

ت. أ. ساخاروفا

# من فلسفة الوجود إلى البنيوية

(دراسة نقدية لمدى نجاحها الرئيسية)

ترجمة وتقديم: د. أحمد بركاتي



[www.alkottob.com](http://www.alkottob.com)

تأليف: ت. ا. ساخاروفا

# من فلسفة الوجود إلى النبوية

مقدمة وتقديم: د. أحمد بن فادي



طبعة أولى ١٩٨٤

حقوق الطبع محفوظة لدار دمشق

طبع في لبنان - دار المسيرة

دمشق : شارع بور سعيد هاتف ٢١١٠٤٨

دار دمشق :

بيروت : الحمراء - شارع المقدسي -

بناية يونس - ص.ب ١٤٥٢٩٩

## تقديم

الفلسفة حوار ، تشتد لهجته اذ يشتد الصراع بين البشر ، ويخبو ضجيجه اذ يفغو هذا الصراع . اجل تنام السماء بنوم الارض ، وتراجع الافكار بتراجع التوتر . بكلمة واحدة ، حياة الفلسفة وازدهارها رهن بازدهار التاريخ وعلو صراخ مخاضه . ومهما سبقت الفلسفة تاريخ البشر فانها ، لا محالة ، عائدة اليه لتزود منه ، وتغني حياتها .

اذا المواجهة الفلسفية ليست عبث جمهور من المثقفين - الفلاسفة ، انها توتر جدي بين فئات ، طبقات ينفي بعضها البعض أو يحاول . لا من أجل الحقيقة فقط وانما من أجل السلطة . ولم يكن البحث عن الحقيقة - العلم - في يوم من الايام - بريئاً من الايديولوجيا . الفلسفة بهذا المعنى لاتنفصل عن السياسة مهما ارتدت لبوس الاكاديمية الناصع . وهي لهذا ، فاعلة مهما كان اتجاه الفعل ، فاعلة ، على الرغم من تأخر نضج ثمارها .

الفلسفة حوار ، لكنه حوار في التاريخ ، بمعنى آخر تاريخ الفلسفة تاريخ حوار . كل لحظة من لحظاته مرتبطة باللحظات السابقة عليه . وفهم هذه اللحظة غير ممكن بمعزل عن تاريخها . فالجزء مرتبط بالكل ، والكل ثمرة هذه الاجزاء .

الفلسفة حوار ، لكنه ليس حواراً ودياً ، بل حواراً نافياً ، انه البحث عن النقيض . ألم تكن الكانتيه نقيضاً لمقلانية القرن السادس والسابع عشر وحسية هيوم وكوندييال وبركلي .

او لم تعتبر الهيجلية نقيض الفلسفة الكانتيه اللاادرية ، في حدود معينة؟

أولم تظهر الماركسية فلسفة مادية - دياكتيكية بوصفها النقيض لمثالية هيغل .  
وهكذا سيستمر هذا الديالكتيك - هذا النفي ما استمر وجود الفكر  
بعامة .

ولكن الفلسفة ليس لها القدرة على حل التناقضات الواقعية ،  
باستطاعتها طه على مستوى الفكر ، أما حله الحقيقي فمهمة البشر الاحياء .  
الفلسفة تؤججه او تخفيه ، تظهره او تزيفه ، تتبناه او ترفضه ، فدورها  
ليس واحدا - متشابها ، فالتاريخ يشهد على أن هناك - وفي كل مرحلة -  
فلسفة تبرير وفلسفة تغيير . ترى وهل تتحول فلسفة التغيير هذه الى  
فلسفة تبرير ؟ الجواب ، نعم . نعم اذ يسبقها التاريخ ويخلفها وراءه ، اذ  
تتحصن بدرع الديماغوجية ، اذ تغترب . ولكن تحولها هذا ، لايعني الا خلق  
فلسفة جديدة تحفر مجراها ببطيء .

الفلسفة حوار ، لكنه ليس حوارا بين الفلاسفة فقط ، انه حوار بين  
الشعوب ايضا . انها - اي الفلسفة ليست منزلة عن عالميتها ، لكن الشعوب  
انما تطبع الفلسفة بطابع ثقافتها الثقافية . نعود لنؤكد أن كل فلسفة مهما  
تضمنت سمات قومية فانها حاوية في ذاتها على كل ثراء الابداع الفلسفي  
العالمي . ومن هنا فان فهم دياكتيك العالمي والقومي في بنية أي تيار فلسفي ،  
يجب أن يعامل بوصفه مبدأ منهجيا هاما وضروريا .

ولما كانت الفلسفة - في جانب من جوانبها - حوارا بين الشعوب ، فانها  
تملك خصوصية الانتقال ، فالافكار والنظريات . كما يقول أدوارد سعيد -  
تنتقل من شخصا الى شخص ، من موقف الى موقف ومن حقبة الى أخرى .  
وعادة ماتفلدى الحياة الفكرية على يد دورة الافكار هذه ، وتستمد منها  
اسباب الحياة والبقاء . وسواء اتخلت حركة انتقال الافكار والنظريات - من  
مكان الى آخر - صيغة التأثير المعترف به ، أم التأثير اللاواعي ، وشكل  
الاقتباس الخلاق ، أم صورة الانتحال والاستيلاء بالجملة ، فانها تبقى حقيقة

من حقائق الحياة ، تؤلف شرطا يؤدي توفره الى قيام النشاط الفكري .  
ولان الفلسفة حوار ترجمنا هذا الكتاب .

والكتاب ليس تاريخا للفلسفة الفرنسية البرجوازية المعاصرة ، وانما دراسة نقدية لاهم الاتجاهات هذه الفلسفة . بدءا من الوجودية مروا بالتومائية وفلسفة الروح والتاميرية ، وانتهاء بفلسفة باشلار والبنوية وهو اذ يبحث في الافكار - الرئيسية لمثل اتجاه من هذه الاتجاهات فانه يعرض التقيض لها - الماركسية .

ولهذا سيجد القارئ العربية نفسه - ربما لأول مرة - امام دراسة ماركسية نقدية للفلسفة الفرنسية المعاصرة . هذه الفلسفة التي تعتبر منبعها هاما من منابع الفلسفة العربية المعاصرة . فمن منا بقادر على فهم شخصية الحبابي بمعزل عن شخصية مونييه ، وتومائية يوسف كرم من التومائية الفرنسية الجديدة ، وجوانية عثمان أمين عن الفلسفة الروحية الفرنسية ، ووجودية زكريا ابراهيم من الوجودية بشكل عام والوجودية الفرنسية بشكل خاص .

ومن هنا يفد والنقد الذي توجهه كاتبة هذا الكتاب - ت.أ. - ساخاروفا الى التيارات الفلسفية آنفة الذكر نقدا لاتجاهات الفلسفة العربية المعاصرة . دون ان يعني ذلك ان يجب ان نعفي أنفسنا من دراسات مستقلة خاصة تتناول تيارات الفلسفة العربية المعاصرة المتأثرة في حدود كبيرة بالفلسفة الفرنسية .

لهذا فالكتاب - في حدود معينة - انما يتعلق بواقعنا الفلسفي الراهن . تبقى لنا كلمة حول الترجمة . نعتز للقارئ انما ترجمنا الكتاب بتصرف وأحيانا بتصرف شديد . دون أن نخرج عن روح النص . لقد أهملنا كثيرا من الجوانب السياسية المحضة والاستشهادات التي لاتجد موقعا لها في

ذات القارئ العربي . وغيرنا احيانا في صياغة بعض الجمل التي كتبت اصلا  
للقارئ السوفييتي .

وأخيرا نرجو ان نكون قد منّا عملا خليقا بالقراءة لجميع المهتمين ليس  
بالفلسفة فقط بل لاولئك الذين يشتغلون بالصراع الفكري في عالمنا المعاصر .

دمشق ١٥ / ١٢ / ١٩٨٣

الدكتور احمد برقايوي



## المقدمة

تعتبر العشرييات حتى الأربعينات من هذا القرن أهم مرحلة من مراحل نشأة الفلسفة الفرنسية المعاصرة . أي مرحلة ما بين الحربين العالميتين . ويرتبط تطور الفكر الفلسفي في تلك الحقبة من الزمان باتجاهات الفلسفة المثالية السابقة ، أو كما كتب المؤرخ الفرنسي د. بارودي : ان تطور الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين جرى تحت تأثير فلاسفة أربعة : حدسية برغسون ، فلسفة العقل لدى بلونديل ، عقلانية برنشفيك النقدية وأخيرا نظرية باريتو في المصادفة .

أما تأثير المذهب النقدي الكانتي - الذي احتفظ لنفسه بدور بارز في ستينات وسبعينات القرن التاسع عشر ، واحتل موقعا هاما في الفكر الفلسفي آنذاك - فإنه مع بداية القرن العشرين قد تراجع الى الخلف .

ان محدودية الاختبارية الكانثية وميكانيكيتها، وعدم قدرتها النظرية على تعميم مشكلات العلوم الجديدة المتطورة وبسبب طبيعة الواقع الفيزيائي ، وجوهر عملية التطور ، وطبيعة العلاقات الموضوعية السببية بين الظواهر ، والنفي العملي للفلسفة وانحلالها الى دور الخادم للعلم ، كل هذا أدى الى أزمة الفلسفة الوضعية ، والى نمو كبير للاتجاهات اللاعقلية . وعلى انقراض الوضعية جاءت البرغسونية ، واستبدلت « فلسفة العلم » بفلسفة الحياة . لقد أعلن برغسون - واقفا ضد التخطيطات العارية والمفاهيم المجردة - أن الفلسفة الحقيقية هي الميتافيزيقا ، المتجهة نحو التقدم المباشر لمبدأ الحياة والنشاط ، أي نحو الجوهر الداخلي للوجود الحي وعلى أساس هذا الفهم للعالم بوصفه عملية إبداعية ، قامت نظرية المعرفة عند برغسون . وأصبحت مقولات النشاط ، الحدس ، والحرية المحضة أساسا لهذه النظرية .

لقد أكد برغسون في وقوفه ضد المعرفة العلمية أن الجوهر الحقيقي للوجود في تنوع ظهوره ، وكيفياته يكشف عن الاحساسات اللأ واضحة والحواس القامضة في سيلانها المتغير ، في الديمومة .

ان المعطيات المباشرة وليست المفاهيم المجردة هي التي تقدم معرفة الواقع الاصيل . هذه المعطيات هي الحياة الواقعية في نراها المتنوع . وبرغسون عمليا ظل واثقا من تقليد الفلسفة الروحية في القرن التاسع عشر ، وبخاصة فلسفة مين دي بران و رافسون ، هذه الفلسفة التي انطلقت من التفسير السيكلوجي للمعرفة ولكن اختلف عنهما في نقطة واحدة ، وهي أن وجهة نظر سابقة أصبحت مبدأ أساسيا لاتجاهه الفلسفي . ومهمة الفلسفة كما يراها برغسون تكمن في تخلص معطيات المعرفة المباشرة من كل ماهو سطحي: من سطحية روابط الفهم ، ومن الاسباب ، تلك التي تخفي وتزيّف هذه المعطيات المباشرة ، وفي العودة الى الادراك الفطري والبسيط للأشياء وللحياة .

والوصول الى ذلك يعني القضاء على كل تقسيم بين الموضوع والذات ، والاتصال بالواقع المطلق . والحدس ، الخالق هو الذي يقدم لنا هذه الاطاحة للعالم من وجهة نظر برغسون . لقد كتب يقول : « عن طريق الفعل المبدع للادراك المحض نغمس في لحظة مع الأشياء » .

وعلى الرغم من نفي برغسون لاهمية المعرفة العقلية واحتقاره لدور العقل والعلم ، فانه لم يصم آذانه عن افكار التطور التي شاعت في ذلك الوقت . ولكن برغسون رأى في هذا الاتجاه الجديد المثمر في البيولوجيا منبعا للتفسير مصادفي للتطور. وضاحدا التطور الميكانيكي عند سبنسر ، ولنظرية التطور المادية لدوران قدم برغسون افكاره الخاصة حول التطور الخالق ، المؤسس على الانفعال الحيوي .

لقد أطلق برغسون على فلسفته اسم العلم حول الحياة الواقعية . ولكنه لم يدرج الحياة في صورة من صور حركة المادة التي ظهرت في مرحلة محددة من مراحل التطور التاريخي . بل الحياة - كما يراها - ثمرة منبع صوفي مبدع ، قوة خفية لاتنضب في ابداعها وليست محدودة في تطورها . كما انها لاتفسر عن طريق الميكانيك الفيزيائي ، أو عن طريق العقل المجرد ، فالحياة في جوهرها - كما يؤكد برغسون - نشاط وخلق ، عفوية وحرية ، انها على شاكلة تفجر القذيفة ، محررة ومسقططة طاقة جديدة ، أو على شاكلة حزمة من الشهب التي تتلالا بنار عظيمة .

وما للمادة في هذا التطور الخالق الا دور ثانوي ، انها خاملة عاطلة  
وليست الا حركة تغير للوثة الحيوية ، وثمره تحقق الفعل الخالق . اي  
ثمرة ايجابية من ثمرات الواقع . لقد كتب يقول : ( وعلم الفلك في جوهره  
ماهو الا صورة محرفة من صور علم النفس ) .

لقد لاقت افكار برغسون في ذلك الوقت رواجاً كبيراً في اوساط المثقفين  
وقدم له هذا الرواج مجد صانع فلسفة جديدة . ولكن هذه الضجة  
للبرغسونية لم تر التحقق التاريخي . فلم تقدم الفلسفة البرغسونية اي  
حقيقة او مضمون جديدين . ولم يفعل برغسون سوى انه أخذ التقليد  
التقديم للاتجاه الروحي ، كما ضحكت الاكتشافات الجديد للعلم كل ما قدمه  
حول الحدس الخالص والوثة الحيوية . ولكن من غير الحكمة ان ننفي الاثر  
الكبير الذي مارسه برغسون على الفلسفة والادب والفن في عصره .

وبرغسون هو الذي قدم الى الفلسفة مفهوم الديمومه ، نافيا ماصطاح  
عليه في تاريخ الفلسفة رد هذا الاتجاه او ذاك من الاتجاهات الفلسفية الى  
المثالية الموضوعية او المثالية الذاتية . ذلك ان صور المثالية - في فلسفة  
برغسون - تتداخل الى حد كبير . وهذا مايسم الفلسفة البرجوازية في  
عصرنا . لقد حاول برغسون تجاوز التفرقة بين الذات الموضوع بوصفهما  
قطبين متضادين ، ولكنه نظر الى هذا التجاوز نظرة مثالية ، مقدما العالم  
الداخلي للانسان ، ومبدأه المبدعه ، حدسه ، حريته بوصفها بديهيات  
اساسية في الفلسفة . ، وبرغسون شأنه شأن الوجوديين فيما بعد لم  
يستطع ان يكشف عن الترابط الواقعي بين الذات والموضوع ، وعلاقتهم  
الديالكتيكية ودورهما المتبادل . واضحت الحياة الواقعية والامتلاك المباشر  
للعالم في فلسفته اساس المعرفة الانسانية ، ولكن هذه المعرفة ذاتها فهمت  
بوصفها حدسا بوصفها تعاطفا ليس الا . تظهر في الشيء وتندرج فيه ، وتبقى  
معرفة لاعقلية .

ولقد قدمت نظرية برغسون في التطور دفعة كبيرة من اجل البحث  
الفلسفي اللاحق لمسألة التطور . وتلك الفكرة التي رآها برغسون في مبدأ  
الحركة والتغير طبعت فهمه للتطور بطبيعة مصادفة قريبة من الفلسفة  
الرجعية المتطرفة في العصر الوسيط ومن الاتجاهات اللاعقلية اللاحقة .  
ومن الواضح التناقض بين المسار الواقعي للتطور التاريخي وبين

أفكار برغسون السيسولوجية ، كما أن تناوله الرجعي للمجتمع والاخلاق ، وعملية اصلاح العلم حول العالمين - الارض والالهي بروح أوغوسطينية ، وتقسيمه للمجتمعات على أساس طبيعتها الى مجتمع مغلوق ومجتمع مفتوح المطبوع بطابع لاعقلي كل هذا يناقض معطيات العلم المعاصر .

لقد وضعت الحياة أمام الفلسفة مشاكل لم تستطع فلسفة برغسون الاجابة عليها . غير أن بعض السمات النموذجية لفلسفته اللاعقلانية ، ( نفي المدخل العلمي لبحث العالم ، اللاتاريخية . ) وجدت في أشكال مختلفة تطورها في الاتجاهات الفلسفية اللاحقة .

تستند الفلسفة الفرنسية المعاصرة في الغالب على « استيراد » الفلسفة من الخارج . وقبل الثلاثينات من القرن العشرين توجه الفكر الفرنسي المثالي شطر تراثه الفلسفي القومي ، وبخاصة شطر عقلانية ديكرات ووضعيتها كويت وحدسية برغسون . وافكار هؤلاء الفلاسفة لم تكن ظاهرة غريبة . وقد أدى ذلك الى أن فلسفة هيغل العظيم لم تترك ولو اثرا ضئيلا في الفلسفة الفرنسية ، وبقي دياكتيكية ولفترة كبيرة ليس بدي أهمية .

وفي الثلاثينات فقط من هذا القرن قام الفلاسفة الفرنسيون أمثال جان فال ، جان هيبوليت والكسندر كوجيف بتطوير « الهغيلية الجديدة » الوجودية عارضين فلسفة هيغل بروح لاعقلانية ، بوصفها « الديالكتيك الشمس » .

ولاقت الفينومينولوجيا والفرويدية نفس المصير ، فكلا الاتجاهين قدما الى فرنسا من المانيا وانتشرا بصورة متأخرة على خلاف انتشارهما في دول اخرى . ومع ذلك فهذا لم يمنع تاضلها في الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين ، وأصبح المنهج الفينومينولوجي المنهج المسيطر في الوجودية ( مارسيل ، سارتر ، ميلوبونتي ) بل وظهر أيضا في الفلسفة الدينية لدى ( فيل ، ميل وميري ) وأضحت الفينومينولوجيا واحدة من صور الاتجاهات اللاعقلانية . والتحليل النفسي الذي انتشر واسعا في المانيا - النمسا ، الولايات المتحدة الاميركية وفي بلدان اخرى . قدم الى فرنسا في بداية القرن العشرين بوصفه منهج البحث الفلسفي ( باستثناء سارتر الذي قدم له احتراما ، في أعماله المبكرة ) وفي وقت

متأخر فقط لدى ( فوكو ، زيكور ، وآخرين ) .

والمشكلة الأكثر تناولاً في الستينات أي مشكلة الإنسان صبغت أكثر من أي مشكلة أخرى بطابع الفلسفة الفريية . فلقد حددت فلسفة كيركيجارد ، هايدغر ، ياسير ، برديانيف شيستوف ، متوافقة مع التأثير الذي قامت به بعض المؤلفات الأدبية دوستوفسكي ، كافكا ، جيد ، مالرو ، الشكل الذاتي للارادية لطرح المشكلة التي بدأت تأخذ موقعها في فرنسا .

وفي النهاية تتسم الفلسفة البرجوازية المعاصرة بما في ذلك الفرنسية بالدراما الروحية وعدم قدرتها على الحياة أمام مستقبل الفلسفة ذاتها - أي الماركسية .

وانجذاب أفضل ممثلي الفكر النظري الى هذه الفلسفة العلمية - دلالة على انحدار الفلسفة البرجوازية في عصرنا الحالي .

لقد ضححت الماركسية اللينينة ماكان يظن انه لا يضحده - أهم أسس الفلسفة البرجوازية المثالية ، لقد أظهرت تجريديتها ، وعدم قدرتها على الحياة . ولقد بدت الماركسية ذلك المنبع الحيوي ، الذي طبع الحياة الإيدولوجية لفرنسا . الافكار الماركسية في إيماننا هذه منتشرة الى حد كبير في فرنسا وتدرس في الجامعة الجديدة في باريس التي تقوم بتخريج عدد كبير من الفلاسفة الماركسيين في كلية موريس توريز .

ولقد اكتسبت الفلسفة الماركسية اللينينة - التي رفضت تلك النماذج العارية المجردة التصورية والتي تناولت الواقع الحي والعملية التاريخية الواقعية - اكتسبت صدى اجتماعيا واسعا ، وهضمت الدروس الثمينة من الماضي الثوري ، واستخدمت التراث الروحي والثقافة القومية الفنية .

لقد ساعدت تجربة الحركة العمالية الفرنسية والدراسة النظرية لاسسها الماركسيين الفرنسيين على رؤية المآزق الذي يقع فيه الفكر الفرنسي الفلسفي البرجوازي ، وأولت اهتمامها الى دراسة وتحليل البنية الاقتصادية للمجتمع وممارسة الانسانية التاريخية - الاجتماعية .

وأهم مهمة من مهام الفلاسفة الماركسيين هي مواجهة الايدلوجيا  
البرجوازية في جميع أشكال ظهورها .

ويجري هذا الصراع الآن في فرنسا تحت راية أفكار لينين ، وفي  
مواجهة تحريف الليننية ، ولقد نشر الماركسيون الفرنسيون جملة من الكتب  
والمقالات تتعلق بتحليل أفكار لينين الفلسفية ومبادئه المنهجية في الصراع  
الايدلوجي . وعلاقة الفلسفة والسياسة ، ومسائل أخرى .

## الفصل الاول

### مشكلة الانسان في الوجودية المعاصرة

**المعطيات السياسية - الاجتماعية والفكرية لظهور الوجودية في فرنسا :**

تعتبر الوجودية اهم تيار من تيارات الفكر الفلسفي البرجوازي المعاصر ، وانتشرت في فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية واثائها . اما في ايماننا هذه فتشهد الوجودية هبوطا ملحوظا ، ذلك ان هذه الفلسفة الفردية لاتعكس تلك التناقضات الواقعية الاجتماعية التي تؤرق الانسانية اليوم . كما ان الاتجاه في مناقضة العلم ، والعمور على موضوع للفلسفة خارج اطار المعطيات العلمية يفقد الوجودية صداها النظري المتعلق بالفكر الفلسفي في هذا العصر .

وان مايفسر دور الوجودية الهام في تطور الفكر الفلسفي البرجوازي المعاصر ، هو انها عكست في مرحلة من المراحل الصراع الدائر والوجود واقميا ، وقبضت على الحالة الا مستقرة للمجتمع البرجوازي المعاصر ، مبالغة في الحديث عن اضمحراب الانسان .

وما الوجودية الا السليل الطبيعي للحدسية ، غير انها اكثر راديكالية في عكسها لظروف عصرها من البرغسونية . التي جاءت باسم « الحياة » الواقعية ، وانفصلت عمليا عن مطالب الواقع .

لقد عبرت الوجودية بشكل واضح عن الازمة العامة لمبادئ وقيم مرحلة ما بين الحربين العالميتين ، « التخوف من الانهيار الاقتصادي » وانطلاق الحركة الثورية بشكل كبير ، كما وضعت الايدلوجية البرجوازية ( المبادئ الاساسية للفلسفة التقليدية ) بكل قيمها وحقائقها موضع التساؤل . معتبرة مشكلة الانسان المشكلة الاساسية . ولقد قامت الوجودية بدور المحطم للمفهوم التقليدي للتسامي ، وكما كتب المؤرخ الفرنسي المشهور ا. برييه « تعتبر الوجودية بالنسبة الى عصرنا اكثر العلامات البارزة لهزيمة المذاهب » . ومبرهنا على ان التعالي لايمكن صيافته بوصفه موضوعا او مفهوما منعزلا ، يقترح النظر اليه من خلال نداء الذات ، لقد اصبح التعالي بالنسبة الى الوجودية غير منفصل عن الذاتية ، والمطلق بالنسبة لها ليس الجوهر بل الذات .

وتحول هذه المقولات الفلسفية الاساسية على هذا النحو يفسره اعتبار الانسان اهم قيمة روحية في عصرنا . والنظر إلى الواقع المحيط في علاقته فقط بالانسان ومن خلال نداء وعيه ، من خلال فعله وممارسته .

لقد صبغت مشكلة الانسان جميع اتجاهات الفلاسفة الفرنسية في القرن العشرين ، ولكن تركز الاشكال الفلسفي حول الذاتية الانسانية كما لو أنها الواقع الاعلى والاهم اظهرته الوجودية . ورغبة كل فرد في الاحاطة بذاتية ، واظهار ارادته الخاصة ، وافكاره المبدعة ، التي لاتتضمنها اي اعرف اخلاقية ودينية ، ونفي القوانين الاجتماعية ، كل هذا يكمن في اساس الفهم الوجودي للشخصية .

لقد شكلت الحرب العالمية الاولى وانتصار الثورة الاشتراكية في روسيا توترا في عقلية المثقفين الفرنسيين وخاصة لدى الجيل الشاب ، لقد شعر هذا الجيل بالفارق الكبير بين ماجرى على ارض الواقع وبين تلك المثل التي تربي عليها فلا مستقبل للرأسمالية ، والهزة الكبيرة من جراء الحرب العالمية الاولى ولدت جوا مأساويا في المجتمع الفرنسي وتشاؤما كبيرا وعدم ثقة في التقدم ، والطموح الى ايجاد تلك المبادئ الايدلوجية التي بانكانها تجاوز الحالة المعاصرة والتعبير عن حقيقة الواقع المعاش . والوجودية هي التي قدمت مثل هذه المبادئ من بين تيارات الفلسفة البرجوازية .

ولقد انتشرت الوجودية في فرنسا بدون شك بسبب تلك التفجيرات الاجتماعية التي وقعت في ذلك الوقت . فحدة الصراع الطبقي ، وانخفاض مستوى الحياة ، وخطر الحرب الجديدة ضاعف من الخوف والقلق لدى الجيل آنذاك . وكل هذا ادى الى العزوف عن تحليل الواقع الموضوعي وتحول اهتمام الانسان الى شخصيته ، البذوي ولد في نهاية الامر شعورا مأساويا وفلسفة مطابقة تنسم بالحزن والتشاؤم .

والتشاؤمية اهم ماميز ذلك الوقت ، واهم ما طبع عقول مختلف فئات المثقفين . وانتشر في أوساطهم احساس « بالتدمير » احساس بغياب هدف الحياة وعدم الثقة في استقرار العالم .

ولقد ادت أهوال الحرب العالمية الثانية ومأساة الاحتلال بالجيل الشاب الى عدم الرغبة في صياغة معتقدها بصور قديمة . ولقد اعتبر جزء



من الشببية الفرنسية ان الاعراض عن القيم التقليدية ورفض اي أشكال مقدسة يقود الانسان الى الحرية الشخصية الكاملة ، الى عقل واع مستقل ، واحساس بالاستقرار خاص . والتمرد على النظرة التقليدية الى الانسان الحي بوصفه جوهرًا مجردًا ، والاعتراف بأولوية الواقع العياني بوصفه واقعًا أكثر وضوحًا بجسد الانسان على أساسه اختياره ويقوم بفعله ، كل هذا كان قد جسده الفلاسفة الوجوديون في أعمالهم الفلسفية والادبية .

وليس التعبير عن عدم الرضى الفردي والعدمية هو الذي جعل من الفلسفة الوجودية أهم تيار فلسفي من تيارات الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين ، بل في عكسها وعلى طريقتها أزمة المجتمع الرأسمالي المعاصر ، ولا مستقبله الاجتماعي - التاريخي . والرغبة الاكيدة في خلق اتجاه فلسفي حياتي لانسان هذا العصر . وعلى امتداد مرحلة معينة كانت هذه الاطروحات تعبر عن طموح جزء لا بأس به من المجتمع الفرنسي .

ولكن الحياة سارت الى الامام . والوضع أصبح مأساويًا أكثر من قبل ، وظلت نداءات الوجودية مجرد نداءات ، فلم توجه الانسان الى الممارسة المؤثرة ، لم توجهه نحو النضال ضد القوى الرجعية ، بل حصرته فقط في الوعي الفردي الذاتي ، في الحرية الساحرة ، في الإدراك السلبي للعالم .

ويعتبر جاربر مارسيل ، بطريرك الوجودية الفرنسية ففي مؤلفه المبكر « اليوميات الميتافيزيقية » ( ١٩١٤ - ١٩٢٣ ) ، قام مارسيل دون أي تأثير خارجي بصياغة الاتجاه الوجودي في الاخلاق والقيم ، ولاول مرة في الفلسفة الفرنسية استخدمت الفينومينولوجيا بوصفها المنهج اللائم للبحث الفلسفي . ومع ذلك لم تكن الوجودية الفرنسية ظاهرة قومية . فمصادرها جاءت من كيركيجارد وباسيرز وهابندر . ( مفهوم الموت الطموح الديني - الصوفي ) ، نيتشه ( التمرد ، ضم الشخصية القوية المتناقضة مع الجمهور ) ، هوسرل ( المنهج الفينومينولوجي ) فرويد ( ومنهج التحليل النفسي للشخصية ) . كما كان لهيغل تأثيره الكبير أيضا ولا سيما ( فينومينولوجيا الروح ) وكما كتب الفيلسوف الماركسي لوسين سيف : لقد نشأت الوجودية الفرنسية تحت تأثير « استيراد منتجات » ما أنتجه الالمان . كما كان لتأثير المهاجرين اهداء الماركسية أمثال « برديايف وشيستوف » ، دورا في نشأة هذه الفلسفة فكتابات هؤلاء الفلاسفة وأعمال دوستوفسكي ، ، فيسر ستلير تكمن في أساس هذه المثالية الفرنسية الجديدة وأعمال ممثلي الجناح اليساري

الذي مثله كل من سارتر ، ميرلو - بونتي وآخرين والجناح اليميني الذي  
مثله مارسيل(١)

وعلى الرغم من احتفاظ الوجودية بافكار فلسفة الوجود بشكل عام ،  
فإنها تملك ولاشك سمات خاصة بها .

وكما قلنا سابقا فإن الظرف التاريخي الذي عاشته فرنسا في ما قبل  
الحرب اثر تأثيرا كبيرا على الفكر الفلسفي . والوجود الفرنسية عبرت بشكل  
واضح عن فقدان الطريق الى المستقبل ، وعن عدمية انسان المجتمع  
البرجوازي ، واحساسه المأساوي . ووضعت موضع الشك : غاية الحياة ،  
وقيمة الوعي . والى جانب ذلك فلقد كان للماركسية تأثيرها على بعض  
افكار الوجوديين الفرنسيين .

والماركسية بوصفها الفلسفة التي تؤكد الحياة ، والقوة الانسانية  
الاصلية ماكان بالامكان الا ان يلتفت اليها اولئك الفلاسفة الفرنسيون الذين  
اعلنوا الانسان والحرية والانسانية همهم الوحيد .

لقد كتب سارتر يقول : « لقد كان لواقعية الماركسية حتى ولو عن بعد  
قوة ساحرة لاتقهر » .

وعلى خلاف الوجوديين الالمان الذين قدموا تبريرا فكريا للهتلرية ، فان  
مغظم الوجوديين الفرنسيين وقفوا ضد الايدولوجيا النازية والى جانب حركة  
المقاومة الوطنية . وهذا الاتجاه الاجتماعي المتعاقد مع الاتجاه القومي العام  
التحرري اعطى الوجودية الفرنسية سحرا كبيرا ، وجعلها احد اهم  
اتجاهات الفلسفة البرجوازية في ذلك الوقت . كما ان انتشار الوجودية كان  
بفضل ذلك النقد الذي وجهته ضد المجتمع البرجوازي ودعوتها الى التحرر  
من التجريد المتعدد عن الحياة ، من شكل الحياة الميكانيكي ومع ان الوجوديين  
الفرنسيين ولا سيما اليساريين وقفوا الى جانب الجبهة الوطنية ، والثورة  
في اسبانيا ، بل ان بعضهم قد شارك في المقاومة أمثال « سارتر ، كامو ،  
وآخرين » لكنهم فهموا الحياة السياسية في ذلك الوقت من خلال وعيهم  
البرجوازي الصغير . فالعداء للبرجوازية وللرجعية ظل لديهم عداء فرديا

١ - ل. سيف ، الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ص ١٧٧ .

محضا . لقد كتبت سيمون دي بوفوار تقول : « ان المذاهب الفردي قد قيد مذهبنا التقدمي » (١) .

وما يميز الوجوديين الفرنسيين هو تقلبهم الدائم بين الافكار التقدمية المعاصرة وبين الابدولوجيا البرجوازية . والوجوديون الفرنسيون رابطين المفاهيم البرجوازية والمبادئ المثالية في فلسفتهم يخشون « الميكانيكية » و « الجماعية » الماركسية ، مناقضين اياها « بالعالم الداخلي » « بالحرية الفردية » . وفي هذا يكمن السبب الذي يجعل كثيرا من الوجوديين وبخاصة ( سارتر ) يقتربون من الماركسية من جهة وينقدون اهم مبادئها النظرية من جهة اخرى .

والوجودية الفرنسية على خلاف الوجودية الالمانية ومدخلها المجرد - الصوفي الى دراسة المشكلات الفلسفية تنظر الى تلك المشاكل من خلال معطياتها المباشرة ، من خلال عيائتها دون الانزلاق الى عالم التسامي .

والوجودية الفرنسية داعية الى الاقتراب من الحياة ومن المشاكل الارضية والطموحات الارضية تتوجه الى وضع فلسفة الانسان العادي ، وجمليها في دفاع عن حقوقه . والوجودية المعتنقة من قبل بعض المثقفين الفرنسيين بوصفها حقيقة جديدة بحثوا من خلالها على الخلاص . خلفت افكارها جدلا كبيرا .

ولكن الانسان الحي الواقعي الذي دافع عنه الوجوديون بدا في مبادئهم قريبا من الواقع الانساني المجرد . ويقع عمليا خارج الحياة ، خارج التاريخ . وظل الشعب أصما بالعلاقة مع الفردية المرهقة وغياب الهدف ، وعدم امكانية حل المشاكل الحادة للعصر ، والابتعاد عن الواقع أفقد الوجودية تلك القوى المؤثرة الكبيرة التي تملكها الماركسية التي تجسد في ذاتها الحقيقة العلمية والمثل الانسانية السامية .

تنقسم الوجودية الفرنسية الى تيارين اساسيين : الاول - الوجودية المسيحية ، والثاني الوجودية الملحدة . ولقد بدأت الوجودية المسيحية بالتطور في فرنسا قبل الملحدة ، ولكن تأثيرها بقي محدودا بالقياس الى التأثير الذي مارسه سارتر واتباعه على الفكر الفرنسي . ومع أن اتجاه

I — J - P. Sartre. L'existentia Limestone Humanisme Paris, 1952 ,

الوجودية « اليمينية » المسيحية يناقض الوجودية « اليسارية » الملحدة فان الموقف الفلسفي لكلي الاتجاهين ماهو الا شكل من أشكال المثالية والمذهب اللاعقلي . ولكن الوجودية المسيحية على خلاف الوجودية الملحدة ماهي الى منظومة فلسفية دينية كاثوليكية ومتسمة بعناصر اللاعقلانية والتصوف .

وأهم ممثل للوجودية الملحدة هو جان بول سارتر ، وفي مؤلفاته الاساسية « الوجود والعدم » « نقد العقل الديالكتيكي » قام بمرض منهجي لاهم مبادئ الفلسفة الوجودية أما مؤسس وزعيم الوجودية المسيحية فهو جبريل مارسيل .

### أنا موجود اذا أنا أفكر .

ظهر الاتجاه الفلسفي للوجودية لأول مرة في عام ١٩٢٤ في العديدين الخامس والسادس من مجلة philosophies ونشر حينذاك بيان الوجوديين الذين كان في عدادهم سارتر ، هنري ليفيغر ، نوبر هوتيرمان ، بير موناج وجورج بولتيزر . ولقد عبر البيان عن الاحتجاج ضد العالم البرجوازي ، ضد النماذج الفلسفية المعترف بها ، ضد المثالية والديماغوجية الاكاديمية . والبيان محمدا المثالية بوصفها هروبا من الواقع ( وهي التهمة التي يوجهها الماركسيون ضد الوجودية نفسها ) قدم - مايمكن اعتباره المبدأ الاساسي للفلسفة الجديدة - مفهوم « الوجود » والذي باعتقاد مبتدعيه يعبر عن شمولية الوعي والواقع ، الذات والموضوع .

أما برنامج الوجودية المسيحية المحدد بدقة قدمته مقالة جبريل مارسيل « الوجود والموضوعية » المنشورة في عام ١٩٢٩ والتي حددت الافكار الاساسية الفلسفية لكتابه الاول « اليوميات المينافيزيقية » .

ولقد وقفت الوجودية أكثر مما وقفت البرغسونية ضد العقلانية التقليدية وبعالي موضوع الوعي لديها . لقد مات الكيجيتو الديكارني المجرد من وجهة نظر فلسفة الوجود ، هذا الكيجينو الذي حل مكان التجربة العيانية للفرد ، فقد عموميته ، وغدا ظاهرة انتقالية زمنية ، وكان له أسبابه في مرحلة معينة .

ولقد اعتبرت الوجودية أن الفلسفة السابقة تنظر الى الانسان بوصفه لوحة مجردة ولذا فلقد توجهت نحو الانسان الحي الفاعل .

ومشكلة الانسان مشكلة رئيسية في الفلسفة الوجودية . والوجودية تريد أن « تفني » وتتجاوز الماركسية التي - من وجهة نظرها - لاتجعل من الشخصية الانسانية انسانيته . وفي الحقيقة فان مشكلة الانسان هي الوجودية كلها .

فما هو الانسان ؟ ماهو وجوده ، ماهو وعيه ؟

ماهي علاقاته المتبادلة مع العالم ؟ مع المجتمع ؟ ماهي حرية الانسان ؟ ماهو اغترابه ؟ واجتماعيته ؟ هل يمكن له أن يكون سعيدا ؟ ماهو مستقبله ؟ وعلاقته مع التاريخ ؟

هي ذي تلك الاسئلة الاساسية التي تعالجها الاعمال الفلسفية والادبية للوجوديين .

ان الانسان كما يعلن سارتر هو حياته « الانسان وجملة أفعاله ليس الا انه جملة ، تنظيم ، مجموعة العلاقات التي تؤلف هذه الافعال » (١)

والوجودية الفرنسية تعرض ذاتها بوصفها فلسفة الانسان العياني ، اللامنزل عن الظروف الحياتية وفي علاقته مع الناس الآخرين .

والوجوديون الناظرون الى الانسان بوصفه موجودا في العالم ومدركا لهذا العالم من خلال نداء وجوده الخاص ، يرفضون تدخّل الفلسفة في مشكلة المعرفة فقط . ويعلنون أولوية مشكلة الوجود . ولقد ثمنوا فلسفة ديكارت حول سيادة وإبداع الوعي . والوجوديون على ذلك لم يحصروا الانسان في اطار وعيه العقلي بل وضعوا الوعي العقلي في تناقض مع الوعي الذاتي الحدسي العاطفي ، مع الكيجيتو . ومن هنا دعوتهم الى الوجود المباشر عن طريق التوجه الى العالم الداخلي الفردي اي نحو الانا .

والوجوديون الذين يقيمون تعارضا بين أفكارهم وأفكار ديكارت ينظرون الى الواقع الانساني لايوصفه ذاتا عارفه ، وفعلا للتفكير الذي يقدم البرهان على وجوده ، بل بوصفه عملية الوجود ذاتها ، حيث ينشأ الانسان ويتطور على أساسها ، حيث يصنع نفسه ذاتها . ليست مبدأ انا أفكر اذن

1 — J - P. Sartre. L'existentialisme est un Humanisme. Paris , 1952 .  
P. 58 .

انا موجود بل انا موجود اذن انا افكر يفدو مبدا اساسيا للفلسفة الوجودية .  
ان الوجود وليس الوعي هو الاساسي في تحديد الانسان - بناء على  
هذه النظرية - انه الواقع المباشر والواضح أكثر من وجود العالم الموضوعي .  
في الوجود يشترك الفرد بكيئته ، بكل انعكاساته ( الاحساس ، الحواس ،  
الرغبة ، الفكر ) في علاقة مع الموضوع . والواقع الاصيل الحقيقي هو الواقع  
القلق . وما هو حقيقي ليس الا ما اكتسبه الفرد المنزل .

فجبريل مارسيل مثلا يناقض الكيجينو الديكارتي بالواقع الخفي.  
للوجود الشخصي للانا ( انا موجود ) الذي يتكشف في عملية الصرورة  
الدائمة . هذا الوجود لا يمكن البرهان عليه عقليا من وجهة نظره . بل يوصل  
اليه من خلال الاحساس الداخلي « من خلال العاطفة الفنية المشتعلة ،  
وليس بحاجة الى البراهين » ويؤكد مارسيل « أن الوجود يملك الوضوح ،  
والذي يمكن مقارنته فقط مع ماهو ملموس »

من الوجود الفردي الانساني الواضح بذاته والذي لا يدرك على اساس.  
اي فعل من افعال الوعي تتبع جميع مبادئ الفلسفة الوجودية .

ترى ماهو الوجود ؟

الوجود على اساس الفهم التقليد هو كل شيء يملك وجودا بدء من  
الحجر حتى الانسان .

ولدى الوجوديين وخاصة لدى سارتر وميرلوبتن وآخرين. Existence  
ليس مرادفا لـ être والوجودية كما يمتقد سارتر النظرية الوحيدة  
التي لاتجعل من الانسان موضوعا . ويعلمن : « ان كل مادية لا اساس لها  
تقود الى النظر الى الناس بما في ذلك الفيلسوف ذاته بوصفه موضوعا ، اي  
بوصفه مجموعة من ردود الفعل المحددة لاتختلف من مجال الكيفيات والظواهر  
التي تشكل الطاولة أو الكرسي أو الحجز . أما فيما يتعلق بنا فاننا نود  
بناء المملكة الانسانية . بوصفها جملة القيم المختلفة عن المملكة المادية » (١)

---

J. P. Sarter L'existentialisme est un humanisme. P. 65 .

الحجارة وجود ولكنها لا توجد ، ووعي انا فقط هو الذي يصنع وجودها .

ولهذا فلو وجود بمعنى فلسفي محض بالنسبة الى الوجوديين اولوية انطولوجية .

والوجوديون يبحثون الى جانب فعل الوجود جميع تجسدهات المختلفة .  
فمصر الانسان وسعاده او تعاسته ، معنى حياته ، ابداعه وتقدمه ، توسع فلسفي لمفهوم الوجود .

ويعلن الوجوديون ان الماهية واقع اولي . والانسان لا يخضع لحتمية ماهيته . فالماهية ماهي الا امكانية ، وتصبح واقعا في سيورة الوجود .  
لقد ألقى الانسان في الوجود . انه الانتقال ذاته من الامكانية الى الواقع .

لماذا يقدم الوجوديون الوجود بوصفه مبدا اساسيا من مبادئ بنائهم الفلسفي ؟ لان الوجود فردي ، مستقل عن اي كائن ، متوقع في ذاته .  
وهو من وجهة نظرهم - القائمة على اساس من التشاؤمية الاجتماعية والقلق - الثبات الوحيد والقيمة التي لاتتزعزع والذي يسمح للانسان ان يحتفظ بالثقة بحريته ، في اهمية اناه . ولهذا فمفهوم الوجود لديهم مفهوم انطولوجي اولي . والماهية تخضع للوجود انها ليست معطاة سلفا في تظهر في عملية الوجود ذاته .

ولماذا يقدم الوجوديون الوجود بخاصة على انه مبدا اساسي لبنائهم الفلسفي ؟لانه اي الوجود جزئي ، منعزل غير مستقل عن اي كائن ، ومتوقع في ذاته ، على اساس التشاؤمية الاجتماعية العامة ، والقلق من الثبات الوحيد ، في هذا العالم دون ماهية ، وتخلق هذه الماهية في سيورة وجوده .

وفهم كهذا للوجود قاد الوجوديين الى وضع مختلف للمشكلة الانطولوجية . والمقولة الاساسية لفلسفتهم ليست الوجود كما هو مأخوذا في وحدته بوصفه مبدا اساسيا ، وماهو بالحقيقة الا وجود مجرد ، ذلك انه لا وجود للوجود المحض الذي لا يملك أي مضمون ، وليس الوجود أيضا بالنسبة اليهم ومستقل عن الوعي ، أو وجود المادة ، وليس الوجود المثالي المتعالي للروح ، ذلك انه في هذه الحالة سيكون الوجود بهذا الشكل أو ذاك متعلق بماهية ما ، بجوهر ما .

والوجوديون يبحثون عن طريق ثالث لحل المشكلة الانطولوجية ،  
تجاوز من وجهة نظرهم المادية والمثالية ، تتجاوز ماهو في المستوى المعاصر  
للوعي النظري وهم على الاقل .

وتقدم الوجودية الواقع المستقل الخاص ( الواقع الانساني ) بوصفه  
الاساس الاول للانطولوجي المستقل ، اي تقدم الوجود الانساني الفردي او كما  
يقول هايندغر « وجود الشخصية في داخل الشخصية » . وهذا الوجود  
هو وجود الذات المركبة ، والتي تتسم بالامكانية لا بالتحقيق . انها ، اي  
الذات ، تركز أمام نفسها وليست هي ما هي بل ما يمكن ان تكون .

ومقولة الوجود تضيق مقولة الوجود . ومستثنى منها عمليا الترابط  
المادي الواقعي بين الإنسان والطبيعة ، اما العلاقات الاجتماعية بين الناس  
فتنحصر في طريقة الوجود الفردية .

ولهذا يطمح الوجوديون الى تأسيس انطولوجيا وجودية خاصة ،  
يكون نيبا الوجود الانساني هو الاول ، والواقع المعطى المباشر ، والتحديد  
المبدئي الانطولوجي الذي يعرف من خلاله كل شيء آخر . الطبيعية ، المجتمع  
والناس الآخرون .

والوجوديون الذين ينظرون الى الوجود في اطار عاطفي - انثروبولوجي  
يصفونه كمقولة انسانية ( الاشياء ، وظواهر العالم الخارجي لا توجد انها  
اشياء ) . فالوجود غير منعزل عن الذاتية الخاصة ، عن اناي الفردية .  
بل واكثر من ذلك . فاحاطني بالوجود ، وامتلاكي الخاص له ، هو الوجود  
انه مالا يمكن ان يكون شيئا خارجيا بالنسبة لي ، انه الواقعة التي ليست  
فقط اندرج عن طريقها في العالم واحقق واقعي الخاص ، بل وأصل الـ  
طموحاتي . والى الاشياء والظواهر اللامعقولة في العالم الخارجي ، واعطيها  
معنى ودلالة . وفي الوجود كما يقول الوجوديون يرفع التناقض بين الذات  
والموضوع .

وفي محاولة الوجودية الملحدة البرهنة على استقلال الوجود الانساني  
عن العالم الخارجي ضحلت الايمان بالله ، والعالم الخارجي . واعتبرت  
حرية النشاط الانساني مقولة الوجود الاساسية . وفي اقامة التناقض  
الكامل بين الحرية والضرورة يعزل سارتر واتباعه الانسان عن الطبيعة  
والمجتمع ذلك انه في نهاية الامر يدرجون وجود الانسان في الوعي الذاتي  
للفرد المنعزل المتوقع في ذاتيته ، والخالق لذاته وللعالَم ككل .



هذه النظرة ماهي الا وحدة انتقائية للمثالية الذاتية وبعض عناصر المثالية الموضوعية وتعود الى الانفصال عن التصورات العلمية المعاصرة .

لاشك أن الانسان يدرك ويعي العالم من خلال الوعي الفردي ، وفي المرحلة المعاصرة هذا العالم يقف أمام الانسان في أكثر الحالات بوصفه عالما مؤنسنا مصنوعا ومدركا من قبله ، « العالم لايقنع الانسان ، والانسان بعمله يقوم بتغييره » (١) ولكن هذا لاينفي الاولوية الانطولوجية للعالم الموضوعي واستقلاله عن الوعي الانساني ، « ان الانسان يتناقض مع مادة الطبيعة ، بوصفه قوة الطبيعة ، فاعلا في الطبيعة الخارجية ، ومفيرا اياها ، وهو بنفس الوقت يفير طبيعته الخاصة ، انه يطور قواها ، ويخضع لعب هذه القوى الى سلطته الخاصة » (١) مزيفا العلاقة الواقعية بين الوعي الانساني والعالم الموضوعي تزييفا مثاليا فان سارتر واتباعه يوحدون عمليا وعي الانسان للعالم مع نشاطه المبدع .

وعلى النقيض من الادراك السارترى ، الذاتي السلبى للواقع الموضوع يدرج جبريل مارسيل في مفهوم الوجود تلك الفكرة التي يحتفظ بها أمام التجزؤ الفردي للعالم ، ولكن لما كان هذا الفيلسوف ينفي أولوية المادة ، فانه ينتقل الى الاعتراف بمبدأ أبدي غيبي .

ويناقض مارسيل مبدأ التسامي في الوجودية الملحدة ، اي مجال العلاقة المتبادلة بين الانسان والعالم وبين الناس بعضهم بعض ، بالتسامي العامودي المتجه الى الاعماق والمعبر عن العلاقات الروحية الانترو ذاتية بين الناس وبين الانسان والمطلق . والوجود من وجهة نظر مارسيل ليس منفلقا في ذاته ، ومحدودا بموجوديته ، بل يفتني من منبع الوجود الكلي ، الذي يستطيع أن يوسعه حتى اللانهاية . ومارسيل بوصفه فيلسوفا روحيا يطمح قبل كل شيء الى البرهنة على ضرورة المبدأ الروحي للعالم ، معتبرا المادية مصرا ساذجا . ومارسيل على شاكلة سارتر يفهم العالم المحيط بوصفه عالما عدوا ، مأساويا ، ومتناقضا بشكل كامل ، ولكن كل هذا لم يقدر الفيلسوف الى القنوط . ويطمح مارسيل عن طريق اقامة تصالح بين الوجودية والمسيحية الى تجاوز التشاؤمية والعدمية في الوجودية الملحدة . ولا يرى مارسيل المخرج بالنسبة الى القنوط ، اي مخرج المجتمع الرأسمالي المعاصر ، في اصلاحه عن طريق الثورة ، في الصراع الواقعي ضد

١ - ف . ا . لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٩ ، ص ١٩٥

٢ - ماركس وانغلز ، المؤلفات ، المجلد ١٢٣ ص ١٨٨ - ١٨٩ ..

قوى الرجعية ، بل في التجربة الدينية ، « في طموح الروح الواثقة الى الله الحي » .

وعن هذا الطريق يحاول مارسيل بعث الانطولوجيا وتأسيسها لا على قاعدة خمول الاشياء المادية ، بل على أساس الكرم اللامحدود للمطلق ، أي الله . ويعني مصطلح الوجود بالنسبة الى مارسيل الفكرة ، والواقعة ، أي ما يؤكد الجوهر والوجود الواقعي المعطى .

ويتحدث مارسيل في « اليوميات الميتافيزيقية » عن أن الاحاطة الاصلية المبدعة لعالمنا الداخلي تسمح لنا بالدخول في العالم العميق ، ذلك أن الذاتية الانسانية ليست محدودة في وجود فردي واحد فقط ، بل أن لها طابعا ميتافيزيقيا مافوق حسيا ، أنها وبشكل كلي مفعمة بالتسامي الذي يحيينا ، والذي نحن في خارجه لسنا شيئا ما . وفي هذا الاطار فان مارسيل يدور حول الروحيين ولكن أفكاره أكثر تعقيدا . فنظرته اللاعقلية تمشي جنب الى جنب مع النظرية الحسية في المعرفة ( مصطلح مارسيل ذاته ) ، حيث يلعب الحس الدور الرئيسي . وعلى أساس هذه النظرية فان الإدراكات غير المؤكدة عن العالم يجب أن تبرهن على أساس الثقة الكاملة باعضاء حسنا المعطاة ، يقول مارسيل « يهيء لي أن مالا يقبل النقاش أن الاحساس لا يخطيء ، ولا وجود للاخطاء فيه » (١) . ويمكن أن يتحقق هذا الترابط الحسي بين الانسان والعالم ووجوده المؤثر عن طريق الجسد الانساني ، ويفقد الجسد أحد أهم المشكلات في أفكار مارسيل الحسية . الجسد أهم عامل من عوامل استيعاب الواقع ، أنه يقدم امكانية الاحاطة بالواقعة المباشرة وبوضوح الاشياء والظواهر . والجسد يؤكد ولادة المشاركة الانسان في العالم ، وترابطه الدموي مع الوجود ، كما يجسد ترابطهما الماقبل انعكاسي وتركيبهما .

ويؤسس هذا التركيب كما يرى مارسيل على التجسد ( Incarnation )  
أي على الوحدة الداخلية اللامنفضمة بين أناي الداخلية وجسدي .  
أن الجسد هو الذي يحفظ الشخصية الانسانية — كما يرى مارسيل —  
يحفظها من تجردها العقلي .

1 — G. Marcel , Journal métaphysique , P. 131 .

ومارسيل في كتابه **Exsistère** الذي اراد ان يستبدل  
المثالية المجردة ، بنظريته الحسية يقدم تحليلا لمفهوم « الجسد » ويبحث في  
العلاقة بين الجسم الانساني والوعي في اطار التناقض بين اكون واملك  
ويؤكد مارسيل انه عندما اتحدث عن الاشياء التي  
تخضع لي فاني اميز دون اي جهد ذاتي ، اناي عما يخصني من الاشياء .  
على الرغم من تشكل ترابط محدد حي بيني وبين الموضوع الخارجي ،  
هذا الترابط يعبر عن المصطلح املك ، وفي نفس الوقت هناك فرق واضح  
ودقيق بين اكون وبين املك . الموضوع - كما يرى مارسيل - هو ما قذف الى  
الامام ، اي ماهو موجود امامي ومنعزل عني ، وليس مرتبطا بعالمي الداخلي  
الخالص . والعلاقة مختلفة بيني وبين جسدي ، ففي هذه الحالة من الخطأ  
التمييز تمييزا مطلقا بين الوجود والامتلاك . فالجسد يتميز بالامتلاك، انه  
يخضع لي وليس لاي شيء آخر . انني استطيع ان اتخلص منه من وجهة  
نظري .

ولكن الجسدي بالنسبة لي ليس موضوعا او شيئا محضا ، انه لا ينحل  
في مفهوم املك انه غير منفصل عن وجودي ، بل يعتبر جزءا  
لا يتجزأ منه ، « أنا » هي جسدي ولكني لا استطيع ان اتوحد معه اتحادا  
مطلقا ، والجسد كما يرى مارسيل هو الوساطة بين الموضوع وبين الذات .

وباعتراف مارسيل فان الترابط الجسدي بين الانسان والعالم  
الخارجي لحظة ايجابية دون شك ، ولكن بحثه للجسد لا يملك اي برهان  
علمي ، ومطبووع بطابع فينومينولوجي محض . والجسد كما يفهمه مارسيل  
يكف عن ان يكون توكونا طبيعيا . بل كما لو انه قد جرد من ماديته ، انه  
يتحول من واقع موضوعي الى واقعة للوعي ، في وجود « التعاطف » او الخاصة  
فقط من خلالنا ، وفي ادراك العالم الموجود ، ويعزل الانسان نفسه اصطناعيا  
عن حلقات الحتميات المادية (١) .

١ - كوزنوسوف . ف. ن. ، الفلسفة الفرنسية البرجوازية في القرن العشرين ، موسكو ،  
١٩٧٠ ص ٢٢٨ .

٢ - كاربوشين ، انتربولوجيا مارسيل الفلسفية ( في كتاب مشكلة الانسان في الفلسفة  
الماصرة ) م. ١٩٦٩ .

والانسان من وجهة نظر مارسيل مترابط مع العالم الخارجي ولا يستطيع أن يعيش خارجه ولكن هذا العالم ليس أصيلا بل مندرجا عمليا في الجوهر الاصيل للانسان . وهذا العالم الميت الخالي من الروح هناك حيث تسود الاشياء ويفسد الانسان نفسه كشيء مغترب عن آناه الروحية الداخلية (٢) .

والامر يختلف فيما يتعلق بعالم الوجود حيث الشخصية الانسانية الواقعية ليست الا جملة من السمات الموضوعية .  
الحدسية والدخول في صلب الشيء يسمح للانسان ان يدرك العالم في أعماقه المجهولة والوصول الى جوهر الاشياء ، أي يسمح للانسان أن ينغمس فيها .  
ولما كنت لا أستطيع أن أفكر بجسدي بوصفه موضوعا خارجيا بعلاقته بي ، فاني انا جسدي والعالم الخارجي أدركه كجزء من أناي بوصفه امتدادا لجسدي .

