الشرطة الجزائرية اكتشفت هذه الشبكة في 23 فبراير سنة 1960 و اعتقلت بعض أفرادها .

وهنا هب سارتر لتأييد موقف جبهة التحرير الوطني الجزائرية وقام مع مائة وعشرين كتبا فرنسا بإصدار بيان رسمي سمي ببيان ال 121 " وفيه قرر هؤلاء أنهم " يحترمون و يبررون رفض استخدام السلاح ضد الشعب الجزائري , لان قضية الشعب الجزائري , التي تفضي بطريقة حاسمة إلى القضاء على النظام الاستعماري , هي قضية كل الأحرار "

وفي صيف سنة 1960 سافر سارتر وسيمون دي بوفوار إلى البرازيل لوصف قضية الجزائر ومهاجمة الاستعمار . وراحت سيمون دي بوفوار من جانبها تواصل نضالها في " لجنة العمل من اجل جميلة بوباشا " . ونظم سارتر مظاهرة احتجاج صامتة في أول نوفمبر 1961 , و اشترك في المظاهرات الجماهيرية الحاشدة التي جرت في باريس في نهاية سنة 1961 وبداية سنة 1962 من اجل إحلال السلام في الجزائر , واستمر بواصل النضال حتى عقدت الهدنة وتمت مفاوضات ايفان التي أدت إلى استقلال الجزائر وهكذا قام سارتر بدور عظيم في سبيل العمل من ناحية الجعب الفرنسي - على تحرير الجزائر

لقد قلنا في بداية المقال أن سارتر عانى الكثير من التحولات لكنه رغم هذه التحولات كلها بقي دائما مناضلا صلبا عن الحرية , وعن الكرامة الإنسانية , وعرف كيف ينجو في الوقت المناسب من قيود الالتزام .

فينومينولوجيا سارتر ومسلّماتها الهيكلية

أشرف منصور^(*)

مقدمة :

نشهد مع سارتر مثالا آخر، بعد هايدجر، لفيلسوف حاول تطبيق المنهج الفينومينولوجي على دراسة الوجود الإنساني، فإذا به يخرج عن الفينومينولوجيا بمعناها الهوسرلي لينفتح على أفقها الهيكلية. فعندما حاول سارتر العثور على مفهوم عن الوجود الإنساني، أو الوجود لذاته Pour-soi، كان عليه البدء بتخليص الفينومينولوجيا من سيطرة النزعة المثالية للأنا أفكر، فالذات الإنسانية عند سارتر لا توجد في الأنا أفكر أو في الذات الترانسندنتالية بمعناها الهوسرلي والكقطي، بل في الأنا موجود. وهذا الأنا موجود عند سارتر ما هو إلا إعادة صياغة لمفهوم الدازاين عند هايدجر من جهة، ولمفهوم الذات المتحققة بالفعل لدى هيجل Self-Actualized Subject.

لن نستطيع فهم استخدام سارتر للمنهج الفينومينولوجي إلا بالعودة إلى هوسرل، وسارتر نفسه استعان بهوسرل وخصص له فصلا في " الوجود والعدم " إلى جانب هيجل وهايدجر، حيث أراد سارتر تمييز استخدامه للفينومينولوجيا عن استخدامهما لها، هذا بالإضافة إلى أن المقالات الفلسفية المبكرة لسارتر والسابقة على " الوجود والعدم " (1943) وهي: " تعالي الأنا موجود " (1934)، و " الخيالي " (1936)، و " القصديّة " (1938)، و " تخطيط نظرية في الانفعالات " (1939)⁽¹⁾. تدور كلها حول طريقة للخروج عن فينومينولوجيا هوسرل كي يتمكن سارتر من توسيع مجالها بحيث تستطيع دراسة أنطولوجيا الوجود الإنساني؛ كذلك فإن موضوعات معينة في فلسفة سارتر لا يمكن فهمها إلا بإحالتها إلى أصولها الهيكلية والهوسرلية والهايدجرية، مثل: المعنى الجديد للأنطولوجيا، والوجود في ذاته والوجود لذاته، والسلب والعدم. إن سارتر يعيد إنتاج بعضا من أهم

^(*) مدرس مساعد الفلسفة. بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية

الأفكار الفلسفية لدى هيغل وهوسرل وهايدجر، بحيث يصل إلى حد استعارة تحليلات
دقيقة من "فينومينولوجيا الروح" لهيغل.

أولاً - الفينومينولوجيا بين المعرفة والوجود :

إن ما جعل سارتر يرفض النزعة المثالية في فينومينولوجيا هوسرل هو أن
هذه النزعة تجعل الفينومينولوجيا غير صالحة لدراسة الوجود في ذاته لأنها منهج
دارس للوعي، ويستخدم طريقة الانعكاس على الوعي، وفيما ينعكس الباحث
الفينومينولوجي على وعيه فلن يتمكن أبداً من معرفة حقيقة الوجود خارج هذا
الوعي⁽²⁾. وهذا النقد الذي يوجهه سارتر لهوسرل يفترض أن هناك اختلافاً أصلياً بين
الوعي والوجود، أو الأنا والعالم، أو الذات والموضوع، أي يفترض الثنائية التقليدية
التي يحاول المنهج الفينومينولوجي نفسه تجاوزها، ذلك لأن التراث المثالي الذي
تستند عليه الفينومينولوجيا (هيغل، هوسرل، هايدجر) يذهب إلى أن الباحث
الفينومينولوجي يستطيع بالفعل أن يعرف حقيقة الوجود انطلاقاً من انعكاسه على
وعيه؛ لأن الأنا ذاتها نمط من الوجود، وهي أعلى نمط أنطولوجي كذلك، وبالتالي
فدراسة وعي الأنا بذاتها هي دراسة أنطولوجية لا إبستمولوجية وحسب كما ذهب
سارتر. إن الوجود الحقيقي حسب هيغل وهايدجر هو وجود الذات الإنسانية لا وجود
الأشياء، ولذلك فالوجود الواعي بذاته هو أرقى أنواع الوجود وهو ماله الأولوية في
الدراسة الأنطولوجية. لم يكن سارتر إذن على حق عندما اعتقد أن فينومينولوجيا
هيغل مقيدة بالمجال المعرفي ولا تستطيع دراسة الوجود الإنساني أنطولوجياً، ولم
يكن على حق أيضاً عندما نظر إلى الوجود الإنساني على أنه كل ما يبتعد عن مجال
الوعي والمعرفة وينحصر في كل ما هو انفعالي وجسدي وحياتي، ذلك لأن ماهية
الإنسان الحقيقية هي كونه مفكراً، والفكر هو أعلى نمط أنطولوجي تحيا فيه الذات
الإنسانية.

ثانياً - الوجود والماهية :

يتمثل للمبدأ الأساسي في فلسفة سارتر في القول بأن الوجود سابق على

الماهية، والحقيقة أن هذا المبدأ لا يمكن فهمه إلا بالعودة إلى أنطولوجيا هايدجر. يميز هايدجر بين مفهومين للماهية: الماهية العامة والتي تغطي الخصائص والصفات التي تجعل من الإنسان إنساناً ولا تجعل منه حيواناً أو نباتاً مثلاً. والماهية بهذا المعنى سابقة بالفعل على الوجود الإنساني لأنه يجب تحققها كي يوجد الإنسان. والمعنى الثاني هو الماهية الخاصة التي هي الكلى المشترك بين الجزئيات، وهذه الماهية ذات طابع إيمتولوجي لأنها لا تعرف إلا بالفكر. وبهذا المعنى بالجزئيات وجودها سابق على الكلى الذي يستخلصه الفكر منها. لكن سارتر لا يقصد بأسبقية الماهية هذا المعنى الثاني بل المعنى الأول (3)، في حين أن فحوى إعطاه الأولوية للوجود على الماهية هو أنه يعطى الأولوية للوجود الحسي الجزئي للإنسان؛ لأن هذا هو النوع الوحيد من الوجود الذي يمكن أن يسبق الماهية؛ الوجود الجزئي الذي يتم استخلاص الماهية منه بالفكر.

لكننا نستطيع التماس العذر لسارتر في تناقضه هذا بالعودة إلى الأصول الهيدجرية لفلسفة سارتر. إن الماهية التي يرفض سارتر أسبقيتها على الوجود هي الماهية الفكرية، ماهية الأنا أفكر الديكارتية، أما الوجود الذي يقصده والذي يقول أنه هو السابق فهو الوجود الأنطولوجي، أو الوجود في العالم عند هايدجر، والأولوية التي يقصدها سارتر هي للأنا موجود لا للأنا أفكر. وهذا هو ما أكد عليه هايدجر في "المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا" بالضد على تاريخ الميتافيزيقا كله، اليوناني منه والوسيط والحديث (4). ومن هنا نستطيع القول إن الوجود الذي يقول عنه سارتر أنه سابق على الماهية هو في حد ذاته ماهية، إنه الوجود في العالم كماهية أنطولوجية للذاتين. يريد سارتر من الإعلان عن مبدئه هذا القول بأن الوجود الحقيقي للإنسان وجود عالمي؛ وجود في العالم، لا وجود فكري أو مفكر. والملاحظ أن هايدجر يحطم تاريخ الميتافيزيقا الغربية لأنه فهم الوجود الإنساني على أنه وجود مفكر، ولم ينتبه إلى الأنا موجود.

كما يعترض سارتر بطريق غير مباشر على ديكارت الذي استخلص الوجود

من الفكر: أنا أفكر إذن أنا موجود. فديكارت ينظر إلى الوجود الحقيقي للأنا على أنه وجود مفكر؛ في حين يقول سارتر: أنا موجود إذن أنا أفكر. والملاحظ أيضاً أن مقال سارتر "تعالى الأنا موجود" هو الذى يشهد هذا التحول، والذي يشهد كذلك نقد أنطولوجيا الذات المفكرة لدى ديكارت وكانط وهوسرل في سبيل أنطولوجيا الذات الموجودة⁽⁵⁾ التى سبق لهايدجر اكتشافها. وبناء على ما سبق فإن التناقض الذى وقع فيه سارتر ليس بسبب إعطائه الأولوية للوجود على الماهية، بل بسبب أنه لم يبدأ البداية المنطقية والمفترضة التى تترتب على أولوية الوجود، حيث كان يجب عليه البدء بالوجود في العالم مثل هايدجر لا بالتمييز بين ما هو لذاته وما هو في ذاته. لقد أخذ سارتر من هايدجر مبداء الأسمى وهو أولوية الوجود على الفكر، والتناقض الذى وقع فيه أنه لم يستمر في اتجاه هايدجر في البدء بمقولات فينومينولوجية - أنطولوجية مثل الطابع العالمى للعالم والوجود الأداتى والزمانية؛ بل عاد مرة أخرى للبدء بالوعى؛ أي بالفكر، ذلك لأن التمييز بين الوجود لذاته والوجود في ذاته، على الرغم من أنه يتضمن كلمة الوجود، إلا أنه ليس تمييزاً أنطولوجياً أساسياً؛ بل تمييزاً فكرياً بناءً على الوعى بأنماط الوجود المختلفة، لا بناءً على الترتيب الأنطولوجى لهذه الأنماط ذاتها.

وإذا تأملنا قليلاً في بداية كتاب "الوجود والعدم" فسلاحظ أنها لا هي بالبداية الهايدجرية بالوجود في العالم، ولا هي بالبداية الهوسرلية بالإبوخية والتخلى عن الموقف الطبيعى ووضع العالم بين قوسين؛ بل هي البداية الهيجلية، ذلك لأنها تتضمن التمييز والانفصال بين الأنا والعالم، بل والثانية بينهما. فبداية "الوجود والعدم" هي بالوجود لذاته⁽⁶⁾. والوجود لذاته، الذى هو الوجود الإنسانى المنفصل عن وجود الأشياء، يفترض وجود الأشياء في الأساس أو الوجود في ذاته لكن يميز نفسه عنها. ولا يمكن أن يميز الوجود لذاته بينه وبين وجود الأشياء ويعرف أنها وجود في ذاته إلا بعد أن يمر برحلة جدلية هي التى يصفها هيجل في "فينومينولوجيا الروح". سارتر إذن يبدأ بالتسليم بالتمايز بين الوجود في ذاته والوجود لذاته في حين أن هذا التمايز يعد مرحلة فينومينولوجية متقدمة للغاية.

ثالثاً - البحث عن الأنا موجود :

في بحث سارتر عن الأنا في مفهوم كاتط عن الذاتية الترانسندنتالية، يذهب إلى أن هذه الذاتية لا تتوى على تصور الأنا، ذلك لأن المجال الترانسندنتالي غير شخصي، أي بدون أنا، كما أن الأنا لا تظهر إلا على مستوى الإنسانية، كما أن الوحدة التي تضيفها الذاتية الترانسندنتالية على الظواهر وعلى جملة الخبرة التجريبية هي مناسبة ظهور الأنا، أي أن هذه الوحدة ليست من صنعها بل من صنع الذاتية الترانسندنتالية. هناك إذن شئ يسمى الذاتية الترانسندنتالية، وهذا الشئ هو مناسبة ظهور الأنا. وينتهي سارتر من كل ذلك (7) إلى القول إن الذاتية الترانسندنتالية ليست منشأ الأنا وليست أصلها بل مناسبة ظهورها.

والحقيقة أن هذا التحليل لسارتر يتضح عندما نضع في اعتبارنا تلويل هيجل للذاتية الترانسندنتالية على أنها الروح، أو الإنسانية جمعاء. فإذا نظرنا إلى الذاتية الترانسندنتالية الكاطية على أنها الإنسانية اكتشفنا السبب وراء رفض سارتر جعلها منشأ الأنا، ذلك لأن الإنسانية هي بالفعل غير شخصية، صحيح أنها ذاتية، إلا أن ذاتيتها متعالية ومتجاوزة للنوات الفردية التي هي الأنا الذي يقصده سارتر. كذلك فإن الإنسانية هي التي تضيف الوحدة على مجمل الخبرة للتجريبية، وبالتالي تجد الأنا الشخصية الوحدة والكلية حاضرة أمامها إذ لم تخلقها هذه الأنا الشخصية أو الفردية، بل هي نتاج البشرية كلها. لم يدرك سارتر أسباب كون الذاتية الترانسندنتالية غير صالحة لظهور الأنا الشخصي أو كاساس للأنا الشخصي، ذلك لأنه لم يطلع على التلويل الهيجلي لهذه الذاتية الترانسندنتالية. ولذلك نراه يقول: "ومن الطبيعي عندئذ أن نتساءل بصدد الإنسان عما إذا كانت الشخصية (حتى ولو كانت لشخصية المجردة لأنا) مصاحبة للشعور بالضرورة، وعما إذا لم يكن في الإمكان تصور شعور لا شخصي على الإطلاق؟" (8). يشكك سارتر في إمكانية أن يكون وعى الذاتية الترانسندنتالية الكاطي وعياً فردياً شخصياً، إنه بالفعل ليس وعياً فردياً بل هو وعى جماعي، إنه الولاوعى الجمعي الذي تحدث عنه دوركايم وأسس فيه مقولات المعرفة في تحليله المنتمية إلى

سوسولوجيا المعرفة، وهذا الوعي الجمعي نفسه هو مفهوم الروح عند هيجل. لا يتصور سارتر أن يكون وعي الذاتية الترانسندنتالية شخصياً وفردياً لأنه ليس كذلك بحق، ذلك لأنه وعي جمعي في الأساس. أما عن تشكك سارتر في إمكان وجود وعي غير شخصي فهو في غير محله، ذلك لأن للجماعة وعيها الخاص الذي يطو فوق الوعي الفردي، أنه الوعي الجمعي عند دوركايم، وهو كذلك الوعي الطبقي عند ماركس، وهو في التحليل الأخير الوعي المتجاوز للأفراد لكنه الذي يضمهم جميعاً في نفس الوقت، هو الروح بالمعنى الهيجلي. يبحث سارتر هنا عن الوعي الفردي ولا يجده في مفهوم الذاتية الترانسندنتالية، لأن الذاتية الترانسندنتالية هي لوعي الجمعي ولا يمكن أن تكون لبداً نتاجاً للأفراد.

ونظراً لأن سارتر يبحث في الأساس عن الأنا الفردي، ولا يجده في مفهوم الذاتية الترانسندنتالية الكانطي، يعرج على فينومينولوجيا هوسرل باحثاً عنه. ولذلك يتناول مفهوم القصدية عند هوسرل وكذلك مفهومه عن الأنا، ويكشف سارتر أن القصدية والأنا عند هوسرل لا يساعده في العثور على الأنا الشخصي، ذلك لأن القصدية الهوسرلية تحمل تصوراً مثالياً عن الأنا، إذ أنها ليست إلا وعياً متاملاً في ذاته باعتبارها فكر خالص، وكذلك الأنا عند هوسرل ليست إلا تكراراً لمفهوم الذاتية الترانسندنتالية الكانطي (9). وأخيراً يرسم لنا صورته أو تصوره الخاص عن الأنا الذي يريده، إنه الأنا باعتباره محلاً للكيفيات الشعورية والحالات النفسية والانفعالية مثل الكراهية والنفور والقلق، ويطلق على هذا الأنا اسم الأنا موجود ويعارض بينه وبين الأنا أفكر عند كانط وهوسرل. الأنا باعتباره محلاً وقولاً لحالات نفسية وانفعالية هو الأنا الفردي في الأساس، وهو الأنا الذي يبحث عنه سارتر ولا يجده لدى كانط وهوسرل. صحيح أن هذه الحالات يمكن أن تكون الشرط الوجودي لوجود الأنا الفردي، إلا أنها ليست شرطاً لوجود الذات الجمعية أو الروح بالمعنى الهيجلي. إن للذات الجمعية شروطاً وحالات وجودية خاصة بها ليست بالضرورة هي حالات الأنا الفردي. وعلى سبيل المثال فإن الذات الجمعية يمكن أن تعيش حالات انفعالية شبيهة بانفعالات الأفراد مثل الغضب والكراهية واليأس والقلق، لكن لن تكون هذه

الحالات شروطاً وجودية لها، إذ سوف تكون حالات عارضة وهامشية. تتحدد الحالات الوجودية للذات الجمعية بعلاقة هذه الذات الجمعية بالمصير والقدر والتاريخ، وهي الحالات التي درسها هيجل في فينومينولوجيا الروح.

الوعي المتأمل والوعي غير المتأمل :

يستمر سارتر في البحث عن الأنا موجود في الأفعال التلقائية للوعي والتي يسميها الوعي غير المتأمل، وفي الوعي الذاتي بالمعنى الهوسرلي والذي يسميه الوعي المتأمل. والوعي غير المتأمل هو الوعي الداخل في عمليات المعرفة والفعل المختلفة مثل الإدراك الحسي بشئ أو القراءة ويذهب سارتر إلى أن هوسرل يضع الأنا في الوعي المتأمل، ذلك لأن التفكير في الأفعال السابقة للوعي هو الموصل إلى فكرة الأنا أفكر⁽¹⁰⁾، وكان هوسرل يقول: " لقد كنت بالأمس أقرأ كتاباً وأكتب سطوراً وأنا داخل في هذا النشاط لكن كوعي ساذج وتلقائي، وعي غير متأمل، لكنني عندما أفكر فيما كنت أفعله يظهر أمامي مفهوم الأنا أفكر ". لقد كان الأنا حاضراً بصورة ضمنية وغير واعية في هذه الأفعال السابقة، لكن عند التفكير في هذه الأفعال مرة ثانية فثنا واع بها، وهذا هو الوعي الذاتي. يرفض سارتر أن يكون الأنا نتاج تفكير من الدرجة الثانية، تفكير متأمل في عمليات تتم تلقائياً. وتفكير لدرجة الثانية هذا يواجهه سارتر بما يقول عنه أنه هو المنشأ الأصلي للأنا وهو الحالات الانفعالية للأنا والتي يكون الأنا حاضراً فيها مباشرة بدون تفكير ثان، أي بدون وعي متأمل، فالوعي في الحالات الانفعالية وعي فعال ونشط ويمتلك شعوراً حاضراً بالذات، في حين أن الأنا أفكر ليست إلا أنا غير مباشر، أنا بالتوسط، والتوسط هنا هو الأفعال المعرفية التي تمت تلقائياً وبصورة ساذجة. يذهب سارتر إلى أن الأنا موجود لا يمكن أن تكون نتاج هذا الطريق غير المباشر المتمثل في التفكير الثاني، التفكير حول التفكير، بل هي مباشرة، ومباشرتها هذه هي حضورها الدائم في الحالات الانفعالية لا حضورها الضمني وغير المباشر في الحالات المعرفية. ومن الواضح أن سارتر هنا يبحث عن الأنا الشخصي المفرد، ولذلك لا

يجده إلا في الحالات الانفعالية.

من الممكن أن ينطبق نقد سارتر هذا على كاتط وهوسرل، لكنه لا ينطبق على هيجل، ذلك لأن هيجل قد اكتشف أن الأنا لا يظهر مباشرة في فعل التأمل، ذلك لأن ظهوره جزئي في حالة الإدراك الحسي وحالة الفهم، ولا يظهر الأنا واضحا ومكتملا عند هيجل إلا من خلال تفاعله مع أنا آخر. فالوعي الذاتى من قبل الأنا باعتباره شخصا لا يظهر عند هيجل إلا من خلال الرغبة، وهي رغبة تبدأ باعتبارها رغبة في القضاء على الآخر أو امتلاكه، وتتطور حتى تصل إلى وعى السيد ووعى العبد، أو الوعي المستقبل والوعي المعتمد على غيره. لا يظهر الأنا الشخصى عند هيجل إلا باعتباره رغبة في امتلاك الآخر، باعتباره سيّدا. الأنا عند هيجل يبدأ اتقيا ذا رغبة في السيطرة والامتلاك. في حين أن سارتر يعتقد أن الأنا يظهر في الحالات الانفعالية. وبذلك لا يزال التصور النفسى السيكولوجى يسيطر على مفهوم سارتر عن الأنا، في حين تتجاوز تحليلات هيجل للأنا التصور السيكولوجى نحو الإطار التفاعلى الاجتماعى الذى يظهر فيه الأنا.

رابعا - المشروع الوجودى، أو تحقيق الذات لوجودها الحقيقى :

يبدأ كتاب " الوجود والعدم " بالتمييز بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته. الوجود فى ذاته En-soi هو وجود الأشياء والعالم الخارجى، وما يميزه أنه ليست لديه علاقة مع ذاته، وهو خارج كل صيرورة وزمنية. أما الوجود لذاته Pour-soi فهو الوجود الإنسانى، وهو الذات الحرة التى تخلق وجودها (11). والحقيقة أن بداية سارتر بهذا التمييز تعد مسلماته يبدأ بها تحليله ولا يبرهن عليها فينومينولوجيا، ذلك لأن الذات ليست على وعى مباشرة ومنذ البداية يمثل هذا التمييز بين وجودها ووجود الأشياء، فحسب فينومينولوجيا هيجل تبدأ الذات بالاعتقاد فى أن وجودها عرضى وتابع لوجود الأشياء، حيث تنظر إلى هذه الأشياء على أنها ثابتة ومستقلة عنها، وهذا الثبات والاستقلال يجعل وجود الأشياء فى الوعي الابتدائى للذات هو الوجود الحقيقى بينما وجود الذات نفسها عرضى. صحيح أن الذات تكتشف بعد ذلك

زيف الاستقلال والثبات الذي تبدو عليه الأشياء وتكتشف معه أنها هي الثابت وهي الوعي المستقل حقاً وسط الموضوعات غير الواعية، إلا أن ذلك يتم في مرحلة فينومينولوجية متطورة يرصدها هيجل في فصل " القوة والفهم ". لا نتحصل الذات على تمييز بين وجود في ذاته ووجود لذاته إلا بالتخلص من الموقف الابتدائي لليقين الحسى.

ينشغل سارتر في تحليله للوجود لذاته بموضوعات تحقيق الذات لذاتها عبر انشغالها بمشروع يجعلها تستقل عن العالم الموضوعى سعياً وراء امتلاك شروط وجودها، بحيث تصبح الذات هي الأساس الوحيد لوجودها. والذات فى سعيها هذا تدفعها حاجة دائمة لتجاوز وضعها القائم نحو وضع أفضل (12). هذه الحاجة الدائمة التى لا تنتهى هى مصدر الملّب negativity الذى يدخل فى صميم وجود الذات. والحقيقة أن هذا التحليل ما هو إلا صيغة أخرى لموضوع أساسى فى فينومينولوجيا هيجل وهو التخرج Externalisation / Entauserung. لكن بينما ينظر سارتر إلى المشروع الوجودى للذات على أنه مشروع فردى فى الأساس، وفى حين يؤدى انشغال الذات بهذا المشروع إلى ظواهر القلق والهم واليأس والتى هى ظواهر فردية فى الأساس، يعالج هيجل التخرج على أنه مشروع جماعى تدرج فيه الإنسانية كلها، بحيث يتحقق هذا التخرج فى شكل الروح الموضوعى، أى النظم الاجتماعية والسياسية التى تضعها الإنسانية كتعبير عن سعيها نحو التحقق الخارجى وذلك بأن تصنع من العالم الخارجى عالماً إنسانياً. يتحقق الوجود الإنسانى عند هيجل لا فى شكل مشروع فردى. على شاكلة سارتر بل فى عالم تاريخى زمانى يتكون من نظم ومؤسسات.

ولأن العدم داخل فى صميم الوجود الإنسانى لا تتجح الذات فى تحقيق ذاتها مباشرة، ذلك لأنها تجد نفسها، وحسب طبيعة وجودها الأنطولوجية، أمام ثنائيات الحرية والضرورة، والاختيار الممنول والحتمية القاهرة (13). ينظر سارتر إلى هذه الثنائيات على أنها محددات أنطولوجية للوجود الإنسانى، فى حين أنها عند هيجل

نتيجة للجدل الحادث في رحلة التخارج والتحقق الذاتي للروح. ذلك لأن الروح الإنساني سرعان ما يجد أن النظم الخارجية التي أنشأها، والتي هي النظم والمؤسسات التاريخية للروح الموضوعي، تشكل قيماً جديداً عليه وعلى مسيرته في التحقق؛ فتتحول هذه النظم من وسائل للتحرر إلى وسائل للقهر، وبعد أن كانت طريقاً للحرية تصبح شكلاً جديداً للضرورة، ليست ضرورة الطبيعة، بل ضرورة المجتمع ونظمه ومؤسساته والتي أصبحت طبيعة ثانية تخضع لها الروح. ليست الضرورة ناتجة عن شرط إنساني أنطولوجي كما يذهب سارتر، بل هي مجرد ضرورة تاريخية؛ إنها القوانين التي وضعها الإنسان لينظم بها حياته ويحقق وجوده وتحولت إلى قوانين قاهرة يخضع لها. ليس العدم إذن شرطاً أنطولوجياً للوجود الإنساني عند هيجل؛ فما يحتل موضع العدم في تحليلاته هو الجدل، الجدل الذي يحول منتجات الإنسانية من نظم وقوانين إلى قيود عليها، فالوسط العدمي الذي توجد فيه الإنسانية ليس الإنتاج الطابع الجدلي لكل ما تخلقه هذه الإنسانية، ذلك لأنها تتصف بخاصية تحول نتائج الإنسانية إلى قيود قاهرة عليها، والواضح أن هذا التحليل الهيجلي يصب بسهولة في فكرة رأس المال، فرأس المال هو ذلك الناتج الإنساني الذي تحول إلى قيد على الإنسانية؛ وهذه هي نقطة الإنتقاء بين هيجل وماركس، النقطة التي تعد مهذا للجدل الأصلي قبل تحوله إلى جدل مثالي عند هيجل، وجدل مادي عند ماركس.

صياغة سارتر الجديدة لجدل السيد والعبد :

لا يستعمل سارتر مصطلحات السيد والعبد أو الوجود المستقل والوجود المعتمد في وصفه للعلاقة بين الأنا والآخر، ذلك لأنه تجنبها بمهارة ففكرة كس لا تكون تحليلاته نسخة مكررة من التحليل الهيجلي لجدل السيد والعبد، إلا أن الأصل الهيجلي لعلاقة الأنا والآخر عند سارتر تتضح بمجرد الإطلاع عليها.

إن وجود الآخر عند سارتر ليس وجوداً أنطولوجياً بل وجود واقعي Factical، فالأنا تجد الآخر أمامها كواقعة قائمة (14). وخبرة الأنا بالآخر تأخذ

صورة الأنا المدركة أن أنا أخرى تنظر إليها being - looked at by an other man. هذه النظرة تجعل الأنا موضوعاً للآخر، شيئاً مادياً ينظر إليه من قبل أنا أخرى، وعندئذ تنتفى الحرية المطلقة للأنا نظراً لوجود آخر يقيدتها وينظر إليها على أنها موضوع. وظهور الآخر بذلك يحول عالم الأنا إلى صراع ومنافسة واغتراب وتشويش، لأن هذا الآخر يجعلنى موضوعاً ويعطينى قيمتى ويحكم على سلوكى. وهنا يكون " وجود الآخر هو خطيئتي الأصلية " (15). يتطابق هذا التحليل مع تحليل هيجل لعملية الانتقال من الوعي إلى الوعي الذاتى فى بداية الفصل المعنون بـ " السيادة والعبودية ". ويتضح الجدل الهيجلى بين السيد والعبد والذى لا يكشف سارتر عن مصدره الأسمى فى استمرار سارتر فى الكشف عن العلاقة الصراعية بين الأنا والآخر. فيذهب إلى أن هذه العلاقة يدخل فيها الجسد، بحيث يصبح الجسد إما مسيطراً على جسد الآخر أو مسيطراً عليه، ومن الواضح أن هذه هى علاقة السيد والعبد لكن يتجنب سارتر استخدام هذه المصطلحات الهيجلية بمهارة لأنها تجعل " الوجود والعدم " إعادة صياغة " لفينومينولوجيا الروح ".

وتأخذ العلاقة الصراعية بين الأنا والآخر شكلين أساسيين: إما أن ينكر الأنا حرية وسيادة الآخر على نفسه ويحوّله إلى شئ معتمد كلياً على الآخر، أو أن يستوعب الأنا حرية الآخر بالكامل وينظر إليها على أنها أساس حريته هو. والشكل الأول يؤدي إلى السادية، والثانى إلى المازوخية (16). السادية هى التلذذ بتعذيب الآخر والسيطرة عليه، والمازوخية هى التلذذ بسيطرة الآخر على الأنا والخضوع التام له. ويعطن سارتر أن السادية والمازوخية يؤدي أحدهما إلى الآخر بصفة مستمرة، ذلك لأن إخضاع الأنا للآخر بالكامل يفسد على الأنا تحقيقها لمشروعها الوجودى، وكذلك فالخضوع الكامل للآخر ينفي الحرية عن الأنا، وبالتالي يظل الأنا متردداً بين الاتجاه السادى والاتجاه المازوخى فى حركة دائرية، ويعطن سارتر صراحة أن علاقتى بالآخر ليست جدلية بل دائرية.

ويناقد سارتر إمكانية حدوث توجه ثالث تجاه الآخر وهو السعى نحو تدميره، ولا يتوصل الأنا لحرية أيضاً من خلال قتله للآخر، وذلك لأن ذكره تبقى مع الأنا دائماً باعتباره " الوجود الذي كان " (17). والحقيقة أن سارتر مخطئ في وضع توجه القضاء الآخر كخيار ثالث للأنا بعد السادية والمزوخية، ذلك لأنه هو الخيار الأول والتوجه الأساسي للأنا حسب فينومينولوجيا هيغل، ذلك لأن الوعي الذاتي يبدأ عند هيغل باعتباره رغبة، وتتمثل هذه الرغبة في القضاء على كل ما يقابل الأنا، وعندما تجرب الأنا القضاء على الآخر بالقتل تجد أنها لم تحقق شيئاً ولم تتصل إلى حرمتها، وعندئذ تقرر الاحتفاظ بالآخر باعتباره عبداً، تبقى حياً بعد أن تسحب منه كل استقلال وحرية وتجعله معتمداً عليها بالكامل. قتل الآخر إذن هو الموقف الابتدائي للأنا عند هيغل والذي يتم تجاوزه نحو علاقة السيادة والعبودية، أو السادية والمزوخية بتعبير سارتر.

والحقيقة أن لصياغة سارتر الجديدة لجدل السيادة والعبودية في مصطلحي السادية والمزوخية دلالة بالنسبة للتغيرات التي حدثت لمنهجه الفينومينولوجي، ذلك لأن استخدامه للسادية والمزوخية باعتباره أوضاعاً وجودية للعلاقة بين الأنا والآخر يكشف عن تحول التحليل الفينومينولوجي لديه إلى تحليل سيكولوجي، وبذلك لا تعد فينومينولوجيا سارتر في " الوجود والعدم " فينومينولوجيا أنطولوجية كما أراد لها بل تتحول إلى علم نفس فينومينولوجي. إن الفصل والتمييز بين الفينومينولوجيا وعلم النفس كان هو الشغل الشاغل لهوسرل، ومن قبله لهيغل أيضاً، ومع سارتر نرى كيف ينجذب التحليل الفينومينولوجي مرة أخرى إلى علم النفس حتى يختلط به على نحو كامل مع تحليل سارتر لباتولوجيا العلاقة بين الأنا والآخر والمتخذة أشكال الكراهية والقلق والسادية والمزوخية، تلك الباتولوجيا التي يعتقد أنها فينومينولوجيا أنطولوجية إلا أنها في حقيقتها علم نفس فينومينولوجي.

النظرة عند سارتر

تحليل وتعليق

فؤاد كامل^(١)

هناذا وحدي في عالم موضوعي من الأشياء والأقوات، عالم يتخذه وجودي لذاته مجالا لحرية، وموضوعا لتعاليه، عالم تحتل فيه الأشياء مكانها بالنسبة للمكان الذي اضع فيه نفسي، فلما المركز المتقل الذي تلتف حوله الأشياء أينما ذهبت، وحيثما كنت. وفجأة.. لم أعد وحدي، فقد ظهر في عالمي شخص آخر، فأفسد على وحدتي، وسلب مني حريتي، وزحزحني عن المركز الذي لم أهنأ به طويلا فما هو هذا الآخر؟ وكيف شعرت بوجوده؟ ولماذا أحدث في عالمي ذلك الاضطراب الذي قلبه رأسا على عقب؟

ليس الآخر شيئا من الأشياء وإلا ما كان له أن ينتزع مني الوحدة التي تمتعت بها عندما كنت مع الأشياء وما كان له أن يجذب الأشياء نحوه، فيصير مركزها ومحورها الذي تدور حوله، وما كان ليستطيع أن يسلب حريتي لأن الأشياء لا تسلب أحدا حريته. فبماذا يمتاز على الأشياء؟

إنه ينظر إلي، وكنظرة يبدو لي الآخر. فلولا أن الآخر يراي وينظر إلي لظل شيئا بين الأشياء لا يمتاز عليهم في شيء ولكنه بنظرته إلي يحينني أنا الآخر إلى شيء بين الأشياء، وأدخل في عالمه كموضوع للنظر والتأمل، فموضوعتي لا تأتي إلي من العالم ما دام العالم يستمد موضوعيته من وجودي، إذ أنه لا يستطيع أن يكون موضوعا لنفسه.

المسألة إذن صراع بيني وبين الآخر أو بتعبير أصح "مبارزة" duel، فالغير هو الإمكانية الدائمة لإحاطتي إلى موضوع مرني^(١)، وهو "الارتداد المستمر

^(١) كاتب ومترجم مصري قدم عدة أعمال، مؤلفات ومترجمات حول سارتر والوجودية، ومنها كتاب في

الرد على سارتر

للأشياء نحو حد اعتبره موضوعا على بعد معين مني ، وفي الوقت نفسه بفلت مني طالما كان يبسط حوله أبعاده الخاصة به⁽²⁾ وكأنا انشقت في عالمي ثغرة واسعة أخذت تنساب منها الأشياء نحو الآخر بون أن أستطيع دفعا لهذا الانسياب.

والغير هو الإمكانية الدائمة لأن يتحول بواسطتي إلى موضوع مرني فالرجل الذي يقرأ في كتابه مثلاً دون أن يسمع شيئاً أو يرى شيئاً سوى الكتاب الذي بين يديه يمكن أن أنظر إليه على أنه " رجل قارئ " كما أقول عن هذه الصخرة إنها " صخرة " باردة، فهذا هنا صيغة Gestalt القراءة صفتها الرئيسية⁽³⁾. والآخر ليس أكثر من شيء مكاني متزامن temporo - spatiale ، ولكن ما إن يلتفت إلى الآخر حتى تزول عنه هذه الشينية لأتحول أنا إليها . فالآخر موضوع وذات. هو موضوع عندما أكون ذاتاً بالنسبة إليه ، إذ لا أستطيع أن أكون موضوعاً بالنسبة إلى نفسي، كما لا يستطيع الآخر أن يكون موضوعاً إلى نفسه⁽⁴⁾.

