

هذا الكتاب

كتاب يقدم إلى القارئ العربي صورة حية لأكثر التيارات الفلسفية المعاصرة ذيوعاً ، وهي تيارات كانت في أساسها تعبيراً وإجابة في الوقت نفسه عن أزمات العصر التي حاصرت الإنسان المعاصر والعلم المعاصر والشعوب المعاصرة . ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية أصبح واضحاً للعيان أن العالم يعاني من صراعات شتى شكلت مأساة الإنسان المعاصر ، وغلقت تمزقاته ، وأدت أوكانت هي نفسها انعكاساً لوجوده المتصدع ، ولافلاس اليقين العلمي من حوله . ولانتيار فكرة الوحدة بين الشعوب نظراً لانقساماتها الحادة ولشيوع أسلحة الدمار بينها ، الأمر الذي باعد بين البشر وبين ما ينشدونه من سلام فيما بينهم وبين أنفسهم ، وفي العالم المضطرب من حولهم .

فكانت فلسفات الوجودية والفينومينولوجية والفكر المسيحي المعاصر والشخصانية والبنوية والماركسية المعرفية . الخ عبرت كل فلسفة منها عن رؤية خاصة أو عن زاوية معينة أطلت منها على الإنسان ، وكان جماعها كلها هذه « النظرات حول الإنسان » شرحها المؤلف في صدق ، وأيضاً من منظوره الشخصي الذي يعلم القارئ كيف تطور فأصبح فكراً انفتاحياً لا ضفاف له ولا قوالب جامدة تحد من انطلاقاته .

سيجد القارئ في هذا الكتاب معالجة وافية لكل تلك الفلسفات ، مدعمة بنصوص كثيرة اقتبسها المؤلف من أمهات الأعمال التي تناول فيها أصحاب تلك التيارات الفكرية آراءهم ، ومذبلًا كذلك - وهذا شيء نادر - برأي هؤلاء الفلاسفة الأحياء أنفسهم أو برأي ممثلهم فيما كتبه المؤلف شارحاً لأفكارهم .

وليس من شك في أن كتاباً كهذا كان يتقص المكتبة الفلسفية العربية ، وأن وجوده اليوم بين يدي القارئ العربي من شأنه أن يسد فراغاً في حياتنا الثقافية المعاصرة .

بجى هويدى

المجلس الأعلى للثقافة

نظرات حول الإنسان

تأليف: روجيه جارودي
ترجمة: د. يحيى هويدي



دعوى

نظرات حول الإنسان

تأليف
روچيه جارودي

ترجمة
الدكتور مجي هويدي

القاهرة
١٩٨٣

الترجمة العربية للكتاب :

**PERSPECTIVES
DE L'HOMME**

Par

Roger Garaudy

كلمة للمترجم

روجيه جارودى مؤلف كتاب « نظرات حول الانسان » الذى أقدم اليوم ترجمته الى القارىء العربى مفكر فرنسى معاصر ، عرف فى أول حياته بميوله الماركسية بل بعضويته فى المكتب السياسى للحزب الشيوعى الفرنسى . ولكنه ما فتىء منذ عام ١٩٥٦ يجرى حوارا فكريا مع الماركسية الجامدة التى تحجرت فى قوالب بعينها منعتها من الاستجابة لروح العصر . ولهذا نجده فى ذلك العام نفسه يمتنع عن إعادة نشر رسالته للدكتوراه وهى « النظرية المادية فى المعرفة » ، ويتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع انسانى . ومن ثم نجده ينقد الماركسية المتقوية ، ويؤكد فقط على الطابع الجدلى فيها ، بل ويحاول أن يبرز عدم اغفالها لدور الذات والوعى . على نحو ما يتضح بصفة خاصة فى كتابه « ماركسية القرن العشرين » وفى كتاب « نظرات حول الانسان » . وانتهى به الأمر الى أن فصل من عضوية الحزب الشيوعى . وفى هذه الأعوام الأخيرة يتجه جارودى الى الدراسات المقارنة للحضارات المختلفة ، فيجرى حوارا مفيدا فيما بينها فى عدة كتب هامة نذكر منها على سبيل المثال « حوار الحضارات » . ولا يمانع مثلا أن تصل حضارة ما تقوم أساسا على الدين كالحضارة الاسلامية الى صورة ما من صور الاشتراكية . وهذا الاتجاه الحضارى عند المفكر روجيه جارودى نجد بذوره واضحة أيضا فى كتاب « نظرات حول الانسان » حيث يقدم لنا فيه نماذج متعددة للانسان : الانسان كما قدمته الفلسفة الوجودية الملحدة - الانسان فى الفلسفة الكاثوليكية - الانسان فى الفلسفة الوجودية المؤمنة أو فى السقراطية الجديدة المسيحية - الانسان فى الفلسفة الشخصانية - الانسان فى فينومينولوجية الطبيعة عند الأب تيار دى شاردان - الانسان فى الفلسفة البنوية (البنائية) - الانسان فى الماركسية (وسوف تظهر الترجمة العربية خلوا من هذا الفصل الأخير) . وفى تطوره الأخير ، أشهر جارودى اسلامه وأطلق على نفسه اسم رجاء جارودى .

ومليزة الكبرى لهذا الكتاب أننى منذ أخذت نفسى بنقله الى العربية من سنوات بهدف اغناء المكتبة الفلسفية العربية ، أنه بدا لى منذ ذلك الحين وما زال يبدو فى ناظرى حتى الآن - أنه واحد من أفضل الكتب التى تضم بين دفتيها معالم الفلسفة الفرنسية فى طورها المعاصر ، وعلى نحو ما تتضح عند رجالها البارزين . وبالتالى فقد اشتمل الكتاب على آراء هؤلاء الفلاسفة ، وعلى ذكر لأهم مؤلفاتهم ، وعلى نصوص كثيرة مقتبسة منها من شأنها أن تلقى ضوءا كافيا على وجهات نظر أصحابها . الأمر الذى يفنئ عنه اليوم طالب الدراسات الفلسفية فلا يكاد يجسده ، ويتطلع الى التزود به كذلك المثقف العادى الذى يحرص على انماء فكره وتنوعه . وأيضا فان مؤلف الكتاب بعد أن ينقل بقدر كبير من الموضوعية آراء الفلاسفة الذين يعالجهم يحرص على أن يتابع مع كل فيلسوف ما أطلق عليه اسم « الحوار بين الأحياء » ، وذلك بأن يأتى برأى الفيلسوف نفسه فى طريقة تناوله - تناول المؤلف - لفلسفته ومدى اتفاقه واختلافه معه فى معالجته لأفكاره .

وليس من شك عندى فى أن كتابا كهذا يسد فراغا فى المكتبة الفلسفية العربية . رأيت بالاقدام على ترجمته أن تكتمل به صورة لا بأس بها للاتجاهات الفلسفية الكبرى ، شرعت فى تقديمها مترجمة الى القارىء العربى فى كتابين سابقين هما كتاب « مشكلات ما بعد الطبيعة » تأليف بول جانيه وجبريل سىاى مكتبة الأنجلو ١٩٦١ - وكتاب « نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة » تأليف جان لاکروا - بالتعاون مع مؤسسة فرانكلين - دار المعرفة ١٩٧٥ . والكتابان من ترجمتى نقلا عن الفرنسية .

القاهرة فى ١٩٨١/٣/٥

يحيى هويدى

تنبیه

(الطبعة الرابعة : ظهرت عام ١٩٦٩)

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٥٩ .

وكان هدفي منه أن أقترح أن الماركسية ، من خلال نقد باطني وشامل للتيارات السائدة في الفكر المعاصر ، تستطيع أن تستوعب في داخلها ، دون أن يكون هذا نتيجة تلفيق ما ، أكثر ما قدمه عصرنا من إضافات حية حول تصور الانسان . وذلك لأنه إذا كان ثمة صراع بين الحلول ، فإن المشكلات التي تضعها الحياة مشتركة بين الجميع . وإذا كانت الماركسية تعبر عن حركة التاريخ في تطوره فإن من واجبها أن تتغذى من ضروب النتاج المختلفة للفكر ومن التجربة النابعة من الصراعات القائمة بين البشر .

والمنهج الذي طبق في هذا الكتاب منذ عشر سنوات ولأول مرة ، وهو الذي قام على اجراء « حوار بين الأحياء » ، بأن ينشر الكتاب عقب كل دراسة يقوم بها حول فكر مفكر معين ، اجابة هذا المفكر نفسه ، هذا المنهج قد أتبع له منذ ذلك الحين انتشار واسع . وذلك باعتبار أن الحوار هو أكثر ما يميز أسلوب الحياة العقلية والحياة السياسية في وطننا . واننا لنشعر بالرضى اذ استطعنا أن نسهم في تنمية الحوار عن طريق هذه الاضافة الأولى . الأمر الذي كان في الوقت نفسه مبررا لاعادة طبع الكتاب .

ولم نشأ أن نغير من الفصول القديمة للكتاب ، حتى في المواضيع التي غيرنا من فكرتنا حولها . وذلك لأن الكتاب بالصورة التي كان قد ظهر بها سيظل وثيقة ينبغي أن تحتفظ بطابع الفترة التي ظهر فيها . وفضلا عن هذا ، فإن الاتجاه العام للكتاب الحالي لا يتعارض مطلقا مع الصورة التي ظهرت له منذ عشر سنوات .

لكن كان من الضروري أن أجعل النص متوائما مع الفترة الحالية .
ولهذا أضفت اليه فصلين ننتيجة للتطور الذي حققه مذهب البنيانبة
طوال العشر سنوات الأخيرة ، ونتيجة لما رأته مناسبا من أن أضـع
مكان العرض السابق للماركسية فصلا جديدا به اجابة مباشرة عن
التساؤلات التي تثار اليوم حول اتفاق الماركسية مع متطلبات العصر .

و ج

تنبیه (للطبعة الأولى)

بالقدر من الموضوعية الذي يسمح به عمل كهذا ، فان هذا الكتاب
يرسم لوحة للتيارات الرئيسية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة .

وهو يطمع في أن لا يقف عند مجرد الوصف . بل يسعى الى أن
يستخلص من التحليل النقدي للوجودية وللفكر الكاثوليكي وللماركسية
ما يمكن أن يكون بينها جميعا من لقاءات ، وذلك في جهد مشترك
لوقوف على « الانسان الكلي » .

والفهم المتسرع لهذه التيارات لن يفضى بنا الا الى الفوضى . وذلك
لأنه اذا كانت المشكلات التي تضعها الحياة مشتركة بين الجميع ، فان
الحلول التي تقدم لها ، على العكس من ذلك ، تتصادم . لكن النقد
الباطني الشامل لهذه التيارات يستطيع على الأقل أن يوحي لنا بالحركة
الديالكتيكية التي يعتزم فيها الفكر الماركسي ، لأنه يعكس الديالكتيك
الموضوعي ، أن يتجاوز أهم ما قدمه عصرنا من اضافات حية حول مفهوم
الانسان مع احتوائها جميعا .

ولقد فرضنا على الفلاسفة المعاصرين العرض الذي قدمناه لمذاهبهم
وللمذاهب التي يعدون ممثلها الحقيقيين . لكننا لم نغفل ملاحظاتهم لكي
نجعل العرض أكثر موضوعية . بل وطلبنا منهم أن يظهرونا على المشاكل
التي يثيرها تفسيرنا لهم . والاجابات التي تفضلوا بارسالها لنا منشورة
برمتها في هذا الكتاب ، في نهاية كل فصل . وليس من هدفنا بعد نشر
كل رسالة أرسلها لنا صاحبها أن نثير معه جدلا حولها ، لعلمنا بأن
الفصل الأخير من الكتاب عن الماركسية سيقدم اجابة على اعتراضاتهم .

واننا لنقدم هنا شكرنا الخاص لجميع الفلاسفة الذين سيقروا لهم

القارئ في هذا الكتاب . نشكرهم على ما قدموه من نقد ، وعلى ما أسهموا به في هذا الحوار . . وهم :

السيد/ جان بول سارتر
السيد/ جبريل مارسيل
السيد/ جان لاکروا
السيان/ تريهونتا وكوينو
السيد/ هنرى والون
عن الفلسفة الوجودية
عن (النيوسقراطية) المسيحية
أو السقراطية الجديدة
عن فلسفة الشخصانية الانسانية
عن مؤلفات الأب المحترم تياردى
شاردان
عن الماركسية (١) .

فانه بفضل وعيهم استطاع هذا العمل أن يصل الى الهدف الذى
سعى اليه وهو أن يدير حوارا بين المعاصرين الأحياء فى نظرات حول
الانسان.

ج . د

(١) لم يشتمل هذا الجزء من الترجمة العربية لكتاب جارودى على الفصل الرابع منه
وهو الخاص بالفلسفة الماركسية ورد هنرى فالون عما كتبه جارودى فيه . (المترجم)

مقدمة عامة عند منابع الفلسفة الفرنسية المعاصرة

- تضع الحياة المشكلات • والفلسفة تقدم الاجابات لها •
ومنذ ثلاثين عاما ، كان لزاما علينا أن نقدم اجابات حول نوعين من
المشكلات :
- المشكلات التي تثيرها أزمات وثورات العصر •
والمشكلات التي تضعها أمام الانسان قدراته التي زودته بها العلوم
والتكنولوجيا ، وكلها من خلقه •
- وهذه المشكلات بنوعيتها قدمت لنا مصدرين جيين للفلسفة
المعاصرة •
- وأصبحت العودة الى النبع أمرا ضروريا •

(١)

الحياة تضع المشكلات - أزمات وثورات من التاريخ والفكر

المشكلة الواقعية العملية التي وضعتها مثلا فلسفات الوجود لنفسها وأمام الانسانية هي أن تعطى للوجود الانساني معنى وقيمة ، وأن تقرر ما اذا كان هذا الوجود يستحق الاستمرار أم اذا كان من واجبنا أن نضع حدا لاستمراره . ووجودنا يتوقف على القرار الذي نتخذه في هذا الشأن .

وعندما نتحدث عن وجودنا فاننا نقصد به وجود النوع . وذلك لأن الأمر هنا ليس انتحارا فرديا . والمشكلة ليست تلك التي أثارها كبريلوف في قصة « دستيوفسكي » المسماة « الذين أصابهم مس من الجن » .

فلم يعد اليوم مصير الانسان أو مصير مجموعة من الناس هو الذي نضعه في الميزان ، وانما مصير الانسانية جمعاء . ووجود الانسانية يتوقف على القرار الذي نتخذه في هذا الشأن :

« فاذا كانت الانسانية كلها ستستمر في الحياة فلن يكون ذلك لانها كانت قد ولدت ، بل لأنها كانت قد قررت لحياتها الاستمرار . وذلك لأنه لم يعد هناك وجود « للنوع الانساني » . إذ أن المجتمع الانساني الذي جعل من نفسه حارسا للقنبلة الذرية سيكون أعلى قيمة من أي مستوى عرقي طبيعي خضع له فيما مضى ، لأنه مسئول عن حياته وعن موته ، وأصبح لزاما عليه كل يوم بل وكل دقيقة أن يقرر موافقته على الحياة . وهذا هو ما نشعر به اليوم في حسرة » (١) .

(١) جاز بول سارتر : مجلة الأزمات الحديثة ، العدد رقم ١ - النهميد - ويقول جبريل مارسل أيضا : « اليوم يجد الناس أنفسهم في مواجهة واقعة لم يكن في وسع أحد أن يتخيلها في بداية القرن : انهم يعلمون أن في استطاعتهم تدمير الكون » .

لم نعد نثق بالعلم والتكنولوجيا ثقة ملؤها ، تتقوى . لأن الحياة الانسانية أصبحت بحاجة الى تبرير . وأصبحت امكانية الانسان تطرح مشكلات كبرى مثل مشكلة الاختيار ، ومشكلة الحرية ، ومشكلة الأهداف .

واليوم تجاوزت هذه المشكلات جدران المدارس والجامعات . وأصبحت مشكلات جميع الناس . ولعبت التكنولوجيا دورا حاسما بأن أخذت تدعو كل انسان الى المشاركة في مسؤولياته الرئيسية . وقد أظهر لنا الأب المحترم تيار دي شاردان كيف أنه قد تكون حول الكوكب الأرضي كله ضرب من النسيج المحكم جعل كل انسان مسئولا مسئولية مشتركة عن الآخرين جميعهم : « ان التأثير الفيزيائي لكل انسان منا يعد أن كان فيما مضى أيام اختراع السكة الحديدية والسيارة والطائرة لا يتجاوز مدها بضعة كيلو مترات ، أصبح اليوم يمتد الى مئات الأمكنة . أكثر من هذا . أصبح كل فرد ، بفضل الحدث البيولوجي الضخم الذي تمثل في اكتشاف الموجات الكهربية - المغناطيسية ، يشعر منذ الآن (ايجابا وسلبا) بأنه موجود في كل البحار وكل القارات ، وأن وجوده ملتحم بكيان الأرض كلها » (١) .

أصبح الانسان كما كان يأمل ديكرات ، سيدا أو مالكا للطبيعة . لكن الى الحد الذي أصبح يستطيع منذ الآن اما أن يمحو كل أثر للحياة ويخلف وراء ظهره سعير كوكب يحتضر ، أو أن يخلق لنفسه ولكل الناس فيه مأوى هو جنة الخلد . بل انه الآن على وشك أن يضع يده على اكتشافات ستفتح أمامه طريقا آخر أو طرقا لا نهاية لها ستجدد له صور الحياة تجديدا لا حدود له ، وذلك عن طريق الرحلات من كوكب الى آخر وعن طريق الأمل في الهجرة خارج حدود الكون . لم يعد شيء من هذا يبدو على أنه في نطاق الأحلام ، فامكانية سيادة الانسان على الطبيعة وتملكها تماما جعلته يشعر بأنه لن يقنع بهذه السيادة ، وبأن أطماعه لن تقف عند حدود السيطرة على عالم أصبح يملك الحرية في أن يمحوه وأن يتجاوزه الى غيره من الأكوان .

وقد وضع التقدم التكنولوجي أمام الانسان تلك المشكلة التي أوجدتها امكانياته ذاتها ، وهي : أن وجود الانسان يعتمد على القرار الذي يتخذه هو . وقد جعلت كل فلسفة حية من مهمتها القاء الضوء على هذا القرار . ووجدت الفلسفة الوجودية والفكر الكاثوليكي والفلسفة

(١) نياردي شاردان : الظاهرة الانسانية . ص ٢٦٦

الماركسية وجود كل منها معلقا به . وأصبحت هذه المشكلة تمثل بالنسبة الى كل منها معيارا تقيس به قيمة الدور الذي تلعبه في مشكلة الحقيقة .

وبالنسبة الى الماركسيين كانت المشكلة أكثر تعقيدا من قدرة التكنولوجيا وحدها على فهمها (١) . وذلك لأنه ليس هناك تكنولوجيا واحدة قادرة على اثاره مشاكل لانسانية موحدة ، متسقة مع نفسها بلا خلافات بين مجتمعاتها .

فعالنا عالم واحد . . لكنه عالم ممزق .

هو عالم واحد لأن تطور التكنولوجيا والانتاج خلق سوقا عالميا ، وخلق اقتصاديات مترابطة أصبح مصير كل انسان فيها معلقا بمصير كل الناس الآخرين . وأصبحت الحياة اليومية لكل انسان تتأثر اقتصاديا وسياسيا وأخلاقيا بأكثر الأحداث بعدا عنه : انخفاض أسعار في بورصة نيويورك ، تظاهر في طوكيو ، تخطيط اقتصادي في موسكو ، هزة أرضية في افريقيا أو آسيا . أصبحت ازمات والحروب أيضا ذات صبغة عالمية .

لكن هذا التلاحم الدولي لا يعنى تأخيا دوليا . إذ أنه قائم على التناقضات والصراعات . والتعبير الواقعي عن التلاحم الدولي أصبح لا يظهر من الآن فصاعدا الا في صورة تلك الصراعات التي عمت حتى أمست تعالج على المستوى الدولي كله : الصراع بين الطبقات ، الصراعات الوطنية أو القومية ، الصراعات الايديولوجية .

ليس ثمة صراع الآن له طابع محلي . ولا توجد مسئولية ذات صبغة محدودة . ولا معنى للحرية المنعزلة . حقا ، لقد أصبحنا جميعا مشاركين في الخصومات الدولية الكبرى . هكذا أراد لنا التاريخ ، ونحن نواجه هذا الموقف ولا حيلة لنا في دفعه . وهي مسئولية كل فرد منا ، ولا يستطيع أحد أن يتخلى عنها .

المادة الأولية للفلسفة الفرنسية المعاصرة هي حصيلة تلك التجارب الرئيسية المشتركة بين كل الناس منذ ثلاثين عاما . وتاريخ هذه الفلسفة هو تاريخ مجموعة النظرات حول الانسان : انه تاريخ المحاولات التي يقوم بها الفكر ليشق لنفسه طريقا وسط تناقضات عصرنا وليصل الى مخرج منها ، والى وسيلة للتغلب عليها .

(١) انظر في مودموع العلاقات المتبادلة بين الاقتصاد والتكنولوجيا رسالة موريس توريز وعنوانها : « -ول تهديدات الحرب الذرية ، (كراسات الشيوعية ، ١٩٥٥ ، رقم ٤ ، ص ٥٢٥) .

وبوسعنا أن نحصر ببساطة تلك التجارب الرئيسية المشتركة بين
الناس منذ ثلاثين عاما .

فنقطة البدء فيها كانت الأزمة الكبرى : أزمة عام ١٩٢٩ . فقد
هبط الانتاج العالمى فى الفترة بين عامى ١٩٢٩ ، ١٩٣٢ بمقدار ٤٠ ٪
عن معدل ، وهبطت التجارة العالمية ٦٠ ٪ . وكانت النتيجة بطالة ثلاثين
مايونا من العمال . وتحطمت حياة أناس كثيرين ، وأصبحت بلا هدف .
وظهرت مآسى عالم فى مآزق . تناقضات دفينة بين متنافسين ، بين طبقات
منصاعة ، بين أمم تتسابق . والرخاء الذى بدأ حينذاك على أنه رخاء
وقتى مصطنع ، وضع موضع البحث وأثيرت شكوك حول وجوده ووجود
نظم وأشياء مشروعة لم يكن أحد يناقشها حتى ذلك الوقت ، وعم الشعور
بأن الثقافات والحضارات من الممكن أن تكون عناصر للفناء .

وقد أدى هذا الاحتدام بين كل هذه التناقضات ، وهذا الاستقطاب
للقوى البشرية الى ميلاد الفاشية بتعصبها العنصرى المطلق ، بوقوفها الى
جانب العنف والطغيان والحرب ، بادعاءاتها فى انكار قيم الفرد والشخص
وفى انكارها لوجوده نفسه لحساب مفهوم للدولة المتسلطة التى تحكم من
غير مشاركة لوعى الناس ، بتمجيدها لارادة القوة ، بتفخيمها للقول
بوجود جنس مختار ، وبفلسفتها فى اليأس واللامعقول .

وهناك فى شرق أوروبا أخذت حقيقة أخرى تنمو شيئا فشيئا وتثير
مشكلات جديدة . كانت الاشتراكية بشروعها فى تنفيذ أول مشروعات
خمسية فى هذه البلاد قد دخلت التاريخ ، وأقامت لنفسها وجودا صلبا .
لكن وجودها نفسه قد ساعد على حدة التناقضات : تناقضات اقتصادية
حيث حطم وجودها وحيدة السوق العالمية ، تناقضات سياسية لأنها
أشعلت الآمال والمخاوف معا ، تناقضات فكرية لأنها كانت تؤمن بتفاوت
لا حدود له فى قدرات الانسان ومصيره ، وحمل وجودها تحديا ماديا فى
وجه المثاليات والمذاهب الروحية .

وهكذا فان التجربة الحية التى استقى فلاسفة العصر منها فلسفاتهم
اتخذت وقودها من هذا كله ، ومن الأحداث التى ترتبت على المواجهات
الانسانية الكبرى : الجبهة الشعبية عام ١٩٣٦ ، حرب أسبانيا ، ميونخ ،
الحرب والهزيمة ، الاحتلال النازى لفرنسا والمقاومة ، ومن أحداث أخرى
أكثر شمولا ، بعالم منقسم الى قسمين ، اشتراك الطبقة العاملة فى الحركات
السياسية والفكرية التى غزت العالم ، اليقظة الكبرى لشعوب آسيا
وأفريقيا : تلك اليقظة التى ألفت على كل شىء أضواء غامضة ، التهديد

الذرى الذى سد الأفق ، لكن ظل هذا الأفق بالرغم من ذلك مفتوحا أمام المغامرات الكونية التى يقوم بها الانسان .

وامتدت الفلسفة الفرنسية المعاصرة بجذورها العميقة فى تلك التجربة الحية ، تلك حقيقة لا شك فيها . لكن وعى الفلاسفة الأحياء بها كان على درجات متفاوتة ومن زوايا مختلفة .

نجد مثلا ميرلو بونتي يكتب موضحا الصفات الرئيسية للتيار الفينومينولوجى والوجودى فيقول : « يقال ان هذه الفلسفة هى التعبير عن عالم متفسخ . وهذا حقيقى . بل وهو ما يعبر عن سر وجودها الحقيقى . فالمسألة كلها قائمة ، فيما اذا كنا نأخذ صراعاتنا وانقساماتنا مأخذ الجد ، وفى معرفة ما اذا كانت داءنا أم دواءنا » (١) .

وهو يوضح لنا فى نفس الكتاب أن الحوادث منذ عام ١٩٢٩ قد كشفت عن أن « المساواة تقوم على أسس غير ثابتة » وأنها « وضعت موضع السؤال أشياء ما كنا نناقشها » (٢) . وكتب أيضا فى موضع آخر (٣) والفوضى والفشل الذى مر بالعالم عام ١٩٣٦ ، وكنتيجة لحرب أسبانيا ، وحرب يونيو عام ١٩٤٠ . انه فى عصر أصبحت الواجبات والمهام غير واضحة . وهو يشعر أكثر من أى وقت مضى باهتزاز المستقبل وعدم قيام حرية الانسان على أسس ثابتة . انه يشعر بأنه أصبح بعيدا عن عصور الايمان التى كان الانسان يعتقد فيها أنه واجد فى الأشياء صورة اصير مرسوم .

وسارتر قدم لنا فى رواياته التى نحمل عنوانا له دلالة وهو « دروب الحرية » تحليلا لصدى الانقلابات التى شهدتها عصرنا فى وعى الناس : ميونخ فى رواية « الحكم مؤجل » ، حرب ١٩٣٩ فى « الموت فى النفس » . وأوضح فى مناسبات كثيرة دلالة تجربته الحية مع حرب المقاومة حيث كانت الحرية فيها تؤكد نفسها فى صورة رفض تام . وكتب يلخص المسألة الرئيسية التى طرحها عصره بقوله : « الناس فى عصرى يعرفون جيدا أن المسألة الكبرى فى حياتهم ، المسألة التى بدت لهم أخطر من الحربين العالميتين ، هى فى هذه المواجهة المستمرة للطبقة العاملة وللأيدولوجية التى تخضع لها ، تلك الأيدولوجية التى تقدم لهم صورة لا شبار عليها للعالم ولأنفسهم » (٤) .

(١) ميرلوبونتي : النزعة الانسانية والرعب ، ص ٢٠٥

(٢) ميرلوبونتي : النزعة الانسانية والرعب ، ص ٣٩

(٣) ميرلوبونتي : معقول ولا معقول ، ص ٣٧٩

(٤) سارتر : مجلة الأزمنة الحديثة ، عدد ١٢٢ ، فبراير ١٩٥٦ ، ص ١١٥٨

ان العالم بكل ما فيه من فوضى وآمال ، ومظاهر للعنف والانحراف ، وتناقضات ، وتطلعات نحو المستقبل لم يكف ، ومنذ ثلاثين عاما على وجه الخصوص ، عن أن يلقي في وجه الفلاسفة بتحديات وانذارات كثيرة كان من المستحيل عليهم أن يتجاهلوها وأن يتركوا هذه الانذارات من غير أن يجيبوا عنها . وهذا الجهد ، وكثيرا ما كان أليما ، الذي بذلته الفلسفة الفرنسية في هذه الاجابة جعلت منها فلسفة معاصرة بمعنى الكلمة . وذلك بالنسبة الى جميع تياراتها ، أيا كان التيار الذي سننظر اليها من خلاله . فالمنهج الكاثوليكي مثلا مذهب عريق ذو تراث قديم . لكنه وجد نفسه وجها لوجه أمام هذه المتطلبات الجديدة . فكان من الضروري أن يهيء نفسه للاجابة عن مشاكل جديدة . ولهذا فان ما نشاهده اليوم من حيوية في الفكر الكاثوليكي المعاصر انما مرده الى ما قدمه هذا الفكر من اجابة على هذه المتطلبات الملحة .

وقد أشاد جبريل مارسل في بعض ما كتبه من كتابات فلسفيه حول سيرته الذاتية بعنوان « نظرة الى الورا » ، أشاد بالدور الحاسم الذي قامت به الحربان العالميتان في تحسيد مسار تفكيره الروحي : « لا أعتقد أن أحدا منا يشك في تفاهة وضياح هذه الحضارة . . . التي بدا لنا أن قرونا كثيرة أسهمت في ارساء أساس صلب لها . . . كنا نظن أن من الحرق ، بل ومن عدم التقوى ، أن نشك في قيمتها . . . وفيما يتصل بي ، يبدو لي أن الوهم الذي كنا نعيش فيه قبل حلول الطوفان لم يتح لي الا انجاز الجزء التمهيدي من بحوثي ، وهو الجزء الجاف منها . . . وفي القسم الثاني من اليوميات تغيرت اللهجة وتغير أسلوب تسجيل اليوميات ، وكان هذا التغيير مرجعه في الجزء الأكبر منه الى الهزة التي أحدثتها الحرب في نفسي » (١) .

وقد وضع جبريل مارسل عنوانا لاحدى مسرحياته اسم « عالم به شرح » . وفي وصفه لموقف الانسان في عصرنا نجده يتحدث عن « الكتل التي فقدت صوابها وقسمت عالما متهاويا » (١) .

وهكذا فان قيام الحربين العالميتين قد ترك أثره واضحا في تكوين وتطور فلسفات الوجود . وذلك لأن قيامهما قد ساعد بنصيب وافر في أن يجعل من كل الفلسفات : الوجودية الملحة ، الفلسفات المسيحية ،

(١) جبريل مارسل في كتاب « الوجودية المسيحية » ، بلون ، باريس ١٩٤٧ ، ص ٣١١ .

(٢) جبريل مارسل : « الانسان سواح » ، ص ٢١٣ .

والماركسية فلسفات للوجود ، من حيث أن الأسس التي قام عليها الوجود الانساني كانت قد حامت الشكوك حولها وأن الادلاء برأى فيها ما كان يستحق التأجيل . وليس هناك من فلسفة معاصرة حية اليوم الا وترجم هذا الموقف للانسان ، لكل الناس ، الذين وجدوا أنفسهم وقد ألقى بهم وسط الصراعات الدولية في مقدرات مجهولة يواجهون تهديدا دائما بالموت ، وسط حسرة نفسية شاملة شمول مستوى الأحداث التي حركتها .

وتهاوت أوهام كثيرة : وهم رخاء الرأسمالية الذي لا حدود له ، وهم الديمقراطية التي كان ينصورها الناس على أنها « جمهورية الذوات الواعية » ، وتصوروا وجودها يسمو على مصالح الأفراد والجماعات ، الأوهام التي قدمها الرئيس ولسون في قيام جمهورية من الشعوب تحقق في الواقع وجود « هيئة الأمم » . وأوهام فلسفية أخرى تقابل تلك الأوهام التاريخية : وهم المثالية الطيبة التي تصور العالم على أنه عالم شفاف ينعم بوجود عقل خالق ومنظم له .

هذه النزعات التليفية ذات النغمة الطيبة في عالم وجدت جميع المشاكل فيه حلا لها من خلال التأليفات الروحية واجهت فجأة امتحانا قاسيا في قلب الحياة نفسها وبتأثير الأفكار التي انبعثت من هذه الحياة . وشاهدنا في بحر سنوات معدودات أن الفلسفات التي كان قد كتبت لها السيادة الكاملة حتى ذلك الحين - على الأقل في الجامعات - قد جرفها الطوفان ، وانقلبت الليبرالية العقلية الى اتجاه عدوى فاشي ، وتحول المذهب التفاؤلي الى وجودية مأساوية .

وجدير بالملاحظة أن الوجودية ازدهرت في ألمانيا بعد هزيمة عام ١٩١٨ وفي فرنسا بعد هزيمة ١٩٤٠ . وذلك لأن انهيار النظم الاجتماعية والسياسية والقومية والروحية التي كانت تقدم حتى ذلك الحين المقومات لحياة الفرد ، ومن الخارج بمعنى من المعاني ، قد انتهت بأن جعلت الانسان يشعر بمسئوليته الشخصية وبحريته وسط عالم كله أشلاء . وكان لشيوع الاضطراب والكارثة أثره في نشأة أسلوب جديد ذي طابع درامي في الفلسفة المعاصرة ، في ألمانيا من هيدجر حتى ياسبرز ، وفي فرنسا من سارتر حتى جبريل مارسيل (١) .

(١) انظر في هذا الصدد كتاب ايما نوبل مونييه ، «مقدمة الى الفلسفات الوجودية» ،

(دينويل ١٩٤٦)

واضطرت الفلسفات القديمة الى ادخال تجديدات عميقة على فكرها
استجابة لمتطلبات العالم الجديد .

وكان على الفلاسفة الكاثوليك أن يجيبوا على الأسئلة التي أثارها الوجودية الروسية على يد شستوف وبردييف ، وفلسفة الظاهرات لهوسرل ، والوجودية الألمانية عند هيدجر وياسبرز ، والوجودية الفرنسية عند سارتر (١) . وفوق هذا كان عليهم أن يجيبوا على الأسئلة التي أثارها الماركسية . وأصبح الفكر الكاثوليكي فكرا معاصرا على يد الوجودية المسيحية عند جبريل مارسل ومذهب الشخصية الانسانية لامانويل مونييه ، وأعمال ر . ب . دي لوباك ، ووقف ضد المشكلات التي طرحها المذهب الانساني الملحد ، وخواطر هنري دي روش حول « معنى الماركسية » ، وأعمال ر . ب . ب . بيجو وكالفيس عن الانسانية الماركسية والاعتراب ومحاولات ديميرى في تطبيق مناهج فلسفة الظاهرات على الحياة الدينية ، والنظرة التأليفية الجريئة التي قدمها الأب المحترم دي شاردان والتي تتبع فيها تاريخ العالم كله على ضوء وجهات النظر المختلفة في التحولات الجديدة ، وأظهرنا في محاولاته على أن « أكثر صور المسيحية تمسكا بالتقليد . . . بها من الامكانية ما يسمح بتقديم نسخة لها تتقبل أكثر آراء عصرنا تطورا » (٢) .

وهكذا وجدت الفلسفة الماركسية الفرنسية نفسها وجها لوجه أمام واقع تاريخي مختلف عن الواقع الذي كان قد عرفه ماركس وانجلز ، وكذلك عن الواقع الذي كان قد عرفه لينين .

= وكان نيتشه . بوصفه امتداد التفكير كيربلوف في « الذين أصابهم مس من الجن » لدرستيونسكى ، هو الذي كتب يقول « عندما كان يقال لنا نحن الفلاسفة واصحاب الفكر العر : « مات الله ؛ القديم » كنا نشعر كما لو كان غمر كيائنا ضوء الفجر وكان علينا يفيض بالدمشة والارهاصات والاقرار والنوقعات . كان لسان حالنا يقول : « أخيرا ، انشق الأفق أمامنا ، وبوسعنا أن نلقى بأنفسنا في خضم أية مغامرة . أخيرا أصبحت الآن كل تحديات المعرفة مباحة لنا . أخيرا تكشف أمامنا المحيط ، محيطنا نحن ؛ وأزيع عنه القاب في مواجهتنا (نيتشه : المعرفة المرحة ، ص ١٧٤) .

(١) انظر في هذا الصدد : ايمانويل مونييه « مقدمة الى الفلسفات الوجودية (ديناويل ١٩٤٦) - ايمانويل مونييه : « أمل الذين فقدوا الأمل ، طبعة دي سي - رب دوجيه تروانوتن : الوجودية والفكر الكاثوليكي ، كريم ، ١٩٤٦ .

(٢) الأب المحترم تيار دي شاردان : الأعمال الكاملة ، الجزء الرابع : الوسط الالهى ، ص ١٨ .

وكان لابد لفكر نضالي - وبخاصة في فترات التوتر الكبير للتاريخ وفترات استقطاب القوى بدافع ضروري للحذر والكفاح - أن يبحث لنفسه عن بعض الصلابة يواجه بها المصادر الأخرى للتفكير . لكن الأمر الذي لا شك فيه عند كل الماركسيين - أيا كانت المحاولات التي بذلت من جانبهم وأيا كانت الأخطاء التي كان من الممكن ، أن يتفادوا الوقوع فيها - أن الماركسية لن تستطيع أن تحيا وتتطور الا اذا تجاوزت واحتوت في داخلها كل ما قدمته الفلسفة المعاصرة من أفكار حية . فالماركسية لن تصبح الماركسية حقا اذا اقتنعت بأن ترد على سارتر مستعينة فقط بالاعتراضات التي وجهها ماركس ضد شتيرنر ، وعلى هوسرل بدحض لينين لنظريات أرنست ماخ ، وعلى دي روش وتيار دي شاردان بحجج فيور باخ .

بوسعنا الآن اذن ، وبهذه الروح التي تحول فيها الحوار الى ضرب من المباراة الحقيقة ، أن نحيط بجميع المشكلات المشتركة بين التيارات المختلفة التي شهدتها الفلسفة الفرنسية منذ ثلاثين عاما وأن نلم بالحلول الكبرى المتباينة التي قدمت لهذه المشكلات : الحلول التي قدمتها الفلسفة الوجودية ، وتلك التي قدمتها الفلسفة المسيحية وتلك التي عرضتها الماركسية .

سنقوم بدراسة هذه المذاهب في حركتها وفي محاولتها لتطوير نفسها . ولهذا فان التناقضات الذاتية القائمة في كل مذهب غالبا ما تكون شاهدا لا على عدم اتساق المذهب بل على رغبة الفيلسوف في أن ينقل حياة مذهبه الخاص الى التاريخ وأن يلقي مذهبه بالديالكتيك المعقد للتاريخ .



كان الأساس في نشأة التفكير المعاصر افلاس مزدوج : افلاس لاتجاه تزمتي له جناحان : افلاس لتزمت ديني وافلاس لتزمت علمي .

وأول محاولة قامت في وجه هذا الواقع التزمتي اتخذت طابعا تليفيقيا على يد أوجست كومت وأتباعه . وحملت هذه المحاولة بين طياتها سمات التوفيق بين الايديولوجية الدينية التي سادت العالم الاقطاعي القديم والأيديولوجية العلمية للبرجوازية . وكانت الادرية الوضعية تمثل حلفا من أحلاف عدم الاعتداء الفلسفي بين التيارين . وذلك لأننا اذا اتفقنا على أنه ليس في استطاعتنا أن نعلم شيئا عن الماهية الحقيقية

الجوهرية للأشياء ، فسينتج من هذا أن العلوم لن تستطيع أن تساند الدين ولن تستطيع أيضا أن تعارضه . وبهذا ضربت الأيديولوجية الاقطاعية بالأيديولوجية البرجوازية ، أو بمعنى أصح ، وضعت النتائج التي انتهت اليها الأيديولوجيتان « بين قوسين » . أما أيديولوجية البروليتاريا فلم يوضع وجودها بين قوسين فقط ، بل استبعد تماما وذلك لأنه لم يكن من الممكن أن نستخلص من المعرفة العلمية أيا كانت أية نتائج حول التطور الاقتصادي والاجتماعي للعالم .

وهكذا يبدو أن البحث عن « طريق ثالث » - لا هو طريق المثالية ولا هو طريق المادية - يمثل سمة دائمة ثابتة للفلسفة الرسمية في عصر الامبريالية (١) .

وامتدت هذه اللا أدرية الى أيامنا هذه . وظهرت في الحركة الوضعية الجديدة ، تلك الحركة التي جعلت من مهمتها رفض كل الفلسفات بأن استغلت لبسا معيننا خدعت به بعض العلماء ، مع أنها تحتوى في داخلها على أوفر الفلسفات نصيبا من الطغيان الفكرى وأكثرها بعدا عن مسابرة العصر : وأعنى بها فلسفة المثالية الذاتية ، لكن دورها في الحياة الفلسفية في فرنسا قد انحسر أو تضاعف ، إذ أنها لم تقدم اجابة على أية مشكلة من المشكلات الحيوية التي طرحها العصر .



ولم يكن من الممكن كذلك أن نلتقى باجابة على هذه المشكلات فى المذاهب الفلسفية التى سادت الجامعات الفرنسية حتى عشية الحرب العالمية السانية : فلسفات هملان وبرنشفيج وبرجسون .

فى هذا الصدد قدم لنا هنرى مورجان تحليلا للأسباب التى تختفى وراء هذه الظاهرة . فلم يقدم لنا أى مذهب من هذه المذاهب الأدوات العقلية الضرورية الصالحة للتفكير فى الواقع الجديد الذى فرض نفسه على الفكر الفلسفى : واقع العصر وواقع التاريخ ، واقع الفعل أو واقع الذات الفردية .

ذلك أن هيجل كان قد قدم منهجا لتعقيل الواقع الزمانى ، وهو الديالكتيك ، تماما كقيام العقل الديكارتى بتعقيل المكان الميكانيكى الآلى .

(١) أنظر فى هذا الشأن كتاب : « الوجودية أم الماركسية » تأليف جورج لوكاش ، نأجيل ، ١٩٤٨ ، ص ٢١ - ٧١ .

وبرجسون لم يحاول أن يحصر نفسه في وجود الديمومة إلا لأنه كان قد ضحى بالمعقول لحساب اللامعقول ، وبزمان العلم لحساب الديمومة السيكلوجية . وهملان أقام ديالكتيكا لم يكن بينه وبين الديكالتيك البيجلى أدنى وجه شبه لأنه قام على احتقار العلم . ولهذا فبدلا من أن يكون هذا الديالكتيك النبض الحى للتاريخ أصبح يجرى بعيدا عن التاريخ الواقعى . أما بالنسبة الى برنشفيج ، فلم يكن الزمان عنده الا سلسلة منتظمة لافرازات الوعى .

وفى جميع هذه الأحوال بدا العقل على انه يشكل النسيج الذى يصنع منه العالم . يقول « لى سن » فى كتابه « مقدمة فى الفلسفة » : « تمثل المثالية أهم ما اشتملت عليه الفلسفة الحديثة من عناصر » . وقد أعطى ليون برنشفيج أكثر الصيغ ملاءمة لهذه المثالية المطلقة حين قال : « تقدم لنا المعرفة عالما هو بالنسبة اليها العالم الحق ، لأنه ليس وراءه شئ » (١) . والوعى مركز مطلق للخلق : لخلق الواقع المادى وقوانينه كما أنه مركز لخلق القيم الأخلاقية بكل ما تتضمنه من الزام . ويصرح لنا برنشفيج بقوله : « اننى متالى لأن المثالية هى المذهب الوحيد الذى لا يصادف أية صعوبة ، وهى المذهب الذى لا يقدم أى تحفظ ضد تعريف الوجود بواسطة تقدم الوعى » (١) .

ولا وجود فى فلسفة برنشفيج للتجربة بمعناها الحقيقى . لأن التجربة التى قدمتها هذه الفلسفة لم يكن لها فضل اخراجنا من سجن العقل وانعزاليته أو فضل ابعادنا عن الطابع العام الكلى للعقل . وذلك لعدة أسباب : أولا لأن كل وجود عند برنشفيج هو وجود فزيائى - رياضى ، وثانيا لأن تلك المقاومة التى لا بد وأن يلقاها العقل من الخارج التى تمنعه من هذا الانطلاق الذى لا يلوى فيه على شئ ومن أن يكون عمله مجرد مناجاة شفاقة لنفسه ظلت فى فلسفة برنشفيج ذات طابع مجرد ، ظلت شبها يفرض وجودها منطق المذهب ، ولكن واقع العالم لا يفرضها . وظلت الذات الفردية لا تشعر بوجودها كحقيقة بعيدة عن متناول هذه الفلسفة ، وظلت تولد لها الحسرة أو تمثل أملا يراودها .

ومجرى الديمومة الذى يدعونا برجسون الى الاستماع لخريره فيما بيننا وبين أنفسنا كما لو كنا نستمع الى موسيقى داخلية قد حجب

(١) ليون برنشفيج : الجهة فى الحكم . ص ٥

(٢) تقويم الجمعية الفرنسية للفلسفة . ١٩٢٨ ، ص ٦٤ .

عنا الاستماع الى أنغام التاريخ الذى ينطلق فى جيشانه • ان برجسون يدعونا الى أن نلقى حنقنا فى أعماق الروح لنضع أيدينا على سورة الحياة ، ولكن هذه السورة لم يشعر بحيويتها أحد •

ويظهر اخفاق هذه الفلسفات فى مواجهتها للواقع وللوجود بالوجه المزدوج لكل منهما والذى يكمل كل وجه منهما الآخر : وأعنى بهما التاريخ الواقعى بكل تناقضاته ، والفرد الواقعى بكل مآسيه •

أما حركة الفكر السببية بحركة الديالكتيك التى يقدمها لنا هملان فلما كانت لا تجرى فى سياق التاريخ وعالمه الواقعى ولا فى باطن الوعى بذاتيته الأصيلة فانها تصنّدم بالوجود نفسه • وقد كتب هملان فى ملحوظة يقول : « اذا ما أطل الوجود برأسه يتحول المنطق من عالم التجريد الذى كان فيه فيصبح منطقا واقعيا ووجوديا » (١) • ولكن عندما يبدأ الوجود ، ينتهى أمر الديالكتيك ، ويتركنا فى مواجهة عالم بلا كيان وشعور فردى بلا وجهة نظر •

وهكذا نرى أنه سواء كنا مع فلسفة هملان أو برنشفيج أو برجسون فان ما يعوز كل هذه الفلسفات هو « الحياة الواقعية للانسان » ، سواء نظرنا الى الانسان فى واقعه الاجتماعى الذى يمدنا به تاريخه أو فى واقعه الشخصى الذى تطلعننا عليه حياته الذاتية الخاصة •

★ ★ ★

لم تنجح الوضعية فى تجنب المشكلات •
وأخفقت المثالية فى حلها •

وكما أشرنا الى ذلك سابقا فان منشأ هذه المشكلات كان يتمثل فى افلاس مزدوج للنزعة التزمتية : سواء كانت تزمتية دينية أو علمية • أما الحل التلفيقى الذى قدمته الوضعية فى محاولتها المخنوقة مع اللاأدرية لفتح طريق ثالث بين المثالية والمادية ولتوفر تعايشا سلميا بين العلم والدين بوضع حاجز فاصل بينهما لا يمكن عبوره فلم يقبله هؤلاء الذين لم يسمحوا بقيام هذه الرقع ذات الحواجز فى قلب الوجود • فحلف عدم الاعتداء اللاأدرى كان مؤسسا على تفتيت مزدوج لحياة الانسان :

(١) نقلا عن « ليزلى بك » فى كتابه « المنهج التالىفى عند هملان » • ص ١٦٧ (أوبييه ١٩٣٥) • ويشير هنرى موجان أننا نجد فى هذا النص كلمة « وجودى » تظهر لأول مرة فى الأدب الفلسفى الفرنسى •

ألقى فيه بالدين خارج الحياة الواقعية والشخصية للانسان ، وقذف بالعلم الذى استحال الى نزعة علمية متطرفة ومقفلة - خارج حدود التاريخ الواقعي للانسانية : ذلك التاريخ الذى كثيرا ما قام بعمل خلاق فى غزواته للعالم .

والحق أن الدين الذى قدمته هذه النزعة قد مات وعفى عليه الزمن .
وكذلك الحال فى العلم الذى قدمته ، فإنه قد مات هو الآخر وعفى عليه الزمن .

وذلك لأنه لم يضع هذا أو ذاك أمام الانسان أية مشكلة حية من مشاكله ، ولم يقدم أية اجابة عن تساؤلاته وآماله .

« لقد رحل الله دون أن يخلف وراءه تساؤلا ما » . فى هذه العبارة لخص هنرى جوييه فكر أوجست كومت . ولهذا فإنه فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان قد قضى تماما على هذا التزمت ضد الدين ، ذلك التزمت الذى كتب له اللواء فى التاريخ وسيطر على تفكير الناس طوال عدة قرون .

وليس هذا بجديد . فقد قامت ابتداء من عصر النهضة حتى الثورة الفرنسية حركة انقراض دينية مرة وعلمية مرة أخرى ، ضد الحكومة الدينية وضد الدين المتزمت . وكتب النصر للحركتين معا على طول خط القتال . فقد قضى تماما الآن على ذلك الاله الذى قدمه « بوسويه » لحماية الحق الالهي للملوك وللحفاظ على سلطان الملكية المطلقة فى مجتمع قائم على الاقطاع ، وقال عنه انه « يمثل الاله السياسة التى استخلصها من الكتاب المقدس » . وفى عام ١٨٨١ عندما أعاد ليون الثالث عشر جوهر هذه النعمة نفسها فى رسالة كتبها عن « مصدر السلطة » تعرى الخطأ الفاحش لمحاولته حتى أنه لم يفكر أى مفكر كاثوليكي فى فرنسا منذ نصف قرن أن يشير اليها .

وقضى تماما كذلك على ذلك الاله الذى قدمه «علم الربوبية» بما اشتمل عليه من براهين لا تحتل الا الصفحات الأخيرة من تلك المذكرات فى علم الفلسفة التى تقدم لطلاب البكالوريا والتى لا يلجأ اليها منذ زمان طويل أى رجل من رجال الدين . فقد اختفت تماما أو كادت من علم الدفاع عن الدين المسيحي فكرة الخلق بمعناها الأسطوري ، تلك الفكرة التى أدانها تماما التصور العلمى للعالم الذى جعل من الله رمزا لبداية غامضة غير خاضعة للتصور فى سلسلة من العلل القائمة فى عالم موضوعي . ولكى

نقدم بعض الأمثلة مصداقا على هذا نقول ان « الاله الحي » الذي تبحث
نلسفة كفسفة جبريل مارسل عن حضوره لا يمثل عنده علة فزيائية ،
ولا أقنوما عقليا (١) . وعندما قدم الأب المحترم تيار دي شاردان ملحمة
الكبرى فى خلق المادة والحياة والوعى فانه لم يتجه الى أن يكشف فيها
عن « فتحة بسيطة » تسمح بالتدخل الالهى .

فالفلسفة المسيحية الحية لم تعد اليوم تبحث عن فتحات فى الطبيعة
والتاريخ لها من المرونة ما يسمح بظهور الفعل الالهى . ولهذا فان الصور
القديمة التى كنا نلجأ اليها فى نقدنا للدين لم تعد صالحة الا لنقد الأشكال
البالية التى كان يتذرع بها الدين المسيحى فى الدفاع عن نفسه (وان
كان من الحق القول بأن هذه الأشكال ما زالت موجودة فى الدعاية
الجماهيرية التى تصدر عن الكنيسة) .

أما ما أبرزته الفلسفة المعاصرة فى تفهم الدور الذى تقوم به معرفتنا
للطبيعة والتاريخ فهو خاص بأفعال الانسان مع ما تستلزمه من تحمله
المسئولية والحرية ومن مواجهته للحصر النفسى .

والحوار الفلسفى مع الفكر الكاثوليكي لم يعد يتخذ موضوعه
بالضرورة حول مسلمات العقيدة المسيحية وقواعد النظام الكنسى (التى
فقدت صفتها المعاصرة منذ زمان طويل) بل أصبح يتخذ موضوعه من
الوجود الواقعى الدرامى للانسان .

★ ★ ★

أما التفكير فى وضع العلم فى عصرنا فانه ينتهى بنا ، لكن من طريق
آخر ، الى طرح سؤال شبيه بالذى طرحناه حول وضع الدين .

فقد نظر تدريجيا الى العلم ، ابتداء من جاليليه حتى ديكارت ، ومن
الفلاسفة الفرنسيين الذين عاشوا فى القرن الثامن عشر حتى آخر
الاكتشافات العلمية فى القرن التاسع عشر ، على أنه يقدم لنا المعرفة
الوحيدة الممكنة التى تزود الانسان - مع كل ما يحمله من اكبار
للطبيعة - بتفسير لوجوده الخاص . وأصبح الايمان بالتقدم الذى لا حدود
له للانسانية والقائم على التزايد المستمر للمعرفة العلمية يمثل ضربا من
العقيدة التى لا تقبل المناقشة .

(١) انظر جبريل مارسل : يوميات ميتافيزيقية ، ص ١٥ - ٢٦ ، ص ٣٣ - ٣٤ .

هذا السحول من البحث فى العلم الى الايمان المبالغ فيه بقيمته كان
يستند الى عدد من المسلمات الخفية :

١ - لما كانت كل معرفة علمية تمثل نسخة مطابقة ومحددة لواقعة
من وقائع الطبيعة فان الحقائق الرئيسية فى العلم لا يمكن أن تكون قابلة
للمناقشة . ولهذا فان تقدم المعرفة يجب أن يقوم على تزايد متراكم
مستمر فى الحصيلة العلمية .

٢ - كل الوقائع الطبيعية والانسانية قابلة للكشف عنها عن طريق
منهج واحد تقدم لنا العلوم الفزيائية الرياضية نموذجاً فريداً له .

٣ - ويترتب على هذا أن جميع المشكلات بما فى ذلك المشكلات
الأخلاقية والسياسية والاجتماعية تجد حلاً لها عن طريق هذا المنهج .

وقد كان أوجست كومت هو الذى قدم ذلك التصور القائم على
الايمان المبالغ فيه بالعلم . وكان هذا التصور يتضمن استبعاد
الفلسفة .

لكن ما أن حل الربع الأول من القرن العشرين حتى تحطم هذا
التصور العقيم المتهاوى للعلم .

وبدأ التطور الجديد فى ميدان الرياضيات بظهور الهندسات
اللا اقليدية التى شكت فى تصور المكان الذى كان يظن حتى ذلك الحين
انه تصور خالد حين ظل سائداً من اقليدس حتى ديكارت ومن نيوتن حتى
كانط . وأظهر التطبيق العملى لهذه الهندسات فى ميدان الفلك أن الواقع
الذى يتعدى التجربة اليومية أكثر تعقيداً أو خصوبة مما كنا نتصور .

وشهد بدوره علم الذبء ثورتين قلبتا الأوضاع السائدة فيه :
الثورة التى أحدثتها النظرية النسبية ، وهى النظرية التى قامت على
أساس معارضة نتائج التجربة للتصورات القديمة للمكان والزمان ، الأمر
الذى حدا بأينشتين الى الجمع بينهما ، وانتهى الى التأليف بين الفزياء
والهندسة .

والثورة الثانية كانت تلك الثورة التى أحدثتها النظرية الكمية
(الكوانتا) التى هزت ليس فقط التصور التقليدى للمكان والزمان بل
فكرة الحتمية نفسها . وكان أن استخلص «بول لانجيفان» من تلك الطفرة

الكبيرة في ميدان العلوم النتيجة الضخمة التي أدت اليها وهي : ادخال
النظرة الانسانية في العلوم (١) .

« من الضروري أن يعاد النظر في أكثر الأفكار رسوخا وشيوعا . . .
وكلما تقدم علم الفزياء أصبحت هذه النتيجة تبدو كذلك على أنها نتيجة
عادية ، وذلك لأن الأفكار التي كنا نستخدمها في التعبير عن وجود الأشياء
المألوفة كانت صادرة عن معالجة بالية قديمة لها » (٢) .

لقد أدى النول بالحنمية المطلقة الى أن فقد العلم طابعه الانساني
وأصبحنا أمام ضروب من القدرية الدينية في العلم . لكن تغير موقف
العلم بعد هذا . فبعد أن كان يقوم على التأمل أصبح يقوم على الفعل .
ولم يعد الانسان غريبا عن العالم الذي يعرفه وهو يقوم بتغيير وجهه ،
ويغير وجهه وهو يقوم بمعرفته .

وهكذا أصبح الطريق ممهدا للقيام بالثورة الكبرى .

اذ أن « الأزمة » التي مر بها العلم أصبحت تمثل أزمة في تقدمه
وزيادة حصيلته . ولهذا لم يعد من الممكن بعد هذا أن نخلط بين الثورة
العلمية بالثورة المضادة فيه . وذلك لأن « الأزمة » التي اجتازها زادت
من سيطرة الانسان على الطبيعة بدلا من أن تقلل منها . وبدا تحطيم الحدود
التي كان يقف عندها المذهب العقلي المجرد على أنه مرحلة جديدة في عظمة
الانسان ، أخرجته من انطوائه المرتعد في عالم اللامعقول .

وهكذا فان النقد الذي قدمته الفلسفة الماركسية ضد اغتراب
الانسان لم يزود الانسان بمجرد منهج نقدي للدين بل أتاح له نقطة
انطلاق لنقد النزعة الوضعية السائدة في العلوم بوجه عام (٣) . وضد
التعريف الوضعي للقانون باعتباره علاقة ثابتة بين الظواهر قدمت
الماركسية تعريفها الديالكتيكي له ، وهو : القانون الضروري للتطور أو
بمعنى أدق : « الرابطة الباطنية والضرورية القائمة بين المظاهر التي

(١) بول لانجيفان : خطاب القاه في قصر شاير يوم ١٠ يونية ١٩٤٥ بمناسبة افتتاح
دائرة معارف النهضة الفرنسية « - جمع في كتاب « الفكر والفعل » لبول لانجيفان ،
ص ١٧٠ ، طبعة « الماشرون الفرنسيون المتحدون » ، ١٩٥٠ .

(٢) بول لانجيفان : الخطاب المنسار اليه ، نفس الكتاب ، ص ١٣٣ - ١٣٤ .

(٣) أنظر في هذا الموضع : روجيه جاوردى : النزعة الانسانية الماركسية ، ص ٦٥
وما يليها ، الطبقات الاجتماعية ، ١٩٥٧ .

تتكشف لنا من اتصال ظاهرتين « (١) . وقد قضى هذا التعريف على
اللا أدوية الفلسفية وأعاد للفلسفة حقوقها بأن جعل من مهمتها الكشف
عن الروابط الانسانية التي تختفي وراء ما يظهر لنا من الأشياء .
وهكذا شاهدنا هجوما عاما ضد تصور للعالم كان قد فرغ من
حضور الانسان .

وهذا الهجوم الذي كان قد بدأ في فرنسا على يد تيارات متعددة في
الفكر الفلسفي سنقف على متابعتة في ألمانيا بصورة أقوى على يد ادموند
هوسرل الذي أتر تأثيرا بعيد المدى في الفلسفة الفرنسية المعاصرة .

(١) كارل ماركس : رأس المال ، الجزء الأول ، ص ٢٣٥ .

- ٢ -

العودة الى المصدر الرئيسى هوسرل ومسئولية الانسان

« نقطة البدء عندنا قائمة فى نظرة جديدة وفى تقييم جديد للدور الذى نعوم به العلوم . كانا قد ظهرا فى نهاية القرن الماضى . ولا شأن لئنه النظرة الجديدة بالطابع العلمى للعلوم ، لكن بما حملته العلوم ، بما حملته العلم بمعناه المطلق من دلالة بالنسبة الى وجود الانسان » (١) .

نقطة البدء عند هوسرل نقد موجه ضد النزعة الموضوعية وضد التصور الوضعى والبرجماتى للعلم . وهذا النقد قام به هوسرل ليعيد النظر فى الأسس التى قامت عليها المادية الآلية والمالية الترنسندنتالية ذات انطباع الكانطى أو البرنشفيجى معا .

ولكى يستبعد التفسير الشكى اللأدرى واللامعقول أيضا للعلم نجد هوسرل ينبهنا الى أنه حين يتحدث عن « أزمة » فإنه لا يقصد بهذا أن يشكك فى فعالية وقدرة بل وقيمة الحقيقة ومستقبل العلوم ، وهى التى لم تحرز نصرا أكبر مما أحرزته فى أوائل القرن العشرين ، بل قصد على العكس من ذلك مهاجمة النزعة الشكية التى قد يؤدى اليها تصور معين للعلم - لا العلم نفسه - وهو التصور الذى قام عليه المذهب الوضعى ووجد العلم فيه من كل دلالة انسانية . فهوسرل قد هاجم النزعة الشكية بأن أظهرنا على الدلالة الانسانية للتفكير العلمى . ووجد محاولة ديكارت فى اقامة العلم لا على أساس البحث فى حقيقة أولية لا تقهر بل على

(١) آدموند هو سرل : أزمة العلوم الاوربية والفينومينولوجيا (فلسفة الظاهريات) الترنسندنتالية - وهذا الكتاب الهام لفهم فكر هوسرل لم ينشر بعد فى فرنسا . وتوجد ترجمة وحيدة له ظهرت فى مجلة الدراسات الفلسفية ، عدد ٤ ، عام ١٩٤٩ . وسنحيل القارئ، انى هذه الترجمة التى قام بها السيد أجريه Gerrer ، عندما نشر فيها فقط بتلحة « أزمة » - أزمة ، ص ١٢٩ .

أساس الالتفات الى المعنى الهام من وراء البحوث العلمية . وقد أوضح لنا بنفسه هدفه وطموحه بقوله : « عن طريق هذه البداية الجديدة القاطعة استطعت تجاوز كل المحاولات الساذجة التي قامت حتى مجيئى ، كما استطعت القضاء على كل نزعة شكية أيضا » (١) . وذلك « لأننا أوشكنا أن نضيع فى متاهة الشك » (٢) .

ان تطور العلوم فى مطلع القرن العشرين هو الذى جعل إعادة النظر فى الأفكار البديهية التى كانت تقوم عليها العلوم أمرا محتما . لقد حطمت الهندسات اللااقليدية ونظرية أينشتين فى النسبية والنظرية الكمية الفيزيائية الاطارات التقليدية لعلم الفيزياء : الاعتقاد بوجود مكان واحد محدد المعالم على النحو الذى صاغته مصادرة اقليدس ، وكما تصور وجوده ديكارت وحدده كانط باعتباره صورة أولية وضرورية للإدراك الحسى . هذا الاعتقاد لم يهتز كيانه فقط بل أصبح غير مقبول كلما ازداد بعدنا عن سلم أفعالنا العادية وعن تجاربنا العملية . وفقد كل من المكان والزمان استقلاله وتداخل وجودهما . ولم تعد الهندسة والفيزياء متعارضتين تعارضا تاما على نحو ما يتعارض التشكيل الخالص الذى ينبع من العقل مع معالجة العالم الواقعى ، بل أصبحا يكونان كلا واحدا مرتبطينا بمعرفتنا بالعالم ويتطور بتطورها . واصطدم كذلك المبدأ القديم للحتمية بالصورة التى قدمت له عند « لابلاس » ، اصطدم فى الفيزياء الكمية ، باستحالة من الناحية العملية . وهى استحالة تحديد وضع الجسم فى المكان مع تحديد سرعته فى لحظة محددة من الزمان . ولم يعد ممكنا فى الظروف الواقعية للتجربة - من أجل أن نقف على هذه التجربة نفسها - أن نضرب صفحا عن حضور الانسان وعن تدخله فيها .

والمبادئ التى كانت قد استقرت حتى الآن استقرارا كاملا بدت على أنها مجرد عادات تكنولوجية أو على أنها آراء مسبقة بالمعنى الحرفى

(١) ازمة ، ص ١٢٨

(٢) نفس المرجع ، نفس الموضع .

(٣) « فى لحظة واحدة يكون عقلنا قادرا على معرفة كل القوى التى تتحرك فى الطبيعة والنظام المقابل الذى تخضع له الأجسام فى الطبيعة ، وإذا كان للعقل من سعة الأفق ما يجعله يخضع هذه المعطيات الى التحليل فسيكون بوسعه أن يصل الى صيغة معينة تضم حركات أضخم الأجسام فى الكون كما تضم حركات أخف الذرات وزنا . لن يصبح هناك شىء غير خاضع لسלטانه وسيصبح المستقبل والماضى ممتدين أمام ناظره . وكل الجهود التى يقو بها العقل البشرى تسعى الى الوصول الى الصورة التى قدمناها ، لكن العقل سيظل بعيدا عن أن يصل اليها » .

لهذه الكلمة : « وبدا أكثر كل ما كنا نتمسك به على أنه واضح لم نعد ننظر اليه الا على أنه فكرة مسبقة ... وكل الأفكار المسبقة ليست الا رواسب مصدرها التقاليد » (١) . ان العالم الذي اعتدت أن أعيش فيه ليس الا مجموعة العادات التي كونتها في العالم . وعلينا أن نفهم كلمة العادات هنا في معناها الاشتقاقي . فالعادة لا تعني أسلوبا في السلوك بل تعني أسلوبا في « التملك » وكلمة « يعتاد » (٢) في اللغة اللاتينية قبل أن تعني « تملك » فانها تعني « أمسك » . والعادة تعني ما أمسك به أنا وما يمسك بي . هذا هو ما أعنيه عندما أتحدث عن العالم الذي اعتدت أن أعيش فيه . فان الدلالات الأصلية التي تحملها الأشياء التي في العالم تتلاشى ، ويعدو العالم عبارة عن مجموعة من نقط الانطلاق التي انطلق منها لأمسك بالعالم ، وتمثل في الوقت نفسه المواضع التي يمسك العالم بي من خلالها . « وهكذا فان البداهة التي يستند عليها المنهج الوضعي في العلم ليست الا سرايا ... هذه البداهة تمثل هي ذاتها مشكلة » (٣) .

وهذا كله يدعونا الى أن نفكر في معنى واقعية العالم ومعنى واقعية الصورة الذهنية التي أكونها عنه ، وفي كلمة واحدة ، يدعونا هذا الى أن نفكر في معنى الحقيقة .

اننا لن نستطيع بعد هذا أن ننظر الى « التحقق » على أنه ضرب من المقارنة نعقدها بين عالم مائل قد تحدد كيانه خارج أنفسنا وبعيدا عن تدخلنا ، والتصورات النظرية التي نحاول بها أن نخضع هذا العالم لضرب من النظام .

لن ننظر الى الأفكار على أنها أشياء أو على أنها حقائق أبدية صادقة دائما تقابل بناءات محددة في الواقع أو ماهيات قائمة فيه بل سيصبح معنى الأفكار مرتبطا بالحركة التي ولدتها ، ومتوقفا على المقتضيات العملية التي تعاشينا معها ودفعتنا الى التفكير فيها .

وتعريف الحقيقة لن يكون مرتبطا بعملية المطابقة بين الفكر والشيء ، وذلك لأن تعريفا من هذا الطراز يتضمن مصادر تحمل بين طياتها تناقضا ذاتيا قائما في أننا نستطيع أن نتمسك في أيدينا - كحقيقتين منفصلتين

(١) أزمة ، ص ٢٧

(٢) Habere .

(٣) أزمة ، ص ٣٠٠

كل منهما مستقلة استقلالاً تاماً عن الأخرى وتقع خارجها - بالشئ البكر الذى لم يقربه الفكر من ناحية وبالفكر من ناحية أخرى : بهذا الفكر الذى ننسى أنه لن يكون فكراً حقاً - مجرد شبح من افراز خيالنا الحر - الا بالقدر الذى يحمل بين طياته الشئ أو الواقع الذى خضع لتشكيلنا : لا ذلك التشكيل القائم على نزواتنا وتمثلاتنا الذاتية ، بل لتشكيلنا الذى يشق طريقه بصعوبة ، تشكيل جسد لجسد ، تشكيل الانسان للعالم .

وفضل هوسرل قائم فى أنه لفت أنظارنا الى أن « الخارج » مفهوم على هذا النحو سيكون أمراً مستحيل التصور وفى اسهامه فى تعريف الحقيقة على أنها حركة ومراجعة وتعدي . فالحقيقة عنده ليست شيئاً بل ديالكتيك ، وفوق هذا ديالكتيك عملي مرتبط بالفعل (١) .

من هذه النظرة الى أهداف العلم أقام هوسرل فى مطلع هذا القرن نقطة بدء لتصوير جديد للفلسفة وللنزعة الانسانية ، وذلك فى مرحلة دقيقة من مراحل تطورها .

وقد ولدت الفلسفة الفينومينولوجية لهوسرل من ازدواج بين لحظتين : لحظة نقدية فى تاريخ العلوم وضعت بسببها أكثر الحقائق استقراراً موضع الشك ، ولحظة نقدية أخرى فى التاريخ الانسانى طولب فيها الانسان بأن يعيد النظر فى أكثر القيم ثبوتاً وأن يسأل نفسه عن معنى وجوده الخاص وعن معنى التاريخ الذى يعيشه .

« فهذا الايمان المطلق فى العلم باعتبار أنه يوصلنا الى الحكمة ، وهو ذلك الايمان الذى كان قد حل محل الايمان الدينى ، قد فقد قوته عند الكثيرين .

« اننا نعيش فى عالم أصبح البحث فيه عن الغاية والمعنى عديم الجدوى بعد أن كان فيما مضى بحثاً لا يرقى اليه الشك . .

« واذا كنا نعتقد أن الانسانية الحقة لا وجود لها الا عن طريق حياة مسئولة عن نفسها باعتبار أن المسئولية العلمية لا يمكن أن تنفصل عن مجموعة المسئوليات الانسانية . . . فعلياً أن نرتفع فوق اغفال الذات ، ذلك الاغفال الذى كان يميز الباحث النظرى وكان الباحث بمقتضاه ينكب

(١) نعتد فلسفة الظاهريات نقطة بدئها - متفقة فى هذا مع الاستمولوجيا المعاصرة على ما تظهر مثلاً فى تصور جاستون بشلار - من « نظرية فى المعرفة لاديكارتية » .

في غمرة انتاجه النظري فوق موضوعاته ونظرياته ومناهجه ويجعل تماما حقيقة هذا الانتاج من الداخل « (١) » .

وثمة حديث هام أبرز ضرورة إعادة النظر في دلالة الحقيقة العلمية وفي معنى التاريخ . ذلك أن تقدم العلوم وتقدم التاريخ نفسه في الربع الأول من هذا القرن قد أظهرنا على أننا لن نستطيع ، سواء في ميدان العلوم أو في ميدان الحياة ، أن نسقط من حسابنا وجود الانسان في معناه القوى ، وأعني به المسؤولية الشخصية للانسان في هضم التصور العلمي للعالم وفي استمرار التاريخ .

ويظهرنا هوسرل في أول فقرة من كتابه « أزمة العاوم الأوربية » على دلالة نقده لأزمة العلوم . وذلك تحت عنوان « أزمة العلوم باعتبارها التعبير عن الأزمة الحقيقية للانسانية الأوربية » .

وبالرغم من أن النقد الذي وجهه هوسرل لم يؤد به الى الاهتداء الى حل للمشكلة التي وضعها الا أن هوسرل كان له الفضل في وضع المشكلة الرئيسية التي لا بد لكل فلسفة معاصرة أن تتولى الاجابة عليها ، وهي : أن النظرية الوضعية الى العلم القائمة على ارجاعه الى مجرد سلسلة من الوقائع قد أفقدت العلم دلالة الانسانية ، لأنها استبعدت قضية الوجود الانساني : معناه وقيمه . وأصبح الانسان من وجهة نظر هذا الاتجاه العلمي المتطرف غائبا من الطبيعة عند معالجة علوم الطبيعة . أما في مجال العلوم التي تسمى بالعلوم الانسانية فقد استحال الانسان فيها الى مجرد طبيعة . وفي كلتا الحالتين : « فان العلوم التي تعالج مجرد الوقائع الخالصة قد أنتجت انسانا لا ينظر الا الى مجرد وقائع خالصة » (٢) .

لكن « الواقعة » تدل في معناها الدقيق على ما قام به الانسان وعلى ما شيده بفعاليته بكل ما تحمله من مسؤوليات ومخاطر من خلال ممارسة عملية امتدت آلاف آلاف السنين . فالعلم لا يتعلق بمعطيات فقط بل بأفعال . وبالنسبة الى الانسان الحي فان العالم ليس مجرد تأمل لسلسلة من الظواهر التي يتأثر بها بل هو ادراك لدلالة ، وتشبيد لبناء أكثر تعقيدا وأكثر انسجاما .

وقد بحث هوسرل عن الأسباب التاريخية التي أدت الى تفريغ العلم

(١) هوسرل : المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي ، ص ٤ ، ص ٥ . ص ١٤

(٢) هوسرل : أزمة ، ص ١٣٠

من بعده الانساني وانتهت به الى هذه النزعة الوضعية فقال : « اذا بحثنا تاريخيا عن هذا التصور الوضعي للعلم لوجدنا أنه يمثل أحد رواسب الماضي » (١) .

ثم بحث عن أصل هذا التصور الوضعي للعلم في تطوره التاريخي حتى انتهى الى هذا التدهور فوجده في القرن السادس عشر : « فالاتجاه الذي سار فيه جاليليه نحو النظرة الرياضية الى الطبيعة أدى الى أن تبخرت الطبيعة نفسها في صورة مثالية بوحى هذه النظرة الجديدة الى الرياضيات » (٢) . وعلى الرغم من أن جاليليه قد حقق لعلوم الطبيعة تقدما هائلا وأسس العلم المعاصر فانه « أضر به عندما أهمل البحث عن الجهد البشرى الخلاق للمعنى ، ذلك الجهد الذي أوجد الوجودات المثالية الرياضية نفسها » (٣) .

ويذكرنا هوسرل في هذا الصدد أن الهندسة باعتبارها علم الوجودات المثالية كانت قد سبقت بالفن العملي لمساحة الأراضي ، وهو فن تجاهل الوجودات المثالية . لكن هذه الخطوة التي سبقت انشاء علم الهندسة كانت الأساس الذي أقيم عليه علم الهندسة نفسه والذي جعل له معنى » (٤) .

لكن الأفعال التي قام بها الانسان في هذا المجال ومبادراته وجميع المقتضيات العملية التي كانت قد أوجدت تلك الأفكار وتلك المناهج الهندسية قد جرفها النسيان بعد مرور عدة قرون عليها . ولم تعد هذه الحقائق التي كانت الأساس في قيام العلم تظهر بعد هذا على السطح . واذا كان هوسرل قد جعل من العالم الحى الأساس الذي قامت عليه دلالة العلوم الطبيعية (٥) - بالرغم من أنه أساس جرفه النسيان - فانه قد أوضح لنا أن جاليليه - في تصوره للطبيعة المعطاة في التجربة اليومية مع الظواهر المحسوسة - قد جعل هذه الطبيعة لا تكشف عن وجودها الحقيقي الا في الرياضيات . وأصبحت الموضوعية تعنى تلك الروابط الهندسية في تعاونها مع سلسلة العلل التي لا تتغير . وعلى هذا النحو أقيم بدلا من العالم الواقعي اليومي في حياتنا عالم من الحقائق الرياضية

(١) نفس المرجع ، ص ١٣٣

(٢) أزمة ، ص ١٤٦

(٣) أزمة ، ص ٢٤٦

(٤) نفس الموضع

(٥) أزمة ، ص ٢٤٥

المطلقة والمستقلة يصل اليه الانسان عن طريق معرفة أولية ذات بداهة مباشرة .

ومنذ نظر الى الرياضيات على أنها تمثل فى داخل الطبيعة عالما فى ذاته تحولت فيه العلاقات بين المحسوس والمعقول الى علاقات مستورة . واستند هذا التصور للعالم - وهو تصور سيطر دون شك على العقول طوال قرون ثلاثة - على فكرتين تجريديتين .

١ - انه أسقط من حساب الطبيعة الحسية لموضوع المعرفة .

٢ - انه أسقط من حساب المبادرة التى تقوم بها الذات العارفة .

أى أن العالم كما تصوره جاليليه استبعد من حساب خصائص موضوع المعرفة وفعل الذات العارفة معا .

وهو تجريد مزدوج أدى الى فقر مزدوج للعلم . وكان لابد أن يودى الى خطأين يسلم أحدهما الى الآخر على الرغم من أن كلا منهما يسير فى خط يتعارض مع الآخر : الأول هو ما يسميه هوسرل بالموضوعية الفزيائية المبالغ فيها ، والثانى « الذاتية الترنسندنتالية » (١) وهما تسميتان للمادية الآلية من ناحية وللمثالية المطلقة من ناحية ثانية .

★ ★ ★

وعيوب هذا التصور الذى قدم حول العلم تظهر بصور أكثر وضوحا عند معالجتنا للعلوم الانسانية .

اذ أن هذا المنهج القائم على حذف الانسان والغاء حضوره من الممكن أن يودى استخدامه - لمدة طويلة - الى نتائج ايجابية فى علوم الطبيعة لكن فى مجال العلوم الانسانية كان لا بد أن ينتهى الى افلاس .

وهذا هو ما أوضحه هوسرل فى نقده للنزعة النفسانية .

وديكارت يمثل المصدر لتيارين فلسفيين كبيرين أقام كل منهما نظرية المعرفة على أساس وجود موضوع بلا كفيات محسوسة ووجود ذات بلا فعالية : وفى الطريق الأول سار اسبينوزا ، وفى الثانى لوك . طريق المذهب العقلى المجرد من ناحية ، وطريق التجريبية السلبية من ناحية أخرى .

وقد مسخ وجود الذات باعتبارها ذاتا فى هاتين النظرتين ، وأصبح

(١) أزمة ، ص ١٤٣

ينظر اليها اما على أنها محل لعبور أفعال بلا فاعل ، صادرة عن روح مطلقة ومحكومة بقوانينها الخاصة ، واما على أنها مرآة أو قطعة رخوة من الشمع تسجل على صفحاتها تسجيلا سلبيا الآثار والانطباعات الآتية لها من العالم الفزيائي .

هاجم هوسرل هذه النظرة التي تحول فيها العقل الى جزء من الطبيعة وحاول من جانبه تحديد العلاقات بين الفكر والشيء ، بين الذات والموضوع فقال : « لا تتحدد العلاقة بين الموضوع والفكر عن طريق القول بالانعكاسات الذاتية بل عن طريق دلالة الموضوع ووجوده » (١) .

وهكذا؛ فان فلسفة الظاهريات عند هوسرل قد أتاحت لنا التخلص من كل تصور آلى مصدره نظرية الانعكاسات . ولم يعد الانسان مجرد جزء أو منطقة فى الطبيعة لا يربطه بها الا روابط عليية .

وعلى هذا النحو غير علم النفس من منهجه تغييرا جوهريا . فلم تعد مهمته قائمة فى الشرح أى فى أن يجعل من كل حالة من حالاتى السيكلوجية سواء كانت صورة حسية أو انفعالا أو رغبة حلقة فى السلسلة الطبيعية التى تربط العلل بالمعلولات بل أصبحت قائمة فى الفهم ، أى فى توضيح علاقتى الفعالة بالحدث وبأظهار دورى ومسئوليتى فى القيام به ، وبأنى مصدر كل سلوكى . فأية ظاهرة سيكلوجية لا تتتابع فى الا بمشاركتى . وليس ظاهرة تنصف بالسلبية . لأنى لا أمثل شيئا بين سائر الأشياء ، ووجودى لا يعنى الخضوع لتأثير مجموعة معينة من الأشياء أقوم بايصالها الى مجموعة أخرى . فأنا لست موضوعا بل ذاتا ، أى أننى أمثل مصدرا للمبادرة والمسئولية .

لهذا يقول فرنسيس جانسون بحق : « فلسفة الظاهريات تمثل مبحوة نحو مسئولية الانسان » (٢) .

والحق أن جوهر فلسفة الظاهريات قائم فى الكشف عن غموض طبيعة الوعى الانسانى وقائم فى اظهارنا على أن الحياة الشعورية ليست قطاعا من الطبيعة الفزيائية . وذلك لأنها تحتوى على المبادرة والمسئولية الأخلاقية . فالغضب والخوف لا يمران بوعى كما تمر أية ظاهرة جوية فى السماء . والجبن والشجاعة لا يمكن أن يكونا قد نقشا فى طبيعتى كما يرتبط وزن

(١) اماتويل ليفيناس : كشف الوجود مع هوسرل وهيدجر ، ص ٢٧ ، الناشر فيران باريس ١٩٤٩ .

(٢) فرنسيس جاتسون : فلسفة الظاهريات ، ص ٩٣ ، تيكونى باريس ، ١٩٥٢

الجسم الكيميائي بهذا الجسم وبتفريظه . انهما يتوقفان على أنا ، وبدرجات مختلفة ، وفقا لحياتي الماضية وللوسط الذي أعيش فيه حاليا . الخ . وسواء تركت نفسي فريسة لادمان الحمر أو ارتفعت فوق الأحداث حتى أصل الى درجة البطولة ، فان كل هذا يتوقف على .

ان الفكرة التي نكونها عن أنفسنا وعن الانسان تؤثر تأثيرا عميقا في فهمنا لمستقبلنا ولا يمكننا أن نحكم على أنفسنا الا اذا أحدثنا تغييرا في نفوسنا . فاذا اعتقدت أنني جبان بطبيعتي فأننى أقدم لنفسي المعاذير سلفا وأمهّد الطريق أمام تقاعسى . واذا اعتقدت أنني غضوب بطبيعتي فأننى أرفض الوسائل التي تجعلنى أسيطر على مخاوفى ، وأبرر تبريرا مسبقا كل اندفاعاتى . ذلك أن المعرفة فى علم النفس هى الفعل . فأنا لا أستطيع أن أقوم بدراسة نفسى وأصل الى معرفتها بدون أن أحدث تغييرا فى طبيعتى أو بدون أن أمسك بزمام مستقبلى ، سواء من أجل التخلي عن مسؤوليتى أو من أجل عدم قبولى قبليا أية مبررات لتقاعسى .

وبعبارة أخرى فان العلاقة بين الوعى وموضوعه فى الدراسات الانسانية لا تمثل علاقة بين واقعيتين تقع كل منهما خارج الأخرى بعيدة ومستقلة عنها . وفى علم النفس هناك قانون عام يحكم كل ملاحظة فى الدراسات النفسية ، وهو أن القول بأن المعرفة لا صلة لها بموضوعها قول غير صحيح ، لأن المعرفة لا تمثل واقعة بل فعلا .

والفكرة الجديدة التي أدخلها هوسرل فى الفلسفة المعاصرة هى فكرة الاتجاه القصدى .

وهو لم يحدد لنا بوضوح ما الذى يقصده من هذا الاتجاه القصدى بالرغم من أنه يمثل المحور الرئيسى فى أعماله . وحتى اذا لم نستطع أن نوجه اليه اللوم فى هذا ، باعتبار أنه رفض أن يخضع ما ليس بتصوير الى الحد أو التعريف ويقدمه لنا على أنه تصور ، فانه لم يكشف لنا فى أى موضع عن وصف دقيق لهذا الاتجاه القصدى .

وبإزاء هذا الموقف فان غاية ما نستطيع القيام به هو أن نجتمع الخطوط التي رسمها هوسرل حول هذه الفكرة عبر المراحل المختلفة التي مر بها فى تطوره الفكرى ، وهى خطوط ليس من السهل دائما التوفيق بين بعضها والبعض الآخر . والاتجاه القصدى يعنى أولا ببساطة «واقعة الشعور بوجود

شيء عند ادراكه أو التفكير فيه أو الشعور به أو الرغبة فيه . . الخ ، (١) .
وهوسرل في هذا يحيلنا الى كلمة استخدمها ديكارت فيقول : « وهناك كلمة
أخرى تدل على نفس المعنى واستخدمها ديكارت وهي موضوع التفكير
(الكوجيتاتيو) (٢) .

لكن في هذا التعريف الأولى للاتجاه القصدى نلاحظ أن ديكارت
يهدف الى تأسيس اليقين بوجود شيء بينما يهدف هوسرل الى الكشف عن
معناه .

فالالاتجاه القصدى - كما يقول ليفيناس - يمثل في جوهره الفعل
الذي نضيف به معنى الى وجود الشيء « (٣) . ونحن نلتقى هنا بفكرة
أثيرة عند جورج بوليتزر وقدمها لنا في كتابه « أزمة علم النفس المعاصر » ،
وهي الفكرة التي أطلق عليها « الدراما » : فان العلاقة بين الوعي وموضوعه
ليست علاقة تماس أو مواجهة أو عليية بين شيء وآخر ، وليست أيضا علاقة
شيء بصورته التي تظهر في المرأة .

الوعي عند هوسرل يتضمن المبادرة أي الحرية أو بعبارة أفضل -
الوعي يتضمن المفارقة . انه لا يمكن أن يكون هذا الذي يمنح المعنى
للظواهر اذا كان مجرد جزء من نسيجها .

وإذا كان الوعي هو ما يمنح المعنى للشيء فان هذا يفترض كونه حرية
وكونه مفارقا لذاته .

لكنه لا يمثل مفارقة جوفاء أو حرية في فراغ . وذلك لأنه عندما
يمنح المعنى لوجود الأشياء فان هذا يعني أولا أنه يؤلف بينها في نظرة
واحدة ويدركها لا في طبيعتها المنعزلة بل في وجودها المرتبط بمجموعة
معينة . فالوعي اذن وعى بادراك الكلي أو هو بالأحرى نظرة شاملة . ولهذا
يستطيع أصحاب نظرية الجشطلت في علم النفس أن يقولوا عن أنفسهم
انهم من تلامذة هوسرل (حتى ولو لم يعترف شخصيا بهم) .

وهكذا فان الوعي عند هوسرل لا يمكن الا أن يكون كليا أو نظرة
شمولية . وبالمثل فان كل ما يظهر أمام هذا الوعي ، كل ما يكون له معنى
بالنسبة اليه هو الكلي . وهذا الكلي لا سبيل الى أن يرد لعناصره . وذلك

(١) أزمة ، ص ٢٨٢ .

(٢) ليفيناس : المرجع السابق ، ص ٢٧

(٣) ليفيناس : نفس المرجع ص ٢٢

لأن الكل يمثل شيئاً وراء مجموع الأجزاء التي تكونه . وهذا الوعي وجميع الظواهر الواعية يمكن أن توصف لكنها لا تخضع للتحليل . وذلك لأن الحدث لا وجود له إلا بالنسبة للوعي القادر على التقريب بين الأشياء والربط فيما بينها وإدراك ظواهر متعددة داخل وحدة تخضع لكل واحد . والعالم لا معنى له إلا بالنسبة إلى وعي يشعر بأن وجوده ليس جزءاً من هذا العالم ، وبأنه ليس مقفلاً على نفسه وليس سجين ذاته كما لو كان شيئاً من الأشياء بل بالنسبة إلى وعي ليس في عداد الأشياء ، أكثر من هذا ، إن وجود هذا الوعي يفترض على العكس من ذلك أن الأشياء مستبعدة مبدئياً (١) .

فالإتجاه القصدي ليس ظاهرة سيكلوجية بالمعنى الذي يعرفه علم النفس لهذه الكلمة أي أنه ليس واقعة من وقائع الطبيعة . وذلك لأن له طابعا ترنسندنتاليا .

وهوسرل يقدم التعريف التالي للفلسفة الترנסندنتالية : « إنها فلسفة تهيب في مواجهة النزعة الموضوعية السابقة على الإتجاه العلمي بل في مواجهة النزعة الموضوعية العلمية نفسها - بالفاتية العارفة باعتبارها المصدر الأساسي لجميع مظاهر الخلق التي لها دلالات موضوعية ولكل الأحكام المشروعة التي تصدرها على الوجود وباعتبار أنها تشرع في فهم العالم على أنه نتاج لأفعال الدلالة والتقييم » (٢) .

ويتضح مغزى هذا التعريف من كل ما سبقناه سابقاً وبصفة خاصة من النقد الذي وجه إلى الموضوعية العلمية . فلا وجود للحقيقة في ذاتها مستقلة عن الإنسان . وذلك لأن وجود الإنسان متضمن في بلورة هـ.أ. الحقيقة . والهدف الذي تسعى إليه فلسفة الظاهريات هو أن تفتش في داخل الحقائق التي انتهى تكوينها ، في داخل الحقائق التي تمت ، عن مبادرات وفعالية العقل التي أسهمت في تكوينها . وهذا هو ما يطلق عليه هوسرل البحث عن النبع الأول لكل نواتج المعرفة (٣) .

(١) أزمة ، ص ٢٧٦ .

(٢) أزمة ، ص ٢٩٩ .

(٣) أزمة ، ص ٢٩٨ . قارن التعريف الذي قدمه هوسرل للترنسندنتالية بتعريف كانط لها . يقول كانط : « المعرفة الترנסندنتالية هي تلك المعرفة التي لا تتعلق بالموضوعات بقدر نلقها بطريقة معرفتنا لها . وذلك بالدرجة التي ينبغي أن تكون هذه المعرفة ممكنة أولاً فقط » (كانط ، نقد العقل الخالص الطبعة الثانية . المقدمة . ص ٣٥) .

ولقد حدد « جاستون برجيه » بوضوح فائق منهج « التحليل القصدى » عند هوسرل . وذلك لأن هوسرل من أجل أن يقدم « أساسا » مطلقا للعلوم سعى الى استخلاص ما تتضمنه الإدراكات والتصورات من دلالة .

وقدم « لاستون برجيه » فى هذا الصدد ملاحظتين :

١ - فان لفظة « تتضمن » تشعر باللبس . وذلك لأنها قد تعنى « تحتوى » ، وقد تعنى كذلك « تتطلب » . واللفظة الأخيرة هي التي نرودنا بالتفسير الصحيح لأن المقصود بها هنا معنى عقلى : انه مطلب علينا أن نفترضه ونسلم بوجوده من أجل أن نفهم ما نحن بصدده » (١) . فالتضمن اذن ليس تحليلا ولا تأليفا . لكن تعريفه لا يتم الا بفكرة الاتجاه القصدى .

٢ - والتحليل القصدى لا يعنى تفكك الكل الى عناصره . انه يتجه الى تعدى المعطيات التي أمامنا من أجل اكمالها بكل ما تفتقر اليه حاليا . وهذا الذى تفتقر اليه هو بالرغم من ذلك كل ما ينبغى أن يعود الى المعطيات من أجل أن تتكشف لنا دلالتها فهذا التحليل اذن يفترض أن دلالة المعطيات تتعدى مجرد ما ترمز . اليه وبهذا الاعتبار فان فلسفة الظاهريات فى معناها القوي تفسير عن طريق الغائية » (٢) .

واكتشاف هذا الاتجاه القصدى يميز تمييزا واضحا بين هوسرل من ناحية وديكارت وكانط من ناحية ثانية ، وهما الفيلسوفين اللذين اهتمتا من جانبهما بتأسيس العلوم وبالبحث عن حقيقة المعرفة .

وهذه الأهداف التأسيسية لا تمثل عند هوسرل أحداثا سيكلوجية لأنها ذات طابع ترنسندنتالى باعتبار أنها تتعدى المجرى الذاتى الصرف للآثار الحسية . فالأشياء بالنسبة لى لا تتتابع أمامى كتتابع الصور فى المرايا المتلاحقة ولا تقدم لى رسوما تخطيطية تنطبع فى عينى . وذلك لأن قطار هذه الأشياء يحظى بفعل موحد عن طريق فعل الإدراك . وهذا الفعل الموحد الذى يقوم على النظرة الشاملة هو الذى يخلق على الأشياء المعنى الذى تحمله بالنسبة لى . وهذا الفعل فعل ترنسندنتالى . انه يتعدى ويتخطى الآثار الحسية التي تتكون فى داخلى ليكشف عن وجود الأشياء .

(١) جاستون برجيه : الكوجينو فى فلسفة هوسرل ، أوبييه ، ١٤٩١ : ص ٧٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠ - ٢١ - ص ٢٨ .

وعندما نتحدث عن « فعل » فان هذا لا يعنى أن الاتجاه القصدى يتضمن بالضرورة وعيا وجهدا أو أنه غير مختلف مثلا عن الانتباه أو الارادة . فالفعل الذى يهدف الى حقيقة ما غالبا ما يكون غريزيا وغير مصرح به . وسارتر يطلق عليه اسم « الوعى غير الواضع لموضوعه » . وبالإضافة الى هذا ، فان نشاط هذا الاتجاه القصدى الذى يقوم به الوعى لا يؤدى الى تكوين العالم المنظم الذى يهتم به العلم والى تكوين عالم الادراك الحسى فقط بل انه يسهم أيضا فى تكوين العالم السابق على التحليل والسابق على فعل التنظيم المقصود .

هنا وتتجلى نظرية الاتجاه القصدى فى أكثر جوانبها تعقيدا وغموضا .

فهذا الفعل الذى يقصد به اعطاء « معنى » للواقع الذى يتعدى وجودى يحدد طريقة حضورى فى العالم . لكننا رأينا أن العالم لا يمكن تصوره الا من خلال الأفعال التى تحمل دلالة ما والتى تجعل منه هذا العالم المعروف . فالموضوع أو العالم الموضوعى هنا لن يكون شيئا آخر . الا ذلك التأليف بين المظاهر والخطوط التى أضيف بها للشئ معنى وأحدد عن طريقها هويته . « فالموضوعى بمعناه الحقيقى - كما يقول هوسرل - ليس شيئا آخر الا الوحدة التأليفية للاتجاه القصدى الحالى والممكن ، وهما يتبعان جوهر الذاتية الترنسندنتالية » (١) .

وبعد أن انتهى هوسرل من نقد الموضوعية عن طريق الكف عن البحث فى الشئ الذى انتهى وجوده والاتجاه الى البحث عن الأفعال الشعورية التى تعاونت فى تكوينه رأى أننا لن نستطيع أن نتحدث عن « موضوعية » الا من حيث أنها وظيفة للوعى . وليس المقصود بالوعى هنا ما اعتدنا أن ندعوه بالشعور السيكولوجى بل المقصود به الأنا الترنسندنتالى أى مصدر هذا التعدى الذى يكتسب به العالم طابعه الموضوعى .

وأخيرا فان الاتجاه القصدى كما يفهمه هوسرل من شأنه أن يوحد ما نستطيع أن نطلق عليه - بالرغم من غرابة التعبير - اسم « الأولى المادى » . وذلك أن كانط قد تصور فقط امكانية « الأولى الصورى » ، وهو ذلك الأولى الذى تشكله مقولات الذهن . وأقصى ما يستطيع هذا الذهن أن يمدنا به من خلال صورتى المكان والزمان اللتين يتشكل فيهما؛ أن يقوم باعداد أحكام تأليفية أولية لن يكون فى وسعها أن تجعلنا ندرك

(١) هوسرل : المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى ، ص ٢٤٢

الواقع الفيزيائي بل الوجود الرياضى فحسب . أما هوسرل فقد تراءى له أنه يستطيع تخطى الثنائية القائمة بين الواقع والظاهرة .

وذلك لأن الوجود معناه الحقيقي يعنى عنده ما يكون له معنى . والوعى هو ما يحصل به الشئ على معنى . انه لا يدل فقط على ما يصبح الشئ به معروفا ، بل على ما يصبح به موجودا .

وهكذا فانه يوجد للشئ وراء كيانه التصورى فى ذلك المحتوى الذى نستطيع أن نحلله تحليلا مجردا دلالة موضوعية وتوجد به احالة الى وجوده الواقعى . ولا ينطبق هذا فقط على الواقع المدرك بل على وجود القيم الأخلاقية ووجود الانفعالات وصور المخيلة . فكل من هذه الوجودات له بنيانه الماهوى أو وجوده الماهوى « أيدوس » ، كما يقول هوسرل . مستخدما نفس المصطلح الأفلاطونى ليدل به على شئ مختلف ، لا نصل الى وجوده عن طريق دياكتيك الأفكار والتصورات ، بل عن طريق الاتجاه القصدى الوجودى .



وتتلخص الخطوات التى بذل فيها هوسرل قصارى جهده للافلات من الأوهام التى تدفعنا الى القول بوجود عالم فى ذاته فيما أطلق عليه اسم « الرد الظاهرى » .

وهذا الرد الظاهرى فعل تؤكده به استقلال الوعى . وأستطيع به أن أعلق الحكم على وجود الأشياء ، وأتخلى عن القول بوجود العالم لكى أعود الى الذات .

والرد الظاهرى يعنى « الوضع بين قوسين » لعالم الأشياء ولمجرى الانطباعات السيكلوجية معا . انه يستبعد من طريقه كل تفوق أو تعدى للوجود : تفوق الطبيعة فى ذاتها ، وتفوق عالم باطنى فى ذاته لو قلت بوجوده فسيتخذ وجودى بازائه طابعا سلبيا وسيمثل بالنسبة الى وجودا غريبا .

ويهدف هذا الرد الى أن يجعل من وعيى وعيا مشحونا عالما بالدور الذى يعلبه فى تكوين كل وجود متفوق على الذات . وهذا الرد هو الذى يضع حدا لكل اغتراب أشعر به بعد فراغى من تكوين الأشياء أو القيم ، ثم أنسى أنها من صنعى ، وأنظر اليها على أنها وقائع قائمة « فى ذاتها » ، موجودة فى الخارج بعيدة ومستقلة عنى .

وثمة تشابه في الظاهر فقط بين الرد الظاهري والشك الديكارتي .
لكن الخلاف بينهما عميق . فالشك الديكارتي يستبعد ما هو غير يقيني .
وهو يستبعده مؤقتا بهدف الوصول الى حقيقة لا يرقى اليها الشك . أما
الرد الظاهري فانه يستبعد كل ما ليس حائزا على معنى . وهو يستبعده
نهائيا .

ونحن نلتقي عند هوسرل بنفس الخطوة الرئيسية التي وجدناها
عند كانط والتي حددت منذ كانط طابع الفكر النقدي . وهي أن الأفعال
التي تصدر عن الانسان تمثل الأساس في كل حقيقة واقعية . لكن بينما
نجد كانط مهتما باستخلاص البناء العلمي للعالم الموضوعي ابتداء من
المتطلبات الضرورية للعقل الانساني ، نجد هوسرل مهتما بالبحث عن
دلالة العالم ووجوده من خلال الاتجاه القصدي وبه .

ولهذا فان هوسرل قد اصطدم بنفس العقبة الرئيسية التي اصطدم
بها كانط والتي عبر عنها « لاشييزري » على النحو التالي : « كيف يتسنى
للذات أن تقدم لنفسها المادة التي تعمل فيها عندما تشرع في بناء
موضوعاتها ؟ » .

وقد أوضح سارتر في كتاب « الوجود والعدم » أن هوسرل لم
يستطع أن يحل هذه المشكلة : « عبثا تجرى محاولات المراوغة
فاننا لن نستطيع أن نخرج الموضوعي من الذاتي ، والمتعدي من المباطن ،
والوجود من العدم . . . ان الذاتية الصرفة لن تنجح أبدا في أن تتعدي
نفسها لتضع الموضوعي » (١) .

وقد عاد هوسرل الى نفس النقطة التي بدأ منها ديكارت . لكنه لم
يستطع أن يخرج منها . فهو يوافق على أن يكون للشيء وجود ، بشرط
أن يفهم فقط من هذا الوجود الوجود الذي له معنى بالنسبة لي .

وما لا معنى بالنسبة لي فلا وجود له ، أو على الأقل - فلا يدخل
ضمن ميدان الفلسفة . فهوسرل قد وضع أمام نفسه مهمة صعبة تتلخص
في أن يكشف عن تعدي الوجود في داخل دائرة المباطنة أو المحايثة .

لقد حصر نفسه في دائرة مقفلة لا مخرج له منها . فهو يحلم
بمعرفة مطلقة للموضوعية . لكن هذه المعرفة - لكي تكون مطلقة - لا بد

(١) سارتر : الوجود والعدم . ص ٢٨ - ٢٩ .

أن يسهم في تكوينها عمليات صادرة عن الذات . ولكي تكون موضوعية ، لا بد أن تكشف لي عن واقع يتعدى نطاق الذات .

وسيقضى هوسرل حياته كلها في محاولة « القفز فوق ظله وتجاوزه » . ومن هنا أيضا كان شعوره بعدم قدرته على مغادرة النقطة التي بدأ منها طريقه . وسيظل دوره محصورا من أنه مجرد مشروع مما دفع « كانتان لاور » بأن يحدد العمل الذي كرس هوسرل له حياته ، في أسلوب تهكمي زبما يكون غير متعمد بقوله « انه تخطيط معماري لمشروع تأسيسي » (١) .

فهوسرل اذن قد اتخذ لنفسه موقفا صعبا . فما يميز فلسفة الظاهريات عنده هو تلك القدرة على ادراك حضور الشيء باعتبار أنه أثر من آثار الذات .

وانتهى الى هذه الأسرار من خلال السؤال الذي وضعه لنفسه ، وهو سؤال ذو طبيعة خاصة : ما هو الضمان الذي يجعل الوعي يسلم بتعدى موضوعه لكيانه هو ؟ لقد رأى كل من ديكارت وكانط أن هذه الصعوبة لا يمكن حلها لأنها تحمل في داخلها تناقضا ذاتيا ، ولأن التعدى لا يمكن أن يتولد عن أي فعل سن أفعال الشعور أو الوعي . وقد ظن هوسرل أنه قدم حلا لهذه المشكلة في محاولة القول بأن افتراض التعدى لا يعنى اقامة علاقة بين قطبين غير متجانسين ، بل يعنى فقط الاقرار بوجود ضرب من الحتمية والضرورة في داخل التفكير الترنسندنتالي .

ولم يستطع هوسرل أن يتجاوز التعارض القائم بين المادية والمثالية . فعندما كتب بقول : « ان وجود الطبيعة لا يمكن أن يكون شرط وجود الوعي طالما أن الطبيعة لا تكشف عن نفسها الا باعتبارها ملازمة للوعي » (٢) ، فمن الواضح أننا نجد أنفسنا هنا في قلب المثالية الذاتية .

وقد لاحظ بحق « جان . ف . ليوتار » أن « ذاتية معينة تمثل مرض الطفولة الذي تعاني منه فلسفة الظاهريات » (٣) . لكن أليست هذه الذاتية باطنة في قلب المنهج الفينومينولوجي نفسه ؟

(١) كانتان لاور : فلسفة الظاهريات عند هوسرل - محاولة لتتبع تاريخ « الاتجاه القصدى » ، دار الطباعة الجامعية الفرنسية ، ص ١٦٢ .
(٢) هوسرل : أفكار موجهة نحو فلسفة للظاهريات ، ص ٩٥
(٣) ليوتار : فلسفة الظاهريات - دار الطباعة الجامعية الفرنسية ، ص ٧٩

الحق أنه يوجد في المبدأ الأساسي الذي أعلنته فلسفة الظاهريات وهو المبدأ الذي يقول : « ان كل وعى وعى بشيء » ليس رئيسى .

فمن الممكن أن يدل هذا المبدأ اما على أن الوجود لا يستطيع أن يعيش مستقلا عن الوعى واما على أن الوعى لا يستطيع أن يعيش مستقلا عن الوجود .

ومعنى هذا أن فلسفة الظاهريات من الممكن أن تؤول تأويلا ماديا أو تأويلا مثاليا قد يصل الى أن يكون تأويلا لا أدريا يهدف الى البحث عن « طريق ثالث » بين التأويلين المادى والمثالى .

وهوسرل الذى كان يطمح فى أن يتجاوز الذاتية والموضوعية معا قد انتهى به الأمر الى الاقرار بأنه لم يصل الى تحقيق هذا الهدف ، والى أن فلسفة الظاهريات غير منفصلة عن الفلسفة المثالية : « اننا نجحنا فى ابعاد وهم الانعزالية أو الأناثة بالرغم من أنه سيظل من الحق القول بأن كل ما يوجد بالنسبة الى لا يمكن أن يكون لوجوده معنى الا عن طريق أنا ، فى داخل دائرة وعى أو شعورى » (١) . ثم يضيف « ان كل ما يوجد وما له قيمة بالنسبة الى ، بالنسبة الى الانسان يوجد ويجد قيمته من خلال حياتى الخاصة الواعية . وهذه الحياة لا تستطيع أن تنتقل الى خارج ذاتها فى أية حركة تقوم بها للسيطرة الواعية على العالم أو فى أى نشاط علمى لها » (٢) .

وهناك عدد كبير من النصوص فى أعمال هوسرل كتبها حول « الاجو المشيد للعالم » تحمل نغمة فيشنية حقيقية (٣) .

وفى نصوص أخرى يبدو هوسرل متجها نحو اللا أدرية . فهو يتحدث عن « الوجود الواقعى للوعى » (٤) . دون أن يحدد موقفه منه . بل يبدو أنه لا يود أن يقول عنه شيئا ، لأن الفلسفة عنده تبحث فقط فى الواقع الذى له معنى بالنسبة الى . وهذا هو عين ما ذهب اليه ياسبرز فى تفسيره للوعى : « اذا كان وجود هناك يعنى أنه يحمل طابع الوعى فليس معنى هذا أن الشعور هو كل شيء ، بل معناه أن هذا ينطبق فقط على ما يدخل فى نطاق وعينا وعلى ما يبدو أمامه » (٥) .

(١) هوسرل : تأملات ديكارتيه ، ص ٥٧

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٥

(٣) أنظر بصفة خاصة الفقرة ٤٩ من كتاب « الأفكار » لهوسرل

(٤) هوسرل : تأملات ديكارتيه ، التأمل الثالث . ص ١٣٩

(٥) كارل ياسبرز : الفلسفة ، ص ٨

ومنشأ هذه الاختلافات في التأويل يرجع الى اللبس الكامن في المذهب نفسه ، والذي يمكننا أن نعبر عنه هكذا : « العالم لا يوجد إلا بواسطة ، ولا وجود لي الا فيه » . بهذا يكون هوسرل قد اكتشف وسيلة جديدة للتعبير عن المثالية وذلك عن طريق ادخال فكرة الاتجاه القصدى ، وابراز الدور الذى تقوم به الدلالة . وعندما جعل المعنى يمثل الرابطة التى تربط الذات بالموضوع فانه قد أفسح المجال لتصور نوع جديد من المثالية ، لم تعد فيها الذات مقفلة على نفسها داخل حالاتها الخاصة ، بل أصبحت متجهة الى عالم يكتسب معناه بواسطة .

وقد عبر سارتر عام ١٩٣٩ بوضوح تام عن هذا التأويل قائلا : « يوجد الوعى والعالم في وقت واحد . فاذا كان العالم يقع بطبيعته خارج حدود الوعى فان وجوده مرتبط به ارتباطا جوهريا . . أما الوعى نفسه فقد تطهر . . . ولا شئ أصبح موجودا فيه سوى هذه الحركة التى تدفعه الى أن يهرب من نفسه ، وتلقى به خارج ذاته . . . والمعرفة معناها أن يتجه نحو شئ ما . . . تصور معى سلسلة من الدفعات التى تخرجنا من ذواتنا وتلقى بنا فى الخارج بحيث لا تترك لنا فرصة التفكير فى نفوسنا خلفها بل تلقى بنا على العكس من ذلك أمامها متجاوزين اياها . . . تصور اذن أنه قد ألقى بنا هكذا وسط الأشياء وأننا قد تركنا بطبيعتنا فى هذا العالم غير المبالى بنا ، المعادى لنا ، الذى يواجهنا ليردنا على أعقابنا . . . اذا تصورت هذا فانك ستفهم المعنى العميق وراء هذا الاكتشاف الذى قدمه هوسرل والذي عبر عنه فى هذه العبارة الشهيرة : كل وعى هو وعى بشئ ما . . . وهذه الضرورة فى أن يوجد الوعى باعتباره وعيا بشئ آخر غيره هى التى يطلق عليها هوسرل اسم « الاتجاه القصدى » (١) .

