

# من العدم إلى الوجود

## دراسة لفلسفة سارتر عبر كتابه « الوجود والعدم »

بقلم الدكتور أنطون المنسي

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

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

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

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

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

صدر كتاب « الوجود والعدم » عام ١٩٤٣ . كان جان بول سارتر ، اذ ذلك ، وقد أدرك الثامنة والثلاثين من عمره في ذروة نشاطه ، فقد نجح في الافلات من معسكرات الاعتقال النازية ، وعاد الى باريس مدرسا في ثانوية كوندورسيه وانخرط في صفوف المقاومة يناضل ضد المحتل .

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

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

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



تلك بعض الفكر التي سرعان ما انتشرت في أوروبا بتأثير كافكا وكيركجارد وتناولتها المسرحية والشعر . والرواية والمحاولة ، وعبر عنها بحرارة أدباء من مقياس ألبيير كامو وجورج باتالي وبرديف وغيرهم وغيرهم في كتب أصبح بعضها معروفا عند القارئ العربي كأسطورة سيزيف والانسان المتمرد وغيرهما .

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

والجامعة ، ماذا عنها ؟

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

- ١ - الكنتية الجديدة مع كوهن ونثروب وكسيرر .
- ٢ - المثالية الهجلية كما تكونت عبر رينوفيه وهملين .
- ٣ - وضعية أوغست كونت التي كانت على أساس ايديولوجية البورجوازية الحاكمة في فرنسا بين الحربين .

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

فمؤلفات غبريل مرسييل (G. Marcel) ترجع الى عام ١٩٢٧ ، عندما نشر « يوميات ميتافيزيقية » كان قد بدأ بكتابتها أثناء الحرب العالمية الاولى ، ثم اتبعها عام ١٩٣٥ بكتاب « الوجود والملك » ، كما انه نشر بين ١٩١١ و ١٩٢٨ اثنتي عشرة مسرحية .

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

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

اما هيدجر فكان قد نشر عام ١٩٣٧ الجزء الاول من « الوجود والزمان » حيث أنشأ « الانطولوجيا الاساسية » ، ويقصد بها الكشف عن ابعاد الآنية (١) «Dasein» ومقوماتها ، أي الانسان كنقطة ممتازة فيها ينكشف الوجود ويتحدث . ومع ان هيدجر لا يزال حتى الان يفصل فصلا كليا بين تأملاته الانطولوجية وبين الوجودية ( خصوصا في شكلها السارترية ) ففي « الوجود والعدم » استعادة لعدد من موضوعات « الوجود والزمان » الهامة ، ومنها : زيف الوجود الانساني العادي ، خطيئته ، تناهيه ، عبثية مشروعاته ، الخ . وقد يكون أهم مما تقدم ، على أهميته ، المناخ النفسي والروحي الذي تكوّن نتيجة للاحداث الخطيرة التي عصفت بأوروبا والعالم بين الحربين العالميتين وهو الذي يفسر ما لاقتته من رواج كبير في تلك الفترة روايات فرانتز كافكا وقصصه القصيرة ، وتأملات سورين كيركجارد ومحاولاته ومذكراته ، اذ عبرت عن قلق الانسان الغربي والتاهات التي يضيع فيها فكره والتساؤلات الميتافيزيقية التي يجب عليه ان يجد لها جوابا حتى يستقيم أمره ، وحدة الانسان ، غربته في العالم ، انفصاله عن المطلق ، مصدر انبثاقه ، خطيئته الاصلية ( الخطيئة القائمة في كيانه ) والتي تجره نحو الهاوية ، لا معنى الوجود بذاته ، لا معنى الجهد الانساني في عبثيته ، الخ . .

(١) كلمة من مصطلحات الفلسفة العربية يقول الفزالي فسي

تفسيرها « عبارة عن الوجود وهي غير الماهية » - يوسف كرم - العقل والوجود ص ١١٦ .

## المسألة الانطولوجية

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

ما الوجود في الموجود ؟

ما الوجود بالنسبة لكل ما هو موجود ؟

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

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

يبدو غرض « الوجود والعدم » واضحا في عنوانه الثاني ( بحث في الانطولوجيا الظاهرية ) فهو محاولة للاجابة على السؤال الاغريقي استنادا الى الطريقة الفينومينولوجية ، كما يبدو ايضا من الاسطر الاولى اذ يطرح سارتر المشكلة ويحدد الطريقة ممهدا للجواب ، في صفحات هي من أجود أدب سارتر الفلسفي . يقول : « حقق الفكر تقدما هائلا برده الوجود الى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه ، وقد قصد من ذلك الى القضاء على عدد من الثنائيات التي كانت تترك الفلسفة والى استبدال واحدة الظاهرة بها ( ١٣ ) ( ١ ) ، وبهذا « تم التخلص اولا من تلك الثنائية التي تضع في داخل الوجود تقابلا بين الظاهر والباطن » ( ١٣ ) كما تم التخلص من الثنائيات الاخرى ، فليس ثمة وجود له تجليات هي موضوع ادراكنا المباشر ، ولا فعل ينزع نحو القوة ، ولا جواهر تبدو منها أعراضها ، ولا مطلق يقابله نسبي ( ١٤ - ١٥ ) ، فالظاهرة ( ما يبدو من الوجود للشعور ) هي الشيء ذاته ، وماهية الشيء هي الرابطة التي تجمع بين ظواهره . والظاهرة هي « النسجي - المطلق » ( ١٤ ) وهي ، اذا ما تخلصنا من « وهم العوالم - الخلفية » الذي أشار اليه نيتشه ، الايجابية المليئة .

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

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

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

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

فالزمن زمن قلق وصراع :

قلق الفرد على حرية تهددها الفاشية في أقدس مقدساتها .

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

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

صدر حديثا

## الاشجار تموت واقفة

للشاعر معين بسيسو

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

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

منشورات دار الاداب الثمن ٢٠٠ ق. ل

ان الشعور ليس شيئا بين الاشياء ( ليس جوهرًا ، ليس قوة ، الخ (٣٠) ) ، بل هو لا وجود يحيا من الموجودات ، عدم يتغدى من الاشياء ، ان صح التعبير . وطالما انه على هذا الشكل ، فلا توجد بينه وبين الاشياء فسحة فاصله ، ولا يمكن ان ينسأ بينه وبينها تعارض ما . ومسكلة المعرفة في شكلها التعليلي زانفه .