والنظرة لا تشير إلى العيون التي تنظر، بل على العكس من ذلك تخفي النظرة العيون الناظرة ؛ وفي اللحظة التي لأحاول فيما أن أفهم معناها لا أرى العيون المسددة إلى، وكان النظرة فتأع ممدل فوقها. ونحن لا نستطيع أن نحس بالعالم حولنا ونظرة الآخر مصوية نحونا في الوقت نفسه لان الإحساس بنظرة الآخر إحالة إلى الذات حين تشعر أنها مرنية، ولا يجتمع الإحساس بالذات والإحساس بالعالم في زمان واحد، فنظرة الآخر وسيط بيني وبين نفسي⁽⁵⁾. وأنا أرى نفسي لأن الآخر يراني ، وهو شعور أوضح ما يكون في حالة الخجل. وهي حالة يتعرف فيها المرء على نفسه كموضوع يراه الآخر ويحكم عليه، أو بالأحرى كحرية تفلت منه لكي تصير موضوعاً معطى ، وهذه العلاقة بين ذاتي وشعوري بهذه الذات لموضوع مرني علاقة وجود⁽⁶⁾ لا علاقة معرفة " وفيها أشعر أن العالم ينساب خارجاً عن نفسه ، وإن ذاتي تنساب خارجة عن نفسها ، وأن نظرة الغير تحمل وجودي في هذا العالم عبر هذا العالم وهو عالم قائم ها هنا، وفي الوقت نفسه عبر هذا العالم "

وهذا الوجود الذي أحياه في الخجل عند ظهور الآخر وجود غامض مبهم غير محدود، ويستمد غموضه وأبهامه وعدم تحلده من حرية الآخر، وهي حرية لا أستطيع معرفتها أو التكهن بإمكانياتها. فكل ذلك الوجود بالنسبة إلى حمل بغض أحمله دون أن أتمكن من الاستدارة إليه لمعرفة أو حتى للشعور بمدى ثقله (7) أو هو أشبه بالظل الذي ينعكس في سائل متحرك لا يلبث على حال وكان ثمة عدم يفصل بين وجودي الأصلي وتلك الوجود كما يراه الغير، وهذا العدم هو حرية الآخر. وبواسطة حرته يستطيع الآخر أن يتعالى على إمكانياتي بإمكانياته هو الخاصة، فأراها تفر بعدا عن مصطحية معها الأشياء والموضوعات التي كانت قبل ظهور الآخر متمركزة حولي. فالغير موت لإمكانياتي (8) بحيث لم أعد سيذا للموقف بظهور الآخر. وهذا ما يسميه جيد "بدور الشيطان" *la part du diable* وما وصفه كافكا فأبدع وصفه في روايته "المحاكمة" و "القصر"

ونظرة الغير تحدد لي مكاني *spatialite* وزماني *temporalite* أما عن المكاني فقد أشرنا إليها في غير هذا المكان (9) والزمانية التي يمنحها لي الآخر هي إيراك عيان " المعية *simulataneite* وهو عيان لم أكن أدركه لولا ظهور الغير، لأن المعية تفترض وجود علاقة زمنية بين موجودين لا يتصلان فيما بينهما بآية علاقة بأخرى، أما أن يوجد بين موجودين تأثير متبادل فليس معناه المعية لأنهما ينسبان إلى نظام واحد. وطالما كان الغير يتزمن *se temporalise* فانه يحدد لي زمانية معه أو بعبارة أخرى يمنح لزمني أنا الخاصة بعد جديدا من لدنه.

وفضلا عن هذا التحديد الزمني المكاني الذي يقوم به الغير نحوي، فانه عندما ينظر إلى أصبح موضوعا مجهولا لأحكام مجهولة وخاصة أحكام القيم. و " الحكم هو الفعل المتعالي الذي يقوم به كائن حر. وهكذا " أن لرى " معناه أن أكون بلا حول ولا قوة أمام حرية ليست حريتي" (10) وبهذا المعنى " يمكن أن نعد أنفسنا " عبيدا " عندما نتراءى للآخر " إذ لا أستطيع أن أفعل شيئا حيال هذه القيمة التي يحكم بها الآخر على أو حتى معرفتها. فانا في خطر دائم من أن يتخذني

الغير وسيلة لتحقيق امانياته التي اجهلها بعد أن ينكر تعالى الخاص .

ولن أستطيع لهذا الخطر دفعا إلا بان أحيل الآخر إلى موضوع ، وفي هذه الموضوعية بذوب وجوده الرائي *etre-regardant* وأتحرر من وجودي للغير بان اجعل الغير وجودا من أجلى .

بيد أن نظرة الغير- وإن تكن شرطا ضروريا لموضوعيتي فتأها تحطم كل موضوعية بالنسبة إلى ، فهي تبتغي عن طريق العالم ، فليست إحالة لى وحدي ، وإنما إحالة كلية للعالم كله " فلنا مرني في عالم مرني " *Je suis regarde dans un monde regarde* وعلى الأخص لأن نظرة الغير (النظرة الناظرة لا النظرة المنظورة) تنفي الأبعاد الكائنة بيني وبين الأشياء لكي تبسط هي إبعادها الخاصة ، فالغير حضور ، بلا واسطة لتعال غير تعالى.

وبهذا التعال يثبت لى الآخر أنني لا أستطيع أن أكون موضوعا لنفسى ، وإنما موضوعا لحرية أخرى . فلنا دائما نفسى وكل محاولة للاندواج مصيرها الفشل، وإذا افترضت إمكان هذا الازدواج وضعت ضمنا وجود الآخر ، إذا كيف أكون موضوعا بالنسبة إلى غير ذات ؟ فعن طريق الغير وبواسطته أكتسب موضوعيتي⁽¹¹⁾ وأشعر في الوقت نفسه، بذاتيته الخالصة وحرية اللانهائية⁽¹²⁾. فلقد كان هيجل إذن على حق، وكل ما بينه وبين سارتر من الاختلاف هو أن ذاتية الآخر أو حرية ليست من المعطيات وآلا كان موضوعا للمعرفة فأقد أنا بذلك موضوعيتي⁽¹³⁾. فينبغي ألا أبحث عن الغير في العالم وإنما في الذات بحسبان الغير ذاتا تجعل من الذات ما هي عليه.

ومن صفات الموضوع ألا يكون ذاتا فإذا أصبحت موضوعا لم أعد أنا، أي فقدت صفات الذات ، وهكذا إذا أصبحت ذاتي موضوعا بالنسبة إلى نفسى كانت ذاتا ولكنها ليست ذاتي أنا وحتى لو استطعت أن أرى نفسى بوضوح وتميز كموضوع لم يكن ذلك بالنسبة إلى ذاتي على أنها ذاتي ومن أجل ذاتي ، ولكن على أنها وجود خارجي ذاتي ، أي بالنسبة للآخر⁽¹⁴⁾ وهو وجود يختلف عن وجودي لذاتي فإذا

علمت مثلا أنني شرير لم يشر ذلك إلي وجودي في نظر نفسي . إذ من المستحيل أن أكون شريرا بالنسبة إلي نفسي لان معنى ذلك أن نصفه الشرير تجعلني وجودا في ذاته فإذا كان الوجود لذاته يضع نفسه باستمرار ، فساجعل من نفسي شريرا . أي سوف أصير شريرا ، وبالاختصار سوف أريد ما لا أريد في الوقت نفسه وفي نفس الدرجة . فهذه الفكرة إذن - أي أنني شرير- لا يمكن أن تصدر عن نفسي طالما كنت نفسي ، وكنت المصدر الوحيد لأفكاري ⁽¹⁵⁾ ويكفي أن تكون ذاتي وسيطا بيني وبين نفسي لكي تتلأسي كل موضوعية للذات . فالغير إذن شرط عيني ضروري لموضوعيتي .

والعلاقة التي بيني وبين ذاتي التي يراها الغير علاقة غريبة . إذا أنني لا اعترف بها علي أنها ذاتي علي الرغم من اختلافها عن ذاتي ، فهي تحيا في وسط جديد وتتكيف في هذا الوسط ، وهي وجودي ولكنه وجود ذو أبعاد جديدة 000 وجود ينفصل عن وجودي الأصلي بهوة عميقة فإنا هذه الذات ولكني الهوة أو العدم الذي يوصلني عنها بوجودي للغير سقوط في هذه الهوة المطلقة نحو الموضوعية . ولكن يجب إلا نفهم من ذلك أن الغير يحيلني إلي موضوع بالنسبة إلي نفسي ولكن بالنسبة إلي نفسه بعبارة أخرى ((ليس الأخر الفرار لذاتي نحو 000)) فذاتي كموضوع عبارة عن إضراب وحيره وبلبلة malaise .

والغير كذات autrui-sujet إما أن يكون له وجود في- العالم وهو ما يسميه سارتر facticite (واقعية) . أو وجود متعل عبر العالم Etre-par-dela-Le monde ويحسن أن نضرب علي ذلك مثلاكي يتضح هذان النوعان من وجود الغير كذات فقد تسللت فوقفت بباب حجرة مطلق وانحنيت علي ثقب المفتاح انظر خلاله ، وفيما إنما في هذا الموقف المزري إذ خيل إلي أن أقداما تقترب مني . فيعترني الخجل من نفسي واتصيب عرقا .. ولكنني لا البث أن أدرك أن ذلك الصوت لم يكن صوت أقدام تقترب ، فأسترد أنفاسي المبهورة ، وأبتلع ريقى ، وانحنى من جديد علي ثقب المفتاح لأرى ما يدور في الحجرة المغلقة . فما معنى هذه التجربة ؟

وهل كان ذلك الخجل الذي اعتراني زانفا طالما لم يكن هناك من لاجل أمامه؟ وهل تفضي بي هذه التجربة إلى الشك في وجود الغير؟ كلا مطلقا. فوجود الغير أكيد لا شك فيه، وحضوره يملأ المكان ويهدد وجودي في كل لحظة، كل ما في الأمر أن هذا الحضور لم يرتبط بعد في هذه التجربة بوجوده كموضوع في علمي، بوجود حاضرها هنا في هذا المكان، وهو ما يسميه سارتر *Facticite* (واقعية) فهذه التجربة تثبت أن وجود الغير في العالم لا يشتق بالتحليل من حضور الغير كذات بالنسبة إلى، ما دام هذا الحضور الأصيل متعل أي عبر هذا العالم. لقد اعتقدت أن الغير حاضر ورالي، ولكنني لم أكن مصيبا، فقد كان غائبا.. فما معنى "الغياب" absence عند سارتر؟

بيننا من قبل أن "الانبيه" هي وحدها التي تستطيع أن تحدد للأشياء أماكنها وأن تتخذ هي مكانها طالما كانت إمكاناتها الخاصة.. فالانبيه تصبح غائبة إن عن المكان الذي أرادت أن تكون فيه، فلا يستطيع أن أقول مثلا أن اغاخان أو سلطان مراكش غائبان عن هذه الحجرة، وإنما يبير الذي يقطنها غائب عنها منذ ربع ساعة. وقصارى القول: "أن الغياب هو حالة من حالات وجود الانبيه بالنسبة إلى الأماكن والمواضع التي حددتها هي بحضورها." وغياب يبير يكون دائما بالنسبة إلى غيره من الناس فهو علاقة بين اثنتين أو أكثر. فيبير بالنسبة إلى تيريز غائب عن هذا المكان، وهذا لأنه حاضر إليها بمعنى من المعاني.. والموت ليس غيابا بل لاهد من الاحتفاظ بالوجود العيني ليبير لكي يكون من المستطاع غيابه بالنسبة إلى تيريزا. والواقع أن غياب يبير أو حضوره بالنسبة إلى تيريزا ما هو إلا نوع من الحضور الأساسي بين يبير وتيريزا، وإنما كان يبير: في لندن أو في الهند أو في أمريكا أو جزيرة نائية فهو حاضر بالنسبة إلى تيريزا ولا يكف عن هذا الحضور إلا بموته. وحضور الانبيه حضور في مكان إنساني *espace humain* أن صبح هذا التعبير، وهذا الحضور لا معنى له إلا على أنه "وجود - ناظر" أو "وجود منظور" وفقا لوجود الأخر كموضوع بالنسبة إلى، أو وجودي أنا كموضوع بالنسبة إليه" وحينما ذهبت ومهما فعلت فإني لا أغير سوى الأبعاد التي تفصل بيني وبين الغير

كموضوع واستعيد السبل التي تسلك بي نحوه وسواء ابتعدت أو اقتربت أو وقعت على الغير كموضوع معين فليمت هذه كلها سوى اختلافات تجريبية في الموضوع الرئيسي وهو وجودي للغير . والغير حاضر بالنسبة إلى في كل مكان على انه الشئ الذي أصير بواسطته موضوعا " (16) فمن الممكن أن يخدعني بصري فأظن تلك الشجرة شخصا في الظلام أو أن أتصور ذلك الرجل القادم نحوي صديقا اعرفه ، ثم لا يكون كذلك بيد أن هذا كله لا يغير من يقيني عن وجود الآخر شيئا ، لان هذا اليقين مستقل تمام الاستقلال عن هذه التجارب ، بل هو الذي يجعلها ممكنة (17) . وإنما المحتمل هو أن يكون الغير هذا الموضوع بالذات ولاشئ غيره . والآن نستطيع أن نحدد طبيعة النظرة تحديدا واضحا فنقول : إنها تجعل مني ومن الغير على التبادل موضوعا للآخر ، وكل نظرة تثبت لنا - عن يقين يشبه الكوجيتو - إننا نحيا إزاء غيرنا من الذوات من هذه الملاحظات السابقة يتبين لنا أن الوجود - للغير لا يشتق من الوجود لذاته أو بالعكس . وليس من شك أن " الانيه " تقتضي أن تكون في نفس الوقت وجودا للغير . ولكن ليس من المستحيل أن نتصور وجودا لذاته فحسب دون أن يكون وجودا للغير ، أي موضوعا له كل ما في الأمر أن هذا الوجود لن يكون " إنسانا " ويكشف لنا الكوجيتو أن وجودنا في ارتباطه بنفسه يرتبط بالغير ، فهو لذاته وللغير pour - soi - pour - autrui فسارتر قد توسع في فهم الكوجيتو بحيث جعله يشمل وجود الغير والوجود للغير ، وهذا الوجود إذ يجعل الذات تتزامن كحضور للغير وكشرط لكل تاريخ يسميه سارتر التاريخ قبل التاريخي *historialisation antelhistorique* لا لأنها سابقة على التاريخ ، ولكن لأنها تتأرخ فتجعل التاريخ ممكنا .

ولابد للذات أن تقوم بسلب مستمر لوجودها الباطني لكي تشعر بوجود الآخر فالذات ليست هي الآخر ، بل هي تنتزع ذاتيتها منه بان تنكر الهوية بينها وبينه ، وتختار نفسها على إنها العدم الذي هو غير الآخر ، وبذلك تقفل عاندة على نفسها . وهذا الانتزاع الذي يكون الوجود لذاته هو الذي يجعل وجود الغير ممكنا ، وليس معنى ذلك انه يهب الوجود للغير ، وإنما تمنحه ذلك الوجود الآخر *L'etre - autre*

وآلا تكون الذات غيرها أمر تختاره الذات باستمرار ، لأنها لا تستطيع أن تكون نفسها إلا بان تكون الغير (18) فكان حضور الغير للذات أمر ضروري لكي تشعر بوجودها وعلاقة السلب الداخلية هذه علاقة متبادلة ، بعكس العلاقة الموجودة بين الوجود لذاته والوجود في ذاته ، إذ يظل الوجود في ذاته محتفظا بطبيعته الخارجية وهي الوجود في ذاته . وهذه العلاقة الجديدة تضيف شيئا جديدا إلى ما قلناه عن شعور الذات بنفسها . فلا يكفي أن ترفض الذات أن تكون الغير كي تشعر بذاتيتها ، ولكن لابد من أن ينفىها الغير أيضا ، أي أن يشعر بذاتيته لكي تشعر بذاتيتها ولكي اعترف بوجود الآخر يجب أن أكون موضوعا للآخر . بيد أن ذاتي كموضوع هي الذات التي أرفضها وأعزلها عن نفسي . واختفاء الآخر ، ولهذا كانت هذه الذات المرفوضة refuse معقد الصلة ورمزا لانفصالي المطلق عن الآخر في نفس الوقت (19) ، وكنا حقيقيا ينتسب إلى أشد الانتساب لأنه وجودي الخارجي mon etre – dehors ولكنه ليس وجودا في ذاته أو وجودا لذاته وإنما وجودا للغير pour-autrui (20) .

وهذا الوجود للغير يتكشف في حالات عاطفية هي الخجل والخوف والزهو ، وهذه الحالات عبارة عن الأشكال المختلفة التي أتعرف بها على الغير كذات لا أستطيع بلوغها ، كما إنها تتطوي على تعرف لذاتيتي كدافع لي على تكوين الغير كموضوع (21) . وعندما انظر إلى الغير كموضوع اتعالى على تعاليه وتقلب امكانيته إلى المكانيات ميتة mortes – possibilites وبصير نوعا من التعالى عليه بعد أن كان تعاليا متعاليا وأتجاوز بذلك مجموعة الأدوات التي يتخذها الغير للوصول إلى غايته عن طريق ارتباطي إنا الآخر بأقوات وأهداف معينة وهو ما يسميه سارتر بالالتزام engagement وتقلب الآية عندما ينظر إلى الآخر (22) . والآخر – كموضوع عبارة عن كل totalite له القدرة على تنظيم العالم تنظيما تركيبيا .. تنظيما لا أستطيع أن أفض كل مضمونه ، كما لا أستطيع أن أفض مضمون عالم الغائبات والأقوات الذي اصطنعه (23) . ويلوح هذا الكل على صورة الذات أحيانا totaite- sujet وعلى صورة الموضوع totalite-objet أحيانا

أخرى . بيد إننا لا نستطيع على كل حال أن نتخذ وجهة نظر معينة إزاء هذا الكل أي أن ندركه من الخارج (24) ، إني أوجد إننا نفسي على أساس هذا الكل وارتبط به . والله نفسه لا يستطيع أن يدرك هذا الكل كما هو ، فهو أن يكن ذاتا تكامل معه ، وان يكن بطبيعته عبر كل ذات أي وجودا في ذاته وأساسا لنفسه ، لم يبد له الكل إلا على أنه موضوع ، وبذلك ينقصه هذا التفكك الداخلي في المجهود الذي تبذله الذات في سبيل إدراك نفسها – أو على أنه ذات فلا يستطيع الله إلا أن يشعر بها – مادام ليس ذاتا – دون أن يدركها .

رأينا إذن أن الغير عبارة عن الذات التي تحيلني إلى موضوع والتي تحيلها ذاتي بدورها إلى موضوع ، فالغير إما ذات أو موضوع ولا يمكن أن يكون شيئا وسطا بين هذا وذاك .

تعليق:

لا يخالجننا شك في أن سارتر يصدر فيما يقول عن تجربة وفي أنه قد عرض هذه التجربة عرضا وافيا أميناً كاحسن ما يكون العرض، وحالها تحليلاً دقيقاً لأعمق ما يكون التحليل. ولكننا لا نستطيع أن نقول: إن هذه التجربة قد استفدت كل إمكانيّة لتجربة أخرى. فما كان يجمل بسارتر أن يقف عندها دون أن يتجاوزها، وأن نخدعه طرافتها فيظن أنها التجربة الأخيرة التي تهب للوجود قيمته ... أو بالأحرى خلوّه من كل قيمه(25).

ونستطيع أن نلمس هذا النقص الذي تعنيه فلسفة سارتر واضحا كل الوضوح في نظريته عن الغير . ونحن نتفق معه في الجزء النقدي من هذه النظرية وخاصة دحضه للمذاهب الانعزالية وتفنيده لها. ولكننا لا نتفق معه في تحليله للنظرة، هذا التحليل الذي يفضي به تقريبا إلى النتائج الفاشلة التي يذهب إليها في علاقتنا بالغير. فلنبدأ إذن بنقد فكرة " النظرة " عند سارتر لنستخلص بعض النتائج الهامة التي تقودنا إلى وضع نظرية أخرى عن الغير في مقابل نظريته.

يعتقد سارتر أن النظرة هي التي تكشف لنا عن الغير بوصفه موضوعا مرة

وذاتاً مرة أخرى ، وتكشف لنا عن أنفسنا بوصفنا موضوعاً مرة وذاتاً مرة أخرى .
فالأمر كله في النظرة لا يخرج عن تبادل الذاتية والموضوعية بيننا وبين الغير . فإذا
نظرت إلى الغير استحال إلى موضوع وكنت إتاً في هذه الحالة الناظر ذاتاً . وإذا نظر
إلى الغير كنت في هذه الحالة المنظورة موضوعاً ، وكان الغير ذاتاً ناظراً . فهل
النظرة هي هذا فحسب ، أعنى مجرد وظيفة لتحديد موضوعية الغير بالنسبة إلى ،
أو موضوعيتي بالنسبة للغير ؟

نحن نعلم أن "النظرة" وظيفة نافعة هي تثبيت الأشياء وتحديدتها ، وهي من
هذه الناحية حقاً تضيف طابع الموضوعية على كل ما يقع تحت سلطانها . ولكننا نعلم
أيضاً أن الذات لا يمكن أن تكون هي وظائفها الفسيولوجية والبيولوجية فحسب ،
فإنها شيء أكثر من ذلك . ويؤكد هذا جبرييل مارسيل فيقول " وهناك أيضاً تلك
البليلة الخرساء التي لا تطاق والتي يعانيتها من يحيا حياته بين ذاته ووظائفه .
وهذه البليلة كافية لان تشير إلى وجود خطأ ما " (26) وكذلك العين ليست وظيفتها
النظر وحده ، وإنما التعبير أيضاً عن طريق النظرة . فالنظرة إنن وسيلة للتعبير
والإفصاح عما يختلج في النفس . وليس ذلك بالاكشاف الجديد ، وإنما أمر نلاحظه
ويلاحظه غيرنا في كل لحظة من حياتنا اليومية . فالنظرة هي النافذة المفتوحة التي
نشرف منها على وجود الغير والطريق المباشر الذي يقودنا إلى أعماق أعماق
نفسه ، والوسيلة غير - الموضوعية التي يخاطب بها وجودنا ونخاطبه .

ولست أرى كيف اغفل سارتر هذه الصفة الأساسية في النظرة ، ومضى في
تحليله على أساس أن نظرة الغير تسلبني العالم الذي أعيش فيه وتعزلني عنه
وتملكني وتستبعدني ، فإذا رددت هذه النظرة بمثلها جردت الغير من سلاحه لأملكه
بدوري واستبعده .. فكان الأمر يجري بين لصين يتنازعان غنيمة سلباها ، لا
موجودين يتبادلان فيما بينهما وجودهما وثرانه .

نستطيع أن نقول إنن : أن سارتر يصف في تحليله للنظرة الوجود الملوث أو
الزائف inauthentique لا الوجود الأصيل authentique وهذا ما أفضى به

في نهاية تحليله إلى مهاوى الفشل والسقوط *I'echec* ، وقاده إلى ذلك العقم الوجودي الذي يلقاه حيثما ذهب . وإلى تلك القتامة التي تطلعه أينما حل ومن كل سبيل . وعلى الرغم من ادعائه أنه يتجنب كل وصف خارجي فيما يتعلق بالمشاكل الإنسانية ، نراه يصف في تحليله وصفا خارجيا بحتا ، فلا ينتبه إلى ما فيها من " باطنية " *interiorite* ، وهذا أبسط ما يستطيع المرء أن يدركه في تحليل يتعرض للنظرة .

ويذكرنا تحليل سارتر بالعالم الذي يعيش فيه " المجنون بالاضطهاد " *paranoiaque* ؛ فمثل هذا الإنسان الذي يقتصر وجوده على أقل جزء من الوجود أي يمتاز وجوده بالفقر ، يعتقد أن كل من يشاركه الوجود يسلبه وجوده هذا الضئيل النحيل . فهو مهدد في كل لحظة بأن يسطو الغير على عالمه ويستولى عليه ، والأشياء التي تحيط به وتطارده وتتعبه . فقد أحال إنن سارتر الوجود المنظور إلى " وجود مطارد متعقب " لا راحة فيه ولا اطمئنان وكتاه جسم الطيل الذي يؤلمه اخف الاحتكاك ويخزه أهون اللمس ⁽²⁷⁾ فإتسان سارتر إنسان مريض ، وعلى الرغم من هذا يحرص على وجوده حرص البخيل وهو معدم ولكنه يخشى أن يسلبه الناس كنوزه ، وهو منكمش على نفسه لا يستطيع لأخرين اتصالا ⁽²⁸⁾ .

ونحن نعتقد أن المشكلة الرئيسية في كل فلسفة وجودية هي مشكلة الاتصال *communication* بالغير . والاتصال لا يتم إلا بين موجودين " خلق كل منهما للأخر " *zueinandersein* - كما يقول سببرز ⁽²⁹⁾ - ولا يزال كل منهما يخلق الآخر . وإذا كانت الحرية تقتضي من الذات أن " تكون نفسها " فاتها لن تستطيع ذلك بغير اللجوء إلى الآخر . فالحرية تنطوي إذن على الشعور بحضور الغير كيما تحقق نفسها . الاتصال بالآخر إنن خلق متبادل *creation reciproque* ، والخلق يستلزم الصراع ، فهذا الصراع إنن عاشق *lutte amoureuse* على حد تعبير سببرز . وفيه ترتبط الذات بذات غيرها لتؤكد كل منهما الأخرى . بيد انسى لا أستطيع الاتصال بالآخر إلا إذا كنت نفسي ، وكان الآخر نفسه كذلك ، أعنى إذا تبع

كل منا حرته وشعر بها إلى أقصى درجة ، فيكون الاتصال بيننا حرا لا إرغام فيه ، ويكون النداء أو الدعاء قويا لا مرد له .

فالاتصال يقتضى الانفصال ، وتمهد له الوحدة . إذ كيف يمكن أن يكون الإنسان نفسه إذا لم يقف في مواجهة الآخر ويشعر باختلافه عنه ؟ فكل حرية متوحدة لان لها رسالة فريدة لم يقم بها إنسان من قبلها . وما من احد يستطيع أن يتخذ مكاني ليفعل ما افعله . فحريتي نفسها تجعلني في عزلة تحيط بها الأسوار من كل جانب بحيث لا أستطيع الوصول إلى الآخر ولا يستطيع الآخر الوصول إلى ؛ ولكنها هي نفسها التي تنتزعني من هذه العزلة لكي اشرف على أفق أسمي وأرحب ، فيوجد الاتصال بين ذاتين منفزلتين لا يوجد بينهما شئ . فطبيعة الاتصال إنن ديالكنتيكية بمعنى إنها تحيل إلى نقيضها وهو الانفصال ، وهذا لأنها تقوم على الحرية ، والحرية متناقضة إذ تستقي عن الآخر وتعتمد عليه في نفس الوقت .

وللاتصال طابع السر أو المعجزة لأننا نعجز عن تفسيره ، ويقف العقل الموضوعي أمامه خاشعا مكتوف اليدين . ولكن لا يتبادر إلى الذهن إننا ننتزع بهذا إلى نوع من التعالي الذي ينزع إليه بسبرز مثلا (30) وإنما تعالينا يبقى في الأرض لا يبرحه ، أو هو المشروع الواحد الذي يشترك فيه موجودان مختلفان كل الاختلاف لكي يصبحا في النهاية شيئا واحدا.

والاتصال يجب أن يتم في تحفظ تام وبلا أي تحفظ ، فلا أتخلي عن شئ من إمكانياتي ولا أنزل لحظة واحدة عن حريتي . "فأنا الصداق الذي أحمله إلى الآخر" . وفي نفس الوقت يجب أن أكون مستسلما للآخر كل الاستسلام عاريا عن كل قناع ، مجردا عن كل حذر أو حرص ، وأن أقهر في نفسي كل خوف أو خجل من العري الروحي ، والإأختنق الاتصال في جو من الاستسرار والغموض . يجب أن يبرح الخفاء بيني وبين الآخر ، وهذا هو الحب .

فالحب إنن هو الشرط الأساسي للاتصال . وإذا لم يكن حب لم يوجد غير نوع

من الاتصال اليومي المبتذل . وليس من شك أن اختفاء الحب من فلسفة سارتر هو الذي جعله يقول : لا اتصال بيننا وبين الغير ، وإنما صراع دائم.

والحب يحيل ذلك الصراع إلى "صراع عاشق" يختلف كل الاختلاف عن الصراع الذي يتصوره سارتر وهيدجر . فهو صراع مملوء بالأمل ، قائم على الرجاء ، وهو صيرورة دائمة وحركة مستمرة تتعالى فيهما الذات وتتجاوز وجودها الحاضر بلا انقطاع. ولكي يتصل الحب ويبقى ينبغي ألا يصل إلى هدفه وإلا كان في ذلك موته، إذا لا يستطيع الحب أن يحيا بغير هذا التعالي المتصل فهو ابن الفقر والثراء كما يقول أفلاطون⁽³¹⁾

وليس الحب وردا كله ، وإنما يصطدم في كل لحظة بآتيتي وحبسي للتفوق ويخلي بنفسي وغيرتي عليها .. ، فتتحطم معاهدة المساواة التي عقدتها بيني وبين الآخر والتي يقوم عليها الاتصال بحيث لا يعود هناك أمل في الصلح ، فتكون "القطيعة" بيد أنني أظل في وحدتي مخلصا للوجود الذي انفصلت عنه ، أو للاتصال نفسه على الأقل ، فأعثر من جديد على التعالي الذي تستطيع أراد الاتصال به ، وأجد معنى لإخفاقي .. فاتجاوزه دون أن أغلق على نفسي أبوابها ، وأسدل على ذاتي أستراها. وفي الحب أستطيع أن أكتشف نفسي بمساعدة الغير ، وأن يكتشف الغير نفسه بمعونتي .

فالمشكلة في الاتصال ترجع إلى الذات التي تود الاتصال ومدى استعدادها وسخاتها وثرانها الروحي . وهذا ما يسميه جبرانيل مارسيل *disponibilite* في مقابل *indisponibilite* وتعني هذه اللفظة نوعا من الانطواء على النفس ، والاهتمام بالذات وحدها والامتناع على الآخرين⁽³²⁾ أو هي بعبارة أخرى عبودية الذات لنفسها ، واستحالتها إلى نوع من الوجود الصفيق الذي لا نستشف منه شيئا كالوجود في ذاته (ذلك الوجود العقيم الذي نجده عند سارتر) فإذا كانت الذات هكذا بالنسبة إلى نفسها أسقطت هذه النظرة على الآخر وعاملته نفس المعاملة ،

وخشيت منه على ممتلكاتها . ويختلف الأمر بالنسبة للذات التي تمتاز بالسخاء فبها لا تخشى الاتصال بالآخرين ، ولا تتشبث بما تملكه، وإنما تبذله للغير عن طيب خاطر وتتقبل هي منه ما يمنحه إياها في شئ من الإعجاب والوفاء (33) وهما شينان لا وجود لهما في فلسفة سارتر ، كما أنها تتأثر بأحكام الغير لكي تحكم على نفسها حكما صائبا لا يشوبه الغرور.

وهذا الأمر نلمسه في الجماعات كما نلمسه في الأفراد ، فالإلحاد يصلح من الدين ، والمعارضة من الحكومة ، والطلبة من استاذهم .. وهكذا ولعل أقرب طريق إلى نفسي هو أبعد طريق إليها ، أعني الطريق الذي يمر بالآخر . فالآخر يكون وجودي الروحي ويشركني في تطويري الذاتي إلى أبعد حد بحيث أستطيع أن أقول: إن ذاتي تنبع من قلب الآخر . أو بعبارة أخرى : الوجود هو الآخر

الخاتمة في الرد على سارتر

لا يخالجننا شك في أن سارتر يصدر فيما يقول عن تجربة - وهذا أمر نقدره كل التقدير- وفي أنه قد عرض هذه التجربة عرضا وافيا أميننا كأحسن ما يكون العرض، وحالها تحليلا دقيقا فأحصا كأمقى ما يكون التحليل. ولكننا لا نستطيع أن نقول: إن هذه التجربة قد استنفدت كل إمكانية لتجربة أخرى. فما كان يجمل بسارتر أن يقف عندها دون أن يتجاوزها، وأن تخدعه طرافتها فيظن أنها التجربة الأخيرة التي تهب للوجود قيمته ... لو بالأحرى خلوه من كل قيمه. ومن يدري لعله أن يعود إليها مرة أخرى ليضيف إليها جديدا قد يكسبها شيئا من البهجة، ويضفي عليها ألوانا تخفي تلك القمامة اليانسة التي تبدو عليها في مراحلها الأولى (34).

والواقع أن التجربة السارترية تجربة مبتورة تنقصها الحياة، وكثتها تنمخض عن طفل ميت، وهي أشبه بالآلة الضخمة الهائلة التي انقطع عنها التيار الكهربائي أو فقدت جزءا حيويًا من أجزالها فهي عاطلة ما لم يركب فيها هذا الجزء المفقود. فلا يملك لسارتر نقدا من لم يتعال على تجربته ويتخطى حدودها إلى آفاق أعلى وأسمى .

ونستطيع أن نلمس هذا النقص الذي تعانيه فلسفة سارتر واضحا كل
الوضوح في نظريته عن الغير . ونحن نتفق معه في الجزء النقدي من هذه وخاصة
دحضه للمذاهب الاعزالية وتفنيده لها. ولكننا لا نتفق معه في تحليله للنظرة، هذا
التحليل الذي يفضي به تقريبا إلى النتائج الفاشلة التي يذهب إليها في علاقتنا
بالغير. فلنبدأ إذن بنقد فكرة " النظرة " عند سارتر لنستخلص بعض النتائج الهامة
التي تقودنا إلى وضع نظرية أخرى عن الغير في مقابل نظريته.

يعتقد سارتر أن النظرة هي التي تكشف لنا عن الغير بوصفه موضوعا مرة
وذا مرة أخرى ، وتكشف لنا عن أنفسنا بوصفنا موضوعا مرة وذا مرة أخرى .
فالأمر كله في النظرة لا يخرج عن تبادل الذاتية والموضوعية بيننا وبين الغير . فإذا
نظرت إلى الغير استحال إلى موضوع وكنت أنا في هذه الحالة الناظر ذاتا . وإذا نظر
إلى الغير كنت في هذه الحالة المنظورة موضوعا ، وكان الغير ذاتا ناظرة . فهل
النظرة هي هذا فحسب ، أعنى مجرد وظيفة لتحديد موضوعية الغير بالنسبة إلى ،
لو موضوعيتي بالنسبة للغير ؟

نحن نعلم أن "للنظرة" وظيفة نافعة هي تثبيت الأشياء وتحديدتها، وهي من
هذه الناحية حقا تضيء طابع الموضوعية على كل ما يقع تحت سلطاتها. ولكننا نعلم
أيضا أن الذات لا يمكن أن تكون هي وظائفها الفسيولوجية والبيولوجية فحسب ،
فبها شيء أكثر من ذلك . ويؤكد هذا جبريل مارس فيقول " وهناك أيضا تلك البلبلة
الخرساء التي لا تطاق والتي يعانيتها من يحيا حياته بين ذاته ووظائفه . وهذه البلبلة
كافية لأن تشير إلى وجود خطأ ما " (35) وكذلك العين ليست وظيفتها النظر وحده ،
وإنما التعبير أيضا عن طريق النظرة . فالنظرة إذن وسيلة للتعبير والإفصاح عما
يختلج في النفس . وليس بالاكشاف الجديد ، وإنما أمر نلاحظه ويلاحظه غيرنا في
كل لحظة من حياتنا اليومية . فالنظرة هي النافذة المفتوحة التي نشرف منها على
وجود الغير والطريق المباشر الذي يقودنا إلى أعماق أعماق نفسه ، والوسيلة غير
- الموضوعية التي يخاطب بها وجودنا ونخاطبه .

ولست أدرى كيف اغفل سارتر هذه الصفة الأساسية في النظرة ، ومضى في

تحليله لي أساس أن نظرة الغير تسلبني العالم الذي أعيش فيه وتغزلني عنه وتملكني وتستبعثني ، فإذا رددت هذه النظرة بمثلها جردت الغير من سلاحه لأملكه بدوري واستبعده .. فكان الأمر يجرى بين لصين يتنازعان غنيمة سلباها ، لا موجودين يتبادلان فيما بينهما وجودهما وثراله .

نستطيع أن نقول إذن : أن سارتر يصف في تحليله للنظرة الوجود الملوث أو الزائف *inauthentique* لا الوجود الأصويل *authentique* وهذا ما أفضى به في نهاية تحليله إلى مهاوى الفشل والسقوط *I'echec* ، وقاده إلى ذلك العمق الوجودي الذي يلقاه حينما ذهب . وإلى تلك القتامة التي تطالعه أينما حل ومن كل سبيل . وعلى الرغم من ادعائه أنه يتجنب كل وصف خارجي فيما يتعلق بالمشاكل الإنسانية ، نراه يصف في تحليله وصفا خارجيا بحتا ، فلا ينتبه إلى ما فيها من " باطنية " *interiorite* ، وهذا أبسط ما يستطيع المرء أن يدركه في تحليل يتعرض للنظرة .

