

فلسفة سارتر في الفكر العربي المعاصر / نماذج مختارة

Sartre's Philosophy in Contemporary Arabic Thought: Selected Models

دعاء علي

Duaa Ali

باحثة: عمان، الأردن. حالياً: قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، الأردن

بريد الإلكتروني: duaakmma@hotmail.com

تاريخ التسليم: (2017/9/21)، تاريخ القبول: (2017/11/29)

ملخص

لقد تم اختيار نخبة من المفكرين العرب المعاصرين، الذين تفاعلوا مع الوجودية بعامة، ومع فلسفة سارتر، بخاصة. وجرى الحرص على اختيارهم من خلفيات فكرية وفلسفية متنوعة، وذلك لنلم بطبيعة ومدى انعكاس وجودية سارتر ومواقفه وأفكاره، على إبداعات هؤلاء المفكرين. وهم: د. صادق جلال العظم، ومن موقع دفاعه عن المادية والتاريخ، فقد رأى أن وجودية سارتر، هي فلسفة لليأس، والباب الموصد، والطريق المسدود، عملياً، وللوعي الشقي، أنطولوجياً. وزاد قائلاً إن سارتر كان رفض تأسيس العقل الجدلي التاريخي على البنى الاقتصادية والاجتماعية والطبيعية، وبنى وجودية يؤدي فيها الإنسان الدازاين (الموجود هناك)، دور محرك التاريخ بلا شروط وبلا حدود. أما فؤاد كامل، فيعتقد أن تجربة سارتر تنقصها الحياة، وينتقد إحد سارتر، الذي يضع الإنسان أمام اختيارين لا جمع بينهما، إما وجود الله، وإما حرية الإنسان، وبهذا فقد جرد الإنسان من الحرية التي استخلصها له، ونزع عن الوجود كل قيمة، وصار الوجود الإنساني ضرباً في الهواء، ومصارعة لطواحين الرياح. أما د. عبد الرحمن بدوي، الذي رأى أن تطور الإنسانية يسير في اتجاه الوجودية، على مر الزمان النهائي، مؤكداً دور سارتر في إشاعة الوجودية، لكنه قلل، في الوقت نفسه، من شأن سارتر الفلسفي. وجدير بالذكر أن بدوي وصف نفسه بأنه صاحب مذهب وجودي، وذلك حين قدم رسالته لنيل درجة الدكتوراه بعنوان "الزمان الوجودي". وسنلاحظ أن بدوي قد افترق عن سارتر، في مقولة تاريخية الوجود، ومسألة الزمان، وبقوله أن الوجود ذو كيفية تاريخية، وفي عديد من الأفكار الفلسفية الأخرى. وأخيراً د. كمال يوسف الحاج، فيعتقد أن وجودية سارتر تضرب في قاع الشخص الذي هو أنا أو أنت أو هو، وأن الوجودية هي فلسفة الالتزام في المجتمع القومي، ويبيدي إعجابه بهذه الفلسفة باعتبارها فلسفة القرن العشرين في مواجهة باقي الفلسفات، ويوصي الحاج بالوجودية الحديثة للعالم العربي، لأنها تعينه على إدراك وضعه بالنسبة للداخل والخارج.

الكلمات المفتاحية: سارتر، فلسفة وجودية، فكر عربي، سارتر في الفكر العربي، عبد الرحمن بدوي، صادق العظم، فؤاد كامل، كمال الحاج.

Abstract

The study traces the effect existentialist ideas have on a selected number of contemporary Arab intellectuals in the philosophical area, whom we did our best to chose from different ideological and geographical areas. The study attempts to show the most important conclusions these intellectuals reached and raises some remarks concerning these conclusions.

Keywords: Contemporary Arabic Thought, Sartre, Badawi, Alhaj, Sartre's Philosophy.

المقدمة

لقد انعكست الأفكار الوجودية في أشكالٍ من الفكر العربي المعاصر، فعمد بعض المفكرين العرب، كل من موقعه الأيديولوجي، وإلى درجةٍ معينة من بيئته الاجتماعية والثقافية، إلى اتخاذ الموقف الذي يراه صائباً، فبعضهم قام بالتنفيذ، واستصغار شأن هذه الفلسفة، والبعض الآخر عرضها باقتناع والتزام، وآخرون قاموا بالترحيب بها إلى حد التفاخر والمبالغة المفرطة، وذلك بتسليط الضوء على مقولاتها من دون إبداء رأي أو إضافة تذكر. وقد دعا بعض هؤلاء إلى الأخذ بهذه الفلسفة، وذلك بعدّها وصفاً لمعالجة الحالة الفكرية العربية، وكأن لسان حالهم يقول إن الفكر العربي المعاصر بحاجة إلى فلسفة غربية معينة ونقلها، وأنه قاصر، ذاتياً، عن إنتاج فكر خاص به، أو التفاعل مع باقي الثقافات، والتأثر بها من موقعه المستقل، المتلائم مع تراثه الفكري التاريخي، وواقعه الثقافي والاجتماعي الراهن.

لقد اشتهرت الوجودية باسم سارتر، خلال العقود الماضية، وبرز تأثيرها على بعض المفكرين العرب من المعاصرين⁽¹⁾، الذين تم الاجتهاد في اختيارهم، من مواقع أيديولوجية مختلفة، ومن مواقع جغرافية عربية متعددة، مؤملة أن يفضي هذا الاجتهاد إلى النتائج المرجوة، في تحديد الأثر الفكري بطريقة تضمن، إلى درجة مقبولة، إبراز هذا التأثير، والتفاعل، وبأسلوب يُظهر الاختلاف، ويعكس التعدد والتنوع بين هؤلاء العدد من المفكرين العرب المعاصرين، وكيف تعاملوا، فكرياً، مع فلسفة سارتر، وكيف انعكست في آرائهم ومواقفهم الفلسفية ومواقفهم الثقافية والسياسية والاجتماعية.

(1) يوجد دراسة قام بها الدكتور أحمد عبد الحليم عطية بعنوان "سارتر والفكر العربي المعاصر" عرض فيها تحليل لتلقي المثقفين العرب لسارتر السياسي والأديب والكاتب المسرحي وحل فيها ردة فعل المثقفين العرب من مواقف سارتر السياسية، وخاصة الصراع العربي الإسرائيلي، ويوجد دراسة قام بها شتوح قنية بعنوان "تأثير سارتر في أدب سهيل إدريس" واقتصرت هذه الدراسة على التأثير الأدبي الفكري لسهيل إدريس بأفكار سارتر.

وفي هذا المجال، لا بد من الإشارة إلى أن تفاعل المفكرين العرب المعاصرين، مع الفلسفة الوجودية بعامة، وفلسفة سارتر بخاصة، ليس مجرد رغبات ذاتية، ومبادرات فردية، بل هي حاجة موضوعية للفكر العربي في مرحلته الراهنة، وحاجته لحل مشكلات علاقته بالفكر العالمي. فهؤلاء المفكرون العرب المعاصرون، إذ احتكوا مع الأفكار الفلسفية والاجتماعية والسياسية السائدة في الغرب الأوروبي خلال القرن العشرين، رأوا أن دفع ما يسمى بالنهضة العربية، يستلزم منهم التفاعل مع الفكر العالمي، والإفادة مما وصل إليه، وذلك بنقل عدد من الاتجاهات مثل (الليبرالية والماركسية والوجودية والوضعية المنطقية وغيرها)، محاولين تبسيط أفكارها المعاصرة لتتنسج مع الأوضاع الثقافية والموضوعية التي تعيشها المجتمعات العربية. ومنهم من تجاهل التراث الفلسفي العربي-الإسلامي، وأيضا الثقافة القائمة الراهنة، أو التقليل من شأنها رغم أن كل فلسفة ظهرت في هذا العالم، لم تكن بمنأى عن التراث الفلسفي السابق لها، على الأقل.

وما أقصده بالتأثر، هو مدى انعكاس فلسفة سارتر على المفكر العربي المعاصر في أشكال وعيه، وفلسفته، وخياراته، السياسية والاجتماعية، إضافة إلى تأثيره الأيديولوجي. وبيان كيف يختلف هذا التأثير، عند هذا المفكر، عن غيره، بل عند هذا المفكر القائم بتفسير مقولات سارتر، وعند مفكرين آخرين، لأن بعض هذه التفسيرات قد يتشابه، وبعضها قد يتناقض أو يختلف. وأعيد التأكيد على أن منطلقات الاختلاف بين المفكرين، ونوع تأثيرهم، ودرجته، لا بد أن يكمن خلف كل ذلك موقف أيديولوجي مسبق، وليس مجرد عناصر مزاجية أو ذاتية. وقد يكون لهذا المفكر مرجعية نظرية واضحة ومعلنة ينطلق منها مباشرة، أو إطار مرجعي مضمّر.

وقمت باختيار عدد من المفكرين كنماذج للدراسة، وهم: صادق جلال العظم، فؤاد كامل، عبد الرحمن بدوي، كمال يوسف الحاج.

صادق جلال العظم⁽¹⁾

لا مرأى في أن صادق جلال العظم، ملتزم بالنظرية الماركسية، ومدافع عن المادية التاريخية في وجه الفلسفات المثالية والثنائية. وقد تفاعل العظم مع كل الفلسفات، من موقعه الأيديولوجي، مستشهداً بقول سارتر في مقدمة "نقد العقل الجدلي"، بأن الماركسية هي الفلسفة المعاصرة التي لا يمكن تجاوزها، مضيفاً إلى ما قاله سارتر تأكيداً أن الماركسية هي فلسفة العصر النقدية بامتياز، طالما بقيت التشكيلة الرأسمالية قائمة، ذلك لأنها استمرار لتقليد علمي-

(1) مفكر وفيلسوف سوري، ولد في دمشق عام 1934 وتوفي عام (2016). أستاذ فخري في جامعة دمشق في الفلسفة الأوروبية الحديثة. درس الفلسفة في الجامعة الأمريكية/بيروت، ثم في جامعة يال (Yale) في الولايات المتحدة، وعمل أستاذاً بها، ثم عاد إلى جامعة دمشق ليعمل بها ثم انتقل للتدريس في الجامعة الأمريكية في بيروت. وأيضاً عمل أستاذاً في الجامعة الأردنية. ثم أصبح رئيس تحرير مجلة "دراسات عربية" التي تصدر في بيروت. ثم عاد للتدريس في جامعة دمشق، وعمل بعد ذلك في العديد من الجامعات الأمريكية والألمانية. من أعماله: نقد الفكر الديني، الاستشراق والاستشراق معكوساً، ثلاث محاورات فلسفية: دفاعاً عن المادية والتاريخ، ما بعد ذهنية التحريم.

ثوري-تحرري طويل عريق وتتويج له في الوقت ذاته في حقبتنا المعاصر (العظم، 1990، ص164). ويعتقد العظم، أنه من خلال اطلاعه، على الفكر الأوروبي عموماً، والألماني خصوصاً، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، تبين له، أنه لا توجد حركة فلسفية مهمة واحدة، أو منظر فلسفي إيديولوجي، لم يصطدم بالماركسية أو يتفاعل معها أو يتأثر بها، أو يرد عليها بشكل من الأشكال إما ضمناً أو صراحة (العظم، 1990، ص168).

لقد دافع العظم عن الماركسية، وعن المادية التاريخية، وقام بتحليل محاولات إعادة صياغة المثالية وتلميغها، لتتخلص من طابعها المعادي للعلم في تاريخها السابق، ومحاوله إكسابها بعض سمات المعرفة العلمية ومظاهرها.

إنه لمن طبيعة الأمور، أن يكون كل فيلسوف، حراً في اعتقاده، وفي انتقاء الحقيقة الفلسفية التي يقتنع بها. لكن النظر العلمي يدل على أن كل بنية فلسفية قد نشأت تاريخياً من بنى سابقة لها. فالفلسفة ترتبط بعلاقة متميزة بتاريخها وماضيها.

ويرى العظم، أن الفلاسفة، ما كان لهم أن يكونوا على ما هم عليه لولا الديكارتية. لقد استفاد الفلاسفة اللاحقون من الديكارتية، واستخدموها في فعل تفلسفهم، حيث طوروها وطوعوها وتصرفوا بها وفقاً لحاجاتهم الفكرية (العظم، 1990، ص28). والوجودية الحديثة انطلقت، من الكوجيتو الديكارتي، واعتمدت وجود الفرد، كمرکز وعي صاف مغلق على نفسه، كما عند هوسرل، أو كحزمة من الإمكانيات الخاصة، كما عند هايدجر. زد على ذلك، أنها طرحت بدائل لأطروحة ماركس القائلة، بأن الوجود المادي الاجتماعي يحدد الوعي وطبيعته. وأيضاً طرحت الماهية الواعية المتعالية، والوجود الروحي الزماني والذاتية.. وهذا ما نلاحظه في فلسفة سارتر.

إن التفاعل بين الثقافات والحضارات، وعلى مر العصور، هو برأيه، من الأمور البديهية الثابتة، وأن الاحتكاك الثقافي والحضاري بين العرب والغرب الأوروبي لم يكن "مجرد تماس سطحي أو تفاعل جزئي بل كان دائماً يأخذ طابع التداخل الجوهرى والتشابك العميق والاحتواء الشامل (العظم، 1966، ص5). فالحضارة الغربية اتخذت، منذ البداية، التراث الديني السامي الذي نشأ على أرضنا ديناً لها، وأن مهد هذه الحضارة ومنبع دياناتها منطقتنا العربية، وضفاف أنهارها. وأيضاً أخذت الحضارة العربية، في مرحلة تاريخية معينة، بعد الإسلام، من الفكر اليوناني الفلسفي والعلمي أساساً لتأملات فكرية وفلسفية، وقامت بإغناء هذا الفكر وتعميقه والإضافة إليه. وأن الحضارة الأوروبية قد أخذت هي الأخرى من الحضارة اليونانية القديمة، وبما أضافته الحضارة العربية له، من علوم طبيعية وفلسفية وغيرها، ليكون أساساً للنهضة التي حدثت في أوروبا.

وفي المرحلة المعاصرة، تأثرت منطقتنا بهذه التطورات، وما نتج عنها من نظم ونظريات علمية وسياسية واجتماعية واقتصادية (العظم، 1966، ص6). لذا، فإن دراسة النشاط الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، أصبح ضرورة وواقعاً وذا أهمية، وليس مجرد فضول وحب استطلاع، وإنما هدفه تجاوز مستوى التمتع السطحي بنتائج العلم الحديث وثمار تطبيقاته العملية.

ويقتضي ذلك دراسة جذوره والبيئة الحضارية والثقافية التي برع فيها، والنتائج التي أدى إليها، والتغيرات الجذرية، التي فرضها على المجتمعات المتأثرة به (العظم، 1966، ص6).

والواقع أن العظم لاحظ، في ضوء دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، حضور أفكار مثل العدمية والعبثية والعداء للموضوعية والعقل في فلسفات القرن العشرين، ومن ضمنها الوجودية.

ويهمنا، في هذا المجال، ما قام به العظم، وعلى قاعدة دفاعه عن المادية والتاريخ، من نقد لوجودية سارتر، ودور فلسفته ومسرحه، ولطبيعة مواقفه، وخاصة أن العظم حاول أن يوجه أفكاره النقدية نحو بعض المفكرين العرب، الذين أخذوا بفلسفة سارتر أو استرشدوا بها، أو نقلوها وقلدوها، داعياً، في الوقت نفسه، إلى فلسفة مادية تاريخية واضحة ومتماسكة.

رأي العظم في منطلقات الوجودية

طوال حياة الإنسان المتناهية، وفي حياته اليومية، يُلاحظ أن كل واحد لا بد وقد شعر في وقت ما بعبثية الحياة والعالم، وشعر بالإحباط واليأس، وبعثية الباب الموصد، وأحس بالهم والقلق، وبالخوف من الموت، وبالإخفاق في تحقيق أهدافه، وأحس بأن الغير هم سبب فشله وتعاسته، وشعر بظلم الآخرين له، ولكن هذا، كما يقول صادق العظم، يدعو إلى عدم تحويل المصائب إلى ضرورات أزلية يجعل أحوالها ملازمة للشرط الإنساني ومساوية له (العظم، 1990، ص333). ويستطرد قائلاً إن الوجوديين، يدفعون الأمور باتجاه العبث واللا معنى والدوار، وأنهم يتبعون طرائق فلسفية وأيدولوجية، تدعو إلى تكريس ما لا يطاق وإدامته والدفاع عنه، بأساليب مواربة، وجعله أحد المطلقات الميتافيزيقية، التي تظهر عجز البشر، وأن لا حول لهم ولا قوة أمام هذه المطلقات. إن ما يسمى بالشرط الإنساني، في الوجودية، تحول إلى مطلق من هذه المطلقات، وأن المصائب تحولت إلى ضرورات أزلية ملازمة للشرط الإنساني المطلق ومساوية له.

لقد أظهر الوجوديون، كما يقول العظم، مهارة في تسفيه العقل، وإنكار المعرفة الموضوعية، فهيدجر يرفض التصور العلمي والفلسفي الحديث، محاولاً استعادة تصور مثالي ذاتي، حيث يرى في التصور العلمي ابتعاداً عن حقيقة "وجود الموجودات". ومحاولة هايدجر هذه، هي، في العمق، أيديولوجية مثالية ذاتية، تصل إلى نوع من اللاهوت الوجودي التصوفي.

سارتر بين الوجودية والماركسية

يرى العظم، أن سارتر لم يقبل بالمادية أبداً. وظلت ماركسيته بلا مادية (العظم، 1990، ص333)، وأنه بقي يعيد إنتاج إشكالات "الوجود والعدم" بصياغات ماركسية، أحياناً، وشبه ماركسية، في أحيان أخرى، وإن بثناء تاريخي أعظم، مؤكداً أنه، في جميع الأحوال، أفاد كثيراً من الماركسية.