وفي ذلك تجاوز لثنائية الذات والموضوع وتصبح علاقة الانسان بالعالم الخارجي علاقة شخصية . في الوجود لاشيء يمكن أن يوجد خارج العلاقة معها . وغالبا مانصف الوجود بالاشياء ، ولكن الاشياء في الحقيقة توجد بواسطة ادراكنا لوجودنا الخاص ان التفكير في الشيء بوصفه شيئا موجودا ، يعني ادراك ذاتي لهذا الشيء .

وهكذا فان الوجود الاصيل كما يعتقد مارسيل هو وجود الفرد المنعزل . انه الوجود الذي يمتلك واقعا أصيلا ومن خلاله يتكشف في الذات كل العالم والواقع أجمع ، ولكن ترى هل يوجد هذا الواقع وجودا موضوعيا بمعزل عن الذات ؟

مارسيل لاينفي العالم المادي الفيزيائي ، ولكن هذا العالم ليس أصيلا انه جزء موزع انه مملكة الثنائية حيث الموضوع منفصل عن الذات . ولكن هذه الثنائية الانطولوجية لاتقود مارسيل كسارتر الى انقسام حاد بين هذين الشكليين من أشكال الوجود . والاعتراف بالقيمة الروحية السامية للاله يقدم له امكانية تجاوز هذا التناقض . ولكن ماقيمة هذا التجاوز ؟ انه لايتطابق مع الفكر العلمي المعاصر ، وبعيد عن النظرة العلمية كذلك . انه نفى للتحويلات الثورية في حياة المجتمع ، والرفض العدمي لفكرة الضرورة التاريخية الموضوعية .

وإذا كان الوجود لدى مارسيل ليس الا احساسا وحسنا عن طريقهما يمكن الوصول الى وحدة الانسان والعالم والله ، فانه بالنسبة الى الوجودي - الفينومينولوجي ميرلو - بونتي واقع غير واع ، أولي وقبل انعكاسي وتجري في هذا الوجود وحدة مستمرة وتبادل دائم بين الذات والموضوع . انه ليس الا شيئا وسطا ، ومزدوجا وقبل الموضوعي وقبل الانعكاسي وهذا مايسميه ميرلو - بونتي «العلاقة الحياتية مع العالم » . هنا وحدة بين الوجود والوعي ، اما فيما بعد يظهر الاختلاف بينهما . وميرلو بونتي شأنه شأن جميع الوجوديين يحاول جاهدا ان يرتفع فوق المادية والمثالية ، عارضا نظرية تامة في الإدراك . حيث يصف - انطلاقا من فينومينولوجيا هوسرل - المعطيات المباشرة للوعي بوصفها « وقائع فكرية للوجود » ومع ذلك جاعلا مركز الجاذبية الذات ، حيث يصبح الموضوع خارجيا موضع شك .

وهذا ما يجعل ميرلو بونتي احد القائلين بالمثالية الذاتية التي توحد عناصر الفينومينولوجيا والوجودية . ومهما كان الفرق في فهم الوجود بين المسيحيين والوجوديين الملحدين ، فانهم ينظرون الى الوجود في اطار التجربة الفردية للذات المنعزلة المطلقة والوعي العاطفي . وكما اشار الفيلسوف الماركسي م . فيره ان القول بان الوجود - هو ما يقلق ، هو الذات التي تحس ذاتها الموجود وليس الوجود الموضوعي المادي ، قول يؤكد مبدا اللاعلمية .

### الذات والموضوع

إذا كانت المادة بالنسبة الى الفيلسوف المادي أولية دون اي شك وبالنسبة الى المثالية أولوية الروح ، فان الوجوديين يطمحون دائما الى تجاوز احادية هذين الاتجاهين .

وهم عن طريق ابنية منطقية معقدة ، وغالبا عن طريق عبارات وهمية يحاولون محو ثنائية الموضوع والذات ، مدرجين هذين القطبين في وحدة لاتنفصل بين الوعي والاشياء .

والاقرار بان الوعي ليس شيئا بدون الاشياء يصل الوجوديون الى نتيجة مفادها ان العلاقة ( وعي - شيء ) تقدم الوحدة للعالم . ولكن من أجل ذلك لابد من نزع الاساس المادي عن العالم ، وادراجه في اطار الظاهر . والى هذا يصل الوجوديون وخاصة سارتر . الذي يبني نظريته في الوعي على اساس فينومينولوجي .

ولقد أصبحت فينومينولوجيا هوسرل جزء لا يتجزء من الفلسفة الوجودية . وما يفسر هذا الدور الذي لعبته المبادئ الفينومينولوجية ولعبة المنهج الفينومينولوجي في الاتجاهات المعرفية والأخلاقية للوجوديين الفرنسيين هو خصائص الوضع السياسي الاجتماعي لفرنسا في فترة ما بين الحربين ، وطموحات الوجوديين الفرنسيين الفكرية توافقت الى حد كبير مع الاتجاه الفينومينولوجي .

ومن أجل بناء نظريتهم المعرفية « الواحدية » انطلق الوجوديون من مبدأ الفينومينولوجيا الهوسرلية ، أي اتجاه الوعي نحو الموضوع ، الذي سمي بالقصدية . وفي نظرية القصدية ينظر الى موضوع الوعي في نهاية الأمر بوصفه مضمون فكر الانسان الواعي ، فلا وجود لشيء بمعزل عن وعي هذا الشيء . والموضوع جزء لا يتجزء من الفعل القصدية . والقصدية الصفة العامة للوعي . فالوعي هو دائما وعي لشيء ما ، انه دائما متجه نحو الموضوع . لقد كتب مارسيل يقول : « الوعي في جوهره وعي بشيء ما ، انه متجه نحو الواقع ، الذي يعزل فقط من خلال التجريد اللاشعري » (١) ويحل الفينومينولوجيون مشكلة العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع لا في اطار وحدتهما أو توافقهما ، بل فقط في علاقة الذات بالموضوع ، ولا يهتم ما الذي يمكن أن يكون عليه الموضوع ، وليس كفياته ، وصفاته ، بل على أي نحو هو معطى في ذاتيتنا . وبكلمات أخرى : الفينومينولوجيا تجزئ الموضوع في نشاط الفرد الواعي ، فلا وجود للموضوع بشكل مستقل ، بل كموضوع للوعي . انه يترتب في عملية الوعي ذاته ، الذي يكشف عن حقيقته ويعطيه المعنى .

وعلى هذا النحو ، يرفع التناقض بين الموضوع والذات من وجهة نظر الفينومينولوجيين . لقد بدأ الوجوديين أن الفينومينولوجيا هي الفلسفة الوحيدة التي قبض لها أن ترفع التناقض بين المادية والمثالية مؤكدة في نفس الوقت سيادة الوعي والوجود الواقعي للعالم على النحو المعطى مباشرة . ومع ذلك فالحديث لا يدور حول الوضع الانطولوجي لظواهر الواقع الموضوعية، بل حول المنهج الخاص لفعل الوعي ، أي الحدس الفينومينولوجي كما لو أنه يسمح بشكل عفوي ومباشر وبدون تحطيل وتفكير مركز الوصول الى الموضوع بصورته المعطاة سلفا ، دون أن يكون قد حطم بأفكار خاصة . والفينومينولوجيون اذ ينكرون الطبيعة الموضوعية للوعي الانساني ، وينكرون

---

O. Marcel . Les hommes contre humain . Paris , 1951 .

تبعيته لشروط العالم الخارجي فانهم عمليا يجعلون من الذات شيئا مطلقا ،  
الذات التي تعي لا العالم الواقعي ، بل ظواهر وعيه الخاص .

الوجود الحقيقي للموضوع من وجهة نظرهم ، وجود ذاتي ، انه  
يستند على النشاط التركيبي للوعي الانساني .

### الظاهرة والوجود :

'الوجوديون آخذين من فلسفة هرسل هذا الاساس غير راغبين في  
الوقوع في الذاتية ، اعتنقوا الظاهرة الهوسرلية بوصفها الاساس الانطولوجي  
لنظريتهم في المعرفة ولكنهم يطمحون الى طبعها بصفات الوجود ذاته .

واذا كانت الظاهرة بالنسبة الى هوسرل هي الوعي المعطى مباشرة  
بوصفه مضمون الفعل القصدي ، فانها بالنسبة الى سارتر هي الوجود ذاته  
لقد كتب يقول : الظاهرة هي الوجود المطلق ، ذلك انها تظهر نفسها كما هي .  
وفي رأي مارسيل الواقع الاصيل يبقى خارج منظومة المواضيع :  
والفينومينولوجيا هي التي تكشفه لنا . ويعلن ميرلو - يونتسي : « ان  
الفينومينولوجيا هي الحساب الخاص حول وجود المكان والزمان والعالم .  
هي محاولة الوصف المباشر لتجربتنا ، كما هي ، دون التعلق بالمنشأ النفسي  
والتفسير السببي » .

والظاهرة بمعنى فينومن في نظرية المعرفة الوجودية تناقض مباشرة  
الظاهر . ذلك ان الظاهر يستدعي دائما باطنا يقبع خلفه ، الظاهره  
- فينومن - هي الوجود في ذاته . ظاهرا في ذاته . او كما أكد هوسرل  
« المعطى الاولي » غير مختلف . وواضح وضوحا مباشرا . وسارتر في ايمانه  
هذه القضية ، يحول الوجود الى جملة من الظواهر . وفي مقدمة كتابه  
الفلسفي الاساسي « الوجود والعدم » التي يسميها - أي المقدمة - « مقدمة  
في البحث عن الوجود » يحاول سارتر أن يستبدل الاتجاه الثنائي للوعي  
بالنظرية الاحادية . لقد كتب يقول : لقد حقق الفكر المعاصر تقدما ملحوظا ،  
اذ حول ماهو موجود الى جملة من الظواهر التي تعرضه ، الوجود الوجود  
هو في جوهر الامر ماهو، هذا الوجود يظهر، لقد غيرت نظريتنا في الظاهرة واقع  
الاشياء الى الظاهرة الموضوعية التي أسست بناء على معطيات جملة الظواهر  
اللامحدودة .

دافعا هذه المقولة الاساسية يؤكد سارتر ان وجهة نظره لاعلاقة لها مع التناقض الكائني بين النومين والفينومين ( اي الظاهره والشيء القائم بذاته ) . ذلك ان الفينومين - الظاهرة - لا تتطلب ان يقبع وراءها وجود ما . والفينومين كما يرى سارتر في علاقته مع الذات ليس شيئا مطلقا في ذاته ، انه لا يكشف عن الوجود ، بل انه يكشف عن ذاته فقط بوصفه ظاهرة ، وتطابق الوجود والظاهرة من وجهة نظر سارتر تطابق تام ، ويقضي على ثنائية الخارجي والداخلي . ويقود ذلك الى اعتبار ان وجود الموضوع ووجود الذات وجودان غير منفصلين . والظاهرة لا يمكن ان توجد خارج الوعي الذي يدركها ، والوعي في ذاته لا يملك اي مضمون - انه عدم .

كما يؤكد سارتر ان الفينومين بوصفه مضمون الوعي الانساني ليس وهما ، بل هو في درجة كبيرة يملك الموضوعية ، لانه يعني نفسه بواقعية الاشياء ، ويمكن للفينومين الجزئي ان يكون اساسا للتنبؤ العلمي ويقود الى عمومية نظرية عميقة ، كاشفا هذا الجانب او ذلك من جوانب الوجود . ومع ان سارتر قد جعل الفينومين شيئا مطلقا فانه لم ير في نشأة الترابط الذي لا يوضح بين الوجود والظاهرة أحد المبادئ الاساسية للوعي الانساني . اننا اذ نعي فانما نطلق من الظاهرة الى الوجود وبالعكس من الوجود الى ظهوره ، وتناقض المجرى والعياني ، الداخلي والخارجي ، بعكس الواقع الموضوعي في ترابطاته وعلاقاته الديالكتيكية .

وموضوعية الظاهرة تبرهن على انها تعكس جانبا محددا من الواقع الذي يتكشف بفضل الممارسة أكثر فأكثر في مختلف مجالات النشاط الانساني .

واذ يستبدل سارتر الشيء الواقعي بالفينومين الموضوعي فانه يطمح الى نزع الصفة المادية عن الاشياء واطلاقه صفة الموضوعية على الفينومينات . وفي هذا يقع سارتر في تناقض مع أهم أطروحاته . فالوضوع من وجهة نظره مستغرق من قبل الذات ، ولكن ليس بشكل كامل ، لقد كتب سارتر يقول : « الطاولة لاتقع في وعي ، حتى على نحو تصور الطاولة موجودة في المكان ، جانب النافذة الخ . . . فوجود الطاولة يبقى عمليا مقلقا بالنسبة الى الوعي . انها تحتفظ بما لا يستغرق بشكل كامل من قبل الوعي ، وهذا وجود للاشياء خاص او كما يقول سارتر وجود متحول فينومينولوجيا وهذا الوجود هو وجود هذه الطاولة ، هذه العلبة ، هذا المصباح ، وجود أكثر عمومية ، وجود العالم ، انه لا يوجد فقط بوصفه وجودا يظهر الوجود المتحول فينومينولوجيا ،



ان ما يوجد من أجل الوعي انه بذاته وجود في ذاته «(١)» .

يمكن أن نرى للوهلة الاولى أن القضية السارترية حول الوجود المتحول فينومينولوجيا يتطابق مع المبدأ المادي حول أولوية وموضوعية العالم الخارجي . ومع ذلك فان سارتر ينظر الى النظرية المادية في المعرفة بوصفها نظرية ثنائية ، لان عملية المعرفة - من وجهة نظره - تجري في هذه النظرية على أساس الفعل المتبادل بين جوهريين - المادة والوعي . وسارتر يصعد هذه عن هذه الحقيقة التي لاجدال فيها - الحقيقة التي تقول بأن نظرية المعرفة المادية الديالكتيكية هي النظرية الواحدة بشكل أصيل . ولقد ثبت على أساس ممارسة الانسانية لآلاف السنين وليس على أساس تصورات ذاتية . أن الوعي في اطار انطولوجي ليس انحدارا للمادة بل ثمرة عليا من ثمار تطورها المستمر . أما فيما يتعلق بجوهريية الوعي فان المادية المعاصرة لم تغفل أبدا بهذه القضية ووقفت دائما ضدها .

وسارتر اذ يتجه نحو واحدة فلسفته فانه مع ذلك ومنذ البداية يبني هذه الفلسفة على نزاع المادية عن مبدئين متناقضين .

فليس الكون باعتقاد سارتر كما هو عند الوجوديين المسيحيين على نحو وجود ترانسندنتالي مطلق ، وجود كهذا واحد لا وجود له عند سارتر .

### « الوجود في ذاته » و « الوجود لذاته »

للوجود في فكر سارتر صورتان : عالم غير متشكل وغير متعلق بالواقع الانساني وما لم ان في . ويسمي سارتر الصورة الاولى « الوجود في ذاته » . اما الثانية فالوجود لذاته . ويؤكد سارتر أن الانطولوجيا الفينومينولوجية اذ تعترف بالوجود في ذاته فانها تتجاوز المثالية . ولكن على اي نحو ؟ فهي قبل كل شيء تعترف بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي . ولكن ماهو هذا العالم ماهو هذا الوجود في ذاته ؟

على رأي سارتر هذا الوجود ليس عالم الافكار الجميل ، وليس طبيعة نشطة سعيدة ضاحكة بكل روعة الشاعرية والحسية . الوجود في ذاته -

هو عالم الفوضى والطاقة ، عالم المادة الساذج الاولي . خال من القانونية الداخلية ، خال من النشاط ، وخال من الديناميكا . الحية » . انه شبيه بالمادة البرغسونية .

وسارتر انطلاقا من تصوره اللاعقلي للعالم ، يرفض في الواقع الفهم العلمي - الطبيعي للحياة ، والضرورة والتطور . يفقد الطبيعة كيميائتها المتنوعة الموضوعية ، ولكن عالمه ليس الوجود الكانتي القائم بذاته الذي ماهو الا لغز كامل الذي يمكن أن يفرق في ذاته الذي لا يحزر للوجود . والوجود في ذاته بالنسبة الى سارتر وكامو وسيمون دي بوفواز والوجوديين الآخرين واضح الى حد كبير لايملك فراغا ، لاوجود لشيء داخلي فيه يناقض ماهو خارجي انه وجود مغلق من اجل ذاته نفسها وليس شيئا خارج الفكر ، خارج أي وعي كان ، الوجود في ذاته متوحد مع ذاته هو « انه ماهو هو » ولايمكن أن يكون على نحو أكثر من ذلك . انه وجود ليس نشطا وليس سلبيا ، ولايتضمن نفيًا ولا اثباتًا ، انه ( تركيب ذاته مع ذاته ) . وهذا يعني أن الوجود في ذاته لايتطلب شيئا يمكن أن يكون له سبب أو هدف آخر ، أو مشروع يمكن أن يحققه . الوجود في ذاته ليس له معنى أو دلالة انه بلا غاية . انه يملك فقط وجود الواقعة ، دون أي ضرورة لهذا الوجود . ومن هنا تكمن مصادفته ، ولا برهنة العالم ، والعالم قبل أن يتدخل الوعي ويقدم له المعنى ليس الا فوضى لا عقولة ، وعلى النقيض من الوجود في ذاته يقدم الوجوديون عالما اخر ، انه الوجود لذاته ، المبدأ المبدع والمكون ، ومنبع وحامل معنى الحياة . والوجود لذاته هو الآخر وجود ولكنه من جنس آخر ، انه كما يقول سارتر بمقدوره أن يكون كما هو كائن ، أو لا يكون كما هو كذلك .

ويكمن جوهر الوجود لذاته أي الوعي في أن يخلق ذاته بذاته ، نافيا ذاته باستمرار . وأساس هذا النفي هو العدم . أن يتجلى في قلب الوعي ذاته وهو الطريقة الممكنة بشكل وحيد لوجوده ، ووجود الوعي هو وعي الوجود . ويحدد سارتر الوعي في علاقته بالوجود بوصفه ، فراغا شاملا ( لان العالم بشكل كامل يقع خارج الوعي ) والوعي كما يقول سارتر : ينتشر في الامتلاء متجسدا في كثرة ظواهر الوجود ويشكل فيه شقا تماما كما تحرق الدودة التفاحة جاعلة فيها تقبا ما .

وهكذا فبين هذين النمطين من الوجود يجد سارتر اختلافا هاما ، فاذا

١ - سارتر الوجود والعدم ص ٢٣

المصدر السابق .

كان الوجود في ذاته يقوم على مبدأ التماثل والوجدة وعدم التناقض. فان قانون الوجود لذاته هو قانون التناقض .

ويقوم نشاط الوعي كما يرى سارتر بوصفه ثنائيا : في علاقة الوعي بالعالم وعلاقة الوعي في ذاته . وهكذا يكون الوجود في ذاته دائما . عند جميع الوجوديين ، مناقضا للوعي الانساني بالوجود .

والانسان يوصفه جزءا من هذا الواقع ولانه مخلوق منه ( يوصفه نقطة عليا لازدهار الحياة العضوية ، يبقى خارج بحث الوجوديين . كما أن الوجوديين يضربون صفحا عن مشكلة هامة أخرى تتعلق بشروط تطور الوعي الانساني - الا وهي مشكلة الحتمية الاجتماعية التاريخية . والوجوديون اذ يتصورون الانسان موجودا عيانيا ، حيا ، نشطا ، فانهم يتجاهلون بنفس الوقت تلك الحقيقة الهامة ، وهي ان الانسان متعلق بالوجود الطبيعي والاجتماعي ، وخاضع لقوانينه .

ولا شك أن الشخصية الانسانية لاتكون على اساس التأثير الخارجي للطبيعة والمجتمع ماخوذين بذاتهما فحسب ، بل في توافق مع تلك الشروط الداخلية الخاصة ، حيث تتأثر هذه الشروط في كل لحظة بالتأثير الخارجي مكونة تعقد الشخصية الانسانية .

ولكن الوقوف على بحث حياة الانسان الداخلية فقط وعلى بحث الوعي والعاطفة القلبه ، فان الوجوديين بذلك يفصلون الانسان عن عالمه الخارجي ، عن التاريخ والوسط الاجتماعي ، ويناقضون بينه وبين ماسبق . ويحولون الانسان الحي العياني في جوهر الامر الى موجود مجرد لزماني ، ويرون فيه وجودا عقليا واحدا مبرهنا .

ويصف جان فال الوجودي ممثل الهيغلية الجديدة اتجاه سارتر الفلسفي هذا بأنه اتجاه اسطوري . كما يعتبر أهم مبادئه - في ذاته - لذاته ، العدم والوجود اساطيرا . ويلاحظ الفيلسوف الماركسي هنري موجسين أن الوجوديين يفصلون في حقيقة الامر الوجود والوعي ، ويسيرون نحو المثالية بصورتها الثنائية ، نحو المثالية الموضوعية في علاقتهم بالوجود في ذاته ، ونحو المثالية الذاتية في علاقته بالوجود لذاته ، ويقود تناقض الماهية والوجود هذا - الوجود في ذاته والوجود لذاته - الى أن الواقع الموضوعي يدرك من قبل الوعي الانساني كشيء خارجي بشكل مطلق في علاقته مع هذا

الوعي وبنفس الوقت لوجود له بمعزل عنه . ذلك : أن أوجد . . . أوجد في العالم . وفي تناول الوعي هذا مع العالم وضعت البنية الاولى للاغتراب ، الذي لاينفصل عن الوجود الانساني من وجهة نظر فلاسفة الوجودية .

### • الاغتراب بوصفه انفصال الانسان عن العالم ، عن المجتمع وعن ذاته •

لقد احدث التطور الاجتماعي الكبير ، وتغير مسار العملية التاريخية العالمية الحاد ، والتنوع الفكري هزة في وعي انسان المجتمع البرجوازي المعاصر . وولدت لديه الخوف أمام الحياة ، وشعور الانفصال المأساوي عن العالم والناس ، وعمقت عملية اغترابه . والاغتراب بوصفه انفصال الانسان عن ثمار عمله كما حلله ماركس يتحول لدى الوجوديين الى اغتراب عام لازمني . ولهذا فهو مجرد وله طبيعة ميتافيزيقية . فهو لم يعد يسم مجالا من مجالات العلاقات التاريخية الاقتصادية الانتقالية بل يسم العالم بجملته . والاغتراب كما يراه الوجوديون أساس كل وجود انساني ، ولا يتعلق بالتشكيلات التاريخية ، الاقتصادية ، السياسية المتغيرة . ويظهر اغتراب الانسان عن العالم بشكل عام ، في انفصال الشخصية عن المجتمع ، في انعزال الانسان عن « الآخر » . في انفصال الوعي الانساني أي اغترابه عن وعيه نفسه . ولهذا تكون التشاؤمية العميقة أهم سمات النفس الانسانية .

احساس بنقصه ، بضعفه ، احساس بالمأساة ، بعدم الامل ، بالخوف تلك هي صفات نفسية الانسان .

واذا ماجردنا هذه المقولات من معانيها الانتروبولوجية فسوف نلاحظ فيها تعبيرا عن التناقض الداخلي لازمة المجتمع الرأسمالي المعاصر .

### انفصال الانسان عن العالم :

ان الوجوديين في اقامتهم التناقض بين الواقع الانساني وعالم الاشياء اللامتشكل ، يرون في الانفصال القائم بينهما السبب الرئيسي للاغتراب .

ووعي وحدني الخاصة ، وانعزالي وتيهي يتعمق أكثر بسبب ان العالم

الخارجي يقف بالعلاقة مع الانسان بوصفه عالما غريبا وعدائيا . فالانسان محاط بالعالم الذي لا يستطيع العيش بدونيه ، انه يبحث عن التأييد في الاشياء ولكنه لا يجده فيها ، فالاشياء تملك ماهية وضع الوجود في ذاته المستقر . والانسان فاقد لهذا الوجود انه لا وجود الوجود . هذا الاغتراب عن العالم عرضه سارتر في القسم الثاني من روايته « دروب الحربة » .

كما نجد لدى البير كامو هذا النمط من الاغتراب اذ يؤكد على اغتراب الوجود الانساني المأساوي ويعتبر كامو التاريخ والمجتمع والعلاقات الانسانية عالم اغتراب الشخصية . ولتحصل الشخصية في ذلك العالم على تطورها المتعدد ، بل وتفقد تنوع اناها الداخلي وتنفصل اكثر فأكثر عن الانا وتقبض على لامعقولية العالم . كل شيء لامعقول - الحياة الخاصة ، حيث تخضع الحرية للدوافع ، الصداقة والحب ، حيث يعيشان في الانانية والجشع ، ثراء العالم الذي بدل أن يحقق التعاون بين الناس يخيف العالم بالقبلة اللرية . العالم كله لا معقول ، والانسان ملقى في الوجود اللامعقول .

مأساوية الانسان الخاضع للعالم العدو ، عجزه عن تجاوز تناقضات الحياة لامستقبل ولا معنى وجوده ، كل ذلك يقدمه كامو بتحليل دقيق وعميق على أساس التحليل النفسي . في مؤلفاته الادبية ، الغريب ، الطاعون ، ١٩٤٧ ، الصيف ١٩٥٤ . لقد كتب كامو يقول : كن عدما ، وعلى مدى آلاف السنين رفع هذا النداء ملايين من البشر . سبيل الثورة ضد الطموح والحزن ... ولكن هذا العدم لم يصل اليه شأنه شأن المطلق « (١) » .

ان الضياع بين عالم الانسان الداخلي وبين واقعه المحيط هو الفكرة الاساسية التي يكمن وراء ابداع الكاتب ،

وكامو شأنه شأن اندريه ما هو الا الممثل المشهور لما يسمى بالتشاؤمية البطولية . وتذكر الماضي البعيد ، والمحاولة الا مثمرة لايقاف جري الزمن وجريان الحياة ، رومانسية الشباب الزائل ، رفض الواقع ، الحلم بالابدية ، تلك هي موضوعات مؤلفات كامو المبكرة .

وتلبس ابطال كامو لبوسا واحدا انهم جميعا يائسون . ويتضح ذلك  
اللا امل في مسرحيات كامو حيث الوجوه الفاعله هي دائما وجوه جامده  
لاحيوية . وهم اذ يعبرون عن افكار واحساسات المؤلف فانهم يعلنون  
تفاهة كل نشاط انساني ، المتسم بالامبالاة اتجاه الحياة واتجاه البشر .

وفي كتابته الفلسفية وخاصة في اسطورة سزيف ، يطرح كامو اهم  
مشكلات الوجود الانساني انطلاقا من رغبته في وعي وتقييم عالم الانسان  
الداخلي والخارجي ، ومن اجل فهم معنى وفكرة حياته ، وتحديد موقعه في  
المجتمع والتاريخ والطبيعة .

وكامو محللا الواقع المحيط به - مثبتا لامعقوليته يصل الى نتيجة  
وهي : ان حياة الانسان والمجتمع فاقدة المعنى بشكل دائم . وينظر كامو الى  
اللامعقولية من موقف برجوازي صغير لثقف فاقدة الثقة بالتقدم التاريخي ،  
وبالجمهير الشعبية . ومتحامل على الدولة الاشتراكية . بوصفه امرا مسلما  
به اساسا في اتجاهه الفلسفي المتضمن تقييم للواقع وللانسان المدرج فيه .  
والواقع اللامعقول من وجهة نظرة داخل في مضمون الانسان ، ويشكل ماهية  
الطبيعة . وكامو انطلاقا من نظراته المحدودة القائمة على الادراك الفردي  
للواقع ، ودون ان يرى المسار المستمر للتاريخ ، والعصر القادم للافكار  
الاشتراكية التي تؤكد لها الحياة ، واثق من عدم تجاوز الاغتراب ، معتبرا  
اياها الصديق الابدي للانسانية فما هو المخرج من هذا الاغتراب الذي يقترحه  
كامو ؟ التمرد او الانتحار . التمرد كما يعلن « واقعنا التاريخي » من اجل ان  
يكون على الانسان ان يتمرد . وفي هذا القول نجد التناول الوجودي المحض  
للتمرد . التمرد مقولة سلبية قبل كل شيء احتجاج ، نفي وعصيان . وفي  
التمرد ضد كل شيء يتعلق باللاأنا - لوجود لبرنامج ايجابي ، لايلتفت الى  
الامكانية الواقعية للاصلاح الاجتماعي . والتمرد كما يؤكد كامو تحرر  
ميتافيزيقي ، تمرد انسان مضطرب ضد السخف العام والوجود في كل  
مكان .

اما المخرج الاخر فهو الانتحار ، وعلى الرغم من مرور كامو على هذا  
المخرج فانه يضحده . والانتحار من وجهة نظره ماهو الا صرخة يأس ،  
ليسست بمقدورها كسر حائط الاغتراب . ولذا فهو فاقد لاي معنى : وحياة  
الانسان تتطلب عملا من اجل ان تصبح معاشة . وكامو مؤكدا - على غرار  
الوجوديين الاخرين - ان مصدر مأساة الانسان المعاصر في انفصال وعيه

لقد كتب يقول: « لو كنت شجرة بين الشجرات، لو كنت حيوانا بين الحيوانات لكان لهذه الحياة معنى أو لم تطرح هذه المشكلة على الاقل ، لاني اذ ذاك ساكون جزء من هذا العالم ، بل لكنت هذا العالم الذي اناقضه الآن مع وعي الكامل ، مع متطلباتي في الاجتماع مع البشر» (١) .

ولقد شدد جورج باتاي على الجانب السلبي لعلاقة الانسان بالعالم . ولان الانسان من وجهة نظر باتاي ماهو الا « واقع مجزا » ، مفترب كلية عن الطبيعة والمجتمع ، فجميع علاقاته مع العالم فاقدة لاي مضمون عقلائي ، ويؤكد باتاي ان التجربة الاصلية لايمكن ان تكون ابدا مغلقة في صورة ذهنية، لان الفكر متجه دائما الى التقسيم ، الى الانسلاخ ، الى التحليل ، بل فقط وحدة هذه التجربة . والتجربة الاولية الاصلية التي تتحقق عن طريقها علاقة الانسان بالعالم هي لا - معرفة مطلقة - هذه اللامعرفة - هي من وجهة نظر هذا الفيلسوف - التي تقدم امكانية الوصول الى الوجود في ذاته وامكانية الانغماس فيه .

وباتاي حين يضع نشاط الانسان السياسي والاخلاقي والجمالي والاشكال الأخرى لنشاط الانسان التي تملك دائما هدفا محددًا عطية سيادة ) ، في تناقض مع التجربة الصوفية الاولى ، فانه يطلق على هذه التجربة اسم النشوة الروحية والتماس الحي مع الوجود العادي . واتصال الانسان مع الوجود حيث يتحرر عن طريق هذا الاتصال من «واقعه المتعدد» ماهو من وجهة نظر باتاي الاشهوانية ، نشوة ، شعر ، وطقوس تضحية . وفي نهاية الامر فان حياة الانسان سواء لدى باتاي أو لدى كامو شيء سخيف والانسان يختفي في هذا العالم الصامت الممل . وهذا الفيلسوف الذي لا يرى طريقا آخر لتجاوز الاغتراب غير الموت ، ينظر اليه بوصفه تحررا ، وانتقالا الى الفطرية المطلقة .

ويظهر باتاي بصورة مكشوفة عملية نزع الشخصية الانسانية في المجتمع البرجوازي المعاصر . وانحطاط الوجود الانساني . وفي دعوته للخروج من الحياة فانه يختبئ في مجال الوجود الانساني اللاواعي والعميق . ومن الواضح الاتجاه نحو اللاعقلانية المبالغ بها ، التي تسم جزء محددًا من المثقفين الفرنسيين في ادراكها للواقع . وفي هذا العالم حيث تداس كل

اسطورة سيزيف - باريس ١٩٦٤ - ص ٧٤ .

الحقيقة الانسانية يكون الانسان المغترب في كل عريه وحيدا وضعيفا بغير حدود كما يرى باتاي .

ومن الضرورة الاشارة الى أن مفهوم الاغتراب في الوجودية الفرنسية اكتسب تطورا ملحوظا . وخاصة لدى سارتر في كتابه ( نقد العقل الديالكتيكي ) ويحدد مفهوم الاغتراب لابوصفه انفصالا عن العالم الخارجي ، بل بوصفه جعل النشاط الانساني نشاطا موضوعيا لصالح الاشياء . وفي تشيؤ نشاط الانسان ، عمله ومشاريعه في أشياء مادية ويعرف نفسه في حيويته . . . اي في أن الاشياء مقتربة منه . وعلى هذا النحو ينظر الى الاغتراب بوصفه نتيجة علاقة خاصة . فهو من جانب يوحد الانسان ونشاطه العملي مع العالم المادي ، ويجول هذا النشاط الى شيء من جهة أخرى . ومعرفة الانسان لنفسه من خلال النشاط يصبح - من وجهة نظر سارتر - ضحية مشكلة الخاص المحول .

وإذا كان الواقع الشيئي لدى ماركس واقع القوى الانسانية الجوهرية والانسان يؤكد نفسه في العالم الشيئي ، فان هذا العالم الشيئي بالنسبة الى سارتر ماهو الا الآخر المختلف عن الانسان ، وفي تشيؤ النشاط الانساني يكمن منبع الاغتراب .

### الاغتراب بوصفه لا انسجام الشخصية :

يتصف البحث الوجودي للشخصية الانسانية بلا انسجام الشخصية والعالم وكذلك بالتنافر الداخلي العميق لاناي مع ذاتها . ولاشك أن هذا الاتجاه التشاؤمي في عقائد الوجوديين الفرنسيين قد أملاه جو التعدد الفكري ، وزوال القيم الاخلاقية الاولى التي كانت في ما بين الحربين وما بعد حرب ١٩٣٩ - ١٩٤٥ . والانفصال بين احساس ومزاج الفرنسي العادي وبين اهداف ومصالح الحلقة الحاكمة وصل في تلك السنوات الى توتر كبير من جراء عدم رؤية المخرج من الواقع المأساوي للنظام الذي فرضه المحتل ، وأجواء التكيف مع الوقائع الجديدة ، والاستسلام ، تعمق الوجوديون أكثر فأكثر في تحليل الطريق الخاص ، والوعي الذاتي الفردي ، ولكن دون أن يجدوا الشمولية والانسجام (١) . توصلوا الى نتيجة مفادها أن ماهية الوعي ذاته ماهي الا السلبية وقدرته على النفي .

١ - بو سالافييف - الوجودية . ( مساهمات فلسفية ، العدد ١ - ١٩٦٧ ) .



ولا شك ان اقامة الترابط المباشر بين الوضع الاجتماعي - السياسي في ذلك الوقت وبين الافكار الفلسفية للوجوديين قد يكون مبتذلا ، ولكن من الخطأ نفي تعلق الافكار الفلسفية بالواقع الاجتماعي .

وسارتر في ايراده بعض الامثلة من الحياة العادية انما يعبر بصورة مقنعة عن التنافر الداخلي وعن التناقض بنفس الوقت ، عن الطموح الى التأكيد الذاتي الذي يطبع كل فرنسي شريف في تلك السنوات . ويسمي سارتر تبعثر الوعي الانساني هذا ، الخداع الذاتي ، الضمير اللاحي ، الضمير السيء ، اللصادق . هذا الضمير السيء يختلف عن الكذب ، ذلك ان في فعل الكذب نحن في علاقة مع الثنائية الانطولوجية لاناي ولانا الآخر . ويظهر هذا الضمير السيء في أعماق وعي الخاص . وهنا وجود لخداع مقنع لذاتي .

وسارتر محللا ظهور الخداع الذاتي يصل الى نتيجة تقول : اننا هنا في علاقة لا مع الصراع بين الشعور واللاشعور كما يعتقد فرويد ، بل في علاقة مع اتجاهي الواقع الانساني : وجود الواقعة والتسامي . وعدم استقرار الوجود الانساني هذا ، وضرورة الانعتاق الدائم لاناي الخاصة ، وتجاوز اغترابي يولد لدى الناس رغبة قصوى لتأكيد الذات ولهذا غالبا مايلعب البشر هذا الدور أو ذاك ويتصورون أنفسهم على أي نحو يريدون أن يكونوا . وكل واحد منا - كما يقول سارتر - يلعب دورا ما ، وبرز وكأنه شخصية ذو وجهين ليس هو كما هو في الواقع ، لانه لو كان هو فعلا لكف عن ان يكون ( لذاته ) وأصبح ( في ذاته ) . ولكن وجودي يفلت مني وانا منعزل منفصل عنه . وهكذا فان الخداع الذاتي يؤكد البديهية الاساسية للفلسفة الوجودية وهي ( انا لست أنا في الحقيقة ) . واذا ماتحقت هذه الوحدة ، فان الانسان يكون قد فقد كما يرى سارتر أهم سمة من سمات الوجود الانساني . ( الوجود لذاته ) . وقد انمحت لديه تلك الرغبة في الانصال الدائم وتحول الى ( وجود في ذاته ) أي كما لو أنه تشابه مع الأشياء .

وسارتر - كاشفا الريف الداخلي ونفاق العلاقات الانسانية في المجتمع البرجوازي المعاصر - يظهر على أي أساس كاذب تبنى في هذا المجتمع الترابطات بين الناس . حيث تحل العلاقات الكاذبة محل العلاقات البسيطة والمباشرة حيث الانسان مغترب عن هذا المجتمع ، ويطمح هو نفسه الى أن يتحول الى « شيء » ويرغب في أن « لا يكون » بل « يبدو » وهذا مايقود بالنتيجة الى فقدان الشخصية لذاتها ، الى لا شخصانية الانسان .

ومن الواضح أن سارتر لم يضع نصب عينيه مهمة الكشف عن أقنعة انماط المقولات الاجتماعية المختلفة ، ولكنه يبحث دائما عن هذه الدلالات الاجتماعية المتشخصة ، كما ينظر سارتر الى جميع أشكال ظهور النشاط الانساني بوضعها عناصر بنية فينوميولوجية ، والتي يقيمها انطلاقا من الاهداف الخاصة للفرد . ومن أجل كشف مضمون هذا النشاط يولي سارتر وجهه شطر المنهج التحليلي الفردي . او كما يقول هو شطر « التحليل النفسي الوجودي » .

وسارتر على شاكلة فرويد يجد هذه البنية في الحياة اللاشعورية للسلوك المبكر . حيث يقف اللاشعوري فوق الشعور ، ويشكل ذلك الاساس الذي يربط الانسان على مدى الحياة مع ماضيه . وحالة الطفل المنحدر من عائلة برجوازية والمنعزل عن العالم الواقعي ، الذي يلعب دورا رابطا مع حياته الشبابية ، والمختنق في هذا الدور متعطشا للتحرر منه قدميا - أي هذه الحالة - في وصفه لسلوك فلوبيير . وفي مؤلفه (الكلمات) يرسم سارتر صورة واضحة للوضع المأساوي للطفل الوحيد الذي شرع بالاحساس ولكنه لم يع بعد انفصاله عن أسرته - عن لعالم المحيط ، الطفل ليس بمقدوره بعد ان يؤكد نفسه بوصفه شخصية ، ويظل ضحية ذلك الدور الذي يجب عليه ان يلعبه في شبابه في الكوميديا العائلية .

ويصف سارتر وبأشكال متعددة الانفصال الغامض الذي يشعر به الطفل ذو السنين السبع (أي الفيلسوف ذاته في طفولته) . كما يصف ضياع شخصية ذاتها .

ان اناي - صفة ، واسمي في أيدي الكهول . لقد علموني ان ارى نفسي بأعينهم ، لقد كنت طفلا ، والطفل ماهو الا صنم ، يصنعوه من خيالات املهم . وفي غياب الكهول احسست في نفسي نظراتهم ، المتصببة في اسنية الضوء ، وتحت تأثير هذه النظرات ، ركضت ولعبت ، لم تسمح لي هذه النظرات الخروج من حياة الحفيد المثالي ، كما حددت العابي وعالمي .

وكامو في رواية « الفريب » يعري - وبدون رحمة - فقدان الانسان لشخصيته . ووجودها خارج ذاتها . « ومرسو » الخادم الصغير ( لانسان الصغير اللاملا حظ ) مقيد في خوف اللامبالاة الصامتة ، « كل شيء بالنسبة له على حد سواء » انه لامبال بشكل مطلق ، لامبال بالحب ، بموت الام ، بأن يصبح قاتلا وهو غير مذنب في شيء ، كما انه لايرى في الآخر الشخصية الحية

بل يكف عن وعي ذاته نفسها . يشعر انه غريب ، ليس فقط عن العالم ، عن المجتمع وعن الآخرين المحيطين به ، بل غريب عن ذاته . وكامو من خلال مثال « مرنسو » يتحدث عن التخريب الداخلي لانسان المجتمع الرأسمالي المعاصر . ولكنه - اي كامو - لم يكشف عن الاسباب التاريخية للاغتراب ، كما لم يكشف عن جذوره الاجتماعية - الطبقيّة . ولهذا فان نتائجه النظرية استندت على المذهب الفردي ، وعلى المذهب التشاؤمي ، ولم يجد أي مخرج في عالم الممارسة . وان اللامعقول يعيشه في عالم النسبية ، حيث لا قيم ثابتة ، لاحرية ولا اختيار .

### الأغتراب بوصفه انفصال الوعي :

يظهر الاغتراب بخاصة وبشكل حاد في أعماق « انا » حيث يفدو هذا الاغتراب تناقضا بين الوعي وبين وعي هذا الوعي . والانسان يحس ذاته منسلخا ليس فقط عن العالم والآخرين ، بل عن ذاته ايضا .

ويعترف هــ . مارسيل شأنه شأن الكثير من الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين بنظرية الاغتراب لدى ماركس التي جاءت في أعماله المبكرة ، ولكنه يرفض بشكل كامل الفهم الماركسي العلمي لاغتراب العمل . ويعتبر بحثه لهذا المفهوم أكثر اتساعا بل وأكثر صحة . ويعتقد مارسيل أن مفهوم الاغتراب يخرج عن دائرة العلاقة المتبادلة بين الشخصية والمجتمع في اطار العمل . حيث أنه يحيط بمجالات الروح الانسانية العميقة . لقد كتب مارسيل يقول : « أفهم من الاغتراب تلك الحقيقة التي تقول : بأن الانسان يرى نفسه أكثر فأكثر مفترقا امام ذاته ، امام ماهيته الخاصة » (١) .

ويؤكد سارتر : « أن الوعي امكانية وضع الذات خارج الوجود » (٢) ، ففي حالة الحزن أحس ب أناي كما هي في اللحظة المعطاة - اي حزينة . ولكن هل من الحكمة أن أعي هذا الحزن كما انظر الى نفسي من زاوية « خارج الذاتي » ، وعلى بعد من الذات ، كما لو أنني الاحظ آخرأ . وهذا مالا أجعله في تناقض مع « الوجود في ذاته لأناي » ، مع حزني التام . أنه أكثر من اللانا أنه موضوع ملاحظتي ويؤكد سارتر انه قانون الوجود لذاته بوصفه الاساس الانطولوجي للوعي ، يكمن في أن الوجود ذاته يوجد في صورة وجود ذاتي » .

1 — G. Marcel. L'Homme problématique Paris, 1955 P. 10 .

2 — J - P. Sartre . L'Être et Le heant , P. 61

وإذا ما وجد في شيء ما من أجلي ، فهو إذا لا يمكن أن يتطابق معي .  
وهناك انفصال ما بين الذات ونفسها . وعندما يتحدثون عادة عن انفصال  
شيء ما فانهم يعنون واقعا كيفيا ما - البعد المعروف في المكان ، وسط  
محدد للزمن ، اختلاف سيكولوجي لفرد اثنتين . ولكن ما يحدد « أني » مع  
ذاتها لا يملك أي سمات كيفية وكمية - انه - العدم . انه الانفصال في عمق  
أناي او السلبية المحضة .

ان وجود الومي بوصفه وعيا وجود على بعد من ذاتي ، كما هو  
وجود ذاتي ، واقعا غياب البعد ، الذي يحمله الوجود في ذاته ، هو العدم  
وهكذا فان الوعي الذاتي يصبح مقولة سلبية .

العدم - أحد المقولات المركزية في الوجودية . والعدم بالنسبة الى  
الوجودي الالماني هايدغر يقع من جهة في هذا الجانب من الحياة والموت  
ومن جهة اخرى يحقق وظيفة منبع وماهية الوجود . وهايدغر اذ يبني  
فلسفته حول العدم على أساس تحليل زمانية الوجود يرسم علاقة الوجود  
والعدم . والعدم - كما يرى هايدغر - يخترق كل مجال الوجود بوصفه  
موجودا زمانيا ، يؤثر بصورة فعالة في العالم . « فالعدم والوجود ينتسب  
الواحد منهما للآخر » .

ويرى هذا الوجودي الالماني المضمون القيمي للعدم ، في أن الانسان في  
مجاله العاطفي ، وخاصة في شعور الخوف يدرك تميزه عن الطبيعة وعن كل  
ماهو موجود : « ان الخوف يكشف عن العدم » . انه يفتح أمام الانسان كل ماهو  
غير أصيل في حياته الزائفة ، ومضمون حياته الاصلية ، التي كما لو أنها تكمن في  
أصيل في حياته الزائفة ، ومضمون حياته الاصلية ، التي كما لو أنها تكمن في  
« الوجود - من أجل - العدم » . هذه النظرة المظلمة المتشائمة ، هذا اللام فوق  
الفردانية ، يحاول أن يطلها ياسبرز ، مستبدلا العدم بالتسامي  
الالهي « والاتصال الوجودي » . ولكن جعله الواقع أسطوريا ، وظهور التفكير  
الرضي عملية لا معنى لها .

والفهم المزيف للتفكير الانساني وعلاقته بالعالم بشكل عام هذا  
ما يميز الوعي البرجوازي الصغير . كما يتميز بالتخريب العميق الذي  
ظهر في الوجودية الالمانية :

وسارتر يقدم مفهومًا مختلفًا إلى حد ما للعدم ، فإذا كان العدم بالنسبة إلى هيدغر أساس العالم كله ، حيث يدخل بناءً على مفهوم الخوف إلى الإنسان ، فإنه لدى سارتر يحمل طبيعة ذاتية . لقد كتب سارتر يقول : « العدم - هو السوسة التي تعشش في قلب الوجود الإنساني » .

وسارتر كما لاحظنا يقسم الوجود إلى نمطين :

« الوجود في ذاته » - عالم الأشياء ، والوجود لذاته - الوعي الإنساني هذان النمطان من الوجود هما بنفس الوقت مستقلان ومرتبطان . والعدم منطقيًا يأتي بعد الوجود ، ولا وجود له بحد ذاته . إنه دائمًا عدم وجود ما . وهكذا فالعدم لدى سارتر محتاج دائمًا إلى الوجود . وهذا الوجود هو الإنسان . « الإنسان هو الوجود ، حيث أنه عن طريق العدم يندرج في العالم » .

### الافتراب بوصفه صدامًا بين « أناي » وبين « الآخر » :

الافتراب لا يحيط فقط بالمجال الشخصي للإنسان وتوتره الداخلي ، بل ويحيط بمجال العلاقات بين الشخصيات . وبالنسبة إلى الوجوديين فعل الوجود لا يعني فقط الوجود في العالم ، والوجود في هذه الحالة ، بل الوجود في علاقة محددة مع الناس الآخرين ، هذه العلاقة تتطلب بالضرورة شيئين : « أناي » و « آخرا » ما ومفهوم الآخر مستعمل على نحو واسع سواء من قبل الوجوديين أو من قبل ممثلي الفلسفة المسيحية الدينية .

كما يمكن ملاحظته لدى كل من هيفل وفيخته ، وهو سرل ، وهيدغر وفلاسفة آخرين كثيرين .

والوجوديون الفرنسيون أما أنهم يطبعون العلاقات بين الأفراد بعضهم ببعض بطابع ديني - صوفي ( مارسيل ) أو أنهم يقعون في صورة متطرفة من صور الذاتية والسلبية - ( سارتر ، بواقوار ، كامو ، ميرلو - بونتي ) . وأساس العلاقة المتبادلة بين « أناي » والآخرين كما يراها سارتر هي ثنائية الواقع الإنساني : أن « وجودي لذاته » يتضمن شيئًا متممًا ( الوجود من أجل الآخر ) . ولهذا فإن سلوكي وأفعالي وأعمالي تخضع لوجهتي نظر ، لتقييمين ، لرأيين ، رأي الخاص ورأي الآخر . والآخر ينظر إليه أساس آخر مختلف ، كما لو أنه وبني المحتجب ، كنظرة واحدة متجه نحوي . نحوي .

ومن وجهة نظر سارتر ، فان كل شخصية انسانية تعامل اناها بوصفها  
انا مستقلة ، بوصفها حرية مطلقة ، ولكن الآخر عندما ينظر اليه فانه يمتلك  
وجودي الخفي ، الآخر يعني على أي نحو ابدوا ، وهكذا فان المعنى العميق  
لوجودي يكمن خارج ذاتي ، انه أسير انقطاع ما ، ان « الآخر » يفضحني .

والوجوديون اذ يظهرون التعبير النموذجي لاغتراب الوعي البرجوازي ،  
فانهم يجعلون من العلاقة المتبادلة الانسانية العادية علاقة غامضة ، راسمين  
صورة الاغتراب والعلاقة العدائية التي تطبع الذات نحو الآخر .

ان شعور الاحتقار لدى الذات اللامنحدرة الى مستوى الاشياء  
يكشفه سارتر بالامثلة التالية : فانا الآن اتمنزه في الحديقة ، اأمل الطبيعة  
والاشياء المحيطة بي وفجأة اكتشف ان هناك انسانا آخر غيري ، وفجأة  
تحصل عملية انفصال . فكل ما هو موجود بما في ذلك اناي وجد من اجلي  
وحدي ، اصبح موجودا من اجل الآخر . لقد غادرتي العالم ، من اجل ان  
يصنع اشياء الآخر الخضراء اني لادرك العلاقة بين الوردية وبين الآخر بوصفها  
ترابطا موضوعيا ولكن لا استطيع بعد الآن ان احس بالوردية على هذا النحو  
اذ ظهر فجأة الموضوع الذي سرق مني العالم .

ويؤكد سارتر في تحليله علاقات الناس ببعضهم البعض على ان الفكرة  
الاولية « الوجود من اجل الآخر » ليس « الوجود مع » بل الصراع . ( ان  
الصراع الفكرة الاولية « للوجود من اجل الآخر » « الجحيم هم الآخرون » .

لقد بين ماركس ، ان الانسان في المجتمع الرأسمالي انسان فاقده  
الكل الواحد الهرموني ، انه منعزل عن المجتمع ، عن الآخرين ، ويقف في  
تناقض معهم بوصفهم قوة عدائية . ومن اجل حل هذا التناقض لا بد من  
القضاء على السبب ، أي الغاء العلاقات الشيئية بين الناس في المجتمع  
الرأسمالي واستبدالها بعلاقات انسانية في المجتمع الاشتراكي . ويعترف  
الوجوديون بهذا التناقض ، ولكنهم لا يرون المخرج في التغيير الثوري لنظام  
الرأسمالية الاجتماعي - الاقتصادي ، بل إما في مذهب الإرادة ورفع لواء  
حرية الانسان بتطرف ، « الوجودية اليسارية » او في التصوفية الدينية  
والتي على الرغم من اعلانها كمال الشخصية الانسانية ، لكنها في الحقيقة  
تحتقر هذه الشخصية وتجرها الى الازعمان والاستسلام ( الوجودية  
المسيحية ) . ولا شك ان لدعوة مارسيل الى الخروج من المشكلات الحياتية  
الهامة لايامنا هذه ، والرغبة في تحويل المسائل الملحة للعصر الى توتر ذاتي

لفرد منعزل لها ما يبررها . انها نتيجة التأثير المدمر للتقدم العلمي -  
التكنولوجي ، الذي يصب حممه على الانسان ويخمد حياته الداخلية .  
وترى الوجودية الفرنسية في نمو سلطة التكنوقراطية وسيلة من وسائل  
عزل الانسان عن حياته الداخلية ، وفصله عن الكمال الاخلاقي .

وفي هذه المناسبة فان الفكر الفلسفي التقدمي لعصرنا الراهن يبحث في  
مشكلة ( الانسان الجديد ) انسان المجتمع الاشتراكي في ثراء وتنوع عالمه  
الداخلي . انه انسان العمل ، انسان التأثير السياسي الذي يغير بل ويخلق  
العالم .

والتقدم العلمي التكنولوجي بالنسبة له انما يفتح امامه امكانات  
لا محدودة في نشاطه الذهني ، الاخلاقي ، الثقافي والعلمي - الاجتماعي .  
وكما اشار ماركس ولينين أكثر من مرة فان التقدم التكنولوجي يحرر  
الانسان من العمل الميكانيكي المضي ، ويخلق الشروط الموضوعية لاتساع  
امكاناته الابداعية ، ولتطور الوعي .

#### اغتراب الشخصية عن المجتمع :

على الرغم من الاتجاه الفردي البالغ به ، فان الوجوديين لم يستطيعوا  
تجاهل المشكلة المركزية لعصرنا - وهي مشكلة العلاقة المتبادلة بين الشخصية  
والمجتمع . وكلا الاتجاهين الوجوديين « اليميني » و « اليساري » يضعان  
الفرد في تناقض مع المجتمع ، متحدثين عن أولوية الشخصية على المجتمع .  
والوجوديون مضخمين المبدأ الذاتي لدى الانسان يحولون العلاقة بين  
الشخصية والمجتمع الى استقلال مطلق للفرد عن المجتمع . والانسان كما لو  
انه يخلق العالم بحرية ، ويقيم العلاقات الاجتماعية بارادته ، فاما ان  
يتمثلها أو يرفضها . وفي تشديد الوجوديين على الجانب الشخصي  
والفرداني للانسان في علاقته بالمجتمع يقعون في خطأ تحويل المجتمع الى  
شيء مجرد ، وهذا ماوقف ماركس ضده في ( المخطوطات الاقتصادية -  
الفلسفية عام ١٩٤٤ ) . لقد كتب يقول : « يجب الابتعاد بخاصة عن أساس  
تناقض المجتمع مع الفرد بوصفه شيئا مجردا . فالفرد ماهو الا موجود  
اجتماعي . ولهذا فان أي ظهور لحياته - حتى لو كان هذا الظهور بصورة  
غير مباشرة في علاقة جماعية تتم مع الآخرين ، فان ظهور حياته ماهو الا  
ظهور وتأكيد الحياة الاجتماعية » (١) والوجودية المسيحية تؤكد على النقيض  
من المبدأ الماركسي العلمي على أن الشخصية في نهاية الامر تخضع لتأثير مبدأ

١ - ك ماركس ، ن. انفلز ، من المؤلفات المبكرة ، موسكو ، ١٩٥٦ ، ص ٥٩٠٠

متعال - دني ، تخضع للاله . أما الوجودية الملحدة فانها تعتبر التفكير والعمل المبدع أساس أي نشاط للفرد . والتأثير على الشخصية في المجتمع الذي تمارسه الجماعة لا تأخذه الوجودية بعين الاعتبار ، لانها تعتبر الجماعة ليست الا شيئا غريبا وعدوانيا .

ومارسيل في وصفه للعالم الخارجي بوصفه عالم الموضوعية المنفصل - حيث يقوم التفكير العقلي النظري في تزوع الشخصية والانسانية عن الانسان - انما يعتبره من مجال الحياة الاجتماعية . فمن وجهة نظره المجتمع الانساني ، الدولة المعاصرة ، والعلاقات الاجتماعية «مسممة بروح التجريد» ويفهم من روح التجريد هنا على أنها مرادفة لمفهوم « الموضوعية » . حيث يجري - بفضل تعميم التفكير العلمي - جعل الحقائق العيانية شيئا مركزيا وعماما . فكل ماهو شخصاني ، وذاتي يحطمه ويستبدل بالمجرد وبالعام . وتقود روح التجريد - كما يرى مارسيل - الى الاغتراب ، الى الانفصال عن الواقع العياني ، الى تجاهل الانسان الحي ، الحاس والفاسل ، الى ازمة المجتمع المعاصر . ويعتبر مارسيل ان أحد الاسباب الكامنة وراء الصراع الاجتماعي في هذه المرحلة هو دخول الافكار المادية الى المجتمع الانساني وفقدان المبادئ الأخلاقية الى جانب ذلك . واغتراب الشخصية أو « روح التجريد » أكثر ماظهر في التقنية - كما يرى مارسيل - ولهذا فالتقنية هي العائق الكبير أمام طريق تقدم الانسانية - لقد كتب مارسيل في كتابه « الانسان الاشكالي » يقول ، ان جعل المجتمع مجتمعا تقنيا قاد الى ان يفقد الانسان جوهره الاصيل ، وتحول الى وظيفة انتاجية ما . ويضيف مارسيل : العالم المعاصر عالم البربرية الذي يستند الى الوعي ، عالم محطم ، ترى أي قلب لم يتحطم .