« ان المعرفة تضعنا في حضرة المطلق » (٣٧٥) . ولكن الشعور ليس مراد عاكسه ، بل هو ، كما يقول سارتر ، « انعكاس - عاكس » لانه ، في الوقت الذي يتلقى الاشياء ( التي تنعكس فيه ) ينغلت منها باعدامها اياها .

تلك هي فعاليتها الخاصة والمميزة ، ان يعدم ( ينفي ) نفيًا فعالًا ( الظواهر ، اذ بهذا يمكن ان تبدو له ، ويمكنه ان يرتبها في عالم اسبابي ذي معنى . ويوضح سارتر معنى الاعدام (néantisation) في المثال التالي فيقول ما خلاصته :

يخيل لنا ان الملائ في كل مكان . ولكن حين ادخل المقهى باحثًا عن بطرس ( زيد من الناس ) نترتب الاشياء كأساس عليه يجب ان يبدو بطرس كشكل ، وهذا الترتيب اعدام اول ، اذ فيه تتلاشى الاشياء ومن تم الوجوه وتنحل في كل لا معين هو شرط تجلي الانسان الذي ابحاث عنه . فاذا ما عثرت عليه ترتب المقهى حوله في حضور يظهر ويتلاشى بأن واحد ، واذا لم اعر عليه فغيابه ليس هنا وهناك . ان بطرس غائب عن المقهى كله ، وغيابه ما يبرح يعدم اشياء المقهى . وهكذا يصبح بطرس كعدم شكلا - او يصبح العدم شكلا - يتبدى على أساس من الاعدام المستمر . اذن القضية « بطرس ليس هناك » حكم عقلي نطلقه في عيان ( حدس ) لاعدام مزدوج ( ٥٩ - ٦٠ ) ونقول بتعبير ارسططالي : ان الاعدام هو مبدأ حركة الشعور ، وبه يدخل العدم على الوجود .

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

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

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

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

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

مفاهيم عامة تشير إلى مجموعة علائق بين ظواهر هي وحدها موجودة . « ان عبقورية بروست ليست أعماله مأخوذة على حدة ، ولا القدرة الذاتية على انتاجها ؛ انها الاعمال منظورا اليها على انها جماع تجليات الشخص » (١٥) « لقد رددنا الاشياء الى المجموع المرتبط من تجلياتها » (٣١) ، واذا لم يكن للاشياء بعد خفي فانها تبدو لشعورنا على حقيقتها ، وباستطاعتنا ان نعرفها . « والظاهرة يمكن دراستها ووصفها بما هي كذلك ، لانه تدل على نفسها دلالة مطلقة » (١٤) .

وهذه الدراسة ، هذا الوصف ، يمكننا ، اذا ما كان دقيقا ، من ان ننشئ الانطولوجيا ( علم الوجود ) على أسس لها من اليقين ومن الموضوعية ما للعلوم (١٨) . ويبدل سارتر كل الثنائيات بواحدة ، هي ثنائية « المتناهي واللامتناهي » ، او كما يصحح هو نفسه « المتناهي في اللامتناهي » اذ ان الوجود كله في الظاهرة التي يتبدى فيها ، وهو بذات الوقت امكان لا نهاية له من التجليات أو الظواهر (١٥) .

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

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

ويقول اخر ، لا نرى في مذهب سارتر وجودين منفصلين : الموضوع ( الاشياء ) ، والذات ( الشعور ) لا نعلم كيف يجري التلاقي بينهما الا اذا احقنا الاول بالثاني كما تفعل المثالية ، او العكس كما تفعل الواقعية والمادية . اذ ، كما ان الظواهر لا تحيل الى نومن قائم وراء العالم كما زعم كنت (١) ، كذلك الشعور ليس صفحة بيضاء تنطبع فيها الاشياء على شكل احساسيس كما تزعم التجريبية مع لوك ، وليس جوهرًا كما يزعم ديكارت ، وليس ملء الوجود كما يزعم برغسون وتزعم الفلسفات الروحية ، وليس انعكاسًا للتحويلات الخارجية ، كما تزعم الماركسية ، على الاقل في الشكل الذي اورثه أنجلز لخلفائه .

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

(١) النومن في لغة كنت الموجودات كما هي بذاتها لا كما

تبدو لنا .

بينهما هي العدم .

عن منطقة ثالثة في الوجود .

وتتلخص خصائص الموجود في ذاته بما يلي :

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

( الفقرة ٦ من المقدمة ) .

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

ثم يجمل هذه الخصائص بثلاث :

« الموجود يوجد ،

الموجود هو في ذاته ،

الموجود هو ما هو » (٤٥) .

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

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

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

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

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

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

وناخص هذا التحليل بكلمة لسارتر يستعيرها من هيدجر ويردها مرارا في ثنايا الكتاب :

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

- التتمة على الصفحة ٦٥ -

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

ولهذا نرى الشعور في حركة مستمرة تدفعه نحو الاشياء. وتحد ذاته ، دون ان يستطيع الاتحاد بأحدهما . وهذه الحركة هي ما يسميه سارتر « العلو » (transcendence) « والعلو تركيب مؤلف للشعور » (٣٨) .

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

والكلمتان مترادفتان ، الى حد بعيد ، لكلمة « علو » او « التعالي » كما يمكن ان يقال ايضا . ويقرن سارتر بين حركتي العلوم والاعدام ، كما يقرن الاثنتين بالوجود والمعرفة ، عندما يكتب : « ان المعرفة في النهاية ، والعارف نفسه ليسا بشيء غير واقعة : ان « ثم » وجودا ، وان الوجود في ذاته يتراءى ويبرز على اساس هذا العدم ... ان المعرفة لا تضيف شيئا الى الوجود ولا تخلق شيئا ، وبها لا يثري الوجود ، لان المعرفة سلبية خالصة . انها تجعل فقط ان ثم وجودا » .