والعظم لا يقلل من أهمية سارتر، فهو، في نظره، قوة ثقافية وفكرية وفلسفية كبيرة في هذا القرن، بل حين نفهمه يعني أن نفهم شيئاً مهماً عن عصرنا (العظم، 1990، ص223)، لكنه يعتقد

أن الإشكالات الأساسية التي عمل سارتر داخل إطارها قد استمدتها من فينومينولوجيا هوسرل، والوجودية المبكرة للوكاتش (Georg Lukács)⁽¹⁾ و هايدجر. إن المقولات الفلسفية الرئيسية التي استخدمها سارتر، مستمدة كلها من هؤلاء الفلاسفة. ف "الوجود لذاته"، عنده، هو "الذازين" عند هايدجر و "النفس" عند لوكاتش، أما "الوجود في ذاته"، فهو "الواقعية" عند هايدجر، و "الشكل الموضوع" عند لوكاتش.

وإذا كانت الوجودية، برأي العظم، قد تحولت إلى ماض وتجربة، عند لوكاش، وانتهت، عند هايدجر، إلى نوع من الفلسفة المغلفة بأسرار الوجود، فإنها، عند سارتر، قد انحدرت إلى فلسفة للبأس والباب الموصد والطريق المسدود عملياً، وللوعي الشقي انطولوجياً (العظم، 1990، ص234).

إن سارتر، في معتقد العظم، حاول المزوجة بين الوجودية والماركسية، لكنه اكتشف استحالة ذلك، وأدرك أن لا جدوى من المحاولة، لأن هذه المزوجة تتطلب التضحية إما بمادية الماركسية أو بمثالية الوجودية (العظم، 1990، ص234).

وفي كل الأحوال، فإن سارتر في كل مراحل تطوره الفكري، أصر على وجوديته، و لم يتخل عنها، وقد أعلن قبل وفاته، بخمس سنوات، أنه لم يعد ماركسياً.

إن العظم، ومن موقع ماديته التاريخية، ودفاعاً عنها، وجه النقد لوجودية سارتر، ومحاولته ربطها بالماركسية، وقد أوضح ذلك برفض سارتر للمادية، وبعده عن الديالكتيك، وأن ما طرحه سارتر في "نقد العقل الجدلي" لم يختلف عما طرحه في "الوجود والعدم"، ولا يُعد تطوراً. وأكثر من ذلك، يعتقد العظم، أن مواقف سارتر السياسية والاجتماعية، لا تجد لها مسوغات في فلسفته الوجودية، وأن الحرية، التي اشتهر سارتر بالدفاع عنها، جاءت بمثابة قدر محتوم قد حُكم على الإنسان بها. وسنقوم بتوضيح القضايا الرئيسية التي حاول العظم، بتناولها، البرهنة على حدود الاختلاف بين الماركسية ووجودية سارتر.

الديالكتيك

يرى العظم، أن سارتر ورغم كل اهتمامه بالديالكتيك، وكل كلامه على الجدل، ظل يطرح فلسفته، ويعيد طرحها، مستنداً إلى تعارضات سكونية تفتقر كلياً وتاماً إلى أي مبدأ حركي داخلي يدفعها باتجاه تركيبات أعلى (العظم، 1990، ص234-ص235). إنها تعارضات سكونية مبنية وعقيمة، فمثلاً الحرية الخالصة في مواجهة الحتمية الكاملة، والوعي الصافي في مواجهة العتمة المطلقة، والعدم في مواجهة امتلاء الوجود، الذات في مواجهة الآخر، والفرد في مواجهة الجماعة. ويعتقد العظم أن وراء هذه الثنائيات غير الجدلية، نجد أنفسنا أمام التعارض القديم بين ديناميكية الروح ووعيها وحريرتها وعفويتها في مواجهة عطالة المادة وعتمتها وأليتها ووجودها (العظم، 1990، ص335). إن هذا يعيدنا إلى ثنائية "كانط" الشهيرة "الذات الخالصة"

(1) جورج لوكاش ولد في بوديست (عاصمة المجر) عام 1885، وتوفي عام 1971. فيلسوف وكاتب وناقد أدبي ماركسي. من مؤلفاته: تحطيم العقل، دراسات في الواقعية، التاريخ الواعي الطبقي.

التي لا يمكن أن تكون موضوعاً، ويضيف أن هذه الثنائيات غير الجدلية، والتي يصطدم بعضها ببعض، هي أقرب إلى الميكانيك، لأن اصطدامها لا يؤثر على داخلها، ولا يغيره، وفي نهاية العملية الديالكتية عند سارتر يبقى كل شيء على حاله تماماً كما في بدايتها (العظم، 1990، ص336).

يتوصل العظم، في ضوء ما تقدم، إلى أن ديالكتيك الثنائيات عقيم، لأنه التغير الوحيد الذي يمكن أن يطرأ على الوجود لذاته في صراعه وتفاعله مع الوجود في ذاته (العظم، 1990، ص336). إنه سقوط الأول في خطايا خيانة النفس والوعي الزائف والاعتراب والتشويء (العظم، 1990، ص336). فديالكتيك سارتر خارجي، ويبقى على مستوى الظواهر. إنه ديالكتيك، ليس عرضياً، بل ينبع من الطريقة التي يطرح بها اشكالياته الوجودية، منذ البداية.

ويتجلى غياب الجدلية والتفاعل، كما يرى العظم، في شخصيات سارتر المسرحية، فالعلاقة بين كل ذات من شخصياته المسرحية، تبقى ذات صافية، وتشويء الذوات الأخرى. أن نكون، بنظر سارتر، مع الآخرين، هي أن نكون ضدهم، لأن كل وجود لذاته يدخل في صراع مع كل وجود آخر لذاته، وهذا واضح في شخصيات مسرحية "الباب الموصد" لسارتر، لأن وجوديته تقوم على تحويل الوجود لذاته إلى الوجود في ذاته أي تشيئه و تموضعه. وهكذا الحال في مسرحية "سجناء التونا"، فهي، في شخصياتها، مطروحة على نفس منوال "الباب الموصد". أما مسرحية "الغثيان"، فالدازيين فيها ليس بشيء، بل إمكان خالص، وفيها يصاب "روكانتان" الدازين بالغثيان عند مواجهة عالم الأشياء، فهو حرية مطلقة وذات صافية، وحين يتواجه مع عالم صفاته معاكسة كلياً لحقيقته، يصاب بالغثيان، وينتابه إحساس بأنه فائض لا لزوم له.

ويضيف العظم أن وجودية سارتر هي فلسفة تمرد أكثر منها فلسفة ثورة (العظم، 1990، ص339)، إنه تمرد الوجود البائس على المادة الصلدة، وتمرد الروح الشجاع واليائس على الأشياء كلها، وعلى مجرد وجودها.

أما موقف سارتر، من ديالكتيك هيجل، فيرى العظم أن مصدر المشكلة عند سارتر هو هيجلية سارتر الزائدة من ناحية وإفراغه لديالكتيك هيجل من حركته الجدلية من ناحية ثانية (العظم، 1990، ص339).

فسارتر، برأي العظم، يفرغ ديالكتيك هيجل من حركته وذلك بـ :

1. تفتيت الروح المطلق لهيجل إلى عدد غير متناهٍ من مراكز وعي الوجود لذاته، إذ يجد، عند سارتر، أن كل نقطة من نقاط الوجود لذاته هي ذات تامة لوعي ذاتها وحريتها منذ بداية وجودها، وأي تطور يطرأ عليها يتجه بها إلى التشويء، فالحركة تتحدد من الذات المفردة إلى الموضوع، بينما الروح المطلق عند هيجل، هي، في طريق الانتقال من جوهر إلى ذات تامة الوعي بنفسها وحريتها.
2. إنه ميكانيك الصراع الخارجي بين الذوات من دون جدلية داخلية، والنتيجة صراع كل ذات مع الذات الأخرى، إذ تحاول كل ذات أن تجعل من الأخرى موضوعاً لنظراتها، محاولة تجنب الوقوع

تحت نظر الآخرين، اتقاءً عبثياً لشر التموضع أو التشيؤ. وإذا كان هيجل، كما يرى العظم، يسمح بالتبادل بين وعيين، فإن سارتر ينتقده جراً ذلك، فعنده يستحيل قبول الذات بأخر.

حرية ميتافيزيقية، وليست حرية جدلية

يرى العظم، أن عبارة سارتر المشهورة "محكوم على الإنسان أن يكون حراً" (سارتر، 1966، ص703)، هي أقرب إلى اللاهوت والقدر والمصير المحتوم، وأن جملته المشهورة هذه عن الحرية، توحى وكأنه كان من الأفضل للإنسان أن لا يكون حراً، أو أنه سيكون أسعد بدون هذه الحرية، لأن مصيرها المحتوم هو الاغتراب والتشيؤ أي تنقلب عكس ما هي عليه أصلاً (العظم، 1990، ص345).

ويضيف قائلاً إن فلسفته، على الرغم من ارتباط اسم سارتر بالحرية وبالدفء عنها، مليئة بالضرورات والحتميات: حتمية التموضع والتشيؤ - حتمية الاغتراب - حتمية تلاشي الحرية في الخارج... الخ فما معنى هذه الحرية التي يتعذر تمييزها عن الحتمية ولا يمكن وصفها إلا بلغة الضرورة؟ إن الذات الحرة عند سارتر تفعل في العالم وكأنها ليست من العالم، وتتدخل في صيرورات التاريخ، وكأنها ليست من التاريخ (العظم، 1990، ص345)، إنها حرية ميتافيزيقية... هكذا يراها العظم.

هذه الحرية الميتافيزيقية، لا تمثل منطلقاً لالتزام سارتر بالدفء عن الحرية السياسية، ونضال الشعوب ومواقفه، لأن مواقف سارتر في الدفء عن الحرية لا تناسب أبداً و تنحدر من حرية الوجود لذاته (العظم، 1990، ص246)، فحرية الوجود لذاته ليست بشيء، برأيه، وغير قابلة لأي تعريف، فهي "إمكان محض"، وهي تلقائية وتمارس فعلاً عشوائياً دون منطلق أو علة، وغير قابلة للإرجاع إلى الواقع أو المجتمع أو التاريخ. "إنها حرية النزوة، إن هم الحرية الميتافيزيقية ليس تغيير العالم أو حتى إبقاءه على حاله، بل مجرد التعبير عن نفسها، مهما كانت النتائج (العظم، 1990، ص347).

ففي "الذباب" أقدم "أوريست" ، على أفعال التمرد والتحرر، وفي "سجناء التونا" أقدم "فوائر" الملقب "سمولنك" على أفعال الإرهاب والتعذيب. وهنا يتضح أن حرية الوجود لذاته لا تفرق بين الخطأ والصواب، بين الالتزام بقضايا المضطهدين، والمضطهدين، ولذا بقي التزام سارتر بالحرية والدفء عنها في حدود حرية الوجود لذاته، ولم يتحرر منها، وظلت الحرية، عنده، حرية خاصة بالوجود، ولم يتجاوزها إلى الأفعال، فالحرية للوجود سابقة للفعل، والوجود هو الحر، أما الفعل، فلا يمكن التمييز بين فعل حر، وعكسه، لأن الأفعال جميعها حرة سواء كنا مرغمين عليها، أو مجبرين على القيام بها، وهنا تبرز لغة الحتمية في كلام سارتر على الحرية.

ويزيد صادق العظم قائلاً، إن إكبار المتقنين العرب وغيرهم لمواقف سارتر السياسية، نَسبه العديد منهم لوجوديته، وقاموا بإكبار هذه الوجودية، اعتقاداً منهم أن الحرية التي ارتبط اسم سارتر بها، تعود إلى حرية نابعة من الوجودية. بيد أن الصحيح أن هذه الحرية ميتافيزيقية، ولا تسوغ مواقفه السياسية، وأن من يبحث عن مسوغات في وجوديته، لمواقفه، سيصاب بخيبة أمل،

لأن حرية الوجود لذاته في منطق "الوجود والعدم"، لا تشجع على اتخاذ المواقف، وإنما إلى تبرير اللامبالاة السياسية، وتبرير الانعزال كذلك.

نقد العقل الجدلي

يلحظ العظم، أن سارتر لم يتغير، جذرياً، في "نقد العقل الجدلي"، عما كانت عليه أفكاره في "الوجود والعدم"، على طريقة المثل الفرنسي القائل كلما تبدلت الأحوال، بقيت الأمور على حالها (العظم، 1990، ص348).

يعترف العظم أن البعد التاريخي والاجتماعي قد هيمن على أطروحات سارتر في "نقد العقل الجدلي"، وأن غنى واسعاً قد طرأ على فكره، وأن هذا التطور العميق يعود إلى حضور الماركسية، الذي بدا واضحاً في مقولات سارتر الأساسية. لقد قدم رؤى وتحليلاً، للإنسان والتاريخ والمجتمع، تبدو، للوهلة الأولى، وكأنها تمثل تطوراً مهماً وجديداً. لكن العظم يرى، أنه رغم هذه التطورات الجديدة الاجتماعية والتاريخية التي طرأت على أفكار سارتر المعروضة في "نقد العقل الجدلي"، إلا أنه، عند التدقيق الأعمق، يظهر العكس، حيث بقي سارتر ضمن حدود المشروع الفينومينولوجي العام للفلسفة البرجوازية في القرن العشرين. فسارتر، في إنجازها، النقدي، حاول رفض العقل المثالي كما هو، عند هيغل، وتفسيره للتاريخ، هذا أولاً، أما ثانياً فقد حاول أيضاً رفض العقل المادي الجدلي الخالص، في تفسيره للتاريخ، كما هو في الماركسية. لقد حاول، منذ بدايته، في "نقد العقل الجدلي" نقد ما يسميه "بالهيجلية الوثوقية"، ونقد ما يسميه "بالماركسية البرانية"، في أن معاً. بعد ذلك كرس كتابه لمهمة تصفية العقل التاريخي الجدلي، من دعاويه المادية والموضوعية والواقعية، لمصلحة مركزية الذات، فمن هذه الذات تنشأ المعرفة الطبيعية، وتنشأ ظواهر الطبيعة المطلوب معرفتها.

لقد تعامل سارتر، مع الماركسية، بصفتها الفلسفة التاريخية التي لا يمكن تجاوزها، في الوقت الحاضر، على أقل تقدير، لكنه طرح عقلاً تاريخياً، وجدلاً متعالياً جديداً، متجاوزاً الفلسفة التاريخية للماركسية، معتمداً على مركزية "الذات الفاعلة" كحل وسط بين "العقل المادي الماركسي" و "العقل المثالي الهيجلي"، وكبديل عنهما معاً. فالوجود لذاته "بصفته مؤسساً في واقع الإنسان الوجودي المباشر، أي في الدازين كما هو لذاته بحريته ومشاريه و غاياته ومقاصده، أي براكسيس الوجود لذاته (العظم، 1990، ص350).

لقد اعتمد سارتر، كما يرى العظم، على بنى وجودية يقوم فيها الإنسان الدازين: دور المحرك للتاريخ بلا شروط أو حدود، رافضاً تأسيس العقل الجدلي التاريخي على البنى التحتية الاقتصادية والاجتماعية والطبيعية. وهو، بذلك صاغ مثالية وجودية، باسم ماركسية العالم المعيش، والتجربة المباشرة. لقد رفض سارتر المادية، صراحة، لصالح أولوية الذات في صنع التاريخ، وإنجاز الثورة، وشرح مأخذه على المادية، بجميع أشكالها. هذا ما طرحه سارتر، في كتاب "المادية والثورة"، مركزاً على مركزية الذات الإنسانية. وجدير بالذكر أن العظم يوافق سارتر على دور الإنسان و مركزيته، وأنه من دون الإنسان لا يوجد شيء ا تاريخ أو مجتمع أو اقتصاد أو ثقافة. لكن إنسان سارتر في "نقد العقل الجدلي"، ومن حيث العمق، لا يختلف عن

إنسان الدازاين، والوجود لذاته، في "الوجود والعدم"، دون أن يطرأ أي تغيير جدي حقيقي يقربه من تصور الماركسية للإنسان. وعلى الرغم من أن سارتر يحاول تقديم الإنسان، من منظور تاريخي، واجتماعي، مستفيداً من الاقتصاد السياسي، وعلم الاجتماع، لكن يبقى الإنسان، عنده، هو الذات الفاعلة، المحكوم عليها أن تحاول باستمرار، لكنها لا تحصد إلا الإخفاق والإحباط واليأس. إن البراكسيس الذي تمارسه الذات في عالم الندرة، ترتد أيضاً على الذات الفاعلة بالطريقة نفسها وعلى شكل عطالة العملي الجامد وغائبة المضادة (العظم، 1990، ص 352). فما تمارسه الذات الفاعلة، في عالم الندرة، يتموضع ويغترب ويتشأ ويرتد عليها، ويسيطر على علاقتها بالذوات الأخرى، وتصبح العلاقة بين الذوات، علاقات تناحرية دائمة، وخصائصها هي الجهنمية الأزلية المعروفة عند الوجوديين.

إن النموذج المشترك بين "الوجود والعدم" و "نقد العقل الجدلي"، ظل واحداً عنده، إنه مركز وعي فاعل وحر وغير مادي من ناحية، عالم مادي غليظ وكثيف وآلي من ناحية ثانية (العظم، 1990، ص 353). إن تصور سارتر، يؤدي، وإن بشكل مضمّر، إلى الانتصار المأساوي للروح على المادة، وبدلاً من التفاعل بين الطرفين، يكون الصدام خارجياً، إن تصور سارتر لثنائية الروح والمادة بمعناها البسيط، هو الذي يتحكم في العمق بتحليلات ونقد العقل الجدلي (العظم، 1990، ص 353).

