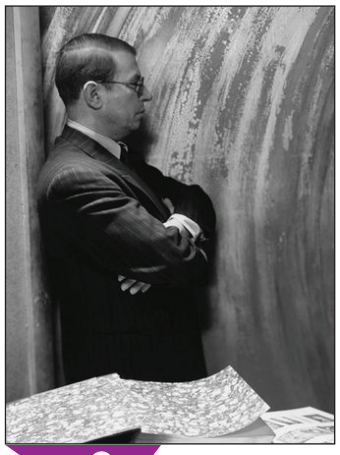
منارات
manarat

رئيس مجلس الادارة رئيس التحرير
فخري كريم

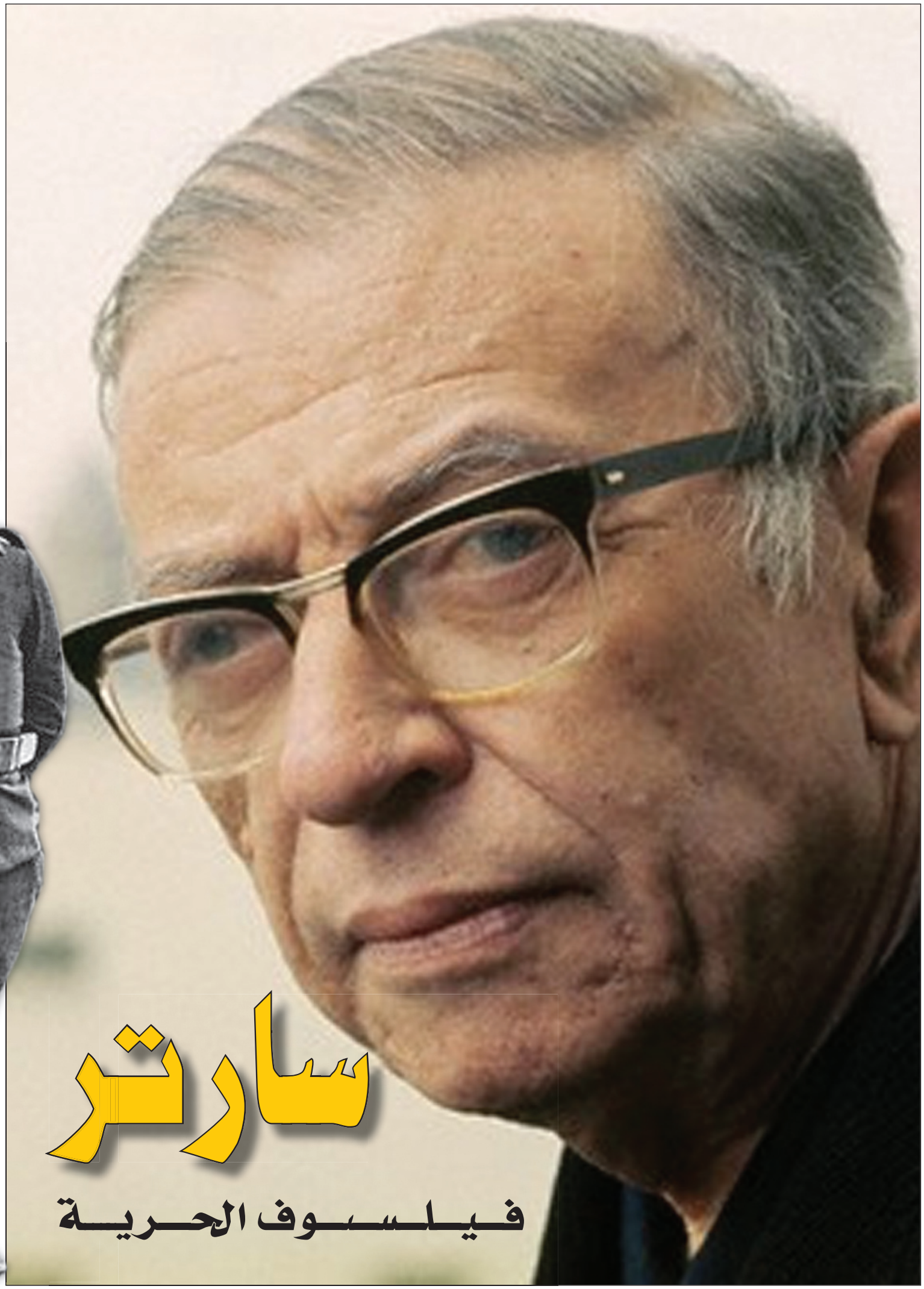
ملحق ثقافي اسبوعي يصدر عن جريدة المدى

العدد (1754) السنة السابعة -السبت (27) آذار 2010



2

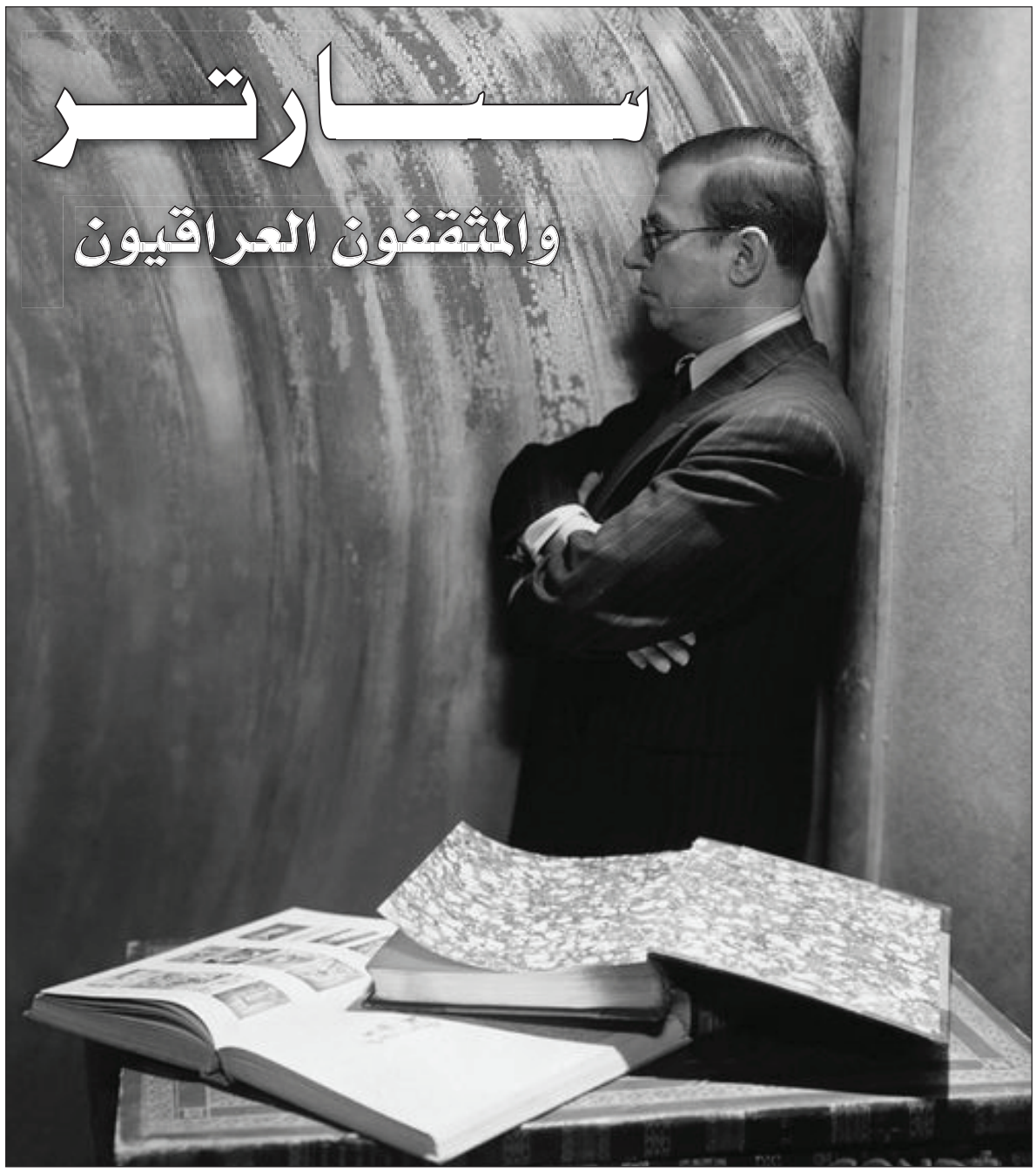
سارتر
والمثقفون العراقيون



سارتر

فيلسوف الحرية

سارتر والمثقفون العراقيون



التوجه المبكر في الثقافة العراقية للنصف الاول من القرن العشرين نحو الافكار الوجودية مثير وغير تقليدي بذاته. ولعل جاذبية تلك الافكار كمنت أساسا في المجالات التي تكشّف فيها ضعف المنظورات الشمولية من ماركسية وليبرالية وقومية ودينية في الاستجابة للحساسيات الجديدة في الادب والفن المتمحورة غالبا حول فكرة الحرية الفردية والمتمخضة كضرورة طبيعية عن تأزم بل انهيار نمط القيم القديم بفعل التبدلات الجذرية المفروضة كليا من خارج المجتمع نفسه. ورغم ان امر هذه الجاذبية بدأ هامشيا ومقتصرا على نخبة صغيرة جدا من الادباء والفنانين الا ان تلك النخبة هي التي غدت مع مرور الزمن الوجه الأجمل والأخصب للابداع الفكري والأدبي والفني في العراق.

د حسين الهنداوي

فعلى العكس من تلك المنظورات التي طرحت نفسها كأطر ايديولوجية لتوجهات سياسية تخص جماعات محلية مختلفة، واسعة احيانا او منتظمة في هياكل وأحزاب، لم يكن الأمر كذلك مع الوجودية التي بدت كمبشر ضد كل اشكال التنظيم والهرميات الحزبية او الدوغمائية، الأمر الذي جعل بعض ممثلي تلك الايديولوجيات ينعت الادباء والفنانين الوجوديين او القريبين من الوجودية بالفوضويين او الذاتيين او سواها من التسميات المفعمة بشحنة خصومة او ريبة.

لكن، وبينما كانت الافكار التحررية لا سيما الماركسية منها قوية الحضور في الاوساط السياسية والاجتماعية، كانت الوجودية في تلك الفترة، ومنذ سنوات عديدة، قد تحولت بسبب تمجيدها الفرد والحرية والتمرد الى حركة جذابة ومتميزة هي الاخرى في الاوساط الاكثر حيوية بين المبدعين العراقيين لجيل الاربعينات وبشكل اعمق ربما مما في لبنان ومصر ذاتها وذلك لأن العراق، المهيمن عليه من بريطانيا آنئذ والتائق إلى الحرية والاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية، كان مرتعا لسلسلة من الانقلابات والازمات السياسية والحركات الاحتجاجية ضد الوصاية البريطانية بدءا من انقلاب بكر صدقي في ١٩٣٦ ثم حركة مايس ١٩٤١ وانتهاء بوثبة كانون الثاني (يناير) ١٩٤٨.

فقد ظهرت السارترية هي الاخرى بمثابة الهوية التي يبحث عنها الشباب في فترة تميزت ببروز طلاب الجامعات والشباب عموما كما لو انهم محرك الثورات الاجتماعية وحركات التحرر الوطني من اجل الحرية والاستقلال والتقدم، بعد ان كانت أفكاره، موضوعة في سياقها المعرفي والسياسي، قد تركت تأثيراتها على قناعات الكثير من الادباء والفنانين في مناطق عديدة من العالم. فلقد نجح سارتر في جعل عوالم الكتابة والفكر والفن مسؤولة بشكل او آخر عن تغيير الحياة الواقعية ذاتها وفي تحريض الشاعر والفنان على الجرأة على القيم التقليدية واشهار اهمية تجربته الداخلية أينما وكيفما أمكن.