ومارسيل بغض النظر عن ظروف الانتاج الرأسمالي ، عن تلك العلاقات الانتاجية التي تتطور فيها التقنية ، يصل الى نتيجة معممة خاطئة ، تقول : ان التقنية أحد أهم أسباب اغتراب الانسان المعاصر ، انها تجعل منه انسانا ميكانيكيا ، بل تخمده ، وتفصله عن المجتمع .

وأضحى مفهوم « الاغتراب التقني أحد أهم مسائل الفلاسفة وعلماء الاجتماع البرجوازيين . انهم متشائمون جدا من نمو سلطة الآلة على الانسان ، متشائمون من قتل التقنية للانسان ، فليس الله هو الذي مات كما أكد نيتشه في القرن التاسع عشر ، بل مات الانسان أيضا . ولاحي الا



النظام والآلة . ولكن التقنية لا يمكن لها التأثير على الانسان باستقلال عن العلاقات الاجتماعية . وان تأثيرها على المجتمع متعلق بالشروط الاجتماعية - الاقتصادية . وبالنظام السياسي لهذا البلد أو ذلك . واذا كانت التقنية تستخدم في شروط الانتاج الرأسمالي بوصفها وسيلة للحصول على قيمة كبيرة على حساب مضاعفة العمل ، والجهد الاقصى لقوة العامل ولا تحول عمليا الى دور ملحقا بالآلة ، فانه في المجتمع الاشتراكي حيث لاتناقض بين طبيعة الانتاج والطلب ، فان الآلة كما أشار ماركس قوة رائعة لاختصار العمل الانساني وجعله أكثر اثمارة (١) . ومارسيل الذي يربط السمات السلبية للاغتراب بطبيعة الحضارة المعاصرة - شأنه شأن عدد من الوجوديين الآخرين - لا ينظر الى الاغتراب بوصفه ظاهرة تميز المجتمع الطبقي - التناحري . ومن وجهة نظره فان الاغتراب لا يزول حتى في المجتمع الاشتراكي حيث تبقى المرحلة المؤثرة في جعل الروح الانسانية روحا بيروقراطية ، كما تستمر عملية تجريد الفرد من صفاته . ونتيجة فهم كهذا فان كل مجتمع انما يضطهد الانسان ، ويصبح الاغتراب قوة خارجية حتمية ، أبدية ولا يمكن زواله .

ومارسيل يتجاهل أن الشخصية الانسانية في المجتمع الاشتراكي الجديد ماهي الا قوة واعية ، ومؤثرة في التغير الاجتماعي ، وكتابات مارسيل كتابات لاتاريخية ورجعية متطرفة ، في تناولها للحياة الاجتماعية . كما تتسم بالتقييم الازدرائي - الارستقراطي لدور الشعب في عملية التغير الاجتماعي . ومارسيل الذي يطرح نفسه بوصفه داعيا « للنخبة القليلة » . للقادة ، يصف الجماهير الشعبية على أنها جماهير ثانوية وفاقدة لحقيقة الروحانية ، والذكاء .

ويعلن مارسيل : « أن الجماهير تتحرك في الحقيقة على أساس القوانين الميكانيكية المحضة ، توجد وتظهر نفسها خارج اطار الفهم والحب ، ذلك ان الجماهير ليست الا تدن وانحطاط ماهو انساني . ومن التناقض الواضح التفكير بانه يمكن تربية الجماهير ، ان الفرد وبدقة أكثر الشخصية هي التي يمكن اخضاعها للتربية أما الجماهير فان تخضع للترويض » .

وهذا التطفل الارستقراطي لدى مارسيل ، وازدرأؤه لدور الجماهير الشعبية مرتبط باتجاهه الفلسفي والسياسيولوجي، مرتبط باقامته التناقض بين

١ - ك. ماركس ، ف. انفلز . المؤلفات ، المجلد ١٤ ، ص ٤ .

الشخصية والجماهر ، بانفصال الانسان الفرد عن التأثير المخيف للوسط الاجتماعي بالطموح الى « الاختباء الداخلي » ، الى انسجام الفرد مع ذاته . هذه الفلسفة - ولا شك تدل على الاتجاهات المنحدرة للايدولوجيا البرجوازية ، وخوفها أمام التغير الثوري الحتمي للعالم .  
ومارسيل مزيفا العلاقة بين البشر يعرض أفكاره حول الشخصية في صور غامضة من الصوفية الدينية . انه ليس ببساطة يرفض البحث العياني للعلاقات الانسانية الواقعية بل يرسمها بصورة كاذبة .

ان تعقد وتناقض المجتمع الرأسمالي ، وفشل البرجوازية بوصفها طبقة قد ولدلدى مارسيل الخوف أمام التاريخ ، أمام المستقبل ، وكان عليه ومن اجل الخروج من مأرق فردانيته الضيقة البرجوازية على كشف المعنى التاريخي والاجتماعي للعلاقة بين الناس في المجتمع الطبقي المعاصر ، واظهار ذلك الاتجاه الاصيل ، والقانونية اللذان يفعلان في هذا المجتمع .

ولكن مارسيل الذي بقي في موقف « السقراطية الجديدة » المجردة - كما يسمي هو موقفه الفلسفي - يضرب عرض الحائط بالدور الحاسم - بالعلاقات بين البشر - أي بالقوانين الموضوعية للطبيعة والمجتمع ، ناظرا اليها نظرة مخالفة للواقع الموضوعي .

كما تظهر في فلسفة مارسيل بشكل واضح اللاعقلانية والاحتقار للعلم ، وهذا مايميز أكثر ممثلي الفلسفة البرجوازية . طامحا الى الاحاطة الكاملة بالشخصية فانه في حقيقة الامر انما يبني اتجاهها دينيا - فلسفيا لاعلميا لانسان مجرد خارج عن الزمان بشكل عام ومحدود بذاته ومفترب عن المجتمع ويبحث عن الخلاص في الاله بوصفه أساسا ثابتا لايتزعزع للوجود . لا ولكن الانسان ليس مجردا ، في مكان ما خارج العالم ، متكدسا في شيء موجود . الانسان هو عالم الانسان ، الدولة المجتمع (١) . ان الفهم الماركسي للتاريخ ماهو الا عملية موضوعية ، قوانين يدركها الانسان وعلى اساسها يتدخل ويغير مسار التاريخ ، ويتأصل في الانسان شعور القوة والثقة في النفس .

ولم يكن بمقدور هذا الفيلسوف المسيحي حل أهم مشكلة اجتماعية - مشكلة العلاقة المتبادلة بين الشخصية والمجتمع - هذا الفيلسوف الذي يهرب من حركة الزمان ، وصراع القوى السياسية . ان الحياة ذاتها ، التاريخ وتطور العلاقات الاجتماعية بينت جميعها زيف ذلك التصور حول

١ - ماركس ، انغلز ، المؤلفات المجلد ١ ص . ٤١٤

التفرد الكامل للانسان المعاصر ، حول اغترابه وانفصاله عن الوسط المحيط .  
كما ان ميرلو - بونتي محللا للعلاقة بين الشخصية والمجتمع بنسب على  
ثنائية الفكرة التي يعتنقها يصل الى نتيجة رجعية بصورة واضحة . وميرلو -  
بونتي شأنه شأن الكثير من الفلاسفة البراجوازيين بعيد كل البعد عن مبادئ  
التاريخانية . وهو ينظر الى الظواهر الاجتماعية لا على اساس تطورها  
الموضوعي ، بل بوصفها معطيات مباشرة للاتصال الحياتي بين الذات  
والموضوع . هذا الاتصال - من وجهة نظره - يكون اتصالا منسجما ومتوازيا  
في مستوى الوعي اللامنمكس والامغترب . وانطلاقا من مبدا فلسفته  
الفيونمينولوجية - الوجودية الاساسي الذي يتلخص في أن كل ماهو  
موضوعي متضمن في « الذات » عمليا ، ولا وجود له بدون الذات - ينظر  
ميرلو - بونتي في المقولات الاساسية للنظرية الماركسية - الديالكتيك  
والممارسة ، بوصفهما التاثير المتبادل المباشر بين « الذات والموضوع »  
لاسيما ان الممارسة في التاريخ كما يراها لبست الالفية وسيطة بين  
الذاتي والموضوعي للعملية التاريخية .

ومن هنا يأتي الخلط بين المادي والثالي ، الذاتي والموضوعي في فهم  
التاريخ . وميرلو - بونتي الذي يؤكد « انه لسنا وحدنا فقط الذين نوجد  
في التاريخ الموضوعي ، بل هو الآخر يوجد فينا » يظهر دائما بوصفه ثنائي  
التفكير . انه لايقدم تحديدا دقيقا للعلاقة المتبادلة بين هذين الجانبين ، ولم  
يبين أي منهما أولي وأيهما اللاحق ، وفي النتيجة تمحي الحدود بين الدقائق  
الموضوعية والوقائع الذاتية ، بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي .  
وميرلو - بونتي على غرار سارتر يعتبر أفكاره قريبة من الماركسية في درجة  
ما ، ومع ذلك فان هذا الادعاء لا أساس له من الصحة . وهذا ماتظهره اقامته  
التعارض بين الفلسفة الماركسية وبين النموذج الاوربي لها . وبجمل ثورية  
زائفة يقف ضد أهم مبادئ الماركسية .

وميرلو - بونتي الذي يصف الماركسية في الستينات على انها فقدت  
طبيعتها الثورية بدعوى انها انحرفت عن المدخل الذاتي لدراسة الواقع ،  
يصل الى النتيجة القائلة ان هدف الثورة يجب أن يكون الانسان ، وليس  
« التفكير في الاشياء » والذي كما لو أنه يقود الى انحطاط الحركة الثورية .  
وكما انه لاوجود للديالكتيك في الطبيعة ، باستقلال عن الوعي الانساني ،  
كذلك الثورة فانها لامحالة مخنوقة اذا ماحاولت الاتجاه نحو تغير الوضعية  
الكثيفة للعالم الموضوعي ، وتكون الطبقة المتمردة ثورية في لحظة تحطيم

العالم القديم فقط كما يعتقد ميرلو - بونتي . وعندما تصبح طبقة سائدة تختفي تقدميتها .

والثورة بمفهوم ميرلو - بونتي تستطيع أن تحطم فقط لا أن تخلق ، ولهذا فهي حقيقة بوصفها حركة ، وكاذبة بوصفها نظاما . وهذه الافكار الرجعية التي يقدمها ميرلو - بونتي متجهة ضد الحركة العمالية العالمية وضد الثورة الاشتراكية ، مع أنه يحاول أن يقنعنا بأن افكاره لا تتناقض مع الماركسية ، وفي الحقيقة ، انها لا تختلف عن الاستراتيجية المعادية للشيوعية لايدلوجي البرجوازية . وهدفها الذي يتلخص في هدم أو اضعاف الماركسية . وميرلو - بونتي اذ يضحك دياكتيك القوانين الموضوعية الاجتماعية ، والضرورة التاريخية ، فانه يستمض عن ذلك بلعبة مواربة من المفاهيم المجددة والتي ليس باستطاعتها حل مشكلة العلاقة المتبادلة بين الشخصية والمجتمع . بين الانسان والتاريخ . والشخصية بالنسبة له مفتربة عن المجتمع ، ونتائج النشاط التي ليست الا عدما شيئا ماهي الا عدوة للانسان

وسارتر يعطي أهمية أكبر للعلاقة المتبادلة بين الناس مقيما للتناقض بين الفردي والجماعي . لقد شعر سارتر دائما وبشكل حاد باضمحلال الثقافة البرجوازية ، ولكنه في كتاباته ما قبل الحرب لم يحاول الخروج عن مشكلة تجريد الفهم الوحيد ، الى تقييم الممارسة الاجتماعية بعامه . وهذه المشكلة ما حاول سارتر حلها في مؤلفة الاساسي « نقد العقل الديالكتيكي » . لقد قدم في هذا الكتاب تحليلا عاما لدور الظواهر الاجتماعية ، واكد على ضرورة الترابط بين الفرد والجماعة ، بين الشخصية والمجتمع ، بين الانسان والتاريخ .

لقد جعلت الحوادث التاريخية العظيمة لعصرنا - انتصار الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي ، واقامة منظومة للبلدان الاشتراكية ، وكذلك أزمة الرأسمالية - سارتر يفكر بشكل اعمق بالعمليات الاجتماعية ، وتحديد موقفه الفكري والنظري بشكل واضح . وفي كتابه - نقد النقل الديالكتيكي ، الذي يعتبره سارتر تطويرا مبدا للماركسية ، يطمح لبناء نظرية جديدة في العلاقات الاجتماعية ، والتطور التاريخي . ومع ذلك فان هذه المحاولة لم تطور الماركسية ، بل على العكس كانت على التضاد منها . وفي الكتاب المذكور يريد سارتر أن يقدم خارطة كاملة للعملية التاريخية - الاجتماعية آخذا بعين الاعتبار مفهوم الشروط المادية للنشاط الانساني ، ولكنه ينظر الى

هذه الشروط بطريقة وجودية محضة ، بوصفها منظومة الاغتراب ، بوصفها مناقضة وعدايئة للانسان . ومن هنا يرى « الشخصية - المجتمع » في اطار التناقض الوجودي بين العلاقات الاجتماعية - اللانسانية - والعلاقات الفردانية الانسانية . وسارتر منضما الى الفلاسفة البرجوازيين الذين يهتمون الماركسية في اذابة الشخصية في الكل الاجتماعي ، يناقض الماركسية بافكاره الوجودية حول العملية الاجتماعية - التاريخية ، المتحررة من هذه « اللانسانية » ، وهو اذ يوافق الماركسية حول أن الانسان ثمرة ظروفه ، التي يغيرها ويخلقها ، بنفسه ، فانه عمليا يعطي هذا المبدأ معنى آخر ، انه ليطمح الى تعظيم المبادرة الخلاقة والنشاط الذاتي للفرد . انه يرى في الانسان الذات الاصيلة للتاريخ ، ولكنه يهمل الجانب المبدع للعلاقات الانسانية في موضوعية هذه الشروط . وعدم فهم المادية في البحث الاجتماعي - التاريخي ، الذي يكمن في رؤية الجانب الايجابي للتطور التاريخي في النشاط المادي للناس ، وفي طبيعته القانونية ، قاد هذا الفيلسوف الفرنسي الى أن تفقد آراؤه حول الشخصية الانسانية كل اساس موضوعي وان تظل هذه الشخصية منعزلة وحيدة ، ومفتربة عن المجتمع .

وسارتر الذي قدم تحليلا شاملا للعلاقات التناحرية الحادة في المجتمع البرجوازي المعاصر يبين وبشكل مقنع خضوع الشخصية تحت وطأة القوى الخارجية ، ولكنه على خلاف الماركسية لا يجد سارتر مخرجا وطريقا واقعا للتححرر .

والوجودية التي تنظر الى الاغتراب لا في المجتمع الواقعي ، الطبقي التناحري ، بل في العالم المقلوب على راسه قلبا لاعقليا ، تبحث هذه الظاهرة بحثا لاتاريخيا ، وتجعل من العلاقات الاجتماعية علاقات سيكولوجية ، مركزة على اللحظة الذاتية ، وجاعلة من التقنية ظاهرة فيثيشية . ولكن التاريخ والممارسة في الحياة الاجتماعية ، يؤكدان أن مفتاح فهم منشأ وبنية الاغتراب يجب البحث عنه في الجوهر الطبقي لتقسيم العمل .

لقد قدم ماركس في « المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية ١٨٤٤ » حلا ماديا لمشكلة الاغتراب ، رابطا اياها بتحليل العمليات الاقتصادية للرأسمالية ولاسلوب لانتاج الطبقي - التناحري قبل كل شيء . لقد بين أنه في اساس أي اغتراب يقع اغتراب العمل ، بوصفه نتيجة حتمية للملكية الخاصة ، وتظل مشكلة الاغتراب في الاعمال اللاحقة لكلاسيكي الماركسية ، في « العائلة المقدسة » ، « الايدلوجيا الالمانية » ، « السابع عشر من يرومير

بونابرت « ، « نظرية فضل القيمة » ، « الراسمال » . . . وفي كتب أخرى ، حيث بحثت هذه المشكلة ( أي مشكلة الاغتراب ) ليس فقط بوصفها مقولة فلسفية ، بل في اطار المفاهيم العلمية للاقتصاد السياسي والمادية التاريخية . « ورفع » الاغتراب ليس فعلا منعزلا لفرد مجرد ، محتج ضد العنف اللانساني ، بل نشاطا واعيا هادفا ، للطبقة العاملة - التي تتحمل كل اثقال العمل البشري ، وبوصفها قوة ثورة أصيلة ، قادرة على تجاوز الاغتراب بشكل كلي .

ومحاولات سارتر ، مارسيل والوجوديين الآخرين نحو الاختلاف الجوهري بين الاغتراب في المجتمع الطبقي - التناحري والاغتراب في المجتمع الاشتراكي ، والتأكيد بأن الاغتراب هو ذاته في كلا المجتمعين ، انما تنطلق من اتجاه ذاتي - مثالي ، وجعل مفهوم الاغتراب مفهوما سيكولوجيا وسسيولوجيا بشكل مطلق ، محولينه الى عامل بنيوي في الوجود الانساني . والفلاسفة الماركسيون الذين يكشفون الطبيعة المثالية لهذا التناول الانتروبولوجي للاغتراب كما لو انه جزء اساسي من طبعة الانساني وسيظل خاضعا له ، انما يعارضون هذا الفهم بفهم اجتماعي - تاريخي متفائل لهذه المشكلة .

### **المبادئ المعرفية للوجودية :**

#### **الوعي سبب الوجود كله :**

تحاول نظرية المعرفة الوجودية الاستماضة عن « ثنائية » النظرية المادية في المعرفة بنظريتها « الواحدية » وانطلاقا من العالم المغلق والداخلي « الوجود - لذاته » تنفي هذه النظرية اولوية العالم الخارجي الموضوعي في علاقته بالوعي . ولكنها الى جانب ذلك لا تؤكد أن الوعي نتيجة الروح ، والوجوديون يبدلون جهدهم لشق طريقهم من الدائرة المغلقة لمذهبهم الذاتي الى العالم الموضوعي متجاوزين النظرية الديالكتيكية - المادية في لانعكاس .

وهم في تأكيدهم على طبيعة الوعي الخلاقة ، ليسوا في وضع يؤهلهم للاجابة على السؤال الآتي : ماهو مصدر هذا الوعي ؟ ترى هل مصدره لاشعوريا ، أم مصدره فيزيولوجيا ؟ ومن وجهة نظر سارتر لا هذا ولا ذلك . اللاشعور لا يمكنه خلق الوعي .

سارتر والوجوديون بعامة لا ينظرون الى الوعي على أساس تطوره . انه ليس الا واقعة موجودة ، غير مشروطة بأي سبب . والحقيقة ان هناك الى جانب الوعي ، الوجود في ذاته ، ولكنه من وجهة نظر سارتر لا يمكن ان يكون منبع الوعي ، فالادنى لا يمكن خلق الاعلى ، اذا هل الوعي ينبع من اللاوجود ؟ ولكن احتمال كهذا ينفيه سارتر . اذ لا يمكن ان يكون هناك « لاوجود » الوعي قبل الوعي . من اجل ان يوجد لاوجود الوعي لابد ان يكون هناك وبشكل مسبق الوعي الذي لاوجود له الآن ، والذي يؤكد لاوجود الوعي . والوعي كما يؤكد سارتر لاينبع من « العدم » انه يوجد عن طريق ذاته . حتمية ايجاد نفسه بنسه اهم سمة من سماته . ولهذا فالوعي يتقدم اللاوجود وينبع من الوجود (١) . ولكن هذا كله لايعني ان الوعي ليس الا جوهرًا روحيا ، يناقض العالم المادي .

وبالعكس ، فكما يريد سارتر ان يبرهن ، فان وجود الوعي صفة ولا أساس له غير ذاته هو . لقد كتب يقول : « نحن نريد ان نبرهن على : أولا : ان العدم ليس سببا للوعي ، ثانيا ، ان الوعي سبب طريقة وجوده الخاص » (١) . ومع ذلك فان سارتر يقف ضد ما قدمته عقلانية القرن السابع عشر حول الاولوية الانطولوجية للوعي بوصفه جوهرًا روحيا خاصا . والوعي - كما يرى سارتر - ليس جوهرًا مطلقا - انه ليس الا « ظاهرة » محضة . وتكمن الخطيئة الانطولوجية للعقلانية الديكارتية في ان ديكارت لم ير ان ماهو مطلق يجب ان يحدد عن طريق اولوية الوجود على الماهية . واسبقية الوجود على الماهية مسألة يحاول الوجوديون البرهنة عليها .

### « الوعي يخلق العالم » :

ان الوجوديين في كشفهم الدور السلبي للوعي الذي تعتبره الوجودية انحدارا للوجود ، يرون في الوعي - الى جانب ذلك - الوجود الاصيل ، الذي يخلق العالم . وعندما يصبح الوجود وجودا من اجلي يكتسب العالم الطبيعي المعنى ، ويتحول الى ظواهر تؤلف الوجود الواقعي . ويعتبر سارتر ان مادة الجبال التي لم يتعامل معها بعد ، أي الموجودة فقط ، تصبح في اللحظة التي يقوم بها هواة التسلق بتسلقها قمة محددة ، تتفرد وتتضمن علاقات مختلفة . ويقود المبدأ الصادق حول وعي الانسان بوصفه

١ - سارتر - لوجود والعدم . ص ٢٢

٢ - المصدر السابق .

تشاطا مبدا بنتيجة وضع الوعي في تناقض مع الوجود انطولوجيا الى  
تزيين الاشكال الحقيقية لترابط الانسان مع العالم . لقد كتبت سيمون دي  
بوفوار في قصتها المبكرة « الزائرون » تقول : « في الممر المسرحي الفارغ ،  
رائحة الغبار ، الظلال ، الوحدة الكثبية ، كل هذه الاشياء لم توجد من أجل  
أحد ، انها لم توجد على الاطلاق ، والآن فان البطلة فرانسواز هنا ، ولون  
انسجاد الاحمر يخترق اللون القاتم كأنه مصباح خائف ، وفرانسواز تملك  
ذلك السلطة : ان وجودها ينادي الاشياء من لاشعورها ، انها تهب الاشياء  
طلء ورائحة . كل العالم يخضع لها » .

كما أن ميلو - بونتي الذي لاينفي وجود العالم الخارجي ، ولكن دون  
أن يفهمه خارج اطار الذات يضع الدور الابداعي للوعي الانساني في المقام  
الاول . لقد كتب يقول : « اني منبع مطلق . وجودي غير متعلق بالدين  
سبقوني ، غير متعلق بمحيطي الفيزيائي والاجتماعي . ان وجودي متجه  
اليهم ، انه يؤكدهم ، لاني أنا الذي أخلق الوجود لذاتي . . . والنظرة العلمية  
التي تقول بأنني لحظة ، جزء من العالم ليست الا نظرة ساذجة ومناقفة . لان  
هذه النظرة نظرة مغلقة ، لاتأخذ بعين الاعتبار النظرة الاخرى ، نظرة الوعي ،  
التي تؤكد أن العالم بدأ يحيط بي وشرع بالوجود من أجلي » .

وهكذا فان العالم الاصيل بالنسبة الى الوجوديين محدود بالواقع  
الانساني ووعيه في نهاية الامر . والانسان يودع العالم كل ثرائه . ولا يهتم  
الوجوديين العالم سواء كان عالما فيزيائيا أو الطبيعة كما هي . والانسان  
ولا سيما الانسان المنفلق في عالمه الداخلي الخاص ، المحدود بمشاكله  
الانسانية المحضة ، هو العالم الواقعي الاصيل لدى الوجوديين ، وهو  
الموضوع الوحيد للبحث الفلسفي . وعالم « لذاته » على النقيض من عالم  
في ذاته ، لا يوجد الا من أجلنا . اذا فالعالم الوحيد الذي يوجد من أجلي  
هو العالم المخلوق من قبل وعي الخاص . لقد كتب سارتر يقول لذاته هو  
الوحيد الذي يجعل العالم متساميا ، انه العدم الذي تملكه الاشياء عن  
طريقه .

ولكن كيف يتحقق الترابط بين العالم والانسان من وجهة نظر  
الوجودية ؟ في فعل الوجود . والوجوديون في تغيرهم مواقع المفهومين  
التقليديين الميتافيزيقيين - الوجود والماهية ، يعترفون بأسبقية هذا الاول



ويحاولون منه اشتقاق جميع الترابطات والعلاقات الحقيقية للواقع .

والوجوديون في فهمهم للوجود بوصفه « صراعا » ، « توترا » ، الواقع من حيث هو وسيلة عليا ومطابقة للوعي ، يطمحون للبرهنة على اطروحتهم الاساسية في نظرية المعرفة وهي اولوية الذاتي على الموضوعي . على هذا النحو يحلل ميرلو - بونتي الوضع المتوتر عندما يصبح ترابط الانسان مع العالم واقعة اولية . منطلقا من أن الوعي يخلق مسبقا انفصال الذات بين الوعي الفردي للانسان المنعزل وبين الواقع الموضوعي المحيط ببناء على المبادئ الاساسية لعلم النفس الفشتالتي فان مايعتبره ترابطا اوليا بين الانسان والعالم هو الفعل البنيوي الشامل - أي الادراك .

لقد كتب يقول في مؤلفه الاساسي فينومينولوجيا الادراك ما يلي :  
« الادراك أهم مقولة لأنه الوعي الاساسي للواقع » .

ان ماهو اولي من وجهة نظر الفيلسوف الفينومينولوجي ليس مانفكر به بل مانراه . وميرلو - بونتي ملاحظا الجانبين المميزين للادراك - سيرورته ومبادئه ، يصف الادراك من حيث هو درجة عالية من درجات الوعي بالعلاقة مع التفكير .

كما انه محدد الادراك بوصفه رؤية مباشرة للعالم ، بوصفه اتصالا خبرة مع هذا العالم ، يقوم بتوضيح أن التجربة تعني ، امتلاك العلاقات الداخلية مع العالم ، مع الجسد ، ومع الناس الآخرين ، يعني أن تكون معهم ، من أجل أن تكون الى جانبهم .

والادراك لدى ميرلو - بونتي كما هو الحدس لدى برغسون . وما هو خفي بالنسبة الى مارسيل هو « الوجود لذاته » بالنسبة الى سارتر ، والادراك متضمن في العالم ، وهو مرتبط به ارتباطا مباشرا ، وفي هذا ليس بين الداخلي والخارجي أي انفصال . العالم يتبع في وأنا فيه ، وبالنسبة الى ميرلو - بونتي فان بين الذات والموضوع علاقة انجذاب .

وهذه العلاقة علاقة على نحو ديالتكيكي ، والديالكتيك بالنسبة الى ميرلو - بونتي هو الانتقال من الذات الى الموضوع ، ومن الموضوع الى الذات

وليس مهما بالنسبة له من هو اولي ومن هو اللاحق ، ان ماهو هام :

تلك العملية الابدية اللامتوقعة من التداخل المتبادل . ويؤكد : « ان الادراك الطبيعي ليس علما ، انه لا يوضع نصب عينيه الاشياء ولا يفصلها عن نفسه من اجل ملاحظتها ، انه ( اي الادراك ) يعيش معها ، الادراك ماهو الا راي ، او « ايمان اولي » ذلك الايمان الذي يربطنا مع العالم وكأنه يربطنا مع اقربائنا » . وميرلو - بونتي على شاكلة جميع الوجوديين يقللون من قيمة المعرفة العلمية ، كما ان التفكير العلمي يمحي الترابط المباشر مع العالم ، ذلك انه باستناده الى المفاهيم والرموز يفقد الترابط الحي مع الاشياء .

### عدم تطابق التفكير العلمي مع الواقع :

لما كان العالم المعاصر في تفسير الوجوديين خاضع للتقنية وللامتة ، ويفقدو عالما مجردا تخطيطيا من عوالم العلم ، الذي موضوعه الرموز والمفاهيم وليس الشخصية الانسانية المبدعة ، فانهم ( اي الوجوديين ) يرفضون الاعتراف بالعلم بوصفه معرفة مطابقة للواقع . ولا بد من كشف مصادر جميع المشكلات والمفاهيم العلمية ، وبعث جذورها المختفية في مسار تطور الحضارة ، وهذه هي المبادئ الاساسية لكل موجود ، يجب البحث عنها في الظاهرة الاولية للوجود ، في نشاط الحياة الذاتية ، حيث تقوم العلاقة المباشرة بين الانسان والعالم . يقول ميرلو - بونتي « كل ما اعرفه عن العالم حتى ولو كان عن طريق العلم اعرفه انطلاقا من مشاهدتي وتجربتي الخاصة عن العالم ، وبدون هذا فلامعنى لكل رموز العلم » . وكل بناء العلم انما قائم على بقايا التجربة كما ترى فلسفة الوجود ، والعلم لا يكشف ولا يستطيع الكشف عن معنى الوجود الذي يستحوذ عليه الادراك . وكل هذا يجري لان العلم دائما اما تعريف او تفسير ، وليس اتصالا حيا مع العالم . لقد كتب ميرلو - بونتي يقول : « تعني العودة الى الاشياء ذاتها العودة الى عالم ما قبل الوعي العلمي الذي ينطلق منه العلم . وفي العلاقة مع هذا العالم فان كل تحديد علمي هو شيء مجرد ، تخطيطي يتعلق به فالجغرافيا متعلقة بالماضى الطبيعية التي تقدم لنا التصور الاولي حول الغابة ، المروج او النهر » .

ومع ذلك فان هذا الاتصال المباشر مع الطبيعة والاندراج في الواقع ، يذوب عندما يشرع الوعي اخذ حقوقه . عندها يبدأ الكشف في الحياة وفي الفكر عن شيء ما ثنائي ، عن اختلاف ما وانفصال ، هذا ما يطبع العالم بطبيعة ذات معنيين . وتشهد على هذه الازدواجية في المعنى لطريقة الوجود - قبل كل شيء - تجربة جسمنا الخاص . حيث هنا وجود لتمازج بين

العناصر الروحية والمادية ، ويبحث ميرلو - بونتي هذه الازدواجية بأسهاب . فليست هذه الازدواجية وقفا على جسدنا - كما يرى - بل وجودنا في العالم أيضا مزدوج المعنى ، العالم ونحن ، الممارسة ، الحياة الاجتماعية والتاريخ . وعلى أساس فهم ميرلو - بونتي للعالم بوصفه مزدوج المعنى أطلق الفلاسفة الفرنسيون عليه اسم فيلسوف المعنى المزدوج .

### الوعي العلمي ، الإيمان ، المشكلة والسر :

ان الاتجاه الاكثر وضوحا ضد النزعة العلمية والمدافع عن الوصول الانساني الاصيل الى الوجود نجده لدى مارسيل . فبالنسبة له العالم بجملته ينقسم الى عالم الايمان وعالم المعرفة . وهذا الفيلسوف المسيحي لا ينفى واقعية العالم ولا ينفى أيضا الحقائق العلمية . ولكن الحقيقة بوصفها مخططا ذهنيا، وحدا مجردا لا تستجيب لرغبتنا في الكمال . ولهذا فان القيمة المعرفية للوعي العلمي تحتل مكانا ثانويا بالنسبة الى مارسيل .

وتتقدم العلاقة العاطفية - الاخلاقية بالعالم الى الامام ، والاحساس الذي لا يمكن ان يصبح ذهنيا - لا يتحول الى احكام ، لا يحافظ فقط على طبيعته ، بل لا يفقد معناه الكلي أيضا .

ومارسيل مؤكدا أسبقية العلاقات العاطفية بالعالم بالقياس الى المعرفة الفعلية للواقع يدفع بمفهومين أساسيين مناقضين لبعضهما البعض وهما : « المشكلة » و « السر » . يتعلق بالمشكلة عالم العلم وكل ماهو فاقد للذاتية ، وجميع ما يوجد أمامي . انه مجال المعطيات الموضوعية والخارجية في علاقتها بي ، والتي انظر اليها بوصفي ملاحظا غريبا . أما السر - فهو مجال الايمان : انه المجال الذي يفقد فيه الاختلاف بين « في » وبين « أمامي » أي معنى وقيمه الاولية . وحيث تتجاوز ثنائية الذات والموضوع . واذا كانت « المشكلة » مااستطيع ان اتحاشاه ، كما استطيع ان أقف حيالها لا مباليا ، فان الاحاطة الحدسية « بالسر » يندرج في شروط الوجود الانساني ذاتها . والسر لا بد ان يتضمن في ذاته مفهوم القيمة . ولايتعلق بهذا السر الا مايهمني وما يعتبر بالنسبة لي قيمة محددة ، انه مايمسني عاطفيا ، ولهذا « فالسر » ليس من نمط العلاقات اللامبالية ك « هو » بل على شكلة « أنت » .

والذات مندرجة كلية في السر ومع أن السر يفلت من المعرفة الموضوعية والتحقق العلمي فإنه بالنسبة الى مارسيل وحده الذي يملك معنى فلسفيا ، والمشكلة ليست الا « سرا منحطا » .

والوصول الى الواقع يعني لدى مارسيل الولوج الى داخل سر «الوجود الذي لم يصبح موضوعيا بعد». وهنا لا يقف الانسان بوصفه مشاهدا موضوعيا لامباليا ، بل بوصفه ممثلا يقوم بدوره الشخصي بارتعاش . وواقعية اني تكمن في مشاركتي في الوجود . والوجود خاضع لها عضويا ، ولا يمكن الاتيان به من الخارج . في السر فقط تتحقق « الوحدة بين الوجود والوجود » « والذات بدون هذه الوحدة ليست الا عدما » .

ومارسيل دون أن يهمل بشكل مطلق الوعي العلمي ، يعطيه دورا ثانويا فعالم العلم - عالم الموضوعية . ففي العلم ينفصل الموضوع المبحوث عن الذات بل وتناقضه بوصفه شيئا خارجيا وغريبا . والعلم في ادراك الواقع عن طريق تعميم المفاهيم الكلية المشتقة ، يفقد الاتصال الحي مع الطبيعة ، يفقد الترابط المباشر مع الذات ، ولهذا فان التفكير العلمي كما يؤكد مارسيل يفقد الطبيعة الانسانية للانسان وللطبيعة . والمعنى العام ماهو الا الخلو من أي صفات . لقد كتب مارسيل قائلا : « يجب ان لاننسى ابدا انه اذا كان تفوق العلم يكمن في أنه للجميع ، فان هذا التفوق يرافقه عقاب ميتافيزيقي ثقيل . فالعلم للجميع لانه عمليا ليس لاحد بمفرده » . ومع ذلك فان مارسيل لايعني من السر شيئا خارجا عن الاحساس . انه وحدة الذات المتوترة مع الشيء ، المتجه نحوه الاحساس والانفعال الذي يجعل الانسان في وحدة مع ذلك الذي لايمكن أن يكون محددًا كموضوع . والسر أكثر ما يظهر في عملية الإبداع الفني . أو في تلك الاحاسيس الشديدة كالحب ، الوفاء ، الامل ، أفكار الذات وأحاسيس أخرى . وهذا ليس الا صورة فينومينولوجية للعلاقة مع العالم ، وهذه الصورة تقود الى رفض معرفة العالم العلمية من أجل الاحاطة العاطفية - الاخاقية به .

وفي الواقع فان « اسبقية السر » على المشكلة هو الرفض لمعرفة العالم العلمية من أجل الوصول الى العالم وصولا عاطفيا - أخلاقيا كما مر معنا . ومارسيل باعتماده على الدين واحتقاره للعلم انما يرفض أي فكر تقدي ، ويقف خارج حدود المعرفة الانسانية ، خارج النشاط الانساني البناء .

ولقد احتل الوجوديون في الخلاف الدائر بين المذهب العلمي

والانثروبولوجيا موقفا منحازا الى الموقف الانثروبولوجي . وهم في طرحهم لاولوية الجانب الذاتي للوجود الانساني حيث تكون القوى العاطفية ، اللاعقلانية والغريزية الاساس الهام الحياتي والابداعي ، انما يضربون صفحا عن المدخل العلمي الى الواقع ، معتبرينه مذهبا علميا وحيد الجانب ، مجردا وتخطيطيا .

والماركسية تناقض هذا الاتجاه السلبي بل وفي الحقيقة اللارادي بفهم ديالكتيكي - مادي للعلم . العلم بوصفه البناء المطابق للوحة العالم في شموليته وعيانيته من جانب ، وبوصفه ظاهرة اجتماعية معقدة مرتبطة بتاريخ الانسانية ككل وبالممارسة المتنوعة الاجتماعية ، من جانب آخر . والمعرفة العلمية معرفة ديالكتيكية ، تتطور في تناقض مستمر بين الثراء اللامحدود لصفات وعلاقات الموضوع وبين طموح الذات لمعرفة وصياغة هذه الصفات والعلاقات في منظومة المعرفة العلمية . ويتحدد الضعف الاساسي في الاتجاهات اللاعلمية للوجوديين في الموقف المثالي الذي يقفوه ، وفي الثنائية الانطولوجية ، وكذلك في نفهم موضوعية وقانونية العملية الطبيعية والاجتماعية - التاريخية .

### الممارسة بوصفها اساس ومنبع المعرفة :

تحتل الممارسة بوصفها نشاط الانسان الابداعي - المادي ، وبوصفها طريقة حياته الفردية في العالم ، تحتل ، في الفلسفة الوجودية مكانا بارزا . الوجوديون محددين الهدف النهائي للمعرفة عن طريق المشروع الذاتي ، يربطون الممارسة بمقولة ذاتية قبل كل شيء : انها ليست الا « تجربة » ذاتية للانسان الفرد ، نشاطا حيا للذات .

وسارتر اذ يفهم من عملية المعرفة لا معرفة « الافكار » ، بل المعرفة الممارسة للاشياء ، فانما يؤكد أن معرفة العالم ماهي الا نشاط ممارسي للانسان . والممارسة بالنسبة الى الوجوديين في المطاف الاخير تتطابق مع الوجود ، ذلك انها تعني دائما ماهو ممتحن ، ماهو معاش ومحسوس من قبل الفرد . لقد كتب سارتر يقول : الانعكاس لايمكن أن يكون بالنسبة لنا على أنه فطرية بسيطة من المثالية الذاتية ، ويمكن أن يكون الانعكاس منطلق اتجاه في تلك الحالة فقط حينما يرمينا في اللحظة ذاتها في صميم الناس ، الاشياء وفي العالم . ومن وجهة نظر سارتر « فان النظرية الوحيدة في المعرفة والتي يمكن أن يكون لها قيمة ، هي تلك النظرية التي تبرهن بناء على

الحقيقة اللاهفة للفيزياء الدقيقة . فالجرب يشارك في المنظومة الجربة .  
وهذه النظرية فقط هي التي تسمح بتجنب الوهم المثالي . انها وحدها التي  
تظهر الانسان الواقعي في العالم الواقعي » .

والممارسة بتفسيرها الوجودي تتجه دائما نحو المستقبل . والدور  
الهام هنا يلعبه المشروع ، تخيل الانسان . الذي يعتبر القوة المحركة  
للممارسة والمتجه نحو تحقيق اهدافها . وهذا المستقبل - كما يرى سارتر -  
ليس كما لأمثاليا ، بل هو الهدف الذي يطمح اليه كل انسان يطمح الى  
تحقيقه ، عن طريق مشاريعه الفردية والذاتية . ويرى سارتر أن هناك  
امكانيتين للوقوع في المثالية : ادراج كل ما هو واقعي في المثالي أو العكس .  
تحظيم كل ذاتية واقعية ارضاءاً للموضوعية . والممارسة الوجودية تبدو  
وكانها تتجاوز هذين الخطرين ، ففي الوجودية يجد « وعي الموضوع » و  
« وعي الذات » وحدثهما . واذا كان الانسان في كتاب سارتر « الوجود  
والعدم » انسانا مغتربا عن العالم الخارجي وتحدد العلاقة بينهما على أساس  
فيهما المتبادل لبعضهما البعض ، ففي كتاب ، نقد العقل الديالكتيكي ، تظهر  
محاولة كشف تأثيرهما المتبادل وترابطهما الداخلي . وما يحدد هذا الترابط  
مع العالم هي الممارسة ، والممارسة هنا لا يبحثها سارتر بصورة مجردة ،  
وليس من حيث هي اتجاه داخلي غير مقيد للفرد نحو تحقيق مشروعه الخاص  
بل أن العامل الحاسم هنا هو علاقة الممارسة بالوقائع المادية . والممارسة  
برأي سارتر تتطور في العالم المادي وتتجسد في أشياء مادية . والممارسة  
المؤنسنسة بوصفها عالم الأشياء الانسانية تقوم بدور قوة جعل النشاط  
الانساني نشاطا موضوعيا . والانسان هو الذي يخلق هذا العالم ، ويعرف  
نفسه فيه . والممارسة التي أصبحت ممارسة مادية تفتح لكل واحد منا ثراء  
الواقع أكثر من ذلك الذي توقعه مسبقا في مشروعه الفردي . وهكذا فإن  
المادة تغني التطلعات الانسانية وتصبح الوسيلة الوحيدة لتحقيقها .

وانطلاقا من فهم سارتر للمادة المؤنسنسة التي تتضمن في ذاتها ليس  
فقط أدوات ووسائل العمل ، بل كل مجال ثقافة الانسانية المادية ، يصل  
بعض الفلاسفة السوفييت الى نتيجة - وخاصة غ . ياستريلتسوف - مفادها  
أن في مفهوم الممارسة التي أصبحت مادية قبض لسارتر تتجاوز ثنائيته القديمة  
فيما يتعلق بـ « الوجود في ذاته ، والوجود لذاته » ، مستخدما عوضا عما  
سبقه مفهوم « لذاته في ذاته » .

وسارتر واقفا ضد التأسيس العلمي المادي لاطروحة ( ان الانسان في نشاطه الممارسي يلقى امامه العالم الموضوعي ، متعلق به ويحدد نشاطه ) ينظر الى النشاط الذاتي بوصفه مبدعا للواقع . وهذا الابداع المثالي لا يتحدد بمعطيات موضوعية ، بل بارادة الذات . فالانسان في عملية النشاط الممارسي يقوم بدور الذات المؤثرة . ويقيم سارتر تناقضا بين الممارسة الفردية النشطة وبين الممارسة الدافعة ، حيث الانسان خاضع ، يحقق على نحو سلبي عمله ، مدركا لمصيره أكثر ما يبدعه بنفسه . عارضا العقبات التي تصادفها الممارسة الانسانية في طريقها ، يدرج سارتر في عدادها جميع الفرق الاجتماعية ، الجماعات والمؤسسات . لقد كتب يقول : « ان المواضيع الاجتماعية على الاقل في جانبها المتعلق ببنيتها الاساسية ليست الا وجودا للصعيد الممارسي - الاستمراري . وهذا الصعيد بالذات هو مجال استبدادنا ، وهذا يعني ليس فقط وجود العبودية المعنوية بل والخضوع الواقعي « للقوى الطبيعية » « للقوى الآلية » « للمؤسسات الاجتماعية » ويدرج سارتر هذا كله في ( الوجود - في - ذاته ) . لانها جميعها نتائج سلبية ، مجبرة ، لممارسة الفرد الحية .

ويظهر تناقض سارتر في أنه الى جانب المبدأ السليم لدور الشخصية النشيطة والمبدع في الممارسة الاجتماعية للانسانية ينظر الى الممارسة ، ممارسة المجتمع بشكل عام بوصفها قوة مناقضة للشخصية . وسارتر ناظرا الى الممارسة الاجتماعية بوصفها تأثير عام حيث الفردي خاضع للكلي ، ولا يستطيع الخروج من حدوده ، يؤكد على تفيد المبادرة الخاصة للانسان الفرد ، التي ( تجذب لمصالح الجمهور ) .

هذا النمط من ممارسة الجماعة تظهر أكثر ماتظهر التناقض بين الشخصي والاجتماعي في المؤسسات وادواتها المتشعبة في التوجيه واتصالاتها الممكنة . فالممارسة الاجتماعية هنا - كما يرى سارتر - فاقدة لسحر العقل الفردي ، وتكتسب صفة القسر . وسارتر ينكر تلك الحقيقة المبرهنة تاريخيا وهي أن ممارسة الانسان الفرد توجد دائما الى جانب الممارسة الاجتماعية . وأن نشاط الفرد الوحيد هو بنفس الوقت نشاط عضو المجتمع ، وعلى الرغم من ظهوره بوصفه جزئيا ، ولكنه مرتبط عضويا بهذا العنصر الاجتماعي .

وعلى الرغم من اعتراف سارتر بالممارسة الاجتماعية ، لكنه في نهاية

الامر يعزل جميع العناصر الاجتماعية ، كل صور الوعي الاجتماعي عن النشاط الفردي للإنسان الوحيد - مقياسا ، ما هو أساسي في الظل ، أي الممارسة الاجتماعية - التاريخية للناس ، ونشاطهم الثوري - النقدي الذي يلعب الدور الحاسم في تغير وإعادة بناء المجتمع في المسار النامي للعملية التاريخية .

ولينين - الذي اعتبر الممارسة النقطة الأساسية في حياة الإنسان وفي التطور التاريخي - بين أن نشاط الإنسان الهادف في تعامله مع الطبيعة . هو أحد صور العملية الموضوعية . وإن التفسير الذاتي - المثالي للممارسة بوصفها فقط نشاط فرد منعزل تخرج الممارسة خارج حدود العلم ، ولقد بين البحث المادي - الديالكتيكي للممارسة الترابط اللامنفصم بين الممارسة والعلم ، بين الوعي والنشاط المادي . « ان السيادة على الطبيعة التي تظهر على أساس ممارسة البشرية ، ماهي الا نتيجة الانعكاس الموضوعي - الصادق في رأس الإنسان لظواهر وعمليات الطبيعة » .

### الوجودية - مذهب لا انساني :

لقد عرض سارتر في كتيبه - الوجودية مذهب انساني ، بصورة عامة المبادئ الأساسية للاتجاهات الاخلاقية في الوجودية . وفي خاتمة كتابه ( الوجود والعدم ) ، وعد بأن يؤلف كتابا أساسيا ليوضح مشكلات الاخلاق مقدما بحث ( جوهر الحياة الروحية ) ، ولكنه لم يف بوعده . كما لا توجد أي أعمال لدى الوجوديين الآخرين خاصة بالاخلاق والمذهب الانساني ، على الرغم من أن هذه المشاكل تحتل مكانا بارزا في مؤلفاتهم الفلسفية والادبية . والوجوديون الفرنسيون - انطلاقا من مذهبهم حول الفرد المتناقض مع قوانين التطور التاريخي الموضوعية - يجعلون من دور الإنسان ووعيه في الحياة الاجتماعية دورا مطلقا . مما يؤدي الى وقوعهم في المذهب الفردي والذاتي البرجوازي الصغير . والمجتمع كما يفهمه الوجوديون ليس الا خليطاً من أفراد منعزلين ، وهذا الخليط يقع في تناقض مع طبيعة الإنسان الاصلية بوصفه كائنا اجتماعيا . والنزعة الانسانية في الفلسفة الوجودية على أساس مضمونها ومواقفها الأساسية هي في الحقيقة لا انسانية . انهم يعدون فقط بحرية الإنسان واستقلاله عن القواعد الاجتماعية والاخلاقية ، ولكنهم لا يشيرون الى الطريق الواقعي لتحقيق ذلك . ومشيئا الى انه لاوجود لعالم غير عالم الإنسان ، غير عالم الذاتية الانسانية . يوحد سارتر على نحو غير عادي مفهوم « الانسانية » مدرجا اياه في فهم ضيق لنشأة حياة



الفرد الروحية الداخلية . في تأكيد « الواقع الانساني » باستقلال عن العلاقات الاجتماعية الموجودة وجودا موضوعيا وباستقلال عن تلك الشروط التي بدون تأثيرها لا يمكن أن تنشأ وتؤكد الشخصية الانسانية . والمقولة المركزية في الوجودية حول الانسان وماهيته وأخلاقه هي مقولة الحرية .

## ١ - الانسان هو الحرية :

كثيرا ما عوملت الحرية في أفكار الوجوديين الفرنسيين الفاعدين للايمان بأهمية العالم الموضوعي بوصفها القيمة الاساسية والمبدأ الهام للوجود الانساني .

وهذه الحرية المنظور اليها في اطار التجربة الفردية والذاتية ليست فقط منعزلة من شروط الحياة المادية والاجتماعية بل وخالقة لها . وتبحث الحرية لدى الوجوديين من حيث هي مبدأ انطولوجي « للوجود لذاته » . وعلى مقولة الحرية يستند الوجود الانساني ، برأيهم . ومن الخطأ الحديث عن وجود الانسان دون أن يعني ذلك الحديث عن حريته . لقد كتب سارتر يقول : « الارادة الانسانية تسبق ماهية الانسان ، وتجعل من ماهيته شيئا ممكنا ، وما نسميه حرية لا يمكن عزله عن وجود الواقع الانساني . وليس على الانسان أن يوجد مسبقا من أجل أن يصبح فيما بعد حرا ، فلا فرق بين وجود الانسان وبين وجوده الحر » (١) .

فالانسان هو الحرية . لقد أكد كامو : « الحرية الوحيدة التي أعرف هي حرية الروح ، حرية الفعل » (٢) .

والحرية المنظور اليها على أنها مساوية لماهية الانسان هي أيضا القاعدة النظرية لعلم الاخلاق الوجودي .

والوجوديون اذ ينفون الطبيعة الموضوعية للمبادئ الاخلاقية للشر والخير يطمحون للبرهنة ( وخاصة في مؤلفاتهم المبكرة ) برهنة نظرية على المبدأ الذي طرحه دستوفسكي « اذا لم يكن هناك وجود للاله ، فكل شيء مباح » . ولذلك فالحرية بالنسبة لهم تحرر عالم الانسان الداخلي تحرر فردانيته من جميع التائسرات الخارجية ، من تأثير الوسط المحيط والحياة الاجتماعية ، من جميع المؤسسات والحلقات الاجتماعية ، والانسان المقذوف في هذا العالم يظل هكذا « عاريا وسط الدُباب » ليس

١ - سارتر ، الوجود والعدم ص ٦١ .

٢ - كامو ، اسطورة سيريف ، ص ٨٠ .

مرتبطا بأحد وليس خاضعا لشيء . هذا عمليا يعني لوجود للإنسان بعد . ان عليه فقط أن يصنع نفسه . ولهذا فان سارتر يقترح تعريف الحرية لا كما هي بل كما يجب أن تكون . والانسان حر في التطور ، في عملية بناء ذاته المبدع دائما أن يطمح الى الامام ، من أجل أن يجد حريته من جديد . وهكذا فان حريتنا تصدم في كل لحظة بشيء جديد ، غير متوقع ، يجب أن تتجاوزه ، من أجل ان لاتتجمد في عالم الاشياء اللاحركي .

ويكمن خطأ بحث سارتر للحرية في تأكيده على أن جميع الناس احرار بشكل متشابه ، فالسجين هو الآخر حر . فلا وجود لمستويات مختلفة من الحرية . ما هو مختلف امكانية الفعل فقط . اما الحرية ذاتها كما هي فلا حدود لها . لاشك ان هذه الافكار ترجع الى شعور التمرد ضد العنف ، في حال الصمود والرجولة ، التي كانت تميز مرحلة الاحتلال الالمانى ، حيث كان من الضرورة الحفاظ على الحرية الداخلية ، الشخصية . والحفاظ على الثبات وعلى الثقة بالانا . وبهذا المعنى بحث الوجوديون حرية الانسان من حيث لامحدوديتها . فالانسان وفي مختلف المستويات حر في أن يكون زاهدا حكيما ، قاتلا . ودوافع نشاطه غير مشروطة بشيء . ولما كان الانسان غير مكتسب بعد على ماهيته ، فلا وجود بالنسبة له لمعايير قيمة هذا الفعل أو ذلك . فجميع الافعال ممكنة ، وكلها بدرجة واحدة فاقدة المعنى . ويعتبر الانسان جميع الممكنات ممكناته ، ولهذا فلا واحدة من هذه الممكنات بالنسبة له ضرورية بعينها . ها انا اقف على حافة الهاوية ، وانسى حر ان اقدف نفسي أو اراجع الى الخلف . وخطر الموت يمكن ان يتحول الى موت حقيقي . واذا لم يكن هناك من سبب يجبرني على انقاذ حياتي ، فلا شيء يمنعني من القاء نفسي في الهاوية . اني السبب الوحيد والاساسي لهذا الفعل الممكن الذي لم يتحقق بعد . والحرية لدى سارتر هي جعل كل شيء حرية المشروع ، حرية النية وحرية الخطة . والانسان حر مادام لم يشرع بالحل بعد . وعندما يجد الحل ويحققه يكف عن أن يكون حرا ، وعليه من جديد أن يخطط لمستقبله . وهكذا الى مالانهاية .

والانسان حر - كما يرى سارتر - لانه لن يكون وجودا لا متحركا

ومحدودا ، وهو دائما يقع في انفصال عن هذا الوجود ، انه ليس ( في ذاته ) . بل في حضور ذاته . والانسان الذي ليس الا ماهو هو لا يمكن أن يكون حرا أبدا . « الحرية هي العدم الذي يقع في ماهية الانسان ذاتها والذي يلزم الواقع الانساني في أن يضع نفسه من أجل أن يوجد » .

وهكذا فالحرية ليست الوجود ، بل وجود الانسان ، اي لوجود وجوده « (١) » .

وبحث كهذا سلبي للحرية ينبع من الفهم الوجودي للوعي من حيث هو ( عدم ) . انه لا ينبع من شيء ، يفلت من الاشياء ، انه عفوية مطلقة . فالوعي كما قلنا سابقا ليس وجودا بل لاوجود الوجود . والحرية لاتتعلق بصفات الوعي الى جانب صفاته الاخرى ، ومن الخطأ النظر اليها بانفصال عن الوعي ، والوعي لايملك حرية ، وانما هو الحرية . ولهذا فالحرية بالنسبة الى سارتر هي حرية المعارضة والنفي . « لقد قادنا النفي الى الحرية » (١) . والانسان حر لا لانه يقف في تناقض مع العالم ، بل لانه يقف في تناقض من نفسه ، مع اناه . واذا كان الانسان برأي ماركس حر لابتسجة القوى النافية . والهروب من هذا أو ذاك ، بل نتيجة قوى ايجابية ويظهر فردانيته الحقيقية ، فان سارتر يرى الحرية بوصفها امكانية نفي العلاقة بين الانسان والعالم . وهذا التناول الذاتي - المثالي للحرية بوصفها مبدءا داخليا ، مكتفيا بنفسه ، وأولي بالعلاقة مع العالم الخارجي والمجتمع ، يقود الوجوديين الى النظر الى الحرية كشيء روعي ، يقع خارج اطار قوانين الطبيعة والمجتمع ، ولا يملك اي قاعدة موضوعية .

وسارتر على الرغم من اعتناقه لمذهب الادارة فانه لم يستطع الا انة يعترف ببعض الشروط التي تحد من فعل حريتنا الفردية . فالانسان كما يلاحظ سارتر لا يمكن أن يكون في أي وقت من الاوقات منعزلا بشكل كلي . فهو الى جانب ارادته موجود في الحياة الاجتماعية منذ الولادة ، مرتبط بمصير عصره ، قوميته ، طبقته . فالانسان موجود في هذا الوضع أو ذاك باستمرار .

## ٢ - الحرية في الوضع :

نسمي التوافق بين الحرية وبين العالم بأسره وضعا ، في تلك الحالة

١ - سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٦١٥ .