باعتماد العظم، أن سارتر يعرض وعياً شقياً ناتجاً، عن ذكرى الفردوس والحنين الدائم إلى استعادته، مع إدراك استحالة ذلك، في الوقت نفسه. فالمادة، عنده، هي مصدر الشر الحقيقي في العالم، وأن إقحام الوجود لذاته عالم المادة هو أشبه ما يكون بالخطيئة الأصلية وسقوط الإنسان من فردوس الحياة الروحية الأولى نهائياً وبلا رجعة (العظم، 1990، ص 345).

ويزيد العظم قائلاً، إن سارتر في "نقد العقل الجدلي"، قد أطلق كلمات وأوصافاً، هي أشبه ما تكون بعبارات الحقد الديني التقليدي المعروف على المادة، وإكساب المادة خصائص شيطانية، ولعن غائبتها الضارة للإنسان وروحه، بالتحديد، وبقيت الذات الفاعلة الوحدة الأساسية الأولى لتصوره لبناء حياة المجتمع، ومجرى التاريخ، دون ربط مع التفاعل المتبادل مع الظروف الطبيعية والاجتماعية.

لقد انطلق سارتر، في "الوجود والعدم"، من الوجود لذاته، وذلك على شكل ذوات مفردة واعية وفاعلة، لكن مغلقة على نفسها تحاول تجاوز نقصها أو عدمها، بالدخول في علاقات مع بعضها البعض في الحياة الاجتماعية أي عبر الوجود في ذاته. وفي "نقد العقل الجدلي" انطلق سارتر، من الوجود الإنساني على شكل دازينات أو ذوات مفردة واعية وفاعلة، ومغلقة على نفسها، تحاول تجاوز نقصها وسد حاجتها بتشكيل نفسها، في جماعات بشرية متسلسلة، ومن خلال تعاملها مع الندرة المادية.

ويخلص العظم، إلى نتيجة، مفادها أن سارتر في "نقد العقل الجدلي" ينزل الأسطورة والأيدولوجية، محل العلم في فهم تاريخ البشر الفعلي والواقعي. ويقوم بتعديل محدود لبعض المصطلحات الفلسفية، محاولاً طرح وجوديته القديمة داخل إطار ماركسي، لتكون بديلاً ثورياً

للماركسية. لكنه، في المحصلة النهائية، لم يغادر، بصورة جديّة، منطلقاته الفلسفية، كما عرضها في " الوجود والعدم".

إن كل ما طرأ من تطور في "نقد العقل الجدلي" هو أن سارتر قد أعاد انتاج اشكاليات الوجودية بصياغات ماركسية أحياناً، أو قريبة من الماركسية، أحياناً أخرى، لأن المزوجة بين الوجودية والماركسية، كما يعتقد العظم، أمر مستحيل من دون التضحية، إما بمادية الماركسية أو بمثالية الوجودية. وإذا كان سارتر قد أعلن، قبل وفاته، بسنوات، أنه لم يعد ماركسياً، فإن الأصح أنه، من حيث الجوهر، لم يكن ماركسياً، برأي العظم.

فؤاد كامل

قدّم فؤاد كامل عرضاً نقدياً لمجموعة من الفلاسفة المعاصرين، الذين مثلوا الاتجاهات والمدارس الفلسفية التالية: الواقعية الجديدة، والتحليلية والوضعية المنطقية والبرجماتية والحيوية والظاهرية والوجودية... قائلًا إن "الشيء المؤكد الوحيد الذي نستطيع أن نقوله عن الفلسفة، هو أنها طريق يمتد خلفنا وسيستمر أمامنا أو بعدنا إن شاء الله (كامل، 1993، ص214). ويضيف كامل أن الهدف المشترك لجميع الفلاسفة هو بعث روح المعرفة والتفلسف كوسيلة للخلاص، لأن مهمة الفيلسوف ليست فهم العالم، بل تغييره وإصلاحه.

لقد اهتم كامل بالفلاسفة الوجوديين المعاصرين، قائلًا، على سبيل المثال، إن الذاتية، في فكر كيركجارد، هي مسألة المسائل، وهي النغمة السائدة في فكره، وهي الوجود حين يتحد الوعي بالوجود نفسه.

كما اهتم بنيتشه القائل إنني "كتبت كتبي بدمي"، والذي يعد نبعاً أصيلاً من منابع الوجودية المعاصرة، لأنه أعلى من الذاتية، وأكد الوجود الفردي، وكانت فلسفته انعكاساً لشخصيته. أما رأي كامل بهابجر، فيراه صاحب أشد الصيغ الفلسفية عمقا ودسامة. والإنسان، عند هابجر، قادر على إضاعة نفسه، فإنه لا يصبح شيئاً، وأما بقاؤه في الوجود الزائف فهو السقوط. أما ياسبرز، فإن تجربته الفكرية فهي أعمق مغامرة قام بها فيلسوف في المدرسة الوجودية، وقد بلغ المد الوجودي ذروته في فلسفته. وقد أقدم ياسبرز على المزوجة بين مسيحية كيركجارد المفارقة، ومثالية هيجل المطلقة ونزعة نيتشه الإنسانية الملحدة.

وتفاعل فؤاد كامل مع جان بول سارتر، الذي هو، عنده، من تدين الوجودية بشهرتها وذبوع صيتها إليه. وقد جسد أفكارها في روايات ومسرحيات وقصص مما جعل للوجودية المعاصرة ذلك الانتشار الواسع الذي أحلها في الفكر المعاصر مكانا لم تحتله من قبل تيار أو مدرسة فلسفية (كامل، 1993، ص12). أمّا كتاب سارتر "الوجود والعدم"، فإنه، برأيه، بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، ويمكن اعتباره ترجمة فرنسية لفلسفة هابجر مع تعديلات طفيفة، أو تفصيلات أكثر استفاضة، وأبعد تطويراً.

تعامل فؤاد كامل مع وجودية سارتر، انطلاقاً من حالته الخاصة، وهي حالة من هجر التدين، عندما عزم على دراسة الفلسفة، متأثراً، في تلك المرحلة، كما يقول، بإلحاد عبد الرحمن

بدوي، وأمثلة من الفلاسفة الوجوديين الملحدين، "نيتشه وهايدجر وسارتر"، وأيضاً الشك الديكارتي.

ويؤكد كامل أن ما شدّه إلى دراسة الوجودية، والاهتمام بها، هو ما تضمنته من دعوة إلى الحرية. يقول إن أعظم ما اجتدبني إلى النزعة الوجودية، ما تذهب إليه من حديث عن الحرية وأنها قوام الوجود الإنساني وجوهره، وربطها بين الحرية والمسؤولية الشاملة الملقاة على عاتق الإنسان (كامل، 1985، ص4).

ويتابع فؤاد كامل، بما يشبه سرد لسيرة مختصرة، شارحاً كيف ترك الدين عندما عزم على دراسة الفلسفة، متأثراً ببدوي وبالفلاسفة الوجوديين، لكنه افترق، عن فلسفة سارتر، بعد عودته للإيمان، وأخذ يترجم شيئاً من مؤلفات أولئك الذين أعانوني على الإيمان من الفلاسفة الوجوديين المؤمنين، وعلى رأسهم "برديانف"، ذلك العارف الروسي الأكبر (كامل، 1985، ص9). وهذا ما جعله يتصدى، فيما بعد، لدراسة إلحاد واحد من أكبر ملاحدة هذه العصر بل وكل عصر، هو الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (كامل، 1985، ص2).

يقر كامل، بأن تأثره ببرديانف قد أدى إلى رجوعه لحضيرة الإيمان. هذا، بالإضافة إلى أن نجاحه في حياته الزوجية، وسعادته بها، قد تناقضا مع وجودية سارتر وتشاؤمه وإلحاده، وأعادته إلى الإيمان الذي لا يتزعزع، وأنه بعد عودته للإيمان أخذ بترجمة مؤلفات الفلاسفة الوجوديين المؤمنين. أما رده على سارتر، فإنه يرجو أن يكون عملاً يرجو "به المثوبة عند الله سبحانه وتعالى (كامل، 1985، ص9). تعامل كامل مع الوجودية، بعامة، ووجودية سارتر وإلحاده، بخاصة، راجياً من الله، أن يكون تقنيده لإلحاد سارتر عملاً ينال به الأجر والثواب.

يعتقد كامل، أن إلحاد سارتر سابق على فلسفته، لكنه في كتابه "الوجود والعدم" حاول إنكار وجود الله فلسفياً، وحثه في ذلك، أن الإله ينبغي أن يكون وجوداً في ذاته ولذاته، أي وجود لذاته لا امتناه، يسكنه وجود لذاته متناه. وهذه، برأي سارتر، فكرة متناقضة في حد ذاتها، فكره لا تدل على وجود الله بل دليل على عدم وجوده، لكن كامل يشير إلى إن سارتر، رغم فكرته الإلحادية، قد احتفظ من وجود الله بشيء في المجال الأخلاقي. وهذا الشيء هو إبقاؤه على الخير والشر في مجال الأخلاق بوصفهما مطلقين. ذلك أن النتيجة الطبيعية للإلحاد هي إلغاء الخير والشر، واعتناق نوع من النزعة النسبية. وتتخلص هذه النسبية – على سبيل المثال – في اعتبار الأخلاقيات متغيرة وفقاً لمواقع الأرض التي تعتقها (كامل، 1985، ص18).

وفي اعتقاد كامل، أن طفولة سارتر أثرت في إلحاده، فسارتر، نفسه، لم يتناول بالتفصيل الأسباب النفسية التي دفعته إلى إنكار وجود الإله، فقد خطرت له هذه الفكرة فجأة، وهو في سن الثانية عشرة. وقد قضى طفولة تعيسة في كنف زوج أمه، بعد وفاة أبيه، وأن هذا الزوج كان ذا شخصية مسيطرة مستبدة (كامل، 1985، ص23)، وأن سارتر الطفل الذي عاش طفولة معذبة، حاول رفض هذه الحالة، وإثبات ذاته الخاصة في أسرة تدين بالكاثوليكية. ويعتقد كامل، استناداً إلى التحليل النفسي، أن ذلك سبب كاف لكي يرفض هذا الدين وهو في تلك السن المبكرة (كامل، 1985، ص23)، وذلك توكيداً لذاته، وممارسةً لحرية، وإنكاراً لإله زوج أمه، وإله المحيطين

به. إن إلحاد سارتر، كما يردد كامل، قائم على هذه الطفولة القاحلة الخالية من حنان الأمومة، وعطف الأبوة. إنه إلحاد اعتمد على الحدس، وأن فلسفة سارتر في هذا المجال، جاءت تكريساً لهذا الحدس المبكر. لكنه اعتمد، فيما بعد، محاور فلسفية لتفسير هذا الإلحاد، وهي، الوصف الأنطولوجي للوجود في ذاته وللوجود لذاته، والحرية والوجود للغير والأخلاقية.

الوجود في ذاته والوجود لذاته

يرى كامل أن أنواع الوجود، عند سارتر، ثلاثة هي: الوجود في ذاته، والوجود لذاته، والوجود للغير. هذه الأنواع من الوجود، اعتمدها سارتر في التعامل مع مشكلة وجود الله عنده. فالوجود في ذاته، بنظره، لا يحتاج إلى شيء آخر في وجوده. إنه لا "يتجاوز الظاهرة التي تتبدى للذات العارفة دون أن تصدر عن أصل متعال (كامل، 1985، ص 25). ويضيف كامل قائلاً إن الوجود في ذاته، عند سارتر، هو وجود متطابق مع نفسه، أو في هوية دائمة مع ذاته، بمعنى أنه يكون هو نفسه دون تغيير، فهو ما هو عليه على نحو ضروري ثابت ومطلق (كامل، 1985، ص 25). إنه وجود الأشياء، وهو وجود ممتلئ بنفسه، متكامل متعجن في ذاته، ليس له داخل يقابله خارج. إنه "ما هو عليه ولا شيء أكثر من ذلك (كامل، 1985، ص 26).

أما الوجود لذاته، فهو وجود الشعور أو الوعي، وهو مختلف. ذلك أنه ليس شيئاً مغلقاً أو محصوراً في هوية بلا نوافذ لا يدخل منها الهواء، كما أنه لا يتطابق أبداً مع نفسه. وليس طبيعة أو ماهية. إنه تخلخل في الوجود. ويتميز بأن له داخلياً وخارجياً. باطنياً وظاهراً (كامل، 1985، ص 26). إنه، بنظر سارتر، كما يقول كامل، ليس ما هو عليه دائماً، ويسعى أن يكون هو نفسه من دون أن يحقق ذلك، يقف من الأشياء ومن نفسه على مسافة، وهذه المسافة التي يمكن أن توجد بينه وبين نفسه هي العدم. وهكذا يتسلل العدم إلى الوجود نتيجة لوجود الوجود لذاته (كامل، 1985، ص 26).

يرى كامل، أن سارتر حين يصف نوعين من الوجود، إنما يناقض الواحد منهما الآخر. فالوجود في ذاته، متطابق مع ذاته، ومتناقض مع الوجود لذاته، لأن الوجود لذاته، يسبق وجوده ماهيته، والإنسان يوجد ثم يتحدد، "فهو كائن لا يقبل التعريف، ولا يكون في البداية شيئاً، وإنما يكون فيما بعد عندما يصنع نفسه (كامل، 1985، ص 28). وسارتر ينفي وجود طبيعة إنسانية، مادام لا يوجد إله لكي يتصورها. وفي هذا اعتراف من سارتر بإلحاده حيث يعلن أنه إلحاد جذري في طبيعة فلسفة الوجودية نفسها (كامل، 1993، ص 212).

واستناداً إلى ما سبق، يرى كامل أن فكرة الإله، عند سارتر، تصبح مستحيلة بناءً على "الوصف الأنطولوجي الظاهري للوجود في ذاته والوجود لذاته. ذلك أن الإله إذا كان موجوداً، فلا بد أن يكون وجوده، وجوداً لذاته، بمعنى أن يكون واعياً بنفسه. ولكن لما كان مثل هذا الوجود يقتضي العدم كما أوضحنا فيما سبق، ولما كان الله بوصفه كمالاً لا يمكن أن يأتيه العدم على أية صورة من الصور، بمعنى أن ماهيته ينبغي أن تكون كاملة منذ البداية (كامل، 1985، ص 29). فالفرق، بين الإنسان والله، يكمن في أن الإنسان يصنع ماهيته، بعد وجوده، بينما يكون الله هو ما

عليه، متطابقاً مع نفسه. أي وجود - في - ذاته - لذاته، وهذا أمر محال، "لأن الجمع بين النقيضين باطل منطقياً (كامل، 1985، ص30).

ويتابع كامل قائلاً إن سارتر يرى أنه مع بطلان فكرة الإله كوجود في ذاته ولذاته، إلا أن الإنسان يبقى ساعياً لهذه الفكرة المستحيلة، وذلك لإيجاد مثل أعلى له. ففكرة الإله مستقرة في قلب الإنسان، لأنه مشروعه الأصلي والنهائي معاً. فالإنسان هو الذي يشتهي أن يكون إلهاً... والقيمة الأساسية التي تهيمن على هذا المشروع هي ما في ذاته لذاته (كامل، 1985، ص30). والمثل الأعلى الذي يكون وجوده - في - ذاته بواسطة الشعور الخالص، هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الله.

وفي اعتقاد كامل أن سارتر يعترف ضمناً بأن رغبة الإنسان الأساسية والنهائية لكي يكون إلهاً ممنوحة من الله للإنسان، وأن هذه الرغبة داخله في صميم التركيب الإنساني، أعني الرغبة في أن يكون مثل الله أساس ذاته وعلتها (كامل، 1985، ص31).

ويتساءل كامل ما إذا كانت فكرة الإله مستحيلة في حد ذاتها، فكيف يتأتى للوجود في ذاته أن يكون علة وجوده وأساسه؟ (كامل، 1985، ص32).

ويعرض كامل قائلاً، إن سارتر يحاول نفي خلق الوجود من دون أن يجيب أو يذكر من الذي منح الوجود - في - ذاته هذا الوجود على هذا النحو الذي هو عليه (كامل، 1985، ص32)، لأنه إذا لم يكن الوجود لذاته علة وجوده وأساسها فمن أين يتأتى له الوجود على هذه الصورة التي وصفها سارتر (كامل، 1985، ص32). أخيراً يرى كامل أن كل ما في الأمر أن سارتر لا يريد الاعتراف بالله تمسكاً بحدس طفولي مجاني أوصله للإلحاد، ويضيف أننا نستطيع القول أن الله هو "الفعل الخالص للوجود" وأن هذا الفعل هو الذي يعطي للعالم معناه، إذ يصبح العالم مشيراً إلى الله ناظراً إليه، منتظراً له. إن الله يتأكد في المعنى الذي يقدمه العالم، والعالم يستمد معناه من الله، ولا يختلط وجود الله بوجود الأشياء، لأن الله "وجود خالص" وكل ما يتصل بالشيئية ينفصل عنه إن دراسة أفكار سارتر، المرتبطة بالإلحاد، قائمة على اختيار متعسف ومحتيز، نتيجة لخلو هذا الاختيار من الألوهية، واعتبار هذا الاختيار، مسلمة منذ بدايته الفلسفية. وإنما إذ رفضنا فكرة الإلحاد، انهارت فلسفة سارتر من أساسها.