والحق أن هذا التأويل يتمشى مع أحد الاتجاهات فى فلسفة هوسرل ، بل مع أكثر اتجاهاتها عمقا . وذلك لأنه يسعى الى أن يخلص الوعى من حياته الباطنية . ولكن هناك اتجاهات أخرى عالجاها آخرون فى فلسفة هوسرل . وهى اتجاهات تترع بها نزعة مثالية : مثالية ذاتية ، حالة ابرازنا للذات الوجودية ، ومثالية موضوعية ، فى حالة ابرازنا للذات الترنسندنتالية . وتلامذة هوسرل يتسرعون فى الأخذ بأحد هذه التأويلات التى أدت الى تفتيت هذه المثالية الفينومينولوجية . لكن أعمال هوسرل تشتمل على بذور هذه التأويلات جميعها .

(١) سارتر : فكرة رئيسية فى ظاهرية هوسرل : « الاتجاه القصدى » - مقال نشر

فى المجلة الفرنسية الجديدة ، ١٩٣٩ ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

وعلى الرغم من التناقضات الذاتية التي يتضمنها مذهب هوسرل ومن اخفاقه النهائي في مشروعه فان هذه الفلسفة لها أهمية رئيسية لسببين جوهريين : أولا لأنها قد أدخلت في الفكر الفلسفي أفكارا جديدة أو مستحدثة أصبح من المتعذر على أية فلسفة معاصرة أن تتجاهلها .
وثانيا لأن المشكلة التي اضطلع بها هوسرل وأعنى بها مشكلة وضع أساس لقيمة العلم ومسئولية الانسان ما هي الا المشكلة الجوهرية لعصرنا .
وستحاول الفصول الثلاثة الكبيرة فن كتابنا هذا أن تظهرنا على كيفية قبول الوجودية والفكر الكاثوليكي والماركسية لذلك التحدى الذى قذف به هوسرل فى وجه الفلسفة المعاصرة .

والخلاصة أن فلسفة الظاهريات عند هوسرل تمثل امتدادا وتأصيلا للحركة النقدية عند كانط . فالمسألة عند الاثنين هي مسألة التمييز فى داخل ادراكنا الحسى وفى داخل العلم بين الجزء الذى يتعلق بالانسان ونظرياته ، والجزء الذى يتعلق بالأشياء . لكن الفروق بينهما عميقة .
فالرد الفينومينولوجى عند هوسرل والاستنباط الترنسندنتالى عند كانط لا يتبعان نفس المنهج ولا يهدفان الى نفس النتائج . فالرد قد لجأ الى عملية تنظيف تدريجية ، الى ضرب من التطهير الذى ينتهى بأن أفضل بين نفسى وبين الأشياء ، لأن الوعى الخالص يدرك الماهيات لكنه لا يجعل من مهمته تشكيل العالم .

فالنقد عند هوسرل يهدف الى الوصول الى « ما هو أساسى
أى الى ما لا نستطيع تشكيله ، أو الى ما نستطيع أن نمضى فى رده » (١) .

ومن هنا كان تأثير هوسرل فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة قويا .
فعندما نذكر بصفة خاصة اللحظة الأولى من لحظات فكر هوسرل ، وهي اللحظة النقدية ، وحتى اذا ما تخطينا هذه اللحظة نفسها لنصل بعملية الرد الى منتهاها عن طريق رفض « الاجو الترنسندنتالى » على نحو ما فعل سارتر ، فاننا سننتهى الى وجودية ملحدة .

أما اذا أبرزنا على العكس من ذلك اللحظة الثانية فى فكره ، وهي لحظة التجربة الأصلية الحية ، أو لحظة الوجود السابق على التفكير ، فاننا سنصل الى التصور الذى قدمه ميرلوبونتى لفلسفة الظاهريات . وهو تصور أحياء الطابع الصوفى للتجربة المباشرة ، كما نلتقى بها فى تاريخ

(١) جاستون برجيه : دائرة المعارف الفرنسية ، الجزء ١٩ ، ١٠ ، ٩ .

الفلسفة منذ جاكوبى حتى برجسون ، وأضاف اليها ميرلوبونتي صبغة
الحادية غير متفقة مع جو هذه التجربة المباشرة .

لكن اذا أردنا أن نضع أيدينا على الأشكال المتعددة للوجودية
المسيحية فحسبنا أن نعالج فكرة « الاتجاه القصدى » عند هوسرل .
وذلك فيما تشير اليه من تعدى ، وأن نبرز هذه الناحية الأخيرة بالذات .

وهكذا فان الأفكار الجديدة أو المستحدثة التي أدخلها هوسرل هي
تلك التي نشأت عن نقده للوضعية ، وعن جهوده التي بذلها في تجاوز
ما أسماه « الموضوعية الفزيائية والذاتية الترنسندنتالية » (١) ، أي
تجاوز المادية الآلية والمثالية الترنسندنتالية معا ، على نحو ما ظهرت في
الفلسفة ابتداء من كانط حتى برنشفيج .

وقد تجمعت كل هذه الأفكار في تأملات هوسرل حول فكرة الاتجاه
القصدى .

فنجد أولا لديه الفكرة التي تقول بأن الوعي لا يمثل شيئا بين
سائر الأشياء ، على نحو ما كان الحال عليه في مثالية باركلي أو في مادية
دولباخ أو في لا أدرية أوجست كومت . ذلك أن هوسرل في جهوده التي
بذلها ليصف الاحتكاك البكر بالوجود ، وهو ذلك الاحتكاك الذي تبدأ منه
جهود العلماء في علومهم قد أبرز لنا ما ينطوى عليه الوعي في طبيعته من
أمور غريبة . فهذا الاحتكاك لا يمكن أن يكون تعبيرا عن انعكاس سلبي ،
ولا يمكن أن يكون علاقة عليية ، بل هو توتر ، وعلاقة متبادلة ، يتجلى
فيها الدور الايجابي للذات وتتجلى مسئوليتها . ولم يعد في امكان أية
نظرية في المعرفة بعد هذا أن تتجاهل هذا الاكتشاف .

حقا ان هوسرل لم ينجح في محاولته الى الحد الذي يجعله يصل
وراء وجود الأشياء الى وجود الأفعال الانسانية التي تشكل هذه الأشياء .
وذلك لأن ميوله الرئيسية نحو المثالية قد عاقته عن الوصول الى هذا
الهدف ، لأن اهتمامه بأن يعي تماما الدور الذي يقوم به النشاط
الانسانى فى المعرفة جعله ينهى باغفال ما يدور عليه هذا النشاط فى
الواقع . وبوسعنا أن نقول عن هوسرل هذه العبارة الشهيرة التي قالها
بسكال وذلك بعد نقلها من السياق الذي قيلت فيه وبعد تغييرها
واطالتها : « انه لما لم يستطع تعقيل الوجود ، فانه أطلق اسم الوجود على
ما هو معقول » .

(٢) أزمة : ص ١٤٣

ومهما يكن من شيء فإنه بعد عشرات السنين من التفكير الوضعي فإن هذه الحركة التي قامت لتأصيل مسئولية الفلسفة (١) ، وهي حركة كانت تتطلبها الانقلابات التي شهدتها تطور العلم وشهدتها الحياة الاجتماعية في أوائل القرن العشرين بدت على أنها حركة ذات قيمة . وفي أحد فصول كتابه « أزمة العلوم الأوروبية » ، وهو الفصل الذي عقده تحت عنوان « تاريخ الفلسفة الحديثة باعتباره صراعا لفهم معنى الانسان » . حدد هوسرل هذا الدور بقوله : « ان الانسانية الآن قد قبضت على زمام أمرها ، وهي تقود بوعي تطور ما هو انساني وفقا لما يمليه عليها وجودها نفسه » (٢) .

★ ★ ★

وقد وجد هذا المشروع بعض القيود التي عاقت تنفيذه بتأثير الطابع النظري الذي اصطبغ به فكر هوسرل . ففلسفة هوسرل فلسفة فيلسوف ينظر الى نفسه على أنه « موظف في الانسانية » والى الفلسفة على أنها اجتثت جذورها من الحياة الاجتماعية ومن التاريخ . ويضيف هوسرل أنه « تبعا لهذا فإن الفلسفة والعلم سيمثلان حركة التاريخ التي تكشف عن العقل الكلي المغروس في الانسانية باعتبار أنها تمثل الواقع » (٣) . ولهذا فإن هوسرل بدلا من أن يتخذ نقطة بدئه من دراسة العالم الواقعي ومتناقضاته واحتياجاته اكتفى بالبحث عما أرادته الانسانية باسم الفلسفة . وهذا التصور النظري الذي يسقط من حسابه موقف الفيلسوف باعتباره انسانا يعيش في مجتمع معين في فترة معينة من التاريخ ، هذا الوهم القائم على الانعزالية وعلى المثالية الذاتية الخالصة للكوجيتو كنتيجة لتركيب مجتمعنا (٤) ولتقسيم العمل فيه ، ولتخصيص المثقفين فيه وبخاصة لتخصيص الفيلسوف الذي يجد نفسه بعيدا عن مشكلات الحياة العملية ، كل هذا تصدق عليه تماما الملاحظة التي كتبها ماركس في « مخطوطات عام ١٨٤٤ » حيث قال : « ان الفيلسوف باعتبار أنه يمثل صورة مجردة للانسان الذي أصبح غريبا حتى أيام نفسه قد جعل من نفسه معيارا لهذا العالم : عالم الاغتراب » .

ومن زاوية هذا الاغتراب نفسه سيكون في وسعنا أن نصدر تقييمنا لهوسرل لنعرف عظمة تفكيره وحدوده في الوقت نفسه .

(١) أزمة : ص ١٤٢

(١) أزمة : ص ١٤٠

(٢) أزمة : ص ١٤٠

(٣) أي للمجتمع الأوروبي الغربي (المترجم) .

فلقد وجه هوسرل نقداً جاداً للاغتراب باعتبار أنه يتجه إلى أن يقدم لنا الحقيقة على أنها تمثل وجوداً في ذاته مستقلاً تماماً عن الذات التي تضعها . ففي حديثه عن التصور الوضعي للعلوم الفيزيائية الرياضية كتب يقول : « لم يستطع أن يشعر أحد بتلك المشكلة الرئيسية ، لكن كيف كانت هذه السداجة ممكنة ؟ وكيف أصبحت تمثل ظاهرة لها مكانها في التاريخ الحى ؟ وكيف أن تكرارها أمر ممكن أيضاً ؟ » (١) .

والحق أن السداجة هنا هي سداجة هوسرل نفسه لأنه كان من الممكن له أن يتقدم في بحثه بطريقة أسرع وأكثر يقيناً لو أنه لم يغفل أفكار السابقين عليه من الفلاسفة الذين وضعوا مشكلة الاغتراب ، بصفة خاصة هيغل وفيورباخ وماركس .

فهوسرل في النقطة التي انطلق منها تفكيره ليس بعيداً تماماً عن هيغل الذي بدأ كتابه « ظاهريات الروح » بقوله اننا لا نستطيع أن نبدأ من الشعور لأن الشعور دائماً شعور ب ، ولا من الموضوع لأنه ليس ثمة موضوع لا يمثل موضوعاً ل .

لكن هيغل تجاوز هذه الحقائق المباشرة ومضى إلى الاهتمام بالفعل الديالكتيكي وبفلسفة التاريخ .

وكان هوسرل على حق في أن يعاود البحث مرة أخرى في عالم الأشياء ليكتشف فيه تلك الحقائق والقيم والاتجاهات القديمة المتحجرة المخترنة التي استحالت إلى أشياء موضوعية واتخذت مظهر الشيء الميت الذي لا حياة فيه أو مظهر الحقيقة المتعالية .

لكن تحليله للاغتراب يفتقر إلى ثلاث نقاط اصططبت بثلاث تجريدات قللت من قيمته . فقد ظن هوسرل أننا نستطيع التغلب على الاغتراب :

فردياً - وبعيداً عن مجرى التاريخ - وبعيداً عن الحياة العملية .
والوهم الذي يقول بأن من الممكن التغلب على الاغتراب فردياً وهم مثالي .
وهو نفس الوهم الذي وقع فيه شترنر .

ومصدره عجز المثالية عن الخروج من سجن الذاتية الفردية .
ويتضح هذا في كل مرة يتحدث هوسرل عن وجود « الآخر » . فهو يقول لنا « اننى أدخل في تجربة مع الآخر عن طريق المشاركة الوجدانية » .

لكن لا شيء أكثر غموضاً من هذه الفكرة . وليس مصدر هذا الغموض قصور شخصي من جانب هوسرل بل مصدره موقفه المثالي الأصلي . فالآخر باعتبار أنه يمثل مركزاً من مراكز المبادرة ، أو « أنا » آخر لا يمكن أن نشبهه بالموضوعات المادية الأخرى التي تتبين لي ملامحها وزواياها من منظور تجاربي الحية أو المعاشة معها . لكنني من ناحية أخرى لا أستطيع أن أدرك إلا ما أسهمت في إيجاده من خلال نشاطي الذاتي . ولهذا فإن وجود الآخر شأنه في ذلك شأن كل وجود متعال ومفارق ، لا يمكن إلا أن يكون لازمة من لوازم تجاربي الحية . فوجود الآخر يشكل اذن مشكلة لا حل لها بالنسبة الى المثالية بعامة والى فلسفة الظاهريات بخاصة . تلك هي أولى العقبات التي واجهتها فلسفة هوسرل .

أما العقبة الثانية فهي الوجود الواقعي للمجتمع والتاريخ . لأنها لا يمثلان في رأي هوسرل وقائع أصيلة . فالمجتمع عنده يشبه وجوده وجود « الذات والآخر » والتاريخ يشبه الزمانية . لكن هذا موقف تجريدي لهذين الوجودين الواقعيين .

فهوسرل يرى أن وجود المجتمع لا يتضمن أية خاصية مميزة . فالناس عندما نضم وجود كل منهم الى وجود الآخر ونحصل من هذا على « حاصل جمع » الآخرين ، سنظفر حينئذ بوجود الجماعة . لكن هوسرل ينسى أننا لن نصل من هذا إلا الى ما يسميه بحق « ميرلوبونتي » « انعزالية متكررة » . ولهذا فإن هوسرل لم يكن في وسعه أن يصل الى تصور المجتمع باعتباره مجتمعا ، بالمعنى الذي يفهمه انجلز ، أي بصفته المميزة : « يقوم التاريخ على نحو تكون النتيجة النهائية فيه مستخلصة دائماً من الصراعات القائمة بين عدد كبير من الارادات الفردية فهناك دائماً قوى عديدة تتبادل الصراع فيه ، عدد لا نهاية له من القوى المتوازية المتداخلة ، ومنها تنبثق نتيجة محددة : هي الحادثة التاريخية ، وهذه الحادثة من الممكن بدورها أن ننظر اليها في ذاتها على أنها نتيجة لقوى محرّكة تؤثر ككل على نحو غير مشعور به ولا تفسير له . وذلك لأن ما يريده الفرد يقف في سبيل تحقيقه فرد آخر . والنتيجة التي تبرز من هذا الصراع تكون شيئاً لم يرغب فيه أحد . وعلى هذا النحو تصورنا التاريخ الآن باعتبار أن مجراه يمثل مجرى الطبيعة نفسها وباعتبار أنه يخضع في حركته بصفة أساسية لنفس القوانين التي تخضع حركتها لها (١) .

(١) انجلز : دراسات فلسفية ، النشرات الاجتماعية ، ص ١٢٩ (رسالة انجلز الى جوزيف بلوخ بتاريخ ٢١ سبتمبر سنة ١٨٩٠) .

وهذا التجاهل للصفة المميزة للمجتمع ستقود هوسرل الى أن يقوم بتجريد آخر لحقيقة التاريخ الواقعي للبشر . فلا فارق عنده بين التاريخ والزمان ، تماما كما أنه ألغى الفوارق بين وجود المجتمع ووجود الآخر أو وجود « الذات - والآخر » . فهو يقول : « الزمان - أعني التاريخ » . والزمان عند هوسرل لا يجرى الا بدفع الاتجاه القصدى ، من حيث أن وجود الاتجاهات يجرى خارج الزمان . ولهذا فان التاريخ عنده لا يمكن أن يكون له بنية أو كيان ، لأنه لا وجود الا لهذه الذوات التي تختار وجودها خارج الزمان . وسيصبح المستقبل بهذا الاعتبار غير محدد ولا نستطيع التنبؤ به . ولن يكون ثمة زمان موضوعي ، لأن كل وجود يعود الى الظهور في كل لحظة من لحظات الزمان .

وتلك هي نقطة الضعف في فلسفة هوسرل . فمذهب الظاهريات عنده يجرى خارج الزمان بعيدا عن التاريخ . ولم ينجح هوسرل في أن يجد لنا داخل الزمان ما يشكل مراحل التكنولوجيا والعمل في التاريخ وعلاقة الروابط الانسانية بها ودورها في ايجاد هذه الأخيرة ، حتى ابتداء من وجهة نظره الخاصة وهي الاتجاه القصدى . لكن علماء عصور ما قبل التاريخ قد اكتشفوا هذا المحور الثابت في التاريخ الانساني واكتشفوا مراحل : مرحلة العصر الحجري المشطوف ، العصر الحجري المصقول ، عصر البرونز ، عصر الحديد . . . الخ .

ان فلسفة الظاهريات عند هوسرل تسقط من حسابها كل عنصر اجتماعي وكل عنصر تاريخي . ولهذا نجد ليفيناس يسجل اعترافه بهذا قائلا : « الوعي الذي تقوم فلسفة الظاهريات بتحليله لا يمثل بأي حال من الأحوال وعيا منخرطا في الواقع ولا متداخلا مع التاريخ » (١) .

وها هنا سؤال : ألا يمثل هذا الوعي أسطورة من الأساطير ؟ وهذا العالم السابق على تدخل العلماء والذي يسعى هوسرل الى بحث الاحتكاك به لا من خلال الواقع الاجتماعي والتاريخي بل من خلال الوعي الفردي ، ألا يمثل هو الآخر أسطورة ؟

وعندما يهيب هوسرل بالمصدر الأول لكل نواتج المعرفة فإنه يصرح بقوله : « هذا المصدر ليس شيئا آخر الا أنا » (٢) . وبهذا يلغى هوسرل من حسابه العمل الذي يقوم به الناس ويشيدون به عالم الأشياء ويصفون

(١) ليفيناس : في اكتشاف الوجود ، ص ٢٥

(٢) أزمة : ص ٢٩٨

من خلاله التاريخ . ان هوسرل محق في القول بأن « الموضوع » لا يمثل واقعة صماء وبأن معناه لا يتحدد الا عن طريق الاتجاه القصدى الذى يحركه وذلك لأن هذه « الفازة » التى على مكتبى من الممكن أن تكون تبعا لاتجاه تفكيرى مصدرا لمتعة فنية ومن الممكن أيضا أن تمثل لى عقبة أريد تنحيثها من طريقى ، من الممكن أن تمثل « زهرية » توضع فيما الازهار ومن الممكن أيضا فى سورة من سوروات غضبى أن تمثل فى نظرى قذيفة ألقى بها فى وجه من أمامى . لكن هناك فى اغلب الحالات ، دلالات اخرى للأشياء ، دلالات اجتماعية تتمثل فى الاستعمال اليومى المشترك بين الناس . ان كل موضوع يتحدد معناه بصورة عامة عند كل الناس عن طريق قطبين : فوجوده يشبع حاجة من ناحية ، وهو يمثل ثمرة عمل من أعمال الانسان من الناحية الثانية . ومن الجائز أن تكون هناك مواقف نادرة ، وحالات حاجزة ، تغير من المعنى الموضوعى للشيء . لكن كل الموضوعات التى تحيط بنا بوجه عام تمثل بالنسبة الينا مراكز لاتجاه قصدى منفعى . فهى متلبسة بالدلالات التى خلعتها عليها الحياة الاجتماعية والتاريخ ، ويتخلل وجودها هذه الدلالات من كل جانب . وفلسفة الظاهريات تسقط من حسابها ببساطة كبيرة هذه الغائية الموضوعية ولا تبقى فى وجود الأشياء الا على حالات حاجزة تلقى بعض الضوء على معنى الأشياء .

فمعنى الأشياء لا يتوقف على أنا الا فى حالات نادرة لها أهميتها الخاصة من حيث أنها تعبر عن أزمة عميقة أمر بها وأطرح فيها وجود الأشياء أمامى طرحا جديدا مثمرا . واذا كان من الحق أن نقول ان معنى الأشياء يتوقف على اتجاهات الانسان ومقاصده فان من الحق كذلك أن نقرر أن هذا المعنى قد حفرتة فى الأشياء ذوات واعية غير ذاتى الواعية وانه كان من عمل أناس آخرين وجدوا قبل وجودى وأسهموا بعملهم وتاريخهم فى اكتساب الأشياء دلالاتها التى لها .

وهنا يكمن موطن الضعف الثالث فى فلسفة الظاهريات . فاذا لم يكن العالم بموضوعاته وحقائقه وقيمه بحاجة فى كل يوم الى أن نعيد صنعه من جديد فان هذا لا يعنى أنه يمثل عالما غريبا بالنسبة الى مادرة الناس ومسئوليتهم ، بل يعنى فقط أننى لا أوجد فى عالم مجرد من المعنى وجديد كل الجدة بالنسبة الى .

ولهذا فانه فى الانطلاقة الضرورية التى تطلق مبادراتى ، وفى مسئوليتى الضرورية التى أحس بها فى ذاتى الواعية بينى وبين نفسى ،

• هناك ضرب من « القصور الذاتى » مصدره أننى فى عالم أحس بأننى لست الوحيد فيه وبأننى لست أول انسان تطاه قدماه •

ولعل هذا هو السبب الذى يجعل الفصل بين الوجود و « المعنى » أمرا غير مقبول • فهناك نشاط بناء للذات ، لكن هذا النشاط يمارس منذ آلاف آلاف السنين ، وهو الذى منح الأشياء معناها • الأمر الذى لا يمكن أن يصبح معه العالم الذى أبشره ذا وجود مستفتح بكر ، وذلك لأن له تاريخا ، هو نفسه تاريخ العمل الانسانى • ولا يمكن أن يصبح معه العالم عالما من الصمت أو عالما حياذيا لأن له دائما معنى • ان العالم الذى نعيش فيه عالم اغتراب ، لأن الاتجاهات المتشابكة التى صدرت عن الناس الذين عاشوا فيه من الماضى قد تبلورت وتحجرت الآن فى صورة نواتج ومنشآت تبدو أمامى على أنها فقدت حركتها • وليس من شك فى أنه يتوقف على أنا أمر بعث الحياة والحركة فيها بالمعنى الذى يقصده ماركس من هذا عندما كتب يقول : « اننى أنا الذى طوعت الروابط الاجتماعية المتحجرة وأدخلتها عنوة فى فن الرقص بأن أسهمت فى انطلاق ايقاعاتها الموسيقية الخاصة » (١) •

ولكن المهم فى هذا أن لا نحصر التجربة الحية فى أحد أبعادها فقط •

وعملية الرد الظاهرى « عملية شوهدت التجربة الحية للانسان وجعلت الفلسفة تعود من جديد الى الموقف التأملى • انها استبعدت ما هو جوهرى فى التجربة الشاملة وفى التجربة الحية للانسان • وذلك بأن علقت الحكم على الأشياء ، وانتزعتنى من الحياة الطبيعية البسيطة التى ألتحم بها • لكن هذه الحياة هى حياتى على مر الأيام • انها اقتلعت جذورى من هذه الحياة وجعلت من الانسان الذى أمثله كائنا شاذا ، حيوانا خرافيا نظريا • وذلك بأن شطرت كل ما يربطنى بالواقع • وأرادت منى أن أتجه الى هذا العالم الذى نزعته وجوده منى ، بما تبقى لى من أشلاء تتألم ، وبما عسى أن يكون لهذه الأشياء من قوة • وهذه الأشلاء التى تمثل آثارا عاجزة لا حول لها هى التى أطلق عليها الفيلسوف النظرى اسم الاتجاهات أو المقاصد •

هكذا نرى أن فلسفة الظاهريات التى خانت وعودها لنا قد اقتطعت من تجربتى الشاملة الواقعية الحية لحظة واحدة اتجهت اليها وطالبتنى

(١) ماركس : إضافة الى نقد فلسفة القانون عند هيجل - الأعمال الفلسفية لماركس،

الجزء الأول ، ص ٨٩ •

بالتنكر لكل أبعاد حياتي في جميع جوانبها : العلمية ، والمهارة الفنية ،
وصراعها الاجتماعي ، وانتماؤها التاريخي ، والالتحام الدموي الشامل
بالكون . طالبتنى بعدم الاعتراف بهذا كله لحساب لحظة نظرية في
حياتي ، نظرت اليها نظرة متميزة . فليس ما يدعو للغرابة بعد هذا أن
ينتهي الأمر بهذا الوعي وبهذه الذات المتوحدة الى اليأس وتعزية الانسان
أمام الوجود كما هو الحال عند هيدجر ، والى الحصر النفسى كما نشاهد
ذلك عند ياسبرز .

واننا لنلتقى بهذه الأفكار فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة . وقد
اضطربنا هنا للحديث عن بعض جوانب فلسفة هوسرل لما للفلسفة
الفرنسية من دين فى عنق تلك الفلسفة . والحق أننا لم نهتم - من بين
هذه الجوانب - الا بما يمثل الحميرة فى فكر فلاسفتنا المعاصرين : نقد
هوسرل للتفكير الوضعى ، تصوره لاتجاه الوعي ومسئوليته . لكننا لم
نعالج مثلا نظرية الماهيات عند هوسرل ولا نظرتة الى المنطق . وذلك لأن
الذى كان يهمنى فقط هو أن نوضح تأثير هوسرل المباشر فى دفع الفلسفة
الفرنسية المعاصرة .

وابتداء من التحدى الذى ألقاه هوسرل فى وجه الفلسفة شاهدا
فى فرنسا قيام الوجودية الملحدة التى ستقتات من ذلك التناقض بين
حرية الانسان ومطالب التاريخ : تلك المطالب التى يتجلى فى كل يوم
الحاحها علينا ، وذلك التاريخ الذى لا بد أن يتسم بالجبرية ليكون معقولا
ويتسم بالامكان ليظل ذا طابع انسانى .

وابتداء من هذا التحدى نفسه ، لم تعد الفلسفة الكاثوليكية فى
فرنسا تؤسس دفاعها عن الدين على تلك التصورات التقليدية حول
وجود الله وحول مفارقة هذا الوجود ، بل وجدت فى رسالة بسكال حول
القلق الوجودى ما جعلتها تهتم بالمشاركة فى الوجود الالهى المفقود .
الأمر الذى أدى الى توتر حاد فى الحياة الشخصية والاجتماعية للانسان .

وقد دفع هذا الاتجاه الجديد فى الفلسفة - بالاضافة الى الطابع
الجديد للاعتراضات التى أصبحت توجه ضد الماركسية - الماركسيين فى
فرنسا الى الاستفادة من هذا الهجوم ، والى أن يعمقوا تعميقا كافيا الجانب
الديالكتيكي فى الفكر الماركسى . وذلك من أجل أن يحافظوا على الاستقلال
الجزئى والحقيقى للأبنية الفوقية ، وأن يستخلصوا كل تأثيرها وأن يوائموا
فى تأليف حى بين المسئولية الشخصية للانسان والمعنى الشمولى
للتاريخ .

الفصل الأول
الفلسفة الوجودية

مقدمة

أصول الوجودية الفرنسية

- رأينا أن للفلسفة الفرنسية المعاصرة مصدرين :
- شعورها بموقف تاريخي واجتماعي تمثل في وجود أزمة أو ثورة .
 - شعورها بموقف علمي وتكنولوجي تمثل في وجود أزمة أو ثورة في المعرفة .

١ - مشاكلها

نبنت الأفكار الرئيسية التي دارت حولها الفلسفة الوجودية من التأزم العميق الذي عاشه الانسان بكل وجدانه نظرا لوجوده في عالم مهموم ، عالم لا مخرج له مما هو فيه ، عالم مستغلق . لكنها نبنت كذلك من الثورة على هذا الاستغلاق ، ومن توكيد قدرة الانسان التي لا تقهر على مقاومة العدم ، واعطائه معنى ، وتجاوزه .

وقد عبر سارتر عن الفكرة الجوهرية في هذا الشأن بقوله :
« كان لا بد أن يشعر جيلان اثنان بوجود أزمة : أزمة في الايمان وأزمة في ميدان العلم ، لكي يضع الانسان يده على تلك الحرية الخلاقة التي كان ديكارت قد أودعها بين يدي الله وحده ، ومن أجل أن يطمئن الناس أخيرا الى تلك الحقيقة التي تعد الأساس الرئيسي في كل نزعة انسانية وهي : أن الانسان هو الوجود الذي يتوقف وجود العالم على ظهوره ، (١) » .

وكانت هذه الأزمة في تاريخ الفكر وفي التاريخ السياسي أزمة عامة . ولهذا فان الوجودية التي قامت في فرنسا لها أسلاف ومبشرون : ليس فقط على يد دستيوفسكي وشرترنر ، ثم دستيوفسكي ونيتشيه الذين عاشوا أفكار الوجودية وعبروا عنها بمناسبة الأزمات الكبرى للعالم

(١) جان بول سارتر : مواقف الجزء الأول ، ص ٣٣٤ (طبعة جاليمار ١٩٤٧) .

الحديث ، بل أيضا ، فى فترة ما بين الحربين ، فى روسيا ، على يد بردييف
وشستوف ، وفى ألمانيا ، على يد هيدجر وياسبرز .

وقد ذكرنا سارتر بنقطة البدء فى الوجودية قائلا : « حوالى عام
١٨٨٠ عندما حاول بعض المدرسين الفرنسيين أن ينشئوا أخلاقا علمانية
كانوا يقولون شيئا قريبا من هذا الكلام : القول بوجود الله فرض لا غناء
فيه ومبهظ ، ولهذا فاننا نلغيه من حسابنا ، ولكن - بالرغم من ذلك -
لا بد من أجل أن تقوم أخلاق ويقوم مجتمع ويشيد عالم يخضع للنظام
أن تؤخذ بعض القيم مأخذ الجد ، ولا بد أن ننظر اليها على أنها ذات وجود
أولى وبعبارة أخرى ، فاننا اذا ما افترضنا أن الله غير موجود فان
هذا لن يغير من الأمر شيئا على العكس من ذلك تماما ، فان
الوجودية ترى أن افتراض عدم وجود الله سيؤدى الى عاقبة وخيمة . وذلك
لأن كل القيم التى كان من الممكن أن نقول بوجودها كمقولات مفارقة
ستختفى معه وكان دستيوفسكى قد كتب يقول : « اذا لم يكن الله
موجودا ، فسيصبح كل شيء مباحا » . كانت هذه هى نقطة البدء فى
الوجودية « (١) .

وسارتر فى هذا النص المأخوذ من محاضرة قصد من وراثتها تقريب
الوجودية الى أذهان الجماهير قد عمد الى التبسيط والتنميق لأسباب
« تربوية » . لكن الأمر فى الواقع كان أقل بساطة من هذا . فلم يكن
الأمر أمر قرار اتخذته بعض المدرسين الفرنسيين بل كان تعبيرا عن نضج
ظاهرة تاريخية امتدت بجذورها ابتداء من عصر انهيار العالم البرجوازي
ووصلت الى ذروتها حوالى عام ١٩٢٩ : أزمة اقتصادية شاملة ، صدامات
دولية أرهصت بقيام الحرب العالمية الثانية ، توكيد لقوة الاشتراكية ،
نمو النظم الفاشية .

(١) سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ . ولهذا السبب نفسه
رأت الوجودية عن طيب خاطر فى فردريك نيتشة أنه يمثل أحد روادها . لأن نيتشة
فيما أسماه ب « التغيرات الثلاثة » فى كتابه « هكذا تكلم زرادشت » كان قد ذهب الى
أن الروح ينبغى لها أن تتذرع بالصبر حتى تحمل على كتفها عبء الحرية ، وعليها بعد
ذلك أن تكشف عن أنيابها كما يفعل الأسد لترفض وتقوض كل القيم . « أن أكون حرا
معناه أن أعارض فى كل شيء حتى فى الواجب معارضة تجعلنى ندا لله » ، ثم على الروح
بعد هذا أن تتخلق بأخلاق الطفل فى خلقها لوجود جديد لها .

وبعد انقضاء عشر سنوات على القائه هذه المحاضرة كان على سارتر
فى سبتمبر ١٩٥٧ أن يمضى بتحليله الى أبعد من هذا المدى . فذكر فى
هذا الصدد تأثيرا مزدوجا غير مشعور به تماما أثر فى المثقفين الفرنسيين
فى الجيل الذى نشأ فيه : أولا - دفعهم الهم ودفعتهم الأزيمة اللذان كانوا
يعيشون فيهما الى رفض المثالية الرسمية باسم مأساة الحياة « . وثانيا -
وفى نفس الوقت ، ذهب الى أن : مادفعنى أولا الى التغير هو وجود
الماركسية كواقع ، وامتلاء أفق حياتى بالوجود الثقيل لجماهير العمال ،
هذا الحشد الهائل المعتم الذى كان يؤمن بالماركسية ويعيشها ويمارسها
وكان له تأثيره الكبير - ولو أنه كان تأثيرا من على بعد - على المثقفين
الذين ينتمون الى البرجوازية الصغيرة « (١) .

« وقد كانت الحرب هى التى فجرت القوالب البالية التى عاش
فيها فكرنا . الحرب ، والاحتلال ، والمقاومة ، والسنوات التى أعقبت كل
هذا . كنا نريد أن نقاتل فى صفوف الطبقة العاملة . لقد فهمنا أخيرا
أن الواقع هو التاريخ والممارسة العملية للديالكتيك « (٢) .

وهذا المطلب بدأ مناقضا للاتجاه الأول الذى كانت قد سارت فيه
الوجودية : « لقد كنا مقتنعين فى نفس الوقت أن المادية التاريخية قدمت
التأويل الصحيح للتاريخ ، وأن الوجودية ظلت تمثل الاسلوب الواقعى
للاقتراب من الحقيقة . وأنا لا أزعم الغناء التعارض القائم فى هذا
الموقف « (٣) .

وقد حاولت الوجودية ، على يد من أحسن تمثيلها من فلاسفتها ،
أن تمسك دائما بطرفى هذا الحيط خوفا من أن يقضى عليها . وليس
أيسر علينا من أن نعدد تخبطات الوجودية وتناقضاتها فى هذا المجال ،
لكن عملا كهذا سيكون عقيما . وقد استمرت أنا شخصيا هذا العمل فى
فترة من فترات حياتى . لكن تحليل هذه التناقضات الداخلية للفلسفة
الوجودية - وان كان من الضرورى الاستمرار فيه ، الا أنه ينبغى أن
يحتل دورا ثانويا ، ينبغى أن تكون متابعته مجرد تمهيد لبحث أكثر
عمقا والحا ، بحث يبدو اليوم أكثر ضرورة . ذلك أنه لم تعد مهمتنا
اليوم مجرد مهمة دفاعية ضد مذهب تبدو بعض تأويلاته السياسية
والاجتماعية متعارضة مع الحياة ، بل أصبحت تتطلب جهدا بناء
لاستخلاص الأهداف العميقة لهذا المذهب من حيث أنه قام للمحافظة على

(١) الأزمئة الحديثة العدد ١٣٩ (سبتمبر ١٩٥٧) ، ص ٣٤٩

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٥١ .

(٣) الأزمئة الحديثة ، نفس الموضع .

كل ما للانسان ، ولعدم اهدار وجوده في أى بعد من أبعاده : سواء كان ذلك من ناحية تاريخه الواقعي بما يحمله من معنى أم من ناحية مسئوليته تجاه المستقبل الذي يصنعه .

ولكى نفهم حدة التناقضات داخل الفلسفة الوجودية عبر تطورها هذا ، ينبغي علينا أن نخرج على الفرض الذي بدأت منه وألقى بظلاله على أصولها الأولى .

٣ - مصادرها الفلسفية

نبتت الوجودية في فرنسا بطريقة غريبة . وذلك عن طريق الوجودية الألمانية التي نقلها الى فرنسا بعض المهاجرين الروس . فمذ وصول نيقولاى بردييف الى باريس عام ١٩٢٤ قام بدعاية واسعة لها . واكتسبت الوجودية أرضا أخرى منذ عام ١٩٣٣ عندما نجح جبريل مارسيل في جذب اهتمام المشتغلين بالفلسفة الى دراسة هيدجر وياسبرز ، وعندما ترجمت ونشرت في فرنسا مؤلفات كيركجوررد ، بعد الدراسات التي قام بها مهاجر روسي آخر هو شستوف .

لماذا لعبت الوجودية الروسية التي كان على رسها ممثلاها بردييف وشستوف في فرنسا هذا الدور : دور تقديم بعض الأفكار الرئيسية للوجودية ؟

ذلك لأن الموقف الذي سيصبح موقف كل البرجوازية كان أولا موقف هؤلاء الروس . انهم شاهدوا سقوط نظام وسقوط عالم ، وشاهدوا كذلك نشأة نظام جديد وبزوغ عالم جديد . وكانوا في نقلهم لهذه التجربة التي عاشوها - أيا كانت الصورة التي اتخذتها - معبرين عن الحصر النفسي الذي سيطر على نفوس الناس في فرنسا حوالى عام ١٩٣٣ ، ١٩٣٤ ، أولئك الذين كانوا يشهدون سقوط العالم القديم ويعاينون حركة الطبقة العاملة الصاعدة ، وكان الجزع من الأزمة والخوف من الثورة قد أخذ من نفوسهم كل مأخذ .

وقد حدثت نفس الظاهرة في ألمانيا بعد هزيمتها . ولهذا فان الأفكار الوجودية كانت قد تمت في ألمانيا على يد هيدجر وياسبرز بصفة خاصة قبل أن تظهر في فرنسا .

أ - بردييف

كان نجاح بردييف فى فرنسا راجعا الى أنه جلب معه شيئين كانا حتى مجيئه هو مجهولين من الجميع : تقديم موضوعات الحياة الروحية التى عاجلها دستيوفسكى بصورة قربتها الى أذهان الجماهير ، وضرب من تاصيل هذه الموضوعات من خلال تجربة شخصية زعم بردييف أنه عاشها فى ثورة أكتوبر بروسيا .

كتب بردييف كثيرا حول الثورة الروسية ابتداء من كتابه « العصور الوسطى من جديد » الذى كتبه عام ١٩٢٤ ونشره عام ١٩٢٧ فى نفس المجموعة التى ظهر فيها كتاب هنرى ماسيس وهو « دفاع عن الغرب » (وقد اتفق بردييف مع هذا المؤلف فى نفس النتائج التى وصل إليها) حتى كتابه : « مصادر ومعنى الشيوعية الروسية » وكتابه الآخر : « مشاكل الشيوعية » .

وكتب بردييف كثيرا أيضا عن الروح والدين ابتداء من الوعى الدينى الجديد والمجتمع (١٩٠٧) حتى كتابه « خمسة تأملات فى الوجود » .

فما الذى لقننا بردييف عن الثورة الروسية وعن الحياة الروحية ؟ لا شئ غير ما كان قد قاله دستيوفسكى بشأنهما .

ان ما قدمه بردييف على أنه شهادة عيان عن ثورة أكتوبر ١٩١٧ يوجد برمته فى نظريات شيجاليف : احدى شخصيات رواية « الذين أصابهم مس من الجن » لدستيوفسكى ، وأيضا فى « أسطورة الكاهن الكبير » فى قصته « الاخوة كرامازوف » .

ذلك أن دستيوفسكى كان يرى أن كل نظام اجتماعى لا يقوم على التصور المسيحى للانسان وعلى الوهية جزء منه لا بد أن يولد بالضرورة نظاما من العنف والعبودية . والنقد السياسى والاجتماعى الذى قدمه لم يتجاوز أبدا نطاق النقد الذى كان قد قدمه « برودون » ضد اليعقوبية وضد الاشتراكية المتسلطة .

« ستؤدى هذه الظلمات الى شيوع ضرب من الفوضى ، وقيام نظام خشن وأعمى ولا انسانى ، بحيث أن البناء كله سيتصدع تحت اللعنات

التي ستصيبها الانسانية كلها عليه ، وذلك قبل أن يكون قد تم
تشييده « (١) » .

وبردييف لم يشهد هذا التصدع ، ولم يبحث في الدوافع التاريخية
لقيام هذا النظام ، واكتفى بأن اقتفى أثر دستيوفسكى في البحث عن
أسباب ميتافيزيقية وراء قيام الاشتراكية ، ولهذا نجده يستعيد
الأسطورة الشهيرة : « أسطورة الكاهن الكبير » كما وردت في نهاية
« الاخوة كرامازوف » لكي يعارض الحرية بالسعادة ، والكاهن الكبير
بالمسيح : « انك قد صورت الانسان صورة سامية جدا ، ان الانسان
يرسف في العبودية بالرغم من أنه قد خلق متمردا !! لهذا قمنا بتصحيح
عملك ... وقد اغتبط الناس بعودتهم من جديد يسامون كالقطيع » .

لم يعد أمام الناس مجال في أن يختاروا أو يفكروا أو يريدوا
شيئا ، لكي تمنحهم السعادة العمياء كان علينا أن نأخذ منهم حريتهم .
وكان دستيوفسكى في هذه القصة الرمزية يهدف الى نقد الكنيسة
الكاثوليكية التي « باعت المسيح في مقابل التمسك بمملكة الأرض » ،
والتي رسخ في الأذهان عنها أن الاشتراكية الفرنسية ان هي الا
« الامتداد الحق والصحيح لها ، والنهاية الكاملة التي كان يجب أن تنتهي
اليها » .

أما بردييف فلم يزودنا الى جانب هذا بكلمة واحدة عن الاشتراكية
كما طبقت ابتداء من عام ١٩١٧ : انه لم يفعل شيئا أكثر من أنه أعاد
أقوال دستيوفسكى مع الاطناب فيها اطنابا لم يمل منه ، ومع تصويرها
لنا على أنها ووصف لواقع تاريخي .

وحياة بردييف تسمح بفهم هذا الموقف الفريد ، شريطة أن نتجه
الى معرفة حياته هو لا الأسطورة التي نسجها حول نفسه . فالأسطورة قد
جعلت منه نائرا متحمسا ، مشاركا في الصراعات التي قامت في أمته ،
ورافضا الشيوعية لأسباب « روحية » بعد أن كان قد قام بأشغال نارها .
والواقع أن بردييف ليس فقط لم يشعل النورة بل انه كان غريبا عن
الحركة الثورية وكان مناهضا لها قبل عام ١٩١٧ بزمان طويل (٢) .

(١) دستيوفسكى : يوميات كاتب ، ١٨٧٣ ، ج ١ ، ص ٣٤٨

(٢) لكي نحسم هذه النقطة التاريخية أمامنا الشهادة الثمينة جدا التي كتبها لينين

عن بردييف : ليس فقط في تاريخ سابق على هجرته بل سابق على عام ١٩١٧ . ففي عام
١٩٠٨ كتب لينين عن بردييف يقول : « كان برجوازيا ديموقراطيا . وكانت قضيته =

ولم يحدث في فترة حياته أن عاش الثورة من الداخل . ولهذا فانه قدم لنا عنها تلك الصورة التي لا تمت بشيء الى التاريخ وترجع في كل ما قدمته الى روايات دستيوفسكي .

والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بنقد بردييف للعلم ونقده للاشتراكية . فهو ، مدفوعا بنزعة لا عقلية شبيهة بما نجده عند الانسان البدائي ، قد وجه نقده ضد العلم ولم يقمه على الانقلابات التي شهدتها علم الفزياء ، أو البحوث التي قدمت في نظرية المعرفة المعاصرة .

ان النقد الذي قدمه ضد العقل وضد الموضوعية العلمية لم يتقدم بنا خطوة واحدة زيادة عما فعله دستيوفسكي . اذ اكتفى فيه بأن وجه اللوم الى العلم لافنقاره الى الدلالة الانسانية ، كما فعل دستيوفسكي : « انى أسلم بأن $2 \times 2 = 4$ تعبر عن شيء جميل حقا ، لكن الحق أن $2 \times 2 = 5$ لن تكون هي الأخرى شيئا سيئا » (١) فدستيوفسكي لم يشأ أن يظل الانسان ، سجيناً في هذه المنطقة السحرية التي تسيطر عليها المبادئ والقوانين العلمية (٢) .

والاشتراكية والنزعة العقلية عند بردييف تعبران بمعنى واحد يدلان عنده على الأخذ بالاسلوب الاشتراكي في التفكير . « المعرفة الموضوعية التي ترفض معرفة الذات الوجودية هي عندي دائما أخذ بالأسلوب الاشتراكي في المعرفة . . . لأن ماهيتها وكونها قائمة في أن تكون صادقة صدقا شاملا كليا يجعلها ذات طبيعة اجتماعية ويجعلها متوقفة على درجة شيوعها » (٣) .

للاتجاه الجماهيري لا تعنى تحولا مع اشتراكية البرجوازية الصغيرة أو اشتراكية الفلاحين أو اشتراكية العمال ، بل كانت تعنى الحيازة نحو الحرية البرجوازية (لينين . الأعمال الكاملة ، الطبعة الروسية الرابعة ، الجزء ١٣ ، ص ٨١) .

وأضاف لينين عام ١٩١٣ قوله ان هذه الفقرة تستكمل بانحياز بردييف الى مجموعة التحريفيين في برنشتين (نفس المرجع نفس الموضوع . الجزء العشرون ، ص ٢٢) . وفي عام ١٩٠٩ أوضح لينين بمناسبة نشر بردييف لكتابه « معالم الطريق » الدلالة الطبقيّة لثورة هذا الأخير ضد الفلسفة المادية باعتبار أنها فلسفة ميتافيزيقية تزمّية في رأيه فقال : « ان بردييف كان نصيرا للديموقراطية طالما لا تأتي عن طريق الجماهير الشعبية ولكنه انصرف عنها عندما أصبحت نداء للشعب وعندما صمم الشعب على الوصول الى أهدافه هو لا أهداف البرجوازية (نفس المرجع ، نفس الموضوع . الجزء ١٦ : ص ١٠٧ - ١٠٩) .

(١) دستيوفسكي : العقل في منطقة ما تحت الأرض ، ص ١٦٨

(٢) شستوف : دن وحى الموت ، ص ٤٧

(٣) بردييف : خمسة تأملات في الوجود ص ٧١ ، أوبييه ، ١٩٣٦ .

الحياة الانسانية فى واقعها الأصيل تقع اذن فى رأى بردييف خارج حدود التاريخ وخارج حدود المعرفة . وفى جهوده التى أراد من ورائها تبسيط فكر دستيوفسكى وأدت الى افقاره وقف فى وجه القول بأن مستقبل الانسانية معلق بالايمان بعودة المسيح ، وذهب بدلا من هذا الى اعتناق عقيدة رمزية تقول بحضور مملكة الله . لكن حضور هذه المملكة لا يصل الانسان الى اكتشافه ولا يتحقق الا من خلال توتر الشخصية الانسانية .

وتدور تأملات بردييف حول فكرة رئيسية هى فكرة الحرية المطلقة . فهو يقول فى كتابه « الحقيقة والوحى » ما يلى : « المعنى العميق للوجود قائم فى الحرية . وكل ما يدور فى نطاق الوجود الانسانى لا يخضع للعلاقات العلية . لأن العلية لا توجد الا فى نطاق الموضوعية » . وفى هذا أيضا لم يفعل بردييف شيئا آخر الا أنه أعاد أقوال دستيوفسكى بألفاظ أخرى : « كانت فكرة الحرية تمثل عندى دائما الأساس فى تصورى وادراكى للعالم . وفى هذا الحدس الأصيل بالحرية كنت أجد نفسى قريبا من دستيوفسكى (روح دستيوفسكى) » .

والحق أن الحرية عند دستيوفسكى باعتبارها تلك القدرة على أن يملك الانسان زمام نفسه ووجوده وباعتبارها آية من آيات الله فى الانسان ، تمثل فى الوقت نفسه عنده الأساس فى كل الانحرافات التى يستجيب فيها الانسان لنداء الشيطان . وبوسعنا أن نتبع من خلال روايات دستيوفسكى ذلك الطربق الشيطانى الذى يمثل عثرات الحرية عندما تنتهى بعزل الانسان وسقوطه فى عالم الجريمة والجنون ، وعندما يبدو أمام الانسان أنه لا تمام لحرية ولا منقذ له منها الا بالالتجاء الى الله . فالحرية أولا ، ومنها الى الشر ، ومنه الى التكفير .

وهذه الفكرة التى تقوم على أن الحرية تولد نقيضها أى العبودية . فكرة اقتبسها بردييف حرفيا عن دستيوفسكى . ولكى يلبسها ثوبا جديدا كان عليه أن ينقل الفكرة الماركسية عن الاغتراب الى المستوى الميتافيزيقى . وهكذا أصبح الاغتراب مساويا عنده للنزعة الموضوعية : « قوام الروح فى حريتها ، انها تمثل ذلك الفعل الخلاق الذى ينبعث من أعماق أعماقنا ، وبالذقة ، فانها هى التى نسميها اليوم بالوجود الخاص . ومع ذلك فان الفعل الخلاق من الممكن أن يكون نهبا للموضوعية ، وبهذا يمكن أن يفقد كثيرا من حيويته ويتجمد » . (الحقيقة والوحى) .

وبردييف يقصد بالاغتراب ما يسميه « بالتحول الى البرجوازية » ، وهو تعبير لا يشير عنده كما هو واضح الى أية دلالة تاريخية تقترن بمفهوم

الطبقة ، بل له معنى مينافيزيقي فقط : فالاغتراب هو التحول الى الموضوعية ، وهي معنى ميلاد للآنا الخارجي في مقابل الآنا الذي يشعر بوجوده من الداخل « . فالداخل نبعا لفكرة التقليدية التي قدمها كيركجورود ، منفصل عن الخارج وتبعاً لفكرة تقليدية أخرى مقتبسة من شوبنهاور فان الوجود الخارجي لا بد أن يكون بالضرورة وجوداً غير خاضع للعقل . وهكذا فان بردييف بعد أن جمع كل الصور التي قدمتها النزعات غير العقلية «قطع كل رابطة كانت تصل بين المعرفة والعقل» (١) .

لم يسهم بردييف شخصياً في ميدان الفلسفة بشيء . لكن أهميته التاريخية والدور الذي لعبه في ميلاد وتطور الوجودية في فرنسا أمر مفروغ منه . وذلك لأنه استطاع ، مع شستوف (٢) ، عن طريق اعادته لأعمال دستيوفسكي بأسلوب جديد ، أن يجذب الاهتمام نحو هذا العمل الأدبي الذي لم يكن معروفاً حتى مجيء بردييف الا في جوانبه الروائية فقط . فبردييف هو دستيوفسكي الفقراء . انه لم يأخذ من سيده الا الجوانب السلبية من فكره واستخلص منها نزعة غير عقلية بدائية أدت الى تطبيق كل تفكير فلسفي . انها رفض لكل فلسفة . أو كما يقول بحق مسيو باستيد (٣) عنها انها « الرغبة المتعمدة في أن يصبح الانسان مجنوناً ، التي نجدها عند دستيوفسكي » .

وقد استخدم بردييف ، شأنه في ذلك شأن شستوف ، في نقله لتصوير دستيوفسكي للوجود ، ألفاظ الوجودية الألمانية ومقولاتها .

(ب) كيركجورود

كانت المشكلة التي تنتظر حلا هي تجاوز الثنائية . ومن ذلك ، كان لا بد من التخلي عن التصور المثالي الذي جرد الانسان من شخصيته عن طريق ربط تفكيره بالذات الخالصة في المعرفة ، ربطه بوعي أجوف مجرد لم يكن يمثل وعي أحد من الناس ، سواء في ذلك الوعي الترنسندنتالي عند كانط ، أو الروح المطلقة عند هيجل ، أو الحكم عند برنشفيج .

كانت المشكلة التي تنتظر حلا هي تجاوز الثنائية . ومن ذلك ، كان

(١) ج . شاكس رى : نيقولاى بردييف مقال في مجلة « وثائق فلسفية » ، عدد ابريل - يويه ١٩٥٨ ، ص ٢٢٠ .

(٢) شستوف : « الفلسفة والأساسة » : « دستيوفسكي ونيتشه » (١٩٢٦)

و « من وحى الموت » .

(٣) تهرينم الجمعية الفرنسية للفلسفة ، عام ١٩٢٧ .

تكون مصدر تجربتنا الشخصية . الحية ، وأن تصل ما انقطع في الوجود
الانساني بين الذات والموضوع المتعدى والمواجه له ، وهما الطرفين
المتعارضين ، لكنهما طرفان متصلان على نحو لا انفصام له . والعلاقة
المتوترة القائمة بين هذين الطرفين هي التي تحدد جوهر الذات الوجودية .
والوجود الصادق لن يكون في هذا الشيء الذي يقع خارج الذات ولا علاقة
له بها مطلقا ، كما أنه لن يكون في هذه الروح الكلية المستقلة في وجودها
عن كل الأشياء ، بل سيكون قائما في هذه الذات الفردية التي ليست
هذه الأشياء من جهة ولا تلك الروح من جهة ثانية ، بل التي ستمثل
الفردية والوجود المفارق معا . والقضاء على هذا الاغتراب المزدوج الذي
مصدره الاشياء والروح ، مع توجيه الفكر الى المعرفة ابتداء من الانسان
الواقعي يمثل رد فعل مفيد ضد الاتجاه العقلي المثالي المتجرد .

★ ★ ★

وكان لا بد أن يؤدي الاهتمام بهذه الفكرة الى بحث أفكار كيركجورد
من مرقدتها . وهي الأفكار التي كانت قد قامت للتمرد ضد الروح الشاملة
المطلقة عند هيغل .

فبينما لا حياة للفرد عند هيغل الا عن طريق علاقته بالكل ، فإن
كيركجورد رفض أن ينظر الى نفسه كمجرد جزء من كل .

وهيغل كان قد نجح في أن يعبر عن جملة ما يتضمنه العالم الواقعي
من خلال التصورات وتسلسلها الديالكتيكي . وكانت فلسفته وعيا
مشعورا به وتثويجا للتطور الديالكتيكي .

لكن التاريخ اسنمر في دورته بعد التأليف المذهبي الذي قدمه
هيغل وظن أنه يمثل الكلمة الأخيرة . استمر التاريخ بتناقضاته
وتفسيحاته . فما الذي صار اليه الديالكتيك بعد ذلك ؟ اما أن يمثل ،
على نحو ما أراده هيغل ، القانون الذي يسير بمقتضاه تطور العالم
الواقعي اويكون في الوقت نفسه تعبيرا عن هذا في داخل الوعي . وحينئذ
علينا أن نعترف بأن تطور الواقع ، ذلك التطور الذي تكشف لنا عنه
شيئا فشيئا علوم الطبيعة والتاريخ ، ليس له نهاية ، وأن الوعي وعي
بديالكتيكة الباطني وبقدرة الانسان على أن يمتد بأنشطته في حيوية
تامة . الأمر الذي يقتضى أن ننظر الى مثالية هيغل والى رغبته في أن
يوقف الديالكتيك ويحصره في نسق مغلق على أنها محاولات مقضى عليها
بالفشل . وفي هذا الطريق سار كارل ماركس .

واما أن ننظر الى تطور التاريخ على أنه مجرد مظهر ، ونقول بأن
الوعي اذا خرج عن نطاق الزمان الواقعي فانه قادر على أن يكشف عن

الزمان والتاريخ . وفى هذه الحالة سيظل التاريخ ذا طابع ذاتى صرف .
وفى هذا الطريق سار كيركجورد .

وهذا التصور للديالكتيك يتعارض مع تصور هييجل له . فهو أولا
ديالكتيك « كيفى » لأنه لا يسلم بأن التغييرات الكيفية تمهد لها تراكمات
من التغييرات الكمية ، على نحو ما يتم فى الطبيعة والتاريخ . ففى داخل
الوعى لا يوجد فى رأى كيركجورد الا انتقال مفاجئ من انشئ الى
نقيضه .

وهذا التصور للديالكتيك من ناحية أخرى ، وبصفة خاصة ، قد
قاد كيركجورد الى رفض أهم ما جاءت به الفلسفة الهيكلية وهو اكتشاف
القوانين الموضوعية لصيرورة الطبيعة والتاريخ والفكر .

ذلك أن كيركجورد قد ظن أن العالم الذى يتطور وفق قوانينه
الخاصة لن يكون فيه مكان لك . ولهذا فانه استبعد من فلسفته الطبيعة
والمجتمع وتاريخهما : « تبعا لامتزاج الفرد بفكرة الدولة والمجموع والجماعة
والمجتمع فانه سيتعذر على الله فى تصور كهذا أن يصل مباشرة الى الفرد .
فهما كان غضب الله شديدا فان عفا به الذى ينبغى أن ينزله بالآثم لا بد
أن يمر بكل هذه الأجهزة . وبهذا نكون قد وضعنا الله خارج الفرد من
خلال أكثر المصطلحات الفلسفية تهديبا وخداعا » (١) .

وهذا « الدين الموضوعى » كما يدعو كيركجورد ، الذى امتزج
بالطبيعة والتاريخ ليجد فيهما الأساس الذى اعتمد عليه والبراهين التى
تؤيده لا يمكنه الا أن يكون متفقا مع النتائج التى يصل اليها العلم .
ولهذا أسقط كيركجورد من حسابه فى هذا المجال ما ليس فى حاجة الى
دفاع ليستمر فى الوجود ، وخولت له لا أدريته التاريخية المتشددة أن
يجبس نزعتة الصوفية فى الذاتية الصرفة ، بعيدا عن تناول العلم .

وقد انتهى رفض كيركجورد للمجتمع والتاريخ بالفرد الى عزلة
مطلقة والى اليأس . ولم يبق أمامه فى داخل وعيه الا مواجهة شخصية
بينه كمتوحد وبين الله .

لكن هذا الله ، هذا الاله الشخصى الحى ، هو المسيح عيسى الذى
ظهر فى لحظة من التاريخ . ولهذا شعر كيركجورد بأن اقتران الحقيقة
الأزلية بالزمان أمر يدعو الى الحيرة .

(١) كيركجورد : حاشية على فضلات فلسفية (ن . ر . ف .) ، ص ٢٦٨ .

ولكيلا تكون واقعة الوجود التاريخي للمسيح هدفا لاعتراضات النقد التاريخي كان كيركجورد قد رأى أن يتهم العلم والتاريخ والمعرفة الموضوعية في مجموعها .

أما ماله « وجود » بالمعنى القوي لهذه الكلمة فليس الا ما يعانیه الفرد بحدّة في تجربته الداخلية الحية .

والوجود الصحيح للانسان يوجد خارج التاريخ « لأن الانسان كلما ازداد حسه الخلقى تطورا قل اهتمامه بالتاريخ » (١) .

لكن ما عساها أن تكون هذه الاخلاق التي لا صلة لها بالتاريخ والمجتمع ، والتي تعيش في هذه الانعزالية (الأنفرادية) الخلقية التي لا سبيل أمام الفرد فيها - في أي مستوى من مستوياتها - أن يلتقي بالآخرين ؟

لقد كان كيركجورد يشعر تماما أن انتزاع الأخلاق من الواقع التاريخي والاجتماعي اتجاها محافظ في صميمه . ولهذا كتب في يومياته يقول : « ان دورى كله يتلخص في الدفاع عن النظام القائم » (٢) .

ونجده ينتقل ب « الفعل » الى معنى جديد حقا . فالفعل عنده لا تأثير له على العالم الخارجي ، الذي لم يمسه وتركه وشأنه . ومن خلال الصفات الباطنية التي حملها عليه مارس اختياراته وجزعه أمام كل اختيار ، وعن طريق تمرد الدائم ورفضه المستمر اتخذ الفعل عنده ثوبا رومانتيكيا وأصبحت تقاس حرته التي لا حدود لها بمقدار عدم تصادمه بالحياة الاجتماعية وبالتاريخ .

واننا لنفهم الدور التاريخي الهام الذي يستطيع مذهب كهذا أن يلعبه في كل فترة من فترات الأزمات التي تمر بالفرد وتجعله ينطوي على ذاته أو تلك التي تجعل « الوضع القائم » - كما يقول كيركجورد - ينظر بعين الارتياح الى الشباب وهم يندفعون بحماس جارف ، من خلال سلوك معقد ، في طريق هذا الفعل السامي المسالم .

وفي مقابل هيجل الذي أقام الأخلاق على الوحدة الديالكتيكية بين الداخل والخارج ، وضع كيركجورد هذين الطرفين أحدهما في مواجهة الآخر وأقام تعارضا مطلقا بينهما . بحيث أن وجود أحدهما لا بد أن يؤدي

(١) كيركجورد : حاشية ، ص ١٠٣

(٢) كيركجورد : يوميات الجزء الثاني ، ص ٢٤٢

الى استبعاد الآخر : « فالتأرجح باعتباره الحقل الذى يمارس فيه الفعل نشاطه لا أهمية له ، وذلك لأنه ليس شيئاً آخر إلا النية التى اكتسبت اهتماماً خاصاً من الناحية الخلقية . أما نتيجة الفعل باعتبارها المظهر الخارجى اتحقق الفعل فلا أهمية لها » (١) .

وكل تجربة حية هى تجربة فريدة لشخص متوحد ، ولا سبيل له إلا نقلها للآخرين . مثال ذلك تجربة سيدنا ابراهيم مع الايمان . وفى هذه العزلة يسيطر اليأس . لأن حضور الله فى قلب المتوحد : ذلك الحضور الذى يمكن له وحده من أن ينتزعه من ضياعه يكون دائماً غير موثوق به . والواقعة التاريخية التى تمثل وجود المسيح ، بل ، أية واقعة أخرى - أياً كانت المعرفة التى تتخذها فى سبيل ذلك ، لن تكون ضمانة له . وذلك لأن قوام المعرفة فى فعل الذات فقط لا فى الموضوع . وكيركجورد يعلن أن المعرفة ذاتية . وذلك بالمعنى الغريب الذى يصوره « جان فال » حين يقول : « ليست المعرفة هائمة مع شيء خارجى ، انها تعبر عن علاقتى بـ » (٢) . علاقتى بذاتى وحدها : « واذا كانت الحقيقة قائمة فقط فى الصورة التى توجد بينا هذه العلاقة ، فالفرد قابض على الحقيقة حتى عندما يكون على صلة باللا حقيقة » (٣) .

فوجود الله حافظ على اليأس ، ومسلمة من مسلمات الوجود : « الوسيلة الوحيدة التى يصل بها الوجود الى علاقة مع الله هى أن يقود التناقض الديالكتيكي عاطفته الى اليأس ، وعن طريق « مقولة اليأس » يساعده فى الوصول الى الله . ومعنى هذا أن مسلمة وجود الله ليست تعسفية بل تمثل على العكس من ذلك تماماً الدفاع المشروع للفرد بحيث أن وجود الله لا يمثل مجرد مسلمة فقط ، لأن افتراض الوجود لوجود الله يمثل ضرورة » (٤) .

ولا يستطيع المؤمن أن ينقذ نفسه من الحصر النفسى . وذلك لأنه لا شيء يضمن له أن ايمانه بالله يقابل حقيقة واقعية . ولهذا يظل موزعاً فى نطاق « عدم اليقين الموضوعى » « انه مؤمن بالرغم من كل شيء ، بالرغم من هذا الجو من عدم اليقين الموضوعى لأنى ما زلت فى مستوى من العمق يزيد عن سبعين ألف قدم فى الماء » (٥) .

(١) كيركجورد : يوميات الجزء الثانى ، ص ١٩٨

(٢) جان فال : فكر الوجود ، ص ٢٦

(٣) كيركجورد : حاشية ، ص ١٣٢ - ١٣٣

(٤) كيركجورد : حاشية ، نفس الموضوع ، ص ١٣٢ (رقم ٢)

(٥) نفس المرجع ، نفس الموضوع . ص ١٣٥

هذا هو الموقف المزدوج المعقد الذي انتهى إليه كيركجوورد . لأن النزعة الصوفية عندما تصل بصاحبها الى هذا الحد المتطرف فان الحد الفاصل بينها وبين الالحاد يصعب تمييزه بوضوح ، ولأن الالحاد عندما يعيشه صاحبه في هذا الجو من اليأس فانه سيكون أقرب موقف للايمان ، بل سيكون هو نفسه حياة الايمان . وبالمثل ، فان الايمان اذا كان خلوا من اليأس والحصر النفسى القائم على الشك بل وعلى الالحاد ، فانه لن يكون ايمانا .

تلك هي النتيجة التى لا مفر منها لهذه النزعة الذاتية المطلقة التى لا تخلف خارج نطاق الذات الا العدم . فالالحاد اليائس الذى انتهى اليه فيلسوف مثل سارتر والذى قال فيه ان الانسان فقاعة لا غذاء فيها قريب جدا من ايمان كيركجوورد الذى يعد شيخ المتصوفة الذين أقاموا تصوفهم الدبنى على أساس عدم وجود الله .

فالذاتية والتفرد وعدم الاعتراف بافتقار الوجود البشرى الى موجد والالغاز واليأس والعدم والوجود المتوتر ، تلك هى الأفكار الرئيسية التى سنلتقى بها فى كل صورة مقبلة عن صور الفلسفة الوجودية ، وهى أيضا أفكار مسيحية ، وأفكار يتبناها أيضا المتصوفة .

تعريف الوجود فى تصور كهذا يتم عن طريق علاقته بشيء آخر يتخطاه . ومعنى هذا أن التناقض يدخل فى قلب الوجود : « أن تعرف نفسك معناه أن تعرف خطيئتك ، معناه أن تعرف عجزك ، معناه أن تعرف لتوك أنك أمام الله » (١) . ولا معنى للوجود الا بالقياس الى الله . والجهد الذى تبذله هو وحده الذى يخلق الامتناهى . والتوتر الذى نشعر به فى طريقنا الى الله هو الأساس الوحيد لوجوده . هل معنى هذا أننى أنا الفارس الذى يقوم الايمان به ، أم أنه قد توهمت ذلك فقط ؟ لست أدرى . ولا ينبغى أن أعرف شيئا ، حيث أننى لا أقوى على معرفة شيء . فإنا هنا فى أرض المخاطرة المطلقة .

الوجود الخاص معناه وجود الفرد فى علاقته بالذات العلية . والفلسفة الوجودية بهذا دينية فى أساسها . حقا ان التطور الذى ستتخذه فيما بعد سيحاول أصحابه فيه أن يجردوا أفكارها من غطائها الدينى . على سبيل المثال ، فان تجربة الفرد مع الله أو مع الذات العلية .

(١) جان فال : فكر الوجود ، ص ٢٩

التي تتجاوز وجوده هي عند كيركجورد تجربة الخطيئة . وسيأتي «كامي» بعد هذا ليقول : « الاستغلاق هو الخطيئة بدون اله » (١) . وإذا كان كيركجورد قد ذهب الى أن الوجود المفارق للذات العلية لا بد أن يتجسد ولا بد أن يكون له ضرب من المحايثة ، لأن هذا يمثل وجود المسيح نفسه ، بكل ما يتضمنه من « سر » يمثل الانسان الاله والله الانسان ، فسيأتي سارتر ليقول لنا : « ان رجنان الانسان يتعارض مع وجدان المسيح ، وذلك لأن الانسان يفقد وجوده كإنسان لكي يظهر الله » (٢) .

و « اتين جلسون » على حق في أن يبين لنا أن معظم أفكار الفلسفة الوجودية لها أساس ديني ، وأن مناط التفكير فيها هو « نفس مناط التفكير في الدين » (٣) . ويضيف الى هذا « مونييه » قوله : « الفلسفة الوجودية هي بكل بساطة وسيلة من وسائل التعبير عن المسيحية » (٤) .

وهذا الديالكتيك الوجودي عند كيرجورد وتبعيه يحل تذبذبا دائما بين الذات الفردية ومفارقة الذات العلية ، ومرور مستمر من أحد الطرفين الى الآخر دون أن يتدخل أي تأليف فكري يسمح بالقضاء على الطرفين المتعارضين في محاولة للاحتفاظ بهما أو تجاوزهما . وهذا الديالكتيك لا يولد أية حركة . انه يسلم الانسان الى شاطئ الحصر النفسي دون أن يسمح له بالخروج منه أبدا .

هذا الديالكتيك يمثل فلسفة ميتافيزيقية لعالم لا مخرج له مما هو فيه .

(ج) هيدجر

هذه الفوضى الضاربة في العالم وصلت الى قمتها في فترة ما بين الحربين وبخاصة من ألمانيا . فهزيمتها عام ١٩١٨ خلفت فيها خسائر أخلاقية تفوق ما لحقها من خسائر مادية . فقد سادت فيها روح عدمية مطلقة مهدت العقول الى التسليم في نشوة بالنظام الهتلري بكل ما تضمنه من نزعة لا عقلية متطرفة ، واكبار للغريزة والأسطورة (١) .

(١) كامي : أسطورة سيزيب ، ص ٦٠

(٢) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٧٠٨

(٣) ملسون : الوجود ، ص ٨٤ (حاليمار)

(٤) مونييه : مجلة العقل ، عدد ابريل ١٩٤٦

(٥) أنظر في هذا الشأن كتاب هرمان برنشفيج : ثورة العلم .

وقد عبر مارتن هيدجر بصورة حادة عن هذا الجو من الاضطراب والفوضى فبين سماء خالية جوفاء ، وأرض مضطربة بدت حياة الانسان بلا آفاق ، وبدون مخرج . وابتداء من موقف الناس في أمته ومن موقف طبقة معينة من هذه الأمة ابان الأزمات استطاع هيدجر أن يصور الموقف الانساني والطابع التراجيدي لكل وجود خاص .

ففي مواجهة الانسان لم يعد هناك اله يهديه ، ولم يعد هناك قيم ثابتة واختفت الحقيقة ، وأصبح العالم بالنسبة اليه عالما غريبا لا سبيل الى معرفته . أصبح الانسان يواجه لا شيء . يواجه العدم .

وفي هذا الجو الميثوس ، فان الوجود سيصبح كل ما يعوز الانسان كل ما يتطلع اليه ليكون ذاته . وهيدجر يفضل لحظة المستقبل من بين لحظات الزمان في جريانه . وذلك لأننا نتجاوز دائما نطاقنا لنتجه نحو مستقبلنا . اننا في سباق مع أنفسنا ونخلفها دائما وراءنا ، ونعيش وجودنا بصفة خاصة كمستقبل . وقد لخص فرانسيس بونج الفكرة الرئيسية في كتاب هيدجر « الوجود والزمان » في عبارة أخاذة بقوله : « الانسان هو مستقبل الانسان » .

لكن هذا لا يمثل موقف هيدجر الحقيقي تماما . وذلك لأن العدم هو الواقعة الأنطولوجية الرئيسية في نظرة هيدجر للعالم .

فالكائن البشرى ، كما يقول هيدجر ، « لا يمكن تعريفه الا ابتداء من وجوده ، أى ابتداء من امكانيته فى أن يكون أو لا يكون ما هو عليه » . والوجود الحقيقي للانسان ليس واقعة ، بل هو « الهم » الذى يسيطر عليه فى وجوده وقد وصف هيدجر هذا الوجود البشرى فى لحظات ثلاث :

١ - عدم الاعتراف بافتقار الوجود البشرى الى موجد : فالانسان ينبثق من العدم وفيه . انه يجد نفسه وسط امكانيات بعينها . فوجوده بلا مبرر ، وهو وجود ممكن امكانا لا ضرورة فيه ، مستغلق .

٢ - المشروع : ويندفع الانسان نحو عالم الامكانيات . ولكن اندفاعه هذا اندفاع نحو الفراغ ، نحو ما لم يوجد بعد ، طالما أن وجوده نفسه محوط بالعدم . ومستقبلنا يضرب بجذوره فى العدم . والعالم يكتسب معنى بفضل الانسان الذى ليس لوجوده هو نفسه معنى .

٣ - السقوط : هذه الطاقة الدافعة للانسان التي لا أصل ولا سند لها ، مصيرها الى الضياع فى كل لحظة . ذلك هو مصير الوجود الصحيح: السقوط فى الوجود اليومى . بكل ما فيه من رتبة ونظام قائم . بهذا يتحوّن هذا الوجود الصحيح الى وجود لزج فى قلب الحياة اليومية ، ويصبح شيئاً بين الأشياء ، ويفرق ، فى هذا الوجود المبني للمجهول غير المشخص .

واكتشاف هذا الموقف الذى يحيط بالانسان وهذا العدم الذى يكلى وجود العالم هو « الحصر النفسى » ، وهو شعور له دلالة أنطولوجية: لأنه هو الذى يكشف البنية الأساسية للوجود العام ، ولأن الوجود العام يكشف عن نفسه من خلال الانسان (١) .

والوجود المبني للمجهول هو كل ما هو اجتماعى ، لا شخصى ، وهو بالتالى ، كل ما يبعد الانسان عن وجوده الصحيح ويقدم لنا وجوداً جاهزاً يسلب حياتنا دلالتها الشخصية . فى هذا الوجود يصبح الانسان ولا معنى له الا بما يجب ان يكون عليه وفقاً لحياة الوظيفة ، ولدوره الاجتماعى . الخ وعلى الانسان من أجل أن يهرب من هذا المصير أن يتجه الى كل الامكانيات التى تتراءى أمامه بلا استثناء بما فى ذلك امكانية عدم امكان الوجود ، بحيث أن هذا الوجود الذى يفتح على العدم والذى لا معنى له الا بالانسان هو فى أساسه وجود من أجل الموت . « فالوجود من أجل الموت باعتبار أنه يعنى أن يسبق الانسان نفسه مندفعاً نحو الممكن هو أولاً ما يجعل الامكانية ممكنة وما يستخلص وجودها باعتبارها كذلك » (١) . الموت هو ما يفتح أمام الانسان أفقاً لا حد له من الممكنات وما يتيح له أن يحطم الواقع الجاهز . انه لا يقدم للانسان - كما يقول هيدجر - شيئاً ليحققه ، لا يقدم له شيئاً من الممكن أن يكون له وجود واقعى . ولهذا فان معنى الحياة قائم فى أن يجعل الانسان من موته عمله الذى يعبر تماماً عن شخصيته .

وقد عبر ليفيناس تعبيراً صادقاً عن فلسفة الموت هذه التى تلخص تصور هيدجر تلخيصاً واقياً بقوله : « الوجود الخاص هو مغامرة لعدم امكانيته هو أو لاستحالة وجوده هو » (٢) .

(١) مارتن هيدجر كانط ومشكلة الميتافيزيقا (١٩٣٩) - الترجمة الفرنسية

جاليمار ، ١٩٥٣ .

(٢) هيدجر : الوجود والزمان ، ص ٣٦٢ .

(٣) ليفيناس : مع اكتشاف الوجود عند موسرل وهيدجر ، ص ٨٦ .

وتأملات هيدجر حول موضوع « الوجود المفارق لذاته » في صورته المتعددة لها قيمتها في فلسفته : « مفارقة الانسان لنفسه نحو العالم ، نحو المستقبل ، نحو الآخرين ، مفارقة من جانبه لدائرة العدم ، مفارقة من جانبه نحو الوجود ، تلك هي الاستعمالات الخمسة لفكرة المفارقة في فلسفة هيدجر . ولا شك أن هذا التنوع في استعمال الكلمة مصدر من مصادر الاضطراب في فهم معناها (١) .

٣ - محاورها الفكرية

الفكر الوجودي في صميمه فكر ديني . ففي أثناء انعقاد جلسة الجمعية الفرنسية للفلسفة في ٤ ديسمبر ١٩٣٧ . وهي الجلسة التي تمثل بصورة ما جلسة شبه الرسمية التي تم فيها انتقال السلطة من أيدي الفلسفة المثالية الى الفلسفة الوجودية (وقد أعلن ليون برنشتاين شخصيا في هذه الجلسة ما يلي : أنا أتحدث اليكم مدركا أنني أنتمي الى جيل شهد فكرا بات من واجب جيل آخر جديد أن يأخذ على عاتقه مهمة استمراره) كان الحوار الذي دار بين جان فال وجبريل مارسيل كبير الدلالة في هذا الشأن .

وقد وضع بردييف المشكلة بوضوح أثناء هذه الجلسة بعينها . قال : « تصبح الفلسفة أقل وجودية اذا انتقلت من الذاتية الى الموضوعية لكنها تظل وجودية اذا عاش الفيلسوف في الذاتية واتجه منها الى الوجود المتعالى » (٢) . الذات يعنى حضور الوجود المتعالى فيها . وذلك لان عالم الذات ، كلما أحكم إغلاق الباب على نفسه فانه يكتشف فجأة وجودا متعاليا ، .

وأضاف جان فال : « لكن الوجود المتعالى لا يعنى بالضرورة الوجود الالهى . ولا يعنى كذلك بالضرورة وجود الشيطان . اذ قد يعنى ببساطة وجود الطبيعة » . فرد عليه جبريل مارسيل محتجا : « أنا لا أعتقد أبدا أن فكرة الوجود المتعالى من الممكن أن تقبل علمانيا » .

(١) جان فال : تاريخ مبسط للوجودية ، نشرة نادى ماتينا ؛ ص ٣٧ .

(٢) تقرير الجمعية الفرنسية للفلسفة عام ١٩٣٧ . وانظر في هذه الجلسة التي

تمثل لحظة مأساوية في تطور الفلسفة الفرنسية كتاب هنرى مونج : العائلة المقدسة الوجودية .

فأجاب جان فال مدافعا عن موقعه : « وأنا لا أقبل بسهولة فكرة أن الوجود يمثل في ذاته واقعة دينية ، فالدين عندي يقوم بما يقوم به جواب السؤال . أما الوجود فهو يقوم أولا بما يقوم به السؤال » .
والحق أن دفاع جان فال عن موقفه لم يكن سهلا . فاذا لم يكن الوجود يمثل واقعة بل قيمة ، فهو يقوم فعلا بما يقوم به السؤال . لكن السؤال هنا سؤال ديني . وكما يقول فورست : « أن تكون موجودا معناه أن تكون مرغوبا فيك ، وهذا يعنى بعبارة أخرى أن تستحق الوجود » (١) .

ونستطيع أن نقسم المحاور الفكرية الرئيسية للفلسفة الوجودية في الوقت الذي وصلت في فرنسا ، وبخاصة على يد سارتر ، الى قمة تطورها الى ثلاث مجموعات : محاور سلبية وتشاؤمية ، محاور ايجابية محاور استعارت فنونها أساسا من فلسفة الظاهريات .

(أ) أما المحاور السلبية والتشاؤمية فقد عبرت بها عن تهاوى العالم الموضوعى بما اشتمل عليه من حقائق وقيم ، وابتلاعه في الأزمة العامة التي يمر بها العالم الرأسمالى في جانبها المادى والروحى معا .

« فاليأس بالنسبة الى الفكر الوجودى قد احتل نفس المكانة التي احتلها الشك المنهجى في بداية الفكر الديكارتى » (٢)

وبعد انقضاء قرن من الزمان على تفاؤل البرجوازية الفاشية برجوازية عصر « الانسلكوبيديا » وعصر التنوير ، برجوازية « الانسجام الاقتصادى » عند باستيات . وبعد الثقة فى التقدم وفى العقل ، وبعد الانسجام بين المصالح والحريات بدأ يظهر فى فترات الانحلال وما صاحبها من فورات وتناقضات وأزمات وحروب « وعى شقى » . وقد وجد هذا الوعى فى الفلسفة الوجودية مبرره الأنطولوجى .

وقد قلبت هذه الأزمة الأوضاع فيما يتصل ببناء الوجود العام وكيان الانسان وقيمة المعرفة ودلالة التاريخ .

فالوجود ممزق . وهذا هو أحد المحاور الرئيسية (التى سنعود اليها مرة أخرى بمناسبة الحديث عن جبريل مارسل) . الانسان

(١) ايمية فورست : من التسليم الى الوجود ص ٦٧

(٢) ايمانويل مونييه : مقدمة الى الفلسفات الوجودية ، ديتويل ١٩٤٦ ، ص ٦٢

أو « الذات » . عند ياسبرز ، يهصره وجوده بين قطبي رحي : بين عالم الأشياء الذي يركن اليه ليوجد ولكنه يشك في قدرته على السيطرة عليه ، وبين عالم المتعالى الذى يوجه النداء اليه ويمنحه وجوده الحق ودلالته ، ولكن هذا العالم نفسه هو الذى يضغط عليه ويمحو وجوده .

والانسان ، ذلك الكائن الذى تجد حريته فى كل من العالم ومن الوجود المتعالى سندها كما نجد مصدر تهديدها ، يولد بلا مبرر لوجوده ، انه يجد نفسه هناك ، بلا سبب ، ولا غاية ، يلفه الاستغلاق وهذا هو ما يطلق عليه هيدجر اسم « عقبة الوجود الانسانى » .

والحصر النفسى يمثل التجربة الحية الرئيسية التى تلخص جوانب الكيان البشرى : التوحد ، الالغاز ، التهديد الدائم بأن يفقد نفسه وسط الأشياء ، وبأن لا يكون غير امتداد للماضى الذى تجمد أو بأن يكون نهبا لهذا العالم الموضوعى الجاهز الذى يحيط بنا حتى يجعل من كل منا مجرد « ترس » ليس له الا دور سلبى ، دوار الرأس الذى نشعر به من خلال ممارستنا لحرية مطلقة لا يستطيع أحد أو شىء أن يلقننا ماذا نحن فاعلون بها ، مثل الموت أمامنا كخاتمة لكل الامكانيات ، الابهام الذى يطبع كل ما يحيط بى وكل ما أمثله فى وجودى . والشئ لا يوجد الا بالقياس الى وعى ، ولا يوجد الوعى الا من حيث علاقته بالشئ .

وفى هذا كله لا يستطيع التاريخ فى نهاية الأمر أن يقدم لى أى عون . لأنه ليس هو الذى يحملنى فى تياره بل أنا الذى أحمله نين جوانب ذاتى . وذلك لأن كيركجوررد فى هجومه ضد هيجل وضع مقولة « الوجود الخاص » باعتبارها متناقضة مع مقولة التاريخ ، فلا وجود اذن للتاريخ بل وللطبيعة الا بالقياس الى الوجود الانسانى .

(ب) وبعد محاور الضياع تأتى محاور النجاة . وهذه المحاور الايجابية تمثل فى مواجهة التصدع الذى أصاب العالم وجود ثورة أو امكانية وجود ثورة ستكون ضربا من التكفير . واننا لنستعمل هنا عن عمد مثل هذه التعبيرات الدينية : الضياع : والنجاة ، والتكفير . وذلك لأنه اذا كانت الثورة الروسية فى أكتوبر ١٩١٧ وتصاعد الحركة العمالية فى فرنسا وبخاصة منذ عام ١٩٣٤ - ١٩٣٥ قد أثار ضد أزمة العالم البرجوازى مشاكل التفكير الوجودى فان وجود هذه الثورة أو وجود امكانية قيامها قد شهد تحولا ميتافيزيقيا . ولقد شاهدنا ذلك عند بردييف . وسيكون هذا طابعا عاما يسم الوجودية الفرنسية . فالثورة الاجتماعية لم تعد تدل على ظاهرة تاريخية ، بل ستكون مجرد

تخول في نظام الملكية ، وادخال النظام الاشتراكي في وسائل الإنتاج الكبرى في المواصلات والنبادل التجاري ، وانتقال السلطة من البرجوازية الى أيدي الطبقة العاملة سيكون هذا كله من قبيل الأحداث الميتافيزيقية : من قبيل التفكير الذي يقوم به الانسان . ومن هنا فان الاشتراكية : ثورة الطبقة العاملة ، الثورة الشيوعية كان لها دائما سحرها وتأثيرها . لكن هذا الجو الذي أحاط بها قد جعلها في الوقت نفسه تتخذ من الناحية السياسية موقف الرفض ، وأحيانا موقف العداء حتى على يد من يتحدثون باسمها ، ضد الحركة الاشتراكية الحقيقية التي سار فيها اليسار الفرنسي .

وهكذا فان المحاور الثورية قد اتخذت طابعا دينيا شأنها في ذلك شأن المحاور البرجوازية .

فالوجود هو أولا ما لا يمكن أن يصبح أبدا موضوعا من الموضوعات . وفي الحملة التي شنها الوجوديون على الموضوع بوجه عام كثيرا ما نجد أنهم انتقلوا الى الهجوم على « الوضع القائم » في النظام البرجوازي ، وعلى اطاراته الجاهزة ، وتاريخه الذي قضى فيه الأمر وفرع من تدوينه وحفائقه الثابتة وقيمه الأزلية ، وتعريف الانسان حتى في الوجودية المبكرة عند الألمان يقف ضد هذا كله . فيعرف الوجوديون الألمان بأنه انبثاق ، وبأن انبثاقه أصيل ، أي تابع من ذاته . فالوجود البشري لا يظفر بوجوده بناء على أمر صادر اليه من قوة أيا كانت ، وهو لا يمثل ماهية حددت معالمها مسبقا . وقد لخص سارتر هذه الفكرة الرئيسية في كل فلسفة وجودية بقوله : في الانسان يكون الوجود سابقا على الماهية . أو بقوله أيضا : الانسان هو الكائن الذي لا يكون ما هو عليه ويكون ما ليس عليه .

وعلى الانسان أن يخلق لنفسه مستقبه في كل لحظة وعليه أن يخلق مبررات وجوده خوفا من أن ينحدر في وجوده فيصبح شبيها بالوجود الأعمى للأشياء الصماء . وهذا أمر يتوقف عليه وعليه وحده . فالقفز الذي يتجاوز فيه الانسان ذاته ويجعله دائما سابقا على نفسه هو الذي يحدد حرته . فالحرية هي القدرة على تجاوز الانسان لذاته ، انها مفارقة للذات ، وهي فعل . ولهذا تتبنى الوجودية عبارة ليكييه التي يقول فيها : « عليك أن تفعل وأن تقوم ذاتك عن طريق الفعل وأن لا تكون شيئا آخر سوى ما تفعل » (١) .

(١) سارتر : توضيح ، مقال ظهر في مجلة « الفعل » .

(ج) لكن المحاور الايجابية والسلبية : محاور اليأس ومحاسن
الفعل ، تبدو كما لو كانت تمثل قطبين أو حدين في داخل المحور
الرئيسي ، وهو محور الفلسفة الفبينيومينولوجية الذي يمثل المبدأ الموحد
لها :

والحق أن الخطوتين اللتين اتخذتهما الفلسفة الوجودية تكمل احدهما
الأخرى . فقامت في الخطوة الأولى برفض العالم لكي تباعد عنه ، وفي
الثانية . كنتيجة لهذا التملص أو لهذه الهوة الانطولوجية أو لهذه
القلبية التي أقامتها بين الانسان والعالم أقدمت على الفعل لتمارس به
قدرتنا المطلقة على الاختيار ومسئوليتنا الكاملة . وقد عبر كيركجورد عن
هذا الموقف المستغلق بقوله . « ليس الأمر أمر اختيار تقوم به الارادة
بين الخير والشر بقدر ما هو اختيار للارادة نفسها » (١) .

وهذه الصيغة تعبر تعبيرا دقيقا عن استغلاق الوجودية . وذلك لأن
اللحظة الهامة في حياة الانسان ، لحظة حرته ، لا تمثل عندهم لحظة
مليئة بالفعل والاقبال عليه بل تدل على العكس من ذلك على افتقار وغياب
وثقب في قلب الوجود . وبهذا يصبح العدم الشخصية الرئيسية في
المأساة الوجودية : لان الوجود الواقعي للانسان عندهم ليس الا وجودا
غائبا .

والانسانية كلها تهوى الى قرار هذه الهوة ويهتز الوجود كله
بسببها . « ان وجودي يتغلغل في وجود العالم حتى أقصى أطرافه ،
ووجوده يتغلغل في وجودي حتى أعماق أعماقي » (٢) .

تلك هي المحاور الرئيسية للفلسفة الوجودية . ومنها تتبين المرحلة
التي وصل اليها المذهب الوجودي في تطوره عندما جاء جان بول سارتر
ليجدد اهابه ويعمق مفهومه . وسارتر وان كان لم يحاول تبويب
المذهب لان فكرة التبويب تتعارض مع فكرة الوجود الخاص الا أنه
استطاع على الأقل أن يحدد بصورة أقرب ما تكون الى الكمال الخطأ
الذي لم يكن في وسع غيره من الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين الا أن
أن يسير في بعض مراحل فقط ويستكشفها .

★ ★ ★

(١) كيركجورد : اما هذا أو ذاك ، ص ٤٧٤

(٢) مونييه : الكتاب السابق ، ص ٨٤

- ١ -

الوجودية الملحدة

جان بول سارتر

أراد سارتر لنفسه أن يكون في المحل الأول شاهدا يقظا على العصر الذي نعيش فيه . ولهذا عبر عما فيه من عدم . وعبر كذلك عن ارادة الانسان في أن يجد لنفسه مخرجا منه . وهذا التوتر الأصيل هو الذي يعطى لعماله حياة غنية ، يزداد نبضها بالطابع الدرامي كلما ازداد التفاتها الى الواقع الاجتماعي .

وسواء التفتنا الى ما في الوجودية من محاولات توفيقية ، أو تناقضات باطنية أو تحولات ومراجعات فان هذا كله ليس الا مظاهر خارجية لطريق أكثر عمقا سارت فيه ولحركة أمسكت بقيادتها وشرعت فيها في تخطى ذاتها أما نحو تواصل ديني واما نحو تواصل ماركسي . اذ يبدو أن المهمة الرئيسية للفلسفة في عصرنا قد انحصرت في رأى سارتر في التوفيق بين « ماركس وكيركجورد » (١) .

(١) مونييه : مقامة الى الفلسفات الوجودية ديناويل ١٩٤٦ ، ص ٩٠

١ - شائد على عصرنا

مسرح وروايات سارتر

كانت رواية « الغثيان » -الرواية الأولى لسارتر - نقطة البدء في فلسفة النفي والعبث . وكانت موجهة ضد الفلسفة التقليدية : فلسفة الاثبات والقيمة .

والمحور الفكري لهذه الرواية التي تمثل منشورا فلسفيا حقيقيا يدور حول القول بأن العالم لا معنى له من حيث أننى كانسان ليس لي من هدف أسعى وراءه فيه .

والتجربة الأثيرة عند سارتر ، تلك التي قدم لنا تحليلا لهما في الغثيان ، تكشف لنا عن عالم قريب جدا من عالم هيدجر . فهيدجر في كتابه : « ما هي الميتافيزيقا ؟ » كتب يقول : « ان الجزع العميق الذي يتكشف لنا كلما امتدنا بجذورنا في أعماق الوجود كما لو كان ضباباً صامتا من شأنه أن يغلف الأشياء والآخرين بصورة غريبة ويغلفنا نحن أنفسنا بلا مبالاة شاملة . وهذا الجزع هو الذي يكشف لنا عن الوجود في طابعه الشمولى » .

هذا الكشف هو الذي حاصر بطل رواية الغثيان : «أنطوان روكنتان» فقد تساءل روكنتان يوما عن مبررات حياته ، وسأل نفسه عن كينونته وعن ماهية الكون الذي يحيط به ؛ فكان هذا كافيا لأن يصبح نهبا لشعور من الحصر النفسى والاستغلاق والغثيان .

والغثيان هو الشعور الذي نحس به أمام الواقع عندما نصل الى معرفة أنه يفتقر الى مبررات وجوده والى أنه مستغلق .

وابتداء من اللحظة التي أحس فيها «روكنتان» أن حياته لا هدف من ورائها وأنه يسعى فيها الى غير غاية ؛ وأنها فقدت معناها أحس أنه أصبح موجودا كما يوجد الشيء أو الموضوع .

والأشياء والموضوعات والعالم قد فقدت كلها فى نفس الوقت

معناها . واذا كانت حياة روكتان لم يعد لها معنى فان الأشياء لم تعد تمثل بالنسبة له وسائل لتحقيق هدف ، أو نقط ارتكاز لأفعاله ، انها لم تعد أدوات أو حتى عقبات ؛ انها هناك بلا مبرر لوجودها ؛ تماما مثله هو : « لقد تلاشت الكلمات وتلاشت معها دلالة الأشياء ؛ وتلاشت معها طرق استعمالنا لها » (١) .

وتقطعت الأوصال بين الأشياء والعقل . لم يعد لشيء مغزى ؛ وبدأت كل هذه الأشياء التي فقدت مسمياتها (٢) تترنح بلا مبرر : « كل شيء وجوده مجاني : هذه الحديقة ؛ هذه المدينة ؛ أنا نفسي . وعندما نأخذ هذا في اعتبارنا ، فسيصيبنا دوار الرأس ، ويبدأ كل شيء في أن يطفو . ذلك هو الغثيان . وهذا هو ما يحاول القدرون . أن يخفوا حقيقته اعتمادا على فكرة القانون أو الواجب ، مع أن وجودهم مجاني تماما كوجود الآخرين ؛ الا أنهم لا يحبون أن يشعروا بأنهم زائدون عن الحاجة » (٣) .

أمامنا هنا بعض العناصر التي تساعد في تكوين هذا الشعور بالغثيان : اكتشاف الوجود العام باعتباره وجودا ممكنا لا ضرورة فيه ، وباعتبار أنه يفرقنا اذا لم نضع مسافة بيننا وبينه وذلك عن طريق تجاوزه باعطائه معنى ، واكتشاف الحرية في قلب الحصر النفسى الذى نشعر فيه بأننا قادرون على أن نمنح وجود الأشياء معنى عن طريق استخدامها كادوات نفتح بها أبواب مستقبل نخلقه لأنفسنا . أما الغثيان نفسه فهو الشعور بأن وجودنا الانسانى قد استحال الى وجود شيئى . وذلك يتم عندما نعجز أثناء اعطائنا الأشياء معنى عن أن نتراجع عنها وأن نباعد بيننا وبينها بمسافة .

والقدرون هم أولئك الذين يسلمون بهذا المصير ، يسلمون بأن يعيشوا كما تعيش الأشياء توجد ماهياتها سابقة على وجودها وتتحكم فيه . أولئك الذين يهربون من الحصر النفسى عن طريق خداع النفس ومن خلال كثير من المبررات التي يقدمونها لأنفسهم .

يقول روكتان : « لقد أدركت أنني وضعت يدي على مفتاح الوجود؛ مفتاح شعورى بالغثيان ؛ مفتاح حياتى الشخصية . والحق أن كل ما وصل الى معرفتى بعد هذا يرجع الى أنني أمام وجود عبث تماما » (١) . وهو

(١) سارتر : الغثيان ، ص ٢٤

(٢) سارتر : الغثيان ، ص ٢٢

(٣) سارتر : الغثيان ، ص ٢٩

(١) الغثيان : ص ١٦٤

يحدد معنى العبث بقوله : « انه ما لا نستطيع استخلاص وجوده من مقدمات » .

كانت هذه هي نقطة الانطلاق في فكر سارتر وكانت هذه هي تجربته الأولى . فالنقد الذي وجهه ضد الموضوعات وضد العالم الموضوعي متصل انصلا وثيقا بنقده للعالم البرجوازي : عالم الحقائق الموضوعية والقيم الثابتة .

في هذه المرحلة من تفكير سارتر كنا ما نزال في مرحلة التقويض الصور التقليدية ، (٢) . الأمر الذي سبقته فيه الحركة السيرريالية (فوق الواقعية) بعشرين عاما .

وهذا التقويض للمبادئ لم يكن الا اجراء علاجي . وذلك لأنه اذا كان سارتر قد أظهر لنا أن هناك تحت القشرة السطحية للأوضاع الاجتماعية السائدة في هذا العالم الذي يغلي وينذر بالتفجير في كل جزء منه ؛ توجد أشياء لا هيئة لها ؛ ويوجد العدم ؛ فان هذا كله بالنسبة إليه لم يكن الا لحظة مارس فيها حرته .

لكن في هذه الرواية اتضحت معالم الحدود الرئيسية التي تحد من فلسفة سارتر ومدامها . وهي أن الخصائص المميزة للعالم الرأسمالي في مرحلة انهياره بكل ما وصل إليه من عبث وبشاعة قد نظر إليها سارتر - في مبالغة تعسفية - على أنها خصائص أزلية للكيان البشري . والغثيان لم يكن مجرد رد فعل تاريخي في مواجهة عالم يتحلل ، بل نظر إليه سارتر على أنه رد فعل ميتافيزيقي أمام الحياة بوجه عام .

فالخلاص الذي قدمه سارتر لروكنتان من الممكن جدا أن يؤول على أنه هروب الى عالم آخر مختلف عن هذا العالم الذي نعيش فيه ؛ مادام قد قام على ابراز نقائص هذا العالم بصورة مدروسة ، ومادام قد بنى على هدم كل أمل يمكن أن يلوح ؛ وذلك بهدف أن يعطى لكل جزئية في هذا العالم مكانها ودلالاتها في عالم الخيال والعمل الفني : « ليس ثمة جمال في عالم الواقع . ان «الجميل» قيمة لا يمكن أن تظهر بتطبيق لها الا في عالم الخيال ، وهو عالم يتضمن اعدام هذا العالم الذي نعيش فيه ، اعدامه في بنيته الجوهرية » (١) .

(٢) ميانسون : جان بول سارتر والمشكلة الأخلاقية ، ص ١١٢

(١) الخيالي ، ص ٢٤٥

ورواية «الذباب» كانت عملا رمزيا أو تصويرا للاحتلال الهتلري
موجهها ضد التعاون مع العدو . فعندما وقف بيتان يدعو فرنسا الى
محاسبة النفس واتهامها « . وعندما انتهى حب المحافظة على النظام
- النظام القائم - بطبقة من طبقات المجتمع الفرنسي وبقيادة هذه الطبقة
الى الخيانة والى الدعوة الى العبورية والحوف ، تام « اورست » يذكر الناس
بالكرامة والمقاومة : « اذا ما تفجرت الحرية فى نفس انسان فان الآلهة
لا تستطيع أن تقوم بشئ ضد هذا الانسان » (٢) . وصاح مدويا ضد
السلطة : « انك يا جوبيتير ملك الآلهة ، ملك الحجارة والنجوم ، ملك
أمواج البحر ، ولكنك لست أبدا ملك الناس » (١) .

وهذه المقاومة جعلت سارتر يمر بتجربة جديدة . ولهذا نجده فى
الصفحات الأخيرة من كتاب « الوجود والعدم » يقدم - على استحياء - نظرة
أخلاقية . وذلك لأن الصداقات التى كونها سارتر أثناء حركة المقاومة -
وقد كان أحد الذين شاركوا فيها - أوضحت له ما الذى يمكن أن تكون
عليه هذه النظرة الأخلاقية . وعندما كتب مسرحية جعل أبطالها رجال
حركة المقاومة ، وهى مسرحية « موتى بلا قبور » فانه كان يعبر عما يمكن
أن تكون عليه روح هذه المقاومة : ذلك أن مبررات الوجود لم يجدها رجال
المقاومة فى أنفسهم على نحو ما كانت تمليه روح الفلسفة الوجودية فى
خطواتها الأولى :

هنرى : لم تريد منى أن أبدأ حياة جديدة فى الوقت الذى يمكننى أن أموت
فى وفاق مع نفسى .

كانورى : لأن هناك رفاقا من واجبنا أن نساعدهم . . هناك أناس آخرون
فى المناجم : عجائز مرضى ، نساء لا تتحملهن أرجلهن . انهم جميعا
بحاجة الينا .

هنرى : لن أشغل نفسى طوال حياتى الا بالسؤال عما يخصنى أنا .

كانورى : سيكون لديك الكثير مما تستطيع تقديمه للآخرين ، وستنسى
نفسك . . انك تشغل نفسك بأمورك الخاصة أكثر من اللازم . .
فى حين أن ما يهم حقيقة هو ما سوى ذلك : العالم وما تفعله فى
هذا العالم ، الأصدقاء وما تقدمه لهم » (١) .

(٢) سارتر : الذباب الفصل الثانى ، ٢ ، ٦ ، ص ٧٩

(١) سارتر : الذباب ، الفصل الثالث ، ٢ ، ص ٩٩ .

(٢) سارتر : موتى بلا قبور ، الفصل الرابع ، ٣ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٨ .

وقد لخص سارتر في محاضراته التي ألقاها عام ١٩٤٦ تحت عنوان :
« الوجودية فلسفة انسانية » تلك التجربة في صورتها العامة قائلا :
« عندما نريد الحرية ، نكتشف أنها تعتمد اعتمادا تاما على حرية الآخرين ،
ونكتشف أن حرية الآخرين تعتمد على حريتنا » . ثم يستنتج مباشرة من
هذا الكلام النتيجة التالية : « اننى أجد نفسى مضطرا فى نفس الوقت لذى
أريد فيه حرية الآخرين الى أن أريد حريتى » (٢) .

وهذه العودة الفجائية الى الأخلاق الكانطية فى جو وجودى لا يسمح
بها مطلقا يعد مناقضا فى فلسفة سارتر . لكن هذا لا يهمنا الآن .
فسارتر قد وعدنا بأن يقدم لنا فلسفة خلفية ، لكنه لم يبلورها حتى
الآن ، بعد انقضاء ستة عشر عام على وعده . فقد كتب فى نهاية « موتى
بلا قبور » ذلك المنظر الجميل الذى نقلناه الآن (بين هنرى وكانورى) ،
وأدخل بعض التعديلات عليه فى الطبعات اللاحقة . وألقى تلك المحاضرة
عن الانسانية التى وزن لم يكن قد أعلن عدم اعترافه بها ، فقد وصفها على
الأقل بأنها جاءت غير ناضجة . لكننا هنا لسنا بازاء أحداث ثانوية .
الإمر الذى يؤكد التطور المعاصر الذى شهده فكر سارتر . فسارتر قد
شعر بوجود واقع لا قبل له بالشك فيه ، ألا وهو التعاون الانسانى الذى
لم يستطع مذهبه الأول الذى عرضه فى « الوجود والعدم » أن يقيم له
أى وزن . ولم يكن الأمر يتعلق فقط بمسألة وجود الآخرين ، بل بمشكلة
التاريخ . ولم يكن أمامه الا أحد حلين : اما أن يشطب بجرة قلم من
انناجه ما أصبح واضحا ، وهو ادخال هذا الواقع الجديد ، لكن هذا
سيكون بمثابة حكم بالاعدام على مذهب أراد أن يسيطر على « الانسان
الشامل » بدون أن يفقده أى بعد من أبعاده . واما أن يتخطى الصورة
الأولى التى قدمها لهذا المذهب . ويعبر أكثر أجزاء المذهب الفلسفى
لسارتر خصوبة عن هذا الجهد الذى بذله فى سبيل تخطى هذه الصورة
الأولى التى قدمها .

ففى عام ١٩٣٨ كان قد وجد روكنتان مفتاح سر الوجود فى
« الالغاز » . وفى عام ١٩٤٣ كان سارتر ما يزال يكتب نى « الوجود
والعدم » يقول : « الحرية اختيار لوجودى . وهذا الاختيار اختيار
عبث » (١) . وكانت هناك ثلاثة أحداث ذات أهمية كبرى ساعدت على
تغذية فكر سارتر فى هذا المجال : ميونخ ، والحرب ، والمقاومة .

(١) سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ، ناجيل ، ١٩٤٦ ، ص ٨٣

(١) سارتر : الوجود والعدم ص ٥٥٨

لكن ثمة تغييرا جديدا طرأ على الموقف أصبحت معه العزلة غير
ممكنة . فكل انسان قد وجد نفسه أمام هذه الصورة الجديدة للحرب
والمقاومة ملتزما التزاما واقعيا وبكل كيانه بالحرب . لم يعد العصر الذى
نعيش فيه عصر الجيوش التى قوامها محاربون بالمهنة . ولم يعد كذلك
العصر عصر وجود « جبهة محاربة » وراءها مؤخرة . أصبح الفرد حكما
ومشاركاً فى الصراع ، فى كل الصراعات سواء منها صراعات الأسلحة أو
صراعات الأفكار . وأصبح لزاما عليه أن يختار ، لأن كل شئ أصبح له
دوره . ان كل انسان أصبح مكتوبا عليه بصورة حقيقية وواقعية أن يكون
حرا ، وسط كل هذه المشكلات وجميع تلك الصراعات . وأصبحت المسألة
هى الجو اليومى الذى يعيش فيه الانسان وجوده .

وبعد التحرير أعاد سارتر فى ضوء هذه التجربة الجديدة التفكير
فى «يونخ والحرب» . وذلك فى سلسلة من الروايات التى أطلق عليها
اسم « دروب الحرية » والتى بدأ فيها «الغاز» على أنه مجرد لحظة من
لحظات هذا الواقع التاريخى ولم يعد يمثل جوهره الرئيسى .

أصبح سارتر فى هذه الروايات يتساءل عن معنى الحياة الاجتماعية
ومعنى التاريخ ومعنى الحياة .

واتخذت الحياة الاجتماعية - بكل ما تتميز به من خصائص فى هذه
الروايات ، صورة مكبرة . ذلك ان الحرب قد عبرت بوحشية صارخة
وبأهدار للشخصية الفردية عن قيمة البعد الاجتماعى فى حياتنا ، قيمة
هذا الشئ الذى يمتد فينا ، وبالرغم منا : « كنا نشعر من خلال لمسات
غير مشعور بها وتغيرات بسيطة أننا قد طوقنا بنبات عشبية ضخمة وخفى .
الحرب . كل واحد منا يشعر بحريته ، لكن لا حيلة لنا فيما نحن فيه .
الحرب أماننا ، وفى كل مكان . انها تسيطر على كل أفكارى ؛ على كل
كلمات هتلر ، وأفعال جوميز . لكن أحدا لا يشعر بأنه منوط به عمل
شئ أو تجميع شئ . وبهذا الاعتبار فان الحرب تصبح ولا وجود لها الا
بالنسبة الى الله . لكن الله غير موجود . أما الحرب فموجودة » (١)

هنا ويبرز أماننا احدى السمات الرئيسية للوجودية فى صورتها
الأولى ، ويتكشف فى الوقت نفسه أحد المعوقات أمام انطلاقها : فأنا
موجود فى العالم ، ووجهة نظرى فيه ستكون دائما ذات طابع ذاتى . حقا
ان هناك بالنسبة الى الرأى العام وبالنسبة الى العلم عالم موضوعى تحدد
كيانه باعتبار أنه عالم لم يدركه أحد فى أى مكان ، لكن هذا العالم لا يمثل

(١) سارتر : الحكم مؤجل . ص ٢٥٧

عالم التجربة الحية ، ولا أستطيع من جانبي أن أضع نفسى خارج العالم
لكى أظفر بصورة كلية له .

وبالرغم من ذلك ، فإن الحرب ليست كما قال عنها سارتر « مائة
مليون من الذوات الحرة تواجه كل منها جدراناً مرتفعة ؛ وترى كل منيا
عقب سيجارة يحترق ووجوها مألوفة يخط كل منيا طريقه بمسئوليته
الخاصة » (٢) . ذلك أنه من الضروري لكى أفكر فى الحرب فى صورتها
الشمولية أن أسقط من حسابى فى استخفاف أى اعتبار للموضوعية . فإذا
كنا أمام مكعب ندركه وكنا كثيرين فإن ملامح المكعب سيختلف ادراكها
من شخص الى آخر بحسب مكانه الذى ينظر منه الى المكعب . وإذا درر
حول المكعب فمن الحق أننى لن أجمع عنه الا مجموعة من الملامح التى مهما
تعددت فإنها لن تقدم لى المكعب نفسه أبداً . لكن القانون الذى يخضع
له المكعب فى تكوينه كما يقدمه لنا علماء الرياضة ، سيتيح لى ليس فقط
أن أقابل وأوفق بين وجهات النظر المختلفة التى جمعناها حوله بل أن
ألتفت الى كل نظرة من النظرات الخاصة والى أوهامنا الفردية حول
المكعب . ويقودنا تحليله لحادثة تاريخية مثل اتفاقية ميونخ الى استخلاص
ملاحظات شبيهة بتلك . وذلك بالرغم من أن وجهات النظر الفردية ستكون
أكثر تعقيداً من وجهات النظر المتفقة حول المكعب فإنها ستتيح لنا أن نكون
فكرة عن الحدث ، وأن تقدم بصدده قانوناً موضوعياً مستقلاً عن موقفنا
الشخصى بازائه وعن مشروعاتنا الذاتية .