ويضيف بعدها :

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

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

وهكذا يميز سارتر فسي الوجود بين منطقتين (régions) (٤١) على حد تعبيره ، هما الموجود

لاجل - ذاته ، والموجود في - ذاته . ولما كان هذا التمييز هو الاساس الاول الذي يشيد عليه الانطولوجيا ( علم الوجود ) الجديدة فهو يضعه في المقدمة حيث يصفه وصفا مبدئيا ، ثم على ضوئه ينشئ الكتاب كله ، واخيرا يبرره فلسفيا في الخاتمة ( الفقرة الاولى ) عندما يكشف

## من العدم الى الوجود

- تمة المشور على الصفحة ٦ -

## من الانطولوجيا الى الوجودية

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

سابق لان كل جواب يفترض ، ضمنا او صراحة ، على أي حال - مسبقا - الجواب عليه ،

محيط ، لانه يشمل الاسئلة كلها ومنه تنبثق واليه تنتهي ، فإذا رأينا في الوجود مبدا فهو مبدا المبادئ ، وإذا رأينا في الوجود شرطا فبه تتقدم الشروط ، وإذا رأينا فيه موجودا أعلى وأسمى ، فهو الذي تشتق منه الموجودات ، ومنه تستمد كيانها .

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

يعبر سارتر ، أول ما يعبر ، عن حدسه في (الغثيان) بلسان أنطون روكنتن بطل الرواية . ومع ان تعديلات أساسية طرأت على هذا الحدس في ( الوجود والعدم ) فما يزال على أساس تفكير سارتر ، اذ منه انبثقت وجوديته .

يقول سارتر ما خلاصته :

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

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

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

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

اما المخادعون فأولئك الذين يواجهون عبثية الوجود بشجاعة وصراحة ، متمردين على القوانين وبذلك يتحملون مسؤوليتهم وينقذون حريتهم من الكبت والضياع . القدر كالأشياء في تفاهتها ولامعناها ، فلا حق له بالحياة ، يقول سارتر ، لان وجوده من نوع وجود الحجر والنبات والحشرات .

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

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

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

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

\*\*\*

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

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

كما يقولون اليوم ) ليدهش أمام جدتها وطرافتها فتفتتح أمامه آفاق جديدة هي الطريق الى التأمل النظري المحض، وهي ايضا الطريق الى تجديد الفلسفة حتى في شكلها المثالي .

اذ ذاك اكتشف الفكر الغربي كيركجارد ، ومنابع اخرى للوجودية .

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

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

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

وهكذا اصبح ممكنا قيام الوجودية كأنطولوجيا جديدة تنقض الانطولوجيا الكلاسيكية وتكملها بأن واحد . وهناك بعض النقاط التي يبدو فيها جليا التعارض بين الاثنيتين في الجواب على السؤال الاغريقي ( ما الوجود بالنسبة للموجود ؟ ) هذا مع العلم اننا نبرز التعارض على حساب الدقة الفلسفية كي نوضح مدى التغيير الذي طرأ مع الوجودية على الفلسفة .

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

وبينما يقول ديكارت بوجود جوهرين مستقلين

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

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

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

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

ويصف كيركجارد الوجود ( الانساني ) فيقول ما خلاصته :

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

والوجود ، بكلمة مختصرة ، هو الفرد الذي ينبثق ( يعي ذاته ) في الالم والعزلة ، في الشك والحماس ، انبثاقا لا معقولا لانه من مرتبة اعلى من مرتبة العقل ، وابطاله افراد اذاذ تخطوا كل الاطر ، منهم سقراط وايوب ، وذروتهم ابراهيم الذي جابه الحق وجها لوجه . ولهذا وجه كيركجارد القسم الاعظم من جهده لمحاربة هيغل ولتحطيم مذهبه وكل مذهب ، لان المذهب بتفسيره للمأساة يحذفها ويجعل من الفرد الانساني حلقة مقفلة في سلسلة تلمس معالم وجوده .

وتبقى ثورة كيركجارد هذه زمنا طويلا ( قرابة ثلاثة ارباع القرن بعد وفاته ) حبرا على ورق ، حتى يشعر الفكر الغربي أن تكرر الكنطية والهجلية وشرحهما والتعليق عليهما يكاد يجعل من الفلسفة مجموعة مفاهيم مقطوعة الصلة بالواقع ، وانه اصبح في حاجة الى الاتصال المباشر بالموجودات ، في عقوبة النظرة الاولى ( العقوبة الثانية ،

الواحد عن الآخر - الفكر والمادة - ينكر سارتر فكرة الجوهر ، كما ينكر وجود عالم باطني او داخلي ، لان الشعور هو الشعور بشيء ، وطالما ان الاشياء لا عمق لها فهي مكشوفة امام الشعور .

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

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

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

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

والمعقولة التي تأتي مع الانسان نتيجة لمشروع في (١) الوجود والعدم. الفصل الاول من القسم الثاني ، فقرة ٢ واقعية ما هو من أجل - ذاته .

صدر حديثا :

# رؤى من دم

مجموعة قصص بقلم :

يوسف شرورو

منشورات دار الاداب

صميمه عبث ولا معنى .

\*\*\*

وتجدر الاشارة هنا الى ان بعض الباحثين العرب أخذوا يعبرون اليوم بكلمة كون ومنشقاتها ( كينونة وكائن ، الخ ) عن المعنى القديم لكلمة وجود ، وبكلمة وجود ومنشقاتها ( موجود ، وجودية ، الخ ) عن المعنى الحديث حتى لا يحصل التباس في ذهن القارئ العربي بين المعنيين ، على ما يرون .

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

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

وأخيرا فان المصطلح الجديد لا يتفق مع مرمى الوجودية ، فهذه تستهدف على ما يقول اعلامها ، وضع علم الوجود ( انطولوجيا ) يحدد العلم القديم ويفنيه دون ان يحرفه عن مقصده الاساسي .

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

وبعد فان استعمال الكلمة في نصوص مبتكرة هو الذي يعينها بمعان جديدة ، لا الاصطلاح لمجرد النقل ، ونلاحظ على سبيل المثال ان أحد شراح سارتر يعد ، عند هذا الفيلسوف ، تسعة وعشرين (٢٩) معنى لكلمة to Be , Etre وحدها ، يتميز الواحد عن الآخر من سياق الكلام .

وانما المهم هو ان ندرك ، في نقطته الاساسية ، التحول الذي طرأ على الفلاسفة مع سارتر .

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

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

فسارتر حذف اللوغس ليحل الحرية محله ، في نقطة انطلاق يجب ان تجدد الفلسفة من الداخل . فما الكسب الذي حققه ؟

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



## الحرية

يتملك الغثيان الانسان عندما يرى الاشياء فسي جوازها المطلق - وقائعيتها ، شئيتها - غريبة عنها ، تنكر له ، وهو في غربة بينها .