حيث يظهر المعطى ذاته أمام وجه الحرية وليس العكس كما في ضوء الهدف الذي نختاره الحرية . وهكذا فان سارتر مجبر على تضييق شمولية الحرية واذا ما جرى الحديث عن انسان فقير حر ، فان ذلك لا يعني ان بمقدوره ان يبيع لنفسه جميع تصرفات الغني ، ولكنه يستطيع ان يتلاءم مع فقره ، او ان يقف ضد ، ان يتدمر منه ، ان يحاول ان يصبح غنيا . وعندما نكون في ظروف محددة نستطيع نختار هذا الحل او ذاك بشكل حر . ويقول سارتر : « انه من الخطأ النظر الى هذه الحرية بوصفها سلطة ميتافيزيقية للطبيعة الانسانية . وهي ليست كذلك حرية صنع كل شيء تريده ، وهذه الحرية ليست الملجأ الداخلي الذي تحتفظ به حتى في الاغلال » .

فالانسان حر ، ولكنه حر خارج حدود الوضع المحدد المعطى . والعالم يفرض علينا وضعاً ، وخارج هذا الوضع يكون الانسان حراً بشكل كامل . ويمكنه ان يقبله او يرفضه ، ان يخضع له او يتمرد عليه .

وهكذا فان سارتر يضيق من اللحظات الموضوعية والذاتية في عرضه للحرية . ولما كان الانسان ليس بقادر الا ان يكون في وضع ما ، فان حريته محدودة ومشروطة ، وهو لهذا السبب لا يمكن ان يكون الخالق المطلق للتاريخ ولكنه خارج الوضع المعطى فان سارتر يؤكد على الحرية المطلقة في اختيار الفرد باستقلال عن أي شروط موضوعية كانت .

والوضع يحد من الحرية من جهة ومن جهة أخرى يستدعي الانسان ارادته لتجاوز تلك الحدود الموضوعية امامه . وهذا مايولد حرية المشروع ، حرية النية ، الخطة . والانسان يقف بنشاطه المبدع المستقل في تناقض مع حدود الوضع . ويصبح النشاط الحر - خارج هذا الوضع - نشاطاً لا محدوداً . والعالم الذي يعيش فيه الناس لا يحدد الا على اساس علاقتهم بالمستقبل ، المستقبل الذي يضعونه نصب اعينهم .

وتبحث الحرية هنا خارج اطار الوعي من وجهة نظر المثالية الذاتية ، تتجاهل الترابط الديالكتيكي بين الذاتي والموضوعي . وسارتر يضرب صفحاً عن الدور الحاسم للوضع ، الذي يحدد اختيار الانسان ، انه - أي سارتر - ينفي نشأة الذاتي من الموضوعي . والحرية الشخصية التي تستغرق في ذاتها ، لامحال واقعة امام وجه الاوضاع الخارجية ، ومتعلقة بها . وتبين ممارسة الانسانية الاجتماعية والعلمية ، ان تلك

الصورة أي صورة الوعي التي تعتبر انعكاسا للواقع الموضوعي ، ووعي قوانين الطبيعة والمجتمع هي التي تقدم للانسان الحرية الحقيقية . والانسان في امتلاكه لهذه الحرية لا يشعر بالخوف والهلع أمام حتمية الوضع المعطى . بل على العكس انه يستخدم حريته من أجل التحويل الواعي للشروط الموضوعية المحيطة به .

والوجوديون في تحديهم لموضوعية العلم بل وللعالم الخارجي ذاته يفرغون الناس في وهم الحرية المطلقة ، ويخفون الامكانيات الواقعية للتححرر الاصيل . والحقيقة أن الانسان كما يتصوره الوجوديون يخضع وجود الاشياء ، لانه يقدم لها المعنى ، ولكنه لهذا يشعر انه فاقد ماهيتها الثابتة ، يشعر بنفسه انه مطرود من عالمها . « كل الاشياء تقع في الخارج ، الشجرة على الشاطئ ، بيتان صغيران على الجسر ، الشعاع الوردي الذي يلمع في العتمة ، التمثال الفروسي لهنري الرابع . . . كل شيء له ثقل ، وفي الداخل لاشيء ، حتى الدخان ، في الداخل لاشيء ، لاشيء على الاطلاق . أنا حر . . . أنا عدم ولا أمك أي شيء . وكذلك فأنا لست منعزلا عن العالم كالضوء ، ولكني بنفس الوقت مطرود ، كالضوء العابر على سطح الحجارة والماء ، زد على ذلك فانه لاشيء يلمسني ولا شيء يمتصني . في الخارج ، في خارج العالم ، خارج الماضي ، خارج ذاته : الحرية هي الطرد ، وأنا محكوم علي أن أكون حرا » .

ويتساءل البير كامو : ترى لاجل أي هدف نعيش ، وكيف يجب علينا أن نعيش ؟ ترى هل هناك غاية ما للحياة ؟ وفي وجودنا الخاص هنا امكانية امتلاك كمال السعادة . يجب أن نعيش . ولكن كيف ؟ « ان المأساة الحقيقية ليست مأساة المصير ، بل مأساة الحرية ، مأساة الحرية القاسية للروح ، التي تشطرنا الى أنفسنا والى العالم » .

ترى ماهي أسباب هذه الفلسفة الفاقدة الامل ، ماهو سبب هذه التشاؤمية المفرقة ؟ ان السنوات التي شهدت فيها الوجودية الفرنسية انتشارا واسعا ، وأصبحت أحد الاتجاهات الرئيسية الفلسفية في فرنسا ترافقت مع أكثر المراحل مظلمة في حياة فرنسا لمعاصرة : الحرب « الغربية » الهزيمة العسكرية ، الاحتلال ، جلبت للشعب الفرنسي اللامعارة ، الفقر ، وخلقت لديه شعورا حزينا بالدنو الاخلاقي . كما أن السياسة الخيانية للبرجوازية الاحتكارية ، واتفاقها المعيب مع المحتلين الالمان ، السياسة

اللاوطنية للطغمة العسكرية الحاكمة ، كل ذلك أدى بالضرورة بالوطن الى الانهيار . غير أن جزء محمدا من المثقفين ، وخاصة اولئك الذين أدركوا هذا الوضع ، ولم يجدوا الطرق الواقعية للخروج من هذه الازمة ، طمحت ليجاد ملاذها في عالمها الداخلي ، في التأكيد على حرية أنها المطلقة . ولاشك أن حركة المقاومة « التي اشترك بها عدد من الوجوديين أمثال : سارتر ، كامو ، بوفوار ، باتاي » والتي عبرت عن احتجاج الشعب كله ضد العنف الفاشي ، أثرت تأثيرا ايجابيا على أفكار الوجوديين السياسية ، ولكنها لم تفسر من مبادئهم الفلسفية .

ان عقدة التناقضات لم تجد حلها بل ظلت حتى بعد تحرير فرنسا . وان المستوى العالي للتكنولوجيا التي تقع بصورة واضحة في تناقض مع مستوى الحياة الاجتماعية والفكرية ، طابع وعظ الحياة الاجتماعية والانتاجية التي نمت خاصة في منظومة الرأسمال الاحتكاري ، « أيون » الاعلام الجماهيري « الصحافة ، الراديو ، السينما ، التلفزيون » ، تجاهل المشكلات الفردية للشخصية ، كل هذا أدى الى أن تكون المؤسسات والتنظيمات البرجوازية ونشاطاتها مجرد قوى خارجية ، ضاغطة ، قامعة للحرية الشخصية ، وارادة الانسان الفرد . ان سارتر وكامو ، بوفوار أعداء الداء الرأسمالية ، انهم محتجون بشدة ضد احتكار كرامة الانسان ، ضد اغترابه ، وتحوله الى شيء ، الى عمل . ولكنهم على الرغم من نفيهم لحقيقة البرجوازيين لم يكن بمقدورهم اعتناق الايدولوجيا الاشتراكية . والسلبية ترتفع لدى الوجوديين على الحل الايجابي للمشكلات . ولهذا تتحول الحرية لديهم الى مقولة سلبية ، الى نفي ، رفض ، أي بوصفها حرية من ، لا حرية من أجل .

والاتجاه المثالي للحرية الفردية التي يحولها كل من سارتر وكامو الى مبدأ مطلق ، الى جوهر ميتافيزيقي ، تتحول عمليا الى مبدأ محدد بذاته ، الى مبدأ متعزل عن العالم الواقعي ، انها حرية الروح فقط . هذه الحرية غير مرتبطة بالضرورة ، مستقلة عن الطبيعة والمجتمع ، مستقلة عن شروط الحياة الواقعية ، انها لا تشهد على مقدرة وقوة الانسان ، بل على العكس من ذلك ، تظهر ضعفه وعجزه . ولهذا فان اللأمل الذي يتسلل الى حياة أبطال سارتر وشخصية يجعل منهم انسانا بلا مستقبل : انطوان روكانتينا في

« الفثيان » ، مانيه ديليارو في « دروب الحرية » ، اب وابن فرن جيرلاخ في « زهاد التونسي » .

وهكذا ، فان سارتر وكامو في اعلانهم الحرية اللامحدودة والمطلقة يعكسون بصورة متشائمة فقدان الطريق امام انسان المجتمع البرجوازي المعاصر ، يعكسون فقدان الامل في خلاصة ، ومصيره المساوي ، ولاسيما عندما يضعون قيمة الوعي ، اللهم والتاريخ بل وفكرة الحياة ذاتها موضع التساؤل .

ومارسيل هو الآخر يعطي مقولة الحرية الاهمية الاولى . والحرية - من وجهة نظره - لاتخضع لمفهوم « الاستطاعة » . وبهذا المعنى يتفق مع سارتر . عند هذا وذاك ، ان تكون حرا يعني ان « توجد » قبل كل شيء . ولكن اذا كانت الحرية لدى سارتر مقولة سلبية ، فانها لدى مارسيل ليست الا مبدءا توافقيا . ان تكون حرا يعني ان تكون مع ذاتك . وفي تلك الحالة التي لا يكون فيها الانسان حرا يعني انه ليس هو ذاته كما يعلن مارسيل . ويعمل الوحيدة لعودتك الى ذاتك - ليس هو طريق تطابق ذاتك مع منظومة مغلقة من المصالح الضرورية - بل تتأكد ذاتك بوصفها امكانية مبدعة ، بوصفها من المصالح الضرورية - بل يتأكد ذاتك بوصفها امكانية مبدعة ، بوصفها كائنا مفكرا وحرا » .

وهذا الفهم الايجابي للحرية لايقود طبعا الى تحرر الانسان من الشروط الاجتماعية فالانسان ليس روبنسون ، الذي عاش في جزيرة خالية من السكان ، وحرية الانسان جزء من الحرية القائمة في المجتمع بشكل عام . لقد كتب لينين ضاحدا هذا الاتجاه الفردي في الحرية قائلا : « من المستحيل ان تعيش في المجتمع وأن تكون حرا من هذا المجتمع » (١) .

### الحرية هي حرية الاختيار :

يظهر فعل الحرية اول ما يظهر في الاختيار . ويعلن سارتر انه اذا كانت الحرية على اساس الفهم الاختياري هي القسرة على الوصول الى الاهداف المختارة ، فان الحرية بالنسبة الى الوجوديين هي ( استقلال

١ - لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ١٢ ، ص ١٠٤٠ .

الاختيار ) ان توجد يعني ان تختار بحرية ماهيتك ، ان تصبح ذاتك ، ان ترفع الى مستوى الشخصية .

وان من يوجد على هذا النحو ، هو ذلك الذي يختار بحرية ، يصنع نفسه ، من يكون خالقا لاختياره الخاص . اذا احب الانسان ان يوجد فعليه ان يختار بدون توقف ، لان الحياة تعال دائم ، اي ان على الانسان ان يتجاوز ماهو موجود . اجل ان الاختيار الحر لمصري ، لمستقبلي ، لكل فعل وسلوك ، هو الذي يخلق الشخصية ، كما يرى الوجوديون .

ويكتب سارتر في الوجود والعدم بالنسبة الى الواقع الانساني : « ان توجد يعني ان تختار ذاتك » وهذا الاختيار يصنع الانسان في علاقته بذاته ، بالآخر ، بالمجتمع والعالم ، في العلاقة بالحياة ، بالحب والموت . وللاختيار لدى سارتر طابع مجرد ، مطلق ، ميتافيزيقي ، انه يشتق من فكرة الوجوديين حول « شمولية » الانسان ، حول الافعال الحرة بشكل مطلق .

ومع ذلك ، فمن الواضح ان الاختيار في هذه الحالة الواقعية او تلك متعلق بأهدافنا ، بتلك الدرجات من القيم التي تدركها . ولكن كيف نختار اهدافنا ؟ على أساس أي من القواعد والمثل الموجودة ؟ الوجوديون يؤكدون ان اختيار اهدافنا حر بشكل مطلق . ان لايقوم على نقطة ارتكاز . كل انسان يخلق وبشكل حر قواعد الحقيقي ، الجميل والسامي . والاختبار العميق الذي يحدد قرار كل حياتنا يعتبر من وجهة نظرهم في وحدة مع الوعي الذي نملكه عن ذاتنا . والوعي بدوره متوحد مع الوجود ومع تلك الاهداف التي تضعها اناي امامها . وهذه الاهداف حرة كذلك كالانسا .

ولكن اذا كانت حياتنا الداخلية حرة ، ترى الا يعني ذلك ان الانسان انما يفصل تحت تأثير الانفعال ، تحت تأثير الفزع الاعمي . وان حياتنا الداخلية لاتخضع لاي دوافع ، ولا تتضمن صوت العقل ؟ ان المعيار المجرد في جوهره للاختيار الذي يعلنه سارتر ليس بمقدوره ان يقدم للانسان المعالم في نشاطه انه غامض الى حد كبير وغير محدد ، انه لايساعد الانسان في اختيار هذا الحل او ذاك .

ولاشك ان الفهم العلمي للاختيار الحر لا بد وان يتضمن طبيعة عقلية . فالاختيار الحر دائما اختيار واع . والانسان يختار بوعي واقعة ممكنة من جملة الوقائع . والنشاط الاختياري للانسان ليس نتيجة حريته « المطلقة » انه مشروط بجملة معقدة من القوانين الداخلية والخارجية ، التي تؤدي الى



اختيار واع ، منطقي وحر لهذا أو ذلك الحل . والاختيار الحر بحد ذاته لا يمكن أن يكون بمنزلة كلية عن الشروط الخارجية ، المستقلة عن إرادة الإنسان ، أو منعزلا عن قوانين وتطور المجتمع ، الذي يعتبر هو جزء منه . ولا شك أن مصير الإنسان الفرد في كثير من الحالات مرتبط بداته نفسها ، كما أن تاريخ الإنسانية مرتبط بنشاط الناس . ولكن حريتهم تقع دائما في ترابط دياكتيكي مع القانونية العامة لسيرة العالم . مع المسار التقدمي للتاريخ . ولكن ترى ما الذي تقدمه للإنسان حرية الاختيار المطلق غير المتعلقة بأي من الشروط الموضوعية ؟ تسلحه بمعرفة قوانين الطبيعة والمجتمع . اتقدم له المبادئ والمثل الأخلاقية ، تساعد في إيجاد معايير لحقيقة أفعاله وسلوكه ؟ طبعا لا . هذه الحرية الوهمية الساحرة تزيد للإنسان ثقل المسؤولية الكبيرة والمخيفة ، مسؤولية من أجل مصيره ، من أجل مصير الإنسانية كلها . لقد كتب سارتر يقول : ( في اختياري لنفسي أقوم بخلق العالم ) ويؤكد أن الحرية هي حرية الاختيار ، أنني حر في اختيار هذا أو ذلك ، ويعني لأستطيع التخلص من الاختيار ، ومن هنا ينتج أن الاختيار ماهو الا الوجود الاساسي المنتخب من قلبي ، وليس أساس الاختيار ذاته . اذا فان الاختيار ذاته لا أساس له ، وفي جوهر الامر لا سبب له .

### الاندراج :

ان وهم الوجود الانساني وزواله غالبا مايخفف من وقعهما ان الانسان بطبيعته الجسدية ، بكليته منذ مولده مندرج في العالم الى جانب ارادته ، وفي ذلك واقعية وجوده ومصيره الحتمي . وهذا الاندراج أو « التضمن » الذي يحدده سارتر هو صفة المصطلح الوجودي Engagement الذي يحدد اندراج الانسان السلبي في العالم وارتباط الجسدي المحض معه - من جهة - ومن جهة اخرى يعني هذا المصطلح حرية الاندراج المفاعله ونشاطه .

وفي الكتابات المبكرة لسارتر يجري الحديث عن حرية الحد الأدنى ، هذه الحرية التي تقع في علاقة مع العالم في عقل العالم بدون اندراج فيه . اما فيما بعد فان سارتر يؤكد الطبيعة الابداعية للحرية . لقد كتب يقول : « ان الحرية لا تتكشف الا بالفعل ، مكونة معه كلا واحدا . . . وليست الفضيلة الداخلية هي التي تقدم للإنسان الحق في الانفصال عن الحالات الملحة . . . بل على العكس من ذلك ، ان الامكانية متضمنة في الفعل الحاضر ،

\* وقد يفيد معنى الكلمة - الارتباط .

«توتبني المستقبل». والانسان المندرج في هذا الوضع ، « فحتى لو كنا صما عميا كالحجر، فان هذا المصطلح يعني الارتباط . سلبيتنا تبقى تفعل فعلها » فالانسان مرتبط بمصير عصره حتى لانشاطه ماهو الا صورة من صور العلاقة شكل محدد من اشكال الفعل . فاذا مارفض الانسان الانتخاب (مع ) او (ضد) فان هذا ليعبر عن وجهة نظره ، ويندرج بوعي في الوضع . وليس العكس . فان هذا يعني أنه في نهاية الامر اختار أن لا يختار .

### القلق :

ان ضرورة الاختيار - كما يرى سارتر - والمسؤولية المترتبة عليه تخلق لدى الناس وضعا مؤلما من الكتابة والقلق . والقلق لا يقدم البرهان على الحرية ، ولكنه البنية الاساسية للحرية ، ووعيتها الخاص . والقلق ماهو الا شئجة ، لان الانسان مجبر باستمرار على اصدار حكم حول معنى العالم وحول ماهيته .

لقد اكد سارتر في كتابه « La transcendence de l'Ego » عام ١٩٣٧ على المعنى الانطولوجي لهذا المفهوم جاعلا من القلق الصورة الوحيدة لارتباط العالم مع « اناي » فالانسان لا يملك وجوا أصيلا بل يملك امكانية ان يصبح هذا الوجود . ان يشعر بنفسه وقد وقع في « العدم » ، ملتصق بالفراغ . ومن هنا القلق او الشعور المأساوي بامكانية بناء الذات الحر . والقلق في وقوعه بين الامكانية والواقع يكشف عن الوجود ذاته ويقترح عليه تحقيق ذاته . وأمام العالم اللامعروف والخطير ، العالم الذي رمي فيه الإنسان بدون أي اختيار من جهته ، يكون الشعور الاولي هو شعور الخوف والخوف يملك موضوعا محددًا ، أما القلق يعطل . انه ما قبل الشعور المأساوي . وبالخوف افكر ، أما القلق فهو أنا بذاتي . القلق هو عالم الارادة الحرة الدائم ، انه الامكانية التي لاتعرف حدودا . الخوف هو دائما علاقتي مع شيء ما يقع خارجي . القلق هو احساس بالفراغ ( بالعدم ) في عالم اناي الخاصة .

وهناك واقعة ، ان الانسان في كل لحظة ليس هو ماضيه ، وليس مستقبليه . ولكنه من جانب آخر هو هذا الماضي وهذا المستقبل ، هذه

---

١ - سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٧٧

الحرية أن تكون بنفس الوقت وجودا ولا وجودا ، والوجود يستدعي لدى الإنسان دائما شعورا بالقلق . وإذا كان كير كيجارد يسمي القلق قلقا في مقابل الحرية ، وهيدغر يعتبره ما يحيط بالعدم . فان القلق بالنسبة الى الوجوديين الفرنسيين شكل وجود الحرية . في القلق يعي الإنسان حريته كما هي وجود ، الوجود ذاته بوصفه اشكالية . لقد كتب سارتر يقول : في القلق تمتحن الحرية هذا القلق أمام نفسها . « أشعر بنفسني اني حر بشكل كامل ، وبنفس الوقت عاجز أحول دون أن تتكشف غاية العالم أمامي » (١) . هذه فكرة مجردة ما . أمام من الخير العام ، أو العقل المطلق ، الحقيقة برهنت الفلسفة البرجوازية قبل كل شيء على قواعد أخلاقية ، انطلاقا من القوة وهذا العجز بنفس الوقت يجعلان من الإنسان عبد حريته . لقد هذه البنيات الضرورية للعالم المثالي ، ولكنهم لا يمتقدون بالتأسيس العلمي الترانسندنتيالية ، الله . غ . والوجوديون « اليساريون » يطرحون جانبا - المادي للأخلاق ، ويتحولون الى التناقض المأساوي ، الذي يكمن في ضرورة الاختيار من قبل الناس الذين لا يملكون أي مبدا من مبادئ الاختيار أي معيار من خلاله يمكن أن يحكم على صحة أو عدم صحة الحل الذي يرون . ويولد غياب قواعد السلوك شعورا بالقلق والالام لدى الإنسان الوجودي واحساسا بالاضطهاد للاقائه في العالم الذي يجب أن يعيش فيه ويختار .

### المسؤولية :

يرى سارتر أن القلق يتزايد عندما يكون الإنسان حرا ويشعر باستمرار بمسؤوليته أمام العالم والبشر . والمسؤولية مرتبطة ارتباطا لا تنفصم عراه مع الحرية . انها لتؤكد أن الإنسان وحده هو سبب ومعيار قيمة هذا السلوك أو ذلك ، هذا الفعل أو هذا الوضع . يقول سارتر : « أن الإنسان الذي حكمه لية بالحرية يحمل كل ثقل العالم على كتفيه ، انه مسؤول عن العالم ومن نفسه بوصفه الشكل المحدد للوجود » (١) .

ويعطي سارتر لمفهوم المسؤولية أهمية كبيرة . دون أن يخرج - ومع ذلك - خارج الاحساس الذاتي للشخصية الفردية . فمن وجهة نظر سارتر ، كل شيء يجري معي هو لي ، كل وضع هو وضعي ، لان هذا الوضع ماهو الا انعكاس لاختياري الحر الذاتي ، « لأناي » ، ولهذا فلا وجود في الحياة لما هو خارج الوضع الانساني ، ولهذا لا وجود للصدفة . فلا تنشأ حالة اجتماعية

١ - سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٦٢٩

بشكل مباغت ، أو تجذبي فجأة، تخلق من الخارج ، « فإذا ما جندت للحرب . فان هذه الحرب هي حربي ، اتي مذنب وأنا أشترك بها . اني اشترك بها لاني دائما كنت استطيع أن اتخلف عنها ، أستطع أن أصبح هاربا من الخدمة أو انتحر ، واذا لم أفعل ذلك فهذا يعني اني اخترتها ... . وأحمل مسؤوليتها » .

وهكذا فان سارتر يفهم المسؤولية عن الحالات السياسية والاجتماعية ... الخ انطلاقا من فهم الاداري للحرية . ويعتبر ان الانسان مسؤول عن جميع الظواهر الفردية الاجتماعية التي تجري في العالم . لان أحدا غيره لا يستطيع أن يجلها . « هذه المسؤولية لم تقدم لنا من الخارج ، انها النتيجة المنطقية البسيطة لحررتنا » (١) .

الانسان يشعر بمسؤوليته ازاء هذه الحالات بفضل افعاله الحرة . تقيمه الحر ، ويفضل اختياره الحر . وهكذا ، فان يشعر شعورا ذاتيا بمسؤوليته بالانتقام من قاتل أب أورست بطل مسرحية سارتر « الذباب » . والعائد بعد غياب طويل في مدينته وقد عرف عن موت أبيه ، يصطدم بالاتفاق الجبان وبعد الوقوف ضد الشر . وفجأة يكتشف انه يستطيع أن يختار وأن يفعل بمفرده ، تحت تأثير مسؤوليته الخاصة . وأورست الذي شعر بنفسه انه حر بشكل كامل يعي ان عظمة الانسان تكمن في دخوله في الفعل . في طموحه بأن يجعل من نفسه مسؤولا . ولكن هيهات ، فهذا الفعل الوحيد لم يغير اي شيء في العلاقات الاجتماعية للمدينة ، وتجري الحياة فيها كما كانت سابقا . لقد ظهر ان الحرية الداخلية للانسان الفرد ليس بمقدورها أن تحدد طريق التحرر من الشر المسيطر على العالم .

وفي موقع آخر فان حديث سارتر حول المسؤولية الفردية حديث متناقض . اني لم أسألهم ان يولدنني - كما يقول سارتر - ولكنني في جميع علاقاتي ، بجميع أشكال فعلي امام واقعة ولادتي : ( الخجل أو الكبرياء ؛ التفاؤل أو التشاؤم ) اخترت بشكل عام ان اكون مولودا . فاخترت للخجل والاحتقار من قبل المحتل الالمانى يجب أن اكون مسؤولا عنهما ، اني اخترت ذلك ، « اننا لانفعل كل ما نريد ولكننا مسؤولون على الاقل على مانحن فيه : انها حقيقة لا جدال فيها » (١)

١ - سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٦١ .

وسارتر مصيب عندما ينظر الى المسؤولية بوصفها مقولة اساسية من المقولات الاخلاقية ، ولكنه في حديثه عن مسؤولية الفرد الشخصية عن اختيار طريقة سلوكه ، فعلة يلوذ بالصمت حيال المعنى الاجتماعي لهذه المسؤولية . وفي الواقع فان المسؤولية لا يمكن حصرها في مجال حرية الفرد الشخصية ، ووعيه الفردي واختياره .

### انتروبولوجيا سارتر :

وسارتر في اعلانه بان « الوجودية مذهب انساني ، يعارض بفهمه لهذا المذهب الانساني البحث الماركسي له . ويعتبر ان الانسانية (١) ليست متعلقة بالمجتمع انها عمل خاص لكل فرد . واني بمفردى اصوغ حريتي » . وهذا الفيلسوف الفرنسي ينفي الطبيعة الموضوعية للقواعد والمعايير الاخلاقية . ويؤكد انه لما كانت الانطولوجيا تدرس فقط ماهو موجود - فانه من غير الممكن اخراج الاوامر الاخلاقية منها ايا كانت هذه الاوامر . وسارتر لا يوافق الانسانية الماركسية التي تنظر الى الانسان نظرة واقعية - تاريخية ، أي بوصفه شخصية اجتماعية . ان يصغر خده عن تلك الحقيقة المؤكدة تاريخيا وهي « ان الفرد لا يحصل على الوسائل التي تقدم له امكانية التطور الشامل لمواهبه الى في الجماعة . اذا الحرية الشخصية مسكنة في الجماعة فقط .

ومن الاطروحة الوجودية القافلة بان كل الانسان يخلق اوامره الاخلاقية ويستخدم قواعد اخلاقية خاصة به ، ينتج ان جميع انماط السلوك الانساني واحدة ، ولا واحد من هذه الانماط يملك قيمة موضوعية . الانسان يفعل قبل معرفته بان نشاطه لا يملك اي قيمة موضوعية ، او قواعد واقعية ما ، ولهذا يقول سارتر : « ان الانسان ماهو الا اندفاع لا مفيد » .

وعلى الرغم من النزعة الذاتية في تقييم كهذا ، فان سارتر محق عندما يجري الحديث حول ذلك الجزء من المثقفين ومن البرجوازية الصغيرة التي في فقدانها الثقة في الواقع الرأسمالي المعاصر ، وتآلمها من مبادئه ومثله ، فقدت كذلك الثقة بشكل عام في التقدم الاجتماعي ، في المستقبل الافضل للانسانية . فالنسبة لها كل نشاط محتوم عليه بالاخفاق ، فاقد لاي معنى . أما بالنسبة للبشر الذين يملكون هدفا واقعيا ، لاعادة بناء المجتمع ، الذين يتقنون بامتلاك العلم والتقدم التاريخي ، والذين يبرهنون علميا على الاتجاه

٢ - كامو ، اسطورة سيريف ، ص ٨٠٠

العام للتقدم ، فان هذه الشكلية الاخلاقية غير مقبولة . أما فيما يتعلق بسارتر فان نظراته الاخلاقية قد أصابها التطور الملحوظ . واذا كانت كتاباته المبكرة بما في ذلك كتابه « الوجود والعدم قد اصطبغت باتجاه سلبي ، ينفي جميع القيم والقواعد الاخلاقية الموضوعية ، فانه في « نقد العقل الديالكتيكي » يحاول أن يجد مخرجا من أزمة الوعي الفردي الاخلاقي ، ويبحث عن طريق لتجاوزه ، ولكن هيهات أن يجده ، انه يدعو الى وضع أسس : مقدمة لكل انتروبولوجية مستقبلية «(١) أي بناء فلسفة وجودية للانتروبولوجيا ، بوصفها الامكانية الوحيدده لفهم الانسان ، وللكشف عن دوره في تطور المجتمع وبناء التاريخ .

وسارتر الذي اعتبر نفسه ماركسيا ، يتهم الماركسية بأنها سلخت انسانية الانسان ، وأفقدته معناه في تحويله الى مخطط : فالماركسية تلقي جانباً كل حدث واقعي صدفى في الحياة الانسانية ، واضعة هياكل مجردة من العموميات .

ولهذا فالوجودية تدعي انها تأخذ على عاتقها رسالة عظيمة في استعادة الانسان لحقوقه ، اعادة ماهيته الاصلية اليه بوصفه مبدا حيا مبدا ، وكانا تاريخيا - واقعا . وسارتر في هذا الاطار لاينفي أن تكون التناقضات الطبقية اسلوب الانتاج والعلاقات الانتاجية عاملا محددًا بشكل عام للعلاقات المباشرة بين الناس بعضهم ببعض ، كما انها تحدد المستقبل الاجتماعي - الانساني « ولكن بمعزل عن البشر الاحياء لوجود للتاريخ » . ويصرخ سارتر كما لو أن ذلك ينفي الماركسية .

ان الماركسية - بخاصة - هي التي اثبتت علميا وعمليا أن التاريخ انما يصنعه البشر ، ولكنهم لايصنعوه بناء على أهداف ذاتية شخصية منفردة كالبطل ، أو الزعماء التاريخيين العظماء ، بل بناء على قوانين التطور التاريخي الموضوعية . وتتميز الماركسية في فهمها للتاريخ عن جميع النظريات الاشتراكية الاخرى بوحدة الوعي العلمي في تحليل الوضع الموضوعي للأشياء والمسار التاريخي للتطور مع الاعتراف الحاسم بأهمية الطاقة الثورية ، والإبداع الثوري ومبادرة الجماهير الثورية ، وكذلك بأهمية الشخصية ، الجمعيات ، التنظيمات ، الاحزاب لاتي تستطيع تلمس وتحقيق الارتباط مع هذه الطبقة أو تلك . كما يقول لينين . وفي هذا الاطار أكد لينين ايضا أن أفكار الضرورة التاريخية لاتقلل من دور الشخصية في التاريخ أبدا . أما سارتر فيؤكد أنه اذا ما وصل ماركس الى التقييم الصحيح للشخصية

فانه لم يصله الا بعد تحليل عيناني للوقائع التاريخية الملموسة ، في حين ان الماركسيين « الكسالى » بلغة سارتر باستخدامهم منهج « العرض المحض » يقومون بحشر المضمون الحي لعصرنا وبخاصة انسان هذا الزمن في اطر قديمة مجردة من اطر المادية الميكانيكية .

وسارتر معمما بشكل تعسفي جملة أخطاء بعض كتاب البحوث الفلسفية والاجتماعية - السياسية ، يقوم وبدون أي أساس ، بالصاق تهمة غياب الانسان في الفلسفة الماركسية كلها . كما يقوم ميرلو يونتي على شاكلة سارتر باتهام الماركسية « بالاقتصادية المتبدلة » عندما يبدو له أن الناس انما يندرجون في الاقتصاد وينظر الى حياتهم الروحية بوصفها نتيجة للعوامل الاقتصادية . يجب ايقاف ضياع الانسان - هكذا يعلن ميرلو - يونتي وعلى هذا الوتر يعزف سارتر مقترحا أن تكون الوجودية انتروبولوجيا الماركسية .

وتنبع الانتروبولوجيا السارتريّة من المبادئ الاساسية الانطولوجية المعرفية للوجودية . ومن مفهومها الاساسي حول الوجود بوصفه واقعا انسانيا ابداعيا متطورا بشكل جزئي خالقا لذاته بشكل أبدي .

واذا كانت الماركسية تنطلق من أولوية القوانين الموضوعية ، الاجتماعية - التاريخية بالعلاقة مع الارادة الحرة للبشر ، من أسبقية المجتمع على الشخصية الفردية ، وإذا كان تاريخ المجتمع هو تاريخ تطور القوى المنتجة وعلاقات الانتاج قبل كل شيء ، وكذلك تاريخ التطور الروحي للانسانية ، ثقافتها ، علمها افقها ، فان سارتر يحاول أن يقنعنا أن الشخصية هي الاولى اجتماعيا ، انها دياكتيكية بشكل أصيل ، أما المجتمع ، الجماعات ، فهي الثانوي والخامل . ان موضوع التريخ هو الانسان الفرد في شموليته ، في جميع أفعاله أهوائه وحاجاته . ان جزئية السلوك كما يرى سارتر هي قبل كل شيء الواقع العياني لوضعها الشمولية المعاشة ، وهذا ليس صنعة للفرد بل الفرد بكليته التي حصل عليها في علمية تموضعها . هذا الفرد الشامل ، هو لدى سارتر أساس المجتمع ، والتاريخ والديالكتيك .

ويقع الديالكتيك التاريخي بجملته خلف الممارسة الفردية الحرة . والممارسة الفردية بخاصة أي توجه الانسان في العالم ، قواه ، وابداعه

---

١ - سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٥١٦

الخاص ماهي الا النقطة الاساسية لجمل الديالكتيك . وكذلك للحرية . انها التي تخلق مشروع العملية الكلية .

وماركس متوقعا تفكيرا على هذا النحو كتب في « العائلة المقدسة » يقول : « اذا كان الانسان بطبيعته موجودا اجتماعيا ، فانه أي الانسان لا يمكن أن يطور طبيعته الحقيقية الا في المجتمع فقط ، واذا ما حكمنا على قوى طبيعته فيجب الانحكم عليها على اساس قوى الافراد المنعزلين ، بل على اساس قوى المجتمع ككل » (١) .

وسارتر يأخذ على الماركسية « المعاصرة » انها لاتعترف بقيمة ومعنى الموضوع مدرجة هذه لاهمية في المادية الخاملة المحضة ، انها تجعله فاقد المعنى . وتخرج الحق من الواقعة - طبعاً كما يرى سارتر جاعلاً من الماركسية فلسفة مبتدلة .

ومعنى الفعل وقيمه يمكن وعيها في المستقبل فقط ، من خلال الحركة التي تحقق الامكانية وتكشف عن الحقيقة المعطاة ، والانسان في واقعيته موجود له « معنى » ، أي حاملاً المعنى ليس فقط في ذاته وفي البشر الآخرين ؛ بل وفي العالم أجمع .

ومن هنا يستنتج سارتر : انه اذا كان من الحق أن تحرر العلوم الطبيعية من التثبيعية ( أو التجسيمية ) فمن الخطأ أن نطرد التثبيعية من فلسفة الانثروبولوجيا . ويؤكد سارتر أن ماهو صحيح وهام عند دراسة الانسان هو أن ندرس الصفات الانسانية بخاصة . ولكن كيف يرى سارتر بناء « فلسفة الانثروبولوجيا » على هذا الاساس غير الثابت كالحياة الداخلية للانسان الفرد . وتوتره الفردي وممارسته الخاصة ؟ ان الماركسية لاتنفي بل على العكس تؤكد أن التاريخ ماهو الا مجموع أفعال الشخصيات ، الذين يعتبرون بدون شك شخصيات فاعلة .

ولكن قيمة السؤال تكمن في : هل تفهم هذه العملية التاريخية بوصفها ثمرة نشاط وحدة ميكانيكية من الافراد ، الذين يظهرون ويتغيرون صدفة ، أم اظهار مفهوم التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية ، بوصفها مجموعة العلاقات الانتاجية ، اظهار أن تطور تشكيلات كهذه ماهو الا عملية طبيعية - تاريخية (١) .

١ - سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٦١٥ .



ان العيانية التاريخية التي يقدمها سارتر بدلا من « مجردات الماركسية الخاوية » ، هي بحد ذاتها تجريد محض ، لانها « أي العيانية التاريخية » منزلة عن العلاقات الموضوعية ، وقانونية الواقع الاجتماعي – التاريخي ذاته . وسارتر من حيث هو مفكر وكاتب اسير جملة من المبادئ الاجتماعية – الفلسفية المثالية ، التي تقوده الى نتائج سياسية رجعية . وعلى الرغم من العلاقة النقدية لسارتر اتجاه المجتمع ابرجوازي ، وراثله التي يسخر منها بحددة ، وتعاطفه الابيض مع الاشتراكية فان وعيه المتردد البرجوازي الصغير المتجه نحو دور النشاط الذاتي في تقصير العالم والمتجاهل الشروط الواقعية الموضوعية للحالة التاريخية ، جعلته متوحدا مع المجموعات اليسارية المتطرفة بكل نتائجها . وفي المعركة الايدولوجية التي قسمت العالم الى معسكرين متناقضين وقف سارتر الى جانب أولئك الذين يسرون في المؤخرة بل ووقف ضد الاحداث الاجتماعية العظيمة لعصرنا .

ويظهر أفلاس آراء سارتر الاساسية أكثر ما يظهر في تأكيده ان اساس الوجود الاجتماعي ليست الشروط المادية للحياة ، بل التجربة المتوترة الداخلية للانسان قبل كل شيء .

والانسان يحتل وسط الموجودات الحية مكانا خاصا ، لانه :  
١ – الوحيد الذي يمكنه أن يكون موجودا تاريخيا ، أي ، هو الكائن الذي يعين ذاته باستمرار عن طريق ممارسته الخاصة .

٢ – لانه الوحيد وسط جميع الموجودات الحية الوجودية .

ويعود سارتر للتأكيد ، ان الواقع الانساني هو الانسان الموجود ، ان الوجود الذي يستدعي الاستفهام . وهذا الوجود الذي يستدعي الاستفهام أي ماهية الوعي الانساني ، هو الذي يحدد كل الممارسة الاجتماعية – التاريخية . والوعي كما يفسره سارتر وعي ممارسي حتما . أنه هو الذي يغير ماهو معروف ، تماما كما تشكل التجربة في الفيزياء الدقيقة موضوعها بشكل ضروري .

وعلى ذلك ، فعلى الرغم من ان الوجودية انطلقا من مبادئها الاساسية لا يمكن أن تكون دراسة مطابقة للماهية الانسانية ، غير قادرة على الكشف عن الطبيعة الانسانية فانها تدعي انها قادرة على تأسيس نظري للوجود الانساني أي ، تعلن عن نفسها انها الانثروبولوجيا الفلسفية الاصلية . وهذه

الانثروبولوجيا الوجودية تظهر بشكل جديد تحت اسم « ايدولوجيا الوجود »

### ديالتيك الشخصية وديالتيك التاريخ :

من السمات المميزة للايدولوجيا الوجودية ( الجديدة ) كما يعتقد سارتر ، انها طبيعة ديكالكتيكية . ذلك لانها تنظر الى الواقع الانساني في عملية ( صنع الذات ) ، المتطور في المجتمع ، الذي هو الآخر يقع في حركة مستمرة في خلق الشمول . والشخصية الانسانية المتعرضة لتأثير معين من الشروط الخارجية هي بالنسبة الى سارتر « جنين اساسي نشط » لتطور المجتمع ، بوصفه نقطة متحركة في العملية التاريخية . وجميع الكميات الاجتماعية تنمو من الوجود الكلي للفرد المنعزل .

طبعاً ، اذا لم يكن هناك من شخصيات فرده ، ماكان المجتمع أصلاً ، ولكن سارتر يخطأ خطأ فادحاً . اذ يعتبر الشخصية الفردية السبب الاساسي للمجتمع . فالشخصية وفي كل تراها الداخلي وتنوعها الفردي تبقى دائماً جملة العلاقات الانسانية ، وثمره المجتمع . وفي هذا يكمن ديكالكتيك تطور الشخصية . انها لا تتحل الى مادة خاملة ، لا تدوب في المجتمع كلية لا تتحول الى « شيء عديم الشخصية » ، بل على العكس من ذلك ، تغيره بل تحوله تاريخياً . « وكما أن المجتمع بنفسه يخلق الانسان ، بوصفه انساناً ، وكذلك الانسان يخلق المجتمع » (١) . وفي هذا تكمن العملية الديالككتيكية العميقة للترابط المتبادل بين النشاط الواسي للبشر ، وبين الضرورة التاريخية الموضوعية . اننا لا يمكن أن ننظر الى الانسان بوصفه جزء منعزلاً ، منفصلاً عن العالم وعن البشر الآخرين ومهما كان الانسان مفرقاً في عالمه الداخلي فانه لا يستطيع الوجود خارج الترابط مع العالم الخارجي ، فانا نعيش في عالم محدد ومشروط تاريخياً ، نعيش في تشكيلة اجتماعية اقتصادية عيانية ، في عالم العلم المعاصر ، والتقنية والفن والادب والسياسة والاخلاق . لا نستطيع بناء على رغبتني أو ارادتي الحرية ان اقفز عن هذا العالم الحاضر . ويقع هذا العالم في تغير مستمر ، في صيرورة أبدية ، وأنا أعيش وأتطور معه . وهذا العالم الخارجي ، والواقع الموضوعي يشكلان أساس علاقاتي مع الآخرين ، ومع المجتمع بشكل عام . وروسو في وقته مؤلفاً الأهمية القصوى للاحساس تعلق كل واحد منا بالآخرين ، لاحظ أن مايميز تطور المجتمع تعقد العلاقات الاجتماعية نتيجة التعلق المتبادل بين الناس بعضهم ببعض وبالعالم ككل . ويستند الفهم الوجودي للانسان على الاعتراف بالدور الاولي

للوجود الانساني ونشاطه الفردي وممارسته ، غير آخذ بعين الاعتبار المنظومة الواقعية للقوانين الموضوعية التي تحيط بالانسان ، والتي تعينه في المحصلة الاخيرة .

وفي ذلك تظهر الطبيعة الذاتية المبالغ بها للاتجاه السارتري حول الانسان الذي ينطلق من أن الظواهر الاجتماعية ، العلاقات المتبادلة بين الطبقات ، والجماعات الاجتماعية المختلفة ، أن تحددها التجربة الفردية الداخلية . اي أنها مشروط بالنهاية بعوامل نفسية . والحقيقة ، أن سارتر في مؤلفه الاخير يطمح الى اجراء تحليل لديالكتيك العقل الانساني الفرد ورفعته الى مستوى التعميم النظري . كما يطمح الى اظهار « شمولية هذا العقل » في اطاره التاريخي ، والكشف عن حقيقة الانسان وحقيقة التاريخ . ولكن سارتر مبالغا بدور العامل الذاتي في العملية التاريخية ، لا يرى ضرورة لتقديم البرهان العلمي على القانونية الضرورية لهذا التطور . ويصبح الديالكتيك برأي سارتر التاريخ أو العقل التاريخي على أسس الوجود الفردي فقط . ولا نستطيع الكشف عنه بدون الحاجات ، بدون التسامي وخيال الشخصية الانسانية . وهكذا محرفا الترابطات الواقعية للتطور الاجتماعي بوصفها الديالكتيك الموضوعي للعملية الطبيعية التاريخية يستعيز عنها بالعالم الداخلي - « للانسان الشامل » .

ويعلن سارتر « أن الانثروبولوجيا تبقى دوما من أخطاء المعرفة التجريبية ، والاستدلالات الوضعية . والتفسيرات الشاملة اذا لم تقر بقانونية العقل الديالكتيكي ، أي لم يكن لدينا الحق في دراسة الانسان ، الجماعات ، الناس أو الموضوع الانساني على أساس تحليل شامل لاهميتها ، اذا لم نعترف بأن كل معرفة جزئية لهؤلاء الناس أو ثمارهم يجب أن تتجاوز بل وترتفع الى « لشمولية الكاملة » . والا يجب أن تظل هذه المعرفة جانبا بوصفها لاقيمة لها .

والاتجاه الديالكتيكي الذي يعرضه سارتر في كتابيه « الوجود والعدم » ونقد العقل الديالكتيكي انما ينطلق من المبدأ الاساسي في تقسيمه العالم الى مجالين متناقضين : عالم الوعي ، وعالم الاشياء . وسارتر مجزء وحدة العالم المادية والتي يسميها « الوحدة المادية الدائمة ، يؤكد أن الديالكتيك يجد موقعه الحقيقي في « العالم الاجتماعي والتاريخي » ، ولا وجود له على الاطلاق في الطبيعة . ومن وجهة نظر سارتر لايمكن أن يكون في الطبيعة أي

من الديالكتيك . وان انفلز في فرضه قوانين الديالكتيك على الطبيعة وجعل العلم يؤكد هذه القوانين انما « مثل الديالكتيك » ، وسارتر في تسميته لاكتشافات انفلز لقوانين ديالكتيك الطبيعة « قوانين لاعقلية ، صورية ، غير مناسبة ، انما يفلق عينيه امام واقعة ان قوانين ديالكتيك الطبيعة أصبحت بشكن عفوي وغير محدد قوانين الحياة والتطور لمجمل العلوم الطبيعية المعاصرة .

لقد لاحظ ديدرو في عصره ان من الضرورة تطوير فكرة التتابع المنطقي في الطبيعة ، ولقد أكد جملة من العلماء الفرنسيين العظام هذه الفكرة امثال : يوفون ، لامارك ، جو فرواسنت - الير . لقد برهنوا على ان تاريخ الارض يرحان لاجدال فيه على تطور الطبيعة الديالكتيكي كما برهن الفلاسفة الفرنسيون على ان الديالكتيك في تفسير الوجوديين والفلاسفة البرجوازيين الآخرين يفتدو فقيرا الى حد كبير .

والفلاسفة البرجوازيون طارحين جانبا كل ثراء النظرية المادية في التطور ، ينظرون الى الديالكتيك من حيث هو نشاط ذهني للفرد ، بوصفه ثمرة الوعي . وغير متعلق بالعالم الخارجي . وان نفي الديالكتيك الموضوعي وقانونية التطور الطبيعي التاريخي يجد أساسه في الفهم الخاطيء للديالكتيك المادي ، الديالكتيك بوصفه الانتقال الميكانيكي من الادني الى الاعلي .

ولقد وقف الماركسيون الفرنسيون بدء من الثلاثينات ضد تحريف كهذا للديالكتيك الماركسي . لقد أكدوا أنه بدون الديالكتيك في الطبيعة لم يكن من الممكن وجود الديالكتيك في الفكر . ذلك ان ديالكتيك المعرفة ذروة الديالكتيك الذي يسم العالم أجمع . والفلاسفة الماركسيون الفرنسيون ضاحدين الفكر الضد - ماركسي الذي يعتبر أن الماديين انما يجعلون من التاريخ شيئا طبيعيا ، ذلك أنهم ينقلون قوانين الديالكتيك من الطبيعة الى المجتمع ، وفي هذا يفقدون الانسان تنوعه . تقول أنهم ضاحدين هذا كله - زادوا عن الديالكتيك الموضوعي ولكنهم لم يوحده مع الديالكتيك الذاتي .

ان نفي الديالكتيك في الطبيعة ، والاعتراف بأن المجال الوحيد للديالكتيك هو مجال الفكر والنشاط الانساني ، هو سمة تسم اغلب الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين . و « ميرولو - يونتي » يعتبر بعد ان يصوغ اتجاهه الديالكتيكي الضد - ماركسي في كتابه « مفامرة الديالكتيك »

ان المجتمع يتطور لا على أساس قوانين موضوعية ، بل يتطور بناء على « اختيار ارادي » لهذا القائد الساسي او ذاك . ان هذا الاتجاه الارادي يبرر كل نظام رجعي ، وكل سياسة اعتداء وعنف . وميرلو - يونتي مخترعا « الماركسية الغربية » يقوم بابراز تناقضها مع ماركس ولينين . وديالكتيكية يفتند الى أي طابع علمي . ويبقى ديالكتيكة نظرية فينومينولوجية ، نسبة من النظريات المثالية الذاتية . ولقد قامت الصحافة الفرنسية التقدمية بكشف الاتجاه اللاعلمي لميرو - يونتي ، وفضحت موقفه السياسي الرجعي .

### الماركسية والوجودية :

لقد اكد سارتر في اتهامه « للماركسية المعاصرة » بفصلها النظرية عن الممارسة ، في تحويل النظرية الى معرفة متحجرة ، اكد ان الماركسية وفقت عن التطور وبالامكان بعثها على أساس الوجودية فقط . كما أنه في طموحه بناء نظرية علمية للتطور الاجتماعي ، تكون تطورا مبدعا للماركسية ، يظل في حقيقة الامر في موقف ضد - ماركسي . فرفض الاعتراف بالدور المحدد الذي تلعبه قوانين تطور المجتمع الموضوعية في تكوين الانسان ، بفتح الطريق أمام مذهب الارادة . وكما لاحظ كلاسيكو الماركسية ان حذف العناصر المادية من التاريخ يجعل بالامكان فسح المجال - وبسهولة اعطاء نزع اللجام عن حصان التطور .

ان تجاهل الاهمية الاولى لحل التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج في المجتمع الراسمالي ، وعدم فهم العلاقات الطبيعية يقود الوجوديين الى نتيجة مثالية مجردة ، ميتافيزيقية فيما يتعلق بالمسار اللاحق لتطور البشرية الاجتماعي . . ان سارتر - وبخاصة في الجزء الاول من كتابه « نقد العقل الديالكتيكي » باحثا في الصور المختلفة للعلاقات الاجتماعية المتبادلة بين البشر - علاقات الجماعة ، الحلقات ، الفرق - يستبدل عمليا التحليل الطبيعي بوصف الوحدات الاجتماعية المختلفة ، ولكنه في هذا الوصف لم يكشف عن اهميتها الاجتماعية ولم يظهر دورها في تطور المجتمع والتاريخ . وسارتر - في الحقيقة - يؤيد المبدأ العام لكل الوجوديين الذي يكمن في أن الانسان يفقد فرديته ، في وقوعه في اطر تنظيم اجتماعي ما . واتهام سارتر الماركسية بالتخطيطية والتجريد يجعله لا يرى فيها منهجا لدراسة شاملة عيانية للانسان والتاريخ .

لقد برهنت الماركسية نظريا وعمليا على أن قوانين تطور المجتمع الموضوعية لا تنفي كلية أهمية العامل الذاتي . بل على العكس من ذلك ، فإن هذه القوانين تتحقق وتصبح واقعية بفضل النشاط الممارسي للبشر . لقد كتب لينين مشيرا الى الدور المتنامي للعامل الفردي في التاريخ . والى تغير حامله التاريخي ، يقول : « منذ مائة عام ونيف قام نبلاء الجبال ومجموعات المثقفين البرجوازيين بصنع التاريخ بينما كانت جماهير العمال والفلاحين حالة ونائمة . حينئذ استطاع التاريخ أن يسير بقوة هؤلاء ، ولكن ببطء شنيع . انه ( اي التاريخ ) يطير الآن بسرعة القاطرة . ان من يصنع التاريخ في هذا الوقت ملايين وعشرات الملايين من الناس لوحدهم » (١) .

وملخصين ما قبل يجب أن تؤكد ، ان الاختلاف الكامن في أبحاث الوجوديين حول الشخصية ، كنظرية مارسيل الدنية - التصوفية ، وانبولوجيا سارتر الوجودية ، تقف عمليا ضد الفهم الماركسي للانسان والتاريخ . ولكن اذا كان مارسيل لا يخفي عاطفته العدائية نحو الماركسية ويعلن عن نفسه بصراحة انه عدو الماركسية ، فان سارتر الذي وصف الماركسية بأنها فلسفة العصر التي لا يمكن القفز فوقها ، وبشكل صريح ، غير انه في الفترة الاخيرة ودون أي ثنائية في التفكير وقف ضد الماركسية . وهو عمليا يرفض الموقف الماركسي - اللينيني في فهم الشخصية : الحتمية التاريخية والانسان ، أهميته الاجتماعية ، البحث العلمي للحرية الانسانية ، المذهب الانساني المتفائل ، الذي لا ينفصل عن التحول الاجتماعي والنضال الثوري ومثل الانسان الاجتماعية ، المتطابقة مع طموحاته الخاصة ، والاعتراف بالمعايير الاخلاقية السامية ، الثقة بالتقدم والمعرفة العلمية .

وتجاهل دور العمل بوصفه عاملا محددًا لتطور الشخصية سمة تطبع جميع الوجوديين ، العمل الذي ماهو «الا الشرط الطبيعي الخالد للحياة الانسانية» (١) والوجوديون باهتمامهم الكبير « باغتراب » الانسان الذي يفهمونه لا بوصفه اغتراب العمل ، بل اغتراب « الواقع الانساني » أبديا عن الوجود بشكل عام ، لم يؤكدوا قط على الدور الابداعي الخالق للنشاط العملي - الذي كما اظهرت الماركسية - جعل من الانسان انسانا .

وبالمناسبة ، فمن أجل أن يكتسب الانسان ويحفظ الوحدة المنسجمة الشاملة للشخصية ، ومن أجل أن يكشف عن قيمتها وأن يشير الى هدف

١ - ماركس ، انفلز . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص - ١٩٥ .

ومعنى الحياة الانسانية لا بد من الاعتراف بأن الحياة الانسانية ، العالم الاجتماعي يجب تغييره واصلاحه عن طريق نشاط البشر العقلي ، عن طريق عملهم وانتاجهم . وهدف الوجود الانساني لا يكمن في تطوير العقل الديالكتيكي المجرد ، بل في النضال الابداعي الفاعل من أجل الخير الاجتماعي من أجل سعادة الناس . ولهذا فالوجودية استنادا الى الفهم الماركسي ليست مذهباً انسانياً ، على الرغم من جعلها الانسان مركز بحثها .

ان مثال المجتمع الاشتراكي يكمن في الشخصية المتطورة جدا والمنسجمة وتطورها يجب أن لا يحد بكمالها الخاص الفردي ، بل بتحقيق تقدم الجماعة ، المجتمع والانسانية بشكل عام . ان النظرة الانسانية الشاملة الى العالم تتطلب أن يكون المبدأ الاساسي في نشاط الانسان وعي الغاية الاجتماعية ، الخير ، وتحقيق العلاقات الانسانية بشكل أصيل على الارض .

لقد أصبح المذهب الانساني في الفترة الاخيرة موضوع نقاش كبير ، وعلى الرغم من طبيعته الانسانية العامة والعالمية ، ولكنه الآن موضوع معارك ضارية في الصراع الايدولوجي الحاد . وانعكس في هذا الصراع - وبشكل واضح - المدخل الطبقي الى ظواهر الحياة الاجتماعية ، وحزبية التي يعنىها الفلاسفة البرجوازيون . والحقيقة أن افكار المذهب الانساني كانت دائما موضوع نقاش حاد . وتحت رايته وعلى امتداد قرون سارت آراء مختلفة جدا . ذلك أن قيمة الانسان والدفاع عن حقوقه تخرج من حدود المطالب والقواعد الاخلاقية .

ومعظم الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين الماكسين لايدولوجيا الطبقة السائدة يفتقدون الى التقليد الانساني الاصيل ، الذي وسم الاشكال المبكرة للمذهب الانساني . وبعض الوجوديين يدافعون وبشكل واضح عن الاسس الانسانية للنظام الرأسمالي ، ويزيفون الطرق الواقعي لتحقيق الانسانية الحقيقية . ( ميرلو - يونتي ) . أما الوجوديون الآخرون ( سارتر ، كامو ، بوفدار ) فانهم يناضلون بشكل مخلص عن الحرية وكرامة الانسان ، وينظرون الى المذهب الانساني بوصفه تحرير وتطوير الشخصية العردة ، متجاهلين جانبه الاجتماعي وهذا يجعلهم يرون الانسان خارج صفته الاجتماعية . أما التصوف الديني فانه يطبع أفكار ماركسيل الانسانية . والوجوديون في تحويلهم المبادئ الفردية للمذهب الانساني البرجوازي الى مبدأ اساسي لاتجاهاتهم الفلسفية انما يقفون في موقف الانتروبولوجيا

اللاعلمية المجردة . والموجودية تريد أن « تفني » الماركسية باتجاهها الانساني حول الانسان ، ولكنها في الحقيقة تحرفها وتفقرها . ترى ماهو المثل الانساني الذي يضعه سارتر في تناقض مع المذهب الانساني الماركسي ؟ انه حرية الشخصية اللامحدودة ، المشروع المبدع ، الاختيار الذي لايقف وراءه اي اساس . ولكن هذا لايقود الى اي طريق .