ويذكرنا تحليل سارتر بالعالم الذي يعيش فيه " المجنون بالاضطهاد " *paranoiaque* ؛ فمثل هذا الإنسان الذي يقتصر وجوده على أقل جزء من الوجود أي يمتاز وجوده بالفقر ، يعتقد أن كل من يشاركه الوجود يسلبه وجوده هذا الضئيل النحيل . فهو مهدد في كل لحظة بأن يسطو الغي على عالمه ويستولى عليه ، والأشياء التي تحيط به وتطارده وتتعبه . فقد أحال ابن سارتر الوجود المنظور إلى " وجود مطارد متعقب " لا راحة فيه ولا اطمئنان وكأنه جسم العليل الذي يؤلمه لخب الاحتكاك ويخزه أهون اللمس (36) فإنسان سارتر إنسان مريض ، وعلى الرغم من هذا حرص وجوده حرص البخيل وهو معدم ولكنه يخشى أن يسلبه الناس كنوزه ، وهو منكمش على نفسه لا يستطيع لأخرين اتصالا (37) .

ونحن نعتقد أن المشكلة الرئيسية في كل فلسفة وجودية هي مشكلة الاتصال *communication* بالغير . والاتصال لا يتم إلا بين موجودين " خلق كل منهما للآخر " *zueinandersein* - كما يقول سببرز (38) - ولا يزال كل منهما يخلق الآخر . وإذا كانت الحرية تقتضى من الذات أن " تكون نفسها " فإنها لن تستطيع

ذلك بغير اللجوء إلى الآخر . فالحرية تنطوي إذن على الشعور بحضور الغير كما تحقق نفسها .

الاتصال بالآخر إذن خلق متبادل creation reciproque ، وانخلق يستلزم الصراع ، فهذا الصراع إذن عاشق lutte amoureuse على حد تعبير يسبرز . وفيه ترتبط الذات بذات غيرها لتؤكد كل منهما الأخرى .

بيد أنني لا أستطيع الاتصال بالآخر إلا إذا كنت نفسي ، وكان الآخر نفسه كذلك ، أعني إذا تبع كل منا حريته وشعر بها إلى أقصى درجة ، فيكون الاتصال بيننا حرا لا إرغام فيه ، ويكون النداء أو الدعاء قويا لا مرد له .

فالاتصال يقتضى الانفصال ، ونمهد له الوحدة . إذ كيف يمكن أن يكون الإنسان نفسه إذا لم يقف في مواجهة الآخر ويشعر باختلافه عنه ؟ فكل حرية متوحدة لان لها رسالة فريدة لم يقم بها إنسان من قبلها . وما من احد يستطيع أن يتخذ مكاني ليفعل ما افعله . فحريتي نفسها تجعلني في عزلة تحيط بها الأسوار من كل جانب بحيث لا أستطيع الوصول إلى الآخر ولا يستطيع الآخر الوصول إلى ؛ ولكنها هي نفسها التي تنتزعي من هذه العزلة لكي اشرف على أفاق أسمى وأرحب ، فيوجد الاتصال بين ذاتين منعزلتين لا يوجد بينهما شيء .

فطبيعة الاتصال إذن ديالكنتيكية بمعنى إنها تحول إلى نقيضها وهو الانفصال ، وهذا لأنها تقوم على الحرية ، والحرية متناقضة إذ تستغني عن الآخر وتعتمد عليه في نفس الوقت .

وللاتصال طابع السر أو المعجزة لأننا نعجز عن تفسيره ، ويقف العقل الموضوعي أمامه خاشعا مكتوف اليدين . ولكن لا يتبلر إلى الذهن إننا ننزع بهذا إلى نوع من التعالي الذي ينزع إليه يسبرز مثلا (39) وإنما تعالينا يبقى في الأرض لا يبرحه ، أو هو المشروع الواحد الذي يشترك فيه موجودان مختلفان كل الاختلاف لكي يصبحا في النهاية شيئا واحدا .

والاتصال يجب أن يتم في تحفظ تام وبلا أي تحفظ ، فلا أتخلي عن شيء من

إمكانياتي ولا أنزل لحظة واحدة عن حريتي . "فأنا الصداق الذي أحمله إلى الآخر" .
وفي نفس الوقت يجب أن أكون مستسلما للآخر كل الاستسلام عاريا عن كل قناع ،
مجردا عن كل حذر أو حرص ، وأن أقهر في نفسي كل خوف أو خجل من العري
الروحي ، وغلا أختلق الاتصال في جو من الاستسرار والغموض . يجب أن يبرح
الخفاء بيني وبين الآخر ، وهذا هو الحب .

فالحب إذن هو الشرط الأساسي للاتصال . وإذا لم يكن حب لم يوجد غير نوع
من الاتصال اليومي المبتذل . وليس من شك أن اختفاء الحب من فلسفة سارتر هو
الذي جعله يقول : لا اتصال بيننا وبين الغير ، وإنما صراع دائم .

والحب يحيل ذلك الصراع إلى صراع إلى "صراع عاشق" يختلف كل
الاختلاف عن الصراع الذي يتصوره سارتر وهيدجر . فهو صراع مملوء بالأمل ،
قائم على الرجاء، وهو صيرورة دائمة وحركة مستمرة تتعالى فيهما الذات وتتجاوز
وجودها الحاضر بلا انقطاع. ولكي يتصل الحب ويبقى ينبغي ألا يصل إلى هدفه وإلا
كان في ذلك موته، إذا لا يستطيع الحب أن يحيا بغير هذا التعلالي المتصل فهو ابن
الفقر والثراء كما يقول أفلاطون⁽⁴⁰⁾

وليس الحب وردا كله ، وإنما يصطدم في كل لحظة بآثاتي وحبي للتفوق
ويخلي بنفسي وغيرتي عليها .. إلى ، فتتحطم معاهدة المساواة التي عقدتها بيني
وبين الآخر والتي يقوم عليها الاتصال بحيث لا يعود هناك أمل في الصلح ، فتكون
"القطيعة" بيد أنني أظل في وحدتي مخلصا للوجود الذي انفصلت عنه، أو للاتصال
نفسه على الأكل ، فأعثر من جديد على التعلالي الذي تستطيع أراد الاتصال به ،
وأجد معنى لإخفاي .. فتجاوزه دون أن أغلق على نفسي أبوابها ، وأسدل على
ذاتي أستارها. وفي الحب أستطيع أن أكتشف نفسي بمساعدة الغير ، وأن يكتشف
الغير نفسه بمعونتي .

فالمشكلة في الاتصال ترجع إلى الذات التي تود الاتصال ومدى استعدادها
وسخاها وثرانها الوحي . وهذا ما يسميه جبرانيل مارسل *disponibilite* في
مقابل *indisponibilite* وتعني هذه اللفظة نوعا من الانطواء على النفس ،

والاهتمام بالذات وحدها والامتناع على الآخرين (41) أو هي بعبارة أخرى عبودية الذات لنفسها ، واستحالتها إلى نوع من الوجود الصفيق الذي لا نستشف منه شيئا كالوجود في ذاته (ذلك الوجود العقيم الذي نجده عند سارتر) فإذا كانت الذات هكذا بالنسبة إلى نفسها أسقطت هذه النظرة على الآخر وعاملته نفس المعاملة ، وخشيت منه على ممتلكاتها . ويختلف الأمر بالنسبة للذات التي تمتاز بالسخاء فإنها لا تخشى الاتصال بالآخرين ، ولا تتشبث بما تملكه، وإنما تبدله للغير عن طيب خاطر وتقبل هي منه ما يمنحه إياها في شئ من الإعجاب والوفاء (42) وهما شينان لا وجود لهما في فلسفة سارتر ، كما أنها تتأثر بأحكام الغير لكي تحكم على نفسها حكما صائبا لا يشوبه الغرور.

وهذا الأمر نلمسه في الجماعات كما نلمسه في الأفراد ، فالإلحاد يصلح من الدين ، والمعارضة من الحكومة ، والطلبية من استاذهم .. وهكذا ولعل أقرب طريق إلى نفسي هو أبعد طريق إليها ، أعنى الطريق الذي يمر بالآخر . فالآخر يكون وجودي للروحي ويشاركني في تطويري للذاتي إلى أبعد حد بحيث أستطيع أن أقول: إن ذاتي تتبع من قلب الآخر . أو بعبارة أخرى : الوجود هو الآخر.

الهوامش

- (1) سارتر الوجود والعدم ص 314-315.
- (2) الوجود والعدم ص 313.
- (3) الوجود والعدم ص 313-314.
- (4) راجع الفصل الثاني من هذا كتابنا الغير لي فلسفة سارتر دار المعارف، القاهرة ص 26-29.
- (5) الوجود والعدم ص 316.
- (6) الوجود والعدم ص 319.
- (7) الوجود والعدم ص 320.
- (8) الوجود والعدم ص 323، 349.
- (9) انظر كتابنا السابق ص 34 - 35.
- (10) الوجود والعدم ص 326.
- (11) الوجود والعدم ص 328.
- (12) الوجود والعدم ص 329.

(13) الوجود والعدم ص 330.

(14) الوجود والعدم ص 232.

(15) الوجود والعدم ص 333.

(16) الوجود والعدم ص 339.

(17) الوجود والعدم ص 340.

(18) الوجود والعدم ص 344.

(19) الوجود والعدم ص 354.

(20) الوجود والعدم ص 447.

(21) الوجود والعدم ص 352.

(22) الوجود والعدم ص 358.

(23) الوجود والعدم ص 354.

(24) الوجود والعدم ص 363.

(25) نحن نرى في كتيب سارتر "الوجودية نزعة إنسانية" بوادر لهذا التحول وبشائر نحو اتجاه جديد أكثر تعالياً وأعمق معنى ، وأشد إيفالاً في الوجود.

(26) Position et approches concretes du mystere ontologique (en appendice du Monde Casse) P. 259 Desclee de Browuer

(27) "أشياء" يجب أن تلمس .. ولكنها تلمسني ، وهذا شيء لا يحتمل ، إنني أخشى الاتصال بها وكألمها حيوانات حية". (La Nausee, P. 25)

(28) سارتر يشبهها هنا ليشه وكير كيجورد ، فكلاهما كان معنيا بالتعبير عن نفسه ، وكلاهما كان متوحداً ، الأول : في "عزله الملحده" والثاني في "عزله الدينية"

(29) M. Dufremme et P. Ricoeur : Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence (edit. Du seuil, P. 153)

(30) نفس المرجع ص 164 "أنا وأنت منفصلان في الوجود التجريبي ولكننا شيء واحد في التعالي" ويقول يسبرز أيضاً "إنه لا يمكن المقارنة بين موجودين إلا بالنسبة للألوهية" (ص 165)

(31) راجع الزمان الوجودي الطبعة الثانية ص 165

(32) G. Marcel : Etre et Avoir, Ed . Montaigne , P. 13, 14-105

(33) G. Marcel : Homo Viator, chap . Fidelite et Obeissance

(34) نحن نرى في كتيب سارتر "الوجودية نزعة إنسانية" بوادر لهذا التحول وبشائر نحو اتجاه جديد أكثر تعالياً وأعمق معنى ، وأشد إيفالاً في الوجود

(35) Position et approches concretes du mystere ontologique (en appendice du Monde Casse) P. 259 Desclee de Browuer

- (36) "أشياء" يجب أن تلمس .. ولكنها تلمسني ، وهذا شيء لا يحتمل ، إنني أخشى الاتصال بها
وكأنها حيوانات حية" . (La Nausee, P. 25)
- (37) سارتر يشبه ما هنا نيتشه وكيركيجورد ، فكلاهما كان معنيا بالتعبير عن نفسه ، وكلاهما
كان متوحدا ، الأول : في "عزله الملحده" والثاني في "عزله الدينية"
- (38) M. Dufremme et P. Ricoeur : Karl Jaspers et la Philosophie
de l'existence (edit. Du seuil, P. 153)
- (39) نفس المرجع ص 164 "أنا وأنت منفصلان في الوجود التجريبي ولكننا شيء واحد في
التعالى" ويقول سيرز أيضا "إنه لا يمكن المقارنة بين موجودين إلا بالنسبة للألوهية" (ص165)
- (40) راجع الزمان الوجودي الطبعة الثانية ص 165
- (41) G. Marcel : Etre et Avoir, Ed . Montaigne , P. 13, 14 105
- (42) G. Marcel : Homo Viator, chap . Fidelite et Obeissance

سارتر: القيمة والحرية المطلقة*

الربيع ميمون**

"إن الحرية هي الأساس الوحيد للقيم، ولا يوجد شيء مطلقا، بغير قبولي لهذا السلم للقيم، أو ذلك." سارتر

يرى سارتر أن الغثيان هو التجربة الفلسفية الأساسية لأنه هو الذي يكشف لنا الوجود الخام للأشياء التي تحيط بنا، وإمكاناتها الجذري، ولا معقوليتها، ووقائعها Facticité أي حضورها أمامنا كواقع خالص لا يقبل الفهم والتفسير. وهو الذي يجعنا نتجاوز حدود الكوجيتو، ونصطمم بها، ونتلقى إشاراتنا، ونعرف معنى وجودها، وما هي علاقاته بنا، وعلاقتنا به. "لقد قطع ذلك نفسي، فلنا لم أفهم قط قبل هذه الأيام الأخيرة ماذا تعني كلمة "وجود" (...). وقمت بتجربة المطلق: المطلق أو اللامعقول فكان ذلك وقتا خارقا للعادة (...). وكنت، هنا، ساكنا، وباردا، وغارقا في نشوة رهيبه(1)".

إن الوجود لا يكون مشكلة بالنسبة إلينا ما لمنا نعش على السطح، ونكتفي بترتيب الأشياء تحت أجناسها، واستخدامها فيما يفيدنا بدون مبالاة، ولكنه ينكشف لنا إذا تمزق الحجاب وفقدت الكلمات معانيها، وصار ما تدل عليه مجردا، في نظرنا، من صلاحياته كلها، أي مجرد شيء ليس فيه ما يدفعنا على الاهتمام به أو الرغبة فيه. فهو يظهر لنا في هذه الحال كما وصفنا. ويظهر لنا بثقله كله كشيء لا يمكننا أن نفكر فيه من بعد لأنه يضغط على قبولنا "كوحش عظيم ساكن" (2).

إن بحر الشاعر، والبحر الذي بمجد الله، والذي يغيب أمامه الفنانون عن نفوسهم غير موجود. وإنما يوجد البحر الذي يزحف تحت القشرة الخضراء أو "البحر الحقيقي البارد، الأسود، المليء بحيوانات البحر، الذي يزأر ويخيف.." (3).

* المقترحة ج من الفصل الثاني، الباب الثاني من كتاب نظرية القيم في الفكر المعاصر. الدار الوطنية للنشر

والتوزيع، الجزائر، 1980.

** أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر.

وكذلك المقعد الذي من عانتني أن أجلس عليه، إنه غير موجود لأنه بطن عظيم مقلوب إلى جهة السماء، دام، منتفخ مقبب، وبالرغم الميتة كلها (...). ومن الممكن أن يكون حمارا ميتا، نفخه الماء، حمارا ينساق مع التيار، وبطنه إلى السماء، في نهر كبير، رمادي اللون، فاضت مياهه." (4)

إن الوجود الذي ينكشف لنا على هذه الصورة، والذي نجربه بهذه الكيفية ونحكم عليه بما يمنحه قيمة خاصة في نظرنا "هو الوجود في ذاته" كما يسميه سارتر، والمراد به وجود الأشياء أو الواقع الذي يكشف عن وجهه الحقيقي. ويمتاز عنده بهويته مع نفسه، أو بكونه هو هو، وبغض هذا أنه وجود مليء بنفسه Plein متخم Massif ثقيل.

كما بغض أنه وجود غير واع، ولا مخلوق، ولا قابل للتفسير أنه واقعة خالصة، لا علة لها ولا سبب، نقول عنها: أنها غير معقولة منطقيا، وممكنة وجوديا، وزائدة أحيانا. (5)

"فالقسطلة التي توجد هنا، لمامي، زائدة. وأنا، أيضا، زائد، أنا الضعيف الحزم، المترخي، الداعر الذي يهضم ويدحرج أفكارا مجزئة". إن القسطلة التي تمتاز بكونها شيئا زائدة، والإنسان الذي يمتاز بكونه شخصا زائد، لأنه إلى حد ما، ويجانب منه، شيء من الأشياء، وهو جانب يسميه سارتر بوقائعية الوجود لذاته. "إن الإنسان شيء بجسمه لأن الجسم هو الصورة الممكنة التي تتلبس بها ضرورة إمكانه". (7)

وشيء بماضيه من حيث كونه يقابل المستقبل. "وهكذا فالماضي هو الجملة Totalité التي تنمو دائما، وينمو معها الوجود في ذاته الذي هو نحن" (8).

وهو، أيضا، شيء بموقفه من حيث كونه يقابل الحرية. "فنحن محكوم علينا بأن نكون أحرارا" (9) ولكننا دائما في موقف معين بسبب جسمنا وماضينا،

يحدد إمكانيات اختيارنا، أن الحرية تقوم على تجاوز هذا الموقف الذي لا نستطيع أن نتجاوزه من غير أن تنطلق منه، والذي ندمجه بالضرورة في مشاريعها كمعطي سابق لا يمكن تحويل شيء منه. والإنسان، في النهاية، شيء بالموت الذي هو انتصار الوقائية وغاية اللامعقول، في وجوده لأنه يحول حياته إلى قدر كما يقول "مالرو" Malraux ويحول إمكانياته المستقبلية كلها إلى عدم، فهو الذي يختم وجوده، ويسمح لنا أن نحدد ماهيته لأن الماهية حسب تعريف هيجل لها هي ما كان أو ما يصير. وهو على كل حال خارج إمكانياته لأنه يسلبها. ولذلك فهو لا يستطيع أن يريده أو ينتظره إذ لا مكان له في ذاتيته نظرا إلى أنه دائما من بعدها"⁽¹⁰⁾.

إن الإنسان وجود في ذاته من عدة جهات كم يتبين لنا مما سبق، ولكنه ليس شيئا مثل الأشياء لأنه يمتاز عنها بالوعي الذي ينقصها ولأنه يتجاوزها من حيث كونه وجودا لذاته. فما هو الوجود لذاته؟

إن الوجود لذاته، عند سارتر، هو الذات أو الذاتية. وتتضمنه كل معرفة لأنها غير ممكنة بدونها، ولكنه لا يكون موضوعا لها لأن الذات ليست هي الموضوع بالتعريف. "إن من هو أنا لا يمكن أن يكون موضوعا لي مبدئيا، من حيث كوني هو. فالذات تحاول أن تتخذ نفسها موضوعا بالتفكير، ولكنها لا تتجح في محاولتها لأنها تتطلب المستحيل، ومع هذا، فإنه يوجد في القصد المباشر لموضوع ما وقبل كل تفكير ووعي موضوعي للذات."⁽¹¹⁾

إن الوجود لذاته هو وجود الإنسان الذي ينكشف له الموضوع أو الوجود في ذاته فيعيش تجربته الشاقة، ويعيه. ويمتاز بكونه عدما ما تحمله ذاته، وذلك لأن الوعي لا يعني إلا الابتعاد عن الذات، أو الكون على بعد منها.

فالوجود في ذاته مليء، ضخم ومماثل لنفسه، ولكن الوجود لذاته خاو لأنه لا يتطابق مع نفسه. ومن الممكن أن تصوره لنا ورقتان تتطابقان تطابقا كاملا، ولكنه يوجد بينهما انفصال ما هو وجود ناقص بالنسبة لتطابقهما الكامل. فالوعي منفصل عن ذاته ولكن انفصاله عنها ليس كاتفصال ورقة عن أخرى لأنه لا يوجد

شيء يفصله عن ذاته حقيقة. إن انفصاله عن ذاته معناه استحالة تطابقه معها. وهو عبارة عن عدمه الذي لا وجود له، والذي حمله مع ذلك على مقاطعة نفسه ومقاطعة ما حولها⁽¹²⁾.

"إن الوجود لذاته هو الوجود الذي يقرر وجود نفسه من حيث كونه لا يمكنه أن يتطابق معها، فهو وجود متناقض تناقضا ذاتيا لأنه ليس هو ما هو بالذات، وهو بالذات ما ليس هو"⁽¹³⁾. فهو وجود شقي لأنه يحاول أن يحيط بنفسه، وأن يلغي العدم الذي يسكنه وأن يجد ملاء بالوجود في ذاته، ولكن من غير أن يفقد وضعه كوعي لأن زواله كوعي يعني موته.

وهو وجود يحاول أن يصير "وجودا في ذاته ولذاته" أي إليها ولكن محاولته لا تنجح لأن فكرة الإله متناقضة إذ أن الوجود لا يمكن أن يكون، في آن واحد، في ذاته ولذاته، خلويا وملينا، مماثلا لذاته وغير مماثل لها.

ولهذا فالإنسان محكوم عليه بالشقاء والخيبة. "إن الوعي الإنساني يتألم في وجوده. وهو، بالطبيعة ووعي شقي لا يمكنه أن يتجاوز حالة بؤسه"⁽¹⁴⁾.

هكذا يقول سارتر، ولكنه لا يدعو الإنسان إلى الاستسلام الكلي، أو النرفاتا البوذية، ولا يمنعه ما يقول من أن يصف مذهبه بكونه نزعة إنسانية لأنه يكلف الإنسان بمهمة تكوينه لنفسه وإعطاء معنى للعالم بحريته التي هي حقيقته وقيمه الأساسية.

فالوجود لذاته ووعي بالفعل، ولكنه، أيضا حرية.

لقد رأينا أن العدم الذي يحمله الإنسان في ذاته والذي جعله مقابلا بصفة جنزية للوجود في ذاته هو الذي يكونه.

وبما أنه لا يمكن أن يكون فقط، فبته مضطر إلى أن يكون نفسه بنفسه، ولا يتأتى له ذلك إلا إذا كان حرا. فالحرية هي ذلك العدم الذي يمتاز به الإنسان أو هي "الواقع الإنساني الذي هو قبل كل شيء نفس عدمه"⁽¹⁵⁾. والذي لا يستطيع أن

يتحرر عن كل معطى، وعن الوجود في ذاته بكل أنواعه إلا بهذه الكيفية، إن الحرية هي "التعالى" وهي "الوجود نفسه".

ولهذا، فالإنسان لا يكون أساساً لنفسه كإنسان إلا بواسطة. ويعني هذا أنه ليس أساساً لوجوده لأنه ليس بآله، ولأنه مصاب بإمكان لا مفر منه، ولا مرد له ويعني، أيضاً، أنه أساس عدمه. وبما أن هذا العدم هو الذي يجعله يوجد فهو أساس وجوده الخاص.

"إن الوجود يسبق الماهية"⁽¹⁶⁾ بالنسبة للإنسان لأنه هو الذي يكون نفسه، ويختارها، لأنه لا يمكن تعريفه إلا بماضيه.

فما نسميه بالطبيعة الإنسانية، ونعتبره معطى ثابتاً غير موجود لأن الإنسان هو الذي يصوغ نفسه ويصورها كما يشاء بحريته التي هي نوع من أنواع المطلق، والتي هي، كما يقول سارتر "كلية ولا متناهية".

إنها هي التي تعطي للمواقف التي تنهيا لها رسمها، وهي التي تكون أساس القيم كلها. فالإنسان دائماً مرتبط بموقف معبر، وخصوصاً بجسمه وماضيه اللذين يحدان حريته كثيراً، ومع ذلك، فهو طليق لأن حريته تقوم على تجاوز كل موقف معطى نحو مستقبل غير محدود، ولأنه يستطيع دائماً أن يقبل أو يرفض عناصر وقائعه لأن حريته في النهاية هي التي تكون الموقف الذي لا يمكن أن يكون له وجود إلا بالنسبة لوعي يتحرر منه، وينيره بمشاريعه، إن مشاريع الإنسان هي التي تجعل الأشياء موانع أو وسائل بالنسبة إليه، وإلا فهي محايدة أي موجودة على ما هي عليه ولا غير.

ولهذا فإنه لا يقع شيء معتبر إذا لم تختَر حرية الإنسان وقوعه، ولم تدمجه في مشاريعها لأنه القيمة العليا التي تضي على الوجود ما يجعل منه وجوداً له معنى عند سارتر. وهي لا ترجع في ذلك إلى قواعد قبلية أو إلى قيم ذات وجود يسبق وجودها لأنها هي التي تضع قواعدا، وتبدع قيمها.

فالقائمة ليست معطى. إنها مثل أعلى، والحرية هي التي تبرزها، وتحفظها، أو تهدمها كما يظهر لها. (17) "لقد ذابت الحرية على بقة وأسكرتني، إنه لا يوجد شيء لا إله، ولا خير، ولا شر، ولا أحد يأمرني. فلنا لن أعود للخضوع إلى قاتونك لأنه محكوم على أن لا يكون لي غير قاتوني". (18)

إن الواقع الإنساني يمتاز بتجاوزه للدائم لنفسه نحو غايته (19) "والإنسان كائن بغير ما هو موجود. وهو غير موجود إلا برميته لنفسه نحو...، وبكونه في مكان آخر، خارج نفسه في العالم. إنه استحالة كونه هو، إذا أردنا. فلنا لست دائما في نفسي، وليس لي فيها أي قوام للوجود. إنني لست موجودا إلا في علاقتي بالعالم". (20)

وعليه فإنه لا توجد طبيعة إنسانية تامة حسب سارتر. وإنما توجد حرية هي تلك الطبيعة، وهي تكيف نفوسنا تبعا لغايات نخترها، ومشروع هو، دائما، تجاوز للمعطى. وعليه فالحرية الإنسانية شيء واقعي، ونجدها في المواقف المتعددة التي تكون لنا، أي في الأحوال كلها. إننا نجدها في الأفعال التي تظهر لنا تلقائية أو مجرد آلية، كما نجدها في القرارات الإرادية.

فالشجاع حر، وكذلك الجبان، "إن الإغماء والصرع في الخوف يهدفان إلى إلغاء الخطر بإلغاء الشعور به. فهما يحتويان على القصد إلى فقدان الوعي للقضاء على العالم المخيف الذي يكون الإنسان منخرطا فيه. وذلك لأن الوعي هو الذي نقبض على الوجود بواسطته. وليس الالتجاء إليهما سوى سلوك سحري يحقق إشباعا رمزيا لرغبتنا. ويكشف في نفس الوقت عن طبقة سحرية للعالم".

وهو سلوك الجبان لا يصمد أمام ما يعرضه من مشاكل، وبخالفه سلوك الشجاع الذي يواجه ما يعرض له من صعوبات مواجهة تقنية، والذي يرفض الحل السحري فيجتهد ليجاد الوسائل التي تسمح له أن يحل المشاكل الطارئة بالاعتماد على الحتمية الآلية (21).

إن الشجاع أمام الخطر يختار، وكذلك الجبان. ولكن الأول يختار مظهر العالم التقني، ويختار الثاني مظهره السحري. وهكذا، فاختيار كل منهما مبدع، وحريرتهما هي التي تجعله كذلك. وهو، هنا، اختيار للوسائل التي تمكن من الوصول إلى غاية مشتركة هي البعد عن الخطر الذي يهدد كلا من الشجاع والجبان. ويمكن أن يكون اختيارا للغاية التي نريد أن نصل إليها، والتي نستطيع أن نتصور لها أنواعا إذ أنه توجد كيفيات كثيرة لتأويل ما نعيشه في المواقف التي نمر بها في حياتنا. فالغاية التي تحظى باختيارنا تحدها لنا حريرتنا وتجعلنا نتطلع إليها دون غيرها. وتملي علينا الوسائل التي يمكننا أن نحققها بها.

ولذلك، فهي حقيقة وجودنا وأساس نشاطنا، ومصدر ما نصبو إليه، ويقع منا، وتملي علينا الوسائل التي يمكننا أن نحققها بها. ولذلك، فهي حقيقة وجودنا وأساس نشاطنا، ومصدر ما نصبو إليه، ويع منا، ونكافح من أجله. (22) إن القيم التي نتعلق بها هي التي تبدهم لنا وتبرزها، وتحفظها بصفاتها قيما، أو تلغيها كما نشاء.

يقول سارتر في كتابه عن ديكارت: لقد قال هيدجر: إنه لا أحد يمكنه أن يموت في مكاني. ولكن ديكارت قال من قبله: إنه لا أحد يمكنه أن يفهم عوضا عني، وفي النهاية فبته يجب على أن أقول: نعم أولا، وأن أفهم معنى الحق للعالم كله. عن هذا الفعل فعل مطلق وما ورائي". (23)

وهو فعل تتجلى فيه مشابهة الإنسان الله لأن ديكارت يقصد الناس كلهم من خلال كلامه على نفسه. ولكنه فعل يحدد ديكارت نتاجه، ولا يعطيه كل ما يستحقه حين يثبت وجود الله، وينسب إليه إبداع الحقيقة والخير والقيم كلها. إن الحرية عند ديكارت وأمثاله قبول للضرورة في النهاية.

والذي يراه سارتر هو أننا لا نكون أحرارا إلا إذا كنا نبدع أسبابنا، وأنفسنا، واحتلتنا مكان الإله كما يتصوره ديكارت، أي "فعلا خالصا". وحرية خالصة تنصب

نفسها بنفسها من غير سبب، وتبدع، المعقولات والماهيات بصفة تصفية، لأنها فوق كل نظام للعقل والقلبية للفهم. (24)

إن الإنسان لا يصير الكائن الذي يجعل العالم موجودا بظهوره إلا إذا كانت له الحرية المبدعة التي ينسبها ديكرت لله وحده وبناء على هذا، فإنه يمكننا القول بأن الوجودية السارترية تريد كما يقول "هنري دويمري" "أن تنتزع من الإله الديكرتي حرية التي تبدع الماهيات لتضعه في الإنسان نفسه". (25)

فالإنسان الذي ولد على الرغم منه، ورمي به في عالم لم يردده، ووضع في موقف لم يختره صاحب حرية مبدعة يمكنه أن يحقق بها ما يقرر عمله في موقف معين من غير ارتباط بالزام سابق لا نموذج موضوع، ولا ماض مرهق. (26) وعليه، فالخير والشر واقعان لا ثبات لهما لأنهما تابعان للمواقف الخاصة، ومن المستحيل إثباتهما مسبقا بقتون.

ويعني هذا أن الأخلاق، عند سارتر أخلاقية حقيقية، وليست مجموعة من القواعد الثابتة، إنها انفجار دائم. وتمتاز بكونها لا تخضع لوجود خير مطلق أو شرط مطلق محدود، لأن الإنسان هو الذي يضع الخير والشر لنفسه، ولا يستطيع أحد أن يضعهما له كما أنه لا يستطيع أن يضعهما لأحد لأن كل واحد حر لا يحد حرية شيء، ومسئول عن نفسه دون غيرها". "إنه لم يكن معي أحد. لقد قررت الشر وحدي، ووحدني أبدعت الخير". (27)

وهكذا يقول سارتر على لسان "ألوينز" Gretz في مسرحيته "الشیطان والإله الرحيم" لأنه يرى أن الحرية هي "المصدر الوحيد للقيمة" (28). ولأنه يرى أن الأشياء ليست حقا أو باطلا، خيرا أو شرا قبل وضعه لمعايير الحقيقة والخير الأخلاقي. إن حكمه عليها هو الذي يمنحها رتبة في سلم القيم. وتتلقى المعايير التي يرجع إليها في حكمه، قوتها كلها من عزمه الحر على اعتبارها وحدها صحيحة.

"إن الحرية هي الأساس الوحيد للقيم، ولا شيء مطلقاً، يبرر قبولي لهذه القيمة أو تلك، لهذا السلم للقيم أو ذلك، فلنا غير قابل للتبرير بصفتي الكائن الذي يوجد القيم"⁽²⁹⁾.

ولهذا، فأحلامي لا تقبل مراجعة سلطة أخرى لها، ولكنها تقبل مراجعتي إذ يمكنني أن أعرض عنها بقرار جديد. ولن أدلي بغيرها، وأن أومن بمبادئ جديدة ليست هي التي اخترتها من قبل لأن حريتي هي الأساس المطلق لكل ما يصدر مني، أو أتوق إليه.

إنها القيمة العليا التي تقرر وتحكم، أو تقبل وترفض بلا تعقيب على ما يكون منها. فاستقلالها لا متناه، ولكونه استقلالاً لا متناهياً فهو يقلق ويزعج من يعي لا تناهيه ويشعر به. "إن حريتي تقلق لكونها الأساس الذي لا أساس له، للقيم، وتقلق أيضاً، لأن القيم التي تتجلى لها بماهيتها لا تستطيع أن تتجلى لها من غير أن يقع الرجوع عليها في نفس الوقت. وذلك لأن إمكان القلب لسلم القيم يظهر مثل خاصيتي .."⁽³⁰⁾.

فالحرية عند سارتر، كما يتبين لنا من هذا النص، هي كل شيء في الإنسان، وبالنسبة إليه، لأنها حقيقة، والحقيقة التي تعطي معنى للوجود وما يرتبط به، إنها القيمة العليا اللامتناهية التي يقوم عليها كل شيء، ولكنها، أيضاً، القيمة التي تقهر الإنسان وتجعل حياته جحيماً لأنها تجعله ينن تحت أعباء مسنولية طاحنة هي مسنوليته عن نفسه وعن العالم كله.

ومع ذلك، فهو حاضر دائماً، ولا نقضي عليه النية السيئة مهما كانت حيلها لأنه يلزمها وتعني ملازمته لها، ولكنها تحاول أن تتخلص منه بكيفية أو أخرى.

فهي جناح وقيد، ولذا فبتها لا تدعو إلى الطمأنينة بقدر ما تدعو إلى القلق الذي يميزها. أن القلق شعور يعيشه كل واحد منا لأنه، "بينية دائمة للكائن الإنساني"⁽³¹⁾، ولكنه لا يظهر إلا قليلاً لأن النية السيئة التي تقوم على الكذب والخداع تجعل الناس يفرون منه ويتجاهلونه، ويحاولون أن ينسوه.

إن "روح الجد" L'esprit de sérieux التي تخلقها الأساطير المطمئنة وتحافظ عليها، تخيل لنا أن كل شيء على ما يرام، وهي روح يتظاهر بها أولئك الذين يسميهم سارتر بالأذال Les salauds لأنهم يدعون وجود قيم مطلقة وقواعد موضوعية للسلوك، ويدعون وجود حقوق وواجبات تحددها الطبيعة الإنستية متناسين أن الفرد هو الذي يخلق قيمه، ويضفي عليها طابع المطلق. ومن الضروري أن نلاحظ، هنا، أن هذا الفرد هو البطل السارترى الذي يمتاز بحدّة إدراكه لأنه يعرف ويقبل وضعيته كبشر على ما فيها.

"إنني أطفو وحدي، وفي القلق، تجاه المشروع الوحيد الأول الذي يكون وجودي فتنهار إذ ذاك كل الحواجز التي يدمها وعي حريتي. ولا أستجد، ولا أستطيع أن أستجد بأية قيمة ضد كوني أنا الذي يحفظ القيم في الوجود. إنه لا شيء يستطيع أن يؤمنني ضد نفسي. وعلى، وأنا مفصول عن العالم، وعن ماهيتي بهذا العدم الذي أنا هو، أن أبرز معنى العالم، ومعنى ماهيتي، فلما الذي أقرر وحدي، حالة كوني غير قابل للتبرير، وحالة كوني بدون عذر"⁽³²⁾.

إن هذا النص يبين لنا فيه سارتر أن الإنسان يطفو في القلق، وأن القلق يلزمه طوال حياته، ولا يستطيع أن يتخلص منه لا بنفسه لأنه "بنية دائمة لكيته". ولا بواسطة غيره في نفس حالته، وعاجز عن الأخذ بيده وإعاقته. إن الغير الذي يشعرنا بوجوده خجلنا من كونه ينظر إلينا، والذي يحط من قيمتنا لأن نظره يحولنا إلى وجود في ذاته، أي إلى مجرد أشياء لا يستطيع أن يمنحنا ما نصبو إليه، ولا أن يزيل عنا القلق الذي يحيط بنا لأنه يحيط به مثلنا.

ولهذا، فإن الوجود مهما كانت زاوية نظرنا إليه لا يعرض علينا إلا ما يقلقنا أو يدعونا إلى القلق. وهو، هكذا، لأن حريتنا التي لا سند لها ولا مبرر، ولا أساس، هي التي تضفي عليه قيمته.

إن القيمة مثل أعلى نختاره. ونقرر تحفيقه وليست وجودا. ولذلك فبها لا تستطيع أن تعرض نفسها على حدس لبتاملها على أنها موجودة كقيمة. فالحرية هي التي تيدعها. وهي التي تجعها تظهر مفارقة Transcendant لأنها تضعها أمامها كغاية يجب تحفيقها. ولذلك فهي التي تحفظها كقيمة. ولذلك فهي قيمة خاصة، وليست قيمة عامة. إن كل شخص له أن يختار لوحة القيم التي يراها أليق به، ويكون ما يختاره صننا مطلقا بالنسبة إليه. "بني أسقطت حريتي على الأشياء، وحين أجد لها قيمة فهي ليست إلا انعكاسا لحريتي التي أراها فيها". (33)

إن القيمة السرترية هي الحرية، والاحترام الصافي لما تراه وتقرره. وبما أن ما تراه الحرية، وتقرره غير محدود فبها يمكننا أن نقول بأن كل شيء يمكن أن يكون قيمة في نظر سارتر كما أنه يمكننا أن نقول بأنه لا توجد قيمة في نظره.