يصف جبرا ابراهيم جبرا، في كتابه «الرحلة الثامنة» (بيروت ١٩٦٧)، المناخ العام لتلك الفترة والذي نشأت فيه جماعة بغداد للفن الحديث، بأنه كان مناخا ملائما لتعميق الشعور الانساني بالحضارة ومن منطلقات فكرية معاصرة، لذا لم يكن عبثاً ان يسود الشعور بالفكر الانساني عبر الفلسفة الوجودية وبالشعور الاجتماعي عبر الفلسفة المادية الى الحد الذي يتحقق بشكل رؤية فنية ذات ارتباط بالتراث، ملخصا انطباعه عن المناخ الثقافي العام الذي تألفت فيه جماعة بغداد للفن الحديث بالعبارات التالية:

«كان الميل الأشد يتجه نحو هجر الانطباعية التي يلتزمها معظم الرسامين من أجل شيء أعنف تعبيراً عن مضامين النفس، عن الغضب، عن التمرد. كانت الوجودية في تلك الآونة قد غزت أذهان الشعراء والادباء والفنانين في العراق بنظريات فيها كثير من الإبهام الفلسفي، ولكن فيها كثير من الحث على المخاطر والتفرد- وفي الوقت نفسه على الالتزام. أما اليساريون، وكانوا كثيرين، فكانوا يطالبون بانزال الفن الى الشارع والمقهى وبايصال التعبير الى الجماهير بالنطق عن حاجة الجماهير، وفي هذا الخضم من الرأي والإنتاج تألفت جماعة بغداد لتحاول شيئاً أبعد من ذلك، لتحاول ايجاد اسلوب عراقي لا تأخذ من قوته نظريات التبسيط والقول المباشر».

ونحن نذهب مع ما ذهب اليه يوسف الخال في كتابه «الحداثة في الشعر» من اعتبار «مفهوم الشعر قد تغير بعد الحرب العالمية الثانية التي غيرت علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالوجود».

ينبغي التذكير هنا ان تأثير الوجودية لم يقتصر على بلند الحيدري كي نبحث في «تعاسة» طفولته عن اسباب لذاك التأثير تظل برأينا غير مؤكدة، انما شمل العديد سواه من مبدعي تلك الفترة الحيوية فكريا في تاريخ الشعر العراقي الجديد ومنهم أخوه صفاء الحيدري، الذي كان هو الآخر شاعرا وجوديا مجددا بدأ كتابة الشعر قبل بلند وله دواوين شعرية عديدة مطبوعة في العراق، اذ اشتهر بنزعة وجودية متمردة، ذهبت به مرة الى القيام بنصب خيمة سوداء في بساتين بعقوبة لغرض السكنى فيها مع بعض الادباء الوجوديين والمتمردين.

وتفيد معلومات اخرى ان صفاء الحيدري وصديقه حسين مردان هاما بعدد من مجلة «الكاتب المصري» صدر في منتصف الاربعينيات لما فيه من مواضيع عن الوجودية وتبنياها وعدا نفسيهما وجوديين كل على طريقته.

بلند الحيدري من جانبه انكب على تثقيف نفسه ثقافة شعرية خاصة، فأخذ يقرأ بنهم ما كانت تنشره المجلات والصحف اللبنانية، وبخاصة مجلة الأديب بين عامي (١٩٤٠-١٩٤٧) متأملا رمزية سعيد عقل، ورومانسية الياس أبي شبكة، كما فتن بأشعار عمر أبي ريشة ومحمد حسن إسماعيل كما أشرنا.

لكنه أكد في اكثر من مناسبة تأثره المبكر بالتيار الوجودي ذاك وانه راح يقرأ بشكل دائم لجان بول سارتر وألبير كامو كما اطلع على نصوص نسبت الى هيغل او كيركغارد او هايدغر او شوبنهور او سواهم كانت تنشرها هنا او هناك مجلات او صحف وصلت الى يديه.

من خلال الفلسفة الوجودية التي ترك بعض افكارها يتسلل الى الشعراء العراقيين كإغراء جذاب وجوهري في مرحلة الشباب.

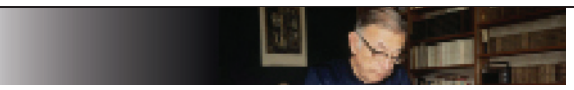
اضافة الى ذلك، هناك اطلاعهم على كتاب «الزمان الوجودي» لعبد الرحمن بدوي. اذ اكد بلند الحيدري انه كان على علاقة طيبة بعبد الرحمن بدوي الذي اثر بالفعل في توجهه بفضل مناقشاته معه اثناء وجود بدوي في بغداد في عام ١٩٥٠.

ويذكر بلند قبل رحيله بفترة وجيزة، ان بدوي اثر بالفعل في توجهه، وهو ما انعكس تماما في ديوانه «أغاني المدينة الميتة».

لا نعرف شيئا مهما عن تلك المناقشات. بيد اننا نعرف ان عبد الرحمن بدوي (المولود في شباط (فبراير) ١٩١٧ والمتوفي في تموز (يوليو) ٢٠٠٢) والمتأثر بسارتر وخاصة هايدغر، كان في تلك الفترة يلقب سلفا بأول فيلسوف وجودي عربي نظرا الى اطروحاته في مؤلفه «الزمان الوجودي» الذي هو في الاصل عنوان رسالة لنيل الدكتوراه دافع فيها عام ١٩٤٤ عن عدد من مشكلات الفلسفة الوجودية امام طه حسين الذي تنسب المصادر له القول عن بدوي اثرئذ: «أشاهد فيلسوفا مصريا للمرة الأولى».

ويبدو ان زيارة بدوي الى بغداد كانت ضمن جولاته في عدة دول عربية محاضرا لامعا عن الافكار الوجودية في فترة كان نفوذه الفكري قد حقق رصانة واسعة بفضل غزارة انتاج فلسفي تمثل في سلسلة من المؤلفات ابرزها حتى زيارته الى بغداد تلك: «نيتشه» (١٩٣٩)، و«التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية» (١٩٤٠)، و«اشبنجلر» (١٩٤١)، و«شوبنهور» (٢٤٩١)، و«افلاطون» (١٩٤٢)، و«خريف الفكر اليوناني» (١٩٤٣)، و«الزمان الوجودي» (١٩٤٥)، و«من تاريخ الالحاد في الاسلام» (١٩٤٥)، و«ارسطو عند العرب» (٧٤٩١)، و«الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» (٧٤٩١)، و«شخصيات قلقة في الاسلام» (١٩٤٩)، و«رابعة العدوية» (١٩٤٨)، و«شطحات صوفية» (١٩٤٩)، و«منطق ارسطو» (١٩٤٩)، و«روح الحضارة العربية» (١٩٤٩)، و«الاشارات الالهية» (١٩٥٠)، اضافة الى عدد كبير من المقالات والندوات كان بعضها عن الفلسفة الهيغلية التي سينشر عنها بدوي في فترة متأخرة من حياته ثلاثة مؤلفات هي «حياة هيغل» و«فلسفة الجمال والفن عند هيغل» و«فلسفة القانون والسياسة عند هيغل».

الى جانب كتابات عبد الرحمن بدوي الذي بدا في تلك الفترة كمن يحمل مشروعا فلسفيا وجوديا متكاملا سرعان ما بدأت تأثيراته تظهر هنا او هناك من الدول العربية، راح عدد من المجلات الأدبية والثقافية الصادرة في القاهرة وبيروت يروج للوجودية بمقالات وترجمات مختلفة ساهمت في جذب كثير من المثقفين العرب إلى الوجودية السارترية خاصة بسبب الثقل المعرفي



تحيه لفيلسوف الحرية

لايعد جان بول سارتر فيلسوفا فرنسيا ، بل انه فيلسوف العالم باسره ومن حق الانسانيه باجمعها ان تتذكر هذا المفكر الذي انزل الفلسفه من برجها العاجي وجعلها حديث رجل الشارع .. وقف سارتر مع المضطهدين في كل مكان وتصدى للاستعمار الفرنسي وساند نضال الشعب الجزائري ونضال الشعوب في افريقيا واسيا وامريكا الجنوبيه ..وفي الادب يعود له الفضل في صياغة مفهوم الالتزام الذي دفع به الى الالتحام مع قضايا عصره في كل مكان فيلسوف ومفكر وهب حياته دفاعا عن العدل والحرية

لقد انفرد سارتر عن سائر الفلاسفه باثره الواسع على قطاعات كبيره من المثقفين في العالم ويبدو واضحا عندنا من الترجمات الكثيرة لاعمالة الادبيه والفلسفيه بالقياس الى غيره من الفلاسفه

لقد كانت الروح الثوريه التي يحملها سارتر والصادره عن ايمان عميق بالانسانيه هي الت جذبت اليه ملايين القراء والمريدين من الذين يبحثون عن القيم الانسانيه العميقه فيما يطالعون من مذاهب وفلسفات

نعم الالتزام بقضايا الناس والدفاع عن الحريه الانسانية وتقديسها هي السر في جاذبية سارتر وهي العامل الاساسي في جماهيريته بين عموم القراء ..ولعل امتياز سارتر الاكبر هو الحرص على الايظل محصورا في نطاق النظريه تشهد على هذا اعماله لافي الادب فقط بل في الفن والفلسفة التي جعل منها الحديث اليومي للناس

استهل سارتر عملية تحويل مسار الفكر في النصف الثاني من القرن العشرين، عبر مجموعة من المبادراتيكمن أهمها:

.أولا: إعادة قراءةالفلسفه، بطريقة عميقة وشاملة، واخراجها من الفضاء الجامعي والاكاديمي الضيق الى رحاب الحياة العامة ودفعها الى لعب دور فاعل في التاريخ وفي الاحداث. فالقراءة السارترية للفلسفه عوضت مجرد اسبقية الوجود على الجوهر بنفي قاطع لوجود هذا الجوهر في حد ذاته.

.ثانيا: إعادة النظر في مفهوم الفكر الفلسفي وفي اتجاهه الى خلق نزعة انسانية تقود الى «الانسان المطلق».

.ثالثا: إعادة النظر في العلاقة مع التحليل النفسي عبر تصور جديد لمفهوم الوعي او الضمير.

.رابعا: انشاء علاقة من نوع جديد بين الفكر والادب. اذ تمكن، جان بول سارتر، من تحقيق حلم شبابه في أن يكون «فيلسوفا واديبا في نفس الوقت ». ولم يتمكن أحد قبله، منذ الحركة الرومانسية، من المزج العميق بين الممارسة الفلسفية والادبية، ليلغي بذلك الحدود بين انواع التعبير والتفكير، وليفتح المجال لجميع التساؤلات اللاحقة حول اشكاليات المعنى وسلطة الخطاب.

منارات التي خصصت للاحتفاء برموز الفكر والثقافه العربيه تخصص عددها من هذا الاسبوع لاحد مفكري الفكر الانساني ، لتكون البدايه مع جان بول سارتر على ان تتواصل منارات تقديم ملفات عن الشخصيات العربيه لتصدر بالتتابع بين اسبوع واخر

منارات في اول اعدداده الانسانيه تقدم التحيه لفيلسوف الحريه جان بول سارتر

المحرر

في العام ١٩٥٠ نشرت مقالاً في مجلة الأديب تحت عنوان «جيل مفقود» لا شك أنه يعبّر تعبيراً صادقاً عن أفكاري وعن حالتي النفسية في تلك المرحلة من حياتي. كانت الوجودية عندئذ تجيبني على أسئلة عديدة من الأسئلة التي أطرحها على نفسي. ولا شك أن هذا هو السبب الأساسي الذي جعل هذه الفلسفة تجتذبني.

والفلسفي الذي اقترنت به.