ان الخلاف حول الانسان أصبح موضوعا أساسيا في عصرنا لكثير من الابحاث الفلسفية . لان هذا الموضوع انما يعكس وجهتي نظر مختلفتين ، ونظامين اجتماعيين متناقضين . وتصادم في هذا المجال الثقة المتفائلة بالامكانات اللامحدودة المبدعة للانسان ، الثقة بالمجتمع المستقبلي الجديد ، بالانسان القوي المتنوع ، ولكن اقوى في انسجامه مع المجتمع ، تصطدم مع التأكيد المتشائم على « الانسانية الزائلة » التأكيد على أزمة الانسان ، الذي تتحدث عنه معظم الابحاث الفلسفية البرجوازية المعاصرة . وهذه التناقضية تشدد على الاحساس الخفي . بافلاس النظام الرأسمالي الحتمي بانتهيار قيمه الاخلاقية والاجتماعية ، وكذلك على مسار التاريخ المرتجى .

والتفسير الماركسي للانسان يختلف اختلافا جذريا سواء عن الاتجاهات السابقة عليه او الاتجاهات الانتروبولوجية المعاصرة . والماركسية مستعدة النظرات المجردة اللاتاريخية الى الشخصية الانسانية بوصفها موجودا غيبيا منعزلا عن الحياة والمجتمع ، طارحة جانبا البحث البيولوجي لصفات الانسان حيث تقدمه بوصفه المبدأ الاساسي لحاجاته ورغباته .

وفي اساس هذا العلم يقبع المدخل العلمي الى دراسة الانسان بوصفه انسانا واقعيا فاعلا واجتماعيا ، كما تقف وراء هذا العلم النظرة الى المجتمع بوصفه تنظيما اجتماعيا ، قائما على الانتاج المادي ومتطورا على اساس قوانينه الموضوعية الخاصة . ولقد اظهرت الماركسية ان المذهب الانساني المجرد وحديثه بشكل عام ، ماهو الا وهم يخفي التضاد بين العمال والرأسماليين ، ويزيف طبيعته الطبقيّة .

وعلى خلاف جميع اشكال المذهب الانساني البرجوازي يعتبر المذهب الانساني الماركسي مذهبا محاربا ، طبقيا . وكما أعلن فالديك روشيه من على منصة اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي فيما يتعلق بمشكلات الايدولوجيا والثقافة عام ١٩٦٦ ان هذا المذهب الانساني (أي الماركسي.أ.ب)



تحده مصالح الطبقة العاملة ؛ ولكنه في نفس الوقت تعبير عن الاهداف  
الانسانية العامة . لان الطبقة العاملة اذ تحرر نفسها فانها تخلق الشروط  
لتحرير جميع البشر » .

والماركسية في رفضها للمضمون اللاتقي للمذهب الانساني ، وصلت  
الى حل مشكلة الانسان حلا عيانيا - تاريخيا ، وفي كشفها لمستقبل تطوره  
بينت الشروط الواقعية لتحريره ( اي الانسان ) .

ان عدم قدرة التيارات البرجوازية المعاصرة وبخاصة الوجودية طسى  
حل المشكلات التي تواجه البشرية ، وغياب التصور الايجابي والمبادئ  
المؤكدة للحياة الانسانية ، ادى بهذه التيارات في وقتنا الحاضر - وكما اشار -  
الفيلسوف جان لاکروا الى فقدانها خاصية التطور . كما ان الايدلوجيا  
البرجوازية من جراء عجزها عن خلق نظرة عامة الى العالم مناقضة للفهم  
الماركسي تحولت الى الكنيسة الكاثوليكية . والكنيسة تحاول التلاؤم مع  
الوضع المتغير وتحاول ان تقيم وضع القوى في المجتمع . وتفادي العقيديه  
الدينية بمختلف المدارس الدينيه - الفلسفية . طامحة لان تلعب دور المنقذ  
للحضارة والاخلاق الغربيتين ؛ وتقدم افكارها بوصفها القوة الايدلوجية  
الهامة لهذا العصر .

## الفصل الثاني

### المذهب الروحي الكاثوليكي \*

يحتل المذهب الروحي الكاثوليكي الى جانب « التومائية » مكانا بارزا في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر . وهو احد الاشكال المتعدد للاوغسطينية أو الإوغوسطينية الجديدة .

والروحانية الكاثوليكية على خلاف التومائية التي جددت فلسفة توما لاقوني المدرسية ، تستمد أفكارها الفلسفية من افلاطون والافلاطونية الجديدة من أوغسطين . كما انها رافضة التعاليم العقلية الزائفة للتومائية والتومائية الجديدة لآثرى ضرورة لتصالح العلم والدين . وتنظر الى الايمان الديني بوصفه علاقة لاعقلانية وخارجة عن احاطة العقل بين الانسان والاله . وعضوا عن اطروحة التومائية الجديدة « الآلة والطبيعة » يعلن الروحانيون الكاثوليك أن المشكلة الفلسفية الأساسية هي مشكلة «الاله والانسان» .

وكما يدل المصطلح نفسه « الروح » . فان الروحانيين الكاثوليك يعتبرون الروح المبدأ الأساسي الروح التي ينظرون اليها لا كجوهر جانبي يقع فوق العالم بل كمبدأ متسام فطري لهذا العالم . هذا المبدأ الذي يوحد عالم الانسان الداخلي ، وعيه الفردي المحدود مع الروح المطلق واللامحدود . ان عرضا كهذا للروح يسمح للروحانيين المسيحيين اشتقاق نظراتهم الانطولوجية والمعرفية انطلاقا من الموضوع المباشر لعالم الانسان الداخلي ، انطلاقا من طموحه المستمر نحو الكمال . وهكذا فان هذه التصورات مبنية على جعل الوعي الفردي وعيا مطلقا ، وكذلك احوال الروح الانسانية الداخلية غامضة .

ويؤكد الروحانيون الكاثوليك أن نسبية وعدم اكتمال الوعي الفردي ، طموحه المستمر لما هو سام ، « الشوق الى اللامحدود » كل هذا يشهد دون

---

\* سنستخدم في الصفحات التالية مصطلح « الروحانية » للدلالة المذهب الروحي .

شك على وجود المبدأ السامي ، على وجود الكمال والمطلق ، وانطلاقا من هذه المواقف تقف الروحانية الكاثوليكية ضد المذهب الوضعي والعقلي والحسي بوصفها «أي هذه المذاهب» لاتقوم تقويما صحيحا معنى العلم . والروحانيون الكاثوليك في تأكيدهم على أولوية الدين بالعلاقة مع العلم لا يكتفون بالتأكيد على أن للدين قيمة روحية سامية مطلقة وقوة معرفية أخلاقية ، انهم ينظرون الى العلم بوصفه وسيلة تقنية يملك أهمية عملية ولكنه فاقد للقيمة السامية اي لمعرفة الحقيقة . وتظهر في هذه النتائج الضد - عقلية عدم رغبة الفلاسفة الروحانيون بالاعتراف بالتقدم الاجتماعي وأملهم في عدم زوال التشكيكة الرأسمالية .

والروحانية المعاصرة أكثر من أي فلسفة دينية أخرى تستند على الكاثوليكية بكل آرائها الصوفية حول الخلاص ، وحول وحدة السامي والفطري .

وفي تحديدهم للاله بوصفه جوهرًا ساميًا ، والذي يقع في مكان أعلى من الانسان بل وسيطر عليه ، يؤكدون أن الاله بالنسبة للمؤمنين ليس مبدأ الوجود فقط بل مبدأ موحدًا للبشر ، مبدأ أساسيًا لنشاطهم ، لسلوكلهم وأخلاقهم .

وفي فرنسا ذلك البلد الغني بالتقاليد المادية والعقلية أصبح تطور تلك الاتجاهات الصوفية كالروحانية الكاثوليكية تطورا عاطفيا . يشهد على عدم استقرار موقف جزء محدد من الفلاسفة البرجوازيين الذين نسوا التقاليد القومية للعقلانية الديكارتية والأفكار العظيمة للمادية الفرنسية في القرن الثامن عشر وبحثون عن مهرب في الدين .

كما أنهم « أي الروحانيين الكاثوليك » رافضين خط ديكارت المادي في فلسفته ، يجعلون من الآراء المثالية في ميتافيزيقاه راية لهم . ومتناسين قدرة العقل الانساني ، يؤكدون أسبقية الايمان والعقل المحدود .

وفي صراعهم مع الوضعية في نهاية القرن التاسع عشر ، مع دعواها التي أرادت أن تبتلع الفكر الفلسفي النظري ، وأن تجعل من الدين حالة نفسية ذاتية ، وقفت الروحانية ضد أي معرفة علمية ، وثارَت ضد العقل ، وأعلنت الحرب على العقلانية بشكل عام .

لقد طالب الروحانيون ببعث حق الدين والحدس الاخلاقي ، في غير تعلق بالعلوم ويتحرر من المناهج العلمية .

وعلى عكس التوأمية التي حاولت تقديم برهان عقلي على وجود الله وقواعد الايمان : واقامة تصالح ما بين العقل وهذا الايمان ، بين العلم والدين يؤكد الروحانيون على الإحاطة اللاعقلية واللامنطقية « بالحقائق الخالدة » بجوهر العالم و « أسرار الخير » .

وتضم الروحانية الكاثوليكية في ذاتها اتجاهات مختلفة ، « كفسلفة الروح » و « فلسفة الفعل » و « الفينومينولوجيا الدينية » واتجاهات أخرى ووجودية مارسيل وشخصانية نيدونسيل اقرب الاتجاهات الى الروحانية الكاثوليكية . وكل هذه التيارات تحاول أن تبرهن على فطرية الاله السامي . على الترابط الصوفي بين « الروح » المطلق و « روح » الانسان الفرد . وترى « فلسفة الروح » هذا الترابط في مشاركة الوجود الانساني الوجود الشامل « لافيل » أو القيمة العليا ( لسيون ) . ( وفلسفة العقل ) « بلونديل » تتحدث عن طموحا « انا » الى الانغماس في المطلق ، والوجودية المسيحية تتحدث عن الشعور الصوفي للحب الالهي الانساني ( مارسيل ) . كما تتحدث الشخصية الروحية على اندراج الشخصية الانسانية في عالم الشخصية الالهية « نيدونسل » . ولكن - في حقيقة الامر - لوجود لاختلاف جوهري بين هذه النظريات الفلسفية الدينية .

### فلسفة الروح :

ان اكثر الاتجاهات المؤثرة في النصف الاول من القرن العشرين من اتجاهات الروحانية الفرنسية هي « فلسفة الروح » . وكان أهم ممثليها لوي لافيل و رينيه ليسون .

ولقد عرض هذان الفيلسوفان خطهما الفلسفي في بيان الاول من آذار ١٩٣٤ . واقفين ضد الوضعية دعا هؤلاء الى امادة الحق الى الفلسفة « المحضة » وبعث الميتافيزيقا وحصل الاتجاه العام لجميع اتجاهات الروحانية الكاثوليكية الداعي الى سيطرة الروح لدى هذين الفيلسوفين على طبيعة ايمانية . واملن لافيل الروح تجربة كلية ، وقدم نظرية المشاركة ، اي مشاركة الروح الانسانية في التجربة العامة للوجود .

ومفهوم « الروح » كما حدده مؤلفا « البيان » يتضمن في ذاته كل ما يتم في العقل الانساني ، وكل ما يسمو عليه . أي أن هذا المفهوم يعطي قيمة عليا للنشاط الفعلي وللوجود بشكل عام . وبعد أن لاحظ لافيل ولسيون أن الوضعية وعلم الاجتماع قد قللا من دور الفلسفة وجعلها مرآة للعلم أعلنوا أن « فلسفة الروح » تأخذ على عاتقها رسالة انقاذ الفكر الفلسفي من الازمة ، من حالة « النوم » ، وأن مهمتها تكمن في إعادة الفلسفة لممارسة حقوقها . والفلسفة كما يراها يجب أن تجد من جديد تماسها مع « الواقع المفقود » ، وأن تجد كذلك اتجاهها الميتافيزيقي ، أي « التوحد مع الروح » .

ولقد كانت البرغسونية المنبع المباشر « لفلسفة الروح » ، والبرغسونية النمط القريب من أجل إعادة الميتافيزيقا ، ذلك أن برغسون بشكل خاص أكد على ضرورة الاتجاه الى الوعي المباشر والانغماس في مجال الروح محررا بذلك العقل الانساني من تلك الاصقاف والتناقضات التي تقيده .

وبناء على فلسفة الروح ، فإن العقل الانساني المحدود يصل الى التجربة الشاملة الا بمحدودة عن طريق المشاركة ، والمشاركة بوصفها الترابط الميتافيزيقي بين الانسان والله ، هي ذلك المحور الذي بني على اساسه لافيل وليسون نظراتهم الفلسفية .

والموجود برأي لافيل يكمن في الاله ومن أجل الاله . الاله هو الوجود بمعنى الكلمة الواسع ، انه الواقعة المحضة ، أي ، هو النشاط اللامحدود ، الحزبية المطلقة ، وعن هذا الطريق يقدم الوجود نفسه خالدا ، والانسان بوصفه موجودا نشطا ، مطالب بتجاوز تجربة الطبيعة ، ومدعوا بأن يصبح واقعة مشاركة ، حرة ، لا محدودة ، خالصة .

ويؤكد لافيل ويفضل هذا فقط يكشف الإنسان عن ماهيته المخلصة .

« ان العالم الترانسنتدالي ليس عالما غريبا بالعلاقة مع الروح الانسانية ، انه الروحانية المطلقة ، حيث يستمد عالمنا الخاص منبع اللذبة الذي لا يمكن في أي وقت من الاوقات أن ينضب » وكما يعتقد لافيل : فالي جانب الصور المختلفة يظهر السلوك الآن في حركات الروح العميقة المستترة التي لا يصل اليها الوعي الموضوعي ، انها تشكل التجربة الداخلية للفرد ، وذلك الاخلاص الروحي الذي عن طريقه يحصل الانسان على امكانية أن يحس في تجربة الوجود الشاملة . ويكتب لافيل قائلا : يعي الانسان

نفسه ويحس بها بوصفها موجودا محدودا ونسبيا . ولهذه النسبية معنى في العلاقة مع المطلق فقط . ويختتم قوله : اذا فوعي محدوديتي عن طريق اناي هو بنفس الوقت وعي مشاركتي في المطلق ، الذي خارجه لاشيء على الاطلاق .

كما ان ليسين يتناول مفهوم المشاركة كذلك ، ولكن فالفكرة المركزية عنده ليست « التجربة الشاملة للوجود » ، بل تجربة القيم ، اي- انغماس الالهي في الانساني ، ويقول ليسين : لا وجود لاي قيمة لا تتضمن في ذاتها الرغبة في القيمة الكلية للانهاية ، المطلقة . وفي اساس القيمة المؤننة تقع البؤرة المطلقة للقيم وللقيم التجريبية . ومهما كانت هذه القيم فانية فانها شعاع من هذا المطلق . وتظهر القيمة بوصفها ترابطا بين المطلق السامي وبين الوعي الانساني النظري ، الذي يصل لهذه القيمة في وضع تاريخي محدد . وليسين في جعله القيمة مفهوما انطولوجيا ، يستخدمه من اجل البرهنة على وجود الاله . ولما كانت اشادة القيم ليست في قدرة الوعي الانساني الناقص ، فان جميع درجات القيم من صنع الاله ، والاله نفسه في عالم القيم هذا هو القيمة الاولى . وبعلم ليسين ، بالنسبة الى مذهب ألوهية الكون كل شيء هو الاله ، وبالنسبة للميتافيزيقا قيم هي قيم الجميع : وليسين في نفيه لقوانين الطبيعة والمجتمع

وليسين يعرض ، التصور الميتافيزيقي ( فلسفة الروح ) عرضا منسجما اكثر من غيره ، اذ يؤكد : « ليس الوعي هو الذي يقع في الوجود ، بل الوجود هو الذي يقع في الوعي » .

ويصل الى نتيجة عامة بالنسبة الى جميع النظريات المثالية -الذاتية، وهي ان الوجود في جوهره ليس الا تصوراتنا ، وهذا قد دحضه ليسين .

وليسين اذا يحلل جوهر الوعي الانساني يصل الى صور مختلفة للنشاط الميتافيزيقي ، العلم ، الدين ، الاخلاق والفن . وفي جملتها ، تشكل هذه الصور من النشاط وحدة تركيبية ، طامحة الى هدف قيمى واحد- هو الاله . بل ان العلم والاخلاق - كما يرى ليسين - غير ممكنين اذا لم يتضمنا ولو بشكل جنبيني فكرة واحدة - فكرة الخير « الخير هو الشرط الاولى لاي امكانية » .

ويطعن ممثلو « فلسفة الروح » بدور الديالكتيك الكبير ، الذي يبحثونه في اطار صديقي -تصوري . فالدialeكتيك بالنسبة لهم استنتاجي . لانه ينطلق من وضع المفاهيم المنطقي . انه ينتقل من المبادئ الى النتائج ، اي ، من المجرد الى العياني . وعقلانية انتقال كهذا المشروع كلية في المعرفة العلمية لا تروق لـ « لافيل » . الذي يؤكد على استحالة خلق نظام الافكار بوصفه احد مبادئ الميتافيزيقا : « ان النظام الموجود في الاشياء ، هو ذاته النظام الموجود في العقل » . والتدرج في الطبيعة من الادنى الى الاعلى -براي لافيل - لا علاقة له بقوانين الطبيعة . انه ليس الا انعكاسا للعقل الالهي ، ثمرة وحدته وكيته . وبراي لافيل ، على الديالكتيك لا أن يكون الكلمة الاخيرة للاستنتاج فقط ، بل وعليه الكشف عن عمق وتعمينية المبادئ الاولى والمفاهيم المشتقة . ولافيل مؤكدا ان الديالكتيك ماهو الا الاحاطة بالمشاركة ، يحاول استنادا الى هذا الموقف ان يحل التناقض بين الوعي والوجود ، بين الماهية والوجود ، الطبيعة والحرية ، الابدئي والزمني . وفي بحثه لمسألة العلاقة بين الماهية والوجود يؤكد على اولوية الوجود . انه يعلن ان « الماهية هي الجزء الافضل منا » ، « انها قلب وجودنا » . والوجود اعطي الينا من اجل تحقيق هذه الماهية ، واكتسابها . والحرية هي التي تسمح لنا ان نقوم بذلك ، لاننا نحن الذين نخلق انفسنا ، ولكن الانسان حر فقط في حدود ضيقة كما يلاحظ لافيل مظهرة ( اي هذه الحدود ) العلاقة مع المطلق . وحرية الانسان ليست الا حرية المشاركة ، انه مرتبط بالحرية الالهية ، التي تقدم للانسان العناصر التي عن طريقها يخلق الانسان ماهيته ، ولافيل بعيد عن التناول اللاحتمي لمسألة الحرية ، الحرية بصفها غير متعلقة مطلقا وارادية . وهو في نفيه تعلق الحرية الانسانية بالشروط الموضوعية المؤثرة ، والاضاع التاريخية ، والوسط الاجتماعي يعترف فقط بشرط واحد للحرية وهو الشرط الالهي . ولهذا فهو ينكر أي امكانية لاي ابداع حر لدى الانسان . لقد كتب يقول : وان اناي لا تبدع شيئا ، لان كل شيء قد قدم اليها من قبل الاله . انها لا تملك الا حق التصرف . بهديا الله » .

ويعترف ليسين بأن المقولة الاساسية الفلسفية هي مقولة الواجب على الرغم من جوهرها المتناقض . والتناقض والواجب برأيه غير منفصلين ،

ويكمن التناقض الاساسي في تناقض الواجب والوجود . « الواجب هو مالم يصبح بعد وجودا ، والوجود هو ذلك الوجود الذي يعدم الواجب » .

وهكذا - بناء على ليسين - فان الوجود والواجب يستبعد احدهما الاخر ، وحل هذا التناقض بينهما غير ممكن الا عن طريق المشاركة في الله . ذلك - كما ترى « فلسفة الروح » ، ان جميع التناقضات هي من خلق الاله من اجل امتحان الانسان ، من اجل ان يصبح الانسان مبدا لمصيره الخاص . وليسين ، هذا الميتافيزيقي ، لم يستطع كشف الديالكتيك بين الواجب والوجود ، كما انه كان عاجزا في اطار نظريته الدينية - المتصوفه تقديم تحديد حقيقي للواجب بوصفه احد المقولات الاخلاقية . وهو اذ ينظر الى الواجب من حيث هو مقولة مجردة تقف فوق المصالح المادية ورغبات الانسان ، واذ يرى منبع الواجب ومعياره خارج الوجود الواقعي ، فانه يفقد الواجب ليس فقط مبرره الاجتماعي - العملي ، بل ويفقده ايضا اي ضرورة اخلاقية امام المجتمع .

ان بحثا كهذا دينيا - صوفيا للواجب يظهر على الاقل بوصفه غير مطابقا للتاريخ ، وكان من الممكن ان لا نقف امامه لولا ان افكارا من هذا القبيل لدى الايدولوجيا الغربية لا تطمح لان تبرهن على لا طبيعية القواعد والمثل الاخلاقية ، لا تطمح لان تبرر اللامبدئية .

تاخذ فلسفة الروح على عاتقها بناء نظرية متفائلة . وكل من لا فيل وليسين يولون الاهمية للانسان المزدهر في عالم واضح للوجود الالهي . ولكن تماؤل هذه النظرية ذو طابع تأملي ، ولا يقدم اي آفاق واقعية - حياتية . فلا الوجودية الماهوية عند لانيل ، ولا التدرج اللاهوتي للقيمة عند ليسين ، بقادر ، على كشف تناقضات الوجود والوعي ، الماهية الوجود ، الارادة الفردية والحرية المطلقة - ان المادية الديالكتيكية هي التي باستطاعتها حل هذه المشكلات الفلسفية الاساسية ، وتمكس بشكل موضوعي الترابط الواقعي بين الفرد والعالم الخارجي ، بين الفرد والوسط الاجتماعي ، تعكس العلاقة المتبادلة الحقيقية بين الفرد والطبيعة ، بين الفرد والمجتمع في سيرورة فعلهما المتبادل .



## فلسفة الفعّال :

ومن الانماط الاخرى للروحانية الكاثوليكية فلسفة الفعّال لموريس بلوندل . ويحدد بلوندل فلسفته بوصفها علاقة الفكر بالفعّال . العلم بالايمان ، بوصفها تركيب المعرفة ، الارادة والوجود .

لقد كان بلوندل في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين احد الممثلين البارزين « للتجديدية » الى جانب (الفرد لوازي ، ادوار دليروا و آخريين ) . واهم مؤلف ل ( بلوندل ) هو رسالته حول « الفعّال ، التي دافع عنها عام ١٨٨٣ .

واهم فكرة في فلسفة بلوندل هي فكرة تركيب الفطري والسامي ، وهي المميزة للروحانية الكاثوليكية المعاصرة . وفي استخدامه المنهج الفطري لنقد التومائية ، وعقلانياتها التيولوجية ، يصل بلوندل الى نتيجة متمردة - من وجهة نظر التقليديين - نتيجة تقول ان الترابط الواقعي بين الطبيعي وبين ما فوق الطبيعي ، لا يتحقق الا بالفعّال ، بنشاط الانسان .

ولقد ناقش بلوندل بعقل اصلاحي اولئك التقليديين الذين يدافعون عن حرمة اراء الكنيسة الكاثوليكية ، ودعا الى تأسيس فلسفة كاثوليكية عن طريق تقريبها من التيارات الفلسفية الجديدة في ذلك الوقت ، وبخاصة تقريبها من الحدسية البرغسونية . ولكن بلوندل على خلاف برغسون لم يقطع علاقته مع العقل ، لم ينفي دور الفكر كفكر . انه لم يقف الا ضد التفكير المجرد الزائف ، الذي يؤدي من وجهة نظره الى اضماع كل ثراء الفكر الانساني . وعلى الرغم من تطوير بلوندل لنظرية كاملة في التفكير ، فانه ظل يعتبر ان وحدة النشاط النفسي العضوي - والنشاط الديني باستقامته ان يعيد للفلسفة عمقها الاصيل ، وان يدلها على ذروة الحقيقة . ولهذا فان بلوندل شأنه شأن جميع ممثلي ( فلسفة الروح ) يحاول بعث « شمولية » الفلسفة ، التي يراها في وحدة العقل والايمان . انه ليعتقد العقلانية التي تغير ان لا منبع للحقيقة الا العقل ، كما ينتقد الايمانية التي تعترف بأولوية الايمان في عملية المعرفة . وليس من حق العقل احتقار اي واقعة من الوقائع : لا المعطيات الحية ، ولاحلات الحياة النشطة ، ولاالحالات الدينية لوعينا التي - كما يعتقد بلوندل - لا يستطيع اي انسان ان يعتمد عليها كلية .

ويقف بلوندل ضد أولئك المفكرين الذي يريدون « كبح جماح العقل »  
جاعلينه درجة من درجات المعرفة ، اما معرفة حقيقة الواقع فتتوقف على  
الايمان . ويعتقد بلوندل ان العالمين : عالم الظاهر وعالم القيمة السامية  
لا يمكن ان يكونا في حالة انفصال . يجب ان لانجعل من العقل صامتا ، ان  
نلزم بنسبان المطالب الاصلية في تلك اللحظة عندما يضيؤه سناء الحقيقة  
« اي سناء الايمان » ( المؤلف ) . والعقل يجب ان لا يلقي جانبا لان هناك  
ما يفوقه .

ولكن بلوندل على الرغم من رفعه لمكانة العقل ظل يعتقد بضرورة  
تقريبية من الايمان ، وناظر اليهما - على الرغم من الصراع بينهما- بوصفهما  
ادائين صادقتين . وبلوندل معطيا الله ما لله ولقيصر ما لقيصر ، فانه  
بوصفه فيلسوفا كاثوليكييا غيورا لم يستطع الاعتراف باستلالية العقل  
الانساني المتحرر من الايمان . وما حاول بلوندل البرهان عليه هو الوحدة  
بين العقل والايمان . ومع ذلك فهناك تحفظ ، وهو ان هذين الشكلين من  
المعرفة لا يمكن استبدال احدهما بالآخر ، او اندراجهما في وحدة ، حتى  
ولو كانا مترابطين ، ومهما توافقا ، فان الايمان هو الذي يقدم للانسان  
امكانية وعي الحقيقة ، الانسان الذي ليس بمقدوره ان يفهما ( الحقيقة )  
عن طريق قوى العقل وحدها .

ولدى بلوندل قناعة ، وهي ، ان النجاحات جعلت من العقل متواضعا .  
ولكن كلما كان العقل بطبيعته ديناميكييا وليس ساكنا ، كلما طمح الى  
اللامحدود . ومع ذلك فان وصول العقل الى اللامحدود غير ممكن ، لان  
ذلك من اختصاص الايمان ، وبلوندل على شاملة جميع الروحانيين الكاثوليك  
بعيد بشكل مطلق عن الفهم الديالكتيكي لعمليات وعي الحقيقة الموضوعية ،  
هذا الفهم المؤسس على براهين العلم ، الواقفة من القوة المطلقة للعقل ،  
الانساني ، زد على ذلك ان تأكيد نظرية المعرفة الديالكتيكية - المادية نسبية  
معارفنا لا يعني على الاطلاق ضعف قدرة العقل ، لقد كتب لينين يقول  
« من وجهة نظر المادية المعاصرة ، اي الماركسية ، ان اقتراب معارفنا من

ويحاول بلوندل باستمرار ان يوحد بين العقل والايمان توحيدا  
هرمونيا . وهذا ضروري بالنسبة له من اجل ان يظل متطابقا مع نفسية  
للتفكر التصوري المحض . ونشاط العقل كما يرى بلوندل ليس عملية

منطقية فقط ، انه شيء ما متوتر يملك في اساسه حركة داخلية ، تقدم له دفعة ضرورية . وكما ان الطبيعة - كما يقول بلوندل ولا يمكن ان توجد الحقيقة الموضوعية والمطلقة فروط تاريخيا ، ولكن وجود هذه الحقيقة لا شك فيه ، ولا شك أننا نقرب منها !

بدون ما فوق الطبيعي ، والنظري بدون المتسامي وكذلك العقل . غير ممكن بدون الايمان ، الايمان الذي يتجاوزه ويتممه ، وهنالا وجود للتشابه بين احدهما والاخر ، « لا خلع للعقل ، ولا ظلم للايمان » . الفلسفة ليست وضعا لواقع ما ، انها الحياة وليست نظرة الى الحياة ،

هذه التصورات الفلسفية عرضها بلوندل في ثلثية ، ويعتبر المجلد الاول والثاني مقدمة للمجلد الثالث ، المتعلق بدراسة منبع التفكير ، ومسئول تطوره الداخلي . « المادة هي ما يجب ان يكون بشكل حيوي ، والحياة هي ما يتطلب خلقا روحيا ، والروح هي ما تميز الالهي ) .

ويعتبر الجزء الثالث من ثلثية ( الفعل ) الخاتمة المنطقية لتصويراته الفلسفية . ويبني انطولوجيته الديناميكية على اساس : ان توجد - يعني ان تفعل" .

واذا كان بلوندل سابقا - بوصفه مصلحا - قد وضع الحدس الصوفي في تناقض مع العقل لكنه بعد ان ادانت الكنيسة الكاثوليكية « اليمائية » ، وبعد التصالح بين الاصلاحيين والتقليديين ، اتخذ موقفا اخر في تقسيمه للنقل والحدس . ورأى بلوندل اذ ذاك مهمته في توسيع مجال الفكر الفلسفي عن طريق اغناؤه باكتشافات « العقل » الصوفي . والعقل ، بفضل ميزته الديناميكية يتجاوز الحدود التي تحشر فيها « انا » ويقودها الى الموجود الاهلي في وحدة مع ذلك الذي يستخدمه الانسان بشكل لا محدود قوته الداخلية ، والفعل كما يرى بلوندل هو الخروج من الذات ، ولكنه بفضل هذا يفئينا باستمرار ، وندخل في الواقع . والانسان فاعلا يدخل ذاته في التجربة العالمية . والى جانب ذلك ، فان هذا الانفعال العاطفي هو الوسيلة التي يحاول الانسان على اساسها تجاوز نقصانه الخاص والاندراج في « المطلق » .

ان هذه النظرية اللاعقلانية الارادية لدى بلوندل ما هي الامذهب ،

وليس توترا حيويًا كما لدى برغسون بل توترا روحيا . ولكن من اجل النظر في هذا التوتر بوصفه مبدأ عيانيا لصيرورة الانسان الحي الواقعي، يصفه بلوندل بأنه توتر لقوة متعالية ، والتي بدونها لا يستطيع الانسان الطموح الى الكمال . ويكمن تنوع الفعل لدى بلوندل في انه ليس الانسان وحده بل تلك القوة المتعالية التي تجبره على ان يختار لنفسه الواجب ، وتسمح له بالتعالي عن نفسه . وفهم كهذا للفعل يبدو وكأنه الماثرة الكبيرة لهذا الفيلسوف المسيحي ، ماثرة في البرهان على بديهيات الايمان ، ذلك انه من الفعل ، وعلى اساس العقيدة الراسخة ، يجب ان ينشأ الايمان ، الذي يضع من اجل الانسان - الالهام السهل البلوغ .

وفي نهاية الامر يؤكد بلوندل ان الفلسفة والدين بدلا من ان يناقضا احدهما الآخر ، او ان يكونا في استقلال عن بعضهما البعض ، يعقدان بينهما اتحادا ، من اجل ان يحققا في الوعي ذلك ( الزواج بين الانساني والالهي) . وهذا العقل المقدم في تصور لا عقلاني بوصفه توفيق روحي للشخصية الانسانية نحو الكمال المطلق ، يأخذ هنا صورة السلبية والتفهم ، صورة الاعتزال والترقب ، ويعلم بلوندل ان الحياة الواقعية على الارض ليست الا « مرحلة » نحو باب الحقيقة ، نحو الوجود الاصيل . ان عزل الفعل عن نشاط البشر العياني العملي ، وعزله خارج حدود الطبيعة وتاريخ المجتمع ، انما يسجن هذا الروحاني الفرنسي في عالم الصوفية الوهمي .

وعلى الرغم من لا علمية وتجريدية اهداف « فلسفة الفعل » فانها قد طرحت المشكلات الهامة لعصرنا ، مشكلة العلاقة المتبادلة بين الانسان والوجود ، مشكلة معنى الحياة ، موقع الانسان ونشاطه في هذا العالم ، ولكنها اذ ادرجت هذه المشاكل في مشكلة الانسان والاله ، لم تستطع هذه الفلسفة ان تحل اية من هذه المشاكل .

انه اذا ما توجهنا على اساس القوانين الموضوعية وطمحنا نحو التقدم باستطاعتنا في سيرة التطور التاريخي لا ان نخضع الطبيعة فقط بل والتاريخ .

ولا يكمن هدف الانسان في التأمل السلبي والانغماس في المطلق كما يؤكد بلوندل ، بل النضال من اجل الخير الاجتماعي ، من اجل مستقبل البشر السعيد ، وما هذه الروحانية الكاثوليكية الا تعبيرا عن رغبة الرأسمالية المعاصرة في بعث الافكار القديمة .

## الفصل الثالث الشخصانية

تعتبر الشخصانية الفرنسية على اساس التوجه الديني لفكرها الفلسفي قريبة من الروحانية الكاثوليكية . غير ان تصورهما المميز حول الشخصية ، ونظريتها السياسية - الاجتماعية ، استدعى عرضها بوصفها اتجاها مستقلا .

يرتد ظهور الشخصانية تاريخيا الى بداية القرن العشرين عندما نشر رائد المذهب النقدي الجديد الفرنسي شارل رنوفيه كتاب « الشخصانية » ( ١٩٠٢ ) اما الشخصانية بوصفها تيارا فلسفيا مستقلا فقد نشأت في الثلاثينات من هذا القرن .

لقد اعلن رنوفيه في كتاب « الشخصانية » أن الشخصية من حيث هي « وعي وارادة » اساس بناء العالم . وليس الاسطورة الدينية حول عالم المستقبل الخيالي الهرموني ، وشخصياته المثالية ، بل التناقضات الواقعية في المجتمع الراسمالي المعاصر والرغبة في الزوج من المآزق الذي وجد نفسه فيه هو الذي استدعى الى الحياة الشكل الجديد والمعاصر للشخصانية الفرنسية . لقد ولدت الشخصانية الفرنسية المعاصرة في ذروة الازمة الاقتصادية العامة ١٩٢٩ . وجاءت بوصفها نظرية اجتماعية سياسية « للاتجاه الكاثوليكي » . لقد كتب مونييه اهم ممثل لهذا الاتجاه في فرنسا يقول : « لقد ولدت الحركة الشخصانية في ظل الازمة التي بدأت عام ١٩٢٩ الى جانب افلاس الشارع الفرنسي الذي استمر امام اعيننا بعد ندب الحرب العالمية الثانية . . . هذه الازمة هي بنفس الوقت .ازمة اقتصادية ، ازمة روحية ، ازمة البنى وازمة الانسان » .

ومونييه باعتباره هذه الازمة افلاسا عاما للمؤسسات البرجوازية، ولبنائها الاجتماعية - السياسية ، يشير الى تلك الاسباب التي بترت الاتفاق الهرموني بين الافراد العقلاء « أنها الصراع القاسي بين القوى الاجتماعية ، الذي كشفه ماركس تحت وهم الانسجام الاقتصادي ، او المرجل الفوار للغرائز الذي احاط به فرويد في السعادة النفسية ، واخيرا

في تلك العدمية الاوربية المحطمة التي رفعها نيتشه ودوستوفسكي فيما بعد . وبنتيجة هذه « الضربات » الثلاث والحربين العالميتين ، بنتيجة الدول البوليسية ، والاحلاف المركزية وما شابه ذلك، « فقد الناس الايمان بالاله ، بل وفي ذواتهم ، في عقولهم . انهم لم يعودوا يعرفون ماهو الانسان وما هي طبيعته ، . واعتقد البعض ان كل شيء ممكن بالنسبة الى الانسان، وضاعوا في ذلك الامل ، واعتقد اخرون ان كل شيء مباح للانسان وانه قد تحرر من أي قيد . وهناك من اعتقد أن كل شيء مباح فعله انفا عن الانسان .

في هذا الوضع الروحي من التشاؤمية ، وبرغبة متواضعة في ايجاد مخرج منه ، نشأت الافكار الاساسية . وتجب الإشارة الى أن الوجوديين بدورهم قد مارسوا أكبر الاثر على الشخصانيين الفرنسيين . ولا سيما كل من الفيلسوفين الروسيين برديايف وشستوف ، هذان الفيلسوفان اللذان تعتبر أفكارهما مزيجا من الافكار الشخصية والوجودية .

وان جملة مشكلات كمشكلة الشخصية بوصفها مشكلة الروح الحرة وصراعها مع المجتمع ، علاقتها بالاله ، الوصي الديني حرية الادارة ، قبعت في اساس التصور الشخصي حول الشخصية لدى الفلاسفة الفرنسيين . كما لم تنج الشخصية الفرنسية من تأثير ما يسمى بتبولوجيا كارل بات الديالكتيكية وأفكاره حول التأكيد المطلق للاله ، ووجود الانسان فيه . وكذلك كان الشاعر والكاتب الفرنسي شارل باغي البشر المباشر والاب الروحي للشخصانية الفرنسية .

وهذا الاشتراكي الملحد ( أي شارل باغي ) ولا سيما في بداية نشاطه الادبي انتقل في النهاية الى المسيحية التي طمع الى تجديدها في اطار الصوفية . لقد كانت أفكاره ضد ( عالم النقود ) ، من أجل دولة منسجمة ، ضد الكنيسة الرسمية ، من أجل الدين بلا طول وسط ، ضد القومية المزيفة ، من أجل الوطنية الاصلية ، ضد النقد العقلاني من أجل النقد الصوفي - كانت هذه الافكار - اساس نظرة مونية السياسية - والاجتماعية والفلسفية ، وأساس نظرة مؤيديه .

والى جانب هذا كله فلقد مارست الماركسية تأثيرها على الشخصية وبخاصة على مونية . الذي أحس بقوة أفكارها ، ولكنه لم يكن بمقدوره

فهمها على حقيقتها . أنه في تناوله بعض أنكارها تناولا سطحيا ، وفهمه إياها كما يشاء ، وتحريفه في الواقع لها ، أكد مونية أن الشخصانية هي استراتيجية النقاء الثوري ، وتتجاوز بدورها أخطاء الماركسية ، وما الشخصانية إلا المذهب الثوري الاصيل ( من وجهة نظره طبعا ) والى هذه النتيجة توصل مونية ومجموعة Esprit منطلقين من أولوية الشخصية المطلقة ، التي - من وجهة نظرهم - مبدأ أي فلسفة حقيقية .

### الشخصية نواة الشخصانية

يعتبر الشخصانيون الفرنسيون نظريتهم في الشخصية علما فلسفيا أخلاقيا وسياسيا . على أساس الاعتراف بقيمة الشخصية المطلقة . التي ماهي الا « الواقع الأولي » و « القيمة الأخيرة » . وترى الشخصانية أن مهمتها الأساسية تكمن في إعادة المفهوم الحقيقي للإنسان من جديد ، وبعث أسبقية الروح .

يرى الشخصانيون أن الانقلاب الثوري في الفلسفة لم يتم به الماركسية ، بل الفلسفة المسيحية في الشخصية . وهم في عدم فهمهم لعمق المذهب الانساني الواقعي الماركسي ، حيث كفت الشخصية عن أن تبحث بوضعها جوهرًا روحيًا ، بل أصبحت ولأول مرة واقعا تاريخيا - عيانا ، يجعلون من الجوهر الاجتماعي للشخصية شيئا صوفيا ، ويتناولونها في إطار ديني محض .

وعلى هذا النحو أيضا يفكر ندونسل ، ويؤكد أن الشخصانية ليست في جوهرها الداخلي الا الجماعية ، والمذهب الفردي هو تقيضها الجذري . والشخصية لا يمكن أن تخلق من خلال طبيعة واحدة ، « الانا » لا يمكن أن تكتمل على صعيد « اللانا » المادية ، بل في الجماعية المخلصة ذاتها مع « الانب » الالهي .

وللمجتمع - لدى مونية - طبيعة شخصانية ، وما هو الا « شخصية الشخصيات » ولهذا فان اصلاحه وبناء مجتمع حقيقي ، يخلق ضرورة بعث الشخصية الروحي ، ومن هذا المنطلق تبدو الشخصانية فلسفة ثورية .

وجان لاکروا يضم صوته الى صوت مونية في أن الشخصية أساس المجتمع ، ناظرا إليها بوصفها شكلا من أشكال الفورة الحيوية ، او الطاقة الروحية المنبعثة من الاله . فالروح أولية بعلاقتها مع الطبيعة التي هي عاطلة

في جوهرها . والشخصية حرة ، مستقلة ، على الرغم من أنها تعمل في شروط محددة ، ولكن هذه الشروط ليست هي التي تحدد أسباب فعلها . وتحتمل مشكلة الشخصية في أعمال لاكروا مكانا بارزا ، وما يميز هذا الفيلسوف المسيحي هو الطموح الى نظرة متكاملة شاملة للشخصية ، والى الاحاطة الشاملة بها ، ولهذا فقد رغب في معرفة التجربة الانسانية ، من جميع جوانبها وفي اطرها المختلفة .

والشخصية لديه ماهي الا « حزمة متعددة العسالج » . وتتكون نفسيا عن طريق علاقاتها مع البشر ، وتوجد سوسولوجيا من خلال الناس الآخرين ، وتكشف ميتافيزيقيا عن وجهها الخالص ، وتغدو « انا » اصلية تحت تأثير الاله فقط .

ويتبع لاكروا هذا التعمد في الشخصية من خلال مثال الاسرة ، التي يصفها بأنها تشابك البيولوجي ، الاجتماعي والروحي . والانسان يصبح كائنا شخصانيا وسوسولوجيا في الاسرة منذ الطفولة ، يعرف ماهي الحرية والتعلق ، الواجب ، الحق ، الالتزام . وفي العائلة المسيحية فقط تتم هذه التربية بنجاح وبصواب .

وفي تصور موريس نيدونسل الروحي يفقد مفهوم الشخصية جانبه الاجتماعي والسياسي الذي يقدمه مونييه لهذا المفهوم وكذلك لاكروا ، ويصطبغ بصبغة صوفية . ويؤكد نيدونسل أن تصوره لايتضمن في ذاته أي سياسة ، وبعيد بشكل مطلق عن التناحر الطبقي المعاصر . ولهذا - فمن وجهة نظره - يجب البحث في الشخصية الانسانية بوصفها مبدا روحيا ، وهب من الارادة الحرة ، والوعي الذاتي ، وهي في طبيعتها ذاتها في تشارك مع الاله .

وان القوى المحركة والهدف النهائي للشخصية هو الطموح الى الكمال والرغبة في « الانا » المثالية . ان توجد - يعني ان تقع في وحدة لانفصام فيها مع الاله ، ولهذا فكل شخصية كما يرى نيدونسل ما هي الا برهان انطولوجي على وجود الاله . والصورة الاعلى لوعي كمال الشخصية هو الاله . انه الصورة الاعلى للآخر .



## تصور الوجود

يتطابق حل المشكلة الانطولوجية لدى الشخصانيين بصورة مباشرة مع فهمهم للشخصية بوصفها جوهرًا روحياً ، واعترافهم بالاله من حيث هو الواقع الاعلى .

ويؤكد مونييه - محددًا الشخصية كما هي روحية ومخلوقة كما هي على نحو جوهري مستقل خاص - على ماهوية المبدأ الروحي بشكل خاص . وهو اذ يؤكد أن الشخصية تملك جوهرًا روحياً بفضل علاقتها بدرجات القيم المدركة ، والممتلكة ، فانما يطمح الى البرهنة على ان الشخصية الروحية ماهي الا نتيجة لاشتراكها في الوجود الالهي .

كما يؤكد الشخصانيون - الى جانب ذلك - ان الشخصية لا يمكن ان توجد بوصفها روحاً محضة . والشخصية على اساس الفهم الشخصاني يمكن ان تتحقق واقعياً عن طريق تجسدها في المادة ( ويتضمن هنا الشخصانيون مع وجودية مارسيل المسيحية ) .

وعلى الرغم من الاعتراف بأن الروح لا يمكن ان توجد في انفصال عن المادة ، فان الشخصانيين الفرنسيين يرون ان الصورة الحقيقية الوحيدة للوجود هي الوجود الشخصاني أي الصورة العليا التي هي وجود الاله . أما فيما يتعلق بالمادة ، بالوجود الواقعي الذي لا ينفعه الشخصانيون ، فانها أي المادة ليست شخصية ، ولا تملك من وجهة نظرهم صورة حقيقية من الوجود . ويحاول مونييه اخراج المادة من الروح . وبناء على ان الفيزياء المعاصرة لا يمكنها البرهنة على جوهرية المادة التي ( تفنى ) وتفلت من يدها ، يعلن مونييه ان المادة لا تملك وجوداً اولياً ، مستقلاً .

« يجب ان تعترف المادة بمكانتها من خلال الروح ، اذ بفضل الروح تملك جميع الاشياء التماسك » .

« يجب ان تعترف المادة بمكانتها من خلال الروح ، اذ بفضل الروح يسمي مونييه فلسفته واقعيه ، تتناقض في آن واحد مع المثالية والمادية ) . ودون ان ينكر مونييه وجود العالم الخارجي فانه أكد على أولوية الروحي على المادي ، واعتبر ان صفات المادة يمكن ان تفهم انطلاقاً من الروح فقط . لقد كتب يقول : « يجب الاعتراف بان الواقع المركزي الشامل انما هو الحركة

الى التشخيص ، وبالقياس الى الوقائع الالامتبشخصة ( الطبيعة ، الكائنات الحية ، الافكار ) انها فقط قوى عاجزة ومتأخرة على طريق التشخيص « (١) .

ودون أن يؤكد مونييه كما اكدت الشخصانية الامريكية على الفكرة الدينية للاله بوصفه المبدأ الواحد ، لكنه على الأقل يصل الى تصور منابه حول الاله في بحثه لعملية التعالى . اى الحركة الساعده للشخصية ، ( الى جانب الحركة المستقبلية نحو الطبيعة ، والحركة اللاصاعده للقوى الخفية للانا . والشخصية في تحولها الى مجالاتها العميقة انما تكشف في ذاتها عن التعالى ، ذلك أن الاله ليس واقعا منعزلا عن الشخصية ، انه الاعلى من حيث الوجود ) .

كما أن نيدونسل يتمسك بهذه الافكار ولكن على نحو أكثر الوهية . فمن وجهة نظره يعتبر الاله منبع العالم المادى ، بوصفه سببا أساسيا فاعلا . ويعترف نيدونسل بوجود المادة الموضوعى ، ولكنه يتناولها تناولاً مثاليا . اذ ينظر الى الطبيعة من حيث هي جزء لا يتجزأ من الواقع المخلوق من الروح أما الاسباب الطبيعية فانه يدرجها في اطار الوهم .

ويتناقض تصور نيدونسل للوجود مع مفهوم الوجود عند الوجوديين . اذ يعتقد أن الوجود الواقعى يخضع للجوهر المثالى ، الذى ماهو الا المبدأ الاصيل لتحقق هذا الوجود . لقد كتب يقول : « نحن ننظر الى « الانا » المثالية بوصفها صورة عليا ومصدر الواقع النفسى . وفي هذه الحالة ، فان الماهية لا تفترض التناقض مع الوجود ، بل تتناقض مع الوضع التجريبي ، أو مع الجانب الخارجى للوجود .

وليست الماهية تقليلاً أو ضعفاً للوجود ، بل على العكس انها الوجود التام في أساسه الابدى ، الذى ينير ويساعد على ادراك ظواهره الزمانية وأي ظواهر الوجود أخرى » .

أن توجد على أساس الفهم النيدونسلى ، يعنى أن تقع في وحدة لا تنقسم عراها مع الاله .

ويعتبر نيدونسل نفسه في كتابة « الطبيعة والشخصية الانسانية » شأنه شأن الكثير من الفلاسفة البرجوازيين في عداد المدرسة « الواقعية » .

ويؤكد أن مفهوم الواقع أوسع من مفهوم الطبيعة ، فمفهوم الواقع لا ينعيط فقط بجملة الاشياء المادية ، بل وكل مايقع فوقها .

ومن أجل البرهنة على ذلك يستند نيدونسل على النظريات التطورية في نشأة الكون ، التي تشهد على لا محدودية الكون ؛ وعلى أن الطبيعة ماهي الا جزء صغير من العملية التطورية العامة ، حيث لانعرف البدء ولا النهاية .

والواقع ان النظريات التطورية في نشأة الكون تذهب خارج حدود النهم التقليدي لطبيعة كوننا . ولكنها لاتغطي على الاقل أي ججج للدفاع عن الوجود المافوق طبيعي ، ومجال الروح الخالصة . وينفي الشخصانيون أن تكون نظرياتهم نظريات مثالية ، مؤكدين على تجاوز المثالية والمادية وانهم وصلوا الى مواقف أكثر علوا وموضوعية من « الواقعية » . وعلى أساس هذه النظرة فانهم يقدمون مفهوم « التجسد » الذي أعطاه مارسيل أهمية كبيرة . ومع أن ماهية الانسان ليست الأ مبدأ روحيا ، فانهم يقولون انها يمكن أن تتحقق واقعا فقط في تجسدها في الجسد . لقد كتب مونييه قائلا : فيما يتعلق بالشخصانية ، فانها ليست روحانية ، انها لاتعترف بالروح ( اللامبالية ) أن الانسان هو وحدة الروحي والمادي .

### المشكلات المعرفية

ترتبط نظرية المعرفة لدى الشخصانيين الفرنسيين بصورة مباشرة مع فهمهم للشخصية . وهم في تركهم جانبا النظرية التوائية الجديدة ، ومنهجها العقلاني المزيف يعتبرون أن النقطة المركزية في نظرية المعرفة الشخصانية هي وعي الشخصية الواقع المعاش . وهم في ذلك انما يتطابقون مع الوجوديين . والمعرفة الحقيقية - على أساس الفهم الشخصاني - يجب أن تكون معرفة ذاتية فردية ، ذلك انها الوحيدة التي تقيم علاقة مباشرة مع العالم العياني المتعدد . ولا يمكن للمعرفة العلمية أن تكون معرفة حقيقية لا في مضمونها ولا في مناهجها حيث أن موضوعها - من وجهة نظر الشخصانيين - يندرج بصورة مباشرة في مخططات ومفاهيم ونتائج منطقية مجردة ، انها تفقر مجال المعرفة . والشخصانيون واقفين ضد عقلانية ديكاروت ونظرية المعرفة عند سينوزا يطلقون على أفكارهما اسم « الذهبية » أي الاحقيثية ، ويعلم لاندس برغ أنه يجب الاستعاضة عن النظرية الذهبية

في المعرفة بالنظرية الشخصية . التي ترى « العالم واقعا شخصانيا » . والشخصانية على نقيض العقلانية التي تؤكد أن جميع علاقات الإنسان مع العالم علاقات لا شخصية ، فانها - ي الشخصية - الفلسفة التي تنظر الى كل معرفة في وحدة مع النشاط الانساني .

وفي تخطيطهم للماركسية والوجودية في نظرتهما الى المعرفة بسبب عدم اعترافهما بكل ما « يتضمنه الطرف الانساني » يعتقد الشخصانيون أن نظرة التومائيين والفلاسفة المسيحيين اكثر صحة ولا سيما وأنهم يعترفون بالطبيعة الروحية للمعرفة . ووسيلتهم الاساسية هي الايمان الديني . ولهذا فان النظرية الشخصية في المعرفة تأخذ شكل نظرية في الاعتقاد . العلم أمر ضروري لهذه النظرية ولكنه ليس كافيا . وإذا كان العلم كما يرى الشخصانيون يفضل الانسان عن الموضوع ، فان الاعتقاد يقرب بينهما . « فالاعتقاد وحدة وجودنا المفكر ، الحاس ، الفاعل » .

وان توجد بتعريف لاكروا يعني أن تلاصق ، أن تفكر ، أن تحاور . والانسان من وجهة نظره « مندرج » في الواقع ( وهذا ما يقربه من الوجودية ) انه - اي الانسان - ليس ملاحظا سلبيا ، بل موجودا فاعلا . والمعرفة الحقيقية هي دائما « اندراج » من خلاله يمكن الاحاطة العميقة بالعالم ، ولكن هذا الاندراج بعيد جدا عن الحياة الممارسة الواقعية ، التي تشكل اساس المعرفة . وبالنسبة الى لاكروا ، الاندراج شكل خاص من اشكال الاعتقاد . ويلاحظ لاكروا في العملية المعرفية ثلاث درجات :

المعرفة ، الفهم ، الاعتقاد . فالمعرفة هي الدرجة الاولى ، والفهم اكثر عمقا من المعرفة العقلية ، لان الفهم يحدد علاقة الانسان المعرفية بالعالم اما الاعتقاد فانه الاحاطة العليا بالواقع . ويعلن لاكروا ان الاعتقاد لقاء ، لقاء الانسان مع الحقيقة ، مع الناس الآخرين . وهو ليس اعتقاد الانسان المؤمن فقط ، بل وطريقة الوجود العليا والحقيقية . فان تعتقد - يعني أن تصبح في نفس الوقت موجودا . وهكذا فالاعتقاد لدى لاكروا أعلى من المعرفة والفهم .

وهذه الالاعقلانية ذات البعد الديني تحصل في مبادئ نيدونسل على طبيعة صوفية . ونيدونسل في تناوله للمعرفة بوصفها فعلا ، حيث تقوم الشخصية - بفضل التلاقي المستمر المتبادل بين التفكير والوجود - بالحديث عن نفسها ذاتها ، ومن ذاتها ، وتعكس أفكار الشخصيات

الآخري المترابطة معها - نقول في تناوله هذا ، انما يطور نظرية الوصي المشترك . ويؤكد هذا الشخصاني الفرنسي ان الانا لا يمكن ان تفسر تفسيراً نهائياً عن طريق « اللانا » الذي يناقضا . انها بحاجة الى ما هو أعمق ، الى تناقض ودي بين « الانا » و « الانت » . وهذا يعني كما يرى نيدونسل ان الانقسام الى ذات وموضوع غير كاف ، بل يجب ان يعمق بدوات أخرى حيث وجودها ضروري من أجل تطور وتجدد الشخصية .

وعلى الرغم من طرح نيدونسل لفكرة صحيحة ولكنها غامضة الى حد كبير وهي أن معرفة كل انسان انما تتكون لا في عملية تطور ضيق منفلق فردي ، بل لابد من شروط علاقات بين الناس الآخرين ، لكنه ينفي الطبيعة الموضوعية لهذه العلاقات ، ويلقي جانباً تعلق المعرفة الانسانية بالعالم الخارجي وبالوسط الاجتماعي المحيط ، ويطور نظرية صوفية في « الاجتماع الروحي » . لقد كتب يقول : من أجل أن أملك « أني » لابد من المعرفة ، لابد من أنا آخر - ولو كانت غامضة - غير أني، وغير تلك العلاقات التي توحد بين أجزاء هذا التشابك الروحي .

ان جماعية الوصي هي الواقعة الاولى ، ويملك الكيجيتو منذ البدء طبيعة متبادلة .