وهو ما يراه يولان Polin حين يقول: أن القيم لا يوجد لها أساس سوى مبدعها الذي هو الإنسان. وعليه فبها يجب أن تعرض عن معرفة شيء مهما كان عن علم القيم لأنه لا يوجد علم للقيم، قابل للاكتشاف مثل أرض مجهولة. (34)

ويظهر أن سارتر الذي يرى في الوجود المعطى الخام لا يمكنه أن يرى في القيمة التي تروح المعطى إلى حد ما، والتي تدمج في الوجود وجوب وجود، سوى شفرة ونقص.

إن الوجود في هذه الحال لا يمكن أن يكون ملجأ بل مصيدة، ولا يمكن أن يكون منطلقا بل غراء، وأما القيمة فبها يجب أن تستخرج وجودها، في هذه الحال، من استزامها، لا استزامها من وجودها. وإذا ذاك فلا يبقى، أمامها إلا اللجوء إلى "عدم" الحرية لجعل القيمة موجودة كقيمة. (35)

لقد فرض هذا الاتجاه نفسه على سارتر في حتمه للوجود الذي يكشف عنه الغثيان والذي ليس هو الوجود المجرد الذي يدرسه المنطق، ولا الوجود المبهم الذي يدرسه الحس المشترك Sens commun ولا الوجود الخاص الذي تعني به العلوم. (36) إنه عجيبة الأشياء نفسها، والقاع المشترك الذي يعتمد منه كل شيء

الحياة، ولكنه يتجلى أمام سارتر ليكشف له عن حقيقة فادحة قاهرة، تزيد في فظاعتها حالة الوجد المظلم النازل التي تبدو فيها.

فنحن، فيها، لسنا أمام وجود، بل أمام كتل وحشية، رخوة، ذات عرى داعر، مخيف. وهي كتل تغطيها اللامعقولية بسدولها السوداء، ويظهر لنا كل شيء من خلالها زائدا بدون دافع. ولا معلم، ولا شيء يمكن أن يتعلق عقل بأهدياته. (37) ولهذا، فبتنا لا نستطيع أن نقول عنه شيئا سوى كونه موجودا.

إن سارتر على حق حين يقول ليفرق بين الإنسان والأشياء: "إننا نريد أن نقول: إن الإنسان صاحب كرامة أعظم من كرامة الحجارة أو الطاولة، ونريد أن نكون العالم الإنساني كمجموعة من القيم المتميزة عن العالم الحيواني". ولكنه يضعف موقفه حين يرفض أن تكون للإنسان طبيعة أساسية يقوم عليها وجوده.

فالكائن الذي لا ماهية له غير قابل للإبراك بصفة مطلقة. ومن المستحيل التلذذ على أن الوجود سبق على الماهية لأن الوجود والماهية متلازمان من جهة، ولأن الماهية يمكن اعتبارها وجودية أو نفسانية من جهة أخرى. فالماهية الوجودية تكون للإنسان على الرغم منه لأن وجوده بدونها غير قابل للتصور. وهي عبارة عن جملة خواص الطبيعة الإنسانية، وأما الماهية النفسية فتبها الشخصية التي قد يمنحها الإنسان لنفسه باختياراته.

وهي ماهية يلعب الجهد المستمر دورا كبيرا في إبرازها. وقد تكون موهبة. وذلك حين يتسم الإنسان بها بصفة طبيعية.

والذي نستخلصه من هذا كله هو أن الماهية في الإنسان لا يمكن أن تتحقق بعد وجوده إلا إذا قصدنا بها الماهية النفسية، وفي بعض حالاتها، لأن الوجود الإنساني بدون ماهية مثل عدم يفكر، ويتحقق شيئا فشيئا بواسطة التفكير. ومن المعلوم أن هذا مستحيل. فالوجود لا بد له من ماهية، وإلا لما كان. وهذا هو ما يعتقد "لويس لأفيل" الذي يقول: "إن الثنائية بين عالمي الماهية والوجود مشكلة لا تقبل الحل إذا لم يكن للوجود وسيلة تتحقق بها الماهية كماهية. (38)

وأما اعتبار الوجود واقعا ينكشف للإنسان من خلال الغثيان والقلق، والسامة والدوار vertige وما يشبه هذه المشاعر فإنه يتضمن نظرة تشاؤمية قلبية إلى الحياة، وفكرة مسبقة عن طابعها المأساوي والمؤلم، ويتضمن تجاهلا لمعطيات التجربة وإفقارا لثروة تجلياتها، وتنوعها.

إن "كيركيجارد" الذي يرى الوجود في حالة الخوف والارتعاد كما يقول يعطينا إلى حد ما الكوجيتو الذي يعبر به الوعي الشقي عن وجوده. ونظرا لذلك، فلقد كان بإمكانه أن يقول: أنا قلق، فإني أنا موجود. ومع هذا فإنه ما كان ليرقى إلى قمة الكوجيتو الديكارتي الذي يمتاز بشموله، وغناه، وعمقه والذي لا يصاحبه قلق أو عذاب.

إن هذا للكوجيتو، إذا بحثنا، تحت برودة عباراته، عن مضاه المعاش تأثرنا لما نجده فيه من تفاؤل وشجاعة وإقدام، وبدا لنا صيحة فرح، وإعرابا عن انتصار هو انتصار النور على الظلمات، وانتصار اليقين بعد محنة الشك الجذري وفتنته.

ولهذا فإنه لمن المنطقي والعدل أن نعد بين المشاعر الوجودية الفرح، والأمل، والابتهاج، والشعور بالملاء Plénitude الذي تمنحنا القدرة على التفكير، إياه. وكذلك الحب والإبداع.

ومن المرجح أن تكون هذه هي المشاعر الوجودية الحقيقية، وأن تكون المشاعر الأخرى مجرد تعبير عن الخيبة التي يلاقيها باستمرار إلحاحنا في طلب السعادة والقضاء.

فوعي الوعي ليس شقيا بالضرورة، ولهذا لا يجد "كامو" Camus وراء اليأس حين يتقلب على إغراء اللامعقول سوى الوعي والقيم التي تنفجر منه كالشرارة اللامعة، ولا يجد وراءه إلا الحقيقة والعدل والحب. والسرور. "ذلك السرور العجيب الذي يعيننا على أن نحيا، وعلى أن نموت". (39)

إن الوجود على غير ما يتصوره سارتر، ولا يمكننا أن نقول عنه: إنه غير معقول لأن اللامعقولية كالأندرية يهدمها تناقضها الداخلي الذي لا يقبل المجاوزة لأنه لا يمكننا أن ندعي بأنه لا معنى لشيء لأن القضية التي ندلي بها لها معنى، ولأن الأشياء إذا لم يكن لها معنى فبها تكون أشياء لا معنى لها. وهذا الحكم عليها حكم له معناه الذي لا يمكننا إلغاؤه.

هذا، ويتبين لنا إذا اقتفينا أثر سارتر أنه يصف الوجود الخام باللامعقولية ولكنه سرعان ما يتجاوز هذه اللامعقولية بالشعور المنشط الذي يمنح الإنسان الوعي لمسئوليته الكلية. وحرية المبدعة. ويبدو لنا أيضا مما لا يقبله العقل أن يكون الإنسان ذا معنى في عالم لا معنى له. وذلك لأن الإنسان، مهما كانت امتيازاته، لا نستطيع أن نمناه وهو جزء ما نرفض أن يكون للعالم الذي يحتوي عليه. ويقع سارتر في هذا التناقض لأنه ينفي وجود الله. فالإلحاد هو مهواته، ومهواة أمثاله من الوجوديين، وهو مصدر المشاعر المحطمة التي تستولي على الإنسان استيلاء يؤلم كالجرح القاتل، أو المرض الذي لا شفاء منه.

ولهذا فبه يمكننا أن نقول عن فلسفة سارتر بأنها فلسفة تتطلع إلى العقل والسعادة، والمطلق، ولكنها لا تتوصل إلى مبتغاها لأنها ابتعدت، منذ البداية عن الطريق الذي يوصلها إليه.

الهوامش

- 1- SARTRE, La nausée, pp. 162 - 167, Gallimard, Paris, 1938.
- 2- Ibid., P. 168.
- 3- Ibid., P. 158 - 159.
- 4- Ibid., P. 160.
- 5- VERNAUX, Histoire de la philosophie contemporaine, p. 183.
- 6- SARTRE, la nausée, p. 16.
- 7- SARTRE, l'être et le néant, p. 393, Gallimard, Paris, 1943.
- 8- Ibid., P. 159.

- 9-SARTRE, *Le Sursis*, pp. 285 - 286, Gallimard, Paris, 1945.
- 10-SARTRE, *l'être et le néant*, p. 632.
- 11-VERNAUX, *Histoire de la philosophie contemporaine*, p. 184.
- 12-RENE LAFARGE, *La philosophie de Jean-Paul Sartre*, p. 48, Privat, Toulouse, 1967
- 13-SARTRE, *L'être et le néant*, p. 121.
- 14-Ibid., P .134.
- 15-Ibid., P .132.
- 16-سارتر، الوجودية مذهب إنساني، الترجمة العربية، من 41 - 42، بيروت. 16-
- 17-RENE LAFARGE, *Op. cit.*, p. 56.
- 18-SARTRE, *Les mouches*, pp. 112 - 113, Gallimard, Paris, 1947.
- 19-COLETTE AUDRY, *Sartre et la réalité humaine*, p. 110, Seghers, Paris, 1966.
- 20-FRANCIS JEANSON, *La phénoménologie*, p. 75, Ed. Téqui, Paris, 1951.
- 21-SARTRE, *L'être et le néant*, p. 251.
- 22-RENE LAFARGE, *Op. cit.*, p. 53.
- 23-Cf. RENE LAFARGE. *Op. cit.*, p. 135.
- 24 -J. MARITAIN, *Court traité de l'existence*, p. 14, Harmann, Paris, 1947.
- 25-Cf. RENE LAFARGE, *Op. cit.*, p. 137.
- 26-ALBERES (R.M.), *Sartre Ed. universitaires*, Paris, 1964 (Page.90)
- 27-SARTRE, *Le diable et le bon Dieu*, p ,267 .Gallimard, Paris,1951.
- 28-SARTRE, *L'être et le néant*, p. 722.
- 29-Ibid., P. 76.
- 30-Ibid., P .760.
- 31-Ibid., P730.
- 32-Ibid., P .770.
- 33-Ibid., P. 541.
- 34-POLIN, *La création des valeurs*, P. 28, P.U.F., Paris, 1952.
- 35-Cf. RENE LAFARGE, *Op. cit.*, p. 143.
- 36-J. MARITAIN, *Court traité de l'existence*, p. 38.
- 37-Cf. RENE LAFARGE, *Op. cit.*, p. 143.
- 38- LOUIS LAVELLE, *Traité des valeurs*, T. 1. pp. 288 - 289.
- 39-CAMUS, *La mythe de Sisyphe*, P. 165, Gallimard, Paris,1972.

سارتر كاتباً مسرحياً*

ماهر شفيق فريد**

يرسم سارتر في أعماله لوحة مقتدرة للحياة، ناظر إليها من زوايا جديدة كاشفة وفيها ينزع عن النفس البشرية قشرة مدنيته ويقشر طبقات من الخبرة في مهارة عذبة كما يكشف عن أعماق الحق، والحسية، والأعصبية في عصرنا وعن الشر الغامر الذي يمكن للإنسان الحديث أن يتحدر إلى مستواه وعلى كثرة معجبيه كثيراً ما تعرض للنقد بسبب عناصر التشاؤم التي يزخر بها مذهبه الوجودي وحصره نفسه بمحض اختياره في نطاق عالم ينكر وجود الحقيقة الموضوعية مثلما ينكر قدرة العقل الإنساني على تجاوز حدود العالم المادي

مسرح سارتر انعكاس لفلسفته الوجودية وتحليله النفسي الوجودي والتزامه السياسي. مسرحيته "الذباب تمثل الجانب الأول و"الامخرج" تمثل الجانب الثاني و"سجناء الطونا" تمثل الجانب الثالث وعلى هذه الجوانب الثلاثة يدور حديثي هنا

[1]

الفلسفة الوجودية "الذباب"

"الذباب أولى مسرحيات سارتر وأعظمها، تقدم تفسيره لأسطورة أورست الاغريقية، وذلك من منظور الفلسفة الوجودية التي تؤمن بأن وجود الإنسان يسبق

* ربما كان جان بول سارتر هو أشهر الكتاب والمفكرين الفرنسيين المحدثين، وأكثرهم إثارة للنقاش. ولد في باريس عام 1905 وتلقى دراسته في باريس ثم اشتغل بالتدريس في المافر ولان في 1934 قضى عاماً في المعهد الفرنسي ببرلين حيث تعرف على الفلسفة الألمانية الحديثة ثم اشتغل بالتدريس في لبييه كوندورسيه بباريس. لعب دوراً فعالاً في حركة المقاومة الفرنسية ضد النازي أثناء الحرب العالمية، ثم ترك مهنة التدريس منذ عام 1946 تفرغ للكتابة وتحرير مجلته المسماة "العصور الحديثة" وذلك حتى وفاته في 1980. وسارتر هو مؤسس الوجودية الفرنسية وماركسي وأعماله الفلسفية من قبل. "الوحود والعدم" (1943) فقد كان لها أثر عميق في الفكر الحديث. مسرحياته "الذباب" (1943) "الامخرج" 1944 "نكراسوف" 1955 وتآلف رواياته من "الغبان" 1936 وثلاثة "دروب الحرية" التي تآلف من سن الرشد 1949 "تأجيل التنفيذ" 1947 "الموت في الروح" 1949. [نقلًا عن مجلة المسرح، يونيو 1996].

** أستاذ الأدب الإنجليزي بكلية الآداب بجامعة القاهرة، مصر.

ماهيته وتقوم على دعامتين لا تتفصلان ؛ الحرية والمسئولية . ماذا تقول هذه الفلسفة الوجودية ؟

عند: كترمان مؤرخ الألب الفرنسي انه ليس من الممكن بعد ان نقرر ما اذا كانت الوجودية سوف تتخذ مكانها بين المؤثرات المتعاقبة التي شكلت الفكر الفرنسي غير انها قد كانت منذ حرب 1939 - 1945 انشط حركات الفلسفة وكان مثولها واضحا في الرواية والمسرح .

ولن يكون من المناسب هنا أن نعود بها إلى اصولها البعيدة فبن اسمها ينبغي ان يفسر على ضوء تأكيدها فكرة الوجود وحقيقته لقد ظل الفلاسفة طوال عدة أرون يناضلون من أجل الامسك بجوهر الأشياء وتحديدده وهو جهد يتطلب أعلى درجة ممكنة من إعمال الذهن الإنساني كما انه كان بعد اسمى مهام التأمل منذ عصر أفلاطون. سعى الفلاسفة إلى جعل عالم الظواهر يبوح بسره ، وإلى الإمساك بحقيقة متعالية ، إن قليلا أو كثيرا تقع وراء متناول الحواس فلما استبدل الوجود بالجوهر كان ذلك تغيرا ذا دلالة ذلك ان البحث التقليدي الذي ظل بمثابة كلمة السر في كل مثالية قد رد - إن لم يكن استبعد - إلى المحل الثاني ظلت. إقامة ميتافيزيقية حقيقية أمرا ممكنا ولكن ذلك ما كان ليتم إلا من طريق دراسة الواقع العينية التي ندركها في خبرتنا ، وهي خبرة يمكن تلخيصها تحت أسم "الوضع الإنساني" وتتضمن هذه العبارة اتجاها فكريا قائما يكاد يكون متشائما كما ان قادة الحركة تبينوا صلتهم باخلاقى القرن السابع عشر في فرنسا . والامر الذي تطلبوه اساسا من الإنسان هو ان تكون لديه الشجاعة التي تمكنه من رؤية الأشياء كما هي وان يقيم الحياة على أساس من حرية كائن يوجد بعض الوقت دون ان يدري كيف ولم، وإن كان يستطيع - على الأقل - ان يطبع وجوده بطابع الاختيار الإرادى ومن هنا كانت الوجودية حديثة وواقعية فالدرس الذي تلقننا إياه هو الاستقلال التام عن الصيغ المسيطرة للعقائد الذهنية والاجتماعية والسياسية وهو "حرية" من حق كل فرد ان يستمتع بها وعليه ان يدع غيره يستمتع بها مهما كانت أمته أو طبقتة وأحد أشكال الوجودية كما يمثلها جابريل مارسيل ، يتشبه بالعقيدة الدينية غير ان أغلبية الوجوديين تستيق كل تأمل إلهي من فحصها الواقعي لما هو كائن .

وقد كان على سارتر ان يعمم المبادئ الأساسية لما يمكن أن نسعيه تخليا

فلسفيا عن الفلسفة التقليدية وبدلا من عذاب كركجارد ، اتسم مزاجه بتصميم بارد على ألا يغض الطرف عن أي حقيقة وإن قصصه (0 الغثيان - مجموعة القصص القصيرة: الجدار 1939 - ثلاثية دروب الحرية) لتقدم تعبيرا عينيا عن عقيدة شرحها في كتابه " الوجود والعدم " وكلمات السر التي نجدها عنده ، من قبل "العبث" و"الأصالة " والالتزام قد صارت ضاربة الجذور حتى في لغة العامة غير المتخصصة في الفلسفة كما أنه استخدم في حماس تقنية تصوير عدة مشاهد تقع في أن واحد وهي بدعة تمثلت في عديد من الامثلة محلية وأجنبية ، ومن المحقق أن الحماس مزية لكتابات سارتر هي أكبر من أن تكون جارية على مذهب الطبيعة - وإصراره الذي لا رحمة فيه على تصوير مصائب الجسد قد أثرا عليه عدة جهات ثورة لا تعوزها المبررات ، على أننا لانعدم دلائل على أن مزاجه قد صار تدريجيا اشد إنسانية (الوجودية مذهب إنساني) (1946) ونجد في الوقت ذاته أن حس سارتر الرهيف بالمسرح قد جلب إليه النجاح ككاتب مسرحي "موتى بلاقبور 1946" ، "الأيدى القذرة 1948" "إلخ أن مسرحياته نموذج لليسر الذي تتحرك به المسرحية الفرنسية الحديثة بين عديد من المنابع المفتوحة أمامها ، كالرمزية وعلم النفس والتاريخ والأبحاث الفلسفية في السلوك الإنساني ، مستخلصة مؤثرات فعالة من هذه المنابع كلها (انظر كازاميان بتاريخ الأدب الفرنسي ، مطبعة جامعة اكسفورد طبعة 1960 ص 448 - 450) .

ومسرحية "الذهب" مدارها قضية الحرية الإنسانية على المستويين الميتافيزيقي و السياسي ، فهي مسرحية مقاومة (قدمت في باريس في غمرة الحرب العالمية الثانية) ضد الاحتلال النازي إن إيجست الذي قتل أجامنون بالتآمر مع عشيقته كلاتيمسترا (زوجة الملك الصريع) يمثل الاحتلال الألماني الغاصب بينما كلاتيمسترا تمثل الفرنسيين الذين خاتوا وطنهم وأثروا بالتعاون مع المحتل ، وأورست وأخته إكترا يمثلان قوى المقاومة ، تنشأ إكترا ابنة أجامنون وكلاتيمسترا - في القصر مقهورة خلابة وهي الأميرة نبيلة المحتد التي كانت في حياة أبيها ، تغفو لها الجباه ، وتطأ مسكا وكافورا . وثمة الإله جوبتر (زيوس) وهو طاغية كبير يريد كايجست ، استدامة الأوضاع الراهنة والمحافظة على النظام بأي ثمن نظم الأفلاك في المجرة ، والنظام السياسي على الأرض سواء بسواء ولذا

يمارس الأعيبه ومعجزاته ويرسل وعوده وبروقه لكي يخيف أفراد الشعب ،ويضمن ولاءهم لملكهم ظلّه على الأرض ويشجع جوبتر وإيجست الشعب على إقامة احتفالات سنوية ينغمس فيها كل إنسان في الندم على خطاياهم ويعفر جبهته حزنا ويضرع إلى الآلهة سائلا المغفرة بينما يرسل عليهم جوبتر جحافل من الذباب يصم الأذن طنينه ،،إنها اللعبة الوطنية لشعب أرجوس بلعبة " الاعتراف العلني " على أن أورست - ابن الثامنة عشرة وقد غاب عن وطنه خمسة عشرة عاما - لا يلبث أن يصل إلى أرجوس متنكرا مع مربيه تحت اسم مستعار فيقابل اخته إكترا ويكشف لها عن شخصيته ،وتدعوه إكترا إلى قتل إيجست كلايتمسترا فيفعل بعد تردد ثم يمضى في عملية الثأر لإبيه غير هيب ولا وجل ، اما إكترا غويظها - بعد قتل الخاطنين - ضعف النساء فتكاد تستسلم للندم الأرجوسي القديم بينما ربات الانتقام (الأيرينسات) يتأهبن للوثوب على أورست - قتل أمه - ولكنه يرفض أن يندم على تصرف بعده حقا وعدلا ،ويزيح الذباب عن وجهه بذباب سيفه معذرة لهذا الجنس غير المقصود ،ويدعو شعب أرجوس من خلال أمثلة رمزية يرويها لهم إلى طرح ميراث الماضي الذليل ومواجهة المستقبل بأعين مفتوحة صاحبة شجاعة .

في هذه القطعة المسرحية قوة عقلية غامرة فهي تعالج أكبر المسائل الفلسفية بجرأة لا تعرف التورية وفيها شحنة انفعالية عميقة إذ تصور الصراع في نفس أورست وإكترا ،بل في نفس كلايتمسترا الخاطنة وفيها أيضا كما في رائعة سارتر الروائية " الغثيان " - نفس شعري قوى وصور فنية بالغة الإيحاء عميقة الدلالة . لا عجب أن هزت الفرنسيين هزاء واستجاشت فيهم نواحي الإباء ومكان العزة وهي تتحدث عن الحرية - فلسفية واجتماعية بينما كعوب النازي تدق أبوابها وحكومة فيشي العميلة تسعى إلى مساندة الغزاة بتوازرها في ذلك قوى المحافظة من الكنيسة الكاثوليكية واصحاب رموس الأموال وكل المنتفعين بالوضع القائم .

وتصور المسرحية تلك النقلة الحاسمة في فكر سارتر المنقلة من حرية مجتبية كحرية انطوان روكنتا بطل " الغثيان " إلى التزام سياسي واجتماعي بقضايا الوطن بل قضايا الإنسانية كلها . إن أورست يبدأ حياته شابا لاهيا ، لا يعينه غير ان يعيش حياة الأمراء الأثرياء العابثة ولكنه لا يلبث أن يستفيق على واقعه ، إذ يقرعه الدهر بمقرعة خطوبه ، ومن ثم يتقدم لحمل مسئوليته ،وما أقدمها من

مسئولية، إذ تتضمن قتل الأم - وهي عزيزة رغم كل شيء - ورفض ألهاة والاضطلاع بعبء، أمة كاملة، إنها النقلة من عدمية سارتر الباكورة إلى التزامه الماركسي اللاحق. من وجودية فوضوية إلى اشتراكية مسنولة يقول العربى لأورست (أعتمد هنا على ترجمة د. محمد القصاص للمسرحية "الذباب أو التدم") سلسلة روائع المسرحيات العالمية، المؤسسة المصرية العالمة للتأليف والنشر، أول مارس 1967) ولها مقدمة قيمة تعرف بسارتر والحركة الفكرية السارترية)

المربى: واليوم ها أنت شاب ذو يسار وجمال، محتك كالشيب بحرمن كل عبودية وكل اعتقاد، لا أهل ولاوطن ولا دين ولا مهنة حرفى أن تلتزم ما شئت عليهم بأنه لا ينبغى للإنسان أن يلتزم بشيء قط وأخيرا عندلذا رجل رفيع جدير بتدريس الفلسفة أو الآثار فى إحدى المدن الجامعية الكبيرة، ابعد ذلك بحق لك أن تشكو؟ (ص63-64)

فيجيبه أورست : كلا انا اشكو ،بل استطيع أن اشكو ،فلقد حبوتنى حرية مثل حرية هذه الخيوط التى تتخطفها الريح من بيوت العناكب فتطفو على بعد خمسة أشبار من الأرضى ،أنا لست أثقل من هذا الخيط وزنا وأنا أعيش مثله فى الهواء وأعلم أن ذلك من سعادة الطالع . ولطالما قدرته حق قدره (هنيهة) من الناس قوم يولدون ملتزمين . هؤلاء الناس لا لختيار لهم ،واتما قذف بهم فى طريق ما وفى نهاية هذا الطريق عمل ينتظرهم هو عملهم فيسيرون وأقدامهم العارية تفرع الأرض فيحفها حصاها ،أفتعتبر أنت من سوقى الأمور متعة الوصول إلى مكان ما ؟ وهناك آخرون ،قوم صامتون يحسون فى أعماق قلوبهم بحمل الصور الأرضية المضطربة تبدلت حياتهم لأنهم فى يوم من أيام طفولتهم فى سن الخامسة أو السادسة .. حسن جدا هؤلاء الناس ليسوا من عظماء الرجال ، وقد علمت ، ولم أبلغ السابعة من عمرى ، باتى منفى فكنت أدع الروائح والأصوات وضوضاء المطر المنهمر فوق السقوف وتمواج النوار ،كنت أدعها تنزلق محاذية لجسمى حتى تتبعثر من حولى أعلم أنها من متاع غيرى ، وليس لى أن أعدها من ذكرياتى لأن الذكريات طعام دسم لمن لهم بيوت وبهائم وخدم وحقول ،أما أنا فباتى حر والحمد لله أه ما أوسع حريتى بويا لهذا الغياب العزيز الذى هو روحى (ص64 - 65) .

ومن مواقف المسرحية التى لاتنسى تلك المحاورات المدببة بين جوبتر

وأورست حيث يتبدى إلحاد سارتر (فجوره الفكرى "على حد تعبير سلامة موسى) على أكثر الأنحاء صراحة (للمترجم والأديب الراحل فؤاد كامل، الذى بدأ حيلته معجبا بوجودية سارتر ثم انتهى عائدا إلى حظيرة الإيمان كتيب عنوانه "الرد على إلحاد سارتر".

أورست : فلتفتت الأرض، ولتصب الصخور على لغتها ليذبل النبات لدى عبورى، فكل كونك لا يكفى لأن يقنعنى بالخطأ، أنت ملك الآلهة يا جوبيتر، وملك الصخور والكواكب، وملك الأمواج فى كل البحار ولكن لست ملك الإنسان. (الحونط تتلقى من جديد يظهر جوبيتر مكوددا مقوس الظهر وقد استرد صوته الطبيعى)

جوبيتر : لست ملكك، أنت أيتها الدودة الخالية من كل فطنة ولكن من ذا الذى خلقك؟

أورست : أنت ولكن كان يجب ألا تخلقنى حرا .

جوبيتر : أما وهبتك الحرية لخدمتى .

أورست : هذا جائز، ولكنها انقلبت ضدك ولا حيلة لى ولا لك فى ذلك (ص184)

إلى أن يقول أورست " لست السيد ولا العبد . وأما أنا حررتى لم تكذ تخلقنى حتى خرجت من نطاق سلطانك "" (ص185) بعد قليل

أورست : أعرف أنى غريب على نفسى، خارج عن الطبيعة، بل خارج على الطبيعة، لا عذر لى ولا ملجأ إلا إلى ولكنى لن أعود قاتونك فقد قضى على أخضع لغير قاتونى ولن أعود إلى طبيعتك : ففيها ألف طريق معبدة وكلها تؤدى إليك ولكنى لن أسير فى غير طريقى ذلك أنى إنسان يا جوبيتر، وعلى كل إنسان أن يبتدع طريقه، الطبيعة ترهب الإنسان وأنت، يا عاهل الآلهة، أنت أيضا تفرق من بنى الإنسان .

جوبيتر : أنك لا تكنب، لأنى أبغضهم إذا أشبهوك .

أورست : خذ حذر لك لأنك قد سجلت على نفسك الاعتراف بضعفك أما أنا فبقى لا أبغضك فماذا كان منك إلى ؟ نحن ننزلق أحننا ضد الآخر دون أن نتماس ،

كسفينتين . وأنت إله وأنا حر :كلانا وحيد وكلانا فى الضيق سواء ومن ذا الذى أخبرك بأنى لم افتش عن الندم خلال تلك الليلة الطويلة ؟ولكن لن أذوق الندم منذ اليوم ولا النوم (سكوت) . (ص187 - 188)

وكذلك محاورات جوبيتر وصفه إتجست .

جوبيتر : أدر نظرك إلى (سكوت طويل) فقلت لك إنك مصنوع على مثالى:كلانا يسعى إلى أن يسود النظام . أنت فى أرجوس وأنا فى العالم . والسر الذى يوقر قلبى هو عين السر الذى يوقر قلبك .

إيجست : ما لدى من سر .

جوبيتر : بلى . عين ما لدى سر الآلهة والملوك الأليم .ذلك أن القاس أحرار..أحرار يا إيجست . أنت تعلم وهم لا يعلمون .

جوبيتر :إورست تعلم أنه حر .

إيجست (منفعلا) تعلم أنه حر :لأن لا يكفى أن يكبل بالأغلال ، لأن الرجل الحر فى المدينة ، كاشاه الجرباء فى القطيع جدير بلن ينشر عدواه فى مملكتى ، ولن يهدم ما بنيت أيها الآله القادر ، ما الذى يمنعك أن تصعقه؟

جوبيتر : (ببطء) ان اصعقه (هنيهة متعجا مقوس الظهر)إن للآلهة سرا آخر ياإيجست ..

إيجست : ماذا تريد أن تقول ؟

جوبيتر:إن الحرية إذا تفجرت فى روح إنسان ،لم تستطع الآلهة شينا ضد هذا الإنسان وإنما على غيره من بنى البشر يتركوه يجول ويصول ، أو أن يخنقوه(ص152)

بمثل هذه الأقول فجر سارتر كالقنابل ،ثورة فى العقول والضمائر وجعل من خشبة المسرح - كما فعل إبسن وشو من قبل - منبر المناقشة اخطر القضايا ، إذ لم يعد المسرح بين يديه لهوا ولا تسلية ، ولا مسرحيات محكمة الصنع وحبكات ملفقة وإنما هو الجد كل الجد ،، جد مر كالخبرات التى يمر بها أبطاله ووطنه

التحليل النفسى الوجودى : "لا مخرج "

كانت لسارتر - على أقراره بفضل فرويد - تحفظات على نظرية التحليل النفسى الكلاسيكى ، أبرزها ان مفهوم اللاشعور الفرويدى يخلى الإنسان من كل مسئولية معنوية عن أعماله ، إذ هو يجعل منه أداة فى قبضة قوى لا سيطرة له عليها وسارتر كما رأينا يرفض أى جبرية مسبقة - فلسفية أو نفسية - ويرى فى الإنسان صانعاً للقيم على نحو متجدد ، فى إطار الوضع الإنسانى والموقف الراهن لا يستدئ بغير ما يملية عليه واجبه نحو نفسه ونحو رفاقه فى البشرية .

وفى كتاب المسمى "معالم نظرية فى الانفعالات" يسعى سارتر إلى تطوير نظرية جديدة ومنهج للتفسير النفسى . وهو إذ يعوص على لغز عملية الانفعال فأنما يحلل الأدوار التى يلعبها الخوف والشهوة والكلمة والعذاب فى حياة الإنسان والواقع الحقيقى للحياة الشعورية .

والذى دفع سارتر إلى هذا البحث هو عدم رضاه عن علم النفس الحالى بأهدافه ومناهجه . فهو يحاول أن يبين ، على سبيل المثال ، ان علم النفس بقدر ما يدعى انه علم لا يستطيع أن يقدم أكثر من كمية من الوقائع المتنوعة التى ليس لأغلبها صلة ببعض ويرى أن هدف علم النفس هو الرغبة فى تجميع تفاصيل من المعرفة ، دون أن يكون قادراً حقيقة على ربط اكتشافاته بنتيجة محددة عن واقع الإنسان . ويلوم نواهى نقص علم النفس لفشله كى تفهم الانفعالات فى سياقها الملائم .

ويستبدل سارتر (مصطنعاً فى ذلك المنهج الفينومينولوجى (الظاهراتى) الذى لفته عن هوسرل) بفكرة الانفعال كـ "حادثة" بفكرة الانفعال كـ "ظاهرة" ويقدم تخطيطاً لعلم نفس جديد ، لا يقوم على مجموعة من الوقائع والبيانات من أجل صياغة قوانين عامة وإنما يقوم على دراسة ظواهر وما تعنيه بالنسبة للواقع النفسى للإنسان .

من هذا المنطلق يمكننا ان ننظر إلى مسرحية سارتر المسماة "لا مخرج " أو "الجلسة سرية " أو "الأبواب الموصدة " أو الدائرة المفرغة " فى ترجمات أخرى فى هذه الفتاتريا الوجودية ثلاثة أشخاص فى إحدى عرصات الجحيم وقد

قضى عليهم أن يعيشوا فيه معا إلى الأبد : جارسان وهو صحفي فرنسي فر من أداء واجبه العسكري فحكم عليه بالأعدام رميا بالرصاص . وامرأتان :

اينيز سيراتو وهي كاتبة حسابات بإدارة البريد وسحافية ، ماتت مختنقة بالفتر ، واستيل ريجو وهي سيدة جميلة من سيدات المجتمع مصابة بالمشيبي النسوي (النيمفوماتيا) وقد ماتت بالالتهاب الرئوي (انظر د: غبريال وهبة "جلسة سرية" مجلة الثقافة " ديسمبر 1989) وثمة وصيف يقود الشخصيات إلى هذه الغرفة التي حكم عليهم أن يواجهوا أنفسهم فيها بلا أقتعة اجتماعية ولا رياء ، وان يمزق بعضهم بعضا - مغويا - بين جدرانها ،

إذ هم جميعا لموات لا تسرى في عروقهم دماء . هكذا نرى كما يقول سارتر في موضع آخر من كتابته - كيف يكون الإنسان "عاطفة لا جدوى منها" وأن " الجحيم هو الآخرون " كما تقول إحدى شخصيات هنا .

ومن المقولات الفكرية السارترية التي تبطن علاقة جارسان واينيز واستيل فكرة "سوء النية" أو "الإيمان السيء" أو "التمويه على الذات" فكل شخصية من هذه الشخصيات كانت في حياتها ، تكذب على نفسها ، وعلى الآخرين وفي كتاب "الوجود والعدم" عمل سارتر الفلسفي الرئيسي ، نجد استبصرات شائقة بهذا اللون من خداع الذات يقول حبيب الشاروني في كتابه الممتاز "بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية" دار المعارف 1963 ، ص 137 - 128 ومعذرة لطول المقتطف فانه لا يبذل معناه كاملا إلا باستقصاء أطرافه وإيراد تفاصيله :

"المثال الثاني يكشف لنا كيف يحاول الإنسان أن يوجد كواقع عرض و أن يوجد في نفس الوقت من حيث هو متجاوز لهذا الواقع العارض وأدق نموذج لمثل هذا الإنسان هو سلوك المرأة التي تطعم وهي ذاهية لأول لقاء عاجلا أو أجلا ينبغي ان تتخذ قرارا حاسما والتي تحاول مع ذلك إرجاء اتخاذ أي قرار " إن الرجل يتحدث إليها يبدو مخلصا ومحترما كما تكون المائدة مستديرة أو مربعة .. وهي بمعنى بالرغبة المغرية تملك عليها نفسها ولكن هذه الرغبة الفجة والعارية تخجلها وترعبها ومع ذلك فإن الاحترام الخالص المجرد لا يفتتها إطلاقا ، بل إن ما يلزم لإرضائها هو شعور يتجه بكليته نحو شخصها أي نحو حريتها الكاملة ، وتقر هي

هذه الحراسة ولكنه ينبغي في نفس الوقت أن يكون هذا الشعور رغبة بكليته ، أى أن يتجه نحو جسدها من حيث هو موضوع . وإن ففى هذا اللقاء ترفض أن تمسك بالرغبة على أنها رغبة بل لا تعطىها أى اسم ولا تعرفها إلامنة حيث تنقلب الرغبة إعجابا وتقديرا واحتراما فتضيع أو تغرق فيما يصدر عنها من أحوال رفيعة لا يبقى فيها من الرغبة الأصيلة لا ما قد بعثته من حرارة وكثافة ولكن ها هو ذا محدثها يمسك بيدها فهذا الفعل يخاطر بتغيير الموقف إذ يدعو قرار مباشر إن ترك هذه اليد هو فى ذاته قبول للغزل هو التزام وسحبها هو قطع لهذا الاسجام القلق غير الثابت الذى هو علة لهذا الاغراء . إن الأمر يتعلق بإرجاء لحظة القرار إلى أقصى حد مستطاع ونحن نعلم ماذا ينتج عندئذ : أن المرأة تترك يدها ولكنها لا تلاحظ أنها تتركها . إنها لا تلاحظ ذلك لأنها فى تلك اللحظة تكون بطريق المصادفة روحا فحسب، إنها تجتذب محدثها إلى أقصى مجالات التأمل الباطنى تساميا ، إنها تتحدث عن الحياة حياتها وتظهر نفسها تحت مظهرها الجوهري شخصيا وعيا . وفى أثناء ذلك يتم الطلاق بين الجسد والروح وتستريح اليد الخاملة بين يدي شريكها الحارتين دون موافقه ودون اعتراض وإنما كشيء " . إن المرأة التى تهرب من حرمتها لا تريد أن تفهم من عبارات الغزل معانيها الأصيلة ، فإذا قال لها محدثها " إننى معجب بك كثيرا " فلتها لا تفهم من هذه العبارة مغزاها الحقيقى الجنسى وإنما تقف عند معناها الحرفى وتلهم منها مجرد الإعجاب والاحترام . فإذا تطور الموقف قليلا وامسك محدثها بيدها تركت له هذه اليد لا باعتبارها يدها وإنما باعتبارها شيئا غريبا عنها . وإن فكان هذه المرأة تحاول أن تجعل من سلوكها و سلوك محدثها مجرد أحداث عارضة، ولكنها تريد فى نفس الوقت ان تنظر إلى هذا السلوك وما يثيره فيها من رغبة ومن لذة على أنها قد تجاوزته . إنها تحول فى نفس الوقت الذى تحس فيه بجسدها وبما يعتربه مم إثارة ورغبة ولذة أن تنظر إلى هذا الجسد على أنه موضوع غريب عنها ، او بالاحرى هى غريبة عنه لأنها قد تعالت عليه وتجاوزته ، وأصبح فى إمكانها ان تنظر إليه من عل ، وكلته شيء ساكن ليس هو الذى يمارس المداعبة واللذة ، وليس فى إمكانه أن يثير هذه اللذة أو يتجنبها ، وإنما هى تأتيه من خارجه كأنها أحداث تمر به . وفى عبارة موجزة إن هذه المرأة تسعى لأن توجد فى نفس الوقت كواقع عارض ومن حيث هى متجاوزة لهذا الواقع

العارض وهنا أيضا يمكننا أن نرى ما يقتضيه سوء النية من ازدواج الدلالة " هذا هو الدافع الذى يحكم شخصيات سارتر فى "لا مخرج" والمسرحية تعرية لارحمة فيها لهذه الطبقات من الكذب على النفس والتمويه على الآخرين وعقاب الشخصيات هنا معنوى صرف فليس فى جحيم سارتر نوران ولا كلابات ،ولا أدوات تعذيب ولا شياطين ذات قرون وذيول ، ولا صرير أسنان ،ولا بحيرات كبريت ولا ظلمة خارجية ، وإنما هو ندم صرف يفتت على الذات بلا نهاية وشعور بالخزي من كل ما كانه المرء وصنعه وتوق لا أمل به إلى افتداء الماضى وهيهات ، إذ إن فرصة الإنسان الوحيدة إنما هى على هذه الأرض فى لحظة زمنية بعينها هنا والآن وليس فى أى واقع استشرافى متجاوز مفارق ، أو فى حياة أخرى بعد الموت .