ومن المؤكد لدينا ان الوجودية سبقت بدوي الى بغداد بسنوات على يد عدد من الادباء العراقيين اشهرهم الكاتب والناقد نهاد التكرلي (المولود في بغداد عام ١٩٢٢ والمتوفى في ١٩٨٢)، الذي قد يكون أول (أو على الاقل بين أوائل) من روجوا لفكر جان بول سارتر والبير كامو وسيمون دي بوفوار وحاولوا ترجمته الى العربية منذ نهاية أربعينات القرن الماضي.

ويتميز نهاد التكرلي بتوجهه الفلسفي المركز في التعريف بالافكار الوجودية وبالميل الى الاعتماد على نصوصها مباشرة. من هنا جاء جهده المبكر في ترجمة رواية «الغريب» لكامو التي لم يجد ناشرا لها فاقتصر على اطلاع أصدقائه عليها ولا نستبعد ان يكون بلند الحيدري من بينهم نظرا لعلاقتهما الوطيدة آنذاك.

كما نشر ملخصا لكتاب سارتر الآخر «الوجودية مذهب إنساني» على شكل مقالين في مجلة «الأديب» اللبنانية تحت عنوان «الوجودية لدى سارتر». بل كاد نهاد التكرلي ان يصبح اول من يترجم الى العربية كتاب سارتر الشهير «الوجود والعدم» لولا انه هجر هذا المشروع معترفا بتعقيد هذا المؤلف السارتري الذي سيترجمة عبد الرحمن بدوي لاحقا.

ويعترف التكرلي في شهادة له منشورة في كتاب عنه بعنوان «نهاد التكرلي رائد النقد الأدبي الحديث في العراق» أنه كان يجتاز أزمة فكرية ونفسية خاصة بعد انهيار القيم التقليدية في نظري وزوال بعض الأوهام التي كنا نؤمن بها بسذاجة في عهد الصبا، مضيفا:

«في تلك الحقبة تأثرت كثيراً بكتابات الدكتور عبد الرحمن بدوي، ثم بدأت بعض المجلات المصرية واللبنانية تتحدث عن فلسفة العبث لألبير كامو... وعن الوجودية وعن جان بول سارتر، وكان من الطبيعي أن يثير هذا الحديث اهتمامي ويدفعني إلى الإطلاع على هذه الفلسفة».

كما يقول نهاد التكرلي في موضع آخر من شهادته:

«في العام ١٩٥٠ نشرت مقالاً في مجلة الأديب تحت عنوان «جيل مفقود» لا شك أنه يعبّر تعبيراً صادقاً عن أفكاري وعن حالتي النفسية في تلك المرحلة من حياتي. كانت الوجودية عندئذ تجيبني على أسئلة عديدة من الأسئلة التي أطرحها على نفسي. ولا شك أن هذا هو السبب الأساسي الذي جعل هذه الفلسفة تجتذبني».

بداهة، لا يتسع المجال في هذا المقال، لعرض كافة الاسئلة الثقافية والتاريخية التي اثارتها الوجودية السارترية وماهية سياقاتها المعرفية والادبية والتاريخية. بيد ان قضايا الدفاع عن الحرية الفردية وعن التعبير في أشكال مجددة ومغايرة للتقليد وما يترتب عن ذلك من دعوة الى استثناء الادب والفن من الالتزام وكذلك الرفض الضمني والمبكر للايديولوجيا فيهما وفي الحياة اجمالا، كانت بين اكثر الافكار الوجودية تأثيرا في اوساط تلك النخبة من المبدعين العراقيين الذين كان بلند الحيدري منهم.

فالالتزام السارتري مثلا لم يرهن نفسه بحسابات أو اهداف باستثناء رفض النمذجة في الكتابة والفن وفي الفكر السياسي تاليا متموضعا هكذا في تضاد مع موقف الايديولوجيات بشأن تلك القضايا التي كان جان بول سارتر قد ناقشها فلسفيا في سلسلة مقالاته الشهيرة في مجلة «الأزمنة الحديثة» التي كان يصدرها قبل ان ينشرها عام ١٩٤٧ في كتابه «ما الأدب؟» الذي سرعان ما أصبح مرجع الوجوديين في كل مكان كلما اثيرت مشكلة مسؤولية الالتزام والاستقلال الذاتي في الادب والفن ودور الكتابة في التغيير وفي الصراع الاجتماعي والسياسي. وهو مرجع يتموضع كاستمرار لتيار الحداثة الشعري الذي بدأه مالارميه وفلوبير وبودلير منذ منتصف القرن التاسع عشر وتبلور عنه اتجاه حداثي يدعو لتخليص الشعر من المشاركة وجعله مهتما بالصورة واللغة وجمالية الكتابة، بعيدا عن أي مهمات واقعية أو توظيف:

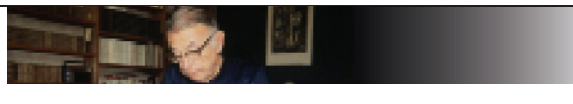
الابداع شرطه الحرية الفردية للشاعر او الفنان لكن القارئ او المشاهد هو الذي يعطي وجودا للنص الابداعي انما عبر ممارسة حريته الفردية كشرط.

لكن أهمية افكار سارتر، في «ما الأدب؟» وقبله في روايته «الغثيان» وكتابه الفلسفي «الوجود والعدم» أتت أساسا من كونها «لخصت» تلك اللحظات والاتجاهات المتعارضة وربطتها بسياق جديد محمل بالأسئلة والتحولات، هو سياق ما بعد الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩- ١٩٤٤) وتأثيراتها في فرنسا وأوروبا كما لاحظ كثيرون من قبل، علاوة على ان سارتر استعمل جرأته السجالية وثقافته الواسعة ولغته الفلسفية الجامعة بين الافكار الوجودية والفينومينولوجية، ليحلل ماهية وشروط الكتابة وعلاقتها بالمجتمع وحركيته وأسئلته المستقبلية، من منظور كثيرا ما ألح على أن الالتزام انما هو وسيلة لحماية قيمة الحرية بوصفها فاعلة في مجال تغيير كل ما يقيد حياة الفرد.

ان مثال نهاد التكرلي يكاد يلخص حالة شريحة واسعة من المبدعين في العراق وفي بلدان عربية أخرى ممن تأثروا بالوجودية، لا سيما بأفكار جان بول سارتر.

أما نهاد التكرلي الذي اتخذناه مثالاً للمثقف العربي المتأثر بالفكر الوجودي فيقول في شهادته سالفة الذكر عمّا تبقى لديه من الوجودية بعد مرور نصف قرن أو أكثر على تعرفه عليها: «كانت الوجودية قد زودتني منذ البداية بنظرة معينة نحو ذاتي ونحو العالم، ولا شك أنها اجتذبتني كفلسفة متماسكة تبحث في وحدة الوجود المطلقة وفي مأساة الوجود، ووقتية المشاريع الإنسانية وضرورة مواجهة الموت لكنها من ناحية أخرى أوضحت لي أن من الضروري أن يعرِّف الإنسان نفسه بمشروع، أو اختيار أصلي لكيانه يصنع في الوقت ذاته قيمة معينة للإنسان والإنسانية كلها. وهذا ما يسمى بالالتزام».

صورة تجمع سارتر وكامو وبيكاسو واندريا برتون وجان كوكتو وسيمون ديبوفوار



سارتر وسيمون
علاقة اثير حولها
الكثير من الجدل

سارتر اثناء الحرب
العالمية الثانية

سارتر والعرب.. ملاحظات هامشية

كان جان بول سارتر يوما اكثر المثقفين شهرة لكنه، حتى عهد قريب، كاد يختفي تماما من المشهد الثقافي، بدأ الهجوم عليه بعد فترة وجيزة من موته في عام ١٩٨٠ عندما اتهم بالتعامل في معسكرات الاعتقال السوفيتية فيما تعرضت فلسفته الوجودية الانسانية للسخرية بما فيها من تفاؤل وارادوية وتمدد في كل الاتجاهات وشكلت حياته الفكرية كلها استفزازاً لمن يعرفون بـ "الفلاسفة الجدد" بمنجزاتهم المتواضعة التي لم يكن فيها ما يجذب الانتباه سوى عدائهم المحموم للشيوعية ، كما ساتفزت ما بعد البنيويين وما بعد الحداثيين، الذين تراجعوا (مع بعض الاستثناءات) الى نرجسية تقنوية عابسة استنكرت شعوبية سارتر ومواقفه السياسية البطولية، وبدا ان التنوع الكبير في اعمال سارتر، كراو وكاتب مقالات ومسرحي ومؤلف سيروفيلسوف ومثقف سياسي وناشط ملتزم، صد عنه عددا من الناس اكبر بكثير من عدد القراء الذين جذبهم اليه، حتى تحول من المفكر الاوسع ذيوعا من بين "اساطين الفكر" الفرنسيين الى اقلهم من حيث التداول والتحليل وكل ذلك في فترة لاتتجاوز العقدين.

ادورد سعيد

وراحت طي النسيان مواقفه الش جاعة تجاه الجزائر وفيتنام ونشاطه لصالح المهاجرين، وانضمامه الى الماويين ومشاركته الجريئة في تظاهرات الطلبة في باريس عام ١٩٦٨ وايضا اهتماماته الواسعة وادبه الرفيع (الذي جذب له الفوز بجائزة نوبل للاداب التي رفضها)، واصبح من المشاهير السابقين المذمومين، عدا في العالم الإنغلو –اميركي، حيث لم يؤخذ بجدية كبيرة اصلاً بل نظر اليه بتعال على انه كتب روايات ومذكرات من نوع غريب، ولأنه لم يبد ما يكفي من العداء للشيوعية، وليس له تأنق وجاذبية البير كامي (الذي يقل عنه موهبة بكثير).

لكن الموضة (كما هي عادة فرنسا) بدأت تتغير، او هكذا يبدو من بعد، اذ صدر عدد من الكتب عنه، وعاد مدارا للحديث (ربما انيا فقط)، لن لم يكن للدري والتأمل ، لمنه كان دوماً بالنسبة الى جيل واحد من ابطال الفكر في القرن العشرين، وضع بصيرته ومواهبه الفكرية في خدمة كل القضايا التقدمية في عصرنا تقريباً، من دون ان نشعر انه منزه او نبي، ان ما اثار الاعجاب كان سعيه الدائم الى تفهم الاوضاع ومن ثم من دون تعال او مراوغة، تقديم الدعم اذا دعت الحاجة الى القضية السياسية المعنية، وبالرغم وقوعه احيانا في الخطأ او المبالغة فقد كان دوما شخصية كبرى، ووجدت كواحد من قرائه، ان كل ما كتبه كان مثيرا للاهتمام بسبب جرأته وحريته (حتى حرية الاطالة الى حد الاملال)! وكرم روحه هكذا دوما، عدا في حال واحدة أود الحديث عنها الان، الان بعدما شجعني على الكتابة عنها مقالان مثيران ومحزنان في الوقت نفسه عن زيارته الى مصر في اوائل عام ١٩٦٧ نشرتهما اخيرا صحيفة "الاهرام الاسبوعي" التي تصدر بالانكليزية (المقال الاول مراجعة لكتاب برنار هنري ليفي الاخير عن سارتر، والثاني مراجعة عن الزيارة كتبه الراحل لطفي الخولي المثقف المرموق الذي كان واحدا من مضيفي سارتر). اما تجربتي الوحيدة مع سارتر فقد كانت نقطة عابرة في حياته الزاخرة لكنها قد تستحق الذكر لما فيها من مفارقات وخيبات.