الحرية

يعتقد فؤاد كامل، أن الحرية هي الأصل، والسبب، في إلحاد سارتر، لأنه أقام فلسفة تدور حول الإنسان. إنها نزعة إنسانية مادية بكل ما في هذه الكلمة من معنى (كامل، 1985، ص41). فإذا كان تميز الوجود لذاته عن الوجود في ذاته، هو بالوعي، فإن هذا الوعي هو الحرية، وإن الإنسان يشعر بالحرية حتى لو كان سجيناً مصفداً بالأغلال.

ويستغرب فؤاد كامل من تعمد سارتر إزاحة الإله عن طريق الإنسان (كامل، 1985، ص41)، ليحافظ على وعيه وحرية. وأن الاعتراف بوجود الله، يعني التدخل في شؤون الإنسان، وأن الله هو خالق الإنسان؛ وهذا يتناقض مع حرية، لأن هناك خالفاً قد تتوجه إليه هذه الحرية

لحظة من اللحظات أو يوماً من الأيام (كامل، 1985، ص41). ويتابع كامل قائلاً إن إحد سارتر مجرد موقف إنكاري لمصلحة الإنسان باعتباره محور الوجود، ومؤسس القيم والأخلاق.

ويزيد قائلاً إن سارتر يعترف بوجود الإله، لكنه يعتبره عقبة في وجه حرية الإنسان. وطالما أن الإنسان يخلق حراً، فإن صلته بالإله تنتهي. ويستشهد كامل بما دار بين "أورست" و "جويتير" في مسرحية "الذباب"، "ما شأنني بك؟ كلانا ينزلق بجانب الآخر دون أن نتلامس وكأننا سفينتان... أنت إله وأنا حر... أنت في وحدتك وأنا الآخر في وحدتي... وكلانا له من القلق ما للآخر (سارتر، 1960، ص81). فسارتر، يرى، أن الله يريد أن يأتي إليه الإنسان طائعاً مختاراً، وفي ذلك قضاء على حرّيته. ويضيف كامل، أن حجة سارتر القائلة إنه إذا كان الله هو خالق الإنسان، فستكون ماهية الإنسان في ذهن الإله قبل أن يخرج إلى الوجود (كامل، 1985، ص44- ص45)، وهذا يعني أن ماهية الإنسان تسبق وجوده، وإن الإنسان في هذه الحالة، يكون مسيراً ومحدداً في نهايته ومصيره، وهذا ما يرفضه سارتر، لأن الإنسان عنده هو ما يصنعه بنفسه.

ويتساءل كامل لماذا لا يكون الإله موجوداً ثم خلق الإنسان، ووهبه طبيعة هي هذه الحرية نفسها؟ لماذا لا تكون ماهية الإنسان هي حرّيته؟ (كامل، 1985، ص45). ويرى كامل أن في موقف سارتر نوعاً من المصادرة، لأنه يلغي وجود الإله على حساب الحرية .

ويؤكد كامل في رده على سارتر، أن الحرية هي الأمانة التي عرضها الله على السموات والأرض والجبال، فأشفقن فيها وأبين أن يحملنها، وحملها الإنسان، لظلمه وجهله (كامل، 1985، ص45). ولكن سارتر ضحى بالإله على مذبح الحرية، واقتصر موقفه على اعتبار الوجود لذاته والحرية شيئاً واحداً، وأن الوجود لذاته، انبثق بدون سبب من الوجود في ذاته. بل خلق من العدم، وأن سارتر يؤكد رفضه أن يكون الوجود لذاته أيضاً من الوجود في ذاته .

وفي معتقد كامل، أن سارتر جعل للإنسان "رغبة أساسية في أن يكون إلهاً". لكن حين يستحيل ذلك على الإنسان، فإن النتيجة لن تكون سوى رغبة لا تتحقق وعذاب بلا فائدة.

ويخلص كامل إلى أن ما أفضت إليه نظرية سارتر في الحرية والإنسان والقيمة، هو "الطريق المسدود الذي يقود إليه إحد سارتر (كامل، 1985، ص49). وأن سارتر حاول الخروج من ذلك الطريق المسدود، حين عهد للإنسان اختيار القيمة وإعطاء صفة للوجود، لكن بعد ذلك "جرد الوجود نفسه من كل قيمة، ونزع عنه كل معنى، فأصبح الوجود عبثاً من عبث وصار المجهود الإنساني كله ضرباً في الهواء، ومصارعة لطواحين الرياح (كامل، 1985، ص49).

الوجود للغير

يعتقد كامل، أن كتاب سارتر "الوجود والعدم"، هو بمثابة الترجمة الفرنسية، لكتاب "الوجود والزمان"، أهم مؤلفات هايدجر. وقد انطلق هايدجر وسارتر، برأيه، من تجربة متقاربة كثيراً وهي تجربة تكشف عما في الوجود من عبث وعمق وشقاء. وكلاهما يحاول أن يضع علماً

ظاهرياً للوجود، وأن يجعل من الوجود الإنساني محوراً لفلسفته وكلاهما يهتم بفكرة العدم (كامل، 1998، ص8).

أما ما يختلفان فيه، فهو أن سارتر يتخذ من الإلحاد مذهباً يدافع عنه ويبرره، في حين يتجنب الثاني الالتقاء بمشكلة الله في طريقه ويتجاهلها كل التجاهل (كامل، 1998، ص8). كما يختلف سارتر عن هايدجر، في تحليله العميق للصلة بين الشعور والجسم. أما هايدجر، فيهمل هذه الصلة نهائياً. ويعتقد كامل، أن سارتر انطلق من تجربة، وقام بعرضها عرضاً وافياً، وكان عليه أن يقف عند تجربة وكأنها قد استنفذت كل إمكانيات لتجربة أخرى، بل كان عليه أن يتجاوزها إلى تجربة تضيق لفلسفته جديداً قد يكسبها شيئاً من البهجة، ويضفي عليها ألواناً تخفي تلك القتامة اليائسة التي تبدو عليها في مراحلها الأولى (كامل، 1998، ص79). إن تجربة سارتر، كما يرى كامل، هي تجربة ميتورة، أشبه بالآلة الضخمة، التي انقطع عنها التيار الكهربائي. ويبدو النقد واضحاً في نظرية سارتر عن الغير، فهو إذ ينطلق من النظرة، يعتبرها مجرد وظيفة لتحديد موضوعية الغير. فالأمر، عنده، في النظرة، لا يخرج عن تبادل الذاتية والموضوعية بيننا وبين الغير، فإذا نظرت للغير استحالة إلى موضوع وكنت أنا في هذه الحالة الناضرة ذاتاً، وإذا نظر إلي الغير كنت في هذه الحالة المنظورة موضوعاً (كامل، 1998، ص80).

إن سارتر، في تحليله، للنظرة، يصف الوجود الزائف. وهذا ما أدى به إلى السقوط، حين أغفل عن أن النظرة تقودنا إلى أعماق الغير النفسية. إن إنسان سارتر، كما يرى كامل، وبسبب عزلته الملحده، إنسان مريض، وأن مشكلة فلسفة سارتر تكمن في مشكلة الاتصال بالغير. وإذا كان الحب شرطاً للاتصال فإنه، ليس من شك أن اختفاء الحب من فلسفة سارتر هو الذي جعله يقول: لا اتصال بيننا وبين الغير وإنما صراع دائم (كامل، 1998، ص83).

ويتابع كامل قائلاً، إن سارتر قد جعل الآخر نظرة، وهذه النظرة تجعل المنظور إليه "موضوعاً" يفقده الشعور بذاتيته. إن الإنسان في حاجة إلى الآخرين، وأن الآخرين في حاجة إليه، ويجب الإنسان أن يكون منظوراً، ولكنه يعاني من هذه النظرة (كامل، 1985، ص51)، لأن في هذه النظرة كراهية، وأن هذه النظرات قد تحولت، في فلسفة سارتر، إلى مبارزة، وإلى صراع حتى الموت بين الأنا والآخر، وإلى علاقة السيد بالعبد. وهكذا أصبح الآخرون، عند سارتر، هم الجحيم. وعلى هذا الأساس فالإله في نظر سارتر هو الآخر المطلق، الذي يحيلني دائماً إلى موضوع، دون أن أستطيع أبداً النظر إليه، كما أنظر إلى الغير (كامل، 1985، ص51). وبناء على ذلك، فإن سارتر، كما يرى كامل، استبعد الإله لأنه يرانا جميعاً، ونحن لا نراه أبداً، ولذا فإن حرية الإنسان تقتضي رفضه أن يكون وجوداً للغير، بل وجوداً لذاته من أجل ذاته، وهذا الرفض للغير ينطبق، عند سارتر، على الإله الذي هو في نظره "الآخر"، وأنه في حالة وجوده فسيكون له نظر مسلط علينا، دون أن يكون منظوراً لنا. فهو العدو الذي لا يقهر، وإذا كان الجحيم هو الآخرون، فإن الإله هو الجحيم شخصياً، فمن المستحسن إذن إنكاره وجوده تماماً دون حل وسط (كامل، 1985، ص53). لكن كامل، يرى أن سارتر نسي أمراً هاماً، لأن وجود الله لذاته يختلف عن وجود الإنسان لذاته، أو وجود الغير لذاته، فالله لا يمكن أن يكون إنساناً، أو آخراً أو

شعوراً، إنه الوجود نفسه، فإذا كان في "وجود الغير ما يخجلني أو يسخر مني، فليس في وجود الله شيء من ذلك (كامل، 1985، ص53).

إن الله ليس غريباً، ولا نداءً للإنسان. وإذا كان ممكناً إعدام وجود الغير بالنسبة للإنسان، فليس ممكناً انطباق ذلك على الله. فإله يجعلني موجوداً، ورفضني له هو منغص لذاتي الحقيقية، والطريقة المثلى لكي أكون نفسي بحق تتألف في نهاية الأمر من أن أكون وجوداً لله (كامل، 1985، ص54). إن واجبي أن أكون وجوداً لله، وليس وجوداً لأي إنسان آخر. ولا يستطيع الإنسان الصراع مع الله، فنظام وجود الله، ومرتبة هذا الوجود، تختلفان عن نظام وجود الإنسان، إلى ما لا نهاية. ولا يقاس الله بالإنسان، ولا الإنسان بالله، وليس للإنسان أن يرفض نظرة الله عليه.

إن وجود الغير، برأي كامل، لا ينطبق على الله، كما يدعي سارتر، بل ينطبق على الإنسان، فنظرة إنسان غيري إلي يمكن تجاهلها، لأنها لا تمس أعماقي، أما نظرة الله، فإنها تجعلني موجوداً، وهذه النظرة تمنحني هويتي، وتساعدني على تحمل نظرة الآخرين. والله الناظر لنا جميعاً هو الشاهد الوحيد علينا، ونظرته تساوي بين الناس، وتجعل الواحد يشارك الآخر في الله، وهذه هي السعادة الخالصة. وبذلك فإن الآخرين هم النعيم، ومصدر السعادة، طالما دخلوا تحت نظرة الله. وهذا يتناقض تماماً مع نظرة سارتر للغير، الذين يعتبرهم الجحيم.

ويضيف كامل، إن مشاركة الإنسان للوجود مع الآخرين لا يحرم الإنسان من تلك الميزة التي ميزه الله على سائر الكائنات - وهي الشعور بأنه شخص روعي حر (كامل، 1985، ص58)، وحرية الوجود منسوبة إلى الله الذي منحها للإنسان، الذي لم يكن حراً قبل أن يمنحه الله هذه الحرية.

إن الإنسان ليس علة ذاته، ولم يوجد نفسه، ولم يجعل نفسه حراً، ولكنه أصبح هذا كله في علاقته مع الله التي هي علاقة مصير .

أما رد كامل على سارتر، في مسألة الزمانية، وعلاقة الله بها، وبأعمال الإنسان، فإنه يلخصها قائلاً إن الله لا ينتظر أن يوجد في غد لكي يعرف ما سوف أفعله، لأن الحديث عن اليوم والغد لا معنى له بالنسبة لله (كامل، 1985، ص59).

وفي معتقد كامل، إن الله لا يوجد في الزمان إنه فعل أبدي خالص (كامل، 1985، ص59)، وهو ليس وجوداً يمتد في المدة الزمنية (كامل، 1985، ص59)، وأن فعل الإرادة، وفعل النظر، وفعل التنبؤ، تتطابق كلها، مع فعل الوجود في هوية واحدة. أما التمييزات، فهي ليست موجودة، إلا في كلام الإنسان وتصورات، وليس عند الله قبل أو بعد أو أثناء وإنما هو موجود دائماً وسرمدي وأبدي (كامل، 1985، ص59). أما نظرة الله للإنسان، فهي نظرة خالقه، وبدونها يتبدد الفعل الإنساني، ونظرة الله ليست قبل، وليست بعد، بل هي معاصرة للفعل، لكنها لا تحدث لحظة الفعل، لأنه لا توجد "اللحظة" بالنسبة لله، فالله ليس زمانياً، بل هو موجود فحسب.

وينتهي كامل، في رده على سارتر، إلى أن حرية الإنسان ممتلئة بالله، لأن نظرة الله قوية تنفذ إلى أعماق الإرادة الإنسانية، لكنها، تحترم، في الوقت نفسه، حرية الإنسان، التي خلقها الله. وأن هذه النظرة، لا تمس حرية الإنسان، واختياره لمصيره، فإله لا يقتل الحرية لأنه هو الذي أوجدها، كما أن الحرية لا تقتل الإله (كامل، 1985، ص60).

الأخلاق والقيمة

يذهب كامل إلى أن سارتر قد ألغى، في تحليله للوجود، فكرة الله، لأنها عقبة أمام حرية الإنسان، ولأنها تمثل الآخر المطلق، الناظر غير المنظور. فكيف يمكن، لسارتر، بعد ذلك، أن يقيم أخلاقاً وقيماً. فحين يرى سارتر، أن حرية الإنسان ووعيه هما شيء واحد، وهما نوع القيم والأخلاق، وطالما أنه أنكر الله، فلم يبق له إذن أساس للقيم، لأن هذه القيم هي من صنع الإنسان بعد وجوده، وليس قبله.

إن سارتر، برأي كامل، يضع نفسه في مأزق بحيث يحاول وضع أخلاق وجودية، لكنه رغم وعده بوضع قيم وأخلاق في "نقد العقل الجدلي" فإن كل ما جاء به هو علم للاجتماع، وليس علماً للأخلاق.

ويضيف كامل، أن "الوجود والعدم" قد خلا من كل تصور لوجود أعماق روحية وأخلاقية. وحين حاول سارتر أن يتخلص من هذا النقص في "نقد العقل الجدلي"، وأن يتجاوز ذاته السابقة بوضع أخلاق جديدة، فإن كل ما عمله هو محاولة التوفيق بين الوجودية والماركسية. لقد توصلت محاولات سارتر في محاضراته "الوجودية نزعة إنسانية"، حيث ناقض سارتر فلسفته تمام التناقض بقوله: أجد نفسي مضطراً في نفس الوقت الذي أريد فيه حريتي أن أطالب بحرية الآخرين (كامل، 1985، ص70). ويرى كامل في ذلك عودة فجائية إلى روح الأخلاق الكانتية، حرصاً من سارتر على تقديم صورة كاملة عن الوضع الإنساني، ودراسة الصراع بين الطبقات الاجتماعية. وهو بذلك قد مزج العنصر الفردي في الوجودية بالعنصر التاريخي في الماركسية، أو بمعنى آخر تطعيم الماركسية بالوجودية، فقد اعتبر الماركسية فلسفة القرن العشرين التي لا سبيل إلى تفاديها بأي حال من الأحوال (كامل، 1985، ص 72-73).

ويلاحظ كامل، أن في هذه الدراما احتضاراً للوجودية، واختفاء للفرد، لأن تحول سارتر في "نقد العقل الجدلي" إلى الماركسية ومحاولته تجديد شبابها قد أفضيا به إلى الطريق المسدود. فبدلاً من تقديمه تفسيراً جديداً للمفاهيم الماركسية القديمة، كمفهوم "الاغتراب" و"تقسيم العمل"، فإنه قدّم مجموعة جديدة من المفاهيم المجردة، أدت به، إثر تخليه عن الألوهية، إلى إنكار وجوديته، ورفض الفرد. ثم عاد سارتر، بعدها، إلى اعتناق مبدأ الثورة، كوسيلة لتغيير العالم إلى ما هو أفضل، وهذه المفاهيم الجديدة قد خلا منها "الوجود والعدم".

لقد تخلى سارتر عن عرضية الوجود، التي تشعر الإنسان، بأنه زائد عن الحاجة، لكنه عاد وتخلّى عن هذه الفرضية، عند حديثه عن انضمام الفرد إلى الجماعة في سبيل تحقيق غرض مشترك (كامل، 1985، ص75)، واضطره ذلك إلى وصف السلوك الإنساني، اعتماداً على علم

الاجتماع، وصار بذلك مهتماً أيضاً بالتاريخ، وأصبح الصراع قائماً بين حرية جماعة من الناس لتحسين أمورها، وبين القوى التي لا سبيل إلى مقاومتها في حركة التاريخ الجدلية (كامل، 1985، ص75).

ويذهب كامل إلى أن فلسفة سارتر، تفضي إلى لا أخلاق ولا قيمة، رغم أن الوجودية لا تساوي الإلحاد ولا تؤدي بالضرورة إليه (كامل، 1985، ص80)، لأن هناك وجوديات مؤمنة. لكن إنكار سارتر لوجود الله لم يعطه شيئاً، ولم ينتفع به. فإلحاده كان نوعاً من المكابرة والمعاندة، وهو يعود إلى حدس طفولة لم يتمكن من تجاوزه. وأن هذا الإنكار ليس سوى رفض لمسألة صادقة، وفقدان أبعد سارتر عن الإيمان. " هذه إرادة التي لم يكن لدى سارتر شيء منها (كامل، 1985، ص82).