هذه الرغبة التى نجدها عند سارتر فى ابعاد فكرة الموضوعية من
دراسة الظواهر التاريخية (فلنا منه بأن العلاقات الانسانية اذا خضعت
لظروف مرسومة فى الحياة الاجتماعية فإنها تتخذ سمة الأشياء الجامدة
وتخضع لقوانين موضوعية) قد قادت الى أن يستبعد من الجزء الثانى
فى رواية « دروب الحرية » شخصية من الشخصيات ، هى شخصية
برينيه ، تلك الشخصية التى ظهرت فى كل من الجزء الأول والثالث .
وذلك لأنه كان من المتوقع أن يؤول برينيه ميونخ تأويلاً موضوعياً . لكن
لم يعد ثمة مجال للاعتقاد فى صحة القول بأن الحادثة التاريخية تفتقر الى
الوحدة ، سواء تلك التى تأتينا من أسفل عن طريق شعور الجماهير ،
أو من أعلى ؛ من وجهة نظر الله . ولم يعد هناك مجال للاعتقاد فى صحة
القول بأن اشتعال الحرب مجرد صدام لا يخضع لأى قانون وتتصارع فيه

(٢) سارتر : الحكم مؤجل

ملايين الأقدار الفردية التي تسيطر على كل فرد منها مجموعة من الظروف التي تتحكم فيه لكنه لا يملك تفسير وحدتها أو الاهتداء الى معناها .
فليس بصحيح فيما يتصل بفترة ميونخ كما أنه ليس بصحيح في أية فترة أخرى من فترات التاريخ أن الحدث التاريخي هو الذي يعطى للماضى معنى .

لكن بالرغم من ذلك ، إليك الفكرة الرئيسية التي سيطرت على رواية « الحكم مؤجل » : « ها هو ذا ينظر الى العشرين سنة التي انقضت من عمره . . . مجموعة من الأيام حصرت بين طرفي جدار بلا أمل ، فترة من الزمان وضعت أحداثها في كتالوج . لها بداية ولها نهاية . قد تذكرها الكتب المدرسية للتاريخ تحت عنوان « ما بين الحربين » . عشرون عاما بين ١٩١٨ - ١٩٣٨ ! عشرون عاما فقط !! ياله من مستقبل واهم . ذلك الذي كان يتطلع اليه . كل ما عشناه منذ عشرين عاما عشناه واهمين . . . أما الآن ، فيها هي ذى الحرب ، حياتي قد انتهت ؛ وحياتي كانت هكذا ؛ لكن على أن أبدأ الطريق من جديد » (١) .

وعندما يوضح لنا سارتر أن ماضينا قد تجمد ، واستحال الى شيء لا حركة فيه ، وأنه لا سبيل له اصلاحه كما لو كان شيئا قد حرم علينا لمسه ؛ فبوسعنا أن نتبعه في هذا كله دون تردد . وعندما يقول لنا ان التاريخ يظل «معلقا» حتى اللحظة التي يقع فيها الحدث وأن الكلمة الأخيرة لهذا التاريخ ظلت دائما أمرا غير مقطوع به فاننا لا نفكر مطلقا في معارضته . لكنه يخطو خطوة أبعد من هذا . فانطلاقا من الملاحظة التي يقول فيها انه لا ضرورة في التاريخ انتقل الى الفكرة التي تقول بأن عدم الضرورة التي تسم فترة معينة من التاريخ من شأنها أن تخلع على الماضى معنى ، كما لو كان التاريخ بدون هذه الفترة مجردا من أى معنى وكما أو كانت حياتي نفسها لا معنى لها أيضا . . . وهذا أمر نسلم به حقا بالنسبة الى شخصية كشخصية «ماتيو» لأنه طوال بحثه عن معنى مجرد وفارغ للحرية أخذ يطفو على القشرة الخارجية للتاريخ كما لو كان قطعة من الخشب داخل دوامة مائية . لكن اذا كان صحيحا ما يقوله سارتر من أن هناك «ملايين الناس قد أخطأوا خطأ غبيا في تفسير معنى التاريخ في الفترة الواقعية بين ١٩١٨ ، ١٩٣٨ » (١) فان هناك أيضا أناسا قد عاشوا وصارعوا ولم ينتظروا من الحادثة التاريخية أن تقدم لماضيهم معنى . فسواء وقعت اتفاقية ميونخ التي تم فيها التسليم بكل شيء أم لم توقع .

(١) الحكم مؤجل ، ص ٧٢

فان هؤلاء الناس كانوا وسيظلون أولئك الذين صاروا من أجل اسم التسليم . لكن سارتر أسقط هؤلاء من حسابه في روايته ، بحيث أن الشعب الفرنسي بدا كما لو كان كتلة من البشر فقدت شكلها وفعاليتها . والأمر شبيه بهذا في رواية «سن ، الحلم» . فان معركة الحرية التي اشتعلت حينذاك في الحرب الأسبانية لم يثرها سارتر في الصفحات الأولى الا على لسان تخططات شخصية سكير متنور . ومن الواضح ان طريق الحرية في هذه الرواية لم يكن يمثل هذا الطريق في نظر سارتر . على العكس من ذلك فان سارتر قد جعل صاحب هذه الشخصية يحذو حذو «ماتيو» في كل الخطوات التي قام بها ، وبكل ما صادفه من عقبات . باحنا عن النقود اللازمة لاجهاض رفيقته من حملها .

وعندما أدرك «فيليب» . الذي لم يستطع أن يجد وحدة شخصيته في سبتمبر ١٩٣٨ - أنه أصبح أسيرا ، فان الضابط أخذ يضحك أمامه مليء شذقيه .

قال له فيليب في حزم : لست الا هارب من الجندية .

فأجاب الضابط : هارب !! ان هتلر ودلاديه يوقعان اتفاقيتهما غدا ، أيها الصديق المسكين . ولن يكون بعد اليوم حرب . ولم تكن أنت في يوم ما هاربا من الجندية . (١)

هذا الحدث لا يمكن أن يحدث الا بالنسبة الى شخص يقوم بفعل مجرد ، بفعل قصد من ورائه أن يحقق التوافق مع نفسه بأن ينكر نفسه أو ينشد نجاته روحه . لكنه لا يهدف الى تغيير موقف ولا يسعى الى أن يلعب دورا له وزنه في صراع قوى متضاربة . في هذه الحالة ، من الممكن أن يخلع الحدث على هذا الفعل جوا غير متوقع ، أو من الممكن أن يجعل من صاحبه بطلا أو مجرما أو يتركه كما هو ، مجرد ورقة ميتة . لكن الفعل الواقعي الذي يترك بصماته على الأشياء ، الفعل الذي يمثل فعلا حقيقيا فانه لا النصر ولا الهزيمة يمكن أن تضيف اليه معناه ، لأن معناه يحمله الفعل في نفسه . وهذا أمر لم يحدث أبدا لأبطال « دروب الحرية » . فعندما يفرغ «ماتيو» طلقات بندقيته في الجنود الألمان في ضرب من النشوة فانه لا يبحث من وراء هذا العمل عن تأثيره بقدر ما يبحث فيه عن نشوته هو أثناء تأديته له . فعمله ليس حادثة اجتماعية بل حادثة ميتافيزيقية وشخصية : رغبته في أن يترك أثره على الأشياء .

(١) الحكم مؤجل . ص ٢٣٥

أن عمله هذا ليس له من الدلالة التاريخية أكثر مما لجنون اروسترات (٢) .
وسارتر نفسه كان من رجال المقاومة ، ولم تكن هزيمة هتلر هي
التي جعلت لماضيه معنى . فإذا كان قد قدر لهتلر أن يسيطر على أوروبا
عشر سنوات أخرى بعد هزيمته ، إذا فرضنا أنه ظل السيد الأمر فإن
المعنى الذي كان سيكتسبه الماضي في حياة سارتر لم يكن سيكون مصدره
هذا الحدث ، ولم يكن سيكون مصدره حساب دقيق أو غير دقيق لامكانية
النصر ؛ بل كان سيكون نابعا من كفاحه في سبيل وضع نهاية لهذه
السيطرة . وإذا ما استطعنا استخلاص ما تضمنه هذا الفعل فإن فكر
سارتر في هذا الموضوع كان سيتجاوز التصور الذي بدأ منه .

كتب سارتر يقول : « ان الحرب والهزيمة قد حطما اليقين الهاديء
الذي جعل الانسان يتصور أن العالم قد صنع من أجله » (١) . ولا شك
أن هذه التجربة عميقة ، لكن الحرب بالنسبة الى ملايين الناس تمثل حياة
يومية ، لم تكن تمثل بالنسبة اليهم تجربة فريدة بل تجربة يومية .

وعندما كتب سارتر يقدم العدد الأول من مجلته « العصور الحديثة »
قال : « عندما وضعت المحرب أوزارها تركت الانسان عاريا بلا أحلام ،
تركته أمام قواه هو ، بعد أن فهم أخيرا أنه ليس له الا أن يعتمد على
نفسه » . وقد كان بهذا يحدد ظروف نشأة الحرية كما يتصورها .
وكان تعبيره عن هذه الحرية أكثر وضوحا عندما بين لنا طوال « دروب
الحرية » ان كلامنا ضالع رغم أنفه في كل الأحداث التي تقع في العالم من
حواله .

لكن سارتر في هذا كله لم يستكشف الا عقبات الحرية ، لا الطرق
المؤدية اليها . انه قد أوضح لنا فقط ما لا يدخل في تكوين الحرية .
ونستطيع من هذه الرواية أن نصنف شخصياته الرئيسية في ثلاثة
مستويات مختلفة .

١ - القذرون : ويمتلئ «جاك» ، ذلك البرجوازي القانع ، الذي
يتصور أن ثمة نظاما وأن هناك حقيقة وقيما ، وأنه ليس هناك مشكلة .
كل شيء عنده قد وجد حلا ، ولا شيء بحاجة الى إعادة النظر . وهو لا يعرف
الغشيان ولا الحصر النفسي .

(٢) مواطن من افسوس ببلاد اليونان ، أراد ان يخلده التاريخ بعمل لا ينسى فقام
بأحراق معبد ارتيميس في افسوس (المترجم) .
(٢) سارتر : الموت في النفس ، ص ٤٦

٢ - الانسان الذى يخدع نفسه : ويمثله «برينييه» ، الشيوعى .
فهو قد مر بتجربة الغثيان ، واستشعر الحصر النفسى . لكنه تخلص
منها عندما شرع فى الايمان بوجود حقائق مستقلة نابعة من الذات ،
ولها من الوجود الثابت ما للأشياء . انه قد خذ نفسه مأخذ الجد ، وخوفا
من نتائج حرите الشخصية فانه ترك نفسه نهبا للعالم الموضوعى . فهو
يعتقد أن رسالته محفورة فى الأشياء . ولهذا فانه ألغى حرите .

٣ - وأخيرا «ماتيو» ، الرجل الذى هرب من كل موقف لأنه كان
يفتقد حرите : « حريتى . انها ليست الا أسطورة . ولا قوام لحياتى الا
بما عليها من تحتها فى دقة آلية . وأنا لست الا عدما ، أنا لست الا هذا
الحلم المتغطرس الحزين الذى أقنع فيه نفسى بأنى لست شيئا أو بأنى
لا أمثل دائما الا شيئا آخر غير ما أنا عليه ، (١) .

لكننا لم نصل بعد مع هذا كله الى الحرية الحقيقية . وقد أعلن
سارتر عن الجزء الأخير فى سلسلة « دروب الحرية » وقال انه سيجعل
له عنوانا « الفرصة الأخيرة » . لكن هذا الجزء لم يكتبه سارتر حتى
الآن .

وعلىنا أن نبحث عن السبب فى هذا من تطور فكر سارتر الخاص .
فسارتر فى وصفه لشخصيات رواياته كان دائم الحوار معها ، وكان
يحاول بهذا أن يفهمها وينتصر عليها وينتزعها من ذاتها . ونريد نحن
أن تكون خطتنا معه هى نفس خطته هو مع شخصياته .

فقد حرص فى هذه المرحلة من تفكيره أن يجعل الانسان على وعى
جاد بمسئوليته المطلقة ، وذلك بأن بين لنا أن أساس الوجود قائم فى
الحرية . والفرد عنده لا يمثل أحد عناصر الكل أو احدى حلقات
السلسلة ، وحياته لا تمثل هى الأخرى تطورا يسير وفق قانون ما .
الحياة الانسانية لا تتطور عنده ولا تزدهر كما تتطور حياة النبات الذى
يوجد مستقبله كله مر سوما فى البذرة ، لأن الانسان هو صانع وخالق
مستقبله .

وهذه اليقظة نحو المسئولية تمثل مرحلة ضرورية . لكنها لا تكفى
لتوكيد الحرية . اذ ستظل أمامنا مهمة معرفة كيف تمارس هذه الحرية .
و « دروب الحرية » لم تطرق أى باب فى هذا المجال . ولم ننتظر فيها أن

(١) سارتر : سن الرشد . ص ٢٢٠

نكون مع حنين «بوسويه» ، ومع ما يقول به من عناية الهية ومع مقاله فى التاريخ الشامل ، وذلك لأن العالم الذى يعيش فيه سارتر عالم بلا أساس من المعقولية . كل منا قد ترك فيه وحيدا مع حريره ، وكل شئ يعاد النظر فيه فى كل لحظة تمر بنا .

لكن هذا التصور لا يمثل تجربتنا المكملة مع التاريخ . حقا ، ان التاريخ يشهد بوجود لحظات تقطعت فيها أوصال التاريخ ، لكن هذه الأشلاء لا تبدو كذلك الا من حيث أنها تعرقل تقدم السلسلة الضرورية للأحداث أو من حيث أنها تدفعها الى مواصلة السير . فالامكانية نفسها التى تبدو فى مجرى التاريخ لا تفسر الا من خلال تلك الحتمية . وعدم قدرتنا على عزل هذه اللحظات سببه تماما بعدم قدرتنا على أن نفصل قطبي مغناطيس عن طريق قسمته الى نصفين . فتصور سارتر للحرية لم يكن الا تصورا منعزلا . « فالنحن لا تمثل مجرد اتفاق يعقد بينى وبين مجموعة من الذوات الأخرى » (١) . والمجتمع لا يمثله فقط «الأخر» . والتاريخ ليس مجرد علاقات متداخلة بين الذوات . ان المجتمع والتاريخ طالما لم ندركهما فى طبيعتهما الخاصة ، باعتبار أن كلا منهما يمثل طبيعة تقابل الفرد وتصطدم به ، وباعتبار أن لكل منهما «موضوعية» بالمعنى الذى قدمه ماركس لهذه الكلمة فى تحليله لفكرة الاغتراب ، فلن يكون أمامنا الا مجموعة من الحريات التى لا حصر لها ، والتى لا سبيل الى أن تتواصل ، أى أنه لن يكون أمامنا الا الفوضى . وعند ملاحظتنا لغاز من الغازات ، ذراته فى حالة من التعادل ، سنشهد هذه الحالة التى مهما تكن تقريرية ومهما تكن قيمتها نسبية ومحدودة ، كما هو الحال فى قانون ماريوت ، الا أنها ستكون سبيلنا الوحيدة . الممكنة للسيطرة على هذا المركب الذرى الذى قد يصيبنا بالدوار .

فالأمر يتعلق هنا بهروبنا من هذا الدوار الذى يصيبنا اذا ما تركنا أمام حريرتنا الفردية المنعزلة ، ويتعلق بملاحظتنا للآخرين ، بوسيلة أخرى تختلف عن ملاحظة كل منهم واحدا بعد الآخر .

وهذه المشكلة : مشكلة الحرية ومشكلة الآخرين ستكون بمثابة الخميرة التى ستؤدى الى جميع التطورات المقبلة التى شهدها فكر سارتر .

(١) جان لاکروا : الماركسية والوجودية والمذهب الشخصاني - المطابع الجامعية لفرنسا ، عام ١٩٥٩ ، ص ٥٧

ان تجربة الغنيان قد اوضحت لنا كيف أن الأشياء والعالم من الممكن
أن تفقد معناها .

وكانت تجربة ميونخ والحرب كفيلتين باظهار السهولة التي يتم بها
هذا . ففي اليوم الذي أعلنت فيه التعبئة كانت الأشياء قد فقدت مستقبلها
الذي تطلعت اليه من قديم ، ولم تكن قد قدمنا لها مستقبلا جديدا بعد :
كانت الأشياء «تطفو» في الحاضر ، وشعر «ماتيو» بأنه بائس ، وبأنه
لا وزن له ، كان وجوده عاريا ، كانوا قد اغتصبوا منه كل شيء . لم يكن
أمامي شيء أحفظ به ، حتى ولا الماضي . ومع ذلك ، فقد كان هذا الماضي
وهما . وأنا لست آسفا عليه . كان لسان حاله يقول : لقد جردوني من
حياتي « (١) .

لكن الحياة تستمر ، والتاريخ لا يتوقف . ولم يكن «ماتيو» هو الذي
سيعيش استمرار التاريخ ، بل سارتر . هل يعني هذا أن حرية «ماتيو»
التي كانت بلا هيئة ستتخذ لها أخيرا شكلا محددًا ؟ ليس بعد .

« لم تكن في أي وقت من الأوقات أكثر حرية مما كنا وقت الاحتلال
الألماني لبلادنا . كنا قد فقدنا كل حقوقنا . . . كنا نلتقي دائما في كل
مكان ، على الجدران ، وفي الصحف ، وعلى شاشة السينما ؛ بهذا الوجه
القدر الكالح الذي أراد غزاتنا أن يعطوه لنا . وبسبب هذا كله ؛ كنا
أحرارا « (٢) . وذلك لأنه في كل لحظة كانت تمر بنا كان علينا من أجل
أن نؤكد وجودنا أن نمارس حريتنا في الرفض ، في قولنا « لا » . وكان
هذا الرفض وذلك النفي عند سارتر يمثلان المصدر لحريتنا . « هذه
المسئولية الكاملة في تلك العزلة الشاملة ، ألم تكن تتضمن استكشافنا
لحريتنا ؟ » (٣) .

وهكذا فان حركة المقاومة لم تكتسب المعنى الذي لها بتمسكها بمثل
أعلى له وجود موضوعي . ان الماضي ليس الا أكذوبة ، والمستقبل فراغ ،
والحرية هي الفعل الذي يجعلنا نلقى بأنفسنا في هذا الفراغ لكي نرفض
تلك الاكذوبة ، انها اذن ليست قائمة على الوجود بل على العدم .
تلك اذن كانت المرحلة الأولى في تفكير سارتر ؛ وما قدمه من دليل
عليها في أعماله الأدبية . وعلينا الآن أن نتجه لدراسة تطوره الفلسفي

(١) الحكم مؤجل : ص ٧٢

(٢) سارتر : مقال في مجلة « الكتابات الفرنسية » ، سبتمبر ١٩٤٤ .

(٣) . سارتر : مقال في مجلة الكتابات الفرنسية ، سبتمبر ١٩٤٤

وبلورته . وبعد هذا ؛ عن طريق اتخاذنا لطريق عكسي نحاول فيه أن نتبع الايقاع الحقيقي لمؤلفات سارتر ؛ سنعود من جديد الى الحياة الواقعية . من التجربة الحية اذن التي عبر عنها في المسرح والرواية الى علم الوجود العام ؛ ومن علم الوجود العام سنعود الى تجربة حية جديدة؛ مع حركة ذهاب وجيئه منصلين سيقدمان لنا اثراء مستمرا لفكر سارتر .

وفلسفة سارتر تدور حول مشكلتين رئيسيتين اثنتين تصطدم بهما في كل لحظة تجربته وفكره ؛ وهما : مشكلة الحرية ومشكلة «الآخر» أو الآخرين . لكن هل هاتان المشكلتان تمثلان عقبتين في فلسفته ؟ أم تمثلان همزة قادته الى حقيقة أكثر شمولاً تتيح له فهم «الانسان الشامل» وحل مشاكل الحياة ؟

٢ - المنهج الفينومينولوجي (الظاهرياتي)

كانت نقطة الانطلاق في فلسفة سارتر مقالان حدد فيهما موقفه بالنسبة الى هوسرل : مقال ظهر عام ١٩٣٧ في مجلة « بحوث فلسفية » بعنوان « تعالي الاجو » ومقال ظهر عام ١٩٣٩ في مجلة « المجلة الفرنسية الجديدة » بعنوان « فكرة رئيسية في فلسفة الظاهريات عند هوسرل : الاتجاه القصدي » .

وكان سارتر مهتما بصفة خاصة بتفادي المادية والمثالية معا .

فقد أراد أن يتفادي المادية التي تقول بأن الوجود سابق على الوعي . وكانت فكرة الاتجاه القصدي عند هوسرل قد أوحى اليه - على ما بدا له أول الأمر بإمكانية هذا التفادي : لأن الوعي فيها لا يمثل واقعة نلتقي بها في نسيج الطبيعة ، بل يمثل فعلا يتجاوز الطبيعة وهو متعال عليها وعملية الرد الفينومينولوجي أو الظاهري تتيح للوعي أن يقوم بعملية « تنقية » ، وأن يقطع الصلة بينه وبين كل مالا يدخل في تكوينه .

لكن سارتر أخذ على هوسرل أنه لم يستمر في عملية الرد أو عملية «التنقية» حتى نهايتها . لأن الأنا أو الاجو الترنسدتنالي عند هوسرل مازال يحتوى على آثار لها طابع مثالي . اذ أنه مازال خارج العالم ومازال يحتوى في داخله على ملامح الأشياء ، وعلى الشبح المثالي للعالم . ولهذا قال سارتر ان أمامنا ها هنا مذهب حمى نفسه ، وضع بعض الانسان خارج العالم وانتهى الى المثالية بل والى الانعزومية (الأنا فردية) . والانسان فيه قد عزل عن الأشياء وعن الأشخاص الآخرين .

ولكى يتغلب على هذه الصعوبة نجد سارتر قد ميز بين شيئين :

١ - حقل ترنسندنتالى لا يتبع الشخص الفرد وينظر اليه على أنه مصدر مطلق للوجود . وهو يتحدث عن «هذا الخلق الدائم» للوجود الذى لا يخضع لنا فى الخلق ، والذى يشعر الانسان فيه أنه قد تجاوز نفسه .

٢ - ذات فردية موجودة فى قلب العالم . وسارتر يهنيء نفسه بأنه استطاع أن يعاود غمس الانسان فى العالم . وأنه أقام وزنا لآلام الانسان ولحصره النفسى ولتمرداته كذلك « (١) » .

فالحصر النفسى هو الوسطة بين هاتين الحقيقتين . وهو يمثل مشاركة الوعى المحدد فى الوعى الترנסندنتالى المطلق الذى يتخطاه . فقد أعلن سارتر ما يلي : « يبدو لنا أن هذا التصور للاجو هو التصور الوحيد الممكن لدحض الانعزالية » .

لكن الحق أننا لا نرى أبدا كيف تجاوز سارتر المثالية بتصوره هذا . إذ أنه لم يفعل شيئا الا أنه جعل مثالية هوسرل مثالية مزدوجة وأضاف الى المثالية الموضوعية « مثالية الوعى المطلق والحقل الترנסندنتالى (مثالية ذاتية (مثالية الاجو الشخصى الذى جعله نهبا للحصر النفسى) » .

وبعد انقضاء سنوات ، أشار سارتر فى كتابه «الوجود والعدم» الى أن نقده السابق لهوسرل لم يكن مقنعا : « لقد خيل الى فيما مضى أننى استطعت أن أتقضى الانعزالية برفض وجود الاجو الترנסندنتالى لهوسرل . . . لكن الحق أننى بالرغم من أنى ما زلت مقتنعا بأن افتراض « اجو ترنسندنتالى » لا فائدة من ورائه بل انه ضار ، فان التخلي عنه لم يتقدم بى خطوة واحدة فى سبيل حل مسألة وجود الآخرين » (٢)

وكان سارتر فى عام ١٩٣٧ بل وفى عام ١٩٣٩ يظن أنه يستطيع أن يخرج من المأزق عن طريق استعادة فكرة هيدجر فى « الوجود مع » أو فى « الوجود فى العالم » . ولهذا كتب يقول : « ان ادانة شخص ما بالمثالية لن يكون له مبرر اذا نظر هذا الانسان الى الذات على أنها موجود معاصر تماما فى وجوده للعالم ، وذهب الى أن الذات لها نفس الخصائص الهامة التى للعالم من ناحية الوجود » (١) .

(١) سارتر : تعالى الاجو ، ص ١٢٢

(٢) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٣) مجلة البحوث الفلسفية ، المجلد الخامس ، ص ١٢٣

وفي عام ١٩٣٩ ظن أن هيدجر قد تغلب على الصعوبة : « الوجود عند هيدجر هو الوجود في العالم . وعليك أن تفهم من الوجود هنا أنه الوجود المتحرك . أن توجد معناه أن تنطلق في العالم ، وأن تبدأ من العدم القائم في العالم ومن العدم القائم في الوعي لتندفع فجأة في وعي بالعالم» . وقد أضاف سارتر الى هذا أن اكتشاف هوسرل يبدو بعد هذا ، لتوضيح اكتشافا له كل صفاؤه : « هذه الضرورة التي يشعر بها الوعي في أن يوجد كوعي بشيء آخر غـسـيره ، يطلق عليها هوسرل اسم « الاتجاه القصدى » (١) .

لكن سارتر اعترف في « الوجود والعدم » أن هيدجر لم يتفاد المثالية . فهروبه من ذاته باعتبار أنه يمثل بناء أوليا لوجوده من شأنه أن يعزله عن تجربتنا عزلا لا يقل عن عزل التفكير الكانطي في الشروط الأولية . والحق أن ما يجده الوجود البشري في نهاية هذا الهروب المضنى من الذات لن يكون شيئا آخر غير ذاته . وذلك لأن الهروب من الذات هو هروب نحو الذات ، وسيبدو العالم في هذه الحالة كما لو كان ابنةا للذات عن الذات . فمن العبث بالتالي أن نبحث في الوجود والزمان عن تجاوز المثالية والواقعية معا « (٢) . ولن نجد أفضل من هذا النقد الذي وجه الى هيدجر . فلم ينجح هيدجر ، لا هو ولا هوسرل ؛ ابتداء من المحايثة أو المباطنة المثالية ؛ في أن يجد تعاليا حقيقيا للواقع . وتلك هي مشكلة كل فلسفة مثالية . وفلسفة الظاهريات ليست الا أحد أشكال هذه الفلسفة . لم يقدر كل من هوسرل وهيدجر على القفز من فوق ظلهما . وبقي علينا أن نعرف اذا كان سارتر سينجح من جانبه في القيام بهذا أم لا .

ولنرى أولا كيف طبق المنهج الفينومينولوجي تطبيقا جديدا قبل أن نتجه لدراسة الوجود العام الذي استخلصه منه .

★ ★ ★

قدم سارتر نموذجين لتطبيق المنهج الفينومينولوجي . أحدهما حول المخيلة عام ١٩٣٩ وذلك في كتابه «المخيلة» (نشرة ألكان ثم نشرة المطابع الجامعية الفرنسية) . وفي عام ١٩٤٠ في كتابه «الخيالي» (نشرة المجلة الفرنسية الجديدة) . والنموذج الثاني حول الانفعالات ، وذلك في « تخطيط لنظرية في الانفعالات » (هرمان ، ١٩٣٩) .

(١) المحلة الفرنسية الجديدة ، ١٩٣٩ ، الجزء ٥٢ - ١ ، ص ١٢١

(٢) الوجود والعدم ، ص ٣٠٦ .

فالاكتشاف الرئيسي الذي وصل اليه هوسرل ، فى رأى سارتر ، هو فكرة تعالى الوعي على ذاته . فالوعي لا يمكن أن يهون ويوضع فى مستوى الأشياء . فهو ينتمى الى مستوى «الوجودية» ، بمعنى أنه يمثل واقعة وقيمة فى نفس الوقت ، أو يمثل طبيعة وحقيقة متعالية .

وعندما شرع سارتر فى تنمية هذا المحور الرئيسى من فكر هوسرل أدخل عليه تعديلا يعد نتيجة لنقده السابق الذى أشرنا اليه .

١ - ففى فكرة الاتجاه القصدى أصر سارتر بصفة خاصة على صفة «التعالى» التى جعل منها الأساس الأنطولوجى لفكرة الاتجاه القصدى .

٢ - وربط سارتر ربطا وثيقا بين فكرة الاتجاه القصدى وفكرة النفس . فالاتجاه القصدى أولا هو ما يجعل الانسان يقف على مسافة بينه وبين العالم ، وبينه وبين ماضيه .

٣ - ولكن فكرة النفس قد لحقها تطور بطيء . فالنفس كان فى أول أمره بتأثير كيركجوررد نفيا يمارس فى نطاق الحصر النفسى ، لكنه أصبح بالاضافة الى هذا فيما بعد - تحت تأثير هيجل ثم ماركس - نفيا يمارس فى نطاق العمل والصراع .

وقد لجأ علم النفس القديم الى ازدواجية الواقع بأن أقام فى داخل الوعي عالما هو انعكاس سلبي لهذا العالم الواقع ، كأنه شبح له .

وأوضحت النظريات التى قيلت حول الانفعالات هذا التصوير بقولها بوجود حالات للوعي . ولكى نكتفى بذكر أشهر هذه النظريات، فان سارتر يذكرنا بأن نظرية وليم جيمس مثلا لم تر فى الانفعال الا ضربا من الفوضى الفسيولوجية والتفاتا شعوريا الى وجود هذه الفوضى ، ونظرية «بيير جانيه» رأت فيه أنه مجرد سلوك فئسلى أو أخفق ، وأنه التفات شعورى نحو هذا الفئسلى ؛ مما يساعد على زيادة عدم التوافق .

وفى كلتا الحالتين فاننا لا نجد أنفسنا أمام مبادء حقيقية من جانب الوعي ليقوم علاقتنا بالعالم على أساسها أو ليغير من هذه العلاقة .

وقد أبرز سارتر أولا ما فى الانفعال من الغاز . فعندما يتم الانفعال، فهل أكون خاضعا له أم يكون انفعالى بارادتى ؟ وبعبارة أخرى ؛ هل يمثل انفعالى مجرد حلقة فى سلسلة العلل الطبيعية والفزيائية والفسيولوجية والسيكولوجية ، أم أنه يمثل اختيارى الذى يكون فيه الفاعل المسئول ؟ وبعبارة ثالثة أكثر واقعية ، عندما أشعر بالخوف فهل خوفى راجع الى

أن المنظر الذي أراه مخيف أم أن المنظر يبدو أمامي مخيفاً لأنه أنا الذي أكون خائفاً؟ وفي كل انفعال، يمتزج علم النفس بعلم الأخلاق امتزاجاً وثيقاً. وعندما أفكر فيه، أما أن أنرك نفسي تحت سيطرة « تفكير متواطىء » أجد فيه تفسيرات لانفعالي، أى أجد مبررات له. وأما أن أعاد إدراك نفسي عن طريق « تصفية ذهنية » تقوم بها عملية « الرد الفينومينولوجي » التي تضعني أمام مسئوليتي الكاملة. فالموقف قد اقتضى أن يواجه المشكلة أو الخطر، وعن طريق غضبي أو خوفي؛ اخترت أن أستبدل بهذا الموقف موقفاً خيالياً لا يختلف عن موقف الطفل أو موقف البدائي الذي أسلم حياته للسحر. فمن حيث أنني لم أقو على تغيير واقعي الحاضر الذي أعيش فيه قمت بتغيير طريقتي الخاصة التي تجعله حاضراً أمامي، وذلك عن طريق استسلامي للغضب أو لأزمة عصبية أو عن طريق اتخاذ وسيلة ما ليتلبس جسدي بتعبيرات مغايرة. أى أنني استبدلت بسلوكي المتوافق سلوكاً سحرياً. وسارتر يصف على هذا النحو انفعال الحزن فيقول: « لما كنا لا نقوى على تنفيذ ولا نرغب في تنفيذ الأفعال التي تنبعث منا، فأننا نسلك كما لو كان العالم لا يتطلب منا شيئاً علاوة على ذلك. ويصبح العالم في هذه الحالة مواتاً؛ أى أنه يتخذ أرضية غير متميزة. وبالرغم من ذلك، فأننا نتبنى بطبيعتنا في نفس الوقت موقفاً انطوائياً، أى ننعكف على ذاتنا » (١).

وهكذا فإن كل اتجاه قصدي نحو فعل ما يتضمن اختياراً من جانب الذات لنفسها اختياراً غير خاضع للتفكير والتدبير، ولكنه اختيار يعيشه الفرد: فكل ما أختاره في حياتي اليومية يعبر عن اختيار أصصيل يكون مصدر إحياء لجميع تفصيلات أفعالي. وهذا الاختيار هو اختيار الموقف الرئيسي الذي أقفه تجاه العالم. وهذا « المشروع » الرئيسي حاول سارتر بكل جهده في « الوجود والعدم » أن يستخلصه عن طريق التحليل النفسي الوجودي. وثمة فكرة تسيطر على هذه النظرية التي قدمها في الانفعالات، وهي نفس الفكرة التي تسيطر على نظريته في المخيلة، وهي أن « الإنسان يمثل كلا وليس مجموعة عناصر. وهو يعبر عن نفسه بكليته في كل فعل من أفعاله مهما كان تافهاً وسطحياً » (٢).

وتتطور نظرية المخيلة عنده بنفس الروح.

(١) تخطيط لنظرية في الانفعالات، ص ٣٦ - ٣٧.

(٢) الوجود والعدم، ص ٦٥٦.

فالوعى ليس جماعا للصور ، كما هو الحال عند «تين» وليس «مجرى شعوريا» كما نجده عند برجسون : وليس سلسلة من «الحالات» . أما صورة المخيلة فليست شيئا يوجد بين مجموعة من الأشياء الأخرى ، انها تمثل فعلا ؛ أو هي فعل يهدف اليه الوعى ويخلق عليه معنى .

والتخيل ، شأنه فى ذلك شأن الإدراك ، لا يقوم على استكشاف منظر داخلى أو خارجى ؛ بل معناه أن أتجه نحو موضوع له وجود متعال، حاضر أمامى ، وحضوره دائم لا ينضب معينه فى مجال الإدراك ، لكنه يكون غائبا فى حالة التخيل ؛ ولا يمدنى بجديد لأنه لا يحتوى الا على ما أمنحه .
اياه .

فلكى أتخيل موضوعا ينبغى أن ألقى وجود الواقع ، وأنفر منه وأستبعده . وهذا الفعل الذى أقوم فيه بالتخيل فعل ملغز . فهو يتضمن اسقاطا للواقع وهروبا يعفيني من التوافق معه ، لكنه يعبر فى الوقت نفسه عن استقلالى واعتمادى على نفسى فى مواجهة الواقع الذى أنكره . وهذا النفى الذى يمثل الأساس الذى يقوم عليه فعل التخيل هو اعتراف بعجزى ، لكنى فى الوقت نفسه توكيده لحريتى : « فالتخيل . . هو الوعى الكامل ، باعتبار أنه هو الذى يحقق حريتى » (١) .

ويكشف التخيل عن قدرة الوعى على الانفصال عن الواقع ، وقدرته على تخطيه . وهذه القدرة نفسها تمارس فى فعل الإدراك . لأن الإدراك يتضمن فى الحقيقة هذا النفى الأول للواقع المحيط به ، ويتضمن نفيا ثانيا : مؤداه أنه على هذه الأرضية من العدم التى تخلصت فيها من كل شئ أقوم بوضع موضوع أمامى وأقف على مسافة منه (٢) . ومعنى هذا أن الإدراك ليس اذن اتصالا مباشرا وساذجا ، وليس توافقا بين الوعى والأشياء ، بل هو بعينه نفى هذا النفى .

وقد كشفت لنا المخيلة عن امكانية نفى هذا النفى : « عندما أنكر على شئ ما انتماءه الى الواقع فانى أنكر الواقع من حيث أننى أضمح الموضوع . وهذان الشرطان يكمل أحدهما الآخر . . . فلكى يستطيع

(١) الخيالى ، ص ٢٣٦

(٢) « لن يكون ثمة وعى بتحقيق الأشياء بدون وعى يتخيلها والعكس بالعكس »

(المتخيل ، ص ٢٢٩)

الوعى أن يتخيل لابد أن يتفادى بطبيعته العالم ، ولابد كذلك أن يكون قادرا على أن يبتعد عن العالم وينراجع عنه « (١) » .

كل منا اذن هو خالق للعالم الذى يتخيله وللعالم الذى يدركه كما أنه خالق لانفعالاته . وهذا الابداع المستقل فى الحالتين قائم على أساس هذا التراجع بالنسبة الى الأشياء والابتعاد عنها . وهذا الانفصال للذات بالنسبة الى الموضوع هو الذى يتيح للانسان ادراك المجموع أو الكل ، ويتيح له اعطاء الأشياء معنى . تصور أن عينى قد التصقتا عن قرب بلوحة فانى لن أرى منها شيئا ، ولن أكتشف دلالتها الا اذا تراجعت عنها الى الوراء ذلك التراجع الذى يتيح لى أن أحيط بها فى نظرة . وهذه المقارنة كفيلة بأن تطلعنا على العلاقة القوية فى نظر سارتر بين فلسفة الظاهريات ونظرية «الجشطلت» التى تذهب الى أنه يوجد فى كل ادراك تكوين لصورة ما على أرضية ما . وقد أعطى سارتر لهذه النظرية دلالة انطولوجية عندما استخلص ما تضمنته هذه الفكرة الرئيسية من معنى ، وهو : أن الأشياء لا توجد بالنسبة الى الا من حبت أنها مكللة بسياج من العدم . وهنا ننقل من فلسفة الظاهريات الى علم الوجود العام الظاهرى أو الى الانطولوجيا الظاهرية .

٣ - الوجود العام الظاهرياتي

« الوجود والعدم »

أراد سارتر فى كتاب « الوجود والعدم » ، وبفضل فلسفة الظاهريات ؛ أن يتخطى الاختيار المخرج بين المادية والمثالية .

فقد استمر فى الرد الفينومينولوجى حتى نهايته ، واستمر فى عملية تنقية الوعى حتى أضحت لا شيئا : « فالوعى لا مضمون له » (٢) . انه لم يعد ذلك الصندوق الذى يحتوى على لوحة نفسية للعالم وللأشياء التى يحتويها على هيئة نماذج مصغرة وشرائح ضوئية .

(١) المتحيل ، ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .

(٢) الوجود والعدم ، ص ١٧ - بالنسبة الى النصوص القادمة اذا كانت مأخوذة من كتاب الوجود والعدم فاننا سنكتب الصفحة التى انتزع منها النص الى جوار النص . أما اذا كانت النصوص مأخوذة من كتب أخرى فسنحيل القارىء الى الهامش . فى أسفل الصفحة

وبعد أن « طرد الأشياء من الوعي » (ص ١٨) على هذا النحو
وحدد الوعي من حيث وجوده بأنه يمثل فقط فراغا شاملا باعتبار أن العالم
كله يقع خارجه (ص ٢٣) ، ظن سارتر أنه تفادى الانعزالية المثالية .

فالفكرة التي تقول بأن الوجود لا يمكن ارجاعه الى المعرفة دعوى
رئيسية للفلسفة الوجودية .

والمثالية بحسب تعريف سارتر لها هي المذهب الذي نزن فيه الوجود
بمقدار المعرفة التي لدينا عنه (ص ٢٤) . لكن اذا لم يكن في المعرفة
معطيات تتلقاها من الخارج وتتقبلها سلبيا وتقاس المعرفة بها (وقد
استمر الحال على هذا النحو أيضا عند هوسرل) فلن يكون في وسعنا أن
نفكر في أن المعرفة « تشير » ، من فوق كتفها ؛ الى وجود واقعي سيكون هو
الوجود المطلق » (ص ١٢) .

كتب سارتر يقول : « لقد أحرز الفكر الحديث تقدما هائلا عندما
أرجع الوجود الى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه . . بمعنى أن الظاهرة
تحيلنا الى سلسلة طويلة من المظاهر ولكنها لا تحيلنا الى واقع يختفي
وراءها » (ص ١١) .

« وهذا التعارض الجديد بين المتناهي واللامتناهي ؛ وبعبارة
أفضل ؛ هذا التعارض الذي يمثله وجود اللامتناهي في المتناهي يحل محل
الثنائية التي كانت قائمة بين الوجود والظاهرة » (ص ١٣) .

لم يعد وجود الظاهرة يقع خارج الظاهرة ، مختفيا وراءها . انه
ليس شيئا آخر الا سلسلة المظاهر ؛ لكنه يتجاوزها . لقد أرجع سارتر
الأشياء الى « مجموعة مظاهرها المتلاحقة » (ص ٢٣) . والوجود مطلق
بمعنى أنه يتخطى كل وجهات النظر الممكنة . أما المثالية فتدعونا الى الخلط
بين الوجود والظاهرة ، لأن الوجود عندها ليس شيئا آخر الا ما أعرفه .
« وجود الشيء أن يكون مدركا » ؛ هكذا كان يقول باركلي . وبوسعنا أن
أن فنوع ما وسعنا ذلك من الأشكال التي تتخذها المعرفة . نستطيع أن
نستبدل بالادراك الحسي التصور ، كما فعل هيجل ؛ أو نستبدل به
الحكم ؛ كما فعل برنشفيج ؛ أو نستبدل به الفعل (١) . وسيكون لدينا
أشكال متعددة للمثالية ، كلها تزن الوجود بمقدار المعرفة التي لدينا
عنه ؛ لكنها لن تلتقي أبدا بالوجود .

(١) يقصد « الفعل » في الفلسفة الدينية عند موريس بلوندل (المترجم) .

والخطأ في هذا أننا قمنا بالبحث في المعرفة ولم نعالج الوعي كما هو ، لم نعالج الوعي الذي طردنا منه ليس فقط العالم ؛ بل كل أثر من آثار المعرفة وبهذا لم يستطع الوعي أن يتجه الى شيء آخر الا العالم نفسه ، ولن يستطيع الوعي أن يهدف الى ما سواه لأنه لم يعد يحتوى على شيء .
الوعي في هذه الحالة لا يمثل معرفة ، بل هو مجرد وضع للعالم ؛ ولا يتحدد معناه الا من خلال هذا الوضع . وفي هذه اللحظة البكر ؛ لن يكون ثمة عالم ولن يكون ثمة وعى في مواجهته . بل سيكون هناك العالم فقط .
أما الوعي فهو لا شيء ، اللهم الا ذلك الثقب في قلب الوجود ؛ أو ذلك الشرح الذي يجعل كلا من الانفصال والتراجع أمراً ممكناً ، ويولد عن هذا الطريق ضرباً من المعرفة ؛ كتلك التي تأتينا عن طريق الانفعالات والارادة .

يقول سارتر : « وهكذا عندما تركنا جانبا أولانية المعرفة ، اكتشفنا وجود الانسان العارف وتقابلنا مع المطلق . . . مطلق في الوجود لا من ناحية المعرفة . . . انه ليس نتيجة لعملية بناء منطقية على أرض المعرفة ، بل هو ذات ضمت في داخلها أكثر التجارب واقعية » (ص ٢٣) .

وقد ظن سارتر أنه بهذا قد تفادى المثالية . وذلك لأنه « وضع يده على وجود لا صلة بينه وبين المعرفة وان كان هو الأساس لها . . . وهذا الضرب من الادراك ليس ظاهرة من ظواهر المعرفة ، بل هو أدخل في بناء الوجود » (ص ٢٤) .

فلكى يتفادى أولانية المعرفة التي تحدد معنى المثالية عنده لجأ سارتر الى طبقة من الوجود « سابقة على التفكير » ، سابقة على المعرفة وعلى الارادة ؛ ولو أنها الأساس في كل منهما .

وما يدعوه باسم « البرهان الوجودي » يختلف اختلافاً بينا عن هذا البرهان في معناه عند اللاهوتيين وعند ديكرت . فهذا الأخير ، ابتداء من وجود الانسان الذي لا يقبل الشك ، باعترافه وجوداً مفكراً وشاكاً ، أى وجوداً محدوداً ؛ حاول جاهداً أن يقيم الوجود بالنسبة الى الكائن اللامتناهي الحائز على كل الكمالات .

أما عند سارتر فالأمر عنده يتعلق أيضاً بمواجهة حقيقية لحقيقة متعالية ، لكنها ليست حقيقة الله ؛ بل العالم .

ووجود هذا العالم يصبح حقيقة لا قبل للشك فيها منذ اللحظة التي

يصبح فيها الوعي ، بعد أن فرغ من كل محتوى عاجز عن الاستمرار في الوجود الا باعتباره « متجها الى وجود غيره » (ص ٢٨) . فالوعي لا يمكن أن يوجد الا بالقياس الى وجود منعال : « الوعي وعى بشيء : وهذا يعنى أن التعالي يمثل أحد العناصر المكونة للوعي » (ص ٢٨) .

ولما كان الوعي هو ذلك الحدس الذي يوحى بوجود شيء ، فانه سيضطر الى الكشف عن وجود شيء يختلف عنه ، بدونه لن يكون ثمة وعى ؛ ولن يكون ثمة شيء لأن الوعي ليس شيئا .

فالوعي اذن يتضمن الوجود . لأنه عدم يتحدد كيانه عن طريق ما يعوزه : وهو الوجود .



لكن ما هو هذا الوجود ؟

يقول سارتر انه ليس الوجود الذي تقول به المادية من حيث أنه لا ينتج الوعي .

وهو ليس الوجود الذي تقول به المثالية من حيث أنه ليس من نواتج الوعي .

انه ليس مخلوقا ولا خالقا ، انه يكون . والحق أن أفكار الايجابية والسلبية أفكار تجسيمية من حيث أنها تعبر عن سلوك انساني . وهذا عود من جديد الى المثالية ، لأنه يقوم على وزن للوجود أو على تحديد له بالقياس الى مقدار معرفتنا عنه . الوجود يتعدى حدود الأثبات والنفى ؛ لأنه في ذاته . فالحق أن الاثبات اثبات لشيء ما . انه يفترض اذن انفصالا عن الشيء ، يفترض « تحللا للوجود » (ص ٣٢) ؛ هو وحده الذي يجعل الاثبات أو النفي ممكنا . والواقع أننا لا نستطيع حتى أن نستعمل هذه الكلمة « في ذاته » لنصف بها الوجود . فبدلا من أن نقول ان الوجود في ذاته ؛ فقد يكون من الأوفق أن نقول أن الوجود هو ما هو عليه . وليست هذه بالصياغة الفارغة من المحتوى . لأن تعريف الوجود على هذا النحو غني بالنتائج . وسارتر يبرر لنا معنى هذه الصياغة على النحو التالي : الوجود هو ما هو في مقابل وجود الوعي الذي يعرفه بأنه « يتطلع الى أن يكون هو ما هو عليه » (ص ٣٣) . فتعريف الوجود على هذا النحو يستبعد الحركة والصيرورة من الوجود وسارتر يقول بهذا صراحة : « الانتقال والتغير ، وكل ما عساه أن يقول لنا ان الوجود لم يصل . بعد الى الحالة

التي سيصيرها وأنه قد وصل فعلا الى ما ليس عليه ؛ كل هذا نرفض
وصف الوجود به من ناحية المبدأ ، (ص ٣٣) . فالوجود لا يخضع
للزمانية ، لأنه لا شيء فيه ينتقل من حالة الى أخرى .

وثمة صفة أخرى وأخيرة للوجود في ذاته . فالوجود في ذاته ممكن
بمعنى أننا لا نستطيع استخلاصه من شيء . ولا يمكننا التعبير عنه أو
وصفه بصفة ما « لا يمكن أن يشتق الوجود من شيء ممكن ، ولا يمكن
ارجاعه الى الوجود الضروري » (ص ٣٤) . فالوجود يكون . بلا مبرر
لوجوده .

لكن هذا التصور للوجود تصور ملغز .

وما ينبغي لنا أن ندهش عندما نجد تفسيرات متباينة لهذا التصور
عند قراء الوجود والعدم .

فاذا كان القارئ لسارتر كاهنا فسيتهمه بالمادية . فالأب المحترم
«ترافونتين» الذي لم يقنعه البرهان الوجودي عند سارتر قد صدمه ما
وجده عنده من أسبقية الوجود في ذاته على الوجود لذاته . فهو يتساءل
كيف يمكننا أن نتصور أن الوجود الذي لا يتكشف وجوده الا عن طريق
الوعي لا يعتمد هو نفسه في وجوده على الوعي . ويتساءل كيف نصل عن
هذا الطريق الى القول بوجود مستقل عن الوعي ولا حاجة به الى الوعي
لكي يوجد ؟ والحق أن سارتر يقول ان الوجود في ذاته ليس في حاجة الى
الوجود لذاته من أجل أن يوجد ، لكن العكس غير صحيح . وفي هذه
الظروف يصبح من العسير أن نتصور كيف يستطيع سارتر تفادي المادية
تفاديا تاما . حقا ، سيجد سارتر ما يدافع به عن نفسه في هذا الصدد
عندما يقول ان الوجود في ذاته لا يفتج الوجود لذاته ؛ لأن العدم لا يمكن
أن يستخلص من الوجود . وسنجد أنفسنا على هذا النحو أمام قولين
لسارتر :

١ - الوجود في ذاته مستقل عن الوجود لذاته ، وليس في حاجة
اليه من أجل أن يوجد . وهذا هو نفس التعريف الذي تقول به المادية .

٢ - الوجود لذاته لا يمكن أن يكون مصدره الوجود في ذاته .

لكن ألا يؤدي بنا هذا الى نظرة مادية غير متسقة مع نفسها ؟

أليس هذا نذيرا بأننا سنصطدم هنا بتناقض لا سبيل الى رفعه ؛
فاذا كان الوجود في ذاته بحيث أنه لا ينتقل من حالة الى أخرى وبحيث

أنه لا يكون مصدرا للوجود لذاته ، فكيف تفهم أن شيئا ما يمكن أن يحدث للوجود في ذاته الذى رأينا بحكم تعريفه أنه لا يحدث فيه شيء ولا يمكن أن يحدث فيه شيء ؟ كيف يمكن لهذا الوجود أن يتصدع ؟ كيف يولد العدم وكيف يولد معه الوجود لذاته ؟

لن نستطيع أن نقدم اجابة لهذه الأسئلة الا بعد دراسة مصدر العدم عند سارتر وبعد أن نقف على خصائص الوجود لذاته في فلسفته .

وعلى العكس من ذلك اذا كان القارئ لسارتر ماركسيا فانه سيتهم سارتر بالمثالية .

والبرهان الوجودى الذى قال به سارتر سيكون مرة أخرى موضع اتهام ضد سارتر هنا . فسارتر قد انتهى فيه الى اقامة البرهنة على الوجود ابتداء من الوعى ، الأمر الذى يتضمن موقفا ماليا ، على الأقل في البداية . لكن المنهج الذى استخدمه سارتر يقودنا بطريقة أكثر مباشرة الى المثالية . فسارتر يقول لنا انه عن طريق ارجاع الوجود الى مظهره تم له القضاء على كل الثنائيات وأرجعها كلها الى ثنائية واحدة : هي الثنائية القائمة بين المتناهي واللامتناهى .

فما يبدو أمامى من الشيء ليس الا مجرد وجه واحد منه . وهذا المظهر لا يكتسب موضوعية الا اذا تأكدنا أن لهذا الشيء عددا لا نهاية له من الأوجه الأخرى الممكنة . وهذا بعينه هو ما يفرق بين ادراكى لصورة حسية لشيء واقعى وادراكى لهلوسة . وسارتر يقول انه استطاع على هذا النحو أن « يستبدل بالوجود الواقعى للشيء موضوعية الظاهرة » وأنه أقام هذه الموضوعية على الالتجاء الى « المظاهر اللامتناهية » التى يمكن أن يتخذها الشيء (ص ١٣) . لكن هذا الالتجاء الى اللامتناهى ، من الذى سيقوم به ؟ كيف يمكن أن يكون الشيء محلا للتعبير عن هذه الامكانية التى تسمح باتخاذها سلسلة من المظاهر الواقعية أو الممكنة ؟ (ص ١٤) ؟ مادام الوجود ثابتا ذا قوام صلب ، دائم الهوية مع نفسه فان الذات التى تستعرض أمامها سلسلة مظاهره الممكنة هى وحدها التى تكون قادرة على تصور سلسلة لا متناهية من مظاهره الممكنة وتكتشف بهذا ماهيته . وهذه الماهية يعرفها سارتر على هذا النحو : « الماهية ليست جوهرًا قائمًا فى الشيء ، انها معنى الشيء ومصدر هذه السلسلة من المظاهر التى تكشف لنا عنه » (ص ١٥) .

هنا ووسعنا أن نسوق ملاحظتين ذكرهما « هنرى موجان » :

١ - « ان موضوعية الظاهرة ليست شيئا آخر الا وجود ذات أمامها . . . وعندما يضع الفيلسوف بدلا من الوجود الواقعي للشيء موضوعية الظاهرة فان هذا يعنى أنه انتقل عامدا الى المثالية ، الى المثالية القائمة على أساس موضوعي » (١) .

٢ - وسارتر يعرف الانسان هكذا : انه الوجود والوجود الوحيد الذى يسبق فيه وجوده ماهيته : فوجوده يبرز فى العالم ، ثم يتم تعريفه فيما بعد . لكن هل يعنى هذا أن الماهية تسبق الوجود فيما يتصل بالموجودات الأخرى ؟ اذا كان هذا هكذا فان هذا يعنى أننا قد عدنا مرة أخرى الى المثالية الموضوعية من طريق آخر جديد .



ان المنهج الفينومينولوجى الذى استخدمه سارتر لا يمكن أن لا يعود بنا الى المثالية ، لأن فكرة تخطى الذات لنفسها دائما (فكرة الترنسندانس) لا يمكن أن تظهر فيه الا باعتبارها الأساس الضرورى . لاتجاه الوعى .

وهكذا انتهى بنا الأمر الى تناقض برز أمامنا من قراءة الفصل الخاص بالوجود لذاته . فسارتر يعود فيؤكد المحور الرئيسى الذى كان قد أقام عليه مقاله الذى كتبه عام ١٩٣٩ عن « تعالى الاجو » ، ونعنى به أن « الاجو وجود فى ذاته ؛ وليس وجودا لذاته » (ص ١٤٧) .

لكن هذا الاجو جزء لا يتجزأ من حقيقة الانسان التى لا يمكن أن يكون وجودها وجودا فى ذاته ، لأن تعريفها لا يتم الا ابتداء من فكرة العدم ؛ أو بالأحرى ابتداء من فكرة الاعدام . فهنا اذن ؛ كما لاحظ موجان سابقا (١) ، تناقض مطلق .

وهكذا كلما أثرنا تساؤلات حول دلالة « الوجود » أى « الوجود فى ذاته » عند سارتر سواء اتخذنا وجهة نظر مثالية أم مادية ، فاننا سنصطدم بتناقضات .

فهل سيكون بوسع سارتر أن يحل هذه التناقضات ويكتشف لنا « وجهة نظر ثالثة » ستكون لا هى بالمثالية ولا هى بالمادية ؟

(١) هنرى موجان : العائلة المقدسة الوجودية ، ص ١٢٥

هذا ما حاوله سارتر عند معالجته لمشكلة العدم .

كما فعل ديكارت في « رسائله الى الأميرة اليزابث » عندما بحث في ممارستنا لحياتنا اليومية عن التجارب التي تتيح لنا فهم اتحاد النفس بالجسد ، فان سارتر قد بحث في هذا الحقل نفسه عن التجارب التي تعبر عن ثنائية الوجود والعدم . فتساءل مثلا : « هل هناك طريقة سلوكية تستطيع أن تكشف لي علاقة الانسان بالعالم ؟ (ص ٣٨) وكان النموذج الأول الذي وقع عليه اختيار سارتر في هذا الصدد هو التساؤل: فالحوار الذي تتلاقى فيه الأسئلة مع الأجوبة ليس الا وجها من وجوه التساؤل الرئيسي الذي أضع فيه الأسئلة أمام الوجود نفسه . ويكشف التساؤل في رأى سارتر عن ثلاثة مظاهر للا وجود :

- جهل عند السائل .

- غياب أو فراغ هو وخده الذي يجعل الاجابة بالنفى ممكنة .

- مغايرة تجعل الحكم الايجابي المحدد ممكنا وذلك لأنه بحسب عبارة اسبينوز التي نقلها عنه هيجل : « كل تحديد ينطوي على نفي » : « فما سيصيره الوجود لا يمكن أن يتضح الا على أرض ما لم يحصل عليه هذا الوجود » (ص ٤٠)

وسارتر يوافق عن طيب خاطر على أن الوجود يظهر دائما في اطار توقع من جانب الانسان « (ص ٤١) . لكنه يثير هذا السؤال : « هل النفي باعتباره عنصرا من عناصر بنية اصدار الحكم هو مصدر العدم أم أن العدم باعتباره بناء للواقع هو ، على العكس من ذلك ؛ المصدر الأساسي للنفي ؟ » (ص ٤١)

الاجابة على هذا السؤال قد حددتها المصادر التي اعتمدت عليها فلسفة الظاهريات في الصورة التي قدمها سارتر لها . فاذا كان الوعي قد فرغ تماما من كل محتوياته عن طريق عملية « الرد » التي يولغ في تطبيقها الى « أقصى حد » ، واذا كان الوعي تعا لهذا قد أصبح خاليا من أى شيء اللهم الا ما يحمله بالقياس الى الوجود الذي يهدف اليه ؛ فان النفي الذي تشتمل أحكامه عليه ينبغي أن يكون مستندا الى قيام العدم قياما مباشرا في قلب الوجود . وذلك لأن الوعي لا يمكنه حقا أن ينتج حقيقة منفية أو حقيقة ايجابية .

وعلينا أن نضع السؤال على هذا النحو : هل هناك تجارب تكشف لنا عن وقائع منفية أو عن سلوبات (جمع سلوب) كما يسميها سارتر ؟

ويبدو لنا أن المنهج الذي اتبعه سارتر لاقامة الدليل على وجود
العدم أكثر تعرضاً للخطر من المنهج الذي اتبعه لاثبات الوجود .

فلكى يثبت قيام الوجود طبق سارتر عملية الرد الفينومينولوجي
حتى نهايتها وقال بوجود «التعالى» باعتباره مجرد هدف للاتجاه القصدى .

وعندما جاء دور العدم فإن المنهج الذى استخدمه سارتر لمعالجته
بدا أدنى الى منهج الاستدلال الترنسندنتالى عند كانط منه الى عملية الرد
الفينومينولوجي عند هوسرل . فهل هذا المنهج العقلى الذى يقوم على
البحث عن الشروط الضرورية التى تجعل الحكم ممكنا يتفق مع فلسفة
الظاهريات ؟

« فلكى يكون ثمة نفي فى العالم ولكى نستطيع بالتالى أن نضع
تساؤلات حول الوجود فلا بد أن يكون العدم موجودا على نحو
ما ، (ص ٥٨) : فالوجود ليس كل شئ ، وليس موجودا فى كل
مكان (١) . ومن أجل هذا ؛ يحاول سارتر جاهدا أن يؤسس الفعل أو
الحكم الذى أنفى فيه شيئا على وجود موضوعى للنفي . لكن ما هو اذن
هذا العدم الذى يتهدد الوجود ؟

« ليس هناك فى حقل الوجود لذاته الا ما هو قائم على فعل
الاعدام » (٢) . هكذا يقول سارتر . فالحقيقة البشرية تتحدد عن طريق
افتقارها الى التوافق مع نفسها ، والنفي هو الذى يفتح أمامنا « امكانية
دائمة لنتزع أنفسنا من سلسلة العلل والمعلولات » (ص ٥٩) .
وباختصار فإن النفي هو الذى يجعلنا نرى فى الوعى الانسانى ضربا من
الهروب الذاتى ، (ص ٦٢) .

لكن هذا التصور للعدم الذى نجده عند سارتر ، هل يقوى على
أن يقدم لنا دون الوقوع فى تأويل صوفى ؛ تلك الحرية التى يعرفها
سارتر على هذا النحو : « الحرية هى الكائن البشرى الذى يضع جانبا
ماضيه ليقتصر على افراز العدم » (ص ٦٥) ؟

وقد يكون من المفيد دائما أن نذكر الانسان أنه قادر على أن يقوم
بفعل أصيل لا يكون امتدادا ضروريا لحالة سابقة من حالات النفس
ولا يكون معلولا آليا لعلة خارجية ، وذلك ليكون فى مأمن من أى تفسير
وضعى أو آلى . لكن كيف تسنى لسارتر أن يشعر بهذا الفعل الحر ؟

لقد ترك سارتر نفسه هنا فريسة لفلسفات هوسرل وهيدجر
وكير كجوورد .

فعندما يتحدث سارتر مثلا عن هذا «العزل» للماضي فكيف نمنع
أنفسنا من أن نعقد مقارنة بينه وبين هوسرل في بعض جوانب تفكيره
التي تثار حولها شكوك كثيرة ، وبخاصة هذا الفصل رقم ٤٩ من كتاب
«الأفكار» الذي أكد فيه هوسرل استقلال الوعي بالنسبة الى جميع
الموجودات الواقعية . « اذا اتجهنا بتفكيرنا الى امكانية اللاوجود التي
تهدد جوهر كل وجود فزيائى متعال ، فمن الواضح أن وجود الوعي . . .
سيتأثر بالضرورة بما يطرأ على وجود الأشياء من تقلصات واعدامات ،
ولكن الوجود الحقيقي للوعي لن يصيبه شيء من هذا . . . وذلك لأن وجود
الوعي ليس في حاجة الى أى وجود واقعى فى صورته المتمثلة أو فى
مظاهره التي يتخذها أمام الوعي . والوجود الذى يوصف بأنه مطلق
هو اذن بدون شك الوجود الباطن للوعي نفسه » (١) .

وسارتر لن يقبل هذا التصور للمباطنة (أو المحايثة) فى وجود
الوعي لأنه لا يعرف بوجود الوعي الا اذا كان وعيا بشىء ولأن عملية
« الرد » التي قام بها قد نزعته عنه نقاب المرأة الهندية الذى كان يخفى
وجه الشعور ويجعله يحتفظ بمحتواه الخاص . لكن عملية « وضع وجود
وجود الأشياء بين فوسين » أو عملية عزل الوجود وعزل الماضى قد
قادته بالرغم من هذا الى اقتلاع الحرية من جذورها والى وضعها فى ظروف
يصعب على فلسفته نفسها أن تبررها .

وقد خدعه هيدجر أكبر خداع . فهيدجر فى كتابه « ما هي
الميتافيزيقا ؟ » قد نظر الى العدم باعتبار أنه داخل فى بنية الوجود
الأساسية ، وأدان العلم لأنه لم يأخذ فى اعتباره العدم . ومن الحق أن
نقول ان سارتر قد وجه النقد ضد تصور هيدجر للعدم وأخذ عليه أنه
« عندما جعل من العدم حقيقة متضايقة يتجه اليها الوعي كما يتجه الى
الوجود المتعالى لم يفتن الى أنه بهذا قد أدخل العدم فى كيان الوجود
المتعالى كما لو كان يمثل بنيته الأساسية » (ص ٥٥) . لكن سارتر مع
ذلك قد احتفظ بجوهر نظرية هيدجر فى هذا الصدد :

(١) هوسرل : أفكار نحو فلسفة الظاهريات . فقرة ٤٦

١ - قوله بأن الحصر النفسى هو ما يجعلنا نضع أيدينا بصورة واقعية على العدم (ص ٥٣) .

٢ - قوله بأن النفسى يستمد أساسه من العدم « (ص ٥٤) .

وموقف هيدجر هنا وثيق الشبه بموقف المتصوفة ، وتصور العدم عنده يحاكي تصور اللاهوت السلبي له . فالعدم شبيه بالوجود ، ويتكشف فى تجربة الحصر النفسى التى من شأنها أن تبرز الحضور ويجعل منه وجودا متعاليا . لكن كيف سيتسنى لسارتر أن يجعل هذه التجربة الصوفية تتخذ طابعا علمانيا ؟

وأخيرا فان سارتر قد عرج على النبع الأصيل للتفكير الوجودى واستوحى كيركجورود فى تعريفه للحصر النفسى . وقد عارض فى هذا هيغل فى تصوره للعدم . إذ أن هناك تصورين للنفسى يعارض كل منهما الآخر : فالنفسى عند كيركجورود يتخذ ، كوسيلة للتعبير ؛ الحصر النفسى ؛ وهو يمثل تجربة حياة تقوم على تمزق وتناقض باطنى لا يتسنى للفرد أن يعلو عنه وينقذ نفسه منه . أما عند هيغل فالنفسى يتجلى فى العمل وفى الصراع معا ، هما قادران على مغالبة التناقض وتجاوزه . وإذا كان الحصر النفسى يقود نحو الهروب من العالم ؛ فان العمل والصراع عند هيغل ثم عند ماركس من بعده يقودان نحو تغيير العالم .

وقد وقف سارتر ضد التصور الهيجلى للنفسى ، متبعا فى ذلك الخط الذى سار فيه كيركجورود وهوسرل وهيدجر .

فقد جعل من العدم حقيقة واقعية ، بدلا من أن يذهب على نحو ما فعل هيغل ؛ الى القول بأن الوجود والعدم ليسا الا حقيقتين مجردتين (ص ٥١) .

وإذا لم يكن العدم معاصرا للوجود فسيترتب على هذا نتائج ثلاث :

١ - سيصبح بروز العدم فى العالم سرا حقيقيا . وذلك لأنه لاشيء يحدث فى الوجود بدافع منه ولأن العدم لا وجود له الا فى خدمة الوجود .

٢ - وإذا كان الوجود والعدم غير متعاصرين فسيتعذر علينا

تفسير الصيرورة : لن يتخذ الوجود صورة أخرى غير التي له الآن ،
وسيتعذر عليه أية حركة .

٣ - ستصبح الحرية الانسانية القائمة على فعل السلب والاعدام
معجزة من المعجزات من حيث أن وجودها يتضمن سرا مزدوجا .

وبالرغم من هذا كله فان سارتر سار في هذا الطريق موجهها ضد
هيجل مآخذ كان فيما يبدو يشعر بأن كل مأخذ منها يتضمن نقدا
لا يسمن ولا يغنى :

١ - فقد رفض أن ينظر الى الوجود والعدم على أنهما حقيقتان
مجردتان . وبالرغم من هذا فقد اعترف بأن العدم لا يمكن تصوره بعيدا
عن الوجود ، وبأن « الواقع ليس الا مجموعا مركبا يمثل كل من الوعى
والظاهرة مجرد لحظتين فيه » (ص ٣٨) . وهو يتحدث عن الوجود
باعتبار أنه أحد مكونات الواقع (ص ٤٠) . وكان سارتر فيما يبدو ،
شاعرا بأن التقسيم الذى قسم فيه الوجود الى قسمين متنافرين تماما
تقسيم مجرد . ففي آخر كتابه نجده يقول : « اذا كان الوعى مرتبطا
بالوجود فى ذاته برابطة باطنية ؛ ألا يعنى هذا أنه يكون وياها كلا
متكاملا وأن تسمية الوجود أو الواقع انما تنطبق على هذا الكل ؟ (ص
٧١٦) . وبالرغم من ذلك ، فليس هناك علاقة متبادلة بين الوجود
والعدم . فهما ليسا متعاصرين : « كل شئ يجرى كما لو كان الوجود
فى ذاته والوجود لذاته فى حالة من التفكك بالقياس الى كل تأليفى
مثالى . . . كل شئ يجرى كما لو كان العالم والانسان والانسان - فى
العالم لم يحققوا الا الها وهميا » (ص ٧١٧) .

٢ - وعندما رفض سارتر دعوى هيجل التى كان يقول فيها « انه
لا شئ فى السماء ولا فى الأرض يضم فى داخله ما يسمى بالوجود أو ما
يسمى بالعدم » (١) . أى عندما رفض أن ينظر الى الوجود والعدم على
أنهما ممرين على حدود العالم أو فكرتين مجردتين تكمل احدهما الأخرى
وليس لهما معنى الا باعتبار أنهما غير منفصلين وبالتالي متعاصرين ؛
قاده هذا الى أن يكون عن الوجود تصورا لم يكن بأكثر حيوية من
«الواحد» عند برمينيدس . وسارتر فى هذا قد وجه نقدا فريدا ضد
هيجل . فهو يتحدث عن استغلاق فكرة هيجل فى المفارقة أو التخطى

(١) هيجل : علم المنطق . الفصل الاول

لأنها تبدو أحيانا على أنها منبنقة من أعمق أعماق الكائن الذى أمامنا وأحيانا أخرى على أنها حركة خارجية يساق اليها هذا الكائن سوفا ، (ص ٥٠) .

لكن هذا الفرض الثانى قد استبعده هيجل تماما لأنه نظر الى الحركة على أنها تعبر دائما عن تناقض داخلى وعن علاقة بين الفرد والكل . أما عن النفى بمعنى « الافتقار الى » فيقول هيجل « انه افتقار من حيث أنه يوجد فى الكائن مفارقة لحالة الافتقار هذه » ؛ وذلك عندما يعيش الكائن هذا التناقض ويضعه بينه وبين نفسه . . فالنفي تناه ؛ وافتقار بالقياس فقط الى ما يكون تخطيا لهذا النفى أى أنه تعبير عن علاقة اللامتناهى به » (١) . وهيجل يوضح هذه الفكرة عندما يعرف المرض على أنه « عدم التوافق مع الشمول » (١) . .

وقد أشار سارتر فى نهاية كتابه اشارة مباشرة الى هذه الفقرة الأخيرة عند هيجل ؛ عندما كتب يقول : « تقع على الفيلسوف مهمة تقرير ما اذا كانت الحركة واحدة أو كانت محاولة أولية من جانب الوجود فى ذاته ليبحث لنفسه عن أساس لكيانه مع بيان علاقة الحركة من حيث أنها « مرض يصيب الكائن » بالوجود لذاته باعتباره مرضا أكثر شراسة يصل الى حد اعدام الكائن لبعض ذاته » (ص ٧١٥) .

كان بوسع سارتر أن يسير فى هذا الطريق ليتغلب على التناقضات التى ستظل بلا حل طالما نظر الى الوجود والعدم على أنهما يمثلان حقيقتين مختلفتين لا لحظتين من لحظات واقع واحد . كان بوسعه أن يجد فى النفى الذى يمثل مرحلة تاريخية سابقة على ظهور الحرية وهى عبارة عن النفى فى مرحلة عليا ، أكثر عمقا منها نفسها ، لأنه يمثل الغاء الكائن لبعض ذاته . وهذه الفترة التاريخية أو السابقة على التاريخ ستجعل من الوجود لذاته ؛ من الوعى ومن الحرية لحظة من لحظات الديالكتيك الصاعد للكائن .

٣ - يوضح سارتر لنا أن « اللاوجود ليس ضد الوجود ؛ بل نقيضه » (ص ٥٠) . الأمر الذى يقتضى كما لاحظ ذلك هيجل أن الطرفين (الوجود واللاوجود) لا يظلان فقط متجاورين بل يقتضى أن يجتاز كل

(١) هيجل : الاسكلويديا ، فقرة ٣٥٩

(٢) هيجل : لانسكلويديا ، فقرة ٢٧٥

منهما الآخر وأن يكون ثمة طرف ثالث هو التأليف ، يجعل من مهمته انكار الطرفين والاحتفاظ بهما مع تجاوزهما . لكن سارتر ؛ متبعا في هذا كيركجوررد ؛ لم يفهم اللاوجود علم هذا النحو . فهناك في رأيه تناقض في قلب الوجود ؛ ولكنه ليس دياكتيكيا ولا يكون من قبيل المفارقة الذاتية . فالتناقض يتخذ لنفسه تعبيرا في الحصر النفسى لا في العمل أو الصراع . وحتى قبل ن يعطى ماركس معنى عميقا وثوريا لهذا الديالكتيك فان هيجل كان قد قام بتحليل هذه الصورة المحددة للنفسى ؛ وهى العمل . « فالعبد . . يسلك سلوكا نافيا بالنسبة الى الشئ ويتجه الى الغاء وجوده . . . وهو يغيره عن طريق العمل » (١) .

وحتى اذا لم تقبل متالية هيجل التى ذهبت الى أن « قوام الروح فى النفسى » اذا نظرنا الى الروح على أنها مجرد لحظة من لحظات النفسى فانه ابتداء من هذه الصورة للنفسى التى تتخذ تعبيرها فى العمل والصراع؛ علينا أن نكتشف الأسس الأنطولوجية ؛ لا مجرد الأسس التى يقوم عليها الحصر النفسى الذى يصبح النفسى بالنسبة اليه هروبا من الواقع وليس تغييرا له . فالحصر النفسى أحد أوجه التناقض ؛ ولكنه وجه جعلت له الفلسفة الوجودية - ابتداء من كيركجوررد ولأسباب دينية - السيطرة التعسفية على سائر التجارب المؤدية للبحث الأنطولوجى .

ومع الوعى تتشابك مشاكل الوجود والعدم .

فالوعى عدم . ولكنه تماما كالعدم لا يمكن تعريفه الا بالقياس الى الوجود . وهذا العدم هو جوهر الحقيقة البشرية نفسها ؛ تماما كما أن النفسى الأصيل هو المصدر الذى تتكشف من خلاله حقيقة العالم » (ص ٢٣٠) .

ولنذكر أولا المحور الرئيسى عند سارتر : لا صلة متبادلة بين الوجود والعدم ، بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته . « الوعى منظورا اليه وحده . . . حقيقة مجردة . . . الوجود . . . باعتباره فى ذاته ؛ باعتبار أنه هو ما هو لا يمكن أن ينظر اليه الا على أنه حقيقة مجردة .

(١) هيجل ؛ ظاهريات الروح ، الجزء الأول ، ص ١٦٣ (ترجمة هيبوليت) .

لأنه ليس في حاجة الا الى ذاته من أجل أن يوجد ، ولا يحيلنا الا الى نفسه ، (ص ٢١٩) .

ولا وجود للوعى ولا معنى له الا من أجل الوجود : « ان أهم ما يميز الوعى أن الوجود يتحلل فيه » (ص ١١٦) . انه «على مسافة» من الوجود ومن ذاته . . وهو انفصال عن الأشياء ؛ ويقتلع نفسه منها .

وهذه صفات تميز الحقيقة البشرية : « فالانسان هو الكائن الذى على يديه يجيىء العدم الى العالم . . وهذه القدرة التى للحقيقة البشرية فى أن تفرز عدما يعزلها عن العالم كان ديكرت - متبعا الرواقيين فى هذا - قد أعطاها أسما معيننا : وهو الحرية (ص ٦٠ - ٦١) .

هذا الشرح فى قلب الوجود يبرز بلا سبب ؛ لأن هذا « الحدث المطلق » ممكن لا ضرورة فيه ؛ شأنه فى ذلك شأن الوجود نفسه ؛ لأن هذا الأخير لا ضرورة فيه أيضا . « وجود الوعى بدلا من أن يظل مجرد وجود فى ذاته هو الوجود الوحيد الموجود الى الأبد ، هذا أمر ممكن أى لا ضرورة فيه » (ص ١٢٥) .

بعد هذا الانقلاب الميتافيزيقى نجد سارتر. يعرف الوعى بأنه « وجود مجوف أو مسطح » (ص ١٢٨) . أو بأنه « نقص فى الوجود » (ص ١٣٠) ؛ الأمر الذى يشهد به وجود الرغبة عند الانسان « تدرك الحقيقة البشرية نفسها عند مجيئها الى العالم على أنها موجود غير كامل » (ص ١٣٢) .

وهنا نجد أنفسنا أمام نقطة انطلاق من الممكن أن تؤدى الى ديكالكتيك يشبه الى حد كبير الديالككتيك الهيجلى . فالوعى تتهدده من الداخل مجموعة الأشياء التى لم يصل اليها بعد .

انه فى كل لحظة من لحظات وجوده نفى لما هو عليه باسم المجموعة التى يتشوق الى أن يكونها فى وجوده . وفى مقابل الوجود لذاته الساكن ذى الوجود المتماسك ، الملاء تماما ، يوجد الوعى وهو لا يكون ما هو عليه ويكون ما ليس عليه . فهو مفارق دائما لذاته ، متجاوز لما قام به من عمل بالمعنى الذى كان بول فاليرى يقول فيه : « الروح هى أن ترفض بلا حدود أن تكون أى شىء مهما كان وما ليس له وجود ثابت ليس شيئا . أما الثابت فهو الميت » .

ومن هنا نستخلص امكانية ما يسميه سارتر « بخداع النفس » : وهو مظهر سلوكي يبرر فيه الانسان وجوده ويدعى فيه الوعي أنه قد استحال الى شيء ؛ وأن ماضيه قد تحول الى كل متجرد سيكون المستقبل بالنسبة اليه مجرد امتداد لا مفر منه . وهكذا يتهرب من كل مسئولية ويقول : « أنا جبان ، تماما كما أن النحاس أحمر . ونقائص المستقبل مكتوبة مقدما في هذا التعريف الذي يجمد حياتي ويحولها الى قدر مرسوم .

وسارتر يريد أن يحافظ على مسئوليتنا : لأننا لسنا أشياء ، بل علينا أن نصنع أنفسنا . والوعي « مسئول مسئولية مطلقة عن وجوده » (ص ١٢٧) .

وهو لا يصل الى هذه النتيجة الا عن طريق فصله فصلا تاما بين الوجود والعدم : فهو يدخل في قلب الوجود بطريقة تعسفية ويجعل منه وسيلة لتمزيق الوجود بحيث أن الوجود لذاته من حيث أن قوامه وجود وعدم « يقدم نفسه لنفسه باعتباره كلا يتحلل » (ص ٢٣٠) . ووصول الانسان الى الكمال أمر لا سبيل اليه . وذلك لأن الحصر النفسي الذي لا مخرج للانسان منه يقف في درجة كل مفارقة حقيقية . وسارتر هنا يستعيد المحاور التي وجدها عند كيركجوررد عن لبس الايمان : « الايمان وحود يضع نفسه موضع التساؤل في جوهره ، ولا يمكن أن يحقق ذاته الا عن طريق هدم ذاته ولا يستطيع أن يتجلى لنفسه الا اذا أنكر نفسه : انه وجود لا يستقيم معناه الا فيما يبدو منه ؛ وما يبدو منه يحمل معه عناصر هدمه وانكاره . ومعنى هذا أن الاعتماد الحقيقي قائم في عدم الاعتقاد . والسبب في هذا أن وجود الوعي يعتمد علي نفسه . ولهذا كان عليه دائما أن يصنع كيانه بنفسه ؛ ولكنه في هذا يتجاوز نفسه » (ص ١١٠) .

وكيركجوررد قد جعل من « الوعي الشقي » - وهو مجرد لحظة من لحظات الديالكتيك الهيغلي - الحقيقة الوحيدة للوجود . وقام بسجن نفسه بين جدران ذاته آملا بهذا أن يبتعد عن العالم وعن التاريخ ، وهو في هذا واهم . وطوال صفحات « الوجود والعدم » نجد سارتر يوجه النقد باستمرار الى هيغل ؛ متبنيا وجهة نظر كيركجوررد . فقد أعاب هذا الأخير على هيغل أنه مر مرورا عابرا بلحظة الذاتية ؛ لحظة الوعي والحرية ، وسارتر اهتم من جانبه اهتماما زائدا بالذاتية ، الأمر الذي قاده الى أن يعزل الانسان في أغلب الأحيان عن بعده التاريخي والاجتماعي

بل والطبيعي ولى أن يجعله فريسة ليأس لا مخرج له منه . « الحقيقة البشرية حقيقة أسوانة بطبيعة وجودها لأنها تبرز الى الوجود وهي مهددة دائما بأن وجودها يمثل كلا لا سبيل امامها الى أن تحتويه ؛ وذلك لأنها لا تستطيع أن تدرك الوجود في ذاته الا اذا فقدت نفسها باعتبارها وجودا لذاته فهي اذن بطبيعتها تمثل وعيا شقيا ؛ ولن يكون أبدا في وسعها أن تتجاوز حالة شقائها » (ص ١٣٤) .

وعلم الوجود العام الذي قدمه سارتر على أنه « علم وجود الفشل » في كتابه « الوجود والعدم » يتجه الى تبرير هذا الموقف . فسارتر قد بدأ كما بدأ هيغل من انقسام الوعي ؛ ولكن كما لاحظ ذلك هو بنفسه في أحد الهوامش : « بدلا من أن يقوده القول بهذا الانقسام - كما قاد هيغل في ظاهريات الروح - الى أن يقول باستيعابه في مركب أسمى ؛ لم يفعل شيئا الا أنه واصل تعميق وحفر العدم الذي يفصل الوعي عن ذاته . فالوعي وعى هيغلي ، ولكن وهمه الكبير يكمن في هذا » (ص ١٢٠) .

ويعيب سارتر على هيغل تفاؤله : تفاؤله في باب نظرية المعرفة ؛ ذلك التفاؤل الذي جعله يفترض افتراضا مسبقا وجود معرفة شاملة ويقبل توافق الوجود والمعرفة ؛ وتفاؤله الوجودي الذي يتلخص في قوله بأن « الكثرة يمكن ويجب أن نتجاوزها نحو الشمول » (ص ٢٩٩) . ونحن نتفق مع سارتر بكل جوارحنا في قوله بأن هيغل « اذا كان قد استطاع أن يؤكد هذا التجاوز كواقع فانه لم يفعل ذلك الا لأنه افترضه مقدما في بداية فلسفته » (نفس الموضع) . والحق أن هذه هي خاصية المثالية الموضوعية : أن تبدأ بالنهاية ، وتنظر الى المشكلة على أنها قد حلت . وذلك لأنه لما كان الوجود متطابقا مقدما مع المعرفة ؛ فان المعرفة سينظر اليها مقدما على انها مكتملة ، وسيفترض أيضا أن الشمول قد تحقق فعلا . وضد هذه المثالية السريعة في نتائجها ، المنتصرة انتصارا مبالغا في تعسفه وتفاؤله ؛ وضع سارتر بصورة منتظمة مسلسلة أخرى تقول باستحالة الانتصار والحسم وباستحالة المعرفة . وهذه المسلسلة قد فرضت تعسفا بنفس السيف الذي فرض على الوجود هاوية العدم . وبين أغاني هذا النصر الذي جاء سابقا لأوانه ؛ وذلك الرفض الذي تجرد من كل أمل في أي أفق مزدهر ؛ بين هذا وذاك ؛ فان هناك مجالا لمعركة سيدور رحاها ؛ معركة لن يكتب فيها النصر مقدما كما وعدتنا فلسفة هيغل كما أن الهزيمة فيها لن تقرر أيضا مقدما كما تؤكد فلسفة سارتر .

هذه المعركة هي معركة الحرية والتاريخ .

«حياة المرء يصنعها المستقبل كما تتكون كتل الأجسام في الفراغ» (١)
على هذا النحو يعبر سار في إحدى رواياته عن العنصر الرئيسي في الحرية .
فالإنسان هو ما يصنعه إرادته وما يلقي به من وجود في المستقبل .
إنه ليس شيئاً آخر إلا ما يصنعه بحياته . ذلك هو المبدأ الأول الذي تقوم
عليه الوجودية » (٢) .

ف فعل الإنسان لا يمكننا تفسيره عن طريق الرجوع إلى الوراء في
ماضيه منتقلين من علة إلى أخرى ، والحرية ، أولاً قبل كل شيء ، اختيار
مستغل ونفى .

« قبل مجيء ديكرت لم يبرز شخص ما العلاقة بين حرية الإرادة
والنفي ، ولم يوضح أحد أن الحرية تقبل على الإنسان لا باعتبار ما يكونه
ولا باعتبار أنه ملاء من الوجود وسط ملاءات أخرى في عالم لا ثغرات فيه
بل باعتبار أنه ليس هو ما يكونه وباعتبار أنه متناه ومحدود » (٣) .

وقد فات ديكرت في رأي سارتر أن يضيف صفة الخلق والإيجاد
إلى هذا النفي (٤) . والنفي والاختيار لا ينفصلان . أما الحرية فهي قدرة
الإنسان على أن يقول « لا » . وحياة الإنسان ليست مجرد امتداد لماضيه
وليست كذلك نتاجاً للمحيط الذي يعيش فيه .

الحرية هي القدرة على أن يقول الإنسان « لا » (وهذا ما يطلق
عليه سارتر اسم « الأعدام ») للوجود الذي أسهم في تكوينه التاريخ
الشخصي للإنسان والعالم المحيط . إنها ضد الاكتفاء والاقتناع . إنها
تنظر إلى ماضينا وإلى المحيط الذي نعيش فيه باعتبارهما ناقصين ،
وباعتبار أن بهما نقصاً .

هذا الاعتراض ، هذا اللبس ، هذا التمزق ، هذا التناقض : كل

(١) سن الرشيد ، ص ٢١٢

(٢) الوجودية فلسفة إنسانية ، ص ٢٢

(٣) سارتر : ديكرت (فلاسفة الحرية الكلاسيكيون) ، ص ٣٥

(٤) نفس المرجع ، نفس الموضوع - أوضح لنا ماركس في جدله مع شترنر تناقض
هذا التصور « للعدم الخلاق » الذي نظر إليه على أنه تراجع عما كان قد قرره هيجل
في كتابه المنطق (أنظر المثالية الألمانية ، الأعمال الفلسفية - نشرة كوست ، ج ، ٨ ،
ص ٤٦ - ٤٩) . يقول ماركس « الأمر هنا يتعلق بالروح التي تخلق نفسها من العدم
- أي أنه من العدم الصادر عن العدم تخلق الروح » (نفس المرجع ، ج ، ٧ ، ص ١٠٠)

هذا هو ما يكون وجودنا وحریتنا . « فالحرية تقوم وسط رفضنا
للنداءات التي تنبعث من العالم حولنا » (ص ٧٧) .

لكن هذا ليس الا اول الطريق الى الحرية : حصر نسبي ودوار في
في الرأس « اننى حر لكنى لن أفعل شيئا بهذه الحرية » (كما يقول
ماتيو) . ويضيف . « ما الذى عساي أن أفعله بكل هذه الحرية ؟ (١)
ان هذه الحرية تتأكد في قلب العدم . « وأفعالها التي تتحقق بها ليست
الا نفيبا عن حضور ما » (٢) .

وهذه القدرة على الافلات لا معنى لها الا بمقدار ما « يجعل الالتزام
ممكنا . « ما فائدة الحرية الا اذا كانت من أجل تحقيق الالتزام بشيء
ما ؟ » (٣) .

وتلك هي اللحظة الثالثة للحرية .

واللحظة الاولى كانت : ليس الانسان الا ما يفعله والثانية : لكيلا
يكون الفعل مجرد واقعة من وقائع الطبيعة ، مجرد حركة ، ينبغى أن
يكون قبل كل شيء اتجاها قصديا .

هنا وتبدأ فكرة « المشروع » التي تتجلى فيها القدرة على النفي
والرغبة في الالتزام معا .

« البواعث التي تدفعنا الى تصور حالة أخرى جديدة ليس مردها
الى قسوة الموقف أو الآلام التي يثيرها فينا . على العكس من ذلك ،
فانه ابتداء من اليوم الذى تتصور فيه حالة أخرى فان ضوءا جديدا يسلط
على أحزاننا وآلامنا ونقرر تبعا له انه لا قبل لنا باستمرار تحملها »
ص ٥١٠ .

وسارتر محق في أن يبين لنا أن القرار الذى نتخذه لا يكون فقط
نتيجة للظروف المعيشية التي يحياها شخص ما أو مجموعة من الأشخاص .
وليبن نفسه قد جادل طويلا في « ما الذى يجب علينا أن نفعله ؟ » ضد
هذا التصور للتلقائية . وذلك لأنه لا شيء يمكن أن يعفى الانسان
من اتخاذ مبادرة أصيلة في أفعاله ، ولا شيء يعفيه من انضاج مشروعه

(١) سن الرشد ، ص ٢٦٨

(٢) سن الرشد ؛ ص ٢٧٥

(٣) نفس المرجع ، ص ١٢٣

انضاجا من شأنه أن يلقي أضواء على الموقف الحاضر ، ومن شأنه ، كما يقول ماركس ، أن يجعلنا أقل تحملا للشقاء من نحملنا للشعور بالشقاء .
فالشعور بإمكانية حياة أخرى من شأنه أن يضيء جوانب الظروف التي تحيط بحياتنا الحاضرة . وبهذا المعنى . فإن الاشتراكيين الطوبائين الذين عاشوا في النصف الأول من القرن ١٩ قد لعبوا دورا كبيرا في إيقاظ الوعي عند طبقة البروليتاريا وأسهموا في تكوين الكوادر الثورية الرائدة .

وسارتر قام بتحليل هذا عندما أهاب بالدور الذي يقوم به « المشروع » من حيث أنه يتطلب النفي والاختيار .

والصعوبة تبدأ عندما يكون الأمر متعلقا بتحديد مصدر المشروع فهل يقصد بالمشروع هنا ذلك المشروع القائم على الحرية والذي يهدف أيضا إليها « (ص ٦٧٠) ؟ إذا كان الأمر كذلك فسيكون الاختيار خاليا من كل محتوى . وسارتر يلاحظ بحق أن النفي ليس نفيا مجردا بل نفي لمجموعة من الظروف الواقعية . وذلك لأن الوجود لذاته ليس حرا الا من خلال موقف أى أن حرته لا تتجلى الا فى العلاقة القائمة بين الحرية والظروف . واذا لم تكن المقدمات التي بدأ منها سارتر فلسفته الثنائية كتابه فى الوجود والعدم حول الوجود والعدم قد عاقته فقد كان بوسعه هنا أن يقدم ملاحظتين رئيسيتين هما :

١ - ليس هناك نفي كمجرد نتيجة لرفض الشخصى ، لكن لا بد أن يكون ثمة تناقض باطنى فى قلب العالم : « فالمشروع » الذى نتصور فيه الاشتراكية مثلا لا يكون وليد حريتنا فقط .

فليس ثمة شك أننى لكى أتصور مشروع كهذا لا بد لى أن أقيم حاجزا بينى وبين الواقع وأن يتخذ فكرى نوعا من الاستقلال بالقياس الى الأشياء . لكن هذا المشروع لا يبدو لى على أنه انقاذ ومخرج للبؤس والفوضى الناتجين من الرأسمالية الا بمقدار ما يكون اجابة على سؤال ، أى بمقدار ما يكون وسيلة للتغلب على تناقض موضوعى .

وهذه الاجابة لا تكون متضمنة فى السؤال : اذ أن المبادرة هنا أمر ضرورى لتتم بها عملية « توليد » التاريخ . ولكن يبقى أن المشروع الصحيح هو الذى يجيب على هذا السؤال المحدد .

٢ - اذا كان النفي الذى أمارسه ، مهما كان حرا مدعما على هذا النحو بوجود تناقض موضوعى ، فان اختيارى لن يكون من وحيى أنا فقط ، لأنه سيكون قد خطط له مقدما فى الموقف الذى أمامى . حقا ستكون مهمة تقبل هذا الاختيار - وسارتر محق من أن ينبهنا الى هذا - مهمنى أنا . واذا لم أتخذ هذه المبادرة فسيقع على تبعة افساد التاريخ التى يتحدث عنها لينين (١) ، لكن الموقف كان يرهص بهذا المستقبل ، وفعلى الذى أقوم به لن يكون له تأثير الا بمقدار شعورى بهذه التناقضات الموضوعية وبمقدار ما اصطنعت من الوسائل التى تمكننى من التغلب على هذه التناقضات ، فى قلب هذه الظروف التى أحكمت الدائرة على . وبعبارة أخرى فان التاريخ له معنى ، حتى فى كونه مستقلا عن اختيارى . وكما يكون للتيار المائى اتجاه معين ، حتى فى غيبة الانسان ، فانه سيتوقف على الانسان أن يحول اتجاهه لخصاب الصحراء وسيتوقف عليه هو تجدد طاقته خلف خزان أو سيتوقف عليه - على العكس من ذلك - أن يتركه وشأنه يجرف فى تياره طمى السهول ويحول المراعى والغابات الى صحراء .

والحق أن سارتر يقرر أن كل فعل من أفعالى حر حرية مطلقة . . . لكن هذا لا يعنى أن من الممكن أن يكون فعلى أى فعل ولا يعنى أيضا أن فعلى غير خاضع للتنبؤ لكن اذا كان هذا هكذا فان الأمر سيتطلب تغييرا عميقا لعلم الوجود كما قدمه ، وهو العلم الذى لا يسمح اللهم الا اذا خضع لتوليفة تليفقية ، بأن يهتم اهتماما كافيا بقوانين التاريخ .

ويتجلى هذا الاتجاه أكثر وأكثر وبصورة أوضح عندما نحاول فى انتقالنا من مشروع الى مشروع أن نصل الى المشروع الرئيسى « الذى يوحى بكل أفعالنا الجزئية . وسارتر قدم اضافة غنية الى علم النفس الواقعى فى « التحليل النفسى الوجودى » الذى حدد منهجه على النحو التالى : « ان الأمر يتعلق باستخلاص الدلالات المتضمنة فى أى فعل من من الأفعال وفى كل فعل من الأفعال - وبالانتقال منها الى دلالات أكثر غنى وعمقا حتى نلتقى بدلالة لا تتضمن أية دلالة أخرى ولا تحيلنا الا الى نفسها » (ص ٥٣٥) .

(١) لينين : افلاس الدولية الثانية (النشرة الاشتراكية ١٩٥٣) ، ص ١٣ وما يليها

وهذا المنهج الذى اتبعه سارتر لحل ألغاز السلوك الإنساني قد أوضحه بصفة خاصة من خلال دراساته الأدبية التى قام بها عن بودلير وفلوبير ، ومن خلال أعماله المسرحية والروائية كلها .

وتبقى أمامنا مشكلة الاختيار الرئيسى . وسارتر يقول لنا فى هذا الصدد . (١) ان البناء الذى يقوم عليه الاختيار يتطلب بالضرورة أن يكون الاختيار اختيارا فى قلب العالم . والاختيار الذى يكون ابتداء من لا شئ ، وضد لا شئ ، لن يكون اختيارا لشيء وسيهدم نفسه كاختيار » (ص ٥٥٩) .

فسارتر الذى كان يدافع عن نفسه دائما باسم الحرية المطلقة القائمة على الاختيار ، ويتبنى أفكار « أندريه جيد » فى « الفعل المجانى » الذى يكون تحت الطلب دائما وفى كل الظروف يدافع عن نفسه ، بخماس لا يقل عن حماسه فى دفاع الأول ، عندما يكون الأمر متعلقا بالمشروع الرئيسى وبالاختيار الذاتى ، ويتبنى فى هذا أفكار كانط فى « الخاصية العقلية » أو يأخذ لحسابه أسطورة أفلاطون فى العشق « الار » .

فكيف يستطيع أن ينفذى تلك النتائج التى تستخلص من المبادئ التى يقوم عليها علم الوجود العام عنده ؟

الوجود عنده ممكن لا ضرورة فيه ، وبلا مبرر . وانبثاق الحرية فيه ليس بأقل امكانية من الوجود نفسه . وبعد أن استعاد سارتر الامكان الرئيسى الذى يدور حول ظهور العدم وحول الوجود لذاته كتب سارتر يقول : « هذه الخاصية التى تميز الوجود لذاته تقتضى أن يكون هو الوجود الذى لا يجد عوناً ولا سندا فى حالته التى كان عليها . . . اننا لا ندرك أنفسنا أبدا الا باعتبارنا نمثل اختيارا فى طريق التشكيل . لكن الحرية ببساطة هى ذلك الاختيار الدائم غير المشروط أبدا . وهذا الاختيار الذى يتم بلا سند ويملى على نفسه البواعث التى تتراءى له من الممكن أن يبدو منظويا على لبس فى معناه ، وهو كذلك فى الحقيقة » (ص ٥٥٨) .

والحق أن هذا التصور للحرية تصور ميتافيزيقى بكل ما لهذه الكلمة من معنى ، وهو تصور يجرى خارج التاريخ . وسارتر يعترف بهذا بلا مواربة . « ان النجاح لا يهم الحرية فى شئ . والجدل الذى جعل الرأى العام حول الحرية يتعارض مع ما يقوله الفلاسفة بشأنها

مرجعه الى سوء في الفهم : فالتصور العملي والشعبي للحرية باعتبار أنه يجعل من الحرية نتاجا للظروف التاريخية والسياسية والأخلاقية تتساوى فيه الحرية مع « ملكة الحصول على الغايات التي تم اختيارها » . أما التصور الفلسفي للحرية والشائع بين أصحاب المهنة ، وهو التصور الوحيد الذي نلتفت اليه هنا ، فهو الذي يجعل من الحرية « استقلالا في الاختيار » (ص ٥٦٣) .

وسارتر يحدد أن يفصل الفيلسوف عن الرأي العام ، وبهذا يرفض أن يؤسس الحرية على التاريخ الواقعي للناس . والفيلسوف في هذا الموقف هو بعينه الفيلسوف النظري . وسارتر يلجأ هنا الى حماية الرواقيين ليعلن أن الأسير يكون حرا بالرغم من كل شيء ، حتى لو لم يكن حرا في أن يخرج من سجنه : « سيظل الأسير دائما حرا طالما يبحث عن طريقة « للهروب » (ص ٥٦٤) . ويقول أيضا : « من الالغاز: أن نفترض أن وجود مجموعة من الظروف التكنولوجية من شأنه أن يقيد امكانيات الانسان » (ص ٦٠٤) .

تقطعت الأسباب اذن بين الفعل الفرد وظروفه ، كما تقطعت بينه وبين نتائجه . لم يعد ثمة صلة تربط الأخلاق بالتاريخ . وها نحن أولاء نجد أنفسنا محصورين في دائرة « النوايا » و « القصود » التي لا ضرر منها على الوضع القائم . لكن بمجرد أن تكف الفلسفة عن الاقتناع بكونها تفكيرا نظريا لتصبح لحظة من لحظات تغيير العالم ، عليها أن توثق علاقتها « بالتصور الشعبي » للحرية ، تصور الرأي العام لها . لكن هذا أصبح متعدرا عن طريق الوجود البدائي القائم على الفشل والذي لا يسمح لحرية ولا للمارستي بالاندماج في عالم غريب يرفض أي تناقض باطنى .

ان الابقاء على هذا الوجود العام معناه الاستمرار فريسة لسوء فهم دائم ، معناه أننا استخدمنا كلمة « ثورة » لندل بها على حادثة ميتافيزيقية أو بمعنى أدق - حادثة صوفية تتعلق بنجاة الانسان . ولم نستخدمها لندل بها على اجراء تاريخي واقعي نقوم به من أجل تغيير العلاقات القائمة بين الطبقات الاجتماعية في نظام الملكية .

والنتائج التي ذكرناها حتى الآن نتائج خارجية .

لكن هناك تناقضات في قلب المذهب نفسه . فما معنى الفعل في تصور هذه الانطولوجيا ؟ يقول لنا سارتر : « أن أفعل معناه أن أغيز ما ليس بحاجة الى شيء آخر غيره من أجل أن يوجد ، معناه أن أوثر فيما

لا يخضع للتأثير من ناحية المبدأ ، فيما يستطيع الاستمرار في وجوده وتطوره من غير حاجة الى فعل خارجي . فبدون هذه اللامبالاة من جانب الوجود في ذاته تجاه ما يرد عليه من الخارج ستفقد فكرة الفعل معناها . وبالتالي ستتهاوى الحرية نفسها من أساسها ، (ص ٥٨٨) .

فمن المتعذر أن نضيف مفهوم التطور الى الوجود في ذاته وهو الذي لا يقبل ، من مجرد تعريفه ، عبور شيء آخر غيره في وجوده لأنه كثيف كثافة مطلقة . وستظل الهوية قائمة بين هذا الوجود الميت والعدم الذي يحركه . ولا شك أن هذا الوجود في ذاته وجود واهب : انه يمنح العدم ويمنح الحرية فرصة في أن يكشف عن دلالاتهما وعن تأثيراتهما في رحابه ، دون أن تلوح منه أية بادرة للاعتراض . انه يضارع الشيء في ذاته عند كانط من ناحية سلاسة انقياده . والفارق بينهما قائم في أن الوجود في ذاته لم يضعه سارتر في حوزة المقولات والصور الأولية ، لكنه محوط بالدلالات التي أضعها فيه باسم الغايات التي أسعى الى تحقيقها وملء بالأفعال التي تستوحىها مشروعاتي .

الانسان لا يجد في مواجهته اذن الا وجودا يتقبل مشروعاته . والعالم ليس الا « المتضاييف » الذي تقصد اليه امكانياتي . اننا هنا قد تجاوزنا المثالية وانطلقنا مباشرة الى اللاهوت ، بمعنى أن الانسان في كتاب « الوجود والعدم » له القدرات التي لله ، ولا فارق بينهما الا أن الانسان اله فاشل .

فكما لاحظ جان فال (١) ، الاله الحق - لكي يكون اليها حقا - لا بد أن يحقق وحدة الوجود في ذاته مع الوجود لذاته . وهذه الوحدة أعلن سارتر أنها مستحيلة على الانسان ، وهذه هي الكلمة الأخيرة التي قالها سارتر في كتاب الوجود والعدم . فبعد أن يبين لنا أن الانسان هو الكائن الذي يشرع في أن يكون اليها . . . لأن وجودي كإنسان معناه أن أتجه لأصبح اليها » (ص ٦٥٣) . بعد أن قال سارتر هذا نجده يضيف : « ان فكرة الله فكرة متناقضة ، اننا نضيع أنفسنا في التمسك بها ، لأن الانسان فقاعة من الانفعال لا غناء فيها » (ص ٧٠٨) .

وفكرة الله متناقضة لأنها تعبر عن الوحدة المستحيلة بين الوجود في ذاته والوجود لذاته .

(١) جان فال : فلاسفة الوجود ، ص ١٣٥

والانسان بعد هذا ليس له من خيار الا فى أن يظل موزعا بين
« خداع النفس » واليأس .

فهو يستسلم لخداع النفس عندما يحذف أحد الأطراف : النفس الذى
يعوم به الوجود لذاته . وقد وصف سارتر هذه العملية فى « سسان
جينيه » حيث يقول : « الروح قلق ، كما نال هيجل : ولكن هذا
قلق يخيفنا . ولهذا علينا أن نتخلص منه ونوقف حركة الروح عن
طريق استبعاد محرك النفس فيها . ولكن الانسان الفاضل يخشى أن
ينتهى به الأمر الى أن يوقف تماما هذا الاتجاه الحبيث ولهذا يلجأ الى
استئصال بعض نفسه فينزع من حريته لحظة النفس ويلقى خارج ذاته
بهذه الحزمة الدموية . ويجد حريته بعد هذا وقد شطرت الى
شطرين : يضيء كل شطر منها فى جانبه ، ويبقى أحد الشطرين فينا .
وهذا الشطر استمرار لفداء الخير فينا ، الخير الذى يصبح هو الوجود
شيئا واحدا ، ونقصد بالوجود هنا ما أصبح موجودا فعلا » .

لكن الى جانب هذا التسليم يظل من واجبنا أن نحتفظ بالتوتر .
وذلك بأن نسعى الى معرفة كل ما يتطلبه الموقف منا مع عدم المساس
بحريتنا . وسارتر قد حاول جاهدا أن يظل على هذا الطريق الصعب
وأن يظل قابضا بأي ثمن على طرفى السلسلة خشية أن يعيش مهزقا .
والوجودية تعيش هذا التوتر . ولكن هذا التوتر نفسه هو مصدر
حتفها أيضا . فمن الوجوديين من انتهى به الأمر الى أن ترك نفسه
للوجود المفارق المطلق واتجه نحو الصوفية ، ومنهم من ترك نفسه
للتاريخ واتجه نحو الماركسية .

من أجل أن تتفادى الوجودية هذا الانزلاق المزدوج عليها أن تخرج
من عزلتها وتعاود الاتصال بالآخرين ، وحينذاك كان عليها أن تكتشف
ضربا من الوجود المفارق لن تكون له مسحة صوفية ، تصورا للتاريخ لن
يضحي أبدا بأي بعد من أبعاد الانسان .

لكن هل وصل سارتر الى هذه النتيجة ؟

إذا حكمنا على سارتر من أقواله فى محاضراته الجماهيرية :
« الوجودية فلسفة انسانية » فربما يتراءى لنا أنه وصل اليها . فهو
يقول : عندما نريد الحرية نكتشف أنها تعتمد اعتمادا تاما على حرية

الآخرين ، ونكتشف أن حرية الآخرين تعتمد على حريتنا فطالما هناك التزام ، أجد نفسى مضطرا فى اللحظة التى أريد فيها حريتى أن أريد فى الوقت ذاته حرية الآخرين ، وأكتشف أننى لا أستطيع أن أسنهدف حريتى الا اذا استهدفت أيضا حرية الآخرين « (١) .

وقد استخلص سارتر من تجربته الحية التى عاشها مع حركتى المقاومة والتحرير تلك الحقيقة التى لا تقبل الجدل .

لكن حرية الآخرين لا يمكن تفسيرها اذا انطلقنا من بعض النظريات الرئيسية التى عرضها سارتر فى « الوجود والعدم » :

- أولا ، نجد أنفسنا هنا أمام حرية أخرى . وعند الحديث هنا عن حرية الآخرين أو عن الحرية بمعناها الجماهيرى كما يسميها سارتر فى « الوجود والعدم » ، فإنها لا تعنى القدرة على القيام بهذا الفعل الاجتماعى أو ذلك ، أو الوصول الى هذا الهدف التاريخى أو ذلك ، ولا تدل على الاستقلال فى الاختيار ، ذلك الاستقلال الذى تتأكد به حرية أخرى لا تعتمد على الظروف ، وبالتالي ، لا أستطيع أن أساعد الآخرين فى الحصول عليها أو فقدانها .

كتب سارتر فى « الوجود والعدم » يقول : « احترام حرية الآخرين » كلمة جوفاء : حتى لو كان بوسعنا « الشروع » فى احترام هذه الحرية ، فإن كل موقف نتخذه تجاه الآخر سيكون اغتصابا لتلك الحرية التى كنا ندعى أننا نحترمها « (ص ٤٨٠) . ويضيف بعد هذا : « اذا تسامحنا فى الاعتراف بحرية الآخرين فإن هذا لن يعنى أكثر من أننا سنجعل من الآخر شخصا قذف به قهرا فى عالم يتسامح فى وجوده وهذا يعنى أننا سننزع من يديه امكانياته الحرة ومقاومته الشجاعة فى المثابرة وتوكيد الذات . وهو ما كان مقدرًا له أن يمنح الفرصة لممارسته فى عالم قام على عدم التسامح » (ص ٤٨٠) .

- وثانيا ، فإن منهج التعميم الذى قربه جورج لوكاش (٢) من منهج كانط فى استنباط الصيغ الثلاث للأمر المطلق ، منهج غريب كل الغرابة عن الوجودية التى لا تقبل هذه الضرورة الصورية الصرفة . فباسم أى مبدأ من المبادئ المستخلصة من نظريات سارتر الأولى

(١) سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ، ص ٨٣

(٢) جورج لوكاش : الوجودية أم الماركسية ؟ ص ١٣٤ - ١٣٥

تسنى له أن يقول : « اننا لا نختار الا الخير دائما ، وليس هناك شيء يكون خيرا لنا الا اذا كان خيرا للناس كلهم » (١) ؟ وهو الذي كان قد أنكر وجود القيم والمعايير في وجودها المطلق لأن وجودها لا يكون من وحي اختياري الشخصي . وكان قد ذهب الى أن جميع الأفعال الانسانية تتساوى فسيان عند الانسان أن ينتشى بينه وبين نفسه ، في عزلة عن العالم ، أو يقود الشعوب « (ص ٧٢١) . وسارتر كان قد استبعد من ناحية المبدأ أي التجاء الى الأخلاق الكانطية فقال : « هل يجوز لي أن أسلك بحسب مبادئ الأخلاق الكانطية واتخذ من حرية الآخر الغاية غير المشروطة لكل أفعالي ؟ » (ص ٤٧٩) .