وهكذا بالنسبة الى نيدونسل لاجود لمعرفة الانا بمعزل عن ما يناقش - بصورة مبدئية - المعرفة الآخري، أي الانت. فما هو مزدوج هو الذي يجعل من ظهور الشخصية ممكناً وليس الموناد . والمعرفة الانسانية ليست وحيدة انها منذ البدء جماعية ، وترابط المعرفة واقعة اولى . ومع ذلك فان هذا الترابط الاولى لا يظهر نفسه الا بالتدرج . ويقول نيدونسل : ان الشخصية يجب ان تحارب من أجل ذاتها ، وقد تكون في أول الامر معتمة ، غامضة ، بل يمكن ان تكون مجزأة . ولا بد من جميع الوسائل لتجاوز عدوانية الطبيعة ، وما هو هام - الاختلاف الداخلي للعقل بينه وبين ذاته . بكلمات أخرى لابد من تجاوز « الشر » في كل أشكاله .

والطريقة الوحيدة لتجاوز هذه العوائق ، أي قهرها واستخدامها هي الحب . الحب فقط هو الذي يجعل الشخصية في وحدة تامة .

ويحاول نيدونسل - غاضاً الطرف عن التناحرات الطبقيّة في المجتمع البرجوازي المعاصر - أن يقنع الناس بان المسيحية قد جدت بشكل كامل

مفهوم الحب والشخصية ، وفتحت الطريق لانتقاد الانسان . فالحب الالهي كما يراه نيدونسل هو المتبع الوحيد لاجتماع البشر ، هذا الحب يسمح لنا أن نحب الآخرين وأن نكون محبوبين من قبلهم ، أي يعطيهم الوجود كما يخلطون منا موجودين . وفي عودة العقل الى منبعه من الضرورة أن يمر العقل في مراحل ثلاث : العلم ، والفن ، الاخلاق . أنها تخلق الشروط من اجل وحدة المعارف الانسانية ، ولكن ليس بمقدورها أن تجد وحدتها الاصلية . الاله فقط باستطاعته محو ثنائية الطبيعة والشخصية ، ومحو تناقض العقلي الداخلي .

ان هذه العقول المشتركة التي يقدمها هذا الروحاني الفرنسي في وحدة مع الآلة هي من وجهة نظر النظرية العلمية في المعرفة ليس الا معرفة « معتربة » منزلة عن الحياة ، التاريخ والممارسة .

### النظرية السبانية - الاجتماعية

تعطي الشخصية الفرنسية - على خلاف الشخصية الامريكية - الاهمية الاولى للمشكلات الاجتماعية . وتشهد على ذلك جملة المواضع التي تضمنتها اعمال مونية الاولى « الثورة الشخصية المجتمعية » ١٩٣٥ ، « البيان الشخصي » ١٩٣٦ ، « من الملكية الرأسمالية الى الملكية الانسانية » ١٩٣٦ ، ومقالاته الاخرى . في مجلة Esprit .

وترتبط نظرية مونية الاجتماعية ارتباطا كبيرا مع نظريته الفلسفية ، ويحاول الشخصانيون بعث المثال المسيحي للشخصية في شروط المجتمع الرأسمالي المعاصر . وتتغلف نظراتهم المثالية الموضوعية في مجال الفلسفة بمواقف اجتماعية - طوباوية في السوسولوجيا والسياسية . لقد وقف زعيم الشخصية - مونية - منذ بدء نشاطه النظري ، ضد الرأسمالية وضد المذهب الفردي . ولقد عكست في نظريته تلك الازدواجية وعدم الثبات ، التي ميزت الفئات المثقفة القريبة بعد الحرب العالمية الاولى وقد انسحب الامر أيضا على روسيا (آراء بردبايف الوجودية - الشخصية ، وكذلك لوسكي) نظرية فرانك المثالية . . الخ . الذين اذنفوا موضوعية القيم الروحية رأوا الخلاص الوحيد للثقافة والمثل المفقودة في عالم الانسان الروحي . وقد اعتبروا أن ذات التاريخ الوحيدة ، والحامل الاصيل للثقافة هي الشخصية . ان مبدأ أولوية الشخصية هذه على المجتمع ، الدولة ، المؤسسات

الاجتماعية ، والنظام الاجتماعي ، كان قد عرضه الشخصانيون الفرنسيون من حيث هو مبدأ اساسي ليس فقط في نظرياتهم الفلسفية ، بل وفي نظرياتهم السيسولوجية أيضا .

ولقد انتقد الشخصانيون الفرنسيون الراسمالية والفردية الراسمالية وعلى أساس فهمهم الشخصية وكانت المسيحية القاعدة الاساسية لنظرياتهم هذه. ناظرا الى تطور الآراء حول الشخصية بدء من مبادئ الفلسفة اليونانية ( اعرف نفسك ) والانسان معيار جميع الاشياء ، يصل مونييه الى نتيجة مفادها ، أن الانقلاب في التصورات حول الشخصية الانسانية ، قد أحدثته المسيحية . والفهم المسيحي للشخصية بوصفها وحدة وجزء لا يتجزأ من المجتمع الانساني ، واجتماعا دينيا ، أظهر للشخصانيين امكانية تحول الشخصية الى مبدأ اساسي من مبادئ العلاقة النظرية والعملية بالعالم ، مبدأ تشخص كل ماهو موجود . وترفض الشخصية الاتجاه الفردي الذي يفصل الانسان عن الآخرين وعن العالم ، وبنفس الوقت فان الانسان منذ مولده تقريبا مندرج في هذا العالم .

وفي وقوف مونييه ضد الفردانية البرجوازية فانه الى جانب ذلك عالج شكلا جديدا من اشكال اجتماع الناس . معلنا أن كل وجود هو بنفس الوقت وجود شخصاني ومعشري ويطمح مونييه الى بناء ذلك المجتمع الذي يمكن بناءه على أساس التضامن والمذهب الانساني الاصيل ، أي ، المسيحي .

لقد اعطى الشخصانيون افكارهم أهمية كبيرة ، واعتبروا ان من واجبه نشرها في كل انحاء المعمورة . وأهابو بهذه المهمة الى ناطقهم النظري التي أصبحت مركزا أيديولوجيا طامحا لان يكون قوة *Esprit* مجلة . موجهة ليس فقط في اطار المشكلات الفلسفية ، بل في حل المسائل الاجتماعية السياسية الهامة . ولقد كانت نواة هذه المجلة وعلى رأسها مونييه ذو السبع والعشرين سنة من جيل الشباب من المثقفين البرجوازيين والبرجوازيين الصغار ، المترددين في عواطفهم ، والفاقدين الامل في النظام الراسمالي والباحثين عن طريق اصلاح المجتمع وتجديد عصر النهضة .

ولقد اعتبر مونييه النظرة الى الانسان السائدة في المجتمع الراسمالي نظرة خاطئة . ويصفها بأنها « مذهب انساني برجوازي مجرد » وعلن مونييه أن مفكري عصر النهضة في دعوتهم بالدرجة الاولى الى الحرية الفردية والتطور الشامل للشخصية الفردية ، وخاصة حقها في اشباع حاجتها

تناولوا الازمة العامة التي هزت أوروبا في الثلاثينات . فلقد رأى الماديون في طبيعة الانسان الحقيقية ، وماهيته الخفية . وأصبحت القوى المحركة لسلوك وافعال الجناح اليميني من المجتمع البرجوازي ، وكذلك المبدأ السائد في حياتها ، الطمع ، والتعطش الى الثراء ، والركض وراء الربح . وكانت من ضحايا هذا « الماموت » جميع القيم الروحية والشخصية الانسانية ذاتها .

وعوضا عن هذه الحضارة اللانسانية والمعادية للانسان نفسه ، يقترح الشخصانيون حضارتهم الشخصية الحقيقية الانسانية . فعلى الانسان أن يجعل جميع قواه وخصائصه في خدمة التوجه نحو الكمال والتطور الذاتيين للشخصية ، وكذلك عليه أن ينظر الى جميع الناس الآخرين والعالم أجمع انطلاقا من وجهة نظر شخصية . وان بناء العلاقات الشخصية يقود - كما يرى مونييه - الى بناء ذلك المجتمع ، حيث لا يصبح كل انسان فقط شخصية ، بل ويفدو المجتمع كذلك شخصية الشخصية . والشخصانيون في تناقض مع الوجوديين المتشائمين الذين يحشرون الانسان في ذاته ، ولا يرون أي مخرج إيجابي من أزمته الروحية - انما يطمحون الى تبيان هذا المخرج . لقد كتب مونييه يقول : « الشخصية - شأنها شأن أي علم متضمن في التاريخ - ليست مخطئا مذهبيا ، عاكسة للتاريخ دون أي عيوب ، انها توحد في ذاتها الى جانب التجربة التاريخية التقدمية ، الثقة بمبدأ انساني مطلق .

ويؤكد الشخصانيون انهم اكثر صوابا من الماديين ومن المثاليين الذين تناولوا الازمة العامة لتي هزت أوروبا في الثلاثينات . فلقد رأى الماديون في هذه الازمة أزمة بنى فقط . قالوا : غيروا هذه البنية فيمحي المرض أما المثاليون فلقد رأوا فيها أزمة انسان لذلك صرخوا : غيروا الانسان فيصبح المجتمع سليما . والشخصانيون لم يرتاحوا لهاتين الوصفتين ، معتبرين أن الاولى والثانية انما تقتفي أثر الديكارتيية ، التي تفصل ما بين الجسد والروح الفكر والعمل .

أما بالنسبة الى الشخصانيين فهذه الازمة أزمة اقتصادية وأزمة روحية بنفس الوقت . وكانت مثل مونية مثل اشتراكية ( أدرج مونييه نفسه في عداد الاشتراكيين ، ولكن لا على أساس الفهم الماركسي ) لقد دعا الى اولوية العمل على الرأسمال ، الى محو الطبقات والى جعل المؤسسات الانتاجية الاساسية اشتراكية ، الى سمو شخصية العامل ، الى اولوية المسؤولية الشخصية على الآلة البروقراطية ... الخ ، الخ .



غير أن برنامج الثورة الشخصية المجتمعية الذي عرض في « بيان الشخصانيين » يضحك المبادئ الأساسية للاشتراكية . وعلى الرغم من وقوفه بحزم ضد الرأسمالية أعلن وبكل صراحة عن ضرورة تجاوز الماركسية لقد رفض ديكتاتورية البروليتاريا ، الصراع الطبقي ، الثورة الاشتراكية والتنظيم الحزبي . وإن ماهو أساسي في « البرنامج » الشخصاني لم يكن الثورة كما هي ، بل وسائل تحقيقها . حيث أعلن أن ثورة البني لا يمكن أن تكون مؤثرة بمعزل عن ثورة الروح ولهذا فقد وجه الشخصانيون اهتمامهم الى « تنظيف القيم » المناهج والمفاهيم . لقد بحثوا عن « التقنية » الوسائل الروحية » واعتبروا أنه من الأفضل عدم القيام بالثورة ، إذا كان من الضروري استخدام وسائل غير صالحة أي وسائل العنف . من هنا كانت النتيجة التي توصلوا إليها : « سوف تكون الثورة الاخلاقية ثورة اقتصادية أو لا تكون ، سوف تكون الثورة الاقتصادية ثورة اخلاقية أو لا تكون أبدا » .

ويشير مونييه باحثا في « الوسائل الروحية » الى ضرورة تمييز « عالم الإنسانية وعالم الأشياء » . لقد كتب يقول ، أن عصرنا يطمح أكثر فأكثر الى بعث عالم « البشر - الأشياء » . والشخصانية على خلاف جميع الاتجاهات السياسية والاجتماعية والاقتصادية تسعى لبناء عالم الإنسانية ، عالم البشر الأحرار . ولهذا كان هدف الشخصانية الأساسي توحيد جميع أولئك الذين لهم آراء مشتركة ، للنضال من أجل الثورة « الروحية » . ولكن ماهي هذه الثورة الروحية ؟ انها لم تجد أي تحديد أبدا . ومونييه طامحا لأن يتجاوز كلا من نظريات الثورة البرجوازية والماركسية يقف بعيدا جدا عن التحديد الدقيق لمفهوم الثورة ذاته .

وإذ يؤكد الشخصانيون أن الثورة ليست حركة الجماهير الشعبية ، أو طبقة محددة فانهم لا يملكون إلا تصورا غامضا حول الممارسة الثورية ، حول طبيعة التغيرات الاقتصادية في المجتمع .

وإن تقلقل مواقف الشخصانية الإيدلوجية والسياسية واضح في الطريق المزدوج الذي خطته لنفسها مجلة *Esprit* بوصفها بوق الفئات المثقفة البرجوازية اللامبدئية ، المتذبذبة .

وأعلن الشخصانيين أن مشكلات المجلة الرئيسية هي المذهب الإنساني الماركسية ، المسيحية ، ضموا بناء على ذلك مختلف الاتجاهات السياسية ، التي لم يكن بمقدورها أن تقود الى تلك الشمولية التي دعا إليها مونييه .

لقد كتب المفسر الفرنسي للشخصانية - فرنسوا غوغل يقول : يمكن تجديد مونييه الفيلسوف . ومونييه المسيحي ، ولكن من الصعب أن نصفه بأنه سياسي ولم يكن السياسي اسمه الأساسي . والحقيقة أن الشخصانيين في بدء نشاطهم حاولوا أن يندرجوا في الصراع السياسي بشكل مباشر ، منضمين الى تلك الحركة التي تسمى القوة الثالثة التي تزعمها اول رئيس تحرير لمجلة Esprit جورج انيرار ، ولكنهم خرجوا منها ١٩٣٣ .

لقد اعتقد مونييه ان الراسمالية يجب ان تغير بالثورة ، ولكن النشاط الثوري للشخصانيين انفسهم انحصر في الدعاية ونشر مبادئهم النظرية الخاصة . والشخصانية كما يرى مونييه ليست علما جاهزا ، او اجابة حاضرة على جميع الاسئلة التي تؤرق الانسانية . انها البحث عن مخرج من الهزات الاجتماعية ، البحث عن حلول للمشكلات الاجتماعية - السياسية والاخلاقية المؤلمة .

وكما اشار مونييه نفسه فان الثورة العمالية الاصيلة . ثورة الفقراء ضد الثورة « الاستمرارية » يجب أن تكون في جوهر الامر « ثورة ضد الاساطير » اي ضد تلك النظريات التي تستبعد الواقع لقد اجاب مونييه في مقال له عام ١٩٣٨ عنوانه « الروح والفعل السياسي » على سؤال كان قد وضعه هو : « هل من الضروري أن يشارك الشخصانيون في السياسية ، وبأي معنى ؟ » اجاب بالإيجاب ، ولكنه أكد أن هذه المشاركة يجب أن لايعبر عنها بأفعال سياسية مباشرة ، بل في استمرار المذهب الانساني الغربي التقليدي .

وهكذا ، فعلى الرغم من أن مونييه قد نفى النظم الراسمالية ، فان فكرة السياسي كان فكرا طوباويا وغير قادر على الحياة . وهو اذ أكد على ضرورة الوسائل الروحية للثورة وليس الاحزاب السياسية ، على ضرورة الانفصال عن النظام الراسمالي ، ضرورة الوعي الثوري ، فانه - اي مونييه - سمى تمرد كل منا ثورة شخصانية متجهة نحو أنفسنا ذاتها و ضد اشتراكنا في الفوضى السائدة . وعلى الرغم من راديكالية النقد الموجه ضد الراسمالية فانه - أي هذا النقد - لم يمس تركيب النظام الراسمالي ولم يخف البرجوازية الفرنسية .

وعلى الرغم من التقدير الكبير لدبالكتيك ماركس وتحليله الاجتماعي - الاقتصادي للرأسمالية ، وغايات ومهام الاشتراكية بالنسبة الى تحرير

الإنسانية ، فان مونييه لم يفهم ماركس في جوهر الامر . ولقد كانت تلك الطرق والوسائل التي ناقض فيها الشخصانيون ماركس ، وتمييزهم بين « الماركسية الفتوحة » و « الماركسية المدرسية » ، كانت في حقيقة الامر رفضا للثورة ، للصراع الطبقي ولديكتاتورية البروليتاريا . والحقيقة أن مونييه قدم تصوره الخاص عن الثورة ، ولكنها كانت ذات طابع مزدوج . فهي من جهة - كانت تعني اشتراك الكاثوليكين في النضال من أجل الاشتراكية ، في النضال من أجل الثورات في وقت واحد - ثورة سياسية ، اقتصادية ، وثقافية ، ومن جهة أخرى ومحاولة طبع هذه الثورة بطابع مسيحي ، دمج الثورة الروحية وجعل عالم الاشتراكية عالما مسيحيا .

وعلى الرغم من وقوف الشخصانيين ضد الرأسمالية فانهم نظروا للطريق الاساسي لتحرير الانساني على اساس التجديد الروحي للشخصية وعلى أساس صحة المجتمع الاخلاقية . ويرى الشخصانيون أن أهم مايفرقهم عن الماركسية هو المدخل المختلف لعالم الانسان - ولم يرى مونييه المذهب الانساني الا في الاعمال المبكرة لماركس .

ولقد ادى الفهم الطوباوي الايدلوجي من قبل الشخصانيين الفرنسيين للدولة الثورية ، وثقتهم اللامحدودة في الازدهار الشامل للشخصية . الى تقدير الصعوبات الواقعية ، والى تجاهل وسائل وأدوات الصراع العيانية ، في النتيجة ، الى تصور وهمي ، وهو أن الثورة يمكن القيام بها في غرفة هادئة دون مشاركة الجماهير الشعبية .

وبعد موت مونييه احتل الشخصانيون موقفا أكثر رجعية . فبعد من العدد الحادي عشر من عام ١٩٥٧ اتخذت مجلة Esprit موقفا جديدا . وخرج من هيئة تحرير المجلة أرملة مونييه ، بولت مونييه ، ليكلرك جان لاكروا ، هنري مارو وآخرون . وأعلن مسؤول المجلة الجديد جان ماري دوميناك ضرورة ( تفير الاجيال ) وعرض المهمة الجديدة لـ Esprit

التي تكمن في التدقيق بالشخصانية الفرنسية . رافضا السيسولوجيا والاسطورة الثوريتين القديمتين اقترح دوميناك على الشخصانية اعادة النظر في افكارها ولا سيما في مفهوم « الثورة » ودون الخجل من الشروط الجديدة لمطالب المجتمع اعتبر الشخصانيون أنفسهم مصلحين .

واعادة النظر هذه تملي على الرأس الجديد للشخصانية عدم الاخذ بالملكية الرأسمالية بسبب العوائق التي لم تحل على طريق ازدهار الشخصية والاعتراف بشكل واضح بالنظرية ، الاصلاحية حول انتشار السلطة الاقتصادية والسياسية في المجتمع البرجوازي المعاصر . لقد كتب دومينيك يقول : « ان تكون الآن ثوريا لايعني أن تعلق آمالا على نزع الملكية الفظ من الطبقة المسيطرة ، أن تكون ثوريا يعني أن تضع السلطة الاحتكارية موضع الاستفهام ، أن تحقق اعادة توزيع السلطة ، توزيعها على الشعب ، أو بكلمات أخرى ، يعني أن تطرح مشكلة الرقابة ، التوجيه والتربية وليس مشكلة الانقلاب السياسي » .

لقد لعبت الشخصية الفرنسية في وقتها ومجلتها دورا ملحوظا - دون شك - في الحياة الفكرية للمثقفين الفرنسيين آخذة موقعا محددًا في معارك الافكار ، ولا سيما أن مواقفها كانت الى جانب « اليسار » الفرنسي وليس الى جانب « اليمين » .

وقام الشخصانيون بتنظيم مركز فكري «الطريق الكاثوليكي اليساري» الذي وجه اهتمامه الى الجوانب الاجتماعية - الاخلاقية للرأسمالية ، الى نقد اسسها النيوية . كتب مونييه يقول : « ان معارضتنا لاتمس فقط المسألة حول التناول الفردي الجيد أو السيء للرأسمالية ، بل والمسألة حول البنية الاساسية لهذا النظام » .

ومع ذلك فان مونييه لم يقدم تحليلا علميا دقيقا للاقتصاد الرأسمالي ولا للحضارة الرأسمالية ، انما وجه اهتمامه الى الاشكال اللا متشخصة للعلاقات بين الناس ، لم يهتم بالعمليات المعقدة المتناقضة للصراع الاجتماعي المعاصر . ولكنه الى جانب ذلك قام بنقد المواقف الشاملة والاحتكارية للرأسمالية المعاصرة ، بنقد مواقفها السلطوية ، بنقد الطبيعة الصورية القائمة على الوعود للديمقراطية الفردية البرجوازية ، وبنقد نموذج مجتمع الحاجات والثقافة الجماهيرية .

ان هذه المواقف التقدمية المعادية للرأسمالية من قبل الشخصانيين قد اخذها الشيوعيون الفرنسيون بعين الاعتبار .

ولكن مونييه ومؤيديه لم يأتوا بأكثر من كلمات ووعود مجردة . وكان  
تناقضهم الفكري - النظري والفلسفي مع الماركسية تناقضا عميقا . ولقد  
فقدت الشخصية المعاصرة ، والطاقة الجديد لمجلة **Esprit** بقيادة  
دومينيك أهميتها الماضية . وكفت عن أن تلعب أي دور في حياة فرنسا  
الفكرية والاجتماعية - السياسية .

\* \* \*

## الفصل الرابع

### التومائية الجديدة

#### بعث التومائية :

تعتبر التومائية المعاصرة الفلسفة الرسمية لكاثوليكية عصرنا ، وصورة نهائية للفكر الفلسفي الوسيط ، والمخلص لتقاليدته . واذا كان انتشار التومائية حتى نهاية القرن التاسع عشر وقفا على تلك البلدان التي تعتقد بالمدى الكاثوليكي ، فان تأثير هذه الفلسفة المجددة لفلسفة القرن الثالث عشر المدرسية في عصرنا قد أصبح واسعا الى حد كبير .

ولا تنتشر التومائية الجديدة في تلك البلدان الكاثوليكية كفرنسا ، ايطاليا ، اسبانيا ، بلجيكا ، فحسب ، بل وفي الولايات المتحدة الامريكية ، المانيا الغربية ، النمسا وبلدان اخرى تعتقد بالبروتستانتية او الانجيلية . وسبب الانتشار الواسع لمذهب فلسفي - ديني كهذا افترض انه قد عفا عليه الزمن ، يجب البحث عنه لا في صدق هذه « الفلسفة الابدية » ، بل في تلك العوامل الاجتماعية - الاقتصادية ، التي بفضلها أصبحت فلسفة توما الاكويبي قوة ايدولوجية مؤثرة لا في مجال الدين فحسب ، بل وفي الحياة الاجتماعية - السياسية .

ولاشك ، ان هذا الدور الذي تحتله التومائية المعاصرة وسط الاتجاهات الكاثوليكية الاخرى يفسره أيضا طبيعتها ( العقلانية - الداخلية ) على خلاف الاتجاهات الصوفية والاعقلانية الاخرى ، ومع بقاء التومائية المعاصرة فلسفة دينية لكنها بخلاف تلك الاتجاهات الدينية الاخرى استطاعت ان تتجدد وفقا لمطالب الفكر العلمي المعاصر .

فلقد أعلن البابا بافل السادس في برنامجه الكنسي لجميع الكاثوليكين ان المسألة الدينية تكمن في « الحوار » بين الكاثوليكية وبين العالم المعاصر .

وفي الجلسة الثالثة للمجمع العالمي الفاتيكاني نوقشت ولاول مرة ليست فقط المسائل الدينية ، بل ومسائل السياسة الدولية والحياة

الاجتماعية ، وبخاصة المسألة حول كيفية تصالح الانسان المعاصر مع الدين ، توافق النظرة العلمية مع المنظومة الدينية و « الفتح الالهي » . ولقد أظهرت التومائية الجديدة نفسها اكثر مرونة و « دياكتيكية » في حل هذه المسائل ، والتي تغير - أي التومائية - الاتجاه الرئيسي للفكر الفلسفي الديني المعاصر .

ولقد ولدت الحركة الواسعة « للعودة الى توما الاتومني » في ايطاليا في النصف الاول من القرن التاسع عشر . وتميز الفكر الكاثوليكي في تلك الفترة بالضحالة الفلسفية . انها لم تستطيع ان تضع أي شيء ايجابي مناقض لفلسفة كانت وهيغل أو لذلك الفكر الفلسفي المادي المتطور الذي وجد طريقه بنجاح باهر . وطمح ادعاء البعث التومائي الى أن يجدوا التفسير الفلسفي للعالم الذي يستجيب لمطالب الفكر الكاثوليكي المعاصر . والقادر على ضحد الاتجاهات المادية في الفلسفة على اساس فلسفة توما الاكوييني .

وقد صادق البيان الكنسي الذي اعلن في ٤ آب ١٨٧٩ على وجهة النظر هذه التي حددت جوهر ومهام التومائية الجديدة .

فقد اقترح البابا ليف الثامن في هذا البيان على جميع الفلاسفة الكاثوليكين أن يستندوا الى « أمير الفلسفة المدرسية » توما الاكوييني . وفي الثامن من تشرين الثاني عام ١٨٨٩ وبمبادرة من الكاردينال ديريه جوزف أسست في لوفين كلية فلسفية - كاثوليكية عليا - والتي أصبحت الى جانب الكلية الكاثوليكية في باريس قلعة التومائية المعاصرة .

ومسألة ايجاد الارتباط العميق بين الفلسفة المدرسية التقليدية وبين العلوم وبخاصة الفيزياء ، الرياضيات ، علم النفس ، السيسولوجيا ، الاقتصاد الخ، خلقت لدى التومائين المعاصرين ضرورة اعطاء اسم جديد لهذه الفلسفة ، وأصبحت التومائية رسميا تسمى بالتومائية الجديدة . وكان ذلك - من وجهة نظر الكاثوليكين « الازدهار الثالث للتومائية » .

اعلن الكاردينال مورسيه ، أن التومائية ليست العودة الى اتجاه قديم حتى ولو كان الحديث عن العودة الى فيلسوف ملائكي كتوما الاكوييني . بل على العكس فان فلسفة الاكوييني بوصفها تعبيرا عن الحقيقة المطلقة عليها أن تتوافق مع المعطيات الجديدة للمعرفة المعاصرة . ولهذا فالناطق الرسمي باسم التومائية أي « مجلة Révuc Néa - Scolastiqce »

تمنوت بعبارة « الجديد والقديم » . وفي نهاية السبعينات - الثمانينات ، تراكمت المؤلفات التومائية الى حد كبير . وانتشرت أفكارها في جميع أنحاء المعمورة تقريبا ، وبخاصة في البلدان الكاثوليكية .

وأظهر التومائيون نشاطا كبيرا في النضال من أجل سيادة أفكارهم على الجبهة الايدولوجية . هذا الاتجاه الفلسفي الفاعل - الواضع امامه هدفا معينا - مرتبط ارتباطا وطيدا مع الكنيسة الكاثوليكية والجماعات الاكثريكية العالمية . ومع ذلك فان التومائية لا تحصر اهتمامها في اوساط الكاثوليكين المؤمنين ، بل تطمح الى توسيع تأثيرها على الشباب المتعلم ، وأوساط الشغيلة الواسعة .

وهم من أجل هذا الهدف يستخدمون جيشا من رجال الدين . وشبكة متشعبة من المدارس والكليات الكاثوليكية ، وتنظيمات شبيهة متنوعة ، وكتب علمية مشهورة . وقد خرج أكثر فاكثر في السنوات الاخيرة الفرنسيون التومائيون خارج اطار الدعاية الدينية . ويقربون بين فلسفتهم الدينية وبين المشكلات السياسية الاجتماعية للعصر . انهم يحاولون أن يرتفعوا الى مستوى تلك المشكلات التي تطرحها الفلسفة الغربية المعاصرة ، مستخدمين آخر اكتشافات الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي في القرن العشرين على الرغم من تفسيرهم له في اطار مبادئهم التولوجية الاساسية . ويعتبر التومائيون الجدد أكثر مؤدجي البرجوازية الفرنسية نشاطا في صراعها ضد المادة الديالكتيكية وضد الاشتراكية .

لقد شرعت التومائية في التطور في فرنسا ابان الحرب العالمية الاولى ، حيث بدأ تأثير البرغسونية بالافول ، وأبقت التصورات العلمية الاسئلة الايدولوجية والعقائدية العامة بلا جواب . والتومائية الفرنسية لم تؤلف منظومة فلسفية ذات مستوى عال يمكن أن تميزها عن غيرها من المدارس التومائية في البلدان الاخرى . ولكن لما كان ممثلو هذه الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية الكبار بوصفهم « قوادا » هم من أصل فرنسي ج ماريتان ( مات عام ١٩٧٣ ) . ا. جيلسون ، فان التومائية الفرنسية الجديدة أصبحت تيارا مؤثرا على مستوى عالمي .

وبشكل عام ، ظلت المواقف الفلسفية ، والمهام الاساسية والطموحات التطبيقية للتومائية الجديدة واحدة بالنسبة الى جميع البلدان ، ولكن هناك بعض السمات المميزة لشكلها الفرنسي .



ولقد وقع ماريتان - بلا شك - تحت تأثير التقليد العقلاني للفلسفة الكلاسيكية الفرنسية ، وهذا ما اثر بدوره على حله لبعض المشكلات الفلسفية لنظرية المعرفة والمنطق ، ويتميز ماريتان أكثر من أي تومائي معاصر آخر بتقاربه مع فلسفة أرسطو الطبيعية التي جانب قربه مع العقلانية المجردة الوسيطة . وماريتان محاولا اشتقاق أهم المفاهيم الفلسفية من التجربة يطبع هذه المفاهيم بطابع صوري - منطقي ، مجرد ، وهذا ما يميز الفلسفة الغربية المعاصرة بشكل عام . أما آتين جيلسون فانه في جميع آرائه الفلسفية قريب من القديس أوغسطين وأفكاره الافلاطونية الجديدة الصوفية ، وهذا مالا ينسحب على التومائيين الجدد في بلدان أخرى . والتومائيون اليسوعيون الجدد انطوني حيلبير سريتناج وردجينالد هاربرغو لانهرانج الذي انيط اسميهما بالخطوات الاولى للتومائية الجديدة في فرنسا تأثرا كثيرا بأفكار برغسون التي ظهرت في تصوراتهم ، يؤكدون أولوية الميتافيزيقا على العلم ، مظهرين ديناميكية الطبيعة وصورتها الدائمة .

ويعتبر كل من جاك ماريتان وآتين جيلسون أهم الممثلين المؤثرين للتومائية الجديدة . فلقد تناولا فلسفة توما الاكويني بشكل دقيق واثراها بشروط ومطالب العصر . وفي الفترة الاخيرة ظهرت في التومائية الفرنسية الجديدة نوع من الحدود ، بين التومائيين الجدد بين ( ماريتان ، والباحثين في التومائية الجدد جيلسون ) . فعمل ماريتان من أجل تجديد بل ومن أجل تحويل التومائية الى فلسفة دينوية ، وتطويرها في اطار ايستومولوجي منطقي مهمة فلسفته في بعث فلسفة توما الاكويني الراسخة والشاملة ، ومعالجتها في اطار فلسفي - تاريخي من منطلق الفهم الصحيح للتومائية الحقيقية .

وهذا الفرق بين الفيلسوفين الانفي الذكر يدعونا الى الحديث حول التومائية الجديدة لدى ماريتان ، والتومائية لدى جيلسون ولكن كلا الفيلسوفين الممثلين للتومائية المعاصرة استمرا في تطوير منظومة توما الاكويني التيولوجية ذاتها .

في بداية ابحائه انطلق ماريتان من البرغسونية ، ولكنه ابتعد عنها فيما بعد ، بل واتخذ منها موقفا مناقضا ، معتبرا اياها منبعا للهرطقة المعاصرة ، وتخليها عن العقل ، وتتوافق أفكار ماريتان الفلسفية الآن بشكل كامل مع التومائية ، واعتبر أن مهمته الاساسية هي الدفاع عن الايمان

والعقل في وقت واحد ، اي الدفاع عن وحدة التيولوجيا والفلسفة في المرحلة التاريخية الجديدة . ويطري مؤرخو الفلسفة البرجوازية التومائية لابهيا استطاعت أن تحل الصراع الذي لا يحل أي تناقض العلم والدين .

وإذا كان باحثو توما الاكوييني على امتداد قرون قد درسوا وفسروا المشكلات التيولوجية لارائه ، دون أن يظهرها الجوهر الفلسفي الاصيل لهذه الآراء ، وعلنو « العودة الى الماضي » ، فان التومائيين المعاصرين الذين يجب أن يقوموا بهذه المهمة – كما يرى ماريتان – عليهم أن يعثوا في كل العالم الفكر الفلسفي الاصيل للاكوييني في هذه الشروط التاريخية الجديدة . ومن أجل هذا الهدف حاول ماريتان وجماعته عام ١٨١٣ بعث التومائية في فرنسا ووضعوا اللبنة الاولى في مايسمى « البعث التومائي » . ودعا ماريتان الى علاقة حية بين التومائية والفكر التقليدي من جهة وبين العصر من جهة خراى وبين الدين والعلم . لقد كتب يقول : « أعتقد أن القديس توما رسول العصر الحديث ، وانه بني العقل » . وظل ماريتان الى آخر أيامه مدافعا عن التومائية فلا وجود إلا لحقيقة فلسفية واحدة وهي الحقيقة التومائية ، كما ويعلن أن التومائية هي الحكمة .

وماريتان نازعا المادىء الاساسية للمذهب الحيوي البرغسوني – حيث موضوع الحركة مذاب في النشاط المجرد ، ومؤد الى ذوبان الواقع نفسه – وضع التومائية في تناقض مع العقلانية الديكارتية ، والظاهرية الكانتية ، والديالكتيك الهيغلي ، ويسمى ماريتان الديكارتية اثما فرنسيا كبيرا في تاريخ الفلسفة ، ويرى في الكانتية انهيارا تاريخيا بالنسبة الى الثقافة الغربية ، أما هيغل فيرى فيه « استمرارا مذنبا للعقلاني » .

أما علم توما الاكوييني فهو – من وجهة نظره – واقعي وموضوعي . انه يتعلق بالفلسفة التقدمية ، لان هذه الفلسفة المتطورة عن الارسطية ، فلسفة عميقة مظلورة يعبقرية .

### **(( واقعية )) الفلسفة التومائية :**

تعتبر التومائية – كما يرى ماريتان – الفلسفة الواقعية الوحيدة بشكل اصيل . انها الوحيدة التي استطاعت أن توحد توحيدا هرمونيا بين حقيقة الايمان وحقائق العقل ، آراء الكنيسة ومعطيات العلم ، انها الوحيدة التي مشت على رجليها مع الزمن ، واكثر من عبرت عن طموحات الجماهير الواسعة . « وواقعية » هذه الفلسفة هي التي جعلتها تحتل موقع الريادة

وسط التيارات الفلسفية الأخرى - كما يرى مارييتان . وماريتان شأنه شأن بعض التومائيين الجديد يطلق على آرائه الفلسفية اسم « الواقعية النقدية » مؤكداً في ذلك طبيعتها العقلية على خلاف ( الواقعية الساذجة ) وعلى خلاف جميع التيارات المثالية .

ويعتبر مارييتان أن مصطلح « الواقعية النقدية » أكثر المصطلحات ملائمة من أجل وصف هذه الفلسفة ، لأنها تضع هدفها المباشر من بحثها ، ذلك الهدف الأولي في تجاوز وتصالح بنفس الوقت بين الاختبارية والمثالية بين الواقعية والاسمية . والتومائية على شاكلة جميع التيارات الغربية الفلسفية المعاصرة « الوجودية ، الشخصية ، الشاردية . . . » تدعي أنها تتجاوز طرف المادية والمثالية . وتطرح وجهة النظر تلك التي يمكنها أن تقيم صلحا بين هذين الاتجاهين المتناقضين . والتومائي البلجيكي الجديد جوزيف ماريشال - طامحا تجاوز اللاادرية الكانتية دون أن يقع في المادية - يعلن أن التومائية هي التي تقدم لنا طريقا وسطا . ودون أن ينفي التومائيين الكلاسيكيين أو الواقع الموضوعي للأشياء العيانية يؤكد بنفس الوقت علاقتهما الأنطولوجية مع المطلق .

وهكذا فالتومائية بالنسبة الى ماريشال هي المنظومة الوحيدة الميتافيزيقية اللامتناقضة .

واستنادا الى رأي جيلسون ، فان واقعية التومائية تكمن في أنها تنطلق من ظواهر الواقع المباشرة الأولية بالعلاقة مع أي فعل من أفعال الوعي .

وجيلسون على خلاف مارييتان ينفي صلاح تسمية التومائية بأنها « واقعية نقدية » راء من ذلك وضوحا أمام المثالية . ويعلن في كتابه « الواقعية التومائية ونقد المعرفة » انه اذا كان مفهوم « المثالية النقدية » شرعيا وأي نظرية مثالية طبعا قائمة على أولوية الوعي ، التفكير ، أي على أولوية النقد ، فان مفهوم الواقعية النقدية متناقض داخليا ، كترنيخ الدائرة . واستدعت هذه الاطروح لجيلسون نقاشا حادا في أوساط التومائيين الجدد ومع ذلك فان الواقعيين النقاد والمباشرين ينظفون في تحديد « الواقعية » من فلسفة الاكوييني ومبدئه الأنطولوجي الاساسي . ان ما يقع مباشرة في الدهن هو الوجود . والاعتراف بوجود الوجود الموضوعي ، وبإمكانية معرفته ، وإيجاد حدود لهذا الوعي من قبل العارف ، كل هذا يشكل نواه « الواقعية التومائية الجديدة » .

ويحدد م. ف جيلسون التصورات المنتشرة في التومائية الجديدة المعاصرة بوصفها «الواقعية المباشرة باعتدال» التي تعتمد عند اثبات حقيقة واقعية ان العالم الخارجي على المعرفة المباشرة ، ولكنها لاتنفي اللحظات التوسيطية العقلانية في المعرفة الانسانية . اما التصور الآخر - الواقعية اللامباشرة فانها تأخذ بعين الاعتبار البرهان العقلاني على الواقع الموضوعي عن طريق الاستنتاج ، ويندرج في الواقعية المباشرة بعض التومائيين على رأسهم آتين جيلسون اما في الواقعية اللامباشرة فيندرج في الاساس التومائيون الالمان الغربيون ، بروغر دي فريز ، بوخانسكي ، وآخرون .

يعتبر مبدأ وحدة العالم المادية الحجر الاساس في الفهم العلمي الصحيح واعتبار التومائيين أن اساس وحدة العالم انما هو الوجود وتسميتهم لمبتدئهم بأنه مبدأ واقعي ، فانهم في الاساس انما يصلون الى التناول المثالي للعالم . واعتبار التومائيين أن اساس وحدة العالم انما هو الوجود وتسميتهم تحت مفهوم الوجود كل انطولوجيا توما الاكويني . ويعتبر الوجود مبدأ انطولوجيا أساسيا بالنسبة الى التومائيين المعاصرين أيضا . ولا يفهم الوجود من قبلهم بوصفه واقعا ماديا او عالما ماديا بشكل عام ، بل بوصفه الوجود عموما ، الوجود كما هو . وفي هذا التصور للوجود وليس في المادة يكمن مبدأ الفلسفة الذي يرى فيه التومائيون الجدد أساس تفوقهم على المادية الديالكتيكية . فالوجود مقولة أكثر اتساعا من مقولة المادة ، ذلك لانها تضمن في ذاتها ماهو مادي وما هو روحي . واطافة الى ذلك فان الوجود الحقيقي والمحض - كما يرى مارتينان - هو الاله . وتكمن ماهية هذا الوجود الحقيقي في انها غير مترابطة مع الشروط المادية للوجود التجريبي ، ذلك لان فعل وجود هذا الوجود انما يتحقق ، ويمكن أن يتجسد بدون المادة .

وهذا العالم المادي ، الواقع الذي لاينفيه التومائيون - عالم متحول ، مادي ، نهائي انه عالم واقعي لانه يكتسب الوجود من الواقع الحقيقي . ويكتب مارتينان قائلا « هذا الكون المبتدع بخليته ، هذا العالم المادي ، انما يتعلق بالمتعالى اللامحدود ، بالواقعة المحضة ، بالوجود في ذاته ، بالحياة ، بالحقيقة العقلية الحية » .

وهكذا فالوجود لدى التومائيين الجدد ينشطر الى مستويين : الوجود المتعالى ، المتعالى على الاحساس . والوجود الادنى - وهو الوجود المادي .

ولكن التومائيين الفرنسيين على الرغم من تأكيدهم تعلق طبيعة العالم المادي فانهم شأن جميع التومائيين المعاصرين لاينفون وجوده الواقعي والموضوعي، غير المتعلق بالوعي الانساني الفردي . وهذه الموضوعية في الظاهر تقدم للتومائيين شهرة ، كونهم اكثر التيارات الواقعية من تيارات الفلسفة المعاصرة ومع ذلك فالاعتراف بالوجود « الحقيقي » بوصفه المبدأ الاساسي والاولى ، بوصفه اساسا اوليا للعالم المادي ، بوصفه وجودا في ذاته . وجودا دون مادة أمر غير مبرهن منطقيًا . ووجود محض كهذا ليس الا تجريدا بل ووهما ، وينفي كل مسار تطور العلم والفلسفة ويقود الى المثالية . وهذا ما برهن عليه انفلز في جدال مع دوهرينغ . ومحاولة النظر الى الوجود المحض بوصفه مقولة وجودية اولية وجودها سابق على المادة بل وخالق لهذه المادة قاد الواقعية التومائية بصورة حتمية الى المازق .

لقد ضحد لينين في كتابه « المادية والمذهب النقدي الاختباري » تلك التصورات الفلسفية - التي في صراعها الظاهر ضد الحلولية والمثالية انما تسير تحت راية « الواقعية والعلمية والموضوعية » . وواقعية كهذه لا يمكن ان ترتفع فوق المادية ولا يمكنها ايضا تجاوز المثالية، لقد كتب لينين في معرض ملاحظته : إن « الواقعية » تستخدم في الفلسفة البرجوازية بمعنى التناقض مع المثالية : « انني استخدم على اثر انفلز بهذا المعنى كلمة واحدة فقط : المادية ، واعتقد أن هذا الاصطلاح هو الاصطلاح الوحيد والصحيح . ولاسيما اذا ملاحظنا ان كلمة « الواقعية » مغزوة من قبل الوضعيين والمضليين الآخرين المتأرجحين بين المادية والمثالية » (١)

وفهم « الواقع » الذي يعتبر في جوهر الامر نفيًا لوحدة العالم المادية انما تنود منطقيًا الى احدى نتيجتين :

اما الى الانفصال الميتافيزيقي بين المادي والمثالي أي الى الثنائية ، او الى الاعتراف بوحدة العالم في مبدأ روجي متعال ، أي الى المثالية الموضوعية ويقف التومائيون في الموقف الاخير هذا ، ولا سيما أنهم لايتبرؤون من اصطلاح « المثالية » وكثير منهم وقف فيما بعد تحت راية « الواقعية الميتافيزيقية » .

وتستند انطولوجيا ، وفلسفة الطبيعة ومشكلة المعرفة التومائية على جوهر متعال لامادي سام - هو الاله ولما كان الاله وجودا شاملا ، وجودا

لينين : المؤلفات الكاملة . المجلد ١٨ ص ٥٦

مطلقا ، عقلا كاملا ، حقيقة اخيرة ، كانت البرهنة على وجوده المهمة الاولى  
والاساسية للفلسفة .

وكان توما الاكوينى قد طرح هذه الاطروحة في القرن الثامن عشر في  
« Summ theologie » ويشاطره في ذلك جميع التومائيين في  
القرن العشرين . ويعتبر التومائيون - معترفين باستقلال وجود الواقع  
الموضوعي للعالم المادي عن الوعي الانساني - ان هذا العالم المادي مبدع من  
قبل قوة لامادية - من قبل الاله . ويكون العالم المادي بهذا المعنى ليس الا  
جزء ضئيلا من اجزاء الكون اللانهائي والوجود اللامحدود والكامل .

ويعتقد ماريتان ان توحيد مبدأ الوجود المكتفي بذاته مع المادة ، او  
مع الكون او مع أي جزء من الواقع المحدود بالمكان والزمان غير ممكن على  
الاطلاق . وماريتان متبعا وصية معلمه الملائكي يصل بالضرورة الى نتيجة :  
انه بدون الاعتراف بوجود الاله لن يكون هناك أساس لوجود العالم ، لن  
يكون هناك أي مبدأ أو معنى ، أي أن الوجود بدون الاله وجود تافه .

ويعترف التومائيون بتغير وحركة الطبيعة ، ولكنهم ينفون أي تطور  
في المبدأ الروحي ، الذي يعتبرونه مبدأ ابديا ، غير متغير بذاته ، ولكنه يوجه  
التغير الحاصل في العالم المادي ، ومن أجل تفسير تعدد أشكال العالم  
وتغيره تستخدم الفلسفة التومائية التصور المدرسي حول « الوجود بالفعل  
والوجود بالقوة » . حيث أن جميع ظواهر الطبيعة تمتلك امكانية خضوعها  
للتغير محتفظة ببناتها . كما يحتفظ التومائيون الجدد بالنظرية المدرسية  
حول « الماهية والوجود » ، التي تؤكد أن كل الماهيات متضمنة بسكل مسبق  
في العقل الالهي . أما وجود الاشياء فيعني ان الماهية المحددة قد حصلت  
على تعينها الموضوعي العياني ، أي تحققت في الواقع .

وفي تناولهم اياهما تناولا لا عمليا ترووسطيا يؤكد التومائيون ان «الوجود»  
وفي تناولهم اياهما تناولا لا علميا فرووسطيا يؤكد التومائيون ان «الوجود»  
يسبق « الماهية » .

ويقوم ماريتان في كتابه : « بحث نقدي حول الوجود والوجود »  
حدودا بين التومائية كشكل من اشكال فلسفة الوجود وبين الوجودية .  
والتومائية على خلاف الفهم السارترى السلبي للوجود تطمح لان تكشف  
ميتافيزيقا الوجود الايجابية . وموضوع الفلسفة التومائية كما يرى ماريتان  
ليست الماهية الفردة ، او الوجود الوهمي بل الماهية الكلية في فعل الوجود .

كما يؤكد : انه في فعل الوجود تظهر العلاقة المتعالية بين الموجودات الجزئية وبين الوجود المطلق ، أي الاله . وجيلسون في شرحه لتوما الاكويني يصل الى نتيجة - شأنه شأن مارتان - وهي أن التومائية على النقيض من التصور الافلاطوني الذي يقدم الماهية هي فلسفة الوجود وتعرض مشكلة الوجود على نحو متنوع وراق .

كما يبحث جيلسون في كتابه « الماهية والوجود » عام ١٩٤٣ في تاريخ الفلسفة عن المنابع الاصلية للفكر الوجودي وعلى أساس أحكامه التاريخية هذه يصل الى القول : بأن هذه المنابع لا توجد لدى افلاطون وأرسطو أو عند كلانت أو هيغل ، بل لدى الاكويني . الاول الذي قدم الوجود على الماهية . وتستخدم النظريات الوجودية المعاصرة - من وجهة نظره - القولين في انفصال عن بعضهما البعض ، ولا تكشف الفكرة الحقيقية للوجود . وتوما الاكويني الوحيد الذي أظهر أن العالم كله متعلق بفعل واحد وحيد متعال بالعلاقة مع الافعال الأخرى . انه فعل الوجود الالهي .

وجيلسون على خلاف الوجودية المعاصرة - التي تنظر الى الوجود بوصفه مقولة انسانية فردية ، والتي ترى أن الماهية تخلق في عملية وجود الفرد - على الرغم من قوله بأولوية الوجود فانه - أي جيلسون - يعتقد أن الوجود لا يقف أمامه في صورة محضة في الواقع ، انه مرتبط دائما بالماهية . بما هو موجود واقعي . لقد كتب يقول : توجد الاشياء بقوة الوجود الالهي كما ينبع نور الشمس من الشمس» (١) والتومائيون على الرغم من تصورهم لتعلق العالم المادي يخضعون الوجود الطبيعي للوجود الما - فوق طبيعي . ويعتبر كل من جيلسون ومارتان أن الفكرة الخلاقة للواقعية القرووسطية هي تأكيد الروح الانطولوجي وليس المادة .

في المؤلفات الفلسفية المعاصرة المتعلقة بتحليل مبادئ التومائية الجديدة يطرح سؤال : ترى ماهو الاول فعلا في هذه الفلسفة الدينية : الماهية أم الوجود ؟

ومارتان الذي يصف الميتافيزيقا التومائية بميتافيزيقا وجودية يميز نمطين من الوجودية : وجودية أصيلة ووجودية مزيفة .

والوجودية الاصلية أو التومائية في تأكيدها أولوية الوجود انما تعبر عن انتصار العقل الكبير اما الوجودية المزيفة أي الوجودية المعاصرة بدء من كير كيجارد وانتهاء بسارتر انما تعبر عن هزيمة العقل .

ان نقد مارتان العقلاني المجرى لمبادئ الوجودية الاساسية : الوجود، الذاتية . المشروع ، الوضع ، انما يستند على تناول هذه المبادئ تناولاً تصفياً ، غير صحيح وعلى ادراج مالا يميزها من مضامين ومعاني . ويستعيز مارتين عن الاشكال الواقعية تاريخياً للوجودية بمثل عقلانية وبتومائية جديدة دعائية .

### النزعة العقلانية

تدعي التومائية على خلاف التيارات الدينية الفلسفية الاخرى البرهنة العقلية على مبادئ الايمان وبخاصة على وجود الاله ، والتفسير العقلاني كذلك للمركزات الدينية . وتنطلق نظرية المعرفة التومائية من ثنائية العالم وتقسيمه الى العالم الطبيعي والعالم الما فوق طبيعي . والحقيقة ان العقلانية العلمية تناقض منظومة الافكار هذه ، التي بناء على علمية سطحية تحاول حفظ صوفية الدين .

ويجد التومايون المعاصرون هذه المنظومة من الافكار في الاراء المدرسية للاكوثني ، ولا سيما في اطروحة الاساسية « انسجام » الايمان والعقل . ولقد احتلت هذه الاطروحة - التي قدمت في القرن الثالث عشر ضد عقلانية آبيليار المدرسية ، وضد لاعقلانية تيرتوليانا الصوفية - احتلت بالعلاقة مع الايمان والعقل موقعا وسطا مدعما لمبادئ المسيحية . وفي هذه الاطروحة محاولة للبرهنة على ان المبادئ الدينية ، اي حقائق الايمان ، اعلى من حقائق العقل ولكنها غير متناقضة ، وذلك ان مصادرها جميعها هو العقل الاعلى ، اي الاله .

ويؤكد مارتان - مطلقا على فلسفته اسم الفلسفة العقلانية - ان هذه الفلسفة لا تستند في بحثها على اساس عار من التقاليد الكنيسة ، بل في تماس مع العلم مستخدمة جميع اكتشافات الفكر النظري المعاصر ، كما يؤكد الطبيعة التركيبية للفكر التومائي والتوافق القائم فيه بين المنطقي واللامنطقي ، والعقلاني واللاعقلاني .

والتومائية كما يقول مارتان تصالح الخير والطبيعة ، الايمان والعقل التيولوجيا والفلسفة الفضائل الما فوق الطبيعية والطبيعية ، النظم التصورية



والعملية ، الفهم الصوفي والمعرفة الانسانية ، الثقة بالوقائع الابدية وفهم  
الوقائع المتغيرة .

اما فيما يتعلق بجيلسون فان التجربة الما فوق طبيعية قادرة من وجهة  
نظره على اشتقاق العقل الطبيعي من داخلها . ولكن هذا العقل ليس  
بمقدوره أن يصل الى حقائق « الكشف » . وتطور العقل غير ممكن الا في  
تماس مع الايمان وانطلاقا منه . ولهذا يقف جيلسون موقفا عدائيا من  
المذهب الطبيعي والمذهب العقلاني اللذان - كما يعتقد - يشكلان العدو  
اللدود للتومائية .

ومع ذلك فان جيلسون لا ينفي مطلقا المعرفة الحسية والعقلية ، ولكنه  
يعتبرهما معارف سطحية غير كاملة . ولهذا فالحقائق المعروفة من قبلهما  
هي دائما حقائق نسبية . والدين فقط هو الذي يقدم لنا الحقيقة المطلقة .  
ويحاول جيلسون البرهنة : أن انسجام الايمان والعقل ليس نتيجة وحدتهما  
الخارجية . والايمان لا يمكن أن يفرض علينا من الخارج . والعقل حر في  
طموحه نحو الحقيقة لكن مبادئ الدين لا تخضع له اطلاقا . وبفضل النزوع  
الداخلي نحو الما فوق طبيعي يطمح العقل الانساني الطبيعي الى التفسير  
الديني للعالم .

ولهذا فالفلسفة ، كما يقول جيلسون ، تستمد قيمتها وقوتها لا من  
مناصرتها للمسيحية ، بل من كونها حقيقة . . وكل سر التومائية يكمن في  
اعلانها الحاسم الشرف العقلاني الذي يعيد الفلسفة الى ذلك الاساس ، حيث  
يفقد الانسجام مع التولوجيا نتيجة ضرورة لطالب العقل ذاته ، وليس  
بوصفه نتيجة مصادفية لرغبة بسيطة في توافقهما .

وانطلاقا من مطلب الكنسية الكاثوليكية الملح في تلاؤم التومائية الجديدة  
مع اكتشافات العلم المعاصر والتقنية المعاصرة والثقافة المعاصرة ، لا يلغى  
جيلسون وماريتان ايا من هذه الاكتشافات ولكنهم يحاولون أن يجدوا فيها  
وسائل لتأسيس الايمان . ويؤكدان أن الاكتشافات العلمية المعاصرة لا تلغي  
الفهم الديني للعالم ، بل على العكس من ذلك ، تؤكد هذا الفهم ولهذا كانت  
التومائية الصديق الحميم للعلم .

ومع ذلك فان التومائيين المعاصرين في حديثهم عن علاقة العلم بالدين  
يطمحون دائما لحصر العلم بحل المشكلات الاختيارية على اساس وضعي ،

وتحتل الكنيسة المكان الرسمي في منظومة المعرفة العلمية وفي تعميماتها .

ولكن ما كان مقبولا دون أي نقاش في القرون الوسطى أصبح يتطلب في القرن العشرين، ليس فقط تأسيسا مقليا وبرهانا منطقيا، بل اثباتا علميا صرفا ولا يكفي أن تعلن في عصرنا مبدأ انسجام العقل والايان واستدلالة منطقيا من معطى أساسي ، فلا بد من البرهنة على توافقه مع معطيات العلم ، وتدعيم هذا المبدأ بوقائع قطعية .

ويظهر التومائيون الفرنسيون المعاصرون - في هذا الاطار - مرونة مذهشة . لقد مضى ذلك الزمن الذي كانت تحرم فيه الكنيسة منجزات العلم ، معتبرة اياها دسائس شيطانية . ويطمح الفلاسفة الدينون المعاصرون الى التلاؤم مع العصر ، وهم في التصالح هذا مع الشروط التاريخية الجديدة يستخدمون اشكالا جديدة في النضال ضد التفكير العلمي ، كما يستخدمون مناهج حديثة للتشهير به . والفلاسفة التبولوجيون المعاصرون لا ينفون معطيات العلم « وهي طريقة وسمت العصر الوسيط ولكنها لم تعد مناسبة في عصرنا » بل ويفازلون العلم ، كما يطمحون الى اقامة وحدة التفكير العلمي والايان الديني . ولا يوجه التومائيون المعاصرون تقدمهم ضد منجزات العلم ذاتها وقوانينه ، بل ضد تناولها الفلسفي وتعميمها النظري . وترتبط مبادئ نظرية المعرفة التومائية الجديدة ارتباطا وطيدا مع انطولوجيتها . وتطرح النظرية المعرفة التومائية المعاصرة ، الاعتراف بالواقع الموضوعي المستقل عن الانسان والمدرک من مثله مبدأ أساسيا . وفي وقوف مارتان ضد عقلانية ديكرات التي كما يرى التومائيون الفرنسيون الجدد اذابت الوجود في التفكير وانطلقت من وحدة العقل بوصفه مبدعا جميع القيه ، انما يقف - أي مارتان - موقفا يؤكد أولوية « الواقع » . والواقعة المعرفية بالنسبة له ليست مجموعة الروابط والعلاقات الذهنية المحضة التي يقيمها العقل فحسب بل جزء من واقع الوجود الاصيل . ويلاحظ مارتان بحق - ان كل حكم لابد له ان يربط عناصره - الموضوع والمحمول على الوجود الذي يقف امام العقل بوصفه واقعة مباشرة ، ويتكشف له عن طريق التجريد .