أما مشكلة سارتر الحقيقية، كما يراها كامل، فإنها تكمن في انتقاله من الجزئي إلى الكلي، من الوقائع الذاتية إلى واقع الموضوع الشامل، وهي بمعنى آخر مشكلة العقل الذي ينبغي أن يتعقل التجارب الشخصية ليصنع على أساسها، مبادئ.. ومعايير.. وقيماً (كامل، 1985، ص83). إنه غياب المشاركة في عقل مطلق أسمى، بدونه لا يمكن أن يكون الفكر والحقيقة صحيحين، أو قابلين للتصور. فالفلسفة، برأي كامل، يجب أن تتخذ من العقل أداة للعودة إلى هذه التجربة، بالتحليل والتفسير واستخلاص الكلي والموضوعي منها (كامل، 1985، ص83).

أما سارتر، فقد تطرف حين جرد الذاتية من كل عنصر موضوعي، وأن هذا التطرف بالذات هو ما أدى إلى العدم والإلحاد. وإذا كان سارتر يرى في الحرية صفة أساسية للوجود الإنساني، فلماذا "كانت هذه الحرية هي حرية رفض في المقام الأول، فليكن ما ترفضه حريتنا هي تلك الصورة البشعة التي عرضها علينا سارتر للعالم (كامل، 1985، ص84).

عبد الرحمن بدوي (1)

يعد عبد الرحمن بدوي، رائداً من رواد الفكر العربي المعاصر، بما قدم من تأليف وتحقيقات وترجمات في الفكر العربي -الإسلامي- الوسيط، والفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، فضلاً عن أنه رائد الوجودية في الوطن العربي.

يعتقد بدوي، أن الوجودية أحدثت المذاهب الفلسفية، وفي الوقت نفسه أقدمها (بدوي، 1961، ص14)؛ أحدثها، لأنها عبرت عن شعور القلق العام الذي امتلك العالم، بعد الحرب العالمية الثانية، وما نتج عنها من كوارث، وخصوصاً استخدام الأسلحة النووية، وقد عبرت الوجودية عن حالة القلق والمسؤولية والحرية وموقف الإنسان في العالم، وأقدمها، لأنها فلسفة تحيا الوجود، وليست مجرد تفكير في الوجود (بدوي، 1961، ص14). إنها وجودية يحيها الإنسان، في حياته،

(1) ولد في دمياط عام 1917، وتوفي في القاهرة عام 2002. أحد أبرز أساتذة الفلسفة العرب في القرن العشرين وأغزرهم إنتاجاً، إذ شملت أعماله أكثر من 150 كتاباً تتوزع ما بين تحقيق وترجمة وتأليف. ويعد أول فيلسوف وجودي عربي، وذلك لشده تأثره ببعض الوجوديين، وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر. من مؤلفاته: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دراسات في الفلسفة الوجودية، الزمان الوجودي.

وتجاربه وصراعه مع الوجود في العالم. ونحن نجد البذور الأولى لهذه الوجودية، لدى بعض الفلاسفة، منذ أقدم العصور. ففي العصر اليوناني سقراط ومن قبله برميندس ثم أفلوطين، وفي العصر الإسلامي الوسيط الحلاج والسهورودي المقتول، وفي العصور الوسطى الأوروبية القديس أوغسطين، وفي مستهل العصر الحديث بسكال (بدوي، 1961، ص14). لكن هؤلاء لم يكن لديهم سوى بوادر أولية لامعة انتشرت في ثنايا اتجاهاتهم، ولم تشكل تياراً واضحاً أو مذهباً وجودياً كاملاً. ولذا فإن الأب الحقيقي، للوجودية، ليس من هؤلاء، بل هو "كيركجارد"، بنظر بدوي. أما سارتر، فله فضل توكيد واستخلاص بعض جوانب الفلسفة الوجودية عند هايدجر، وأبرزها في تحليلات دقيقة عميقة أو صور مسرحية شديدة التأثير (بدوي، 1961، ص21).

ويذهب بدوي إلى أن الوجودية هي الفلسفة الوحيدة التي أبدعها القرن العشرون. ويزيد قائلاً إنها تقتزن، في أذهان عامة الناس، بجان بول سارتر، فله فضل التعبير عن فلسفة هايدجر، الغامضة، بعبارة فرنسية واضحة متميزة أتاحت لها الذبوع في الأوساط غير الفلسفية (بدوي، 1961، ص21). وفي اعتقاده، أن لسارتر أيضاً الفضل في الربط بين الوجودية كنظرية، وبين الممارسة والالتزام في معركة الحياة الفعلية السياسية وغير السياسية.

إن الوجودية، كما يرى بدوي، تحتل اليوم إلى جانب فلسفة برجسون مركز السيادة المطلقة في الفكر الفلسفي العتيق (بدوي، 1961، ص11) في القرن العشرين. ويؤكد أن سارتر هو أحد فلاسفة الوجودية الحرة. وهي حرة من كل المعتقدات الموروثة. أما الوجودية المقيدة، فهي، التي تشد نفسها إلى عقيدة، بنظره. ومهما يكن من أمر، فإن الوجودية، بكل معانيها، تتفق على أسبقية الوجود على الماهية، وتتفق كذلك على أن الوجود هو في المقام الأول الوجود الإنساني، في مقابل الوجود الموضوعي الذي هو وجود أدوات فحسب (بدوي، 1961، ص12)، وهذا الوجود متناه لدخول الزمان في تركيبه. كما أن العدم، عند الوجودية، عنصر جوهرى أصيل يدخل في مقومات الوجود. إنه، أي العدم، يكشف عن نفسه في حال الفلق، التي هي حال وجودية من الطراز الأول.

ويضيف بدوي، أن الوجودية الحرة ترى في الوجود مأساة، وفي وجود الآخر مصدر عذاب، وأن الجحيم هو الغير، كما يقول سارتر، بينما الوجودية المقيدة ترى أن الوجود هو الله الذي يسكننا، وتقول بالمشاركة وبالمحبة.

ويتابع بدوي قائلاً إن الوجود عند الأولين لا يفتح إلا على نفسه أو على العدم وكلاهما سواء (بدوي، 1961، ص13). ويقصد بهذا عند الوجودية الحرة كما يسميها، أو ما سمي بالوجودية غير المؤمنة. أما الوجودية المقيدة (المؤمننة)، فالوجود عندها مرتبط بفكرة اللطف الإلهي. لكن هذا اللطف فضل لا يمنح إلا للمصطفين (بدوي، 1961، ص13). أما الذين لم يؤمنوا، فلسان حالهم يقول: نحن نحمل عبء وجودنا الرهيب...دون أن نجد له معنى ولا مبرراً، متقبلين، وقد أسلمنا أنفسنا إل مصائنا (بدوي، 1961، ص13)، إلى ما في الوجود من يأس وقلق وموت...راضين حياة الجحيم مع الغير والناس.

وفي اعتقاده، أن الوجودية أحدثت المذاهب الفلسفية، وأن معانيها الكبرى تتضمن الفلق والمسؤولية وموقف الإنسان في العالم والحرية والفعل الخالق (بدوي، 1961، ص214). ويمضي بدوي قائلاً إن الإنسانية تسير في تطورها نحو الوجودية لأجيال وأجيال.

دور سارتر في نشر الوجودية

ظلت الوجودية، كما يرى بدوي، محدودة الانتشار، مقتصرة على أهل الفلسفة فحسب، وبالرغم من ذلك نالت وجودية سارتر شهرة واسعة حيث اقترنت، في أذهان عامة الناس، باسمه. والسبب في ذلك أن سارتر أديب وناقد ومسرحي ممتاز، اشترك في الشؤون العملية السياسية، فأضحى اسمه يتردد كثيراً وبمناسبات متنوعة، إنه واضح الأسلوب، لاذع القلم، عنيف الخصومة، ميال إلى الجدال والكفاح، وكل هذه عوامل فعالة في اكتساب الشهرة، بل وفي فرضها على الناس فرضاً (بدوي، 1961، ص214). وقد امتاز سارتر بشجاعته في صياغة المقولات والعبارات التي تمس الناس في معتقداتهم ومذاهبهم. وهذه كلها أسباب جعلت منه الاسم اللامع في سماء الفلاسفة الوجوديين، رغم أن دوره في تكوين المذهب الوجودي، كما يرى بدوي، لا يتكافأ أبداً مع الشهرة التي نالها بوصفه من أعلام الوجودية، لقد أخذ عن هايدجر المعاني الرئيسية الكبرى في الوجودية، ثم صاغها صياغة رائعة جديدة فيها ما يدعو إلى اهتمام عامة الناس بها بل خاصتهم أيضاً (بدوي، 1961، ص214).

ويضيف بدوي، أن سارتر قد قام بإيضاح جوانب وجودية هايدجر، وزاد عليها، واستخرج وجهات نظر جديدة، بل تفوق على هايدجر في التحليل الفينومينولوجي لبعض المعاني، الكبرى في الوجودية (بدوي، 1961، ص215). ولذا فإن لسارتر فضلة وأصالته في إكمال المذهب الوجودي، بنظره.

لقد وضع سارتر، برأي بدوي، المبدأ الرئيس للوجودية، وهو القول بأن "الوجود يسبق الماهية"، وأن الإنسان يوجد، أولاً، وهو حين ينبثق، لا يكون شيئاً، وليس هناك طبيعة إنسانية، فالإنسان كما يتصور نفسه وكما يريد نفسه بعد أن يوجد، وكما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود (بدوي، 1961، ص215). والإنسان أول مشروع، لا شيء قبله، وهو أول مشروع يحيا حياة ذاتية. وكون الإنسان هو من يصمم مشروعه، ويصنع نفسه، فهو حر، بل هو الحرية نفسها. ولكنه حين يريد الحرية، يكتشف حرية الغير، لأن حريتنا تتوقف، على حرية الغير، وحرية الغير تتوقف، على حريتنا.

ويضيف بدوي أن عمق التحليل والمذهب الأنطولوجي يظهر في كتابه الرئيس "الوجود والعدم"، أما المنهج، الذي سار عليه سارتر، فهو منهج الظاهريات الذي أسسه هوسرل وطبقه هايدجر. وفيه لا نفرق بين خارج وداخل في الوجود، أي بين مظهر يبدو عليه، ونستطيع أن نلاحظه، وبين طبيعة باطنه تستتر وراء هذا المظهر (بدوي، 1961، ص218). فحقيقة الظاهرة، هو ما يظهر عليه وجود الموجود، وهي حقيقة مطلقة تنكشف كما تظهر. وعلى أساس هذا المنهج، فإن الوجود ينقسم إلى الوجود في ذاته، وهو الوجود الملقى والمعتم بالنسبة لذاته ليس له

داخل في مقابل خارج يكون بمثابة شعر أو حكم، إنه متكامل (بدوي، 1961، ص219). لا ينفذ إلى داخله العدم. إنه هو هو.

أما الوجود لذاته، فهو الوجود الذي ليس هو إياه، أعني الذي ليس هو ذاته، ومن هنا يبدأ دائماً من السلب (بدوي، 1961، ص219). إنه الوعي والشعور، وهو حضور في العالم وفيه جانب من الإمكان الذي يجعل وجوده في العالم مجاناً. ويمضي بدوي إلى القول إن سارتر يؤكد أن هذا الوجود لذاته لا علة له، ولا تفسير قذف به في العالم لدون أن يعلم لماذا. نعم إنني مسؤول عن كل شيء، ولكنني غير مسؤول عن مسؤوليتي، لأنني لست الأساس في وجودي (بدوي، 1961، ص219). وقد أكدت ذلك عبارة سارتر في الغثيان، كل موجود يولد بلا سبب ويستطيل به العمر عن ضعف منه ويموت بمحض الصدفة، وكما قال أيضاً في الوجود والعدم أن الإنسان حماسة لا فائدة فيها (بدوي، 1961، ص219).

أما تفسير النزعة الإنسانية، لدى سارتر، فيرى بدوي أنها كذلك، لأن الإنسان هو مشروع الإنسان الوحيد. وهذه النزعة تدعوه ليحقق نفسه خارج نفسه. أما الغير، فإن نظرتة لي تجعلني موضوعاً فكل ما أنا عليه يتحجر تحت نظره، فالغير بوصفه نظرة هو علو فوق علوي ومن هنا ينشأ جزعي وقلقي على نفسي (بدوي، 1961، ص220).

تفاعل بدوي مع الوجودية

تفاعل بدوي مع الوجودية بحثاً وترجمة ونقداً، ونسب لنفسه فضل نشر الفلسفة الوجودية بين المتقنين العرب. وبفضل ما كتب عن الوجودية، صارت هذه الفلسفة رافداً أساسياً في تكوين غالبية المتقنين العرب (بدوي، 1961، ص182). ويتابع قائلاً إن تأثير الوجودية على المتقنين العرب ونفوذها إلى وعيهم دليل على قوة هذه الفلسفة، التي استفادت من أنصارها، بالإيضاح والدفاع، ومن خصومها، بإثارة الاهتمام بها. وفي اعتقاده أنها حظيت بما لم يحظ به أي مذهب فلسفي من اهتمام ومساجلات.

أما بدوي نفسه، فإنه ناقش رسالته لنيل الدكتوراه عام 1943م، وكان موضوعها "الزمان الوجودي". وفي هذه الرسالة، قدم نفسه كصاحب مذهب وجودي قائم على أساس تفسير الوجود بواسطة فكرة الزمان وما يترتب على ذلك من إقامة مذهب فلسفي كامل، في علم الوجود، وفي المنطق وفي الأخلاق (بدوي، 2000، ص178). ويزيد قائلاً إن إسهامه الأساسي في الوجودية قد ارتبط، بهابيدجر، وأنه قام بإكمال مذهبه في تفسير ظواهر الوجود على أساس الزمانية، ووضع مجموعة مقولات لتفسير أحوال الوجود، وكيفية الوجود التاريخي، وتفسير العدم بما يوضح انفصال الوجود.

وكان قد سبق ذلك أن ناقش بدوي رسالته لنيل الماجستير حول مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية⁽¹⁾، ولكنه أجرى تعديلاً على عنوانها، بناء على نصيحة أستاذه ليصبح "مشكلة الموت

(1) صدرت بكتاب عنوانه: الموت والعبقرية في الفلسفة الوجودية.

في الفلسفة المعاصرة". وصفوة القول، برأيه، إن مشكلة الموت لا يمكن إيضاحها إلا ابتداءً من واقعه الموت (بدوي، 2000، ص153)، وقد تضمنت الرسالة: أنطولوجيا الموت – أخلاقية الموت – أكسيولوجيا فلسفة المعايير والقيم، الموت (بدوي، 2000، ص153).

أما رأي بدوي في سارتر، أنه لم يكن يعرف أي علاقة لسارتر بالوجودية قبل عام 1945، وعندما قرأ "الوجود والعدم" عام 1946، وجدته بعيداً تماماً عن وجودية هايدجر، وأن الكتاب خليط من التحليلات النفسية، فدهشت من زعم سارتر، أن هذا الكتاب إسهام في المذهب الوجودي، خصوصاً في الأنطولوجيا = علم الوجود (بدوي، 2000، ص183). ويضيف بدوي، أن قراءته "الوجود والعدم"، جعلته لا يشعر بأي تقدير لسارتر، من الناحية الفلسفية، أو أنه ليس سوى أديب، وباحث نفساني يستند إلى منهج الظاهريات، ولم اعتبره أبداً فيلسوفاً وجودياً، قد أسهم بأي إسهام يذكر في تكوين المذهب الوجودي (بدوي، 1961، ص184).

وينتقد بدوي هؤلاء الذين لم يقرأوا أي كتاب بسيط عن الوجودية، والذين فهموا أن الوجودية، هي التحرر الأخلاقي الذي شاهده في باريس، رغم أن هذا التحرر موجود في فرنسا، منذ مئات السنين، ولا علاقة له بأي مذهب فلسفي. وأن ما بثه هؤلاء عن الوجودية، يدل على التفاهة والجهل الفاحش. ويؤكد بدوي أنه عندما غادر باريس عام 1955 كانت الوجودية على الصورة الشوهاء الزائفة الكاركتورية التي اتخذتها الوجودية في فرنسا منذ سنة 1945 – ولا تزال هي البدع السائدة في الثقافة الفرنسية: في المسرح، والحياة الفنية والأدب بوجه عام (بدوي، 1961، ص26)، ورغم ذلك، فإن بدوي يعتقد أن المسرح الفرنسي قد تراجع، وخيم عليه الظلام، بسبب توقف سارتر و "جان أندى" و "مونترلان" عن الكتابة، وأن انهياراً مروعاً، أصاب المسرح الفرنسي في سنة 1997: تأليفاً وإخراجاً وتمثيلاً.

الزمان الوجودي

يقدم بدوي نفسه كأحد الفلاسفة الوجوديين، معلناً أن قد تأثر كثيراً بهيدجر، وكتابه "الزمان الوجودي". أما سارتر، فإنه، في نظر بدوي، ليس فيلسوفاً. وحين يقدم بدوي مذهبه الوجودي الخاص "الزمان الوجودي"، فإننا نلاحظ في مقولاته الرئيسية، تفاعله مع هايدجر، وغيره من الفلاسفة الوجوديين بمن فيهم سارتر الذي ترجم له بدوي، كتاب "الوجود والعدم".