• هنا تناقض واضح .

كيف تم في « الوجود والعدم » اللقاء مع الآخر ؟

لقد أثبت سارتر أولا أنه يتعذر علينا أن نخرج من الانعزالية أو الانفرادية اذا اتجهنا الى اثبات وجود الآخر ، ابتداء من معرفة جسده كما لو كان موضوعا ما . فوجود الآخر ليس وجودا حدسيا ، وليس تصورا قانونيا ، وليس تصورا تنظيميا .

والفكرة الرئيسية عند سارتر « أن علاقتي بالآخر هي أولا وجوهريا علاقة وجود ، وليست علاقة معرفة بمعرفة . وذلك اذا كان علينا أن نسعى الى دحض الانعزالية » (ص ٣٠٠ - ٣٠١) .

الآخر عند سارتر هو « الأنا » الذي ليس « أنا » . فعلاقتي بالآخر في صورتها الأولية علاقة قائمة على النفي ، لكن النفي هنا ليس نفيا خارجيا لا يمس الوجود الذي يكون نفيا له ، انه نفي باطني : « أي انه نفي يضع التمييز الاصيل بين الآخر وبينى طالما يحدد وجودي عن طريق الآخر ويحدد الآخر بواسطتي » (ص ٢٨٨) . فعن طريق وجود الآخر أو اختفائه « يتأثر وجودي » (ص ٢٨٦) .

وسارتر قد حدد موقفه بعد أن قام بنقد تفصيلي لمذاهب كل من هوسرل وهيغل وهيديجر .

وسنقتبس من هذا التحليل لتلك المذاهب طرفا له دلالتة . فبعد أن أوضح مفهوم ديالكتيك « السيد والعبد » في ظاهريات الروح ، وأعاب على هيغل أنه اقتصر في صياغته للمشكلة الأنطولوجية التي تدور حول تلاقثنا بالآخر على « تعبيرات مقتبسة من نظرية المعرفة » (ص ٢٩٤) .

(١) جورج لوكاش نفس المرجع ، ص ٢٥ - ٢٦

أضاف سارتر الى هذا النقد قوله : « ينبغي هنا وفي أية نقطة أخرى أن نضع في مقابل هيغل كيركجورود الذي يمثل مطالب الفرد كـ فرد » (ص ٢٩٥) .

وإذا كان من الحق أن مثالية هيغل قد أغرقت هذه العلاقات في جو صوفي ، وإذا كان نقد هذا التصور أسرا ضروريا فمن الحق أيضا أن نقول ان رجوع الى كيركجورود سيحجب عنا الوسائل الجوهرية التي تتيح لنا لقاء الآخر .

فسارتر قد استبدل بمجموع العلاقات الحية الواقعية التي تربط فيما بين الناس عن طريق التاريخ علاقة واحدة فقط هي : النظرة بالعين . والمثال الأول الذي ضربه في هذا الصدد له دلالة . فعند بحنه في واقع الحياة اليومية عن علاقة أصيلة تربطني كفرد بالآخر ، (ص ٣١١) استوقف نظره العلاقة التي تنشأ بين شخصين يتنهران على غير هدى في حديقة عامة . والمثال الآخر الذي صور فيه الكثرة البشرية ، وأبرز لنا من خلاله أول تجربة للفرد مع « النحن » ليست بأقل دلالة على ما نحن بصدده . « لعل خير تصوير « للنحن » هو ما يمكن أن يزودنا به مشاهد لـ تمنيلية » (ص ٤٨٥) .

فالمتنزه الذي يضرب على غير هدى ، ومشاهد التمنيلية ، والمستهلك الذي يقدمه كمثال ثالث بعد هذا بقليل ، كل هذه الأمثلة اختارها سارتر ليصف عن طريقها « علاقتنا الرئيسية مع الآخر » (ص ٤٢٨) ومن خلال هذه الأمثلة المحدودة درس سارتر علاقة الفرد مع الآخر ، ضاربا صفحا عن جميع العلاقات التي تتكون بين الفرد والآخر من خلال التاريخ : علاقة العمل ، علاقة اللغة ، علاقة النظم الاجتماعية . الخ .

وهكذا ظل سارتر يطفو فوق التاريخ الواقعي للناس ، وفوق الروابط التي توجد بينهم وأحيانا تحتها حتى أنه لم يبق من العلاقات البشرية الا على تلك الروابط الناتجة من هذا الموقف المظهري : من النظرة بالعين . « ان ادراكى لوجود الآخر في العالم باعتباره انسانا على الأرجح تكشف عنه النظرة ، تكشف عنه امكانيته المستمرة في أن أكون موضوعا لرؤيته » (ص ٣١٥) .

ان نظرة الآخر تغير من حياتي تغيرا جذريا ، وذلك بمعنيين : فهي تجمد وجودي وتحيلني الى شيء من الأشياء : « ظهور الآخر أمامي من شأنه أن يجعل من الوجود لذاته وجودا في ذاته وسط العالم ،

كما لو كان قد استحال الى شيء من الأشياء . وهذا التثبيت لوجودى بواسطة نظرة الآخر هو المعنى العميق الذى تنطوى عليه أسطورة ميدوس « (ص ٥٠٢) .

فأنا بالنسبة الى نفسى حرية وقدرة لا محدودة على استئناف العمل والتحول ، لكن بالنسبة الى الآخر لست الا شخصا محددًا ذا خصائص محددة ، مجموعة من الفضائل أو الرذائل ، وباختصار ، لست بالنسبة اليه الا قدر مغلق له امكانيات محدودة ومتجمدة ، وتنهار حريتي تحت وقع نظرات الآخر كما ينهار العبد أمام سيده .

لكن الآخر يمثل فى الوقت نفسه « الوسط الضرورى الذى تتكشف نفسى أمام نفسى من خلاله » (ص ٢٧٦) . فنظرة الآخر تكشف لى عما كنته فى الماضى : « اننى بحاجة الى الغير لأدرك ادراكًا تامًا كل ما لوجودى من بناءات » (ص ٢٧٧) « يا للحصر النفسى الذى يسيطر على عندما أكتشف فجأة أن النظرة تمثل وسطًا مشتركًا لا أستطيع أن أهرب منه . . . ان من ينظر الى يساهم فى ايجادى ، وأنا لست الا مايرانى عليه الآخر » (١) . والحق اننى أصل الى معرفة نفسى على نحو ما أرى نفسى فى عين الآخر (٢) . ويكون هذا التحول من العمق بحيث ينتهى بى الأمر بطريقة أو أخرى الى ما يجعلنى أشبه ما ينتظره الناس منى . وقد لاحظ مونتني أن الحذر الذى يطبع سلوكنا من شأنه أن يشجع الآخرين على ممارسة نزعاتهم الشريرة ضدى . وكان الجزء الأكبر من الطريقة التربوية التى قال بها « ماكارنكو » مؤسسًا على القدرة الخلاقة التى تجعل الانسان يشع الثقة فى الآخرين .

لكن هذا التحليل الدقيق الذى قدمه سارتر لا يمكن أن ينسينا الصفة المحدودة جدا لأنطولوجيا : « وجود الآخر » عنده .

أولا ، النموذج الذى قدمه سارتر للعلاقات الاجتماعية دون أن يكون على وعى تام بما قدمه دون شك ، هو نموذج مجتمع له ظروفه التاريخية المحددة : المجتمع الذى تسيطر عليه الروح الفردية الشائعة فى الحضارة البرجوازية ، بكل ما ينطوى عليه من فوضى شريعة الغاب ، والمنافسة

(١) الحكم مؤجل ، ص ٢٢٠

(٢) أنظر هيجل « ظاهريات الروح » : « اننى أمثل كائنا وجوده لذاته ، وليس

وجودى لذاتى الا من خلال الآخر » نقلا عن سارتر (ص ٢٩٣) .

التي تجرى من الجميع ، هذا المجتمع بكل علاقاته الاجتماعية التي تجعل من الانسان موضوعا أو شيئا من الأشياء نظرا لعلاقات التسلط والعبودية التي تتحكم فيه .

• ووصف سارتر للعلاقات الانسانية له دلالة .

على سبيل المثال ، لنلتقط بعض النصوص حيثما اتفق :

« الصراع هو المعنى الاصيل لوجودي بالنسبة الى الآخر » (ص ٤٣١)
« جهنم هي الآخرون والجلاد هو كل منا بالنسبة الى الآخرين »

والعلاقة النمذجية التي نقلها سارتر من موضعها وجردها تجريدا هي علاقة السيد والعبد . فالآخر يظل مرتبطا بالأشياء الخارجية بوجه عام ، وهو يتجلى أمامي ويتجلى أمام نفسه باعتبار أنه غير ذي أهمية ، وباعتبار أنه « العبد » وأنا « السيد » (ص ٢٩٣) .

« في اللحظة التي أوجد فيها أنشيء حدا واقعا أمام حريه الآخر » (ص ٤٨٠) .

« فكل منا لا يبدو أنه لذاته تماما الا بالقدر الذي يتعارض وجوده مع وجود الآخر » (ص ٢٩٢) .

« مهما تكن أفعالنا . . . فاننا نقوم بها في عالم نجد الآخر أمامنا فيه ويشعر كل منا بأنه غير مرغوب في وجوده من هذا الآخر » (ص ٤٨١)

وقد جعل سارتر من الواقع التاريخي للمجتمع الفردي الذي نعيش فيه واقعا أنطولوجيا .

ففي الفصل الذي عقده حول العلاقات الواقعية مع الآخر ، يدرس سارتر - دراسة مستفيضة - الحب والمازوشية والسادية ثم يخصص صفحات قليلة لعلاقة « النحن » .

ودراسته للنحن قد اتجهت الى حصر العلاقات الواقعية الاجتماعية شيئا ، فشيئا ، الى علاقات شبيهة بالسابقة : أي الى علاقات بينذوات متفردة : « ان « النحن » يضم كثرة من الذوات الفردية » (ص ٤٨٤) .

(١) الجلسة سرية .

« لا يشعر بالنحن الا وعى فردى خاص » (ص ٤٨٥) . « ان شعورى بالنحن باعتبارها « موضوعا » يفترض شعورى بوجود الآخر الذى يعد الشعور بالنحن مجرد حالة أكثر تعقيدا له » (ص ٤٩٣) . « أما تجربة «النحن» باعتبارها ذاتا فهي تعتمد اعتمادا وثيقا على الأشكال المختلفة التى يتخذها وجودى بالنسبة للآخر وليست الا اثراء تجريبيا لبعض هذه الأشكال » (ص ٥٠٠) .

وهذا الموقف نتيجة لنظرة أنطولوجية تلزمنا أن نبدأ من الأنا لنجد الآخر فى قلب هذا الأنا وفى خدمته : « المنطلق الوحيد الممكن ، كما يقول سارتر ، هو الكوجينو الديكارتى يجب أن يلقي بى الكوجيتو خارج حدوده ويقذف بى على وجود الآخر ، تماما كما قذف بى على الوجود فى ذاته وعلينا أن نطلب من الوجود لذاته أن يصل بنا الى الوجود من أجل الآخر ان ما ينبغى على أن أجده فى أعماق أعماقى هو « الآخر » بعينه من حيث أنه غيرى ، ولا ينبغى على أن أبحث عن مجرد مبررات تحملنى على الاعتقاد بوجوده » (ص ٣٠٨ - ٣٠٩) .

وفى تصور كهذا ، لاسبيل الى فهم مميزات البعد الاجتماعى والبعد التاريخى . فالعلاقات الاجتماعية ترجع الى كثرة من العلاقات الشخصية ، وليس لها عنده صفة تاريخية ، بل صفة ميتافيزيقية . وسارتر يجعل دائما هذين النوعين من العلاقات متشابهين الى درجة أنه يوحد بينهما : « ان كل ما للسيد الهيجلى بالنسبة الى العبد يريد أن يكونه الحبيب بالنسبة الى المحبوب » (ص ٤٣٨) .

الأمر الذى يتضح فى جزء كبير من العمل الروائى لسارتر . وقد لاحظ فرانسيس جانسون مثلا أنه فى رواية « المومس المحترفة » ظهر الفعل لأول مرة عند سارتر ، فى محيط اجتماعى ، . ولكن الحق أن سارتر حتى عند معالجته للمسائل السياسية فان المشاكل التى تثيرها رواياته ومسرحياته تظل ميتافيزيقية . وفى رواية « موتى بلا قبور » عندما يواجه عسكري المليشيا رجل المقاومة نجد أنفسنا هنا أيضا أمام علاقات مجردة بن الملاد بوجه عام والضحية بوجه عام أيضا خلاصتها أنه ينبغى أن تكون الضحية (الشخص الذى سيعذب) جباناً لكي يستيقظ ضمير الجلاد . ولا يهم بعد هذا اذا تجسد شخصيته نرون أو توركوما أو رجل المليشيا نفسه . أما الدوافع الحقيقية التى يواجه بسببها رجل المقاومة التعذيب فانها غائبة تماما فى الحوار .

وإذا قارنا رواية سارتر هذه برواية أخرى مثل رواية « جوليوس فوسيك » واسمها « كتابات تحت المقصلة » أو حتى برواية « رسائل قتلى رميا بالرصاص » فإننا سنحس أكثر وأكبر بغياب التاريخ الواقعي في روايات سارتر . فرجال المقاومة هؤلاء لم يفكروا مطلقا أثناء عذابهم فيما جعلهم يصممون على اختيار طريق الحرب والموت .

والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بشخصيات « دروب الحرية » و « الشيطان والله » أو « الأيادي القذرة » وهذه الصعوبة نفسها قد واجهها سارتر على مستوى آخر هو مستوى الانطولوجيا ، فأصبحت صعوبة في الاتصال بين الوجود والعدم .

فاذا كان الأمر عند سارتر يتعلق بحقيقتين مستقلتين أحدهما عن الأخرى (لا بلحظتين مجردتين في حقيقة واقعية ، وهي حقيقة الصيرورة كما هو الحال عند هيجل) أو إذا كان بروز العدم في الوجود ممكنا وليس ضروريا ، فلن يكون ثمة عبور ممكن من أحدهما إلى الآخر ، ولن يكون هنا مجال لتحويل الدوافع الموضوعية إلى بواعث ذاتية ، أو مجال للانتقال من الحرية إلى التاريخ ، أو من كيركجورد إلى هيجل .

٤ - الأخلاق ، السياسة والتطور الفلسفي

لسارتر

شرح سارتر في معالجة هذه المسألة في كتابه « الوجود والعدم » . لكنه اصطدم في كل مرة اقترب فيها منها بالحياة السياسية . فهذه المسألة تمثل المحور لتطور فكر سارتر .

وسنتبع الآن هذا التطور من خلال التحليل الذي قام به سارتر لاحدى الأفكار فقط ، وهي فكرة « الطبقة الاجتماعية » في كتابه الوجود والعدم وفي كتاباته اللاحقة .

فالوجود والعدم يحتوى على بعض العناصر التي تسمح ببدء تحليل لفكرة الطبقة الاجتماعية .

فتحليل فكرة « الأدوات » عند سارتر أكثر عمقا مما هو عند هيدجر . فالعالم زاخر بالدلالات : ومعظم الأشياء التي تحيط بنا « أدوات » لان لها وظيفة محددة ، وتحمل نداء موجها إلى أفعال . وهذا

العالم انساني ، كما لاحظ ذلك ماركس في مخطوطات عام ١٨٤٤ . ومن خلال هذا العالم نجد أنفسنا على اتصال بالآخرين ، بهؤلاء الذين صنعوا هذه الأشياء وسطروا فيها وبها أهداف الانسان . « لا جدال في ان اكتشافنا للشيء - الأداة يحيلنا فورا الى عدد متكرر من الوجود لذاته » (ص ٢٨٩) . فهذه المجموعة من الأدوات التي تكون جوهر العالم الذي أعيش فيه تحمل بصمات الناس الذين صنعوها ووجهوا من البداية نشاطي ووجودي . وهذا هو ما يسميه سارتر بـ « ضرب من التآزر الأنطولوجي من أجل استغلال هذا العالم » (ص ٣٠٢) . فالطرق والأدوات والظروف الاجتماعية والنظم القائمة كلها ترسم في الهواء ملامح أنشطتي الممكنة .

فهذا العالم له بناء وله معنى يأتيانه من المجتمع ومن التاريخ . وابتداء من هذه الحقيقة سيكون بوسعنا أن نحدد له وقائع ثابتة لا ترتد في حقيقتها الى أي وجود لذاته ولا ترتد الى وجود الغير الذي يكتشفه الكوجيتو كما اكتشف ديكارت الله من خلال البرهان الوجودي .

لكن سارتر أوقف بسرعة هذا التحليل . وتصوره الذاتي في جوهره - للممكن وللزمان هو الذي سد الطريق دون المضي في هذا التحليل .

« فمجموعة الأدوات تمثل تماما الوجود المتضاييف لامكانياتي » (ص ٢٥٣) . وهذا العالم المتضاييف الى الامكانيات التي أكونها ، (ص ٢٨٦) لا يمكن اذن الا أن يرشدني الى أنشطتي الممكنة . ولكن هذا المركز الذي يرجع اليه ، (ص ٣٩١) ليس له وجود ثابت فرغ منه . اذ أن وجوده يظل معتمدا على . وفي كلمة أخيرة فان دلالة هذا العالم ليست قائمة فيه بل في أنا . انه يتوقف على مشروعى . وعلى هذا النحو جعل سارتر من المسنحيل على الانسان أن يدرك التاريخ ادراكا صحيحا . وذلك لأنه تركه تحت رحمة الهوى وعدم معقولية الاختيار .

عندما أثار سارتر مثلا تحول كلوفيس [الى الكاثوليكية - المترجم] كتب يقول : « حقا ان الدافع الى التحول يكون دافعا موضوعيا ، متمثلا في الأشياء التي تبدو أمامي في وضعها المواجه لي ، وعلى النحو الذي تظهر به أمام الوعي . . . لكن هذا الوضع للأشياء لا يمكن أن يتكشف الا أمام وجود لذاته ، ما دام . . . الوجود لذاته هو الوجود الذي يكون

عن طريقه ثمة عالم ، (ص ٥٢٤) . ان الظروف الموضوعية المتمثلة في نوة الكنيسة الكاثوليكية وتصميمها على محاربة البدعة التي نشرها أريوس (١) لم تظهر أمام كلوفيس باعتبارها باعنا على النحول الا من خلال مشروعه في غزو أرض الجولوا . ويختتم سارنر كلامه بقوله : وفي كلمة واحدة نقول ان العالم لا يقدم نصائح الا عندما نسأله ، ونحن لا يمكننا أن نسأله الا لتحقيق هدف محدد لنا . فالباعث أبعد ما يكون عن أن يحدد طريق الفعل ، لأنه لا يظهر لنا الا بواسطة مشروع الفعل ومن خلاله ، (ص ٥٢٤) . وسواء بعد هذا قام بتحليل مسألة نحول كلوفيس رجل الدين أم النفس فان عليهما أن يحللانها من هذه الزاوية .

أما بالنسبة الى المؤرخ فان المهمة ستختلف . وذلك لأنه لما كانت الظروف التاريخية قائمة فان توحيد أرض « الجولوا » أصبح في هذه المرحلة يمثل أمرا محتوما . ولما كانت الكنيسة وحدها هي القادرة على تحقيق هذه الوحدة فانها كانت ستحقق حتى لو كان كلوفيس (٢) قد رفض أن يتحول . فقد حاول أفيتوس ، رئيس أساقفة بوجوندي وكان في الوقت نفسه المستشار الأول للملك جوندبو ، حاول أن يقود جوندبو الى التحول . وبمجرد أن قبل كلوفيس بتحوله أن يكون رأس الرمح الذي تتحقق به ما كانت تسعى اليه الكنيسة من وحدة أصبح جميع أساقفة « الجول » أعوانا له . وكتب اليه أفيتوس يقول : « ان رضوخك للايمان انتصار لنا » . فالكنيسة هنا - كما نرى - كانت مستستعين بالملك جوندبو أو بالآريك أو بأى ملك آخر ، وكانت ستقدم له بمعونتها الوسائل التي تحقق هذه الوحدة الضرورية . ومعنى هذا أن المسار العام للتاريخ لا يتوقف على تلك الحادثة الشخصية الفردية ، وهي هنا حادثة تحول كلوفيس الى الكاثوليكية .

لكن سارنر يضيف الى كلامه السابق قوله ، عندما أخذ يحلل الفعل التاريخي : « لكن هذا لا يعنى أن الفعل التاريخي من الممكن أن يتخذ أية صورة ، ولا يعنى كذلك أنه غير خاضع للتنبؤ » (ص ٥٣٠) . فهو لا يقبل أن يكون قيامنا بأفعالنا من قبيل « عمل أى شيء بعد

(١) أنكر أريوس الوحدة بين الأقاليم الثلاثة ، ومن ثم أنكر الوهية السيد المسيح .
وقد أدين في مجمع نيسيه عام ٣٢٥ م وفي مجمع القسطنطينية عام ٣٨١ م . (المترجم)
(٢) كلوفيس الأول (٤٦٥ - ٥١١ م) أصبح أول ملك لفرنسا عام ٤٨١ بعد توحيله جميع أرض الغال وبعد وفاته قسمت المملكة الى أربعة أقسام بين أولاده الأربعة (المترجم) .

أى شيء » ، وبعد هذا التخطيط الذى يشبه كثيرا عملية توفيق تلفيقية . يؤكد سارتر أكثر من هذا أن « دلالة الماضى الاجتماعى تظل دائما جائمة مع إيقاف التنفيذ . وكما هو الحال فى المجتمعات فان الانسان له ماضى شاهق يجثم عليه مع إيقاف التنفيذ » (ص ٥٥٢) .

وسارتر يعتقد أنه ليس بوسعنا أن نقطع فيما اذا كان الاستيلاء على سجن الباستيل مجرد « مظهر بلا نتائج » أو كان أول مظهر شعبية سيترتب عليها تغيير وجه تاريخنا . وذلك « لأن المؤرخ هو نفسه كائن تاريخى وهو يفسر التاريخ على ضوء مشروعاته هو » (ص ٥٨٢) .

وهذا التصور يقودنا الى الغاء امكان وجود « تاريخ » . وهو نتيجة لتصور الزمان الذى عرضه سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » : ليست الزمانية زمانا شاملا يضم فى داخله كل الكائنات ، وعلى الأخص الحقائق البشرية . وليست الزمانية كذلك قانونا من قوانين التطور تفرض على الكائن من خارجه . بل انها لا تمثل الكائن نفسه ، وانما البناء التحتى له الذى يكون جوهر حركة اعدامه لنفسه ، أى شكل الوجود الملائم للوجود لذاته » (ص ١٨٨) . وفى عبارة أخرى ، لا وجود للزمان الا بالقياس الى وعى . والأنا هو المحرك للزمان : فالماضى هو الأنا المتجمد خلف الأنا ، وهو آثارى التى لا سبيل الى محوها ، والمستقبل هو مستودع امكانياتى . أما الحاضر فهو الوجود لذاته .

وفى تصور كهذا لا يمكن أن يكون للتاريخ معنى الا المعنى الذى أمنحه له . ولم يعد من الممكن أن يكون الزمان خاضعا لايقاع معين مثل مراحل التقدم التكنولوجى أو تعاقب الطبقات الاجتماعية المتحركة ، أو ، من باب أولى ، فصول التغيرات الجيولوجية أو تطور الأنواع الحيوانية . لم يعد الأمر يتعلق بهذا الزمان المتحرك ، ولم يعد هو الذى يحملنى ويحدد موضعى ومكانى ، بل أصبحت أنا الذى أدفعه الى التحرك .

وقد أبرز سارتر قدرة الانسان على التحكم فى الماضى ، ومقدرته اما على تحمل مسئولية تاريخه الخاص أو انطوائه عليه واجتراره له . ومن الحق أن نقول ان الاهتمام باسقاط الأحداث العريضة أو جعلها تخضع للقانون التاريخى العام ينبغى أن لا يقودنا الى الغاء مصدر المبادأة والابداع فى الانسان أو قتلها فيه . لكن عندما نصل الى حد المبالغة فى الاهتمام بلحظة ذاتية من لحظات الحرية على حساب الأبعاد الأخرى للانسان - على نحو ما فعل سارتر - فاننا نصل بهذا الى جعل معقولة التاريخ غير مفهومة (لا معقولة) .

ثم مضى سارتر - بعد هذا في تحديد أبرز المواقف التي تحقق لنا تجربة النحن وتجربة التضامن مع الآخرين . وقد وصل في هذا الى اختيار مثال طيب : وهو وجود عمل مشترك يكون أمامنا فيه موضوع مادي علينا أن نقوم بإنشائه ، في هذه الحالة « نبدو كما لو كنا نمثل استعدادا آليا وتكنولوجيا من الوسائل ، كل وسيلة منها منخصص لها مكان محدد تسيطر عليه غاية محددة » (ص ٤٩١) . لكن يظل هذا الوصف ناقصا ومجردا ، لأن سارتر سرعان ما عمم هذا الموقف المحدد على كل موقف شبيه به يظهر فيه « عنصر دخيل » (ص ٤٩١) وهذا الموقف الرئيسي حدده هيدجر في نص تبناه سارتر . وهو موقف « الفريق » أو موقف « الشعور بالوحدة في قلب الجماعة » (ص ١٢٩) ، أو موقف « الوجود الذي يحتوى في وجوده على وجود الآخر » (ص ٣٥٣) .

ويبدو أن سارتر لم يمر أبدا بتلك التجربة الرئيسية التي يشعر فيها « الآخرون » بأنهم مترابطون في العمل والألم والمخاطرة والصراع مثل تلك التجربة التي أبرزها الرسام « جيريكو » من واقع « الاسبوع المقدس لأراجون » ، والتي صور فيها المتأمرين في ليلة من ليالي الصوم وهم جلوس في بقعة مكشوفة في غابة من غابات اقليم بيكاردي : لأول مرة يشعر فيها « تيودور » بأنه أمام شيء آخر غير نفسه . . لأول مرة يرى فيها « تيودور » الآخرين ان العلاقات بينه وبين الرجال الآخرين كانت كما لو كانت قد تغيرت تغيرا جذريا ، ولم يعد بوسعه الآن أن يعيش بينهم بطريقته المألوفة ، لأنه بات من واجبه أن يعمل حسابا لهم » (١) .

فسارتر قد افتقد هذه التجربة وهي وحدها القادرة على أن تقدم له موضوعا للتأمل حول « التآزر الأنطولوجي » . ومن أجل هذا وجد مشقة كبيرة في تحديد الطبقة الاجتماعية وعلاقته بها .

حقا لقد شرع في « الوجود والعدم » في معالجة هذا التحليل . فهو يقر عن طبيب خاطر أن الوعي بوجود طبقة يحمل في طياته الاعتراف بوجود « نحن » خاصة ، تبدو أمامي ضمن موقف جماعي خاضع لجهاز من العلاقات أكثر دقة مما هو مألوف » (ص ٤٩٢) .

ولكن الطبقة المغلوبة على أمرها لا تهتدي الى وحدتها - في رأيه - الا من خلال « نظرة شخص دخيل » (ص ٤٩٣) . « فليس صعوبة

(١) أراجون : الاسبوع المقدس ، ص ٣٣٠

العمل ، وانخفاض مستوى المعيشة أو الآلام التي يعانيها أفراد هذه الطبقة ، ليس هذا كله هو الذى يكون الشعور الجماعى بالخضوع داخل هذه الطبقة « (ص ٤٩٢) . على العكس من ذلك تماما يبدو « السيد » و « الشريف الاقطاعى » و « البرجوازى » أو - الرأسمالى - يبدو هؤلاء جميعهم ، ليس فقط باعتبار أنهم رجال يمثلون قوى يصندرون منها أوامرهم ، بل يبدوون بالإضافة الى هذا أو قبل هذا على أنهم « دخلاء » أى على أنهم أشخاص يوجدون خارج الجماعة المغلوبة على أمرها ، على أساس أن هذه الجماعة لا وجود لها الا من أجلهم . فمن أجل هؤلاء اذن ومن خلال حربتهم سيكون للطبقة المغلوبة على أمرها وجود . فهم الذين يسهمون فى ميلاد هذه الطبقة ، بنظراتهم التي يصبونها اليها» (ص ٤٩٢ - ٤٩٣) .

لم يعد تعريف الطبقة الاجتماعية اذن خاضعا للتاريخ . لم يعد الأمر أمر علاقات خاصة يولدها نظام اجتماعى خاص ، بل أصبح أمر علاقات تجرى خارج الزمان بين الرجل القوى الذى يصدر الأوامر والشخص الذى يكون خاضعا له . وهذا التعريف ينطبق على العلاقات التي تحدد السيد بالعبد ، الاقطاعى بالأجير ، الرأسمالى بعضو البروليتاريا . نحن هنا اذن فى صميم الميتافيزيقا .

اهتم سارتر بأن يظهر أن الانسان لا يمكن أن يتضاءل فيصبح مجرد « موضوع » وبالتالي « أصبح من المتعذر على أى وضع قائم أيا كان (سواء كان جهازا سياسيا أو اقتصاديا من أجهزة المجتمع ، أو كان « حالة » سيكلوجية ثابتة . . . الخ) أن يبعث هو نفسه أى فعل الى الوجود . وذلك لأن الفعل هو مشروع للوجود لذاته نحو ما لم يوجد بعد » (ص ٥١٠ - ٥١١) . وهو فى هذا يتلاقى مع تحليلات لينين الذى بين لنا فى « ما الذى يجب علينا أن نعمله ؟ » « أن الوعى الثورى لا يمكن أن يولد من مجرد وضع الطبقة العاملة فقط » . وسارتر قد أصر على أهمية المشروع : فالوضع لا يبدو أمام العامل أنه غير محتمل الا عندما يستطيع العامل أن يعد بينه وبين نفسه مشروع تغييره » (ص ٥١٠) . لكن المشكلة هى : ما هو مصدر المشروع ؟ وكيف يكون ممكنا أن يصبح هذا المشروع مشروعا لطبقة معينة ؟

لقد غير سارتر من مواقفه الأولى فى اجاباته على هذه الأسئلة .

وينبهنا فرانسيس جانسون الى هذا التغيير ، فيقول : « لقد أعطى سارتر اذن اهتماما واضحا حتى الآن في دراسته للظواهر البشرية ، الى التفسير الذاتى . لكن هذا كان كرد فعل ضد هؤلاء الذين كانوا حريصين على أن يتخذوا منطلقهم من « الموضوعى » وانتهوا بأن جردوا الوعى من كل مبادرة » (١) . لكنه لاحظ أن مؤثرات جديدة ظهرت بعد الحرب وانعكست فى فلسفته ، وحرصا منه على أن يقدم لنا صورة كاملة لوضع الانسان انتهى من خلال تطور الصراع بين الطبقات وحده الى أن يقدم تعريفا تاريخيا لمصيرنا البشرى ، ولم يكتف بالتعريف الانطولوجى .

ويظهر هذا التطور فى تحليله لفكرة « الطبقة الاجتماعية » .

فقد لخص سارتر فى دراساته التى قدمها فى عددي يوليو وأكتوبر عام ١٩٥٢ من مجلة « الأزمنة الحديثة » أفكاره حول هذا الموضوع فى العبارة التالية . « ان وحدة الطبقة لا يمكن أن يتقبلها الأفرادقبولا سلبيا ولا يمكن كذلك أن تصدر عنهم بصورة تلقائية » (٢) .

والشطر الأول من هذه العبارة يكرر نفس الأفكار التى كان قد عرضها سارتر فى الوجود والعدم . « (٣) . لكن سارتر يضيف هنا الى دليله الأول على ضرورة تجاوز الوضع عن طريق « المشروع » حجتين جديدتين :

(أ) اذا اكتفينا بتعريف الطبقة الاجتماعية من الخارج ، بالالتفات الى عوامل خارجية ، مفترضين أن لكل أعضاء هذه الطبقة طبيعية واحدة يحددها الدور الذى يقومون به فى الإنتاج ، فان هذا التوافق فى الطبيعة والوظيفة من شأنه أن يصور لنا مجموع العمال على أنهم حاصل جمع أفراد يخضعون لنوع واحد من العلاقة ، وسيجعل منهم هذاالتصور « مجموعة متشابهة » وليس كلاً عضوا حيا » (٤) .

(ب) لكى نتفادى هذا التصور للوحدة السلبية علينا أن نعرف الانتماء الى الطبقة عن طريق مشاركة واعية من وحي الارادة والبروليتارى يصنع وجوده بما يقوم به من عمل فى يومه : فوجوده قائم فى الفعل

(١) فرانسيس جانسون : سارتر بقلمه ، ص ١٨٥

(٢) الأزمنة الحديثة ، عدد ٨٤ - ٨٥ ، أكتوبر - نوفمبر ١٩٥٢ ، ص ٧٢٦

(٣) نفس المرجع ، نفس الموضوع

(٤) الأزمنة الحديثة نفس الموضوع ، ص ٢٢٨

لأنه فعل ، واذا امتنع عن الفعل فان وجوده سينهار » (١) . ثم ذكرنا سارتر بالدور الذي يقوم به النفي الذي يمثل الوعي والحرية فأضاف : « ان العامل يجعل من نفسه بروليتاريا بمقدار رفضه لحالته الحاضرة » .

وبين لنا سارتر بعد هذا أن « وحدة العمال لا تصنع تلقائيا » (٢) . فتلقائية العمال عندما يؤخذون واحدا واحدا لا يمكن أن تؤدي الى وحدة الطبقة ، وذلك لسببين : أولا لأنه بسبب التنافس المستمر بين العمال ، ذلك التنافس الذي يفرضه النظام الرأسمالي ، فان وحدة الطبقة العاملة ستكون مهددة في كل لحظة وثانيا ، لأنه لما كانت الأفكار السائدة تمثل - كما أوضح ذلك ماركس أفكار الطبقة المسيطرة فان ما يكون تلقائيا ... ليس الا الخضوع الحر للسيطرة » (٣) . والتجربة تشهد بأنه عندما ينفصل عامل من العمال عن التنظيم الموحد الواعي لطبقته فانه يقع فريسة في ميدان اللهو والتسلية اللذين تقدمهما له الأيديولوجية البرجوازية .

وينتهي سارتر بعد هذا البرهان المزدوج الى نتيجة قال بها ماركس ولينين وهي : أن البروليتاري لا يمكنه أن يسلك كممثل لطبقة الا عندما يصبح عضوا في حزب سياسي متميز .

ولكن ما هو اذن - في رأى سارتر - المبدأ الموحد في وجود هذا الحزب وفي شرعيته ؟ ليس هذا المبدأ قائما في اندماج الحركة العمالية في المعرفة العلمية ، كما ذهب الى ذلك ماركس ولينين ، ليفسرا لنا الانتقال من الطبقة « في ذاتها » الى الطبقة لذاتها » . فسارتر بعد أن رفض الاعتراف بقيمة علم التطور التاريخي ، بحيث عن هذا المبدأ الموحد في الأنطولوجيا .

« اذا لم تكن الطبقة حاصلا جمع المستغلين ، واذا لم تكن تلك الطاقة البرجسونية التي تدفعهم ، فمن أين تريد أن تكون اللهم الا من ذلك العمل الذي يؤدي الناس ويتخذون من أنفسهم موضعا له ؟ فوحدة البروليتاريا هي علاقتها بالطبقات الأخرى للمجتمع . وفي كلمة واحدة ان وحدة البروليتاريا هي صراعها ... ووحدة الطبقة العاملة هي اذن علاقتها التاريخية المتجددة مع المجموعة ، من حيث أن هذه العلاقة تتحقق بواسطة فعل تاليفي موحد يكون متميزا بالضرورة عن حركة

(١) نفس المرجع ، ص ٧٣٢

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٣٥

(٣) نفس المرجع ، ص ٧٣٦

الجماهير تميز الفعل الخالص عن العاطفة ، (١) . ومن هذه الناحية ، فان الحزب ، بالنسبة الى العامل ، يمثل حرسته ، مفهومه على أنها ببساطة « قدرته على تخطي الواقع » ، (٢) .

وقد ساق هذا الموقف جان بول سارتر الى أن يدخل في جدل مزدوج مع « كلود ليفور » من ناحية ومع « موريس ميرلوبونتي » من ناحية ثانية .

وهذه البحوث تشهد بتطور فلسفي في فكره : فقد اتخذ كل من البعد التاريخي والبعد الاجتماعي طابعا خاصا فرض نفسه عليه ، ولم يعد من الممكن استخلاصها من الوجود لذاته .

ونستطيع هنا أن نقدر قيمة الخطوة التي كان قد اتخذها سارتر في « سان جينييه » عندما أعطى للنفي معنى لا وجود له في الوجود والعدم: « عندما أرفض فليس معنى هذا أن أقول لا ، بل معناه أنني أسعى الى تغيير موقف عن طريق العمل » . ولا ينبغي الاعتقاد بأن الرجل الثوري يرفض المجتمع الرأسمالي في مجموعه : لأنه كيف يتسنى له أن يقوم بهذا وهو في داخل هذا المجتمع وجزء منه ؟ على العكس من ذلك ، ان الثوري يتقبل هذا المجتمع كواقع ، وذلك ليبرر فعله الثوري . كان ماركس يقول : « غيروا أوجه العالم » . وكان رامبو يقول : « غيروا أوجه الحياة » . حسن . ان هذا يتضمن أن أمر تغييرها مرهون بقدرتنا على ذلك . ويتضمن أنه لابد لنا من أن أمر تغييرها مرهون بقدرتنا على ذلك . ويتضمن أنه لابد لنا من أن نتقبل كثيرا من الأشياء لنستطيع بالتالي تغيير بعضها . فالرفض يلتقى بطبيعته الحقة في قلب الفعل . انه يمثل اللحظة المجردة للفعل ، .

وقد أضحت سيمون دي بوفوار أن اهتمام سارتر أخذ يتزايد شيئا فشيئا طوال تطور عمله الفلسفي بخاصية الالتزام في الحرية ، وبوجود العالم كواقع يعترض طريق الفعل ، وبقيام الشعور في قلب العالم ، وباستمرار الزمان الحي . ، (٣) .

فالبروليتاريا ليس لها فقط حاجات تريد اشباعها بل لها تاريخ

(١) الأزمنا الحديثة ، نفس الموضوع ، ص ٧٦٠

(٢) الأنفس الموضوع ، ص ٧٦١

(٣) الأزمنا الحديثة، عدد ١١٤ - ١١٥ ، يونيو - يولية ١٩٥٥ ، ص ٢١٢٢

يكون ماثلا في حركتها الحالية : انها تمثل اذن واقعا تاريخيا .
وحركتها التلقائية لها طابع واقعي . لكنها لا تستطيع أن تقدم حلا
سياسيا للمشاكل التي تصنعها .

وتوافق سيمون دي بوفوار عن طيب خاطر في النتائج التي وصلت
اليها في مقالها على أن « الاتفاق بين الأنطولوجية والفينومينولوجيا
في فلسفة سارتر يشير عدة صعوبات » (١) .

ولكن نحدد العلاقات بين سارتر والماركسية علينا أولا أن نضع
هذه العلاقات في الزمان ولا تقتصر على صياغة النقائص بينهما .

ففي مقدمة آخر دراسة له ، وهو كتاب « نقد العقل الديالكتيكي »
أبرز سارتر أن الخلاف بينه وبين الماركسية ليس خلافا على المبدأ الذي
تدين به الفلسفة المادية . كتب سارتر يقول : « كانت الواحدية المادية
موفقة كل التوفيق في الغائها الثنائية القائمة بين الفكر والوجود لصالح
الوجود الشامل ، أي لصالح الوجود الذي ندركه في طبيعته المادية » .

هنا نحس بأن سارتر قد تجاوز نهائيا تلك المرحلة التي شن فيها
هجومه في أعقاب تحرير فرنسا ضد صورة معينة من الفلسفة المادية
كانت أقرب الى مادية « دولباخ » منها الى مادية ماركس . في تلك
الفترة كان سارتر يظن أن الفلسفة الماركسية « فلسفة لها وضع معين
لأنها متضامنة مع فيزيقا نيوتن ، ومع نظرية التطور لدارون ، ومع بيولوجيا
المذهب الحيوي . لكن هذه الفزياء ، وهذه النظرية في التطور ، وهذه
البيولوجيا قد استنفدت كلها أغراضها اليوم . فلماذا تصر الماركسية
على ن تعيش مقفلة على نفسها ، متجمدة كما لو كانت نوعا من الدوجما
أو العقيدة ؟ »

كان سارتر في تلك الفترة يشن هجومه ضد صورة من المادية
الماركسية لا توجد الا في كتب الفلسفة المثالية ، أي ضد المادية في
صورتها الآلية . هذه الصورة للمادية تتحدد معالمها بخصائص ثلاث :

١ - تصورها للمادة على أنها الشيء الممتد عند ديكارت ، الشيء
غير المتحرك ، المتطابق مع نفسه ، الشيء الذي حاول الفلاسفة دون
جدوى أن يصوروا لنا أنه لا يستطيع خلق أو ايجاد الوعي .

(١) الأزمة الحديثة نفس الموضع ، ص ٢١٢١

٢ - تصورهما للعلية على أنها شبيهة بآلية القرن ١٨ وباحتمية لابلاس . وقد فشل الفلاسفة في اثبات أن هذه العلية متناقضة مع العلم المعاصر في أكثر اكتشافاته حسبا .

٣ - لم يختلف موقفها عن موقف أوجست كومت ، وخلصته تفسير الأعلى بالأدنى والكل بأجزائه . (١)

لكن سارتر غير من تصورهِ للماركسية . ففي فبراير عام ١٩٥٦ كتب في « الأزمة الحديثة » يقول ان المهمة الكبرى للمثقفين في عصره كانت محصورة في تحديد موقفهم بالنسبة الى الماركسية : « الماركسية بالنسبة لنا لم تكن مجرد فلسفة . انها كانت الطقس لأفكارنا والوسط الذي نتغذى منه ، كانت تمثل الحركة الحقيقية لما كان يسميه هيجل بالروح الموضوعية » (٢) .

وإذا كانت الماركسية مركز الثقل بالنسبة الى كل الثقافات « فان الاشتراكية هي المرجع الرئيسي الذي نقيس به أى عمل سياسى . . . انها تمثل حركة الانسان في طريقه الى بناء نفسه » (٣) .

لكن كيف تم هذا التحول ؟ ان وجودية سارتر تحت تأثير النجارب التي عاشتها في ظل الاحتلال والمقاومة ، والتحرير ، ثم بتأثير الحرب الباردة ، وحركات الطبقة العاملة والنضال الذي خاضته الشعوب التي عاشتها في ظل الاحتلال والمقاومة ، والتحرير ، ثم بتأثير الحرب المستعمرة في سبيل استقلالها ، كل هذا جعلتها تقيم وزنا الى حد كبير لدور التاريخ .

ومن الجائز أن للوجودية رأيت أول الأمر في الحركة الثورية وحدها النموذج للفعل الحر : لأن الثورة تمثل بالنسبة الى الانسان حقه المشروع في خلق قوانينه الخاصة (٤) ، في حين أن التسلط كان يمثل صورة من

(١) أنظر مثلا سارتر : المواقف ، ج ٢ ، ص ١٢٦ . والحق أن بعض الصور المبسطة التي قدمها بعض الماركسيين في دفاعهم عن الماركسية قد جعل الطريق معبدا نحو هذا الخلط في الفهم . وسارتر نفسه قد لفت الانتظار الى الخطر الناجم عن قلة الثقافة الهجلية عند كثير من رجائ الجامعات في فرنسا حتى الى عهد قريب . كتب سارتر يقول : « ان المثقفين الماركسيين في عصرى كانوا ديالكتيكيين من طراز سييء . ومصدر هذا أنهم عادوا وذن علم منهم الى تبني موقف المادية الآلية » . وهذه الملاحظة تحتوى على بعض الحقيقة .

(٢) الأزمة الحديثة ، عدد ١٢٢ ، ص ١١٥٨ .

(٣) الأزمة الحديثة ، عدد ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، يناير ١٩٥٧ ، ص ٥٨٠ .

(٤) المواقف ، الجزء الثالث ، ص ٢٢١

صور « اللزوجة » الاجتماعية . لكن هذه الوقائع الانطولوجية قد اكتسبت عند سارتر شيئا فشيئا مسحة اجتماعية . فالتسلط أصبح يعنى عنده التسلط التاريخي ، وظهر أمامه في صورة استغلال الانسان للانسان ، ذلك الاستغلال الذي يخوض البروليتارى ضده في كل يوم معركة .

وهكذا فان سارتر قد وقف من الماركسية نفس الموقف الذي وقفه كيركجورود من هيجل .

« لقد كنا مقتنعين في نفس الوقت أن المادية التاريخية تمدنا بالتفسير الوحيد الحقيقي للتاريخ ، وأن الوجودية ظلت تمثل المعالجة الوحيدة الواقعية للواقع . وأنا لا أزعم أنى أنكر التناقض الذي يتضمنه هذا الموقف . . . لكن كثيرا منا ما زال يعيش حتى الآن تحت تأثير التوتر الناشئ من هذا المطلب المزدوج » (١) .

وهذا « التوتر » يعكس تماما الذبذبة السياسية في موقف سارتر من ناحية الدلالة العميقة لفلسفته من جهة ثانية .

انه يعكس لنا ذبذبته السياسية لان سارتر كان يكفى أن يزيد أو ينقص من اهتمامه بلفظ ، حتى يتبين لنا أنه يرى مرة في الصراع الطبقي أنه نظام « لا ضرر من ورائه » . ثم يرى منه بعد ذلك أنه نظام حق أو أنه كتب يقول من يوليو عام ١٩٥٢ « ان الرأسمالية قد قسموا العالم الى معسكرين » (٢) . ثم كتب في يناير ١٩٥٧ يقول : « الامبريالية العالمية ، أنا لا أعرف ما هي » (٣) .

وهذا التوتر يعكس الاتجاه العميق لفلسفته ، وذلك عندما جعل سارتر من مهمته الرئيسية أن يمزج العنصر التاريخي بالعنصر الفردي داخل الماركسية .

والمسألة الرئيسية التي عارض سارتر فيها الماركسية هي مسألة ديالكتيك الطبيعة .

(١) الأزمنا الحديثة ، عدد ١٣٩ ، ص ٣٥١

(٢) الأزمنا الحديثة ، عدد ٨١ ، ص ١٥

(٣) الأزمنا الحديثة ، عدد ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ص ٥٩٧

فسارتر كان يعتقد أنه لو كان ثمة ديالكتيك للطبيعة بالمعنى الذى فهمه انجلز ، أى بمعنى أن هناك قانونا عاما تسيّر بمقتضاه الطبيعة والتاريخ والفكر ، فسينرتب على هذا نتيجتان :

١ - ستنتهى الى تفاؤل سعيد قائم على غائية هيكلية فى نظام شامل للمعرفة ، يتطابق مع نظام الوجود . وذلك لأن التاريخ اذا كان قد اكتمل تصوره خارج أنفسنا وبدون تدخل من جانبنا فانه لن يبق أمامنا الا أن نتأمله ، أو على الأقل ، لن يبق أمامنا الا أن نعول على ألا عيب التاريخ والأشياء من أجل الوصول الى أهدافنا .

٢ - سيصبح الانسان فى هذه الحالة مجرد جزء من الطبيعة ، مجرد أداة لهذا الديالكتيك الموضوعى ولن يكون خالقا لأفعاله هو . سيكون الانسان بالتالى عاجزا عن اقتلاع نفسه من الترابط القائم بين الأشياء فى الطبيعة ليخلق عليها « معنى » .

لكن سارتر يقول ان طرافة ماركس قائمة فى أنه دعم ضد هيكلية بطريقة لا تقبل الجدل - الفكرة التى تقول بأن التاريخ لا يتوقف مجراه وبأن الوجود غير خاضع للمعرفة . وقائمة فى أنه أراد أن يحتفظ بالحركة الديالكتيكية فى الوجود والمعرفة معا .

« وقد بدأ ماركس بأن ذهب الى أن الوجود المادى لا يمكن رده الى المعرفة والى أن ميدان الفعل الثورى أوسع من ميدان المعرفة بماله من تأثير واقعى » .

فكيف نقول فى هذه الظروف ، اللهم الا اذا لجأنا الى نظرية فى «الانسجام الأزلى» تتضمن نظرة دينية ، بأن الديالكتيك الذى يصلح للوجود هو نفسه الذى يصلح للفكر ؟ .

ويعتقد سارتر أن الأتباع الحاليين لماركس قد ارتكبوا خطأ رئيسيا لأنهم نظروا الى الفكر على أنه وجود تحمله نفس الحركة التى تحمل التاريخ بأكمله . وذلك بدلا من أن يذهبوا مذهب أصحاب نظرية المعرفة المعاصرة الذين اهتموا - كما فعل واينهايد وبشلاير - « بتحقيق العقل » و « تطور ميدان العلم » ، وقالوا بأن معقولية العالم سواء كانت ديالكتيكية أو غير ديالكتيكية تمثل العمل البناء والحلاق للانسان .

وبالجملة فان خطأ الماركسية المعاصرة قائم فى استبعادها للانسان الانسان الفاعل الحلاق - من وصف العالم ومن الاهتداء الى قوانينه .

« هؤلاء المذهبيون قد سلكوا من أجل أن يصلوا الى ادراك الضرورة التي تحكم العالم ادراكا واقعيا . طريقا فريدا في الاغتراب بدافية تفكيرهم الحى نفسه باعتباره موضوعا من موضوعات الوعى الشامل » .

وسنبين فى الفصل الذى سنعقده عن الماركسية أن هذه الاتهامات ليست صحيحة وأن هناك اتجاهات استطاعت أن تعبر عن نفسها فى بعض الصور التى اتخذتها الماركسية انحازت الى الوضعية والى الاتجاه العلمى المبالغ فيه أو انحازت الى العقلانية الدوجماتيقية .

ومعظم الاعتراضات التى وجهت من سارتر ضد « ديالكتيك الطبيعة » يجب أن تنهاوى اذا التفتنا الى عناصر ثلاثة رئيسية فى الفلسفة الماركسية :

١ - نظرية فى « الحاجات » تستبعد من طريقها كل تصور آلى للمادة تجد أساسها فى فكرة الشئ الممتد عند ديكرت . وهذه النظرية الماركسية تبرز على العكس من ذلك ما قال به ماركس فى « العائلة المقدسة » ، وأطلق عليه فى ذلك الوقت « عذاب المادة » . وبهذا يمكننا تفسير الانتقال من المادة اللاعضوية الى الحياة ، ومن الحياة الى الوعى . وهذا الانتقال لم يقترحه فقط الماركسيون بل كان أيضا موضوع دراسة فى أعمال شخص مثل الأب المحترم تياردى شاردان .

٢ - نظرية فى « الاغتراب » تبين امكانية قيام وساطة بين الانسان والأشياء ، أو امكانية قيام مزيج بين المعنى والواقعة . وهذه النظرية تصلح على هذا النحو لاقامة علم موضوعى للمجتمع ، وديالكتيك للتاريخ من غير أن تنكر أو تقلل من قيمة الحرية للانسان ومن عنصر الامكان الذى تسمح بادخاله فى صلب نسيج الديالكتيك .

٣ - نظرية فى « الفعل الثورى » تقول بأنه يتعذر أن نصل الى تعريف للطبيعة فى استقلال عن الانسان الذى يقوم بدور فعال فيها وتبين بالتالى أنه ليس ثمة بناء شمولى كامل للطبيعة أو التاريخ طالما أن فعل الانسان بما فيه من نفى وحركة تؤديان الى تجاوز الطبيعة والتاريخ هو لحظة من لحظات الفعل المتبادل ومن الخلق . ففى مواجهة المثالية الهيجلية التى قامت على مصادرة المعرفة الشاملة أشعرت المادية الديالكتيكية الانسان بمسئوليته فى الخلق المستمر للعالم ، وفتحت باب الديالكتيك أمام الانسان .

وهناك نظريتان رئيسيتان فى أنطولوجيا سارتر ، على الأقل فى الصورة التى عرضها فى « الوجود والعدم » ، تجعلان تكامل الوجودية مع الماركسية أمرا مستحيلا :

١ - تصور العدم : فاذا كان الانسان - كما ذهب سارتر - هو الكائن الذى من أجله يجيىء العدم الى العالم ، فانه يترتب على هذا القول نتائج تتعارض تماما مع الماركسية .

(أ) لن يكون ثمة صيرورة فى الوجود .

(ب) سيبرز العدم بإمكانية مطلقة ستكون هى الأساس فى كل صور اللامعقولية .

(ج) سيتعذر ظهور « النفى » فى صورته البشرية الخاصة ، وهى صورة الحرية ، فى أية مرحلة من مراحل تطور الوجود .

٢ - تصور الحرية : سيتعين علينا من أجل أن ينسجم القول بحرية الانسان مع القول بديالكتيك التاريخ أن نسقط من حسابنا التصور الديكارتى للحرية ، وهو التصور الذى تبناه سارتر ، وبدأت فيه الحرية على أنها مجرد تأكيد « للاستقلال فى الاختيار » لا على أنها قدرة مؤثرة تهيؤ لنا الوصول الى الهدف الذى تتبعناه . وفى حالة التفاتنا الى التعريف الأول فاننا سنكون خارج التاريخ ، ولن تكون صراعات البشر الا مجرد رمز أو تصوير أسطورى لمأساة ميتافيزيقية معينة .

هذا هو ما انتهى اليه حوارنا مع الوجودية . لكن حتى لو لم يستطع الحوار أن يذهب بنا الى أبعد من هذا فان طبيعة المشاكل التى أثارها كتاب الوجود والعدم كانت كافية لان تجعل منه أحد الأحداث الفلسفية الهامة التى ظهرت على أرض فرنسا فى النصف الاول من هذا القرن .

رسالة موجهة من جان بول سارتر
الى المؤلف
« الماركسية وفلسفة الوجود »

« لقد قرأت بشغف كبير الصفحات التي كرستها لمعالجة فلسفات الوجود . واني لأرحب عن طيب خاطر بأن أعرب عن رأيي في هذا الجزء من كتابك .

فالاتفاق بين هذه الفلسفات ربما كان حول هذه النقطة الوحيدة وهي أن الوجود غير قابل للرد الى المعرفة . والمدهش حقا أنها في هذه النقطة متفقة مع ماركس وأعتقد أن نتائج هذا الاتفاق ذات أهمية كبرى .

انك أصدرت حكمك المسبق على جميع فلسفات الوجود قائلًا انها يجب أن تنتهي اما الى أن نعيش حياة الظلام مع بعض النزعات التي تدعو الى حجب الثقافة عن الناس واما أن تعدل عما قالت به من أجل أن تجدد مجال اختيارها في التفكير الماركسي وتنتهي بالاندماج فيه .

ويبدو لي أنه يلزمني ، من الناحية التاريخية ، أن أذكر القارئ أن الوجودية (اذا كان قد أصبح على الأقل لهذه الكلمة العامة جدا معنى) تعبير عن محاولة الفكر المسيحي مناهضة المعرفة الهيجلية والوقوف في وجه كل عمل معماري فلسفي ، وباختصار ، في وجه العقل نفسه ، على الأقل في بعض تشكيلاته . فكيركجورد قد اتخذ كل الطرق ليدافع عن نفسه وعن الايمان الديني ضد شراك وتصنيفات المعرفة الشاملة ، ورفض أن تسيطر عليه باعتباره انسانا وباعتباره مسيحيا أية حركة ديبالكتيكية . وفي كلمة واحدة ، نقول ان من الخطأ تماما أن نقيّد الفكر الوجودي بالخيار بين الايمان باللامعقول والتقى بالعقل الديالكتيكي والماركسي ، كما لو كان هذا الفكر قد كتب عليه الآن أن يختار بين هذين

الطرفين ، مع أنه كان من الصعب عليه منذ نشأته أن يقطع برأى في هذه النقطة . هناك مصدر مشترك لفلسفات الوجود كلها ، وهو أنها كانت رد فعل من جانب بعض المنقذين المسيحيين ضد منهج هييجل في اخضاع المعرفة الى نظام دقيق . ورد الفعل هذا بالرغم من أنه كان رد فعل روحى ودينى ، الا أنه كان متفقا في هذه النقطة مع الاعتراضات الماركسية الاولى . فاذا كانت المعرفة الشاملة - في رأى كيركجورد - لا تجب ولا تحتوى شقاء الوعى الفردى فان ماركس قد ذهب أيضا الى أن معرفة الاغتراب (حتى ولو كانت عن طريق الوقوف على أسبابه) لا تمحو الاغتراب نفسه (بالرغم من أهمية الدور الذى تلعبه فى الفعل الثورى وهو امر طبيعى) . فالخيار الذى اقترحت ، أيها العزيز جارودى ، أن نقطع فيه برأى يوجد فعلا وراء ظهورنا ، واتخذنا فيه موقفا ، وهذا ما كان ينبغى أن تلاحظه بنفسك . فالتفكير حول الوجود ، منذ ما يزيد عن مائة عام ، قد اختار لنفسه أن يكون دفاعا عن الايمان المسيحى . لكن كم كان بودى - لو لم يكن سيؤدى بنا هذا الى اطالة المقام - أن أبين لك أن هذا التفكير نفسه قد تشكل - على الأقل أمام البعض - طوال هذا القرن الأخير على أنه تفكير عقلى ديبالكتيكى وواقعى . وغنى عن البيان أن أحد فروع هذه العائلة المقدسة ظل وثيق الصلة بالاتجاه الصوفى الأول ، وأن فكر ياسبرز ، على سبيل المثال ، ليس الا تفكيراً لاهوتياً لم يجرؤ أن يفصح عن لاهوتيته . لكن ليس من شك أيضاً فى أن ما تقترحه بأن يكون خياراً لنا فى المستقبل ليس الا انعكاساً تجريدياً لسلسلة اختياراتنا السابقة . وفيما يتصل بى - ما دمت قد تفضلت بالحديث عنى - فانك توجه الى منذ زمان طويل تهمة الاتجاه اللاعقلى ، فى حين أنني - فى تعارض مع كيركجورد فى هذا الموضع - اتجهت الى اقامة العقل على أساس التفرقة بين المعرفة والوجود . وسيكون من السهل عليك بعد هذا أن تبين كيف أن الماركسية قد جعلتني أكتسب شيئاً فشيئاً التفكير الدقيق الديالكتيكى بعد أن ظللت عشرين عاماً تأثراً فى عزلة اللامعرفة . والحق أنني نظرت دائماً الى المناهج التى قدمتها الفلسفة الفينومينولوجية ووقوفى على المشروعات الوجودية على أنها وسائل ممتازة تهيؤ لنا الاقتراب من المسألة الرئيسية : مسألة الفعل الثورى أو « البراكسيس » .

ثم ما الذى يجب على أن أقوله بخصوص هذا السحر الذى لا يقاوم الذى تعزوه للماركسية ، وتقول اننا نحن الوجوديين قد تأثرنا

به ؟ لقد سبق لي أن أوضحت موقفي في هذا الموضوع وقلت : انه اذا كانت الفلسفة الوجودية (فلسفتي أنا على الأقل) تلنقى مع الماركسية وتريد الاندماج فيها فسيكون هذا بوحى من محاورها الباطنية وليس تحت تأثير براعة الفلسفة الماركسية . وعلينا أن نوضح أنفسنا هنا : فالماركسية من حيث أنها تمثل اطارا سوريا لكل تفكير فلسفي معاصر لا يمكن اغفالها . وأنا أقصد بالماركسية المادية التاريخية التي تفترض دياكتيكا باطنيا يحرك التاريخ . ولا أقصد بها المادية الديالكتيكية التي نفهم منها ذلك الوهم الميتافيزيقي الذي يعتقد أصحابه بأنهم اكتشفوا وجود دياكتيك للطبيعة . والحق أن هذا الديالكتيك للطبيعة من الممكن أن يكون موجودا ، لكن علينا أن نعترف أنه ليس لدينا أدنى مقدمة للدليل على وجوده . وهكذا فان المادية الديالكتيكية ننحل الى كلام أجوف ، مليء بالمبالغة والدعوة الى التكاسل ، حول العلوم الفيزيائية - الكيميائية والبيولوجية ، وهي تخفى في طياتها - على الأقل في فرنسا - النزعة الآلية التحليلية المألوفة . وعلى العكس من ذلك ، فان المادية التاريخية من حيث أنها تضع يدها مباشرة على منبع كل دياكتيك : ما يقوم به الناس في حياتهم اليومية من حيث أنهم محكومون بالنزعة المادية - تمثل في الوقت نفسه التجربة التي من الممكن أن يقوم بها (والتي يقوم بها فعلا) كل واحد منا من واقع العمل الثوري ومن واقع اغترابه ومن حيث أنها تمثل كذلك المنهج البنائي الخلاق الذي يسمح بادراك التاريخ البشري في حركته الشاملة . وهكذا فان التفكير حول الوجود يجد نفسه قريبا وقد قذف به بين أمواج التاريخ . وهو لن يتيسر له فهم التاريخ الا بالقدر الذي تتكشف به المعرفة الديالكتيكية على أنها معرفة للديالكتيك .

واني لا أستطيع أن أوافق على تلك الكلمات المقتضية التي ذكرتها في آخر الجزء الأول من بحثك والتي يلوح لي أنك أظهرت فيها الماركسية على أنها الفلسفة الواقعية المتطورة التي من واجبها - بعد أن تدخل على نفسها بعض التعديلات الثانوية جدا - أن تحتوى في داخلها وتذيب كل التيارات الوجودية . واني أقدم ضد قولك هذا الاجابة التالية : ان الوجودية الملحدة ستبقى لان الماركسية الواقعية لا وجود لها . أفضل من هذا ، لأن هذا المذهب الشامخ الذي ينبغي أن يفهم على أنه « ثقافة شاملة » ليس الا مثالية تقوم على الارادة : لأنه يقوم على بعض التوكيدات التعسفية حول فكرة المادة وفكرة الديالكتيك . ولأوضح نفسي في هذا

الموضع فأقول : ان الماركسية لا يمكن ان تحرف . وهذه الحملات الدعائية ضد التحريفية المستغلقة ، والتي يقوم بها الماركسيون عن عمد أو غير عمد ، لا تؤدي الى حجب المشكلة الرئيسية . الماركسية في حاجة الى أن يقوم بناؤها شيئا فشيئا وبالتدريج . وقد قدم لنا كل من ماركس وانجلز جهودا مضمينة في هذا السبيل ، كانت ضوئا أمام المثقفين في عصرهم وستظل كذلك في عصرنا نحن أيضا . أما هذه المارك الشاقة التي كان على العمال أن يحملوا لواءها فلم يكن لها من نتيجة الا أنها جعلت من هذه الجهود مجرد ارشادات . ينبغي أن تكون الماركسية مناضلة : وهي ليست كذلك ، لأنها تكتفي بالاسلوب الدفاعي . ينبغي على الماركسية أن تكون منطلقا لحركة ضخمة : اقتصادية واجتماعية وفلسفية ، منطلقا لآلاف من الدراسات التاريخية الواقعية . يجب على الماركسية أن تكشف من خلال الباحثين الفرديين عن تناقضاتها الخاصة التي تمثل محركاتها الديالكتيكية الحقة . وعليها أن تتخطى هذه التناقضات .

كان على الماركسية أن تكون وحدها العقل التاريخي والثقافة الوحيدة لعصرنا ، لكنها ليست كذلك . كان عليها أن تستبدل المعقولية الديالكتيكية بالهتمية التخيلية التي تلجأ اليها الفلسفة الوضعية ، لكنها تركت نفسها نهبا للوضعية . وأخيرا كان عليها أن تقيم وتشيد حقوقها وتناولها للأمور ، أي كان عليها أن تبين لنا ما الذي يجب أن تكون عليه الحقيقة الديالكتيكية والبراكسيس (الفعل الثوري) . لكنها لم تفعل شيئا من هذا كله ، بل لم تحاول فعل شيء . وبين مجموعة المعارف التي لا أساس لها التي نلتقى بها في الفكر البرجوازي ، والاساس الذي يخلو من المعرفة وهو ما تجرت عليه المادية التاريخية ، سيظل عصرنا عصر عدم المعرفة ، باستثناء المعرفة الحقة التي تقدمها لنا العلوم .

يلوح لي اذن الفكر الوجودي من حيث أنه يقر بأنه ماركسي ، أي من حيث أنه لا يتجاهل امتداد جذوره في المادية التاريخية ، سيظل - أيا كان تواضع الحقائق التفصيلية التي بوسعه أن يوضحها - هو البحث الماركسي الوحيد الذي يتسم بالواقعية والذي له أساسه . هل لي يا عزيزي جارودي ، في أن أكون طموحا بعض الشيء وأطلب منك أن تستقبلنا ، على هذه الأرض التي أصبحت أرضا مشاعا ، أعني ماركسية اليوم - فاتحا ذراعيك بالزهور ، ورأسك مليئة بالمعرفة ، كما لو كان أولادك العائد الى رشده بعد غي كانوا فيه ؟ الحق أنك قد

اخترت قطاعا من البحوث، واخترنا من جانبنا قطاعا من البحوث واخترنا من جانبنا آخر واتفاقنا الشكلي فيما بيننا لا حدود له (بحيث أننا لو تقابلنا صدفة فلن نتبادل الهجمات) . لكن أصبح من واجبننا جميعا ، أنت ونحن ، أن نستزرع هذه الأرض البكر . واني لعل يقين من جانبي أن البحوث التي لها طابع الواقعية هي وحدها البحوث التي ستؤدي الى اثراء الفلسفة التي تمثل مصدر جميع أفكارنا ، وستؤدي الى ظهور مشكلاتها الحقيقية على السطح في صورة دياكتيكية وبالإضافة الى هذا ، فيبدو لي أننا نحن الوجوديين قد أخذنا المبادئ في هذا السبيل وأننا تقدمنا عليكم فيه . لأننا نهتم بالبشر . وأخشى أن تكونوا قد نسيتوهم هوناما .

(٢)

الهيكلية الجديدة الوجودية

انتقل الوضع التاريخي على يد فلاسفة من طراز جال فال ، وكوجيف أوجان هيبوليت نقلة فلسفية أخرى . واتخذ صورة حوار حول تفسير هيكل ، وبصفة خاصة حول الأهمية المتبادلة التي تتركس تارة لفكرة التعالي أو المفارقة وتارة أخرى لفكرة التاريخ في داخل الديالكتيك الهيكلية . فاتجهت الأنظار - في نطاق الفلسفة الهيكلية الى كيركجورد ليتخذوا منه مناهضا يقف في وجه كارل ماركس .

١ - جان فال

يرفض جان فال أن نجعل من فلسفته فلسفة للوجود . وبالرغم من هذا فإننا نجد عنده محاور هذه الفلسفة جميعها ، وفي المحل الأول ، محورها الرئيسي : مناهضة كيركجورد لهيكل .

ففي سلسلة من كتبه ، بصفة خاصة في كتاب « دراسات كيركجوردية » وكتابه « تاريخ مختصر للوجودية » وكتابه « فخر الوجود » استخلص جان فال معنى الفلسفة التي قدمها كيركجورد « يرى كيركجورد في نفسه أنه الخصم الحثي للفكر الهيكلية . . . انه يمثل في حد ذاته توكيد عدم التطابق القائم بين الداخل والخارج ، انه في حد

ذاته يمثل الاجابة عن هيجل ، (١) . ان التفكير الموضوعى بالصورة التي ظهر بها فى مذهب هيجل لن يستطيع أبدا أن يدرك الا الوجود الماضى أو الوجود الممكن ، لكنه لن يدرك الوجود الحى ، أى ذاتية الفرد المتفرد وحريته وحصره النفسى .

وقد كرس جان فال جزءا كبيرا من أعماله فى تأمل هذا الحصر النفسى ، وهذا الحصر عند كيركجوررد ذو طابع دينى عميق . انه فى أساسه تجربة المخطيء أمام الله . ويتحدد الوجود عن طريق هذا التمزق وذلك التوتر بين المتناهى واللامتناهى :

« لا يوجد الوجود الا بالقياس الى شىء يتعداه » (٢) .

وقد استعاد جان فال لحسابه كلمة ياسبرز التي كان يقول فيها عن كيركجوررد ونبئتسه : « ان العالم الحديث قد شعر بالفشل على يديهما » .

انهما يمثلان عنده بطلين للنفسى . وجان فال يعتقد أنه يمكن لنا أن نكتشف فيهما وعن طريق تأمل أعمالهما وحياتهما الملامح الرئيسية لموقف الانسان ولعدم اكتفاء التاريخ بذاته ، ولا نفتاحه على الوجود المفارق المتعالى .

هذا هو المحور الرئيسى فى فلسفة جان فال . وهو يرفض تسمية فلسفته بالوجودية لأنه لا يعول على كيركجوررد فى رفضه للديالكتيك الهيكلى للتاريخ من أجل تصور دينى للوجود المفارق المتعالى ، بل ينظر الى فلسفة كيركجوررد ، شأنها فى ذلك شأن فلسفة نيتشه على أنها لحظة ضرورية لحظة الوعى الشقى ، وهى لحظة مر بها هيجل مرورا سريعا يعوزه العمق . وجان فال آثر أن يتمهل فيها ليتأمل الوجود المتعالى . وقد كتب يقول عن كيركجوررد ونيتشه : « عندما نتأمل فلسفتيما لن نستطيع أن نستمر فى العيش وسط هذا الاتصال الزمانى الذى قدمته لنا الفلسفات التقليدية فى اتجاهها التصورى . أعمال هذين الفيلسوفين علامات نحو دلالة لا متناهية ، ورموز للوجود المتعالى » (٣) . وجان فال لا يريد فى سبيل الابقاء على وحدة عقلية للتاريخ بالصورة

(١) جان فال : فكر الوجود ، فلمايون ، ٩١٥١ ، ص ١١

(٢) جان فال : فكر الوجود ، ص ٤١

(٣) نفس المرجع ، ص ٥٥

التي نجدها بها عند هيجل أن يضحى بعالم المشكلات والفشل والتمزقات وعالم الوجود المتعالى الذى يلوح وراء كل هذا التناقض . وذلك لأنه هو ذاته يشعر بالحصر النفسى وبوجود اله بعيد عنه يقف ، كاله أفلاطون ، من خلف كل الحدود التي تصل اليه العقول والتصورات الديالكتيكية .

ودراسة فلسفة جان فال ستكون دراسة لمختلف الطرق التي يستشف المرء في نهايتها وجودا متعاليا .

والديالكتيك كما يتصوره أقرب الى الديالكتيك عند كيركجورود منه الى الديالكتيك عند هيجل . الديالكتيك عنده كما هو عند كيركجورود ليس تخطيا للتناقض بل هو تنشيط له . وهو لا يحتوى على تأليف لكننا نشعر وسط هذا التوتر بحضور ما نسعى الى التفكير فيه وما يقاوم التفكير بحضور حقيقة واقعية سامية تضيء من خلف حدود عقلنا كتب جان فال يقول : « بوسعنا أن نقول ان الوجود المتعالى هو ما يتخطى كل حركاتنا وكل وجودنا » (١) . وهو يصر على استحالة تكوين تصورات عقلية حول هذا الوجود المتعالى الذى يمنح الوجود وجوده . فالعالم التجريبي الذى نعيش فيه وعالم التاريخ لا يمكن أن يظل محصورا فى نطاق ذاته ، والرغبة التي نستشعرها فى داخلنا لتخطيه تجعلنا نشعر فى الوقت نفسه بالوجود المتعالى ، بهذا « المجهول » الذى يسيطر علينا ونسميه تقليدا بالله » (٢) .

وإذا كانت لحظة التأليف لا تلوح عند كيركجورود فى قلب الديالكتيك ماذا لك الا لأنه لم يكن فى التفكير العقلى ولا فى سلوك البشر ما يسمح بعملية التخطى وبتحقيق التأليف الذى يغير من وجه عالم التناقض . ولا يبقى أمامنا حينئذ الا هذا التعارض الذى لا سبيل الى رفعه بين المتناهى (الانسان مرتكب الخطيئة) واللامتناهى (الوجود المتعالى الالهى) ، وهذان الطرفان لا يمكن أن يلتئما الا بالايان ، وهو صدمة للعقل الانسانى لكن الانسان لا يعيشه الا بالحصر النفسى .

والديالكتيك عند جان فال لا يمثل أيضا منهجا نتغلب به على التناقضات بل هو وصف للحركة التي تعيشها الروح . فحركة العقل

(١) فكر الوجود ، ص ١١١

(٢) نفس المرجع ، ص ١٢٠

تصطدم مع واقع غريب على العقل ، سواء جاء هذا الواقع من أعلى ،
عن طريق الوجود المتعالى ، أم من أسفل من طريق الطبيعة . لأن الطبيعة
عند جان فال رمز للوجود المتعالى ، وطلسمه كما يقول ياسبرز .

وجان فال يفسر هيجل انطلاقا من هذا المطلب . فلحظة « السوعى
الشمقى » فى ظاهريات الروح لهيجل قد بدت عند جان فال على أنها
مركز الفلسفة الهيجلية التى تفقد كثيرا من غنائها وقيمتها عندما
تتحول الى « منطق » فلسفة هيجل فى نظر جان فال ، كما هى فى
نظر اليمين الهيجلى القديم ، ليست الا نقلا وترجمة للمحاور الرئيسية
المسيحية . وقد حاول جان فال - مستندا فى تفسيره على كتابات
الشباب عند هيجل - أن يبين أنه من خلف كل التصورات المذهبية
توجد تجربة سابقة على التجربة المنطقية ، وهى التجربة الدينية العميقة .
وأفكار مثل فكرة النفى وفكرة التخطى تدل فى هذه التجربة على فكرة
موت الاله وبعثه من جديد . أما التاريخ الذى يظهر فى الديالكتيك
الهيجلى فلم يعد يدل على التاريخ الواقعى للعالم ، بل أصبح يدل على
المأساة المسيحية المتمركزة فى المسيح ، الذى ارتبط وجوده وموته بلحظة
معينة فى التاريخ . فبعد موت المسيح ظل الله حيا فى تاريخ الانسان .
والمعرفة المطلقة ستمثل عودة الانسان الى الله أو ستكون هى فى وعى
الاله . وذلك اذا نظرنا البها من خلف كل التناقضات التى تمزق
التاريخ . فالديالكتيك له على هذا النحو طابع صوفى . والتاريخ ليس
الا الأثر الأرضى لله ، وهو الرمز العقلى لمأساة اله المسيحية .

ويعترف جان فال بسهولة بأن تفسيره كهذا يهدد مذهب هيجل
بالنسف . لكن ليس ثمة خطورة فى هذا ، لأن الفلسفة بالنسبة اليه
أقرب الى أن تكون موقفا تساؤليا من أن تكون اجابة عن سؤال .
انها مر من الوجود التجريبي ومن التاريخ الى الوجود المتعالى ، وهى
التجربة الحية للتناقض . وهذا كله يطلق عليه اسم الديالكتيك .
والفلسفة أيضا مقدمة للوجد الصوفى . ومن الممكن أن يؤدي بنا العمل
الفنى وتأملنا للطبيعة الى أن نستشعر ، فى لحظات مختارة ، ما يمكن
أن يدل عليه تخطى التناقض ، والتقريب بين الخارج والداخل ، بين
المتناهى واللامتناهى ، بين الناقص والتام .

فلسفة جان فال ككل فلسفات الوجود بوجه عام مقدمة للطف

الالهى .

٢ - ألكساندر كوجيف

أمام القراءة العابرة سيبدو التأويل الذي يعطيه ألكساندر كوجيف لهيغل في كتابة « مقدمة لقراءة هيغل » (جاليمار ، ١٩٤٧) متعارضا مع تأويل جان فال له : فجان فال يجعل من هيغل رجل دين ، أما كوجيف فيجعل منه محطما لكل أنواع الاغتراب .

وقد حاول كوجيف كما حاول فال أن يرد كل جوانب الفلسفة الهيجلية الشاملة الى لحظة واحدة من لحظاتها . فاختار لحظة « ظاهريات الروح » . ومن ظاهريات الروح اختار الفصل الذي كتبه هيغل عن دياالكتيك السيد والعبد . فالديالكتيك الهيجلي يرد الى الديالكتيك الوجودي بين السيد والعبد .

وهكذا فان كوجيف ينتهي الى نتيجة قريبة الى النتيجة التي انتهت اليها جان فال . من طريق مختلف . وفي كلتا الحالتين ، سيكون هيغل هو هيغل الوجودي . والخلاف بينهما قائم في أن جان فال يحاول أن يؤول هيغل من خلال كيركجورد ، في حين أن كوجيف يؤوله من خلال هيدجر (١) .

وفي كلتا الحالتين نجد أن الديالكتيك الهيجلي أصابه تغيير كبير ، وحصر في لحظة الذاتية . فالوعي عند هيغل هو فقط الوعي الممزق . وكل وعي مباشر يتسم بالقدرة على النفي ، ويشعر في هذا بممارسة قدرته على أن يذهب الى أبعد مما هو فيه وعلى أن يتخطى ذاته .

وهذا التخطى الذاتي ممكن عن طريق العقل الديالكتيكي ، وعن طريق العمل وعن طريق الصراع الذي يغير من وجه العالم ، كما يقول ماركس .

والتأويلات الوجودية تتميز بأنها عزلت لحظة تمزق الوعي واستبعدت كل تجاوز ذاتي : « ليس الديالكتيكي دراسة التناقض القائم في جوهر الأشياء ، بل هو المعيشة الاستعلائية للشقاء » (٢) .

(١) يصرح كوجيف بما يلي : « اذا لم يكن هيدجر قد كتب الوجود والزمان فمن الحائز أنه لم يكن في مقدورنا فهم ظاهريات الروح » (مقدمة لقراءة هيغل ، ص ٥٢٥ ، هامش) .

(٢) بيان - بيراتى مقال بعنوان : « هيغل هل هو فيلسوف وجودي ؟ » - مجلة النقد الحديث . عدد ٥٦ - ٥٧ ، ص ٦٧ . وقد احتوى هذا المقال على نقد ملاح جدا لكتاب كوجيف

وأول نتيجة لهذا التأويل هي أنه ينكر ، مخالفا لما يؤدي اليه مذهب هييجل ، القول بديالكتيك الطبيعة . ولن يكون ثمة ديالكتيك الا عن طريق حضور الانسان في التاريخ متلا .

وثاني نتيجة لهذا التأويل ، وهي مستمدة من الأولى ، أنه ينبغي أن نقيم ثنائية في الأنطولوجيا ، أي ينبغي أن نفصل فصلا تاما بين الطبيعة والانسان . وسنلتقى بالديالكتيك في أحد هذين القسمين دون الآخر . بل ان كوجيف يذهب الى أبعد من هذا . فالثنائية الأنطولوجية التي فسر بها هييجر قد قادت الى نظرة تعددية في المنهج . فقد شرع (١) في أن يجمع بين تصور أفلاطون (في الرياضيات والهندسة) وتصور أرسطو (في علم الحياة) وتصور كانط (في الفيزياء) وتصور هييجل . وذلك لأنه ذهب الى أن الديالكتيك وقف على الانسان ولا علاقة له بالتاريخ .

أما ثالث النتائج لهذا التأويل فهي أنه لا وجود للنفي خارج نطاق الانسان . فابتداء فقط من اللحظة التي يلحق الانسان فيها بعمله تغييرا في كيان الأشياء ، ويرفض وجودها المباشر ، يلوح النفي ونحن هنا نتعرف على محور هام في فكر سارتر : الانسان هو الكائن الذي يأتي عن طريقه العدم الى الوجود . ولكي ينسب كوجيف تصورا كهذا الى هييجل لاحظ أن الوجود في صورته الشاملة - وهي الصورة التي تظهر أمام المعرفة المطلقة - يضم من وجهة النظر المنالية وهي وجهة نظر هييجل الانسان في داخله ، الأمر الذي يؤدي الى أن يكون الانسان هو الذي يخلق الديالكتيك على الأشياء . لكن الانسان عند هييجل يمثل لحظة من لحظات تطور الوجود ، ولن يستطيع أن يتجاوز وجود الأشياء اذا لم تكن الأشياء نفسها محتوية في داخلها على مصدر هذه الحركة التي تحمل الانسان على تجاوزها (٢) .

ورابع النتائج لهذا التأويل أنه لما كان التناقض قد وضع خارج دائرة الأشياء فان النفي الذي وصف بأنه ذو طابع انساني صرف قد نظر اليه على أنه هو الحرية الأصيلة عند الوجوديين . وهذه الحرية ليس لها تاريخ وليس لها جذور اجتماعية . انها إمكانية خالصة . وهكذا فبدلا من أن يسعى هذا التأويل الى تعميق هييجل ، فإنه يتجه الى نقض فلسفته نقضا تاما . وذلك لأنه لم يكتف بأن فصل بين الانسان

(١) كوجيف : مقدمة لقراءة هييجل ، ص ٣٧٩ ، هامش .

(٢) جان ديرانتى : المقال السابق ، ص ١٠٣

ونسيج الطبيعة بل فصل بينه وبين التاريخ . وهكذا نجد أنفسنا من جديد الى العالم الممزق الذى يعيش فيه الوجوديون ، بما يعرضه من تناقض ميتافيزيقى بين الانسان الفرد والكلى المجرى .

أما النتائج العملية لهذا التأويل فانها تلتقى مع النتائج التى ذكرناها سابقا . ذلك أن كوجيف فى عدائه للنزعة التاريخية عند هيجل تصور مثلا أن الثورة ليست واقعة تاريخية واجتماعية ، بل وسيلة لنجاة الوعى .

لكن فشل هذه المحاولة التى قامت على عزل لحظة واحدة من لحظات الفلسفة الهيجلية وهى اللحظة الذاتية ، ووضعها فى مقابل فلسفته ككل ينبغى أن لا توقعنا فى خطأ آخر ، هو على النقيض تماما من الخطأ الأول، ويتمثل فى أن نقتل من شأن هذه اللحظة الذاتية . ولهذا فاننا لا نستطيع أن نتقبل من غير تحفظات دعوى « ديزانتى » التى وقف فيها على نقيض دعوى كوجيف قائلا : « اننا نعتقد انه ليس لنا أن نستخلص شيئا ذا بال من « ظاهريات الروح » اذا قسناه بما يمكن استخلاصه من « علم المنطق » لهيجل . ومن الممكن أن تجد الوجودية المعاصرة فى ظاهريات الروح مرعى خصبالها لكن هيجل بالنسبة اليه سيزل فيلسوف التصور لا فيلسوف الديالكتيك بين السيد والعد « (١) ولا شك أن من الحق أن نقول بعد نقد « ديزانتى » لكوجيف أن فلسفة هيجل لا ترجع فقط الى اللحظة الذاتية ، بل تشتمل عليها . وقد يكون من الأوفق أن نستخلص دلالتها العميقة اذا وضعناها فى جو تاريخى لا تفسده النظرة المثالية التى تعلق التاريخ على غاية معينة .

٣ - جان هيبوليت

وثمة محاولة من هذا الطراز قدمها جان هيبوليت .

فقد كان الهم الرئيسى لهيبوليت أن يقدم فلسفة انسانية لا تضحى بذاتية الفرد المتفرد ولا بشمول الفكر ولا بالواقع التاريخى (٢) . واعتزم أن لا يجعل الانسان يفقد أى بعد من أبعاده . لقد

(١) المقال السابق ، ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٢) انظر بصفة خاصة جان هيبوليت : : تاريخ وبناء ظاهريات الروح عند هيجل .

١٩٤٦ ، ص ١٩٧

أرجعت فلسفة التنوير الانسان الى مجرد « فائسة » ، واقتصرت في نظرتها اليه على وجوده التجريبي وحصرت الواقع الانساني في مستوى التاريخ منكرة حقيقة كل وجود مفارق متعال . فالمنهج الانساني عند فيورباخ مالا محاولة لارجاع الدين الى الانسان .

واذا كان من الحق أن الميتافيزيقا القديمة القائمة على الوجود المتعالى قد انتهى عهدا في نظر هيغل ، فليس من الحق أن نقول بأن هيغل قد أسقط البعد الانساني من الوجود المتعالى .

رأى هيبوليت أن ثمة اتجاهين مختلفين في الفلسفة الهيكلية . « الاتجاه الأول يشير الى فلسفة في التاريخ تكتمل بنزعة انسانية تتفاوت درجاتها ٠٠٠٠ والثاني تشير الى وجود معرفة مطلقة تمثل فلسفة باطنية في المحايثة المطلقة ٠٠٠ فكيف نوفق بين فلسفة هيغل في التاريخ (لتي تمثل في الحقيقة فلسفة في التاريخ الانساني) والمعرفة المطلقة التي يقدمها المنطق ؟ » (١) .

هذه المشكلة تمثل العمل الرئيسي الذي قام به هيبوليت . كيف يتسنى للوعي بذاته أن يدخل في حركة التاريخ دون أن يؤدي هذا الى تحطيمها ؟

« الحق أن ما يميز هذا الوعي بذاته في الانسان هو هذا الانفصال الذي يشيعه في الحياة البسيطة المباشرة وارتفاعا فوق كل التعينات الثابتة للوجود » (٢) . فالذات تحمل في صيرورتها التاريخ الانساني كله ولا تقتصر في وجودها على التاريخ الشخصي لكيانها الفردي » (٣) ولهذا تساءل هيبوليت عن الوسيلة التي تتحقق بها وحدة الوجود المتعالى مع المحايثة .

يمثل الانسان حقيقة الوجود الالهي ، لكنه كلما تراءى له أن يرجع هذا الأخير اليه فقد حركة تجاوزه أو تخطيه لذاته وفقد نفسه (٤) . ويكرر هيبوليت هذا المعنى في ختام كتابه « المنطق والوجود » : « كلما أرجع الانسان حقيقته الى نفسه فقد نفسه » (١) .

(١) هيبوليت : دراسات عن ماركس وهيغل ، ص ٢٠٣

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٣

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٠

وعلى العكس من ذلك ، « فان الوجود منظورا اليه باعتباره مجرد حركة يتخطى فيها ذاته ، وباعتباره مغامرة مستحيلة من جانب حرية الانسان سيؤدي بنا أيضا الى مأزق . الانسان في هذه النظرة مجرد حرية للوجود لذاته تتعارض دائما مع الوجود في ذاته ولا تستمد كيائها الا منه . فهذه الحرية التي تتيح للانسان أن ينتقل من تعيينات الى أخرى ، أو تجعله يتحلل من العدم المجرد ليس الانسان هو الذي يسيطر عليها بل هي التي تسيطر عليه » (٢) .

والانتقال من التاريخ الى المعرفة المطلقة ، من التفكير الانساني بمعناه الحقيقي الى التفكير المطلق الذي الذي يقنع باتخاذ الانسان قنطرة ، من الظاهريات الى المنطق يمثل « أكثر التأليف الديالكتيكية غموضا في الفلسفة الهيجيلية (٣) واللبس الذي ينطوي عليه هذا التأليف هو الذي يفسر لنا تباين الاتجاهات عند أتباع هيجل .

ويعتقد هيبوليت أن ماركس لم يصل الى حل لهذه المشكلة .

فهو يرى أن ماركس قد أوضح لنا الطابع التاريخي للاغتراب . «يث أنه عدل عن المصادرة المثالية التي بدأ منها هيجل وجعلته يقول بوجود « غاية » للتاريخ ويفسر الطبيعة بالالتجاء الى الروح بدلا من أن يفسر الروح عن طريق الطبيعة . وبهذا وضع ماركس نفسه في قلب تاريخ واقعي هو تاريخ الانسان . بل انه أضاف الى النزعة الانسانية عند فيورباخ البعد التاريخي للانسان . لكن ماركس قنع باتجاه تاريخي متطرف جعله يضع كل شيء على مستوى الوقائع ويحول الانسان الى مجرد كائن من كائنات الطبيعة . « ان ماركس لم يسأل نفسه . . . كيف تتخذ الطبيعة لنفسها معنى ، كيف تنزع جلدتها وتتخذ من ذاتها موضوعا لتفكيرها » (٤) .

وقد عاد هيبوليت فكرر نفس هذا الاتهام ضد ماركس في « دراسات

(١) هيبوليت : تاريخ وبناء ظاهريات الروح ، ص ٥٣٧

(٢) هيبوليت المنطق والوجود ، ص ٢٤٣

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٤٤

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٤٦

عن ماركس وهيغل » ، قال : « ان ماركس لم يفهم ضرورة الصعود الى أساس الواقعة التاريخية والواقعة الانسانية ذاتها » (١) . لم يسأل نفسه « كما فعل ذلك هيغل في الظاهريات ، ما هي الظروف التي تتم فيها نشأة الوعي بالذات وهو ما يمثل الوجود الحقيقي للانسان » في حين ان اكتشاف هذا الوعي يخلق بعدا جديدا للانسان » (٢) .

لا سبيل الى تأسيس التاريخ عند هيبوليت الا بالالتجاء الى وعي سام له حقيقة فوق تاريخية . فهيبوليت يرى أن ماركس « شأنه في ذلك شأن المذهب التجريبي قد بدأ عن الواقع الموضوعي ، من الواقع المباشر الذي لا يشمل في ذاته على نفي للطبيعة . . . وبوسعنا أن نتساءل عن مصدر هذا النفي القائم في التاريخ ، وعن السبب الذي يجعلنا لا نكتفي بالطبيعة وحدها » (٣) . وماركس لم يحافظ على هذا التوتر الذي نجنته في فلسفة هيغل باعتبار أنها « وصلت الى اكتشاف هذا البعد للذاتية الخالصة التي تمثل العدم » (٤) .

لكن ماركس قد أجاب في الصفحات الأولى من كتابه « الايديولوجية الانسانية » على هذا الاعتراض القديم . وذلك عندما قضى على التناقض الوهمي بين الطبيعة والتاريخ ، وأثار فكرة علم للتاريخ ، يكون علما للطبيعة وعلما للانسان في الوقت نفسه . فالوجود الموضوعي أو الوجود المباشر الذي يتحدث عنه هيبوليت ، ذلك الانسان الطبيعي الذي يكون مجرد كائن من كائنات الطبيعة يمثل حقيقة مجردة ليس لهذا وجود لا عند ماركس ولا عند هيغل .

وهكذا كلما أردنا أن نستوعب لحظة النفي ، بعيدا عن مجرى التاريخ ، لكي نتجه من « الوعي الشقي » الى الله المتعالى المستور الذي يقدمه لنا اللاهوت السلبي ، نجد أنفسنا مضطرين الى الانتقال من الديالكتيك العقلي الى الحصر النفسى الذى يعيش فيه المتصوفة .

(١) هيبوليت : المنطق والوجود ، ص ٢٢٤

(٢) هيبوليت : دراسات عن ماركس وهيغل ، ص ١٧٣

(٣) نفس المرجع ، ص ١٧٤

(١) المنطق والوجود ، ص ٢٣٨

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٣٩

ان « اتين جلسون » على حق عندما قال ان فلسفة الوجود ، حتى في صورتها الملحدة ، « هي الفلسفة الوحيدة التي يجيبء وصفها للعالم غير بعيد عما يقدمه الدين » (١) .

والفكرة العميقة التي تسيطر على هذه الفلسفة قائمة في أن الصراع بين الفرد والكل ، وبين الفرد والتاريخ يؤدي الى ضرب من التوتر الحاد .

لكن لم تقدم لنا فلسفة واحدة من الفلسفات التي بحثناها حتى الآن محاولة ناجحة في تخطي هذا التناقض . وذلك لأن كلا منها قد انتهى بها المطاف الى أن أسلمتنا الى نوع من النداء موجه الى الوجود المتعالى دون أن تقدم لنا مضمونا واقعيا لهذا الوجود المتعالى . لكن « المستقبل هو الوجود الوحيد المتعالى والمفارق الذى يتجه اليه البشر عندما يكونون قد انصرفوا عن الله » (٢) .

والوجودية بهذا لا يمكن الا أن تكون قنطرة أو ممرا للانتقال الى فلسفة أخرى .

فاما أن نتجه الى ابراز « الوجود المتعالى المفارق » ، وحينئذ تصبح الوجودية غير ذات موضوع ، حتى يحين الوقت لتجاوز هذا الوجود المتعالى عن طريق « مشاركة » فى عالم الوجود وعالم القيم . وعندئذ تقودنا الوجودية الى الفلسفة الكاثوليكية .

وأما أن نتجه الى ابراز الدور الذى يلعبه المستقبل ، والتاريخ الانسانى ، وحينئذ تصبح الوجودية أيضا غير ذات موضوع ، حتى يحين الوقت الذى ينم فيه التعبير عن هذا التاريخ فى ديالكتيك عقلى : دون أى اقلال من لحظة الذاتية والحرية . وعندئذ تقودنا الوجودية الى الفلسفة الماركسية .

(١) اتين جلسون : الوجود ، ص ٨٤ .

(٢) جان لاکروا : مجلة العالم ، عدد ١٥ يناير ١٩٥٢

الفصل الثاني
الفلسفة الكاثوليكية

مقدمة

التحول الفلسفي في الفكر الكاثوليكي

يمثل « الغزو الذي حققته فكرة التعالي في الفلسفة » (١) أحد المعالم الفرنسية • ويضيف « برييه » الى هذا قوله : « وكان ظهور الوجود المتعالي شاهدا على وجود أزمة حضارية نركت الانسان وحيدا يتساءل عن القيم » (٢) •

وفي فترة ما بين الحربين ، عندما تهاوت المبادئ والقيم انتهى الحال بالمفكرين الذين كانت قد روعتهم الأزمة والثورة معا الى أن يعيدوا النظر في بناء القيم والحقائق كله (٣) ، بما في ذلك الأساس الذي يعتمد عليه

(١) امل برييه : تحولات الفلسفة الفرنسية ، فلمازيون ، ١٩٥٠ ، ص ١٢٦

(٢) نفس المرجع : نفس الموضع •

(٣) وكان تهاوى هذه المبادئ والقيم له جذوره الاجتماعية العميقة • ففي مواجهة نظام كنائسي منتشر في الريف ، تقليدي • وواثق من نفسه لكن من غير أن يكون مستندا الى عناء باطنى على الرغم من تسلحه بيهيكل جامد ظهرت - في رأى جلبرت موري - كاثوليكية جديدة ، ولدت في المدن ، ووجدت لها قاعدة جماهيرية بين الطبقات المتوسطة التي كانت قد جررت من ثروتها بالاعيب من جانب الرأسمالية الاحتكارية لم يكن لها سبيل الى مناهضتها ، وقد وجدت هذه الطبقات التي كانت قد قامت قديما على جسور كبره من الحرفيين وأصحاب الأعمال الصغيرة ، وجدت في الدين عزاء لها عن الوضع الجديد لأجور أفرادها ، لكن هذه الطبقات لم تستطع في الوقت نفسه أن تقتنع « بايديولوجية شديدة الصرامة » • وهكذا ظهرت في داخل الكنيسة في فرنسا ، وفيما بين هذه الكنيسة والفاثيكان ، تناقضات لا سبيل الى رفعها • قام « جلبرت موري » بتحليلها في مقالات متعددة نشرها في مجلة « الفكر » ومجلة « كراسات عالمية » ومجلة « كراسات الشيوعية » (ستجمع هذه الدراسات قريبا في كتاب • وباختصار فان الوجه لفلسفي الجديد للعالم الكاثوليكي الفرنسي يعبر عن تحول عميق في داخل الطبقات الوسطى الزراعية - أما طبقة البروليتاريا فقد ظلت كما كانت ملحدة تماما • وقد أكدت البحوث الاجتماعية التي أشرف عليها في كثير من الأحيان القساوسة أنفسهم تلك النتائج التي قدمت بعدا تجريبيا للتحليل الذي كان قد قدمه ماركس حول الاغتراب الديني •

هذا البناء نفسه ، وهو الوجود الالهي المتعالى . « وأصبح ينظر الى القيم المهددة وحدها على أنها قيم لا على أنها قوى أو أشياء » (١) .

وكانت الفلسفة الوجودية هي التعبير النموذجي عن هذه الحركة . فقد قامت بدور الهدم للتصورات التقليدية للوجود المتعالى . وأصبح بعد هذا من المتعذر النظر الى الوجود المتعالى على أنه موضوع أو على أنه تصور عقلي . بل على أنه خاضع لتجربة حية ، وأنا نصل الى وجوده من خلال فعل الذات . ولم نعد نفصل بين الوجود المتعالى والذاتية « وأصبح المطلق ذاتا لا جوهرًا » (٢) .

ومن هذه الناحية شهدت الفلسفة المسيحية ، الكاثوليكية والبروتستانتية منها على السواء ، تحولا فلسفيا حقيقيا . فقد كتب أحد الفلاسفة البروتستانت ، وهو روجيه ميهل (ميل) يقول : « يبدو لنا على وجه اليقين أن الموقف الوجودى صالح صلاحية تامة لاقامة فلسفة دينية » (٣) .

وإذا كان هذا التحول الفلسفى بالنسبة الى الفكر الكاثوليكي قد تم بصعوبة ، الا أنه قد تحقق - بالرغم من هذا - عند عدد كبير من اللاهوتيين والفلاسفة .

١ - الوجود المتعالى والذاتية :

البرانية الجديدة ذات الصبغة الكاثوليكية

وقد أدى هذا التحول الى قيام حركة مناهضة لفلسفة القديس توما الاكوينى تطالب بالعودة الى الآباء اليونان (٤) .

وعبرت بصفة خاصة أعمال الأب « دانييلو » عن القرون الأولى للمسيحية ، وبخاصة كتابه عن الأفلاطونية واللاهوت الصوفى ، وكذلك أعمال الأب « دوليباك » عن هذه الجهود فى التجديد .

(١) دوبريزيل : تقويم الجمعية الفرنسية للفلسفة ، ١٩٣٦ ، ص ٧٠

(٢) عيبوليت : المنطق والوجود ، ص ٧٠

(٣) روجيه ميل وضع الفلسفة الدينية فى فرنسا - مقال ظهر فى كتاب «الحركات الفلسفية المعاصرة» نشر تحت اشراف مارفن فاربر ، ج ٢ ، ص ٢٨١ ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٠ .

(٤) جان فال : مقال من « كتاب الحركات الفلسفية المعاصرة » نشره مارفن فاربر ،

ج ٢ ، ص ٢٧ .

وكان قد تضائل مكان الوجود المتعالى شيئا فشيئا فى الفلسفة طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حتى استحال الى ذلك « الوجود غير القابل للمعرفة » فى الفلسفة الوضعية عند سبسر وأوجست كومت . لكنه عاد الى الظهور بقوة مرة أخرى عندما بدأ البحث فيه يكف عن معالجته كموضوع ويتجه به ناحية الذات . وفى هذا يكمن التحول الفلسفى الذى شهده الفكر الكاثوليكي ، والذى كان يعبر عنه « لوش » بقوله : « علينا أن نلون المثالية بالفلسفة البيرانية » (١) .

كتب كيركجورد فيما يمكن أن نعهه ملخصا للدور الذى قام به يقول : « أصبح الجو مهيبا للالتفات الى المسيحية لا من خلال قراءة الكتب أو من خلال نظرات تاريخية عالمية بل من خلال « تعميق الوجود الانسانى » (٢) . وقد تبنى الأب « دوليباك » لحسابه هذه الصيغة عندما بحث فى طبيعة « الصدع » الذى نجده عند الملاحظة والذى يمكن أن يفتح أمامهم طريقا الى الله . فهو يقول : « ان الفلسفة الوضعية تشهد بطريقتها الخاصة على أن ثمة رسالة روحية للانسان لا يستطيع مقاومتها . وشهادتها فى هذا ليست بأقل من شهادة الفلسفات الأخرى . بل ان خط السير الروحى الذى سار فيه كومت هو نفس الخط الذى سلكته الانسانية نفسها . وذلك لأن الايمان المفقود لا يمكن أن يظل طويلا دون بديل . . . والفضيلة تنهار سريعا فى ديانة بلا وجود متعال ، وفى نزعة صوفية لا تستند الى ما فوق الطبيعة . لقد كان أوجست كومت أحد المعجبين بالانسانية ، لكنه تجاهل تماما طبيعة الانسان وظن أنه يستطيع اشباع هذه الناحية اذا قدمت له « ألوهية » منسجبة انسجاما تاما مع طبيعته . . . لكن مذهبا كهذا كان يعوزه تماما هذا الشعور بالوجود المتعالى ، وهو شعور نجده عنى العكس من ذلك حادا جدا عند نيتشه (بالرغم من أنه اتخذ لديه طابعا منحرفا لسوء الحظ) ، ونجد أيضا شعورا نظيرا له أو بديلا له عند ماركس » (٣) .

لقد حاول الأب « دولوباك » أن يقف فى أعمال فورباخ وأوجست كومت ونيتشه على الموضع الذى يحس فيه بأن فكر الفيلسوف الملحد غير ملتئم وأنه يطلب المدد من شىء آخر . ويعد هذا المنهج القائم على المحايته (المباطنة) والذى يجعل الوجود المتعالى يبرز من خلال النقص الذى يشعر

(١) رينه لوش : الرجب ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٠ ، ص ٢٤٠

(٢) كيركجورد : حاشية ، ص ٣٧٨ .

(٣) هنرى دولوباك : مأساة الانسانية الملحدة ، ص ٢٧٧

به الواقع المحايث احدى الخطوات المميزة للفكر الكاثوليكي المعاصر . وكان الرائد له هو « موريس بلونديل » . وذلك فى رسالته الأولى التى قدمها للحصول على الدكتوراه عام ١٨٩٣ عن « الفعل » . وفى كتابه « مفارقات جديدة » حدد الأب « دولوباك » التربية الروحية على النحو التالى ، وذلك بعد أن ذكرنا على طريقة كيركجوررد بأن « الوعى يستيقظ فى الخطيئة » وبأنه « على التحقيق ، ومنذ بداية ، وعى بالخطيئة » (١) ، قال : « كل تربية روحية لها أساس ملتبس المعنى ، فهى تستند ، وينبغى أن تستند ، الى تجربة حسية : فكرة مألوفة ، رغبة مباشرة ، واقعة من وقائع الحياة اليومية الجارية ، من أجل أن تكشف لنا عن واقعة تنتمى الى مستوى آخر ، ولا يمكن الوصول اليها باتباع أى طريق منطقى . الأمر الذى لا يقدم لنا « مقدمة » فى قياس عقلى ، بل يقدم لنا ممرا أو معبرا . ذلك لأننا هنا لسنا بصدد حركة تقدمية أفقية بل حركة رأسية . . نطلق عليها اليوم أحيانا ، اسم حركة التعالى » (٢) .

وقد رسمت هذه الحركة رسما دقيقا فى أعمال الأب المحترم هنرى دولوباك . فوصف لنا فى كتابه « مأساة الانسانية الملحدة » تقلص موجة الكاثوليكية فى أوائل القرن . فروى لنا أن « جاك ريفير » فى رسالة الى « بول كلوديل » فى ٧ مارس ١٩٠٧ كتب يقول : « انى أرى أن المسيحية تموت . . . ولا أدرى ما الوظيفة التى تؤديها فى مدننا هذه الأبراج التى لم تعد تمثل مكان عبادة أحد منا » . وصور لنا الأب المحترم الشك الذى كان يخامر حينذاك نفوس بعض الكاثوليك الذين ذهبوا الى أن الدين أصبح دينا للطقوس والتبتل والزخرفة والتعزية النفسية المبتذلة من غير أساس جاد عميق ودون أن يكون له ارتباط بالحياة الانسانية . . . أصبح الدين خارج الحياة أو أصبح يضعنا نحن خارجها » (٣) . ومن الأمور التى لها دلالتها أن الأب المحترم دولوباك من أجل أن يبعث الحياة فى هذه الروحية المحتضرة أدار وجهه ناحية دستيوفسكى . فرأى فيه « نبيا » : « نعم . هو نبي . لا لأنه كشف للانسان سقطاته ، بل لأنه أظهر له على نحو ما سقطات جديدة ، بأن كشف له بعدا جديدا وبأن أرهص بوجود حالة جديدة من حالات الانسانية ، وأعلن عنها وحققها ، ولأن أزمة عالمنا المعاصر تركزت فى شخصه باعتباره قمة شامخة تبلورت عنده ، ولأنه قدم لنا

(١) هنرى دونوباك : المفارقات الجديدة ، طبعة « دى سي » ، ١٩٥٥ ، ص ٢٤ .

(٢) هنرى دونوباك : المفارقات الجديدة ، ص ٩٣ .

(٣) هنرى دولوباك : مأساة الانسانية الملحدة ، ص ١٢٩ .

مخططا حيا ضبابيا ، لكنه مضيء ، للحل الذي يهدينا الآن في الصحراء » (١) .

فالتعالى باعتباره حركة مصدرها وجود المفارقات « باعتبار أن المفارقات موجودة في الواقع قبل أن توجد في الفكر » (٢) ، والحياة الصوفية التي تبرز من خلال التناقض القائم وسط الأشياء ، كل هذا يعبر عن الروح التي سادت ما نستطيع أن نسميه باللاهوت الوجودى عند الأب دولوباك .

وقد ركز تأملاته على أعمال دستيوفسكى ، وبصفة خاصة على روايته « الذين مسهم شيطان من الجن » ، وهى الرواية التي كان أبطالها يجسدون تماما أفكار كيركجوررد ، وبصفة خاصة أفكاره فى أكثر كتبه تعبيرا عنه ، وهو « فكرة الحصر النفسى » . وكتب فى النتائج التي توصل اليها عن دستيوفسكى قائلا انه « نبي الحياة الأخرى » (٣) . وذلك لأن ايمانه كان وليد النفى الحاد ، ولأنه أدرك فى هذا النفى الجوانب العميقة للانسان واذا كان قد تتبع كل محاولة قام بها الانسان لينشئ فى هذه الحياة الدنيا حياة أبدية ، فلم يكن ذلك من أجل أن يضعه أمام مستقبل يائس ، بل من أجل أن يأخذ بيده ويخرجه من طريق مسدود : « انه نبي الوحدة التي تفترض الانقسام ونبي البعث الذي يفترض المرور فى طريق الموت » .

والبحث عن هذا التعالى الحى يمثل تيارا قويا فى الفكر الكاثوليكي الفرنسى المعاصر ، بلغ من قوته أن تأثرت به الفلسفة التي تتبع القديس توما . فلم يتردد « اتين جلسون » ، أكبر المؤرخين الكاثوليك لفلسفة العصور الوسطى ، فى أن يجعل من القديس توما الاكويينى رائدا من رواد الفلسفة الوجودية . « وذلك لأنه - أى جلسون عندما اعتبر أن الكلمة الأخيرة فى الميتافيزيقا التوماوية كانت اكتشاف فعل الوجود فقد أطلق على هذا الأساس الفكرة التي تقول ان التوماوية فلسفة للوجود تتعارض مع فلسفات الماهية من طراز الفلسفة الأفلاطونية » (٤) .

(١) هنرى دولوباك : مأساة الانسانية الملحدة ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٤١١ .

(٤) هنرى ديميرى : الفلسفة الكاثوليكية فى فرنسا - مقال فى الكتاب الذى نشره

مارفن فاربر والمشار اليه سابقا ، ج ١ ، ص ٢٤١ .