بدأت القصة اوائل كانون الثاني يناير عام ١٩٧٩ حين كنت في مسكني في نيويورك اعد مادة لواحد من صفوفي ودق جرس المنزل مؤذنا بقدوم برقية ، وافرحني عندما فتحت المظروف انها كانت من باريس. النص: "مجلة لوتان مودرن" (الازمنة الحديثة) تدعوك للمشاركة في ندوة عن السلام في الشرق الاوسط في باريس في ١٣ و١٤ اذار مارس من السنة الجارية، الرجاء الاجابة: التوقيع: سيمون دو بوفوار وجان بول سارتر فكرتي الاولى كانت ان البرقية مزحة. اذا استبعدت لشخص مثلي تسلم رسالة من تلك الشخصيتين الاسطوريتين انها رسالة من كوزيما وريتشارد فاغنر لزيارة بايرويت ، او من تي .اس: اليوت وفرجينيا وولف لزيارة مكتب "ذي دايال" قضيت يومين في التأكد من الاصدقاء في باريس ونيويورك عن صحة البرقية، واجبت فور ذلك بالقبول (بعدما علمت ايضا ان "الازمنة الحديثة" المجلة الشهرية التي اسسها سارتر بعد الحرب العالمية الثانية، تتكفل بمصاريف السفر والاقامة) بعد اسابيع كنت في طريقي الى باريس.

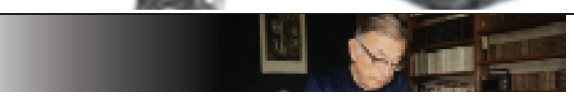
لدى الوصول الى الفندق المتواضع في الحي اللاتيني حيث حجزت وجدت في انتظاري رسالة مقتضبة غامضة لاسباب امنية ستكون الاجتماعات في شقة ميشال فوكو.. وكان هناك ايضا عنوان الشقة، في العاشرة صباح اليوم التالي وصلت الى شقة فوكو الواسعة حيث وجدت عددا من الاشخاص (لم يكن سارتر من بينهم) ينتظرون بدء الاجتماع.

ولم يوضح احد ابدا طبيعة الاسباب الامنية التي املت تغيير مكان الاجتماع، وكانت سيمون دو بوفوار هنا بعمامتها الشهيرة، وسمعتها تحاضر الرائح والغادي عن رحلتها المزمعة الى ايران مع كيت ميليت حيث كانتا ستتظاهران ضد "الشادور" شعرت بأن الفكرة سخيفة ومستكبرة وبرغم تشوقي اسماعها فقد ادركت انها مغرورة تماما وغير مستعدة لأي نقاش انذاك، وهي غادرت بعد نحو ساعة (قبل وقت قصير من قدوم سارتر) ولم نرها بعد ذلك.

كان هناك ايضا فوكو نفسه، الذي اوضح لي بسرعة ان ليس له أي علاقة بموضوع الندوة، وانه سيغادر فوراً، كعادته كل يوم، الى المكتبة الوطنية حيث يقوم بابحاثه وسرني ان رأيت كتابي "بدايات" في موقع بارز على رفوف مكتبته، حيث اتصفت بنظام دقيق الكتب والدوريات والمجلات ، وبرغم حديثنا الودي وقتها لم تتوافر لدي اية فكرة عن سبب تجنبه الخوض معي في سياسة الشرق الاوسط الا بعد عقد تقريبا على موته في عام ١٩٨٤ ، فقد كشف ديدييه اريبو وجيمس ميللر في كتابيهما عنه انه كان يعمل في جامعة تونس في عام ١٩٦٧ وغادر بعد الحرب بسرعة وفي ظروف استثنائية ، قال فوكو وقتها ان سبب رحيله الطوعي عن تونس كان استبشاعه التظاهرات "المعادية للسامية" العنيفة التي شهدتها تونس مثل غالبية المدن العربية الاخرى بعد هزيمة العرب الكبرى لكن زميلة له في قسم الفلسفة في جامعة تونس انذاك اخبرتني اوائل الثمانينيات انه ابعد عن تونس بسبب علاقاته الجنسية الشاذة مع بعض الطلبة ، ولا اعرف حتى الان أي رواية هي الصحيحة.

اخبرني فوكو اثناء لقائنا في باريس انه عائد لتوه من ايران حيث كان مراسلا خاصا لصحيفة "كورييري ديلا سيرا" الايطالية واتذكر انه وصف تلك الايام المبكرة في الثورة الاسلامية بأنها "مثيرة جداً وغريبة جدا،بل مجنونة واعتقد اني سسمعته يقول "ربما كنت مخطئاً" انه كان يلبس شعرا مستعارا للتنكر، لكنه بعد نشر تقاريره عن الثورة، تخلى بسرعة عن كل ما له علاقات بايران.

(في اواخر الثمانينيات اخبرني الفيلسوف الراحل جيل دولوز ان فوكو كان صديقه



الحميم، لكنهما اصطدما وزالت الصداقة بسبب قضية فلسطين اذ ايد دولوز الفلسطينيين فيما كان فوكو مؤيدا لاسرائيل لا عجب، اذن انه لم يرد بحث الشرق الاوسط معي او مع غيري في ذلك اللقاء!). شقة فوكو الواسعة والمريحة تماما ، كانت مطلية بالابيض وبسيطة الاثاث، تعكس شخصية ذلك الفيلسوف المنعزل الدقيق الفكر، الذي بدأ كأنه يسكنها لوحده، كان في اللقاء عدد من الفلسطينيين واليهود الاسرائيليين ولم اعرف من بين الفلسطينيين سوى المقدسي ابراهيم دقاق، الذي اصبح فيما بعد صديقا، ونافذ نزال، المدرس في بيروت ، الذي عرفته في شكل سطحي في اميركا.. كما عرفت بين الاسرائيليين يهوشافات هركابي، وهو في مقدمة خبراء اسرائيل في "العقلية العربية" ورئيس سابق للمخابرات العسكرية طردته جولد مائير بعدما وضع الجيش خطأ في حال التأهب ، كانت لكل منا زمالة في مركز ستانفورد للدراسات العليا في علوم السلوك، وقبل ثلاث سنوات تزامن وجودنا هناك لمدة سنة، فأتسمت علاقاتنا بالمجاملة لكن من دون مودة، وبدأ في باريس انه في طريقه الى تغيير موقفه ليصبح في طليعة حمائم السلام في المؤسسة الحاكمة الاسرائيلية ويتكلم صراحة عن الحاجة الى قيام دولة فلسطينية، وهو ما اعتبره ستراتيجيا، في مصلحة اسرائيل.

اما المشاركون الاخرون فكانوا في غالبيتهم من اليهود الفرنسيين او الاسرائيليين بمواقف متباينة امتدت من العلمانية القوية الى التدين المتشدد، مع الاجماع كل على طريقته، على تأييد الصهيونية وبدا ان لواحد منهم، ليلي بن غال، علاقة طويلة بسارتر،وعلمنا لاحقا انه كان دليله في رحلة قام بها اخيرا الى اسرائيل.ولكن عندما وصل المفكر الكبير بعد تأخير طويل عن الموعد المحدد.صدمت مما بدا عليه من الوهن وتقدم السن، واتذكر تصرفي المضطرب عندما قدمت اليه فوكو (وكأنهما لم يكونا وتبقى الصلة منذ زمن)! كما اتذكر كيف بدا لي بوضوح ان لسارتر حاشية من بضع افراداحاطوا به دوما وقدموا له الدعم والتوجيه، وانه اعتمد عليهم فيما كان الاهتمام به شغلهم الشاغل ، من هؤلاء ابنته بالبنتي التي علمت لاحقا انها مسؤولة تركته الادبية، وانها من اصل جزائري، منهم ايضا بيار فكتور، وما ماوي سابق وناشر مشارك مع سارتر لمجلة "غوش بوليتاريين" (المتوقفة من زمن) ثم تدين بعمق فيما بعد واصبح كما اعتقد من اليهود الارثوذكسي وذهلت عندما اخبرني احد من العاملين في المجلة كان في الاجتماع ان فكتور اصلا يهودي مصري، اسمه بيني ليفي، وانه شقيق عادل رفعت (ليفي سابقا) الذي شارك مسلما مصريا ، تحت اسم مستعار واحد هو "محمود حسين" في تأليف الدراسة المعروفة "الصراع الطبقي في مصر" الصادرة عن دار ماسبيرو الفرنسية (الاثنان كانا يعملان سويا في اليونسكو") اما فكتور فلم يكن هناك ما ينم عن مصريته، بل بدا انه مثقف من الحي اللاتيني ، أي مزيج من المفكر والمحتال الشخصية الثالثة كانت هيلين فون بولوف وهي سيدة تتقن ثلاث لغات وكانت تعمل في المجلة وقامت مهمة ترجمة الندوة لسارتر واثار استغرابي وشيء من خيبة الامل ان سارتر لم يعرف الالمانية او الانكليزية برغم كتاباته عن الفيلسوف الالماني مارتن هايدجر والكاتبين الاميركيين جون دون باسوس ووليام فولكنر، وبقيت تلك السيدة الانيقة الدمثة بجانب سارتر طوال يومي الندوة هامسة في اذنه بالترجمة الفورية، فقد دارت الندوة بالانكليزية (عدا في حال فلسطيني من فيينا لم يعرف سوى العربية والالمانية) ولم اعرف مدى ما فهمه من سير الندوة، لكن الذي اثار الانزعاج (لدى ولدي الاخرين) انه لم ينطق بكلمة واحدة طوال اليوم الاول. وكان هناك ايضا ميشال كونتا ، مفهرس مؤلفات سارتر، لكنه لم يشارك في الندوة.

اما الغذاء الذي تناولناه على الطريقة الفرنسية فكان مناسبة رئيسة، وهو لم يستغرق نحو ساعة كما هو الحال في بلاد اخرى، فقد اخذنا منظمو الندوة بالتاكسيات الى مطعم بعيد نسبيا حيث تناولنا وجبة من اربعة الوان من الطعام، في عملية استغرقت ثلاث ساعات ونصف الساعة – وبذلك كانت مناقشتنا لقضية السلام في اليوم الاول مختصرة الى حد ما . وقام فكتور بطرح مواد النقاش، من دون استشارة من أي من المشاركين حسب علمي، وشعرت منذ البداية بانه يعطي نفسه حرية مطلقة في التصرف التي ترجع جزئيا الى علاقته الخاصة بسارتر من ناحية (كان يحادثه همسا بين حديث واخر)، والى ثقته العالية بالنفس من ناحية اخرى، التي قد يعتبرها البعض غرورا، اما مواضيع النقاش التي اقترحها كانت كما يأتي :

١-قيمة معاهدة السلام بين مصر واسرائيل (كانت تلك ايام كمب ديفيد).

٢-السلام بين اسرائيل والعالم العربي عموما.

٣-ظروف التعايش الاعمق التي قد تظهر لاحقا بين اسرائيل وجيرانها. ولم يرتح أي من الحضور العرب الى هذا الطرح.

وكان السبب في حالتي اغفاله البعد الفلسطيني للقضية كما لو يرتح دقاق للندوة عموما وغادر بعد اليوم الاول اذ اكد له المنظمون ان عددا من المثقفين المصريين كان سيشارك في الندوة، وعندما لم يجدهم شعر بانه لايستطيع البقاء اكثر من نصف المدة.

مع انقضاء ذلك اليوم اكتشفت تدريجيا ان عقد الندوة جاء بعد الكثير من التفاوض وان الاخذ والرد المسباقين اديا الى اخراج المشاركين العرب وبالتالي الى تقليص حضورهم. وازعجني الى حد ما عدم اشراكي في تلك المداولات وتساءلت في نفسي اذا كنت ساذجا في تلهفي في الاسراع الى باريس للقاء سارتر ، وكان هناك كلام عن مشاركة امانويل ليفيناس لكنه غاب عن الندوة تماما مثل المصريين. خلال ذلك تم تسجيل كل مداولاتنا ونشر النص في عدد خاص من مجلة "الازمنة الحديثة" (ايبول ١٩٧٩) النتيجة ، كما رأيت لم تكن مرضية لكن الحل اكتفى بطرح المواقف المعتادة من دون العثور على ارضية مشتركة او اكتشاف امر جديد مثير للاهتمام.