فيما يلى أترجم الصفحات الأولى من هذه المسرحية كى يتابع معى القارىء كيف ينسج سارتر خيوط هذه التراجيديا الميتافيزيقية ، مستخدما فى ذلك عدته المألوفة من قوة الذهن وحدة الانفعال ، وعمق الاهتمام الخلقى ، والمسئولية المعنوية التى تكاد تكون كاتطية فى شمولها : (حجرة استقبال من طراز الامبراطورية الثانية كتلة ثقيلة من البرونز على المدفأة).

جارسان: (يدخل فى صحبة وصيف الحجرة فينظر إلى ما حوله) وأئن فقد جننا إلى هنا.

الوصيف : أجل يامسيو جارسان.

جارسان : أوهكذا منظر الحجرة ؟

الوصيف : أجل .

جارسان : إنها من طراز الإمبراطورية فيما أرى حسنا حسنا . بوسعى أن أقول إن المرء خلىق أن يأنفها بمرور الزمن .

الوصيف : هناك من بالفونها ، وهناك من لا يفعلون .

جارسان : أوكل الحجرات الأخرى من هذا الطراز ؟

الوصيف : أنى يكون ذلك ؟إننا نعد حجراتنا لكل ضروب البشر للصينيين والهنود على سبيل المثال فما حاجتهم إلى كرسي من طراز الامبراطورية الثانية ؟

جارسان بوما حاجتى أنا الآخر اليه ؟ أو تدرى من أنا ؟ أو اه حسنا ليس هذا
بذى بال. إذا أردت الحقيقة فبني كنت احيا دائما بين قطع من الاثاث لا أستريح إليها،
متخذاً أوضاعاً زائفة . ولكن هاتذا فى طريقى إلى التعود عليها كنت أتخذ أوضاعاً
زائفة فى حجرة طعام من طراز لوى فيليب لعك تعرف ذلك الطراز ؟ حسنا لقد كان
لتلك الجحرة فوندا كما تعلم كانت زيفا فى زيف .

الوصيف : ستجد العيش فى قاعة استقبال من طراز الامبراطورية الثانية ذا
فوندا أيضا .

جارسان: حقا ؟ أجل ، أجل ، هذا ما يبدو لى (يلقى نظرة أخرى على ما حوله)
ماكنت رغم ذلك ، لأتوقع أن يكون منظر الحجره هكذا. أتدرى ما يقولونه لنا فى
الأرض عنها ؟

الوصيف : عن ماذا ؟

جارسان : عن .. (ياتى بحركة كأنما يطرد عنه شيئا) عن هذا ال..مكان .

الوصيف وكيف صدقت بلسيدى تلك الحكايا ؟ أما الذين يرددونها لن يضعوا
قدماء فى هذا المكان ، فلو أنهم على سبيل المثال .

جارسان : هو كما تقول (يضحكان ، ويغته تموت الضحكة على أسارير
جارسان) ولكن أين أصوات التعذيب ؟

الوصيف : أصوات ماذا ؟

جارسان : أين العذراء (ألة التعذيب بمد الجسم) والكلاب المحماة بالنار
وما إلى ذلك من أصوات ؟

الوصيف : أو اه لابد أنك تمزح يا سيدى .

جارسان : أمزح ؟ أو اه فهمت كلا لست أمزح (فترة قصيرة من الصمت ،
ينزع لركان الحجره) لا مريا هنا فيما أرى . لا نوافق . حسبكم أن تنتظروا مجيء
المرء . ولا شىء قابل للكسر (ينفجر غاضبا) ولكن اللغة على هذا كله. كان أخلق
بهم أن يتركوا لى فرشاة اسناتى .

الوصيف : عظيم جدا ، انت لم تتغلب بعد على - ترى ماذا تسمون ذلك الشيء؟ على كبريانك البشرى أسمح لى أن ابتمس .

جارسان : يدق نراع كرسى فى غضب) بنى أطالبك بمزيد من الأدب معى .
بنى أقدر حقيقة موقفى جيدا ولكنى لن أقبل ..

الوصيف : اسف ياسيدى ، لم أقصد إهانتك ولكن نزلنا جميعا بوجهون إلى هذه الأسئلة عينها .إنها أسئلة حمقاء إذا سمحت لى أن أعبر عن رأيى اين حجرة التعذيب ؟ ذاك سؤ الهم الأول كالهم بلا استثناء لكنى أؤكد لك أنهم لا يشغلون أذهاتهم بالسؤال عن أدوات الحمام ، حتى إذا ما ثاب إليهم الهدوء بعد قليل شرعوا يسألون عن فرشاة الاسنان وما إلى ذلك بسبيل . ألا تستطيع أن تقدح زناد فكرك وحق السموات يامسيو جارسان ؟أسالك ، ما حاجتك إلى فرشاة اسنان ؟

جارسان : (وهو أكثر تماكيا لأعصابه) أجل انت محق فى كلامك و لا ريب (ينظر إلى حوله مرة أخرى) وما حاجة المرء إلى أن يبصر نفسه فى مرآة ؟ ولكن ما شأن تلك البدعة البرونزية على المدفأة ؟ لابد أن لها قصة هى الأخرى فى اعتقادى اتى ساروح أحرق فيها . أجل لأحرقن فيها .أتدرى ما أعنيه ؟ ليكشف كل منا الأخر بأفكاره على أى حال أو كذلك انى لأقدر حقيقة موقفى حق التقدير ، فهل تدرى بم أشعر ؟ أشعر أنى شخص يغرق ويختنق ، ويغوص بوصة بوصة ، فلا يبقى غير عينيه على سطح الماء ، اتدرى ما الذى يراه مثل ذلك الشخص ؟ إنه يرى قطعة لعينة من البرونز من صنع .. ترى ما اسمه .. أجل من صنع باربدين . قطعة يقتنيها أحد الهواة ، إنما ذاك أشبه بما يراه المرء فى كابوس لعظم يتصورون الأمر هكذا أليس كذلك ؟ ولكنهم قد حرموا عليك ، فيما أظن ، الإجابة عن أى سؤال ؟ لن أصر إنن على مطالبك بالجواب . لكن لا يغربن عن بالك يا رجل أنى أدرك مالى فلا نظن تك أخذ بخناقى ، بنى صامد فى هذا الموقف ، أنى صامد (يشرع) فى ذرع جحرته مرة أخرى) وإنن فلن تعطونى فرشاة أسناتى ولا فرشائى أيضا ؟ لا حاجة بالمرء هنا إلى النوم فيما لرى .

الوصيف : هو ما قلت .

جارسان : هذا ما توقعته ، ما حاجة المرء هنا إلى النوم

الوصيف : حسب هذا الضرب من الإغفاء إذ يسترق إليه الخطى فيدغدغ الأثنين وينقلب الجفنان ولا يعود الإنسان بحاجة إلى النوم في ومضة برق ينطلق به أميالا وأميالا ، ثم يفرك عينيه وينهض وهكذا الشأن في كل مرة . إنك لرومانسى .

وعلى هذا النحو تطرد المحادثة بين جارسان والوصيف ، ثم بين جارسان ورفيقتيه في الجحيم . في مقدمته لكتاب "ثلاثة مسرحيات أوربية" (سلسلة بنجوين 1960، ص 10) يقول الناقد والمخرج الإنجليزي أ . مارتن براون :

إن لجان بول سارتر على أية حال مکتا فريدا في عالم الأفكار ذلك أن الفلسفة الوجودية التي يعد أهم نصير لها امام الجماهير ، قد جعلت اسمه مشهورا دون ان تفهم على انها فلسفة ويلوح انه من الأفضل وصفها بأنها موقف من الإنسان فمسرحيات سارتر كلها تختص بأمر واحد : تحرير الروح الانسان وهو يظفر بهذه الحرية على حساب القيم الاخلاقية كما ان القيم المنهجية للكاثوليكية هي أبغض الأشياء إليه . وقد حاول أن يهاجمها في أطول مسرحية له "الشيطان والاله الطيب" و"يرينا في مسرحيتي "الايدي القنرة" وقد ترجمت إلى الإنجليزية تحت عنوان "جريمة عاطفية" "والذباب" أشخاصا انتصروا من طريق القتل إنه يجهد كي يحذف الله من الكون الذي يؤمن هو وأتباعه بأنه لا وجود لله فيه .

وبالرغم من ذلك نجد أن مشهد " لامخرج " يجرى في الجحيم ، على أية حال، لا يسلم بأي مفهوم ديني فكلمة الجحيم عنده كما أوضح هارولد هوبسون في كتابه الجدير بالاعجاب "المسرح الفرنسي في يومنا هذا" مرادفه لحالة البؤس الإنسان القصوى " والحق أن الجحيم في هذه المسرحية هو انتقاء حرية الفرد الإنسانية من خلاله تقحم سارتر بنى الإنسان عليه تقحما دائما "الجحيم هو الآخرون" وقد حدث في إحدى بروفات مسرحية "حفل الكوكيتيل" لمؤلفها ت. س إليوت أن همس إليوت في أذني في إحدى اللحظات "ضد سارتر" وكان السطر الذي تلى من مسرحيته لحظتها هو "الجحيم هو النفس".

إن مسرحيته "لامخرج" تمثل سارتر في أوج لمعته : فهي تقدم لنا خبرة ذهنية مرعبة وربما لم يكن بين مسرحياته ما يقدم لنا أكثر من ذلك . ذلك اننا حتى في هذه المسرحية نشعر بأن شخصياته مسجونة في قفص من الأفكار . وليس من

قبيل المصادفة أن عنوان المسرحي. تعبير قانوني ، فهو يعنى "الفترة التى تنطق أثناءها دور القضاء بمناسبة عطلتها" ولا تستطيع أى من الترجمتين الانجليزييتين لعنوان هذه المسرحية. الدائرة المغلقة " التى ترجم بها عنوان المسرحية عند إخراجها على مسرح الفنون فى عام 1946 "والأبواب الموصدة "فى هذه الترجمة . أن توصل المفهوم الأصلى للعنوان كاملاً. إنه ليذكر المرء بإجابة روزالند فى مسرحيته شكسبير "كما تهواه" على سؤال أورلاندو الذى بقى الزمن ساكناً بالنسبة إليه :إن المحامين فى عطلة فهم ينامون بين الفترة والفترة ثم لا يحسون بمر الزمن . ويظل السجناء على نحو لا معنى للزمن محبوسين معا فى جحيم سارتر

[3]

الالتزام السياسى "سجناء الطونا"

اصطلحت عوامل مختلفة على إحداث النقلة الفاصلة فى فكر سارتر من وجوديته الفوضوية الباكرة إلى التزامه اليسارى بقضايا وطنه والإنسانية جمعاء : من هذه العوامل نضجه الفكرى عبر السنين وخروجه من فوارة الذات الفردية المتزمنة إلى حلبة الصراع الاجتماعى والسياسى الأوسع نطاقاً ، وإلقاء أول قبيلتين نريتين على هيروشيما وناجراكي ، واشتغاله بالمقاومة ضد الاحتلال الألمانى لبلاده ووقوعه فى الأسر فترة قصيرة قبل أن يتمكن من الهرب (وقصته " الجدار " من ثمار هذه الخبرة) ووقوفه ضد الأيدولوجيات الشمولية كالفاشية والنزية وانحيازته للاشتراكية والديمقراطية ، وتعمقه فى دراسة الديالكتيك الهيجلى ثم الماركسى ، ومناصرته الأقليات المضطهدة فى الفترة ما بين الحربين بخاصة (اليهود ، الزوج ، النساء ، الجنسيون المثليون. الخ) هكذا وجدناه فى مسرحية "المومس الفاضلة" (أو "الداعرة الموقرة" كما كان الشاعر عبد الرحمن صدقى يحب أن يسميها) يدافع عن قضية الزوج فى الجنوب الأمريكى وفى " نكراسوف " يتخذ موقفاً من الحرب الباردة بين الغرب الراسمالي والشرق الشيوعى . وفى "الأيدى القنرة" يناقش (متلماً فعل معاصره كالمى فى مسرحية "الأبرار" وليس "العادلون" كما تترجم أحياناً) مشكلة الصراع بين الوسائل والغايات بين القوة و الحق منتهياً إلى أن تلويث اليدين بدماء للخصم أمر لا مفر منه فى النهاية إذا أردنا تغيير الأوضاع الراهنة والتعجيل بمسيرة الإنسانية نحو الاشتراكية والعدالة ، حيث

إن القوى المعادية لها وقد تمنتست وراء مصالحها الطبقيّة والأيدولوجية - لن تتخلى عن موقعها بالحكمة والموعظة الحسنة.

ومسرحية "سجناء الطونا" نموذج لمسرح الالتزام السياسي السرترى وتطور أحداثها في عام 1955 في الطونا وهي من ضواحي مدينة هامبورج بألمانيا يقول الدكتور محمد غنيمي هلال في مقالة عنوانها "أزمة الضمير العالمي في مسرحية سارتر "سجناء الطونا" وفي هذه المسرحية الحديثة يصور سارتر موقفا حيويا تتمثل فيه أهم قضايا العصر في جوانبه الدقيقة واتجاهاته الإنسانية العامة وفيه تبدو الصورة مروعة لأنها صورة العصر بأثامه وشروره، وأطماعه الجامحة التي تهدد أصحابها كما تهدد الإنسانية كلها بالدمار ويبدو الخير وسط الظلمة المطبقة كشمعة تجتاحها العواصف وقل من يسهر على رعايتها من الناس ويرمى الفيلسوف من وراء ذلك إلى أن يخز الضمير العالمي ، عله أن يوقظ فيه بقية من وعي تلوح بروفه الحائرة من أن لأن ، في ثانيا الدجى الذى تسير فيه الدول الكبرى وأهلها ، يعيون تنظر ولا ترى وليست آراء الفيلسوف تجريدية ومعلقة في الهواء ولكنها وثيقة الصلة بمواقف نفسية حادة لأشخاص ارتبطوا أشد رباط في صراعهم مصيرهم بالعصر ومشكلاته " (د محمد غنيمي هلال في النقد المسرحي ، دار النهضة العربية 1965 ، ص 21) وقد كتب الناقد المسرحي ستانلى كوفمان في جريدة "ذا نيويورك تايمز" مقالة عن هذه المسرحية بمناسبة اخراج جديد لها في مدينة نيويورك منذ سنوات .

يقول كوفمان : إن مسرحية سارتر الجورية (أمثلة رمزية) من حياتنا وأحداثها تجرى في ألمانيا عام 1959 ولكنها يمكن أن تجرى في فرنسا بعد حربها في الجزائر ، أو في ميسيبى عام 1966 وهي تفحص قضية الذنب كى تحدد متى يبدأ، وبم يتصل ، وأين ينتهى (إذا كان من الممكن له ان ينتهى) وليس الخيط الأساسى فيها دمة تولستوية مخففة عن "إننا جميعا مسنولون " وإنما هي تحاول أن توفق بين حياة الضمير والعاطفة الخلقية وبين الحقيقة البسيطة التى تقول إننا إذا تتبعنا أى جريمة إلى منبعها المنطقى فسنجد ان مرتكبها ليس هو المسؤل الوحيد عنها ، هناك دائما سبب اجتماعى او نفسانى أو تاريخى - يكمن وراء كل فعل لا أخلاقى يودى بنا إلى سبب غيره ثم يقودنا هذا السبب الآخر إلى أسباب

غيره مبتعدا بنا عن مرتكب الجريمة ذاته.

غير ان سارتر يتساءل إذا كان ذلك صحيحا فكيف يتسنى لنا ان نحكم ما دام من الواجب علينا ان نحكم؟ وكيف يتسنى لنا ان نعرف ما فيه الخير؟ وكيف يتسنى لنا ان نجعل الحياة أفضل ومحتملة أكثر؟

إن الصورة الدرامية التي اختارها سارتر لموضوعه صورة غريبة لافتة. فثمة أسرة ألمانية من بنائى السفن تدعى أسرة جيرلاش - ومن الواضح ان سارتر استوحاها من كروب أويتسين - تعيش فى قصرها الريفى الكنيب بالطونا . ويعلم جيرلاش العجوز انه مصاب بسرطان الحلق وانه سيموت بعد ستة شهور.

ويدعو مجلس العائلة: لبنى ابنته، وفرنر ابنه، ويوهاتا زوجة ابنه. ويجعل فرنر يقسم على أن يواصل العيش فى هذا البيت تلك أن ابن جيرلاش الأكبر - ذلك الذى يدعى فرانز ويظن انه قد مات - قد سجن نفسه لمدة ثلاثة عشر عاما فى غرفته بالطابق العلوى . ويريد الأب أن يتأكد من أن فرانز الأثير لدية سيجد من يعنى بأمره.

كان فرانز قد أدى الخدمة العسكرية فى الجيش على الجبهة الروسية. وكان قد انضم الى الجيش لأن أباه كان على صلة بالنزية واثاء الحرب لا يكتشف فرانز انه بإمكانه أن يقتل فحسب وانما يكتشف أيضا انه بإمكانه أن يعذب ويقتل وبعد عودته عبر ألمانيا التى لحقها التدمير يحبس نفسه فى غرفته كى يعاقب ويظهرها والشخص الوحيد الذى يسمح له فرانز بالدخول عليه اخته لبنى التى تعنى بأمره .

إن لبنى تشعر بعاطفة حارة نحو أخيها وتغذى أوهامه بأن تخفى عنه . كل هذه السنوات - الحقيقة الماثلة فى ان ألمانيا قد نهضت من كبوتها، إنها تغذى حلمه بالمعاناة والفهم وخطبه المسجلة على شريط التسجيل وفيها يقول إنه راحل إلى القرن الثلاثين وثمة علاقة جنسية بينهما سلبية نسبيا من جانبها ، ضارية من جانبها .

إن جيرلاش العجوز يريد قبل وفاته أن يرى ابنه ويستخدم زوجة ابنه يوهاتا، أداة يتوسل بها إلى النفاذ إلى الغرفة المغلقة، حيث يقنع فرانز الذى لم تخبره لبنى حتى بأن أباهما مصاب بالسرطان وينجذب كل من فرانز ويوهاتا إلى صاحبه على الفور،

فى مقابلة بين نفسيهما التى عرفت طعم السياط وساطنا الآخريين ومن خلال يوهاتا (وغيرة لىنى منها) يطم فراتز بمرض أبىه، وبلن ألمتيا قد نهضت من كبوتها .

ويعترف ليوهاتا اعترافا كاملا بجرالمه حتى تقبله ببشاعته وبكل ما فىه . غير انها لا تجد نفسها قادرة على أن تتقبله وهكذا يتجرد من الوهم والامل إن الشر ليس من صنع إنسان واحد ، وإن كان ذلك لا يبرىء أى إنسان من مسنوليه الاشتراك فى صنعه والعقاب الذى فرضه فراتز على نفسه لم يكن حتى ذلك الحين كافيا يغادر فراتز غرفته ويلتقى بأبيه مرة أخرى فى اتحاد قوى واتى يكن مفعما بالمعاطفة، ويخرج الرجل العجوز المقبل على الموت مع الأبن الذى لا مستقبل له فى سياره لينتحررا معا .

وتتحرر يوهاتا وفراتز من هذا البيت الذى هو حر مثلما هما أحرار . وتصعد لىنى إلى غرفة فراتز كى تحل محله فى سجنه .

ويسدل الستار . بعد أن علم أن فراتز وأباه لقيا مصرعهما . على مسرح خاو، بينما صوت فراتز المسجل يخاطب المستقبل : شارحا ، معترفا ، ومحذرا .

وفى المسرحية عيان رئيسيان إذ نجد ، أولا ، أن سارتر . كما هو الشأن فى أغلب مسرحياته . ينجح إلى أن يدفع بالدراما إلى حدود متطرفة من الفعل والمقابلة، قريبة من الميلودراما ، إبه عيب يشوب عقلا يكاد خاليا من روح الفكاهة ، يكاد يجعلنا نهتف أحيانا بالضحك (كما هو الشأن عندما نرى الكثير من سلوك فراتز) ونجد ، ثانيا أن هناك العوائق التى تفرضها الموضوعات الواقعية على المسرحية .

فى الفصل الأول ، ومن بين الشخصيات والجو الواقعيين ، نجد أن لمسة شاعرية تبدأ فى التحليق ولكنها كثيرا ما تتحدر بعد ذلك لتكون متمشية مع الدراما الطبيعية (الناتورالية) الممثلة فى تفاصيل الغزل بين فراتز ويوهاتا ، والمعركة الزوجية بينها وبين زوجها فراتز . ولا تتمكن المسرحية قط من التحرر من مجرد مطابقة الواقع .

وعلى الرغم من ذلك فهى تشعرنا شعورا غامرا بأن أمامنا ذهنا رهيفا يولجه موضوعات ضخمة ، وخيالا مخطئا ولكنه . رغم ذلك . واسع المدى .

[4]

قد لا يوافق الكثيرون سارتر على أفكاره (أنا شخصيًا أجد وجوديته الباكرة أشد جاذبية من التزامه اللاحق) ولكن لا نزاع بين الباحثين على أنه كاتب مسرحي عميق الفكر ، عليم بأسرار النفس ، خبير بمقتضيات صنعه ، عرف كيف يلوى موضوعات المسرح البرجوازي (المثلث الأبدى مثلا : الزوج والزوجة والعشيقة أو العشيقة في مسرحه "لا مخرج ") ويطوعها لنقل معناه الجديد . هذا كاتب اجتمعت لمسرحه أبعاد ميتافيزيقية ونفسية واجتماعية ، في آن واحد ، فأى مجد أكبر من هذا يمكن أن بطمح إليه كاتب مأساة أو ملهاة ؟

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

عبد الوهاب جعفر^(١)

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسية ووحدة هذه النفس واستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذي تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات. وكان من الضروري أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية.

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الخطة المنهجية في البحث عند البنائين تقوم على التقليل من قيمة الأصل *Elle dévalorise la genèse* والوظيفة ونشاط الموضوع الدارس وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا في صراع مع اتجاهات الفكر الجدلي ومع وجودية سارتر على وجه التحديد، تلك الوجودية التي تقوم على إنكار ما يسمى "بالنفس" و"اللاشعور" و"الطبيعة الإنسية" لأنها تعتقد أولا وأخيرا في حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسميات قد تتسبب في تعطيل حرية الإنسان لو افترضنا أنها موجودة.

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلا وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسي وعلم الاجتماع^(١)، فإن البنائية عند ليفي ستروس وإن أعطت اهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث في أعماقه وتكشف التقاء بناءاته حسبما تظهر في صور الوجود المختلفة من جماد ونبات وحيوان^(٢)، والبنائية تستعين في هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية، والتحليل النفسي وتسترشد بإتجازات العلوم الطبيعية المختلفة.

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية ليفي ستروس فإن علينا أن نتذكر أولا الأصول المشتركة التي انبثقت عنها مواقف كل منهما، والتي أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما اعتراف به ليفي ستروس نفسه في كتاب "تفكير النظرة"^(٣).

^(١) أستاذ الفلسفة المتفرغ كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تتلمذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة 1930 وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تتحمس للمذهب العقلي بوجه عام، يمكننا إذن أن نعرف سبب اهتمامها بتجزات المذهب الماركسي وتأثرهما به.

وقد كانت الماركسية كثيرا ما تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة، فلا تلبث أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غلب عنها "الإنسان" نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لكل تفسير⁽⁴⁾. وكان لا بد أن تظهر فلسفات الوجود كاحتجاج على روح التجريد والنسق، فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود المشخص أن يتبخر في نسق غير مشخص *Dans un système impersonnel*، كما أنها تقترح فلسفة للمواجهة والحدث⁽⁵⁾. لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها أن تفهم الإنسان، وهي ترى "أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله"⁽⁶⁾. وسارتر لا يريد أن "يفسر" الإنسان، بقدر ما يريد أن "يفهمه"⁽⁷⁾. أما ليفي ستروس، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم فقد كان على العكس تماما: "يفسر" الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحليله *Le dissoudre*، وينحاز إلى فلة التجريد والنسق، ولا ينظر إلى المستقبل لأن "إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي"⁽⁸⁾. والتاريخ عنده "ياخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية"، فيصبح جزءا من حاضر المفكر وليس من ماضيه، وكل خبرة ماضية للكائن الإنساني تعتبر معاصرة، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كإجزاء في كل متزامن *Synchronique*.⁽⁹⁾

النسق والوجود:

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الهرب من الزمن أو السيطرة عليه: "أما النسق، إن وجد، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينبثق عن حياته النفسية"⁽¹⁰⁾. غير أن المتحمسين للنسق - ومنهم ليفي ستروس - يصرون على اعتباره حقيقة لازماتية، فالفلسفة لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف وجودي، إذ عليها دائما أن تقيم أنساقا *Systemes*، صحيح أنه يوجد احتجاج مستمر للموجود ضد النسق، ولكن ما أن يبدأ الموجود في التفلسف إلا ويقوم بعمل أنساق،

قد تكون هي أساق الوجود ذاته، وهذا هو - بلا شك - الأساس الجدلي للفلسفة،
فالفلسفة هي حوار بين النسق والوجود أو أن النسق والوجود هما حدود الفلسفة،
فهذه الأخيرة لا تعيش إلا على التعارض المتجدد بينهما.⁽¹¹⁾

على أي حال، فإن ليفي ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة النسق اللا
زماني على عكس الماركسيين والوجوديين، ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجماتيقة لا
ترد عند كثيرين، وإذا كانت روح النسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل
إلى اعتبار الحدث كعنصر في سياق، فإنها قد تغطي على ما هو فريد في تاريخ
النفس وما هو محدث Contingent في تاريخ العالم.

وإذا كان النسق يهدف إلى تنظيم المعرفة، وكانت المعرفة حالة في العالم،
فإن في انتصار النسق انتصارا للمباطنة L'immanence.⁽¹²⁾ وإذا كانت المباطنة
هي من أهم ركائز الاتجاه البنائي، فإن وجودية سارتر كانت على النقيض من ذلك
تماماً. فهي تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية، بل إن الأشياء لا وجود لها إلا
كنقطة يبتدئ منها نشاط الإنسان، والحرية الفردية هي المبدأ المفسر لكل شيء،
كما أن الناس يكافحون في عالم مجرد عن الغائية والمعقولية، وحيث أنه لا توجد
فلسفة للتاريخ فإن الكل ينبغي أن يعاد النظر فيه في كل لحظة، فالعالم لا معنى له إلا
ما يضيفه عليه كل فرد بواسطة مشروع الخصاص⁽¹³⁾. وعلى هذا ينعدم الاعتراف
بفكرة المباطنة: "إذ ينبغي الاختيار بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا
يتميز عن الأشياء الجامدة، وبالتالي لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور، علماً
بأنه لا وسط بين الطرفين"⁽¹⁴⁾.

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والمحرك الأول لفلسفة سارتر هو العمل
الفردية، كما يتضح أن الفردية المتشخصة التي أضافها سارتر إلى التصور
الماركسي للتاريخ هي نفسها التي تنصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية، وهو
في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما
يبدو.⁽¹⁵⁾ للأسباب الآتية:

1- إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للمعرفة الموضوعية، ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر في التضحية بالتنبؤ *Prévison* لحساب المشروع *Projet* تماما كما حاولت الماركسية أن تضحى بالمشروع لحساب التنبؤ.⁽¹⁶⁾

2- عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية ومجمعة، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي؟ إنه لم يفتن إلى أن التجميع الذي أمت إليه ضمانات فردية دون تدخل طرف يوحدها هو ضرب من التناقض، لذا فقد ظلت المشكلة عند سارتر في الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاوله حسم التناقض المترتب على ذلك، خصوصا وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل النوات)⁽¹⁷⁾.

وقد أشار ليفي ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله: "إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالنسبة لي يمكن أن تتسع لموضوعية التاريخ بالنسبة لنا، فإنا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على "نحن" بأنها الأنا من القوة الثانية، وهي تضم "نحن" أخرى كثيرة."⁽¹⁸⁾

3- إن الماركسيين يصفون على النشاط الإنساني تناسقا وتماسكا يتعذر وجوده عند سارتر. فالحرية عندهم هي "التحام وتماسك وتشبث *adhesion* إرادي وشعوري حقا، غير أنه تشبث بحقيقة موضوعية أو مشاركة في ديالكتيك الضرورة."⁽¹⁹⁾

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية في هذه النقطة، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين في الماركسية ذاتها، فهي رغم اهتمامها بتاريخ إنساني، إلا أنه يتعذر عليها أن تضي عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز. إن التاريخ الماركسي لا يفتح على أي مخرج يسمح بتحرير الإنسان، ولذا فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجينا فيه.

وعلى كل، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلي محض، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التي استعارها سارتر من قاموس الماركسية وألبسها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل *La praxia*، والتجاوز، والسلب. أما البراكسيا فتصبح النشاط المادي الواقعي الذي يقوم به كائن

اجتماعي تاريخي يعمل على تغيير عالمه، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية. و"التجاوز" أو "التعالى" يعنى التعبير عن "الوجود خارج الذات" في علاقة "الموجود لذاته" بالآخر، طبيعيا كان أم بشريا أما السلب فهو يعين "التغيير" عن طريق "العمل". (20)

ومما يشير إلى هذا التوافق الشكلي أيضا بين الوجودية والماركسية هو أن: "سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود "ديالكتيك" في الطبيعة. والحق أننا لو سلمنا مع إنجلز بوجود قاتون عام كل العموم يحكم كلام من الطبيعة، والتاريخ، والفكر، لترتب على ذلك: أولا القول بوجود ضرب من الغانية الهيجولية التي يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة، وبين الوجود العام من جهة أخرى. وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاولية الرخيصة، لأنها تعني أن التاريخ يتحقق خارجا عنا، ودون حاجة إلينا، وبالتالي فبته لن يكون علينا في هذه الحالة سوى أن نقصر على تأمله، أو - على أقل تقدير - لن يكون علينا سوى أن نعتمد على موادة التاريخ أو محاياة الأشياء لنا، من أجل بلوغ شتى أهدافنا، ولو كان هناك دياكتيك طبيعي" لترتبت على ذلك نتيجة ثانية هي أن يكون الإنسان مجرد "كائن طبيعي" يخضع لذلك القاتون الموضوعي، وبالتالي لما كان الإنسان رب أفعاله، ولما كان في وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعي للأشياء من أجل خلع المعنى الذي يريده على تلك الأشياء". (21)

وفي رسالة بعثت بها سارتر للكتاب الماركسي جارودي يقول: "... أنا أعني بالماركسية تلك المادية التاريخية التي تفترض وجود "ديالكتيك" باطن في التاريخ، لا المادية الجدلية التي تحلق "في سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود "ديالكتيك" في الطبيعة، حقا أنه قد يكون في الطبيعة مثل هذا "الجدل" (أو الديالكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى نرة من اليقين عن هذا الأمر..". (22)

ومهما كان من شيء، فإن سارتر يعتبر الوجودية بمثابة أيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتغذي بتجزئاتها.

أما فيما يختص ليفي ستروس فمن الصعب أن نحدد تغلغل الفلسفة الماركسية في مفهومه. وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازواج التقابل (+/-) الذي يؤدي إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا.⁽²³⁾ كما أن موقف ليفي ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن فالموقف البنالي أقل تمركزا حول الذات، والتاريخ طبقا له يقدم لنا عن المجتمعات التي سبقتنا صورا ليست سوى تحولات بنائية للصور التي نعرفها حاليا، هي ليست أحسن منها وليست أقل، أما نحن فإن مركزنا في الحاضر لا يعطينا حق الاستعلاء.⁽²⁴⁾ وهذا هو معنى "الإحساس الجيولوجي بالزمن" عند ليفي ستروس.

إن صاحب الإحساس الجيولوجي للزمن، قد استخدم اصطلاحات ماركسية لخدمة أغراض محددة أحيانا، إلا أنه بفضل اصطلاحات علم اللغة البنائي مثل الدال والمدلول، والمتزامن وغير المتزامن وازواج التقابل (مجاز/ ميتونيميا)⁽²⁵⁾ وأيضا المباطنة.

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن "حركة الفكر ليست سوى انعكاس للحركة الواقعية وقد انتقلت إلى مع الإنسان"⁽²⁶⁾، وإذا كان هذا يعني إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية، فإن ليفي ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع. يقول: "إن قوانين الفكر البدائي أو المتحضر هي نفس القوانين التي تظهر في الواقع الفيزيقي أو الاجتماعي"⁽²⁷⁾. ويقرر بأن تقدم الإثنولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد في العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم المشاركة Réciprocité كتركيب لصفين متناقضين لا تنفصمان عن النظام الطبيعي ... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة.⁽²⁸⁾ وفي خاتمة "الإنسان العاري" يصر ليفي ستروس على أن تكون البنائية غائية.⁽²⁹⁾ فالعملية البنائية تكشف عن الغة واتصال بين الإنسان والطبيعة، وأيضا عن غائية عميقة منظمة منذ البداية، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماما لأنها لا تثق إلا في إمكانيات العقل والجدل المركب دائما.

الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي:

إن الكتاب الذي يحمل اسم "نقد العقل الجدلي" إنما يذكرنا بالفيلسوف الألماني كمنط (30) صاحب كتاب "نقد العقل الخالص"، فلكلاهما يدرس طبيعة العقل البشري وإمكانياته وحدوده. وسارتر في كتاب "النقد" يدرس المنطق الحي للعمل الإنساني، وهو لهذا يستخدم المنهج الصوري والجدلي. إنه يحاول أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا، وعلى هذا فإن "نقد العقل الجدلي" لا يمكن إن أن يكون تركيباً مثالياً لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة للتاريخ. إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ معقولا واستنباط المعقولة التاريخية التي تحل محل المعقولة التحليلية والوضعية. (31)

ويتمتع جان بول سارتر في مقدمة كتابه عما إذا كنا نمتلك الأداة التي نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغي البحث عنها في داخل الفلسفة الماركسية... فالماركسية قد أورتت أيديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيكلية قد سبقت بهما وهما: الصيرورة والتجميع وهما أيضا صفتان ينبغي توافرها في كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصا وأنهما قد تضمنتا تعريف "الديالكتيك". (32)

أما الأداة التي نقيم الأنثروبولوجيا فهي العقل الجدلي، ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدل، فالتفكير الجدلي قد ظهر منذ بداية القرن الماضي، كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفي للكشف عن قطاعات جدلية في نشاط الإنسان، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلي قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدل أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه، ولذا فإن علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدلي. ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها العقل التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما اضطر أن يبرر ويثبت مشروعيته. (33)

إذا تسامنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلي الآن لوجودنا الإجابة عند سارتر كالاتي:

أولا: إن ضرورة "نقد العقل الجدلي" لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية. إن هذه المرحلة تطابق لحظة فقر واختناق وتقدم للفكر

الماركسي الذي يضل طريقه في المجرى أي في الحتمية الآلية. إن هذا الداء الذي أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه في مجموعته (34)

ثانيا: في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط في إعمال العقل، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد، فهو يظل عقلا تحليليا أليا أعد للسيطرة على الطبيعة والنظر إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة. إن هذا العقل ليعجز عن أن يمكننا من أن نسبر أغوار عالم إنساني نهدف إلى توحيده. وعلينا أن نلتمس ذلك لدى عقل آخر لا يمكن إلا أن يكون جدليا في مقابل العقل التحليلي. وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل (35)

ثالثا: إن العقل التحليلي هو أداة للبحث المطبق على المادة الجامدة، ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية، فالحقيقة الإنسانية تعرف بغاياتها وليس بأسبابها، كما أنها تعرف بمشروعها وليس بماضيها. والمنهج المتبع في الدراسة هو منهج جدلي، وحيث أن البحث يتعلق بمجهود مجمع، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيبيا أيضا (36) يقول سارتر: "إن الأنثروبولوجيا ستظل ركابا من المعرفة الأمبيريقية والاستنتاجات الوضعية والتأسيرات المجمع، طالما أننا لم نثبت مشروعية العقل الجدلي". (37) والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع: "فإذا كان هناك وجود للعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمع، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة مزدوجة للمعرفة وللوجود، فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة "عقل" (38)

ويرى جان لacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويعي ذاته في نفس الوقت (39) كما يرى أن العقل الجدلي المركب عليه أن يكون على اتصال دائم بدعامته وأساسه وهو العمل باعتباره معقولة مركبة (40)

من كل ما تقدم عن العقل الجدلي يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأدلة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا، فالأنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أي تستخدم العقل التحليلي)، وهو ما

يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن: "الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان وإنما تحليله" (41)

وفي الحقيقة، إن مسألة التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتاب "الفكر الوحشي" الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر. ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدلي، على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي.

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب "الجدل" لسارتر لا يمكنه إلا أن يسلم بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدلي: فهو تارة يجعل العقل الجدلي مقابلاً للعقل التحليلي تماماً كالتقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشيطان. وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويعتبرهما سبيلين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق. (42)

ويرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقلل من شأن المعرفة العلمية ويؤدي بالتالي إلى افتراض عدم إمكانية علم البيولوجيا، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى "نقد العقل الجدلي" هو إنتاج عقلي نشأ عن أعمال العقل التحليلي للمؤلف: (فهذا العقل يعرف، ويميز، ويصنف، ويعارض). ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه (الرسالة الفلسفية) عن العقل الجدلي لا تنتسب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى مخالفة للكتب التي يناقشها حتى وإن كان الهدف هو إيدانها. (43)

(وكيف يمكن للعقل التحليلي أن يطبق على العقل الجدلي زاعماً تشييده رغم أنهما يعرفان بصفات مطلقة؟). (44) أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل: إذا كان العقل الجدلي والتحليلي يصلان في النهاية إلى نفس النتائج، وإذا كنا يؤديان إلى حقيقة موحدة، فماذا كانت فائدة تقابلهما ثم التصريح بتفوق الأول على الثاني، وكيف يمكن تفسير هذا التناقض؟. ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجوداً مستقلاً للعقل الجدلي، إما كضد antagoniste وإما كمكمل Complémentaire للعقل التحليلي، ويلاحظ

كذلك أن التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقليين عنده كان نسبيا وليس مطلقا كما هو الحال عند سارتر.

وليس هناك ما يمنع ليفي ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدلي مركب دائما: (فهو الجسر الذي يتقدم ويمتد بلا انقطاع والذي ينشئه العقل التحليلي فوق هاوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم علمه بوجود هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر).⁽⁴⁵⁾

"إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها العقل التحليلي لكي يتحسن ، وذلك إذا زعم أنه يفسر مسألة اللغة أو المجتمع أو الفكر"⁽⁴⁶⁾، وإذا كان سارتر يسمي العقل التحليلي عقلا كسولا ، فإن ليفي ستروس يسمي نفس هذا العقل جدليا، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار.⁽⁴⁷⁾

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليلي عند ليفي ستروس أن وصفه سارتر بأنه مادي متسامي وبأنه حسين، فأقصى ما يمكن أن يرتقي العقل الجدلي في نظر ليفي ستروس يتلخص في قدرته على الشروع في رد الجواب الإنساني إلى لا إنساني.⁽⁴⁸⁾

وفي مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول: "إن الإنسان يحتل مكانا ممتازا في عالم الأحياء لأنه تاريخي، أي أنه يعرف نفسه دائما بالعمل (أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات المرسومة interiorisee وهو يحتل مكانا ممتازا أيضا لتميزه بأنه الموجود الذي هو نحن. وفي هذه الحالة الفريدة يكون السؤال هو نفسه المسئول. أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن في أنه الموجود الذي يسأل عن وجوده أو الموجود الذي هو تحقيق للبراكسيا".⁽⁴⁹⁾

إن علوم الإنسان لم تتساعل عن الإنسان تماما كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التي تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة) لم تسأل لا عن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة. فطوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقاتها، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته *comme un milieu significant*.

وإذا كانت التجربة تعطينا الظواهر التي تختص جماعة معينة، وإذا كانت الدراسات الأنثروبولوجية تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بصرامة، فإن حقيقة الإنسان من حيث هي تظل بعيدة المنال تماما كفكرة المكان بالنسبة للهندسة أو للميكانيكا، والسبب في ذلك أن البحث لا يهدف إلى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإلى إظهار علاقات وتطبيقات.⁽⁵⁰⁾ ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجي والمؤرخ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان وليس مجرد اختلاف في المنهج. فالإثنولوجي يرى في التاريخ حركة تعرقل الخطوط. أما المؤرخ فبجه يرى في "نوام واستمرار البناءات" تغيرا مستمرا.⁽⁵¹⁾

وقد أقصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب "الفكر الوحشي" وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساسا، بل يعتبر التاريخ مساعدا أو معينا للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات الإمبريقية. والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا، فكلاهما يهتم بالجزئي وكلاهما يعطي معلومات ضرورية للبحث الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية. وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس: "إن التاريخ هو منهج لا ينتسب إليه موضوع بعينه". وهو رغم ذلك ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني.⁽⁵²⁾

التاريخ إذن "يعتبر مرحلة ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية وغير الإنسانية" ومع كل هذا فلو اقتصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ، فماذا نحن قائلون عن شعوب لا تاريخ لها؟⁽⁵³⁾ وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل: (الحقيقي) وهو خاص بالمجتمعات التي لها تاريخ، وجدل تكراري وقصير الأجل وهو الذي يخص به مجتمعات يقول عنها أنها "بدائية".

سارتر هنا "لا يمتنع في أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانية مشوهة وغير مكتملة *rabougrie et difformé*⁽⁵⁴⁾ ويعترف بأنه "ليس من الممكن أن نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل الموريا Mur مثلا ولدى الإنسان التاريخي في مجتمعاتنا المعاصرة".⁽⁵⁵⁾ وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصويرية خصوصا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن *synchronie* ومن خلال التطور التاريخي.⁽⁵⁶⁾ وعلى الرغم من الاختلاف في

الطبيعة بين الجماعات (البدائية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضاً تفاهم متبادل بين الفريقين المتميزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعة الموريا Muria وبين الإثنولوجي).⁽⁵⁷⁾ وابتداءً من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة والاتصال الممكن دائماً بين أفراد البشر)، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جديد وبصورة جديدة (إيديولوجية الوجود).⁽⁵⁸⁾

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في امتناع التواصل الحقيقي بين الذوات، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستتجد بالأنثروبولوجيا التي تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه.⁽⁵⁹⁾

على أي حال، فإن الوجودية التي تهتم بالبعد الإنساني (أو المشروع الوجودي) تتخذ أساساً لكل معرفة أنثروبولوجية.⁽⁶⁰⁾ كما أن الدور الحقيقي لأيديولوجيات الوجود لا يتلخص في وصف مجرد لحقيقة الإنسان التي لم توجد أبداً، وإنما يتلخص في وصف مجرد لحقيقة الإنسان التي لم توجد أبداً، وإنما يتلخص في تذكر الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودي للعمليات المدروسة.⁽⁶¹⁾

والمشروع الفردي *le projet personnel* له صفتان أساسيتان: فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنساني يسهل فهمه دائماً، وهذا الفهم لا يؤدي بنا إلى أفكار مجردة، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التي تبدأ من معطيات يتعرض لها الإنسان .. إن هذا الفهم الذي لا يتميز عن العمل (أو البراكسيا) هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوصاً وأنه يشمل وجود الآخر).

أما المبادئ الأولية للأنثروبولوجيا السارترية فأنها لا تفهم دون فهم المشروع الذي يضمها، والمطلب كقاعدة للمشروع، والتسامي باعتباره يشير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش.

هذا علما بأن "الحاجة والسلب ، والتجاوز والمشروع ، والتسامي تكون في الواقع كلا تركيبيا بحيث أن كلا منهما يشمل الآخر ويتضمنه".⁽⁶²⁾

ومهما كان من اختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقم دعائم الأنثروبولوجيا، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائما على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين *cet accès a l'autre* أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية.

وقد بينت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والغير تضمنه بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية. أما جان بول سارتر فبته جعل الاتصال مع الغير قائما على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإنجاز الحر والملموس لعل حر).⁽⁶³⁾

يقول سارتر: إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستنادا لعلاقات إنتاج محددة)، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها).⁽⁶⁴⁾ أما الخلفية العطائية للتبادل *Réciprocité* وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات الفطرية، فبها ترد عند سارتر إلى مجرد "إمكانية موضوعية ومنتشرة *possibilité objective et diffuse*".⁽⁶⁵⁾

ويرى سارتر أن "الهدية *le don* هي الشيء المادي الذي يظهر هذه الخلفية العطائية إن من يقبل الهدية، فبته يقبلها باعتبارها علامة عدم اعتداء من ناحية، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين كضيوف والهدية هي تبادل معاش في اتجاه الزمن. ولكي تذوب الصفة الزمنية في المشاركة المطلقة يجب أن يتم التبادل عن طريق تنظيمات اجتماعية معينة، بمعنى أنه يثبت في تجمع موضوعي للزمان الذي نحياه.

والديمومة تبدو هنا كشيء مادي، وهو وسيط بين حدثين يعين كل منهما الآخر، وهي تعرف بالتقليد أو القانون.⁽⁶⁶⁾ ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالقا للقوانين الاجتماعية والتقاليد.

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المبادلة) كعلاقة داخلية للمجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع، أي بواسطة كل جماعة تطالب أن تنضج مع مثيلاتها. فإلّا يسبق الأجزاء، ولكن ليس كمادة رابدة ولكن مجموع متحرك. (67)

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعية بين أفراد، وكرابطة أساسية محسوسة ومعاشة، عندئذ لا ينبغي اعتبارها رابطة عامة ومجردة أو موضوعا لتأمل محض .. ذلك لأن الفعل الفردي (68) باعتباره تحقيقا (للمشروع)، هو الذي يحدد رابطة "المشاركة" أو "التبادل" لكل فرد مع كل فرد، كما أنه هو الذي يفسر منطق الحركة الجمالية برمتها، (69) خصوصا وأن هذه البراكسيا هي في نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره عقلا مركبا. (70)

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإتينا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على البراكسيا، أما للمشاركة في إمكانية موضوعية حتمتها ضرورة الحياة في جماعة. و"من الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الأنثروبولوجي وبين المجتمع المدروس" (71)، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للمشاعر Réciprocité des consciences لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلي بضعا في تطابق مع صور للنشاط هي لنا وللغير في نفس الوقت، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر.

وإذا انتقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإتينا نجده يقرر بأن "الضرورة la nécessité التي يتحدث عنها ليفي ستروس لا تؤسس على التجربة" (72) وهذا يعني أن البناءات اللاشعورية عند ليفي ستروس ليست مصدرا للضرورة، كما يقرر سارتر "أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخرج تملأ كما هو الحال في العالم الفيزيقي". (73)

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه ليفي ستروس إنما يتضمن الاغتراب **alienation !**

فإذا افترضنا - طبقا للتنظيم الثنائي (74) - أن رجلا من الجماعة "A" تزوج امرأة تنتمي إلى الجماعة "B" ولذا فإن الطفل الذي يولد كثمره لهذا الزواج

سيوجد وسط علاقة "داتن ومدين". وهذه العلاقة الأخيرة هي التي مستحتم
إمكانات زواجه مستقبلا. ويتساءل سارتر: أليس هذا هو الاغتراب؟⁽⁷⁵⁾ "إن
ظهور الطفل في "وسط مدین" معناه أنه هو نفسه قد ألتزم بهذا الدين، وهذا يعني
أن الإنسان ليس من خلق ذاته. L'homme n' est pas produit ويرى
سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات: (الالتزام
engagement ، وقسم serment ، وسلطة Pouvoir ، وحقوق droits ،
وواجبات devoirs). والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق
العلاقات ، إلا أنه قد يتغير ويتعدل في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل متفرد
praxis فالعلاقات هي شرط "البراكسيا" ولكنها ليست هي "البراكسيا". وسارتر
يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول: "إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته
الشخصية التي تجعله حسنا أو ممتازا إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب
المتفق عليها والتي تحدد دوره".

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع fonctions لا تتغير جديا
بعكس الأفعال actes. لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد. وعلى هذا فإن
الضرورة التي تنشأ عند ليفي ستروس نتيجة لبناءات لا شعورية هي في الحقيقة
عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشربها الفرد.⁽⁷⁶⁾

cette necessite est considerée comme exteriorite
structurant l'interiorite.

إن الإلتزام والقسم يعنيان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة
ويعنيان أيضا تقبيدا "البراكسيا" أي العمل الفردي.

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على اعتبار أنه مجموع
العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات) ، كما تتضمن السلطة (حرية وفزع) ، وأيضاً
تتضمن البراكسيا على اعتبار أنها إنجاز حر ملموس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء
هو تعبير خاص عن الكل الذي ينعكس مباشرة وكلية فيه ، ولذا فإن عنصر البناء لا

يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتقلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلا وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل ، كما لا يوجد طريق آخر لتصور تركيب التغيرات⁽⁷⁷⁾

ويلاحظ سارتر أننا هنا لسنا بصدد مجموع بل هو بالأحرى "تجميع" totalisation، أي كثرة تهدف لتجميع المجال العلمي في اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعي (من خلال العمل الفردي) لكل فرد بطريقة موضوعية. وبعبارة أخرى فإن الجماعة هي جدل معقد بين البراكسيا وبين القصور الذاتي *inertie*، بين التجميع totalisation وبين عناصر سبق تجميعها. وهذا يعين أن هناك علاقة جدلية دائمة داخل الجماعة، وبينها وبين كل فرد فيها .. فالجماعة كمجموع وكحقيقة موضوعية لا وجود لها إنها تجميع مستمر.

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا، وإذا نظر إليها من زاوية أخرى كانت هي أساس الفعل. أما من حيث كونها موضوعا، فهذا يعني أنها كإداة إنما تتعدل بالعمل، والعلاقة البنائية بمن أن تشير إلى معرفة مستبطنة ، والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى التنظيم للعام لنسق العلاقات داخل الجماعة.

يقول سارتر: "إن نسق العلاقات المنطقية الذي يمثل بالنسبة لكل فرد مبادئ لا يمكن أن يتعداها في كل عملية عقلية، إنما يشكل كلام مع نسق العلاقات التي تتميز بهما الوظائف خارج الذات"⁽⁷⁸⁾، فالاختراع يظهر كنتاج حر للفكر الخالص، غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيما عمليا معينا، أو نسقا معينا للقيم أو نسقا معينا للمبادئ الموجهة *Principes directeurs*.⁽⁷⁹⁾

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل فرد فيها⁽⁸⁰⁾، أي أن الفرد يسير أغوار جماعته، وهذه الحقيقة تحتجب عن كل من لا يشارك الجماعة أهدافها، وهو قد يتمكن من معرفة غايتها عن طريق ملاحظة العمل الجماعي الممثل أمامه، وقد يشرع في تركيب سليم للبراكسيا، غير أنه لن يمسك أبدا بالعلاقة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الاجتماعي.

وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المعقدة يمكن أن تتحدى عالم الاجتماع أو الإثنوجرافي إذا هو تعرض لها في المجتمعات المتخلفة، ذلك لأنه يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بناءات عملية معاشة داخل عمل جماعي. (81)

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المعقدة مسترشدا بما ذكره ليفي ستروس نقلا عن ديكون Deacon بخصوص النظام الأموي système matrimonial لجماعات الأمبريم Ambrym وهو من أعقد النظم التي عرفت حتى الآن. (82) يقول ديكون أن أفراد جماعات Ambrym كانوا يصفون نظامهم المعقد بمنتهى الدقة ويلجأون في ذلك إلى عمل رسوم بيانية على الأرض: "فمن الواضح أن أفراد هذه الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل) يتصورون نظامهم على أنه جهاز أعقد جيدا حتى أنه لمن الممكن أن تمثله الرسوم البيانية... وهم ابتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القرابة بطريقة مشابهة لما يمكن أن ننتظره من عرض علمي جيد داخل قاعة للمحاضرات". (83) وفي نص آخر استشهد به ليفي ستروس يقول Deacon: "إن البدائيين لقادرون على التفكير المجرد بدرجة كبيرة". (84)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضا سيئا، لأن ما يفترض معرفته لم يكن قدرة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام، (وإلا لكان هذا التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره)، وإنما معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأموي أو نظم القرابة. أي أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن ننهي فنقرر أن البدائيين يفهمون العلاقات المجردة التي تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد، إذ على العكس نجد أن العلاقات المجردة التي تكون مجتمعهم هي التي تعرف تفكيرهم بقدرته على التجريد. بل إن التفكير المجرد ليس شيئا آخر سوى هذه العلاقات نفسها على اعتبار أنها "معاشة بواسطة الإنسان العادي الذي يحقق علاقته مع الجميع في نطاق وحدة الهدف المشترك". (85) إن البدائي عندما يعبر عن هذه العلاقات المجردة ويرسمها على الأرض، فإنه لا يقلد أتمونجا موجودا بذهنه. وعلى ذلك فمن الخطأ الزعم بأن هذا البدائي يعكس شعورا تركيبيا وعمليا عن وضعه هو وزملائه. كما أن رد نسق

القرباية إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى محاولة عملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجامد. والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي أت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل عظمي لا حياة فيه. إن عمل البدائي هذا لا يعكس شعورا تركيبيا، بل إنه ليس تفكيراً على الإطلاق. إنه عمل يدوي محكوم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائي عنها.⁽⁸⁶⁾

وقد رجع ليفي ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب "الفكر الوحشي" وفيه يقول: "إذا صح ما يقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر، فينبغي أن نقول نفس الشيء عن أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنوجرافي يعلم تماماً أن الموقف هو ذاته في الحالتين".⁽⁸⁷⁾ ويلاحظ ليفي ستروس أيضاً أن سارتر لا يطبق أن يكون البدائي قادراً على التحليل والبرهان أو ممتلكاً "المعارف معقدة" وهو بهذا ينضم إلى ليفي بريل.⁽⁸⁸⁾

وإذا افترضنا عدم وجود العقل التحليلي لدى البدانيين فإن موقف سارتر لن يتحسن، وذلك لأنه طبقاً لهذا الافتراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقاً لغائية لا شعورية ومبتعدة تماماً عن التاريخ الإنساني ومرتكزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد الداخلية).⁽⁸⁹⁾

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من "البناءات" يؤدي إلى تصور بناءات تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقعة معينة من الأرض وجماعة خاصة تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة. ومن ثمة فإن الجماعة والعصر اللذان ينتمي إليهما الفرد إنما يحلان محل "شعور لازماتي"⁽⁹⁰⁾. ويظل الفرد سجين "كوجيتو" من نوع سومبولوجي شبه "كوجيتو" ديكرت مع فارق بين الاثنين طبعاً مرده إلى أن "الكوجيتو" لديكرتي يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجياً وفردياً.⁽⁹¹⁾

وفي مجال المقارنة بين "كوجيتو" ديكرت وسارتر يقول ليفي ستروس: "إن ديكرت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فبته يعزل الإنسان عن المجتمع. أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فبته يعزل مجتمعه عن سائر المجتمعات".⁽⁹²⁾ وفي الحقيقة لقد كان ليفي ستروس يحتقر رأي سارتر الصريح

عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرّة على التحليل العقلي وأنهم محرومون من أي قدرة على البرهان العقلي.⁽⁹³⁾ كما يرى أن إصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسي عنده بين الأنا والغير ، "فهذا التقابل لم يصغ بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن نتوقعه من أحد بنائي ميلانيزيا".⁽⁹⁴⁾

إن المتتبع للتصريحات المتلاحقة لكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما يحاول أن يحتوي الآخر، فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائي ما هي إلا مرحلة من مراحل "العقل الجدلي"⁽⁹⁵⁾، أما ليفي ستروس فبأن فلسفة سارتر ما هي إلا وثيقة إثنولوجية هامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر.⁽⁹⁶⁾ ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن رغم محاولات الاحتواء هذه - أن نجد تقريبا بين الرجلين.

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتعمس للذات العائشة والمتحدثة ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي لا بد من تخطيه، كما يهدف دائما إلى تخطي لبناءات، في حين أن الإثنولوجي يعتبر العقل مركب دائما ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البحث عنده ينبغي أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل أي لبناءات التي تحدد عمل العقل.

غير أن ليفي ستروس يقترب من سارتر في تصوره لفكرة التجميع، يقول: "إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تجديدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه."⁽⁹⁷⁾

والفيلسوف الوجودي بدوره يتفق مع ليفي ستروس في أن الإنسان هو نتاج البناء. يقول "الإنسان هو نتاج للبناء (بشرط أن يتجاوزوه). أو إذا شئت فبن البناءات هي لحظات توقف للتاريخ، وإذا كان الإنسان ينخرط في بناءات جاهزة فبمكنا القول إذن بأنها هي التي تكونه. والإنسان ينخرط في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخيا".

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ.⁽⁹⁸⁾

وفي الحقيقة لعنا نلاحظ تقريبا وتكاملا بين سارتر وليفي ستروس فيما يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء. فسارتر يعترف بوجود علاقات إنسانية عبر التاريخ "trans-historique" أي "بناءات دائمة" - "بين أفراد ينتمون إلى جماعات تختلف نظمها وتجهل كل منهما الأخرى".⁽⁹⁹⁾

أما ليفي ستروس فبانه يعترف بوجود بناءات تاريخية، أي بناءات طرأ عليها تغيرات وتحولات على مر العصور، وأيضا كتب ليفي ستروس: "إن الإثنولوجي ليظهر بأنه قريب جدا من سارتر عندما يضع نفسه مكان الآخرين ليفهم المبادئ التي تحتم نواياهم، وأيضا عندما ينظر إلى حقبة أو ثقافة كمجموع دال".⁽¹⁰⁰⁾ (101)

الهوامش

⁽¹⁾Audry Colette: "Sartre", P. 81

⁽²⁾ صرح ليفي ستروس في حديث تلفزيوني أنه في سنة 1940 وقد كان ممثلا عند خط ماجنير *Maginot*، كان يتوجه إلى جانب بعض التحصينات فلمح في الأرض نبات الـ *Pissenlit* وأخذ يتأمل تركيبه وبنائه فاعتدى لفكرة البناء. راجع: *Esprit*, Mars, 1973

⁽³⁾Levi-Strauss: "La Pensée sauvage", p. 331

⁽⁴⁾ الدكتور زكريا إبراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 516

⁽⁵⁾Lacroix Jean: "Marxisme, Existentialisme Personnalisé, (P.O.F., Paris, 1962) p. 59 - 60

⁽⁶⁾ الدكتور زكريا إبراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 518

⁽⁷⁾ نفس المرجع والصفحة

⁽⁸⁾ Elach Edmund: "Lévi-Strauss", p. 24

⁽⁹⁾Ibid., p.51

⁽¹⁰⁾ Lacroix Jean: "Marxisme, existentialisme & Personnalisme, p. 50

⁽¹¹⁾ Ibid., p.51

⁽¹²⁾Lacroix: "Marxisme, existentialisme & Personnalisme,

⁽¹³⁾Lacroix: "Marxisme, existentialisme & Personnalisme, p.49

⁽¹⁴⁾Audry Colette : "Sartre" ,p.17

⁽¹⁵⁾Lacroix Jean: Histoire et dialectique , Le Monde Helder , no 1298 12 sop. 1973

⁽¹⁶⁾Lacroix: "Marxisme, existentialisme & Personnalisme

⁽¹⁷⁾SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p. 527

⁽¹⁸⁾LEVI-STRAUSS: "La Pensée sauvage", p. 341

⁽¹⁹⁾Lacroix: "Marxisme, existentialisme & Personnalisme, P.118

⁽²⁰⁾الدكتور زكريا إبراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 509، 510

⁽²¹⁾ نفس المرجع : ص 519

⁽²²⁾Une letter de Jean-Pual Sartre à R. Garoudy dans "Perspectives de l'Homme",

ورد ذكر هذا الخطاب في دراسات في الفلسفة المعاصرة للدكتور زكريا إبراهيم ص 220 (P.U.F.)

⁽²³⁾ انه يذكرنا بقاعدة التابع عند هيجل : القضية وتبقيها ، والقضية التاليفية المتولدة عنها

⁽²⁴⁾Leach Edmund : Levi Strauss , P.21

⁽²⁵⁾قال بهذا ازدواج عالم اللغة حاكوسون واعتبره ضروريا لتحليل اللاشعور، أما ليفي ستروس فإنه يستخدم هذا

الازدواج البلاغي كأداة طبيعة للتفسير. وحيث أنه يهتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب "تفكير المفطرة" بعنوان

"الفرد باعتباره نوعا L'individu comme espèce، يبحث العلاقة بين الإنسان وبين فئات مختلفة من

الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج التقابل (مجاز / ميتونيميا). فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات كيفية تكون جزءا

من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست منتمة كلية إلى الإنسان، ويظهر هنا عندما نسميها بأسماء إنسانية، أما الطيور فإن

المتولوجيا تمثلها كمجتمعات تشابه مجتمعات الإنسانية، فهي تعيش في جماعة وتبني لنفسها عشا وتطير زرافات في

السماء، فإذا كانت الطيور كائنات إنسانية مجازا Métaphorique، فإن الكلاب هي كائنات إنسانية بالامتداد

Métonymique

⁽²⁶⁾KARL MARX: "Le Capital", (Ed. Sociales, Paris, 1959), p. 29

⁽²⁷⁾LEVEL STRAUSS: "Structures élémentaire de la parenté", p. 219, 220

⁽²⁸⁾Ibid, p. 520 .

⁽²⁹⁾LEVI-STRAUSS: "L'Homme nu", p.615 .

⁽³⁰⁾عناويل كانط : فيلسوف ألمان (1724-1804)

⁽³¹⁾Lacroix Jean: "Panorama de la Philosophie Francaise contemporaine",

p158

⁽³²⁾SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.10

⁽³³⁾Ibid, p.10

⁽³⁴⁾Audry Colette : "Sartre" ,p80

⁽³⁵⁾Ibid, p.9

⁽³⁶⁾Ibid, p.81

⁽³⁷⁾SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.10

⁽³⁸⁾Ibid, p.

⁽³⁹⁾Lacroix: "Panorama de la Philosophie Francaise contemporaine", p156

⁽⁴⁰⁾Ibid, p.159

⁽⁴¹⁾Levi-Strauss:"la Pensee sauvage p. 326

⁽⁴²⁾Ibid, p.324-325

⁽⁴³⁾Ibid, p.325

⁽⁴⁴⁾Ibid,

- ⁴⁵⁾Levi-Strauss:"la Pensee sauvage p. 325
- ⁴⁶⁾*Ibid*, p.325-326
- ⁴⁷⁾*Ibid*, p.326
- ⁴⁸⁾*Ibid*, (*Voir également, Critique de la Raison Dialectique*", p. 183
- ⁴⁹⁾SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.103-104
- ⁵⁰⁾SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.104
- ⁵¹⁾*Ibid*, p.104
- ⁵²⁾Levi-Strauss:"la Pensee sauvage p.347-348
- ⁵³⁾*Ibid*, p.328-329
- ⁵⁴⁾*Ibid*, p. 329 (*Voir également, "Critique de la Raison Dialectique"*, p329
- ⁵⁵⁾SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.105
- ⁵⁶⁾*Ibid*, p.105
- ⁵⁷⁾*Ibid*,
- ⁵⁸⁾*Ibid*,
- ⁵⁹⁾Levi-Strauss:"la Pensee sauvage p.328
- ⁶⁰⁾SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.110-111
- ⁶¹⁾*Ibid*, p.107
- ⁶²⁾*Ibid*,
- ⁶³⁾SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.494
- ⁶⁴⁾*Ibid*, p.186
- ⁶⁵⁾*Ibid*, p.188
- ⁶⁶⁾SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.188
- ⁶⁷⁾*Ibid*,

⁶⁸⁾ الفعل الفردي هو ترجمة لكلمة Praxis

- ⁶⁹⁾SARTRE J. P., *Critique de la Raison Dialectique*, pp. 188 - 189
- ⁷⁰⁾*Ibid*, p.178-179
- ⁷¹⁾*Ibid*, p.53
- ⁷²⁾*Ibid*, p.490
- ⁷³⁾*Ibid*, p.494
- ⁷⁴⁾Organisation dualiste
- ⁷⁵⁾SARTRE J. P., : *Critique de la Raison D'ialectique*, P 491.
- ⁷⁶⁾ SARTRE J. P., *Critique de la Raison Dialectique*, pp. 494
- ⁷⁷⁾Pouillan : *La Dieu cache ou L'Histrire visible* (Temps modernes, no. 141,p.893,(Cite par sartre).
- ⁷⁸⁾SARTRE J. P., *Critique de la Raison Dialectique*, pp. 496 - 497
- ⁷⁹⁾*Ibid*, p.502

- ⁽⁸⁰⁾ *Ibid*, p. 503
- ⁽⁸¹⁾ *Ibid*,
- ⁽⁸²⁾ *Ibid*,
- ⁽⁸³⁾ *Ibid*, p. 503
- ⁽⁸⁴⁾ LEVEL STRAUSS: "*Structures élémentaire de la parenté*", p. 162
- ⁽⁸⁵⁾ *Ibid*, p. 163
- ⁽⁸⁶⁾ *Ibid*,
- ⁽⁸⁷⁾ SARTRE J. P., *Critique de la Raison Dialectique*, p504
- ⁽⁸⁸⁾ *Ibid*, p. 503
- ⁽⁸⁹⁾ LEVI-STRAUSS: "*La Pensée sauvage*", p. 332
- ⁽⁹⁰⁾ *Ibid*,
- ⁽⁹¹⁾ *Ibid*, p. 330
- ⁽⁹²⁾ *Ibid*,
- ⁽⁹³⁾ *Ibid*,
- ⁽⁹⁴⁾ *Ibid*, (*Voir, Leach, Levi-Strauss, p19*
- ⁽⁹⁵⁾ *Ibid*, p. 330
- ⁽⁹⁶⁾ Fages: op .cit., 118
- ⁽⁹⁷⁾ LEVI-STRAUSS: "*La Pensée sauvage*", p. 330
- ⁽⁹⁸⁾ Voir Fages, op. Cit., p 116
- ⁽⁹⁹⁾ Jean Paul Sartre répond", dans l'A.R.C., 1966, p. 90 - 61, (cité par Fages, op. cit., p. 117)
- ⁽¹⁰⁰⁾ SARTRE J. P., *Critique de la Raison Dialectique*, p179
- ⁽¹⁰¹⁾ LEVI-STRAUSS: "*La Pensée sauvage*", p. 331

سارتر وفوكو

المتكف النموذجي هو الذي يمنح لطبقته الاجتماعية تجانسها
والوعي بوظيفتها الخاصة

ترجمة : محمد الصالحي^(١)

يكتسب هذا النص أهميته من المقارنة التي يجريها بين علمين بارزين من
أعلام الفكر العالمي الحديث ، اسمين كبيرين تعلمنا مع كل منهما على حدة دون
النفاذ إلى ما يجمع بينهما من اهتمامات فلسفية وغير فلسفية فما قد يبدد اختلافنا بيننا
بين الخطين الفكريين لكل من سارتر وفوكو سرعان ما سيتلاشى كلما توغلنا في
بتشغالاتهما اليومية كمتكفين وكمواطنين يضعن مصلحة فرنسا فوق كل مصلحة ..

إن سارتر وفوكو رغم تباين موقعيهما الفكريين عادة ما يتجاوزان في الكفاح
من أجل حقوق الإنسان وضدا على توتاليتارية رغم انتماء الأول إلى التيار
الوجودي وتمرس الثاني في خضم التيار الابدستمولوجي .

لماذا نربط تلقائيا بين سارتر وفوكو ؟ لماذا كان لموت فوكو نفس التأثير
الذي كان لموت سارتر ؟ إن الجواب يبدو بديهيا لأنهما كتبا مفكرين كبيرين لنفصل
القول في ذلك قليلا : إن موت سارتر وفوكو لم يستقبل بالطريقة التي استقبل بها
اختفاء مارتن هايدجر أو جان بياجى ، وليس معنى ذلك لهذا أن تأثير هايدجر على
الفلسفة أو تأثير بياجى على علم النفس أقل رسوخا مما أحدثه فوكو أو سارتر من
تأثير في تاريخ الأفكار . وقد لا ترى في موت جاكوبسون أو حتى بارت سوى موت
رجلين لا غير بينما يوشح اختفاء فوكو أو سارتر على موت مرحلتين كاملتين وهنا
يكن الفرق ربما أن فوكو وسارتر ليسا رجلين مهنتهما للتكلسف فقط بل أنهما كتبا
متكفين يحتلان الصدرة عن جدارة وكنا نرى في كل واحد منهما المتكف النموذجي

(١) نقلا عن ليراسيون

الذي يمنح لطبقته الاجتماعية (تجانسها والوعي بوظيفتها الخاصة) كما يقول
جرامشي ..

قد لا يخطر ببال احد منا إخراج هوسرل أو كير كيجارد في زمرة من المثقفين
مادام يحصر على الفيلسوف أن يصبح شيئا آخر غير الفيلسوف ، وفي المقابل فعندما
نتحدث عن المثقف وبالتحديد "المثقف المنخرط" أو "المثقف المكافح" فإننا نفكر
في سارتر أو فوكو ورغم ذلك فهذا اللقب ليس بقليل على طمس الفرق الواضح
والموجود بين طريقتيهما في تحديد دوريهما كمثقفين .. بطريقة أو بأخرى حل
ميشيل فوكو محل جان بول سارتر في تمثيل المثقف الفرنسي أمام أنظار العالم لكنه
في نفس الوقت جاء بمفهوم جديد لدور وقانون المثقف كما أشار إلى ذلك
بيير بورديو (لوموند 84/6/27) إن ميشيل فوكو "أحدث قطيعة مع الرغبة الشاملة
فيما اسماه بالمثقف العام ليبتكر ما اسماه بالمثقف الخاص" الذي لا يتحدث بصفته
"أستاذ الحقيقة والعقل" بل يكتفي باكتشاف "حقيقة السلطة وأصحابها" وتسلط
الضوء على الأشياء التي لا تتضح بعد بما فيه الكفاية علينا بسرد تاريخ العلاقات
القطيعة بين فوكو وسارتر والتي لم تكن في يوم ما شبيهة لتي ربطت سارتر
بميرلوبونتي وفوكو بدولوز على سبيل المثال لقد قالت جاتيت كولومبيل صديقة
سارتر الكبيرة بان فوكو داوم الحديث عن سارتر بطريقة ودودة خلال الشهور
الأخيرة من حياته ..

ولكن هذا ليس كافيا للتسليم بوجود حب كبير ودائم بين سارتر وفوكو التقدير
المتبادل كان موجودا من نون شك لكن ذلك لم يكن ليهدي من الاختلافات النظرية
ولا ليقرب بين واقع فلسفية ولدت متضادة إن صح التعبير كما يشير إلى ذلك
موريس كلافل Maurice Clavel في " الماغزين لبتيرير " سبتمبر 1977 ..

سلط فوكو حجاب الشك على العقل في وقت كان فيه سارتر يسعى إلى جعله
كليانيا " نعم جيدا أن رد سارتر - ضيف كلافل - سيكون خاطئا لو كان يسعى
إلى إهانة فوكو مادام هذا الأخير يتهمه أصلا بالرغم من كونه لم يسدد بوضوح "

ونتيجة لذلك فإن سارتر لم يستقبل الكتب الأولى لفوكو بإعجاب يقول متحدثا عن الكلمات والأشياء الصادرة سنة 1966 يمنح فوكو للناس ما هم في حاجة إليه تركيب انتقالي حيث روب غريبة والبنوية واللسانيات ولاكن، وتيل كيل كلهم مستخدمون جنب للتدليل على استحالة كل تفكير تاريخي ..