وكذلك عندما يرى ذاته ( حرته ) في انبثاقها الاول نقصا - او ثوبا . كما يقول سارتر ايضا - في الاشياء ، هي ايضا واقعة ( حادثة ، جائزة ) لا عقل فوقها او ضمنها يبررها .

فالفثيان كاشف - شأنه شأن القلق والملل - يمزق أقنعة نسجها الانسان حول ذاته واصبح اسيرا لها فحجبت عنه هذه الحقيقة الاساسية وهي ان اللوغس ( العقلية ) ، المعنى ، الحقيقة ( الذي نضيفه الى الوجود امر زائد عليه ، لا يمس في صميمه .

قبل الفثيان ، الانسان في حالة سقوط اصيلة ، اذ يتقمص دورا ويتحد به فيصبح كاشياء ، والسقوط ، عند هيدجر وسارتر ، هو البديل عن الخطيئة الاصلية في الاديان .

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

فما الحرية ، ما أبعادها ، ما دورها ؟ ان الحرية هي مغامرة الوجود الانساني ، فلاي مدى بوسعها ان تنقذه ؟

يقول سارتر : « الحرية ليست وجودا ما : انها الوجود الانساني » ( ٧٠٤ ) ، وايضا : « فما نسميه حرية من المستحيل ان نميزه عن وجود « الآنية » ، فالانسان لا يكون أولا من أجل ان يكون حرا فيما بعد ، فليس ثم فارق بين وجود الانسان و « كونه حرا » ( ٨١ - ٨٢ ) . فهي سابقة لكل ما في الانسان وفي عالمه ، سابقة على الفرائز والأشعور والماضي ، سابقة على العلل والاسباب - لان كل سبب يأتي الى العالم بواسطة الحرية ( ٧٧٣ ) - سابقة على الماهية ، سببا انطولوجيا ( كيانيا ) أي قائما في صميم الوجود . واذا جردنا كلمتي « قبل » و « بعد » من معنهما المكاني ، نقول ان الحرية قبل العالم الانساني وبعده ، فهي تحيط به وباستطاعتها دوما ان تتخطاه ( العلو ) لتعيد النظر فيه ، أو ان في الحرية فائضا على عالم الانسان .

لكن هذا الفائض ليس فسحة روحية ( ديمومة وطاقة خلاقة ) كما ظن برغسون ، أو ليست ملاء كما يقول سارتر ، انها امكان الاعدام . يقول سارتر : « الوجود بالنسبة الى ما هو - لذاته هو اعدام ما هو في - ذاته الذي هو . وفي هذه الاحوال الحرية لا يمكن ان تكون شيئا آخر غير هذا الاعدام . وبها يفلت ما هو - لذاته من وجوده كما

يفلت من ماهيته ، وبها يكون دائما شيئا آخر غير ما يمكن ان يقال عنه . . . ووراء الاسم الذي يطلق عليه ، والخاصة التي يعترف له بها » ( ٧٠٢ ) .

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

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

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

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

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

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

والقلق ، كالفثيان ، أداة تحرر لانه ، اذ يحطم الوجود المزيف ( غير الصادق ) يضع الانسان وجهه لوجه تجاه العدم القائم على اساس وجوده :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أولاً ان « تنبثق كشعور بشيء وبذاتها » ( ٧٢٢ ) فوعي لذاتي هو بذات الفعل وعيي للاشياء على انها ظواهر .

ومن ثم « العلو » ، أي ، يقول سارتر ، « ليست شيئاً ما سيكون أولاً كي يصبح فيما بعد على علاقة مع هذه الغاية أو تلك ، بل بالعكس ، وجود هو أصلاً مشروع ، أي أمر يتحدد بواسطة الغاية منه » ( ٧٢٣ ) ومعناه ان الحرية ، إذ تنبثق ، وبفعل انبثاقها ذاتاً وشيئاً بأن واحد ، تلتزم بمشروع يحدد معناه ( الغاية منه ) ، وهي تتخطى ذاتها باستمرار نحو تحقيقه .

وأخيراً « التزمّن » ، أي ، يقول سارتر ، أن تكون الحرية دوماً « على مسافة من ذاتها » ( ٧٢٢ ) .

ويناقش سارتر نظريات الزمان ثم يلخص نظريته في الزمان الساكن عندما يكتب : « ان الزمانية ليست زمناً كما يحتوي على كل الموجودات وخصوصاً الآليات ( الموجودات الانسانية ) . وليست كذلك قانوناً للنمو والتطور يفرض ذاته من الخارج على الوجود ، وليست الوجود ، بل هي التركيب الداخلي للوجود الذي هو اعدام ذاته . . . ان الوجود من أجل - ذاته هو الوجود الذي عليه ان يوجد وجوده على شكل مشتت للزمانية » ( ٢٥٦ ، ٢٥٧ ) .

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

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

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

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

٣ - التزمّن - كالحرية أيضاً - بوصفه حركة كلية هو الذي يوحد العالم الانساني ويجعل منه كلا متماسكا ، اذ يجمعه في الآن ويقذف به أمامه ليستعيده في مشروع هادف . أو بتعبير آخر ان وحدة العالم الانساني في

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

أي ينشئ الزمان ( يتزمن ) كفسحة فيها يصبح ممكناً انشاء العالم الانساني ضمن موقف وفي مشروع يتحدد بغايته . ويسمي سارتر هذه الفسحة « الامتداد المتناهي لمدة عينية متصلة » ( ٧٤٠ - ٧٤١ ) والعيني في لفظة الدكتور بدوي هو « الشخص » .

ويتصف الاختيار الاول او الاصلي بأنه :

١ - فعل مستقل ( ٧٦٨ ) يتم بدون نقطة ارتكاز ( ٧٦١ ) ، أي انه اول اطلاقاً ، وهو الذي يملئ على نفسه بواعثه وعوامله .

٢ - « اختيار لوجود وليس أساساً لوجود » ( ٧٦١ ) أي انه لما كان كيانياً لا زمانياً قبل العالم الانساني الذي يبدأ معه فهو لا يستند الى أي أساس ماهوي أو انطولوجي يبرر قيامه .