يتناول بدوي مقولاته الفلسفية، في "الزمان الوجودي"، بالقول إن غاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود (بدوي، 1961، ص236). ثم يقسم الوجود إلى نوعين: مطلق ومعين.

يقول بدوي إن الوجود المطلق غير قابل لأن يحد، لأن الحد إنما يتم بالجنس والفصل، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أي جنس، مادامت أعم الأشياء وليس لها في ذاتها فصل نوعي، لأنها غير متعينة أي تعين (بدوي، 1961، ص236)، ويزيد قائلاً إن الوجود المطلق يعلو على المقولات، وأن تصوره أعم التصورات. وهو ليس وجوداً حقيقياً. وهذا الوجود لا نصل إليه إلا بتجريده عن الواقع. إنه وجود كلي على هيئة الروح المطلقة، وهو أيضاً، وإن كان أقرب إلى العينية، نوع من التجريد، إذ فيه يعني في كلى غامض لا نستطيع أن نجد إلا بواسطة الفرد

(بدوي، 1961، ص236). إنه غير قابل لأن يحد بجنس أو فصل وغير متعين ومعروف الآنية، ومجهول الماهية.

أما الوجود المعين، فهو قائم على وجود الموضوع، ووجود الذات والوجود في ذاته (بدوي، 1961، ص237). وفي معتقده وجود الموضوع هو وجود الأشياء روحية أو مادية، محسوسة أو ذهنية مثالية، والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات، أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض. ويستخدم بعضها من أجل بعض، ثم أنه وجود ليس يعرف ذاته (بدوي، 1961، ص237).

من الواضح عند تقسيم بدوي للوجود، إلى وجود مطلق ووجود معين، أنه قد أطلق على هذين الوجودين، صفات، بعضها واضح، وبعضها غامض، بعضها ذاتي، والآخر موضوعي، فالوجود المطلق غير قابل لأن يحد، ويعلو على المقولات، لا فصل له ولا جنس، معروف الآنية ومجهول الماهية. وليس هذا الوجود وجوداً حقيقياً، وخصائصه لا تقدم فكرة واضحة عنه، ونصل إليه بعد تجريده عن الواقع. إنه وجود كلي على هيئة الروح المطلق (الصورة). هذا الوجود المطلق، الذي قدمه لنا بدوي، قد جمع له تفاصيل خلط فيها الوجودات التي وردت، عند هايدجر، وسارتر، وفلاسفة وجوديين آخرين، وأضاف له مصطلحات مرادفة، وأوجد بذلك التباساً حول فهم هذا الوجود المطلق الذي تضمن معانٍ هي من خصائص الوجود الحقيقي، لكنه فهم على نحو يسلبه هذا الطابع. إن ما يذكره بدوي، في هذه المرادفات المتناقضات، لا يقدم لنا التعريف المفهوم عن الوجود المطلق، لكنه بعد ذلك يتجاوز التعريفات المشار إليها، وينتقل بنا فوراً: إلى مفهوم شديد الوضوح عن الوجود، قائلاً أن الوجود الحقيقي هو وجود الفردية، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية والحرية معناها وجود الإمكانية (بدوي، 1961، ص236). وبدوي بهذا التعريف يعود بنا إلى وجودية هايدجر وسارتر.

أما الوجود الثاني، المعين فهو على ثلاثة أنحاء: وجود الموضوع، ووجود الذات، والوجود في ذاته. وفي معتقده أن وجود الموضوع هو وجود الأشياء في الزمان والمكان، وهو وجود خارج عن الذات العارفة. وأشياء روحية ومادية محسوسة وذهنية.

وجود الذات ووجود الموضوع

الوجود الآخر هو، وجود الذات، وميزته أنه يعرف ذاته، ففيه الأنا في نسبه مع نفسه، والإحالة فيه لا من الذات إلى الغير، بل من الذات إلى الذات، وهي إحالة لا تتسم بسمة الأداة، بل بسمة التوتر الحي (بدوي، 1961، ص237). لكن بدوي يعدد لتجاوز الوجود في ذاته مقتصرأ على وجودين: وجود الذات ووجود الموضوع (بدوي، 1961، ص237). ثم يتساءل هل نرد الأول إلى الآخر، كما فعلت المادية، أو نرد الموضوع إلى الذات كما فعلت المثالية (بدوي، 1961، ص237). ويجب بلا هذا، ولا ذلك، أي لا مادية ولا مثالية، أي أن بدوي يعود إلى السؤال الفلسفي الرئيس، هل الوعي سابق على المادة، كما يقول المثاليون، أو العكس، كما يقول الماديون. وتجدر الإشارة إلى أن وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات الذي فيه تحقق الذات إمكاناتها عن طريق الفعل واستخدام الذوات الأخرى، كأدوات في سبيل هذا

التحقيق (بدوي، 1961، ص237)، ولأن هذه الذات تمارس في العالم حريتها، وتتحقق فيها ماهيتها، من الإمكان إلى الواقع، لأنه لا معنى للإمكان، إذا بقي معلقاً، ولم يتحقق.

وإذا كنا لا نستطيع أن نرد وجود الموضوع إلى وجود الذات، فنحن لا نستطيع أيضاً أن نرد وجود الذات إلى الموضوع، لأن في هذا قضاءً على الذاتية، إذ تصبح الذات موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم، وفي هذا إلغاء لجوهرها (بدوي، 1961، ص238).

ويزيد بدوي قائلاً، إن الذات هي الأنا المرید، أما الشعور بالذات، فيتم في فعل الإرادة، وبالقول، أنا أريد، ولكي يجد المرء ذاته، فعليه أن ينشدها في فعل الإرادة، لا في الفكر كتفكير أي كحالة لا كعملية (بدوي، 1961، ص238). وفي هذا خطأ ديكرت في مقولته المعروفة، فالفكر لا يؤدي إلى الوجود، ولا إلى إثبات وجود الذات. أن إنقاذ مقولة ديكرت يتطلب، برأيه، أن نستعيب عن أنا أفكر بفعل الفكر. وفي هذا يكون مقولة ديكرت أنا، أنا الذات المفكرة، موجود، ولن نكون حينئذ بإزاء انتقال من الفكر إلى الوجود، بل انتقال من الذات إلى الوجود (بدوي، 1961، ص238)، أي من الوجود إلى الوجود. والأصح، كما يرى، بدوي أن يتم شعور الذات من فعل الإرادة. والشعور بالذات يتطلب الحرية، ويزداد بمقدار ازديادها. وعليه فإن الذات تستمد وجودها من الذات الحرة التي هي الينبوع الصافي للوجود الحقيقي. وبهذا حسم بدوي موقفه إزاء المثالية، ورد وجود الذات إلى وجود الذات الحرة، وشعور الإرادة، مقترَباً بطريقة ما من الفلسفة الثنائية.

الحرية والإمكانية

يتابع بدوي شرحه لمذهبه الوجودي بتوضيح العلاقة بين الحرية والإمكانية مؤكداً أن الحرية تقتضي الإمكانية، لأن الحرية تتضمن الاختيار، وكل اختيار هو اختيار بين الممكنات، فإذا كان جوهر الذات في الحرية، فماهيتها تقوم إذن في الإمكانية، وهذه الإمكانية ليست مطلقة، أي خالية من كل تحقق، بل لا بد لها من أن تتحقق (بدوي، 1961، ص239). والتحقق يعني الاختيار بين الممكنات، وحين يتم الاختيار تنتقل الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة، هنا، هي تحقق الإمكانية على هيئة وجود في العالم (بدوي، 1961، ص239).

وفي اعتقاده أن هناك نوعين من وجود الذات، ذات مريدة حرة بإمكانية لم تتحقق، وذات اختارت، وحققت بعض إمكاناتها، وهي في طريق تحقيق الكل. ووجود الذات الأول هو ما يسمى الوجود الذاتي الممكن أو ما يسمى الوجود الماهوي. وهو يمتاز بالحرية المطلقة، والصلة فيه هي صلة بين الذات وبين نفسها. أما الذات الثانية، والتي اختارت، فيتحقق وجودها على هيئة الأنية. ويؤكد بدوي أن الوجود الأصيل والحقيقي للذات هو الوجود الماهوي. وهذه الذات فردية مطلقة. ويذهب بدوي إلى أن الوجود الذاتي هو الوجود الحق، أما الوجود الموضوعي، فهو وجود زائف.

الزمان

يرى بدوي أن الوجود الذاتي ينتقل إلى الواقع، على هيئة إمكانية، بفضل الحرية (بدوي، 1961، ص240). وأنه، بواسطة الحرية، تحقق الذات، وعن طريق الإرادة، بعضاً من الإمكانية.

وهذا التحقق العيني يتم في العالم، ويسمى حينئذ بالآنية (بدوي، 1961، ص240). ولكنه لا يمكن فهم الوجود، والآنية، من دون الزمان، ذلك لأنه هو الشرط الأساسي في تكوين الآنية وهو العامل الأصلي في انتقال الوجود إلى حالة الآنية، والذاتية حالة جوهرية للوجود المتحقق أي للآنية (بدوي، 1961، ص240).

ويأخذ بدوي، على كل فلاسفة المذهب الوجودي، عدم تفسيرهم الوجود على أساس الزمان، وأن بعضهم حاول، لكنه لم يفهم الزمان، بمعناه الحقيقي. إن الصحيح، برأيه، هو أن نفهم الوجود على أنه زمني في جوهره وبطبيعته، وليس كما فهمه بعض فلاسفة الزمانية، بمعنى الوجود في الزمان.

كما انتقد الفلاسفة الذين قسموا الزمان الوجودي، إلى وجود في الزمان "الوجود الفاني"، ووجود فوق الزمان "الوجود الأزلي" وبينهما سلسلة من المتوسطات. أما الوضع الصحيح، بنظره، فهو أن نفهم الوجود على أنه زمني في جوهره وبطبيعته (بدوي، 1961، ص241)، مؤكداً أن صفة الزمانية هي روح الوجود الحقيقية، تطبع كل موجود بروحه الحقيقية.

العدم

لا مرأى في أن فكرة العدم، في مذهب بدوي الوجودي، هي فكرة رئيسية. ويذهب بدوي إلى أنه حصل قصور في فهم مسألة العدم نشأ عن نفس ظاهرة الخلط التي حدثت بالنسبة إلى فكرة الزمان، إذ خلط بينه وبين الخلاء فتصور على نحو مكاني (بدوي، 1961، ص260). إن العدم والوجود يكونان معاً الواقع، ولا يسبق أحدهما الآخر زمانياً أو درجة أو علواً. وإن فكرة الإمكان مصدرها فكرة العدم، والعدم هو أصل الفردية أو العكس. وفكرة الحرية تقوم على فكرة الفردية أو العكس، وفكرة التوتر مصدرها أيضاً فكرة العدم، لأن التوتر لا يتحقق كما قلنا إلا من مزيج من الوجود واللاوجود أي العدم (بدوي، 1961، ص241). ولذا، يضيف بدوي قائلاً إن مذهبه الوجودي توجهه الأفكار الرئيسية: الفردية والتوتر والإمكان، وكلها ترتبط بالعدم. أمّا العلة الفاعلة للاتحاد بين الوجود والعدم، فهو الزمان الذي لولاه لما اتحد العدم بالوجود، ولا كانت ثمة آنية إلا متزمنة.

أما التفريق بين الماضي والحاضر والمستقبل، فإنه يعتمد على نظرية الوجود ألماهوي وهو ينتقل إلى حالة الآنية بواسطة دخول الزمان فيه وهذه العملية تتضمن ثلاثة أدوار: الإمكان والفعل والتحقق بالفعل (بدوي، 1961، ص262). فالإمكان ماضي، والفعل حاضر، والتحقق، بالفعل، مستقبل. أمّا السرمدية، فهي وهم لأنه لا وجود إلا مع الفعل، ولا فعل إلا مع الإمكانات، ولا إمكان إلا لفعل ولا فعل إلا وينتهي إلى تحقيق شيء فعلاً (بدوي، 1961، ص263). هذه هي الخطوط العامة لمذهب بدوي في الوجود.

لقد اعتمد بدوي على ثنائية، وضعت الذاتية فوق الموضوعية من دون أن يلغيها، فالوجود الأصلي، عنده، هو وجود الذات الذي يتفاعل مع الموضوع، ويحتويه تدريجياً. والاعتماد على الإمكان، لا يقوم على الواقع، بل إن الواقع يستمد نفسه من الإمكان.

أما في الزمان الوجودي، فالزمانية، هي الطابع الجوهرى للوجود، وإذا كان الماضي هو الإمكانات، فإن المستقبل، هو الإمكانات التي لم تتحقق، وأن الحاضر هو الفعل.

وتتلخص المفاهيم الأساسية، عنده، في أنه لا وجود من دون زمان، ولا زمان من دون وجود، فكل موجود متزامن، وتلك تاريخية الوجود. وهذا الوجود له كيفية تاريخية، لأن كل أن من أنات الزمان يتكيف بطابع إرادي، فالزمانية كيفية.

وأخيراً، لا بد لنا من ملاحظة تأثر بدوي في زمانيته بكتاب هايدجر " الوجود والزمان"، الذي لم يقدّر بترجمته، كما ترجم " الوجود والعدم" لسارتر. وقد يسأل سائل: لماذا أغفل بدوي عن ذلك، على الرغم من أن رائده في الوجودية هو هايدجر؟

تطور فكر سارتر السياسي

يرى بدوي، أن سارتر قد تنقل في مواقفه السياسية من اتجاه إلى آخر، ولكنه، غالباً، ما عير عن موقف اليسار، لكن هذا الموقف، نفسه، يخضع إلى تغيرات دائمة، وتوصيفات متعددة، لأن هذا الوصف لا يحدد شيئاً لأنه واسع المدى يتسع ويضيق حسب الذين يستعملونه والسياق الذي يستخدم فيه والغاية التي يرمى إليها (بدوي، أوراق فلسفية، ص230).

كان سارتر برجوازيًا، يميل إلى البروليتاريا، لكن عهد ستالين في الاتحاد السوفيتي، جعله غير واثق في التجربة السوفيتية، وتجربة صراع البروليتاريا، لتحقيق انتصارها. ويقرر أن كفاح البروليتاريا، يعنيها هي وحدها، ولا يعني المثقفين (بدوي، أوراق فلسفية، ص230). وسارتر كان يود، في تلك المرحلة، أن ينضم إلى الحزب الشيوعي، لكنه اكتفى بالتقرب منه، وحافظ، في الوقت نفسه، على استقلاله الخاص، مكتفياً بالمشاركة الجزئية، في بعض المظاهرات، والبقاء متفرجاً من دون مشاركة في البعض الآخر.

في اعتقاده بدوي، أن الموقف السياسي، لسارتر، بقي غامضاً، حتى نشوب الحرب العالمية الثانية، عام 1939. إن حملة سارتر السلاح، وانضمام فرنسا، وأسرة من قبل الألمان، وتعرفه، في الأسر، إلى المناضلين الفرنسيين، كل ذلك قد أرغمه على اتخاذ مواقف سياسية. وبعد إطلاق سراحه، أنشأ حركة سرية لمقاومة الألمان أسماها "الاشتراكية والحرية". لكن هذه الحركة لم تفلح في المقاومة. إنها، برأي بدوي، حركة تجسس تابعة للألمان. لكن ضغط الأحداث بدد الشائعات، وقرب سارتر من المناضلين، وأخذ يشارك في اجتماعاتهم، ويكتب في مجلة "الأدان" ذات النزعة الشيوعية.

وفي عام 1943 كتب مسرحية "الذباب"، داعياً فيها الفرنسيين للانخراط في المقاومة. وفي الوقت نفسه كان يكتب "الوجود والعدم"، وفيه، كما يقول بدوي، "يقرر أهمية الوجود في موقف، وينعت وجود الإنسان بأنه إسقاط لإمكانيته على الواقع باستمرار، إن الإنسان مشروع مستمر، يتحقق شيئاً فشيئاً بقدر ما يحقق من أفعال (بدوي، أوراق فلسفية، ص232). ويرى بدوي، أنه بعد "الوجود والعدم"، بدأ سارتر يغير رأيه في الحرية والفعل، فبعد أن كان يرى في التزام الكاتب قيداً على حرّيته، صار يرى الحرية مرتبطة بالالتزام، لأن الاختيار والفعل يحررنا

وحدهما في ارتباطاتنا وقيودنا (بدوي، أوراق فلسفية، ص232). بعدها صار يدعو سارتر إلى الفعاليات السياسية والمشاركة فيها، وأخذ يؤكد أن الكاتب مسؤول عن الموقف الذي يوجد فيه.

بدوي أن "مجلة الأزمنة الحديثة" ساهمت في الدعوة لبرنامجهم القائم على "الكفاح ضد الرأسمالية، وضد نتائج الحرب وحالة الغموض التي تلتها والنضال في سبيل السلام وضد سياسة القوة (بدوي، أوراق فلسفية، ص233). دعا سارتر إلى وقف الحرب القدرة في الهند الصينية التي شنتها فرنسا، وبهذا بدأ سارتر ومجلة "الأزمنة الحديثة"، يدعو إلى سياسة مناوئة للاستعمار، ومناصره للشعوب المغلوبة، وأوصلوا سياسة العداء لأميركا ومشروع مارشال ورأوا فيه مشروعاً لبيسط سياسة أميركا على أوروبا.