ان الفلسفة الوجودية الملحدة تمثل نقطة انطلاق أو كما يقول الأب دولوباك - معبرا يقود نحو التصوف . حقا ان المفكرين الكاثوليك قد ترددوا في أحكامهم التي أطلقوها على الوجودية . فعند عشية قيام الحرب ، لم يكتف جبريل مارسيل بالتعرف على كثير من العناصر الرئيسية في الوجودية ، بل أقر شخصيا حركة نشر مؤلفات الفلاسفة الوجوديين الروس وابراز أثرهم في فرنسا : مثل بردييف ، والفلاسفة الوجوديين الألمان مثل هيدجر وعلى الأخص ياسبرز . لكن ظهرت بعد هذا عندما أوشكت الحرب على نهايتها حركة من التشكك والعداء تمثلت في المجلة الفلسفية لجماعة « الجزويت » (البسوعيين) المسماة « دراسات » . فقد نشرت هذه المجلة سلسلة من المقالات أعلنت فيها أن الفلسفة الوجودية بها ما سيطلق عليه جبريل مارسيل في النقد الذي سيوجهه ضد نيتشه وياسبرز وسارتر « ملاذا قلقا لفردانية نائرة ومنتشية بنفسها » (١) . ففي نوفمبر عام ١٩٤٣ ظهرت في مجلة « دراسات » دراسة عن « كيركجورد المغرور » . وفي ديسمبر من نفس العام ظهر مقال ضد نيتشه . وفي مايو عام ١٩٤٤ مقال بعنوان « سارتر فيلسوف اليأس » .

وبعد هذه الذبذبات استخلص معظم اللاهوتيين والفلاسفة الكاثوليك النتائج الواقعية التي تقول بأن الفلسفة الوجودية قد أثارَت مشكلات لم تستطع أن تصل إلى حلها .

فالوجودية قد رسمت في الفراغ مخططا لما يمكن أن يكون نزعة صوفية تولدت من متطلباتها ذاتها ومن عدم لغاية اجاباتها عن المشاكل التي أثارَتها .

والتصور الذي قدمته الفلسفة الوجودية للتعالي من خلال الأشكال المتباينة التي اتخذتها ، لم يختلف عما قدمه هيدجر حوله : تعالي العالم ، تعالي الزمان ، تعالي العدم الذي يتكشف لنا من خلال الموت .

وهذا التعالي القائم على أساس العدم قد ألقى بالانسان خارج ذاته ، ولكن في الفراغ . وحينئذ لا يجد الانسان أمامه الا أن يأمل في « مشاركة » مع « حقيقة » ، لن تكون حقيقة الواقع .

ان أوضح النتائج التي وصلت إليها فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية أنها أظهرت لنا أن « الواقع لا يمكن الوقوف عنده » وأننا

(١) جبريل مارسيل الانسان السواح . ص ٢٥٦ .

نكمله فى جميع المجالات وفى كل الحالات بشئ آخر يتعداه ويجعل مشروعيته مقبولة « (١) .

٢ - الجذور الثلاثة

فى الوجود الخاص - فى الحياة الاجتماعية - فى العلم

وانطلاقا من هذا الافلاس المشترك بدأت الفلسفة الكاثوليكية الفرنسية من فكرة التعالى الحى ونمتها فى ثلاث اتجاهات رئيسية أدت الى تأصيلها وأن تمتد بجذورها فى ثلاث شعب :

١ - فقد امتدت بجذورها فى « الوجود » بالمعنى الذى فهمته فلسفات الوجود من هذا المصطلح . وكان هذا هو التيار البيرانى (نسبة الى مين دى بيران) ، « لفلاسفة الروح » الذى نجده عند « لوش » و « لافيل » وبصفة خاصة عند « جبريل مارسل » و « حركة الوجودية المسيحية » التى يفضل هو تسميتها « بالسقراطية الجديدة المسيحية » .

٢ - وامتدت بجذورها فى التاريخ والحياة الاجتماعية بأن أظهرتنا على أنه فى داخل حركة التاريخ الذى يصنعه البشر يتم انبثاق التعالى الذى يقدمه « التاريخ المقدس » ، وهو ذلك التاريخ الذى يحمل النوع الأول من التاريخ ويمنحه المعنى . وقد مثل هذه الحركة فى الحقل الفلسفى كل من الأب « دانييلو » و « دولوباك » ، ومثلها حديثا أيضا « هنرى ديميرى » . أما فى ميدان الفعل العملى فقد عبرت عنها محاولات « موريس مونتكلا » فى « شباب الكنيسة » وتجربة « القساوسة العمال » والجهود التى بذلت للربط بين الميدان الفلسفى وميدان الفعل العملى ممثلة فى « المذهب الشخصى » عند « ايمانويل مونيه » و « موريس نيدونسل » و « جان لاکروا » .

٣ - وامتدت بجذورها فى المعرفة العلمية ، من خلال الجهود التأليفية التى قامت على عاتق الأب المحترم تياردى شاردان .

وقد ذكرنا سابقا العبارة التى قالها « لوش » وهى « علينا أن نلون المثالية بالفلسفة البيرائية » (٢) ، ملخصا فيها لا برنامج فلسفته الخاصة

(١) جاستون برجيه : التجربة والتعالى - مقال فى كتاب مارفن فاربر المشار اليه

سابقا ، ج ٢ ، ص ١٠٩ .

(٢) لوش : الواجب ص ٤٤٠ .

فحسب - وهي فلسفة عبرت عن الانتقال من المثالية الى الوجودية - بل
ملخصاً فيها كذلك الاتجاه الذي سارت فيه الفلسفة الكاثوليكية المعاصرة .
مؤداه الابتعاد عن المذهب الذي يستبعد « الوجود الانساني » لكي يجعلنا
نظفر بالحصر النفسي وبالمعاناة الحية للمشكلة .

وكانت هذه النقطة بالذات هي النقطة التي انطلق منها الجدل الذي
قام بين كيركجورود وهيجل . فالتصورات التقليدية للاهوت والميتافيزيقا
قد نقلت الى لغة التجربة المعاشة ، وأصبح الحديث عن الله باعتباره يمثل
الوجود الكامل والضروري أقل من الحديث عن التجربة الدينية مع الله ،
وعن الفرد المخطيء في مواجهة الله .

واستعملت الألفاظ التي كان يلجأ اليها « ميندى بيران » في المرحلة
الأخيرة من حياته : المرحلة الصوفية : فما يسميه « جبريل مارسل »
« بالتأمل الذي يستجمع فيه المرء نفسه » يذكرنا بما كان يطلق عليه ميندى
بيران اسم « الحياة الثالثة للانسان » ، والجدل الذي أثاره دى بيران مع
« فلسفة التنوير » قد أصبح جدلاً ضد الماركسية . ويجمع الاثنان حرصهما
على رفض مناهج العلوم فى حقل الميتافيزيقا ودأبهما على أن يوجدوا للانسان
« بعدا يمتد به فى الوجود العام » . أما البراهين التقليدية على وجود الله
فقد صرف النظر عنها . وأصبحوا يتناولون وجود الله ابتداء من التجربة
الحية مع المطلق .

هذا فيما يتعلق بالاتجاه الأول الذى سارت فيه الفلسفة الكاثوليكية .
أما اتجاهها الثانى فهو الاتجاه الذى بحثت فيه عن تعالى من خلال
التاريخ .

كان « برييه » يقول : « اذا فهم تعالى على حقيقته فانه سيؤدى الى
هذه النتيجة وهى ، رفض أحد المعانى التى يدل عليها التاريخ باعتباره
تاريخاً بشرياً » (١) . لكن يبدو لنا أن الأمر على عكس ذلك ، وأن أحد
الاتجاهات الاتجاهات المميزة للفلسفة الكاثوليكية المعاصرة هو الاتجاه الذى
يجعلها تمتد بجذورها فى التاريخ . وذلك لأن « كل فكر - كما يقول الأب
دولوباك - هو بالضرورة فكر من خلال موقف معين . . . الأمر الذى نتبينه
حتى فى حالة مشاركة الفكر مشاركة قوية فيما هو أزل . والمؤمن الذى
يزعم أن ايمانه يدور فقط حول مرحلة ما من مراحل التجربة الايمانية
لا يصدر نفسه فقط عن الفروق الدقيقة وعن التوضيحات الاجتهادية فى
ميدان الايمان بل انه سيكون بعيداً عن واقع الايمان وجوهره » .

(١) امبل برييه : تحولات الفلسفة الفرنسية ، ص ٦٨ .

وقد ذهب الأب « دانييلو » الى أبعد من هذا في طريق الاعتراف بدور التاريخ الذى يصنعه البشر وبدور قوانينه في تجربة الايمان . « ان موقف المسيحية بالنسبة الى الواقع الاجتماعى الذى صاحب ظهورها واضح . وذلك لأن هذا الواقع ليس هو الواقع الوحيد ، وليس هو أول عهد الانسانية بالواقع . وبعبارة أخرى فان هناك ديالكتيكا للتاريخ (هذا الخط من وضع المؤلف) . وهذا هو الجزء الحق في فلسفة ماركس . فالطبقات المحرومة قد دخلت على مر العصور في صراع مع الطبقات التى قبضت على السلطة ، وحدث صراع آخر بين الأبنية الاجتماعية الدنيا مع الأبنية الفوقية . وهذا الديالكتيك الثورى يمثل القانون الذى يخضع له التاريخ . وهو قانون يقر بوجوده المسيحى » (١) . بل ان الأب دانييلو يدعو الى « بذل جهد حقيقى في تعميق الفكر الماركسى . . . ومن الأمور المرغوب فيها أن يسهم المسيحيون في هذا الجهد » (٢) ، من أجل أن يبرهنوا على أن ديالكتيك الطبيعة أو ديالكتيك التاريخ لا يستلزم الالحاد بالضرورة ، بل « يتسع على العكس من ذلك اتساعا طبيعيا . . . في ديالكتيك دينى شبيه بذلك الديالكتيك الذى نجد بذوره عند القديس بولس » (٣) . فليس الأمر اذن أمر نفى أو رفض للتاريخ ، بل وليس صراعا ضد هيغل الذى استطاع كوجيف أن يقول عنه : « ان ادخال التاريخ في الفلسفة كان بالنسبة الى هيغل اكتشافه الرئيسى » (٤) .

فالشئ الذى أنكره كل من الأب المحترم دولوباك ودانييلو هو ذلك الاتجاه الذى يقول أصحابه فيه ان التاريخ الذى يصنعه البشر يكفى نفسه بنفسه وانه يغطى كل أبعاد الانسان . وعلينا أن نفسر بهذا المعنى الشعار الذى رفعه الأب دولوباك وهو : « ان علم التاريخ ، شأنه في ذلك شأن علم النفس ، به نهم » (٥) : بهما نهم من حيث أن كلا منهما على طريقة الفلاسفة الوضعيين يحصر أفعال الناس وحياتهم في حقل الوقائع وترابطها العلمى ، ويجعل الشعور بالرغبة الخلاقة عند الانسان تسيطر عليه حتى يستبعد كل اتجاه نحو المتعالى . ويجدد الأب دانييلو الخط الذى يجمع بين تاريخ البشر والتاريخ المقدس فيقول : « التاريخ الذى يصنعه وهو يمثل

-
- (١) جان دانييلو : محاورات (مطابع لى بورتيلان ، ١٩٤٨) ، ص ٦٠ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٤ - ومنذ نشر الأب دانييلو كتابه هذا عام ١٩٤٨ ، وجدت الدعوة التى نادى بها صدى في أعمال هنرى دى روش . وأعما الأب بيجو . والأب كالفيس .
(٣) جان دانييلو : محاورات ص ١٤ .
(٤) كوجيف : مدخل الى قراءة هيغل ، ص ٢٣٥ .
(٥) دولوباك : المفارقات الجديدة ، ص ٣٥ .

تطرز الانسانية يقدم الى الكنيسة المادة التي عليها أن تلونها بطريقتها الخاصة بادخال مفهوم النعمة (اللطف) عليها ٠٠٠ والمسيحية كلها تشيبت في مجرى الزمان للسر الخفى الذى يحجبه الله فى ذاته منذ الازل « (١) » .

ومسألة العلاقة بين المسيحية والتاريخ قد عولجت حديثا على يد « هنرى دوميرى » الذى طبق المنهج الفينومينولوجى على تاريخ المسيحية . وحاول جاهدا أن يستخلص من تاريخ المسيحية « المعنى » الذى يتضح له عندما ينجسد هذا التاريخ فى الواقعة . وبهذا أصبح التاريخ كشفا تدريجيا لمعناه : « ان تاريخ الأديان لا يقدم الا العنصر الالهى من خلال وساطة العلامات أو الدلالات » (٢) . ودور الانسان فى التاريخ هو دور العامل الحرفى ، لأن أهداف الله فى العالم لا يمكن أن تتكشف الا من خلال أفعال الناس : « يكشف الوحي عن الله لأننا نستدل به على الله من خلال الانسان » (٣) .

وكما كان يقول بسكال فى تصوره للرموز والايحاءات : يوجد فى قلب المحايثة التاريخية دلالات أو مؤشرات ترشدنا الى الوجود المتعالى ، وذلك من خلال جميع أفعال الانسان وليس فقط فى النبوات والمعجزات .

ومهمتنا أن نصل الى معنى هذا التاريخ الذى تحركه النعمة الالهية : « ليس التاريخ فى نهاية الأمر الا هذا المشروع الجرىء الذى يطمح فى السيطرة على عالم مشاكس لينشئ فى داخله مجموعة حقيقية من الغايات ، من أجل أن نقيم فيه ما يسميه الانجيل فى لغة أقوى تعبيرا : مملكة الله » (٤) .

فالله متعال ، وهو سبحانه لا يفصح . فليس أمامنا الا الانسان ليكون شاهدا على وجوده : وذلك لأن المتعالى لا يمكن الوصول اليه الا من خلال المحايث (المباطن) .

وكلام الله يكشف عن أهدافه الرئيسية فى العالم عن طريق ضرب من الاحاطة بالتاريخ . يقول هنرى ديميرى : « المسيحية دين يعتمد على التاريخ من حيث أن التاريخ عندها هى مصدر الايحاء وليس الطبيعة (كما

(١) جان دانيلو : معاورات ، ص ٩٤ - ٩٥

ص ٧

(٢) هنرى ديميرى : فلسفة الظاهريات والدين (المطابع الجامعية الفرنسية ١٩٥٨)

(٣) نفس المرجع ص ١٢

(٤) نفس المرجع ص ١٦ .

هو الحال في الديانات الوثنية (١) . وهو يؤكد أن هذا التصور يقف في الطرف المقابل للمذهب الذي ينادى بأن الوجود مستغلق (٢) ، ويرفض البحث عن معنى لعالم ترك وحده لقواه الذاتية : « والأديان كلها رموز تحمل معاني قصديه . . . والاتجاه القصدي هو المخرج الممكن الوحيد في طريق الوجود المتعالى » (٣) .

وهذا الحرص على عدم الفصل بين المسيحية والتاريخ والحياة الاجتماعية - وهو ما يميز الفكر الكاثوليكي الفرنسى فى أيامنا هذه - يثير مشاكل صعبة لا تستمد صعوبتها فقط من تلك القراءة الثنائية للتاريخ باعتبار أنه من ناحية يخضع لنظام الديالكتيك البشرى ، ومن ناحية أخرى يخضع للأهداف الربانية ، بل من خلال المواقف العملية التى تفرضها هذه القراءة الثنائية . والأب دانييلو يقر فى « محاوراته » عن طيب خاطر بهذه الصعوبة . ويلاحظ (٤) . أن الأب « مونتوكلار » فى كتابه « شباب الكنيسة » قد وضع أصبعه على المشكلة الرئيسية عندما كتب يقول : « كيف نخول لأنفسنا أن نؤكد أن الخلاص إنما يأتى من المسيح فى الوقت الذى نطلب فيه من المسيحى أن يكرس حياته الدنيوية فى اصلاح زمنى لمصير الانسان ؟ ألا يعد هذا التقدم الذى يحققه الانسان خلاصا ؟ انه خلاص للانسان على يد الانسان ، يمشى جنبا الى جنب مع الخلاص الذى يقدمه الله من خلال المسيح عيسى » (٥) .

عقدة المشكلة كلها قائمة فى هذه النقطة بالذات ، كما يقول الأب دانييلو . وهذا التناقض الحيوى الحى هو الذى صنع مأساة « شباب الكنيسة » ، ومأساة « القساوسة العمال » ، وهو الذى يكون روح المذهب الشخصى المسيحى .



أما الاتجاه التالى الذى سارت فيه الفلسفة الكاثوليكية باحثة عن المتعالى فهو اتجاه العلم . ففى مواجهة الفلسفة الوضعية التى حاولت أن تستبعد لا الميتافيزيقا فقط بل الفلسفة كلها ، وضعت الفلسفة الكاثوليكية الوجود المتعالى الذى تتجلى به الرغبة فى تخطى المعرفة العلمية .

-
- (١) هنرى ديجيرى : نفس المرجع ، ص ٦٢
(٢) نفس المرجع ، ص ٦٧
(٣) نفس المرجع ، ص ٧١
(٤) دانييلو : محاورات ، ص ٨٩ - ٩٠
(٥) مونتوكلار : شباب الكنيسة ، رقم ٩ ، ص ٩

وفى كثير من الأحيان يختلط هذا الاتجاه بمحاولة رديئة يقصد من ورائها وضع الحدود أمام العلم فى ميدانه الخاص ، وفرض الايمان من الخارج تدعيما للا معقولية ولغموض الحياة . لكننا لن نشير هنا حتى مجرد اشارة الى هذه المحاولات المتهافئة لأنها خارج نطاق الفلسفة . وهناك كذلك محاولات أخرى ، أقل عددا لسوء الحظ ، قصد من ورائها وضع الوجود المتعالى خارج ميدان العلم لا داخله .

ولم يظهر هذا التيار الأخير فى الفكر الكاثوليكي ظهورا واسع الانتشار مدعما بمعرفة علمية فائقة للمستوى العادى الا فى أعمال الأب المحترم تيباردى شاردان .

وهناك عنصر مشترك يجمع بين هذه المحاور الرئيسية التى تحدد الفكر الكاثوليكي المعاصر ، وهو الحرص على أن ينبثق الوجود المتعالى من عدم اكتفاء الواقع الباطن ، والشعور بهذا فى التجربة الحية للانسان سواء من ناحية وجوده الخاص أو من خلال التاريخ أو عن طريق العلم .

واكتفاء الواقع بنفسه أو الزعم بأن الدائرة تقفل ، فى أى وجه من أوجه النشاط الانسانى ، هو العدو الذى تحاربه كل هذه الاتجاهات . ويبدو أننا نلتقى هنا بحساسية كاثوليكية دائمة ، بالمعنى الذى تحدث به « موريك » فى يومياته عن هذه الحساسية ، اذ قال : « ان أبطال رواية « عقدة العقارب » - قصة تيريز ديكير والمرأة التى تنفث السم من حولها - بالرغم من أنهم أشخاص لا يحتملون ، الا أنه ليس بهم هذا الشئ الوحيد الذى أمقته كل المقت والذى أجاهد نفسى لأتحمل رؤيته فى كائن بشرى ، وأعنى به الغرور الذاتى والشعور بالاكتفاء . فأبطال هذه القصة ليسوا مقتنعين بأنفسهم » .

٣ - منهج المحايثة (المنهج الباطن)

والمبشر به : موريس بلوندل

هذه الحرب التى شنت ضد « الاكتفاء الذاتى » لها رائد هو موريس بلوندل . كتب بلوندل يقول : « ليس هناك أكثر الحاحا من أن ندخل فى مناقشة منهجية مع تلك الديانة الحديثة التى تقوم على افتراض القدرة

المطلقة الكامنة في الفعل الانساني وعلى كفايته بذاته « (١) . وجميع أعماله ابتداء من رسالته الأولى عن « الفعل » عام ١٨٩٣ حتى وفاته عام ١٩٤٩ قد سيطرت عليها هذه الفكرة الرئيسية وهي أن الانسان لا يمكن أن يحقق ذاته الا عندما يتخطى نفسه . والله وحده هو القادر على أن يملأ ذلك الفراغ الذي يشعر به الانسان في داخله ومن حوله .

« هذا الواجب الوجود الأوحد يقف في بداية ونهاية كل الطرق التي يستطيع أن يسلكها الانسان ، في ختام البحث العلمي وحب الاستطلاع الذي يدفع بالعقل الانساني الى الأمام ، في ختام العاطفة المخلصة الملتهبة ، في ختام الألم والتقرز ، في ختام الفرح والشعور بالجميل ، في كل مكان ، سواء هبط الانسان في أعماقه أو صعد الى قمم التأمل الميتافيزيقي فان نفس الحاجة سيتحدد الشعور بها . لا شيء مما عرفه أو تملكه أو فعله سيكفي نفسه بنفسه ، ولا شيء من هذا كله سيكون هباء . سيتعذر عليه أن يكتفى بما وصل اليه ، وسيتعذر عليه أيضا أن يلقى به وراء ظهره تماما » (٢) .

وقد أجاد « موريس نيدونسيل » في تحديد الرسالة التي اضطلع بها موريس بلوندل . فقد كتب يقول : انه في نهاية القرن ١٩ كان الجو خطيرا لأن الفكر الانساني كان راضيا عن نفسه وكان يشعر بطمأنينة مبالغ فيها في قلب العالم . وفي هذه الظروف كان الهم الأكبر والضروري للفكر الذي يتخذ الكاثوليكية مصدرا له أن يكسب طابعا بسكاليا ، كان عليه أن يهدم المذاهب من عل ومن على حافاتها . وكان على موريس بلوندل شرف تحمل عبء افتتاح طريق هذه المعركة » (٣) .

وقد استبعد موريس بلوندل التاريخ وطالب « لما يشعر به الانسان فلسفيا كفايته لذاته أن يكون له نصيب في قلب الوحي الديني (٤) .

فالفعل الانساني معناه أن يضيف الانسان الى العالم شيئا من ذاته وقد حاول موريس بلوندل جاهدا أن يكشف عن مصدر هذه المبادرة الانسانية وفي الوقت نفسه عن الغاية الوحيدة التي تستطيع أن تحمل له رضى واكتفاء تامين .

(١) موريس بلوندل - الفعل - الطبعة الحديثة ، ج ١ ص ٧٧

(٢) بلوندل : الفعل ، الطبعة القديمة ١٨٩٣ ، الكان ص ٣٤٤

(٣) موريس نيدونسيل : خمسون عاما للفكر الكاثوليكي ، مكتبة الكيزيا ، أرتيم

فايار ، ١٩٥٥ ص ٨٥

(٤) نفس المرجع ، ص ٩٢ .

وقد تتبع الأهداف التي يمكن أن يستهدفها الانسان فوصل في كل مرحلة من مراحل الفعل ، الى تناقض بين النية العميقة التي تدفع الانسان الى الفعل ، وهو ما يسميه ، بارادته المريدة ، والنتيجة المحدودة التي حققها من وراء الفعل ، وذلك من أجل أن يظهرنا على أن الارادة البشرية في سباق دائم مع نفسها .

وهذا التناقض الدائم بين لا نهائية الارادة ونهائية نتائج الأفعال ، أو عدم وصول الحاجات المشبعة الى غاية يقودنا - عن طريق ديالكتيك تصاعدي للفعل - الى أن نبلغ الوجود المتعالى لواجب الوجود الاوحد الذى يبدو لنا حينئذ على أنه الغاية الوحيدة التي تستهدفها من الفعل . وتبدو من أمامه ومن خلفه كل خيبات الأمل الجزئية التي تصيبه .

ومكان الفكر الانساني قائم في داخل تلك الحركة الدائبة . لكنه لا يستطيع أن ينير كل مرحلة من مراحلها الا عندما يلمح طرفى هذه السلسلة الممتدة : « فالفكر لا يظل هكذا معلقا في الهواء بين السماء والأرض ، انه يربط بين المتعالى المطلق والممكن ، ويتكىء على طرفى السلم الذى تهبط عليه أفكارنا الشارحة وتصعد درجاته أفعالنا » (١) .

ووجودنا نفسه أو ذاتنا لا يمثل الا وجودا ناقصا في طريقه الى التمام . ليس لنا أن نخلط بينه وبين مجموع حالاتنا المتعاقبة لأنه ليس الا ولادة عسيرة في قلب الحياة الحققة ، أى أنه مشاركة من جانبنا فى الفعل الالهي الخلاق .

« والأفكار والتي تجذبنا من أعلى ليست كلها صادرة عنا ، انها تضع فينا قوة هي قوة الحقيقة المتعالية الحاضرة فينا حضورا واقعيا ، والمباطنة الحية لهذه المبادئ فينا ، بكل ما لها من قيمة أنطولوجية من شأنها أن تثير لدينا الحركة التي تتجه من أعلى الى أسفل وتجعل صعودنا ممكنا بل وضروريا » (٢) .

. ذلك هو المحور الرئيسى الذى دارت حوله أعمال موريس بلوندل وتلك هي الفكرة التي أوحى له بكتابه الرئيسى : ذلك الكتاب الذى لم يكف طوال حياته عن اعادة صياغة الأفكار التي تضمنها ، وأعنى به كتاب « الفعل » .

(١) بلوندل الفعل (الطبعة الحديثة) ج ٢ ، ص ١٥٣

(٢) الفعل ، ج ١ ، ص ٨٢

وقد حاول في هذا الكتاب ، وهو أحد الكتب الهامة في الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، أن يستخلص في كل مرحلة من مراحل « المشروع » الانساني القانون العميق الذي يوحى اليه بالارادة الدافعة التي تجعله لا يهدأ أبدا ، وذلك من أجل الوصول الى تمامه .

« كل ما أريده هو أن أجعل الحركة التي تصدر عن ارادتي نتيجة الروية توازي الحركة التلقائية لها » (١) ، وأن ألوح في كل خيبة أمل بوجود « اقرار مكتوم من جانب الانسان بقيام حاجة متعالية على كل ما يستطيع العلم وغرو العالم كله أن يقدمه له » (٢) .

ذلك أن كل خطوة من خطواتنا حتى اذا بدت لنا حرة تماما تحمل معها القيود التي تحد منها وتحمل تناقضها الداخلي .

وبلوندل يرد على الاتجاه الذي ظهر عند « أندريه جيد » في تقديس الذات والذي زعم فيه « جيد » أن نشاط الانسان يغطي كل شيء ولا يستبعد شيئا ، فيقول : « أنت لا تريد أن تستبعد شيئا ، ومعنى هذا أنك تسقط من حسابك كل قيمة وكل يقين مطلق » (٣) .

و ضد العدمية الوجودية عند هيدجر - وربما لم يعرفها أبدا ، لكنها تمثل عنده لحظة في تطوره الفكري تخطاها - يجيب موريس بلوندل قائلا: « لكي نتصور العدم علينا أن نبدأ بإثبات أو نفي شيء آخر بحيث أن تفكيرنا الذي نتخيل أنه يتخذ من هذا الشيء موضوعا له يقع خارج هذا الشيء . وهو لا يضعه أمامه الا باعتبار أنه لا يستطيع السيطرة عليه وباعتبار أنه يحتويه في داخله كما لو كان يمثل بالنسبة اليه شيئا دائم الحضور . . . فالتفكير معناه وضع الحدود أمام الفكر . ولهذا فان تصور العدم خاضع للفكرة الموضوعية للوجود » (٤) .

و ضد هؤلاء الذين يضعون كهدف لهم ذلك العدم الذي لا يمثل عنده فكرة بل « شبه فكرة » يبين بلوندل أن هذا الانتحار الميتافيزيقي يقف في وجه رغبة محمومة ومجنونة نحو التعلق بالوجود : « ان جريهم وراء العدم يكشف عن عظمة ما يدفعهم نحو البحث في الوجود » (٥) .

(١) الفعل ، ج ٢ ص ٣٥

(٢) الفعل ، ج ٢ ص ٤٥

(٣) الفعل ، ج ٣ ص ٤٩

(٤) الفعل ، ج ٢ ص ٧٣

(٥) الفعل ، ج ٢ ص ٧٩

وبعد أن استبعد الحلول السلبية لمذهب « عبادة الذات » ومذهب
العدم أخذ بلوندل في تناول الحلول الايجابية .

« هل هناك توافق بين الارادة المريدة والارادة المرادة عند من يقنع
بالوقوف عند دائرة الوجود المحايت ؟ نعم ولا . وهل يجد الفعل في نفسه
ما يكتفى به ويحد من انطلاقه ، علما بأن هذا الفعل هو التأليف بين هاتين
الارادتين ؟ نعم ولا . وأخيرا هل تنحصر حياة الانسان فيما يقدمه هو
موا يزوده به هذا العالم بدون الانجاء الى وجود متعال ؟ » (٣) .

وبلوندل بعد هذا يتجول مستكشفا في المستوى الموضوعي للظواهر
متسائلا عما اذا كان من الممكن - في حالة نظرنا الى هذا المستوى على
أنه يمثل كل ما هو كائن - أن نجد في حياتنا معنى ولاندفاعنا فيها مرفأ
نبدأ عنده ؟

« اذا كان حقا أن وجود الانسان كله مصدره الطبيعة ، واذا كانت
أفعاله تمثل مجموعات من الوقائع كسائر الوقائع ، واذا كانت حركة
ارادته محصورة فقط في حدود ما يقدمه العلم الموضوعي ، ألا يدعونا هذا
الى العدول نهائيا عن الجرى وراء شبح الوجود الخفى ؟ » (٢) .

وبلوندل هنا يوجه النقد ضد النزعة العلمية الوضعية . وذلك لأنها
تقوم على مصادرة خاطئة مؤداها أن كل الحقائق الطبيعية والانسانية
يسودها الانسجام ، وبالتالي فان دراستها تخضع لمنهج واحد يقوم على
ملاحظة الوقائع وارتباطها فيما بينها . لكننا اذا تمسكنا بهذه المصادرة ،
فما الذي يمكن بعد هذا أن يحمله الفعل الانساني من دلالة ؟ هل نقنع بأن
يمثل هذا الفعل مجرد حلقة في سلسلة الوقائع والقوانين الطبيعية ؟ هل
سيكون في وسعنا أن نرجع هذا الفعل الى مجرد الظروف المسببة له ؟

مرة أخرى يذهب بلوندل الى أنه اذا كانت مهمة « الشرح » أن أنتقل
من طرف الى آخر في خط تراجعي لكي أصل في النهاية الى العلة فانه
ينبغي على في ميدان الفعل أن أتقدم الى الأمام مستهدفا غاية معينة من
الفعل ، أضعها أمامي بعيدة عن تناول كل الحلقات في سلسلة العلل
والمعلولات : « فالفعل له معينه الخاص الذي يغترف منه كيانه . وهذا المعين
يوجد دائما بعيدا عن تناول الفعل » (٣) .

(١) نفس المرجع ، ص ٨٧
(٢) الفعل . ج ٢ ، ص ٩١
(٣) نفس المرجع ، ص ١٦٣

ويضيف بلوندل : « ان احساس الناس العاديين يتفق مع النتائج التي يقدمها العلم الفلسفي . وذلك لأن الحرية في مفهومها العلمي تظل قريبة جدا من الوعي الساذج ومن التجربة العملية في الحياة . والفعل الارادى يبدو كما لو كان خلقا لخلق سابق عليه . انه تجميع لا حصر له لكل ألوان الضغط العام في نقطة نشعر معها بانتصارنا ، وبأننا قد حملنا العالم . اننى من أجل أن أحرك أصبعي الصغير فان هذا يقتضى أن أجعل نسق ظواهر العالم كلها يهتز اهتزازا » (١) .

وهكذا فان الفعل بما يحمله من اضافة وما يتضمنه من حرية لا يأتى ليمزق نسيج الحتمية : « انه يأخذ لحسابه كل الظروف السابقة التي تعاونت في ايجاده ، لكنه لا يجد فيها كلها سبب وجوده . ولهذا فان من الضروري أن نبحث عن العلة الحقيقية للفعل في غاية متعالية تقف وراء الطبيعة ووراء ما يحققه العلم » (٢) .

ان الفعل الذى تقوم به عن ارادة يتخطى دائما كل ما نعرفه وما نصل اليه من تحليلات وما نقف عليه من حتمية ، وفي كلمة واحدة ، انه يتخطى الظروف التي تعاونت عليه وقام هو بتنظيمها لكنها لا تقدم أبدا تفسيراً مقنعا له .

ويلجأ بلوندل الى نفس هذه البرهنة في كافة مستويات الفعل الانساني : ذلك لأن كل غاية يستهدفها الفعل لا تحصل على دلالتها وقيمتها الا عن طريق تدخل ارادة أكثر عمقا منه . وهذا القول يذكرنا مرهفا بما سيطلق عليه سارتر اسم « التحليل النفسى الوجودى » . ومعناه أن كل فعل من أفعالنا يحيلنا الى « مشروع » لا يتخذ دلالاته الحقة الا من خلال مشروع أكثر اتساعا منه ، وهكذا نظل نصعد حتى نصل الى « المشروع » النهائي الذى يحدد معالم موقفنا الشامل تجاه العالم . لكن الانسان في رأي بلوندل ليس « انفعالة لا غناء فيها » ، كما سيقول عنه سارتر . الانسان عند بلوندل ينطوى على تناقض علينا أن نقر به ، وهو ذلك التناقض بين ارادة لا متناهية وبين نظرنا اليه في الوقت نفسه على أن العالم الذى يعيش فيه عالم متناه . حقا ، ان التعطش وحده ليس دليلا على وجود المصدر ، لكن كيف يتسنى للارادة في دنيا الأفعال الارادية أن تروى ظمأها الا اذا ركنت الى موجود يكون في أقل تقدير مساويا في قيمته للغاية التي تترسمها ؟

(١) الفعل ، ج ٢ ، ص ١٦٤

(٢) نفس المرجع ، ص ١٦٦

لهذا اعتقد بلوندل أنه اكتشف في قلب العالم المحايث وفي داخل الوعي الذي يتسنى لنا الشعور به حضورا مؤكدا وفعلا منعاليا ، هو حضور وفعل « واجب الوجود » ، باعتبار أنه هو وحده الذي يستطيع أن يقدم لنا اجابة لتلك الرغبة اللامتناهية التي تدفع بارادتنا الى الفعل .

ففي كل مرحلة من مراحل الفعل « تظل الغاية منه هي لا تتغير ، وهي أننا نسعى دائما الى أن نتعادل مع أنفسنا ، ومن خلال التفكير في فعلنا ، أن نكتشف الله » (١) .

وقد كان في هذه الحركة الفلسفية ارهاص بمعظم المحاور التي تناولها الفكر الكاثوليكي المعاصر في اصراره على أن يجعل الوجود المتعالى ينبثق من داخل المحايثة (المباطنة) .

وظلت هذه الخطوة غير مفهومة مدة طويلة . وأثارت في داخل الكنيسة الكاثوليكية نفسها كثيرا من الحذر . فقد وصف موريس بلوندل منذ صدور كتابه عن الفعل بأنه « فيلسوف المحايثة » .

وقابلت دوائر الفاتيكان بنفس الحذر أشد تيارات الفلسفة . الكاثوليكية الفرنسية المعاصرة حيوية ، ابتداء من أعمال موريس بلوندل حتى أعمال هنري ديميرى . وفي عام ١٩٥٠ وجه البابا « بي الثاني عشر » رسالة بعنوان « الجنس البشرى » حذر فيها المؤمنين ضد « بعض الأفكار الخاطئة التي توشك أن تهدد دعائم المذهب الكاثوليكي » .

وأخذ البابا في هذه الرسالة يعدد أشهر التيارات الفكرية التي قامت خارج نطاق الكنيسة وأثرت تأثيرا ضارا في الأوساط الكاثوليكية فذكر : تيار التحول ، تيار الوجودية . تيار المحايثة ، تيار النزعة التاريخية ، تيار المادية التاريخية والديالكتيكية .

وذكرت هذه الرسالة قرارات مجمع الفاتيكان حول « قدرة العقل البشرى على البرهنة اليقينية على وجود الله » (٢) . ومن أجل هذا طالب البابا مرة أخرى من القساوسة أن يثقفوا أنفسهم بالتيارات الفلسفية ، لكن بمنهج واحد فقط هو المنهج الذي وضعه القديس توما في مذهبه ومبادئه (٣) .

(١) موريس نيدونسيل : خمسون عاما من الفكر الكاثوليكي الفرنسي فايار

١٩٥٥ ص ٨٦ .

(٢) رسالة البابا ، الجنس البشرى ، (١٢ أغسطس ١٩٥٠) ، ص ١٣

(٣) نفس المرجع ، ص ١٤

وترتب على هذا أن فرضت عقوبات معينة على أهم رجال الكنيسة
في فرنسا من لاهويتين وفلاسفة .

لكن ما قام به الكرسي البابوي حينذاك لم يكتف أنفاس البحث الديني
في فرنسا ، حيث تميز بظهور ثلاث تيارات رئيسية قام بتمثيلها جبريل
مارسل ، وأتباع فلسفة الشخص وانجاء الأب المحترم تيار دي شاردان .

« ١ »

السقراطية الجديدة (النيوسقراطية) المسيحية : جبريل مارسل

- رفض جابريل مارسل أن تسمى فلسفته بالفلسفة الوجودية .
 - وفضل أن تسمى بالسقراطية الجديدة أو بالسقراطية المسيحية (١) .
- وهذه التسمية لها ما يبررها ان فى المنهج الذى اتبعه جبريل مارسل
أو فى الغاية التى استهدفها من وراء فلسفته .

فقد قام منهجه على أن يبرز فى داخل العقل ، وراء الطرق التقليدية للتفكير ووراء العلاقات الفقيرة التى يقدمها لنا الفكر الموضوعى حقيقة واقعية نسبح فيها بوجودنا دون أن نعرفها : « ان حياتى لها معنى أبعد بكثير من وعيى بها فى أية لحظة يتسنى لى أن أشعر بها فيها . . . ويبدو لى أن مهمة التفكير الفلسفى قائمة فى البحث عن الشروط التى تهيؤ لانبثاق هذه الحقيقة الواقعية التى تختفى وراء كل تلك المعطيات الحادعة » (٢) .

ونحن نجد هنا الأساس الذى يقوم عليه منهج يذكرنا بمنهج التذكر عند أفلاطون ، وهو منهج كثيرا ما يرد على لسان جبريل مارسل ويبرز لنا فيه صورة قارة بعيدة مدفونة تبرز لنا من وراء الحجب ، علينا أن نعيدها الى الوجود ونكتشفها من جديد .

وهذا الاكتشاف ليس ممكنا الا من خلال لقاء وطيد لوعى بوعى آخر ومن خلال حوار يسمح باكتشاف الوجود تدريجيا ، وعن طريق هذا الرسط العقلى الذى نسج فيه كبشر ، وهو وسط الحياة المتبادلة بين الذوات . وجبريل مارسل يعرف الديالكتيك بقوله : « انه التفكير الذى يسلك منهج الأسئلة والأجوبة . وهو يجد ، بعيدا عن ديالكتيك الموضوعية ، فى رحاب الحب ، نوعا آخر من الأسئلة والأجوبة » .

(١) أنظر جبريل مارسل : سر الوجود ، ج ١ ، التصدير

(٢) نفس المرجع ص ١٨٢ - ١٨٣ .

وهذا الضرب من التفكير لا يخضع لتطور تدريجي ، ولا يسير بحسب منطق استدلالى أو منطق النجاوزات المتلاحقة بل بحسب لقاءات تتقاطع حول نقطة مركزية نريد ابرازها والايحاء بها « واقراء السلام » عليها . وهذا النقطة نعجز عن تعيينها أو تحديدها ، لا من حيث أنها غير قابلة للمعرفة ، بل من حيث أنها سريعة الافلات منا . وهنا أيضا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام التصور الصوفى الأفلاطونى للوجود العام الذى كان يمثل عند صاحبه مصدرا لكل الوجودات ويمثل فى الوقت نفسه مثال الخير مصدر كل القيم ، وشمس عالم المعقولات الذى يشع بنوره من خلف أفق الديالكتيك .

ويتفق هذا المنهج مع متطلبات الهدف الذى نسعى اليه وهو أن ننقل الانسان من العالم التجريبي الذى يعيش فيه ، أو بالأحرى الذى يموت فيه ، عالم الموضوعية الذى يودى الى افقار الأشياء وعالم « المهنة » الذى يجرد العلاقات الانسانية من نفحاتها الانسانية الى العالم المفارق المتعالى : عالم الوجود ، والذوات المتبادلة وعالم الحب وعالم الله الذى فيه نحيا ونتحرك ونكون . وهذا الانتقال أو هذا الصعود الى الوجود الحقيقى نبتعد فيه عن مملكة الظلال ونلتقى فيه مرة أخرى بالتعبير الرمزي عنه فى اسطورة الكهف الأفلاطونية ، مثلما يوحى الينا تصور خلود النفس بمحاورة فيدون .

وفلسفة كهذه بطبيعتها وتكوينها ، ولأنها لا تنتمى الى فلسفات النسق بل الى فلسفات المشكلات ، أو بالأحرى الى فلسفات « السر » ، يصعب علينا أن نعرضها عرضا استدلاليا . وجبريل مارسل نفسه قد أبرز لنا هذا الطابع مرات عديدة ، ووقف دائما فى وجه كل محاولة لاختضاع فلسفته الى نسق فكرى .

ولهذا فاننا سنكتفى بأن نرسم لهذه الفلسفة صورة لاتجاهها الرئيسى محاولين الاحتفاظ لها بايقاعها الخاص ومحاولين أيضا اخضاعها للمنهج الأفلاطونى فى اتجاهه الرئيسى وهو : الانتقال من العالم التجريبي، عالم الموضوعية الى عالم المعقولات والذوات المتبادلة ، ومنها الى « سر » الوجود المتعالى المفارق آخذين فى اعتبارنا مختلف الحلقات الوسطى التى أقر جبريل مارسل بوجودها ، وبصفة خاصة درجات المعرفة والحلول الجسدى .

العالم به شرح

« ألم يخطر ببالك في بعض الأحيان أننا نحيا - إذا كان من الممكن أن نقول عن حياتنا هذه انها حياة - في عالم به شرح ؟ أجل ؟ انه عالم به شرح تماما كما يحدث شرح لساعتك ٠٠٠ التي اذا ما رفعتها الى أذنيك فلن تسمع شيئا من دقائقها ٠٠٠ هذا العالم من البشر كان بالأمس ينطوي على قلب يحركه ، لكن يلوح أن هذا القلب قد توقف عن الحفان » .
بهذه الكلمات عبرت « كريستيان » عن شعورها بالعالم من حولها ، وذلك في احدي مسرحيات جبريل مارسل وهي مسرحية « العالم به شرح » .

لكن على أي وجه نفهم هذا الشرح الذي في العالم ؟ اذا اتخذنا نقطة بدئنا من أكثر الخواص ظهورا لنبحث عن مصدر هذا الشرح في رأى جبريل مارسل ، فان أوضح الوقائع ستتمثل في ذلك النزاع بين الأمم وبين الطبقات الاجتماعية . فجبريل مارسل يبدأ من «حالة الحرب الدائمة» التي تسود عالم اليوم والتي اكتشف تصويرا لها عند نيتشه عندما ذهب الى أن « العالم مجموعة ثابتة من القوى ٠٠٠ وبحر من القوة العاصفة التي لا يهدأ تيارها المتغير أبدا ٠٠٠ وأن هذا العالم هو عالم ارادة القوة ولا شيء غير هذا ، وانك أنت نفسك لا تمثل الا ارادة القوة هذه ، ولا شيء غير هذا » (١) .

لا شيء خلاف ذلك : هذه المحاينة الراسخة تمثل عند جبريل مارسل السمة الرئيسية لعالمنا . فهو عالم « ليس فيه مؤشر الى أي شيء آخر يتحكم فيه » (٢) .

وهذا العالم يتميز بثلاث خصال رئيسية :

- فالانسان فيه قد أصبح هو ومينته شيئا واحدا .
 - وأصبح التصنيع فيه منجها الى اهدار قيمة الانسان .
 - وولدت روح التجريد فيه الطغيان واليأس .
- فقد انحدرت قيمة الانسان في هذا العالم عندما تضاعف شأنه فأصبح مجرد مجموعة من الوظائف الحيوية والاجتماعية . ومجتمع مؤسس على هذا النحو يحيل الفرد الى بعد واحد فقط من أبعاده ويجعله شبيها بالآلة . هذا المجتمع التكنوقراطي ينظر الى الانسان على أنه آلة « في عالم تكون

(١) نيتشه : ارادة القوة ص ٢٨٥

(٢) القلق الانساني ، ص ١٧٩

الغلبة فيه للوظائف على النواحي الأخرى فى الانسان ، من المحتم أن يتلاشى تقريبا معنى الوجود فيه ، (١) .

هذا العالم الذى افتقد معنى الانسانية ، وفقدت العلاقات الانسانية فيه كل حياة من حيث أنه عزلها وجعل منها أفعالا مجردة مجهولة النسب وخاضعة للتأثير المتبادل فيما بينها ومن حيث أنه ضمها جميعها من الخارج فى نسق آلى لم يعد لها فيه من دلالة الا ما تعطيه من « انتاج » .

« اننا نعيش فى عالم يبدو أن كلمة « مع » قد فقدت فيه معناها شيئا فشيئا . ويضيف جبريل مارسيل فى مؤلف آخر قوله : « ليس من شك فى أنه يوجد هنا أحد الأسباب التى جعلتني دائما أنفر من الديمقراطية ، أو ان لم يكن من الديمقراطية ذاتها ، فعلى الأقل من ايدولوجية معينة زعمت أنها تبررها من الناحية النظرية » (٢) . فالديموقراطية عند جبريل مارسيل هى دولة « المبنى للمجهول » التى يتحكم فيها المجرى واللاشخصى و « رأى العام » ، الذى لا يستند الى أية تجربة .

ومن هذه الزاوية ، فان كل تقدم تكنوقراطى ، وكل دعاية ، وكل ميكنه انما تتجه الى اهدار قيمة الانسان . وجبريل مارسيل لا يكف عن رفض ذلك التعاون الضار الذى يقوم بين الاتجاهات التكنوقراطية العلمية والقوى الحاكمة الشمولية (٣) . وهو يرفض أيضا « التزاوج بين الدعوى الى القومية والثورة الصناعية » (٤) . الانسان فى ظل هذا التزاوج يستحيل الى مجرد عنصر ، مجرد ترس فى الآلة الكبرى الشمولية : آلة الدولة ، ويصبح ولا وجود له الا فى خدمة هذا الواقع الشمولى .

« وهكذا ينشأ ترابط لافت للنظر بين الخوف من التجريد والخوف من العنف الاجتماعى » (٥) . هنا يتحول النقد الذى وجه ضد التصور الشمولى للدولة وضد الأساليب التكنوقراطية التى أدت الى اهدار قيمة الانسان الى نقد موجه ضد النزعة العقلية المجردة وضد الاتجاه الوضعى الذى يكتفى بالموضوع ويقف عنده . فأهم ما يميز « الموضوع » استقلاله

(١) سر الوجود ، ج ١ ، ص ٣٦ .

(٢) الناس ضد القول بالانسانية ، ص ٨

(٣) سر الوجود ، ج ١ ، ص ٤٠ - ٤١

(٤) الانسان لمشكل ، ص ٢٣

(٥) الناس ضد القول بالانسانية ، ص ٨

بالنسبة الى : انه غير مكترث بالفعل الذى أنامله به فكريا . الموضوع موجود فى الخارج . انه قابل للملك . انه يمثل « ملكية عقلية » . « هناك بعض الأشخاص كونوا على نحو يستطيعون معه أن يستحوذوا على أحد العناصر التى تدخل فى دائرة تلك الملكية العقلية ، كأن يكون هذا الموضوع أو هذه الورقة ، باعتبارها عناصر أصبحت فى حوزتهم واستقر وضعها هكذا . هؤلاء الأشخاص أنفسهم هم الذين كانوا على صورة تلك الأشياء التى استقرت فى أعينهم من حولهم » (١) .

« يبدو لى أننا نبدأ دائما من الفكرة المزدوجة التى تقول بوجود حقل أمامنا علينا أن نقو باستغلاله وبمعدات تجعل هذا الاستغلال ممكنا » (٢) .

وجبريل مارسل يبرز العلاقة الوثيقة التى تقوم فى نظره بين تحويل الانسان الى مجرد مهنة أو وظيفة والنزعة التكنوقراطية التى تجعل الناس مجرد أشياء من ناحية وبين هذا التحويل وروح التجريد القائمة على نظرية فى المعرفة بلا روح وابستمولوجيا للموضوع . وفى رأيه أن « المبني للمجهول هو انسان التكنوقراط وهو أيضا « الذات » فى نظرية فى المعرفة لا تنظر الى المعرفة الا على أنها معرفة تكنوقراطية . . . وكل ابستمولوجيا تزعم أنها مؤسسة على الفكر بوجه عام تتجه نحو اكبار التكنوقراطيه وتفتخيم رجل الشارع (وهو يساوى ديموقراطية المعرفة التى تؤدى فى الحقيقة الى تقويض المعرفة » (٣) .

وجبريل مارسل يلتقى هنا ، ربما على غير علم منه ، بجانب من النقد الذى وجهه ماركس ضد المعرفة والنزعة العقلية الآلية المؤسسة على الشعور بالاغتراب ، وعلى تجريد الانسان من انسانيته والنظر اليه على أنه مجرد موضوع أو شئ فى مجرى تطور اقتصاد المساومة فى النظام الرأسمالى . ويأخذ لحسابه - لكن بمنهج يتعارض تماما مع المنهج الماركسى ، البرهنة على أن الانسان المعاصر « موجود فى موقف لم يعد فيه ثمة اتصال بينه وبين نفسه ، وأنه يوجد دائما بخارج ذاته بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة » (٤) .

(١) جبريل مارسل : الكينونة والملكية ، ص ٢١١

(٢) نفس المرجع ، ص ١٨٩

(٣) نفس المرجع ، ص ١٨٢

(٤) جبريل مارسل : الناس ضد القول بالانسانية ص ٢٠

وهذا الاتجاه الذى سارت فيه النزعة التكنوقراطية يقود الى اليأس .
فهناك أولا هذا العالم من الأشياء الذى أشعر بأنى غائب عنه وبأنه
يتجاهلنى ، وهو عالم صحراوي ، ثم هناك الموت من حيث أنه لما كان
وجودى قد تحدد فقط من خلال وظيفتى فانه بمجرد أن أكف عن القيام
بهذه الوظيفة تحت وطأة التقدم فى العمر أو المرض أو الموت وبمجرد أن
أصبح غير ذى فائدة ، فانى أحس قورا بأنه قد قضى على قضاء تاما .

وفى قلب هذا اليأس يسود القلق . وذلك لأن « الوجود العام الذى
يجد نفسه محصورا فى هذا العالم من الوظائف ، سواء فى هذا الوظائف
الحيوية أو السيكلوجية أو المهنية أو الاجتماعية بمعناها الواسع ، يشعر
فى قرارة نفسه بالحاجة الى الوجود الحق ، أى أنه يشعر بأن الأشياء
ليست مجرد مجموعة من المظاهر المتعاقبة المتعارضة فيما بينها » (١) .
ويتولد لدى الانسان الشعور بأن هذا العالم ليس الا قطاعا من واقع
مستور يتعداه ويحتويه .

وحيث يتولد لديه الشعور بالأمل : « الأمل معناه أن أحمل فى
نفسى يقينا داخليا بأنه أيا كانت المظاهر التى تحيط بى فان الموقف الذى
يحاصرني بلا رحمة والذى أجد نفسى ملتجما به لا يمكن أن يكون موقفا
نهائيا ، لأنه ينبغى أن يخوى على مخرج لى » (٣) .

واننا لنتلقى هنا بمحور مسيحي وبمحور أفلاطونى يتصل أحدهما
بالآخر اتصالا وثيقا : العقيدة المسيحية فى « السقوط » وهى العقيدة
التي تتضمن القول بأن عالمنا بالضرورة - لا بالعرض - عالم به شرح ،
وأسطورة أفلاطون فى الكهف (المغارة) التى توحى بأننا لا نستطيع
الخروج من المغارة الا لأنه يوجد فى داخلنا شعور بعدم الاكتفاء بعالم
الظلال وهذا الشعور بعدم الاكتفاء يولد الاتجاه نحو وجود متعال مفارق .

وفى يومياته الميتافيزيقية (١) يظهر لنا جبريل مارسل أن الروح
توصف بأنها ميتافيزيقية بالقدر الذى يبدو لها أنها غير راضية أبدا عن
الواقع . وحيث تبحت الروح عن وجود يتعدى الوجود الذى يقدمه
التفكير الوضعى ويتعدى مجرى التاريخ . وبهذا المعنى تصبح الفلسفة
الأفلاطونية هى الفلسفة نفسها .

(١) جبريل مارسل : الانسان المشكل ، ص ١٨٦

(٢) جبريل مارسل : سر الوجود ج ٢ ص ١٦١

(٣) يوميات ميتافيزيقية ، ص ٢٧٩

درجات المعرفة

ولكى نصل الى الوجود الحق ، قدم جبريل مارسل نظرية فى درجات المعرفة • وبوسعنا أن نقارن هذه النظرية بنظرية أفلاطون أو بنظرية اسبينوزا لكنها أكثر اقترابا من نظرية مين دى بيران •

والحق أن جبريل مارسل فى تفتيشه عن فكر وجودى غير صورى قاده البحث الى التفكير فيما يمكن أن نسميه بنظرية معرفية أو إبستمولوجية ذات نزعة شخصية (١) •

فأبرز أولا ما فى فكرة « الواقعة » من الغاز • فالواقعة لا يمكن أن تكون مجرد معطى بسيط ، ولا يمكن أيضا أن تكون مجرد نتاج لفعل • انها تتخطى التعارض العادى القائم بين الفعل والانفعال أو بين الايجاب والسلب • وذلك لأن الحقيقة تقتضى اقرار الذات بموضوعها ، وبدون هذا الاقرار ستختلط الحقيقة مع الواقع • لا وجود للحقيقة اذن الا بالقياس الى ذات •

أما المعرفة فهى نشاط فكرى يقع بين وجودين مباشرين : وجود مباشر يواجه الطفل فى أول مواجهته الغريزية مع الحياة ، وهذا الوجود يقطعه التفكير ، ووجود مباشر آخر يتخطى الفكر ويتجاوز النشاط التأملى ، وهو الايمان •

وجبريل مارسل يميز فى معالجة هذين النوعين من الوجود المباشر بين نوعين من « التأمل » : تأمل من الدرجة الأولى يجرد ويؤدى الى افق الوجود ، وتأمل من الدرجة الثانية وهو تأمل يؤدى الى اثراته •

والتجربة المباشرة هى التجربة التى يتم فيها تبادل وجودى فيما بين الموضوع والذات • ونحن نلتقى هنا بمحور اهتمام ميرلوبونتي فى فكرته عن « الحقل السابق على حقل الإدراك الحسى » • أو عن « الحقل السابق على حقل الفكر » • لكن الفكر فى جهوده التى يقوم بها للتملك التكنولوجى للعالم يعزل نفسه عن هذه التجربة • وذلك لأنه فى مستوى الوعى التلقائى يعمل التأمل من الدرجة الأولى وفقا لمقولات « الابصار » و « التملك » •

فالادراك - تماما كما يحدث عند ابصارى لشيء ما يلاحظه شخص آخر • يبدو كما لو كان ارسالا لاشارة واستقبالا لها من جسم آخر

(١) جان دى بلوم : الاقرار والديالكتيك فى كتاب « الوجودية المسيحية » ، ص ١٢٩

وتأويلا لهذه الاشارة من خلال فكر شخصى آخر . وكل هذا يتم من الخارج ويعبر عنه خارجيا .

وبالاضافة الى هذا ، فان الموضوع المدرك يكون هدفا لرغبة أو لفعل ، ويجيء تعريفنا له بتعابير تدل على التملك أو الملكية ، ويكون متميزا عن الشخص الذى يقبض عليه أو يتمنى أن يقبض عليه ويظل مستقلا عنه تماما . فالفكر من الدرجة الأولى لا يحتفظ الا بروابط تنتمى الى عالم الأشياء ، روابط لا تصدر عن شخص ، روابط بعيدة عن الوجود الحيوى الحى للانسان ، فيه ينم الفصل بين الموضوع والذات ، ويقام حاجز بين الفكر والواقع . والموضوعية التى تنتج عن هذا الفصل المزدوج لن تكون لها بعد ذلك أية صلة بالوجود بل ستكون مجرد تخطيط باهت له . وستقدم لى عالما تم تخارجى منه . وانتهى عهدى به باعتبارى ذاتا فاعلة . وسأنظر اليه كما لو كنت متفرجا على مشهد .

أما التفكير من الدرجة الثانية فهو أولا نفى ورفض لهذا العالم الفقير الذى لا يمثل الوجود فى شىء . انه نفى لنفى ، ثم هو إعادة اقتحام للوجود من جديد ، واسترجاع للوحدة المفقودة . هذا التفكير يمثل تفكيرا متعاليا بالنسبة الى هذا العالم الموضوعى . انه يسعى لأن يلتقى مع الحضور للوجود ، ويدخل معه فى تواصل . انه يسترجع كل ما كان يمثل الواقع فى التجربة المباشرة وما أسقطه من حسابه التفكير من الدرجة الأولى .

التفكير من الدرجة الأولى يمارس نشاطه فى عالم « المشكلات » ، وهو عالم الموضوعية . أما التفكير من الدرجة الثانية فيمارس نشاطه فى عالم السر . وجبريل مارسل يوضح الفارق بين التفكيرين توضيحا قويا فيقول : « المشكلة شىء أصادفه فى طريقى وأجده برمته فى مواجهتى ، لكنى أستطيع بهذا أن أمتصه وأقضى عليه . أما « السر » فيمثل شيئا أجد نفسى ملتزما به وبالتالي فهو شىء غير قابل للتفكير الا باعتباره يمثل منطقة تفقد فيها التفرقة بين ما هو جوانى وما يقع فى مواجهتى كل دلالاتها وكل قيمة محركة لها » (١) .

عندما يكون الأمر متعلقا بالسر فان سلوكى معه لا يكون قائما على الابتعاد عنه كما يفعل المتفرج (المشاهد) مع المنظر ، بل أشعر بأن كيانى

(١) الكبتونة والملكية ، ص ١٦٩

مرنبط به ، ومعرفة ما هو الوجود لن تكون بهذا متصلة أبدا عن معرفتي
لكينونتي .

الوجود في المواقف ونظرة الى الجسد

وأكثر أخطاء التفكير من الدرجة الأولى فداحة أنه أقام العلاقة بين
جسدى وبينى على رابطة خارجية مجردة ، لكنه فى الوقت نفسه - كما
يقول جبريل مارسل موضحا مفارقة كبيرة : « يبدو لى أن من المتعذر
تصور كيف أن الاجو بعد أن أصبح مجردا على هذا النحو يستطيع أن
يرعم أنه مهتم بالتملك » (١) ، بتملك أى شىء حتى ولو كان هذا الشىء
هو الجسد . ولكن جسدى ، على العكس من ذلك ، هو النموذج الذى
أنسب إليه كل تملك ، لكنه نموذج أحس به بينى وبين نفسى دون أن
أستطيع تصويره : « اننى متمص جسدى » (٢) . ولكن جميع الأشياء
التي أملكها أو النى أرغب فى تملكها أشعر بها باعتبارها امتدادا لجسدى .

ليس هناك بين جسدى وبينى رابطة آلية . فجسدى لا يمثل أداة
كسائر الأدوات الأخرى التي استعمالها . وعندما أتوهم أن جسدى قد
استحال الى أداة فأننى أكون قد نظرت الى جسدى على النحو الذى أظن
به الى جسد الآخرين ، وهو ما أستطيع حقا أن أراة وأتعامل معه كما
لو كان شيئا من الأشياء . لكن جسدى هو ذاتى ، انه جسد ذاتى ، انه
يمثل نقطة التحامى مع العالم . وهو يساوى تماما واقعة التحامى بالعالم
من خلال انخراطى فى مجموعة من المواقف .

فجسدى ، لا ذلك الجسد الذى يقوم بدراسته عالم البيولوجيا ،
بل جسدى الذى أحتك به أثناء تجربتى الحيه ، يمثل الواسطة بينى وبين
العالم . انه يوحد بينى كل ما هو موجود علاقة من نفس طراز العلاقة
التي تجعل منى ومن جسدى شيئا واحدا . اننى من خلال جسدى أوجد
فى تعاطف مع الأشياء . لأنه يمثل نقطة تجسدى باعتبار أنى كائن
ملتحم بالعالم فى مواقف . يقول جبريل مارسل : « الوجود المتجسد
يمثل الدعامة الرئيسية للتفكير الفلسفى » (١) . ثم يضيف : « ان ماهية
الانسان قائمة فى أنه موجود فى مواقف » (٢) .

(١) سر الوجود ، ج ١ ، ص ١١٣

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٦

وهاتان العبارتان تدخل كل منهما فى الأخرى وتكملها . انهما تشيران الى أن كل ما هو موجود فى العالم أو فى التاريخ يتحدد موقفه بالقياس الى علاقته مع جسدى ، وفى نهاية مطاف سلسلة طويلة من المتوسطات يمكن أن يكون عددها كبيرا . وكل هذا أدركه من خلال « رؤيتى الوجودية » ، ويتطلب حضورى ووجودى أيا كانت درجة هذا الحضور . وبالمثل فانى لا أستطيع أن « أوجد » الا مرتبطا بمواقف ، مرتبطا بالهنا والآن ، ملتجما ببقعة محددة فى العالم ، وهى البقعة التى يوجد بها جسدى .

وهكذا فانه بعيدا عن التفكير من الدرجة الأولى الذى يبعد الأشياء عنى ، قد التقيت بوسيلة تضمن التحامى الحى بالعالم ، وتحقق الزواج بين العالم وبينى ، بين جسدى الذاتى والوجود الذى يسبح فيه علاقة عطاء وعمل : انها علاقة مشاركة وتواصل . اننى لا أقنع بأن آكون متفرجا على العالم ، بل أشارك فيه .

المشاركة

المحور الرئيسى فى التأمل الفلسفى عند جبريل مارسيل ليس الحرية ، كما هو الشأن عند سارتر ، بل المشاركة . والحرية لا يتحدد معناها الا بالقياس الى هذه المشاركة .

« التواصل لا يضاف الى وجودى الخاص بل يمثل بعدا حيويا من أبعاده ، باعتبارى كائنا موجودا فى مواقف وباعتبارى كائنا حرا » (١) . ويفتح التواصل مع الآخر ، فى أكثر أشكاله كمالا وواقعية ، فى الحب ، الطريق أمامنا الى المعرفة ، وهى لا تتحدد من خلال « التملك » بل من خلال « الكينونة » .

(١) جبريل مارسيل : من الرفض الى طلب المدد ص ١٩

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٣

(٣) بول ريكو : جبريل مارسيل وكارل ياسبرز . نشرة الزمان الحاضر ١٩٤٧

« عندما أحاول النظر الى تطوري الفلسفى فى مجموعه أجسدى مضطرا الى ملاحظة أنه خضع لفكرتين رئيسيتين : مطلب الوجود العام ، والرغبة فى الوقوف على وجود الموجودات الفردية . وهو أمر يوصلنى فى الوقت نفسه الى الروابط الحفية التى تحكمها » (١) .

ومطلب الوجود المتعالى ، أو البحث عن الوجود العام الحق ، قد اتجه عند جبريل مارسيل نحو الوجود المتبادل بين الذوات الفردية والتبادل الخلاق بين البشر وهو لا يظهر الا عندما أكف عن النظر الى الشخص الآخر على أنه موضوع ، لا وجود له الا فى خدمة حاجاتى ورغباتى ومعارفى وأبدأ فى النظر اليه على أنه يمثل حقيقة واقعية لها وجودها الخاص وقيمتها الذاتية . حينئذ يصبح الحوار المتبادل بيننا لا يمثل اشارات متبادلة بين عمودين كهربائيين : عمود ارسال وعمود استقبال . بل يصبح وجودى نفسه متأثرا فى أحواله التى يتغير فيها بحضور الشخص الآخر . وهذا هو ما عبر عنه جبريل مارسيل بقوله : « الذاتى فى بنائى الداخلى يمثل عالما من الذوات المتبادلة » (٢) .

والحق أنه من خلال الآخرين فقط وبالقدر الذى لا يكون لدينا انفتاح وتقبل لهم فاننا نصل الى معرفة أنفسنا . وجبريل مارسيل يؤكد لنا « أن الميتافيزيقا التى سنتجه اليها ذات طابع لا ديكارتي فى صميمه . اذ لا يكفى أن أقول عنها انها ميتافيزيقا للوجود بل هى ميتافيزيقا قوامها « نحن موجودون » . وذلك فى مقابل ميتافيزيقا « أنا أفكر » (٣) .

وبوسعنا هنا أن نقيس الفارق الذى يفصل بين جبريل مارسيل عن سارتر . فابتداء من تصوره للوجود والعدم أخذ يبنى سارتر فلسفته فى الحرية . ولم يكن من اليسير على هذه الفلسفة أن تتصور العلاقات مع الآخرين الا باعتبارها علاقات عدا بين الحريات المنعزلة كل منها عن الأخرى . أما جبريل مارسيل فبدلا من أن يبدأ من الحرية ليحاول بعد هذا جاهدا أن يصل الى « الآخر » ، بحث أولا فى أن يضع يده على التواصل مع الآخرين ، ومنه على المشاركة مع الوجود ليحدد مكان الحرية فى داخل هذه المشاركة باعتبارها تمثل احدى لحظاتها .

وأخيرا فانه وحد بين الوجود والذوات المتبادلة . فالوجود عنده

(١) جبريل مارسيل ، من الرضى الى طلب المدد ، ص ١٩٢ .

(٢) جبريل مارسيل : سر الوجود ج ١ ، ص ١٩٨ .

(٣) سر الوجود ، ج ٢ ، ص ١٢ .

هو تلك العلاقات بين الذوات التي نسيج فيها وعن خلالها نوجد .
« اننى لا أهتم بالبحث فى الوجود الا بمقدار ما أشعر به شعورا يختلف
قوة وضعفا بالوحدة التي تربطنى بموجودات أخرى أحس بكيانها الواقعى
أمامى » (١) .

وهكذا فاننا سنتحرك من الآن فصاعدا فى بعد جديد استطاع
التفكير من الدرجة الثانية أن يحصل عليه خارج نطاق عالم الموضوعية .

وفى هذه اللحظة فقط يستطيع مطلب الوجود المتعالى عندى أن
يرنوى . فعندما يحاول الفيلسوف أن يفكر فى الوجود فان تجربة الحب
هى التي تغذى فكره . وذلك لأن الحب يقتضى حضور موجود واقعى يقوم
بفعل ما فى مواجهتى ، وتصدر عنه أسئلة واجابات ، وومضات ونداءات
نردى الى تغيير فى حياتى .

وهذا الوصال الأنطولوجى يمثل التجربة الوجودية الرئيسية
للفيلسوف الميتافيزيقى . وينشأ بين الآخر وبينى علاقة تتوطد وتتعدى
مجرد الاحساس بها . فعندما أحب شخصا فاننى أحبه مهما فعل بى .
انى أقدم له قرضا غير محدود وغير شروط . وموضوع الحب هو وجود
الشخص الآخر وليس الفكرة العقلية التى تكونها عنه . ولهذا فلا يمكن
أن يكون ثمة حب حقيقى الا فى الله ومن خلاله . وهل « المحبة » شىء
آخر الا معاملة الشخص الآخر ، أيا كان ، كما لو كان المسيح الحى حاضرا
أمامى شخصه ؟

وهكذا يتم الانتقال بين حب الانسان للانسان الى حب الله بالرغم
من أنه ليس ثمة انتقال بالمعنى الحقيقى بل هناك فهم أكثر عمقا وأكثر
رحابة وامتلاء .

وقد وضع جبريل مارسل كشعار للجزء الثانى من يومياته
الميتافيزيقية هذا القول الذى قاله الفيلسوف : ا . م . فورست ، وهو :
« انها الحياة الخاصة بالفرد وحدها هى التي تمثل المرأة التي ينعكس
عليها وجود اللامتناهى . والعلاقات الشخصية وحدها هى التي ترشدنا
الى وجود شخص آخر له وجود يتعدى نطاق نظراتنا اليومية » .

والله الذى سنكتشفه هنا هو الله الحى ، الاله الشخصى وسيتخذ
فيه مطلب المتعالى ومطلب التجسد . وذلك لأنه من خلال المسيح باعتباره

(١) نفس المرجع ص ٢٠

نقطة التحام العنصر الالهي بالعالم أصبح الوجود المتعالى متجسدا أو جزءا من نفس العالم الذى أمثل أنا الآخر جزءا فيه .

هنا وتظهر لنا أهمية التفرقة بين الموضوعية والوجود . فالله لا يوجد بالمعنى الذى يفهم به التفكير الموضوعى هذا اللفظ ، أى أنه لا يوجد باعتباره علة أولى للوقائع الموضوعية . ان وجوده لا يكون فى مستوى « السر » . وذلك لأن من طبيعة الايمان أن لا يكون قابلا للبرهنة الموضوعية ، ولأن الايمان يتعلق بذات واقعية فردية حرة لا يمكن أن يحل محلها أحد . وهى توجد فى مواجهة الله بنفس التحديد الذى لها فى العالم . وبالتالي فان لها مع الله علاقة فريدة وطريفة . وجبريل مارسل هنا يتفق فى تصوره للايمان مع كيركجوررد : « الايمان هو التزام مطلق من جانب وجودى فى معناه الشامل أو على الأقل من جانب جزء واقعى من وجودى لا يمكن أن ننكر وجوده الا اذا أدى هذا الى انكار شامل . وهذا الوجود يقف من ناحية أخرى ضد شمول الوجود ، بالرغم من أنه يعيش بحضوره فى هذا الشمول نفسه » (١) .

والايمان مفهوما على أنه التزام من هذا الطراز يحدد تحديدا قاطعا ملامح الانسان فى علاقاته بنفسه ، بالعالم ، بالآخرين ، وبالله . انه أكثر صور المشاركة فى الوجود العام كما لا .

وعلى هذا فان من المتعذر تحديد العلاقة بين الله والانسان ابتداء من تحديدها لماهية الانسان : « ان النظر الى الله والى وضع الوجود المتعالى الالهي هو وحده الذى يحدد التفكير فى فردانية الانسان » (٢) .

وليس ثمة حرية وليس هناك وجود لشخص الانسان الا من خلال تلك المشاركة فى الوجود العام التى تمثل الاتحاد مع الله . والوجود العام لا يمثل أحد المعطيات أمامى . لأنى لا أشرك فيه الا عن طريق لقاء فعال . والوجود فى معناه الحقيقى هو فعل للوجود ، انه عملية خلق . انه انتظار لغائب حضر . انه تجربة للملا الوجودى شبيهة بتجربة حب متبادل .

تلك هى مفارقة الوجود : انه عطاء يتطلب مشاركة حريتنا ليتم استقبالنا له . والمشاركة فى الوجود تعبر عن هذا التوتر بين الانفتاح والاستقبال والمبادرة الشخصية للحرية .

(١) جبريل مارسل ، الكينونة والملكية ، ص ٦٣

(٢) جبريل مارسل مارسل : من الرفض الى طلب المدد ، ص ١٩٤

وفى كل مرة يشير جبريل مارسل الروابط التي تربط الانسان بالله
يشير الى تجربة حب انساني بلغ القمة في صفاته ، أو الى تجربة انتظار
لحبيب لا تدنسها الحياة ، أو الى تجربة اخلاص لا تنفصم عراه . والعلاقة
الحية مع الله تتحقق من خلال الدعاء الذي يمثل هذا الانتظار وذلك
الاخلاص في الوقت نفسه .

وابنداء من هذه الزاوية فقط نستطيع أن نقول اننا قد وجدنا
أنفسنا : بأن ندخل في ذواتنا أكثر وأكثر ، وبهذا نفسه نخرج من
أنفسنا لنحقق الانفتاح على حياة جديدة نستقبلها استقبالا فيه فعالية .
ان حياتي لا تساوى فقط حياتي الماضية لأنها لا تخضع لقولة الملكية .
وحياتي كذلك لا تمثل اسعدادا مطلقا ، على طريقة « أندريه جيد » ،
تجعل منى قابلا لأية تجربة ، وعى ليست حرية سارترية غير خاضعة
للقانون ، انها انفتاح على الوجود . ان حياتي أبعد مدى من أى وعى
يشعرنى بها . ولا معنى لها الا بالقدر الذي يكون أيضا للعالم الذي
أشارك فيه معنى . انيا لا تحيل نفسها على شيء آخر الا الله .

وحرיתי . هي أولا موقفي من العالم وعلاقتي به وبالتاريخ . وهي
أيضا مشاركة : « وهذه العلاقة بين الحرية الانسانية والحرية الالهية . .
تمثل السر الرئيسي في الديانة المسيحية » (١) . والله هو مصدر تلك
الحرية ، لكن هذه الحرية تتطلب الشعور بأن شيئا ما يعتمد على وعى
وحدى في هذا العالم وبأن هذا الشيء من خلقى وأن على أن أخلقه كشيء
يوجد فوقى .

ومطلب الوجود المتعالى الذي يدفع وجودى دفعا لا يصل الى اشباع
الرغبة التي تحركه الا بلطف من الله . لكن أن أوجد مع الله لا يعينى من
مسئوليتي ولا من كونى حرا ولا من كونى أنا ذاتي : « الفعل يعنى أن
أكون نهبا للواقع بحيث لا نعرف على وجه الدقة اذا كنا نحن الذين
نؤثر فيه أم أنه هو الذي يؤثر فينا » (٢) .

★ ★ ★

وبعد فاذا كان عرضنا لأفكار جبريل مارسل قد خلا من أى حوار
معه فان بناء وطبيعة هذا المذهب هو ما منعنا من أن نصدر حكما عليه
الا بعد أن نكون قد فرغنا من السير مع حركته حتى منتهاها .

(١) يوميات ميتافيزيقية ، ص ٤٥

(٢) الانسان السواج ، ص ٢٠٣

وفي ايقاع أفلاطوني قادتنا هذه الحركة من العالم الموضوعي للطبيعة
والمجتمع والتاريخ الى عالم الوجود الحق الذي لا تتحقق المشاركة الصوفية
معه الا بالحب .

وقد كشف جبريل مارسيل في عديد من تأملاته عن ذلك « البعد »
من أبعاد الانسان الذي يقوم على التواصل المباشر مع الآخر أو على العلاقة
المتبادلة بين الناس .

والمذهب الشخصي عند « عما نويل مونيه » و « بول ريكور »
و « جان لاکروا » و « موريس نيثونسيل » مدين بالكثير لانتاج جبريل
مارسيل ولما قام به من كشف لذلك البعد عند الانسان . واذا كانت الأفكار
الأولى التي بدأ منها سارتر قد أوجدت لديه بعض الحرج في البحث في
« الوجود بالنسبة الى الآخرين » ، فان جبريل مارسيل على العكس من
ذلك لم يجد ما يمنعه من أن يجمع بين كشفه هذا وما وضعته الماركسية
كهدف لنفسها وهو تحقيق ما أسمته « بالانسان الشامل » (١) .

لكننا نتساءل بدون أن نقلل من شأن ما قدمته هذه الدراسة للفكر
الفلسفي حول ذلك البعد الرئيسي عند الانسان ، ألم يستأثر هذا الموضوع
بها على حساب أبعاد أخرى للانسان ؟

يقول جبريل مارسيل (٢) : « الحرية التي ندافع عنها ليست تلك
الحرية البروميشية أو حرية الوجود بذاته أو حرية الوجود الذي يزعم
ان وجوده قائم بذاته » . ولهذا يهاجم ما يسميه بـ « المروق السارترى »
الذي جعل سارتر يقول بوجود حرية لا تتمشى مع اللطف الالهي . ويهاجم
كذلك الحرية باعتبارها قدرة على الفعل وعلى تغيير وجه العالم . فالحق أن
تلك الحرية غريبة عن العالم الموضوعي : عالم الحتمية . « انها توجد في
مستوى آخر . . . فليس في استطاعة أحد أن يشكك في القرار الذي أوكد
به حرיתי . وهذا التأكيد مرتبط في نهاية الأمر بشعوري بذاتي
والقول بأنني حر معناه تأكيد لانيتي » (٣) . هذه الحرية شأنها في ذلك
شأن الحرية عند الروائيين متعالية على الطبيعة وعلى التاريخ ، ولا تتلاءم
مع العالم .

(١) انظر بصفة خاصة فكرة « الانسان الشامل » في مخطوطات ١٨٤٤ لماركسي
وقارن بينها وبين ما كتبه مارسيل في « الملكية والكينونة » عن استحالة معرفة الانسان
لنفسه الا من خلال الآخر .

(٢) الناس ضد النزول بالانسانية ، ص ١٨٧

(٣) سر الوجود ج ٢ ص ١١٤ - ١١٥ .

وقد شعر « بول ريكور » بهذه الصعوبة عند مارسل فكتب يقول :
« سيتساءل الفيلسوف العقلاني كيف تستطيع هذه الأفكار أن ترد في
تجارب الوجود على الاتهام بالذاتية وفي تجارب المتعالى على الاتهام بالمصادرة
على الايمان » (١) . وحاول أن يدافع عن جبريل مارسل ضد هذا الاتهام
المزدوج . لكن جبريل مارسل نفسه قد بدا أقل توكيدا في لهجته . فهو
يعترف بأن « الفيلسوف الذى يسلم نفسه لنداء الوجود وللشوق اليه
يمكن أن يتحول الى طريق التصوف : وهو ما أدعوه بالهروب تلبية لنداء
موجه الى من فوق ، ولكنه هروب على أى حال . وفيما يتصل بهذه النقطة
فأنا لست متأكدا من أننى استطعت أن أعبر عن نفسى فى كتيبى بوضوح
كاف بل ولست متأكدا من أننى لم أستحب فى بعض اللحظات الى هذا
الاتجاه الأخير » (٢) .

وبالإضافة الى هذا ، فإن هذا النقد ليس بأخطر نقد يمكن أن نوجهه
ضد جبريل مارسل . فهو يؤكد أن « كل موقف باطنى ينبغى أن يترجم
فى أفعال » (٣) . ولكى يقطع الطريق على كل خلط فى الفهم كتب يقول
فى تصدير كتابه « الناس ضد القول بالانسانية » : « لقد تصور الكثيرون
أن المواقف التى اتخذتها فى مواجهة الواقع السياسى والاجتماعى ليست
لها علاقة وثيقة بما أفضل عدم تسميته بمذهبي . ويبدو أنهم حكموا على
حكما قاسيا عندما شرعوا ، وهم مخطئون فى هذا ، فى إقامة حواجز
حقيقية فيما بين ما أطلقوا عليه « الأقسام المتمايزة » بين أجزاء مذهبي .
لكنى أعلن هنا بما يسعنى من وضوح أن هذا العمل غير مشروع وأن هناك
على العكس من ذلك رابطة لا ينفصم عراها تربط بين تلك الأجزاء التى
حزئت بطريقة تعسفية » (٤) . ولكى يوضح تلك الرابطة ضرب مثلا
لذلك بالعلاقة القائمة بين محاربتة لروح التجريد وهجومه على ما قامت
به الثورة الفرنسية فى عام ١٧٩٨ .

وهكذا بعد أن خرج من كهف أفلاطون وتعرف على عالم المعقولات
أو عالم الوجود وعلى الشمس التى تضىء جنباته نزل جبريل مارسل الى
الكهف من جديد ليكون بين سجينيه . وعلى ضوء ما تلقاه من معرفة
فانه يحكم الآن فى مشكلات هؤلاء السجناء . والمأساة قائمة فى أن

(١) بول ريكور ، جبريل مارسل وكارل ياسبرز ، ص ٧٨

(٢) الناس ضد القول بالانسانية ، ص ٩٩

(٣) الناس ضد القول بالانسانية ، ص ٢٨٥

(٤) نفس المرجع ص ٧

العلاقات الشخصية وعلاقات الحب التي اكتشفها بين هؤلاء السجناء قد تسرع كثيرا عندما وحد بينها وبين العلاقات الاجتماعية الخاصة .

وكما أن تصوره للعلاقات المتبادلة بين الذوات قد انتهى به الى الاشادة « بتجارب ميتافيزيقية » (١) . وبنزعة روحانية فيها كثير من الغموض فان نقده للتجريد في العلاقات السياسية التي أرسنها الثورة الفرنسية عام ١٧٩٨ قد قاده - على نحو ما نجد ذلك عند بعض الرومانسيين في القرن الماضي - الى تصور مثالي للعلاقات الشخصية والصوفية ابان عهد الاقطاع .

وفي « الانسان السواح » يشيد جبريل مارسل بذلك العالم المقدس الذي قدمته العصور الوسطى الرومانتيكية . مهاجما العالم الحديث القائم على التكنوقراطية والديموقراطية .

والصعوبة التي وجدها جبريل مارسل في أن يختط لنفسه طريقا في العالم وسط التاريخ ترجع الى أنه لم يستطع اكتشاف الوسائط بين تصوره للوجود وعالم المجتمع والعلم .

وقد وجه اليه فيلسوف مسيحي من أتباع المذهب الشخصي هو « بول ريكور » هذا النقد وهو : أن جبريل مارسل لا بسنطيع أن نجد لنفسه بحق نقطة ينفذ منها فكره الى التاريخ الواقعي والحياة العلمية .

ففي غضبته التي شنّها ضد « عبادة هيغل وأتباعه للتاريخ » (٢) ، وفي اشادته بوجود عمق يتجاوز التاريخ في قلب التاريخ نفسه (٣) ، وفي تأكيدته بأن الخلاص لا يمكن أن يتحقق في الزمان أو في الكون الزماني الذي يبدو أمامنا ، في الكون الذي نجد أنفسنا ملتحمين به باعتبارنا « كائنات دنيوية » (٤) . في هذا كله نجد أنه انتهى الى النتيجة التالية : « ان أية فلسفة تظل سجيئة - ولو بدرجة محدودة - للتاريخ

(١) أنظر سيرة حياته المسماة «نظرة الى الوراء» - في كتاب «الوجودية المسيحية» ، ص ٣١٢ - ٣١٣ والى عديد من الفقرات في يومياته الميتافيزيقية .

(٢) الناس ضد القول بالانسانية ص ١٨٤ - وفيما يتعلق بالفكر السياسي لجبريل مارسل انظر كتاب الأب « تروافونتين » وهو : « فلسفة جبريل مارسل » لوفان ١٩٥٣ ، ج ٢ ، الفصل الرابع .

(٣) سر الوجود ، ج ١ ، ص ٢٣٤ .

(٤) سر الوجود ، ج ٢ ، ص ١٨١ .

وللمقولات التاريخية نخون بهذا مطلب التعالى الذى كان نقطة البدء فى
بحثنا كله « (١) .

وجبريل مارسل ينظر الى العلوم نظرتة الى شىء تاريخى . وانتاجه
بعيد عن الفكر العلمى . بل انه لا يقدم لنا نقدا محمدا له . وما قاله
عن العلم ليس بأكثر عصرية من أقوال مين دى بيران عن «عصر التنوير» .
أقواله عنه - تماما مثل نقده الذى وجهه ضد الشيوعية - قد اكتفى
فيهما باستعادة ما كتبه مين دى بيران من حجج ضد الثورة الفرنسية .

ان جبريل مارسل - كما يتول ريكور - لم يضع نفسه مطلقا
داخل العلوم ليكشف لنا فيها عن الأساس الذى يقوم عليه عدم اكتفائها
بنفسها وعن فشلها الذى يتطلب منا تجاوزها « (٢) . ويضيف : « ليس
من شك فى أن تقييما أكر ايجابية للمعرفة الموضوعية بوجه عام ،
ووصفا أكثر دقة لمستوياتها المختلفة - وبخاصة - ان بحثا عن صورة
للتفكير الموضوعى تكون أقل تدهورا من الصورة التى اتخذتها التجريبية
الوضعية من الممكن أن يقدم لأعمال جبريل مارسل قفزة خصبة » (٣) .

وقد استخلص بول ريكور - من وجهة نظر الفلسفة المسيحية -
النقص المزدوج الذى يعانى منه فكر جبريل مارسل فى ميدان العلوم
وميدان التاريخ بقوله : « يبدو لى أن هذا الطراز من الفكر يعوزه تأمل
ابجابى حول دلالة التكنوقراطية وما نولده من ضرورة تاريخية ، وتأمل
ابجابى للدلالة القانونية ودلالة الاطارات المجردة التى يقوم عليها كل
مشروع انسانى اننا لن نستطيع فيما يبدو أن نأخذ مأخذ الجدل
تلك النداءات الموجهة نحو « الأزلى » ولن نستطيع أن نجد فى الاخلاص
الى ذلك الأزلى حافزا خلاقا حقا اذا كانت حركة التاريخ فى انتاج كهذا
قد ظلت بدون فهم ، بل اذا لم تكن حتى قد افترض وجودها لقد
كنا نود أن يصاحب الجانب الالهى من فلسفة الوجود ارادة قوية من
شأنها أن تجعل الروح تتعلق بالسياق الواقعى للزمان الحاضر » (٤) .

(١) نفس المرجع ، ص ١٨٤ .

(٢) بول ريكور : الكتاب السابق ، ص ٥١ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٠٨ (ريكور) .

(٤) بول ريكور : الكتاب السابق ص ١٧٥ - ١٧٦ .

رسالة موجهة من جبريل مارسل
الى المؤلف
« الفلسفة والمسرح »

لقد فرغت لتوى من قراءة الصفحات التي خصصتها عنى قراءة
عابرة . وانى لحريص على أن أشيد هنا بالجهد الذى بذلته فى كل صفحة
منها فى محاولة فهم أفكارى .

والحاقا بما قلته لك فى حديثى معك فانى سأقدم لك هنا بعض
الايضاحات حول علاقة الفلسفة بالمسرح فى انتاجى . فالحق أنه عندما
يصفوننى بأنى الفيلسوف - الكاتب المسرحى ، فينبغى أن نحذر هنا من
العلامة (-) التى تصل بين الكلمتين . وذلك لأن الأمر فيما يتصل
بنشاطى هذا ليس بأى حال من الأحوال نشاطين أضيف أحدهما الى
الآخر . فالمسرح قد بدا لى أولا على أنه أداة « لسبر الغور » استخدمته
بعيدا عن أية ايدولوجية مسبقة ، ولكنه أفادنى أيضا فى حمايتى من
أى تأليف فلسفى يتسم ضرورة بطابع الانحياز . وعلينا أن نبرز الآن
بصفة خاصة الفائدة الأولى من وراء اتباع هذا المنهج .

لقد تضمن كتابك اهتماما بفكرة التجسد فى أعمالى . ومن خلال
هذه الفكرة فانه لا سبيل الى تأويل هذه الأعمال على نحو مثالى ، بالرغم
من أن اتجاهى الفلسفى لم يتضح الا بعد تأمل طويل ونقدى للمذاهب
المثالية . لقد كنت مهتما بصفة خاصة بالانسان الواقعى ، بهذا الانسان
المعين ، الملتحم فى هذا الموقف المحدد والذى نستطيع أن نقول عنه انه
يمتل امتدادا لجسده تطول أو تقصر المدة التى يحتلها فى الزمان . لكن
على أى نحو اذن استطاع هنا المسرح أن يؤدي دوره باعتباره أداة لسبر
الغور ؟ لقد كانت مهمتى دائما أن أتجاوب من أعماقى وبقدر المستطاع
مع الشخصيات التى فرضت نفسها على من داخلى ، وغالبا ما كان يحدث
هذا - لكن ليس دائما - على اثر لقاء أصادف فيه « بذرة حية » . وأقول

هنا : « مع شخصيات » . واستعمال الكلمة هنا في صيغة الجمع أمر على جانب كبير من الأهمية . فقد كنت مهتما حقيقة بأن أزواج بين زوايا يبدو من الناحية المنطقية أن من المستحيل الجمع بينها . والذي شد انتباهي دائما الى المسرح هو امكانية الوصول عن طريقه الى عدالة سامية ، في الوقت الذي رأيت فيه الحياة المعاشة تجبرنا دائما فيما يبدو على أن ننظر الى أي موقف من المواقف من زاوية واحدة محددة هي زاويتنا نحن . ومن هذه الناحية ، فإن المنظر الختامي في كل من مسرحية « طريق القمم » و « المبعوث » و « رمز الصليب » وفي كثير من المسرحيات غيرها كانت من أبرز الصفحات ذات الدلالة التي كتبتها طوال حياتي . لكنني حريص على أن أبين ما يلي : فالعمل المسرحي لا يمثل في نظري عملا ذا قيمة حقيقية الا اذا كان قادرا على أن يتقمص كيان المشاهد بمجرد نزول الستار على نحو يحرك فيه فكره ويرتفع به الى مستوى فسوق مستواه . لكن هذا ليس ممكنا الا عندما يحس هذا المشاهد نفسه أنه لم يستغل ولو الى لحظة واحدة في الترويج لمذهب معين . واذا كان هناك درس يمكن استخلاصه من العمل المسرحي فينبغي أن يكون هذا الدرس بعيدا عن كل نية مسبقة للكاتب المسرحي وبفعل التأثير الجواني للمسرحية . الأمر الذي يظهر لك الى أي حد وقفت معارضا المسرح المسمى بالمسرح الفلسفي ، وهو ذلك المسرح الذي تكون فيه الشخصيات مجرد دمي ، يحركها مذهب ما .

وأود الآن أن أذكر كلمة عما أسميه بالقيمة الاصلاحية التي يتميز بها أحيانا المسرح من بين انتاجي كله . فاني أحسب أن أي فكر فلسفي مهدد بالوقوع في خطأ المبالغة في التجريد ، والانحياز الى نوع من التبسيط . لنذكر مثلا في هذا الصدد العبارة الشهيرة التي وردت على لسان هاملت : « هناك أشياء كثيرة في السماء وعلى الأرض » وغيرها من العبارات المماثلة . لكن الكاتب المسرحي عليه في جميع الأحوال أن يعارض هذا الانحياز نحو الرغبة في التبسيط . ولهذا السبب نفسه كان في استطاعتي أن أقول في محاضرة لي ألقيتها في شتاء هذا العام في كل من سويسرا وألمانيا : ان كثيرا من مسرحياتي كانت كما لو كانت مسبوقه بكلمتي : « أجل . . . ولكن » . علينا اذن قبل كل شيء أن لا نخون ما في التجربة من تعقيد متشابك لا سبيل أمامنا تقريبا الى فك خيوطه . علينا أن نبرز هذا التعقيد من ناحية ، وفي الوقت نفسه علينا أن نهتدي الى وسيلة نتجاوزه بها . لكن كلمات : « نجد وسيلة » لا تعبر تماما عما أقصده هنا : فان في العمل المسرحي شيئا يتجاوز القدرات

الواعية للكاتب المسرحي أيا كان . إذ أن الشخصيات نفسها هي التي يجب أن « تولد » هذا الأثر الحسى . وأنا أستخدم هنا عن عمد ذلك التعبير الموسيقى : « تولد الاحساس فى النفس » فهو أكثر صدقا فى التعبير عما أريده من الكلمة المنطقية « تولد النتيجة » .

وكثيرا ما اتيمت بالطابع البرجوازي المسرحى . لكن اللبس الذى ينطوى عليه مدلول هذا اللفظ لا حدود له . والحق أن أغلب الشخصيات فى مسرحى تنتمى ويا للأسف الى الطبقة البرجوازية . وذلك لأن هذا هو الوسط الذى عشت فيه . وقد كنت سأكون غير مخلص مع نفسى حقا اذا كنت قد حاولت أن أرسم فى يسر شخصيات لم تمر بتجربتى . لكن اذا كان يقصد بكلمة برجوازية « ضربا من الراحة والاستسلام الى الدعة والاستقرار ، فان وصف مسرحى بتلك الصفة بذلك المعنى فيه اجحاف تام بانتاجى الذى أستطيع أن أصفه بأنه انتاج يتميز بالقلق . بل لقد كان ذلك هو أحد الأسباب التى جعلت مسألة فرضه على مديرى المسارح مهمة شاقة ، لأنهم يهتمون دائما بأن يجذبوا الزبائن أيا كانوا . ومسرحى يتوجه بالخطاب الى وعى الناس . ومما يؤسف له أن من المشكوك فيه أننا نستطيع أن نجتمع زبائن عن طريق ضم « وعى » هذا الانسان الى وعى الآخر ، ولأن الزبائن جماع للناس . ونحن لا نستطيع أن نصل الى مجموع وعى الناس . لكن الوعى يوجد عند الكثيرين ، ويوجد بكثرة . وقد يكون هذا هو السبب الذى من أجله أوحى مسرحى بدراسات مستفيضة فى الخارج أكثر مما فعله أى مسرح فرنسى معاصر ، اذا استثنينا من هذا مسرح « كلوديل » .

وانى لأرجو أن تساعدك هذه اللمحات القليلة على تفهم العلاقة بين المسرح والفلسفة فى أعمالى على نحو أكثر عمقا . وأجدنى مدفوعا تقريبا الى القول بأن الفلسفة الوجودية القائمة على العلاقة المتبادلة بين النوات ، أى على علاقة النحن . ينبغى فى فترة ما أن تخفف من حدة المساة التى تقوم عليها حتى تحولها الى كلمات ، فى الوقت الذى نوفر للمتذوق لها شحنة عاطفية ما ، وحينئذ ستصبح هذه الفلسفة لحنا .

« ٢ »

فلسفة الشخصية الانسانية جان لاکروا ، وايمانويل مونييه

تمثل فلسفة الشخصية الانسانية (أو فلسفة الشخصية) حركة فكرية وليست مذهباً فلسفياً . وقد تبنت فلسفات متعددة الاتجاه الذي يحركها . ولهذا فان أقصى ما نستطيع أن نقوم به هو أن نحدد الاتجاه المشترك بين هذه الفلسفات ونبرز محورها الرئيسي عن طريق تناول الشخصيات التي مثلت فلسفة الشخصية الانسانية أحسن تمثيل .

والإتجاه العام لهذه الحركة قد مثله جان لاکروا

أما محرکها فكان ايمانويل مونييه .

✱ ✱ ✱

كتب جان لاکروا يقول : « لقد أرادت فلسفة الشخصية الانسانية أن تقتفى على نحو ما أثر فلسفات الذات من أجل أن تلقى بها في خضم العالم الطبيعي والاجتماعي » (١) .

ولقد حاول جان لاکروا دائماً أن يربط فلسفة الشخصية الانسانية بالاتجاه التقليدي للمنهج التأملی في فرنسا . وتتجلى هذه المحاولة بصفة خاصة في كتاب مثل : « معنى الحوار » . ففي التصدير الذي كتبه للطبعة الأولى لهذا الكتاب يشير الى أن الدور الرئيسي للفلسفة المعاصرة قائم في تعميق الأفكار المشتركة التي تربط « جيل لانيو » و « موريس بلوندل » . وفي التقديم الذي قدم به الطبعة الرابعة لكتابه : « الشخص والحب » أضاف الى قوله السابق توضيحاً جديداً فقال : « هذا الكتاب ينضم الى تيار فلسفة الشخصية الانسانية ، لكنه بدلاً من أن يقرب بين هذه الفلسفة والوجودية المعاصرة ، فانه يجذبها نحو الاتجاه العقلي والتأملي ، وهو الاتجاه التقليدي في فرنسا » .

وفي نقده للفلسفة الوجودية يتبنى جان لاکروا دائماً وجهة نظر أراد لها بصفة قاطعة أن تكون عقلية . ويحلوا له أن يبرز هذا الاتجاه العقلي ، وبخاصة في نقده للفلسفات الفرنسية السابقة ، الأمر الذي

(١) جان لاکروا : الماركسية الوجودية وفلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٣

يشهد به كتابه القديم : « مسئولية شخصية وتقليد قومي » وكتابته
الآخر الذي ظهر حديثا : « معنى الالحاد في عصرنا » .

وعندما أراد « مونييه » أن يرسم لوحة اجمالية لمختلف التيارات
في فلسفة الشخصية الانسانية نجده يحكم على فكر « جان لاکروا » على
هذا النحو : « بوسعنا أن نقول بوجود جناح وجودي لفلسفة الشخصية
الانسانية (يقترب منه بردييف ولاندسبرج وريكور ونيدونسيل)
وجناح ماركسي لها كثيرا ما ينافس الأول ويتقاطع معه ، وجناح كلاسيكي
ينضم الى الاتجاه التأمل التقليدي فرنسا (نضع فيه لاشينزري وناير
ومادينييه وجان لاکروا » (١) .

وكل فلسفة للشخصية الانسانية تركز انتباهها حول محورين
رئيسيين :

- تأكيد مسئولية الفرد .

- التعبير عن موقفه في الطبيعة وفي التاريخ .

وقد برزت فلسفة الشخصية الانسانية في فرنسا ابتداء من عام
١٩٣٠ ، أي في الفترة التي انتهى بها اهتمامها المزدوج بهذين المحورين
الى أن تدخل مباحثها في صراع مع بحوث الماركسية التي قدمت لها
بصفة خاصة تحليلا حول موقف الانسان في الطبيعة وفي التاريخ ، ومع
بحوث الوجودية التي كانت بصفة خاصة تأملا حول استقلال الذات
الفردية ومسئوليتها .

وكان يحلو دائما لامانويل مونييه أن يكرر أن مهمته الرئيسية
انحصرت في التوفيق بين كارل ماركس وكيركجوررد .

فهو يقول ان الماركسية لم تجعل من التاريخ علما بالقدر الذي
جعلت من كل علم تاريخا . . . لكن المشكلة التي أثارته هي مشكلة
الوجود البشري نفسه : هل يحيلنا الانسان الى التاريخ فقط ؟ أم أن
وجوده مزدوج ومتناقض وبه احواله الى الزمن والأزلية أيضا ؟ (٢) .

أما المشكلة التي أثارته الوجودية فهي على النقيض تماما من تلك
المشكلة التي أثارته الماركسية : « ففي فلسفة ذاتية كهذه ، تلك الفلسفة

(١) امانويل مونييه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ١٥

(٢) جان لاکروا : الماركسية ، الوجودية وفلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٤٩

التي لم ترغب في معرفة الموضوع الا باعتبار أنه حقل تجارب للجهد الانساني ، ونظرت الى الحرية الخلاقة الفردية باعتبار أنها - اذا جاز لنا أن نقول بهذا - المبدأ الوحيد للتفسير « (١) » . وعلى هذا النحو تدهورت قيمة المعرفة الموضوعية . ونظرا لعدم اعتماد هذه الفلسفة على التاريخ فقد أصبح من المباح أن يعاد النظر في كل شئ في أية لحظة من اللحظات .

وهكذا فان جان لاکروا قد أعاب على الماركسية إقلالها من قيمة الفرد وتجاهلها له ، وأعاب على وجودية سارتر تجاهلها لشيئين : « الاحالة الى تاريخ الانسانية والاحالة الى الوجود المتعالى على ذاته » (٢) . وذهب الى أن الوجودية لا تقدم الى الانسان الا متعاليات زائفة . وقال بمناسبة حديثه عن « كامي » ان المستقبل هو المتعالى الوحيد الذى يقر بوجوده الملحدون .

ورأى جان لاکروا أن الديالكتيك الذى عرضه موريس بلونديل قد استطاع أن يتجاوز هذا النقص المردوج وقدم نظرة تركيبية تخطت كل هذه النظرات الجزئية ووضعت يدها على كل أبعاد الانسان الشامل : لكي يتحقق مفهوم الشخص لا بدله من أن يجتاز الطبيعة « (٣) » . الأمر الذى يتطلب الاعتراف بأهمية الكيان الموضوعى للانسان : « اننا نحمل بين جنوبنا تاريخ الانسانية ، والا لكانا أشبه بالبوصله التى تتجاذبها الرياح فى كل لحظة » (٤) .

علينا أن نهتم بارتباط الانسان بالعالم الفزيائى وبالعالم الاجتماعى ، ونعترف بحقوقه فى المشاركة فى موضوعية الطبيعة والتاريخ ، وفى نفس الوقت ، علينا أن نشعر بأن كل بناء فكرى يزعم أنه قدم لنا الكلمة الأخيرة وأنه جهاز اكتملت هيئته مازال يعوزه أشياء وأشياء .

وسيمنعنا هذا من التضحية بالمشروع لحساب التنبؤ ، أى سيمنعنا هذا من القول بأن مستقبل التاريخ متضمن تضمننا سابقا فى الماضى وبأن مجراه يندفع فى طريقه دون التدخل من الانسان الواعى بمسئولياته . وسيمنعنا كذلك من التضحية بالتنبؤ لحساب المشروع أى سيمنعنا من أن نضع على أكتاف الذات الفردية كل شئ ونجعل المستقبل رهنا بالعشوائية يحكمه عدم التنبؤ المطلق بأحكام التاريخ .

(١) نفس المرجع

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٨

(٣) نفس المرجع ، ص ١٠٩

(٤) نفس المرجع ، ص ١١٧ .

وبعد هذا النقد المزدوج يرجع جان لاكروا أهم ما جاءت به فلسفة الشخصية الانسانية الى مبدئين :

١ - أولوية الذات : الكوجيتو .

٢ - حضور الآخرين في مجال الكوجيتو .

فنقطة البدء في فلسفة الشخصية الانسانية هي الكوجيتو ، أو بعبارة أكثر دقة ، الشك والتعلق يمثلان بالنسبة الى لاكروا الدليل الواضح على أن كل تفكير وكل فعل انساني ينبعان من الحرية الروحية (١) .

ويعرف جان لاكروا تلك الحرية ابتداء من الكوجيتو وبهجة تذكرنا بتصوير هوسرل : أنا حر لأن لي القدرة على التخلص من الموضوع ، وتعليق الحكم عليه ، وانكاره أو - كما يقول سارتر - لأن لي القدرة على « اعدامه » . وباختصار فأنا حر لأنني قادر على أن أقول : لا . انه ابتداء من ديكارت ولدت فلسفة الشخصية الانسانية ، وهي تلك الفلسفة التي تعرف أن هناك ذاتا لا قبل للشك فيها وأن هذه الذات هي الحرية شيء واحد ، وأنها تعبر عن نفسها أولا من خلال قدرة الفرد على التراجع وعلى الرفض ، وهي التي نسميها بالقدرة على الشك ، وتمثل كل معرفة وكل فعل انساني بالمعنى الحقيقي لهاتين الكلمتين « (٢) » . فهذه القدرة على السلب التي ينسحب فيها الحكم من مضمونه وتشعر الذات من خلالها باستقلالها بالقياس الى الموضوع ، هذا الشك هو مبعث شعور الشخص بذاته . وفي الوقت نفسه فان هذا الشعور ، وفقا لتسلسل فكر ديكارت ، يؤدي الى الكشف عن الله . وذلك « لأنني اذا وضعت يدي على ذاتي الشاكة فاني أضع يدي على روح متناهية . . . مرتبطة بالروح اللامتناهية ولا وجود لها الا بها » (٣) .

أما الفكرة الثانية التي اهتمت بها فلسفة الشخصية الانسانية بعد اقرارها باستقلال الذات فتتجلى في أنها تفادت الانعزالية التي تقود الى الانانة في ميدان الفلسفة النظرية والى النزعة الفردية في الميدان العملي . فجان لاكروا يعرب عن تشككه في قيمة فلسفة كيركجورد : « المحور الذي يغذى « الانعزال » أكثر خطورة من المحور السابق . . .

(١) جان لاكروا . المرجع السابق ، ص ٧٦

(٢) جان لاكروا ، المرجع السابق ، ص ٨٢

(٣) نفس المرجع . ص ٩٠

فالنحن لا تنتج عن اتفاق يتم بين عدد كبير من « الأنا » . انها معاصرة
لهذه الأنوات (جمع أنا) « (١) .

وهذه المحاور الفكرية قريبة جدا من المحاور التي قامت عليها
فلسفة جبريل مارسيل . وقد قام فيلسوف آخر للشخصية الانسانية
هو « موريس نيدونسيل » بتنميتها : « هذا الوصال بين وعي ووعي
الآخرين يمثل الواقعة الأولى ، وذلك لأن أول ما يميز الكوجيتو هو
علاقته المتبادلة » (٢) . ولقد حاول سوريس نيدونسيل أن ينمي فكرة
« نظرية المعرفة الخاصة بالشخص » التي كان جبريل مارسيل قد أشار
اليها اشارة عابرة ، وحاول أن يستخرج منها « منطقا خاصا بالشخصية
الانسانية » يعارض به « منطق الهوية » الذي ينتشر من الأشياء المادية
ويكون الشخص غائبا عنه ويقدم على نقيضه « منطقا للتقوى » (٣) . وهذا
التأويل للكوجيتو يحدد مفهوم فلسفة الشخصية الانسانية عند موريس
نيدونسيل . وقد تفادى به ثلاثة أخطار :

١ - خطر العزلة : من حيث أن فلسفة الشخصية الانسانية
فلسفة وصال ، وأن النزعة الفردية تمثل نزعة مضادة لها تماما .

٢ - خطر الاعتماد اعتمادا تاما على العلم . وذلك لأن الانسان في
المعرفة ليس غائبا عن الطبيعة وليس مجرد مشاهد لها . انه حاضر فيها
كلها ويحضر معه فيها وعي الآخرين والله .

٣ - خطر التفاؤل الذي يأتي من الثقة في القول بالتطور الذي
يفترض أن الزمان كاف في استيعاب الشر . وهذا يعني أن تفسير الشر
مرتبط بمسئولية الانسان وبحركة تعالیه على ذاته ، وبتعالی الله أيضا .

وتلتقى هذه الاهتمامات باهتمامات جان لاكروا وتمثل امتدادا
لفكره . من حيث أن التاريخ والعالم لهما معنى « والله يمثل معنى العالم
أما العالم فهو لغة الله » (٤) . لكن هذا المعنى لا يفرض علينا فرضا ولا
تكون في فهمنا له سلبيين . فمن أجل أن يتضح هذا المعنى لابد أن
نلتزم به . وليس هناك بداهة ضاغطة تتخذ مصدرها فقط من الموضوع :
من الطبيعة أو من التاريخ . ولا معنى للتاريخ الا اذا تجاوزناه ، أي الا
اذا شاركنا في خلقه بكل ما لدينا من مسئولية . والطبيعة لم تبلغ

(١) نفس المرجع ، ص ٧٧ ، ٧٥

(٢) موريس نيدونسيل : تبادل الصلة بين وعي ووعي الآخرين ، ص ٣١٩

(٣) أظن موريس نيدونسيل : الشخص الانساني والطبيعة

(٤) جان لاكروا : الكتاب المشار اليه سابقا ، ص ١٠

تمامها في تطورها ، وكذلك التاريخ . أما الانسانية فانها في طريق التكوين . وهي بحاجة منا الى المعرفة والى الحرية معا . الأمر الذي يسميه جان لاکروا « بالاعتقاد » . فليست الحقيقة من صنع عقل مجرد غير مشخص لا علاقة له بالشخصية الانسانية الواقعية . « فلسفة الشخصية الانسانية تنظر الى المعرفة على أنها داخلة في مجموع النشاط الانساني » (١) .

وبهذا فان فلسفة الشخصية الانسانية لا تمثل مذهباً فلسفياً كالمذاهب الفلسفية الأخرى بل تمثل « ضمير الانسانية كلها » .



وقد حدد « ايمانويل مونييه » الذي ظل قرابة ربع قرن المحرك لحركة الشخصية الانسانية وضعية هذه الحركة والمشكلة الرئيسية التي تواجهها على النحو التالي : « ولدت هذه الفلسفة في أزمة عام ١٩٢٩ ، تلك الأزمة التي دقت نواقيس الخطر أمام الرفاهية في أوروبا وجذبت الأنظار نحو الثورات التي اتخذت طريقها في العالم . فقد قدم البعض للقلق والبؤس اللذين سادا في تلك الفترة تفسيرات آلية صرفة ، وقدم البعض الآخر تفسيرات أخلاقية صرفة . لكن بعض الشبان ذهبوا الى أن الشر مصدره اقتصادي وأخلاقي معا ، قائم في بنية المجتمع وفي قلوب البشر معا . ولهذا فان العلاج لا يمكن أن يكون عن طريق تجاهل الثورة الاقتصادية أو عن طريق تجاهل الثورة الروحية الأزمة الروحية تمثل أزمة الانسان الكلاسيكي في أوروبا ، ذلك الانسان الذي ولد مع البرجوازية والجو الذي ساد القرن الرابع عشر يلوح لنا من جديد تحت أعيننا ، والزمن يرهص بقيام عصر نهضة جديدة » (٢) .