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

٤ - جائز لا واجب ، فلا يوجد ما يضمن له الوجود ، وهذه هي الواقعية « الحرية هي ادراك وقائعي » يقول سارتر ( ٧٨٤ ) .

من الواضح ان هذه الخصائص متلازمة ويمكن ارجاعها كلها الى الاخيرة .

قلنا ان الاختيار فعل .

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

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

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

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

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

ومع هذا فعلى الانسان ان يحيا حياته في قلب هذه اللامعقولية الانطولوجية ، اذ يعيها فيلمب ، صادقا ، لعبة الوجود . فكيف تنتسئ الحرية عالمها استنادا الى حدس الواقعية ؟

\*\*\*

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

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

فانبثاق الشعور معاصر لانبثاق الحرية ، وهو بأن واحد ، ذات وعالم في اتحساد لا ينقسم . يشد الطرف الاول ( الذات ) الى الطرف الثاني ( العالم ) تركيب الشعور القصيدي ، أي اتجاهه ، كيانياً ، نحو العالم ( الوجود - في - العالم ) ، كما يقول سارتر بعد هيدجر . فنحن نكون عالمنا وهو يكوننا « لا شيء يأتيني الا ما اخترته » ( ٧٨٩ ) . ويطلق سارتر على هذا الاختيار الملازم لانبثاق الحرية اسم « الاصلي » لانه ، الى جانب كشفه عن الذات والعالم فهو « ينشر الزمان » في « وحدة التخارجات الثلاثة ،

صدر حديثاً

## فضيل في الحكاية

ديوان جديد للشاعر

فتحي سعيد

منشورات دار الاداب

يكتبها سارتر بعد هيدجر ( )  
ما يقذف به الانسان امامه ) تنطوي على معنى العلو  
والقصد والتزم ، أي الخروج من الذات ، ولا تقل الكلمة  
العربية دلالة عن الكلمة اللاتينية ، فالانسان مشروع وجود  
لا وجود .

ويعود سارتر الى ذات الموضوع فيما يسميه  
( التحليل النفسي الوجودي ) فيبين ان الرغبة والميل  
ليسا نتيجة لمجموع ظروف حياتنا ، كما ظن علم النفس  
الكلاسيكي ( ٨٩١ ) بل انهما الانسان ذاته كوجود ،  
كيايا ، ناقص ومتناه ، فالميل الى وجود ، والرغبة  
هي « الشعور نفسه في تركيبة الاصابي المشروع العالي »  
( ٨٨٠ ) ، كما ان المشروع مشروع وجود . انهما كما يقول  
سارتر تعبير عن الوجود لاجل - ذاته على اعتبار انه  
وجود يضع وجوده باستمرار موضع بحث على « هيئة  
مشروع وجود » ( ٨٩١ ) .  
وهكذا فالانسان ليس موجودا ، لانه دوما في طريقه  
الى الوجود .

### \*\*\*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كما انه ليس ذاتيا ولا موضوعا ، اذ اعتبارا منه  
يحصل التمايز بين الذات والموضوع .  
وكلمة مشروع في صيغتها اللاتينية ، أو كما

الذي هو ماهيته ان صح التعبير .

وعناصر الموقف هي

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

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

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

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

٥ - جسيمي ، ليس الجسم ، كما يبدو للفينومينولوجيا ، شيئا بين الاشياء له قوانين يدرسها العالم من الخارج في

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

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

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

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

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

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

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

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

٥ - ان الموقف هو الذي يفسر ما ننسبه لانفسنا من استمرار ، فالوجود لاجل - ذاته تزمين ، كما رأينا ، ومعناه انه ليس كائنا . ولكن استمرار عناصر الموقف : استمرار المكان والمحيط ، استمرار ماضيها ، استمرار أحكام القريب علينا ، وكذلك انتسابنا لطبقة ولامة « الخ ... كل هذا يرسم الاطار الموحد لمشروع مبدئي هو حياتنا ، وضمنه تحصل كل التغيرات ( ٨٦٩ - ٨٧٢ ) . فالموقف في مفهومه الكلي هو : الشمول المنظم للوجود هناك ( بين الاشياء في وقائعيتها ، وأنا من بينها ) نحياء في الوجود - وراء - هناك ، ابي لغاية ، أو في المعنى الذي يتخطى الاشياء باستمرار ، كالعدم يجذب الوجود اليه دون أن يتمكن من الاتحاد به .

## الوجود والحرية

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

يوجد ما لا نهاية له من المشروعات الممكنة كما يوجد ما لا نهاية له من اناس ممكنين . ولكن لا نستطيع ادراك البدهاة او ما لا يمكن تخطيطه ، أي المشروع المبدئي الا اذا بدت لنا الغاية المشتركة على انها وجود الذات ... هذا المشروع وهو موضوع الرغبة على اعتبار انها نقص ، هو مشروع حياة ( ان أحيا ) أو مشروع وجود ، ولا يحيل لاي مشروع اخر ، وهو لا يتعلق بالحياة ولا بالموت ولا بالقلق ولا بأي خاصة أخرى من خصائص الوضع الانساني ، بل يجب أن يعتبر بذاته . ان مشروع ما هو لاجل - ذاته لا يمكن أن يستهدف الا وجودنا . واعتبارا منه يفهم ويجب أن يفهم كل ما يتعلق بالانسان . ان الحرية بانباتها تحدد ممكنها وبالتالي القيمة التي تخصها ، أي مشروع وجودها الذي هو والامكان امر واحد . وهذا معناه من الوجهة الانطولوجية ان القيمة والامكان حدان داخليان لنقص في الوجود لا يمكنه أن يوجد الا كنقص وجود . ولما كان الوجود هو الاول انطولوجيا فلا يمكن أن يرقى التحليل الى ما هو أبعد أو ما هو أعمق منه . ان الانسان ، أساسا ، رغبة في الوجود ، ووجود هذه الرغبة من نطاق الوصف القبلي لا من نطاق المعرفة الاستقرائية ( ٨٩٠ - ٨٩١ ) . ان هذا النص الهام ، اذ يستعيد كل ما ذكرناه عن الوجود لاجل - ذاته وعن الحرية ، يضع الحرية في مستواها الانطولوجي مبينا القصد من فينومينولوجيا الحرية التي هي موضوع كتاب « الوجود والعدم » الرئيسي ، فقول سارتر عن المشروع الاساسي ( او الاصلي أو المبدئي ) ، ( يجب أن يعتبر بذاته ) و ( لا يحيل لاي مشروع اخر ) أو قوله ( لا يمكن أن يرقى الى أبعد من

الوجود ) يدل على ان الغرض هو ادراك الحرية مباشرة كما هي ، او الجواب عن السؤال الانطولوجي ( ما الوجود بالنسبة لحرية ؟ ) وعندئذ تبدو على انها ، وان كانت ناقصة وجود ، أو مشروع وجود ، فهدفها الاخير ان تتحول الى وجود ، وما ينقصها هو ان تصبح بان واحد ( وجودا - لاجل - ذاته - وفي - ذاته ) .