وهذا التوحيد بين ماهو انطولوجي وماهو منطقي يعطي التومائية قوة كبيرة في صراعها ضد المثالية - كما يرى مارتان - وفي هذا انما تكمن الواقعية الاصيلة ، وموضوعية نظرية المعرفة التومائية . لقد كتب مارتان يقول : « ان تنوع فعلي المعرفي يتعلق بالموضوع بوصفه آخر متحررا من

اناى وانى اذ اعرف فاني اخضع للوجود المستقل عني ، واجعل من نفسي خاضعة له . وحقيقة عقلي انما تكمن في توافقه مع ماهو خارجه ومستقل عنه ، فالوضوع هو السيد هنا » .

ولكن الوعي – ليس الواقع ذاته ، على الرغم من استناده عليه . والى جانب التشابه القائم بينهما هناك الاختلاف . فالوجود الواقعي للشيء ووجوده في الذهن الانساني شيان مختلفان . فالاول شيء مادي والآخر ذهني .

ولكن كيف تجري عملية المعرفة ؟ كيف يصبح الحجر مثلا موضوع معرفة لهذا الفعل الروحي المحض كما يرى التومائيون ؟ على هذا السؤال يقدم التومائيون الفرنسيون الجدد جوابا واحدا : في فصل المعرفة لا يعرف الموضوع المادي ذاته بل صورته اطار فوق ويعلن مارتيان : ان وجود الحجر الخاص هو وجود مادي ، ويعزل هذا الحجر في ذهني عن وجوده الخاص ، « الموضوع يوجد في الذات بناء على شرط وجود الذات » .

ويتحقق في فعل المعرفة للتماس المباشر بين الذات والموضوع ، اذ ذلك تصبح وظيفة العقل تطابق الموضوع مع المعرفة . ولكن لما كان من غير الممكن تطابق المادي مع الروحي ، والروحي مع المادي ، أصبح من الضرورة اما ان يصبح للتفكير شيئا ماديا ، أو موضوع الوعي لا ماديا . ولقد توصل الاكوييني واتباعه الى نتيجة انه لا وجود لانفصال بين الموجود والتفكير ، فالوجود في صورته الكاملة كوجود الاله فاقد للجسمانية ، انه صورة الصور . وكل ما هو موجود منبعه من هذا « الجود » . لاشيء خارج هذا الوجود . لقد كتب جيلسون يقول : « الاله خلق كل شيء ، ولهذا فهو هذا الوجود » . والجدر الميتافيزيقي لامكانية معرفة العالم هو اللامادية – كما يرى التومائيون .

ولما كانت الافكار الالهية كامنة في اساس جميع الاشياء فان المعرفة متعلقة بالمادة المتعالية وبدرجة هذا التعالي » . وكلما كان هذا التعالي كبيرا كلما كانت امكانية معرفته أقوى . كما كتب سيرتيانج قائلا : « لا يمكن لاي وجود أن يقدو مفهوما دون الاعتراف بالتدخل الدائم للنشاط الروحي اللامستنفذ ، النشاط الذي يؤكد الاشياء والشخصية ، يؤكد موضوع الفكر والتفكر » . ولقد اكد تومار متجاوزا ذلك قصديته هوسرل – أن

ترابط فعل المعرفة مع موضوع التفكير أو توجه المعرفة نحو الموضوع هو وسيلة المعرفة ، التي بفضلها يظهر امتلاك موضوع المعرفة . ونتيجة هذا الامتلاك يتطابق للعقل العارف مع المعروف . أي يأخذ شكل المعروف . لقد كتب مارتيان يقول : على الرغم من احتفاظ العارف لطبيعته الخاصة بصورة واضحة فان هذا العارف يصبح ذلك الشيء الذي يدركه ، يتوحد معه ، بل ويفدو متحدا مع المعروف أكثر من اتحاد المادة والصورة .

والمعرفة - على هذا النحو - هي امتلاك العقل الانساني الواقس . ولكن ، لما كانت المعرفة ، ما - فوق حسية ، أصبح العقل غير قادر على أن يستوعب في ذاته الشيء المادي .

وعن طريق هذا الفعل الروحي يصل الوعي الى صورة الشيء المثالية أي ؛ يصل الى ما هو عام وأكثر وضوحا وما يميز الموضوع المعطى . وبعلم مارتيان : « ان موضوع العقل الانساني لا مادي شأنه شأن العقل » .

ويقدم برنار من أجل ايضاح هذا الوضع المثال التالي : عندما يقترب جسم ما مادي من النار فانه يكتسب حرارة ، أي يصبح ساخنا ، ولكن الذات العارفة عندما تشع حرارة ، فانها لا تصبح أكثر سخونة ، ولكنها تصبح بشكل مثالي حارة ، وتتحد بشكل مثالي أيضا مع الحرارة . ولكن من أجل أن يجري هذا الامر لا بد من أن يفقد الموضوع المدرك ماديته . ونفي مادية الذات هذه يجعل من الممكن أن يحيط الانسان بالعالم الموضوعي . لقد كتب مارتيان يقول ان هناك توافقا حادا بين المعرفة واللامادية والوجود المعروف من حيث هو لا مادي .

كما يؤكد جيلسون هذه الفكرة أيضا ، حيث كتب قائلا : الشرط الاوى لامكانية المعرفة هو أن تشارك الأشياء في درجة ما في اللامادية . ولو إمتدنا أن هناك كونا ماديًا بشكل محض وفاقدًا لأي عنصر من عناصر العقل ، فان هذا الكون لن يكون قابلاً لمعرفة الروح . ولما كان الامر على نحو اخر ، فالى جانب العقل الممكن أن يصبح شيئًا - توجد في الأشياء جوانب بمقدورها أن تصبح روحًا بشكل واضح » .

وهكذا يفتدو كل من الذات والموضوع في عملية المعرفة لا ماديين ، الموضوع بفضل صورته المثالية ، والذات لان معارفها انما تنصب على معرفة الالهي . وليست عملية المعرفة لدى التومائيين الجدد تركيبا بين الحسي والمجرد ، بل مشاركة العقل الانساني مع العقل الالهي .

ويستخدم التومائيون الجدد بشكل ماهر افلاس المدخل المثالي الى المشكلات الانطولوجية الاساسية . ويحاولون تجاوز المذهب الذاتي عن طريق تصوراتهم « الواقعية » والتي هي في حقيقة الامر « تصورات روحية لان استخراج الافكار من مجال اوضاع العارف الذاتية تدخل الى مجال الاشياء الواقعية . ولكن لما كان المصدر كاذبا ، حيث يتحول الشيء المادي في عملية المعرفة الى شيء فوق مادي ، وليست المعرفة انعكاسا لما هو واقعي ، فانهم لم يستطيعوا ان يخرجوا خارج اطار المفاهيم المثالية - الموضوعية .

ولا تنفي نظرية المعرفة الماركسية ان الموضوع يتحول في عملية المعرفة الى مضمون العقل العارف ( خاصة اذا ما جرى الحديث حول معرفة اجزاء منفصلة من الواقع الموضوعي ) ، ولكنها تؤكد ان هذا الموضوع يستمر في الوقت ذاته موجودا في العالم الموضوعي وغير متعلق بالارادة او معرفة الذات . او حتى المواضيع المجردة تعتبر انعكاسات مثالية للواقع الموضوعي ، اي انها موضوعية ( مضمونها لاساسي . . )

ولكن لا عملية نظرية المعرفة التومائية تكمن في ان مجالات العالم الموضوعي لم تستبعد من مجال المعرفة العلمية فحسب ، بل في انها تزييف عملية المعرفة العقلية ذاتها . تزييف اهمية المعطيات الحسية . وتفصل بين ترابط الاحساس والتفكير . تزييف اصل المفاهيم العامة اصل الافكار الخ .

وتولي الفلسفة التومائية الجديدة مشكلات تاريخ الفلسفة اهمية كبيرة . وفي تفسيرها تاريخ الفكر الانساني انما تصل الى البرهان على ضرورة بعث الفلسفة المسيحية الوسيطة ، وتذهب الى حد اعتبار هذه الفلسفة الاتجاه الوحيد والاصل والموثوق . وبسيرر الفكر الانساني كما ترى التومائية - نحو بعث الميتافيزيقا المدرسية . وتنحصر مبادئ جيلسون

١ - ت . ي . اوينر رمان مثلثات المعرفة الفلسفية .

في تاريخ الفلسفة في الماضي وتقدم صورة مزيفة عن مستقبل تطور الفكر  
الفلسفي .

ويرى جيلسون أن مؤسس الفلسفة الحديثة هو توما الاكوييني ، كما  
يتناول كل تطور الفلسفة المعاصرة انطلاقا من فلسفته . ويعتبر ان اتجاهات  
جميع الفلاسفة من ديكارت الى هيغل انما هي مثالية ضد - تومائية ولدى  
تحليله لافكار بونا فينورا ، واوغسطين وتوما الاكوييني يصحح هذا التومائي  
الفرنسي الى البرهنة على أن هؤلاء المفكرين قد اكتشفوا مقولات الفلسفة  
الاساسية وقيمتها التي تكمن في عدم تعارضها على الدين .

ومن الواضح أنه - أي جيلسون - بسبب دقته اللامتناهية في  
تحليله التاريخي ، وبسبب صراعه ضد الانتقائية ، ومن أجل « الموضوعية »  
العالية ، قد نال في الصحافة البرجوازية اسم كلاسيك تاريخ الفلسفة .

ومع ذلك فان جيلسون غريب في الواقع عن فهم قانون تطور  
الفلسفة التاريخي . اذ تستند ابحاثه على اجتزاء بعض المراجع وتقييمها  
تقييما ذاتيا على اساس الدفاع عن المسيحية .

وجيلسون أحد الاوائل الذي أكد على أن في تطور الفكر الفلسفي  
هناك الفلسفة المسيحية الخاصة .

وأعلن أن المسيحية لعبت دورا كبيرا في الفلسفة حيث بعثتها  
وجددتها . وبناء على وجهة نظر جيلسون ، فان الكشف المسيحي والحقائق  
المتعالية واللامعروفة من قبل العقل والفهم الجديد للاله المسيحي قد  
أدى الى ثورة اصيلة في التيافيزيقا وعلم الوجود . والمسيحية كذلك قمة  
تطور الفلسفة السالفة وشمعة المستقبل .

واستنادا الى وجهة نظر جيلسون والتومائيين بشكل عام ، لا وجود  
في الفلسفة للتطور والبرهنة المستمرين ذلك انهم يعتقدون بان مبادئ  
الفلسفة ومقولاتها قد وضعت في العصر الوسيط . ومجمل الصراع انما دار  
حول هذه « الحقائق الابدية » . وهكذا تكون الفلسفة بدء من عصر  
النهضة - كما يرى التوماليون - سلسلة غير متوقفة من الاخطاء التي  
أدت الى المازق الذي يعيشه الفكر الفلسفي المعاصر وليس هناك من مخرج  
الا العودة الى الفلسفة المسيحية الوسيطة .

وحتى ميتافيزيقا ديكارت لا ينظر اليها التومانيون الفرنسيون الجدد  
الا على أنها تراجع بالمقارنة مع الفلسفة المدرسية الوسيطة .

ويقول جيلسون ، ترى لماذا نفتح الصنبور اذا كنا أما المنبع مباشرة ،  
الصنبور - طبعا كما يرى جيلسون - هو فلسفة ديكارت أما المنبع فتوما  
الاكوييني .

ولكن تاريخ فلسفة الناقد للنواة العلمية الاساسية أي عناصر المذهب  
التاريخي ، غير المظهر للتنوع الكامن في الفكر الفلسفي والصراع الدائر بين  
اتجاهاته ، من الصعب أن يطلق عليه - أي على تاريخ الفلسفة هذا - اسم  
تاريخ .

### التصورات الاجتماعية - السياسية والاخلاقية

تكمن في أساس تصورات التومانيين المعاصرين الاجتماعية - السياسية  
والاخلاقية بوصفها نتيجة منطقية لتصوراتهم - تكمن النظرة الى التاريخ  
من حيث هو تحقق الفكرة الالهية ، والنظرة الميتافيزيقية للانسان  
والمجتمع ، والتناول التيولوجي للاخلاق . والانسان في تناولهم ، ليس  
الا كائناروحيا بمضمونه الداخلي ، غير متغير في طبيعته . مسنقل عن  
التطور العام للطبيعة الحية ، التي تعيش على اساس قوانينها الخاصة .  
والانسان هذا المالك للمبدأ الالهي الذي وهبه اياه الاله ، أي الروح الخالدة  
يتكون من حيث هو شخصية مستقلة فردة والتي تسبق تكون المجتمع .  
ولهذا لا ينظر الى الانسان لدى التومانيين - على أنه ثمرة من ثمرات  
المجتمع .

وتنطلق تصورات التومانية السوسولوجية من الاقرار بان الظواهر  
الاجتماعية ما هي الا نتيجة نشاط الناس الروحي . وكما يعتقد جيلسون  
فان القوة المحركة للتاريخ وللحياة الاجتماعية هي ارادة الانسان الحرة ،  
والتي تنبعث في النهاية من الآلة . ويؤكد هذا الفيلسوف الكاثوليكي أن  
الانسان مستقل ولكنه استقلال مرتبط . « فالانسان مستقل بفضل أنه  
مرتبط بالآلة » . وهكذا فان جيلسون في نفيه لمفهوم القانون التاريخي  
يصل الى فكرة أن التاريخ يخضع للادارة الالهية ، وبالنتيجة - فهني  
التي تخلق التاريخ وليس الانسان الحر . وتقوم بسوسولوجيا التومانية

على نفي القانونية في التطور الاجتماعي ، ولما كان المجتمع نتيجة الخلق  
الالهي ، فان كل قوانين الاخلاق أو المجتمع يجب النظر اليها بوصفها  
حوادث جزئية للقانون الالهي . والعامل الحاسم في تطور المجتمع انما يرتد  
كما يرى التوماتيون الى الافكار الاخلاقية والمبادئ الدينية . وفي عام ١٩٠١  
اعلن البابا ليف الثالث عشر ( بيانه ان المشكلة الاجتماعية يجب حلها على  
اساس قوانين الاخلاق والدين . واكثر من حاول تأسيس هذا المبدأ البابوي  
جاك ماريتان . فلقد اعطى هذه المشكلة في سنوات الحرب العالمية الثانية  
حيث كان يقيم في الولايات المتحدة الامريكية - اهتماما كبيرا . . ومن أجل  
هذا الهدف قام باصدار دوريات « الحضارة » والتي كانت مهمتها الاساسية  
الدعوة الى افكار التومائية الاجتماعية والسياسية . وفي أعمال هذه المرحلة  
« المذهب الانساني التكاملي » ١٩٣٦ ، « حقوق الانسان والقانون الطبيعي »  
١٩٤٢ ، « المسيحية والديمقراطية » ١٩٤٣ ، « مبادئ السياسة الانسانية »  
« مفهوم السيادة » ، « شفق الحضارة » ، من اجل العدالة ، مجموعة محاضرات  
واحد له عام ١٩٤٠ - ١٩٤٥ ، وفي أعمال متأخرة ، « من أجل فلسفة  
التربية » ١٩٥٩ ، « الفلسفة الاخلاقية » ١٩٦٠ ، « الفيلسوف في المجتمع »  
١٩٦٠ ، في جميع هذه الاعمال انطلق ماريتان من موقف الديمقراطية  
المسيحية الجديدة .

هذه الديمقراطية لا تؤسس على ظهور ارادات الناس بل على اساس  
الانهام الانجيلي ، وحده القادر على تلبية مطالب وطموحات الجماهير على  
صعيد العلاقات الانسانية ، القيم الاخلاقية والحرية الفردية . ويلسق  
ماريتان بعد أن يعرض « شفق » الحضارة التي لم تقدم لا الديمقراطية  
ولا المذهب الانساني - يعلق - أن امكانية البعث الروحي مازالت متوفرة .  
حيث يمكن استبدال « شفق المساء » بفجر صباحي ، اذا ما وجد ما يؤسس  
التطور التاريخي من وجهة نظر « الفلسفة الكاثوليكية - وليعتقد ماريتان أن  
التاريخ يتحرك في اتجاه محدد » نحو بناء مملكة الله على الارض . وعلى الرغم  
من جميع مبادئها الثابتة فان التومائية لم تستطع الا أن تتأثر بالواقع التاريخي ،  
والافكار الديمقراطية الجديدة وطبيعة العصر الثورية ، لم تنبج من التأثيرات  
الاجتماعية لفئات الشعب المختلفة والطموح نحو اصلاح الحياة الشخصية  
والاجتماعية .



وماريتان طارحا نفسه مبشرا بهذه الافكار الجديدة يعلن انه ضد الرأسمالية ويقترح تجديدها مقتربا من الاشتراكية . وكل من الرأسمالية والاشتراكية قد أفسدنا باتجاهات الحياة المادية، ويرى ماريتان أنه من الضرورة اقامة مذهب انساني تكاملي ، وديمقراطية شخصية أصيلة تستند على مبادئ مسيحية . ومع ذلك فان هذه المبادئ لا تسير أبعد من الحق الطبيعي والقانون الطبيعي . وبحجة مظهر الحق الطبيعي بوصفه محمدا لاسس العلاقات الاجتماعية المعاصرة تتقدم جميع الادعاءات الدينية - الاخلاقية القديمة .

في الحقيقة ، ما من احد من التومائيين يعترف بالقانونية الموضوعية والطبيعة التاريخية لتطور المجتمع الانساني على الرغم من تقديمهم نظرية عضوية لهذا التغير . والتومائيون انطلقا من فهم انثروبولوجي للظواهر الاجتماعية يربطون مسار التطور التاريخي نشاط الشخصية بوصفها خلية المجتمع الروحية . والشخصية بالنسبة لهم خلايا منظوميه خالقة للجسد الاجتماعي .

ويحاول التومائيون المعاصرون - على اساس ما يسمى بنظرية المجتمع العضوية - أن يبرهنوا على أن ظواهر الحياة الاجتماعية ظواهر أبدية وقائمة على سلطة عليا . فماريتان يقدم مثلا مبادئ الحب والعدالة بوصفهما مبدأ الحياة ويعتبر مصدرهما الاله . انه يقترح برنامجا متكاملا للإصلاح الاجتماعي والاقتصادي الذي لا يشير الى الملكية الرأسمالية ، ومتجه نحو ايهام الشفيلة بعدالة مزعومة في نظام اجتماعي جديد . وتحاول التومائية أن يترهن على أبدية وأصل الملكية الخاصة الالهي ، غير أنها وفقت في السنوات الاخيرة ضد قوة الاحتكار الاقتصادية الفاحشة . والتومائيون المعاصرون مبرهنين على ضرورة الملكية الخاصة رأين فيها الظهور الاساسي لحرية الشخصية ، يطمحون لاقتناع الشفيلة بأنهم قلقون على مستقبلهم، ويريدون تحسينه - أنهم يقومون ببناء نظريتهم حول التعاون الطبقي بكل دقة ، بين العلاقات الانسانية ، وضرورة توزيع الثروة العادل بين العمال وارباب العمل ويقدم ماريتان نظرية جديدة لتنظيم الملكية من أجل البناء الاقتصادي الاساسي - الامتلاك المشترك ، والتوجيه المشترك المستقل عن الانتماء الطبقي لاعضاء المجتمع . ويقف ماريتان مع المجتمع

الطبقي ، يدافع عن انسجام العمل ورأس المال ، وعن فضيلة الشخصية العاملة - متجاوبا في ذلك مع جبريل مارسيل .

ومع ذلك ، فان الصور الجديدة للملكية ووسائل تنظيمها ، والتقدم التكنولوجي السريع ومكننة الانتاج لا تستطيع جميعها - كما يرى مارتان - ان تحرر الانسانية كلية من أشكال الاستعباد . والكنيسة وحدها يمكنها القيام بهذا التحرر . انها الوحيدة التي تعرف الطريق الصحيحة نحو الحرية الحقيقية ، والخير العام . ولهذا لا بد من الاخذ بعين الاعتبار - برأي مارتان - المطامح العليا « اللاقتصادية » ذات الابعاد الروحية والاخلاقية ، وبخاصة طموح الناس نحو التعاون على أساس العدالة والآخرة . وليس تقدم الانسانية هو الانتقال الى تنظيم سياسي واجتماعي أفضل ، بل الانتقال الى وعي عال بكرامة الشخصية الانسانية ، الى أولوية الحب الاخوي . وهكذا تكون قد اقتربنا - كما يرى مارتان - من الحياة العقلية والخيرة ، من امتلاك الحرية . والمساواة - من وجهة نظره مساواة الناس أمام الاله ، وأمام القانون الطبيعي . وجميع الناس مهما كانت انتماءاتهم الطبقيّة فهم أولاد أب واحد ، أولاد الاله .

كما يستنكر مارتان الرأسمالية وأخلاقها ، ويعلن أن زمن المذهب الفردي البرجوازي قد ولى ، يجب تغييره بمثال أخلاقي جديد . ومارتان على الرغم من دعوته للمساواة - فان لم يخف عداؤه للماركسية . ويعرف الشيوعية كـ « الخلايا » وتماطف مارتان مع « الحضارة الشخصية الجمعية » التي اعتبرها مرحلة اجتماعية ، انما أسست على مبادئ العقيدة الكاثوليكية . ومارتان - مشيرا الى أنه ليس عدوا للتقدم بل حتى انه ليس عدوا للتغيرات التقدمية ذات الطابع الثوري ، فانه يؤكد أن الثورة الشخصية هي الثورة الوحيدة الاصلية ضد الرأسمالية والتي تعتق الشخصية الانسانية من سيطرة الرأسمالية هذه .

ولهذا فان حل المشكلات الاجتماعية . يجب أن تكمن من وجهة نظره في نهاية الامر - لافي تغيير الشروط المادية والاجتماعية - السياسية لحياة الناس ، بل في اصلاح الاسس الاخلاقية للمجتمع .

لقد كتب مارتان قائلا : « يمكنكم تغيير مرحلة العالم المعاصر الاجتماعية عندما تدعون الى اصلاح الحياة الروحية فينا قبل كل شيء » .

ويؤكد مارتان في كتابه « الفلسفة الاخلاقية » : أن الاخلاق وصلت بعد  
كانط الى حالة الحيرة الكاملة ، والازمة المستفحلة . وبسبب غياب علم  
متعارف عليه حول الاخلاق وصلت « الفلسفة الاخلاقية » الى اضطراب  
كامل .

ويعتد أن ينتقد مارتان التياران الأساسيات الثلاثة - كما يرى -  
الدرائنية ، الماركسية ، الفرودية والتي أثرت تأثيرا كبيرا على الاخلاق ،  
يعلن ان علم الاخلاق الجديد الذي يستجيب لمطالب المجتمع المعاصر يمكن  
بناءه على أساس من التومائية فقط .

ويرى مارتان ، أن علم الاخلاق الماركسي يهتم بالانسان اذا كان  
للانسان أهمية بالنسبة للمجتمع فقط ، وينفى أفعال الانسان برصفه كائنا  
فردا .

ويتهم هذا التومائي الفرنسي المعاصر الماركسية ، بأنها تنفي حاجة  
طبيعة في الشخصية الانسانية كالحاجة الى الاله . ويقول مارتان : أن  
الايان بالاله ينقذ الايمان بالانسان .

والاخلاق استنادا الى فهم التومائيين الفرنسيين المعاصرين ليست الا  
قانونا الهيا ، وقاعدة لاتتغير للسلوك الانساني . واحدة لجميع الناس وفي  
جميع المراحل التاريخية وهامة لجميع الطبقات .

هذه الاخلاق مستقلة عن الشروط المادية للحياة ، عن مستوى تطور  
المجتمع ، انها أبدية لاتتغير .

وهكذا ، فان التومائيين ينظرون الى الاخلاق نظرة ميتافيزيقية ،  
خارج تطورها التاريخي ، وبمعزل عن علاقات الناس الواقعية . والتومائيون  
على الرغم من اعترافهم بأهمية الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها الاخلاق  
بوصفها وسيلة مؤثرة وهامة من وسائل التأثير على عقول وعواطف الناس ،  
فانهم ينفون مع ذلك طبيعتها التطبيقية . انهم ينفون تلك الواقعة التي برهنتها  
التاريخ وهي أن لاجود في المجتمع التناحري الطبقي لمصالح مادية واحدة  
ومعايير اخلاقية مشتركة . والاعتراف بالملكية الخاصة أساسا للمجتمع لا بد

وأن يقود الفلسفة الكاثوليكية الى تأييد تلك التقاليد التي تحافظ عليها هذه الملكية . وفي ذلك يمكن تناقض ولا تاريخية تصوراتها الاخلاقية .

ان التومائية الجديدة تحاول أن تبعث فلسفة توما الاكوينى في فكر الانسان المعاصر ، ولكن حلها مختلف المشكلات الفلسفية والاجتماعية - السياسية والاخلاقية على الرغم من وقوفها ضد المذهب الفردي ، ضد الالاعلانية . والمذهب الاحتمى ، وعلى الرغم من ادعائها بالواقعية ، يسير في عزلة عن أفكار عصرنا العلمية .

## الفصل الخامس التيارديّة

تحتل التيارديّة في الفترة الفلنسي - الديني الفرنسي مكانة خاصة . والتيارديّة نظرية الواحدة المتطورة المتنوعة ، التي تطمح الى توحيد الخارطة العلمية للعالم ، وتناوله الديني - الالهي . هذا التصور حول تركيب الكون تركيباً هرمونيا ، وأصله كان في مركز اهتمام تاير دي شاردين ، الانثروبولوجي الكبير ، والاختصاصي بعلم الحفريات ، رئيس الجمعية الجغرافية الفرنسية ، الممثل الكبير للكنيسة الكاثوليكية ، رئيس الكلية الكاثوليكية في فرنسا سابقاً . والتارديّة كما هي الاتجاهات الدينية الفلسفية المعاصرة حصلت في السنوات الاخيرة على انتشار واسع في أوروبا الغربية وأمريكا . ولها عدد كبير من الجمعيات والتنظيمات تدرس وتدعو لافكارها . وخاصة في فرنسا هناك « جمعية اصدقاء بيرتاير دي شاردين » « لجنة تاير » « صندوق تاير » وجمعيات أخرى .

وتاير تلك الشخصية التي تعبر عن اهتمام عالم مختص كبير ورجل ذي مهنة الكيريكالية . وتكمن مهمة تاير في اقامة تركيب المعارف العلمية واقامة تصور كامل على اساس هذا التركيب ، تصور ديني وعلمي بنفس الوقت . هذه المهمة كما سنرى فيما بعد مهمة غير قابلة للتحقق .

ومحاولة اقامة تصالح بين العلم والدين - كما هو معروف - سمة الفلسفة التومائية الجديدة . ولكنه تاير بخلاف التومائية الجديدة التي تقسم العالم الى عالم طبيعي وعالم مافوق - طبيعي ، الى مبدع ومبدع ، ينظر الى العالم بوصفه فينومنا واحداً . وعملية التبدلات الشاملة . حيث يحتل الانسان فيها مركز الريادة .

ويحاول عالم الحفريات هذا أن يؤسس تركيب العلم والدين بناء على الاكتشافات العلمية المعاصرة ، وعلى اساس اخذ منجزات الفيزياء والكيمياء وتاير في ملاحظته للتطور الديالكتيكي للكون ، وتأكيد نشاط الانسان الابداعي - يقف - على عكس المؤلفين الدينيين ، الى جانب استقلال العلم

بالعلاقة مع التبولوجيا التقليدية ، وسلطة الإنسان على قوى الطبيعة والمجتمع . هذه الافكار التحررية لدى تاير أدت الى أن تنشر مؤلفاته بعد موته على الرغم من أنها لم تدرج ضمن الكتب الممنوعة من قبل الكنيسة الكاثوليكية .

وفي بيان ١٩٥٠ للبابا السابع ، وقف موقفا نقديا من اتجاهه تاير الفلسفي والتبولوجي ، وبأمر خاص في ٦ كانون الاول ١٩٦٧ أخرجت كتبه من مكتبات الكليات الدينية ومنع شراؤها في محلات بيع الكتب الكاثوليكية كما منعت ترجمتها الى اللغات الأخرى .

### نشوء العالم

حاول تاير على أساس فلسفته الكونية بناء منظومة فلسفية طبيعية - شاملة للعالم ، تستند على فكرة التطور والواحدية التطورية . وبنتيجة أبحاثه الجيولوجية والحفرية والبيولوجية وصل تاير الى الاعتراف بالتطور من حيث هو قانون العالم الاساسي ، وذو طبيعة عامة وأساسية . لقد كتب يقول : أن التطور ليس نظرية ، ليس منظومة ، وليس فرضية . انه شيء أكثر من ذلك « التطور نور يضيء جميع الوقائع ، انه المنحنى الذي يجب أن تتلاصق فيه جميع الخطوط أجل هذا هو التطور » والعالم بكتلته ماهو الى عملية تطورية واحدة . ونشوء العالم لا يحيط فقط بمجال الوجود ، بل بمجال الوعي ، لا يحيط بالمادة فحسب ، بل وبالروح .

( هذا التطور - بالنسبة له - الغينو من الاساسي والقاعدة الهامة للعالم للكون . والعالم كلي ، واقع في عملية واحدة ، يتطور دون توقف . والكون ليس نظاما ، بل عملية انه الكون الذي يتحرك في تطور كوني .

( هذا التطور - بالنسبة له - الغينو من الاساسي والقاعدة الهامة لمجمل فلسفته . وفكرة التحول من حيث قانون التطور الطبيعي الاساسي تسم جميع مؤلفات تاير ، وبخاصة مؤلفه الاساسي « فينو من الانسان » ١٩٥٥

يصور تاير العالم أو نسيج الكون على شكل لولب أو مخروط يتكون من غلافات خاصة أو دوائر تقع بعضها فوق بعض داخل العالم . الدائرة الجيولوجية الدائرة البيولوجية ، الدائرة الحيوانية والدائرة الانسانية .

وهذه الدوائر التي ظهرت بوصفها مراحل متتابعة لعملية واحدة من التطور شكلت درجات خاصة في التاريخ العالمي :

١ - عملية الحياة : ظهور الحي من ما قبل الحي .

٢ - عملية الانسنة : ظهور الإنسان في صورة اجتماعية جديدة من صور الحياة .

٣ - العملية الروحية : ولادة التطور اللاحق للروح .

ويحوز « نسيج الكون » على جانبين : جانب خارجي - مادي ، وداخلي - روحي . وتندرج بحال المادة الخارجي : الكثرة ، الوحدة والطاقة وبغض النظر عن الكثرة اللامحدودة والتجزؤ اللاحد له للمادة يرى تاير أن العامل الاساسي لهذه المادة هو الوحدة الجوهرية . الذي يحددها من حيث هي وحدة ذات بعد واحد ، أو « وحدة جمعية » . وأهم خاصة من خواص المادة هي الطاقة ، الطاقة التي تعبر عن قدرة الاجزاء الفردة على الفعل وتحقيق تأثيرها المتبادل . ونسيج الكون هذا اذا ما أخذ في واقعة الفيزيائي العياني لا يمكن أن يكون مجزء . وبشكل في شموليته وحدة واقعية لا منفصلة ليس بمقدور أي جزء أن يتناول لوحده . « والكون بفضل هذه الشمولية المنبعا لعناصره يخلق المنظومة ، الكلي والكوانت . المنظومة بكثرتها ، الكلي بوحدته والكوانت بطاقته » (١) .

وناظرا الى المادة من هذه الجوانب الثلاثة يعتبر تارد ان اهم صفة من صفاتها هي الديناميكية . والى جانب هذه الاتجاهات الثلاثة يثبت تاربر الجانِب الداخلي للمادة ، جانبها الخفي العميق .

وبفضل وحدة وعلاقات عناصر المادة المتبادلة لا يستطيع الجزئي أن يظهر كشيء خاص ، متميز عن المجموع العام وعلى هذا الاساس فان اهم مسألة من مسائل الباحث هي الكشف عن العام في الشذوذ عن القاعدة .

ويظهر الوعي لدى الإنسان فقط ، فهو اذا ليس الا ظاهرة جزئية خاصة . ولكن اذا كان الوعي - بناء على نظرية تاير - يوجد حتى في هذه الومضة الجزئية فعليا أن يملك انتشارا كونيا لاحدود له في الزمان والمكان . واذا ظهر في انفسنا فانه يجب ان يوجد دائما في الطبيعة . « واذا ، كان

نسيج الكون في نقطة واحدة جانبا داخليا ، فانه يملك جانبين بنيتيه ، اي في اي مجال زمني ومكاني ... وهكذا كما يرى شارد - لدى الاشياء ليست صفة خارجية فقط بل وتملك أيضا ما هو داخلي » .

ومن هنا ينبع تصور واحد مسلم به حول العالم كبنية متطورة ، حيث تقع الظواهر المعقدة في الظواهر الاقل تعقيدا .

ويؤكد تاير : في الخارطة الكلية للعالم وجود الحياة يستدمي بالضرورة وجود ما هو بسيط قبل الحياة .

وفي هذه المرحلة ، تتطابق جوانب العالم الداخلية والخارجية مع بعضها البعض . ولكن لما كان كل شيء في مسار التطور الارتقائي يعتقد اكثر فأكثر حيث الوجود المادي يتطور من الذرة البسيطة الى موجود حي اكثر تنظيما فان جوانبه الداخلية تتعرض للتطور المعقد كذلك . وفي هذا يكمن قانون الارتقاء الاساسي الذي يسميه تيرد « قانون تعقد الوعي » .

### قانون تعقد الوعي :

يرى تاير ، انه لما كان كل علم يطمح لان يستخدم في ابحاثه ونظرياته المنهج التاريخي فانه من الممكن بناء علم واحد حول الواقع الذي يقترح تسميته « التاريخ الطبيعي للعالم » . والمبدأ الاساسي لهذا العلم في دراسته لمستويات الواقع المختلفة هو قانون « التكرار الدوري » ، اي قانون التعقد ، او بكلمة أدق قانون تعقد الوعي . لقد كتب يقول : « المادة منذ البدء تخضع لقانون بيولوجي عظيم قانون التعقد » . وعند وصف عملية تطور المادة بدء من صورها المنعزلة الاولى يستخدم تاير مفهوم الطاقة ، التي يقسمها الى طاقة عرضية وطاقة اشعاعية . والطاقة العرضية يمكن قياسها عن طريق وسائل فيزيائية ، وترتبط بين عناصر مختلفة . اما الطاقة الاشعاعية فانها توجه المادة في عملية نظامها النامي الى تركيب اكثر تعقيدا . وهذه الطاقة ليست طاقة خارجية بالقياس الى الموضوع الذي تؤثر عليه في عملية الارتقاء ، انها خاصة داخلية من خصائصه . وعلى خلاف الطاقة الحيوية البرغسونية يقدم تاير مفهوم الطاقة الاشعاعية ، بوصفها واقعا أكثر اتساعا . والاشعاعي - كما يرى تاير - هو ذلك النفسي الذي

١ - مشاويين ، فينومن الانسان ، ص ٤٥

٢ - المصدر السابق ، ص ٥٦



يكن في أساس تعقد الوعي النامي . انه متضمن في أي عنصر من عناصر الحياة ، مكونا ماهيته الداخلية . وهذا الفاعل العميق الخفي الداخلي يقدم المعنى للمادة ويرفعها الى مرحلة عليا من مراحل تعقد الوعي . وتختلف الموجودات عن بعضها بالتناسب المتوازي والتناسب النسبي الموجودان بين الاشعاعي والعرضي ، بين الروح والمادة . وتنظم عناصر العالم على أساس درجة تعقدتها ، أي أنها تتبع بعضها البعض على أساس التنظيم التاريخي لاصلها .

ويؤكد تاير أن كل شيء من الولادة ، المنشأ والظهور . لقد تشكلت الأرض بصعوبة ، وتضمنت بالضرورة في ذاتها مستقبل كل مانسأ عليها . الحياة ، الفكر و « الروح » . وجميع الظواهر الجديدة كانت أصلا موجودة قبل وجودها في الماضي . تماما كما لو أنها تنشأ من بيضة . ان الحياة ، والوعي البسيط كانا متضمنين منذ البدء في مادة الحياة . وكل درجة من درجات التطور ماهو الا ولادة وجدة ، ويستمر تطور المادة في تطوير الحياة وتطور الحياة في تطوير الوعي .

## المادة والروح

يتم تطور الكون - كما يرى تاير - تحت تأثير تعقد الوعي المستمر ، ولكن النقطة الهامة في هذا التطور هي المادة . ويؤكد تاير أن المادة «أم الروح» . وكل التطور اللاحق ليس الا تطورا لها . ومن أجل تجاوز ثنائية المادة والروح وإدراج نظريته في التطور في الواحدة ، يطمح تاير الى البرهنة على ان المبدأ الروحي قائم في أساس المادة ذاته . فكل جزئية يجب أن يمثلك في ذاته « شرارة من الروح » ، مجموعة من تلك التي تؤلف وحدة العالم الفوق - طبيعية .

وتأير بوصفه عالما لم يستطع ان يلقي جانبا نظرية الجزيئات الدقيقة العلمية والتي تشكل الجسم كله عن طريق تجمعها . وانطلاقا من هذه النظرية يقود تطور المادة الى تعقد نام بشكل مستمر لمختلف عناصرها الكيميائية - الفيزيائية . وتخضع هذه المادة منذ البدء لهذا القانون ، سواء في بنية العالم الدقيقة او الكبيرة . اذا فالمادة ماهي الا تركيب وحدات فيزيائية - كيميائية التي تؤلف جانبها الخارجي وقياسها السهل . ولكن الاشياء الى جانب هذا الجانب الخارجي فان لها جانبا داخليا كما سبق القول . ويظهر اظهار العلم المعاصر بناء المادة الفيزيائي - الكيميائي .

ولم ينته الخلاف في العلم بين الماديين والمثاليين حول سيادة أحد هذين الجانبين . ترى مع أي الاتجاهين يقف تاير ؟ انه لا يؤيد أيا منهما . فالمادية كما يرى ليس في وضع يؤهلها تفسير ظهور هذا الفينومين الاستثنائي أي الوعي الانساني . والمثالية أو الروحية كما يسميها تاير ، ليس بمقدورها الخروج خارج اطار النظرة الاحادية . كما انها ليست قادرة على أن تطابق فطرتها مع قوانين تطور الكون الموضوعية .

وعلى هاتين النظريتين ( أي المادية والمثالية أ.ب ) كما يرى تاير أن تتوحدان في اطار الفينومينولوجيا التي يراها ، اذ تنظر الى الجانب الخارجي والداخلي للعالم نظرة متساوية من أجل أن تقدم له تفسيراً مترابطاً واحداً . لقد كتب تاير يقول : « فيما يتعلق بدلالة الروح فاني ألاحظ أنه من وجهة نظر فينومينولوجية والتي أعتنقها بشكل فهمي ، فإن المادة والروح لا يطران بوصفهما « مواضيع » ، « طبائع » بل بوصفهما تغيرات بسيطة مترابطة مع بعضها البعض ، والتي تعتبر ضرورية من أجل تحديد لا الجوهر الخفي بل الخط الوظيفي من المكان والزمان » .

وهناك نظرة قديمة مناضلة في العلم – كما يعلن تاير – وهي أن الفيزياء والكيمياء انما تكشفان عن جانب الشيء الخارجي ليس الا ، أما في علم الاحياء ولا سيما في علم الحيوان ، فان احادية الجانب هنا أمر مشكوك به؛ حيث هناك اعتراف بدون جدال بالعالم الداخلي لدى الانسان ويطمح العالم تاير الى اعطاء صورة خارطة عامة لتطور العالم في حركته المتتابعة معتبرا ، أنه ، من غير الممكن وجود انفصال بين الحي واللاحي ، وكذلك بين المفكر واللامفكر . ولكن الكاثوليكي تاير لا يمكنه الاستمرار في موقف المادية . فالشيء الوحيد والمسلم به بالنسبة اليه يظل التصور حول المادة بوصفها أكثر من كم لا تتشكل من الجزئيات الدقيقة فقط ، مؤكدا استمرارية واحادية جانب الكون يلمن انه فيما قبل الحياة امتلكت الصور الاولية للمادة مبادئ الداخلي بشكل جيني . وفي صور الكون هذه تطابقت الجوانب الخارجية والداخلية مع بعضها البعض . وجرى ذلك كما يرى تاير لانه في هذه المرحلة من التطور يملك الداخلي والخارجي صفة عامة وهي الذرية . وكلاهما عمليا متجانسان ، ولكنهما يعتقدان رويدا رويدا ويكون كل منهما طبيعته المختلفة .

ومن وجهة نظر كهذه يبدو الوعي الخارجي كصفة كونية للعالم ، ولا سيما وأن الوعي كلما كان تاما كلما كان أكثر تعقيدا وأفضل تنظيميا ، وهكذا يجرى نوعان من الحركة ، تطور الفيزيائي وتعقد النفسي . ولكن العملية هذه – كما يرى – عملية واحدة . فلا يفهم الوعي المحض بلا

المادي المحض . ويبدو التصور التايردي مشابها للتصور الارسطي فلا المادة ولا الصورة بإمكانهما الوجود في الكون بصورة محضة . ويعلم تاير لا وجود في العالم للمادة أو للروح ، فنسيح الكون مادة - روح .

ويؤكد تاير كما أكد ليبنتر ، أن « الكل في الكل » فإذا ما عرفنا كل شيء عن موجود ما ، أو عن شيء ما ، فإننا نعرف ماضي وحاضر ومستقبل العالم .

وإذا لم يكن هناك في مرحلة من مراحل التطور الكائن الحي من نزوع طبيعي الى الوحدة ، فإنه كان من غير الممكن فيزيائيا ظهور الحب في مستوى أرقى أي في مستوى الانسان . ولهذا يصل تاير الى نتيجة تقول أن الكتلة المحددة من الوعي البسيط قابعة في أساس المادة الارضية ومنتشرة في وضع لم يدرك بعده وبالنسبة للعالم بشكل عام أو بالنسبة لاي عنصر من عناصره هناك امكانية التطور اللامحدود . وقمة التطور هو الانسان .

### فيثومن الانسان

يعتبر الفيثومن الانسان احد اهم المقولات الفلسفية لتصورات تاير . انه اس وقمة التطور . وينظر تاير الى الانسان في مستويات واتجاهات متعددة بدأ من صفاته الفيزيائية والبيولوجية بوصفها عناصر العالم وانتهاء بالصورة العليا للخلق الروحي حيث الانسان يندرج عمليا في الله كما يبدو . والانسان كما يرى مركز العالم ولكن مفتاح جميع الاشياء هذا الذي يجسد ويمركز في نفسه كل تطور العالم لم يزل الى الآن لفزا . فالانسان الذي يخلق العلم يبقى خارج مواضع العلم .

ويؤكد تاير أن الانسان من حيث المبدأ لا يختلف عن غيره من الوجودات الحية . ولقد ظهر وعيه تاريخيا بوصفه لحظة محدودة من لحظات تطور الطبيعة ، وهذا الوعي يتطابق مع النمو المتتابع لتعقد الجملة العصبية وتطور الخلايا الدماغية من الوجودات الحية لدنيا مرورا بالحيوانات الثديية وانتهاء بالكائن الشبيه بالانسان وصولا الى الانسان ذاته . والحياة كلها ماهي الا تيار واحد يطمح الى الاعلى . والانسان كما يرى تاير خلق جملة من العالم يسر فقط جسمه الفيزيائي بل وخاصته التي تجعله يفكر . لقد كتب يقول : وليس فقط جسمه الفيزيائي بل وخاصته التي تجعله يفكر . لقد كتب يقول :

ان الحياة التي تجسدت في الانسان انما تكشف عن شكل خاص من صفات الكون . والوعي هنا لدى تاير ليس جوهرًا مستقلا ، بل ثمرة تعقد وتطور تنظيم النسق المادية . وما الروح الا الوضع العالي للمادة . تصور كهذا كان يمكن ان نسميه تصورا ماديا ، ذلك ان الحديث يدور حول المحو المادي لثنائية الروح والجسد ، اي يدور الحديث حول الواحدية المادية التي تكمن في أن الروح لا توجد بمعزل عن الجسد وأن الروح ثانوية ووظيفة للمخ ، لولا ان هناك اتجاهها مناقضا للفهم المادي - العلمي للعالم ، اتجاها يقدم للعالم فهما ذا طبيعة صوفية - دينية .

## الفصل السادس

### الاتجاهات العقلانية الجديدة ومنهج المعرفة العلمية

تدرج البنيوية وفلسفة العلم لدى باشلار ضمن المذهب العقلاني الفرنسي الجديد . وتبدو من خلال هذين التيارين محاولة أفضل ممثلي الفكر الفلسفي اللاماركسي الانفصال عن جملة المشكلات التقليدية وحلها في الفلسفة البرجوازية ، وبحثهم عن مخرج من التصورات اللاعقلانية وطموحهم لحل المشكلات الفلسفية والمنهجية في ارتباط وطيد مع المعرفة العلمية المعاصرة .

#### فلسفة العلم لدى غاستون باشلار

لقد دخل غاستون باشلار تاريخ الفلسفة بوصفه ممثلا كبيرا للعقلانية الفرنسية الجديدة . وهذا الاتجاه الذي يسميه باشلار «فوق العقلانية» بالقياس الى اتجاهات الفلسفة البرجوازية اللاعقلانية المعاصرة ، انما يذود عن حق العقل . لقد وضع باشلار نصب عينيه بحث تقاليد الفكر العقلاني مقدما له على اساس المستوى العلمي المعاصر اشكالا جديدة من صور التفكير التي تنبع من « الروحانية » مرورا بالواقعية والوضعية والعقلانية البسيطة الى المافوق عقلانية» (١) .

وان ما يميز تصور باشلار الفلسفي هو تأويل جانبي المعرفة الانسانية: الجانب المؤسس على النشاط العقلاني الاختباري للعالم ، والجانب الذي ينبع من الخيال والحدس المبدع . ولقد قدمت هذه القرابة الداخلية للابداع العلمي والفني للفيلسوف الهيلفلي الجديد جان هيبوليت مبررا لوصف فلسفة باشلار بـ « رومانتيكية العقل » .

وسيجرى الحديث في هذا الفصل حول فلسفة العلم لدى باشلار . أي حول اتجاهه العقلي الجديد وليس حول جوانب إبداعه الأخرى التي يسميها الفلاسفة البرجوازيون « تخيلا ميتافيزيقيا » ويصفها باشلار نفسه بوصفها مجال للشعر ، التخيل والأشكال .

ويقود تخيل الإنسان هذا للطبيعة وعناصرها المتناقض مع المعرفة العقلية إلى الإحاطة بجوهر الواقعي ذاته - كما يرى باشلار - ويحاول باشلار في مؤلفاته : « التحليل النفسي للنار » . « الماء والتخيلات » « الهواء والإحلام » أن يبني نظرية في التخيل الديناميكي المتعالي ، الذي يقيم بصورة مبدعة معنى جديدا لعناصر العالم . أما الصورة العليا لتخيل كهذا فهو الشعر ، وباشلار في استمراره بدرجة ما على نهج تقليد العقلانية النقدية عند ليون برونشفيك - متحرر من تصوره الحلولي . وفي رغبته في إقامة فلسفة العلم المعاصر اكتسب شهرة كبيرة بوصفه زعيم العقلانية الفرنسية الجديدة .

ويعلم باشلار - ملاحظا أن الفلسفة المعاصرة تختصر معطيات العلم - الحرب على الاختبارية والفيثومينولوجيا وعلى الوجودية ، ويقدم مفهوم « العقل العلمي الجديد » بوصفه مبدأ أساسيا للبحث الفلسفي .

ومن وجهة نظر باشلار هذه فإن العقلانية الكلاسيكية عقلانية مجردة تصورية في جوهرها ، ولا تستطيع في مستوى تطور العلم المعاصر أن تظل أساسه المنهجي . وعلم القرن العشرين نفسه ليس تحقق المفاهيم التصورية للمعرفة المحضة ، حيث يناقض الموضوع المنعزل الذات . أن هذه المنظومة من المعرفة التي نشأت في نهاية العلمية الديناميكية والفعالة من المعرفة العلمية المرتبطة بشكل عميق بالممارسة الإنسانية وبالنظام الاجتماعي الخاص - المجموعة العلمية .

وعلم كهذا يتطلب فلسفة مناسبة . والفلسفة التقليدية الماضية من جراء رغبته في التخطيطية - كما يرى باشلار - أخرت وجمدت العلم . ويتطلب العلم المعاصر فلسفة أخرى ، فلسفة ديناميكية ، تاريخية ، ديالكتيكية . وباشلار يحاول أن يقيم مثل هذه الفلسفة .

وما هو هام في هذه الفلسفة هو رفض اللاحركية المنهجية ، رفض تلك

السلبية والميتافيزيقية التي اتسمت بها العقلانية المجردة والاختبارية التصورية ، ويجب بحث العلاقة المتبادلة بين الوسائل الفكرية والاختبارية في تحويل الواقع .

وفي عام ١٩٣٤ بعد ان حصلت اعماله : « القيمة التأثيرية للنسبية » ، « التعددية الترابطية للكيمياء المعاصرة » على شهرة واسعة ظهر كتاب باشلار « العقل العلمي الجديد » والذي عرض فيه اهم مبادئ آرائه . واهم فكرة من افكار منهجه الفلسفي او فلسفة العلم ، فكرة تركيب العقلانية والواقعية .

ويطمح باشلار الى البرهنة على ان التقدم العلمي يقود الى انقلاب جذري في فهم العلاقة المتبادلة بين العقل الانساني وبين الطبيعة . ويعتقد باشلار ان افكاره العقلانية تجسد مذهباً عقلياً ، ويؤكد باستمرار الواقعية المعروفة ، اما الواقعية الا متصالحة التي تستند على معطيات مباشرة لا تستطيع ان تقوم بدون مبادئ من العقلانية ، وهذا الانتشار الايستيمولوجي يقود الى بناء فلسفة علمية حيث لا وجود لواقعية مطلقة ولا لعقلانية مطلقة ايضاً . الواقعية التي تصطم مع الشك العلمي لا تستطيع ان تظل واقعية مباشرة ، وكذلك الامر فالعقلانية التي عليها ان تصدق احكامها القبلية ، لا تستطيع ان تظل عقلانية محضة ، ولهذا فمن وجهة نظر باشلار يجب النظر الى فلسفة العلم بوصفها نظرية مستقلة دون ان نربطها بهذا التصنيف التقليدي الفلسفي او ذاك ، وفي واقع الامر فان العلم ذاته يخلق الفلسفة . واهم المبادئ المنهجية لفلسفة العلم هي « لانظافته الميتافيزيقية » وثنائية البرهان العلمي التي تمكس بنفس الوقت الواقع والعقل . ويفسر باشلار ثنائية مبادئ العلم الاساسية هذه بان فلسفة العلم ماهي الا فلسفة تطبيقية ، فلسفة لا تستطيع ان تمتلك - صدق وجزئية الفلسفة التصورية . ومهما كان موقف العالم الفلسفي الاساسي ، فلو جرب مثلاً لابد له من المحاكمة وان حاكم فلا بد له من التجريب وان جوهر نشاط الفكر العلمي انما يمكن من وجهة نظر باشلار في تحقيق المجرّد .

وباشلار في وقوفه ضد المذهب الاختياري الضيق والوحيد الجانب انما يطمح الى ايجاد تلك الصور من صور المذهب العقلاني التي تتوافق مع مستوى الفكر العلمي المعاصر .

ولقد قادت الاكتشافات الجديدة في مجال عالم الصفائر ، وتطبيق الوسائل الرياضية التكنيكية المعقدة ، قادت باشلار الى فكرة ضرورة الفصل

الدقيق بين المعرفة العلمية وبين المعرفة العادية الخاطئة . ويظهر باشلار كيف يثور التقدم العلمي المفاهيم ، فكل معرفة علمية ماهي في النتيجة الاعلاقة متبادلة بين العقل الانساني وبين الطبيعة واذا كانت هذه العلاقة في المراحل المبكرة من تطور العلم علاقة « حوار » بين الذات والموضوع المناقض لها ، فان العلم المعاصر قد عقد وضبط هذه العلاقة ، فالحوار الان يجري بين العقل المسلح بكل الثقافة السابقة وبين الموضوع الذي ركبه نشاط العالم العقلي . ومواضيع عالم الصفائر بخاصة المدرك من قبل الباحث بمساعدة الوسائل القياسية التي اخترعها هو انما تملك تنوعا كئيفيا فواقعتها منبعثة من الفكر العلمي الانساني ولهذا فهي مبدعة بدرجة ما من هذا الفكر . فالعطي المباشر للطبيعة يلعب هنا - كما يرى باشلار - دور المناسبة ، مناسبة الفكر العلمي ولا يعتبر موضوع المعرفة ذاتها .

وكلما اكتشفت الفيزياء المعاصرة ترابطات قانونية جديدة لاتندرج في الميكانيك النيونتي الكلاسيكي كلما كانت الميتولوجيا المطبقة او الضرورية لمعرفة هذه الترابطات القانونية متميزة عن التادولوجيا القديمة .

وعندما تكون في علاقة مع مواضيع الفيزياء المعاصرة فاننا نقف امام طبيعة جديدة ، امام طبيعة وسائلية ومخترة بطرق انسانية في التاريخ الانساني .

ولهذا فان باشلار يضحد هنا « الواقع المباشر » والعقلانية المباشرة ويطمح الى اظهار كيف ان التقدم العلمي يقود الى انقلاب جذري في فهم العلاقة المتبادلة بين العقل وبين الطبيعة ، وفي المستوى المعاصر للعلم ( وبخاصة في الفيزياء وفي الكيمياء ) لايتعلق بموضوع المعرفة العلمية الاشياء وظواهر العالم الخارجي ، التي تعتبر معطيات مباشرة للطبيعة ، بل المواضيع المعقدة التي نشأت بنتيجة تركيب دقيق وعميق من قبل العقل العارف وبمساعدة التقنية ولكنها بنفس الوقت لاتفقد واقعتها . ويقول باشلار : « اذا ماتتسعنا الفيزياء المعاصرة فاننا سندع جانبا الطبيعة ، من اجل ان ندخل في معمل الظواهر . والموضوعية العقلية ، الموضوعية التكنولوجية والموضوعية الاجتماعية ، تلك هي الان الصفات المرتبطة بعضها ببعض بشكل دقيق واذا مانسينا ولو واحدة من هذه الصفات ، فاننا ولاشك سنتورط في الطوباوية ، وفلسفة العلم التي لاتريد ان تكون طوباوية يجب ان تطمح الى تشكيل او اقامة تركيب هذه الصفات الثلاث .



ولهذا فان الموضوعية كما يفهمها في هذه الحالة باشلار لاتقع في علاقة مناقضة سلبية مع الذات بل الموضوعية هنا نتجت في نهاية النشاط الانساني المؤثر وبنتيجة الممارسة .

وماركس ملاحظا اخطاء المادة الميتافيزيقية يشير الى « ان الموضوع ، الواقع ، عالم الحس ، يتناول من قبل الماديين الميكانيكيين بوصفه موضوعا فقط ، او وعيا ، وليس بوصفه نشاطا انسانيا حسيا ، بوصفه ممارسة ، وليس شيئا ذاتيا . ومن هنا حدث ان المثالية هي التي طورت على تقيض المادية ، الجانب الممارسي ، ولكن بشكل مجرد ذلك ان المثالية لاتعرف النشاط الواقعي والحسي كما هو «(١) . وفي هذا الاطار يوافق باشلار على الاطروحة الحادية عشرة من اطروحات ماركس حول فوريباخ . انه يحاول ان يتناول موضوع العلم بوصفه نشاطا انسانيا ، بل انه يضرب على وتر تجاوز نشاط المثالية المجرى ، رابطا النشاط النظري البنيوي للعالم مع بناء الواقع في المختبر وفي الصناعة وان الاساس الواقعي للاختيار العلمي والانتاج الصناعي كما يرى باشلار ، يعني منظومة اصبحت موضوعية وعقلية . وهو في وقوفه ضد اللارادية في العلم المعاصر ، يؤكد الامكانيات اللامحدودة للعقل الانساني . لقد كتب يقول : « العقلانية تصبح الآن فلسفة العقل العلمي الناضج ، ان العقلانية تتسع ، انها تؤكد قيمة التركيب » .