« فلنقم بنهضة أخرى » . ذلك هو عنوان المقال الافتتاحي للعدد الأول من مجلة « الروح » التي أسسها مونييه عام ١٩٣٢ .

وكانت المشكلة بالنسبة الى مونييه أن يواجه الأزمة عن طريق الابتعاد عن الماركسية التي ذهبت الى أننا اذا أردنا شفاء المريض فعلياً بشغير الاقتصاد والابتعاد عن النزعة الأخلاقية المبالغ فيها التي يذهب

(١) جان لاکروا ، نفس المرجع ، ص ١٠٥ ونحن نلتقي هنا بمجور مالوف في تفكير بردييف فهو يقول : « الفلسفة الوجودية فلسفة للشخصية الانسانية والذات العارفة هيها تتمثل في شخص الانسان » (خمس تأملات حول الوجود . مطبعة مونتاني ، ص ٧٤)
(٢) ايمانويل مونييه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ١١٦ - ١١٧ .

أصحابها الى أننا اذا أردنا شفاء المجتمعات فعلينا أن نكتفى بتغيير أخلاق الفرد . وتحدد موقف مونييه بهذا الرفض المزدوج . وقد أسهم مونييه بتهذيب هذين الحلين المجردين وتبسيطيهما الى أقصى حد . وذلك عن طريق ارجاع الماركسية الى ضرب من السكنيك الاقتصادي ، وعن طريق المقابلة بينها وبين أخلاق لا تقوم على فكرة التجسد . لكن هذا الحل الأول كان حلا تجريديا ظل يطبع فلسفة الشخصية الانسانية وتطورها . وذلك لأنه من الواضح أنها لم تستطع أن تتبنى ثورة اقتصادية صرفة ، ولا ثوره أخلاقية صرفة . ولهذا كان مقدرنا لنا أن تسير في طريق مضطرب تلفيقي .

يقول مونييه : « فلسفة الشخصية الانسانية تمثل جهدا شاملا من أجل فهم وتجاوز جميع الجوانب التي نكشفت في أزمة انسان القرن العشرين » (١) .

ومن أجل أن يفهم الأزمة ويتخطاها قدم مونييه نظريته في فلسفة الشخصية الانسانية التي احتفظت بأولوية الروح مع تصورها متجسدة في الواقع ، معارضا بهذا المنالوية المجردة غير المتجسدة ، والمادية الماركسية معا .

وقد ربط مونييه في أحدث صورة عرضها لفكره عام ١٩٤٩ في كتابه « فلسفة الشخصية الانسانية » بين تصوره للشخصية الانسانية وتصور الأب تيار دي شاردان . وذلك لأنه جمع بين فكره هو وحركة فهم الشخصية الواقعية للانسان . وهي لا تبدأ في حقيقتها الا من الانسان . لكننا لا نستطيع تتبع الحركة التي مبدت لها من خلال التاريخ العام للكون » (٢) . والحق أن تصورات الأب تيار دي شاردان كان من الممكن أن تقدم الى فلسفة الشخصية الانسانية دعامة واقعية . لكن ايمانويل مونييه الذي اتجه تفكيره دائما الى التوفيق قد انتهى بفهم سطحي لتصور تيار دي شاردان وانتهى بأن مزج به نظرات فلسفية أخرى لا تتفق معه .

فبعد أن قرب تقريبا متسرعا بين تيار دي شاردان وفكرة « شارل بيجي » في الجذوة الخلاقة ، التي تحرك الروح وفكرته أيضا في تدهور الروح عن طريق العادة والتشتيت ، وبعد أن نظر الى الحركة

(١) امانويل مونييه : ما هي فلسفة الشخصية للانسانية ، ١٩٤٦ ، ص ٤٨

(٢) امانويل مونييه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢٤

المزدوجة السائرة في الكون على أنها شيء شبيه بالرمز لحياة الروح انتقل
مونييه الى محور آخر هو محور الاتصال بين الناس . هنا ويكتفى بتلخيص
تأملات جبريل مارسل وموريس نيدونسيل في هذا الصدد : « التجربة
الأولية عند الشخصية الانسانية هي تجربة الشخص المخاطب والحب
هو المعين الذي يقدم للانسان أقوى يقين ويقدم له الكوجيتو الذي لا سبيل
الى دحضه . فأنا أحب معناه أن الوجود موجود وأن الحياة تستأهل أن
نقبل عليها » (١) .

وليس من شك في أننا نجد أنفسنا هنا أيضا أمام نقطة بدء لفلسفة
الشخصية الانسانية . لكن الزاوية الفلسفية هنا مختلفة عن الزاوية
السابقة . حقا انها لا تتعارض معها ، لكننا لا نستطيع على الأقل أن
نقنع باضافة احدهما الى الأخرى باعتبارها مجرد امتداد لها ، وذلك
لأن احدهما تتخذ معينها من المعرفة الموضوعية بالمعنى الذي تفهمه
العلوم الوضعية من هذا اللفظ ، والأخرى من تجربة صوفية مسبقة
بنقد أساسي للمعرفة الموضوعية .

وهكذا يتبين لنا منذ البداية الطابع الذي يميز اتجاه جان لاکروا :
« فاذا كانت فلسفة الشخصية الانسانية تعبر عن العناصر المشتركة
الموجودة بين فلسفات متعددة ، فستكون مهددة بأن تفقد نفسها في اتجاه
تلفيقي عائم » (٢) . ولقد أبرزت أعمال مونييه هذا الجو الذي يتهدد
فلسفة الشخصية الانسانية .

وهذه الصعوبات نفسها هي التي تواجهنا عند الحديث عن العلاقة
بين « الشخص » والطبيعة . يقول مونييه ان « الشخص » غائر في
الطبيعة ، ولكنها متعالية عليه . ولهذا نجده يمزج بين مادية ماركس التي
أعلنت أن « الانسان كائن طبيعي ، لكنه كائن طبيعي بشري » (٣) ، وبين
الواقعية الدينية الحالية من الاتجاه الصوفي عند القديس توما ، بل وعند
القديس بولس . وذلك من أجل التقاط العنصر المشترك بين هذه
الماديات ، وهو اتفاقها جميعها على أن النفس ليست منفصلة عن البدن .
وينتهي الى هذه النتيجة : « توجد المادة على نحو مستقل عن الوعي لا يمكن
ردها اليه ، وهي متعارضة معه . ولا يمكن أن تتبخر فتصبح مجرد علاقة

(١) نفس المرجع ، ص ٣٨ ، ٤١

(٢) جان لاکروا : الكتاب السابق ، ص ٧٥

(٣) ماركس : مخطوطات عام ١٨٤٤ ، نشرة كوستا ، الجزء السادس ، ص ٧٨ - نقلا

نقلا عن مونييه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢٢ ، ص ٢٦

باطنية للوعى مع ذاته . وهذا هو الاتجاه الذى أطلق عليه ماركس وانجلز اسم الاتجاه المادى . لكن هذا الاتجاه نفسه على اتفاق مع الواقعية الدينية التقليدية « (١) » .

لكن هذه المحاولة التلفيقية السريعة تقدم حلا لأية مشكلة . فقد انتهت بصاحبها مونييه أحيانا الى اكلبات المادة (المادة المقدسة كما سيسمىها الأب دى شاردان) باعتبار أنها تمثل الاساس الحى والقنطرة التى توصلنا الى أى اتجاه روحى أصيل ، وأحيانا أخرى الى النظر اليها على أنها العقبة فى كل نزعة روحية : « المادة عسوية وليست فقط سلبية ، انها مهاجمة ، وليست فقط ساكنة » (٢) . وهذا الخلط فى الأفكار ليس مستثولا عنه لا القديس بولس ولا القديس توما ولا ماركس .

ولم يكن تصور حرية « الشخص » بأقل لبسا من تصور التجسد الواقعى . كتب مونييه يقول : « انقسمت الهجمات التى وجهت ضد كل القوى التى أدت الى تحطيم شخصية الانسان فى اتجاهين : اتجاه تزعمه كيركجوررد الذى أخذ يذكر الانسان الحديث الذى تبدل احساسه نتيجة للاكتشافات التى تحققت فى العالم ونتيجة لاستغلال هذا العالم له بالدور الذى يمكن أن يلعبه وعيه وذاتيته وحريته ، واتجاه تزعمه ماركس الذى كشف النقاب عن خرافة الأنظمة الاجتماعية التى تقوم أساسا على الظروف المادية التى يعيشها الانسان ، وأخذ يذكره بأن مصيره ليس فقط معلقا بقلبه بل بيديه . وهو انقسام مؤسف . وذلك لأن هذين الحطين قد التقيا بعد ذلك وربما أصبح من واجب عصرنا لا أن يسعى الى الجمع بينهما حيث أن تقابلهما متعذر بل أن يتجاوز ما بينهما من خلاف ويمضى وراءهما ليكشف عن الوحدة التى أبعدت من طريقهما » (٣) .

لكن أين اذن سيكتشف مونييه تلك الوحدة ؟

انه يقول لنا ان الحرية ليست شيئا من الأشياء : انها لا يمكن أن تتكشف فى مستوى الأشياء حيث لا يمكن الا أن تكون حرية لاستواء الطرفين ، وهى حرية تختفى فيها شخصية الانسان أو تظهر على أنها تصمدع فى جدار الحتمية . وفى هذه الحالة تختفى الطبيعة .

(١) مونييه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢٨

(٢) فلسفة الشخصية الانسانية ص ٢٢

(٣) نفس المرجع ، ص ١٤

والحرية فضلا عن هذا ليست انطلاقة كما يصورها لنا الوجوديون :
لأنها بهذا ستتولد في صحراء جدياء ، مقطوعة الصلة بالطبيعة ولا علاقة
لها بوعى الآخرين .

الحرية كما يراها مونييه هي أولا رفض واختيار : « الانسان دائما
وبجميع كيانه يشعر بحريته باطنيا عندما يشاء » (١) ، لكنه لما كان
موجودا في مواقف فانه في نفس الوقت « لا يتقدم على الطريق - شأنه
في ذلك شأن الجسم - الا من خلال العقبات وتصبح الحرية في بعض
الظروف القاسية كما كان يدعوها ماركس ، مجرد الوعى بالضرورة » (٢) .

وينتقل مونييه بعد ذلك بقليل من الحرية الباطنية التي لا شك
فيها : حرية الاختيار والرفض ، الى الحرية التاريخية والاجتماعية التي
هي عبارة عن القدرة أو عدم القدرة . وهو في هذا قد انتقل من كيركجورود
الى ماركس ، لكنه لم يتجاوزهما بل جعلهما ملتصقين . ولم يكن هذا من
جانبه اجراء تأليفيا بل كان مزجا أو خلطا .

ويتكشف هذا التلفيق عن نتائج أكثر خطورة كلما اقتربنا من
الواقع . وذلك لأنه عندما نصل الى هذا المستوى علينا أن نفصح بوضوح
عما نعتقده فيما اذا كان الانسان يحصل على حريته من خلال اسها .
اسهاما ثوريا في حركة التاريخ أو اذا كان يفهم من الحرية نجاة النفس .



والآن هل تتيح لنا هذه الفلسفة أن نشق طريقنا وسط العالم
الواقعي ونجد حلا للمشاكل التي يثيرها ؟ هذا السؤال الذي يعد المحك
لكل فلسفة « معاصرة » بالمعنى الحقيقي تبدو مشروعية اثارته بالنسبة الى
« مونييه » بالذات باعتبار أنه هو نفسه الذي وضع منذ البداية هـنـد
المشكلة وأنه كان يأمل في أن يجد لها حلا .

كيف تناول « مونييه » نقد المجتمع الذي يعيش فيه ؟

ان العدو الحقيقي لفلسفة الشخصية الانسانية هو النزعة الفردية
التي تولدت عن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ . ومونييه يصف تلك
الفردية بقوله : « الفردية نسق من العادات والمشاعر والأفكار والنظم
من شأنها أن تجعل الفرد يتخذ لنفسه دائما موقف العزلة والدفاع عن

(١) فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢٧

(٢) نفس المرجع ، نفس الموضوع

مصالحه . وقد كانت الفردية بمثابة الايديولوجية للطبقة المسيطرة في البرجوازية الغربية فيما بين القرن ١٨ والتاسع عشر . والانسان في هذه النزعة انسان مجرد ، بلا روابط أو علاقات اجتماعية طبيعية ، يمثل الالهة عظيمها ، يتغذى على حرية بلا اتجاه ولا نستطيع أن نقيسها ، يتخذ من الآخر في المحل الأول موقف الحذر والحساب والمطالبة بحقوقه منه . أما التشريعات فقد انحصرت دورها في توفير عدم تصادم هذه الأنايات أو في الحصول منها على أكبر قدر من الانتاج من خلال تحقيقها لأكبر قدر من الربح . ذلك هو النظام الذي تخضع له حضارة تلفظ أنفاسها الأخيرة أمامنا . انها أكثر الحضارات التي عرفها التاريخ فقرا . وهذا النزعة الفردية هي نقيض فلسفة الشخصية الانسانية ، وهي خصيصة المباشرة « (١) » .

وهذا النقد للديموقراطية البرجوازية يحتوى على عناصر ايجابية . ولنا أن نكشف عن أوجه الشبه المثمرة بينه وبين أحد النصوص التي تمثل المصدر الذي استقى منه « مونييه » تحليله هذا : ونعني به الدراسة التي قام بها ماركس للأسس التاريخية والانسانية التي أدت الى « اعلان حقون لانسان » (٢) . لكن ماركس كان قد وصل الى النتيجة التالية وهي : أنه اذا كان التحرير السياسي الذي حققته الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ قد بدا غير كاف من حيث أنه شطر الانسان الى فرد أناني وعضو في المجتمع البرجوازي من ناحية والى شخصية أخلاقية لمواطن مجرد فان الأمر بحاجة الى تحرير جديد يبدو على أنه ضرورة تاريخية لكي ينظم الانسان قواه الذاتية من حيث أنها قوى اجتماعية ومن حيث أنها لا تلجأ الى فصل قوته الاجتماعية والنظر اليها على أنها قوة سياسية قائمة بذاتها . وبتعبير آخر نقول ان ماركس قد أدان النزعة الفردية البرجوازية : باسم المستقبل داعيا الى تخطيها .

أما النقد الذي نجده عند مونييه فبالرغم من أنه قد استعار الكثير من ماركس الا أنه قد وجه توجيهها مغايرا تماما بل وقد يكون معارضا لما نجده عند ماركس .

ولم يتح له مذهبه التمييز فيما بين هجوم يميني ونقد يساري للديموقراطية البرجوازية .

(١) فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٣٧

(٢) انظر كارل ماركس : المسألة اليهودية - الاعمال الكاملة لماركس (طبعة كوست) ،

ج ١ ، ص ١٩٠ - ٢٠٢ .

ما السبب فى هذا القصور ؟ الجواب لأن مونييه لم يبدأ من تحليل تاريخي دياكتيكي للمجتمع الحاضر بل بدأ من تعريف مثالي للجماعة القائمة على فلسفة الشخصية الانسانية . وهذه الجماعة تصور تأليفى من « مدينة الله أو من « مملكة الغايات » على نحو ما نجدها عند القديس أوغسطينوس وعند ليبنتز أو عند كانط . انها التعبير الواقعى عن « جماعة القديسين » . وهى لا تنتمى الى هذا العالم ، بل تمثل هدفا بعيدا ونموذجيا ينبغى على فيلسوف الشخصية الانسانية أن يضعه دائما فى اعتباره لكى يغير من العالم الذى يعيش فيه ، وذلك من حيث أن كل جماعة شخصية تشارك فى هذا المثال .

وهكذا فان ايمانويل مونييه لا يختلف فى مسلكه هنا عن مسلك علماء الاجتماع الخياليين لأنه قد حكم على الواقع ابتداء من النموذج الذى تصوره .

ومونييه يعلن عن طيب خاطر أنه ينتمى الى اقليم «لاتوردي بان» (١) : اقليم أوزا نام (٢) وبوشيز (٣) من أجل أن يصل نفسه بتيار كنيسة المسيح التى حققت الوحدة بين الفقر والمذبح (٤) .

أما تصوره للاشتراكية فله دلالتة على ما نحن بصدده .

فمن الناحية الاقتصادية ذهب مونييه الى أن المجتمع الرأسمالى سيتحول شيئا فشيئا الى مجتمع اشتراكي جماعى من خلال أشكال التراكمات التى تتجمع فيه . ولهذا فعلىنا أن نشيع فيه الروح التجمعية : التجمع المتزايد بين العمال فى ادارة المشروعات الى الحد الذى يصبح فيه المشروع فى يد العمال والتنظيمات المسؤولة ، والتجمع التعاونى بين الاستغلالات القائمة بين الحرفيين . والهدف الذى يسعى اليه مونييه من هذا أن يضع حدا لما للعملة النقدية من سلطة مجهولة الشخصية ، أى يضع حدا للمجتمع المبنى للمجهول وللربا وللتقويمات التجارية ولكل الأنظمة الاقتصادية التى تتيح للعملة النقدية أن تتكاثر بلا عمل . ونحن نلتقى هنا بأحدى الأفكار الرئيسية عند برودون (٥) .

(١) اقليم بمقاطعة الأيزير فى فرنسا (المترجم)

(٢) كاتب ومؤرخ فرنسى (١٨١٢ - ١٨٥٣) ومؤسس لحركة اليسوعيين « سان

فانسان دى بول » (المترجم)

(٣) كاتب ومؤرخ فرنسى (١٧٩٦ - ١٨٦٥) أحد مؤسس الاشتراكية المسيحية .

(المترجم)

(٤) مونييه : رحمة الله على المسيحية . ص ١٣٣

(٥) أنظر كتاب مونييه : ثورة الشخصية الانسانية والجماعية ، ص ٣٠٤

أما من الناحية السياسية فإن تصوره للدولة لا علاقة له أيضا بالتاريخ . فهو يضع تصورا ليبراليا وفوضويا للسلطة تصبح فيه الدولة مصدرا للفساد والارغام ، في مقابل تصور مجرد لها لا يمكن أن يخضع فيه الانسان الأناني الى القانون الجمعي الا عن طريق الضغط . وهو يقول ان التصور الأول يقدم صورة مثالية للشخصية الانسانية من أجل هدم الروح الجمعية ، والثاني يفعل العكس . أما تصور مونييه فهو يتميز عن التصورين بأنه جردهما من مضمونهما . والديموقراطية الحقبة في نظره هي : « البحث عن شكل للحكومة يتمشى مع تلقائية الجماهير من أجل توكيد مشاركة الأفراد في النظام الموضوعي للسلطة » (١) . ومونييه لا يفتش عن الظروف التاريخية الواقعية لميلاد الدولة ولا عن تطورها ولا عن طبيعة تلك التلقائية الجماهيرية ، كما لو كان الأمر يتعلق بوقائع أزلية ثابتة . وهو يقدم لهذا كله تعريفات نظرية صرفة .

وعندما يريد أن يحدد لنا وسائل الفعل فإن اشتراكية مونييه تبدو هنا بوضوح على أنها نموذج أخلاقي وليست حركة من حركات التاريخ .

أما الاصلاح الذي ينادى به (٢) فيقدمه في سلسلة من الارشادات والمواعظ : « ينبغي كذا » « من الخير أن نفعل كذا » « علينا بكذا » أما الفعل الذي نلبيه أن يقوم بتنفيذ تلك الثورة المزدوجة : المادية والروحية ، فلم يوضحه مونييه أبدا .

ويفرق مونييه تفرقة اسكولاسطيقية بين أربعة أبعاد للفعل الانساني : ١ - الفعل الاقتصادي الذي يغير الانسان بواسطته الأشياء . ويقع هذا الفعل في ميدان العلم والتكنولوجيا والصناعة . أما معياره فهو الفعالية ٢ - . والفعل الأخلاقي الذي يحدث تغييره في الفاعل نفسه . أما هدفه ومعياره فهو الصدق ٣ - الفعل التأمل الذي يشرى عالم القيم الذي نعيش فيه ويكون ذا طابع تنبؤي . أما هدفه فهو الكمال والشمول . وهو يمثل تأليفا بين الفعل الاقتصادي والفعل الأخلاقي ٤ - الفعل الاجتماعي بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ، وهو الذي يحدث تغييرا في العلاقات القائمة بين الناس ويقربنا منهم .

وعندما يكون الأمر متعلقا باحداث تأثير في الحياة العامة فإن تطور الفعل في مراحلها سببها جذبه قطبان : القطب السياسي والقطب التنبؤي .

(١) فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ١٢٧

(٢) نفس المرجع ، ص ١٢٠

والخطر الأكبر هو ذلك الخطر الذى حذر منه « شارل بيجي » : أن تتضاءل الجذوة فتتحول الى عادة سلوكية ، وينقلب التصوف فيصبح سياسة وتغدو الثورة دبلوماسية ، والشعر الذى يقال تمجيذا للشهداء يصير نثرا ينادى بالاستسلام لمطالب الحياة اليومية .

ومونيه يحاول جاهدا أن يحافظ على التوتر الذى يعيش فيه رجل السياسة والمتنبى . ولكن نظرا لعدم كفاية التحليلات التاريخية الواقعية عنده ، وهى التحليلات الوحيدة التى كان من الممكن أن تتيح له فرصة معرفة الاتجاه الذى يسير فيه ويتجاوز المتناقضات تجاوزا حقيقيا ويحل المشكلات ، فان هذا التوتر لم يجد له تعبيرا الا من خلال نزعة تليفقية فلسفية لم تكن تأليفا بل توفيقا ، وكانت تمثل تذبذبا سياسيا لا حدود له لم يتح لصاحبه أن يجد لنفسه خطأ عمليا ايجابيا موثوقا به . وكان مصدر هذه التذبذبة رفض مزدوج : عداا ضد الرأسمالية ، ولكنه عداا يستمد مصدره من نظرة صوفية ، وتصور خاص للملكية مستمد من القديسة نيريزا ، وعداء للشيوعية يجد تبريره فى اشتراكية استوحت مصادرها من نظرة صوفية أيضا .

لم تجد الفلسفة ولا السياسة نصيبهما فى تلك النظرة . وقد انتهى الأمر بمونيه - من أجل أن يحتفظ بحرارة هذا « التوتر » الى التذبذب المستمر بين هذه الرفوض المتوازنة .

علينا فى مواجهة المآسى الفسبولوجية والاجتماعية أن نجلب للناس السعادة . لكن السعادة عند مونيه يمكن الحصول عليها مباشرة اذا وقفنا موقفا وسطا بين الأنانية الفردية والآلية الجماعية : « اننا نتعرف على شقاواتنا بالقدر الذى لا تسقط فيه فريسة للبحث عن السعادة » (١) .

ان الجرى وراء الموضوعية من شأنه أن يفصل ما بين الواقعات الشخصية ، لكن الوجودية قد أخطأت « عندما أقدمت على تحليلاتها وكأن العلم لا وجود له » (٢) . فالحقيقة اذن ليست ذاتية ، لكننا من ناحية أخرى لسنا فى غيبة عنها .

والأخلاق فى فلسفة الشخصية الانسانية هذه تتغذى على « التوتر القائم بين أخلاقية القانون وأخلاقية الحب » (٣) .

(١) انشور (مانيفستو) فى خدمة فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٢) فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٩١

(٣) نفس المرجع ، ص ٩٦

« الوسيلة الوحيدة الفعالة التي تجعلنا نمسك بزمام التاريخ هي أن نحلل حركة التاريخ من خلال تجربة معاشة وتقدمية » (١) . هذا الشعار الذي رفعه مونيه ذو فائدة في تذكيرنا بأن التاريخ لا تصنع أحداثه في غيبة الانسان . وفي الوقت نفسه يذكرنا بأن التاريخ ليس نعسفا . وقد أحسن مونيه بوضع المشكلة على هذا النحو ، لكنه لم يقدم لنا حلا لها لأنه لم يقل لنا من الذي سيعيش هذه التجربة : هل هو الفرد كما هو الحال في الوجودية ؟ هل هو النوع كما هو الحال عند من قام بنظير المدعوة الهتلرية ؟ هل هي العلاقات بين الذوات الفردية منظورا اليها نظرة صوفية كما هو الحال عند جبريل مارسيل ؟ أم أنها الطبقة الاجتماعية كما هو الحال عند ماركس ؟

كتب جان لاکروا يقول :

« فلسفة الشخصية الانسانية الوحيدة الممكنة هي تلك التي تقيم وزنا للنظام الشمولي الذي يسود الواقع » (٢) . وقد خطر ببال امانويل مونيه أن ينفذ هذا البرنامج . الأمر الذي شد اليه انتباه نفر كبير من المسيحيين ومن العقول التي تهتم بالمسائل العامة خلال ربع قرن من الزمان . وكان الأمل الذي داعب الناس جميعا . ومونيه قد أثار حقا مشكلات تحتل بؤرة اهتمامات الناس المعنيين بأهور المستقبل في عصرنا ، ولمس كل المتناقضات ، لكن نزعتة التلقيفية لم تقدم أي حل لواحد منها .

(١) ما هي الفلسفة الشخصية ، ص ٢٨

(٢) جان لاکروا : الماركسية الوجودية وفلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢

**رسالة موجهة من جان لاکروا
الى المؤلف
« حول فلسفة الشخصية الانسانية والحوار »**

هذه الأسطر التي سيقراها القارئ لا تهدف الى توجيه نقد ضد بحث معين وليست من قبيل الذود عن عرين ، ودفع النقد الذي وجه ضدى . فالفكرة التي أعرضها فيها عامة . ولكل أن يحكم عليها بما يشاء . فمن ناحية الطريقة التي سيفهمها بها القارئ وينقدتها فانه لن يلزم فى هذا الا نفسه ، أما أحكامنا التي سنطلقها هنا فستفيدنا نحن . لأن المؤلف فى هذا لا يتميز عن القارئ ولا يستطيع أن يشهد على فكره هو الا من خلال تأكيدات خارجة عن الدواعى التي جعلته يتبنى هذا الفكر . ولهذا فاذا كنت قد قبلت هنا أن أتدخل فانى لم أفعل هذا بهدف هذا التصحيح أو ذاك بل من أجل أن أعرض بعض الملاحظ التي أهداف من وراثها الى التحذير من شبهة أو دفعها .

١ - فأنا لا أوافق من جانبى على وصف فلسفتى بأنها ضمن « الفلسفة الكاثوليكية » . وبدون أن نستأنف هنا المناقشات التي كانت قد أثرت حول وجود فلسفة مسيحية - وهو تعبير آخر يتسم بعدم التوفيق - فانى أحسب أن كل فلسفة مادامت تتخذ زاوية عقلانية فانها تعرض نفسها أمام كل انسان هيا نفسه لاستعمال عقله مفترضا أن له قيمة كلية عند غيره من الناس . وليست فلسفة الفيلسوف أيضا نبعاً [لاروافد له] ، بمعنى أنها تفترض وقائع لها وجود سابق عليها : العلم والفن والتكنوقراطية والعادات والدين ، وبالجملة كل ما يحدث للفرد ويكون أحداثه الداخلية الخارجية . انها تمثل تحول هذه الوقائع أو الأحداث الى تجارب يعيشها الفيلسوف فى عقله . ومواجهة وتعميق هذا التجارب ليست شيئا آخر الا حياة الفكر نفسها . وقد يكون الباعث على الفكر باعثا أخلاقيا أو اجتماعيا أو جماليا أو علميا أو دينيا ، لكن لا وجود للفلسفة الا عندما تتحول هذه « المادة الأولية » - اذا صح هذا التعبير - الى كلام عقلى ،

له قيمته العامة من خلال التأمل العقلي . حقا ان كثيرا من المواقف الفكرية يريد أصحابها اليوم أن ينافسوا الحياة نفسها ويمارسون منهجا يقوم على الالتفات الى مادون العقل في الانسان ، والاهتمام بأحشائه . لكن الفلسفة ليست الحياة بل هي الكلمة التي نوجه الحياة . وهو أمر يتفق فيما يبدو لي مع الخط التقليدي الأصيل للفلسفة في فرنسا .

٢ - وفيما يتصل بفلسفة الشخصية الانسانية فانها في حد ذاتها ليست فلسفة . واذا كان مونييه قد كتب كتابا اسمه « مقدمة في فلسفة الوجوديين » فان بوسعنا نحن أن نكتب « مقدمة في فلسفات الشخصية الانسانية » . لكن ربما يكون من الضروري أن نميز على الأقل بين معنيين عامين لهذا المصطلح . فمن الناحية الأولى ، فان فلسفة الشخصية الانسانية لا تمثل فلسفة بقدر ما تمثل ضمير البشر . انها تريد أن تبني الشخصية الانسانية عندي وعند الآخر بهدف بناء شامل للانسانية . ولهذا فمن الممكن أن نلتقى بهذا الاتجاه الرئيسي في كل فكر ضخم ، ابتداء من سقراط حتى القديس أوغسطينوس ، ومن القديس أوغسطينوس حتى القديس توما ، ومن هذا الأخير حتى ديكارت ، ومنه الى كانط ، ومن كانط الى هاملان أو هوسرل أو برجسون . وكان مونييه وقت أن وافته منيته مهتما بتقديم مختارات من نصوص لفلسفة الشخصية الانسانية عند مؤلفين مختلفين تماما ، ابتداء من الفلسفة اليونانية حتى يومنا هذا .

لكن هذا « الضمير » - لكي يصبح فلسفة - لا بدله من ناحية أخرى أن يشعر بذاته من خلال الفكر والفعل وكان عليه أن يتخذ من الأدوات والتقنية ما يعينه على تشييد بناء عقلائي يفسره ويكسبه نضجا وقيم الدليل عليه . والحق أننا اذا أردنا أن نعرف فلسفة الشخصية الانسانية بوجه عام فلن نجد أمامنا الا نزعة تليفقية . وذلك لأنه لا يوجد أمامنا الا فلاسفة ذوو نزعات في فلسفة « الشخص » . نجد أمامنا من الناحية التاريخية فلسفة الشخصية الانسانية عند كانط ، وفلسفة الشخصية الانسانية ذات الصبغة الفردية عند رينوفييه ، وفلسفة الشخصية الانسانية ذات الطابع الأخلاقي والنفحات المسيحية عند « لابرتونيه » ، وفلسفة « الشخص » التي يغلب عليها طابع المناجاة عند كثير من الأنجلو ساكسونيين وعند أصحاب فلسفة الايمان بمبدأ أو فلسفة الاخلاص عند رويس وغيره . وفي أيامنا هذه أطلق السيد « لاشييزري » على فلسفته اسم المثالية ذات النزعة الشخصية . وهو يذهب الى أن الثورة الكانطية تمثل المصدر الذي استقى منه فلسفته . ويرى أنه لكيلا تصبح الشخصية الانسانية مجرد عنصر بسيط من عناصر الكون أو مجرد لحظة من لحظات الصيرورة على نحو

ما تتصوره الأشكال المتعددة لمذهب وحدة الوجود - علينا أن نتمسك بالقول بأنها (أى الشخصية الانسانية) ليست فى العالم بل بأن العالم فيها ، وعلينا أن نقول بأن كل شخص يبنى عالمه . لكن هذا التصور المتوحد للعالم لا يؤدي الى الانعزالية ، اذا فهمنا أن كلامنا له معايير العقلية ، وبالتالي معايير الكلية التى تسمح له بمواجهة الآخرين والاتصال بهم . وهكذا نرى كيف أنه من الممكن أن تتعدد الصور التى تتخذها فلسفة الشخصية الانسانية واذا ما حاولنا أن نضعها كلها تحت عنوان واحد ، فلن نقول عنها شيئا .

ولم يكن مونييه بالشخص الذى قدم فلسفة لها تكتيكها الخاص ، ولم يكن صاحب فلسفة طريفة جديدة بقدر ما كان خير من وعى أزمة الحضارة فى جيلنا ، وخير من فهم الظروف العقلية والاجتماعية والدينية لحل هذه الأزمة . انه أراد أن يجعل من مجلته « الروح » بالنسبة الى أبناء القرن العشرين ما كانته الانسكلوبيديا بالنسبة الى أبناء القرن الثامن عشر . وكانت أعماله الفلسفية الحقيقية - وعلى سبيل المثال « رسالة فى الخلق » . أعمالا رائعة . لكن علينا أن نضعها فى اطار مشروع الرئيسى . وهو أن يكتب عن « الخلق » لا عن « تبويب أخلاقى » معين . وذلك لأنه لم يقنع بأن يجعل الانسان شيئا يمكن أن نستظهر خصاله ونحفظها عن ظهر قلب ، كما كان يقول بسكال - بل جعل منه هدفا يحارب من أجل قضيته . فعلم الخلق - اذا كان صاحبه مخلصا الى نفسه - لا يمكن أن يكون مجرد علم ، بل لابد أن يتخذ طابع النضال . وهذه الرسالة فى الخلق أرادت أن تجمع بين طابع العالم والمناضل على ما بينهما من تباين واضح . وابتداء من هذا اتضح فكر رسم لنفسه أن يكون ملتزما وغير ملتزم فى الآن نفسه ، فلسفة هجينة ، ومنهجها وسطا بين المنهج التقليدى والمنهج الماركسى . وفى هذا المنظور علينا أن نضع مونييه . أما فلاسفة الشخصية الانسانية الآخرون من أمثال موريس نيدونسيل ، فقد أقاموا فلسفة للشخصية الانسانية أكثر نضجا من ناحية التكنيك ، لم يكتف فيها نيدونسيل بالوقوف عند منطقة تبادل التأثير بين وعى ووعى الآخرين ، بل حلل اجتياز الانسان للطبيعة وأضاف الى هذا أن اقترح تعميقا لمعنى المقولات من زاوية فلسفة الشخصية الانسانية .

٣ - لم يبق أمامنا الا أن نعرض للسؤال الصعب ، الذى يتعلق بإمكانية - أو بالأحرى - يتعلق بالشروط التى تجعل الحوار مشروعا . والحق أن فلسفة الشخصية الانسانية بالنظر الى عقيدتها الرئيسية وباسم الدافع الأساسى الذى حركها لا ترفض الحوار . بل انها تدعو اليه دائما .

لأن فلسفة الشخصية الانسانية مهما كان تكذيب الواقع العملي لها فانها تعتقد أن كلامنا يشتمل في داخله على الامكانيات التي تجعل منه شخصية انسانية ، وأنه من الممكن أن يكشف يوما ما عن كونه انسانا . ولهذا ينبغي أن يسلك سبيل الحوار ، لا سبيل الدفاع الخطابى . عليه أن يسلك مسلك « المونولوج » المتبادل ، والمنافع المتبادلة ، وتبادل الحبيث والطيب .

وكل حوار أصيل ينسجم بالوضوح والمشاركة معا . والحق أن هاتين الصفتين يمكن أن يكون في ظهور احدهما اختفاء الأخرى من حيث أن الوضوح يمكن أن يقتل المشاركة ، كما أن المشاركة يمكن أن تقتل الوضوح . لكن كلا منهما له وجوده في الحوار الحقيقى . وهما العنصران اللذان يجعلان منه حوارا مفيدا وساقا فى الآن نفسه . فالحوار لا يعنى اذن اظهار تهافت فكر الآخر ولا يعنى كذلك مجرد احتوائه فى فكرى الخاص ، بل يعنى أن أجعل من نفسى موضع التساؤل لكى أتقدم فى لقائى مع الآخر . ولا وجود للحوار بدون هذا التعاطف المنهجي الذى يجعلك تشعر بفكر الآخر من الداخل ، ويهزك بالمعنى القوى لهذه الكلمة ، ويضطرك الى أن تقوم باعادة النظر فى ذاك اعادة حقيقية . لكن الاسراف فى لطف المعاملة ليس بأفضل من كشف النوايا . فالكاثوليكي والشيوعى عليهما واجب أولى هو أن يكون كل منهما ذكيا دائما . والجهد الذى يبذله الانسان لتفهم الآخر يفضل أى عمل آخر . ولكى أفهم الآخر لابد أن أخرج من ذاتى ، وأضع نفسى مكان الآخر وأجعل تفكيرى يكف مؤقتا عن الفاعلية ليحل محله تفكير الشخص الآخر . لكن هذا لا يعنى أن أظل مدافعا عن موقفى متمسكا به . الأمر الذى يشهد به موقف كثير من الماركسيين والمسيحيين على السواء .

فالحوار لا يعنى اذن أن أجعل من نفسى هدفا لهجمات الآخر . لأن هذا سيكون لا قيمة له ، بل أن أضىء نفسى وفكرى الخاص لهزة قد تنتهى بالضيق . ومن لم يمر بهذه التجربة التى تملؤ نفسه خوفا وانكسارا ، من لم تهزه رعدة لاضطرابه الى أن يعيد النظر اعادة كاملة فى كل شئ من لم يشعر بأن تفكيره يتغير على نحو ما تحت وطأة تفكير الآخر ، من لم يقدر له أن يتقبل بمحض اختياره ويعيش امكانية هذا النوع من التضحية بالنفس فانه لا يمثل عضوا جديرا بعضويته فى ذلك الحوار الذى يجرى بين البشر .

وربما أستطيع هنا ، من أجل أن أقوم بتوضيح فكرى ، أن ألتجأ - عن طريق التشبيه - الى الفكرة المسيحية عن الاستواء . فكل انسان

قابل للاستهواء ، ولا يعنى هذا ارتكاب الخطأ أو حتى مجرد الشروع فيه .
ولا شك أننا لا نملك أن نستخف بالاستهواء ، ولا نملك أن نظهره في
الوقت الذي يحلو لنا في طبعة جديدة ، أو نجعله - وقتما نشاء - على نحو
يخلف في نفوسنا نوعا من اللذة السيكلوجية . ومن ناحية ثانية ، فإن
المضوع للاستهواء لا يعنى بالضرورة أنه لا يقدم لنا معرفة عقلية . فهناك
كثير من رجال اللاهوت والفلاسفة وعلماء الأخلاق - كان من بينهم حديثنا
موريس بلوندل - من أصر على أن الانسان الذي يخضع للاستهواء دون
أن يستسلم له تماما يعرف الخطيئة على نحو يفضل معرفة من يرتكبها -
وبالمثل فادا كان من غير المستساغ أن أستخف بأفكارى فسيكون من
المتعذر على الأقل أن أفهم فكرا قويا من غير أن أخضع لضرب من الاستهواء
تجاهه . أما ذلك الانسان الذى لم يحدث له قط في حياته أن كان فريسة
لهذا الاستهواء فإنه لا قيمة له عندي . وما يقوله دفاعا عن نفسه بعد هذا
لا يمكن أن يمثل نداء جديرا بكونه انسانا . ولهذا فمن الخير أن نتركه
وشأنه ، دون أن نكلف أنفسنا مؤونة الرد عليه .

لكن المشاركة لا تمنع الوضوح . وذلك لأن الحوار مواجهة . وقد
كتب مونييه خير كتبه جميعا بدون شك عندما كتب عن « المواجهة
المسيحية » فالشخصية الانسانية تبدو على أنها قدرة على مواجهة الأشياء
والناس . اذ أن في أعماق الانسان يوجد ميله الطبيعي نحو المعارضة
والنزاع . والحوار يقدم لنا استعلاء لهذا الميل ، لكنه لا يميته فينا . انه
يعنى دائما المخاطرة بالنفس ، لكنها تلك المخاطرة التى قصد من ورائها
اشاعة الطمأنينة عند الانسان ، ولم يقصد بهما أن تؤدي الى أن نفقد
الانسان . الحوار ينطوى على فعل أخرج به من ذاتى لكى أصير الشخص
الآخر . لكن دون أن أكف لحظة واحدة عن أن أكون نفسى . ان فكرة
« التعايش السلمى » فكرة خاطئة ليس فقط بالنسبة الى الأفراد بل
بالنسبة الى الشعوب أيضا . الأمر بالنسبة الينا ليس أمر تعايش بل
حوار . وذلك لأن التعايش معناه مفاجاة فردية يقوم بها شخصان كل
يجريها بينه وبين نفسه ، لكنهما يقومان بلصق مناجاتهما ، كل منهما
فى الآخر . والحياة ليست تعايشا ، بل مواجهة . وكل مواجهة تتضمن
المخاطرة الفريدة الجادة ، لكنها تنطوى فى الوقت نفسه على فضيلة ذات
خصوصية لا حدود لها . وذلك لأنها تفترض وجود أمل عند البعض منا فى
أن يغير من بعضنا الآخر ، أو فى أن نغير ما بأنفسنا تحت تأثير الآخر .
والانسان ذو الشخصية الواضحة لا يسعى أبدا الى أن يفرض على الآخر
حقيقة جاهزة كما لو كانت شيئا من الأشياء ، بل يسعى فقط الى أن يضع

نفسه في خدمة حقيقة هي هي الحياة نفسها . كان بسكال يقول : « لقد صنعنا من الحقيقة صنما » . ان الحقيقة التي لا تكون عطاء بعيدة تماما عن الله . وحسبنا فقط أن نرفض الكذب اذ أننا كثيرا ما نخطيء بالمبالغة في آثاره . فالكذب موجود ، وهو موجود حيث توجد الرغبة في اخفاء نفسى عن الآخر ، ورغبة الآخر في الكشف عن ذاتى . انه لا مبالاة بالآخر . انه رفض للصلوات الواقعية القائمة بين البشر . واذا طلبنا الآن من الشخص أن يكون واضحا مع نفسه فمعنى هذا أننا نطلب منه أن يكون صادقا . وبحسب قول القديس أوغسطينوس أن يكون صادقا مع نفسه ، وأن يقيم علاقات واقعية مع الأشياء ، مع الآخرين ومع الله . لأنه أقام علاقات صادقة مع نفسه . وفي المحاضرات التي كان يلقيها « ماكس شيلر » كان كل شخص من الحاضرين يتكلم ويناقش ويحاور . لكن حدث في آخر العام أن خطر للأستاذ أن يسأل طالبا صغيرا لم يفتح فمه بكلمة واحدة طوال المام . ودعا الأستاذ الى الكلام في هذا اللقاء الأخير . لكن الطالب أجاب مرددا حكمة ألمانية معناها أن السكوت من ذهب . لكن ما أن انتهى الطالب من هذه الاجابة حتى بادره شيلر ، مشيرا اليه بابهامه قائلا : « أنت مزيف » . لكن ليس من اليسير على الانسان أن يقف من هذا التزييف لتلك العملة موقفا سلبيا . ليس من السهل أن أتقبل مواجهة واقعية من غير أن أحرص دائما على عدم الكذب بطريقة أو أخرى في الحوار . وبدون هذا الجهد المتجدد . دائما ، لن يكون العالم الذى أمامنا الا عالم حرب ، لن يكون الا عالما قائما على المؤامرة أو على اللامبالاة . وبمعنى آخر لن يكون الا عالما نرفض فيه . العلاقات الواقعية .

تلك هي الظروف التي يحلو لي أن أسمىها بظروف فلسفة الشخصية الانسانية القائمة على الحوار الصادق . لكن أليس من الواضح أن هذه الظروف ظروف عامة بالنسبة الى كل الناس ، وأنها موجودة فيما بين جميع البشر ؟ أليست هذه الظروف كافية - لكنها ضرورية - كما يقول « شارل بيجي » - لكي تجعل من الأعداء زملاء أحرارا يعيشون معا على قدم المساواة ؟

« ٣ »

ظاهريات الطبيعة

الأب المحترم بيير تياردي شاردان

« اننا نجد أنفسنا أمام مشكلة من مشاكل الطبيعة ، وهي الكشف عن معنى التطور ، اذا كان ثمة وجود له . وعلينا أن نجد حلا لهذه المشكلة دون أن نخرج عن ميدان الوقائع العلمية » (١) .

في هذه العبارة يلخص الأب المحترم تياردي شاردان مؤلفه الذي كتبه عالم وكاهن في نفس الوقت .

والأب تياردي شاردان عالم في الحفريات ، أكسبه اكتشافه عام ١٩٢٩ للانسان الصينى - بمعونة الصينى « باى فن شونج » والكندى « دافسون بلاك » - وذلك فى شوكتيان بالقرب من بكين ، شهرة واسعة . وقد أسهم ببحوثه الجيولوجية وفى عصر ما قبل التاريخ التى قام بها فى جميع القارات ، باضافة غنية الى المعرفة فى باب أصول الانسان . ذلك هو المصدر التجريبي لأرائه . لكن أعماله قد تركزت فيما أسماه فى عنوان كتابه التركيبى الرئيسى : « الظاهرة الانسانية » .

★ ★ ★

١ - منهج تيار

وقد قاده دراسة الأصول البشرية الى فكرة أساسية وهى أن التحول ليس مجرد فرض ، أو نظرية بين سائر النظريات الأخرى بل بناء مشترك يدخل فى تركيب كل جزء من الواقع المادى ، ومن ثم ، يمثل اطارا شاملا لحساسيتنا . ويبدو أنه ليس أمامنا الا أن نتقبله باعتباره أحد قوانين الوجود ، دون أن نبحث فيما اذا كان يروق لنا أو يسبب لنا الضيق «

(١) الأب المحترم تياردي شاردان : تخطيط لكون شخصائى . ١٩٢٨

(الجزء الثالث من أعمال تيار دي شاردان ، (ص ١٨٥) (١) • وليست المسألة هنا تتعلق بهذا التصور الجزئي أو ذاك حول التحول ، مما نجده عند لامارك أو داروين أو خلفائهما ، إنما هي جوهر الفكر التحولي الذي لحصه أحد معاوني تيار ، وهو الأب « ليروا » في عبارة أخاذه بقوله : العالم أو الكون تطور ، انه تكوين • وكل تكوين يفترض وجود ترابطات وتعلقات متبادلة أو متعاكسة ، بدون ثغرات ، انه يسلم بوجود رابطة بين العناصر التي تكون الكائن وهو في سبيل التكوين ، ولهذا فان الكون الاستاتيكي الذي يشترط التجزئة يصبح أمرا مستحيلا • لأنه اذا كان كل شيء في سبيل التكوين ، فان هذا معناه أن كل شيء مرتبط بالآخر » (٢) •

فاذا كان كل شيء في سبيل التكوين ، فان كل شيء مرتبط بالآخر • ونن نستطيع في الحقيقة أن نفصل بين الصيرورة والتأثير المتبادل • واننا نتعرف هنا على أحد المبادئ الأساسية لديالكتيك الطبيعة ، كما حددتها الماركسية • فقد كتب « انجلز » عام ١٨٨٠ في كتابه « ديالكتيك الطبيعة » يقول : « ان الحركة في معناها العام جدا وباعتبارها أسلوب وجود للمادة تتضمن كل التغيرات وكل المسارات التي تتم في الكون ••• الطبيعة كلها ••• تشكل مجموعة جسم منسجم ••• وهذا الفعل المتبادل هو الحركة نفسها » (٣) •

والتشابه هنا ليس عرضيا لأنه يتعلق بجزء من تصور جامع لديالكتيك

(١) في كل مرة « نعيد النص متبوعا بإشارة من هذا الطراز (٣ ، ١٨٥) دون أن تشير الى ذلك في الهامش فان هذا معناه أن النص مقتبس من أعمال الأب تياردي شاردان وهي أربعة أجزاء (مظمة دي سي ، لوفان : وباريس) • وعناوين الأجزاء الأربعة هي :
١ - الطاهرة الانسانية (ويمثل النظرة التركيبية العلمية التي تكون عمله الرئيسي)
٢ - ظهور الانسان ، مجموعة دراسات في الحفريات وفي عصر ما قبل التاريخ ()
٣ - رؤية الماضي (مجموعة مقالات في التحول من وجهة النظر العلمية والأخلاقية والدينية) •

٤ - الوسط الالهي ، كتاب في الروحانية المسيحية بحسب رؤية العالم كما يتصورها تياردي شاردان () •

(٢) الأب المحترم اليسوعي بيير ليرروا : بيير تياردي شاردان كما عرفته ، بلون • ١٩٥٨ ، ص ٢٠

(٣) تيرريك انجلز ديالكتيك الطبيعة (طبعات اجتماعية) ص ٧٥ - ٧٦ • وانجلز يؤكد مرات عديدة تلك العلاقة بين الحركة والعقل المتبادل : « ان العقل المتبادل هو الطابع الأول الذي يظهر لنا عندما ننظر الى المادة في حركتها ككل من وجهة نظر علم الطبيعة الكونية في تطوره المعاصر » (نفس المرجع ، ص ٢٣٣) •

نظرات حول الانسان - ٢٢٥

الطبيعة قدمه الأب المحترم تيباردى شاردان الذى أراد أن يحقق نظرية تركيبية للمعارف العلمية . وكان انجلز قد أوضح فى كتابه « لودفيج فورباخ » عام ١٨٨٨ أن هذا التصور للعالم قائم على ثلاث اكتشافات كبيرة : أولا ، اكتشاف الخلية توسفها الوحدة التى ينمو ابتداء منها كل كيان الجسم النباتى والحيوانى عن طريق التكاثر والتنوع . ولقد ترتب على هذا ليس فقط الاعتراف بأن تطور ونمو جميع الكائنات العضوية السامية يتمان وفقا لقانون شامل موحد بل القول أيضا بأن قدرة الخلية على التحول تشير الى الوسيلة التى تستطيع بها الأجسام العضوية أن تغير من نوعها ، وتحصل بهذا على تطور أكثر من كونه تطور فردى . ثانيا ، اكتشاف تحول الطاقة الذى أظهر لنا كل ضعف القوى المزعومة التى تعمل فى المرتبة الأولى فى الطبيعة غير العضوية كأنها تظهر بصورة مختلفة للحركة الشاملة . وهى تنتقل من الواحدة الى الأخرى . . . وأخيرا ذلك البرهان الشامل الذى قدمه للمرة الأولى داروين . فهو يرى أن جميع ما تنتجه الطبيعة حاليا من حولنا بما فى ذلك البشر هو ثمرة مسار طويل لتطور بدأ من عدد محدود من الجراثيم وحيدة الخلية أصلا ، التى تصدر بدورها عن بروتوبلازم أو عن جسم زلالى ذى تركيب كيميائى ، (١) .

فى هذا النص يتعرف القراء الذين ألفوا أعمال تيباردى شاردان على المحاور التجريبية التى أوحى بأرائه . وفى هذا يرد « كلود كوينو » الحكم الذى أصدره جان هيبوليت عن الأب تيباردى عندما قال : « كان تيباردى أكثر هيجلية منى » . ويضيف كوينو بحق : « ان الديالكتيك عند الأب تيباردى - وهو من هذه الناحية يقترب من الماركسية - يختلط تماما وببساطة بحركة الواقع الذى يبرز لنا العلم اتجاهاته » (٢) .

فالأب تيباردى شاردان ينظر الى التحول كحالة خاصة للتاريخ الشامل الذى يتضمن تاريخ المادة والحياة والانسان . وهو يواجه أعداء التطور بالاحراجية التالية :

« اما أن تسلموا بأن شيئا ما لا يمكن أن يدخل فى مجال التجربة من غير أن يكون قد مهد له بشيء سابق عليه ، وفى هذه الحالة ستكونون

(١) فردريك انجلز : ليودفيج فيورباخ فى (دراسات فلسفية) ، المطابع الاجتماعية ؛ ص ٤٦ - ٤٧ .

(٢) كلود كوينو ، بيبير تيباردى شاردان ، بلون ١٩٥٨ ؛ ص ٢١١

من أنصار نظرية التطور تماما . واما أن تفترضوا أن من الممكن أن يظهر
أما مكم شيء ما دون أن يكون « متولدا » عن شيء آخر ، وفي هذه الحالة
فانكم ستشنون قتالا لا جدوى منه مع بناء العالم الحسى نفسه ، (الجزء
الثالث ، ص ١٩٦) .

وهكذا فان قانون التتابع والارتباط القائم بين الظواهر الذى أوضحه
التحول أصبح قانونا عاما بمقتضى استقطاب علمى أثبتت حجته العلوم
الأخرى للطبيعة .

ولهذا يقول تيار : « انى - فى نهاية الأمر - أكثر اقترابا الى
التاريخ منى الى الميتافيزيقا » (١) . والمقصود بالتاريخ هنا ، أو بما يسميه
أيضا على حد قوله « فيزياء متطرفة » (لكى يقابل منهجه العلمى بمنهج
الميتافيزيقا) التاريخ الذى تتحد المادة والروح فيه لتفسير موحد للعالم
يشبع فيه التجانس والانسجام .

« ان علوم الواقع التجريبي اليوم (سواء تلك التى تتصل بالأجسام
الحية أو الأفكار أو المنشآت أو الأديان أو اللغات أو العناصر المكونة للمادة)
تتجه اتجاهها حتميا الى أن تتبنى ، فى بحوثها وتأليفاتها ، المنهج التاريخى .
أعنى أنها تتبنى وجهة نظر المنهج التطورى القائم على الصيرورة . فعلم
التاريخ يتابع غزواته شيئا فشيئا فى كل فروع المعرفة ، ابتداء من
الميتافيزيقا حتى العلوم الفيزيائية - الكيمائية حتى أنه أخذ يتجه الى
انشاء ضرب من العلم الموحد حول الواقع ، بوسعنا أن نسميه التاريخ
الطبيعى للعالم » (الجزء الثالث ، ص ١٧٩ - ١٨٠) .

وهنا أيضا نلتقى مرة أخرى بأحد المحاور الرئيسية فى فكر ماركس
الذى يقول : « اننا لا نعرف الا علما واحدا هو علم التاريخ . وطالما كان
هناك بشر فان تاريخ الطبيعة وتاريخ الناس يستلزم كل منهما
الآخر » (٢) .

أما الفكرة الثالثة الرئيسية للأب تياردى شاردان فهى : بعد أن
أقر بضرورة التحول وامتد به فيما تحت الحياة العضوية - فى مجال

(١) رساله بتاريخ ١١ أكتوبر ١٩٣٦ (نقلا عن كونيو - المرجع السابق
ص ٢٦٤ - ١٦٥) - أنظر أيضا « ليروا » ، المرجع السابق ، ص ٧ ،
(٢) كارل ماركس : الايديولوجية الألمانية ، مجموعة المؤلفات الفلسفية ، مطابع
كوست ، الجزء الرابع ، ص ١٥٣

الطبيعة غير العضوية ، ثم فيما فوقها الى تاريخ البشر . نجده يطرح هذا السؤال : هل هناك معنى لهذا التاريخ ولهذا التطور ؟

ذهب تيار الى أن من الممكن - متبعين في هذا معايير علمية صرفة - استخلاص معنى لهذا التطور . ويرى أنه يوجد في مختلف مستويات الواقع : مستوى المادة غير العضوية أو مستوى الحياة أو مستوى نمو الانسان قانون ما للتكرار يفرض نفسه على ملاحظتنا ، وهو قانون « الوعى التركيبى المعقد » (١) . وأعمال تسار كلها جهد طويل من أجل الكشف فى داخل الواقع عن معنى لهذا التطور .

لكن شرعية هذه الخطوة قد أثير حولها شكوك كثيرة ومن وجهات نظر مختلفة .

فالفلاسفة الوصفيون أصحاب الاتجاه العلمى المتطرف الذين يقولون بأن العلم ينبغى أن يقتصر على تسجيل الوقائع ، وأن يضع الروابط القائمة بينها فى مجموعة من المعادلات نادوا بأن هذا الذى قام به تيار ليس من قبيل العلم . وذلك لأن الواقع عندهم لا يمكن أن يكون معنى . بل انهم ذهبوا الى أنه لا ينبغى لنا أن نتحدث عن الواقع اعتمادا على أن اللاأدرية الوضعية ، منذ أوجست كومت ، تنظر الى كل ما يتجاوز معاينة الظواهر وعلاقاتها على أنه ينتمى الى الميتافيزيقا الخاصة .

ويقول فلاسفة الظاهريات (٢) ان ما قدمه تيار ليس فلسفة . وذلك لأنهم ذهبوا الى أن أول خاصية من خواص الظاهرية أن يدركها وعى فردى ، وأنها تتميز من ناحية ثانية بأن ادراكها يتم فى مستوى الكوجيتو السابق على التفكير الذى يتضمن فى خطواته الأولى انكار العلم .

ثم يأتى دور اللاهوتيين المتشددى الذين أعلنوا أن مثل هذا التصور يقود الى المادية التى يحددونها بصورة خاطئة وتقليدية منذ أوجست كومت بقولهم انها تفسير الأعلى بالأدنى .

لكن أعمال تيار دى شاردان تتيح نبذ أغلب تلك الاعتراضات .
ففى مواجهة حجة اللاهوتيين نجد تيار يجيب عليهم : علينا أن

(٢) تلخيص فكرى ، كتبه تيار بنفسه عام ١٩٤٨ (نقل عن كلود تريموننا .
مدخل الى فكر تيار دى شاردان ص ٢٢)
(٢) عبر عن وجهة النظر هذه الأب المحترم مالفيز فى مجلة « المجلة الدينية الجديدة »
عدد ٦ يونية ١٩٥٧ ، ص ٥٨٦

نعترف بأن نظرة سريعة الى التحول يمكن أن تجعل منه فرضا يوحى بتحويل الكون كله الى كون مادي ، وذلك عن طريق أسلوبه في تحويل الكائنات الحية الى كائنات عضوية أكثر بساطة والى موجودات آلية أقل عددا في أجزائها . غير أن هذا الاحساس يتعلق بكوننا نتبعه في عمله التحليلي ، أعني ، ونحن هابطون على نحو ما متجهين الى أسفل . فلنحاول مبتدئين من العناصر الدنيا التي انتهى اليها أن نقدر ، ونحن صعودا الى أعلى ، عمل « التأليف » الذي كان لابد من الناحية التاريخية أن يمثل تركيب القطع التي قام تحليلنا العلمي بفكها على هذه الصورة البارعة المجدية . وستفاجئنا حينذاك الحتمية التي نشعر بها في ضرورة الالتجاء الى ذلك التأثير القاهر المتواصل « لقدرة خلاقه » ، وهي قدرة نفسانية ، من أجل أن نفسر تفسيراً فزيائياً اما الصعود المتواصل للعناصر الأولية نحو بناء تركيبات آلية يشوبها دائما قدر متزايد من عدم الاحتمال ، واما - أثناء هذا الصعود نفسه - مجموعة الامتدادات المذهلة التلقائية التي نشاهدها » . (الجزء الثالث ، ص ٢٢١) .

اننا هنا أمام تمييز هام بين التحليل الهابط الذي يباشره العلم والتركيب أو التأليف الصاعد الذي تضطلع به الفلسفة . غير أن رد تيار لا يسمح له بدحض اعتراض اللاهوتيين الا اذا تعرض لاعتراض سيكون له وجاهته من جانب العلماء . وذلك لأنه لكي يتفادى شرح الأعلى بالأدنى (وهذا الشرح ليس شرحا ماديا بل ميكانيكيا) نجده يقبل التفسير المعارض : تفسير الأدنى عن طريق الأعلى ، وهو تفسير غائي ، لا يقدم في نهاية الأمر الا شبيهه « بالمسهل » الذي كان يكتبه أطباء مولير لمرضاهم . فعلينا في كل مرحلة أن نقوم بتحليل تلك القدرة التي تبدو كما لو كانت كلا غير منقسم . والا فلن ننتدم خطوة واحدة . وسنرى أن المادية الديالكتيكية - من أجل أن تتفادى الآلية واللاهوت - ستعمل حسابا للسير التألفي الصاعد للتطور . وذلك عن طريق الدراسة الواقعية لحركة التخطي أو التجاوز التي تتم وفقا لقانون نفى النفي . وذلك في كل مرحلة من مراحل التطور . هذا الديالكتيك يوجد دائما عند تيار ، لكنه يظل ضمنيا . ولهذا السبب نراه دائما مضطرا « لسد الثغرة » عن طريق الالتجاء الى مبدأ الغائية .

وفي مواجهة النقد الذي تقدم به فلاسفة الظاهريات بدا موقف تيار أكثر قوة . فهو يقول اني أقر بأن فلسفتي الظاهرية ليست بظاهرية هوسرل ولا ظاهرية ميرلوبونتي فلاسفة الظاهريات المحترفون يفاخرون بلقبهم دون ما وجه حق . ذلك أنهم بقدر ما يظهروننا على

جهلهم بأحد الأبعاد الهامة للظاهرية من حيث أنها ليست فقط قابلة لأن تدرك بوعى فردى بل من حيث أنها (بالإضافة الى هذا وفي نفس الوقت) تشير بالنسبة الى هذا الوعي الخاص أنها مندمجة في مسار شامل لبناء الكون ، فأننى لا أفهم كيف يستطيع الانسان أن يسمى نفسه « ظاهريا » « ظاهرياتيا » ويكتب في هذا مؤلفات بأكملها دون أن يشير فقط الى تكوين العالم « الكوزموجينيز » والتطور « (١) » .

ويضيف الأب تيار الى ذلك قوله : ان هؤلاء الظاهريين المدعين ما يزالون يتحركون وفقا لتصور العالم الذي كان سائدا قبل جاليليو .

ويستنكر تيار الطابع المجرد لذلك الوصف لذلك الوصف المزعوم الذي يقدمه هؤلاء الظاهريون عندما يستبعدون من « الكوجيتو السابق على التفكير » التجارب الرئيسية للانسان الواقعي : تجربة العمل ، وتجربة النضال المشترك ، وتجربة الفكر العلمى . وفي مواجهة تلك الذاتية الفقيرة ، قدم تيار الخطوط العريضة لفلسفة ظاهرية حقيقية ، لم يستبعد فيها أى بعد من أبعاد الانسان الشامل ، ومستخلصا الدلالات التى يحملها كل نشاط من أنشطته .

ولهذا عندما ذهب « جورج جوسدورف » الى أن تيار « يرتبط بالفلسفة التقليدية فى الطبيعة التى أرسيت قسواعدها فى عصر النهضة » (٢) ، فانه كشف بهذا عن عدم فهمه لأعمال تيار ، ذلك لأن الطابع الخاص لفلسفات الطبيعة قائم فى أنها نستبعد نتائج العلوم وفى أنها تضيف الى تأثير الله الأبدى ما يكون مجرد تصور للعالم فى مرحلة مقبلة من مراحل التطور العلمى . وهذا هو ما أشار اليه « انجلز » منذ عام ١٨٨٨ حين قال : « لقد أهملنا اليوم تماما فلسفة الطبيعة . وكل محاولة لبعث روح الحياة فيها لن تكون فقط محاولة عقيمة سطحية بل ستمثل خطوة الى الوراء » (٣) .

ان انشاء « فلسفة للطبيعة » لا يمكن أن يمثل اتهاما يوجه الى تيار الا فى نظر أولئك الذين يخلطون بين محاولته التأليفية العلمية والميتافيزيقا البرجسونية . ولكن الأب تيار كان يهاجم دائما أى تشبيه لفكره بفكر

(١) تياردى شاردان : رسالة الى كلودكوينو (٢ ابريل ١٩٥٣) - نقلا عن كوينو ، الكتاب السابق ، ص ٣١١

(٢) نقلا عن كلودينو : المرجع السابق ، ص ٤٨١

(٣) انجلز : لودفيج فيورباخ (دراسات فلسفية) . الطبقات الاجتماعية ، ص ٤٧ .

برجسون ، بصرف النظر عن علاقاته الشخصية المتوترة بـ « ادوارلى روا »
[تلميذ برجسون - المترجم] بصفة خاصة . وهو لم يفعل هذا لأسباب
ثانوية باعتبار أن تصوره للتطور المتجه الى الوحدة كان متعارضاً مع
الاختلاف ، بل لأن منبجه يتعارض تماماً مع الاتجاه المضاد للعقل الذى
نجده عند برجسون .

وفى خطاب بتاريخ ٢٤ ابريل ١٩٥٧ أرسله « جان هيبوليت » الى
« كلود كونيو » أوجز فيه فيه حديثاً له مع الأب تيار صرح له فيه أنه
كان يحاول دائماً أن يقرب بين الأب تيار وبرجسون . غير أن تيار لم
تبدو منه أبداً أية موافقة على هذا التقارب . والحق أننا نقدر تماماً الهوة
التي تفصل فكريهما عند قراءتنا لمؤلفاتهما . فكل ما نجده عند برجسون
انما هو الاحتمار للعقل ، والتفكير العلمى الذى لم يستطع أن يتصوره الا
فى صورة الاتجاه العلمى الوضعى الترابطى الذى نادى به « تين » . وعلى
العكس من ذلك ، فكل ما عند تيار تمجيد للفكر الواضح وقدراته ودلالته
الانسانية . ولا نلتقى عنده بتلك النظرة الغامضة الصوفية للتطور ، تلك
التي قادت برجسون الى امتهان العقل ، بل بالعكس ، نلتقى عنده بتقدير
واع للقوانين الأساسية يتلاءم مع العقل ويندمج فى التطور . يقول تيار :
« هل التطور نظرية أو منهج أو فرض ؟ كلا . انه أكثر من ذلك . انه
وضع عام يجب أن تخضع وتستجيب له ، من الآن فصاعداً ، كل النظريات
والفروض والمذاهب . وذلك حتى تصبح قابلة للفهم وحقيقية » (الجزء
الأول ، ص ٢٤٢) .

لقد تجاوز الأب تياردى شاردان بمراحل كثيرة المواقع التي وقفت
عندها الوضعية والظاهرية المحدودة التي نجدها عند الوجوديين . انه
لم يفصل قط بين ما تلقنه ايانا العلوم وما تنطوى عليها هذه التعاليم
الفلسفية من « معنى » . وهكذا أرسى القواعد لفلسفة ظاهرية أصيلة تضم
بين شروحيها الوصفية جميع أبعاد الانسان ، ليس فقط أبعاد الوعى الفردى
بل أبعاد العمل والتاريخ والبحث العلمى والتكنولوجيا أيضاً . حقا ، انه
لم ينجح دائماً فى التغلب على الوضعية وفى توضيح دور الذات فى المعرفة
ووضعه فى مكانه المناسب . انه عندما أوضح أن الذات لا يمكنها أن
تعزل نفسها عن العلم وأنها تمثل جزءاً لا يتجزأ من معطيات المشكلات
التي ينبغى على الانسان أن يحلها ، كان فى وسعه أن يجيب اجابة موفقة
على من يلومونه فى أنه قدم « فلسفة للطبيعة » أو بعبارة أخرى « فلسفة
سابقة على النقد » . لكن أعمال تياردى شاردان لم تستطع أن تقدم
اجابة على هذا اللوم ، وذلك لأنها قيدت نفسها بالماركسية وظلت حبيسة
لها عاجزة عن تخطيها . لماذا ؟

ذلك أن المنهج الذي استخدمه تيار جزء لا يتجزأ من تصوره للعالم . فالإنسان هو قمة التطور ، وكما ذهب انجلز ، انه يمثل الطبيعة وقد شعرت بنفسها . ان ظاهرية تيار قد قامت على أساس الفكرة الرئيسية التي نلتقى بها في مؤلفاته ، وهي أن الإنسان يمثل ويلخص في كيانه الحركة الشاملة للكون .

وفلسفته قد بحثت عن الدلالات التي يحملها الواقع بأن وضعت نفسها في نهاية الحركة . وهذا على وجه اليقين تفسير بالالتجاء الى مبدأ الغائية .

« الفلسفة الظاهرية عند الأب تيار وصف وتفسير للدلالات التي تحملها جميع الظواهر الكونية في تطورها . . . وتيار قد طبق بالنسبة الى الصيرورة الشاملة للكون ما طبقه فلاسفة الظاهريات في ميدان علم النفس فقط » (١) .

ان ظاهرية تيار هذه أشبه بظاهريات هيغل منها بظاهريات هوسرل . وتاريخ الطبيعة بأكمله يجد معناه على يد الإنسان الذي تحصل الطبيعة فيه على تمامها واتصالها اتصالا واعيا .

وعندما يتخذ تيار نقطة بدئه من الإنسان ويصعد في سلم التطور ابتداء من الدرجات الدنيا لوجود ينظر الى الأشياء على أن لها خارجا وداخلا ، يطلق عليهما في كتابه « الظاهرة الانسانية » اسم « الطاقة الماسة » واسم « الطاقة الأساسية » .

والحق أن تيار قام بعملية استقطاب محفوفة بالمخاطر : فكما أنه سعى الى تطبيق قوانين النمو البيولوجي على الظواهر الاجتماعية دون أن يلقي بالا كافيا لنوعية الكائن في كل درجة من درجات تعقيداته أو للتغير النوعي الذي يحدث في الانتقال من درجة الى أخرى ، فانه توسع في تطبيق التصور الباطني الذي يميز الحياة النفسية عند الإنسان وامند به في جميع صور الوجود حتى وصل بها الى الأشكال الساذجة للمادة الفزيائية . وعلينا في هذا أن نفرق بين افتراضنا أن « ما يظهر واضحا على مستوى معين من الكون ينبغي أن يوجد ، على الأقل في صورة ذرات بسيطة ، في جميع المستويات الأخرى كما فعل ذلك أحيانا الفلاسفة الماديون (مثل ديديرو وهيجل وفيما بعد لبنيين) وبين قولنا عن أكبر

(١) كريستيان دارمايك : فلسفة الطبيعة والمنهج عند الأب تياردي شاردان ، مقال في مجلة « أرشيف الفلسفة » ، عدد يناير - مارس ١٩٥٧ ، ص ١٦ .

حركات المادة سداجة انها حاصلة على نفس الدرجة من تعقيد الغائية الذى يميز الأفعال الانسانية .

ان هذه الفلسفة القائمة على ظاهريات الطبيعة والتي تذهب الى أن التفاوت بين الكائنات المختلفة تفاوت فى الدرجة فقط وليس راجعا الى تغير فى الكيف وانتهت بأن نظرت الى الروح على أنها الأساس فى كل حركة أصبحت شكلا من أشكال المثالية الموضوعية ووثيقة الشبه بمثالية هيغل (١) .

فالتأليف العلمى للأفكار التى قدمها تيار كان يشوبه تصور فلسفى قائم على ادخال ضرب من الطاقة الموجهة فى داخل الطبيعة . وهذه الطاقة الموجهة لا يمكن للعلم أن يقرأها أو يتبناها .

والغائية التى بمقتضاها يعتبر تيار أن كل تكوين يجب أن يدرك من نهايته قد قادت الى مثالية أصبحت فيها الروح ، باعتبار أنها هى التى تضع الغايات ، تمثل النسيج الأخير الذى يلف العالم .

وفضلا عن هذا ، فان تيار كان واعيا بالمصادرة المردوجة التى بدأ منها فكره . ففى مقدمة كتابه « الظاهرة الانسانية » يحدد الأفكار الموجهة التى تسيطر على النحو فيقول : « هناك فكرتان أساسيتان اخترتاه واتخذت منهما نقطة بدء لتفكيرى : الفكرة الأولى تؤكد سيادة الحياة النفسية والفكرية فى نسيج الكون . والثانية تؤكد القيمة البيولوجية المنسوبة للموضع الاجتماعى حولنا » (الجزء الأول ، ص ٢٣) .

لكن هاتين الفكرتين تمثلان عقبتين فى التصور العلمى للعالم عند تيار دى شاردان . فالفكرة أو المصادرة الأولى ميتافيزيقية وليست علمية ، لأنها تضع بدلا من التحليل العلمى لتكوين المادة تصورا فلسفيا قائما على الصدفة . أما المصادرة الثانية فهى شبه علمية لكنها ليست علمية . فتيار - شأنه فى هذا شأن بعض الماديين الآلئين الذين حاولوا ارجاع كل العلوم ، بما فيها علم النفس ، الى علم واحد الميكانيكا - بدلا من أن يقول بتأليف علمى يحرص على النوعية اللازمة لكل علم على حدة أقام نوعا من البيولوجيا الشاملة التى طبقت على كل العلوم المقولات الخاصة بعلم واحد فقط هو علم البيولوجيا (علم الحياة) .

(١) أنظر مقال الأب « دوبارل » حول الظاهرة الانسانية (مجلة الحياة الفكرية ، عدد مارس ١٩٥٦ ، ص ١٢ ، رقم ٣) . وبالإضافة الى هذا فان الأب دوبارل رفض أن يصف هذا المذهب بالمثالية ، تماما كما فعلت كريستيان دارمانيك .

ومن حسن الحظ فان تيار قد أهمل في تفصيلات دراساته (ماعدا دراساته في علم الاجتماع وفي التاريخ) مصادره الموحدة ومصادره في الغاية . ولهذا فانه قد بين في هذه التفصيلات الانتقالات الكيفية بين مستويات الواقع والانبثاقات التي تتم في كل مستوى على حدة .

وهكذا ، فعلى الرغم من جهده الذي يستحق الثنويه في مساهمة حركة الواقع ، فان اهتمام تيار باللاهوت أو بالأحرى بعلم الدفاع عن اللاهوت ، وتتبعه بحرص لمعنى الخلق والتعالى - متجاوزا بهذا نطاق التاريخ الباطني للتطور قد بلغا درجة جعلت التناقض والتوتر يعيشان داخل مذهبه ويطبعاونه بطابعهما . وهذا التناقض المتوتر قائم بين ديالكتيك للطبيعة يحترم تماما ما لا تستطيع العلوم أن تكشف لنا عنه الا تدريجيا ، وبين فلسفة ظاهرية تتعجل في الحكم المسبق على التطور لتشرح لنا التكوين من نقطة نهايته .

٢ - ديالكتيك الطبيعة والظاهرة الانسانية

« الفزياء والكيمياء - وهما من علوم الحساب أصلا - أصبحا يمثلان شيئا فشيئا الفصلين التمهيديين في علم التاريخ الطبيعي للكون . ياله من انقلاب في تصورنا للعالم » (١) .

بهذه الكلمات افتتح تيار دي شاردان أول فصل من فصول التكوين العلمي لعالمنا الذي نعيش فيه ، وهو عالم في سبيل التكوين والميلاد . ولقد كان مقتنعا كل الاقتناع - شأن ماركس وانجلز - بأنه لا يمكن أن توجد مادة من غير حركة ، وبأنه لا حركة بدون مادة . لأن الحركة كما قال ماركس (٢) هي أول وأهم خصائص المادة . وليس المقصود بالحركة الحركة الآلية والرياضية فقط ، بل - أكثر من هذا - الحركة كاتجاه ، كروح ، كتوتر أو « كعذاب » للمادة ، بحسب تعبير جاكوب بوهم .

وتيار يردد هذا الفكرة نفسها : « المادة ابتداء من تشكيلاتها المترامية في البعد عنا تكشف عن نفسها لنا في حالة تكوين » (الجزء الأول ، ٢٤) . وليس هناك عند تيار ، تماما كما هو الحال عند الماديين ، بداية زمنية

(١) محاضرات ألقيت في السربون عام ١٩٤٩ بعنوان «المجموعة الحيوانية الانسانية» .

(٢) ماركس وانجلز : العائلة المقدسة (الأعمال الفلسفة) - مطابع كوست ، الجزء

الثاني ، ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .

يمكن تسجيلها لهذه المادة . وقد تنبأ تيار باعتراض اللاهوتيين حول مصير الخلق في تصور كهذا فرد عليه قائلاً : « ان هذا الذي تتطلبه الأرثوذكسية (السنة) زعم لا يفسره الا تطاول غير مشروع من جانب المجال الميتافيزيقي على المجال الفينومينولوجي أو الظاهري في محاولة ابتلاعه » (الجزء الأول ، ص ١٨٨) . وقد قدم تيار في إحدى ملحوظاته الهامشية تنازلاً وضعياً ولا أدرياً ليرضى متطلبات اللاهوتيين المتشددين فكتب يقول : « عندما يفشل عقلنا في تحديد بداية أولية لسلسلة الظواهر فان هذا لا يؤدي الى القول بعدم وجود بداية أنطولوجية للديمومة » (الجزء الأول ، ص ١٨٤) .

وعندما أراد تيار تحديد حركة هذه المادة ذكر في كتابه « الظاهرة الانسانية » عنصرين مكونين لها : « طاقة مماسية » يمكن لعلماء الطبيعة قياسها ، وهي التي تجعل من خصائص العنصر الواحد خصائص مشتركة بين سائر العناصر الأخرى التي من نفس الطراز ، ثم « طاقة اشعاعية » توجه المادة نحو تأليفات تتزايد دائماً في درجة تعقيدها . وهذه النظرية القائلة بالطاقة « المشعة » قال بها تيار ليفسر عن طريقها التركيب النامي للمادة . وهي تجسد في واقع جوهرى ما يشير اليه هذا التعقيد المتزايد الذى يمس كل جسم كيميائى المذكور فى جدول « مندليف » : « ففى هذا الجدول القائم على تزايد درجة التعقيد تتعاقب العناصر بحسب ترتيها الزمنى فى الميلاد . أما فى جدولنا نحن الذى قدمناه لبيان درجة تعقيد العناصر ، فان المكان الذى يحتله كل جسيم من الجسيمات يحدد من الناحية الزمانية وقت ارتباط العنصر بتكوين الكون ، أى بتكوينه فى الزمان ، ويؤرخ له » (١) .

وقد جعل تيار من هذا القانون للتعقيد فى نمو الكائن قوة خفية ذات طبيعة نفسانية لا نعرف عنها الا مظاهرها التى تتجلى فيها . ويقرب كلود كونيو هذا الموقف من موقف ليبنتز الذى ذهب الى أن الطاقة الطبيعية ليست الا تعبيراً خارجياً ومادياً للطاقة النفسانية فى الذرات الروحية (٢) . غير أن تيار عدل فيما بعد عن هذه النظرية الميتافيزيقية المشعة . وذلك دون شك بعد أن إهتدى بفكره الى عدم جدواها . فقد كان الفلكيون قديماً يعتقدون أن ملاكا هو الذى يقود كل كوكب فى مساره ، وكان نيوتن أيضاً

(١) الحياة والكواكب : مجلة الدراسات (مايو ١٩٤٦) ، ص ١٥٤

(٢) كلود كونيو : المرجع السابق ص ٤٣١ .

باعتقد أن الجاذبية ضرب من « القوة » . أما في تصور اينشتين فقد أصبحت الجاذبية مقياسا للمكان الواقعي .

وفي الصور التي لجأ إليها تبيير بعد ذلك للتعبير عن فكره استبدل بالتعارض بين الطاقة المماسية والطاقة المشعة التعارض بين «الأنتروبي» والحياة : « ان الحياة اذا اعتبرناها في جملتها تظهر لنا كتيار مقابل للأنتروبي . فالأنتروبي - كما نعلم - اسم يعطيه علم الفزياء ليبدل به على ذلك الهبوط الذي لا مفر منه ظاهريا ، والذي على أثره تنزلق مجموعة الجسيمات (باعتبارها مراكز جميع الظواهر الفيزيو - كيميائية) بموجب قواعد احتمال احصائية ، تجاه حالة متوسطة من الذبذبة الموضعية المنتشرة يتوقف فيها كل تبادل مفيد للطاقة ، على مستوى تجربتنا . وكل شيء من حولنا يبدو وقد تهاوى ، أو انزلق نحو هذا « الموات » للمادة ، كل شيء فيما عدا الحياة نفسها . أما الحياة فهي بخلاف ما تقوم به الانثروبي من دور مهبط ، تمثل التشبيد المنظم الذي تزداد دائما رقعته اتساعا ، ويكتسب شيئا فشيئا مزيدا من اليقين . فالكائنات وحيدة الخلايا ، ومتعددة الخلايا ، والكائن الاجتماعي والانسانية كلها تحديات متزايدة للأنتروبي ، جسيما تمثل استثناءات لا عدد لها أمام الانطلاقات المعتادة للطاقة والصدفة » (الجزء الثالث ، ص ٢٠٩) . ان تيار يرى أن جيلنا قد كشف النقاب عن التيارين التجريبيين الكبيرين اللذين يتقاسمان العالم ، وما يزال ينقصنا الكشف عن مجاهديما على وجه أكمل . والانسان يعي تماما جميع الأبعاد الكونية ، أبعاد « اللامتناهيات الثلاثة » التي تمتد بوجوده : البعد الخاص باللامتناهي في الكبر ، والبعد الخاص باللامتناهي في الصغر ، وهما البعدان اللذان ملاً بسكال بالحصر النفسي - والبعد الخاص باللامتناهي في الماضي ، في جذور الانسسان ذلك البعد الزماني والوقائع المركبة التي يزداد تعقيدها شيئا فشيئا والتي تحدد لنا كيانه « ان أروع اكتشاف لعصرنا هو دون شك ادراكنا الواعي لهاوية ثالثة ، وهي هاوية الماضي ، التي تمثل الأساس لهاويتين الأخريين » (الجزء الثالث ، ص ١٨٢) .

وفي هذه المرحلة لتطور فكره امتد تيار بالحياة النفسية للانسان الحاضر في اتجاه الماضي ، وهو قد اضطر الى ذلك حتى يطبق على الطبيعة غير العضوية نظام وقواعد الانثروبي والحياة ، بحيث أن دياكتيك الطبيعة غير العضوية تجد نفسها موجهة ومحكومة بطاقة نفسية مماثلة للطاقة التي نعيشها في ذاتنا .

والفكرة الرئيسية عند تيار هي : « أن الوعي ، عندما يتجه في تطوره الى الوراء في حركة انعكاسية ينسبط نوعيا ، في صورة طيف من ألوان متغيرة تختفي أطرافها الدنيا في ظلام الليل » (الجزء الأول ، ص ٥٦) وهذه الفكرة هي نفس الفكرة الأساسية في المادية . فماركس عندما ذهب الى الفكرة التي تقول بأن الديالكتيك هو قانون تطور الواقع لم يتردد في المناداة بأن العقل قد وجد دائما ، وان كان وجوده لم يكن دائما في صورة عقلية « (١) .

ولقد سبق أن طرح « ديديرو » تلك المسألة في جداله مع « هلفتيوس » فقال : انني سوف أقدر أكثر وأكثر من سوف يثبت بكل دقة ، سواء عن طريق التجربة أو الملاحظة ، أن الحساسية الفزيائية تنتمي الى الطبيعة الجوهرية للمادة تماما كما تنتمي اليها خاصية عدم القابلية للنفاد ، أو ذلك الذي سبستخلص وجود تلك الحساسية من تركيب المادة نفسه دون أن يدخل في نقاش نظري . انني أرى جليا في نمو البيضة وفي بعض عمليات أخرى للطبيعة أن المادة ، بالرغم من أنها تبدو غير متحركة في الظاهر ، الا أنها منظمة تنظيما يسمح لها بأن تنتقل بفضل عوامل طبيعية بحتة ، من حالة عدم الحركة الى حالة الحساسية والحياة . غير أنني لا أدرك العلاقة الضرورية التي تحكم هذا الانتقال « (٢) .

وقد كان هذا أيضا هو أساس الاعتراضات الخامسة التي وجهها « جاسندي » ضد التأمل الثاني لديكارت عن ثنائية النفس والجسد « (٣) .

لكن المادية الديالكتيكية وحدها هي التي وضعت تلك المشكلة في عبارات تجعلها قابلة للحل : فاذا لم نستطع استخلاص الفكر من أي ترتيب لجزيئات المادة فاننا لن نستطيع أيضا أن نضيف الى المادة روحا أو « نفسية » مماثلة لتلك التي نحس بها في حياتنا . وتيار تبني هذا الحل الثاني . لكنه لم يبين بتأكيد كاف المراحل والنقاط الحساسة التي يمر بها تطور المادة وتتخذ فيه أشكالا متباينة تنتقل من تجمع كمي الى تغير كيفي يسمح بميلاد أشكال من الحياة ومن الوعي نزداد تعقيدا وسموا . ولقد كان يذكرنا لينين بخطر هذا المبدأ ، مبدأ الحكمة المنهجية ، عندما كتب يقول : الاحساس في أكثر أشكاله وضوحا ، لا يرتبط الا بأشكال

(١) ماركس : المؤلفات الفلسفية ، طبعة كوست ، ج ٥ ص ٢٠٨

(٢) ديديرو : دحض كتاب هلفتيوس المسمى بالانسان - الأعمال الكاملة لديديرو -

الجزء الثاني ، ص ٣٠١ .

(٣) ديكارت : المؤلفات ، طبعة لابلياد ، ص ٤٧٠

سامية للمادة (المادة العضوية) . ولا نستطيع الا أن نفترض وجود
خاصية شبيهة بالاحساس فى الأسس التحتية التى تحكم بناء المادة « (١) .
وفضلا عن هذا فان تيار الذى ينادى ببساطة مفرطة حين يستسلم
الى ميله الميتافيزيقى بوصفه لاهوتيا ويقول بوجود طاقة نفسه فى أعماق
المادة غير العضوية ذاتها ، قد برهن على أنه يتصف بالحذر العلمى عندما
تتبع تطور المادة من مرحلة الى أخرى . وهذا ما أثبتته دراسته للحياة .



ان ظهور التعقيد المتزايد لمختلف أشكال المادة ييسر لنا تحديد مكان
الحياة : « مهما كان كبيرا حقا ذلك الاختلاف الذى نعتقد أن من واجبنا -
لدواع فلسفية - المحافظة عليه بين طبيعة كل من الحياة والمادة ، فان ثمة
قانونا يتكرر ، نكتشفه أخيرا فى مستوى المظاهر ، ويربط تجريبيا بين
ظهور كل من هاتين الظاهرتين : فمن خلف ملايين الذرات يبدو كل
شئ كما لو كانت الجسيمات المادية تتحرك وتحيا . وذلك بحيث أن الكون
كله ينتظم فى سياق واحد كبير ، تتفاوت كثافته بلا شك ، لكنه يكون فى
مجموعه موجها فى وضوح وصاعدا من الذرة البسيطة جدا حتى الأحياء
الراقية جدا » (١) .

وهذه الفكرة عن وحدة الطبيعة وتاريخها هى فكرة انجلز (٢) .
والمراحل التى حددها كل من انجلز وتيار دى شاردان فى انتقال المادة
غير العضوية الى الخلية الحية تتطابق تماما .

فقد كتب تيار (الجزء الأول ، ص ٨٣) يقول : « ان آخر التطورات
فى تقدم علم الكيمياء الحيوية تبدأ بالقول باقامة حقيقة وجود تجمعات من
جزيئات دقيقة تبدو لنا جليا أنها تضيق من الهوة التى تفترض أنها
تفصل ما بين الكائنات وحيدة الخلية والمادة المعدنية ، وفى نفس الوقت
تعين الحدود التى تفصل بينهما » .

وبعض هذه التجمعات من الجزيئات تشير الى أنها متصفة بخصائص
الحياة ، وذلك مثل القدرة على التكاثر عند اتصالها بأى نسيج حى . ثم
ان اللقاح الميكروبي يتسلل فى سلسلة حالات المادة وفى أعماق المحيطات
الذاتية للأرض البكر ، حيث تتسلط هناك ضغوط شديدة على الجزيئات

(١) تياردى شاردان : حياة وكواكب ص ١٥٤

(٢) انظر ديكالكتيك الطبيعة ، المقدمة ، وبخاصة ص ٣٨

الكثيرة وحيث استطاعت الحياة أن تتولد من مجموعة الأوضاع الكونية التي تحققت حينذاك . « فتجارب باستير ، فيما يقول تيار ، لم تستطع ولا تستطيع أن تثبت شيئا ما ضد مولد حدث في الماضي لخلايا عاشت على كوكبنا » (الجزء الأول ، ص ١٠١) .

وبعد أن أشار الى مراحل ميلاد الحياة يضيف الى هنا قوله : « اننا في انتظار (من يدري) علماء الكيمياء عندما يتوصلون الى توالد الظاهرة في المعمل » (الجزء الأول ، ص ١٠١) .

ونحن نلتقي هنا باللحظات التي وصفها انجلز : لحظة تكوين البروتينات دون هيكل ثم لحظة ظهور الخلايا . « ومن المحتمل أننا كنا بحاجة الى ملايين السنين حتى تظهر الظروف التي يسرت التقدم اللاحق والتي استطاعت فيها المادة الزلالية المسماة « بالالبومين » والتي لا شكل معين لها ، أن تنتج الخلية الأولى بتشكيل نواة وغلاف لها » (١) .

وانجلز عندما أراد أن يدافع عن تلك النظرية ، نظرية « التوالد التلقائي » - كما يفعل ذلك اليوم تيار - سبق وأوضح أن باستور - وان كان قد أسهم مساهمة عميقة في زيادة معلوماتنا عن علم الجراثيم - فانه فيما يتصل بالتوالد التلقائي لم يستطع أبدا اثبات استحالة ، بواسطة تلك التجارب وحدها . ولنقارن الفصل الذي خصه تيار عن الحياة في كتاب « الظاهرة الانسانية » بالأفكار التي عرضها عضو الأكاديمية السوفيتية « أوبارين » عن « أصل الحياة » وقدم فيها سلسلة من التأييدات التجريبية لتصور انجلز . وقد حدد أوبارين في كتابه « أصل الحياة » الصعوبات التجريبية التي مازال أمامنا أن نتغلب عليها فقال : « انه فقط بتحديدنا للمكان الذي تشغله الأحماض الأمينية في سلسلة معينة من المادة الصمغية نستطيع أن ننتجها صناعيا في المعمل . لكن مع الأسف فاننا لم نصل في الوقت الحاضر الى اقامة النظام المشار اليه الا بالنسبة لبعض بروتينات ذات هيكل بسيط ، ولم نحصل ، والحالة هذه ، على البروتينات الطبيعية المعقدة ، في أوضاع صناعية . غير أن المسألة هنا ليست الا مسألة وقت فلم يعد يشك أحد ، من ناحية المبدأ ، في امكانية تكوين البروتينات » . وهو يشير الى أننا حصلنا في مزيج من الميثان والأمونياك وبخار الماء والهيدروجين ، على بعض أحماض أمينية في

(١) ديالتنيك الطبيعة ، ص ٤٠

ظروف مماثلة تماما للأوضاع التي كانت سائدة أصلا في الجو المحيط
بالكرة الأرضية « (١) .

وفي نفس هذا المعنى كتب تيار يقول : « لا يوجد اطلاقا أي حد
فاسل (ونحن نعلم هذا من زمان طوبل) بين الحيوان والنبات ، في
مستوى الكائنات ذات الخلية الواحدة والمواد الصمغية الميتة » (الجزء
الأول ، ص ٧٢) .

وإذا كان يهمننا إبراز هذا الاتصال الأساسي في الانتقال من المادة
غير العضوية الى المادة الحية فان هذا لا يعني انكار الفارق النوعي الذي
يفصلهما ، لأن الاستمرار والانفصال لا يتنافيان بل يتكاملان : « الانفصال
ليس معناه قطع العلاقة ٠٠٠ اننا - لكي نشرح التكوين الظاهري للعالم ،
نصر اصرارا على رغبتنا في المقابلة بين طرفين : سكون تام وتغير متصل .
لكن لنعقد العزم على أن ندخل - تحت ضغط الوقائع - في ميدان التاريخ
الطبيعي فكرة الموضع الفريدة أو فكرة تغير الحالات » (الجزء الأول ، ص
٩٣ - ٩٤) . ويقدم تيار صياغته لهذا القانون هكذا : « في جميع
المجالات ، اذا ما وصل حجم ما الى أقصى درجات العظم الخاصة به ، فانه
يتغير فجأة في مظهره أو حالته وطبيعته ٠٠٠ لحظات حرجة ، تغيير حالات ،
درجات على المنحدر - قفزات من جميع الأنواع خلال تطورها : تلك هي
الطريقة الوحيدة - من الآن فصاعدا - لكنها الطريقة الحقيقية ليتطور العلم
وبضع يده فجأة على اللحظة الأولى في تاريخ حياة أي شيء » (الجزء الأول ،
ص ٧٨) .

واننا لتعرف هنا على القانون الهيجلي في تحول الكم الى كيف .
وماركس عند دراسته في « رأس المال » لتكوين الرأسمالية يلاحظ
بمناسبة تحول التاجر الى رأسمالي ما يلي : « هنا كما هو الشأن في مجال
العلوم الطبيعية تتأكد صحة القانون الذي اكتشفه هيجل في «علم المنطق»
والذي قرر بمقتضاه أن التغيرات البسيطة من ناحية الكم عندما تصل الى
درجة ما تحدث معها تغيرات واختلافات في الكيف » (٢) .

(١) أوبارين : أصل الحياة ، ترجمة فرنسية (طبعت في اللغات الأجنبية ، موسكو
١٩٥٥) ، ص ٥٠ - ٥١ .

(٢) نادل ماركس : رأس المال ، الجزء الأول ، ص ٣٠٢ (أنظر أيضا رسالة
ماركس الى انجلر بتاريخ ٢٢ يونية ١٨٦٧ ، رسائل ، طبعة كوست ، الجزء التاسع ،
ص ١٧٣) .

فالتراكمات فى التغيرات الكمية تفضى الى تغيرات كيفية : والتعقيد المتزايد فى تركيب الجزيئات والذى ينتهى بظهور الحياة دليل يؤيد هذا الكلام .

وهذا ما يتيح لنا أن نفهم بالاضافة الى هذا أن المادة ثم الحياة يمكن أن يتطورا فى نظام من التعقيد المتزايد دون أن تكون ثمة غائية تحكمها .

وتبيار يدافع عن نفسه ضد الذين يقولون عنه انه من أتباع لامارك . وذلك لأنه لا يتكلم عن « غائية » بل عن « التكوين المستقيم » حتى يبين ويؤكد خاصية المادة الحية فى تشكيلها نسقا تتعاقب بين احضانه الأطراف تعاقبا تجريبيا ، متمشية فى هذا مع قيم متزايدة دائما للتعقيد المركزى » « الجزء الأول ، ص ١١٥) .

ويقول تيار ان هذا التكوين المستقيم أو هذا التراكم من التغيرات المتجهة وجهة واحدة تنشأ من أن الكائن الحى يخترن آثار كل مرحلة يعبرها وكذلك من تأثير الأحداث الخارجية التى يستعملها الكائن الحى كقنطرة يعبر عليها فى تطوره أو التى توقف هذا التطور تقضى عليه ، ويقول : « ان هذه المحاولات التى تتجمع فيها بصورة مدهشة حقا النزوة العمياء للأعداد الكبيرة والتوجه الواضح نحو هدف محدد ، هذه المحاولات التى يتحسس فيها الكائن طريقه أرادوا أن يخلطوا بينها وبين الصدفة مع أنها ليست مجرد صدفة ، انها صدفة موجهة » (الجزء الأول ، ص ١١٦) . وتبيار يرى أنه حقق تأليفا ما بين اللاماركية والدارونية أو - على حد قوله - بين الصدفة واللاصدفة . وفى الواقع ، يبدو لنا أننا بصدد حركة تلقائية : « ان الحياة لا تسير الا وفقا لضربات من البخت ، غير أن هذا البخت معروف لدينا ومفهوم ، لأننا نختاره بأنفسنا » (الجزء الأول ، ص ١٦٢ ، ملحوظة) . ومن البديهي أننا هنا بصدد ملحوظة فقط ، لأن تيار اضطر الى أن يحتال للافلات من الرقابة التى يفرضها الفاتيكان ، فخفف من قوة تعبيراته بل وكثيرا ما أعرب عن آراء لا تتماشى مع سياق أفكاره . غير أنه مما لا شك فيه أن غائية مستتره جاءت تغلف - دون أن تضيف جديدا اللهم الا ما أضافته من الكلمة ذاتها - تفسير الوقائع والتحليل الديالكتيكى للتكوين المستقيم الذى كان يبدو أنه يكفى نفسه بنفسه .

وكما لاحظ ماركس من قبل « لقد وجهت ضربة شديدة ضد فكرة الخلق من علم « الجيوحنوزى » وهو العلم الذى يصور لنا تكوين الأرض

وتحولها كظاهرة من ظواهر التوالد التلقائي . ففي التوالد التلقائي وحده
ما يدحض عمليا نظرية الخلق « (١) » .

ان اضافة الأب تيار لهذه القوة الحقيقية الخفية ذات الطابع النفسى
ليس فقط من قبيل الاضافة المجانية غير ذات الموضوع ، بل تتناقض مع
نظريته فى التوالد المعلى لتكوين الحياة . اذ أين سنضع هنا تلك القوة
النفسية وتلك القوة المتعالية ؟

لقد قدم الأب تيار نفسه خير دحض لتلك القوة العقيمة الخفية فى
نفس اللحظة التى يتحدث عنها . وذلك عندما كتب يقول : « من الخلية
الى الحيوان العاقل ، تماما منلما يحدث من الذرة الى الخلية هناك دائما
مسار واحد (تسخين وتركيز نفسى) يتتابع دائما دون انقطاع فى اتجاه
واحد ، ولكن بموجب هذا الاستمرار فى العمل فان من السهل ، من
وجهة نظر الطبيعة أن بعض القفزات تحول فجأة الكائن الذى يخضع
للعلمية » (الجزء الأول ، ص ١٨٦) .

هذا التناقض لا يحطم المنحنى الذى رسمه تيار لتطور الحياة : عند
بزوغ الحياة فان الدلالة الجديدة على التعقيد ، والتى تسمح بمتابعة الحركة
الصاعدة للحياة من خلال الأنواع المختلفة هى تنظيم الجهاز العصبى ، أو
على حد قول تيار ، علاقة تكوين الرأس : « مهما كانت المجموعة الحيوانية
(فقريات أو لا فقريات) التى نبحث تطورها ، فان مما يلفت الأنظار أن
الجهاز العصبى فى جميع الحالات يمو مع الزمن حجما وترتبيا ، وفى نفس
الوقت ، يتركز فى المنطقة السابقة المتقدمة للجسد واذا نظرنا اليها
فى نمو الغدد المخية رأينا أن كل حياة . والحياة كلها تنبع مثل موجة
واحدة صاعدة ، فى اتجاه نحو أكبر الأمخاخ حجما » (٢) .

والخط الرئيسى لهذا النمو يمر بالندبيات . والثدييات المرتفعة ،
وبصورة أوضح باللافقريات ، ان الانسان ليس كائنا استثنائيا وضع فى
وسط الخليقة . انه يمثل النقطة الأخيرة المتقدمة فى تطور يتتابع ، والبرعم
الأعلى والأخير فى شجرة الحياة . وهذه النتيجة ليست حكما تقويميا
صينغ صياغة أولية باسم نظرية ميتافيزيقية . انه نتيجة مجموع معارفنا
التجريبية التى تتصل بنظام ظهور الأنواع الحيوانية على الأرض ، والذى
يطابق نظام التعقيد المتزايد لجهازها العصبى : « فى آخر الحقبة الثالثة ،

(١) مخطوطات عام ١٨٤٤ (الأعمال الفلسفية) ، الجزء السادس ، ص ٣٨ .

(٢) الانسانية العليا ، ١٩٤٣ .

منذ أكثر من ٥٠٠ مليون سنة ٠٠٠ من فرع الى فرع ٠٠٠ تتزايد الأجهزة العصبية تعقيدا وتركيزا « (الجزء الأول ، ص ١٨٥) .

ان الانسان ووعيه المتعقل قد ولدا من نضوج الأرض قاطبة . أما الحيوانات الأخرى فقد ظلت سجينه لغرائزها المباشرة . وكان ظهور اليد فى القردة العليا فرصة جعلت الفك يتخلى عن ممارسة وظيفته ، والعصابة الكثيفة للعضلات الفكية التى كانت تحبس الجمجمة قد أرخت قبضتها بعض الشيء « (الجزء الأول ، ص ١٨٧) . واقترن التعقيد المتزايد فى السلوك بنمو المخ : « وأقل شئ يتكون فى العالم أليس هو أيضا نتيجة انفاق رائع ، ثم ألا يمثل عقدة لألياف تهرع دائما من أركان الفضاء الأربعة ؟ » (الجزء الأول ، ص ١٨٧) . وهنا أيضا ، عندما يذكر تيار مولد الانسان نلمس دقة التوازي بين أفكاره وصفحات انجلز الشهيرة التى كتبها عن « دور العمل فى تحول القردة الى انسان » (١) .

والحدث الرئيسى تمثل فى صناعة الآلة التى تنمى قدرة الانسان وتمنحه السيطرة على الأرض ، وبالتالي ، تنظيم الحياة الاجتماعية واللغة اللذين يتيحان له فرصة اكتناز خبرة الأجيال .

والكائن الحى الذى كان حتى الآن مرتبطا بالطبيعة من خلال حاجاته المباشرة أخذ يتحرر منها بقدرته على الانسحاب الى الوراء ، بالتفكير « ان ظهور القدرة على التفكير (أعنى قدرة الكائن على التأمل الذاتى) بدأ أيضا هو الآخر يتجلى فى انفصال من الطراز الأول من جانب الانسان عن الطبيعة ، شبيه بذلك الانفصال الذى صاحب أول ظهور للكائنات التى لها هيكل منظم » (الجزء الثالث ، ص ٢٥٣) .

وعند مواجهة تيار من جديد للقانون الديالكتيكي الخاص بتحول الكم الى كيف ، فقد كان يعلم الى أى حد يصطدم هذا القانون بالأفكار المسبقة اللاهوتية التى رسخت منذ ملايين السنين . لكنه واجهها بشجاعة قائلا : « ان أنصار الروحانية على حق عندما يدافعون باصرار عن القول بالمنزلة الرفيعة التى للانسان على بقية أجزاء الطبيعة ، لكن الماديين ليسوا مخطئين أيضا عندما يذهبون الى أن الانسان ليس الا حلقة فى سلسلة الأشكال الحيوانية . وفى هذه الحالة - كما هو الحال فى بقية الحالات الأخرى العديدة - فان هذين القولين البديهيين المتعارضين يجدان

(١) ديالكتيك الطبيعة ، ص ١٧١ ، ١٨٣ .

حلما في الحركة ، شريطة أن يكون في تلك الحركة نصيب هام لظاهرة طبيعية جدا ، وهي ظاهرة تغير الحالة » (الجزء الأول ، ص ١٨٦) .

وتلك هي بعينها النظرية المادية الديالكتيكية . تقول هيلين بورجوان مودروفا : « ان تطور الانسان طبقا لرأى انجلز لا يمثل الا فصلا جديدا ، يعد أحدث فصل تلخيصي ، من فصول ديالكتيك الطبيعة » (١) .

والأمر شبيه بهذا عند تيار الذي اضطر أن يدافع عن نفسه ضد علم اللاهوت التقليدي فأوضح أن فكر الانسان ظهر تاخيا ك لحظة في نمو الطبيعة . فكتب يقول : « يخيل لكثير من الناس (الجزء الأول ، ص ١٨٩) أن تفوق العقل لن يكون صحيحا اذا لم يصحب ظهوره الأول بعض التوقف في سير العالم وتطوره الذاتي » . وضد هذه الفكرة المسبقة نجده يذكر الحجة التي سبق لجاسندي أن لجأ اليها في جداله ضد النائية الديكارتية : مولد النفس في حياة الطفل باعتبارها حدثا مستقلا عن تكوين الأجنة . ثم يضيف تيار : لماذا نثير كل هذه الصعوبات بخصوص الانسان الأول ؟ (الجزء الأول ، ص ١٨٩) . ثم يضيف مرة أخرى في إحدى ملاحظاته التي تفتح الباب لفكرة التعالي الالهية : « اذا كانت البداية الزمنية للعالم - من وجهة نظر فلسفة الظاهريات - لا يمكن ادراكها ، فان هذا لن يؤدي اطلاقا الى أن فكرة البداية الأنطولوجية للكون تفتقر الى الدليل الموضوعي » (الجزء الأول ، ص ١٨٦) : « يبدو أننا لن نستطيع فهم الطابع الانساني (الروحي) للتفكير من الناحية التجريبية الا في ظل وجهة نظر نقدية . لكن لا شيء مع هذا يمنع المفكر الروحي - لأسباب تتعلق بوجود نظام سام وفي وقت لاحق على تفكيره الديالكتيكي - من أن يغلف هذه العملية أو تلك من عمليات الخلق ، أو أي « تدخل خاص » يريد أن يذهب اليه بغلاف ظاهري ويجعل منه تحولا ثوريا » .

لكن الصعوبة بدت أكثر تعقيدا أيضا عندما وجد تيار نفسه مسوقا الى أن يلاحظ - كأي عالم في الحفريات يعالج مشكلة أصول الانسان دون أفكار ميتافيزيقية مسبقة - أن الانسان قد ظهر (أي أنه تميز من الأنواع الحيوانية الأخرى بصناعة الآلة واستعمالها) في مناطق كثيرة من

(١) هيلين بورجوان مودروفا : الانسان باعتباره من خلق الانسان عند انجلز وتياردي ، ايدان - مقال ، في كتاب « الانسان وأعماله » - من أعمال المؤتمر التاسع للجمعيات الفلسفية النافثة باللغة الفرنسية (دار النشر للجامعيين الفرنسية ، ١٩٥٧ ، ص ٤٦٧) .

الكرة الأرضية : فى آسيا (مع السينانثروب) فى أفريقيا الجنوبية (مع الأوسترالوبيثيك) وفى أفريقيا وأوروبا • شعر تيار أنه يواجه عنا - بوصفه كاهنا - صعوبة أساسية : « الصعوبة فى التوفيق النام بين الفرض القائل بالتحول والذى نفترض أنه حقيقى وبين القول بوحدة الجنس البشرى التامة أى القول بأنحدارنا المشترك من رجل واحد وامرأة واحدة • فمن ناحية نجد أن الكنيسة لأسباب لاهوتية بحتة (تصور القديس بولس لسقوط الانسان ولفكرة الفداء ، تتمسك بحقيقة آدم وحواء من الناحية التاريخية ، ومن ناحية أخرى - لأسباب احتمالية نستند إلى التشريح المقارن - فان العلم - اذا ترك لذاته فانه لن يفكر أبدا (وهذا أقل ما يمكن قوله) فى أن يقول بأساس ضيق كهذا (وجود فردين) كأساس للبناء الضخم للجنس البشرى » (الجزء الثالث ، ص ٢١٩) •

وفى هذه النقطة ، لم تنفع ملحوظات تيار فى انقاذه ، الأمر الذى لم يمنع الكنيسة من ادانته ادانة قاطعة • فقد وجه البابا بيوس الثانى عشر رسالة عامة باسم « الجنس البشرى » فى ١٢ أغسطس ١٩٥٠ • وبعد أن أوضح فيها تحفظات واضحة جدا بشأن نظرية التطور ، دون أن يستبعد النظرية تماما ، أضاف : « لكن عندما نتحدث عن الاحتمال الآخر الذى يدعونه بتعدد أصل الجنس البشرى فلن يكون قطعا لأبناء الكنيسة - بإزاء هذا الاحتمال - تلك الحرية التى قد يجدونها بشأن قبول فكرة التطور • ان المؤمنين لا يستطيعون اعتناق مذهب يزعم أنصاره أحد أمرين : اما أنه قد وجد على الأرض بعد آدم أناس حقيقيون لا ينحدرون منه بتناسل طبيعى بوصفه الأب الأول للجميع ، واما أن آدم يشير إلى مجموعة هؤلاء الآباء الأولين العديدين • اننا لا نرى - والحق يقال - أى مسنك للتوفيق بين هذا المذهب والتعاليم الموحى بها وما تلقنه ايانا السلطة الكنسية عن الخطيئة الأولى ، تلك الخطيئة التى تستمد أصلها من خطيئة حقيقية ارتكبتها شخصية حقيقية هى شخصية آدم ، ثم انتشرت من بعده فى جميع الناس عن طريق التناسل ، وهى لهذا توجد فى كل شخص منا وتسبب إليه (١) •

٣ - تفاؤل تيار والوسط الإلهى

لا يكتفى الأب تيار بالتأكيد على الاستمرارية فى تكوين الانسان : « لقد انبثق الانسان من تقلصات عامة حدثت فى الأرض » (الجزء الأول ،

(١) الرسالة العامة : الجنس البشرى ، ص ١٨ •

ص ٢٠٩) بل ويبين أيضا أن ذلك الانبثاق يشكل قفزة مدهشة بالنسبة للانتشار الحيواني في الحياة . انه بالنسبة الى التقدم من خلال القفزات الذي يتميز به مسار دياكتيك الطبيعة يمثل حدثا خاصا له أهميته ، لا بل أكثر أهمية من الظهور الأول للحياة على الأرض . « حين واجهت الغريزة نفسها في مرآتها لأول مرة في الكائن الحي كان هذا خطوة في تاريخ العالم كله » (الجزء الأول ، ص ٢٠٠) . ان الانسان لم يظفر فقط بالسيادة على جميع الأنواع الحيوانية وتمت سيطرته على الأرض ، بل أصبح أحد العوامل الرئيسية في تحول الكرة الأرضية ، وأوشكت قدراته أن تدرك قدرات التموجات الجيولوجية والتآكلات الأرضية بل قدرة الحياة عينها بوصفها عاملا للتحول الكوني .