منذ البداية كان افتراضي في جزء منه، ان الفاعلية ستكون الى حد كبير "كلام في كلام" الا انني جئت لان منظمها لم يكن هذا او بوفوار، وكانت في أي حال غادرت مبكرة بعد نحو ساعة من التصريحات الفارغة عن السلام والحجاب..الخ. ولم اسف على ذهابها انذاك ، لكن اقتنعت لاحقا بأن حضورها كان سيضفي حيوية على الندوة، اما حضور سارتر، اذا سميناه حضوراً، فقد كان غريبا في سلبيته وشحوبه وخلوه من العاطفة، وبقي صامتا تماماً ساعات بكاملها اثناء الغداء جلس مقابلي وبدا عليه الضياع واستمر في تجنب الكلام فيما اهمل فترات مما يجب خليط البيض والمايونيز السائل على ذقنه. حاولت تجاذب الحديث معه لكن فشلت – ربما كان اصيب بالصمم لكنني غير متأكد من ذلك ، وبدا انه نسخة باهتة مما كأنه سابقا، وان وجهه الشددي القبح وغليونه وملابسه القديمة المتهدلة كانت بمثابة لوازم لواحد من الممثلين تركها وراءه على مسرح مهجور كنت وقتها اعمل بنشاط في المجال السياسي الفلسطيني واصبحت في عام ١٩٧٧ عضوا في المجلس الوطنين وخلال زياراتي الكثيرة لبيروت في ذلك الحين (وقت الحرب الاهلية) لرؤية والدتي كنت التقي مع ياسر عرفات وغالبية القادة الفلسطينيين بانتظام ، وفكرت في ان اقنع سارتر بالادلاء بتصريح لصالح الفلسطينيين سيكون انجازا مهما في تلك المرحلة اللاهية في كفاحنا ضد اسرائيل.

شعرت خلال فترة الغداء ثم في جلسة بعد الظهر ان فكتور كان مثل ناظر محطة قطار، وان سارتر واحد من قطاراته، اضافة الى همساتهما الغامضة على الطاولة كان الاثنان ينهضان احيانا، ويقود فكتور سارتر المسن المتعثر الى ركن من الصالون ويخاطبه بكلمات سريعة يرد عليها سارتر بين حين واخر بهزة رأس، ثم يعودان الى الطاولة، خلال ذلك كان كل من المشاركين يريد الادلاء برايه، ما لم يتح المجال لتطوير خط النقاش، واتضح لي ان الغرض الحقيقي للاجتماع كان تقوية اسرائيل (ما يسمونه حاليا، "التطبيع" وليس الفلسطينيين او العرب.

ووجدت نفسي في الموقف نفسه للكثيرين من العرب حسني النية قبلي، الذين اعتقدوا بأن من المفيد محاولة اقناع مثقف عظيم الاهمية (مثل سارتر وعدد من امثاله) وتحويله الى صديق للقضية مثل ارنولد توينبي او شون مكبرايد، لكن لم يكن هناك تجاوب يذكر واعتقدت ان سارتر يستحق الجهد بسبب موقفه من الجزائر، الذي لابد انه كان من اصعب عليه، بصفته فرنسيا من اتخاذ موقف من اسرائيل ، وكنت بالطبع خاطئاً.

في مرحلة من مراحل ذلك النقاش الابخ والعقيم وجدتني اذكر لنفسي بأنني جئت الى باريس لسماع سارتر، وليس لاشخاص اعرف اراءهم مسبقا ولا اجد فيها ما يستحق الاهتمام هكذا، في بداية المساء، قطعت النقاش بشيء من الحدة، مصرا على سماع رأى سارتر فورا وازعج ذلك افراد حاشيته وتوقف النقاش لكي يبحثوا في الطلب ، ووجدت ذلك مضحكا ومؤسفاً لأن سارتر نفسه لم يتدخل في جدلهم حول مشاركته في الندوة! في النهاية طلبوا منا العودة الى الطاولة! حيث اعلن فكتور – الذي لم يخف انزعاجه –بلهجة امبراطورية فخمة، "غدا يتكلم سارتر" هكذا انتهت ندوة اليوم الاول وغادرنا لكي نعود صباح اليوم التالي لنسمع كلمات المثقف العظيم.

في صباح اليوم الثاني من الندوة تسلمنا فعلا رأي سارتر، الذي جاء على شكل نص مكتوب من صفحتين اقتصر – حسب ذاكرتي بعد عشرين عاماً –على مديح لشجاعة انور السادات وذلك في صيغة بالغة الابتذال والسخف، لا اتذكر انه قال الكثير عن الفلسطينيين او الارض او الماضي المأساوي ، كما انه بالتأكيد لم يذكر شيئاً عن الكولنالية الاستيطانية الاسرائيلية المشابهة في وجوه كثيرة لممارسات فرنسا في الجزائر، باختصار التصريح كان مساويا في سطحيته لتقرير اخباري عادي من وكالة رويتر! الواضح ان كاتبه كان السيئ الصيت فكتور، الذي بدا وانه يسيطر تماما على سارتر، بهدف تخليص الفيلسوف من الورطة الحقيقة انني فجعت بالتقرير فهذا هو المثقف المشهود وقد انصاع في اخر عمره الى "ناصح" رجعي مثل فكتور، الى درجة انه لايجد ازاء فلسطين، القضية الملحة اخلاقيا وسياسيا في شكل لايقل عن فيتنام أو الجزائر، غير تعابير صحافية مبتذلة يمتدح فيها زعيما مصريا كان قد تنال ما يكفي ويزيد من المديح.. بعد تصريحه هذا عاد سارتر الى الصمت، في ما عدنا الى نقاشنا العقيم.

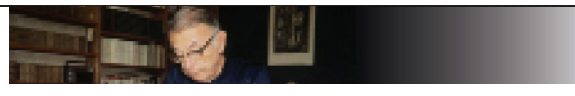
الجدير بالملاحظة ان تقرير سارتر، كما يبدو حذف من محضر الندوة كما ورد في العدد الخاص من "الأزمنة الحديثة" لم اعرف السبب ولم احاول اكتشافه ، كل ما اعرفه هو انني، بالرغم احتفاظي الى الان بذلك العدد، لم استطع ان اقرأ سوى مقاطع قليلة منه بسبب ما يبدو لي الان من تفاهة النص هكذا ذهبت الى باريس لسماع سارتر، بهدف يشابه دعوته الى زيارة القاهرة لكي يراه ويحادثه المثقفون العرب وبالنتيجة نفسها، مع فارق ان لقائي مع سارتر تلون (بل تلوث) بوجود ذلك الوسيط الكريه، بيار فكتور، الذي اختفى، بعد ذلك وطواه النسيان الذي يستحق وكنت فكرت وقتها في ان فشلي وخيبة املي من اللقاء يشابهان ما لقيه فابريس، بطل رواية ستندال الشهيرة عندما كان بحث عن معركة واترلو.

هامش اضافي قبل اسابيع استمعت الى حلقة اعيد بثها في اميركا من برنامج "يونيون دوكولتو" الثقافي الفرنسي الذي يقدمه على التلفزيون اسبوعيا برناريفو ، الموضوع كان العودة التدريجية لمكانة سارتر بعد موته، بالرغم من استمرار الانتقاد لخطاياه السياسية، من المشاركين برنار هنري ليفي، الا بعد ما يكون عن سارتر من حيث المستوى الذهني او الشجاعة السياسية، الذي كان يحاول تسويق كتابه الجديد، الايجابي كما يبدو عن الفيلسوف الراحل (اعترف انني لم اقرأه ولا أنوي قراءته قريبا) ، وقال ليفي بلهجة التعالي السمج ان سارتر لم يكن سيئا تماما، اذ كان له الكثير من المواقف المثيرة للاعجاب والصحيحة سياسيا، جاء ذلك في سياق محاولة ليفي موازنة انتقاد سارتر (كرره في اصرار مقرف بول جونسون واعتبره ليفي محقا)، على انه كان مخطئاً دوماً فيما يخص الشيوعية قال ليفي: "مثلا ان سجل سارتر تجاه اسرائيل كان صافيا تماما، انه لم ينحرف ابدا) وبقي مؤيدا كاملا للدولة اليهودية، التعبير "سجل سارتر تجاه اسرائيل كان صافيا تماما" ترجمة حرفية لكلامه.

الواقع ان سارتر بقي محافظا تأييده العميق للصهيونية بدوافع لايمكن التأكد منها حتى الان. ولا اعتقد انني سأعرف ابدا اذا كان السبب خوفه من تهمة العداء للسامية، ام شعوره بالذنب بعد المحرقة، ام عدم سماحه لنفسه بتفهم الفلسطينيين كضحايا لظلم اسرائيل ومكافحين ضد ذلك الظلم، او غير ذلك من اسباب، كل ما اعرفه انه عندما تقدم كثيرا في السن اصبح مثلما كان في سن اصغر قليلا: أي موضع خيبة امل مريرة لكل عربي (عدا الجزائريين) اعجب بحق بمواقفه واعماله الاخرى، والمؤكد ان موقف برتراند راسل كان افضل من سارتر، واتخذ في سنواته الاخيرة موقفا انتقاديا الى حد كبير لسياسة اسرائيل تجاه العرب (رغم انه كان انذاك تحت تأثير– او تضليل ، حسب البعض – رالف شونمان، زميلي الدراسي السابق في جامعة برنستون وصديقي السابق ايضا) واعتقد اننا في حاجة الى ان نفهم السبب في سقوط العظماء عند تقدمهم في السن في احابيل من هم اصغر منهم سنا، او في تحجر ارائهم السياسية لكي تستعصي على التعديل، انه مشهد محزن لكن هذه هي الحال مع سارتر، وفيما عدا الجزائر فأنه لم يتأثر الى حد يذكر بعدالة قضية العرب، ولا اعرف اذا كان السبب في كليته هو اسرائيل، ام انه نتيجة برود عاطفي يعود لاسباب ثقافية او ربما دينية، وكان في ذلك على النقيض من صديقه المعبود جان جينيه، الذي عبر عن حبه الغريب للفلسطينيين بالاقامة زمنا بينهم ثم كتب "اربع ساعات في صبرا وشاتيلا" و "الأسير العاشق". مات سارتر بعد سنة على لقائنا القصير المخيب للامل واتذكر حزني الشديد لغيابه.

في صباح اليوم الثاني من الندوة تسلمنا فعلا رأي سارتر، الذي جاء على شكل نص مكتوب من صفحتين اقتصر – حسب ذاكرتي بعد عشرين عاماً –على مديح لشجاعة انور السادات وذلك في صيغة بالغة الابتذال والسخف، لا اتذكر انه قال الكثير عن الفلسطينيين او الارض او الماضي المأساوي ، كما انه بالتأكيد لم يذكر شيئاً عن الكولنالية الاستيطانية الاسرائيلية المشابهة في وجوه كثيرة لممارسات فرنسا في الجزائر

عن مجلة دفاتر فلسفية واعيد نشر المقال في جريدة اخبار الادب



مسرح سارتر والوجود الانساني

يوسف عبد المسيح ثروت

كان لمسرح سارتر وما يزال تأثيره العاصف في المسرح العالمي، فخلال العقدين المنصرمين تمكن هذا المسرح من التسرب الى اذهان الكتاب والمشتغلين في هذا الحقل الحيوي والجمهور على حد سواء ولعل مرد ذلك هو قدرة سارتر على معالجة قضايا العصر معالجة صريحة ولذعة اسلوبه، وطاقته الدرامية العميقة الشاملة، ولغته الخاصةشن وفلسفته الوجودية التي تعبر جديا عن مأساة انسان القرن العشرين، في شكل ومضمون متميزين.