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

فالانسان مفصول عن غايته القصوى بفاصل انطولوجي ، وهو استحالة ضم منطقتي الوجود ( ما هو لاجل - ذاته ، وما هو في - ذاته ) الواحدة الى الاخرى . رأينا ان الحرية بانباتها في موقف تنتخب ذاتها والعالم مشروعا ذا غاية فيه تنتظم الغايات الجزئية كما تنتظم المواقف في الموقف الشامل والمشروعات في المشروع الكلي . ولكن هذه الغاية ، على سعة أفقها ، ملتزمة بموقف ، والحرية التي تقرها هي حرية ( الموجود - في - العالم ) أو حرية الوجود الانساني . ولهذا فعندما يضع سارتر الحرية بمستوى الوجود ( بما هو موجود ) ويقيسها بمقياسه - أو عندما ينقلنا من مستوى الانثروبولوجيا ( علم الانسان ) الى مستوى الانطولوجيا - تبدو له الغاية القصوى رغبة يستحيل تحقيقها ، والانسان هوى لا جدوى منه « ( ٩٦٩ ) والوجود الانساني « مفامرة فردية فاشلة » ( ٩٤٢ ) .

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

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

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

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

أن أملك الشيء معناه أن أكون غاية وجوده ( ٩٢٩ ) فالملك ليس علاقة خارجية أو مادية بين المالك والملوك بل هو رابطة باطنية ( ٩٢٦ ) أو انطولوجية ( ٩٢٧ ) . « الامتلاك ، يقول سارتر ، علاقة سحرية ، فأنا هذه الاشياء التي أملك ، لكن في الخارج ، مواجهي ، أخلقها مستقلة عني ، وما أملك هو ذاتي خارج ذاتي ، خارج كل ذاتية ، كأم في ذاتها يفلت مني في كل آن ، وفي كل آن أمنحه استمرار الوجود إذ أخلقها » ( ٩٣٢ ) ، ويقول ايضا : « الملك هو ارادة امتلاك العالم من خلال شيء معين جزئي » ( ٩٤١ ) . ويبدو معنى الانطولوجيا الوجودية في هذه النقطة ، إذ يبرز سارتر كلية « الواقعة » لا كلية العقل فيقول ما خلاصته : ان الوجود لاجل ذاته كمشروع فردي أو كمغامرة فردية هو اختيار لهذا العالم لا كوجود عقلي ( صورة ومادة ) بل كوجود عيني ( مشخص ) او كشمول فردي . وعندما تتجاوزها فليس الى كلية منطقية ( ماهوية ) ، بل الى حالة عينية لذات العالم حيث ما هو في ذاته يجد اساسه ومبرره فيما هو لاجل ذاته « أعني انه يتجاوزها الى وجود - عيني - وراء - الوجود - العيني الموجود » ( ٩٤١ - ٩٤٢ ) .

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

ولكن هذا الوجود الذي يرغب فيه الانسان مباشرة ، وعبر العالم ، هو الوجود في ذاته في وقائعه وجوانه ولا معقوليته ؟ كلا ، يجب سارتر عندما يقول : « وهكذا فان الهدف والغاية من الاعداد الذي هو أنا ، هو ما في ذاته . . . ان الآنية رغبة في الوجود في ذاته . لكن ما في ذاته الذي نرغب فيه لا يمكن ان يكون مجرد في ذاته جائزا ولا معقولا شبيها بذلك الذي تلقاه وتعدمه » ( ٨٩٢ ) . وعندما يقول على شكل أوضح : « ان الرغبة نقص في الوجود . وهذه الصفة فهي متوجهة مباشرة الى الوجود الذي هي نقص فيه ، وقد رأينا عن هذا الوجود هو ما هو في ذاته - لذاته ، والشعور وقد صار جوهرًا ، والجوهر وقد صار علة لذاته » ( ٩٠٧ ) . وهكذا فالحرية لا تستطيع الانتصار على النقص الذي هو هي ، وما ملء الوجود الذي رأى فيه أرسطو غاية الغايات ، وما معقوليته التي هي أساس كل معقولة

الامطلب لا ينال وأمل لا يتحقق . ان الحرية مشروع مفتوح ( ٨٠٤ ) . . . ولكنه مفتوح على الحرية ذاتها ، إذ أمامها ووراءها وحولها لا شيء الاها ، وما عداها فسدوم ما هو في ذاته ، وهي لهذا تحمل على كتفيها الواهيتين ثقل العالم الانساني الذي سيزول حتما بزوالها .

إذا لاحظنا ان لكلمة ( وجود ) في النصوص الاخيرة معنيين : الاول هو المعنى الوجودي ، أي بالنتيجة الحرية فسي تفردنا مشروعًا في موقف ، والثاني هو المعنى الكلاسيكي ، أي العقل عند أرسطو والاكويني ، أو الخير والواحد عند افلاطون أو اللوغس عند أفلوطين وأوغسطين أو المبادئ التي تبرر الوجود عند أرسطو وكنت ، الخ . . . إذا لاحظنا ان الاول هو واقع الانسان ، والثاني سزابه ندرك مدى التحول الذي أحدثه كتاب « الوجود والعدم » في الانطولوجيا الكلاسيكية ، إذ أحل الوقائعية محل طبائع الموجودات ونظامها ، أو الوجود محل الماهية ، أو بتعبير أدق أعطى للحرية الفردية الدور الذي كان يابيه اللوغس في الفلسفة الكلاسيكية ، كما ندرك بذات الوقت قيمة الانطولوجيا الوجودية وحدودها .