### خصوصية موضوع المعرفة العلمية

وباشلار محلا سرورة المعرفة العلمية التي يجسدها العقل العلمي الجديد ، يلاحظ طبيعته التركيبية ، فكل العلم المعاصر - كما يقول - ليس الا تركيب تناقضات ميتافيزيقية . حتى الرياضيات ذلك العلم المحض لا يستطيع ان يهرب من ثنائية الذاتي والموضوعي . وان الرافض الضروري في عصرنا ، رفض الواقعية الرياضية التي يفسرها التطور الاستثنائي للابستيمولوجيا الصورية يقود الى عملية توظيف المفاهيم الرياضية في الفراغ .

ومع اعترافه بالواقعية الرياضية بوصفها موضوعا خاصا للمعرفة الرياضية ، يؤكد باشلار ان النشاط الرياضي ليس الا تنظيما صوريا للمنظومات ، اما وظيفته فيمكن في جعلنا ن فكر . وهو اذ يلاحظ الدور

١ - ماركس - انجلز - المؤلفات الجزء الثالث الصفحة ١

النامي للرياضيات في الفيزياء المعاصرة ، فانه يدرسه خاصة موضوع المعرفة العلمية على مثال هذا العلم فعلاقة الفعلي والواقعي في الفيزياء تقود الى اعترافه بواقعية تكنيكية خاصة ، تتميز بشكل جذري عن الواقعية التقايدية الفلسفية للقرن الماضي ولا تملك شيئا عاما مع البرجمانية والوضعية المعاصرة .

والحديث يدور هنا حول الواقعية بوضعها الثاني التي تقف ضد الواقعية العالدية المباشرة ، ضد الواقعية التي يجسدها العقل ، وبخاصة العقل الذي يقوم بالاختيار . الواقع هنا ليس الا شيئا مدركا معروفا في ذاته بل موضوع المعرفة العلمية ، أي نتيجة التركيب الفعلي الذي يحدد الاتجاه الاساسي لعملية الاختبار .

وهكذا فان التجربة العلمية كما يرى باشلار ليست الا ما يؤكده العقل وفهمه لموضوع المعرفة العلمية وبشكل خاص لموضوع الفيزياء المعاصرة بوصفه ليس صورة طبق الاصل عن الواقع الموضوعي بل نتيجة النشاط الاختباري المنطقي لذات المعرفة ، لا تنفصل عن التصورات العلمية المعاصرة ، ولكنها وحيدة الجانب . وفي تأكيده ان الاشارات الرياضية والصور الفيزيائية والعلاقات الناتجة عن العلاقات الواقعية لصفات المادة فانه يستبدلها في عملية بناء النظرية المعرفية . ويصل الى نتيجة ان الوحدة الاصلية وحدة الواقعي ليست الا جوهرها رياضيا . هذه النظرية تبقى في الظل تلك الدرجة من العملية المعرفية التي تسبق عملية تركيب الموضوع النظري . وليست الا لحظة حسية لعناصر متفرقة من الواقع ، وعلى الرغم من اعتقاد باشلار بالموجة الايبوستومولوجية للمعرفة العلمية المعاصرة ، اي الحركة من الفعلي الى الواقعي وليس العكس ، فانه يعني بذلك عملية تركيب الموضوع النظري الذي لا يتطابق واقعا مع الاشياء . وان مفاهيم العقلانية الجديدة المعاصرة ، لم تستنبط من التحليل الاختياري للموضوع ، بل جيء بها من الخارج .

وان المفدى الاستثنائي للمعرفة العلمية يراها باشلار في عملية التحقق لقد اكد في رسالته للدكتورا : لا علمية التجريبية والوضعية ، حيث كتب يقول ان تصورنا يمكن ان تتحسن وتصبح تصورات علمية عن طريق التحقق الذي يتطور . ان العالم ليس الا تحقفا . وبالنسبة الى الفيلسوف - استنادا الى هذه التصورات العقلانية الجديدة - الواقع لا يمكن ان يكون موضوع نفسه بل ما يجب ان نفكر به بالضرورة . وهكذا لاستطيع اي واقعية ،

وبخاصة الراقعية التجريبية ، أن تكون معرفة نظرية . وبالنسبة الى باشلار لا وجود لواقع أصيل قبل العلم وخارج العلم ، فالعلم لا ينطلق من الواقع المباشر ، ولا يركبه ، بل يشير الى اتجاه التنظيم الذهني الذي استنادا اليه يمكن امتلاك ضمان اقتربنا من الواقع . وهو في تأكيده ان كل واقعة في المعرفة العلمية يجب تناولها بوصفها نتيجة اختيارات عدة ، فانه يصوغ احد أهم افكار العقلانية الجديدة : ان فكرنا يذهب الى الواقع ولكنه لا ينطلق منه .

ترى هل تناقض هذه نظرية المعرفة هذه نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية .

الجواب : نعم ولا . نعم ، اذا ما نظرنا الى الأطروحة اللينينية التي تقول : من الذهن الحي الى التفكير المجرد ومنه الى الممارسة وهذا ما هو صوري وخاطيء . ولا ، اذا انطلقنا من أن الانسان لا يعكس العالم فقط بل ويخلقه .

ان كل درجة من درجات تجريد النظريات الفيزيائية والكيميائية المعاصرة تقود الى تمركز العقل الانساني على معرفة أعم القوانين المحجوبة عن التأمل المباشر . ففي معرفة عالم الصفائر ، حيث ظهور الصفات الموجبة والحبية للعالم الصغير ، غير ممكن دون معرفة قانونية تأثيرهما المباشر ، وبمعزل عن وسيلة قياسية . والواقع الموضوعي لهذا العالم الصغير لا يتأكد على أساس انه معطى عن طريق تجربة محضة ، بل نتيجة التأثير المتبادل مع الآلة .

امامنا هنا أشكال كيفية جديدة من أشكال المادة ، تكشف عن صفات الطبيعة المدهشة . واحد هذه الصفات المدهشة لعالم الصفائر ، هو عدم فصله عن طرق الملاحظة ، وباشلار محق عندما يؤكد أن الواقع العلمي ، وبخاصة ، مواضيع عالم الصفائر مندرج وبشكل مباشر في مجال الممارسة الانسانية وواقع في تأثير متبادل عميق مع وسائل القياس .

ولهذا ففي الميكانيك الكوانتي المعاصر ، فان موضوع المعرفة العلمية ما هو الا منظومة كلية وموضوعية ( الموضوع - الجهاز ) واقع اختباري فيزيائي ، يتألف من معطيات الاختبار الملاحظة والقياس . وهذا الموضوع الموجود بكل صفاته مرتبط - بنفس الوقت - فيزيائيا ومنطقيا مع وسيلة ما ولكن من هذا لا ينتج اطلاقا ان موضوع الجزئي المقاس يخلقه القياس نفسه ،

فمن الخطأ النظر الى طرق تحديد المفهوم بوصفه بناء الواقع نفسه ، لقد ابتعدنا كثيرا عن مستوى العلم في القرن التاسع عشر ، عندما صيغت الحقائق التي حصلت عليها من التجربة صياغة - رياضية .

اما الآن فعلى العكس ، الواقع الذي يملك معنى رياضيا عميقا يتطلب ترجمة الى لغة الاختبار . ان الفيزياء الكيميائية هي اكثر من فكر مجرد انها فكر متحقق من الطبيعة .

والعقلانية الجديدة التي تقيم اختلافا حادا بين موضوع العلم وبين الشيء الواقعي لاتقف بشكل عام ضد وجود الواقع الموضوعي ، المستقل عن وعينا والكامل خارجنا ، بل على العكس من ذلك ، تقف ضد الواقعية الساذجة التي تدرج جميع الوقائع بما في ذلك التحديدات العلمية - في الواقع مباشرة . وباشلار راسما صورة العالم مركبا اياه من مواضع العالم يطمح الى الكشف عن تلك القوانين والعلاقات الداخلية التي تظهر الصفات الاساسية لهذه المواضيع وتكشف عن منظومة وبنية ترابطاتها .

ان العلاقة والعلاقة بالذات تقول كل شيء وتبرهن على كل شيء .  
والمواضيع النظرية ليست وهما ، خلقه اللعب المبدع للعقل الانساني الحر ، بل نموذجا قريبا ، شكلا من اشكال الواقع ، يعلو على المعرفة العلمية .

فكرة باشلار هذه تؤكدها جميع الابحاث الاختبارية المعاصرة في الميكانيك الكوانتي والتي برهنت ان الجزيء ، اي الواقع الفيزيائي التجريبي يمتزج مع العالم الموضوع ، ومصطلح نموذج لايتضمن في ذاته بلا شك وحدة هذين الواقعيين . ولكنه يدل على العملية الابداعية المعقدة لموضوع المعرفة العلمية ، ويدرج المعرفة ، الى جانب شروطها الخاصة في البحث الاختياري للموضوع - في شروط موضوعية لوجود الشيء المعطى خارج الاختيار ، ويؤكد باشلار ان الموضوع النظري ، ماهو الا موضوع المعرفة العلمية ، وليس موضوع الوعي الساذج المزيف . والفيزياء المعاصرة ابلتي تملك علاقة مع عالم الجزيئات فاقدة للاحاساس المباشر مع المعطى ، تملك علاقة ذلك الموضوع - اي موضوع المعرفة - الذي ليس - صورة طبق الاصل للموجود الموضوعي ، بل وسيلة امتلاكه عن طريق المعرفة ، وسيلة الفهم العلمي للظاهرة المدروسة ، ولهذا فالفيزياء الدقيقة الآن ليست فرضية بين تجربتين بل تجربة بين نظريتين ، واطروحة لينين القائلة ان الوعي لايعكس العالم

فحسب ، بل وبخلقه تعني أن وعي العالم ليس منفصلا بل ومرتبطا مع إعادة تكوينه نظريا :

الانسان لا يخلق العالم الواقعي بل بنيته الفكرية .

### التصورات الديالكتيكية :

مؤكد على التجديد الكبير للعقل العلمي بالمقارنة مع تحدياته السابقة تقدم العقلانية الجيدة الترابط الديالكتيكي بين الواقع العلمي والعقل العلمي ، بين العلم وبين الايستيموجيا . وباشلار واصفا العلم من حيث هو حركة تطور ديالكتيكي ، تزيل وابداع يكتب باشلار قائلا : « ان فهم الفكر العلمي المعاصر في ديالكتيكيه يظهر شيئا جديدة ، وهو ان فهمه على هذا النحو - فهم الفكر العلم ديالكتيكي ، مسألة هامة وأساسية من مسائل العقلانية الجديدة . وان ديناميكية العلم المعاصر تؤكد أكثر فأكثر طبيعة تطوره الديالكتيكية حيث النفي هنا ليس أقل وضعية من مبدا التأكيد . ان ظهور الفكر العلمي المعاصر يسير في طريق بناء قيم جديدة تنطلق من قول لا الى جميع القيم الثابتة البالية . وفلسفة باشلار ليست فلسفة وجود ، بل فلسفة ابداع ، انها فلسفة البناء المبدع دون توقف ، وهي بعيدة عن أي تأملية أو ديماغوجية أو ماقبلية ، كما يقف ضد جعل مفاهيم العلم مفاهيم انطولوجية ، ضد القول بان وراء كل مفهوم علمي يقف عنصر من الواقع .

وباشلار في تناقضه مع برونشفيك الذي رأى في النشاط العقلي للانسان طموحا الى تركيب هرموني ليس الا يؤكد دائما - أي باشلار - طبيعة العقل المتناقضة والديالكتيكية . فبالنسبة له ، فلسفة العلم ليست فلسفة الوحدة بل فلسفة الكثرة ؛ لانها دائما تصطدم بوقائع مختلفة ومتغيرة والترابطات والعلاقات الديالكتيكية الضرورية هي التي تجعل من العقل أن يتوجه الى اكتشافات جديدة وبهذا المعنى فان فلسفة النفي عنده ليس لها علاقة مع ديالكتيك الافكار المسبقة ، انها لاتمت بصلة الى ديالكتيك هيغل . فبالنسبة الى باشلار ، الديالكتيك ضرورة من ضرورات تطور العلم ، ويسمح بتوقع مستقبل العقل العلمي . وينفي هذا الفيلسوف مطلقا القطبين الاساسيين للفكر العلمي التقليدي، ينفي مفهوميهما القديمين الجوهر والكثرة، هذه المفاهيم وغيرها كما يرى باشلار ليست اشياء متحركة ، انها تشكل دائما لحظة من لحظات ارتقاء الفكر والعقل العلمي يقدم امكانية كبيرة للعالم للهروب من التجريد ، ويسمح له بجعل المفاهيم مفاهيم ديالكتيكية ، فاذا

كان الجوهر في فهم لافوازيه - كما يرى باشلار - ليس الا الوجود الفطري للمادة في المكان ولكنه الآن وعلى ضوء معطيات الفيزياء الحديثة طاقة . ولكن هذا لاينفي - من وجهة نظر باشلار - وجوده بوصفها مبدأ ماديا ، وما كان يملك سابقا حال الجوهريه يحصل الآن كبقية وجود . وتؤكد التصورات الهندسية تطورا كهذا « ويؤكد باشلار في كتابه « نشأة الفعل العلمي أن التصورات الهندسية الاولى القائمة على الواقعية الساذجة للصفات المكانية تتضمن في الواقع شروطا خفية اكثر اهمية واغني بالترابطات الداخلية من تلك التي تقدمها لنا التصورات الاولى .

والمعرفة العلمية : تتجه الى ذلك النمط من المكان والتي لا تستطيع الصور الحسية الكشف عن كل ما يقبع خلفها من ماهيات ، وهذا ماتقوم بها البنى الرياضية . ولهذا السبب أفسحت الهندسة الاقليدية المكان للهندسة اللاقليدية . والفلسفة المعاصرة الآن تقول لا ، لا للعقلانية التقليدية ، لا للمنطق الارسطي ولالكيمياء لافوازيه .

ولكن في هذا النفي لاشيء يسمح للتصورات الجديدة أن تدخل ميكانيكيا في مجال الافكار القديمة ، فالحديث يدر حول تطور دياكتيكي اصيل . فالهندسة اللاقليدية لم تطور الهندسة الاقليدية . والهندسة اللاقليدية في اظهارها محدودية التصورات القديمة كشفت عن صور جديدة من صور الفكر العلمي وعممت وركبت ماكان قد اكتشف من قبل . ولاتكمن عقلانية الفيزياء المعاصرة في التوسع التقدمي البسيط لموضوع الفيزياء ، بل في مسارها الدياكتيكي . والدياكتيك ليس صراعا بين مفاهيم متضادة فحسب ، بل انطلاقه لاس العلم ذاتها ، الى جانب ثرائها اللاحق ، مثلا نظرية النسبية لدى انشتين الذي اوجد الفيزياء النيوتينية . علم لوباشيفسكي الذي جعل من هندسة اقليدس هندسة قديمة ، وفلسفة النفي هنا فلسفة فعل وليست نزعا عاريا . انها لاتحطم شيئا ، بل على العكس تؤكد ماهو خارج حدودها . والميكانيك النيوتيني كما يرى باشلار لم يفقد اهمية في المجال العلمي . ولكن بسبب ضيق قاعدته الاختيارية ، وعقلانيته فقد اهميته في وقتنا الحاضر . وليس في ذلك أي مفارقة ، فلقد اثبتت نظرية النسبية حقيقة الميكانيك النيوتوني ، ولكن في مجال جد محدود .

ويرى باشلار جوهر العقل العلمي في تلك المفاهيم الاكثر دقة وتأثيرا للتجارب المعقدة . والعالم اذ ذاك يقف امامها لايوصفها تصورا بل بوصفها

اثباتا . والحديث لا يدور هنا حول الديالكتيك الداخلي للفكر بشكل محض ، كما هو الامر عند يرونشينيك ، بل عن التأثير المتبادل والتنوع بين العالم وموضوع المعرفة والذي في نهاية نشاطه المبدع يصبح اكثر حتمية واكثر ثراء

### المادية والعقلانية

ان الفهم العقلاني الجديد للمادية الذي وجد تعبيره في أعمال باشلار التالية : « المادية العقلانية » ، « العقل العلمي الحديث » ، يعتبر نمطا جديدا في البحث التقليدي لهذا الاتجاه الفلسفي الاساسي .

لقد كتب باشلار يقول: «لقد ظهرت المادية في عصر العقلانية النشيطة» .

ان الموضوع المعقد لعلم الفيزياء والكيمياء المعاصرين يتجاوز مفهوم المادة التقليدية الذي أدى الى حشر المشكلات المعرفية في السؤال حول اولوية المادية وثنائية الوعي . وفي عصر توسع الذرة والفضاء الفهم الخاطيء للمادة بوصفها مناقضة « لروح » النظريات المثالية لم يعد صالحا . ومن أجل ضحذ دعاوى الخصم لابد من استخدام جميع مجالات العلم المعاصر ومنهج المعرفة العلمية ، والتحليل الدقيق والبراهين الصالحة - وبهذا المعنى ، فان الطريق الذي يسلكه غاستون باشلار مقدما من خلاله مفهوم « المادية العقلانية » المتحرر من المثالية ، ومحدودية وضيق الوضعية ، يختلف عن تصورات ممثلي العقلانية الجديدة الآخرين .

وباشلار يكشف من جهة ويمق من جهة أخرى مفهوم « المادية » ، ناظرا اليها في اطار المعرفة العلمية ، بوصفها مادية « منظمة » « علمية » « وعقلانية » وباشلار يبني تصوره للمادية الجديدة بعلاقة وطيدة مع الاحاطة العلمية والعقلانية للعالم ، مقدما حدودا دقيقة بين المادية المبتذلة التي تقف خارج تطور العلم المعاصر ، وبين المادية التنويرية . ومن الضرورة التمييز - من وجهة نظره - جانبين من جوانب الوعي : « الاحلام » بالمادية ، والتجارب الوضعية

ويشير باشلار - مقبما التعارض بين المادية المباشرة والمادية العلمية ، الى اننا في العلم انما تكون في علاقة مع المادية ذات المستوى العالي مادية

« النظام » ، ومهمة هذه المادية المنظمة العلمية المتحررة من التجربة الحسية هي اقامة قيم عقلانية جديدة .

ويقول باشلار : ان العلوم المعاصرة تتميز عن بعضهما البعض - من وجهة نظر فلسفية - بنسبة العقلاني والاختياري فيها . وحل المشكلة العلمية - يعني اظهار - القيم المتضمنة في عقلانيتها . وأكثر ما يظهر الترابط بين العقلانية والاختيارية في الفيزياء والكيمياء . وعلى أساس هذين العلمين يتطور باشلار برهانه الفلسفي ، ولما كان لفهوم العقلانية أكثر من تفسير ، فان باشلار يضرب عرض الحائط بأكثر التفسيرات خطأ :

يرفض ذلك التفسير الذي ينظر الى العقلانية بوضعها فلسفة فقيرة مقيدة بأفكار اولية كفلسفة ( ٢ × ٢ = ٤ ) التي تطبق على أي تجربة عيانية وتقوم العقلانية من وجهة تطبيقها العملي وتجسدها المادي : أي على أساس نتائج العلم فقط .

وعلى النقيض من هذا الفهم للعقلانية يعتبرها اي العقلانية باشلار عقلانية نشاط مبدع للعقل العلمي الحديث ، والتي تعتبر في أعلى مراحل تطورها طبيعة ثانية . ماهو عقلاني لايعني التعامل مع ماهو اختياري بل - من وجهة نظر باشلار - ظهور حر للبنى العقلانية المستقلة والتي تقف فوق ماهو اختياري .

واذا ما كان العلم في القرن الماضي أسير المذهب الاختياري وتحسين المعرفة الحسية للإنسان وقوى من أعضاء حسه ، فان هدف العلم المعاصر لايمكن في تحسين معرفة الانسان الحسية . بل يقف أمام مجمة بناء شيء آخر مختلف . ومن أجل هذا لابد من تحديد تلك المعطيات التي لاتخضع للطبيعة بل مبنية بناء عقلانيا ، وبخاصة انطلاقا من النظريات المحققة وبديهيات الرياضيات .

ان التقويم الفلسفي - كما يرى باشلار - المنطلق من نتائج العلم ، ينبع وبشكل كامل من ضرورة فهم العلم ذاته ، الذي يخلق التقنية المتطورة بشكل عال ، وفي هذا - بالذات - تكمن أسس القيم العقلانية وهذه القيم ليست وهما أنها توجد وتنفعل وتتضاعف وتشق طريقها . انها ظهور الفكر المبدع والحيوي ، الذي يجب أن يعيش ويتطور اذا اريد للعلم أن يستمر . ويؤكد باشلار أن كل تقدم واقعي له طبيعة البحث في عمق الفكر الانساني .



وتحقق النشاط العقلاني ماهو الا اكتمال عصر العلم ، وفي هذا يرى باشلار جوهر العقلانية العملية . انها لاتتضمن وصفات جاهزة لكل حال ، ولا تقتصر كذلك على تفسير المعطيات الاختيارية . وتندرج العقلانية العملية في التجربة لاغنائها . وهكذا تخلق الحقائق الجديدة ، القيم الجديدة التي يحصل عليها من جراء تركيب التجربة والعقل . ومهمة العلماء الاساسية الوصول الى توافق بين وجهتي النظر العلمية والفلسفية .

ترى في اي من الاتجاهين الاساسيين يمكن ادراج فلسفة باشلار ؟

حول هذا الموضوع هناك وجهتا نظر في الفلسفة الغربية : بعض الكتاب يعتقدون أن ادراج باشلار في عداد الماديين يعني ادراج الفلسفة الماركسية وبخاصة المادية الديالكتيكية في الايستيمولوجيا الباشلارية . وآخرون على العكس من ذلك يؤكدون ان تحويل باشلار الى مادي ما هو الا « خيانة باشلار » .

لايمكن الموافقة لا مع هذا الرأي ولا مع الرأي السابق . ان أقوال باشلار غالبا ماتكون متناقضة وتحمل أكثر من معنى . كما تتضمن عناصر مثالية . ولكن أساس فلسفة العلم لديه هو المادية ويؤكد باشلار معتبرا أنه في مستوى تطور العلم المعاصر لا وجود لتجربة علمية مباشرة - ان تطور التفكير العلمي يشهد على لا علمية التصورات المثالية في العلم وبخاصة التصورات المثالية الذاتية .

ومبدا فلسفة العلم لدى باشلار هو المادية . ليست المادية الساذجة ، الساكنة ، بل مادية علمية ، مبدعة وعقلانية .

وفي تحليله للعلوم الدقيقة ، الكيمياء ، الفيزياء ، اظهر باشلار الاهمية الاستثنائية للنشاط العقلاني . انه لم يكشف عن خصوصية موضوع المعرفة فحسب ، كما لم يقدم الاحاطة المعرفية للعلوم الطبيعية فقط ، بل دخل كذلك في اعماق الفكر في حل اسس العلم المبدئية . وعلى خلاف تقاليد العقلانية الفرنسية الكلاسيكية الخالية من تشكيلات العلم الاجتماعية ، يعترف باشلار بالطبيعة الاجتماعية للعلم . يقول باشلار . « تعتبر الطبيعة الاجتماعية للعلم الآن أهم سمة من سمات العلوم المعاصرة » . وهو اذ يؤكد أن أي بحث علمي هو بنفس الوقت دراسة موضوع اجتماعي ، يصل باشلار

الى نتيجة مفادها ان الجواهر الخاضعة للدراسة من قبل المادية العلمية ليست معطيات طبيعية ، بل ان سماتها الاساسية الآن هي سمات اجتماعية .  
والمادية العلمية غير منفصلة من جوهرها الاجتماعي .

وكما لاحظ سيف بحق فان باشلار قد وصل الى ضعف الوضعية ،  
والى الاعتراف بالطبيعة المادية والديالكتيكية للعلوم الطبيعية . وفي هذا  
- كما يرى سيف - تكمن مآثرته لا على فلسفة العلم فحسب ، بل وعلى  
الفلسفة بشكل عام .

## الخاتمة

على الرغم من التنوع الكبير في اتجاهات وتيارات الفلسفة الفرنسية البرجوازية المعاصرة ، فانا واجدون بعض السمات المشتركة ، منها :  
التخلي عن التراث القومي المادي الفرنسي ، وتناول العالم تناولا لاعقليا ،  
واقامة تناقض بين الوعي الفردي والاجتماعي ، بين الايدولوجيا والعلم ،  
التخلي عن البحث التاريخي - العياني للانسان ، والنظر اليه من وجهة نظر  
فلسفية انثروبولوجية بشكل مطلق . وفي اطار هذه السمات فان كل اتجاه  
من الاتجاهات التي قمنا بدراستها في هذا الكتاب تحتفظ بخصوصيتها في  
وضغ المشكلة ، وحلها واستخدام المنهج والبرهان الخاصين .

ولكن الحلول المختلفة للمشكلات المتعددة الفلسفية تختلط  
مع مبادئ فكرية ذات انماط واحدة ، ومرتبطة مع مواقف سياسية وطبقية  
مناسبة . والاتجاه الظاهر الى تقريب التيارات الفلسفية المختلفة يبقئ اتجاهها  
سلبيا نحو الايدولوجية الماركسية - اللينينية بوصفها فلسفة عصرنا الثورية .  
كما ان هناك طموحا للنظر الى المقولات الفلسفية الاساسية بمعزل عن  
المضمون الواقعي للعالم الموضوعي . وعلى امتداد نصف قرن جرى تطور  
ملحوظ سواء في هذه الاتجاهات نفسها او في مواقف ممثلها ، فالزلزال  
المبيق الاجتماعي - السياسي والايدولوجي ، الثورة الحديثة في العلم  
والتكنولوجيا ، تاكد الفلسفة الماركسية - اللينينية في جميع انحاء العالم ،  
كل ذلك اذئ الى تأثير في اتجاهات الفلسفة الوجودية .

واذا كانت الفلسفة الفرنسية البرجوازية قد شقت طريقها في  
العشرينات والثلاثينات من هذا القرن على اساس نقد حاد للعلم وعبرت عن  
نفسها في اتجاهات لاعقلية وصوفية ، البنزغسونية التجديدية ، الوجودية  
المسيحية ، الروحية ، فلقد جرى في الاربعينات والخمسينات تشكل ملحوظ  
لهبار في تفسير رديكالي للاشكالات والمناهج ، وأفسحت الفلسفة المجردة  
الصورية المكان لفلسفة الوجود ، فلسفة الانسان العياني .

أما في الستينات فان بعض أفكار الوضعية المنطقية التي لم تجد لها مكانا ولفترة طويلة في فرنسا ، بدأت - وبأشكال مختلفة - بالانتشار وكانت علاقتها بالوجودية علاقة نقدية وأفسحت فلسفة الوجود مكانا لفلسفة التفكير

وفي السنوات العشر الأخيرة جرى تغير جديد في الاتجاه الفلسفي ، قل الى حد كبير تأثير الوضعية المنطقية في جميع أنحاء العالم وتطورت وبشكل سريع أفكار ضد الوضعية ، كما نمت مختلف صور البنيوية .

وتحت تأثير الوضع السياسي - الاجتماعي الجديد ، بنتيجة الحرب العالمية الثانية ، ونشأة النظم الاشتراكية والصراع الطبقي الدائم ، لم يستطع أي اتجاه فلسفي أن يقف خارج تحليل قوانين العصر التاريخية العامة ، وكان لابد للعلم من تناول تلك المسائل المتعلقة بطريق تغيير العالم ، المجتمع ، الإنسان . ومع ذلك فان أحدا من هذه الاتجاهات لم يقدم حلا علميا ايجابيا على مستوى المعرفة المعاصرة وثقافة البشرية .

حتى الاتجاه الأهم والأكثر تأثيرا في الفلسفة الفرنسية البرجوازية - الوجودية - على الرغم من طرحها لجملة مشكلات هامة ، لم تعبر عن التناقض الاجتماعي والفكري الواقعي ، المقلق للإنسانية في أيامنا . ولم يستطع الوجوديون إيجاد العلاقة الصحيحة بين الفلسفة والعلم .

كما أن عدم أخذ الدور الحاسم للقوانين الموضوعية للطبيعة ولتطور المجتمع بعين الاعتبار ، ونفي الطبيعة القانونية للتاريخ ، لم يسمح للوجودية ببناء منظومة فلسفية ايجابية ، ان وقوف الوجودية ضد العلم ، واتجاهها نحو اقامة تناقض بين مبدئها والوعي العلمي ، والبحث عن موضوع الفلسفة خارج المعطيات العلمية ، أفقد هذه الفلسفة ذلك المستوى النظري الضروري الذي يعتبر الآن الوعي المتقدم بالنسبة الى الفكر الفلسفي المعاصر ، لقد وقف الوجوديون ضد المجتمع البرجوازي وعيوبه بوصفهم المعبرين النموذجيين لازمة المبادئ والقيم العامة في النصف الاول من القرن العشرين . ولكنهم لم يكونوا في وضع يؤهلهم للانفصال عن ايدلوجية تلك الطبقة التي ينتمون اليها ، مما قادهم في نهاية الامر الى موقف يساري متطرف .

لقد كانت الابنية النظرية للفلسفة الدينية سواء كان ذلك في صورة اتجاهات روحانية أو في اطار قوماني جديد لاقامة تصالح بين الدين والعلم ابنية خاطئة بل ولا تاريخية . وتجديد صور التعبير وتحديث الاسس النظرية - الفكرية للمبادئ الدينية ، ومحاولة التومائية الجديدة جعلها ديمقراطية أو عقلية ليس بمقدوره اخفاء الجوهر الحقيقي لهذه الفلسفة الاكبرليكية التي يعتبر غروبها مسألة حتمية .

ويعبر البرنامج التومائي الجديدة في « الحق الطبيعي » و « المجتمع المتضامن » المبني على الحب و « الاشتراكية العامة » والطريق المسيحي لتطوره ، والعالم الطبقي المتعاون ، يعبر ، عن طموح الكنيسة في التلاؤم مع روح العصر الجديدة ، ومن أجل الاحتفاظ بتأثيرها على الجماهير ، ولكن لم تعتبر ايا من مبادئها الدينية الاساسية .

ان غياب التحليل العلمي للواقع الاجتماعي ، وطوباوية البرنامج « الموضوعي » قاد الى الخيبة والى الشخصانية التي تضرب على وتر « تلذيب » المجتمع الرأسمالي ، وافكار مونه حول بعث النموذج المسيحي للشخصية الانسانية في شروط التناحر الطبقي الحاد في الرأسمالية المعاصرة افكار ساذجة ولا علمية . وطموحاته الوهمية حول الثورة الشعبية اللاتطبيقية فاقدة عمليا للنواة الثورية الاساسية - الصراع الطبقي ، ديكتاتورية البروليتاريا . انها ثورة توحد وبشكل مجرد الاقتصاد والاخلاق وتحول السياسة الى تقنية القلوب الروحية . ونضال الشخصانية من أجل الثورة ( الروحية ) دون تحطيم آلة الدولة ودون استبدال سيادة الرأسمال بسلطة العمل ، عكس عدم ثبات مواقفها الايدولوجية والسياسية . كما عكس لا مستقبل الاتجاهات الفلسفية المثالية .

ويتيمز ضمن هذه النظريات اللاعقلية تياران فقط - الثاردية والواقعية الجديدة - وتحاول هاتان النظريتان الانفصال عن الحل التقليدي للمشكلات التي اشرنا اليها التي تتناولها الفلسفة الفرنسية البرجوازية . وتحلها بهذا القدر أو ذاك في تماس مع المعرفة العلمية المعاصرة ، ولكنهما تياران لاموقف واضح المعالم لهما ، وانها تياران يبحثان عن حل ووسط .

أما فيما يتعلق بالبنوية التي مازالت في طور التطور فإنها حتى هذه المرحلة لم تشكل بعد تياراً فلسفياً واضحاً ، بالمعنى الواضح لهذه الكلمة ، مع أنها تراهن على التعليم الفلسفي - النظري والمنهج الشامل في البحث . وتكمن أهميتها في المنهج العلمي الموضوعي المتجه نحو تقريب العلوم الإنسانية والعلمية في محاولة لتقديم دراسة عامة للبنى الداخلية للمواضيع الخاضعة للبحث في علاقاتها .

وهكذا فإن تحليل أهم اتجاهات الفلسفة الفرنسية البرجوازية في السنوات الخمسين الأخيرة يبين ، أنها في جملتها لم يؤكدوا التحقق التاريخي ولم يكن بمقدورها على الرغم من طرحها لعدد من المشكلات الهامة أن تحل حلاً إيجابياً أبداً من هذه المشكلات .

## البنوية

لابد لنا قبل كل شيء من طرح السؤال التالي ؟ هل البنوية فلسفة أم منهج خاص من مناهج البحث العلمي ؟ لقد اقلق هذا السؤال جمهورا من الفلاسفة والعلماء ، وادى الى بروز نقاش حاد بينهم . البنوية شأنها شأن أي مدرسة تمتلك جملة من الخصائص القومية ، بل ان اسباب ظهورها وانتشارها متعلق الى حد كبير بالخصائص القومية ، والتقاليد الفلسفية ، وتلك المعطيات التاريخية التي تختلف باختلاف البلدان . ويعتقد بعض الكتاب الفرنسيين أن انتشار البنوية الواسع مرده الى خيبة أمل المثقفين الفرنسيين من تلك التصورات الايديولوجية التي كانت تاريخيا مصدر فخرهم ، فتنويرية اليعاقبة ، وأفكار فولتير ورسو ، أدت الى تسريع عملية الألدلجة ، ونزع الثقة من فلسفة تاريخ القرن التاسع عشر . ولهذا لعبت النزعة اللاتاريخية فني البنوية دورا كبيرا في حياة فرنسا الفكرية . وهناك ملاحظة — كما يعتقد بعض المؤرخين — وهي أن البنوية الفرنسية انما تطورت في اطار اتنولوجي وليس في اطار لغوي ، على الرغم من أن علم اللغة البنوية قد اشادة فرنسي وهو ف . دي سوسيور .

والحقيقة ، أن العودة الى الماضي ليس امرا جديدا في حياة فرنسا . والعودة — في ايماننا هذه الى الانساني البدائي ( ليفي — شتراوس ) عكس الى حد ما السياسية الاستعمارية ، ( الضد — استعمارية ) لقوى تقدمية في فرنسا ، عكس اعادة تقويم الشعوب غير الاوربية ، وتأكيد تفوقها الاخلاقي بالمقارنة مع البؤس الروحي لعالم الوفرة .

ان الانفصال عن المذهب التاريخي وعن المذهب الانساني أصبح بالنسبة للبنوية الفرنسية دربا من دروب البحث عن نموذج جديد من القيم حول الانسان . ومن هنا نفهم اتجاههم نحو العلمية الصدرية والنفسية ، التي تقف فوق العناصر ، وفي البلدان الانفلز — سكسونية ، قاد التقليد الفلسفي الى الوضعية والبرجمانية ، وامتحان المبادئ النظرية على أساس التجريبية ،

وصحة الواقعة والاختيار . فقط - فيما بعد - وبنتيجة تطور التحليل  
البنوي - الوظيفي تقدمت فكرة العلاقات المترابطة بين العناصر ، وقيم  
المنظومة . هذا الاتجاه وجد تحققه في علم الاجتماع وفي الأبحاث حول النشاط  
الاجتماعي .

وتفهم البنيوية على انحاء مختلفة من قبل الباحثين الفرنسيين ومايشهد  
على ذلك كثرة النقاشات الحادة وفي مختلف المجالات والمؤتمرات . ولكن  
من الواضح ان البنيوية لاتحشر في مشكل علمي محدد . وليست مدرسة  
فلسفية جديدة ، على غرار الهيغلية الجديدة ، او الكاينيه الجديدة ،  
البرغسونية ، الوجودية الخ . كما أنها ليست موضة جديدة ، او نزوة  
مؤقتة بل منهجا في المعرفة العلمية سببه التطور الثقافي في النصف الثاني  
من القرن العشرين . وعلى الرغم من ان البنيوية ليست فلسفة غير أنها  
تناولت بعض المشكلات ذات الطبيعة الفلسفية بسبب التطور المعاصر للعلوم  
والممارسة الاجتماعيتين ، ولهذا يقوم بعض الفلاسفة البراجوازيين البنيوية  
بوصفها تفكيراً سلمياً ينصب على المشكلات الاجتماعية - الاقتصادية  
والسياسية ، في شروط الثورة التكنولوجية الحديثة . ويعتبر جان بول  
سارتر ان البنيوية ماهي الا ايديولوجيا جديدة وأخر سلاح ضد  
ماركس ترفعه البرجوازية . ويقول الشخصاني جان - ماري دومنيك ، ان  
البنيوية حمام بارد « يتصبب على الاسطورة الوجودية .

ويرى الفيتوومولوجي ميشيل دوفرين ، ان البنيوية وضعية جديدة  
حيث الانسان ليس موضوعاً صعباً فقط ، بل ليس موضوعاً على الاطلاق .  
وكم هي منتشرة البنيوية في فرنسا لدرجة ان بعض المتدينين ،  
يستخدمونها من أجل الكشف عن مشكلة الايمان ، والفهم العلمي للكشف  
الالهي .

هذا التنوع في فهم طبيعة ، وتقويم البنيوية ، يقودنا منطقياً الى مشكلة  
تحديد البنيوية الفلسفية ، ومعايير البنية في الفلسفة .

يعتقد اغلب البنيويين الفرنسيين ان معيارا كهذا هو مفهوم الدلالة ،  
لقد كتب فرانسوا فال ، هناك حيث الدلالة لم تفهم بعد بوصفها أساس مطلق  
لايشكل الفكر بعد بنيوية . وحيث أولوية الدلالة غائبة، حيث الدلالة محطمة



أو غير خاضعة لبنية ، يخرج الفكر خارج البنيوية .

وتعتبر الدلالة أحد المفاهيم الأساسية في البنيوية والتي تطبع اتجاهها الفلسفي . وتحتوي البنيوية الفرنسية على أشكال متعددة من البنيوية . البنيوية الوضعية ، العقلية ، الفينومينولوجية ، الدينية ، وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين هذه الأشكال فإن ما يوحدنا هو اتفاقها في أن ما يجري من خلال التحديدات اللغوية ما هو إلا منظومات دلالية ونظريات دلالية أيضا .

وما من اتجاه بنيوي يتحدث مباشرة عن الموضوع ذاته . بل يمس علاقاته وترابطاته ، أي يجري الحديث عما له دلالة . وتدخل الدلالة بوصفها ممثلة الموضوع في ذهن الإنسان ، أو هي العلاقة بين الإنسان الموضوع هنا ، بوصفها عملية إعادة ، بوصفها تثبت معنى الموضوع في الإنسان . والدلالة تدل دائما على شيء ما يقع خلفها ، ويكشف عن معناه . لقد اعتبر دي سوسور أن العلاقة بين الدال والمدلول أحد المبادئ الأساسية للبنيوية . هذا المبدأ يقع في أساس بنية الانثروبولوجيا لدى ليفي - شتراوس ، والأفكار القبلية التاريخية عند فوكو ، والاشعوري لدى لاكان ، ونظرية ( الموضة ) لدى بارت ، هذه الأنماط المختلفة يوحدنا البحث العقلاني في منظومة الدلالات ونماذج الأدوات المنطقية - المنهجية . هذا الطرح العقلاني - العلمي هو المدخل لوضع وحل المشكلات الفلسفية الأساسية : مشكلة الإنسان . وعلاقته المتبادلة بالعالم ، وتناقضات البنية - التاريخ ، الذات ، الموضوع الخ . . وترفض البنيوية النظر إلى الإنسان بوصفه مقياس جميع الأشياء ، أو بوصفه مركز التنظيم والأحاطة بالعالم ، وتعترف فقط بامتيازته في وعي العالم . كما تضرب البنيوية صفحا عن تلك المفاهيم القديمة كمفهوم ، القلق ، الحرية ، الذاتية ، وتستبدلها - بمفاهيم غير ذاتية ، الدلالة ، النموذج ، البنية . ومن جهة نظر هذه فإن البنيوية تعلن حقا موت الإنسان . وتضع في مقابلة وجود البنية الامبالية ، ويمكن القول أن البنيوية في تطابقها مع الوضعية المتأخرة ، إنما قامت بنقل مركز الاهتمام من الوعي الحسي ، العاطفي للعالم إلى الوعي المنطقي ، المصدر المتحرر ، من الذاتية الفلسفية ، المنطلق من الواقع الموضوعي ، وفي هذا يمكن اتصال البنيوية بوصفها منهجا مع المنهج العلمي في الفلسفة الماركسية .

والبحث البنيوي لا يتجه نحو الموضوع كما هو ، بل نحو نسق الدلالات ،

وخلف هذه الدلات يفترض البنيويون وجود الأشياء النشاط ، ولكن تطابقها مع الدلالة ليس امرا ضروريا .

اما فيما يتعلق بالانسان ، فسانه من وجهة نظر البنيوية فاقد لاي دور مبدع ونشيط . وينظر إليه بوصفه نسقا من العلاقات والترابطات التي تعكسه . وبهذا المعنى فان البنيوية تبتلع الانسان ، او تقوده الى الانحلال ( فوكو ) دون النظر اليه بوصفه كائنا مبدعا ، بوصفه موجودا اجتماعيا ذاتا للتاريخ .

تاريخيا ، يعتبر ماركس مبدع المعطيات العلمية للبحث البنيوي في الاطار الفلسفي والمنهجي .

لقد قدم ماركس وحقق منهجا جديدا للمعرفة ، حين نظر الى الرأسمالية بوصفها نسقا مجددا ، بنية تسمح بكشف جوهر تعدد العمليات الاجتماعية ، وبناء نموذج للمجتمع الرأسمالي . انه عمليا قد وضع اساس مبادئ التحليل العلمي الرئيسي للبنى الاجتماعية المعقدة . وفي هذه النقطة فان البنيويين لا يعارضون ماركس بل يجعلون من أحد جوانب نظريته مبدأ مطلقا وهو المبدأ المنطقي ، الصوري ، بناء النسق ، منطق الذهن ، متجاهلين الجانب الهام الآخر - العامل الذاتي . بمعنى آخر ، انهم ينفون دور الانسان في تطور الثقافة ، العلم ، وفي ظهور المؤسسات الاجتماعية . ينفون دور الانسان الذي بدونه لا يمكن بناء اي نسق منطقي استنادا الى الواقع .

والبنيويون اذ يرون في الانسان كائنا سلبيا خاضعا لبنية حيادية ، يضحدون مفهوم الانسان نفسه ، بوصفه مفهوما لا علميا ، ومحكوم عليه بالموت في عملية تطور العلم اللاحق .

ومن هنا نفهم الاتجاه ضد الذاتي لدى البنيويون وابحائهم النظرية ، المجردة ، ونتائجها المنطقية - نزع الصفة الانسانية للوعي وجعله وعيا صوريا . هذا الاتجاه الانساني في حقيقته ينسجم عن تلك الاتجاهات البرجوازية في فلسفة النصف الأول من القرن العشرين ، نيتشه ، برغسون ، فرويد ، تلك الاتجاهات التي وقفت ضد التقويم الاجتماعي - الايدولوجي والاخلاقي الانساني . والبنيوية في نظرتها الى المعرفة النظرية على فرار المعرفة في

العلوم الدقيقة ، تطمح لأن تخضع لها جميع العلوم حول المجتمع والانسان ، كما تخضع المجتمع والانسان لادواتها النظرية النظرية المجردة .

يمكن تبرير هذا التوجه الانساني وضد - الذاتي لدى البنيوية ، اذا ما نظرنا اليها بوصفها ( روح باردة ) اتجاه التصورات الفردية ، المثالية للوجودية ، البرغسونية والانتريولوجيا الفلسفية ، والنظريات الدينية الخ . ولكنه لا ينبج من التقدير اذا ما اوردنا توفيقه مع الماركسية .

وماركس في تحديده للانسان بوصفه جملة علاقات اجتماعية ، يخضع للحمية المجتمع ، نظر اليه بنفس الوقت بوصفه كائنا غائبا ميدعا ، وليس توحيدا لادوار « اجتماعية مختلفة » .

هذا الاتجاه الضد ذاتي لذى البنيويين لم يقدم لهم امكانية حل التناقضات الجذرية القائمة في آرائهم - بنية - ذات ، بنية - تاريخ . وهم في حلهم التناقض الاول ، فانهم كما رأينا يضربون صفحا عن الفصل الثاني .

لاشك ان البنيويين الفرنسيين « بيتربون » نحو الماركسية ولكنهم الى جانب ذلك يزفونها ، أنهم لا يلاحظون أهمية الافكار الديالكتيكية عند ماركس أنهم لم ينتبهوا الى ان التركيب الديالكتيكي بين المنطقي والتاريخي جوهري الجدد والحقيقي ، ومنهجه العلمي .

ومن موقع التاريخية العميقة والمنطقية نقد ماركس الاقتصاديين البرجوازيين بسبب علاقاتهم السطحية بالعملية التاريخية - الواقعية . لقد بين ماركس وماركس بالذات - عن طريق التحليل المنطقي لظهور المراسمالية - ان التغير التاريخي في المفاهيم هو ادراك في نسق مفاهيم ومقولات وانعكاس صادق للواقع .

ان فهم العلاقة بين التاريخي والمنطقي ماركسيا ، لا يقلل من أهمية التحليل الاستدلالي المنطقي المجرد . بل على العكس من ذلك ، فان هذا التحليل يعني وعمق الفهم السابق الذكر لعلاقة المنطقي والتاريخي . فالمقولات المنطقية لدى ماركس هي دائما على علاقة بالواقع . انها تؤكد مسار الاشياء التاريخية والواقفي في مختلف درجات التطور الاجتماعي .

فاذا كان ماركس قد انطلق في رأس المال « من المنطقي ، من بنية المجتمع الرأسمالي العامة ، فان ذلك لم يكن بنية مجردة بشكل عام ، بل بنية تشكيلة تاريخية خاصة ( في رأس المال ) تشكيلة المجتمع الرأسمالي في النصف الثاني من القرن العشرين . فالمنطقي هنا ما هو الا التعبير في مغاهيم عما هو تاريخي .

**من المناسب التوقف عند مفهوم النموذج ، الذي يستخدمه البنيويون بشكل واسع . والذي يعتبر احد أهم المقولات المعرفية عندهم ويعبر عن العلاقة بين المعرفة الانسانية للموضوع ، وبين الموضوع ذاته ، والنموذج مفهوم ، يستند اليه البنيويون في خلافتهم مع الماركسية .**

ويعتبر البناء المنطقي - الصوري للنموذج البنيوي - كما يراه البنيويون - معيارا يقينا للعلمية والموضوعية ، هذا المعيار الذي تفقتره الماركسية . ولكن الحقيقة التاريخية تثبت أن أول نموذج علمي للمجتمع الرأسمالي كان قدمه ماركس .

لقد بني النموذج في رأس المال على اساس الفهم المادي للتاريخ ، وهذا النموذج لا يعكس بشكل مطابق دياكتيك موضوعة فحسب ، بل يدخل بشكل نشط في مسار العملية التاريخية ، يؤثر عليها في اتجاهها الضروي . والبرهان الجديد لنموذج المجتمع في الماركسية كان قد قدمه لينين . وخاصة في تحليله لاقتصاد روسيا ، تطور الامبريالية ، مشكلة الحرب والثورة ، وكذلك في الممارسة من أجل تحقيق هذا النموذج في الحياة الواقعية .

اما النموذج البنيوي فهو صوري في شكله وفي مضمونه . انه يعكس الترابط المنطقي المجرد ، وعلاقات البنية المعطاة ، دون أن يكشف عن المضمون الواقعي القابع خلفها . وليفي - شتراوس في دراسته لنسق القرابة يستند على الدلالات اللغوية ، دون الاهتمام بحاملي هذه الدلالات .

ويبحث فوكو في المعارف اللاواعية الترابط المنطقي في كل واحدة منها ، ولكنه لا يبحث عن اسباب ظهورها وتطورها في الثقافة نفسها ، التي تعبر عنها هذه المعارف . وهذا ما ينسحب ايضا على الادب حيث يدرس ، لا معنى ومضمون النص ، بل « وجود اللغة » أي طريقة بناء العناصر في البنية

الفنية المعطاة . ويقوم النموذج هنا في كل مكان بوصفه نسق منطقي -  
صوري ، يزكبه الباحث ، وليس توافقه مع الواقع .

ويظل النموذج الماركسي للجمع الرأسمالي منطقيا ، كما لاحظ لينين  
في وقته ، والحديث عن منطق الرأسمال « المضموني بشكل عميق ، فان  
هذا المنطق ينطلق من القانونية الداخلية للمواضيع الخاضعة للبحث .  
وتطابقه أو توافقه مع النموذج مع جوهر أشياء العالم الواقعي أمر ضروري  
جدا .

والفرق الآخر بين النموذج الماركسي والنموذج البنوي يتعلق بالطريقة  
نفسها لبنائه . حيث المنهج البنوي في دراسة الظواهر منهج ميتافيزيقي  
وسكوني ، منهج يعثر البنية العامة الى اجزاء دون أن تربطها حلقة ما .  
أما النموذج الماركسي فهو نموذج حركي ، يقع في حركة دائمة . انه لا يخشى  
أبدا وجود التناقضات ، بل يعتبرها القوة المحركة للتغير . والتغيرات الكيفية  
والكمية ، والعلاقات المتبادلة بين الضرورة والصدفة ، بين الماهية والظاهرة  
مسائل هامة بالنسبة للنموذج الماركسي . ولهذا فالنموذج الماركسي يعكس  
على نحو حقيقي خصوصية المجتمع بوصفه موضوعا تاما متطورا .

أما النموذج البنوي ، فهو نموذج لا يعكس هذه الخصوصية ، ولا يمكن  
تطبيقه على المجتمع بشكل عام .

ان البنوية - أخيرا - ليست فلسفة جديدة . لا ايدولوجيا جديدة ،  
انها منهج علمي تعتبر العقلانية الجديدة معطياتها الفلسفية الاساسية .  
وتقوم البنوية على اساس المدخل الكلي الى مواضيع العالم الواقعي ، وتقدم  
- بشكل جديد - بالمقارنة مع العقلانية القديمة - امكانية طرح وبحث مسألة  
المعرفة العلمية المعاصرة . ولكن هذا المنهج ليس المنهج العلمي الوحيد ، ولهذا  
فان جعل مبادئه مبادئ مطلقة ، خطأ فادح ، فالديالكتيك المادي أهم فلسفة  
ومنهج علمي في دراسة المعرفة الانسانية ، لانه يعكس قانونية العالم  
الموضوعي .

## من منشورات دار دمشق

- ١ - صراع القوى في المحيط الهندي والخليج العربي  
العميد محمد عدنان مراد
- ٢ - تاريخ بلاد الشام منذ ما قبل الميلاد حتى ١٣٢٠ هـ  
« دراسة سياسية اجتماعية واقتصادية وعسكرية »  
احمد علي اسماعيل
- ٣ - أحدث الطائرات في العالم  
اعداد وضاح كلاس
- ٤ - دمشق في مطلع القرن العشرين  
احمد حلمى العلاف
- ٥ - المنطق الديالكتيكي « المبادئ والمسائل الاساسية »  
ف. كوفيف . ز. ارودجيف
- ٦ - قضايا البحث الفلسفية
- ٧ - النظريات والممارسات الاجتماعية
- ٨ - الشركات المتعددة الجنسيات  
س. يو. ميد فيد يكوف
- ٩ - رأسمالية الدولة الاحتكارية
- ١٠ - ي. بيفسنر  
أخطار التيار الكهربائي وأثره على جسم الانسان  
اعداد المهندس زكوان تنبكيجي
- ١١ - ملاحظات أساسية حول تاريخ المسألة اليهودية  
نصر شمالي
- ١٢ - الفاشية القديمة والحديثة  
محمود شعبان

- ١٣ - الشركات العالمية وتوتر التناقضات الرأسمالية  
١٤ - أسس المناورات في الشطرنج  
دي موف
- ١٥ - الحقائق الجديدة وصراع الافكار  
ف. غرانوف
- ١٦ - نباتات الزينة والصالونات  
المهندس صفوت برنية
- ١٧ - تصليح السيارات للهواة  
سمير احسان مارديني
- ١٨ - عبد الكريم أمير الريف  
روبرت فورنو
- ١٩ - أساسيات المنطق : الضوري والرمزي  
٢٠ - فيشر يعلمك الشطرنج  
٢١ - تطور الجهاز الجنسي والنفسي عند المرأة والرجل  
٢٢ - أساسيات القواعد النحوية مصطلحا وتطبيقا  
الدكتور محمود السيد
- ٢٣ - علم الاجتماع التربوي  
ريناتا غروفا
- ٢٤ - تاريخ الديالكتيك « الفلسفة الكلاسيكية الالمانية »  
٢٥ - تاريخ الشراكية  
٢٦ - الاسس الجغرافية في التكامل الاقتصادي العربي  
د. هشام حلاق  
د. محمد المبروك المهدي
- ٢٧ - نشوء الامة العربية  
الفريق عفيف البري

## الفهرس

صفحة	
٣	تقديم
٧	المقدمة
١٣	الفصل الاول - مشكلة الانسان في الوجودية المعاصرة
٨٨	الفصل الثاني - المذهب الروحي الكاثوليكي
٩٩	الفصل الثالث - الشخصية
١٠٣	تصور الوجود
١١٦	الفصل الرابع - التومائية الجديدة
١٣٩	الفصل الخامس - التياردية
١٤٧	الفصل السادس - الاتجاهات العقلانية الجديدة ومنهج المعرفة العلمية
١٦١	الخاتمة
١٦٥	البنوية
١٧٣	الفهرس



[www.alkottob.com](http://www.alkottob.com)

عنوان الكتاب الاصل بالغة الروسية

**Т.А.Сахарова**  
**ОТ**  
**ФИЛОСОФИИ**  
**СУЩЕСТВОВАНИЯ**  
**К**  
**СТРУКТУРАЛИЗМУ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»**

[www.alkottob.com](http://www.alkottob.com)

هذا الكتاب ليس تاريخاً للفلسفة الفرنسية البرجوازية المعاصرة ، وإنما دراسة نقدية لأهم الاتجاهات هذه الفلسفة . بدءاً من الوجودية مرورا بالتومانية وفلسفة الروح والناميرية ، وانتهاءً بفلسفة باشلار والبنويوية وهو إذ يبحث في الأفكار - الرئيسية لمثل اتجاه من هذه الاتجاهات فإنه يعرض النقيض لها - الماركسية .

ولهذا سيجد القارئ العربية نفسه - ربما لأول مرة - أمام دراسة ماركسية نقدية للفلسفة الفرنسية المعاصرة . هذه الفلسفة التي تعتبر منبعاً هاماً من منابع الفلسفة العربية المعاصرة . فمن منا بقادر على فهم شخصية الحبابي بمعزل عن شخصية مونييه ، وتومانية يوسف كرم عن التومانية الفرنسية الجديدة ؛ وجوانية عثمان أمين عن الفلسفة الروحية الفرنسية ، ووجودية زكريا إبراهيم من الوجودية بشكل عام والوجودية الفرنسية بشكل خاص .

ومن هنا يفد والنقد الذي توجهه كاتبة هذا الكتاب - ت.ا. - ساخاروفا إلى التيارات الفلسفية آنفة الذكر نقداً لاتجاهات الفلسفة العربية المعاصرة . دون أن يعني ذلك أنا يجب أن نعفي أنفسنا من دراسات مستقلة خاصة تتناول تيارات الفلسفة العربية المعاصرة المتأثرة في حدود كبيرة بالفلسفة الفرنسية .

لهذا فالكتاب - في حدود معينة - إنما يتعلق بواقعنا الفلسفي الراهن .

ولما يتوجه هذا الكتاب إلى معشر الفلاسفة فحسب ، بل إلى أولئك الذين يخوضون الصراع الأيديولوجي في تالمننا العربي المعاصر .

دمشق - شارع بورحميد - هاتف ٢١١٠٤٨ - ٢١١٠٢٢

بيروت - الحمراء - شارع المقدسي - بناء بونس - ص ١٤٥٢٩٩