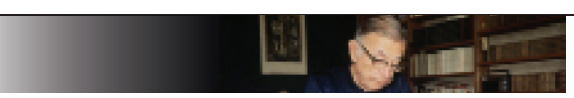
ومع ان مفاهيمه العامة اثارت غبارا كثيفا من الجدل، في الفلسفة والتعبير الادبي واساليب التناول، فان هذا كله شد المفكرين شدا الى بؤرة تفكيره، سواء اكان هؤلاء المفكرون من الفلاسفة أم من النقاد، أم من كتاب الاجتماع أو علماء النفس، ام من المهتمين بالقضايا الادبية او المسرحية، ذلك ان سارتر، الرجل الذي اندمج في المقاومة الفرنسية اندماجا كليا، بعد غزو فرنسا، استطاع بما وهب من حاسة مرهفة ان يربط بين هذه المقاومة وبين انهيار الطبقة التي تسببت في هزيمة فرنسا، بمساوماتها مع العدو وانخذالها تجاهه وتعاونها معه بعد خيانتها واجتياحه لارض الوطن.

وقد كان من ثمرات هذه الحاسة ثلاثيته المشهورة□درب الحرية) التي حللت تفاهة العقلية البرجوازية واسقطت قناعها ، وفصلت بكل دقة مدى انحدارها في اهواء ذاتيتها، انانيتها ، قمأتها وسفالتها ، ومدى ما كان لهذا الانحدار من تأثير كبير في نفسيتها وفي مجمل سلوكها، وتصرفاتها وما ترتب على ذلك من انهيار عام في حياتها وشلل في فعالياتها والطابع الرئيس لكل هذ السمات المشوهة هو ايجاد انسان معين غير ممكن الوجود الا في الجو الفرنسي المكهرب الذي حاول سارتر ان يرسمه بكل ما يستطيع من صراحة وقوة، في وضعه للقسمات وفي تخطيطه لها وعرضها عرضا امينا وتشديده لما برز منها وتوضيحه لمتناقضاتها وتبريره للتيارات الخفية والظاهرية التي تتغلغل فيها وتتسرب تحتها وتنضح منها وتطفح عليها، ان ايجاد مثل هذا الانسان لم يكن من ابداع سارتر او خلقه، بل هو كان موجودا قبل ان يوجد سارتر نفسه ولكن سارتر الروائي استطاع ان يلم شمل وجمده المبعثر ليقدمه للقراء وجودا جديدا باسلوبه الخاص الذي لا يجارى فيه، لانه الاسلوب الفريد الذي تمكن منه بعد طول عناية ودراسة وتتبع، واذا كان سارتر عرف بـ (دروبه) روائيا فانه عرف بمسرحه كاتبا مسرحيا افضل كثيرا – على رأي النقاد – من كونه روائيا، وعلة ذلك ، ان التركيز الذي تمتاز به الكتابة المسرحية وفر له الحيز الذي سعى اليه فتمكن من خلاله ان يعرض اراءه وافكاره وفلسفته عرضا متبلورا متماسكا، منسجما مع معطيات عصره وفكره الذي كان انعكاسا متأزماً لعصر متأزم ، دراما مصورة للعصر الدرامي المتشنج ، ظلا قلقا لفترة كلها قلق وتغلغل وجها مشوها لجسم كله تشوبه.

البرجوازية الفرنسية التي عرفت بخيانتها الذليلة لم يكن لها من طريق بيتان ولا فال ومن قبل رينو غير ان تركع امام اقدام الغزاة بجزماتها العالية ومشيتها الاوزية المتناسقة المعربدة المتعجرفة كل ذلك كان لابد ان يقع وقد وقع فعلا لان البرجوازية التي كانت اجبن من الارانب حيال فورة الطبقة العاملة كانت سليلة برجوازية كومونة باريس عام ١٨٧١حينوجدت نفسها بين فكي الرحى، بين ان تستسلم لثوار الكومونة او تتفق مع عساكر بسمارك ونولكه على دك معاقل الثوار الفرنسيين الذين ارادوا لفرنسا ما لم ترده البرجوازية من مصير فكان للاخيرة ما ارادته ولو عبر الخيانة والتنكر لمقدسات الوطن، ولو على الاكوام الهائلة من ضحايا الوطن الابرياء الذين استساغوا الموت مع الكرامة والشرف ، بينما استساغت البرجوازية الحياة مع الخيانة على حساب كرامة الوطن مع الجبن والوضاعة وخسة الذات ووأد الحرية من اجل ان تثبت البرجوازية الحديثة اصالة تمرغها ومكانة شرفها وصفاء محتدها، وصلتها الصميمة بسلفها باعتبارها خير خلف لخير سلف، كان لابد لها ان تسير على طريق برجوازية (ميتر) و(غيزو) كيلا تنقطع الطريق وتتبعثر المعالم وتمحى الاثار، كيلا ينفسح المجال امام ابناء فرنسا الحقيقيين ليأخذوا امكنتهم اللائقة بهم في قيادة سفينة الامة. تلك البرجوازية التي رأت بأم عينها انهيارها السريع المتوقع الذي لا مفر منه، كيف لها ان تؤمن بما آلت اليه، بحكم الواقع والتاريخ وبحكم تكوينها العياني المشخص؟ كيف لها ان تصدق بافلاسها وضياعها وتبعثرها؟ كيف لها ان تطأطئ رأسها لمشيئة التاريخ فتزحزح عن مركز ثقلها ليحل محلها الرعاع اصحاب (الايدي القذرة)؟ ..اذن لابد من فلسفة جديدة تعويضا عن الفلسفة النخرة، فلسفة (الاخاء والحرية والمساواة) التي تبنتها في عشية الثورة الفرنسية الكبرى. وبما ان البرغسونية قد اثبتت افلاسها، بافلاس البرجوازية –في الحرب العالمية الثانية – فليس من مجال فكري يحوطها بالعطف والرعاية غير المجال الجديد القديم –مجال التومائية الجديدة من جهة والوجودية بنوعيها :الملحدة والمؤمنة من جهة اخرى.. وهكذا انبثقت الوجودية، تلبية تاريخية لهذا المطلب الملحاح الذي ينبعث كعواء الذئب الجريح من خواء الوجود البرجوازي الابح. ولما كان العلم والعقل من الد اعداء الطبقة التي استندت اليهما، في الوصول الى دست الحكم بفعل طفيلية هذه البصيرة النفاذة، اللاشعور والحاسة السادسة، ولنبحث عن الانسان من جديد، على ان نفصل هذا الانسان من مجتمعه، بان نقتلعه من كينونته الاجتماعية ، لنصبه في كينونة جديدة، هي الفرد عاريا من صلاته، مواجها مصيره بعريه بشكل ميتافيزيقي ، لاغبار عليه من وجهة النظر المثالية، ان هذا الانسان –اللقيط الذي تحيط به فاجعة التكوين من كل جهة هو الانسان المولود بصورة لاشرعية، في عالم معدوم المعنى، هذا الانسان الهلامي الذي يقف ازاء الانسان الاجتماعي هو المنطق الاول، المقولة الاولى لكل الفلسفة الوجودية، في مختلف صنوفها وتكويناتها واتجاهاتها، وطبيعي ان يكون اكتشاف هذا الانسان امر غير يسير ان لم يكن متعذرا ولذا ظل هذا الانسان كائنا غير مرئي الى ان اكتشفه سارتر باكتشافه للحرية، في مفهومها الجديد باعتبار هذه الحرية اختيارا لمواقف وتحملا لمسؤولية معينة، لان الانسان اللقيط هو الانسان الحر الوحيد في عالم العبيد، ولان هذا الانسان –بتخلصه من عبء التاريخ –يستطيع ان يكون نفسه من خلال اعماله وتصرفاته، وهذا التكوين الذاتي هو التكوين الوحيد المحتمل لانه التكوين العياني الذي يمكن تشخيصه من قبل الفرد. فالفرد المعزل عن بقية افراد القطيع الانساني، يستطيع ان يكون ما يريد ان يكونه عن طريق الحرية، التي تعطى لحياة الفرد وجودا خاصاص متميزا عن وجود الاخرين بان تفرغ الوجودين من الانسانية الذليلة طالما ان العبث هو الحقيقة المطلقة في الوجود وطالما (ان الانسان يجد نفسه امام لاشيء، امام العدم) ، وبما ان الانسان الفرد معطى مطلق فالواقع الموضوعي رفض لهذا المعطى ، باعتباره تناقضا اصيلا له، وبما ان العدم والكينونة متداخلان في وحدة غير منفصلة فان الانسان جسر وقتي بين العدم وهذه الكينونة، ومن ثم فان (العلاقة الاساسية بين الانسان والعالم تتجاوب مع هذا الموقف الذي هو موقف تجاه لاشيء). ومن هذا الموقف وتحديده باعتباره نتيجة للاختيار الفردي تنبعث الحرية على انها الوجود الوحيد الذي يتقرر زمنيا في اللحظة الحاضرة في انبثاق الكينونة المستمرة من هذه اللحظة بالذات، ومن ثم تكون العزلة العبثية هي الطابع المتميز للوجود الفردي الذي تتبناه الوجودية بكل اصرار والحاح.

وقد اشار لوكاش الى هذه الحقيقة بقوله: انه (يعني سارتر) ينكر العلاقات الواقعية التي تربط الفرد بالمجتمع. ويقيم عالما جانبيا للعلاقات الموضوعية التي تحيط بالانسان، وليست العلاقات الانسانية التي تعمر الوجود الا علاقات بين افراد معزولين في رأيه)، ولما كانت العزلة هي الاطار المنفرد للكينونة نفسها لدى سارتر نفسه، فان المضمون اولى بالدرس والاعتبار من الشكل في أي دراسة جادة للوجودية، من حيث كونها منطلقا فكريا واديبا. فما هو تحديد هذه الكينونة؟ يقول سارتر في هذا الصدد: (الكينونة كائنة، دون سبب ، دون عليه، دون ضرورة ، بل ان تعريف الكينونة يكشف لنا عن انها محتملة اصلا) اما الشرط الاساس لهذه الكينونة فهو الحرية التي تفسر عليها قسرا ، لأننا محكومون بها، ولانها مفروضة علينا فرضا ، يقول سارتر في هذا الشأن: (في الحقيقة، نحن حرية تختار، لكننا لا نختار ان نكون احرارا: فنحن محكوم علينا بالحرية) واذا ادركنا ان المصادفة هي العلة الحقيقية لمجرد وجود الكينونة، فان هذه الحقيقة تنسحب على الحرية ذاتها ، ومن ثم فالمصادفة هي التي تقرر وجود الانسان في العالم، ووجود العالم في الكون، ومن هنا يصبح العبث مفهوما منطقيا مقبولا، ليس في تحديد صورة العالم فقط، بل في تحديد صورة الانسان ايضا. ها هوذا سارتر يتحدث عن هذا العبث بقوله □ من العبث

فان الانسان جسر وقتي بين العدم وهذه الكينونة، ومن ثم فان (العلاقة الاساسية بين الانسان والعالم تتجاوب مع هذا الموقف الذي هو موقف تجاه لاشيء). ومن هذا الموقف وتحديده باعتباره نتيجة للاختيار الفردي تنبعث الحرية على انها الوجود الوحيد الذي يتقرر زمنيا في اللحظة الحاضرة في انبثاق الكينونة المستمرة من هذه اللحظة بالذات



اننا ولدنا، من العبث سنموت) ، اما العزلة التي هي سياج الكينونة الحرة فلا تتمثل في شيء تمثلها، في كل نتاج سارتر المكسرحي، ولاسيما في مسرحياته (الحلقة المفرغة) التي بلورت فكرة العزلة وشخصتها بأسلوب متميز، ولغة ذات نكهة خاصة. ولما كنا لسنا في صدد دراسة العزلة كظاهرة منفردة من ظواهر المسرح السارتري، فأننا سنتجاوز (الحلقة المفرغة) لدراسة مجمل ظواهر مسرح سارتر ومن ضمنها ظاهرة العزلة باعتبارها وحدة الانسان في هذا العالم.