وليس هذا الا احدى النتائج أو أحد الأشكال لهذا التحول المدهش الانسان ، في رأى كل من تيار وماركس ، انه التطور وقد أصبح واعيا بذاته « (الجزء الأول ، ص ٢٤٤) . الأمر الذي فتح أفقا جديدا كل الجدة : « ان التطور بانعكاسه على ذاته في الانسان . . أصبح قادرا الى حد ما على توجيه ذاته والاسراع بحركته » (الجزء الأول ، ص ٣٥٠) . وهنا يكمن الخطر . لأن انبثاق الوعي هو أيضا انبثاق للحرية . وفي الصفحات الأخيرة لكتاب الظاهرة الانسانية يذكر الأب تيار احتمال اصابة العالم بفشل في تطوره . وذلك لأن في مقدرة الانسان أن يهدم عالمه . لكن متابعة السير الى الأمام والاضطلاع بمسئولية ملاحقة ما ولده دياكتيك الطبيعة منذ مئات الآلاف من السنين يعتمد اليوم على الانسان .

والمسئولية الشخصية لكل منا مسئولية ملتزمة . فاما أن العالم ليس له اتجاه معين ومستغلق ، وفي هذه الحالة ليس أمام الانسان الا أن يسير نحو الانتحار الكوني واما أننا نكتشف للعالم وللتاريخ معنى ونستقى منه دواعى الحياة والأمل والخلق أبعد من ذواتنا .

ان العدو اللدود لتيار هو تلك المذاهب التي تقوم على الاستغلاق واليأس والعدمية الفاشستية . فهو يقول في رسالة بتاريخ ١٥ أكتوبر عام ١٩٣٦ ق « اننى فزع من التأثير الذى تحدثه الأنظمة الفاشية على العقول (؟) حيث أن هذه الأنظمة لا ترى في العقول شيئا آخر الا أمل العودة مرة أخرى الى العصر الحجري الجديد » (١) ولقد حددت هيلين بورجوان مودروفا في عبارة موفقة أوجه الشبه بين هذا التفاؤل المناضل فى الماركسية

(١) نقلا عن كوينر : الكتاب المذكور سابقا ، ص ٢٦٧

بقولها : « ان الانسانية سوى تأبى أن تهدم عملها . فالتياردية والاشتراكية متفتتان على تأكيد كل ما يقول به العقل السليم » (١) .

كان تيار يقول : « ان أبشع وباء من الممكن أن يصاب به الانسان هو أن يفقد لذة الحياة » (الجزء الثالث ، ص ٢٤٠) . وبهذا المعنى أصدر الحكم التالى على عصرنا « الآن فقط استطعنا أن نقطع آخر ما كان يربطنا بالعصر الحجري الجديد من روابط » (الجزء الاول ، ص ٢٣٧) ، اذ لنا لم نكتشف حتى الآن أى مصدر لأية طاقة جديدة : فالانسان حتى القرن الماضى كان ما يزال يستعمل نفس النار التى كان يوقدها آباؤه فى العصر الحجري .

« حقا ، ان هذا ميلاد دورة جديدة . فالعصر الحجري الجديد الذى انقضى منذ عهد قريب أعقبه الآن من حولنا عصر الصناعة ، وعصر الدوليات ، وفى الوقت نفسه ، عصر الثورات وعصر الاضطرابات التظاهر . . . اننا نجد أنفسنا نمر بحقبة ممتعة ومسلية جدا من تاريخ الأرض . اذ لم يمر على البشر فترة كانوا فيها أكثر وعيا بقدرتهم الفردية وبفتوتهم من هذه الفترة . لكن فى الوقت نفسه لم يكن البشر أبدا مشبعين بالكراهية والاشمئزاز أمام القوة الجائرة وأمام الهول من الموت من غير مقابل أو عوض مثلما هم اليوم : فعلى الناس ، قبل أن يجعلوا أنفسهم فى خدمة التطور عن رغبة والتزام ، أن يختاروا : هل الحياة التى صنعت منا ما نحن عليه الآن جديرة بأن ندفعها الى أبعد مما وصلت اليه فى تطورها ؟ » (الجزء الثالث ، ص ١٠٨) . وكانت اجابة تيار على هذا السؤال ليست بالايجاب فقط ، بل كانت مليئة بالحماس أيضا . « ان لا تحجب عنا الأشجار رؤية الغابة . . . وأعمال الأب تيار دى شردان تمثل أنشودة استمتاع بالحياة ، وفى الوقت نفسه ، نداء موجها لبناء مستقبل الانسان .

والأب تيار لم يحدد أبدا موقفه السياسى من هذا الحزب أو ذلك . غير أن تصوره للعالم لا يتفق مع أى مذهب قائم على التشاؤم وعلى النظرة المحافظة التى تنجم عنه .

الأمر الذى أثار ضده غضب التيارات المحافظة . وقد نقل « لوى ساليرون » هذه العبارة عنه : « لقد عقدت العزم الأكيد على أن أجعل من نفسى ، بكل ما أستطيعه من وسائل ، مدافعا عن فكرة التقدم الحقيقى

(١) مقال من المجموعة المذكورة سابقا ، ص ٤٧٠

(الجماعى والفردى) ضد التشاؤمات العلمانية والدينية « (١) . ويقول لوى ساليرون : « نستطيع أن نضع الأب تيار دى شاردان فى الجو المؤلف الذى تعيش فيه الماركسية والقول بالتطور وبالتاريخ ، كما أننا نستطيع أيضا أن نضعه فى جو ليس بأقل ماركسية ، وهو جو الأمل الذى يحدو البشر فى الحياة » (٢) .

لكننا اذا طالبنا الأب تيار - من أجل معارضة الماركسية - أن يضع نفسه خارج دائرة التطور وخارج التاريخ وخارج الأمل فى مستقبل البشرية فسنكون كما لو كنا نطلب منه القضاء على روح مذهبه .

ويوجه « لوى ساليرون » اليه اللوم أيضا لأنه كتب فى كتابه « رؤية الماضى » ما يلى : « اكتشفوا لهم (أى لرجال عصرنا) عظمة التيار الذى يحملهم ، اجعلوهم يشعرون بالقيمة الكبرى للجهود التى بذلت والتى يضطلعون بمسئوليتها ، استوثقوا من أنهم أصبحوا على يقين من كونهم عناصر واعية فى كتلة جماهير الأحياء . انهم وريثو عمل قديم قدم العالم ، ومكلفون بنقل رأس مالهم هذا [وهو العمل] ، وهو رأس مال متزايد ، الى جميع خلفائهم ، وحينذاك ، رفى دفعة واحدة ، تكونون قد تغلبتم فى نفس الوقت على ميلهم الى التجمد والفوضى وتكونون قد أوضحتم لهم ما كانوا يعجبون به ، ربما دون أن يسموا الأشياء بأسمائها » (الجزء الثالث ، ص ١٠٩) .

فى تلك الصفحة يلخص تيار جوهر تصوراته الأخلاقية . فلا شىء يززع تفاؤله المشرق . فمن الناحية الاقتصادية ، كان تيار شاهدا على الأزمة التى استحكمت فى فترة ما بين الحربين ، لكن بالرغم من هذا ، قال : « اذا تأملنا الناحية الاقتصادية ، لا شىء يمنعا من أن نرى دائما أن الحياة تبدأ غدا بالنسبة الى الانسان » (الجزء الأول ، ص ٣٤٥) . ثم يشرح السبب فى هذا فيقول : « على نقيض ذلك التشاؤم الذى روجه

(١) خطابات جديدة أثناء الرحلة ، ص ٦١

(٢) لوى ساليرون : هل يمثل فكر الأب تيار دى شاردان محاولة لتجاوز التفكير الجماهيرى ؟ محاضرة ألقيت عام ١٩٥٨ فى مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية الكاثوليكية، ص ١٢ من المحاضرة المنشورة . وبنفس المعنى كان الرئيس العام للأباء اليسوعيين يقول للأب تيار عند استقباله له فى بكين فى أغسطس عام ١٩٣٩ : أبت المحترم ، انك غير مروعب فيك لكونك تمتد فى التطور ولكونك شيوعيا . فأجابه تيار : «أنا لست شيوعيا» فرد عليه قائلا « انك اذن تؤمن بمذهب التطور . حسبنا هذا دليلا على أنك شيوعى » (نقل عن كويو ، ص ٢٦٥) .

الأنباع الجدد الملتوس الذين خشوا اتساع الشقة التي تفصل بين المساحة الكاملة للأراضي الزراعية واحتياجات سكان العالم « (الجزء الأولى ، ص ٣٤٦) ، فانه يبين لنا علماء الفزياء وهم يكتشفون لنا الطاقة النووية ، وعلماء الكيمياء وهم يحصرون تدريجيا مشكلة التراكيب العضوية (الجزء الأول ، ص ٣٤٦) . وهذه الثقة في الانسان وفي جهوده الخلاقة تعيد الى ذاكرتنا ثقة « بول لانجيفان » وفرديريك جوليو كورى « اللذين فتحا أمامنا مجال تركيب من الكلورفيل قد يحدث رخاء غذائيا واضحا .

والأب تيار لم يعرض أبدا للمشاكل المعاصرة التي يبرها التاريخ ولا لمسائل الحرب والأزمات التي ليست الا نتيجة للعلاقات الطبقيّة . ولعل نظرتة البيولوجية الصرفة الى الظواهر الاجتماعية ، وتجاهله للطابع النوعي الخاص الذي يميز ما هو اجتماعي وقوانينه المتصلة به عما هو بيولوجي بقوانينه الخاصة هي أهم نفس نلاحظه على دراسات الأب تيار في هذا الميدان .

لكن شيئا واحدا يظل ثابتا في أعماله ، وهو الاشارة بالجهد البشري والعمل وبالبحث العلمي ثم حبه للمستقبل . ومن هذه الناحية . من الزاوية الفلسفية ، كان تيار متعارضا معارضة جذرية مع جبريل مارسل الذي اصطدم به عام ١٩٤٧ . أثناء جدله معه حول هذه المسألة وهي : « الى أي حد يؤدي التصور التأليفي المادي للانسانية الى نقطة نضج روحية ؟ » (١) . وتيار لا يوافق أيضا على تصور لويس لافل ، فيقول : ان فائدته للعالم ضئيلة « (٢) ، ولا ينظر اليه الا باعتبار أنه يمثل بأفكاره حقل تجربة » .

وكان ماركس يوجه جهوده نحو « البعث الكامل والواعي للانسان ولم يتنازل عن شيء ما من كل الثروة التي حصلت عليها الانسانية في المراحل السابقة على مرحلة الانسان الاجتماعي ، أي مرحلة الكائن البشري في اتجاهه الانساني » (٣) . وكان يحدد هدفه بهذه العبارة : « ان الانسان يملك كيانه الشامل بصورة كلية ، أي بوصفه انسانا كليا » (٤) .

(١) أنظر كوينو : المرجع السابق ، ص ٣٠٨

(٢) نفس المرجع ، ص ٣١٠

(٣) ماركس : مخطوطات عام ١٨٤٤ (الأعمال الفلسفية) مطابع كوست ، ج ٦ ،

ص ٢٣ .

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٩

ولم يضع الأب تيار هو الآخر أى حدود لهذا الطموح الانساني . فأعاد نفس هذه الألفاظ تقريبا وتحدث عن الانسان الكلى ، وعندما حدد تصويره للعالم على أنه تصور « تعاؤلى مناضل » فإنه كان بهذا قد أوضح موقفه بطريقة جلية وحدد المعسكر الذى اختار الانتماء اليه : « اننى أنساءل اذا كانت البشرية اليوم لا تتردد بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون بمستقبل الكون . وانى لأشعر بأنى أكثر تصميمًا من أى وقت مضى على الانضمام الى صفوف الذين يؤمنون بهذا المستقبل من أجل غزو العالم » (١) .

وباستثناء الانسكلوبيديين فى عصر التنوير وباستثناء الماركسية أيضا فاننا لا نجد عند أى مفكر آخر ما نجده عند تيار من تلك الثقة الكبيرة فى الانسان وفى مستقبله . فالأب تيار دى شاردان أستاذ تغنى ببهجة الحياة : « عليك أن تكون مبتهجا . وأن تجد تلك البهجة التى ستنظّل أقدس الواجبات . وهى بهجة غير مشروطة لا تتقيد بأية واقعة من الوقائع الأرضية » (٢) . وتيار يشعر بأنه يشارك فى حياة العالم . ومذهبه قد جعل من الانسان القمة المزدهرة السامية لتطور المادة . فالطبيعة بالنسبة له ولماركس أيضا هى «الجسد غير العضوى للانسان» (٣) . أما الانسان بالنسبة له ولماركس كذلك « فليس فقط مجرد كائن عضوى » (٤) ، بل هو « المخلوق النشيط فى الطبيعة » ، والوجود الواعى الحر الذى يواصل عملية الخلق .

ومن هنا كان تمجيد تيار للمادة : « المادة هى البهجة فى الطبيعة ، هى الاتصال المنتشى ، هى الجهد الذى يمنح الحياة ، هى بهجة النمو : انها هى ما يجذب ، وما يجدد ، وما يوحد ، وما يزهر ، بها نتغذى ونرتفع ونرتبط بما حولنا وبها تغزونا الحياة » (الجزء الرابع ، ص ١١٢) . ومن هنا أيضا كان تمجيده للفعل . فتيار كان من أشد أنصار حركة «القساوسة العمال» . وفيما كتبه أخيرا فى مارس عام ١٩٥٥ ، بضعة أيام قبل وفاته ، تحت عنوان : « البحث والعمل والعبادة » كان يقترح فى دائرة البحث العلمى انشاء مؤسسة مماثلة لمؤسسة « القساوسة العمال » (٥) .

-
- (١) خطاب بتاريخ ٤ يونيو ١٩٣٥ (نقلا عن كونيو ، ص ١٨٠) .
 - (٢) نبار نص منشور فى مجلة « تاليفات » (عدد أكتوبر ١٩٥٧) ، ص ٧٨ .
 - (٣) ماركس : مخطوطات عام ١٨٤٤ ، الفصل الخاص بالعمل المقترّب ، ص ٥٦ .
 - (٤) ماركس : المؤلفات الفلسفية ، مطابع كوست ، الجزء السادس ، ص ٧٨ .
 - (٥) أنظر خطابات جايدة أثناء الرحلة ، ص ١٩٢ .

وهذا هو ما يعيبه عليه لويس ساليرون : « ان المغامرة التي قام بها تيار دي شاردان كانت نفس مغامرة « القساوسة العمال » . فقد زج بنفسه في كتلة الماديين تماما على النحو الذي زج به القساوسة العمال أنفسهم في كتلة الذين يؤمنون بالنزعة الانسانية . والماركسية هي التي ستخرج ظافرة من هاتين المغامرتين » (١) .

لكن هذا أسوأ تعبير يمكن أن نعبر به عن المشكلة . لأنه ليس ثمة مجال للحديث عن غالب ومغلوب في المناقشة بين المسيحيين وغيرهم لتحقيق انسانية الانسان الكلي . ولأن المنتصر الوحيد هي الانسانية أو بتعبير أفضل ، هو الانسان .

وتستطيع الماركسية في حوارها مع الأب تيار أن تتقدم خطوة أخرى ، وذلك في الميدان الأخلاقي الذي ينتج عن هذا التصور لديالكتيك الطبيعة . فتيار لم يدرس الماضي أبدا الا تحت تأثير الرغبة الملحة في الكشف عن معنى الحياة . فقد كتب في ختام كتابه « رؤية الماضي » : « ستكون هناك فرصة للسير سيرا كاملا نحو الأمام ، نحو تقدم لا يعرف لذاته حدودا ، وسيدرك الانسان أخيرا الحديث الهام الذي كانت تهمس اليه الأطلال والحفريات والرفقات : فلا شيء يوازي متاعب البحث عن كشف وجوده الا ما لم يشهد الوجود أبدا . والاكتشاف الوحيد الجدير بمجهودنا هو أن نشيد بالمستقبل » (الجزء الثالث ، ص ٢٦٩) .

ان الانسان بوصفه الجبهة السائرة لموجة الحياة الكبرى « يقبض بين يديه على ثروات الكون وستديرون له وجوهكم متجهين الى شمس كبيرة مشرقة » (الجزء الثالث ، ص ٢٤٠) .

وأول ما تعلمنا اياه هذه الأخلاق هو مسئولية الانسان . والرسالة التي تلقيها عليه حركة الماضي أن يصل في خلقه الى أبعد مما وصل اليه ، وذلك بالفكر والعمل : أن يعمل أكثر ليكتسب وجوده معنى أغنى (الجزء الأول ، ص ٢٧٧) .

وثاني ما تعلمه ايانا هذه الأخلاق أن عملية الخلق هذه ليست من عمل فرد واحد . فالانسان عندما اكتسب الوعي والتفكير اكتسب القدرة على أن ينظر الى العالم نظرة شمولية ، وأن يكون حاضرا في العالم ككل ، وليس فقط أمام هذه النقطة المحددة التي يتقيد فيها الحيوان بالحاجات والغرائز .

(١) النص المذكور ، ص ٢٣

وقد أصبحت هذه الوحدة للعالم واقعا تكنوقراطيا . وذلك لأن التقدم التكنوقراطي قد زود الأرض كلها بشبكة من المشروعات الانسانية المترابطة ترابطا وثيقا . ومصير كل منا أصبحت تقررته كل بقعة في العالم .

ان تلك الوحدة الموضوعية هي الأساس في وحدة روحية من شأنها أن تقضى على كل اتجاه نحو العزلة : « فالحرريات الفردية لا نستطيع تصورها الا اذا بلغت أقصى مداها من خلال ترابطها المتبادل » (الجزء الثالث ، ص ٣٢١) . وبدلا من أن يضع تيار الفرد في مواجهة المجموع ذهب الى أن الفرد لا تدهر شخصيته الا من خلال الجهد الجماعي ، ووفقا لتعبير مألوف لديه ، الا من خلال « الوحدة المتباينة » . ولهذا فهو يضع في المرتبة الأولى الفضائل : « الشعور بالكل والانفعال بسلطانه » . (الجزء الثالث ، ص ١٩٥) .

ونحن نلتقى عند تيار بالمبدأين الأساسيين في الأخلاق الماركسية وهما : الشعور بالمسئولية والفكرة التي تقول بأن الفردانية هي ألد أعداء الفرد . وذلك لأن شخصية الفرد لا تستطيع أن تزدهر الا بالتححرر الجماعي . والماركسيون سيتبنون عن طيب خاطر تلك العبارة التي قالها تيار : « لا وجود للحب الا في النمو المشترك وفي أحضان مستقبل واحد » (الجزء الثالث ، ص ١٩٣) .

وتيار يرفض كل الأخلاق التي تقوم على النية ويذهب أصحابها فيها الى أن « قيمة الفعل الانساني وقيمه الوحيدة قائمة في النية التي تقترن بالفعل » (الجزء الرابع ، ص ٣٦) . أما ثقته بالنتائج التي تترتب على الفعل فلا حدود لها . وتقوم الأخلاق التي يقول بها على اليقين بأننا نتجه الى أبعد من الانسان الحالي « ونسير الى الأمام نحو نقطة فاصلة جديدة » (الجزء الأول ، ص ٢٧٩) . وهذه النقطة الجديدة الفاصلة التي يسميها بالنقطة الأخيرة (النقطة أوميجا) ، سنبلغها - في تقديره - بفضل التقاء ثلاثة مجهودات رئيسية : تنظيم البحث العلمي الكوكبي ، توجيه هذا البحث في خدمة الانسان وواقعه واحتياجاته والمزاوجة بين العلم والدين .

ويصف الأب تيار دي شاردان « النقطة الأخيرة (أوميجا) على هذا النحو : « أرض تتزايد احتياجاتها دائما ، ومنافع معلقة أبدا ، سوف يجدان مخرجهما الحيوي في تعميق كل شيء وتجربته والامتداد به ، أرض تبتلع فيها التلسكوبات الضخمة وآلات تحطيم الذرة أموالا طائلة وتثير

من الاعجاب التلقائي أكثر مما تثيره القنابل والمدافع ، أرض لا تكون فقط مسرحا للجيوش المحتشدة التي يمدّها الباحثون بأرائهم بل لرجل الشارع . وستصبح مشكلة اليوم كامنّة في كشف النقاب عن سر جديد وقدرة جديدة كشفنا عنهما في الجسيمات والنجوم والمادة المركبة . أرض سنبدل حياتنا من أجلها لأنها ستكون - كما يحدث ذلك فعلا الآن - أرضا للمعرفة والكينونة لا للملكية » (الجزء الأول ، ص ٣١١) .

ولا يخلو الأمر من فائدة اذا أظهرنا التشابه القائم بين هذه النقطة « أوميجا » عند تيار وتعريف ماركس ولينين للشيوعية : « تبدأ مملكة الحرية فقط حيث ينتهي العمل الذي تفرضه الحاجة وتمليه الغايات الخارجية ، وبالتالي ، فهي من حيث طبيعة الاشياء ، أبعد من دائرة الانتاج المادي بالمعنى الدقيق . . . أبعد من الانتاج المادي حيث تشرع مملكة الضرورة في انماء القوة البشرية التي هي غاية في ذاتها ، لكن هذه المملكة الحقيقية للحرية ليس في وسعها أن تزدهر ، بالرغم من ذلك ، الا على مملكة الضرورة هذه باعتبار أنها تمثل قاعدتها » (١) . ويبين لنا ماركس في مخطوطات عام ١٨٤٤ أن التغلب على الاغتراب يخلق نظاما اجتماعيا يتحدد الانسان فيه بكينونته وليس بما يملكه » (٢) .

وهكذا فان الفيلسوف الماركسي والأب تيار دي شاردان يسيران في طريق واحد ابتداء من تاريخ الذرة الى تاريخ الانسان ، ومن ديالكتيك الطبيعة الى علم الأخلاق ، ثم يفترقان بعد هذا . فينفضل الماركسي عن الأب تيار لا كما ينفصل خصمان بل كمستكشفين واجها سويا مغامرات مشتركة واتجها الى تسلق قمة واحدة ، ولكن من سفحين متقابلين .

٤ - تيار دي شاردان والماركسية

عندما نحاول تحديد وضع تيار دي شاردان بالنسبة الى الماركسية - وهي المواجهة التي تفرض نفسها بجلاء بحيث أن جميع المفسرين تقريبا لأعمال هذا الفيلسوف ، بحسن أو بسوء نية ، قاموا بعملية التقريب بينهما - علينا أن نتفادى خطأين : الأول يتمثل في ضم تيار الى الماركسية بحيث لا نرى في تفكيره سوى ماركسية ناقصة ومتهافنه ، والثاني يتمثل في أن ننظر الى فكر الأب على أنه تجاوز الماركسية وأدخلها في دائرة

(١) ماركس : رأس المال ، طبعة كوست ، الجزء الرابع عشر ، ص ١١٤

(٢) انظر : الأعمال الفلسفية ، طبعة كوست ، ج ٦ ، ص ٥٤

النظرات المسيحية ، وبهذا يكون تيار قد فعل بالماركسية ما قام به القديس توما بالنسبة الى المذهب الأرستطالي . فالحق أننا أمام فكر طريف حاول فيه العالم والكاهن أن يكونا شخصا واحدا . وقد كان المطمع الرئيسي الذي استهدفه الأب تيار أن يلتقط أكثر قوى عصرنا حيوية ويقوم بإدخالها في المسيحية . وهذه القوة هي قوة العلم وقوة بناء الانسان للمستقبل . وهذا المشروع يعيد الى ذاكرتنا بعض المحاولات الكاثوليكية التي قامت في عصر النهضة لالتقاط الحركات الانسانية ، مثل محاولة الكاردينال « بلارمان » (وهو يسوعي مثل الأب تيار) ، على سبيل المثال ، في كتابه « صعود النفس نحو الله على سلم المخلوقات » ، أو أيضا محاولة « بيك دي ميراندول » في رسالته عن « عظمة الانسان » .

وفي مشروع كهذا استهدف فيه صاحبه أن يتجاوز طموح نيتشه في قوله بتعدى الانسان لنفسه ، والارادة الماركسية في قولها بتغيير وجه العالم والانسان نفسه اضطر الأب تيار دي شاردان الى أن يضيف الى الماركسية التي كانت معرفته بها ضئيلة ومشوهة بعض المحاور الفكرية الرئيسية ، وبخاصة فكرة ديالكتيك الطبيعة وفكرة النزعة الانسانية المتفائلة الغازية .

وأوجه الشبه العميقة بينه وبين الماركسية ترجع الى تفسير بسيط . فتيار كان يسغى الى التعبير عن رؤية موضوعية وساذجة للانسانية (من مجموعها وفي ارتباطاتها مع الكون) باعتبارها « ظاهرة » (١) . وهذا ما سبق لانجلز أن عنى به ، اذ أراد أن يقدم لوحة شاملة لتسلسل الطبيعة . . . من خلال الوقائع التي يمدنا بها العلم التجريبي للطبيعة نفسها (٢) . ويضيف انجلز الى هذا النص ، وبنفس العناية بالموضوعية وبالساذجة اللتين نلتقى بهما عند الأب تيار ، قوله : « دون أية اضافة خاصة ، أي دون حكم مسبق ميتافيزيقي أولي » . فهنا وهناك : عند انجلز وعند تيار ، نلتقى اذن بنفس الرغبة في أخذ العلم مأخذ الجد ، الأمر الذي انتهى بهما الى نتائج متقاربة .

هل معنى هذا أن الأب تيار دي شاردان ماركسي ؟ كلا ثم كلا . فالخلاف واضح بينه وبين الماركسيين . أولا من حيث المنهج ، فان الأب تيار يدافع عن نفسه دائما بقوله انه لا يزاول الفلسفة . فهو يضع العلم

(١) تياردي شاردان : التحول الروحي في الكون ١٩٢٥

(٢) انجلز : لزدفيج نيورباخ (دراسات فلسفية) المطابع الجماعية ، ص ٤٧ .

في مقابل « الميتافيزيقا » . ومن استعماله لهذه الكلمة الأخيرة غالبا ما كان يستعملها بالمعنى الذي كان الوضعيون يستعملونها فيه . ولهذا فان الفلسفة التي يمكن أن نجدها عنده لا يمكن الا أن تكون فلسفة متضمنة ، فحسب ، وذلك لأنه يخلط بين قوانين دياالكتيك تستعمل استعمالا تلقائيا (وغالبا بتوفيق كبير جدا) مع قوانين هذا العلم الخاص أو ذاك .

ومن ناحية الغاية التي يسعى اليه كل منهما ، سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن الأب تيار يكتفى بإضافة « وصلة » - على نحو ما - الى دياالكتيك الطبيعة للامتداد بالحركة الكونية حتى يستخرج منها اله المسيحية . فالحق أنه لا يكتشف الله فقط في نهاية حركة الدياالكتيك بل يراه عند مصدر كل حركة . اذ أن هناك نداء من أعلى موجهها الى العالم يدعو اليه . ونحن نتفق تماما في هذه النقطة مع التفسير الذي تقدمت به مدام « بارتيليمي - مادول » : « هل يعنى هذا أنه يكفي عند الأب تيار أن نضيف اله المسيحية الى الماركسية ، وأن الماركسية تمثل عنده بداية منحني ينبغي اكماله ؟ سيكون في هذا انكار لطبيعة فكر تأليفي حقيقي ، وانكار للرسالة التي تفرضها الحلقة الأخيرة فيه . اذ أن العناصر الداخلة في كل فكر تأليفي تخضع الى تحول يجعلها قابلة للاحتواء في الكل . وفي كل تطور تحدد الحلقة الأخيرة فيه طبيعة المنحني الذي تقف عنده » (١) .

ان التصور الصوفي للوجود المتعالى الالهى الذى نجده عند الأب تيار غريب على الماركسية .

وكانت معرفة تيار بالماركسية محدودة ومشوهة . والاشارات التي يشير بها اليها في مؤلفاته تعطينا صورة كاريكاتورية لها : عندما يكتب أن الماركسية « تخدع الانسان في مستقبله » أو أيضا عندما يوجه اليها النقد بقوله ان ازدهار الانسانية عندها لم يكن الا من خلال تراكم أعمال الانسان وانتاجه ، ولم يكن نتيجة لاثراء كيانه الذاتى (الجزء الأول ، ص ٢٩٠) . فيبدو تماما من هذه الاشارات وأمثالها أن الأب يجهل روح الماركسية ونصوصها الرئيسية أيضا : فقد تصور أن الماركسية بصفة خاصة قد لوحت للبشرية بسعادة قائمة على العلم والتقنية وقائمة على امتداد آلى للتاريخ . وبهذا أنكرت نوعية الانسان وعقله .

(١) مارلين بارتيليمي مادول : حكم تيار على الماركسية - مقال ظهر في مجلة

« شواهد مسيحية » ، عدد ٥ ديسمبر ١٩٥٨ .

ومن هنا نستطيع أن نستخلص موقفه من الماركسية . فقد كتب يقول : « ان ما يجعل الماركسية على جانب من القوة التي تتيح لها الانتشار بسرعة هو احتكارها (غير المشروع) لمفهوم التطور (تطور النوع في معناه الانساني) » . (خطاب في ٢٥ ابريل ١٩٥٤) . ثم يستخلص من هذا النتيجة التالية : ان الوسيلة الوحيدة للتغلب على الشيوعية هو أن نقدم المسيح كما يجب أن يكون ، لا على أنه أفيون (أو مسكن) بل كمحرك جوهري (ضروري) للتحول الروحي في الكون ، الأمر الذي لا يمكن أن يكتمل بصورة فعالة الا في عالم مفتوح » (خطاب في ١٤ أكتوبر ١٩٥٢) (١) .

وكان دفاعه الديني يمثل جهدا للاضطلاع بمسئولية جميع القيم البشرية وبخاصة قيم العلم والعمل . وقد صور الدكتور شوكار تصويرا صحيحا الأهداف الأساسية للأب تيار عندما رأى في أعماله « نموذجاً للدفاع الديني الحديث » . وعرفه على هذا النحو : « انه لدفاع ديني سليم للغاية أن نبين للمادى كل نتائج فلسفته المادية ، باعتبار أنها نتائج تفتح نافذة على الايمان ، وذلك بدلا من أن نؤكد له أن فلسفته ستكون حتما ناقصة لمجرد كونها مادية » (٢) .

والحق أننا نجد في هذا التعريف الفكرة التي أوجت الى تيار بمذهبه التأليفى . فمذهبه يشبه مذهب موريس بلوندل وفي الوقت نفسه يتعارض معه . فهو يشبهه من ناحية أنه يستخدم نفس منهج المحايثة ليجعل مطلب التعالى ينبثق من تطور الفعل الذاتى عند الانسان . لكنه يختلف عنه تماما من حيث أن بلوندل - كما قال عنه تيار - لم يكن لديه « الحس الكونى » قد تخلص فى عجلة - وفى حدود صفحات معدودات من مهمة العلم . وبالرغم من أنه قد أشار الى حركة استوحت فكرتها من ليبنتز وبشرت بعمل تيار الا أنه لم ينتفع كثيرا من معطيات العلم فى تأليفه الفلسفى . وبصفة خاصة فان « بلوندل لكى يقيم دليله على الوجود المتعالى كان يبرز كثيرا عدم كفاية ما فى الفعل - لو ترك لطبيعته - بالقياس الى ارادته الشامله ، والفقر الذى يطبع كل مستويات الوجود » .

(٦) خطابات وردت فى كتاب كونيو ، ص ٤٤٨

(٢) د: شوكار : هل يفضى العلم على الدين ؟ (دائرة المعارف الكاثوليكية للقرن العشرين ، نيار ، ١٩٥٨ ، ص ١٢٤) .

أما تيار فقد آثر أن يبرز الشروط الموضوعية التي تؤدي الى تمام حركة
تطورية تحويلية ، تحمل في ذاتها دلالات كثيرة « (١) .

وقد عبر الأب تيار تعبيرا قويا عن هذا الاتجاه في تصوره « للنقطة
« الأخيرة » أو « للنقطة أوميجا » : « لقد تغلغلت بعمق الأفكار الآتية :
، ن تقدم الكون ، وبصفة خاصة تقدم الكون الانساني ليس تحديا لله ،
وليس تبديدا لطاقات هو مصدرها فنيا . ان كل تقدم يحصل عليه
الانسان يؤدي الى تحقيق درجة أكبر من وحدة الانسانية التي تصبح بهذا
أكثر وعيا بقوتها وأكثر سيطرة عليها ، وبهذا أيضا يصبح الخلق الابن
أكثر جمالا ، ويصبح اعجابنا به تماما ، ومن ثم سيجد المسيح - تلبية
لدواعي صوفية - ميدانا جديرا ببعثه من جديد » (الجزء الرابع ،
ص ١٩٩) .

وفي هذا الديالكتيك المادى الذى ينطوى على انبثاق صوفى يشيد
تيار فى اعجاب كبير بالمادة ، « بالمادة المقدسة » كما يدعوها (الجزء الرابع ،
ص ١٢١) : « أيتها المادة الأخاذة القوية ، أنت يا من تهدهدين الانسان
وفي الوقت نفسه تشعرينه برجولته . . . اننى أتمسح فى مسوحك
القوية . لقد مرت فضائل المسيح بك . فاجذبينى اليك بما لديك من
جاذبية . وأفيضى على من رحيقك . واملئينى من عزمك قوة . وحررينى
بما لديك من قدرة على الاقتلاع . وأخيرا ، اجعلى منى انسانا الهيا بكل
ما أوتيت » (الجزء الرابع ، ص ١٢٩) .

وتيار يؤرقه اتهامه بالمادية على طريقة الوضعيين : « مازلنا نقرا
فى كتب حديثه أن نظرية التطور مقضى عليها لأنها تؤكد أن الأكثر
يخرج من الأقل . فليتركونا وشأننا مرة واحدة » (الجزء الثالث ، ص
١٨٠) . وتيار يدافع عن نفسه أولا على المستوى العلمى فيقول : « فى
داخل العالم المحسوس نجد أن الكائن الذى له نصيب أكثر من الوعى
يلى بانتظام الكائن الأقل وعيا . فمن الناحيتين التاريخية والعلمية نجد
أن الأكثر يفترض وجود الأقل . وهكذا الحال فى العقل والمادة اللذين
ننظر اليهما عادة على أنهما يمثلان عالين متعارضين لا صلة مطلقا لأحدهما
بالآخر ، فانهما ليسا الا قطبين يصل بينهما تيار » (الجزء الثالث ، ص
١٨٦) . لكنه لم يستخدم الديالكتيك الذى لجأ اليه فى بحثه استخداما

(١) كريستان دار مياك : من بلوندل الى تيار ، مقال فى مجلة أرشيف الفلسفة ،
عدد ابريل - يونيو ١٩٥٨ ، ص ٣١٠

واعيا تماما . ولهذا فانه لم يستطيع أن يزن تماما كل تطوره الصاعد . وكل ما قدمه من تنازلات نحو التفسير الآلى دفع به الى الالتجاء نحو الوجود المتعالى . وقد عكس تيار فجأة نظام التفسير الذى قدمه ، فبدأ من تلك « النقطة أوميجا » ليجعل منها المحرك لكل تطور : « علينا أن نتصور المركز الكلى لتوحيد العالم ر من أجل أن يقوم حقا بوظيفته المحركة والجامعة المثبتة) باعتبار أن له وجودا سابقا على وجود العالم ومتعالبا عليه » .

لكن كيف قابلت الكنيسة هذه المحاولة التى استهدفت الوصول الى السماء عن طريق الوصول بالأرض الى تمامها فى التطور ؟ لقد تحمس لها بعض الكاثوليكين . فقد وقف الى جانب الأب تيار المونسنيور « برينودى سولاج » وهنأه لأنه برهن على أن التطور يتجه نحو الروح ولأنه بدأ عمله بافتراض وجود الله المتعالى كما أنه افترض وجوده فى نهاية الطريق أيضا « (١) . وقد مدحه أيضا الأب « هنرى دولوباك » . « انه أيقظ الأحياء ، أفضل من هذا ، انه أثار الحياة نفسها » (٢) . وقدم عمله الدكتور شوكار على أنه نموذج للدفاع الحديث عن الدين (٣) . وتحدث عنه « كلود تريمونت » فى كتابه : « مقدمة الى فكر تيار دى شاردان » باعتبار أن تيار « اكتشف نموذجا جديدا للقديسين » (٤) . وبالرغم من هذا فقد قوبل تصور تيار دى شاردان للروحانية بحذر كبير جدا من جانب الكنيسة الكاثوليكية ونظامها .

فقد أصدر اليه المشرفون اليسوعيون عام ١٩٢٦ أمرا بايقاف دروسه التى كان يلقيها فى المعهد الكاثوليكي . وفى عام ١٩٢٧ رفضت روما أن تأذن له بطبع كتابه « الوسط الالهى » . وفى عام ١٩٣٣ أصدرت روما أوامرها اليه بأن يتخلى عن كل وظيفة له فى باريس . وفى عام ١٩٣٨ منع من نشر كتابه « الطاقة الانسانية » . وفى ابريل عام ١٩٤١ صدر كتابه الرئيسى « الظاهرة الانسانية » باهداء وجهه الى روما . وفى ٦ أغسطس عام ١٩٤٤ وصل الى علمه أن كتابه رفضته الرقابة ، وأنه لن يظهر الا بعد وفاته . وفى سبتمبر ١٩٤٧ قدم اليه النصح بعدم الكتابة فى الفلسفة . وفى عام ١٩٤٨ منع من قبول الكرسي الذى كان قد

(١) لتمجيد الدين - مقال نشر فى تقويم الأدب الكنسى ، عدد ٢ ابريل ، يونية ،

١٩٤٧ .

(٢) مقارنات ، ١٩٤٩ ، ص ٩٨

(٣) مقال المشار اليه سابقا ، ص ٩٣

(٤) ص ١٠٧

عرض عليه في « الكوليج دي فرانس » . وفي يونية ١٩٥٠ منعت الرقابة ظهور كتابه « المجموعة الحيوانية الانسانية » . وفي عام ١٩٥٥ منع من المشاركة في المؤتمر الدولي للحفريات . وتتابع بعد هذا وطوال حياته كلها سلسلة منعه من وسائل التعبير عن فكره . وباستثناء بعض المقالات العلمية الدقيقة ، ظلت أعماله حتى وفاته غير معروفة الا من خلال شذرات مكتوبة على الآلة الكاتبة يتداولها الناس سرا .

وقد صدر في ٦ ديسمبر عام ١٩٥٧ قرار من الكرسي البابوي (نشر بعد هذا في عدد أغسطس عام ١٩٥٨ من مجلة « اليسوعيين في موتريال « المسماه بالعلاقات ») يقضى بالآتي : « ينبغي سحب كتب الأب اليسوعي تيار دي شاردان من مكتبات الحلقات الدراسية والمعاهد الدينية ولا يجوز عرضها للبيع في المكتبات الكاثوليكية كما لا ينبغي ترجمتها الى لغات أخرى » .

والمآخذ التي وجهها اليه الكاثوليك متعددة .

ففيما يتصل بالله والخلق . أخذ عليه القس « لويس كونييه » عام ١٩٥٢ في كتابه عن « الأب تيار دي شاردان والفكر المعاصر » أنه أكد أن عملية الخلق كانت قسرا ولم تكن نتيجة فعل الهى حر .

وقد نتج عن هذا - كما يقول القس كونييه (ص ١٤٦) أن « الأب تيار لم يعرف كيف يجعل في فكره التأليفى مكانا لذلك العنصر الممكن وهو الخطأ ، ولا لذلك العنصر فوق الطبيعى وهو النعمة » (١) .

وعن الوجود المتعالى ، كتب الأب « بوزيو » عضو جمعية « شركة المسيح » مقالا في مجلة « الآداب الكاثوليكية » عدد ١٧ ديسمبر ١٩٥٥ ، وأعدت نشره جريدة الفاتيكان وهي « أوبزفاتير روما » ، والمجلة الفرنسية « الوثائق الكاثوليكية » . وقد ذهب في هذا المقال الى أن المنافذ المفتوحة على الوجود المتعالى في أعمال الأب تيار ليست الا تنازلات لفظية ، ثم تساءل عما اذا كان الأب قد أقام فاصلا دقيقا بين المادة والروح .

وعن الخطيئة الأولى ، يلاحظ الأب « بوزيو » أن الشر يبدو عند تيار على أنه تعبير عن الانتظام والتفكك والعزلة ، ولا يبدو أبدا على أنه خطيئة بالمعنى الحقيقى ، أو على أنه ثورة من جانب الانسان في وجه الله .

(١) وقد وجه اليه نفس اللوم المونسنيور « شارل جوزنيه » في مقاله عن « الوسط الالهى » الذى نشر في مجلة « الجديد والقديم » عدد يوليو - سبتمبر ١٩٥٨ ، ص ١٩٩

والحق أنه من خلال هذه الاعتراضات يبدو أن ثمة معارضة تامة ضد تصور تيار للروحانية . والأب المحترم تيار قد وضع المسألة بوضوح على النحو التالي : « ما السبيل إلى التوفيق بين ما ورد في الانجيل عن الفداء بواسطة الصليب وفكرة خلاص العالم من خلال تعاون مثمر في بناء الكون ؟ » (١) .

والأب تيار دي شاردان كان واعيا تماما بالروافد العميقة التي كانت تغذي العداء الذي سيصطدم به . ففي عام ١٩٥١ كتب معلقا على المناقشات التي دارت في أسبوع المثقفين الكاثوليك حول محور الأمل فقال : « لقد أظهر « أسبوع » هذا العام كيف أن هناك في الوقت الحاضر نوعان من المسيحية يعارض كل منهما الآخر : مسيحية تقوم على احتقار العالم (وهي مسيحية الهروب) ومسيحية تقوم على التجاوز (أو التطور) (٢) . والذي يجب علينا أن نعرفه هو ما إذا كانت الكنيسة ستقبل أو ترفض النزعة الانسانية المناضلة في عصرنا ، إذا كانت ستتبنى الآمال الصاعدة للانسانية أم أنها ستتخلى عنها .

وقد حاول الأب تيار أن يتفادى اتهامات المؤمنين عندما قال بنفسه : « لقد جعلت المسيحية من البعض منا خونة ومزيفين . ذلك هو ما لا نستطيع أن نغفره لها » (الجزء الرابع ، ص ٦٠) .

ورفضت الكنيسة الرسمية قبول أية اجابة أراد هو أن يعطيها ليبرر موقفه .

ووجه ضد تيار هذه الاعتراضات نفسها أصحاب ايديولوجيات الانحلال واليأس . وأجابوه عن طريق اقامة معارضة صارمة . من نوع المعارضة التي وردت في رواية دستيوفسكي المسماة « أسطورة المفتش الكبير » بين الحرية والسعادة ، وبين روح الأرض وخبزها من ناحية وروح السماء وخبزها من ناحية ثانية . أي أنهم أقاموا معارضة صارمة ضد كل ما كان يحلم تيار بالتوحيد بينه في تركيب واحد وفي فعل واحد .

لكن هذه المعارضة هي التي أتاحت تحديد وضع الماركسيين بالنسبة إلى أعمال تيار بطريقة أفضل .

فهنالك تعارض تام بين تيار والماركسية لسببين جوهريين :

(١) المرجع المشار اليه سابقا ، ص ٤٨ - ٤٩

(٢) رسالة بتاريخ ٢ يونيو ١٩٥١ (نقلا عن كوينو ، ص ٣١٦) .

١ - فقد أدى به تجاهله لنوعية المجتمع الى معالجة المسائل التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية معالجة عالم الأحياء لها ، دون أن يلقي اهتماما ما بواقع الطبقات الاجتماعية وبصراعها . وقد قاده هذا الى أن يتبنى في الحلول التي قدمها للمشاكل السياسية الواقعية وجهة نظر الاشتراكية الطوباوية ، وأن ينظر الى المسيحية نظرة صافية مجردة ، وعزلها عن علاقاتها بالديالكتيك الواقعي للتاريخ . وبالرغم من هذا فإن ما حظيت به أعماله من ترحيب ، وما وجه اليه من نقد في الرسالة العامة التي وجهها البابا وهي الرسالة المسماة « الجنس البشري » قد كشف عن نقط اللقاء العميقة (ان لم يكن أكثر) بين الحياة الروحية والحياة الاجتماعية .

٢ - وترتب على هذا أن الاب تيار وهو صاحب فكر ديالكتيكي بطبيعته من حيث صلته العميقة بحركة العلم لم يشعر شعورا واضحا بهذا الديالكتيك . الأمر الذي ظهر في صورة ثغرتين رئيسيتين في تفكيره هما:

(أ) فهو لم يقدّم بتحليل لظاهرة الاغتراب لأنه لم يشعر بثقلها الاجتماعي في نظام اقتصادي يقوم على المساومة ويفسد كل العلاقات الانسانية عندما يتجه الى النظر الى الانسان على أنه موضوع أو شيء والى تعريفه عن طريق مقولات الملكية لا الكينونة .

(ب) لم يدل بدلوه في تصويره النفي سواء فيما يتصل بتطور الطبيعة أو تطور التاريخ . فاذا كان علي حق عندما كتب يقول ان العدم المطلق تصور فارغ تماما ، وهو ليس فكرة بل شبه فكرة (١) ، الا أنه عندما وحد بين العدم الحقيقي وهو العدم الفزيائي (٢) ، والعدم الخالص ، أصبح عاجزا عن تصور صيرورة الطبيعة . ونظرا لأنّه لم يعترف في الواقع بوجود ما أطلق عليه هيغل وماركس « القوة الهائلة للنفس » . ولم يقر بالدور الذي يلعبه « نفي النفي » ، فلم يعد في استطاعته لا أن يهتم اهتماما كافيا بالصيرورة (الأمر الذي اضطره للانجاء الى فكرة « الدفعة الأولى » في الحركة ، وهي الفكرة التي نلتقى بها عند قدماء الفلاسفة الألبين) ولا بالاتجاه الصاعد للحركة (الأمر الذي اضطره للاتجاه - كما فعل قدماء الفلاسفة الغائبين - الى فكرة الجذب والى فكرة النداء الموجه من الطرف الأخير في السلسلة ليفسر المراحل السابقة للحركة .

(١) الصراع ضد الكثرة ، ١٩١٢

(٢) نفس المرجع

لكن سيظل من الحق علينا أن نقول ان أعمال الأب تيار دى شاردان بتلك الروح التفاؤلية المتغلغلة فيها والتي ظلت مصدر احياء لها ، باعترافها بأن نوعية الظاهرة الانسانية لا تؤدى مطلقا الى استبعاد المصدر التاريخي للعقل عند الانسان ، بتوكيدها المستمر على الدور الذي يلعبه التاريخ وبمعارضتها للانجاء الفردي الميؤوس عند مفكرى الانحلال . بهذا كله فان أعمال الأب تيار تقدم لنا حقا حوار خصب بين الفكر المسيحى والماركسية . وذلك لأن هذا الحوار مع الأب تيار لم يفسده فى نقطة بدئه تلك الاتجاهات التى كانت تدور فى عقل أصحاب التيارات الجماعية المحافظة ، ولا ذلك الحذر من العلم من بهجة الحياة .

**رسالة موجهة من كلود كوينو
الى المؤلف
« أعمال الأب المحترم تياردي شاردان والماركسية »**

لقد قرأت بشغف الفصل الذى خصصته للأدب تياردي شاردان .
والتعارض بين الماركسية وفكر الأب تيار واضح للعيان . لكنك استطعت
نظرا لمعرفةك المستفيضة بفكر ماركس وانجلز أن تضيف ايضا
مفيدة ، غنية بالنصوص التى اعتمدت عليها . ومن ناحية ثانية فان فكرتك
الرئيسية تبدو لى صحيحة تماما . فينالك فى هذا المجال حقا عقبتان علينا
تفاديهما : الأولى : « تتمثل فى ضم تيار الى الماركسية بحيث لا نرى فى
فكرة سوى ماركسية ناقصة ومتهافئة » والثانية « تتمثل فى أن ننظر الى
فكر الأب على أنه فكر تجاوز الماركسية وأدخلها فى دائرة النظرات
المسيحية » : فالماركسى والأب سارا معا فى طريق واحد ، ثم اختلفا بعد
ذلك ؛ لا كما يختلف خصمان ؛ بل كما يختلف مكتشفان وأجها مغامرات
مشتركة فى الصعود الى قمة واحدة من سفحين متعارضين : « والحق أن
المسألة بالنسبة الى تيار كانت تفكيراً طريفا حاول فيه العالم والكاهن
أن يكون شخصا واحدا » .

وبالنظر الى كل الأمانة التى تجلت فى عرضك لهذا الموضوع الدقيق ،
فانى لا أريد أن أطيل معك النقاش حوله . فأنا لست أكثر تأكدا منك من
أن الأب قد قرأ بتمعن النصوص الرئيسية للماركسية . وانى أوافقك
أيضا فى أنه لم يحلل ظاهرة الاغتراب تحليلا واضحا (حقا ان الجماعية
على نحو ما يتصورها ، وبناء تلك الروح الحقيقية التى يتحدث عنها
يتجهان الى محاربة اغتراب الانسان من خلال تصور صوفى للعمل والبحث ؛
وينجحان فى تخليصه من عبودية المال ومن الفردانية والأناية والتحجر
ليؤدى هذا فى النهاية الى المحافظة على احترام الشخصية الانسانية) .
وبالإضافة الى هذا فانه مما لا شك فيه أن عدم ايمانه بانحدار الجنس

البشرى من أصل واحد قد واجه اعتراضا من بعض العقول . وأنا لا أريد أن أدخل في تفسيرات دقيقة حول « الرسالة العامة » حول « الجنس البشرى » التي استوحت مضمونها من أفكار أكثر تعقيدا مما بدا لك . لكنى أذكرك هنا فقط بأن الاعتقاد في انحدار الجنس البشرى من أصل واحد ، من الناحية العلمية ؛ ينبغي أن لا يشكل مصدر ضيق للعالم باعتباره عالما . وذلك لأن العالم عن طريق القانون الذى يؤمن به فى محو أصول كل شىء ، لا يستطيع أن يظفر بالفرد ؛ بل يسعى فقط الى المجموع وهو فى طريق التغير النشط .

وبعد فاني لا أوافقك تماما على كل المآخذ التى وجهتها الى الأب تيار . وسأعالجها هنا واحدة بعد الأخر .

(أ) فالأب فى رأيك لم يهتم « بنوعية الكائن فى كل درجة من درجات تعقيده » ولا بالتغير الكيفى الذى يتم فى الانتقال من درجة الى أخرى . ولم « يبين بقوة عتبات التطور ونقط التحول التى يتم بها مرور المادة فى مراحل تطورها المختلفة من وجودها الكمي الى الكيفى .

وانى لأسمح لنفسى أن أشهد ببساطة وفى وضوح كاملين بأن هذا غير صحيح . حقا ان الأب واحدى الاتجاه وظل طيلة حياته شديد الحساسية بالنسبة الى الوحدة والى ظاهرة الاتصال بين الكائنات . لكن فكرة العتبات ونقط التحول فكرة ابتدعها تيار تماما ، وهذه النقطة هى تلك التى يصل فيها الكائن الى خصائص جديدة لم يكن فى إمكاننا أن نتبينها حتى الآن . وقد أطلق تيار على أحد كتبه الصغيرة اسم « الاتحاد الخلاق » . لأنه يذهب الى أن درجة عليا من الاتحاد (أى من التعقيد) فى الكائن انما تعنى بالدقة خلقا ، وتأليفا جديدا . من شأنه أن يؤدى الى تغيير فى العناصر المكونة للكائن .

(ب) ولقد أعلنت فى مناسبة أخرى أن تيار شأنه فى ذلك شأن بعض الماديين الآليين الذين اتجهوا الى ارجاع كل العلوم ومنها علم النفس الى علم واحد هو علم الميكانيكا قد استبدل بفكرة التأليف النوعى الذى يعمل حسابا للنوعية الخاصة بكل علم على حدة فكرة وجود « علم حياة شامل » وجعل المقولات الخاصة بهذا العلم تمتد فتنتطبق على كافة العلوم الأخرى .

وفى هذا النقد سأكون فى اجابته عنده أكثر حيطة . اذ أننا

لا نستطيع أن ننكر أنه يوجد علم حياة شامل في فكر الأب تيار ، حيث أن الأب اتجه الى علوم الحياة ، ولم يتجه الى العلوم الفيزيائية - الرياضية . ولأنه اذا كان يعترف بفضل علم « الرياضيات الشاملة » في تخليصنا من تصورات رجل الشارع ، الا أنه كان دائم الحذر منها لأن المبالغة في الاهتمام بهذا العلم قد أدت اما الى ميتافيزيقا استنباطية من نوع الفلسفة الاسبينوزية ، واما الى مذهب وضعى من نوع فلسفة برنشفيج . أما علم الحياة فله هذه الميزة الكبرى أنه يقع على الحدود بين ميدانين : ميدان اللاعضوى وميدان العضوى من ناحية ، وميدان العضوى وميدان النفسى من ناحية ثانية ؛ ويسمح بدراسة تحولات الظاهرة عن قرب . وقد ظهرت نظرية التطور ، تلك النظرية التى غزت كافة فروع العلم كله ؛ باعتبارها من نتاج علم الحياة ونظريات التحول .

(ج) ومن نقدك الثانى نصل الى النقد الآتى حيث يقول : « هذه الزاوية البيولوجية الضيقة فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، وهذا الاقلال من نوعية المجتمع وقوانينه هما أهم نقط الضعف التى تعتور دراسات الأب تيار فى هذا الميدان » .

ومن الطبيعى أنك كنت ستتجه الى إبراز نوعية المجتمع ، مادام ماركس جعل من الصراع بين الطبقات المحرك للتاريخ الانسانى ، وهذه الفكرة بوسعنا أيضا أن نترجمها فى ألفاظ مسيحية . وأنا أعترف لك عن طيب خاطر بأن الأب تيار (وهو فى هذا يختلف مع الأب فيسار) لم يقر بالدرجة الكافية نوعية التاريخ الانسانى ، بالرغم من تلك الفقرة الجميلة التى وردت فى كتابه الظاهرة الانسانية (١) ؛ وهى فقرة لها بعض الرنين الماركسى ، بالمعنى الواسع جدا لهذه الكلمة الأخيرة . ومن الحق أيضا أن أقول معك بأن الأب قد أبرز الطابع البيولوجى للوقائع الاجتماعية ، وبصفة خاصة : للظواهر الثقافية التى شاء أن يجد فيها - من خلال الفكر الواعى - مجرد امتداد لمسار التطور النوعى . لكن اذا كان الأب تيار قد أصر على الطبيعة البيولوجية للوقائع الاجتماعية (بصرف النظر عن أن هناك فعلا علما للاجتماع الحيوانى) فانه قد فعل هذا كرد فعل ضد نزعة انسانية ذات طابع كونى ، تحاول أن تحافظ على الانسان مجرد منعزلا انعزالا تاما فى مواجهة الطبيعة . وهو يضع المجال الحيوى (مجال الحياة غير الواعية) فى مقابل المجال العقلى (مجال الحياة الواعية) بل انه يميز فى داخل هذا

(١) طبعة دى سى ص ٢٣٦ وما يليها

المجال الأخير بين ثلاث نماذج من التفكير : التفكير من الدرجة الأولى (وهو التفكير الفردي في داخل نطاق الذرة) ، والتفكير من الدرجة الثانية (وهو التفكير الجمعي الذي يهيئ الطريق لظهور مرحلة ما بعد الانسان) ، والتفكير من الدرجة الثالثة (وهو تفكير الله وهو باطن داخل العقل الانساني) .

(د) عندما يؤكد الأب تيار أولوية ما هو نفساني وما هو فكر بالنسبة الى النسيج الكوني كله ، ويختار هذا الجانب من أول طريقه : فانك تعلن على هذا بفولك : « المصادرة الأولى ميتافيزيقية وليست علمية ، لأنها تضع بدلا من التحليل العلمي لتركيب المادة تصورا فلسفيا قائما على الصدفة » . ثم تضيف بعد هذا بقليل : « وادخال الأب تيار لتلك القوة غير المرئية ذات الطبيعة النفسية في ختام تحليله لديالكتيكي لا ينهم فقط بالمجانبة وأنه غير غير ذي موضوع ، بل يتناقض مع الفرض الذي مارسه (بحق كما رأينا) وهو أن لا يسلم بانتاج الا بما يكون في داخل معمل تاريخ الحياة . هل هناك مكان في هذا المجال للنفساني وللوجود المتعالى ؟ » .

وبالجمله فان التفرقة الشهيرة التي أقامها تيار بين الطاقة المماسية (وهي الطاقة التي يقيسها علماء الفيزياء) والطاقة المشعة (الطاقة المعقدة والباطنية في المادة ، تلك الطاقة التي تحولها الى عنصر نفساني) لم تعجبك كثيرا . وأنا أيضا ، لم تعجبني هذه التفرقة . وقد شعر الأب بأن الصعوبة الكبرى في فكره تكمن في هذه النقطة . ولهذا قدم في آخر حياته حلا مختلفا ، من خلال ادخال النظريات الحديثة في تكوين الكائن . والحق أننا صدمنا عندما وجدنا مفكرا واحديا يعبر عن فكره بتعبيرات ثنائية . وبالقدر الذي استطعت به أن أفهم ، فهذا هو ما أراد الأب أن يقوله : فقد اتخذ نقطة بدئه من مبدأ القديس توما وهو : « أن الانسان لا يشعر بوحدته الجوهرية » . فاذا أردنا أن ندرس ظاهرة العقل البشري فلن نستطيع – لعيب خلقى وجد فينا منذ الولادة وربما لعيب آخر لا نستطيع علاجه – أن نصفه الا بالالتجاء الى ألفاظ تشعرنا بالثنائية : المادة والعقل ، الكمي والكيفي . فالآلى والنفسى يبدوان اذن على أنهما يمثلان ثنائية عميقة ، حتى بالنسبة الى الفيلسوف غير الديكارتي . لكن لما كان الفهم معناه البحث عن الوحدة فاننا مضطرون اما الى التسليم باصطناع بعض الاجراءات الديالكتيكية الدقيقة من أجل أن نصل الى وحدة – أو بالأحرى – الى تأليف؛ واما علينا أن نختار طريقا فلسفيا آخر ، هو طريق فلسفة الظاهريات .

وهذا الطريق لا يسمح أبداً باقتراب الانفصال والتمزق ؛ انه يصف لنا ثنائية واقعية . ومن غير أن يقول باستحالة رد أي من طرفي الثنائي الى الآخر فانه يتجه الى تقريبنا من ادراك تلك الوحدة الجوهرية . وبأسلوب تيار فان الخارج يرمز له في الداخل ، والعكس بالعكس . وقد تحول عنده بعد هذا ذلك الأسلوب الرمزي الى منهج ظاهري ، لأنه اكتشف وجود فلسفة ظاهرية لا تفارق أرض الواقع : فلسفة لا تريد أن تسقط شيئاً من حسابها ، ولا تريد أن تخلص الانسان من موقفه الواقعي . وتيار هو الوحيد الذي كان يستطيع أن يفعل هذا ، وذلك لأن علم الأجناس وعلم ما قبل التاريخ لم يكونا قد تطورا تطورا كافياً قبل مجيئه . ومن الطبيعي أن يضطلع هذا الفيلسوف الذي لم يشأ أن يسقط شيئاً من حساباته برسالة محددة هي أن يدرس التاريخ . والتاريخ الكوني في رأيه هو خير وسيلة لدراسة الفلسفة .

وباختصار فان اهتمام الأب تيار بالنفس يجد تفسيره في رغبته في احتواء الظواهر . والأولية التي يسلم بها للعنصر النفسي ترجع الى حرصه الذي لم يفارقه أبداً ، وهو أنه كفيلسوف ظاهري مخلص لمبدئه ، أراد أن يستخلص معنى التاريخ الذي يمثل عنده تاريخاً صاعداً متجهاً في تطوره نحو العقل والروح ، والذي يؤدي تطوره الى هذه النتيجة (التي لا تخلو من مفارقة) وهي أن «باطن» الأشياء سينتهي بافتراض تلك الأهمية التي للروح ، وأن مصير التاريخ الكوني - على الأقل تاريخ الكون على سطح الأرض - سينتهي هو الآخر بالاعتماد عليها .

واسمح لي أن أعارضك بصورة أكثر وضوحاً حول نقطة تفصيلية . فأنت تقول ان الأب تيار قد امتد بتصور هذا الباطن الذي يميز الحياة النفسية البشرية فجعله يصل الى الأشكال الأولية جداً للمادة الفزيائية . لكنني لا أعنقد ذلك . فمن الممكن أن يكون الأب - مدفوعاً في هذا بالايمان بصحة نظريات عدم الاحتمال (التي أسمىء فهمها على يد غير الفزيائيين والتي أصبحت اليوم نظريات فانت أو انها) أن يكون قد استماله الرأي القائل بأن القوانين الاستاتبكية التي تحكم الذرة والجزيئات التي تتكون منها هذه الذرة نتيجة تداخل مجموعة من الأفعال الحرة الأولية . لكنه - بوجه عام - لم يصف تلك القوة النفسية السائرة في المادة الى هذه الأخيرة الا في صورة منخفضة وغير ملحوظة . وهو في هذا كان أكثر حيطة من «ديديرو» في «محادثات دالمبير مع ديديرو» . فالأب تيار يذهب الى أن المادة تمثل مرحلة سابقة على الحياة ، وهذا هو كل ما يذهب اليه .

انه لم يقل بأن النفس تمثل قوة غير مرئية دخلت في قلب المادة باسم
- لست أدري - أى وجود متعال . انها تمثل خاصية في نسيج الوجود ،
لا تظهر - شأنها في ذلك شأن أية كثرة مادية - الا بعد أن يصل الكائن
الى درجة معينة من التعقيد في تركيبه .

(هـ) وانك لتصف الأب تيار في مناسبات عدة بأنه فيلسوف
غائي . فتقول : « من أجل أن يتغادى تفسير الأعلى بالأدنى (وهذا ليس
تفسيرا ماديا بل هو تفسير آلى) نراه قد قبل التفسير المقابل ، وهو
تفسير الأدنى بالأعلى . وهذا هو التفسير الغائي ، الذى لا يفسر ، - والحق
يقال - شيئا زيادة عما يقدمه التفسير الآلى ، من حيث أن هذه « القوة
الخلاقة » تمثل تصورا فارغا لا يقل في فراغه عن «المسهل» الذى كان.
يقدمه أطباء العصور الوسطى الى مرضاهم » .

ومن الحق أن نقول ان الأب قد حاول التوفيق بين الدارونية
واللاماركية . فذهب الى أن القوى العمياء الآلية تتحكم بتسلط يكاد يكون
تاما في المراحل الدنيا للحياة ، في حين أننا كلما ارتفعنا فى سلم الكائنات
فاننا نشاهد عند الكائنات الحية نضوج تلك الأدوات المعقدة التى طالما
سببت الحيرة لعالم الحياة « لوسيان كوبينو » . لكن ثمت ما يقال أكثر
من هذا بخصوص الدور الذى تلعبه الغائية عند الأب تيار . فمن المدهش
حقا أن ألفاظا مثل : الغاية ، والمذهب الغائي ، والغائية لا تظهر عنده الا
نادرا . فهل كان الأب يشعر بازائها بخجل ليس له ما يبرره ؟ ان هذا
ليس من طبعه ، ولو كان مؤمنا بالغائية حقاً لكان قد جعل من الغائية علما
وأخذ يلوح به . فعلى اذن أن نضع كمبدأ أن الأفكار الغائية لم تشغل
الأب تيار مطلقا وهو بسبيل انضاج فلسفته الظاهرية . لكنه اكتفى بأن
ميز بشأنها بين شيئين : بين «هبوط» نحو حالات ذات وجود محتمل
ويزداد احتمالا (وهى حالات الانثروبى) ، و «صعود» نحو حالات ذات
وجود يقينى ويزداد يقينا (وهى حالة الحياة ، أو حالة اللاأنثروبى ،
مادامت الحياة صراعا للمحافظة على ثبات أقل حالات الكائن الحى احتمالا .
وبعبارة أخرى ، فان نسيج الوجود فى نظر فيلسوف الظاهريات يمثل
منحنين يؤديان الى نتائج مختلفة تماما بل ومتعارضة . فهناك فى الحقيقة
رسمان بيانان : الأول يمثل منحنى الأنثروبى ، والنانى تعقيدات المادة ،
وهو الذى يمنحها قدرات على تمثل الأشياء ، وعلى الاستعاضة التلقائية ،
وعلى التولد الذاتى ؛ وأخيرا تمنحها مظاهر للشعور أو الوعي ، تنتج - فى
صورتها الواعية - الى تغيير وجه التطور . فالجبر لا يستطيع أن لا يسقط

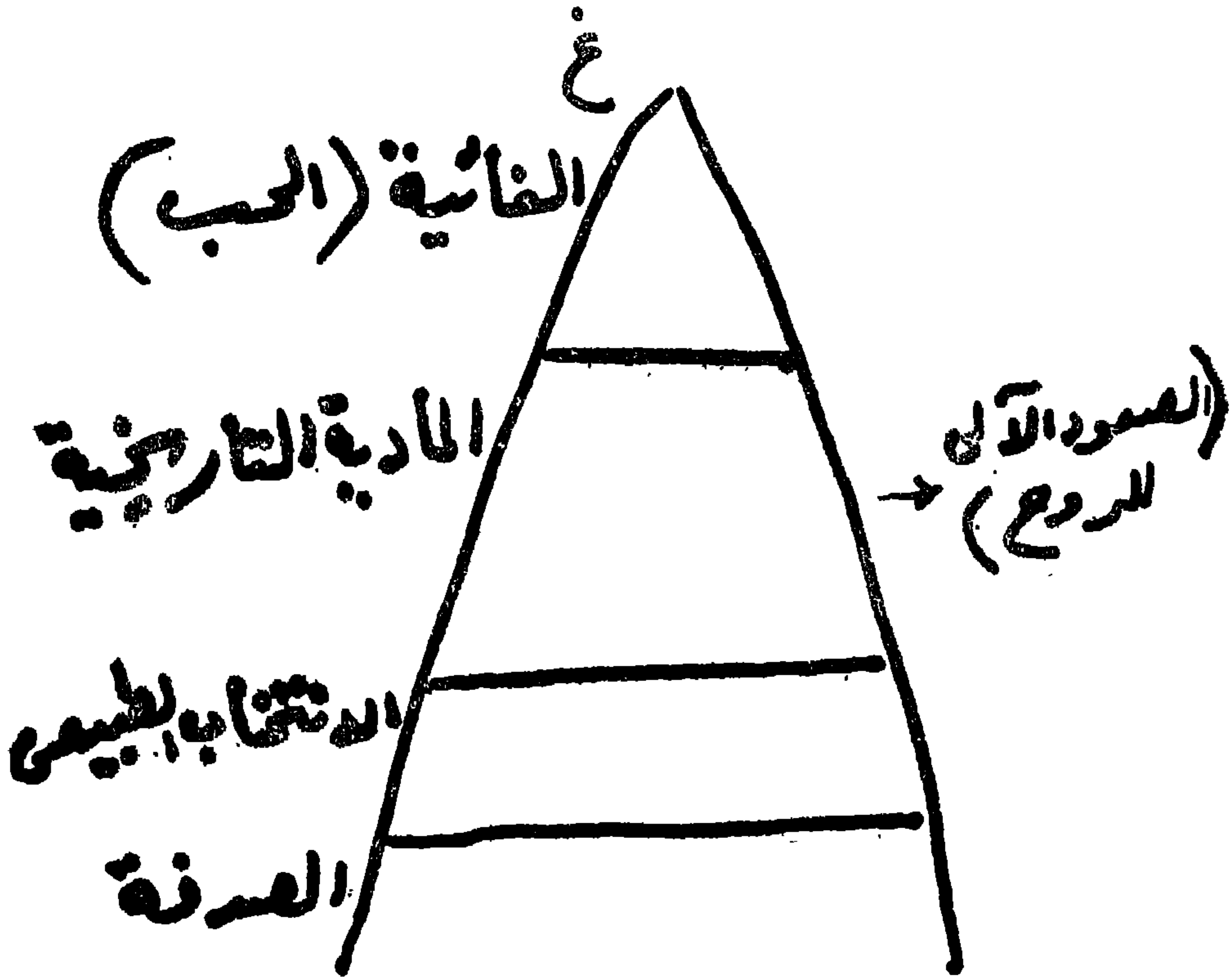
وذرات الكربون في ظروف مواتية ومع الوقت المناسب ، لا تستطيع أن لا تنتج مركبات أكثر تعقيدا . ونحن في هذا كله بعيدون تماما عن كل غائية .

وإذا استطاعت التجارب العملية أن تحقق انتصارا على عامل الزمن ، ونصل إلى تحقيق مركب حقيقي ، فلن ندهش إذا كشف لنا هذا المركب - يشترط أن يكون تركيبه كافيا - عن تلقائية ؛ وعن حياة ؛ وبالتالي عن حياة باطنية معينة . وإنتاج الحياة في داخل المعمل - إذا أصبح هذا أمرا ممكنا - لن يكون دليلا ضد فرض الغائية . إنه سيثبت بكل بساطة أن الظواهر التي تجلت أمامنا في منطقة الحياة غير العاقلة من الممكن أن تنتج في منطقة الحياة العاقلة ؛ تحت تأثير تلك الغائية الواعية، التي تمثل «سببية الفكرة» أو «سببية العقل الحر» . وهكذا يصبح «السر» في نظر رجل الدين وقد غير ببساطة من السجل الذي كان مقيدا فيه ، غير من المستوى الذي كان يحتله . ولن يتجرد العالم من قداسته مطلقا بسبب هذا ؛ لأن البحث العلمي واجب مقدس .

إن الأب تيار قد وصل إلى انضاج تصوراته العلمية بارادته ، وفي استقلال عن إيمانه ، وبدون أية أفكار أولية مسبقة . لكن هذا لا يمنعنا من القول بأن الأب قد اكتشف - على المستوى الميتافيزيقي - (لا على المستوى الفلسفي الفينومينولوجي) ضربا من الغائية (لا علاقة له بتلك السذاجات التي نلتقي بها في غائية ربانية ، أو في سببية مقلوبة ، أو في آلية مقلوبة ؛ بل غائية ذات فاعلية مؤثرة ، باعتبارها قوة مشكلة للمادة وباعتبارها قوة انتخاب أيضا) . هذا الصعود نحو اللا محتمل قد بدا أمام عينيه على أنه صعود نحو الواحد والموجود الأول أو نحو «النقطة الأخيرة» (أوميجا) التي لها وجودها السابق على كل انبثاق ، لأن وجودها لا نستطيع أن نفصل فيه بين وجود سابق ووجود لاحق ؛ من حيث أنه أزلي أبدي . وليس هناك أي تعارض في فلسفة تيار بين الوجود المتعالى وبين التاريخ الباطن أو المحايث للتطور . فعلى مستوى الظواهر ، نجد أن الأب فيلسوف محايث من الطراز الأول (ومن هنا جاء الطابع العصري الواضح لفكره) . وعند تحليله للمصادر الميتافيزيقية للفعل استطاع أن يحفر في سقف الوجود المحايث فالتقى بالوجود المتعالى (ومن هنا كان كان الطابع التقليدي لفكره) . فهذه المحايثة التي نلتقي بها عنده معلقة - إذا صح أن نقول بهذا - بالوجود المتعالى (وتصور تيار له لا يلغى أبدا وجود الإنسان) .

ولكن أخص المناقشة ، سأسمح لنفسي بأن أؤكد في وضوح تام أن فلسفة الظاهريات عند تيار - بالرغم مما يقوله عنها بعض علماء ورجال الدين - لا تتداخل في مضمونها أبدا مع المجال الديني . فلم يسع الأب الى أي تأليف بين العلم والدين . ففي ميدان العلم ، اكتفى بأن لاحظ وجود عالم نشيط وناجح في تطوره . لكن اذا لم نقل بأن هناك وحيا (نتيجة للتدخل الالهي) فلن يكون ثمة غائية ؛ ولن يكون للعالم ذلك البعد الذي يهيؤه له الله باعتباره الأول والآخر (الألفا والأوميغا) أو - بعبارة أفضل - سيظل هذا البعد دائما بعدا غير معروف لنا . لكل سنتزل بوابة العلم هي البوابة الوحيدة التي سندخل منها وتسمح لنا بفك طلاسم الكون ، دون أن يخطر ببالنا وجود بوابة أخرى تكون من مهمتها فك الطلاسم الأولية لهذا الكون .

وفي ملحوظة مخطوطة لم يسبق نشرها رسم الأب تيار هذا الرسم التخطيطي الذي أعطى له عنوانا : « المناطق » :



فما الذى يقصده الأب من هذا الرسم التخطيطي ؟

فى الأدوار الثلاثة الدنيا يبدو أن التاريخ النفسى للكون يخضع للحتمية . ففى أسفل درجات السلم توجد الصدفة . ثم عندما تظهر الحياة يظهر معها دور الانتخاب ذى الطابع الماركسى (واستعمال لفظ المادية التاريخية له دلالة) . وعلى العكس من ذلك ، فى الطابق العلوى (حيث تتجه الزاويتان نصف القائمتين الى التقابل) يتم حدوث انقلاب حيث تشكل النقطة أوميجا نقطة ارتكاز للجذب المباشر ، فيها تسود الغائية والحرية . انها منطقة الوحي ؛ والحياة الصوفية حيث يتم نضج العالم فى حياة أخرى ، يتجه فيها الى الافلات من قيود الحتمية . ومن الطبيعى عندما نرى هذا الصعود الآلى للروح ونحن فى المنطقة النهائية نأزنا تبدو كما لو كانت نتيجة لقوة دفع خالقة (وموحدة) تتم بتأثير اله هو الأول والآخر ، أو الألفا والأوميجا . وكل هذا دون أن تفقد الروابط العلية التى تربط بين حلقات السلسلة شيئا من قوتها .

(و) وتقول أن هذه الغائية قد انتهت بالأب تيار الى مثالية تبدو فيها الروح أنها هى التى تضع الغايات باعتبارها النسيج النهائى الذى يلف العالم ، مثالية ستكون شكلا من أشكال المثالية الموضوعية ؛ قريبة الشبه بمثالية هيغل .

لكن الأب تيار يختلف اختلافا بينا عن هيغل ، من حيث أنه لم يبدى أى اهتمام بتلك القوة الهائلة للنفس ، وبالدور الذى يلعبه نفسى النفسى . فالنفسى لا يقوم عنده بأى دور اللهم الا فى بداية ميتافيزيقاه ، حيث يوجد هذا العدم الايجابى المخلوق الذى هو عالم الكثرة فى حالته النقية الأولى . وليس من شك فى أن الأب كان سيرفض فكرة « نفسى النفسى » باعتبارها أنها فكرة لها جو منطقى جدا ، وباعتبار أنها تسعى الى طى الواقع فى عباءة المنطق . فمثاليتها اذن ليست بأكثر من ماديتها (بالرغم من أنه عندما زار القطر المصرى وأقام به فى بداية الحرب العالمية الأولى كان يحدوه الميل نحو المادية) . وقد تميز الديالكتيك فى فلسفته بعودة فريدة الى النقطة التى كان قد بدأ منها . وكما أشرت الى ذلك فى كتابى : « بيبير تياردى شاردان » (١) فقد اتخذ نقطة بدئه من نظرة مادية متطرفة وانتهى الى نظرة متطرفة مارا بالفكرة الرئيسية جدا عنده وهى فكرة « المادة

(١) طبعة بلون ، ١٩٥١

الرحم ، للروح . فالعالم عنده يهبط الى أسفل فى حالة من التعادلية ، نحو مادة فقدت عنصر الحياة شيئا فشيئا ؛ والى أعلى ، نحو الروح . وان ما يمنعنا من حبس فكر الأب فى هذا القمطر أو ذاك ، أن أفضل ما فى فلسفته يتمثل فى تلك الحركة الديالكتيكية ، وفى هذا الاتجاه نحو العودة الى نقطة البدء . وهما يتفقان مع المفارقة التى يضمها الكون : تلك الآلة الهائلة التى أطلقت الروح والتى أنتهى أمرها بأن ولدت ذلك «الأول» الفريد وهو الانسان ، الذى قدر له أن يفلت من قبضة الكون ؛ أو بمعنى أصح - قد له أن يغير وجه الكون فى جو تفوح فيه النشوة بالله .

ولا تحقد على من جراء هذا البحث الثقيل . فهو - على الأقل - يقدم الدليل على أنى قرأتك بشغف . وقد قيل ان فرنسا هى أرض الحوار . وليس هناك أجدى من تلك المحادثة التى تجرى بين أتباع تيار الماركسيين . فسيجد الماركسيون فى فكر تيار فلسفة لا أثر فيها للروح البرجوازية ، ولم تتصور الله على أنه أفيون بل على أنه قوة شحذ وشحن للنشاط الانسانى ؛ لأن تيار لم يحتقر الانسان أبدا . وبهذا سيكون فى وسع الماركسيين أن يعيدوا التفكير فى فلسفتهم أو يفكروا فيها على نحو أكثر فعالية . أما أتباع الأب تيار فسيجدون مرة أخرى أن المادية الماركسية مذهب معقد تعقيدا فريدا وملبثا بالفروق الدقيقة التى لا تجعله - على الأقل - ينهار تحت وطأة الاعتراضات السطحية . واذا كان لى أن أضيف فصلا الى كتابك فانى سأحدث فيه عن «المادية المفتوحة» عند روجيه جارودى . وبالرغم من الخلافات والتناقضات بين أتباع تيار الماركسيين معا فلن يجد هؤلاء وأولئك كبير عناء فى أن يدركوا أنه يوجد فى مشاكل التطور والمادة وتجسد الانسان مواقف (ثنائية أو آلية) يبدو أن الزمن قد عفى عليها تماما ، وسيجدون من الوسائل المشتركة ما يعينهم على وضع المشاكل (حول رؤية تاريخ الكون والوحدة القائمة فى نسيجه ، والامتداد بجنود الانسان فى العالم ؛ وحول النزعة الانسانية التطورية ؛ وحول النظرة الصوفية الى الأرض وما عليها) . الأمر الذى يطمئن الجميع على أن هناك وحدة فى الفكر .

ملحوظتان بعث بهما كلود تريهونتا الى المؤلف

١ - الخلق والتطور

نحن جميعا ، سواء كنا علماء ماركسيين أو علماء مسيحيين أو علماء لا أدريين متفقون جميعا على ملاحظة واقعة معينة ، هي واقعة التطور الكوني والبيولوجي والانساني . ونحن نلاحظ هذه الواقعة بالوسائل المألوفة للعلوم التجريبية . وبوسعنا أن نتفق جميعا في طريقة ملاحظتنا لها وفي تفسيرنا لها ، بنفس الطريقة ؛ ما دمنا في مستوى العلم . فالمادة تتجه عبر الزمان نحو حالات أكثر تعقيدا ، والمادة الحية أو الحياة تتجه عبر الزمان نحو قبول أشكال للمخ أكثر تطورا . واننا لنتحقق من صحة القانون الترابطي وقانون التأليف والتعقيد ابتداء من التآليف الفيزيائية البصرية على مستوى الذرات والجزيئات حتى المستوى الانساني حيث نشاهد طريقة مماثلة للترابط والتأليف تتم تحت أنظارتنا بين العناصر الانسانية . ذلك هو مخطط قراءة الكون الذي اقترحه تيار . وبوسع جميع العلماء أن يتقبلوا - بعد ادخال تعبيرات أكثر دقة هنا وهناك - هذا القانون الذي يقول بتكرار ملاحظة الوقائع في مستويات الكون . والحق أن هذه القرينة للكون باعتباره ظاهرة أصبحت الآن في طريقها الى أن تكون من المعارف الشائعة .

فالعالم الماركسي والعالم المسيحي والعالم اللاأدري متفقون جميعا على أن يخضعوا أنفسهم لدقة المنهج العلمي ، وللدرس الذي تلقنه لهم دائما التجربة . فالواقع ، الواقع الموضوعي الذي له قوة القانون ، هو بالنسبة لنا جميعا أستاذنا المشترك . فاذا أطلقنا على هذا الواقع اسم المادة ، فسيتفق العلماء جميعهم على أن يخضعوا أنفسهم - من ناحية المنهج - لتلك المادة . ولن يدعى عالم ما أنه قادر على أن يعيد بناء الواقع ابتداء

من الأنا • وإذا أطلقنا على المادة اسم الواقع الموضوعي ، فسنكون جميعا
من ناحية المنهج العلمي ، ماديين • وبعبارة أخرى سنكون واقعيين غير
مثاليين •

فنحن جميعا اذن على اتفاق حول واقعة التطور الكوني والبيولوجي
وبوسعنا أن نضع أيدينا في أيدي بعضنا البعض لنقرأ معا ظاهرة الكون
في تطوره • ونستطيع أن نفسر تلك الظاهرة بقولنا : واقعة التطور الكوني
تعني أن الكون الذي نسكن فيه ليس كونا اكتمل تطوره منذ الأزل ، بل
هو كون في تطور تاريخي منفصل • وبعبارة أخرى ، فاننا نولد في كون
كل شيء فيه يولد ويتطور في كونه حتى يوجد • ويتعارض هذا التصور
العلمي للتطور - بل ويرفض بداهة - ضربا من الميتافيزيقا تقوم على
افتراض الهوية ، وافتراض أن كل ما في الكون قد قدم لنا في صورة
معطيات منذ الأزل ، ووجد وجوده مسبقا • وافتراض أن لا شيء يبدأ في
الوجود ولا شيء يصير ولا شيء يولد • هذا الضرب من الميتافيزيقا قد عبر
عنه في مذهب وحدة الوجود الهندية المسماة «الأوبانيشاد» ، وكذلك عند
أمبادوقليس • لا شيء يولد ، ولا شيء يبدأ في الوجود • وكل شيء قد أعطى
منذ الأزل في وعاء المطلق • الميلاد ليس الا انبثاقا - في مستوى المظاهر -
لشذرة أو لقطعة من المطلق ، وليس الا تدهورا أو سقوطا • وعالم التجربة
ليس الا مظهرا ؛ أسوأ من هذا ، ليس الا شرا ، واعدا ما للمطلق المتمثل
في الطبيعة وفي المادة • والنجاة بالنسبة الى الحكيم لن تكون الا باستيعاب
وتجاوز - ما وسعته طاقته وبقدر ما يوجد في مكنته - هذا النفي ، وذلك
الاعدام للمطلق الذي هو نفسه جزء منه ، وأن يحاول رد هذه الشذرة
المعزولة من شذرات المطلق الى مصدرها الأزل ، وارجاع هذه الكثرة الى
حزن الواحد من جديد • وهذه الميتافيزيقا دورية بالضرورة ، مادما
نستطيع تصور تطور الخط الذي يحدد حياة المطلق على أنه حركة تخارج
أو حركة اعدام (من الواحد الى الكثرة) وحركة عودة (من الكثرة الى
الواحد) • هذه الرؤية للعالم التي لا نجد لها فقط في الهند بل عند أفلوطين
تتعارض تماما مع رؤيتنا الحديثة للعالم الذي يتطور • فميتافيزيقا الواحد
والهوية تنكر الزمان ، ولزمان في ميتافيزيقا «الأوبانيشاد» الهندية وعند
أفلوطين هو الذي يقيس السقوط والهبوط والانحدار من الواحد الى
الكثرة ، والانتقال من الكثرة الى الوحدة • أما النجاة والحكمة فيقومان في
اقرارنا بأن هذا الانتقال الذي هو عملية اعدام انتقال وهمي ، وفي الغاء
الزمان والمكان أيضا •

وعلى العكس من ذلك ، فإن النظرة التطورية تعنى أن الكائنات تبدأ
فى وجودها فى لحظة من ازمان ، وأن موجودات جديدة تماما لم يكن لها
أى وجود سابق تنبثق الى الوجود وتولد . ولقد تخلينا الآن عن الفكرة
الهندية والأفلوطينية التى تقول بحياة سابقة للنفوس . فنحن اذن ،
سواء كنا علماء ماركسيين أو مسيحيين أو لأدريين ، على اتفاق فى القول
بأن النظرة التى تمليها مجموعة العلوم المعاصرة وتقول بوجود كون له
تاريخ تطورى تعنى أن كل شىء فى الكون يولد ، وأن كل شىء فيه يخلق خلقا
مستمرًا ومتصلا . فواقعة الخلق هى الواقعة المُعترف بها من الجميع .
وهى أكثر الوقائع شيوعا وثباتا . فكل طفل تحمله أمه فى بطنها ، وكل
عشب ينمو وكل فكرة تتولد يرمز كل منها الى لحظة فى هذا الخلق
الشامل المستمر . ونحن نعيش فى كون يحكمه هذا الخلق ، ونحن أنفسنا
أيضا خلاقون .

ذلذ هو الزمن الأول ، زمن القراءة العلمية العامة للظاهرة الكونية،
أو على الأقل لهذا القطاع من الظاهرة الذى يقع تحت قبضة العلم
التجريبي .

لكن الماركسية تذهب الى أبعد من هذا . فهى تضيف الى تلك القراءة
العلمية لواقعة التطور الكونى والبيولوجى تأكيدا ميتافيزيقيا يتعدى وقائع
التجربة بصورة لا متناهية . وعلينا أن نصرح بهذا مادامت الماركسية
تعلمنا أن المادة ليست مخلوقة ، وإنما أزلية ولا متناهية فى المكان
والزمان ، وأن عملية التطور الكونى أزلية غير محددة ، وأن بها ما يجعلها
تكفى ذاتها وتكفى نموها التطورى اللانهائى . أى أن الماركسية تضيف
الى القراءة الوصفية للتجربة التى تكشف لنا عن الكون فى حالة من
التطور ، تلك الدعوى التى تتجاوز وقائع كل تجربة وكل عالم ليس فقط
فى الحاضر بل فى عالم الممكن ، وهى أن التطور الكونى أزلى ويكفى نفسه
بنفسه من الناحية الأنطولوجية . وهذه الدعوى ليست دعوى علمية بل
دعوى ميتافيزيقية لا تقوم على أية تجربة ولا تبررها كذلك تجربة ما .
والماركسية تؤله هذه العملية الكونية المتغيرة . وهى فى هذا تؤكد شيئا
لا وجود له فى عالم الوقائع بل يتعداه ، انها تصدر على قضية ميتافيزيقية،
هذا اذا لم نقل بأنها قضية صوفية . أما توكيدنا بأن هذا التطور
لا نهائى ، أزلى ، يكفى نفسه بنفسه أنطولوجيا ؛ وبعبارة أخرى ؛ أما أن
نضيف الى التطور نفس الأوصاف التى احتفظ بها الدين للمطلق ؛ فهذا
شىء آخر .

فاذا أكدنا أزلية المادة وأزلية الكون وقلنا بأن المادة لا أول لها ، ولن يكون لها نهاية فتلك دعوى يسهل الدفاع عنها ؛ لكن بشرط ن نعترف بأنها دعوى ميتافيزيقية وأنها - بالاضافة الى هذا - لا تستند الى أية تجربة علمية واقعية أو ممكنة . لأنه لن يكون لدينا أبدا أية تجربة علمية تثبت بها وجود الأزلى واللامتناهى !! والحق أن الكون الذي نعرفه اليوم يحتل جزءا من الزمان يمتد الى بضعة آلاف من السنين فقط . ولاشئ يسمح لنا بأن نؤكد أن الكون كله ، أى الزمان الذى فيه ، أيضا ، أزليان . فهذه قضية ميتافيزيقية تتعدى وقائع التجربة العلمية . اذ ليس من المستحيل التفكير فى كون متناه من ناحيتى الزمان والمكان بالنظر الى الحالة الحاضرة للتطور الفزيائى والفلكى للكون .

لكن ثمة قضية أكثر خطرا من قضية أزلية الكون (وهذه الأخيرة قال بها كل من أرسطو وابن رشد) ، ونعنى بها قضية اكتفاء الكون بذاته أنطولوجيا ؛ وقضية تأليه عملية الخلق الكونى ، والدعوى التى تقول بأن الكون والمادة وعملية التغير الكونى هى المطلق ؛ الأمر الذى يؤدى الى تأليه الكون والتطور ، مادام قد أضاف الى الكون والى التطور صفات المطلق والاكتفاء الانطولوجى والتأليه والقدرة على الخلق : « فاما أن نلجأ الى القول بوجود خالق ، واما أن نضطر فى نهاية الأمر الى القول بأن المادة الأولى اللامخلوقة التى وجدت منها مجموعة الكواكب الشمسية فى كوننا المحاط بالماء من جميع الجهات قد خلقت ذاتيا بطبيعتها ، عن طريق التغيرات التى تطرأ على الحركة الباطنة فى قلب المادة المتحركة بطبيعتها والتى تعيش بذاتها - بالتالى - فى ظروف يجب على المادة أن تعيد تشكيلها من جديد ، حتى اذا كانت هذه الاعادة ستتم على مدى آلاف آلاف السنين ، وبقدر من الصدفة يقل أو يكثر ، لكنه يتضمن نوعا من الضرورة فى قلب الصدفة (١) . وفى هذا النص وضع انجلز بنفسه خطأ حتى الكلمات : « الباطنة فى قلب المادة المتحركة بطبيعتها » . وفى هذه الفقرة نفسها كتب انجلز : « ان المادة التى يحمل تغيرها الآلى فى المكان امكانية التحول - اذا ما توفرت لها ظروف مناسبة - الى حرارة أو كهرباء أو نشاط كيميائى أو حياة ، ولكنها لا تكون قادرة بنفسها على أن تخلق هذه الظروف معتمدة على قوتها الذاتية ، هذه المادة تكون قد فقدت حركتها » . وقد قمنا نحن هذه المرة بوضع الخط تحت كلمات « معتمدة على قوتها الذاتية » . وانجلز يريد أن يقول ان المادة اللامحدودة من ناحية الزمان (ص ٤٣)

(١) انجلز : دياكتيك الطبيعة ، المطابع الجماعية ، ص ٤٤

ينبغي أن لا تكشف - إلا مرة واحدة فقط في وجودها الأزلي - عن كل ما لديها من قدرة على تشكيلها في صورة حياة أو وعى .

فالمادة اذن بفضل القوى الباطنة فيها قادرة بطبيعتها على أن تخلق من ذاتها الحياة والوعى .

والمادة ليست فقط غير مخلوقة وبالتالي أزلية (القضية الميتافيزيقية الأولى ، التي نعددها قضية أسطورية) بل انها بالإضافة الى هذا قادرة على أن تخلق بفضل قواها الذاتية الحياة والوعى . وعلى هذا النحو ، فان المادة البسيطة نسبيا التي كانت تكون الكون منذ بضعة مليارات من السنين قادرة على أن تقيم وزنا لتطورها اللاحق وتتعقيداتهما ، وقادرة على التأليف من داخل المادة الحية ، وعلى خلق الحياة وأشكال الحياة الوعوية المفكرة .

تلك هي الدعوى الثانية التي تبدو لنا أنها تجاوزت تماما انقراض الذي يسمح به علميا - وتبدو لنا أيضا بالإضافة الى هذا - على أنها دعوى دعوى أسطورية . وهذه الدعوى في نظرنا تريد أن تؤله المادة ، وأن تضيف اليها قوة وفضائل وقدرات لا تقل في خفائها عن قوى الأفيون ، وتعادل في طابعها الأسطوري ما ذهبت اليه الأديان القديمة في تأليها للعناصر وفي عجابها بالقوى الطبيعية ، وفي تأليها للمادة والطاقة والقدرة على الإخصاب . . . الخ .

أزلية المادة وتآليها : هاتان هما الدعوتان اللتان ليس لهما أي سند من الناحية العلمية ، وهما دعوتان لهما أصولهما في الأساطير القائمة على فلسفة وحدة الوجود وليس لهما أي مصدر في فلسفة تريد لنفسها أن تكون علمية وعقلانية .

كتب ماركس في « الاقتصاد السياسي والفلسفة » (الفقرة العاشرة) يقول : « الكائن لا يكفي نفسه بنفسه الا اذا كان لا يرجع في وجوده الا الى ذاته . فالانسان الذي لا يعيش الا معتمدا على آخر يجب أن ننظر اليه على أنه كائن غير مستقل . لكنني سأعيش في حياتي بفضل هذا الآخر تماما ؛ اذا كنت مدينا له ليس فقط بالاستمرار في حياتي بل اذا كان هو الذي خلقني ؛ واذا كان يمثل مصدر حياتي ؛ اذا كانت حياتي تعتمد على أساس كهذا يقع مستقلا عنها ؛ اذا لم تكن حياتي من خلقي أنا . والخلق تصور من العسير القضاء عليه في وعى الجماهير . فهم لا يفهمون أن الطبيعة تكون خالقة لذاتها ؛ وذلك لأن هذه الأفكار تتعارض مع كل العادات التي ألفوها في حياتهم أثناء تداولهم للأدوات المختلفة التي أنتجوها واستعانوا

بها على ممارسة هذه الحياة • لكن فكرة خلق العالم قد تلقت ضربة قاضية على يد علم التاريخ الجيولوجي للعالم ؛ وهو العلم الذى صور لنا الأرض والتغيرات التى تطرأ عليها على أنها عملية تكوين ذاتية وخلق مستمر •

هذا النص الرئيسى يستحق فى الواقع أن نتأمله لأسباب متعددة •

فهو يعبر أولا عن مدى ما كان يشعر به ماركس من نفور ضد فكرة عدم الاستقلال الانطولوجى • لكن لا يهمنى هنا اذا كنا نطرب لهذه الفكرة أو ننفر منها ؛ فنحن أمام واقعة هى : أننا لم نخلق أنفسنا بأنفسنا • والحياة ليست من خلقى أنا • تلك هى الواقعة التى تواجهنا •

وماركس يلاحظ أن وعى الجماهير يصعب عليه أن يتخلص من فكرة الخلق • ويضيف أن هذا راجع الى أن الانسان يصنع أدواته فى حياته ، ومن ثم تطرأ على ذهنه فكرة وجود صانع للعالم •

لكن من المناسب هنا حقا أن نفرق بين فكرة الخلق وفكرة الصناعة • اذ أن فكرة الصناعة عندما تضاف الى الله تكون منطوية على تشبيه • وليس فى وسعنا هنا أن نطيل الحديث فى هذه النقطة • لكن حسبنا أن نلاحظ أن نقد فكرة التشبيه عندما تضاف الى الله باعتباره صانعا ، فان هذا النقد لا يمس الا جانب التشبيه فقط فى فكرة الخلق أى أنه لا يمس الا كون الله صانعا فقط •

وأخيرا فان ماركس يؤكد أن فكرة الخلق قد تلقت ضربة من اكتشاف أن الأرض قد نشأت ونمت من خلال المنظور الذى يكون تطورا ذاتيا •

هذا هو كل ما فى الموضوع • وسنجد أن أنفسنا هنا فى قلب المشكلة •

فالماركسية تصور التطور على أنه تطور ذاتى • والعالم غير الماركسى، سواء كان مسيحيا أو لادريا ، يزعم أن القول بالاكتهاء الذاتى الأنطولوجى فى التطور قول ميتافيزيقى لا يسمح لنا أى علم تجريبى باثباته أو طرحه • فنحن نشاهد فقط ظاهرة التطور ونقوم بوصفها • لكن ليس من حقنا أبدا أن نؤكد أن التطور تطور ذاتى ؛ أو أنه تطور خالق ؛ كما كان يقول برجسون • وهنا يعترض تيار بقوله :- كلا • التطور ليس خالقا • انه يصور ويوضح لنا على مستوى الظواهر والتجربة عملية الخلق وهى فى أثناء التكوين •

وهنا مربط الفرس .

فنحن نعيب على الماركسية أنها قد ألهمت المادة والتطور ، وأنها أقحمت تلك القضية الميتافيزيقية فى نطاق العلم ؛ مع أنها قضية مجانية افترضتها فرضا ولم يقم أى دليل على صحتها .

★ ★ ★

وكما كتب انجلز فى الفقرة التى اقتبسناها سابقا : « اما أن نلجأ الى فكرة الخلق ؛ واما ... » .

ويكتفى العالم اللاأدرى بدراسة الظاهرة كما تعرض له ؛ وبالقدر الذى تعرض له دون أن يقحم القضية الميتافيزيقية حول الاكتفاء أو عدم الاكتفاء الأنطولوجى للظاهرة .

أما الماركسي فيعتقد أنه يستطيع أن يزج بالقضية الميتافيزيقية التى تقول بالاكتفاء الأنطولوجى وبتأليه الواقع التجريبي .

لكن العالم المسيحي ؛ من حيث كونه عالما ؛ يقنع بوصف ظاهرة التطور ؛ شأنه فى هذا شأن العالم اللاأدرى . وهو يسعى فى لحظة لاحقة ومستقلة من لحظات فكره الى أن يخطو خطوة ميتافيزيقية ستقوده الى الاقرار بأن هذا الواقع الذى هو فى سبيل التكوين ليس مكتفيا بذاته أنطولوجيا ؛ وأنه يعتمد على موجود آخر ، هو الخالق غير المخلوق .

ولست هنا فى مجال وصف تلك الخطوة التى يزعم أصحابها أنها خطوة لها أساس من العقل ؛ بالرغم من أن كثيرا من التهويش قد أصابها نتيجة للوسائل الصبائية التى عرضت لها .

فالتصور العلمى للتطور لا يتعارض أبدا مع التصور الميتافيزيقى للخلق . على العكس من ذلك تماما ، فان التصور العلمى للتطور يقدم بالنسبة الى الفيلسوف المسيحي الوجه الآخر التجريبي للتصور الدينى للخلق . وذلك لأن التطور هو الخلق الذى يكون فى طريق التكوين تحت أنظارنا والذى نشارك فيه اذا أردنا ذلك .

وفى القرن الماضى بل وفى أيامنا هذه أيضا عند بعض العقول المتزمتة بدا تصور التطور متعارضاً مع تصور صبياني للخلق (الخلق كصناعة ، الخلق غير المتصل ، الخلق فى اللحظة الخاطفة ... الخ)

أوحى بها فى منخلة بعض الكتاب تلك الصفحات الأولى التى وردت فى سفر التكوين .

لكن لا علاقة لفكرة الخلق بتلك الخيالات . ففكرة الخلق تعنى فى المحل الأول أن العالم ليس هو المطلق وأن المطلق ليس هو العالم . وأننا لسنا أجزاء أو شذرات من المطلق . وأن خلق العالم يمثل هبة من الله الذى أراد أن يرفع الى حياته العلية حياة مخلوقات أخرى ، طلب منها أن تصبح منله وعلى صورته ، قادرة هى الأخرى على الخلق والايجاد .

وخلق الانسان لايشكل مشكلة فى فكرة التطور . فسفر التكوين الذى يتصدر الانجيل يتحدث - وهذا أمر طبيعى - عن أن الله خلق الانسان ، مستخدما فى هذا تعبيرات كان يستعملها أحد الرواة اليهود فى ذلك العهد ؛ وذلك عندما شبه خلق الله للانسان بصانع الفخار الذى يشكل تمثالا صغيرا . لكن من يهتم بتلك الصورة على حساب المعنى فسيثبت أنه سقيم الفهم . لأن علينا أن ننظر الى الكاتب الذى صور تلك الصورة على أنه انسان بدائى لا يعرف التمييز بين ما يريد أن يقول والطريقة التى يعبر بها عنه . فالذى يهمنى من هذا النص هو معناه ؛ وهو نفس المعنى الذى استوجب أسف ماركس ؛ أعنى أن الانسان لم يخلق نفسه ؛ بل كان الله خالقه . أما الصورة الخيالية التى عبر بها عن تلك الفكرة فليست مرتبطة بالفكرة . فنحن نعلم اليوم كيف ظهر الانسان عن طريق تغير مفاجئ لحق نوعا من الأنواع وجد مسابقا عليه . والحق أنه لا وجود لمشكلة حقيقية اذا اعترفنا - كما فعل الفيلسوف المسيحى وتيار بصفة خاصة ، أن عملية الخلق ملازمة للتطور بأكمله ، أى اذا اعترفنا مرة أخرى بأن التطور يكشف لنا عن عملية الخلق المستمرة ؛ الخلق وهو فى سبيل التكوين .

٢ - واقعة التطور والخطيئة الأولى

يحكى لنا الفصل الثالث من سفر التكوين المغامرة الشهيرة التى كثيرا ما صورها الرسامون حتى جان ايفل ورسم فيها ثعبان الى جوار زوجين . وهذه الصورة تمثل ما يطلق عليه فى اللغة العبرية «ماشاك» أى قصة رمزية أو رمز . واننا لنجد الانجيل يقدم لنا رموزا أخرى من هذا الطراز . من ذلك مثلا عندما شبه اشعيا اسرائيل بشجرة الكرم ، وحكى لنا كيف أن الله زرع هذه الشجرة من الكرم لتنتج فواكه جميلة وناضجة .

لكن ها هي ذى تنتج عصير الحصرم . هذا النوع من الأدب الرمزي أراد أن يعبر عن حقيقة بشرية أو تاريخية أو واقعية من خلال إخراجها في أسلوب رمزي . فلسنا هنا أمام أسطورة ؛ بل أمام طريقة للتعبير عن حقيقة تاريخية واقعية ، على نحو ما نجد ذلك في الصورة التي رسمها اشعيا عن تحول اسرائيل .

لكن ما الذى تقوله لنا القصة الرمزية المعروضة في الفصل الثالث من سفر التكوين ؟

انها تقول لنا ان الانسان عرف الخير والشر بمعرفته للفروق القائمة بينهما ؛ أى أنه مارس الشر («يعرف» فى اللغة العبرية معناها « يعانى من خلال التجربة » . فيعرف امرأة ما معناه أنه يباشرها كزوج ويؤدى اجتماعه بها الى الاخصاب) . ومن هنا كانت معرفته بالشر ؛ معرفته بالفارق بينه وبين الخير . ومن هنا أيضا كان شقاء الانسان .

ويحكى لنا بعد هذا مؤلف تلك القصة الرمزية حول جنة عدن كيف أن الانسان قد مارس الشر أكثر وأكثر . فكان قتله لأخيه الانسان ؛ وكان اضطهاده له ؛ وكان انحرافه الخ .

وقد عالج هذا النص العلاقة بين الرجل والمرأة . فآدم فى اللغة العبرية معناها «الانسان» . آدم فى هذه اللغة ليس اسم لفرد معين ، بل هو اسم مشترك ؛ علينا أن نترجمه كلما التقينا به فى الانجيل - باستثناء مناسبة واحدة - بكلمة «الانسان» (مكتوبة بالحروف الكبيرة) أو «الانسانية» أو «البشر» .

لكن كيف يمكن أن يتعارض هذا التحليل و هذه الملاحظة ؛ ملاحظة واقعة بداية الانسان فى فعل الشر (أما ما يفعله دائما من شر ، فهذا ما نعرفه جيدا) مع واقعة التطور البيولوجي ؟

لا تعارض هناك بين الواقعتين .

أين اذن التعارض ؟ أين المشكلة ؟ أين الصعوبة ؟

لا مشكلة هناك . فمادام ليس هناك تعارض فلا مشكلة هناك .

فنحن نلاحظ أن الانسان يفعل الشر منذ زمان طويل ، منذ أن كان بدون شك . انه يقتل ويضطهد ويعذب أخاه الانسان . ولم يشأ يهودا فى هذا النص أن يقول لنا أكثر من هذا (نلاحظ أن كاتب هذا النص قد عاش

قبل ميلاد المسيح بتسعة قرون) . فالشر من عمل الانسان . والانسان حر . ولد حرا . وهو الذى فعل الشر منذ كان (وهذا لا يتفق مع بعض الأساطير الشرقية القديمة التى تصور لنا الشر على أنه مغامرة من عمل الآلهة) .

والحق أن هناك احتمالا بأن الانسان كلما اتضح انبثاقه من الحيوانية : وبرز وعيه أكثر واكثر : أصبح الشعور الأخلاقى أكثر قابلية للتكوين . واذا كان علينا - كما يقول علماء الحياة - أن نتصور التغيرات؛ ومن بينها التغير الروحى ؛ باعتبارها تغيرات مفاجئة تتضمن بعض الانفصال فى التطور ، فبوسعنا أن نقول أن الانسان لما كان حيوانا زود بعدد ما (يتراوح بين ١٣ : ١٤ مليار) من الألياف العصبية أصبح مزودا بوعى أتاح له تأمل أفعاله . فالأسد الذى يلتهم الغزاة لا يرتكب خطأ أخلاقيا . انه فى هذا يتغذى . أما الانسان الذى يضهد ويقتل ويعذب أخاه الانسان فليس فى وسعنا أن نضعه بعد هذا فى حدود المستوى البيولوجى الطبيعى فقط ، انه يخرج على القواعد الأخلاقية ، انه يرتكب الشر .

وقد قام الانجيل بعد هذا بتحليل متصل لفعل الشر بطريقة موضوعية . وذلك من خلال أفعال أنبياء اسرائيل بصفة خاصة . وأظهر لنا كيف فعل الانسان الشر ، مفهوم ما لا على انه هذا الانسان الفردى ، وعلى أنه فعل هذا الانسان ضد ذاك الآخر ؛ بل على أنه أيضا وبصفة خاصة فعل الشر بطريقة جماعية : أموس ؛ اشعيا ؛ أوزيه ، جيرمين . كل هؤلاء أظهرونا على كيفية فعل الشر بطريقة عامة وجماعية . فالأغنياء يسحقون الفقراء ويستغلون الأجراء : صراع طبقة ضد طبقة ، وصراع الطوائف ضد الشعوب ؛ وصراع الأمم فيما بينها (١) .

أين اذن تلك المشكلة أو الصعوبة التى بدت فى نظر البعض عن «الخطيئة الأولى» فى مواجهة واقعة التطور ؟ فواقعة التطور البيولوجى لا شأن لها أبدا بالواقعة الأخرى ؛ وهى واقعة فعل الانسان للشر .

ومن أجل أن نتبين أشباه المشاكل التى تنار حول هذه النقطة كان ينبغى علينا أن ندخل هنا فى استعراض تاريخ طويل ليس فى مقدورنا أن نرويهِ هنا ، لأننا لا نريد هنا أن نسيء استغلال كرم الضيافة عند مضيفنا .

(١) أنظر فى هذه النقطة دراستنا عن « المذهب الخلقى عند أنبياء اسرائيل » ١٩٥٨

وقد ظهرت حول الخطيئة الأولى وعلاقتها بالتطور صعوبات شبيهة بتلك التي يبدو أنها وضعت الخلق في مقابل التطور ؛ وشبيهة كذلك بتلك التي جعلت مسألة جاليليو ذات شهرة واسعة . اذ كيف نوفق بين رواية سفر التكوين عن الخلق - اذا أخذناها حرفياً ؛ أو - في بعض الأحيان - عندما نسيء فهمها - وهذا الكشف العلمي أو ذلك ؟

الحق أن المشكلة هنا مشكلة تتعلق بالتفسير أو تأويل النص المقدس ؛ وهو نص موضوع .