## ما الوجود في الموجود ؟

يبدو مدى التحول ومعناه كما تبدو حدوده من مخطط كتاب « الوجود والعدم » أو من عناوين أقسامه وفصوله . فبينما تبدأ الانطولوجيا الكلاسيكية بما هو ( في ذاته ) فتترى فيه ملء الوجود أي ما لا يحتاج لغيره وبه تنقوم الموجودات ، يبدأ سارتر بالعدم ( القسم الاول ) كفسحة يبدو فيها الموجود لذاته ، فيصبح ( ل - ذاته او لاجل ذاته ) تاركا ( ال في ذاته ) للظلمات البرانية فكأنه يعكس النظام القديم واضعًا عدم موضع الوجود ، والوجود موضع عدم ، بينما تتحدث الانطولوجيا الكلاسيكية عن المبادئ والعلل الاولى ، عن الخير والحق والجمال والواحد ( لواحق الوجود ) عن مدى اشتراك الموجودات فسي الموجود ، تبعًا لتقاليد أرسطو ، أو عن اجناس الوجود الكبرى ( الوجود واللاموجود ، السكون والحركة ، الذات والاخر ) تبعًا لتقاليد افلاطون ، يرجع سارتر الوجود الى الظاهرة ، ثم يقسم الوجود الى منطقتين ( ما هو لاجل - ذاته ، وما هو في ذاته ) ثم يركز البحث حول الشعور

## في البحرين

تطلب « الاداب » وكتب « دار الاداب »

من  
الشركة العربية للوكالات والتوزيع  
شارع المتنبى

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

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

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

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

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

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

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

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

\*\*\*

في خاتمة الكتاب يعود سارتر الى المسألة الانطولوجية

(١) راجع كتابه : كنت ومشكلة الميتافيزيقيا .

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

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

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

وهكذا ، واعتبارا من الشعور ، يبدو الوجود الانساني لسارتر :

- ١ - في الشعور شفافية خالصة وفسحة لامتناهية .
  - ٢ - في الحرية عفوية انتخاب مطلقة .
  - ٣ - وفي الوجود لاجل - ذاته تزمنا يوجد ذاته اعتبارا مما سيكون ( المستقبل والغاية ) .
- كما يبدو له برمته واقعة ، هي واقعة الاعدام ، واقعة الحرية في تجاوزها المستمر لكل تحقق ولكل امكان ، لكل فكرة ولكل قيمة ، أو في هربها المستمر نحو لا شيء ، وهي في هربها هذا تنشئ العالم الانساني ، لا جوهرها ولا طبيعة ، بل مجموعة علائق تنتظم في علاقة واحدة ، هي أيضا مما يتجاوزها الانسان . وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يكتب : « وهكذا نجد ان وجود الآنية ، في الاصل ، ليس جوهرها ، بل رابطة معاشة : وحدود هذه الرابطة هي ما في - ذاته الاصلي المتحجر في جوازه ووقائعيته و... »



غير جوهري ، كما يقول سارتر ( ٩٧٥ - ٩٧٦ ) ، وفي حقيقته تسأول انطولوجي لان وجوده ليس معطى بل مسأول ( من السأول ) وهذا هو معنى كلمة سارتر التي ذكرناها سابقا : في وجود الموجود لاجل - ذاته تسأول عن وجوده ، او انه يضع وجوده باستمرار موضع بحث . وما يسأل عنه ، ما يسعى وراءه هو « الموجود علة ذاته » ، أي الوجود بالمعنى الكلاسيكي الارسططالي - التومائي للكلمة الذي يلاحقه من الداخل ويدفعه الى الفعل . ولما كان عاجزا عن تحقيقه فهو انطولوجيا نقص وفشل .

وهنا يلتقي سارتر مع السأول القديم ، السأول الاغريقي الذي ذكرناه اكثر من مرة فيصوغه على طريقته قائلا : « ما الذي ننسب اليه الوجود ؟ الكون Cosmos أم لكل ؟ أي الى ما هو في - ذاته المحض أم الى ما هو في - ذاته المحاط بغلاف من العدم الذي اطلقنا عليه اسم الموجود لاجل - ذاته ( ٩٨٠ ) .

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

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

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

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

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

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

وهنا يثير سارتر المسألة الاغريقية - ما الوجود في الوجود ؟ - على انها ، في نظره ، مسألة الوجود الكلي او كل الوجود ، ويجيب عليها .

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

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

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

ان الغيرية ، كما تبدو لسارتر ، سلب باطن ( ٩٧٥ ) ، وهذا السلب هو بالنتيجة ثورة ال في - ذاته على جوازه ، « وقائمه » ( ٨٩٢ ) كما يقول سارتر ، وتهديم لذاته ، كما يقول ايضا ( ١٦٨ ) . وهذه الثورة ، هذا التهديم هو الذي يتجلى شعورا . ولهذا فالشعور ينطوي كيانيا على تناقض هو الذي يعين نوع وجوده ، والذي اذا ما انجلى يفصح عن الزمى الاخير للانطولوجيا السارترية . فالشعور ، من طرف ، نسبي لانه منسوب الى الف في - ذاته ، ومصاب مثله بالواقعية ، ومن طرف اخر ، ان من حيث يضع نفسه ، فهو مطلق ، ولكنه مطلق « غير مستقل بذاته » او

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

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

فالوجود الانساني ، بما هو موجود ، قائم بين حدين : ( ما قد كان ) اي ما حققه و ( ما سيكون ) اي الغاية ، وبعدها ما هو علة ذاته ، او بين حركتين : الرفض والهرب الى الامام ، فهو حركة فريدة في فسحة العدم وشفاقيته . وعندما يتركز في هذه النقطة تبدو الحرية لسارتر كقوة

لا تقتصر على اعدام ما هو في - ذاته ، بل تهدم نفسها من الداخل - الحرية تقترض نفسها (٧٦٣) - لتتجدد باستمرار ، وكان مناطق الوجود ، كان البناء الانطولوجي لم يدفع الا لابرار هذه الحركة .

\*\*\*

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

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

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

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

(١) لسارتر في علاقة الانسحاب بالآخر نظرية جديدة لعديتها بدراسة خاصة ومطولة . راجع ، بشكل خاص الفقرة ٤ من الفصل الاول ، القسم الثالث من كتاب ( الوجود والعدم ) .