ومن هذه الظواهر التي ينبغي ان ندرسها: وحدة الانسان، العدمية، الاختيار والجبر، الاغتراب. القناع، والوجه ، الحقيقة والزيف- رعب الحياة (الظاهرة والالم) لا جدوى الموت البطولي، قفص الجنون ، طعم القرن لاعشرين ، الخطيئة الاصلية والانسان (الفجيعة)، ومما لابد ان نلتفت له التحديد الذي قد يوقعنا به عرض هذه المفاهيم على الشكل الذي عرضناه فيه، فقد يكون هناك اختلاط بين مفهومين، كما هي الحال مثلا بين (وحدة الانسان) و (العزلة الفردية)، ولكن هذا الا ختلاط ينتفى تماما متى ادركنا ان (وحدة الانسان) هي فكرة ميتافيزيقية محضة، بينما (العزلة الفردية) هي تطبيق آني للفكرة الاولى ، وسنحاول ان ندرس بعضا من هذه الظواهر، مستندين جهدنا الى شواهد من اقوال شخوص سارتر.

تتم الوحدة بأوضح معانيها عندما تترك اليكترا اورستيس وحيدا، ليقول (انا وحيد، وحيد) وتزداد هذه الوحدة وحشة فيقول: (لن اجلس على عرش ضحاياي، او ان اتسلم الصولجان، اريد ان اكون ملكا بلا مملكة بلا رعاياها).

وهذه الوحدة تسلخ اورستيس من طابعه الانساني، ولذلك فهو يتقمص روح الاشباح بل يصبح شبحا من هذه الاشباح ها هو ذات يتكلم على ذلك مع اليكترا بقوله (من انا..؟ انا ظل الانسان ، انا اكثر اشباح هذه المدينة المسكونة شبحية والوحدة تجعل اورستيس في مصاف الالهة، ولاسيما زيوس، ومصداق ذلك قوله وهو يخاطب زيوس: (انت اله، وانا حر، وكل منا وحيد، وفجيعتنا متماثلة ، متقاربة).

والمعادل الموضوعي يتبدى في اجلى صورة في الظلمة التي تتصورها اليكترا حيث تقول: (ما اشد الليل ظلاما، لم ار ظلاما نظيرا لهذا الظلام من قبل قط) والشعور بالوحدة يجعل اورستيسر يفتقد ع نصر الانتماء بشكل مثير الى حد يمله على القول: (اريد ان اكون انسانا ينتمي الى موضع ما انسانا بين رفاق له). والوحدة هذه تمتص نسغ كيان لوس بحيث تضطر الى القول: (لقد اصابني الجفاف، اشعر بأشد ما تكون الوحدة، لا اريد ان افكر بأي انسان ما عدا نفسي)، وهي ما تحمل جان

المعادل الموضوعي يتبدى في اجلى صورة في الظلمة التي تتصورها اليكترا حيث تقول: (ما اشد الليل ظلاما، لم ار ظلاما نظيرا لهذا الظلام من قبل قط) والشعور بالوحدة يجعل اورستيسر يفتقد ع نصر الانتماء بشكل مثير الى حد يمله على القول: (اريد ان اكون انسانا ينتمي الى موضع ما انسانا بين رفاق له). والوحدة هذه تمتص نسغ كيان لوس بحيث تضطر الى القول: (لقد اصابني الجفاف)

على مخاطبة لوس وصحبها بقوله" (انتم كل مجتمع، وانا وحيد.. سأختفي في الظلال حتى تستطيعوا ان تنسوا وجودي) لكن لوس لا ترى راي جان، فهم وان كانوا كلا مجتمعا الا ان كل فرد منهم وحيد وكلهم وحيدون واكبر دليل على هذه الوحدة ان لوس نفسها ستموت وحيدة وهذا قولها يؤكد ذلك: (اصبحت شخصا آخر، لا اعرف نفسي، لا اتوقع شيئا غير موتي، سأموت وحيدة)، وهكذا تنال الوحدة ما تنال من الانسان لتحطمه وتمزقه.

اما العدمية اللاشيئية فممن يتطرق اليها الاب حين يخاطب ابنه فرانز: (حياتك وموتك هما مجرد لاشيء انت لاشيء، انت لا تفعل شيئا ، انك لم تفعل شيئا وانت لاتستطيع ان تفعل شيئاً، ويضيف الى ذلك قوله: (لن يحل الموت امرا ما، ليتني لم أولد قط، وحين تسأل حنه فرانز عن عمل ابيه يجيبها: (عندما لايفعل الانسان شيئا يعتقد انه مسؤول عن كل شيء، وهذه العدمية يعرضها فرانز بكل جلاء عندما يتحدث الى لبني قائلاً: (الانسان ميتن انا الشاهد على ذلك ايتها القرون، سأخبركم كيف كان مذاق قرني، و"لهذا" ستطلقون سراج المتهمين، والى سقر بالوقائع اني اتركها للشهود الزور. ويستطرد فرانز ليقول: (ايتها النساء، ايها الرجال الجلادون المطاردون، الضحايا المعدومو الرحمة، انني شهيدكم). وقسوة هذه العدمية تزداد ضراوة حين تؤكد حنه على الدمار الذي احدثه فرانز في مجرى حياة الاسرة، فيوافق فرانز على ما ذهبت اليه حنه قائلاً: (لقد حطمت الصورة وانت تريدنني ان اعود الى الحياة) والعدمية تعني ضياع القيم بصورة مطلقة ولهذا يتحدث فرانز عن ضياع هذه القيم بقوله: (الشرطة واللصوص، الجنود والمدنيون ، الجبناء وحتى الرجال الشجعان، عندهم شيء واحد مشترك بينهم هو الاوسمة، وحنه نفسها لا تقل صراحة في عرضها للعدمية عن فرانز فهي لذلك تخاطب الاب قائلة: (أنسف الدار، انسف الكواكب، عندئذ سيكون لنا شيء من السلام في النهاية) وهذه العدمية يعرضها سوربيه عرضا خاليا من كل عزاء بقوله: (لقد خدعت، سأكابد العذاب من اجل لاشيء)، وهذا الشعور يشاركه فيه زميله كانوريس بقوله: (لاشيء يحدث بين هذه الجدران له اية قيمة، الامل او اليأس: كلاهما سينتهي في لاشيء) وطبيعي ان يكون عدم تبرير وجود نفسه من اهم سمات العدمية والى هذا الامر يشير هنري بقوله: (جربنا ان نبرر وجودنا فخاب مسعانا. وها نحن نموت، من غير ان نستطيع تبرير موتنا)، ولما كانت الحياة في نظر العدمية –شيئا تافها فمن المعقول عدم التاسف على فراقها، ها هي لوس تعزز هذا الرأي بقولها وهي تخاطب جان: لاشيء يستحق الاسف.. فلم يعد للحياة اهمية).. والخير والشر في العدمية امران متداخلان، يتوالد احدهما من الاخر.. عن طريق الانسان وهذا ما يشير اليه فرانز حين يخاطب رأس العرفاء: (كان الشر هو المادة الوحيدة التي نملكها، ولكننا صنعنا من هذه المادة بضاعة جاهزة هي الخير، بواسطة مصافينا. وها هي حنه تؤكد على ذلك بقولها وهي تحاور فرانز: (انت تعيش في عالم من الاحلام..ومن انا؟ انا لست شيئا سوى اداة تعذيب) اما الاختيار فله مكانته الخاصة في مسرح سارتر.. ها هي ذي حنه تتحدث عن الاختيار بقولها وهي تخاطب فرانز: (لقد انتهت اللعبة فعلينا ان نختار: فأما ان نصبح خدام الرجل العجوز الذي يفضلونه عليك أو نقف في قفص الاتهام) وهذا الاختيار يبرز بوضوح في اجابة اورسيتيس عندما يسألاه زيوس وماذا سيفعل الناس بمثل هذه الحياة البائسة؟ بقوله: (سيختارون ما يشاؤون، انهم احرار، والانسانية تبدأ من الجانب الابعد من اليأس، والاختيار ان كان يعني شيئا فهو لابد ان يعني تقرير المصير ولذلك يخاطب اورستيس زيوس قائلاً: (ينبغي ان اشق طريقي بنفسي، انا انسان، وكل انسان يجب ان يجد له طريقه الخاصة به. ذلك ان الطبيعة تكره الانسان)، ومن ثم الاختيار هو الذي يميز بين الانسان العبد والانسان الحر، الا ان الجبرية لها دورها كذلك في الحياة، لها اسبابها ومسبباتها، لها وجودها وشخوصها الذين يعيشون هذا الوجود، ولو على حساب انسانيتهم وهذه ظاهرة لا تخفى في مسرح سارتر، ومن جوانب هذه الظاهرة قول فرانز وهو يخاطب حنه: لم اختر شيئا يا عزيزتي، انما هم الذين اختاروني، قبل مولدي بتسعة اشهر.

لقد اختاروا اسمي ، ومستقبل حياتي، واخلاقي وشخصيتي ومصيري) وقوله شارحا رأيه هذا: (كل الطرق مغلقة، حتى انه لم يعد ثمة اختيار لشر اقل، لكن هناك طريقا لم تغلق قطن غير انها لاتنتهي الى شيء يذكر).

هذا المقال للكاتب والمترجم الراحل يوسف عبد المسيح ثروت نشر في مجلة السينما والمسرح العراقية ١٩٧٢

مع كتاب سارتر
أبله الأسرة

نجيب المانع

يتوصل القارئ بعد الانتهاء من "ابله" الاسرة هذا الى الشك في وجوده، فاذا كان ظهوره قد تم على شكل جزءين ضخمين (٢١٣٦) صفحة ينتظر ان يتبعها جزءاً ثالث، فقد كان على هذا "الابله" ان ينتظر ثلاثين عاماً حتى يتم هذا الحدث السعيد.. اذ ان سارتر بعد ان طبع كتابه "الوجود والعدم" في عام ١٩٤٣ اعلن عن نيته في كتابة كتاب يتناول فلوبير وانه سيكون تطبيقا للتحليل النفسي الوجودي الذي كان يحلم به..وربما وجب علينا ان نذهب الى ابعد من ذلك التاريخ الى ايام كتابة "الغثيان" حيث تدور احداث تلك الرواية في النورماندي ذات الاصداء الفلوبيرية.

ولكن المشروع لم يبدأ بالتحقق فعلا الا في عام ١٩٥٢-١٩٥٣ كان سارتر في ذلك التاريخ قد ابتدأ يقترب من اليسار الشيوعي واخذ يجري حوارا مع مثقفي الحزب وبصورة خاصة مع غارودي، ولم يمنع التحالف السياسي من وجود اختلافات على الصعيد الايديولوجي، ومن اجل اجراء مقارنة في اساليب البحث الماركسية والوجودية فقد اتفق غارودي وسارتر على ان يكتب كل منهما كتابا حول فلوبير.

ثم تبادل الفيلسوفان خطة البحث وحررا بينهما الرسائل بشأنها.

وقال سارتر في احدى الرسائل "القضية الحقيقية هي في مقارنة التفاعلات الاجتماعية كما تفهمونها وكما نفهمها نحن".

فكان لتبادل مسوداتهما اول الامر له الشأن القيم في التعامل بينهما غير انه في عام ١٩٥٦ حدثت حوادث المجر فانقطعت علاقة سارتر بالحزب الشيوعي الفرنسي وتوقف الحوار كما اهمل غارودي بدوره فكرة الكتابة عن فلوبير.

اما بالنسبة لسارتر فقد وجد ان عليه ان يتابع مغامرة لم تصل الى ذروتها الا اليوم وقد اتخذت ابعاداً هائلة في السعة، ذلك لانه لدى سارتر تنحدر الكلمات والافكار كما ينحدر السيل الجارف".