إن إقصاء التاريخ - بطبيعة الحال - يجعل الماركسية هي المستهدفة ، إن الأمر يتعلق بابتداع إيديولوجية جديدة تكون بمثابة آخر حاجز تستطيع البرجوازية أقامته ضد ماركس "

رأى سارتر هذا سيبدو بمرور الزمن خاطئا لكنه سيظل لائقا إذا نظر إليه كمحاولة للإساءة إلى الجدل الفلسفي المتأجج الذي أفرزته سنوات الستينات . لهذا فقه من الممكن القول بأن سارتر لا يستهدف النيل من فوكو كشخص بل باعتباره الممثل المزعوم لتيار فكري بذل الشيء الكثير من أجل الانضمام إليه ، هذا التيار الذي يدعى بالبنوية بصيغة أخرى فإن فوكو تلقى الضربات الضائعة في المعركة التي جمعت بين سارتر وليفى شتراوس من جهة وبين الماركسيين وجميع الذين يسعون إلى إخراج ماركس من اللعبة من جهة أخرى ..

ورغم صدور " المرض العقلي وعلم النفس " منه 1954 فإن ميشيل فوكو ظل مجهولا في حين إن اسم سارتر سطع في الأفاق إذ سيصدر " للشيوخ عيون والسلام " وسبعاته ميرلوبنتى على بولشيفيته المتطرفة " Ultra bolchevisme كان الجدل الدائر في تلك الفترة كله يدور حول مفهوم التاريخ والديالكتيك ، ودور الحزب ووظيفة الطبقة العاملة والسلام والاتحاد السوفيتي وكانت الماركسية كفلسفة غريبة على تكوين سارتر ولن يدنو منه إلا بموجب اختياره السياسي الذي هو اختيار مثقف لازم جانب البروليتاريا والحركة الشيوعية دون الذهاب بعيدا إلى حد مقاسمتها مواقفها الإيديولوجية ..

ولن يحاول سارتر التأثير في الماركسية محاولا جعلها تخضع وتدمج الإشكالية الأنثروبولوجية التي تشكل ماوى الانشغالات الوجودية والتي هي وحدها

القدرة على إتقادها من الدوغمائية إلا مع صدور " نقد العقل الجدلي " سنة 1961 وقبل ظهور " أسئلة المنهج " .

سارتر لا يرفض المادية التاريخية والتي بحسبها يتحدد التاريخ بتطور علاقات الإنتاج والعمل وكذلك بالديالكتيك أي لعبة التناقضات التي يتضمنها أن هذه الديالكتيك حسب سارتر يجب أن يكون مستوعبا بطريقة مباشرة من طرف كل فرد . إن الإنسان لا يتحمل الديالكتيك وحده أي شمولية التاريخ ونزاعته انه ينتصب كموضوع فعل مادام هو صانع هذا الديالكتيك ما يقترحه سارتر لإتقاد الماركسية من دوغماتية تقودها إليها قراءة اقتصادية وجبرية للتاريخ . وهو الثابت النهائي للذاتية الوجودية وللبراكسيس Praxis الفردي وكذا الجماعي (إذا سلمنا بوجود الجماعة في حالة " اتحاد) من هنا نفهم الهم الذي لازم سارتر منذ " الوجود والعدم " إتقاد الحرية والوقوف على الطريقة التي بها تصنع الحرية والتاريخ ..

ومعروف أن هذه الإشكالية المتحورة حول ثنائيات: ذات / حرية أو تاريخ / ثورة هي المسعدة منذ الستينات وسيكون موضوع نزاع بين أقطاب هذا التيار الذي نسميه اختصارا للقول بالبنويوية ، والذي يضم أسماء متباينة إلى حد ما كياكوبسنن ، لوى التومير جاك لاكان ليفي شتروس ، وميشيل فوكو ... لتتجاوز مشروعية أو عدم مشروعية هذا اللقب (البنويوية) والمرفوضة علميا من طرف الجميع مادام الأهم لكونه يحدد علاقات سارتر بفوكو ، هو القول بأن الأسلحة المبتكرة من طرف البنويوية السارترية هذا ما يؤكد فصل الفكر المتوحش للفي شتروس المخصص كونه لمهاجمة " نقد العقل الجدلي " وبصفة إجمالية فإن البنويويين معارضي الوجودية والإنسية والشخصانية والتاريخية كانوا يرغبون في قلب المعرفة المكتسبة حول الإنسان وإسقاط مملكة الذات (الأنا - الشعور - العقل) وفضح قدرتها المزعومة على التجاوز والخلق تقرير المصير ، وذلك كله لحساب " البنيات " العميقة اللا شعورية المحددة سلفا). ورغم تشعبها فإن جميع التيارات لفكرية المدعاة (بنويوية) تنهض على المعارضة تعظيم (الأنا) وتمجيد غائية تاريخ إنساني يتكفل بإيجادها

التزام الإنسان غائبة تستمر في الحديث عن ذات حرة وعن (صانع للتاريخ) أمام الحضور الكلي للبنىات النفسية والاقتصادية والابستمية والمنطقية والاجتماعية بكل جبروتها الشئ الذي يعتبر في نظر البنيوية مجرد وهم ، وفي أحسن الأحوال حماقة .. إذا نحن تركنا جانبنا المجالات المثارة بسبب التوسير أو بسبب الانثروبولوجيا البنيوية لكلود ليفي شتروس ، فإن العمل الذي دشنته فوكو مستظلا بنيتشه وباشلار وكاتفيليم ودوميزيل وغيره ، لا يمكن أن يتراءى لسارتر إلا كأخر حاجز تقيمه البرجوازية ضد ماركس وفلسفات التاريخ ولاليج التحرير لهذا فإن مفهوم تاريخ متقطع تحكمه البنىات الابستمية epistemiques التي بها تتميز حقول المعرفة والتي بإمكاننا العثور عليها في الممارسات المنطقية لن يكون إلا استمرار ضد الفكرة السارترية عن تاريخ مشكل من نوايا وحرية الفرد ، كتب جاك لاقان Jacques Lacan في "الفيفارو الابي " ليوم 1966/12/29 ما يلي " يراد لي أن أكون وريثا لسارتر دعوني أقول بأن هذه فكرة مستحبة تهمني لولا أن الأعمال التي أديرها لا علاقة لها بسارتر انه اصغر مني بكثير ولقد تتبعت بكامل العطف والشوق ارتقاءه لكن لم يسبق لي أبدا إن تموضعت قياسيا إليه " .

موقف فوكو لن يكون هو بدوره واضحا لكننا إذا غضضنا الطرف عن الظروف التاريخية التي لطمت فيها الوجودية البنيوية (هذه الأخيرة التي يتواجد ضمنها فوكو رغم نكرانه لذلك) فانه من البين أن فوكو لم يتوقف يوما عند سارتر وإن سارتر لم يكن سوى فكرة نسبية عن عمل فوكو ..

ليس هناك إذن من علاقة نظرية بين سارتر وفوكو أتت بتقابلان بالرغم من أن قراءة موحدة لهايدجر كان بإمكانها أن تجعلهما يتقاربان ومعهما تقاطعت طرق ميشيل فوكو بطرق سارتر فإن العمل الثوري سيجمعهما هذا الفيلسوفان اللذان يباع بينهما كل شئ سيوحد بينهما النضال في أكثر من واجهة ففي الوقت الذي عاد فيه فوكو إلى فرنسا سنة 1968 كان سارتر قد تورط عميقا في حركة ماى وتحديث إلى الطلبة في السربون، واجتمع بدانييل كوهن بنديت Daniel Cohen Bendit

فأصبح ينعت بـ (فولتير) إذ لم يعترض احد طريقه أثناء توزيعه لـ (مصلح الشعب) أو خلال مناداته بتدمير الجامعة أما مهام فوكو فكانت متواضعة حيث سيوزع بعض المنشورات أمام مبنى (السيثروين) Citoren وسيظهر كمناضل أساسي ثم بعد ذلك سنجدهما في أكثر مكنن جنباً إلى جنب سينضمنا إلى جان جنبيه وموريك للنتظار ضد اغتيال شاب جزائري في حي Gautte daor كما أنهما سيتظاهرا إلى جانب جيل بولوز وأعضاء جمعية الإنقاذ الأحمر " أمام وزارة العدل سارتر سيتولى الإجابة عن أسئلة رجال الصحافة بينما يتلو فوكو بيان المعتقلين السياسيين بالمسجون المخدوعين بوعود (pleven).

حوار مع سارتر (*)

أجرى الحوار : برنار بانجو

من خلال موقف الجيل الجديد تجاهك يبدو موقف ميشال فوكو هو الأكثر تماسكا. علاوة على انه أثار فضول جمهور واسع . فما رأيك فيه ؟

إن ما يقدمه لنا فوكو في كتابه " الكلمات و الأشياء " عبارة عن جيولوجيا، كما لاحظ ذلك كاترز جيدا : أي تلك السلسلة من الطبقات المتتالية التي تشكل أرضيتنا . وتحدد كل واحدة من هذه الطبقات شروط إمكان قيام نمط معين من الأفكار كانت له الغلبة في مرحلة من المراحل . إلا أن فوكو لا يخبرنا عن الأهم : ألا وهو كيف ينبنى كل فكر انطلاقا من تلك الشروط ، وكيف ينتقل الناس من فكر إلى آخر ، وهو ما هنا قد يحتاج إلى إدخال الممارسة (البراكسيس) والتاريخ بالتالي ، وهذا بالضبط ما يرفضه ، أكيد أن منظوره يظل تاريخيا . فهو يميز بين المراحل ، السابق منها واللاحق . غير انه يضع الفاتوس السحري في محل السينما ، (أي يضع) تعاقبا من لحظات السكون في محل الحركة . إن الحفاوة التي قوبل بها كتابه تدل ، بما فيه الكفاية ، على أن الناس كانوا بانتظاره . والحال أن الفكر الأصيل حقا ، لا يجد قط أحدا في انتظاره . و فوكو يمنح الناس ما كانوا في حاجة إليه : أي تركيبا انتقائيا يستعمل فيه روب - جرييه والبنوية والساتيات ولاكان و" تيل كيل " بالتناوب قصد البرهنة على استحالة قيام أي تفكير تاريخي . .

إن فوكو يهدف ، بالطبع ، من خلال هجومه على التاريخ إلى الهجوم على الماركسية . والمطلوب هو تشكيل إيديولوجية جديدة ، تكون بمثابة السد الأخير الذي لازال بمستطاع البرجوازية إقامته في وجه ماركس . لقد كان الايدلوجيون البورجوازيون في الماضي يطعنون في النظرية الماركسية عن التاريخ باسم نظرية

(*) نشر في العدد الأول من مجلة "بيت الحكمة" التي تصدرها معطى السنوي، الدار البيضاء، ابريل 1986

نقلا عن الكاترين ليرير العدد 14 اكتوبر 1966 جزء من الحوار المعركة فوكو / سارتر

أخرى . إما بتجزأ تاريخ للأفكار ، كما فعل توينبي ، أو بتصوير تتابع الحضارات على هيئة سيرورة عضوية ، كما صنع شبينغر ، أو بفضح انعدام المعنى والعبث في تاريخ " ملئ بالصخب والغف " كما فعل كامو . ولكن كل هذه التواريخ المزعومة أصبحت خبرا بعد عين ، لأن المؤرخين الحقيقيين لم يحتفظوا بها قط . ويمكن للمؤرخ اليوم أن يكون غير شيوعي ؛ إلا أنه يعلم أنه من غير الممكن أن يكتب تاريخا جديا دون أن توضع العناصر المادية لحياة الناس ، وعلاقات الإنتاج ، والممارسة (البراكسيس) ، في المقام الأول ، - حتى وإن كان (هذا المؤرخ) يعتقد ، مثلى ، أن " البنيت الفوقية " تشكل مناطق مستقلة نسبيا فوق تلك العلاقات . وعلى ضوء هذه الأعمال تبدو كل النظريات البورجوازية عن التاريخ بمثابة صورة كاذبة مبتورة . وليس بالإمكان لاختراع نسق جديد لا يشوه ، بشكل أو بآخر مجموعة المحددات المشروطة هذه . ولانعدام القدرة على تجاوز الماركسية ، فينبغي إذن حذفها . سيقال أنه من المتعذر الإمساك بتاريخ كتاريخ ، وإن كل نظرية للتاريخ هي بالتحديد "لوكسولوجيا" (نظرية تقوم على الشكر والحمد) ، إذا ما استعملنا مصطلح فوكو . وبالتخلي عن تبرير مراحل الانتقال ، سيتم معارضة التاريخ - وهو ميدان اللائقين - بتحليل البنيت الذي يسمح ، وحده ، بالبحث العلمي الحقيقي .

- أنت ترفض البنيوية إذن ؟

- أنا لا أناهض البنيوية ، قطعا ، إذا ما بقى البنيوي واعيا بحدود المنهج . هكذا يقول لنا بينفينست ، بعد سوسير : " لقد غالى الناس كثيرا في استعمالهم للتعاقب أثناء دراستهم للسان . وقد أن أوإن النظر إلى هذا الأخير من زاوية تزامنية ، أي باعتباره نسقا من التعارضات " . وأنا أقبل هذه الفكرة بسهولة ، خصوصا وإن الفكر بالنسبة لي لا يختلط باللغة . وقد مضى زمن كان الناس فيه يحددون الفكر باستقلاله عن اللغة ، وكأنه شيء لا يمكن الإمساك به ، كأنه شيء لا

يوصف ، يسبق التعبير في الوجود . وها هم اليوم يسقطون في الخطأ المعاكس .
فيحاولون إقناعنا بأن الفكر ليس سوى لغة ، كما لو أن اللغة نفسها لم تكن منطوقة .
والحقيقية أن ثمة مستويين للغة ، بحيث تتمظهر هذه في المستوى الأول
باعتبارها نمقا مستقلا ذاتيا ، يعكس (عملية) التوحيد الاجتماعي . أن اللغة عنصر
من عناصر "المجال العملي - لها مد" أي مادة صوتية توحد ما مجموعة من
الممارسات . ويتخذ الباحث اللغوي كلية العلاقة هذه موضوعا لدراسته ، وله الحق
في القيام بذلك مادامت (هذه الكلية) مشكلة سلفا . هذه هي لحظة البنية ، حيث
تبدو الكلية وكأنها شيء دون إنسان ، كأنها شبكة من التعارضات يتحدد طرف كل
عنصر فيها من طرف عنصر آخر ، وحيث لا حد هناك ، إذ لا وجود لغير العلاقات
والاختلافات . إلا أن هذا الشيء الذي غاب عنه الإنسان هو في نفس الوقت ، مادة
شكلها الإنسان ، وتحمل اثر الإنسان . وانك لن تجد في الطبيعة ، تعارضات مثل
تلك التي يصفها عالم اللغة . أن الطبيعة لا تعرف سوى استقلال القوى . وترتبط
العناصر المادية ، بعضها ببعض ، كما تؤثر بعضها في بعض . إلا أن هذا الرابط
خارجي دائما . ولا يتعلق الأمر بعلاقات داخلية ، مثل تلك العلاقة التي تضع المذكر
مقابل المؤنث ، والجمع مقابل المفرد ، أي أن الأمر لا يتعلق بنسق بوجود كل
عنصر داخله وجود باقي العناصر . وإذا ما سلم المرء بوجود نسق من هذا النوع ،
وجب عليه التسليم أيضا بأن اللغة لا توجد إلا منطوقة ، أي لا توجد بعبارة أخرى إلا
وهي قيد الفعل . ويحيل كل عنصر من عناصر النسق إلى كل ، غير أن هذا الكل
ميت ما لم يتكفل به شخصا ما ، ويشغله على هذا المستوى ، (وهو المستوى
الثاني) ، لا يعود الكلام عن بنيات جاهزة قد توجد دوننا . وهناك في نسق اللغة
شيء لا يمكن للهامد إعطائه لوحده ، وهو اثر ممارسة (من الممارسات) ولا
تفرض البنية نفسها علينا إلا في نطاق ما هي مشكلة من قبل آخرين ولكي نفهم
كيف تتشكل ، ينبغي لنا ، إذن ، إعادة إدخال الممارسة (البراكسيس) من جديد
كسيرورة مجمعة . على التحليل البنيوي أن يفضي (إذن) إلى فهم جدلي .

• وهل ينطبق النقد الذي طرحته الآن على أعمال ليفي ستراوس؟

- لقد احتج ليفي ستراوس غير ما مرة على المغالاة في استعمال مفهوم البنية في بعض الميادين التي يكون تطبيقها فيها محفوفا بالمزلق فعلا : مثل النقد الأدبي . أما الأبحاث التي يقوم بها هو بالذات في ميدانه فهي أبحاث إيجابية. ومن المؤكد أن التحليل البنيوي يسمح بفهم أفضل لنسق علاقات القرابة المعقد ، أو لدلالة الأسطورة في المجتمعات العتيقة . إلا أن البنيوية ، كما يتصورها و يمارسها ليفي ستراوس ، ساهمت كثيرا في الحط الحالي من التاريخ، طالما أنها لا تنصب إلا على ألساق اكتمل تشكيلها ، الأساطير مثلا . وإذا كانت وظيفة الأسطورة ، ظاهريا ، هي دمج العناصر العتيبة أو المستهجنة التي تهدد حياة مجتمع ما ، يبقى أن الناس هم الذين بلوروا الأسطورة وصاغوها ، بل أن أوغل المجتمعات في القدم ، و أكثرها جمودا في الظاهر ، تلك المجتمعات التي يسميها ليفي ستراوس المجتمعات " الباردة " ، هي مجتمعات ذات تاريخ ، فقط يأخذ (هذا التاريخ) حيزا زمنيا أطول من الحيز الذي يأخذه تاريخ المجتمعات " الساخنة" . ويستحيل من منظور بنيوي ، أي لا جدلي ، تناول هذا التطور . فالتاريخ يتبدى و كأنه ظاهرة محض منفعة ، إما لكون البنية تحمل في طبيعتها ، ومنذ البداية ، أسباب موتها ، أو لان عنصرا خارجيا يحطمها .

لست اعترض على وجود البنيات ، ولا على ضرورة تحليل أوليتها. ولكن البنية ليست بالنسبة لي سوى لحظة من لحظات " المجال العملي - الهامد " ، إنها نتيجة ممارسة (براكسيس) تتجاوز تنفيذها . ولكل إبداع بشري ميدان سلبيته ؛ لكن ليس معنى ذلك أن السلبية تخترقه كلية . أنت تذكر كلمة اوغست كونت : " التقدم هو تطور النظام " ، إنها تنطبق تماما على الفكرة التي كونها البنيويون عن التعاقب، والتي تقول : أن الإنسان يتطور ، بمعنى ما ، من طرف تطور البنية ذاته .

وأنا لا اعتقد أن التاريخ هو النظام . وإنما هو اللانظام . لنقل أنه لا نظام عقلاي .
وفي ذات اللحظة التي يحافظ فيها التاريخ على النظام ، أي البنية ، فإنه يكون بصدد
تفكيكها ، هكذا يخلق صراع الطبقات بنيات تتجلى عبرها ، وتشرطه بالتالي ، ولكنه
بقدر ما يسبقها زمنيا بقدر ما يواصل تجاوزها دون توقف .

سأتناول مثلا هو ساد . أن عمل ساد يقع ضمن مجموعة " اركيولوجية "
معينة . فهناك لغة العصر ، وهناك أيضا نمط الفكر الميت المترسب فيها . ومن
ضمن الموضوعات الأساسية لهذه الأيدلوجية (نجد) موضوعة الطبيعة . أن
بورجوازي القرن الثامن عشر يعتبر أن الطبيعة خيرة . ولكن ساد ليس بورجوازيا .
فهو أرستقراطي يشهد الانحدار المتزايد لطبقته . وهو يعلم أن الإمتيازات أخذه في
الزوال . أنه يجد نفسه ، إذن ، تجاه الآخرين ، في وضع من يملك ، نظريا ، حقوقا
لا حد لها ، وفي نفس الوقت الذي لم يعد قادرا فيه على التمتع بها ، ولا على تحقيق
رغبته الفردية كالأرستقراطي .

هذه هي الوضعية الأصلية . ولهم معناها كان على ساد أن يتجاوزها ،
لصالح تركيب ذاتي ، (كان) هو السادية . إن السادية نظرية للعلاقة بين الناس ؛
وما يبحث عنه ساد هو التواصل . لكنه ، ولكي يعبر عن أفكاره حول التواصل ،
سيجد نفسه مضطرا لاستعمال اللغة المعطاة له . ولو أن السادية جاءت متأخرة
بقرن من الزمان لعرفت بأنها مناهضة للطبيعة . الأمر الذي لم يكن ممكنا في القرن
الثامن عشر ، بحيث كان على ساد أن يمر عبر فكرة الطبيعة . هكذا سيقم ، إذن ،
نظرية للطبيعة مماثلة لنظرية البرجوازيين مع فارق واحد هو أن الطبيعة ، بدلا من
أن تكون خيرة ، ستكون شريرة ، فهي تريد موت الإنسان . وهكذا سينتهي كتاب
"جوليت" بصورة رجل يستمني في بركان .

إن ما أقوله هنا سريع جدا ، بالطبع . و لكنك ترى أن هناك علاقة مزدوجة:
ف" الطبيعة " تسرق من ساد معنى فكره ، إلا أن ساد يسرق، بدوره ، المعنى من
الطبيعة .

- كيف تفسر الحظوة التي يتمتع بها التوسير لدى نفس المثقفين الذين
يعنون انتماءهم للفي ستراوس او فوكو او لاكان ؟ مع العلم أن التوسير ماركسي .
يوكد التوسير بان الإنسان يصنع التاريخ دون وعى منه . ليس التاريخ هو
الذي يقتضيه، بل أن المجموعة البنيوية التي يتموضع ضمنها هي التي تشرطه . أن
التاريخ يدلف إلى البنيات . لكن التوسير لا يرى أن ثمة تناقضا بين بنية المجال
العلمي الهامد وبين الإنسان الذي يكتشف نفسه مشروطا بها . ويتخذ من كل جيل
تباعدا جديدا تجاه هذه البنيات ، وهذا التباعد هو الذي يسمح بتغير البنيات ذاتها .
ويتمسك التوسير ، مثله في ذلك مثل فوكو ، بتحليل البنيات . الأمر الذي يرجع -
من الزاوية الايبستيمولوجية - إلى اتخاذ موقف لصالح التصور (le concept)
ضدا على المفهوم (la notion) . فالتصور لا زماتي. ويمكن لنا أن ندرس كيف
تتوالد التصورات ، بعضها من بعض ، داخل مقولات محددة . غير أن الزمن ذاته ،
والتاريخ بالتالي ، لا يمكنهما أن يكونا موضوعا لتصور ما ، فهناك تناقض في
الحدود . وما أن يدخل المرء الزمنية ، حتى يلزمه مراعاة أن التصور يعرف تعديلا
داخل التطور الزمني . أما المفهوم فيمكن تحديده، على عكس ذلك ، باعتباره ذلك
المجهود التركيبي الهلاف لانتاج فكرة تتطور هي ذاتها، عبر التناقضات و
التجاوزات المتتالية ، وتكون، من ثم، متجانسة مع تطور الأشياء. وهذا ما يسميه
فوكو "دوكسولوجيا" ويرفضه .

وخلف هذا التيار الفكري بمجمله نجد ، في العمق، موقفا ديكرتيا جدا: فمن
جهة هناك التصور، وهناك الخيال من جهة أخرى . وهذا هجوم ضد الزمن.
(فالموقف المذكور) يرفض التجاوز، أو على الأقل، يرفض تجاوزا يقوم به الإنسان.

وهنا نعود إلى النزعة الوضعية. فقط (ينبغي توضيح) إنها لم تعد وضعية وقائع، بل صارت وضعية علامات. هناك كليات، أو مجموعات مبنية تتشكل عبر الإنسان، بحيث تنحصر وظيفة الإنسان الوحيدة في فك رموزها، وإن يكون فوكو قد حيا المجهود " الشجاع " لانتوسير، فهذا دليل على أنهم يسيران، معا، في نفس الاتجاه. عندما كان ماركس قيد الحياة، لم يستعمله آخرون قط. وإذا ما استطاع البنيويون استعمال التوسير، فذلك يرجع إلي أن لديه إرادة تفضيل البنيات على التاريخ.

- يقدمك البعض، أحيانا، على أنك آخر الفلاسفة. وهذه طريقة لقول أن الفلسفة قد ماتت. فما رأيك؟

إذا ما سلم المرء، مثلي، بأن الحركة التاريخية تجميع دائم، وبأن كل إنسان هو جامع ومجمع في كل آن وحين، فإن الفلسفة تمثل مجهود الإنسان المجمع من أجل استعادة معنى التجميع. ولا يمكن لأي علم تعويضها، وذلك لأن كل علم ينصب في ميدان، من ميادين الإنسان، سبق تقطيعه. ومنهج العلوم تحليلي، في حين أن منهج الفلسفة لا يمكن إلا أن يكون جدليا. وإن الفلسفة - من حيث هي تساؤل حول الممارسة (البراكسيس) - هي بذات الوقت تساؤل حول الإنسان، أي حول الذات الجامعة للتاريخ. ولا بهم أن تكون هذه الذات قد حادت عن مركزها أو لم تحد. كما أن الأساسي ليس هو ما صنع بالإنسان، بل ما صنعه هو بما صنع به. وما صنع بالإنسان هو البنيات، هو المجموعات الدالة التي تدرسها العلوم الإنسانية. أما ما يصنعه الإنسان، فهو التاريخ ذاته، هو التجاوز الواقعي لهذه البنيات عن طريق ممارسة جامعة. وتقف الفلسفة في نقطة التقاطع. أن الممارسة (البراكسيس) هي، في حركتها، تجميع تام؛ إلا إنها لا تنتهي قط سوى إلى تجميعات جزئية، سيتم تجاوزها بدورها. والفيلسوف هو ذلك (الشخص) الذي يحاول التفكير في هذا التجاوز.

وهو يملك منها لهذا الغرض ، وهو المنهج الوحيد الكفيل بتناول مجمل الحركة التاريخية عبر نظام منطقي ، هو الماركسية . والماركسية ليست نظاما جامدا ، وإنما هي مهمة ومشروع مطروحان للإجتاز . ولأسباب مختلفة حصل توقف في إجتاز هذه المهمة ، لقد رفض الماركسيون لمدة طويلة ، إدماج المعارف الجديدة حول الإنسان ، ومن هنا أفقرت الماركسية . أن المسألة المطروحة اليوم ، هي مسألة معرفة ما إذا كنا نرغب في إعادة الحياة إليها ، عبر توسيعها وتعميقها ، أم أننا نفضل تركها لتموت . أن يتخلى المرء عن الماركسية معناه التخلي عن فهم الانتقال . و الحال أنني أظن بأننا دائما في حالة انتقال ، ودائما في حالة تفكيك عبر الإنتاج وفي حالة إنتاج عبر التفكيك ؛ وبيان الإنسان منقطع وبشكل دائم عن البنيات التي تشرطه ، وذلك لأنه مختلف عما يجعل منه ما هو ، وبالتالي لست أفهم هذا للتوقف عند البنيات : فهذه فضيحة منطقية بالنسبة لي .

الشاروني بين برجسون وسارتر حول أزمة الحرية

د. محمد علي الكردي (*)

نحن هنا بصدد الدراسة القيمة التي تقدم بها حبيب الشاروني للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة، وهي تشكل دراسة متميزة عن قضية الحرية في فلسفة كل من برجسون وسارتر، ولقد عني في هذه الدراسة ليس فحسب بتأصيل المفهوم وتحليله وإنما عمل جاهداً، أيضاً، على إبراز الخلفية التاريخية والاجتماعية والفكرية التي تشكل سياق هذا المفهوم وتضفي عليه دلالاته الخاصة. ولست أدري لماذا وضع الشاروني عبارة "أزمة الحرية" إثر العنوان الرئيسي "بين برجسون وسارتر"؟ لأن مفهوم الحرية لا يشكل أحد المفاهيم الرئيسية عند برجسون، بينما هو يشكل صلب الفلسفة الوجودية وعمادها الرئيسي الذي تنهار بدونه عند سارتر؟

ربما الأمر كذلك، ولكن هذا هو الانطباع الذي خرجت به، على كل حال، من قراءة هذا الكتاب. ذلك أن مفهوم الحرية يأتي عند برجسون في إطار من الدراسات الأبيستمولوجية التي تنصب على تحليل ظاهرة الحتمية والسببية في مجال العلوم الطبيعية، والتي تنجم عن تعميم هذه الظاهرة واعتبارها القاعدة المثلى التي يجدر إتباعها حتى في مجال العلوم الإنسانية والنفسية بوجه خاص. لذلك نفهم لماذا عني الشاروني عناية خاصة بتقديم عوامل نقض هذه الرؤية في مجال فلسفة العلم نفسها حيث أخذت مفاهيم الصدفة والاحتمال تقوض مبدأ العلية والضرورة المنطقية للقوانين العلمية خاصة ما يتخذ منها طابع الكم أو القياس الرياضي. ولقد لعب أساتذة برجسون مثل كورنو "Cournot" وخاصة بوترو "Boutroux" دوراً أساسياً في التمهيد لمثل هذه الأفكار الجديدة التي تضع حداً لفكرة الثبات والضرورة التي تشكل ركيزة العلم خلال القرن الثامن عشر والجزء الأكبر من القرن التاسع

(*) أستاذ الحضارة الفرنسية بجامعة الإسكندرية

عشر، والتي تعتبر تأكيدًا وامتدادًا للفكر الوضعي الذي تجاوز للأسف، مجال العلوم الطبيعية ليهيمن على العلوم النفسية والاجتماعية والتاريخية ويحول الإنسان إلى مجرد موضوع أو شيء يخضع لقوانين الإحصاء والتجارب المعملية.

ومهما تكن قيمة هذه الفلسفات على مستوى التفسيرات التي تقدمها وما تقود إليه من شطحات علموية حينما تنتقل من المبادئ الاحتمالية إلى عملية إضفاء طابع الغائية على الظواهر الكيميائية والبيولوجية وتعميمها في صورة "مبدأ طبيعي" يخضع له العالم كله ويعمل على توحيد كل كائنات الوجود في "وحدة حقيقية" "Lachelier"، فإن برجسون لم يكن معنيًا بقضية التفسير العلمي بوجه عام، وإنما بتحديد موقفه من دعاة النظرية الترابطية في محاولاتهم قياس الظواهر النفسية عن طريق الكم أو المعادلات الرياضية. ومهما تكن أيضًا قيمة أفكار برجسون، التي يقدمها لنا الشاروني، فهذا الفيلسوف معنيٌ، في المقام الأول، بإتقاد الطابع الكيفي للظواهر النفسية، والربط بين الزمان والديمومة والحرية. على هذا النحو تكون محاولة برجسون في كتابه الشهير "المعطيات المباشرة للشعور" "1889"، الذي يعتمد عليه أساسًا الشاروني في بحثه هذا، هي دحض الرؤية الآلية والكمية البحتة للظواهر النفسية، وذلك بغية إدراكها في كيفيتها المباشرة باعتبارها معطيات أولية تتكشف للشعور من خلال الديمومة الزمنية، وهو الأمر الذي يؤدي إلى انبثاق ضربين من الحرية : حرية سلبية توازي لحظة الاعتقالي من الإطار الآلي للمفاهيم الحتمية السابقة، وحرية إيجابية تتكشف عن الزمن الحقيقي -الديمومة- الذي هو جوهر الحرية باعتبارها فعلاً يمكن الإنسان من التخلص من كل العادات العقلية واللغوية والاجتماعية المفروضة عليه.

ولتأكيد تماسك الحياة النفسية وتكاملها، يرفض برجسون اعتبار الحرية فعلاً إراديًا يقوم على الموازنة بين اختيارات ممكنة، كما يرفض اعتبار البواعث نوعًا من الدوافع الكامنة التي تعمل على تأكيد حرية الفعل إذ أن ذلك كله بفتت، في نظره، حياة الشعور ويقسمها إلى لحظات متمايضة، كما يقطع ديمومتها المتصلة، هذه

الديمومة التي هي عين الحرية نفسها. على هذا النحو، تصبح الحرية دفقة الشعور نفسه، ودفعته الحيوية العفوية التي لا مكان فيها للتدبر والاختبار والموازنة، ولا حتى للتنبؤ بالمستقبل. إن هذه الحرية تتأكد، من ثم، في صورة حرية داخلية بحت، حرية مستقلة تمامًا عن كل زمان خارجي، أي للزمان الخاضع للمكان وتقسيماته المتجانسة. لا جرم، من ثم، أن تكون هذه الحرية متصلة بالماضي، غير منفصلة عن التاريخ، آمنة مطمئنة وخالية من كل قلق، فهي دوماً في تدفق صاعد ومتصل.

هل هناك علاقة، كما يذهب الشاروني، بين هذا المفهوم التفاضلي للحرية وبين الازدهار الاجتماعي والاقتصادي الذي عرفته فرنسا في أوائل القرن العشرين وقبل اندلاع الحرب العالمية الأولى؟ على كل حال هذا ما يؤكدده المؤرخ الشهير هاتوتو في تعليقه على فلسفة برجسون ناعثاً إياها بأنها "نداء إلى عصرنا" بما تمثله من "نشيد للحياة" "ونشأ حي على الطاقة". إلا أننا كنا نتوقع من الشاروني تعقيباً خاصاً على مفهوم برجسون للديمومة التي تكاد تلتفى، في نظرنا، حياة الشعور، كما تكاد تقضى تماماً على إحساس الوعي الإنساني بالزمان الذي لا يمكن أن يتجلى لنا إلا من خلال طفرة اللحظة، ولا يمكنه أن يكتسب بعده الماضي والمستقبلي إلا من خلال فرجة الحاضر وانفتاح الشعور عليه.

وقبل أن ينتقل الشاروني إلى تحليل مفهوم الحرية في فلسفة سارتر يرى لزاماً عليه أن يقدم لنا فترة ما بين الحربين في صورة قتمة نظراً للأثار المدمرة التي خلفتها الحرب العالمية الأولى خاصة في فرنسا. إلا أنه يميل، تحت تأثير المؤرخين اليمينيين، إلى نعت الفكر الثوري الذي تفجر في صورة رد فعل ضد تفسخ المجتمع البرجوازي بالانحلال؛ وهذا ما يشكل، من غير شك، حكم قيمة مسبق، إذ يصعب علينا أن ندين التيارات الدادانية والسريالية بينما هي، في الواقع، أقرب إلى احترام القيم الإنسانية وإلى تقدير حرية الفرد وكرامته من معظم الروى القومية والعنصرية التي تزامنت معها.

على كل حال، إن الشارونى يعتقد بأن حركة التمرد التي جسدها هذا النوع من الأدب ضد القيم الاجتماعية والعادات والتقاليد "الراسخة" قد كان له كبير الأثر في إبراز طابع الفراغ الذي سيطر على النفوس بعد زعزعة القيم والمثل "الأخلاقية"؛ كما ولد في ظنه، إحساساً بالقلق والجزع من هذه الحرية "الخرقاء"، التي نادى بها الأدب السريالى وغيره من التيارات "اللاعقلانية"، وهو الأمر الذي دفع، فيما يعتقد، فيلسوفاً مثل سارتر إلى الإحساس "بما يترتب على هذه الحرية من مسئولية وقلق" (الشارونى، ص 53).

إلا أن فلسفة سارتر، وإن كانت قد استمدت مضمونها الاجتماعى والسياسى والقيمى من واقع المجتمع الغربى، فهي لم تتبلور ولم تتحدد أطرها المفاهيمية إلا في إطار النسق الفلسفى المستلهم من المدرسة الظاهراتية الألمانية بأقطابها الثلاثة: هيجل، هوسرل وهايدجر. فعن هيجل أخذ سارتر مفاهيم الوجود في ذاته والوجود- لذاته بعد قلبها من طابعها المثالى أو التجريدى إلى نوع من الممارسة أو التجربة المعيشة على خلفية من الوجود في- العالم. وعن هوسرل أخذ فكرة القصدية والتجاوز بعد استبعاد مبدأ "الأنا الترنسندنتالية" ذى البعد الميتافيزيقى الصارخ. وعن هايدجر مفهوم "الهم" الموازى للقلق ومفهوم "المسقوط" الموازى للوجود الزائف. كما أخذ عن كيركجارد معارضته لفكرة النسق الهيجلى الشمولى ومناداته بالحرية الفردية وربما مفهوم القلق الوجودى وفكرة الإمكان، أساس مقولة الحرية عند سارتر، ولكن إذا كان كيركجارد يربط الحرية بإمكانية الخطيئة، فإن سارتر يعتبرها نوعاً من الغواية لفعل الشر.