دعا سارتر، بعد ذلك، إلى الافتراق عن الشيوعيين، لأن الوجودية لا تقوم على صراع الطبقات، ولا توافق على المادية الجدلية. وبدأ ينتقد الماركسيين، مهاجماً ديالكتيك الطبيعة، والتراكم الفوقية للماركسية، وعدم أخذها بدور الإنسان الفرد. ولم يكن سارتر يرغب في معاداة الشيوعيين، بل كان يدعوهم إلى إيلاء الأهمية اللازمة للنزعة الإنسانية. بيد أن خلافاته تفاقت مع الشيوعيين، وازدادت الحملات العنيفة ضد بعضهم البعض.

انضم سارتر إلى حركة السلام، واقترب من الشيوعيين في مواقفهم، لكن التدخل السوفيتي ضد الثورة المجرية عام 1956، وموقف سارتر المناهض للسوفييت والجيش الأحمر، أعاد خلافه مع الشيوعيين.

في عام 1956 شن العدوان الثلاثي على مصر، والذي شاركت فيه فرنسا، إلى جانب بريطانيا وإسرائيل. وفي نهاية، 1956، دعا الحزب الشيوعي الفرنسي، للتخلص من الستالينية. وبعدها اتخذ موقفاً عظيماً، كما يقول بدوي، من حرب الجزائر المجيدة الهادفة إلى تحرير الجزائر من الاستعمار الفرنسي.

هكذا كانت مواقف سارتر السياسية، برأي بدوي. وقد لخصها قائلاً إن سارتر عانى الكثير من التحولات، لكنه رغم هذه التحولات كلها بقي دائماً مناضلاً صلباً عن الحرية، وعن الكرامة الإنسانية، وعرف كيف ينجو في الوقت المناسب من قيود الالتزام (بدوي، أوراق فلسفية، ص238).

وأختم بأن بدوي، حين يذكر مواقف سارتر السياسية، لا يحاول الربط بينها وبين وجوديته، فكأنها مستقلة، وقائمة بذاتها، وليس ثمة صلة بينها، وبين فلسفته.

كمال يوسف الحاج (1)

يرى د. كمال الحاج، أن المناخ الاجتماعي العربي، قد أنتج نظرة سلبية للفلسفة في الماضي، ولا تزال هذه النظرة سائدة، حتى الآن. أن النظرة العربية للفيلسوف، تقوم على اتهامه بالغموض والثرثرة. والفلسفة، عندنا، هي الزندقة ذاتها، فكل من كفر بالله اعتبرناه فيلسوفاً (الحاج، 1958، ص9). ويضيف الحاج أننا نجهل سير الفلاسفة، ونجهل بيناتهم العائلية، ومجتمعاتهم القومية، وأن ذلك يدفعنا إلى الاعتقاد المخطئ، أن الفيلسوف لا يلتزم قضايا وطنه السياسية (الحاج، 1958، ص9)، وهذا مخالف للواقع، ويتنافى مع الدور الذي قامت به الفلسفة على مر العصور، ذلك لأن كل فلسفة في الماضي، عيرت عن المجتمع القومي، الذي للفيلسوف، وجاءت ردة فعل لوضع كلي فاسد... أي جاءت دعفاً آخر نحو حالة كلية جديدة (الحاج، 1958، ص9). إن دور الفيلسوف، برأيه، يظهر حين يتقهقر المجتمع، وأن في ظهوره دليلاً قاطعاً على أن مجتمعه يعاني أزمة مصيرية، فالفيلسوف هو من يوضح صورة الماضي، الذي يجب تجاوزه، وأيضا المستقبل الذي ينبغي التخطيط له.

وفي معتقد الحاج أن أفضل السبل لمعرفة الحقيقة هي الفلسفة. إنها ذات رسالة قومية، وقد غابت عن المنطقة العربية، وغابت عن معالجة مشاكلها المختلفة.

وينتقل الحاج من العام إلى الخاص في تنسيبه للمجتمعات العربية بالأخذ بالفلسفة لمعالجة معضلاتها الكثيرة، محبذاً الأخذ بالوجودية الحديثة كنظرة فلسفية هي عبء لنا (الحاج، 1946، ص20)، وما تتضمنه هذه الوجودية من حرية سياسية حسينا، بنظره، الحصول عليها لنكون في طليعة القافلة (الحاج، 1946، ص21)، مؤكداً أن السياسات العربية، قائمة على التنظيمات الإدارية. يقول إن الواقع الذي لا شك فيه أن سياساتنا تنظيمات إدارية لا غير (الحاج، 1946، ص22).

ويضيف الحاج مبدأً آخر لترجيحه، الوجودية الحديثة، كوصفة لمعالجة الحالة العربية، مؤكداً أن "العبء الثانية التي يجب أن نفتاس بها من الوجودية الحديثة هي مبدأ احترام الوجود، وتقديسه، يعني أن الانطلاق، نحو الجوهر، يجب أن يكون من الوجود، وكل وجود هو خاص، لا عام في العام. وإنما في الخاص، على غرار لا مرض في المرض، وإنما في المريض، وتلك هي الحقيقة الكبرى، التي كشفت لنا عنها الوجودية الحديثة (الحاج، 1946، ص23 و24). ويمضي قائلاً إن الفيلسوف هو لسان حال الأجيال الطالعة، وأنه يعالج السياسات الكبرى ويزاولها، أما في الحالة العربية فقد نسينا أن وجود الحقيقة هي في الحقيقة وجود (الحاج، 1958، ص11)، ذاهباً إلى أن واحدة من مواطن ضعفنا أنه قد غاب عنا أن القيمة، التي هي من عطاءات الجوهر تحتاج إلى الوجود، كي تتحقق بالفعل. إذ لا قيمة لا تتحقق (الحاج، 1958، ص11). والحاج هنا يقتبس

(1) مفكر وفيلسوف لبناني، ولد في مراكش عام 1917. يحمل الأستاذية في الأدب العربي من الجامعة الأمريكية في بيروت، ودكتوراة الدولة في الفلسفة من جامعة باريس. اغتيل عام 1976، في أثناء الحرب الأهلية اللبنانية. من أعماله: من فلسفة الجوهر إلى الوجود، موجز الفلسفة اللبنانية، وفلسفات.

من سارتر من دون توثيق، لكنه أشار في أكثر من مكان إلى أن فلسفة سارتر هي الأبرز في تجسيد الوجودية الحديثة.

وإذ يعبر عن اقتناعه بالوجودية الحديثة، يقول إن الجوهر يتحقق في أطر الوجود، والوجود مجتمع، كذلك حال الوجود، إنه باهت في حد ذاته، فارغ، فاشل، وقد لا يكون موجوداً لولا الجوهر الفكري، الذي يحكم أن الوجود موجود (الحاج، 1958، ص11). ويزيد قائلاً إنه لا وجود للجوهر خارج الإنسان (الوجود)، وأن من الخطأ الفصل بين الوجود والجوهر. أما ما نقصده بالإنسان، فهو الجوهر الإنساني، إنه ال نحن الفرد، وأن المعرفة تتحقق، حين يصل الإنسان إلى الإنساني فيه. وهذا الإنسان هو الإنسان الجامع. ويتابع الحاج، معرفاً بدور المادة، فعنده لا جوهر (مثال) بدون واقع، وأن الفكر يتجسد في سماكة المادة التي يتمظهر بها الجوهر فيغدو وجوداً (الحاج، 1958، ص13). والفكرة الصائبة هي الفكرة التي تتحقق، وأن الحقيقة تثبت وجودها بمقدار ما تتجسد في ميدان العمل. إن المادة هي من أقوى عناصر الوجود، إنها تكون عنصري الأرض والاقتصاد، وعليه فإنه لا وجود للوجود، في عالمنا، بدون المادة، لكن المادة وحدها لا تكفي مادةً للوجود، هناك الإنسان وجهاً إلى وجه مع الإنسان (الحاج، 1958، ص14). إن الجوهر يحتاج إلى المادة، فبواسطتها يصبح الجوهر ملموساً ومنظوراً ومسموعاً، ومادة الوجود بحاجة إلى المجتمع أيضاً، كي تصبح في وجود مادتها من باب القيمة الإنسانية (الحاج، 1958، ص14). فالإنسان حين يقوم بعمل، فإنه بحاجة إلى من يقوم عمله، والإنسان الآخر هو من يقوم عمله خيراً أو شراً، وهنا تبرز ضرورة المجتمع لأجل تحقيق الجوهر والقيمة.

وبخصوص الحرية وارتباطها بالحياة، يرى الحاج، أن الحرية والحياة هما ضرورتا الإنسان، لأن نفسه طامحة إلى وجوب الحرية، وجسد الإنسان طامح إلى واجب البقاء، وكي يُحافظ الإنسان على حريته وبقائه، فإن القومية واجبة عليه للحفاظ على هاتين القيمتين النهائيتين. ويزيد قائلاً إن الإنسان لا يرمى إلى مطلق الحرية (الحاج، 1958، ص14)، وإنما إلى الحرية التي تخص زمانه، ولا يرمى إلى مطلق الحرية (الحاج، 1958، ص14)، بل إلى الحياة، التي تخص مكانه، ولهذه الأسباب، فإن المجتمعات الإنسانية هي مجتمعات قومية، وفي موضوع القومية تتلاقى الفلسفة والسياسة، ولا بد لكل مجتمع من نظرة فلسفية في الوجود، تقدم حلولاً نظرية لمشاكل السياسة.

يؤكد الحاج أنه لا يوجد شعب نهض وحقق حضارة كبيرة، إلا بطريق واحد، يجمع الفلسفة والسياسة. وهو إذ يوصي العرب بالوجودية الحديثة، يعتقد أن الفلسفة تقدم النظريات، والسياسة تقوم بالتنفيذ، لأن أي طلاق بين الفلسفة والسياسة يؤدي إلى غياب الحقيقة. إن الفلاسفة هم الذين وضعوا للسياسة قواعدها النظرية دون أن يزاووها (الحاج، 1958، ص16).

إن قضية الجوهر والوجود، برأيه، هي معضلة الفكر الإنساني، فالوجود هو إنسان، أكلمه وأخاطبه، هو إنسان معين موضوعاً، من لحم ودم، يقوم بذاته، يخضع للزمان والمكان، يولد ثم يتحقق ثم يموت. له حيز في المكان، وحين في الزمان. هذه هي الوجودية، أسبقية الوجود الذي

يؤرخ على الجوهر. فالجوهر يهبط، من فوق، أما الوجود، فيتعالى نحو الجوهر. الجوهر لا يعرف الفردية، بينما الوجود يتعين بالفرد، الجوهر عقلائي، يعمم، فيفكر فيه، الوجود شعوراني، يخصص فيحس به... إن عقلي لوردية الوردية، هي عقل لماهية لا فردية، إنها مطلق الورد كليا، لا هذه الوردية فقط، وهي تعقل بالفكر لا بالحس لأنها تجريد شامل (الحاج، 1958، ص20). أما الوجود فتمثله الوردية الواحدة الفردية، وحين أشم الوردية، فأنا لا أشم الوردية فيها، بل أنتشق بالحس البائن عطر هذه الوردية، لا تلك، وأشعر بوجود معين، له حجم معين ولون معين ولمس معين (الحاج، 1958، ص20).

ويتابع قائلاً، إننا حين نميز بين الجوهر والوجود، فإن الأصوب هو أن نميز بين الجوهر والموجود، بين الجوهر العام والموجود الخاص، إن الوجود جوهر أيضاً. الوجود قاسم مشترك في ما بين الأشياء الموجودة (الحاج، 1958، ص20)، فالأشياء الموجودة جوهرها وجود، والوجود يتجوهر ليصبح محصول المواجيد الخاصة. ولا فرق بين الجوهر والوجود، إلا بالبنى اللغوية والمعنى الوجود هو جوهر وهكذا نتجاوز عالم الظواهر، والأشكال، والأعداد ليبلغ الوجود الذي لا وجود له، في موجود مبروز خاص، وكل موجود لا يبرزه زمان ومكان، هو موجود قد تجوهر (الحاج، 1958، ص21). إنه موجود أصبح وجوداً، هذا الوجود، كالجوهر، مملوء كله من ذاته. مقيم كله في ذاته، كامل تام لا ينقصه شيء (الحاج، 1958، ص21). أما التمييز بين الجوهر والموجود، فهو تمييز بين الإنسانية والفرد، وما استعملنا لكلمة الوجود بدلاً من الموجود، إلا من باب الحصر، وأن من السخف أن نتحدث عن جوهر لا يتوجد، هذا الجوهر ليس بجوهر، لأن مجرد التحدث عنه يجعله موجوداً (الحاج، 1958، ص23).

لا جوهر فوق جوهر الله

يُخالف الحاج سارتر والوجودية الملحدة، ويتفق مع الوجودية المؤمنة، والجوهر الأول، عنده، منبثق من عند الله، ابتداءً، إلى وجود الإنسان، ويضيف في هذا المجال إن الجوهر، عند الله، متسلل إلى الوجود، الوجود غاية وليس في هذا ما يثير العجب. فالله لا يحتاج إلى جوهر فوق جوهره (الحاج، 1958، ص28)، فلا جوهر أرفع من جوهره، إنه سماء ذاته، إنه ألف ذاته، وباؤها من حيث الجوهر (الحاج، 1958، ص28). إن من يحاول مجرد التفكير في جوهر فوق جوهر الله، يبطل أسبقيته، ويلغي الألوهية. إن العقل يقف عند حد واحد، وبعدها يجب أن يتجه إلى تحت، إلى الوجود، فالفيض يتجه إلى تحت، وليس فوق. إن الوجود الوجودي، عند الله، هو غاية وجوده الجوهرية. هو مجاله الحيوي (الحاج، 1958، ص39). إن إرادة الله لا تعرف حداً، فقد سوغ الماهيات والمبادئ، كما شاء. والجوهر الإلهي كامل تام، يفيض وجوداً، ويخرج الله عن نطاق بحثنا، ويبقى المهم عندنا "هو القول بأن الوجود الإنساني واجب وجود للجوهر الإلهي، لأن الله كامل وحر في الوقت ذاته (الحاج، 1958، ص39).

أما الإنسان، فمجاله الحيوي كائن في الجوهر، لا في الوجود، ولا يحتاج إلى وجود تحت وجوده (الحاج، 1958، ص39). وإذا كان الله لا -فوق فوق فوقه - فالإنسان لا -تحت تحت

تحتة- فهو أرض ذاته، وعليه أن يتوجه إلى الجوهر الذي فوقه. فالإنسان موجود هدفه أن يوجد وجوداً جوهرياً ذا قيمة، وجوداً وجودياً.

لا جوهر من دون وجود، فالمادة ليست جميلة من دون الإنسان. إن الجمال صفة، ولا واصف بدون موصوف، والكائن البشري هو الواصف. ولا بد، من التشديد، على وجوب المثالية للواقعية، والواقعية للمثالية. وإذا كان لا جوهر من دون وجود، فلا وجود من دون جوهر. فالعين شيء، لكنها ذاتها لا تعني، وإنما النظرة الصادرة عن العين هي التي تعني، العين لا تتشعر، لا تفكر، وإنما النظرات هي التي تبصر، وتفحص، وتقرر". والخيال إذا هو الذي يجوهر الوجود، فتنور المادة وتشعشع، هو الذي يضع الجمال في الوجود (الحاج، 1958، ص31).

وجودية سارتر الحديثة

ينتقل كمال الحاج من الوجودية التاريخية إلى الوجودية الحديثة، ثم إلى الوجودية المعاصرة، ووجودية سارتر. وفي رأيه، أن فهم الوجود قد اتضح، في السارترية، وأصبح الجوهر تابعاً للوجود. وإذا كان ديكرت قد أحدث انقلاباً، في مفهوم الطبيعة، فإن سارتر قد أحدث انقلاباً، في مفهوم النفس، وأنه اكتشف الوجودات الحاضرة، قائلاً بأن الحاضر وحده كائن موجود وكل ما ليس بحاضر لا وجود له، الماضي عينه غير موجود. إنه غير موجود على الإطلاق، لا في المادة ولا في النفس. إنه باطن والباطن زعم خرافي (الحاج، 1958، ص91). فلا وجود للباطن وراء الظاهر، وكل شيء صار ظاهراً. فالأشياء هي، حقاً، كما تظهر لنا. يقول الحاج، أن لا قيم علوية، عند سارتر، ولا مثل فوقية. وأن العدم الواقع في وجودنا، يقلقنا ويعوق وجود إنسانية صارمة، أما بداية الإنسان، فهي وجوده، ووجوده سابق لفكره، وسابق لماهيته، فالإنسان في رأي سارتر كالمادة في رأي ديكرت، وجود لا جوهر، وجود لا شيء وراءه ولا شيء فوقه. هو في الباطن كما هو في الظاهر (الحاج، 1958، ص94). فلم يكن الإنسان شيئاً قبل أن يكون هو موجود ابتداء، وما كان قبل أن يكون (الحاج، 1958، ص94)، إنه عدم ولا شيء في البداية، إنه مشروع وجود، وقبل هذا المشروع لا يوجد له جوهر، فالموجود هو ما يفرزه جوهره.

ويتابع الحاج قائلاً، إن سارتر قد ألغى عدداً من الثنائيات، واستعاض عنها بوحداية المظهر. ومن هذه الثنائيات القول بالداخل والخارج. لم يعد، عند سارتر، للكائن من داخل إذا عني بالداخل بطانة مستوردة من الجوانبات. المظاهر التي تعبر عن الكائن ليست في الداخل ولا في الخارج، تلك المظاهر، هي عينها الباطن، وهي متساوية كلها (الحاج، 1958، ص95).