فالقضاة الذين حكموا على جاليليو ظنوا أنهم عنروا في الانجيل على تعاليم تقضى بأن الشمس هي التي تدور . والحق أن الكتاب الذين كانوا يكتبون أولاً ليقرأهم معاصروهم قد عبروا عن أنفسهم بثقافة عصرهم ؛ وبحسب أفكار ذلك العصر . فكانوا يقولون - كما نقول اليوم أيضاً - أن الشمس تشرق وتغرب . وخطأ قضاة جاليليو قائم في أنهم أخذوا هذه التعبيرات على أنها تعاليم عقائدية ، الأمر الذي لا يمكن أن يكون ، وما لم يدعيه أبداً مؤلفو الانجيل . والذنب أو الخطأ الرئيسي قائم في النظرة الى الانجيل على أنه كتاب يمكننا أن نستخرج منه كل حقائق العلم ، في حين أنه كتاب يعنيه بصفة خاصة أن يقدم لنا حقائق عن الله ، وعن الانسان ومصيره . فهناك خطأ اذن في قراءة الانجيل . وهذا الخطأ هو الذي مكننا من أن نعارض الاكتشافات العلمية (دوران الأرض ، قدم العالم أو الحياة ؛ اتصال الحفريات والتطور) بنصوص الانجيل التي لا تفيدنا في هذا الباب .

★ ★ ★

وعلى طول الكتاب المقدس العبرى (العهد القديم) باستثناء حالة واحدة في سفر التكوين : (٤ ؛ ٢٥) - أخذت كلمة آدم لتدل على ما تعنيه فعلاً ، أى لتدل على اسم مشترك يدل على الانسان والناس والانسانية في معانيها الجماعية . وحسبنا أن نأخذ سياقاً من الانجيل لنتأكد أن آدم يعنى الانسان وأنه استعمل بهذا المعنى على يد الأنبياء والمؤرخين اليهود .

لكن حدث فيما بعد ، حوالي القرن الأول قبل ميلاد المسيح ؛ أن وجدت اليهودية تفسيرات ظهر فيها آدم على أنه اسم علم (١) . وذلك من

(١) منذ القرن الثالث قبل الميلاد لم تعد اللغة العبرية هي لغة الحديث ، وحلت محلها اللغة الآرامية .

خلال تفسير لكلام يهوذا فى الفصل الثالث من سفر التكوين تفسيراً يتفق مع تلك النظرة . وهكذا وجدنا المترجمين اليونان الذى ترجموا الكتاب المقدس العبرى قد ترجموا أحياناً آدم على أنه «البشر» ؛ لكنهم – فى أحيان أخرى – تركوا فى النص اليونانى الكلمة العبرية آدم كما لو كانت تعنى اسم علم .

ومن هنا جاء تصويرنا المعاصر المشخص لآدم وحواء (هافا – فى اللغة العبرية – معناها الحياة) .

ومن هنا كانت تلك المقارنات التى أجراها القديس بولس فى « رسالة الى الرومان » بين آدم الأول وآدم الثانى (وهو المسيح) .

ولن نستطيع هنا أن نتتبع كل التغيرات التى لحقت هذا المذهب وأدت الى تلك الفكرة التى تعرض اليوم (ويصورها الرسامون من أمثال جان ايفل) ويرسم فيها فرد يدعى آدم ؛ جر علينا هو وزوجته المتاعب .

فاذا كان النص الوارد فى سفر التكوين قد وضع هكذا ، ثم لحقه التحول على هذا النحو فإنه يتبر أماناً حينئذ مشكلة : من أجل أن يظل مذهب الخطيئة الأولى ، مفهوماً على هذا النحو ؛ مستمراً وراسخاً فعلينا أن نقول بأنه فى أوائل نشأة الانسان لم يكن هناك غير فرد واحد ، أو على الأقل – لم يكن هناك غير زوجين : رجل وامرأة .

وأيا كان الفرض الذى سنفترضه ، فبوسعنا أن نقول هنا ما يلي : لا بد أن تكون الانسانية قد وجدت فى لحظة معينة ؛ ولا بد أن يكون هناك فرد أول وجد على سطح الأرض . . . وليس هناك ما يمنع من أن نوافق على القول بأن هذا الانسان الأول الذى كان أول من شاهد وجود الوعى الانسانى فى ذاته ؛ قد ارتكب حماقة من الحماقات .

لكن هذا ما لم يقل به نص سفر التكوين . فهو لا يحدثنا عن فرد ، بل عن الانسان . فيبدو أذن أننا لن نجنى شيئاً من وراء تصويرنا لكاتب هذا النص فى صورة أكثر سداجة مما هو عليه فعلاً ، وننتقل عليه ما لم يقله .



علينا أن نفرق بعناية بين شيئين أو فكرتين ونفرق بين نوعين من المشاكل :

١ - فكرة « ارجاع الجنس البشرى الى أصل واحد » أو - على العكس - فكرة « ارجاعه الى أصول متعددة » فكرتان علميتان بيولوجيتان تثيران مشكلة بيولوجية هي معرفة ما اذا كانت الانسانية الحاضرة قد صدرت عن أصل واحد أو عن أصول متعددة ، عن مجموعة واحدة أو مجموعات متعددة . وبعبارة أخرى هل الجنس البشرى نوع واحد أم أن ما نسميه بنوعه قد تكون نتيجة امتزاج أنواع متعددة أو مجموعات متعددة من البشر ، ظهرت كل مجموعة منها في أماكن مختلفة وفي أزمنة متفرقة ؟

ونحن هنا أمام مشكلة بيولوجية ، يجيب عليها أغلب علماء الحياة اليوم - ان لم يكن كلهم - باختيار دعوى انحدار الجنس البشرى من أصل واحد . فالجنس البشرى ظهر في لحظة معينة من الزمان ، في بقعة محددة . وتيار كان يميل الى الأخذ بالفرض القائل بأن افريقيا الجنوبية تمثل مهد الانسانية (١) .

وعلينا أن نلاحظ أن هذه المسألة البيولوجية لها أهمية فلسفية وسياسية أيضا . فالاتجاهات السياسية المعادية للأجناس ليست في حقيقتها الا فلسفات تقوم على افتراض وجود أجناس وأنواع متباينة من البشر . أما العلماء فانهم يذهبون - ضد هذه النظريات المعادية للأجناس- الى أن الأجناس البشرية لا تمثل أبدا أنواعا قائمة بذاتها ، وأن الجنس البشرى جنس واحد ؛ وأن الأجناس لا تمثل الا اشكالا سطحية توجد على قشرة تلك الوحدة الرئيسية .

ذلك هو ما يلقننا اياه العلم اليوم .

والحق أن الكنيسة عندما تتمسك بنفس الفكرة التي تقول بأن الجنس البشرى لم يتكون من امتزاج أنواع متعددة ظهرت في أماكن وأزمنة متفرقة إنما تتمسك بها من أجل نفس الهدف وهو أن النظرية المقابلة تؤدي الى انكار وحدة البشرية ، وانتشار الأساطير القائمة على الجنس ؛ ونظرية عدم المساواة بين الأجناس .

٢ - لكن مسألة ارجاع الجنس البشرى الى أصل واحد أو أصول متعددة لها مغزى آخر يختلف تماما عما ذكرنا . إذ أنها تتضمن معرفة

(١) محاضرة القس نى يريو ١٩٥٤

ما اذا كان قد وجد في أول عهدنا بالبشر شخص واحد أو أشخاص متعددون . وعالم الحياة الذي يقول بأن الجنس البشري يرجع الى مجموعة واحدة لا يعنيه أن يبحث في ظهور أفراد كأفراد . لأنه يتحدث عن التغير الروحي الذي يطرأ على الجنس البشري ، لكنه لا يشغل نفسه بظهور أفراد ، لأنهم باعتبارهم أفراداً يدخلون في نطاق العالم التجريبي . وهذا واضح . تماما كما هو الشأن عند علم الاجتماع الذي يهتم باستخلاص قانون احصائي على المواليد أو على حوادث المرور أو على حالات الطلاق فإنه لا يهتم بهذا الفرد أو ذاك .

فمسألة ارجاع الجنس البشري الى أصل واحد اذن مسألة لاهوتية أو دينية مصدرها التاريخي قائم في الطريقة التي قرىء بها قرونا عدة ما جاء في الفصل الثالث من سفر التكوين . فاذا كان حقا ما يعتقد اليوم غالبية المتخصصين في الدراسات العبرية - ان لم يكن كلهم - من أن آدم يعنى الانسان ، فان هذه المشكلة لن يكون لها وجود ؛ ولن تثار ؛ ستكون شبه مشكلة . وسنوافق رجل اللاهوت على أن الجنس البشري مذ بدأ بفرد معين ، وبأن ثمة فردا ظهر أولا في الوجود . لكن هذه المسألة لن يكون لها أى مغزى . فالنص الذي جاء على لسان يهوذا يقول ان الانسان قد ارتكب الشر . واذا فهمنا هذا على أن الشر قد ارتكبه انسان معين كان هو الفرد الأول ، فلن يكون هناك ضير (ضرر) من ورثه هذا القول .

لكن القول الآخر بارجاع الجنس البشري الى مجموعات متعددة وهو قول يتضمن عدم المساواة بين الأجناس لا يمكن أن يقوم بينه وبين الفكر المسيحي أى اتفاق . لكن العلم الموضوعي لا يتبنى هذا القول .

ويبدو لنا أن مسألة وجود فردين (رجل وامرأة) ، في أول عهدنا بالجنس البشري ترجع الى خطأ في قراءة فهم الفصل الثالث من سفر التكوين والى تفسير انقضى عهده عند المتخصصين في الدراسات العبرية ، وتفسير دخلت عليه الآن تعديلات أساسية . أما القول بأن هذا التفسير الخاطيء هو التفسير الذي عاش مدة طويلة في التعاليم ، فان هذا ليس دليلا على شيء . وعندما شرع القديس جيروم في ترجمة الانجيل عن العبرية اعترض عليه القديس أغسطينوس قائلا أن النسخة اليونانية التي ترجم اليها العهد القديم كانت دائما النسخة الرسمية المعتمدة من الكنيسة على مدى أربعة قرون من الزمان . وكان للقديس جيروم من الشجاعة ما استطاع به أن يتغلب على الصعوبات الشائكة التي اعترضته

أحيانا من أجل الحصول على النسخة العبرية الأصلية . والآن أصبحت
هي النسخة المعتمدة من الكنيسة ، وبات من واجبنا أن ندخل عليها
تحسينات .

من أجل هذا ، ينبغي أن لا نقصر التعارض بين الوحي والعلم في
حدود الفكر المسيحي فقط . لأنه تعارض ديبالكتيكي خصب يلزمنا باعادة
النظر في المشاكل ، وبصفة خاصة يلزمنا باعادة النظر في تفسير الكتب
السماوية الموحى بها .

وبقى علينا أن نعرف كيف نفهم اليوم فكرة الخطيئة الأولى على
ضوء الاكتشافات العلمية ، والتقدم الذي أحرزه علم التفاسير للكتاب
المقدس ؛ دون أن نتخلى في هذا عن أية فكرة تتمسك بها الكنيسة . الأمر
الذي لن نستطيع أن نعالجه هنا . لكننا لن نكف أبداً - بمعاونة آخرين
من علماء اللاهوت والمفسرين والفلاسفة - عن القيام به عندما تصبح
المعطيات التي أمامنا أكثر وضوحاً مما هي عليه الآن . وعلى هذا النحو ،
ستتضح الإجابة على المسألة التي أثارها الرسالة العامة للبابا وهي رسالة
«الجنس البشري» والتي أثارها هذه النقطة : (اننا لا نرى كيف سيكون
هناك مجال للتوفيق ،)

الفصل الثالث البنائية

من المنهج البنائي الى فلسفة موت الانسان

منذ ثلاثة قرون أعلن نيتشه موت الانسان .

وكان هذا يعنى كشف عزلة الانسان ، وذلك لأن القول بأن الله قد مات معناه أن الانسان يعيش وحده فى هذا العالم . لكن نيتشه كان يرمى من وراء قوله ذلك الى أبعد من هذا المعنى ، لأنه أنكر وجود «الآخر» أيا كانت الصورة التى يتشكل فيها هذا الآخر .

فليس يكفى اذن من أجل أن يتم الانقلاب الذى أراده فى دنيا القيم أن يهدر دم الله . بل لابد أيضا فى الوقت نفسه أن تنكر كل القيم التى ترصف بأنها قيم عليا ، وتنكر مجموعة التكاليف التى وضعها الانسان أمام نفسه ؛ ليس فقط ابتداء من المسيح بل ابتداء من سقراط ؛ لياتمر بأمرها . ولا بد أن ننكر هذا الازدواج الذى جعل من العالم عالمين ، وجعل من تاريخ الفلسفة سجلا لأشكال خضوع الانسان .

وانكار الحياة باسم هذه القيم العليا ، سواء كانت الهية أم بشرية ، هو الذى جعل من الفلسفة قوة قمع ونفى . وكان نيتشه هو الذى علمنا كيف نتخلى عن هذا النفى من أجل أن نحقق الهوية بين الفكر والحياة ، بين الفكر وحياة هى فى جوهرها اثبات وتجدد فقط .

وإذا كان الديالكتيك نفسه من هذه الزاوية لا يعدو أن يكون فن استرجاع القيم الملقاة ، فإنه لا يقدم لنا شيئا جديدا لأنه يقنع بتبني تلك الأفكار المجتزأة من مسيرته الباطنية . وهكذا تصبح ضروب العبودية قائمة فينا نحن من الداخل ، ونصبح نحن أنفسنا منتجين وحاملين لها . ولا يبقى أمامنا بعد هذا الا «العود الأبدى» الذى يستطيع وحده أن يقوم بدور تطهيرنا . لأنه اذا لم أستطع أن أرغب الا فيما يمكننى أن أريده بغير حدود ، فيما أستطيع اعادته بلا حدود ؛ فأنى سأسقط من حسابى لحظة النفى ؛ وسيصبح الانسان الأرقى - طالما قد تخلص من كل التفاعلات - قادرا على أن يولد باعتباره اثباتا بلا حدود ومن غير ما قيد يقيده ، باعتبار أنه قد أصبح خلقا مستمرا .

لكن هل هذا الانسان الأرقى هو الانسان ؟ هل يمثل ذلك الانسان المركز الشخصى الذى تصدر عنه كل أفعال التفكير ، وكل ضروب المبادئات التى تكون وتنشئ التاريخ الانسانى ؟ هل يستطيع الانسان ، من الزاوية التى أطل نيتشه عليه ؛ أن يظل حاملا للمعرفة وحاملا للتاريخ ؟

ألا يعنى توكيد الذات باعتبارها ذاتا حاملة لكل هذا أن هذه الذات نفسها قد أصبحت وهما من الأوهام ؟

لقد طرح أحد أتباع نيتشه وهو « جول دى جولتيير » فى كتابه « البوفارية » (نسبة الى مدام بوفارى) أو « علم النفس فى أعمال فلوبيير » ، ذلك فى نهاية القرن التاسع عشر ؛ عام ١٨٩٢ ؛ هذا السؤال نفسه فقال (ص ١٧٧) : « هذا الأنا الذى ننظر اليه على أنه عقل جمعى أو تصور مجرد ، متحققا فى المدينة أو الدولة ؛ قد نظر اليه على أنه وجود له وحدته الواقعية » . وهذا يعنى أن قيم الحرية والحقيقة فى نظره ليست وحدها هى الأوهام ، بل ان الذات نفسها هى الأخرى تمثل وهما .

وقد تتبع « جول دى جولتيير » نيتشه فى مشروعه الذى أراد من ورائه أن يخلص الواقع من كل جهاز أسطورى تراكم على الانسانية بتأثير العصور التى غلبت عليها الأوهام الميتافيزيقية والأخلاقية . فنراه يعرف «البوفاريه» بأنها تلك « القدرة التى تنبعث من الانسان وتجعله يتصور أنه مغاير لما هو عليه » . أما الناس الذين نظر اليهم باعتبارهم صناعا ومشاهدين لتلك الأوهام التى ابتدعوها هم ، فقد توهموا أنفسهم أنهم ذوات شخصية يصدر عنها التفكير والحرية والفاعلية أو الارادة . فقد كتب يقول : « بالرغم من أن الارادة الانسانية تجد نفسها دائما فى دوامة الأثر والمؤثر ، فانها تعتقد مع ذلك أنها قادرة على التدخل والتأثير » .

عندما نقول ان هذا الانسان أو ذاك وقع فريسة وهم فان هذا القول لن يمثل اذن استثناء لطبيعته ، ولا نقصد بهذا أنه يجتاز حالة مرضية . وذلك لأن وضع الخيال مكان الواقع ، وفصل الوجود عن الارادة ليبيّن الا نتيجة لطبيعة المعرفة ذاتها ، وهى طبيعة تتضمن ازدواج جانبيين : جانب الوجود وجانب الوعى به ، من حيث أن ما نكون عليه فى الواقع لا نعرفه أبدا ، ولا نستطيع الا أن نتخيله ، أى نريده . ومعرفة الأشياء تعنى بالضرورة معرفتها على نحو يختلف عما هى عليه . والانسان يتصور نفسه بالضرورة على غير ما هو عليه . وكل تفسير للكون سواء كان اخلاقيا او ميتافيزيقيا او دينيا أو حتى علميا يتخذ مصدره من هذا الوهم :

كل انسان مقدر عليه أن يكون « دون كيشوت » . كل انسان يواجه مع دون كيشوت طواحين هواء يظنها عمالقة .

وقد أسقطنا هنا من تفكير « جول دي جولتيير » الطابع المميز لعصره . وعلى سبيل المثال أقواله في الحتمية أو الدور الذي يضيفه الى الوراثة .

ونيتشه يمثل بالنسبة الى « جول دي جولتيير » نموذج الفيلسوف الواضح حقا ؛ الذي لا يريد أن يكون فريسة لأي وهم : انه يجدد ملامح الفلسفة في المستقبل ، باعتبار أنها ستميز بغياب البوقارية « (نيتشه والعود الأبدى ؛ ص ٥٢٠) .

لقد تم على يد نيتشه نزع النقاب عن تلك الصورة للانسان الأخلاقي والميتافيزيقي التي تعاون في رسمها ألفان من السنين قامت كلها على الأكاذيب ، الأكاذيب التي صنعتها العقلانية الهلينية أو التصوف اليهودي - المسيحي . تم على يد نيتشه نزع النقاب عن تلك الصورة للانسان الذي وقع سجيننا للأساطير التي نسجها هو بنفسه ، للانسان الذي صنع أوهاما معيارية من حوله .

لقد أظهرنا نيتشه على أننا قد جردنا الواقع من قيمته ، من معناه ، من صدقه عندما أقمنا عالما مثاليا صنعتته الأكاذيب (نيتشه : هوذا الانسان ، ص ٨) .

اننا شيدنا على هذا النحو حقيقة في ذاتها تسيطر عليها القيم المطلقة . ولم تعد الحياة هي التي تشكل التفكير ، بل أصبح التفكير هو الذي يشكل الحياة . ثم كان الانقلاب الكبير الذي أحدثه نيتشه وقدم لنا فيه معنى الحياة (هكذا تكلم زرادشت ، ص ١٢) .

وجول دي جولتيير يمثل في السلسلة التي بدأت بإعلان موت الله على يد نيتشه وانتهت بإعلان موت الانسان عند بعض التصورات المذهبية لفلسفة البنيانية .

وفي احدى كتابات فرويد التي كتبها عام ١٩١٧ تحت عنوان «صعوبة يواجهها التحليل النفسي » نجده يقول عن التحليل النفسي ان له هذه الميزة المرة ، وهي أنه طعن الكرامة الانسانية بعد كوبرنيكس ودارون طعنة ثالثة ، وأذلهما اذلالا جديدا اذلالا آت من ميدان علم النفس هذه

المرّة ، بعد اذلالها السابق الذى آتى من علم الكون (الكوزمولوجيا) ومن علم الحياة .

– فقد درجت النظرة التقليدية منذ بطليموس على أن تجعل الانسان يعيش فى عالم مقفل ، وكان هو مركز هذا العالم . لكن ها هو ذا عالم الانسان يفقد مركزه فجأة على يد كوبرنيكس الذى حطم الكرات البلورية التى حاصرت الانسان وحاصرت الأرض كلها داخل شرنقة مقفلة . ولم يعد الانسان وكوكبه الذى يعيش عليه يمثلان اليوم غير نقطة ضئيلة تستحق الرثاء وسط هذه المجموعة الهائلة التى لا قرار لها من الأجرام .

– وفقد عالم الانسان مركزه بعد هذا فى علم الحياة على يد دارون . وذلك لأن دارون استبدل بهذه الحقبة التاريخية القصيرة التى تحدثت عنها الكتاب المقدس على مدى ستة آلاف عام من الحوار بين الانسان والله ، تلك الحقبة الطويلة التى روت تلك الملحمة البربرية التى لم تكن المليونان من سنوات التاريخ وما قبل التاريخ فيها الا مرحلة خاطفة فى المسيرة الشاملة للحياة على كوكبنا ، ولتاريخ كوكبنا الأرضى فى الكون .

– وفقد عالم الانسان هذا مركزه مرة أخرى على يد التحليل النفسى عند فرويد الذى قدم للانسان صورة قوامها مجموعة كبيرة من القوى المتباينة ، ومن الخيوط المتشابكة أقبلت عليه من كل صوب ومن بعيد جدا ، وتكونت النفس البشرية من العقد المخيفة لتلك الخيوط ، وهى عقد قابلة دائما لأن تفلت من أيدينا وينفطر عقدها .

كتب فرويد يقول (١) « يتميز عالم التحليل النفسى بايمانه بالاحتمية التى تسود الحياة النفسانية » . بهذا أوضح فرويد أن الانسان العقلانى والأخلاقى بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ، الانسان المسئول عن أفكاره وأفعاله ؛ ليس الا مجرد وهم . فالفرد قد أصبح هو والخطوات التى ينفذ بها الالتزام الخلقى شيئا واحدا . وبهذا خلق الفرد داخل نفسه ذاتا ، أو « أنا » مثالية تفقد – كما يقول فرويد – «علاقات أليفة وقوية مع ما اكتسبه الفرد عن طريق الوراثة ، ومع ما استقر عليه من قديم » . والانسان بعد أن تحدد كيانه بين هذا « الأنا الفوقى » والأنا البيولوجى الذى يقوم على الدوافع والغرائز ، أو بين رواسب الشخصية الفوقية ودينامية الشخصية التحتية ؛ لا يمكن أن نعرفه بأنه « ذات » بل سيصبح

(١) سيجوند فرويد خمس دروس فى التحليل النفسى ص ٤٣

جهازا أو بنيانا ، يغدو فيه الأنا - كما كان يصفه جول دي جولتير -
« مجرد مظهر غير مستقر ؛ أو يغدو نقطة تلتقى عندها ، فى لحظة خاطفة
من زمان الديمومة ؛ وبنوع ن التعادلية غير الثابتة ؛ قوى كثيرة معقدة
يتعذر علينا أن نصل الى كنهها » .

وقد استطاع فرويد عن طريق التحليل أن يقوم بحل عقد تلك القوى
المتشابكة وبارجاعها الى « قوى » و « هياكل بنيانية » .

واليوم يقدم لنا الأدب والفنون التشكيلية والسينما ، مع ما تزودنا
به « الرواية الجديدة » وجماعة « كما هو » فن التصوير المجرد ، وتعرض
علينا أفلاما سينمائية مثل «ألفا فيل» لجو دار أو « فارينيهيت ٤٥١ » لتروفو
تعبيرا واقعيا لغياب الذات (بالمعنى المزدوج أى بمعنى غياب الأسطورة
وغياب الراوى) ، تعبيرا واقعيا لما يمكن أن يكون عليه التاريخ الذى يكون
الانسان فيه غائبا ؛ الانسان باعتباره مركزا للفعالية ؛ وواهباً للمعنى
ومصدرا لشخصانيا لكل مبادئة تتم فى مجرى التاريخ .

وسنكتفى بالإشارة الى مثال واحد : « فارينيهيت ٤٥١ » سواء فى
الصورة الروائية التى قدمها « راي برادبورى » أو فى الفيلم الذى قدمه
« تروفو » هنا نجد أن الانسان ملتقى قوى ميكانيكية (آلية) على مستوى
المدينة أو العالم . وعندما يشير « ميلدريد » الى أعجوبة جهاز التلفزيون
حيث يستغل على شاشته الصغيرة ما يسمى باسم « الحائط الرابع »
للمثيلية : « هل تستطيع أن تتصور ماذا سيكون عليه الحال اذا كان
لدينا الحائط الرابع . سنكون فى المثيلية كما لم نعد نحن الذين نقوم
بأدوارها بل يقوم بها مجموعة من الناس غير العاديين » . وهذه الشفافية
التى أصبح بفضلها ما كنا ندعوه بالفرد مجرد نقطة لقاء فى كل جزء من
أجزائه لما يرد عليه من الخارج ، من غير أن يكون فى كيانه ما يسمح
باعتراض هنا الوارد الخارجى وما يستعصى عليه . وأصبحت هذه الحالة
هى التى تحدد الانسان الذى استحال الى مجرد آلة : تجلى فى حديث القائد
«بياتى» الى «مونتاج» بقوله له : « انه لا يحب ولا يكره أحدا . انه يؤدى
وظيفته الآلية فحسب » . الانسان تآكله النيران . وهذا التآكل الكبير
الذى يحدث للانسان يقع فى الرواية والفيلم بين لحظتين : اللحظة التى
يقول فيها «مونتاج» لزوجته انه يوجد خلف كل كتاب انسان واللحظة
الأخرى التى يجد فيها الفرد الذى تبقى وحده من الناس بعد أن أصبح
هو وحده العنصر الحى الباقى من مدينة النيران ، ويلتقى باناس يوجد خلف

كل منهم كتاب . وبين هاتين اللحظتين يوجد هذا العالم الذي أصبح فيه الانسان غائبا ، ونودى فيه بأن كل فرد قد تم تشكيله على أن يكون مساويا للآخر ؛ وبأن الجميع قد أصبحوا نهبا لتلك النار التي يقول عنها قائد فرقة المطافئ : « ان جمالها الحقيقي محصور في أنها تقضى على المسئولية الانسانية وعلى كل النتائج المترتبة عليها » .

وعندما كنت أتتبع تلك الصور التي قدمت في «فارينهييت ٤٥١» بدا لي أن الكلمات التي كتبها « ميشيل فوكو » في آخر صفحة من كتابه «الكلمات والأشياء» تطن في أذني : « الانسان لا يمثل أقدم المشكلات التي وضعت أمام المعرفة البشرية ولا أكثرها استقرارا . . . الانسان اكتشاف أظهرنا التاريخ الأثري لفكرنا ببساطة على أنه اكتشاف حديث . . . وربما أظهرنا أيضا على نهايته القريبة » (١) .

سيختفى الانسان كما يختفى وجه رسمناه في الرمال بين أمواج البحر .

وهكذا بعد أن حاولنا أن نسترجع بسرعة خط سير الحركة ، الذي لم نقدمه على أنه خط سير لقدرةنا ؛ لنضع أمامنا المشكلة الفلسفية للأزمة التي تواجه هذا الثلث الأخير من القرن العشرين متمثلة في هسدا السؤال :

هل يقودنا موت الله بالضرورة الى موت الانسان ؟

★ ★ ★

تلك هي النتيجة التي يبدو أننا سننتهي اليها في هذه الأيام عندما نفسر البنائية تفسيراً مجرداً ومذهبياً . فلم يزعم « دي سوسير » أو « جاكسون » أو « ليفي شتراوس » أبداً أن الهيكل البنائي يغطي كل الجوانب الخاضع لمعرفةنا ، في حين أن البنائية المذهبية المجردة تدعى احالة كل الحقيقة الى الهيكل البنائي ؛ دون أن تصعد منه الى الفعالية الانسانية التي ولدته ، ودون أن تعترف كما تتطلب هذا كل فلسفة بنيائية دياكتيكية ؛ بأن المنهج البنائي لا يكتسب كل خصوبته الا اذا استكمل مقوماته بالمنهج التكويني الذي كان « هنري فالون » بدون شك أول من طبقه في دراسة العلوم الانسانية .

(١) ميشيل فوكو الكلمات والأشياء (جاليمار ١٩٦٦) ، ص ٣٩٨

ان فكرة البنيانية التي نسمع عنها في هذه الأيام تنطوي على فلسفة ستمثل في صورتها الدجماطيقية آخر مراحل التطور في فلسفة تنادى بموت الانسان وتقوم على غياب الذات .

والحق أن المقولة الرئيسية من وجهة نظر البنيانية ليست مقولة الوجود بل مقولة العلاقة . والدعوى الرئيسية التي تتبناها تقوم على اثبات أولوية العلاقة بالنسبة الى الوجود وألوية الكل بالقياس الى الأجزاء . لا معنى للعنصر الواحد ولا حقيقة له الا من خلال شبكة العلاقات التي تكونه . ولا يمكن أن نحدد الوحدات الصغيرة الا بالقياس الى العلاقات القائمة بينها ، أي أن هذه الوحدات تمثل « شكولا » وليست جواهر ، وماركس هو الذي وضع أساس هذه الفلسفة البنيانية في تطبيقها في ميدان العلوم الانسانية عندما كتب يقول في رسالته السادسة عن فويرباخ : « ان الفرد هو مجموعة علاقاته الاجتماعية » .

هل نجد هنا بذور فلسفة تقوم على موت الانسان وعلى نزعة لا انسانية نظرية ؟ سنرى .

★ ★ ★

اننا هنا أمام عهد انقضى في الفلسفة : عهد الفلسفة الوجودية التي استمرت مسيطرة أكثر من ثلث قرن .

والوجودية في أسلوب مواجهتها للعالم ، تمثل في جوهرها صورة من صور الفردانية اليائسة . لقد أبرزت - وهذا هو فضلها - الذاتية . ومسئولية الانسان ، والحصر النفسي الذي يصيبه أمام الاختيار . وكان من الضروري أن تؤكد الفلسفة الوجودية هذا كله في وقت سادت فيه نظم العسكرية ابان الحرب ، وعقب الهزيمة الشاملة للفاشية الهتلرية ، وفي وقت انتشرت فيه مآسى الاشتراكية البيروقراطية التي قامت تنكر فردانية الفرد ، لكنها ضحت بالعقلي وبالמושوعى ، بالصرامة العلمية وبالنظم الوثرية . فتوهمت أن التاريخ من صنع وانبثاق المشروعات الحرة فقط .

وهذا التأمل في الذات قد ملا بالنشوة ذلك الجيل الذي لم يستطع ابان الحرب وفي فترة الاحتلال أن يشعر بكرامته الشخصية الا بواسطة النفي والثورة . ولم تكن الوجودية في هذا مجرد تعبير عن تصور للعالم بل كانت موجة جديدة اكتسبت أرضا في الأدب والتقاليد عقب حرب التحرير ، ولأسنوات كثيرة بعدها .

لكن عندما أصبح الأمر يتعلق بالبناء كشفت الفلسفة الوجودية عن
تصور مزدوج : تصور نظري وعمل معا .

وحيث بدأت فترة انحسار الموجة . ولاحق في الأفق الخطوط
العامة لحركة جديدة . وإذا كانت كلمة « الذاتية » هي الكلمة التي
كانت تفعل فعل السحر في النفوس حتى ذلك الحين ، فإن الكلمة التي
حلت محلها هي كلمة « بنيان » أو « هيكل بنياني » .

وربما نجد شبيها لهذا التحول في بداية القرن التاسع عشر عندما
أخذت فكرة « الحيوى » التي سادت إبان الرومانتيكية تحل محل فكرة
الآلية « التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر .

ولم تكن المسألة فقط مجرد موجة جديدة بل كانت تعبيرا عن مطلب
عميق تولد عن خيبة أمل عميقة وعن تجربة حيوية .

أما خيبة الأمل فكانت نتيجة فشل فلسفات الوجود في إقامة
العلوم الانسانية ، وذلك لأنها اعتمدت اعتمادا كليا على الذات فقط ،
الأمر الذى أدى الى الاستغناء عن البحث فى الموضوعية عند معالجة
الروابط الانسانية . وكان قد كشف التحليل البنياني للعلاقات البشرية
الموضوعية ، فى ميدان اللغة مثلا ، عن خصوبته وأظهرنا على امكانية إقامة
« علوم انسانية » حقيقة . وأدى البحث فى صياغة الأنظمة البنيانية وفى
بنية الأنسقة الثابتة للمشاريع والأعمال والمعتقدات الى التفسير والتنبيؤ
معا ، والى أن يستخلص العلماء من حضور بعض الخصائص ظهور خصائص
أخرى بالضرورة وفى كلمة واحدة ، أدى هذا الى أن تكتسب العلوم الانسانية
وضعا ثابتا لا يقل من ناحية التفسير والفعالية العملية عن وضع
العلوم التى تعالج الظواهر الطبيعية .

وازداد الأمل فى التعلق فقط بتلك اللحظة المتنازعة من لحظات
الواقع البشرى : لحظة العقل الموضوعى ولحظة البنيان ، مع انكار حقيقة
كل ما عداها من لحظات . وكتب « ليفى شتراوس » يقول : « وعلى هذا
النحو بدأ الوعى على أنه العدو الحقى لعلوم الانسان » (١) .

(١) ليفى شتراوس : علم انثروبولوجيا بنياني ، ص ١٩٤

وكان « ليفي شتراوس » حذرا عندما حصر بحوثه الخاصة في مستوى معين من الحقيقة :- مستوى الوسائط البنائية ، بين ميدان البراكسيس أو الفعل الرئيسي الذي يصدر عن المجتمعات مولدا للأبنية ، وميدان العمل الواقعي الذي يصدر عن الأفراد وتشكله هذه الأبنية نفسها . أما الاتجاه الى إبعاد الذات ابعاذا تماما فتم يظهر إلا في المرحلة الأخيرة ، منذ محاولات التفسير البنائية الخالصة التي قام بها «آلتوسير» مع مدرسته لكتاب رأس المال لماركس ، حيث حاولوا أن يرجعوا الانسان الى مجرد « حامل لعلاقات الانتاج » ، حتى محاولة « ميشيل فوكو » التي تنبأت بعد موت الله الذي أعلنه نيتشه بموت قريب للانسان .

والحق أنه ارتبط باليأس النظري الذي نتج عن فشل الفلسفات الوجودية قيام تجربة حيوية أكثر شمولا منا لتجربة الوجودية ، هي التي تفسر لنا كل السحر الذي قوبلت به في الوقت الحاضر المشروعات البنائية . وكلها مشروعات تقع وراء العلوم الانسانية ووراء الفلسفة وتحتل مكانها في الأدب ، وقد تحتل عما قريب مكانها في عادات الناس وذلك لأن القوة المخيفة ليس فقط للوسائل الجماهيرية في نشر الثقافة من صحافة واعلان واذاعة وتلفزيون وسينما بل قوة الأجهزة التي تدير تلك الوسائل بهدف اخضاع سلوك الأفراد لأغراض اقتصادية وأخلاقية وسياسية خلقت وضعها واقعا أصبح فيه أكثر جوانب سلوك الأفراد ظهورا هو خضوعهم لمخططات بنيانية . وذلك ابتداء من المونتاج الاعلاني لردود الفعل المشروطة حتى كليشيهات المناظر العاطفية مارين بردود الفعل السياسية عند الجماهير ، تلك الردود المتبلورة في صيغ أعدت اعدادا مسبقا . أما لحظة المبادرة التاريخية التي تخلق الفرد الفعال والذات المسئولة المشاركة مشاركة فعالة في مستقبل جديد بالتصميم الذي تتخذه فقد انتقلت هنا الى الدرجة الثانية من الاهتمام . وقد بدا أن التاريخ كله - إذا نظرنا الى الأمور نظرة سطحية - يمكن ارجاعه على هذا النحو الى دياكتيك من النظم والبناءات ذات التأثير الخاص لا نشعر الا نادرا بالحاجة الى أن نصعد منها الى الفعالية الانسانية التي أوجدتها .

فالمسألة اذن تنحصر في أن نعرف هل ينبغي علينا أن نحصر تفكيرنا النظري في هذا البناء الفوقي ، وحول هذه الانتكاسة الواضحة والمؤقتة التي يبدو أننا نستطيع ارجاع تاريخها الى فعل قوى مجهولة أوجدت تلك النظم البنائية ، أم أن علينا - على العكس من ذلك - في الوقت الذي نعتزف به اعترافا تاما بقيمة الدور الكبير الذي تقوم

به هذه الهياكل البنائية (وبالتالي بفوائد النظم البنائية المختلفة)
أن نضع كل هيكل بنياني في موضعه باعتبار أنه يمثل لحظة من لحظات
الواقع البشري لحظة لا تتجاهل الأفعال الانسانية الرئيسية التي أدت الى
وجود تلك الهياكل البنائية من ناحية (وبصفة خاصة ابتداء من
العلاقات الايجابية التي تقوم بين الانسان والطبيعة وتلك التي تنشأ
من تطور القوى الانتاجية) ولا تتجاهل كذلك الأفعال الفردية الواقعية
التي تتطور وفقا لتلك الهياكل البنائية ، لكن بدون أن نرجع تلك الى
هذه ، وبشرط أن تمثل هي ذاتها لحظة من لحظات الخلق . وبعبارة
أخرى فان علينا أن نعترف بمشروعية البنائية كمنهج على الكشف
والتحليل ، تتجلى فائدته في اظهارنا على مستوى معين من الواقع البشري
والاجتماعي ، ونرفض البنائية عندما تزعم أنها قد أصبحت فلسفة
تقدم لنا تحليلا شافيا للواقع البشري تحليلا يؤدي الى انكار لحظة الخلق
ولحظة الذاتية . وفي الحالة الأولى تتجلى البنائية على أنها وسيلة لا
يمكننا تعويضها ، أما في الحالة الثانية فتصبح البنائية اغترابا يجمد
النشاط الانساني .

★ ★ ★

إذا فهمنا كلمة « هيكل بنياني » أنها تدل على نسق من العلاقات
وأحكام الروابط والتحويلات التي تربط بين الأطراف المختلفة في
مجموعة معينة بحيث أن هذه العلاقات وتلك الأحكام تحدد معنى كل
عنصر من العناصر الداخلة في هذه المجموعة فانه يبدو :

١ - أن البحث عن الهياكل البنائية وتحليلها يمثلان لحظة ضرورية
من لحظات كل علم وهي لحظة استنباطية لموضوع الدراسة الذي يتناوله
العلم .

٢ - أن رواد هذا المنهج البنائي مطبقا في ميدان الدراسات
الانسانية كانوا ثلاثة : ماركس وفرويد ودي سوسير .

وكان ماركس - كما يشهد على ذلك بوضوح كتابه « اضافة الى
نقد الاقتصاد السياسي » - هو أول من طبق المنهج البنائي في تحليله
لرأس المال .

وقد بدأ من دراسة الأشكال المختلفة للنظام الرأسمالي وبخاصة لاكثر
النظم الرأسمالية تطورا في عهده ، وهو النظام الرأسمالي الانجليزي ثم

استخلص منه الأساس الباطنى الذى يسيطر على تنظيم شكل الانتاج الرأسمالى وأشكال التداول وتوزيع المنتجات المادية التى يتطلبها بالضرورة هذا الشكل من الانتاج .

وأقام ماركس نموذجا مجردا كشف به عن المبدأ الباطنى الذى يحكم هذا التنظيم ويسيطر على الخصائص الظاهرة والواقعية للنظام الرأسمالى ولكنه فى الوقت الذى كان مهتما باستخلاص الهيكل البنائى الذى يخضع له النظام الرأسمالى وبتتبع الروابط المتبادلة بين أشكاله اهتم ماركس كذلك - وبنفس الضرورة - بتكوين وتطور عوامل الهدم فى هذا النظام .

وهكذا فان ماركس بخطواته الأولية تلك قد تجاوز التعارض الرئيسى الذى أقامه « دى سوسير » بين تثبيت الظواهر اللغوية وتطورها التاريخى وهو التعارض الذى قدسته البنائية المعاصرة وأصبح يمثل أكبر مصدر للقلق عند أولئك الذين أرادوا أن يرجعوا الماركسية الى بنائية خالصة ترفض أى فلسفة أخرى وتتجه أبعادها كلها فى اتجاه واحد .

وبوسعنا أن نقيم دليلا مشابها لهذا من فلسفة فرويد ، لكن هذا ليس من اختصاصى أو قدرتى وسيخرج بنا هذا عن هدفنا فى هذا الكتاب . فلقد أردت هنا فقط أن أوضح كيف نشأ الصراع بين « الهيكل البنائى » والنظرة التاريخية ، وكيف أن ماركس اقترح علينا من الوسائل ما يكفل تجاوزه ، وذلك بأن اتخذ نقطة بدئه من المشكلة فى وضعها الذى تركه فيها « ليفى شتراوس » عندما كتب فى شراسة الفكر وهو يشير امكانية ادخال بحوثه الخاصة ضمن التطور الماركسى للمجتمعات وتاريخها : « بدون أن أشك فى أهمية البناء التحتى ، فإنى على يقين بأنه يوجد بين الفعل الصادر من التاريخ والأفعال الفردية وسيط وهذا الوسيط عبارة عن « مخطط تصورى » يتكون من مادة وصورة ، لا قوام لاحدهما فى استقلال عن الأخرى ، ويؤدى وجوده الى تكوين « هياكل بنائية » تؤدى دورها فى الفعل . وهذه الهياكل البنائية تجريبية وعقلية فى الآن نفسه . وفى هذه النظرية حول البناءات الفوقية وهى نظرية لم يعرض لها ماركس الا لماما ، نأمل أن نوجه بحوثنا واضافتنا » .

فالمنهج البنينانى الذى طبقه ليفى شتراوس قد ادى ليس فقط الى تعميق نظرية ماركس فى الابنية الفوقية بل الى تعميق النظرية الماركسية كلها ، بشرط أن ننظر الى الهيكل البنينانى نظرة (دياكتيكية ، أى باعتباره لحظة أو وسيطا بحسب تعبير ليفى شتراوس نفسه) ، وليس باعتباره مجموعة قائمة بذاتها ادى وجودها عند بعض الفلاسفة المعاصرين للبنينانية الى أن فقدت دورها كوسيط وأصبحت مصدرا للاغتراب .

ونستطيع أن نلمح تباشير الانفصال بين الهيكل البنينانى والتاريخ عند « دى سوسير » الذى ذهب الى أن تثبيت الظاهرة اللغوية لا يخضع للهيكل البنينانى نفسه .

وابتداء من هذه المصادرة وضع أسس منهج ذى خصوبة فائقة يعتمد على مصادرات ترفض التطور البيولوجى ، ويفهم من التنظيم البنينانى أنه تنظيم يسعى الى إعادة تكوين الكائن الحى فى وجوده الشامل ابتداء من أحد عناصره فقط .

وكان ليفى شتراوس نفسه قد ذكرنا بالخطوات الرئيسية التى قام بها « تروبيتزكوى » فى علم فقه اللغة وبخاصة فى فرع الصوتيات البنينانية والتى أوحى اليه ببحوثه الخاصة .

١ - دراسة الصوتيات تتجه من دراسة الظواهر اللغوية المشعور بها (الداخلة فى نطاق الوعى) الى دراسة البناء التحتى غير المشعور به (الذى لا يدخل فى نطاق الوعى) .

٢ - انها ترفض النظر الى الحدود على انها تمثل حقائق مستقلة قائمة بذاتها وتتخذ العلاقات القائمة بين الحدود أساسا لها فى تحليلاتها

٣ - انها أدخلت فكرة النسق فى دراستها .

٤ - انها تهدف الى اكتشاف القوانين العامة (١) .

وبهذا كانت الدراسات اللغوية اولى الدراسات التى وصلت الى دقة شبيهة بالدقة التى وصلت اليها علوم الطبيعة :

(١) ليفى شتراوس : الثروبولوجيا بنينانية ، ص ٤٠

١ - انها وصلت الى موضوعية حقيقية . وفي هذا الصدد يلاحظ ، ليفي شتراوس ، في « أنثروبولوجيا بنيانية » وهو بصدد تعميم للمنهج البنائي : « اننا نتجه الى تصور البناءات الاجتماعية على أنها موضوعات مستقلة عن وعي الأفراد بها (بالرغم من أن هؤلاء الأفراد هم الذين يسيطرون على وجود وعيهم) وباعتبار أنها من الممكن أن تختلف عن الصورة التي يكونها هؤلاء الأفراد عنها بالقدر الذي يختلف به الواقع الفيزيائي عن التصورات الحسية التي تكونها عنه وعن الفروض التي نقيمها حوله ، (١) » .

٢ - وصلت الدراسات اللغوية الى درجة من الدقة في الاستنباط الصوري شبيهة بما وصلت اليه علوم الطبيعة . واكتسبت صفة العلم ابتداء من اللحظة التي أصبحت فيها قادرة على اقامة « نماذج » منسجة وفعالة لموضوع دراستها (وهذا نفسه هو ما يحدد لنا موضوع العلم) .

وقد وصلت الى هذه النتيجة بطريقتين :

(أ) أولا عن طريق اخضاع كفيات الأشياء الى ضرب من التصور وذلك لأن الكيفيات أو الوجود الحسي المباشر ، القائم هناك ، الخاضع لتجربتي المعاشة يكف عن عدم قابليته للخضوع الى التصور عندما ننظر اليه على أنه يمثل حدا ينتهي عنده شيء ما أو على أنه مغاير لشيء ما ، أي عندما يدخل في نسق من المتناقضات والروابط . وبالتالي عندما يكف عن كونه ، غير القابل للمعرفة ليصبح لحظة من لحظات الهيكل البنائي منتعيا الى الكل الذي يخضع له تعريفه ومعناه . وبالمثل فان ما يهمنا في علم اللغة البنائي ليس هو الحسود أو الأطراف التي ينظر اليها في وجودها المنعزل بل المفارقات والاختلافات : اختلافات في الصوت والمعنى والعلاقات القائمة بين الأصوات وبين المعاني أيضا ، وهو ما يكون النسق الرمزي الذي تخضع له اللغة .

(ب) ثم ان علم اللغة باعتبار أنه يبحث عن النسق المصاحب للتجربة يقوم بدراسة هذا الجانب غير المشعور به من اللغة ويخضعه للبحث الموضوعي . وبهذا ينشئ نموذجا للنظام البنائي الخفي يخضعه للدقة العلمية ، ويوصل الى اقامة جهاز كامل من البديهيات يسيطر على موضوعه تماما : انه ينجح في تقديم صياغة لبعض مبادئه الأساسية ، المنسجمة

(١) ليفي شتراوس : أنثروبولوجيا بنيانية ، ص ١٢٤

مع نفسها والتي تسمح بالوصول من خلال استنباط معين الى جهاز من كل القضايا التي تؤلف النظرية وفقا لقواعد صريحة .

وقوام هذه البنائية تمثلات حسية (على مستوى المرئيات) بل تصورات ، أعنى شبكة من العلاقات الخاضعة لبنيان معين والمتداخلة فيما بينها بمجموعة من الروابط المنظمة .

وقد كانت هذه المعرفة البنائية في الوقت نفسه ، على نحو ما أوضح ذلك جرانجر ، دليلا على أن الرياضيات لا تمثل النموذج الوحيد للعلم الاستنباطي الذي يقوم على الحية في اختيار البديهيات ، وعلى أن العلوم الانسانية تستطيع أن تعيننا على اكتشاف نماذج جديدة مختلفة عن العلوم التي عودها ايانا الحساب ، لكنها ليست بأقل دقة منها وتؤدي وظيفتها ، وهي امكانية الوصول الى الكل ابتداء من الجزء والتنبيه بالتطورات المقبلة ابتداء من المعطيات الحاضرة أمامنا : « اذ حضرت أمامنا بعض الخصائص فان ثمة خصائص أخرى ستكون مرتبطة معها بالضرورة » (١) .

وهذه المزايا السامية لعلم فقه اللغة قد جعلت منه علما قائدا لكل العلوم الانسانية الأخرى .

وفي عام ١٩٤٥ اقترح موس (٢) أن يحدو علم الاجتماع حذو ما فعله علماء اللغة من أجل أن يحرز تقدما كبيرا . وكان ليفي شتراوس قد أوضح في تجربته بجرأة كبيرة أن « الفلسفة لن يفوتها أن تلعب في ميدان العلوم الاجتماعية نفس الدور الطريف الذي لعبته الفزياء النووية مثلا بالقياس الى العلم بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة » (٣) .

ومضى ليفي شتراوس في كتبه « الهياكل البنائية البدائية لفكرة القرابة - شراسة الفكر - مدارات حزينة والنيء - مصدر عاداتنا حول المائدة - من العسل الى الرماد » . مضى برشاقة ممتازة في الاسلوب في نقل النموذج اللغوي الى نظريات في اللغة والقرابة والعقل والاسطورة وأخيرا الى نظرية عامة في المجتمعات . وأراد مؤلفون آخرون أن يوسعوا من تطبيق هذا النموذج على ميدان النقد الأدبي بل وحتى على ميدان التأليف الروائي ، وميدان الاقتصاد السياسي وفي التاريخ .

(١) ليفي شتراوس : الكتاب السابق ، ص ١٩٤

(٢) Mauss .

(٣) ليفي شتراوس : الكتاب السابق ، ص ٣٩

وقبل أن نسأل عن مشروعية هذا الانتقال والشروط التي ادت الى تحقيقه علينا أولا أن نستخلص المصادر التي انطوى عليها :

١ - عندما حصر « دي سوسير » ميدان بحثه العلمي فانه مارس حرية كاملة في أن يقوم بعملية رد ذات ثلاث شعب :

(أ) فقد فصل اللغة باعتبارها منشأة اجتماعية عن الكلام باعتبارها عملية من عمليات الذات .

(ب) وفصل اللغة عن التاريخ اللغة بعملية قطع أفقية عزل بها كلا منهما عن الآخر ، وأسقط من حسابه عنصر الزمان ، واتجه فقط الى دراسة الظواهر اللغوية الثابتة .

(ج) وفصل اللغة عن محيطها الاجتماعي ليقوم بدراستها بحسب قوانينها الباطنية الذاتية فقط .

وهذه الاحتياطات أو المصادر المنهجية التي بدأ منها دي سوسير ليحدد بها مجال بحوثه وينبت بها أحد مستويات المعرفة مشروعة تماما ومشورة بشرط أن تكون على وعى تام بأننا نقوم هنا بتحديد متعمد لأحد مستويات المعرفة ، وبشرط أن لا ننسى هذا عند معالجتنا في نهاية البحث لمستويات أخرى (بدون أن نرفض وجودها) ونربطها بالمستوى السابق .

وقد نبهنا ليفي شتراوس مرات عديدة ضد خطر هذه التحديدات عند تطبيق المنهج البنائي . وعلى سبيل المثال ، في الدرس الذي افتتح به محاضراته في « الكوليج دي فرانس » وبعد أن أفاض في مديح حار أثنى به على علم التاريخ أضاف : « هذه الإشارة بالايمان بقيمة التاريخ قد يدهش الآخرين ، لأنني قد اتهمت أحيانا بأنني قد صدت نفسي عن التاريخ . . . وأنا وان لم آكن قد مارست الاهتمام بالتاريخ الا نادرا الا أنني حريص على أن أوفر له كل الحقوق » . واذا كان قد اهنس في بحوثه بالهيكل البنائي أكثر من اهتمامه بالتطور التاريخي ، وبالنتيجة أكثر من عملية الصيرورة . فانه لم يقف مطلقا في سبيل إمكانية مشروعية اتخاذ زوايا أخرى في التصدي لدراسة الانسان ، ولم يمنعنا من القول بوجود مستويات أخرى للمعرفة غير مستوى الهيكل البنائي . فمع اعترافه في كتابه « شراسة الفكر » على سبيل المثال بوجود « نوع من عدم التعاطف الجذري » (١) بين التاريخ والهيكل البنائي عاد عام

(١) ليفي شتراوس : شراسة الفكر ص ٣٠٧

١٩٦٤ فكتب يقول : « للعلوم الاجتماعية والانسانية بعض الروابط غير اليقينية التي تقوم عليها ، وعلى سبيل المثال ، تلك الروابط التي تقوم بين الهيكل البنياى ومسيرة تطوره : فاننا لا نستطيع تصور أحدهما ، لا اذا تجاهلنا الآخر والعكس ، الأمر الذى يقدم لنا - ولنذكر هذا عابرين - وسيلة يسيرة تفسر لنا التكامل القائم بين التاريخ والاثنوجرافيا » (١) .

وفى أحد التقارير التى بعث بها الى اليونسكو عن « العلوم الاجتماعية فى التعليم العالى » نراه يبالغ فيستعمل تعبيرات قريبة من تعبيرات ماركس عندما حدد موضوع دراسته بقوله انه « يمثل العلاقة المزدوجة التى لا انفصام لها القائمة بين انسانية تغير وجه العالم وتغير هى نفسها أثناء العمليات التى تنجزها » (٢) .

هذه اللحظة أو بالأحرى هذا المستوى البنياى فى المعركة كثيرا ما أهمله الماركسيون وتناسوه فى بعض الأحيان . اذ أنهم كانوا يتجهون فى أغلب الأحوال على سبيل المثال ، عند دراستهم للتصورات الفلسفية للدين أو للأشكال الفنية ، الى دراسة الشروط الخارجية لتلك التصورات مباشرة ، دون أن يمروا أولا بالتحليل الباطنى للهيكل البنياى للعمل الدينى أو الفنى ، وبالبحث فى الأساس الجوانى الذى يخضع له نظامه الذاتى . وفى هذا الصدد لا نملك الا أن نقر « رومان جاكسون » على ما قاله : « لا أعرف عندما يكون الأمر متعلقا بدراسة اللغات أو الفن كيف يمكن أن نخول لأنفسنا عدم الوقوف عند الهيكل البنياى فى هذه الدراسات . أما أولئك الذين يتحدثون عن أشياء أخرى فى هذه المحاولات فانهم يقدمون لنا «دردشة» ولا يتحدثون حديثا علميا (مجلة الخطابات الفرنسية رقم ١١٥٧ بتاريخ ١٧ الى ٢٣ مارس ١٩٦٦) .

وهو يؤكد أنه لا يرى أى تعارض بين هذا المنهج البنياى والماركسية بشرط أن لا نخلط بين الماركسية وهذا التصوير الآلى لها الذى يزعم فيه أصحابه على سبيل المثال أن بوسعنا أن نقوم بدراسة مستوى الفن باعتبار انه مجرد استخلاص آلى من المستويات الأخرى .

ولنأخذ مثالين يمثلان طرفى النقيض :

(١) مجلة اليتيس : رقم ٤ ، ص ٢٠٥

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥

فيوسعنا ان ننظر الى دراسة مثل دراسة « جيروول » عن ديكرت على أنها بالغت كثيرا في الاعتماد اعتمادا مطلقا على المنطق الداخلي لاعمال ديكرت ، وعلى التسلسل والترابط المبادل فيما بين أفكار ديكرت ، دون أن يربطها بكيان المجتمع الذي عاش فيه ديكرت أو بالتاريخ، ودون أن يرى فيها اجابه على الأسئلة التي كانت مطروحة خارجها في حياة الناس في ذلك العصر المحدد . لكن هذا لا ينفي أن ذلك التحليل البنائي وذلك التشييد لهذا النموذج التأليفي يمثلان مرحلة أولية وهامة في الاكتشاف العلمي لأي موضوع من موضوعات الدراسة وأنا لا نستطيع أن نعالج محاولة التفسير والشرح ابتداء من الظروف الخارجية الا بعد أن نكون قد فمنا بهذا البحث الدقيق في دنيا التصورات ، والا فانا سنكتفى بوضع أعمال الانسان ضمن الروابط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة في العصر الذي يعيش فيه زاعمين أننا نستطيع أن نرجع هذه الأعمال الى تلك الروابط أو نستخلصها منها بحسب المنهج الآلي في التفسير الذي يقول « ليست هذه الأعمال الا تلك الروابط ولا شيء غير هذا » ، متجاهلين بهذا تماما نوعية البناءات الفوقية واستقلالها النسبي .

وبهذا نصل الى مثال من الطرف الآخر ، وهو ما قدمه « جورج لوكاش » في كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » عندما وضع مقولة الشمول في المحل الأول ورفض رفضا باتا القول باستقلال نسبي للبناءات الفوقية ، وذهب الى أن الطبقة العاملة تعمل على افراز الحقيقة المطلقة التي تكون باطنة فيها كما تفرز البرجوازية المتهاوية - في أحد الكتب الأخرى لوكاش - تحطيم العقل . وقد أدى تصور هذا الانتقال من البناء التحتي الاقتصادي والاجتماعي الى البناءات الفوقية بمؤلف آخر هو « لوسيان جولدمان » الى أن يقول بعلاقة ذات اتجاه واحد بين كل مرحلة من مراحل تطور وضع النبلاء من كبار الموظفين في القرن السابع عشر والمرحلة التي تقابلها في التصور المتساوي للعالم عند أتباع «جأنسنبيوس » . وقد أدى نفس هذا المخطط الذي قام على رد كل شيء الى عامل واحد واستخلاص كل شيء منه الى تجميد البحث التاريخي عند عدد كبير من الماركسيين .

فالمنهج البنائي يستطيع أن يعين الماركسيين في تصحيح تفسير ضيق وآلي للمنهج الذي وصفه ماركس نفسه . وذلك لأنه يعلمهم أن التحليل الباطني والبنائي يمثل المرحلة الأولى والضرورية من مراحل

أى بحث . لكن بشرط أن لا ننسى أن هذا المستوى من مستويات المعرفة لا يمثل المرحلة الوحيدة .

فاذا كان من المشروع تماما أن نقوم بدراسة الانسقة اللغوية والتشريعية وأنسقة الأعمال الفنية والمعتقدات الدينية فى ذاتها ، ضاربين الصفح مؤقتا عن أسبابها وعن علاقتها بالتاريخ ، فان من غير المشروع أن نرجع دراسة الانسان الى دراسة الأعمال الانسانية . ومن غير المشروع أن نتقبل دراسة النتائج الموضوعية التى وصل اليها الفعل الانسانى فى صورتها النهائية كبديل لدراسة هذا الفعل الانسانى نفسه فى شموله وتطوره . ومع أن دراسة هذه النتائج الموضوعية البنائية تمثل لحظة ضرورية لكنها مجرد لحظة فقط - كما يلاحظ بحق سيبياج فى كتابه « الماركسية والبنائية » حيث يقول : « الانسان هو المنتج لكل ما هو انسانى . . . ان الناس هم الخالقون للغات وللأساطير والديانات والمجتمعات (١) .

والا ، فسينتهى بنا الأمر الى تكوين تصور اغترابى للبنائية . اذن، لابد أن نجعل منها نموذجا علميا من صنع الانسان . وسنضيف اليها كيانا أنطولوجيا . وهنا أيضا تصبح ملاحظة « سيبياج » صحيحة ، عندما يؤكد أنه من غير الممكن أن نتحدث عن وظيفة مستقلة للهيكل البنائى الا اذا كان حديثنا عنه حديثا ميتافيزيقيا .

المأساة قائمة فى أن كلمة « هيكل بنيانى » اسم وليست فعلا . وعندما نستعمل اسما من الأسماء فاننا نتجه دائما الى أن نبحت وراءه عن « جوهر » . وينتهى الأمر بنا الى أن ننظر الى الهيكل البنائى على أنه يمثل « شيئا » ولا يمثل تكوينا معيننا خاضعا لفعل ما ، غير منفصل فى وجوده عن الناس الذين يؤدون أفعالا ، ويحققون بناءات اللغة فى أحاديثهم وكتاباتهم ، وبناءات الأسطورة فى سلوكهم ومعتقداتهم . وبالجملة ، فمن الضرورى أن لا نضحى بوجود المنتج وفعل الانتاج لحساب الناتج . وهذا هو أحد التعاليم الكبيرة التى قال بها ماركس فى كتاب « رأس المال » عندما حذرنا من الأوهام التى تخلقها فينا « عبادة وثنية للسلعة » .

ذلك هو أول مجال من المجالات التى نتخذ من المنهج البنائى . فهذا

(١) بول سيبياج : الماركسية والبنائية ، ص ٧١٤ .

المنهج لا يستطيع أن يتجاهل - اللهم الا اذا أراد أن يتحول الى منهج للاعتراب والتقدير الوثني للهيكل البنائي - أنه مجرد لحظة (لها مشروعيتها التامة وخصوبتها) من لحظات البحث ، وأنه لا يؤدي الى استبعاد لحظات أخرى ، وعلى الأخص لحظة التحليل التكويني الذي ينتقل من الهيكل البنائي الى الفاعلية الانسانية التي أوجده .

ويقودنا تجاهل هذا الحد والزعم بأن مستوى الهيكل البنائي يمثل مستوى المعرفة كلها الى القول بوجود ميتافيزيقي نعزوه الى الحقيقة الترנסندنتالية للبناءات ، أو بوجود ما يسميه ريكور - مستخدما أسلوبا استعاره من ليفي شتراوس بعد تصحيحه - « كانطية بدون ذات ترנסندنتالية » (١) . وليفي شتراوس سيؤكد هذا الاتجاه بقوله : « ان الأمر سيكون في مجموعه عبارة عن نقل البحث الكانطي الى الميدان الأثنولوجي » (٢) .

هذا الاتجاه الذي جعل فيه أصحابه النظام شيئا وأفردوا له وجودا وجوهرا واتجهوا الى فصله عن الفعل الانساني قد بدا على اسنحياء جدا عند ليفي شتراوس قبل أن يظهر بصورة مبالغ فيها جدا عند « آلتوسير » أو « فوكو » .

فابتداء من تلك الملاحظة المشروعة تماما التي لاحظها ليفي شتراوس في قوله « ان الدراسة اللغوية تضعنا في مواجهة وجود دياكتيكي وشامل لكنه موجود خارج الوعي والارادة أو في مستوى أقل من مستواها » (٣) ، انتهى به الأمر الى أن يكتب في « مدارات حزيئة » (الفصل العشرون) وبضرب من التعميم مشكوك فيه الملاحظة الأخرى التالية : « المجتمعات والأفراد في لهوها وهمومها لا تخلق أبدا شيئا مطلقا ، بل تكتفي بأن تختار بعض الروابط لتجمع بينها في فكرة مثالية يسهل عليها بعده ذلك أن تعيد بناءها من جديد » .

وهكذا فان البحث الصادق عن الموضوعية ، ذلك البحث الذي جعل ليفي شتراوس يقول « علينا أن نفهم الوجود بالقياس الى ذاته لا بالقياس الى أنا » (مدارات حزيئة ، الفصل الخامس) ، اتجه شيئا فشيئا الى ضرب جديد من الموضوعية يزعم الوصول الى حقيقة موضوعية

(١) بول ريكور : مجلة العقل (الفرنسية) ، عدد نوفمبر ١٩٦٣ ص ٦١٨

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٣٠

(٣) ليفي شتراوس : انثروبولوجيا بنيانية ، ص ٣٣٤

سنكون كتلك الحقيقة الوضعية السابقة التي تصور الواقع خاليسا من الانسان .

والبحث الصادق عن الثوابت البنائية سيتجه شيئا فشيئا الى أن يصبح مثالية بنيانية مؤسسة على تصور نسق عام من الممكنات انتهى تكونها ، تفتقر في كل لحظة من لحظاتها الى الفعل الخلاق للانسان .

وابتداء من هذه الملاحظات لم يتردد فلاسفة البنائية الذين جاءوا في الجيل اللاحق على ليفي شتراوس في أن يشتطوا الى الحد الذي جعلهم يتخيلون وجود تاريخ سيتصورونه على أنه مجرد لهو بنياني ، تاريخ يخلو من المبادرة التاريخية البشرية حقا ، تاريخ بدون بشر ، وجعلهم ينادون مع « فوكو » بأنه « بعد أن بشر نيتشه بموت الله ، لم يعد اليوم غياب أو موت الله هو ما علينا أن نؤكد بل علينا أن نؤكد نهاية الانسان ٠٠٠ سيختفي الانسان » (١) . وتلك مبالغة جديدة أكثر جرأة مما ذهب اليه ليفي شتراوس الذي كان قد قنع بأن يقول : « لقد بدأ العالم بدون الانسان ، وسيبلغ تمام تطوره بدونه أيضا » .

وهكذا استبعدت الذات من العلوم الانسانية ، كما لو كان علينا أن ننظر الى هذه الذات لا على أنها جماع للعلاقات ، وفي الوقت نفسه ، مركز ينبعث منه تصميم الانسان وخلق بل على أنها مجرد جماع للعلاقات وندلة لقاء قوى متعددة . ومن الجدير بالذكر أن هذه المبالغة وذلك التفسير القاص للدور الذي يقوم به الهيكل البنائي قد ظهرا في الوقت الذي اتجه فيه علماء اللغة أنفسهم الى الابتعاد عن التحليل البنائي باعتبار أنه لم يعد يمثل المنهج الوحيد لعملهم ووضعوه في موضعه الحقيقي دون أن يستبعدوا المناهج الأخرى في تناول موضوعاتهم ، وبخاصة تلك المناهج التي تقيم وزنا لأبعاد التاريخ .

★ ★ ★

٢ - أما التبرير الثاني الذي صادر عليه فلاسفة البنائية وأدى الى انتقال النموذج البنائي الموجود في علوم اللغة الى مجموعة العلوم الانسانية فانه لا يقوم فقط على فكرة المنهج التي شرحناها حتى الآن ، وهي فكرة أثبتت خصوصيتها في علوم اللغة بعد أن اتسع نطاق تطبيقها في علوم أخرى ، بل يقوم على أن موضوع علم اللغة هو في جوهره الموضوع الذي تدور حوله جميع العلوم الانسانية .

(١) نوتو : الكلمات والأشياء ، ص ٣٩٦

والمصادرة الأساسية التي جعلت هذا التوسع يبدو مشروعاً ، تقوم على القول بأن اللغة هي العصب المشترك بين كل أشكال الثقافة . وبأن خلق لغة معناه إقامة حد فاصل بين الطبيعة والثقافة ، وبأن اللغة تمثل الكيان الحقيقي للثقافة ، وبأن الانسان - في مقابل الحيوان - يتحدد جوهره بما يقوم به من وظيفة رمزية .

يقول ليفي شتراوس : « ان علماء اللغة وعلماء الاجتماع لا يطبقون فقط نفس المناهج بل ان موضوع الدراسة عند الفريقين موضوع واحد » (١) . وهذا الموضوع هو ظاهرة الاتصال .

وليس بمستبعد أن يكون لهذا التشبيه نتائج الخصبة ، حتى ولو لم نستطع أن نستغله تمام الاستغلال . فمحاولة ديكارت التي شابه فيها الكائنات العضوية بمجرد وجودات فزيائية والتي طبق في تحليله لها نفس المبادئ المطبقة في الميكانيكا لم تنته فقط الى نتائج مباشرة بل خولت للعلماء - فيما بعد - أن يستخلصوا نوعية الحياة على نحو أكثر عمقا .

لكن الى أي حد يصبح من المشروع أن نرجع أنساق القرابة - وابتداءً منها جميع مظاهر الحياة الاجتماعية تدريجياً أو الحياة الاجتماعية الى نسق الاتصال ؟ لقد كتب ليفي شتراوس يقول : « ان نسق القرابة لغة ... أي أنه مجموعة من العمليات التي تهدف الى إقامة طراز من الاتصال بين الأفراد ومجموعات الناس . واذا كانت الرسالة [وسيلة الاتصال] في هذه الحالة ليست شيئاً آخر الا النسوة التي تتداولها مجموعات القبائل والسلالات والأسر ، أعني أنها ليست - كما هي في اللغة كلمات المجموعة التي يتداولها الأفراد ، فان هذا لا يغير في شيء من الحقيقة القائمة ، وهي أن الظاهرة واحدة في الحالتين » (٢) .

واجتاز شتراوس في كتابه « شراسة الفكر » مرحلة جديدة من التعميم . لأنه ابتداءً من النموذج اللغوي أخذ في هذا الكتاب يقدم لنا نظرية في العقل . فربط بين البنيانية ونظرية الاعلام . ونظر الى العالم الذي يعيش فيه البدائيون على أنه عالم من الرسائل المتبادلة ، تماماً كالعالم الذي نعيش فيه نحن ، وحاول جاهداً أن يثبت أن الهيكل

(١) ليفي شتراوس : الهياكل البنيانية للقرابة ص ٦١٢

(٢) ليفي شتراوس : انثروبولوجيا بنيانية ، ص ٢٨

البنينانى الذى تقوم عليه المعرفة عند الانسان البدائى ليس مختلفا تماما
عن الهيكل البنينانى لمعرفتنا نحن .

وقد عمم ليفى شتراوس تلك الدعوى ، ووضع كمبدأ عام وجود
نوع من « الثابت » البنينانى ليس فقط بالنسبة الى كل فكر ممكن بل
بالنسبة الى كل تنظيم اجتماعى ممكن : « اذا كان النشاط اللاشعورى
للعقل يقوم كما نعتقد على فرض أشكال على المضمون ، واذا كانت هذه
الأشكال واحدة تماما بالنسبة الى الجميع : الأقدمين والمحدثين ،
البدائيين والتمدينين فعلينا وحسبنا أن نصل الى الهيكل البنينانى
اللاشعورى المصاحب لأية منشأة أو لآى مضمون من أجل أن نحصل على
المبدأ المفسر الذى يصلح لتفسير كافة المنشآت وكافة المضامين الأخرى » (١) .

وفى هذه المرحلة من مراحل التعميم فى الدعوى علينا أن نلجأ
الى افتراض وجود هيكل بنينانى ترنسندنتالى للعقل يفرض هذا البنينان
نفسه بطريقة أولانية على كافة المنجزات .

وهذا اللاشعور - لا بالمعنى الفرويدى لهذه الكلمة (من حيث أن
اللاشعور عند فرويد يعج بالرغبات (بل بالمعنى الكانطى) باعتبار
أن قوامه مجموعة المقولات ، لكن بدون أن يحيلنا الى ذات مفكرة أو
أو أنا مفكر) سيكون مصدر كل الهياكل البنينانية الأخرى . ومع ذلك
فسيظل هو نفسه واقعة غير قابلة للتفسير ، يستحيل علينا البحث فى
نقطة بدئها ، طالما أنه هو نفسه ، بالتعريف ، يمثل الأساس فى كل
شئ .

هنا ويظهر أمامنا مجالان من شأنهما أن يحددا من نطاق المنهج
البنينانى :

١ - عندما عرف فلاسفة البنينانية الانسان وثقافته من خلال
اللغة فقط فانهم استبعدوا - دون مبرر - كل القوالب الأخرى للحياة
الاجتماعية والثقافية . ومن هذه الناحية ، فان الدراسات التى قدمها
« ليروا - جورهان » فى « التكنيك واللغة » تمدنا باحتمالات كثيرة تؤيد
وجود فروض وتفسيرات أخرى . والحد الفاصل هنا بين الطبيعة والثقافة
بين الحيوان والانسان سيرتسم ليس فقط على عتبة اللغة بل على عتبة
الفعل والعمل .

(١) ليفى شتراوس : انثربولوجيا بنينانية ص ٢٨

ويلوح أن هذه الدعوى التي ظهرت أول ما ظهرت في القرن الثامن عشر على يد فرانكلين ثم أضاف إليها ماركس في القرن التاسع عشر إضافات خصبة قد أكدتها اليوم جميع البحوث في علم الحياة وعلم ما قبل التاريخ وعلم التاريخ .

٢ - وعندما أثار ليفي شتراوس نفسه التصور الماركسي لفكرة الفعل الثوري أو البراكسيس فإنه احتفظ لعلم التاريخ - ويساعده في هذا علم السكان والتكنولوجيا والجغرافيا التاريخية والاثنوجرافيا - بدور تنمية دراسة البناءات التحتية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة . وهذه البناءات من الممكن أن لا تكون هي البناءات في وجودنا نحن ، وذلك - كما يضيف هو في عبارة تنير الدهشة - لأن الاثنولوجيا ليست الا الاسيكلوجيا (علم نفس) أولا ، (١) .

ومن خلال هذا الشطر الاخير من العبارة نرى كيف أن تلك المصادر المنهجية التي صادر عليها بعض الفلاسفة البنائيون قد انتهت بتحديد موضوع الدراسة تحديدا فريدا ، وبالتالي ، انتهت بعزل هذا الموضوع عن التاريخ .

حقا ، ان هذه الصعوبة لا تظهر في المقام الأول عند ليفي شتراوس نتيجة لاختياره موضوعا خاصا لدراسته . فقد ركز بحوثه بصفة خاصة حول القبائل الهندية البدائية جدا في أمريكا اللاتينية ، أي حول مجتمعات يتكرر هيكلها البنائي من تلقاء نفسه وبدون توقف دون أن يحدث فيه تغير ملحوظ . أي حول مجتمعات - بمعنى من المعاني - ليس لها تاريخ . لكن ما عسى أن تكون النتائج التي يتكشف عنها هذا المنهج عند تطبيقه على مجتمعات الانتاج التراكمي مثل المجتمعات التي لا تكف عن التحول في بنياتها نتيجة لتطور الرأسمالية ؟

من هذا التطبيق من شأنه أن يبرز المشاكل المتولدة عن التعارض الواقعي بين الهيكل البنائي والتاريخ في تصور البنائية ، ذلك التصور الذي تطور خلال السنوات الخمس الأخيرة فأصبح تصورا مجردا مذهبيا يريد أصحابه أن يجعلوا فيه من الهيكل البنائي اللحظة الوحيدة في المعرفة ، اللحظة التي تستبعد اللحظات الأخرى .

وتتجلى هذه الصعوبة بكل وضوح في كتاب « ميشيل فوكو » وهو « الكلمات والأشياء » ، وبصورة أكثر وضوحا ، في أعمال الباحثين الذين

(١) ليفي شتراوس : دراسة الفكر ، ص ١٧٣ - ١٧٤

يعلنون انتماءهم الى الماركسية من أمثال « لويس آلطوسير » وهوريس جوديليه « - على نحو سنرى ذلك فيما بعد - فى الفصل الذى سنكرسه لدراسة الماركسية .

★ ★ ★

تبدو الدعوى التى يدافع عنها « ميشيل فوكو » فى كتابه « الكلمات والأشياء » أول الأمر على أنها دعوى لا خطر من ورائها . فقد حدد ثلاث هياكل بنيانية متعاقبة لتطور المعرفة : الهيكل البنيانى الذى ساد حتى عصر النهضة ، ثم الذى استغرق القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وأخيرا ذلك الذى ظهر فى القرن العشرين .

وهذا القانون الجديد للأطوار الثلاثة قد عرضه فوكو برشاقة تأملية وأدبية فائقة .

فيبدأ المؤلف بوصف الهيكل البنيانى الذى ساد حتى نهاية القرن السادس عشر بأنه عنصر « الانسجام الكبير بين الكلمات والأشياء » (ص ٥٥) . فحتى القرن السادس عشر « كانت الرموز جزءا من الأشياء » (ص ١١٤) ، والتشابه بينها لم يكن سوى علاقة الوجود بذاته . « كانت الكلمات وما تعبر عنه يمثلان واقعا أو حقيقة واحدة (ص ١٨٠) . وبالمثل عندما كان الأمر يتعلق بالعملة فإن الرموز التى كانت تدل على الثروة وتقيسها كان من الضرورى أن تحمل معها علاقة الواقع . . . فالعملة لم تكن لتقيس الثروة حقا الا لأن الوحدة التى بها تمثل واقعا موجودا بالفعل نستطيع أن نرجع اليه أية سلعة مهما كانت » (ص ١٨٠) « بالنسبة الى رجال الاقتصاد فى عصر النهضة كانت مقدرة العملة فى قياس قيمة السلعة وقدرتها على التداول قائمة على قيمتها الذاتية » (ص ١٨٥) .

وحدث فى نهاية القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر تحول عميق فى تصور المعرفة نفسها : « فقد قطعت اللغة علاقتها بالأشياء » (ص ٦٢) وقد حدد فوكو الهيكل البنيانى الجديد للمعرفة ابتداء من ميادين ثلاثة ظهرت الى الوجود حينذاك : ميدان للنحو العام ، وميدان التاريخ الطبيعى ، وميدان تحليل الثروات .

ومنذ ذلك الحين « عادت اللغة فارتبطت بالأشياء في علاقات جديدة »
(ص ١٠٩) . وإذا كانت الرموز حتى القرن السادس عشر جزءا من
الأشياء (قارن ص ١١٤) فإنها قد أصبحت ابتداء من القرن الثامن
عشر أحوالا للتمثلات ، ودلالات للأشياء المرئية (ص ١٤٤) .

وتكونت المصطلحات الخاصة بكل علم ، وكان تحقيق هذه المصطلحات
بصورة نموذجية في علم التاريخ الطبيعي الذي تمثل لغته النموذج للغة
المتكاملة : أعنى لغة منتظمة تتيح ترتيبا عاما لتمثلاتنا وللغتنا معا .
وذلك لأن التصنيف الذي قدمه « اينيه » (١) للأجناس البنيانية قام على
أساس مقارنة الهياكل البنيانية المرئية للنباتات . لكن هذا التصنيف
خلافًا لما تم في التصنيف السابقة عليه - لم يرق على أساس تتبع أوجه
الشبه بين النباتات بل قام على أساس رصد « الهوية والخلافات وعزل
خصائص قائمة بذاتها تميز في قلب الواقع بين الكائنات تميزا ينطبق
عليها جميعها ، بحسب شكلها في المكان ، وعددها ، ونظامها ونسبها .
فهو يقول : « لا بد ن نراعى في كل ملاحظة نقوم بها العدد والشكل والنسب
الخاصة بالموقف الذي ندرسه » (نقلا عن فوكو ص ١٤٦) .

وهذا التصور الكلاسيكي للمعرفة يتحدد بثلاث مبادئ رئيسية :

١ - روح العلوم الرياضية (ماتيزيس) بالمعنى العام للكلمة ، أي
ليس فقط بمعنى رؤية الواقع من خلال روابط رياضية ، بل بالمعنى
العام للقياس والنظام (ص ٧٠ ، ص ٨٩) .

٢ - التصنيف ، أي امكانية تصنيف التمثلات المتعلقة بكل ما نراه
في الكون المرئي وفقا لنظام ترتيبى موحد .

٣ - التحليل التكويني ، أي امكانية اعادة تكوين أكثر المظاهر
تعقيدا ابتداء من عناصر بسيطة ، عن طريق تركيبها وفقا للنموذج
النظري الذي تقدم لنا الآلية طرازه النموذجي .

ويخضع تحليل الثورات لنفس التشكيل الذي يخضع له التاريخ
الطبيعي والنحو العام ، إذ لم تعد القيمة الذاتية للمعدن الذي نضع
منه العملة هو الذي يعطى القيمة للأشياء (ص ١٨٨) . وهنا يستعير
فوكو الدعوى التي أعلنها « سكيبيون دي جرامو » في رسالته عن الملك

(١) عالم النبات والحيوان السويدي (١٧٠٧ - ١٧٧٨) (المترجم) .

الأخير : « لا تستمد العملة قيمتها من المادة التي صنعت ، بل من الشكل أو من صورة أو علامة الأمير » (نقلا عن فوكو ، ص ١٨٧) . وقد أتاح التخلي عن الفرض القائل بوجود قيمة خاصة للمعدن ذيوع نظرية « العملة التصويرية » التي لها من الهيئة البنائية ما للخاصية التمثيلية في التاريخ الطبيعي وما للكلمة التمثيلية في النحو العام .

في هذه الميادين الثلاثة تكون الرموز (الكمات ، الخصائص أو العملات) تصويرات مزدوجة للعالم المرئي . وكما كتب فوكو في كتابه « تاريخ الجنون » (ص ١٢) : « ما كان قد تكون إبان القرن السابع عشر والثامن عشر تحت تأثير الصور ، كان اذن هيكلًا بنيانياً في عالم الإدراك الحسي ولم يكن نسقاً تصورياً » .

لكن في نهاية القرن الثامن عشر بدأت المعرفة تتخذ شكلاً جديداً . فام تعدد توضع في مستوى التمثيلات والمرئي بل أصبحت تعبر عن بعد جديد للواقع : هو هيكله البنائي الخفي .

ففي ميدان الاقتصاد السياسي مثلاً حدد آدم سميث الثروة لا بالنظر الى جانبها المرئي التمثلي بل بالنظر الى أساسها الخفي : وهو العمل . وفي ميدان علم الحياة لم يعد الهيكل البنائي ابتداءً من « جوسيو » أو « لامارك » يتحدد عن طريق لصق العناصر المرئية بعضها ببعض الآخر بل بالقياس الى ما في الكائن من علاقات باطنية ، وبالقياس الى مبدأ داخلي يخضع له تشكيل الكائن . والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بفقهاء اللغة حيث أصبحت الغلبة للنسق اللغوي على العلاقات النحوية التي ندركها ادراكاً مباشراً .

ففي كل الميادين تغيرت صورة المعرفة . ففي الاقتصاد السياسي حل العمل والانتاج محل التبادل وأصبح هذا الأخير يجد تفسيره فيهما تماماً كما أصبح التشكيل البيولوجي مبدأ باطنياً يفسر به وجود الكائنات الحية ، كما أصبح الهيكل البنائي للغة هو المبدأ الباطني المفسر للنسق اللغوي . وأصبحنا في هذه الزاوية الجديدة نشاهد ما يطلق عليه فوكو « انسحاب المعرفة والتفكير خارج نطاق التمثيلات الحسية » (ص ٢٥٥) .

وهذا التطبيق الذكي للمنهج البنائي في دراسة أشكال المعرفة له نتائج ثمينة . وعلى الماركسيين - بدلا من أن يعارضوه - أن يتجهوا الى تعميم استخدامه وأن يوسعوا من تطبيقه في ميادين أخرى . فان ما

قام به فوكو لاستخلاص الهيكل البنائى المشترك بين علوم ثلاثة فى مراحل مختلفة من تطور التفكير الغربى، وما فعله ليفى شتراوس وديميز بل فى دراسة الأساطير ، وما أداه بيير فرانساستيل لدراسة الفنون من المؤسف حقا أن الباحثين الماركسيين لا يتبنوه لكي يخرجوا بدراسة علمية عميقة للبناءات الفوقية .

اننا لا نشك أبدا فى قيمة المنهج البنائى . على العكس من ذلك ينبغي أن ننظر اليه باعتباره احدى اللحظات الضرورية فى كل بحث ماركسى .

لكننا نثير حول كتاب فوكو نوعين من الاعتراضات : اعتراضات من ناحية الواقع ، واعتراضات من ناحية المبدأ .

فالأسس التاريخية التى أقام عليها فوكو نظريته الذكية أسس واهية جمدا . كان عليه أن يعرج قليلا على التاريخ ، ويحترم الترتيب الزمنى للأحداث ليتيسر له تنظيم علم التاريخ الموازى أو بالأحرى علم الآثار الموازى فى داخل العلوم الثلاثة ، ليصل الى هذا القانون الجديد للأطوار الثلاثة ، فى صورته المنظمة الكاملة التى توفر للقارئ عند قراءته له احساسا جماليا حقيقيا . وبدون أن ندخل فى نقاش تفصيلى يتطلب التحليل الدقيق على يد مؤرخ لغوى ومؤرخ فى علم الحياة ومؤرخ فى علم الاقتصاد السياسى . بوسعنا أن نقنع بالاعترافات التى يقدمها المؤلف نفسه فعلى سبيل المثال ، بعد أن أشار فوكو الى النص الذى أخذه من سيكنيون دى جرامو ، وهو نص مؤيد لدعواه (ص ١٨٧) والذى بدت فيه العملة على أنها مجرد علامة على الثروة وليست فى حد ذاتها ثروة ، ذكر بعد بضع صفحات النقد الذى وجهه « تيرجو » ضد مذهب عالم الاقتصاد « لو » . . فتيرجو يعيب على « لو » اعتقاده بأن العملة ليست الا مجرد علامة على الثروة ، وأن قيمتها مستمدة من صورة الأمير التى عليها . . . لكن هذه الصورة لا تصك على العملة الا لتشبهه على وزنها وقيمتها الاسمية . . . ولهذا فان النقود تعد سلعة . بل انها مقياس تقاس به قيمة السلع الأخرى ، وليست علامة . . والآن ، فان تيرجو كتب هذا النص عام ١٧٤٩ أى بعد ما يزيد عن قرن على تاريخ نص سكيبيون دى جرامو ، الذى كتب عام ١٦٢٠ . ولهذا تطلب الأمر من فوكو ليثبت دعواه ، ولسهولة عرض النسق الذى ذهب اليه أن

يقلب التسلسل الزمني للأحداث . وليس هذا غير مجرد تفصيل جزئي ما كنا لنشير إليه إلا لأنه يمثل اتجاهها دائما وضارا في تلك البنائية المجردة. المذهبية التي استخفت تماما بالتسلسل الزمني للأحداث وليس هذا غير مجرد تفصيل جزئي ما كنا لنشير إليه إلا لأنه يمثل اتجاهها دائما ضارا في تلك البنائية المجردة المذهبية التي استخفت تماما بالتسلسل الزمني للأحداث التاريخية ، واستبعدت تماما وببساطة مطلقة كل ما لا يتمشى طواعية مع النسق الذي تريده .

أما الاعتراض من ناحية المبدأ على فوكو فإنه يثير مشاكل أكثر خطرا، وكان سارتر هو الذي أثار هذا الاعتراض في حديث أجرته معه مجلة « آرك » . ففوكو قدم وصفا للمراحل المختلفة وللوياكل البنائية للفكر الغربي منذ عصر النهضة . لكن مع تسليمنا بأن الجدول الذي قدمه لهذه المراحل صحيح من الناحية التاريخية (وهو أمر مشكوك فيه جدا) فإن سارتر كتب يقول : « ان فوكو لم يقل لنا ما كان سيكون أكثر إثارة بالنسبة لنا ، ألا وهو : كيف يتم تكوين كل لون من ألوان التفكير ابتداء من هذه الشروط ، ولا كيف يتحول الناس من تفكير إلى آخر انه يميز بين عصور التفكير ، ويقول ان هذا جاء بعد ذلك . . . لكنه بدلا من أن يستخدم السينما في عرضه لجأ إلى الفانوس السحري واستبدل بالحركة مجرد تتابع لمراحل ساكنة ، كل مرحلة منها في اثر الأخرى » .

والحق أن ما يثير الانتباه في كتاب « الكلمات والأشياء » وهو ما استحق بسببه إشارتنا إلى أن فوكو قد عرض فيه صورة من صور « فانون الأطوار الثلاثة » عند أوجست كومت ، الأمر الذي يعود بنا إلى شكل آخر من أشكال الفلسفة الوضعية ، أن صاحبه قد وصف وظائفها البنائية ، لكن بدون أن يضع المشكلة في علاقاتها مع حياة الناس ككل ومع أفعالهم العملية ومع تاريخهم . ولم يكتف فقط بعدم إثارة هذه المشكلة بل استبعدها صراحة . وعلى سبيل المثال ، فإن فوكو قد حدد الفترة من عام ١٧٧٥ حتى عام ١٧٩٥ باعتبار أنها إحدى اللحظات الفاصلة في تغير النظرة في نظرية المعرفة في العالم الغربي . لكنه لم يشر مرة واحدة إلى الدور الذي قدر للثورة الفرنسية أن تلعبه في تغير هذه النظرة ، مع ن جيروول وهيوليت قد أقرأ بحق ، بمناسبة الكلام عن نيتشه وهيغل ، أن هذه الثورة تمثل التجربة الميتافيزيقية الرئيسية لمفكرى تلك الفترة .

وفوكو يعلن بعد هذا ، دون أن يقدم دليلا واحدا يؤكد به ما يقول (ص ٢٧٤) : « أن الماركسية لم تحدث في المستوى العميق للمعرفة الغربية أى تحول واقعي . انها بالنسبة الى الفكر في القرن التاسع عشر مثل السمكة في الماء ، لم تستطع التنفس في أى مكان خارجه » .

وتتجلى جرأة هذا القول عندما يصف فوكو نظرية المعرفة ابتداء من العصر الحديث بأنها تميزت بالبحث عن الهياكل البنائية الخفية الباطنية ، وذلك في مقابل نظرية المعرفة القديمة التي كانت تبحث عن هذه الهياكل على مستوى التمثيل الحسي والمرئي .

اكن ثمة دعوى رئيسية لماركس تتصل بنظرية المعرفة . مؤداها ان العلم يهتم بالضرورة الباطنية الخفية ولا يقف فقط عند الروابط الدائمة الظاهرة بين الوقائع . وقد وجه ماركس وانجلز نقدا مستمرا ضد فلسفة الوضعية . وبالرغم من هذا ، فان فوكو يجمع في حديثه بينهما وبين أوجست كومت . وملاحظة عابرة ، ومن أجل أن نفهم وضع هذه الملاحظة بالقياس الى احترام التاريخ ، فانه يصعب علينا أن نفهم كيف تتمشى فلسفة أوجست كومت مع المعرفة في القرن التاسع عشر ، بالصورة التي يحددها فوكو .

لكن ليس هذا هو المهم .

فان فوكو لم يستطع أبدا أن يهتم بعملية الانتقال من هيكل بنياني الى آخر . لأن الهيكل البنائي الذي يمثل عنده كلا غريبا عن 'الانسان' ، أو ، كما يقول سارتر ، انه يمثل « الشيء الذي يتحدد وجوده بدوننا » . ويبدو لي أن فوكو - أكثر من أى فيلسوف آخر ، قد أرجع علوم الانسان الى علوم الأعمال التي صدرت من الانسان . بل انه درس هذه الأعمال ، منظورا اليها في هيئاتها البنائية ، كما لو كانت تصدر عن أى شخص .

وأخيرا فان حجر الزاوية في تصور فوكو كله قائم في هذا الاستبعاد للانسان . ولكي يبرر موقفه هذا ، حاول أن يعتمد بصفة رسمية الفكرة التي تقول بأننا قد تجاهلنا ببساطة حتى تلك الفترة الدور الذي تقوم به الذات في المعرفة وفي التاريخ .

يقول فوكو (ص ٣١٩) : قبل نهاية القرن الثامن عشر لم يكن للانسان وجود ، تماما كما لم تكن قد وجدت القدرة على الحياة ، وخصوبة

العمل ، والثقل التاريخي للغة ، لكن صناعة المعرفة قد أخرجت لنا من يديها مخلوقا حديثا تماما ، وذلك منذ أقل من مائتين من السنين فقط .
ويشرح لنا فوكو كيف أن الانسان في التصور الكلاسيكي للمعرفة لم يكن له وجود خاص ، ولم تكن له ذات عارفة . طالما أن كل شيء كان يدور في مستوى التمثل الحسي . في تلك الفترة ، أخذت الطبيعة الانسانية على أنها جزء من مسار الطبيعة ، ونظر الى الانسان على أنه نقطة تتجمع عندها العلاقات ، أو على أنه مركز لقاء قوى متعددة ، أو على أنه بقعة يتم فيها التلاحم بين التمثل الحسي والوجود . وباختصار ، نظر اليه على أنه نقطة فردية ، مجرد موجة في دوامة القول الذي يتشابك فيه ما تتمثله في ذلك وما هو موجود فعلا . وذلك هو المعنى الذي يفهمه فوكو من الكوجيتو عند ديكارت (ص ٣١٨ الى ص ٣٢٣ ، ص ٣٣٣ الى ص ٣٣٩) .

حتى اذا ما وجد ميدان جديد للمعرفة ، وحصلت هذه المعرفة على بعد جديد لها ، بعد مولد علم الاقتصاد والسياسي وعلم الحياة وعلم فقه اللغة وتجاوزت بذلك هذا السطح الظاهري للتمثيلات من أجل البحث فيما وراءه عن هياكل بنيانية خفية وعميقة للعمل والحياة واللغة نفسرها العالم المرئي ، حينئذ فقط « ظهر الانسان بوضعه الذي يملؤه اللبس باعتباره موضوعا للمعرفة وذاتا تعرف » (ص ٣٢٣) عندما اتخذت التمثيلات الحسية لنفسها نوعا من البطانة ، عندما أصبحت تدل فقط على مجرد عالم مرئي لمستوى من المستويات لا يتكشف لنا القانون الذي يخضع له الا اذا بحثنا عنه وراء المظاهر المحسوسة ، حينئذ فقط أصبح للذات الحق في المطالبة بإمكان متميز . لكن اذا كان علينا أن نبحث عن العمل وعن الانتاج خلف المظهر السطحي للعلاقات المتباينة المتشابكة ، فان من حقنا أن نسأل : من يقوم بهذا العمل ؟ ومن يؤدي ذلك الانتاج ؟

وبالمثل ، اذا كان هناك نسق لغوي يجعل العلاقات النحوية التي تقوم بين أجزاء الجملة أمرا ممكنا ، فسينتهي بنا الأمر الى أن نسأل : من الذي سيقوم في نهاية الأمر باعطاء معنى لهذا النسق ولل كلمات وللعلاقات القائمة بينها ؟ في هذا التصور الجديد للمعرفة عند فوكو سيكون الانسان كما لو كان يحتل مكانا في الفراغ .

ان كان قد ملاً هذا الفراغ الجائهم بقوله بالانا الترنسندنتالي في قلب كل هذه الدلالات . يقول فوكو : « كانت نهاية الميتافيزيقا تعبيرا

ذا وجه سلبي عن حدث أكثر تعقيدا ظهر في الفكر الغربي . وأعنى به ظهور الانسان « باعتبار أنه يمثل » بطانة غريبة بحريية - ترنسند نتالبة طالما أنه يمثل موجودا نجد فيه معرفة كل ما يجعل ألوان المعرفة كلها أمر ممكنا » (ص ٣٢٩) .

وبعد أن وضع فوكو الماركسية ضمن الفلسفات الوضعية من الطراز الأول (ص ٣٣٢) وهو أمر يدل على جيل تام بالفكر الماركسي بين لنا أن معارضة الوضعية لن يتأتى عن طريق « عودة من جديد الى العالم الحسي المعاش » بل ستكون « عن طريق البدء بالسؤال عما اذا كان الانسان موجودا حقا أم لا » (ص ٣٣٢) .

وابتداء من هذا السؤال حاول فوكو جاهدا أن يقدم لنا كيانا ترنسندنتاليا من غير ذات ، ونسقا من جميع الممكنات التي سيكون الانسان غائبا عنها .

الانسان هنا قد أصبح « بقعة للتجمع » وجدت في مسار يتجاوزها من كل جانب . لكن « كيف يمكن للانسان أن يكون هذه الحياة التي تتجاوز جدا شبكتها وضرباتها وقوتها الدفينة عالم التجربة التي يتلقاها بشأنها ؟ كيف يمكن للانسان هو نفسه أن يكون ذلك العمل الذي تفرض متطلباته وقوانينه عليه كما لو كانت تمثل وجودا غريبا عنه كل الغرابة ؟ كيف يمكن له أن يكون « ذاتا » للغة أخذت منذ ملايين السنين تتكون بعيدا عنه ، واتخذت لها نسقا تجاوز حدوده . . . ؟ ثم ان على الانسان ، في داخل هذه الذات أيضا ، أن يتخذ لكلامه ولتفكيره مسكنا ، كما لو كان الكلام والفكر لا يفعلان شيئا آخر الا أن يحركا بعض الوقت بقعة واحدة على هذا الشريط من الممكنات التي لا تحصى ؟ » (ص ٣٣٤) .

وهناك كلمة بتردد استعمالها عند فوكو ، وهي كلمة « ومضات الضوء » . وهذه الكلمة تعبر جيدا عن تصور الانسان ، ذلك التصور الذي يقوم على « ومضات ضوئية » سريعة غير مستقرة على بحر الممكنات الواسع ، ويمثل الانسان فيها تحقيقاتها المؤقتة والوهمية .

والكوجيتو المعاصر في رأى فوكو يختلف عن الكوجيتو الديكارتي كما يختلف تفكيرنا الترנסندنتالي عن التحليل الكانطي » (ص ٣٣٤ - ص ٣٣٥) . فكما أن تفكيرنا الترנסندنتالي يدور حول شبح الذات يروضه بالتعاون ، كذلك فان الكوجيتو كما نتصوره لم يعد يتجه كما

كان عند ديكارت الى اقامة الحواجز بين الفكر الصحيح والخطأ أو الوهم ، بل اتجه الى ممارسة نشاطه حول ما فيه ، وما حوله ، وما تحته مما ليس بتفكير ، لكنه مع ذلك ليس غريباً عن التفكير « (ص ٣٣٥) أي أنه يمارس نشاطه في اللاشعور الفرويدي ، على سبيل المثال ، أو على الهيكل البنياى الذى يتميز بأنه النموذج للفكر الذى لا يفكر فى ذاته .

وقد وعدنا فوكو بأن التفكير الموضوعى سيكون بوسعه أن يتجول فى الانسان كله « (ص ٣٣٥) ، وأن يحيل الانسان الى ما بدأ يتكشف منه « فى العمل والحياة واللغة » (ص ٣٤١) .

وفى كلمة واحدة ، فان علوم الانسان لا يمكن أن توجد الا اذا كف الانسان عن الوجود . وهذا ما يؤكد فوكو ، فى تلك الكلمات الصريحة : « لم يعد بوسعنا فى هذه الأيام أن نفكر الا فى فراغ الانسان الذى تلاشى » . ثم يضيف : « لا نستطيع الا أن نصطنع « الضحك الفيلسفى » ، « من كل هؤلاء الذين مازالوا يريدون أن يتحدثوا عن الانسان وعن مسلكته وعن قدراته على التحرير » (ص ٣٥٣ - ص ٣٥٤) .

وبعد أن ذكرنا بحق بالأشكال الثلاثة الرئيسية التى تمت بهسا السيطرة على الانسان من خلال علم الحياة ، وعلم الإقتصاد السياسى وعلم اللغة ينتهى فوكو الى هذه النتيجة : « العلاقة الزوجية القائمة بين الوظيفة والمعيار ، بين الصراع والقاعدة ، بين الدلالة والنسق ، تغطى كل ميدان المعرفة فى الانسان ، من غير أن تترك وراءها بقية لبحث آخر » (ص ٣٦٩) .

والمشكلة عند قائمة فى هذا الاستبعاد القطعى الذى بدأ فى هذه الكلمات الأخيرة : « من غير أن تترك وراءها بقية لبحث آخر » وفوكو يوضح أن أكبر تقدم حققته العلوم الانسانية يتمثل فى أنها استطاعت أن تكشف عن اللاشعور باعتبار أنه هو الموضوع الرئيسى الذى تتناوله هذه العلوم « (ص ٣٨٣) . وهو يفتبط لأن التحليل النفسى قد قيل عنه ما كان يقوله ليفى شتراوس عن الاثنولوجيا (علم السلالات البشرية) : « ميزة هذه العلوم أنها تذيب كيان الانسان » (ص ٣٩١) .

تلك هى النتيجة التى ينتهى اليها فوكو : « كان الانسان يمثل وجها اتضحت معالم صورته بين لهجتين صور فى احدهما على أنه

اختراع أظهرنا التاريخ الأثرى لتفكيرنا ببساطة على أنه حديث الوجود وربما يظهرنا أيضا على نهاية قريبة له وصور في الثانية على أنه حديث الوجود وربما يظهرنا أيضا على نهاية قريبة له وصور في الثانية على أنه سيتلاشى من الوجود » (ص ٣٩٦ ، ص ٣٩٧ ، ص ٣٩٨) لكن ما قيمة تصور فوكو للانسان باعتبار أنه - أى الانسان - لم يتضح على أنه ذات شخصية للمعرفة ومركز للمبادرة التاريخية والاختيار والمسئولية الا في عهد حديث ، يرجع تاريخه فقط الى أقل من قرنين من الزمان ، أى منذ الفلسفة النقدية عند كانط ؟ .

يقول فوكو باستخفاف : « اذا أسقطنا الأخلاق الدينية من حسابنا فان انغرب لم يعرف الا صورتين للأخلاق : الصورة القديمة (التي ظهرت في الرواقية والأبيقورية) التي أقامت نظرتها على ما فى العالم من نظام ، واستطاعت عن طريق اكتشافها للقانون الذى يحكمه أن تستخلص منه مبدأ للحكمة وتصورا للمدينة والصورة الحديثة التي لم تشأ ، على العكس من ذلك ، أن تقدم صياغة ما للأخلاق طاك أن كل أمر أخلاقي قائم داخل التفكير ومصاحب لحركته الداخلية متخذا لنفسه هدفا واحدا هو أن يضع يده على ما ليس يخضع للتفكير وهذا هو الوعي بالذات أو هو الظهور الى دائرة الضوء لذلك الجزء المظلم من الانسان الذى يجس في نفسه ، انه بعث الحياة فى الساكن عند الانسان . كل هذا هو الذى يكون فى حد ذاته مضمون الأخلاق وصورتها » (ص ٣٣٨ - ص ٣٣٩) .

لكن هذه الطريقة التي استخدمها فوكو برفع كتفيه استخفافا ، أو باستعماله خمس كلمات فقط وهي : « اذا أسقطنا الأخلاق الدينية من حسابنا » أو حذف بها كل التراث المسيحى فى الأخلاق ، وهو ذلك التراث الذى ملأ الى حد كبير تلك الفترة التي وقعت بين ما أطلق عليه فوكو اسم الأخلاق القديمة (الرواقية والأبيقورية) والرفض المعاصر للأخلاق من زاوية البنائية المذهبية . اجراء تعسفى بالنسبة الى التاريخ لا يقوم به الا فارس مغوار . وذلك لأن فكرة الانسان باعتباره ذاتا - لم نشطبه بجرة قلم تأثير عدة قرون - لا تبدو على أنها من خلق القرن الثامن عشر فقط ، ابتداء من روسو وكانط ، تبدو مرتبطة أولا ؛ على الأقل فى العالم الغربى ، بتأثير الكنيسة ، وربما أيضا بدت مرتبطة بالتراث اليهودى وتأثيره على الفكر اليونانى . وعلى أى حال ، فأنا لا أعرف أين يضع فوكو كتاب « الاعترافات » للقديس أوغسطينوس أو

حتى أعمال الآباء اليونان من أجل أن يقيم على تصورهم لشخصية الانسان
الالهى فكرة شخصية الانسان البشرى ، وهى فكرة غريبة عن لغة الفلسفة
اليونانية البعيدة عن هذا التصور .

هذه الفكرة حتى فى صورتها العلمانية لم تتوقف حتى فى أيامنا
هذه عن الظهور . لكن علينا أن نمحو صفحات كثيرة من تاريخنا اذا أردنا
أن نقول بأن الانسان لم يظهر الا فى نهاية القرن الثامن عشر . واذا بدأنا
من ديكارت ، كما يريد فوكو ، فان الكوجيتو لن يكون اختيارا بين التفكير
والخطأ أو الوهم فى دأخل عالم التمثلات الحسية (ص ٣٣٥) . وقد عقد
فوكو العزم على أن يلغى من مفهوم الكوجيتو كل احالة الى الذات ، وكل
بعد جوانى ، وكل معنى للحرية .

هذه التصور المجرد والمذهبي للبنائية لا يكتفى فقط باعادة كتابه
التاريخ بطريقة اصدار الأوامر ، بل انه يجعل حركة التاريخ نفسها غير
مفهومة .

لكن من أجل أن نبقى على دياكتيك التاريخ ، ينبغي علينا أن نرفض
الالتجاء الى تلك النظرية الدوجماتيقية التى جعلت من الهيكل البنائى
العنصر الوحيد فى المعرفة . أى أن علينا أن نضع أنفسنا وجها لوجه أمام
مشكلة تكوين وتطور وموت الهياكل البنائية ، وقيام هياكل أخرى
مكانها .

وضرورة الاعتماد على هذه النظرة التاريخية لا تبدو ملحة قدر
الحاجتها عندما يتناول فلاسفة ماركسيون دراسة الاقتصاد السياسى
والتاريخ ، من تلك الزاوية القاصرة ، على نحو ما فعل ذلك ألتوسير
وجود يلييه .

محتويات الكتاب

٤-٣	مقدمة المترجم
٨-٥	مقدمة الطبعتين الرابعة والأولى
١٠-٩	مقدمة عامة - عند منابع الفلسفة الفرنسية المعاصرة
	١ - الحياة تضع المشكلات - أزمت وثورات من التاريخ والفكر
١١	
	٢ - العودة الى المصدر الرئيسي : هوسرل ومسئولية الانسان
٢٨	
٥٥	الفصل الأول - الفلسفة الوجودية
٥٧	مقدمة - أصول الوجودية الفرنسية
٥٧	١ - مشاكلها
٦٠	٢ - مصادرها الفلسفية
٦١	(أ) بردييف
٦٥	(ب) كيركجوررد
٧١	(ج) هيدجر
٧٤	٣ - محاورها الفكرية
٧٩	١ - الوجودية المألحة : جان بول سارتر
٨١	١ - شاهد على عصرنا . مسرح وروايات سارتر
٩٤	٢ - المنهج الفينومينولوجي (الظاهرياتي)
١٠٠	٣ - الوجود العام الظاهرياتي : الوجود والعدم
١٣١	٤ - الأخلاق ، السياسة ، التطور الفلسفي لسارتر
	رسالة موجهة من جان بول سارتر الى المؤلف : « الماركسية وفلسفة الوجود »
١٤٦	
١٥٠	٢ - الهيجلية الجديدة الوجودية

١٥٠	١ - جان فال
١٥٤	٢ - الكسندر كوجيف
١٥٦	٣ - جان هيبوليت
١٦١	الفصل الثاني - الفلسفة الكاثوليكية
١٦٣	مقدمة - التحول الفلسفي في الفكر الكاثوليكي
	١ - الوجود المتعالى والذاتية : البرانية الجديدة ذات
١٦٤	الصبغة الكاثوليكية
	٢ - الجذور الثلاثة : في « الوجود الخاص » - في الحياة
١٦٩	الاجتماعية - في العلم
١٧٤	٣ - منهج المحايثة والمبشر به : موريس بلونديل
	١ - السقراطية الجديدة (النيوسقراطية) المسيحية : جبريل
١٨٢	مارسل
	رسالة موجهة من جبريل مارسل الى المؤلف : « الفلسفة
٢٠٠	والمرح »
	٢ - فلسفة الشخصية الانسانية : جان لاکروا وايمانويل
٢٠٣	مونييه
	رسالة موجهة من جان لاکروا الى المؤلف : « حول فلسفة
٢١٨	الشخصية الانسانية والحوار »
٢٢٤	٣ - ظاهريات الطبيعة عند الأب المحترم بيار تياردى شاردان
٢٢٤	١ - منهج تيار
٢٣٤	٢ - ديالكتيك الطبيعة والظاهرة الانسانية
٢٤٥	٣ - تفاؤل تيار والوسط الالهى
٢٥٣	٤ - تياردى شاردان والماركسية
	رسالة موجهة من « كلود كوينو » الى المؤلف : « أعمال الأب
٢٦٣	المحترم تياردى شاردان والماركسية

ملحوظتان بعث بهما كلود نزيمونتا الى المؤلف :

٢٧٣ ١ - الخلق والتطور

٢٨٠ ٢ - واقعة التطور والحطيئة الأولى

الفصل الثالث - البنيانية

٣٢٤ - ٢٨٩ من المنهج البنيانى الى فلسفة موت الانسان

٣٢٥ محتويات الكتاب

جمهورية مصر العربية

مطبوعات

المجلس الاعلى للثقافة

رقم

- ٢٧١ -

القاهرة

١٩٨٣ - ١٤٠٣

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٣/٤٨٢٣

ISBN ٠ - ٢٢١ - ٠١ - ٩٧٧ -