وبعد عرض الشارونى للمؤثرات الألمانية في فكر سارتر يعود إلى نقد هذا الأخير لفلسفة برجسون التي عرضها في البداية. على هذا النحو يقدم لنا انتقال سارتر لفكرة "الاتصال" عند برجسون، وهى الفكرة التي تربط بين الماضى عبر الصور المحفوظة في الذاكرة وبين الجسم كالأداة ماثلة في الشعور الذي يغرف من الذاكرة ما يلائم حاجات الموقف الراهن، وما يشكل مضمون عملية الإدراك الحسى

لدى الإنسان. ويعتقد برجسون أن الصور المحفوظة في الذاكرة إما فاعلة عبر الإثراك، وإما غير فاعلة لعدم حاجة الموقف الحالى إليها، وهى ما ينعته بالصور الخيالية وإن كانت ليست أقل وجودًا في الشعور عن الصور الفاعلة ولكن بطريقة مضمرة أو في حالة تشبه الأحلام. على هذا النحو، تصبح النفس مجموعة من الصور الحاضرة فيها سواء على المستوى الإثراكي والمعرفي، أو على مستوى التذكر والخيال، الأمر الذي يقضى بضرورة الاتصال "Continuum" بين النفس والعالم وبين الشعور والجسم. ومن الواضح أن هذا الموقف يتفق مع كون النفس لدى برجسون "ديمومة" متصلة لا انقطاع فيها بحيث يتصل الماضي بالحاضر من خلال عمل الذاكرة ويتدفق معه في أشكال وتحولات متجددة نحو المستقبل.

لقد كان على سارتر، ليقيم رؤيته الخاصة للحرية أن يقوم بتنقية الشعور من الملاء البرجسوني، وأن يبدد ما يرتبط بهذا الملاء من مبدأ حضور الصور الحسية والخيالية على السواء بشكل متصل في الشعور وإن اختلفت مستويات ودرجات حضورها. من ثم، فالشعور لا يمكن أن يكون ملاءً وإلا أصبح حبيسًا لما يحتويه من صور المادة وصور الذاكرة العالقة به. إن الشعور سوف يتحدد، عند سارتر، في ضوء مبدأ القصدية "intentionalité"، لمجرد كونه علاقة تربطه بالعالم حضورًا أو غيابًا إذ أنه ليس وعيًا خالصًا قائمًا بذاته، وإنما هو مجرد اتجاه إلى موضوع آخر يلتسمه في الواقع عن طريق الإثراك، وإما إلى موضوع غائب يلتسمه عن طريق الخيال. ولقد بلور سارتر آراءه هذه عن الشعور في صورته القصدية البحت ليس فحسب من خلال معارضته لفكرتي برجسون عن الديمومة والاتصال، وإنما كذلك من خلال نقده للمدرسة النفسية الوضعية التي تجعل من السلوك البشري مجموعة من ردود الأفعال الآلية البحت وذلك في كتابه عن "الخيال" "L'imagination" ثم قاعته بعد ذلك لدراسته لموضوع الخيال بدلًا من فعل الخيال في كتابه "المتخيل" "L'imaginaire" إلى تقرير وجود العدم في قلب الوجود طالما أن موضوع الخيال يمثل في الشعور على أنه غير موجود، أي كما قلنا. في حالة غيابه. على هذا النحو يصبح موضوع الخيال العدم أو اللاوجود بينما

يكون موضوع الإدراك، أي المعرفة العلمية، الوجود، وكلاهما أي الوجود والعدم متلازمان، وإن كانت الأسبقية تكون دائما للوجود وذلك بقدر ما يرتبط العدم سلبا بعملية النفي. على هذا النحو، استطاع سارتر من خلال ربطه للخيال بمفهوم الغياب أو العدم أن يؤسس مذهبه في الوجودية، وهو المذهب الذي برزت معالمه الأولية في كتابه الشهير "الوجود والعدم" 1943. وفي هذا الكتاب يخطو سارتر خطوة جريئة إذ ينتقل من فكرة العدم بما أنه "فرجة" في الوجود إلى فكرة الحرية. وبالطبع نحن أمننا هنا أمام حرية برجسون التي تعبر عن دفعة الذات المتصلة بماهية الكيان الإنساني؛ وإنما أمام علاقة تشكل ماهية الوجود الإنساني نفسه في اتجاهه نحو العالم وتوجهه نحو ذاته مقابل هذا العالم. هذه العلاقة هي "القصدية" نفسها التي تضع العالم، ثم تدرك كونها واضعة لهذا العالم. إلا أنها تختلف عن قصدية هوسرل التي تنطلق من المقدمات الترانسندنتالية إلى التعينات الإمبريقية؛ إذ أنها تعنى بتحليل علاقة الأنا أفكار الديكارتيّة بالوجود حتى ينتهي الفيلسوف بتقرير أسبقية الوجود على الفكر طالما أن الوعي لا وجود له في ذاته وإنما هو قائم أمام الوجود.

على هذا النحو، يتحرر الأنا من كل العوائق الداخلية التي كفت تشكله كماهية قائمة بذاتها أو كذات جواتية مغلقة على نفسها ليصبح مجرد ممارسة في الوجود أو فعل الوجود نفسه من حيث هو وعي ومعرفة وشعور. ولكن إذا كان الأنا يرتبط بفعل الوجود متخلصا من كل ماهية سابقة عليه، فإنه لا يتشكل عبر إمكانيته الإدراكية والشعورية والخيالية إلا من خلال الوجود نفسه. ومن خلال هذه الإمكانيات يدرك الأنا أو الوعي ألوانا مختلفة من الوجود: وجوده الذاتي مقابل الوجود الخارجي أو الموضوعي، ويتميز هذا الوجود الذاتي بطابعه المفارق لنفسه إذ هو دوما في حالة تجاوز واستباق؛ كما يدرك الوجود الخارجي، المنفصل عنه بالضرورة، إدراكا يخضع لكل ضروب المناهج المعرفية والعلمية. ولا يجب علينا، وفقا لسارتر، أن نخلط بين وجود الوعي "existence" في صورة القصدية الخالصة وبين الوجود الموضوعي "l'être" للعالم السابق علينا والباقي بعدنا

بالضرورة. إلا أن الطابع الموضوعي للعالم أو ما يسميه الفيلسوف الوجود في-ذاته لا يفهم على هذا النحو، أي في موضوعيته، إلا من قبل الوعي نفسه مؤلدا المعنى ومُضفيها على الأشياء. كما أن الوعي الإنساني، بما أنه وعي، مفترق أبدا لذاته ومفارق أيضا للعالم، فهو في حالة تجاوز "transcendance" مستمر، وإلا تطابق مع نفسه وتحول إلى وجود موضوعي على شاكلة الأشياء "réification". وعلى الرغم من هذا التمايز بين الوعي أو الوجود لذاته وبين الوجود في ذاته "I'en- soi"، فإن العلاقة بينهما تظل تبادلية. وتكاد توجد عند سارتر، كما فطن إلى ذلك الشارونى، مرحلة أولية غائمة لحدس الوعي الإنساني بالوجود في صورة أحاسيس تتسم باللزوجة والقرف، وهو ما عبر عنه الفيلسوف ببراعة في رواية "الغثيان" "1938". لذلك كان على الوجود- لذاته، المرادف للوعي الإنساني، أن يؤكد ذاته، وذلك باعتزاعه لحرية من برائن الوجود العشوائي، كما عليه أن يؤكد ذاته في صورة قدرة على الانسلاخ من الوجود ونفيه بما أوتى من قوة العدم الملازمة لطبيعته القادرة على استحضار الغائب وتغييب الحاضر سواء بسواء.

كما يتميز الوجود- لذاته "Le pour- soi" عن الوجود في ذاته بأنه الوحيد من الموجودات الذي يطرح على نفسه سؤال وجوده؛ وهو بهذا السؤال يؤكد قدرته على الانفصال عن العالم، ومن ثم معرفته، وكذلك عن ذاته، ومن ثم تحليلها. ومعرفته بالوجود هي إدراكه له في ظاهريته، هذه الظاهرية التي لا ترد إلى مقولات أولانية أو إلى ما يسميه كاتط بالشىء في ذاته "noumène"، وإذا كتبت لها ماهية فهي مجرد قدرتها على الظهور، وهذا ما أكدته المنهج الفينومينولوجى. أما معرفته لذاته فتؤكد له أنه حرية خالصة وشفافية مطلقة، وأنه ليس وعاء حاوياً لمشاعر أو عواطف أو انفعالات، وإنما هذه حالات يمر بها. كما أنه ليس انعكاساً لأننا أولانية، كما يذهب هوسرل، وإنما عدم قابل للتشكل وفقاً للمواقف التي يتوجه فيها إلى موضوعاته. إلا أنه لا يجب علينا أن نفهم العدم على أنه خاصية من خصائص الطبيعة ونخلطه، مثلاً بالفراغ؛ فهو أساس السلب والتجاوز والقدرة على

التباعد والانسلاخ من الوجود في ذاته، وبالتالي الحكم عليه وتقييمه. بل إنه لا معنى للوجود الطبيعي أو الموضوعي إلا به إذ أن سارتر، بالرغم من إقراره بوجود العالم منفصلاً عن الإنسان، لا يقبل بموضوعيته في ذاته؛ ويرجع ذلك إلى كون الفيلسوف لا يأخذ موقف العالم تجاه الطبيعة، وإنما يتكلم من منظور الوعي أو الشعور من خلال المنحى الظاهراتي الذي يربط الأنا بالتجربة المعيشة.

من ثم، فالإحساس بالعدم تجربة شعورية بحت، تجربة يتماهى فيها العدم مع الحرية، وذلك بقدر ما تشكل هذه الأخيرة الحدس الأولي بالوجود. فالحرية ليست مجرد صفة من صفات الكائن البشرى ولا مجرد قدرة على الاختيار، بل هي حقيقة المؤسسة لوجوده وماهيته المشكلة لكيانه كموجود قادر على "وضع" العالم ووضع ذاته. وهي ليست كذلك، كما قد يظن البعض، قابلة لأن يقبلها أو يرفضها الإنسان إذ كيف يمكن للوجود الإنساني أن يقبل أو يرفض ما يشكل ماهيته بل وقدره! غير أن القول بأن الحرية هي ماهية الوجود الإنساني أو سابقة على ماهيته، كما يقول الشاروني، ليس معناه أنها ماهية من النمط الميتافيزيقي الذي يفترض أسبقية المثل على الوجود، وإنما من النمط الفينومينولوجي، أي متجهة بالضرورة إلى العالم ومتوقفة على اختيارات الإنسان وأفعاله. إلا أنها قبل أن تتحقق أو تتعفن في أي شكل من أشكال الاختيار الإيجابي "الممارسة" أو الخيالي "تغيب الواقع"، كما سوف نرى، تتميز بصفة ملازمة لها على مستوى إدراكها العلوي لحقيقتها، ألا وهي سمة القلق الوجودي الذي يفترن بها نظراً لكونها مجرد إمكان لا هادي له ولا مرشد أمام حشد من الاختيارات التي يعقب ترجيح أي واحد منها شعور ثقيل بالمسئولية. والقلق، فيما يذهب سارتر، غير الخوف إذ أننا لا نخاف إلا من شيء أو من أمر محدد، بينما القلق هو الخوف من الاختيار نفسه، ومن ضرورة هذا الاختيار إزاء المستقبل وإزاء الماضي: إزاء المستقبل لأننى لا أضمن عواقب اختياري، وإزاء الماضي لأن أي تجربة سابقة أو اختيار سابق لا يشفع لي في اختيار بعينه إذ يمكنني التردد بين الالتزام والتخلص.

ولما كان القلق الوجودي حالة ثقيلة الوطاء على النفس، فإن الأنا يحاول الإفلات من الاختيار هرباً من المسئولية المترتبة عليه، وذلك باللجوء إلى حيلتين من الحيل التبريرية الحيلة الأولى يسميها سارتر "سوء النية" *La mauvaise foi* والثانية يسميها "روح الجد" *"L'esprit de sérieux"*. وتتلخص الحيلة الأولى في نوع من خداع النفس مع تصديقها لهذا الخداع إما عن طريق الفرار من المواجهة مع الذات وإما عن طريق التبريرات المفرضة التي تريح النفس من مواجهة الاختيارات الصعبة وتتجلى ظاهرة سوء النية في حالات الغواية والإغراء وإسقاط دوافع الخبيثة ونوازعنا العدوانية على الآخرين، وكذلك عندما نقوم في حالات إخفاقنا بإلقاء اللوم أو المسئولية على الغير أو للحظ العاثر أو الصدفة. لما بالنسبة لما يسميه سارتر بروح الجد، فهي وسيلة خبيثة أخرى لتجنب القلق الملازم لحتمية الاختيار عن طريق التذرع بمبررات وعقبات خارجة عن إرادتنا. من ثم، إذا كان سوء النية يصطنع أسلوب المراوغة أو المختلة الداخلية فيموه على الوعي الإنساني دوافعه الحقيقية في الاختيار أو عدم الاختيار، فإن روح الجد يلجأ إلى المبررات الخارجية على شاكلة الظروف القهرية وحتمية الأقدار والأوضاع الصعبة التي لا حيلة فيها للإنسان لكي يبرر للوعي مشروعية التهرب من مسئوليته وواجباته.

ولكن بما أن الحرية هي ماهية الأنا أو الوجود لذاته، فهو لا يستطيع لذلك أن يتجنب الاختيار. وقد يكون الاختيار سلوكاً أو فعلاً محدداً، وقد يكون لونا من الهروب وعدم المواجهة كما يحدث في حالات الانفعال التي يضعها سارتر تحت مسمى "الشعور الانفعالي" و"الشعور السحري". ففي حالات الانفعال غالباً ما يكون رد الفعل العاطفي لدى الإنسان نوعاً من السلوك الفاشل، كما يذهب العالم النفسي *Pierre Janet*. إلا أن هذا النوع من السلوك لا يعتبره سارتر مجرد رد فعل، أو لونا من التصرف الآلي؛ بل يرى فيه قصيدة مؤكدة لدينامية الشعور ولكنها بدلاً من التصدي للموقف المثير للقلق تقوم بإلغائه واستبداله بعالم وهمي تجد فيه الملاذ الآمن تماماً كما يفعل السحر بالنسبة للعقلية البدائية. وكذلك الأمر بالنسبة

لحالات الموهبة الفنية، وهي حالات لم يعالجها الشارونى، كما لم يشر إلى دور الانفعالات في تشكيل الصيغ المختلفة لتوجه الشعور نحو العالم. ففي الفن غالباً ما تقوم الحرية، التي تتمثل هنا في العملية الإبداعية، بتعويض الفنان عما يلاقيه في العالم الواقعي من إحباطات وفشل عن طريق خلق عالم خيالي يجد فيه البديل الذي يؤكد به وجوده ورؤيته للعالم. وقد دلل سارتر على هذه الفكرة بدراسته لثلاثة من كبار الكتاب الفرنسيين وهم بولبير وفلوبير وجينيه⁽¹⁾.

وإذا كان الشعور أو الوجود لذاته لا يستطيع على هذا النحو إلا أن يكون حراً، فهذه الحرية تجعله دوماً في حالة تجاوز إما استباقاً إلى المستقبل وإما ارتداداً إلى الماضي. وهو لذلك، موجود "exister" ولا يكون "être" لأنه لا يتطابق مع نفسه على شاكلة الكينونة. ونلاحظ أن دلالة الوجود عند سارتر مرتبطة باشتقاق الفعل الأول حيث يفيد المقطع الأول "ex" حالة الخروج، المرادف للوعي، عن حالة الاستقرار والثبات التي تمثلها الكينونة. إلا أن هذه الحالة من التطبيق المستمر التي تشكل ماهية الوجود لذاته تدفعه دوماً إلى البحث، كما رأينا في حالات المراوغة الخاصة بسوء النية وروح الجد، عن ضروب مختلفة من "أشكال" الكينونة هرباً من قلقه وعناقه. أضف إلى ذلك أنه إذا كان الوجود لذاته لا يستطيع التطابق مع نفسه، فهو يشعر، في هذه الحال، بكونه "نقصاً"، أو بأنه أقرب ما يكون إلى وضع الرغبة التي تحتاج إلى التحقق والإشباع والامتلاء. ومن ثم، هو أشبه بالعناء التي لا تكف عن الإبعث من رملها.

ولربما تكون هذه الرغبة في التحقق أشبه بنزوع المتصوف إلى تحقيق وحدة الوجود. إلا أن هذا الاتحاد الصوفي الذي يذوب فيه الزاهد فيما يشبه حالة الربوبية لا يرضى سارتر، وإن كان هذا النوع من الرغبة يساعد على فهم نزعة الإنسان إلى تحقيق وجوده من خلال القيم والمثل والمعنى. ذلك أن هذا الإحساس بالنقص وعدم الاكتمال هو لب عملية التجاوز التي يسعى الإنسان فيها إلى التحقق عبر "المطلق" أساس القيم؛ وهذا ما لا يتم له إلا بإشغال الفكر والارتقاء إلى

مستوى الضمير أو الشعور الأخلاقي في سعيه نحو تحقيق ذاته في صورة " غاية"، بينما تظل القيمة بالنسبة للشعور العفوي مجرد وجوده نفسه ومجرد تمثله لذاته.

إن الوجود لذاته، في إحساسه بالانقاص الملازم لماهيته، يسقط نفسه على ضرب من الشمولية أو الكلية "الزمنية" التي تتمفصل حول أبعاد ثلاثة : الحاضر والماضي والمستقبل. وهي أبعاد لا تلتقي إلى العالم، أي الوجود في- ذاته إلا عبر الوجود لذاته نظراً لجوهره الزمني والتاريخي. ولا يشكل الزمان في فلسفة سارتر، كما عند كانت، مقولة سابقة على الوجود، وإنما هي نقطة انبثاق "extase" الوجود لذاته في صورة حاضر مسقط على الماضي والمستقبل.

وبالرغم من انصرام الماضي، إلا أنه يُعد واحداً من مظاهر الوجود لذاته، وذلك بقدر ما يقوم هذا الأخير بتجشمه وتشكيله؛ إذ أن الماضي في ذاته حالة عارضة ومجموعة من الأحداث التي لا تكتسب معناها إلا بفضل الوجود الإنساني نفسه؛ وليس هناك إلا الموت الذي يستطيع إضفاء صفة الموضوعية على الوجود. أما الحاضر فهو صورة ظهور الوجود لذاته في العالم، وهو الشاهد على وجوده المتميز والمتجاوز للعالم. وهو إن لم يكن مرادفاً للحظة نفسها، فإنه أساس اللحظة ونقطة الانفلات المستمر نحو التآكل والانقراض؛ إلا أنه مع ذلك غير قابل للتموضع؛ إذ إن تحويله إلى موضوع يفصله عن استمرارية الزمن، كما أن عملية الفصل لا معنى لها إلا بالنسبة لشعور يقوم بتقطيع هذه الاستمرارية التي تمسك بها برجسون. أما المستقبل فهو الإمكان في أجل صورته، أي نقطة الالتقاء بين الوجود الإنساني وبين كل الاحتمالات والإمكانات التي يمكنه التحقق أو التعيين من خلالها. ومن ثم، فهو غير قابل للتموضع على الإطلاق، كما أنه يُعد لذلك أفضل صور الوجود لذاته نظراً لتماهيته مع عالم الحرية المطلقة، هذه الحرية التي لا يحدها نظرياً أي موقف، والتي يطلق فيها الخيال العنان لكل ما يهوى ويريد. على هذا النحو، يبدو الوجود لذاته عند سارتر، بسبب تجاوزه لنفسه المستمر نحو الماضي

والمستقبل في صورة كائن محكوم عليه بالعدم والشتات "diaspora" والتضحية المستمرة لآليات الزمن.

ولكن إذا كان الوجود الإنساني لا يتطابق مع العالم، فهو يعيش بداخله ولا يكتسب معناه إلا بوجوده فيه. إنه، في الواقع، الذات التي تحدد العالم في صورة موضوع لها. ومن ثم ينسب سارتر إلى الوجود الإنساني مبدأ "النظرة": هذه النظرة التي تسمح لي بموضعة الآخر، والتي تهددني بالوقوع، في الوقت نفسه، تحت رحمته. فكما أملك القدرة على تحويل الآخر إلى موضوع، وهذا هو جوهر عملية المعرفة التي تفترض قيام علاقة بين ذات وموضوع، يملك الآخر القدرة أيضًا على تحويلي إلى موضوع، ومن ثم، على نعتي بكل الصفات المهينة مثل صفات العدوانية والإذلال والتحقير. ولقد استطاع سارتر أن يطبق ببراعة فائقة مبدأ النظرة في دراسته الفذة عن وضع جان جينيه الذي جمع بطريقة بالغة الغرابة بين ممارسة الجريمة والانحراف وبين الإبداع⁽²⁾.

وتؤدي حرب النظرات هذه، في نظر سارتر، إلى نشأة نوع من العلاقات العدوانية التي تحول الآخرين إلى جحيم بالنسبة لي؛ وتتصب هذه العدوانية على تجربتي الوجودية الأولى، وهي إحساسي بأنني أملك جسداً، ولكنه ليس الجسد الذي أكدته التصورات الثنائية التقليدية التي تجعل منه مجرد أداة أو مجرد غلاف خارجي للروح أو النفس. إذ أن هذا الجسد هو كيتي كله الذي يتماهى مع وجودي في هذا العالم. وليس من شك في أن تجربة الجسد أو الجسم في الفلسفة الوجودية⁽³⁾ هي أهم تجربة موضوعية يتعرض لها الإنسان، وذلك بقدر ما يخضع فيها لأول مرة للقوانين الحتمية الفيزيائية والفيزيولوجية، إلا أنها حتمية بالغة الخصوصية إذ أنها لا تتسم بنفس القدر من العتمة أو الكثافة التي يمثلها لي الآخر الذي أتركه من الظاهر. ومع ذلك، لا يرى سارتر في عملية إخضاعه للآخر وإخضاعه لي نفس الدرجة من الموضوعية التي يتسم بها الوجود في ذاته؛ إذ أنني سوف أنتهي بإدراك علاقتي بالآخر، كما سينتهي هو، في صورة تبادل وتقابل

بين ذوات وليس بين موضوعات. إلا أن عملية تموضع الأنا والآخر، القائمة مع ذلك، يمكن إدراكها من خلال تجربة الاغتراب "aliénation" التي يتشكل منها ما نسميه الطبع "caractère" أو الشخصية.

ويتساءل سارتر لماذا الطبع بوجه خاص؟ ويتلخص تبريره لذلك بكون الطبع أو الشخصية يقيم بينى وبين الآخر ضرباً من العلاقات بين- الشخصية، وذلك بقدر ما يرتبط كونى "شريعياً" مثلاً "بصفة" يطلقها على الآخر، وهى صفة يمكننى تجشمها أو نبذها لأننى أظل حراً. وليس هناك إلا الموت الذي يستطيع تحويل حكم الآخرين علينا إلى حكم نهائى، وهى التجربة التي عبر عنها سارتر في مسرحيته الشهيرة "جلسة سرية" "Huis clos" حيث تدور الأحداث في الجحيم ويتعذر على الإنسان أن يتدارك ما ضاع من قدرته على تغيير طبعه وما تشكل من شخصيته في صورة وجود موضوعى.

وإذا كان الموت هو الحادث الوحيد الذي يستطيع تحويل الوجود لذاته إلى شيء، فإن هذا الأخير أي الإنسان لا يملك، بالرغم من حريته، القدرة على التحقق في هذا العالم إلا من خلال بعض الإمكانيات المحدودة، وذلك لأن كل تحقق بالنسبة له هو نوع من التعيين الذي يحوله إلى وجود موضوعى، وهو ما يتعارض مع طبيعته العدمية. ويرى سارتر أن الحرية، التي تشكل جوهر الوجود لذاته، تتمثل فيما يسميه "المشروع الوجودى" الذي يركز على صيغ ثلاث من صيغ الوجود، وهى التملك والفعل والكينونة.

على هذا النحو، يمكن للوجود الإنساني أن يحقق مشروعه، الذي لا يختلف عن تحقيقه لذاته، في صورة الاستحواذ على شيء من الأشياء، وذلك بقدر ما يكون هذا الاستحواذ نوعاً من ملء الفراغ الذي يسكنه، كما أنه الصيغة المثلى لتحقيق الذات في المجتمع الرأسمالى حيث تشكل الملكية أساس العلاقات الاجتماعية والقيم. ويمثل الفعل الصيغة الثانية التي يلجأ إليها الوجود لذاته لتعديل الطبيعة وتغيير الأشياء بهدف إشباع حاجاته، كما أنه المجهود الذي نبذله لتحقيق نواتنا على النحو

الأفضل الذي نرتضيه لأنفسنا. ومن هنا نجد أن تحقيق الذات عن طريق التملك ثم الفعل يقودنا إلى تحقيق الصيغة الأخيرة، وهي الكينونة. إلا أن هذه الأخيرة لا تشكل، في نهاية الأمر، صيغة نالئة، وذلك لتقاطعها مع صيغتي الفعل والتملك في تحقيق مشروع الوجود. فنحن إذا لجأنا إلى الفعل أو العمل، فلاشك أننا نهدف إلى تغيير الأشياء وطبيعتها بميسمنا حتى نتأمل فيها صورتنا. أما البحث عن الملكية فيقودنا إلى النتيجة نفسها إذ أن نزعة التملك تقوم لدينا على الرغبة في تحقيق ذاتنا عبر ما نمتلكه من أشياء. وليس من شك في أن هاتين الصيغتين تعبران عن نقص جذري في قلب الوجود الإنساني، كما تكشفان عن القلق الذي يعترينا تجاه هذا النقص. لاجرم، من ثم، أن يُحوّل هذا النقص الجذري مهمة تحقيق الإنسان لمشروعه الوجودي إلى عملية ممتدة إلى ما لا نهاية، وهو الأمر الذي يجعله أشبه بشخصية "سيزيف" الأسطورية التي تصر على إتمام عمل لا حدود له، وإذا كان الوجود الإنساني لا يستطيع على هذا النحو تحقيق ماهيته المتجاوزة أبداً لوجودها، فإن "الفشل" يُصبح من ثم، لديه، ذا طبيعة "أنطولوجية" وليس مجرد حادثة تعرض مساره. بمعنى آخر، إن هذا الفشل يعني عدم تطابق حرية الاختيار بشكل نهائي مع موضوع الاختيار، تماماً مثل وضع الرغبة التي تلفظ أنفاسها في حالة الإشباع. ولكن الإنسان، مع ذلك، يختار: يختار بصورة عفوية كما لو أن الظروف الاجتماعية والأحداث التاريخية تفرض عليه اختياره؛ ويختار بعد تدبر وتفكير حينما يُحوّل هذه الظروف والضغوطات إلى دوافع وبواعث يرتضيه لنفسه ويتخذ منها مبررات كافية لمسلوكه. ما دلالة ذلك في نظر سارتر؟ دلالة أن أي مشروع يلتزم به الإنسان لا يمكن تحديده إلا في إطار "موقف" "situation" بعينه، وذلك بقدر ما يضلّي هذا الموقف على الحرية مضمونها الفعلي. إلا أن هذا لا يعني في الوقت نفسه غياب الحرية؛ فالحرية تظل ماهية الوجود الإنساني طالما هي متصلة بحالة الإمكان والقدرة على الاختيار إن سلماً وإن إيجاباً.

لذلك لا يستطيع الإنسان أن ينكرها لو يتخلص منها إلا بمحض إرادته، وإن كان ذلك الإنكار قد يبدو له في حالة الشعور السابق على التفكير "conscience"

"irréfléchie" ضرباً من الضرورات أو الحتميات المفروضة عليه. ويفترض سارتر نوعاً أرقى وأسمى من هذا الشعور العفوي وهو شعور المفكر "conscience réflexive" الذي يستطيع تحليل معطيات الموقف في ضوء مناهج بلورها سارتر وأسمائها تارة بمنهج "التحليل النفسي الوجودي" وتارة بمنهج "الارتداد والاستباق"، الأمر الذي يقوده إلى اكتشاف مفاهيم "الاغتراب" وقوانين "النذرة" الملائمة للعيش في ظل المجتمع الرأسمالي؛ إلا أن ذلك يخرج عن نطاق الدراسة التي قدمها حبيب الشاروني وربطها فقط بكتاب سارتر عن "الوجود والعدم" "1943".

يبقى علينا، الآن، أن نسأل : هل أصاب الشاروني في عرضه وتحليله لرؤية برجسون وسارتر عن الحرية؟ والإجابة هي أن الشاروني قد تميز بفكره الثاقب وقدرته الفائقة على تاصيل المفاهيم وربطها بسياقاتها الفكرية والتاريخية ربطاً قوياً ومحكماً. وأنا لا أجد أي خلل في تقديمه أو في تحليله لفكر هذين الفيلسوفين الكبيرين، غير أن الشاروني لا يخلو، مثله في ذلك مثلنا جميعاً، من الأفكار المسبقة التي قد تحرف المفاهيم الأصلية لمن يتناولهم من المفكرين. هو، مثلاً، يتميز بنزعة أخلاقية واضحة تجطه أحياناً يستخدم بعض العبارات التي تشبه الإدانة والتي تحرف، في نظري، رؤية فيلسوف مثل سارتر للحرية. أنظر مثلاً إلى هذه الجملة التي يحكم بها الشاروني على مفهوم الحرية عند سارتر : «نفهم إذن أن انحلال الفكر الفرنسي قد عمل على أن تكون الحرية السارترية حرية خالية جوفاء»⁽⁴⁾. ومن الواضح أن عبارة "خالية جوفاء" غير دقيقة وتساعد على تأكيد المعنى الذي ذهب إليه في ربطه لفكر الفيلسوف بما أسماه "انحلال الفكر الفرنسي"⁽⁵⁾. أنظر أيضاً إلى استخدامه للفظ "الانفصال" في حكمه على رواية "الغثيان" إذ يقول : «وإذا كان سارتر يرى أن قيم الفن والجمال منفصلة عن الحياة والواقع فبته لاشك قد أنقذ روكتان من واقع الحياة الذي ملأه بالغثيان»⁽⁶⁾. وليس من شك في أن سارتر لا يقصد ألبيته انفصال القيم الجمالية والفن عن الحياة وإنما يقصد قدرتها على تجاوز الواقع المنحط وهو واقع القيم البرجوازية الشكلية

والمظهرية التي هي لب الانحلال. فالانحلال ليس ما ينادى به سارتر أو السرياليون أو العبثيون، فهم جميعاً دعاة ثورة على مجتمع "الأقذار" الذي يرفع شعار القيم وهو أبعد ما يكون عن ذلك.

ويعود الشارونى، في الخاتمة، إلى تأكيد هذه الأفكار ذات الصبغة الأيديولوجية الواضحة حين ينعت الفلسفة البرجسونية بأنها «فلسفة مطمئنة ترى في الحرية صفة الإنسان الحى المتطور المبدع»، وأن فلسفة سارتر «مرتبطة بتهيار الحياة التفاولية وانحلال الفكر الفرنسى»⁽⁷⁾. وأعتقد أنه كان من الأفضل للشارونى بدلاً من إطلاق هذه الأحكام القيمية أن يقوم بتحليل نقدي لمدى تسلسل المفاهيم وتربطها في كل من الفلسفتين. كما يرى الشارونى في نقده لمقولتى الاتصال والانفصال عند كل من برجسون وسارتر أن كلا منهما يعتمد على "التجربة الشخصية والحدس" ولا يقدم "تبريراً ميتافيزيقياً عقلياً" لما يؤكد بخصوص هذين المفهومين. ولكن أنسى الشارونى أن أساس المنهج الفينومينولوجى يقوم على العودة إلى الأشياء وعلى ارتباط الشعور بالتجربة المعيشة؟ أضيف إلى ذلك أننا لا نرى في استخدام كلمة "انفصال" للدلالة على فكرة التجاوز "transcendance" اختياراً صائباً؟ ومن ثم يصبح قول الشارونى "بتفصال الكائن البشرى عن العالم وعن الماضى" عند سارتر قولاً غير دقيق... فالانفصال والمقصود هو التجاوز- إذا كان هناك انفصال لا يلغى الاتصال عند سارتر، وإنما الانفصال هو صفة لحالة الشعور المفكر بينما الاتصال يفترض الحالة اللاواعية للوجود الإنسانى حينما لا يعمل الفكر فيما يحيط به وفى ذاته؛ وذلك لأن الوعى لا يمكن أن يعمل وهو منغرس فى الكينونة وإلا كان ذلك نفيًا لطبيعته.

كما يبدو لى غريباً أيضاً قول الشارونى، من هذا المنطلق، بأن العلاقة بين الوعى وموضوعه لو كانت علاقة انفصال لكأن ذلك «يعنى فى الواقع نوعاً من الغربة بين الوعى والأشياء» وبأن المعرفة تفترض «نوعاً من التقارب بين العارف والمعروف»⁽⁸⁾... إذ يتناسى الشارونى هنا أيضاً التحليل الذى قدمه سارتر لمختلف

حالات الشعور التي يتجه فيها عن طريق القصدية إلى العالم... ذلك أن المعرفة العلمية التي تقوم على الإدراك الخالص "perception" لا يمكن أن يكون فيها نوع من التقارب بين العالم وموضوع العلم، بل إن معرفة شخصية العالم لا قيمة لها على الإطلاق في تحديد طبيعة الموضوع الذي يخضعه للبحث والتجربة، بينما فهم العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه أمر بالغ الأهمية في مجال الفنون والعلوم الإنسانية والاجتماعية حين تلعب رؤية المبدع ومنهجية العالم دوراً أساسياً في توجيه العمل الإبداعي أو الدراسة العلمية.

أضف إلى ذلك هذا المازق الآخر الذي يشكله مصطلح "الانفصال" الذي استخدمه الشاروني في قوله منتقداً سارتر بأن «فكرة الانفصال لا تفسر ارتباط الإنسان بموقفه»⁽⁹⁾، كما يُضيف بأن الموقف «وفقد اعتباره كموقف بمجرد أن ينفصل عنه الوعي»⁽¹⁰⁾. إلا أن سارتر لا يستخدم مصطلح "séparation" كما أنه لا يقدم حياة الشعور أو الوعي بهذه الصورة القطعية، فالشعور لديه مجموعة من الحالات والمواقف التي تتشكل وفقاً لعلاقتها بالوجود، فهو موجود وغير موجود وقائم وغائب. ومن ثم، فالشرط الأساسي لتقييم الموقف يفترض منه نوعاً من التباعد "distanciation" وإلا اختلط للشعور أو الوعي بموضوعه ولما أصبح لدى الإنسان القدرة على التفكير والتحليل، وبالطبع لا يكون الموقف موقفاً إلا بالنسبة للوعي، لأنه هو الذي يضيف الدلالات والمعنى على الأشياء.

كذلك لا نفهم تأكيد الشاروني بأن «الوعي ليس هو الانفصال والملاشاة، وإنما بالعكس هو انغماس الإنسان في العالم وانتمائه في موقفه»⁽¹¹⁾، ثم يعود فيؤكد أن «فلسفة سارتر لم تغفل فكرة الانمماج» وإن كانت أحلت محلها فكرة "الالتزام" "L'engagement"، ثم يعود مرة أخرى فيقول بأن «الالتزام أو بالأحرى الاخرائط عند سارتر لا يتضمن أي إلزام "Obligation" وإنما يعنى مجرد الارتباط»⁽¹²⁾. ألا يرى الشاروني في انتقاداته هذه ضرباً من الاجتزاء لبعض المفاهيم السارترية، خاصة وأن فيلسوف الوجودية الفرنسية لم يعن، حينما ربط

الشعور بالعدم، أكثر من قدرتنا التخيلية على الانسلاخ عن العالم أو الموقف. إلا أن هذا الانسلاخ، الذي هو الوجه الآخر من التأكيد، لا يعنى الانفصال التام عن الوجود، وذلك بقدر ما يقوم الوجود الإنساني في قلب العالم "L'être dans le monde" ولعل هذا ما أكدته سارتر في تعريفه لماهية الوعي الإنساني بأنه لا وجود له في ذاته على طريقة "الأنا الترنسندنتالية" عند هوسرل إذ أنه ليس إلا علاقة بالوجود. كما أننا لا نفهم كيف يكون هناك التزام من غير إلزام؛ ولعل الشارونى يفكر هنا في الإلزام الأخلاقي "L'impératif catégorique" على الطريقة الكانطية. والواقع أن الالتزام عملية إرادية بحث عند سارتر وهو مرتبط بهذه الحرية نفسها التي تشكل ماهية الوجود الإنساني والتي تفرض عليه الاختيار. وليس من شك في أن الاختيار ملزم لكل ضمير حي، ولكن هذا الإلزام لا يفرض علينا، في نظر سارتر، من الخارج، وإنما هو أمر تقر به أو لا تقر وفقاً لما نرتضيه لأنفسنا، وفقاً للصورة التي نحددها لوجودنا في هذا العالم.

الهوامش

- (1) انظر كتابنا : دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، 1998، ص 3-49.
- (2) J.-P.S., St. Genet, Comédien et martyr, Gallimard, 1952.
- (3) د. حبيب الشارونى، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974.
- (4) د. حبيب الشارونى، بين برجمون وسارتر، ص 156.
- (5) المرجع نفسه، ص 155.
- (6) المرجع نفسه، ص 157.
- (7) المرجع نفسه، ص 163.
- (8) المرجع نفسه، ص 166.
- (9)، (10) المرجع نفسه، ص 166 و 167.
- (11)، (12) المرجع نفسه، ص 167 و 168.