ويضيف الحاج، أن من جملة الثنائيات التي ألغها سارتر، القول بالقوة والفعل، فلا شيء عنده كائن بالقوة، فكل شيء هو فعل، ولا قوة خلف الفعل، لأن القوة ذاتها فعل. والإنسان كائن لذاته. هو ما يجب أن يكون. إنه وجود ذاتي. يقول سارتر بأن كل نظرية تتناول الإنسان خارج الأنا التي يدرك فيها ذاته هي نظرية لاغية للحقيقة (الحاج، 1958، ص97). ويدرك الإنسان ذاته مباشرة ومن دون أي واسطة.

يستخلص الحاج، مما سبق، أن سارتر يؤكد ثلاثة أمور، هي الإنسان وجود حر على الإطلاق. الإنسان مصدر الخير والشر. الإنسان إيمان يتكابر (الحاج، 1958، ص97)، وأن الإنسان لا يتقيد بشيء قبلي، ولا يرتبط بقيم سابقة لوجوده، فلا قيم خلف الإنسان أو قبله، لا جوهر قبل الوجود. والإنسان حر في السلب والإيجاب، حر في كل شيء، أنا مجبر على أن أكون حراً، لقد حكم على أن أكون حراً كنتيجة لوجودي الذي لا يسبقه جوهر (الحاج، 1958، ص98).

رفض الوجودية الملحدة

يرفض كمال الحاج الوجودية الملحدة، لأن نعمتها على الإنسان هي اليأس والقرف. فحين يكون الإنسان مسؤولاً مطلقاً عن تصرفاته، فأمام من يا ترى هو مسؤول؟ طالما أن أية مسؤولية تقتضي سائلاً ومسؤولاً، وتقتضي أن يركز السائل فوق المسؤول..، ليكون في الحلال ثواب، الحرام عقاب. ما هي الفائدة من كل القيم ما دامت النهاية قرفاً (الحاج، 1958، ص106).

ويتابع الحاج قائلاً إن العبث في حياتنا سببه الفصل بين الجوهرية والوجودية. إن الجوهر والوجود وحده لا تتجزأ. من الخطأ أن نفصل فيما بينهما، إذ لا يعود من وجود للجوهر، ولا من جوهر للوجود، قيمتهما إنهما يتداخلان ويتلازمان وإلا بان العبث، والغاية الكبرى (الحاج، 1958، ص108). ويمضي إلى القول بأن الحاد سارتر هو عبارة عن رفض، وأنه وليد حرد وعناد. وليد آمال أخفقت، وليد اشتها لم تجر الرياح كما تريد سفنه. وهو انعكاس لحالة اجتماعية كانت فرنسا تتخبط فيها. لقد كانت في الدركات، اقتصادياً وسياسياً بعد الحرب العالمية الثانية. كانت منكسرة الظهر، محطمة، مسحوقة، مدوسة (الحاج، 1958، ص214). ورغم ذلك، فإن الحاج يرى أن إلحاد سارتر، عبارة عن "حالة مؤقتة تعبر عن حالة نفسية مريضة سيتم التعافي منها، لأن الإلحاد غير ممكن كمبدأ مطلق، غير ممكن عقلاً وفؤاداً (الحاج، 1958، ص214).

حين يتطرق الحاج إلى الحاد سارتر، فإنه يشير إلى تساؤل سارتر عن حرية الإنسان وأعماله، فلم لا تكون حرية الإنسان شبيهة بحرية الله، لم لا تكون أعمال الإنسان خيراً أو شراً، في بدء الإنسان من ذاته، هل هي حرية تلك التي تتقيد بلوحتين من القيم، الأولى للأمر أي الخير، والثانية للنهي أي الشر (الحاج، 1958، ص99)؟ فأين هي مسؤولية الإنسان التي تجعل منه على صورة الله ومثاله؟

إن على الإنسان أن يذهب إلى أبعد حدود الحرية، وأبعد حدود المسؤولية. ونتيجة لذلك، ينتهي سارتر، إلى الإلحاد، برأي الحاج، لكنه الحاد جديد، ومختلف، عن الإلحاد الكلاسيكي. إنه الحاد مؤمن لا ينكر وجود الله، إلحاد يؤمن بوجود الله، ثم يتكابر عليه. فسارتر يقول بأن الوجودية ليست إلحاداً يصرف جهوده في البرهنة على عدم وجود الله، بل هي تصرح أن لا شيء يتغير البتة حتى في ظل اليقين بأنه موجود (الحاج، 1958، ص100). إن المسألة، في نظر سارتر، ليست وجود الله أو عدمه. بل هي قبل كل شيء مسألة الإنسان الحر، الذي يجب عليه أن يجد ذاته في بدء ذاته، حتى لو كان هذا برهاناً يثبت أن الله موجود (الحاج، 1958، ص100). وبضيق الحاج أن هذا لا يعني أن الله غير موجود، أو أنه لم يعد موجوداً، هذا يعني أنه كان

يحدثنا، وقد مات اليوم، فهو صامت (الحاج، 1958، ص100). إن الحاج يجد، عند سارتر، أن الوجود هو كل شيء، وإذا كان ثمّة من جوهر، متعال، فإنه تابع للوجود السابق، وهكذا يصبح الإنسان حراً كل الحرية، لا سقف فوق سقفه. لا سماء فوق سمائه، مصدر القيم، هو في قرارة ذاته لا في عالم فوق منفصل عنه (الحاج، 1958، ص104) ويستطرد الحاج قائلاً، إن سارتر أراد الحرية المطلقة للإنسان، حرية لا قيد عليها، ولا شرط، وأراد مسؤولية مطلقة للإنسان عن وجوده، سواء كان الله موجوداً أو غير موجود، مسؤولاً عن عمله، خيراً أو شراً، وهو الوجود الذي يخلق الحق والباطل.

بين الجوهر والوجود

يلاحظ كمال الحاج أن كلام سارتر على الوجود والحرية والمسؤولية هو كلام جميل، يرفع الإنسان إلى الأعلى، ثم يعود فيهبى به إلى العدم والقلق، ثم القرف. ويتساءل الحاج ما هي الجدوى من حرية لا تقضي إلى شيء؟.. من عجيبة فهم الانعدام في دقيقتها؟ ما هو أمر هين أنه يزر الله في حياة الإنسان، لأن موته يبطل الإنسان، ويلغي كل قيمة في الوجود ثم يقضي على الوجود نفسه (الحاج، 1958، ص106).

إن سارتر، بنظر الحاج، قد مثل معاناة الإنسانية الحاضرة، التي وضعت ثقنها بالعلم والآلة، فلم تحصد سوى الخراب، وهربت من الإيمان بالله، فعاشت مأساة حربين عالميتين، هذه الإنسانية، التي لم تحقق سعادتها بالعلم، ولا بالإيمان، فلجأت إلى الإنسان. إن تقليل الوجودية، في رأي الحاج، من قيمة الجوهر ودوره ينسف الوجود ذاته الذي لا يعود له من قيمة إيجابية، لذا نرى الوجودية تنضح بأساً وقرفاً وعبثاً، عندها لا معنى للوجود في هذا الوجود، لا غاية له، لا فائدة منه (الحاج، 1958، ص107). لقد أصبح الإنسان غربياً في هذه الأرض، تخضع حياته للحظ والمصادفات.

أثر سارتر المرحب به على العالم العربي

التساؤل الذي يطرحه الحاج، هو: هل يفيد العالم العربي من الوجودية الحديثة؟ ويجب أن وضعنا الاجتماعي-السياسي، لا يتقبل الوجودية، إلا بعد فحص تأثيرها، وإمكانية انسجامها مع الواقع العربي الاجتماعي والسياسي، فنرفض ما يخالف واقعنا، ونقبل ما يوافق هذا الواقع. بيد أن العبر التي يمكن للعالم العربي أن يفيد منها هي:

أولاً: أهمية وجود الفلسفة في تطور المجتمع العربي، فلقد جاء وعينا السياسي نتيجة تحديات سياسية من الخارج لا حصيلة اختبار فلسفي من الداخل، وهكذا سبقت السياسة الفلسفة (الحاج، 1958، ص215). والأصح أن تسيراً جنباً إلى جنب، لأن عصف الإنسان يناضل في سبيل عقيدة، والعقيدة هي نظرة فلسفية.

إن الغياب الفلسفي، في سياستنا العربية، وغياب الفلاسفة، أوجدا نقاط الضعف في إدارة الحكم اعتماداً على السياسة وحدها. السياسة وحدها تنفذ والعقيدة تشرع. والمعنى بالعقيدة، ها

هنا، مبدأ شامل يتسامى به العقل إلى حيث يستطيع، ذهنياً، أن يُعلل كل مظاهر الوجود، في نظرة موحدة (الحاج، 1958، ص215).

وبخصوص النزعة الدينية في المنطق، يرى الحاج أن هذه النزعة لا تتناقض مع الفلسفة، وأن من يحاولون معارضة الفلسفة بالدين، مخطئون لا تناقض بين الدين والفلسفة، ثانياً ما استغنت السياسة يوماً عن الفلسفة، سياسة الغرب ذاتها امتداد للتفكير الفلسفي، والحضارات والسياسات الكبيرة هي نظرات للوجود، ولا معرفة صحيحة ولا عمران، ولا فن ولا أدب، دون استناد إلى تخطيط فلسفي.

لقد غاب التخطيط الفلسفي، في الوطن العربي، ولم تتبلور مفاهيم كثيرة، كالأمة، والقومية، والدولة، والحرية. هذه المقولات تستند السياسة إليها، ولكنها لم تهتم بالتخطيط الفلسفي.

في العالم العربي، لم تحظ الفلسفة في الماضي بالتأييد، والسياسة فيه استغلال ظروف، واستنفار عاطفة، وتضارب مصالح (الحاج، 1958، ص216). لكن هذا لا يدعو لليأس، فإن الوقت يقترب نحو تجاوز الحالة الراهنة، نحو الفكر والبناء الفلسفيين. علينا أن نأخذ من الوجودية الحديثة مبدأ احترام الوجود والانطلاق من الوجود نحو الجوهر. فالعالم العربي قد عايش وجودات خارجية، فُرِضت عليه، ولم يعايش وجوداته الخاصة، فكان مقلداً يعايش وجودات غيره.

ويمضي الحاج قائلاً، إن سياسة العالم العربي لم تنبت جذورها في أرضنا الخاصة. كنا جوهريين إلى آخر حدود التطرف، الأمر الذي حدانا على احتقار الوجود. وقد ساعد الغير، على ترسيخ هذه الجوهرية المثالية، في أذهاننا، لأنها أضعفت تمسكنا بوجودنا الواقعي (الحاج، 1958، ص217). إننا، برأيه، كنا وجوديين ولكن على حساب غيرنا، عايشنا وجود غيرنا. عايشنا تفكيره. وعواطفه، وإحساسه و تقاليده التاريخية (الحاج، 1958، ص218). لقد فرض علينا المستعمر، أن نتعامل، بإعجاب، مع كل ما عنده، ولم نتفاعل بما هو موجود لدينا. وكون الإنسان لا يستطيع أن يعايش وجوداً غير وجوده، فقد ظهرت عندنا الازدواجية.

يقول الحاج نحن اليوم وجوديون نطالب باحترام وجودنا"، فالشرق العربي لم يعايش وجوداته، بصورة وجودية، وتلك الخطيئة التي وقع فيها، فقد عشنا تحت تأثير الجوهرية المثالية. وعلينا الاستفادة من الوجودية، لأنها توجه اهتمامنا إلى حقيقة أوضاعنا الاجتماعية، التي يجب علينا احترامها مهما كانت العوامل التي أوصلتنا إليها، وبصراحة ومباشرة. يقول الحاج: فلنكن وجوديين في تفهم أوضاعنا، لنفقه اليوم أنه إذا كان لنا أن ننتصر، يجب علينا أن نتبنى فلسفة الغرب، فنخدم المادة والمجتمع، أي أن نكون وجوديين حقاً (الحاج، 1946، ص30).

ولكن كمال الحاج يعود ليؤكد، أن الوجودية الحديثة صالحة للأخذ بها في العالم العربي، شرط استبعاد الإلحاد منها. إنه، أي الإلحاد، لا يعكس آراء كل الوجوديين، فلنا ويقول سارتر ذاته، بأن هناك وجوديين مؤمنين (الحاج، 1946، ص30)، بل يعتقد الحاج أن سارتر ذاته سيعود عن إلحاده وهذا اعتقاد لنا أن سارتر عينه سيرجع أخيراً وقد بدأت علامات الجوع ترتسم.

ومنها وهو الأهم في نظرنا، أن الإلحاد يتنافى مع ذهنيتنا، من هنا خرجت الأديان الكبرى، إذن نحن والوجودية المُلحدة على طرفي نقيض (الحاج، 1946، ص30). وفي معتقد الحاج أن كل حركة الحادية تتحطم على حدودنا. فلا الوجودية السارترية، ولا الشيوعية الماركسية، بقادرة على أن تجد في ربوعنا موطناً قدم (الحاج، 1946، ص33). إن الدين، برأيه، أرسخ وجوداً، لكن الفلسفة هي منهج تفكير، وهي واجبة الوجود، وأن الإيمان لا يعني التناقض بين الفلسفة والدين بل الفلسفة ضرورية للدين، لأنها تعطي الدين مناعة المنطق، وهذا ما يجب أن يحصل تحت سمائنا، زواج عادل بين شمس العقل وقمر الفؤاد (الحاج، 1946، ص33).

وأختم بأن الحاج يعتقد، إضافة إلى ما مر سابقاً، أن كل علم من العلوم، وكل أدب من الأداب، وكل فن لا يلتزم السياسة هو لا إنساني، فالسياسة هي أخطر القضايا الإنسانية والفيلسوف يحمل الإنسانية في كل عمل يقوم به.

إن سقف المجتمع الفلسفة والسياسة قاعدته، وأي مجتمع هو بحاجة إلى فلاسفة يخططون، وإلى سياسة ينفذون. وأنه إذا غابت الفلسفة تهافتت السياسة، أو غدت إدارة، وهذا لا يخلق حضارة، برأيه.

ويتابع قائلاً إن الوجودية الحديثة، هي صرف الإنسان العشريني، من أعماق أعماقه، في وجه القدر، لأنها صورة عن مأساته في هذه الدنيا العابثة. ويختم الحاج، مؤكداً أن للوجودية الحديثة ميزات هي أولاً: تأييدها للفلسفة، ودفاعها عن الوجود، والتزامها به، وموقفها من قضية الله. ثانياً: إنها تضرب في قاع الشخص الذي هو أنا أو أنت أو هو. تضرب في أفكاره، ومشاعره الخاصة. ثالثاً: إن الإنسانية ليست خارج الإنسان. رابعاً: رفض ديكتاتورية العام، لأنها ترفض فناء الشخص في سبيل الدولة. إنها مع الشخص أولاً. خامساً: من العبث البحث عن حقيقة الإنسان الحر خارج المجتمع. سادساً: إن اهتمام الوجوديين، بالقضايا السياسية، يؤكد أنه لم يعد بإمكان الفلسفة أن لا تنسب، ولا بإمكان السياسة، أن لا تتفلسف.

ختاماً إن الوجودية الحديثة انطلقت من مجتمعات غربية مختلفة، في تراثها الفكري، وفي واقعها الاجتماعي، بعيداً عن واقعنا العربي، والتحديات التي تواجهه، والمشكلات التي تعترض سبيله، ومختلفة عن مجتمعاتنا من حيث البنين السياسي والقيمي والديني. وقد تفاعل معها المفكرون العرب المعاصرون. فلبعضهم أيديولوجيته أو فلسفته، لكنه حاول ترميم هذه الأيديولوجية أو الفلسفة وتزيينها بأشكال عصرية، محاولاً الاحتفاظ بنفس الأيديولوجية، بعد طلاء سطحها بألوان مناسبة.

References (Arabic & English)

- Badawi, Abdel AL- Rahman. (1984), *Encyclopedia of Philosophy*, Beirut: The Arab Foundation for Studies and Publishing.
- Badawi, Abdul AL- Rahman. (1961), *Studies in Existentialism*, Cairo: The Egyptian Renaissance Library.
- Badawi, Abdel AL- Rahman. (1955), *Existentialist time*, (I 2), Cairo: Egyptian Renaissance Library.
- Badawi, Abdul AL – Rahman. (2000), *biography, c 1*, Amman: Dar Al-Faris.
- Badawi, Abdul AL – Rahman. (2000), *biography, C2*, Amman: Dar Al-Faris.
- Haj, Kamal Youssef. (1958), *From Essence to Existence or Descartes to Sartre*, Beirut: Dar Oweidat.
- Haj, Kamal Yusuf. (1958), *Parity essence and existence*, Beirut: Dar al-Nahar.
- Camus Albert, *The Legend of Sisyphus*, Anis Zaki Hassan, Beirut: Life Library Library Publications.
- Kamel, Fouad (1993), *The Flags of Contemporary Philosophical Thought*, Beirut: Dar al-Jil.
- Kamel, Fuad (1985), *The Response to Ether Sartre*, Cairo: The Egyptian General Book Organization
- Kamel, Fouad, *The Others in Sartre's Philosophy*, Cairo: Dar Al Ma'aref.
- Sartre, Jean Paul (1966), *Existence and Absence: A Study in Phenomenical Ontology*, by Abdurrahman Badawi, Beirut: Dar Al Adab.
- Sartre, Jean Paul (1900), *existentialism of humanism*, translation of Kamal Youssef Al-Hajj, Beirut: Library of Life House.
- Sartre, Jean Paul (1960), *Flies, translation: (I2)*, Beirut: Library of the tailor.

- Al-Azim, Sadeq Jalal. (1990), *Three Philosophical Dialogues: In Defense of Materialism and History*, Beirut: The New House of Thought.
- Al-Azim, Sadeq Jalal (1966), *Studies in Modern Western Philosophy*, Beirut: American University.