الفرنج والدفاع عن سواحل الشام ، فقد ملك المغرب عن اجابته في الاسطول . لم يكن في القرن الرابع عشر معنى حقيقي للدفاع القومي العربي ، وكان طغيان المصالح السلطانية قد بلغ ذروته . في القسرن العشرين ، وامام اسرائيل ، لا نزال نمانى نفس المشكلة . ويرى ابن خلدون ان سبب هذا التقاعس يعود الى وجود كاتب عند يعقوب المنصور يدعى عبد الرحيم البيساني الذي يعتقد ان لواء الخلافة لا يعقد لشخصين في الاسلام . ولا نزال ايضا نمانى جزئيا من اثار هذا الاعتقاد الخاطيء ، اذ ان قيام وحدة فدرالية او اندماجية لا يضر بمصلحة الامة العربية ، بل يساعد كثيرا على تجاوز مصاعب وازمات كثيرة . ولما انقرضت دولة الموحدين وجاءت دولة بني مرين من بعدهم تحسنت العلاقات بين عرب المشرق وعرب المغرب . الا ان هذه العلاقات لم تتجاوز - وللأسف - تبادل الهدايا الملكية من خيل وبغال . وكان المشرق العربي بحاجة ماسة للخيل ، فعين الملك الظاهر مملوكا من مماليكه لشراء الخيل من المغرب .

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

وبعد ، فقد رأينا تجرئتي ابن خلدون العلمية والسياسية ، فما هو المحتوى الفكري عنده وما علاقته بالواقع ؟ هذا ما سنعالجه في القسم الثاني من البحث .

خليل احمد خليل

## ابن خلدون

- تنمة المنشور على الصفحة ٢١ -

وابن خلدون شاعر فاضل ، الا ان اسلوبه الادبي يشير الإعجاب . يقول واصفا رحلته : « ولما سبحت في اللج الأزرق وخطوت من افق المغرب الى افق المشرق حيث نهر النهار ينصب من صفحه المشرق ، وشجرة الملك التي اعتر بها الاسلام تهتز في دوحه المرق ، وازهار انثون تسقط علينا من غصنه المورق ، وينابيع العلوم والفضائل تنبث وتشلنا من فراته المفقدي » . حتى ولو كنا لا نحب السجع ، فان هذا السجع المرسل محبب نسبيا . وابن خلدون يكرر افكاره وحوادث حياته كثيرا : فتارة يكرر خبر ولايته القضاء بمصر وتارة يكرر خبر فرقة اهله ( ص ٢٨٥ ) وخبر الحج ( ص ٢٩٣ ) وفي صفحة ٢٩٧ - ٣١٠ يعرف بالامام مالك بن انس ويكتبه وغرض الكتاب هو التعريف بابن خلدون لا بمعارفه . ثم تولى ولاية خانقاه ببيرس الى ان وقعت فتنة الناصري ، فعزل منها . وكان للفقهاء دور مهم في القرن الرابع عشر ، اذ انهم كانوا يعطون فتاوى تتعلق بشؤون الحكم . يقول ابن خلدون : « وكان الظاهر ينقم علينا معشر الفقهاء ، فتاوى استدعاها منا منطاش واكرهنا على كتابتها ، فكتبتها ووريتها فيها بما قدرنا عليه ، ولم يقبل السلطان ذلك وعتب عليه ( على منطاش ) وخصوصا علي .. » .

وقد حاول ابن خلدون ان يوطد علاقات المشرقين بالمغربيين - لم تكن وارادة لديه فكرة الوحدة العربية - فهو يسعى في تحسين العلاقات بين ملوك المغرب والملك الظاهر . فلما طلب صلاح الدين الايوبي معاونة اسطول ملك المغرب يعقوب المنصور من بني عبد المؤمن للوقوف في وجه

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

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

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

ولكن هذا ما اراده سارتر . وهذا ما اشرنا اليه بقولنا ان الوجود ، صميميا ، مشروع في الوجد ، ينبثق مطلقا وقائعيًا ، وينتهي كما انبثق في مطلق اللاشيء .

فالمجتمع مشروع في الحياة الاجتماعية ، ونحسن بمواقفنا ، نهدمه أو ننشئه ، فلا قوام له بذاته . والتاريخ نحن نصنعه ، اذ نستعيد الماضي اعتبارا من مستقبل نجدده كل مرة .

وكذلك نظام الطبيعة ، فهو من وضع عالم الطبيعة . وإذا كانت علاقة الانسان بالانسان الاخر صراعا ، فهي بذات الوقت ، نداء الحرية للحرية ، وبالتالي لقاء في مشروع اقبله حرا ، كما اعرض عنه أو اهدمه متى شئت ، وبملاء حريتي .

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

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

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

ولكن ( الوجود والعدم ) ليس ، على اهميته ، كل سارتر ، وعلى انه مرحلة حاسمة في تفكيره فقد سبقته وتلتها مراحل اخرى . وسيعود سارتر في موسوعة اساسية ثانية ( نقد العقل الديالكتيكي ) الى موضوع

المجتمع والتاريخ فيستنبط مفاهيم جديدة تفني الوجودية وتندارك ما فات الكتاب الاول .

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

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

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

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

\*\*\*

### من العدم الى الوجود :

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

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

فبعد نقد كمنط للميتافيزيقا كعلم ( اي للارسططالية التومائية ) اصبحت الفلسفة « وجهات نظر » .

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

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

يتحقق في نهايتها الإنسان الأعلى .

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

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

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

**فبالإضافة انى ان كتاب ( الوجود والعدم ) هو احدى المحاولات التي قام بها الفكر الغربي لتجاوز ازمته ، فهو يستنقطب ثلاثا من تيارات هذا الفكر ويدفع بها الى حدودها القصوى .**

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

وتانيها التيار الذي يعود الى كنط والذي ينزع عن العقل قدسيته ليجعل منه قوة انسانية و فقط انسانية .

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

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

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

افكان مطالب التمرد هذا من وحي الظرف الذي وضع فيه الكتاب ؟

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

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

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

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

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

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

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

انها الاشياء الذي هو كل شيء . لم يكتب سارتر ايديولوجية ثورية ، ولا عارض ايديولوجية باخرى ، ولا يمكن ان يستخلص ، لا من كتابه هذا ولا من أي مؤلف آخر له ، أي ايديولوجية .

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

**فكتاب ( الوجود والعدم ) انطولوجيا ثورة وثورة في الانطولوجيا**

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