ومما يزيد في الدهشة ان هذه الصفحات المطبوعة البالغة ٢٢٠٠ ليست سوى تلخيص لمسودة تفوقها حجما، وقد قال سارتر قبل عشر سنوات انه قد اضاع طريقه في خضم الكتابةة عن فلوبير. وقد نشر جانبا منه في مجلة العصور الحديثة واخذ العمل يزداد نموا بين يديه وبالرغم من نداء اصدقائه وناشريه ظل الكتاب يتضخم بدون حدود من غير ان يتم ان هذا الكتاب متابعة لطريقة سارتر في كتابه "نقد العقل الديالكتيكي" بمعنى ان المؤلف يطبق فيه منهجاً يزاوج بين مفهوم الحرية كما جاء في "الوجود والعدم" مع فكرة "الضرورة" المستعارة من الماركسية مع طريقة التحليل النفسي".

في نهاية هذين الجزئين نترك فلوبير في عام ١٨٥٣ عند اللحظة التي يكون فيها الكاتب وقد بلغ الثانية والثلاثين قد بدأ بكتابة "مدام بوقاري" اول عمل ينشره..ويتفرد سارتر ٦٥٠ صفحة لطفولة فلوبير وحدها ويدعو هذا القسم "بالتكوين".

وقد كان غوستاف ابنا لاستاذ مدرسة طبية في روان وقد استعصى عليه تعلم القراءة في طفولته مما الم اباه كثيرا وربما كان هذا هو السبب الذي جعل سارتر يدعو كتابه "ابله الاسرة".

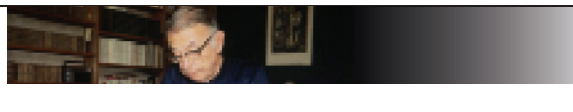
وعنوان القسم الثاني "التشخص" وهو ضخم ايضاً، فبعد ان يصف سارتر ماذا صنعوا بغوستاف فلوبير وكيف جرى تأقلمه وتطويعه، يقوم سارتر بدراسة ما صنعه فلوبير من اجل نفسه، ونحن هنا كما كنا في القسم الاول وعلى الدوام امام الحركة الجدلية بين الحرية والضرورة.

اما القسم الثالث فهو بعنوان "اتخاذ الموقف" وفيه يعالج سارتر كيف قرر فلوبير ان يكون كاتبا.

ويتناول القسم الرابع والاخير دراسة مرض فلوبير العصبي ونوبات لنا الساحر سارتر عن جوانب لم تعرف من قبل من عبقريته. فكما فعل ميشيل فوكو يقوم سارتر بتحليل الاراء الطبية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر ولكنه يكشف في الوقت نفسه عن موضوع حبيب الى نفسه وهو فكرة ان "من يخسر يغلب.. وهو الموضوع الذي نراه في دراسته بشأن بودلير وجان جينيه، ذلك لان فلوبير استطاع ان يشكل من مرضه ستراتيجية محكمة لتطوير فنه وتكوين شخصيته الادبية.

والسؤال هو: لماذا فلوبير؟ ربما كان الجواب هو ان سارتر اراد ان يبحث في التناقض الذي كان يحمله فلوبير فقد كان نبيا للنظرة الموضوعية وفي الوقت نفسه كان ينظر الى العالم من برجه العاجي، وفلوبير اخ لبودلير في انهما يبحثان بلا انقطاع عن الجميل الذي هو المستحيل.

كاتب ومترجم راحل هذا المقال نشر في مجلة الف باء ١٩٦٩



ترجمة/ شيماء سامي

هكذا تكلم سارتر:

كل شخص ضد الشيوعية.. كلب!

في عام ١٩٧٢ قرر مسؤول النشر بول شاليب بدار النشر الامريكية "مكتبة الحياة الفلسفية" اصدار موسوعة عن الفيلسوف الفرنسي، جان بول سارتر، الذي وافق على وقتها الان انه بعد فترة رفض ان تكون فكرة الموسوعة قائمة على شكل ببلوجرافيا ونقد لعدد من كتبه واكتفى بالموافقة على اجراء حديث خاص معه فقط.

اجرى الحوار في يومي ١٢ و١٩ ايار عام ١٩٧٥ واستمر اكثر من سبع ساعات تقريبا، وحضر اللقاء أروست بيكيني الاستاذ في جامعة لوس انجلوس الامريكية سوزان كوركنهاك الاستاذ بجامعة كوليج الامريكية وميشيل روبيلاكا وكان سارتر قد رفض حضور أي استاذ فليفة فرنسي ، ثم نشر نص الحوار كاملا في عام ١٩٨١ في كتاب باللغة الانكليزية بعنوان "فلسفة جان بول سارتر"

-اثناء دراستي الجامعية لم اكن متحمسا على الاطلاق لدراسة الفلسفة كان استاذي لايبعث في حب الفلسفة لدرجة اننا كنا نطلق عليه "الفيلسوف العاجز" واستمر هذا الشعور وعندما سافرت الى "هايبو هاجين" حيث كان استاذي هو الاخرغير كاف لتدريس الفلسفة حتى انني لم افهم منه شيئا مطلقا، وفي هاغن قررت مع مدرس جديد يدعى "كولونيا ايسترا" ان اكون فيلسوفاً كان لديه عجز بسيط نتيجة حادثة ما وفي احدى الليالي اصطدم بسيارة تاكسي فالتف الناس من حوله معتقدين ان العجز نتيجة هذا التصادم وأخذوا يرددون "شيء فظيع" ولكن حالة العجز كانت منذ زمن طويل جداً! وعندما حكى لي عن تلك الحادثة احسست بشيء غريب.. وبعد فترة اعطاني كتاب لـ "برجسون" بعنوان "ماذا سيحدث"؟ وطلب مني بعدها كتابة بحث عن الضمير والواعي والادراك وهذه الخطوة جعلتني اغير رأيي وأقوم بدراسة الفلسفة فلقد وجدت في الكتاب الذي قرأته وصفا لحياتي النفسية التي طالما اعتقدت صعوبة فهمها وتفسيرها بهذا الشكل المتقن ومن هنا اصبحت مسألة الوعي والادراك هي شغلي الشاغل في هذه الحياة، وقلت لنفسي وقتها انني اذا درست الفلسفة فسوف استطيع وبسهولة الوصول الى الفهم العلمي لحالة الانسان الداخلية وحياته النفسية وبذلك سأكون في المستق بل اقوى روائي يعتمد على بناء درامٍ علمي لشخصياته وابطاله. لقد تمنيت دائما ان استمر في كتابة الروايات واحيانا المقالات ولهذا اعتقدت انني عندما اتخصص في الفلسفة كمادة للدكتوراه فأن ذلك سيساعدني في عرض رواياتي الادبية بشكل اعمق.

×في ذلك الوقت، كنت ترى الفلسفة وسيلة لبناء رواية بشكل درامي محكم ولكن ألم يكن لديك شعور بأنك في حاجة لفهم نفسك والحياة من حولك ولهذا درست الفلسفة؟

-بالفعل كان لدي هذان الشعوران فبعدما قرأت العديد من الكتب الفلسفية وجدت نفسي في حاجة الى مزيد من المعرفة لفهم نفسي وبالاخص حياتي الداخلية وبالتالي كل ذلك سيساعدني بدون شك في الكتابة الادبية.

×في عام ١٩٢٤، كنت قد اتخذت القرار عند دخولك دار المعلمين؟

-نعم، كان قراري واضحاً بدراسة الفلسفة كمادة للدكتوراه ، لقد تصورت انذاك ان الفلسفة مجرد وسيلة وليس مجالا استطيع ان احقق فيه مجدا شخصيا بدون شك فكرت في التوصل الى بعض النتائج الجديدة ولكن ذلك لم يساعدني على اقامة جسور من الحوار مع الاخرين بشكل جيد.

×لكنك لم تستطع اقامة حوار مع الاخرين في هذه الفترة لماذا؟

-لقد اصبحت منبوذاً لأنني جعلت من الفلسفة أداة للدراسة الجادة لقد كنت أرى الفلسفة قاعدة وبناء لكل ما سوف اكتبه وليس مجرد كتابة من اجل الكتابة في حد ذاتها، قبل قراءة "برجسون" كان لدي اهتمام خاص بتدوين كل ما اقرأه على شكل تأملات فكرية فلسفية ، ولقد اكتشف اهمية التدوين قبل ذلك بسنوات اثناء دراستي الاعدادية وجدت فكرة طبيب في المترو مليئة بالافكار التي تدعوك للتأمل والتفلسف.

×ما الذي اكتشفته عندما قرأت برجسون وايقظ فيك الرغبة لدراسة الفلسفة؟

-اكثر ما صدمني لدى قراءتي برجسون قضية المسلمات في الوعي والادراك، وفي السنة الدراسية الاول، كان استاذي شخص ممتاز وهو الذي حول طريقي نحو دراسة النفس، ومن وقتها بدأت في الاهتمام بقضية الوعي وما يدور داخل العقل البشري حتى تتكون الافكار والعواطف التي تتكون ثم تختفي.. ولقد وجدت لدى برجسون تأملات عن الوعي وعن حالة الوعي والادراك وهذا قد اثر في بكل تأكيد، وهذا ما جعلني اتمسك ببرجسون اكثر لأنني كنت قد رفضت افكاره في العام نفسه الذي كنت فيه في هاجن.

×اول اعمالك الفلسفية المهمة اثناء الدراسات العليا عام ١٩٢٧ ، كان عن موضوع الصورة ، لماذا اخترت هذا الموضوع دون غيره؟

-لأن الفلسفة في نهاية الامر بالنسبة لي تعني علم النفس ولكني بعد فترة تخلصت من هذا الاعتقاد، فهناك فلسفة ثم ليس هناك علم نفس فعلم النفس ليس موجودا في الاساس، فهو ليس الا مجرد كلام أو على الاقل محاولة لفهم الرجل من خلال بعض المفاهيم الفلسفية.

×من الفلاسفة الاخرون الذين تعجب بهم؟

-الفلاسفة الكلاسيكيون من امثال :كانط -افلاطون كثيرا وديكارت بشدة، لقد كنت اتمنى ان اصبح فيلسوفا ديكارتيا على الاقل في كتابي "الوجود والعدم".

×هل درست هؤلاء الفلاسفة بطريقة منهجية؟

-نعم بشكل منهجي لأنني كنت مطالباً بعمل ابحاث عنهما في الليسانس وفي الدكتوراه فقد درست مثلا افضل اثنين اعشقهما وهما ديكارت وافلاطون في السوربون، بمعنى اخر لقد تلقيت التعليم الفلسفي اثناء دراستي لانه كان علينا الاعداد للدكتوراه بشكل مكثف ولكن بعد حصولي على الدكتوراه واصبحت استاذ فلسفة تغير كل شيء واصبح مرتبا.

×هل تأثرت بالفيلسوف نيتشه؟

- اتذكر أنني قمت بعمل بحث عنه في السنة الثالثة بدار المعلمين ، لقد اعجبني مثلا بقية الفلاسفة ولكنه لم يمثل لي شيئاً.

×وماركس؟

-لقد قرأت له ولكن لم يضف لي أي شيء جديد في تلك المرحلة؟

×وهل قرأت هيجل ايضاً؟

-لا لم اكن اعرفه سوى من خلال ذكر اسمه اثناء المحاضرات ولكني درسته متأخرا جدا في عام ١٩٤٥.

×نريد ان نعرف على وجه الدقة متى اكتشفت مبدأ الجدلية؟

-متأخر جدا بعد "الوجود والعدك".

×بعد الوجود والعدم؟

-نعم بعدما كتب "الوجود والعدم" لقد كنت اعلم بمبدأ الجدلية منذ ان كنت في دار المعلمين ولكنني لم استخدمه مطلقا حتى هذا التاريخ هناك بعض الفقرات في الكتاب (الوجود والعدم) تتشابه مع نظرية الجدلية ولكنني لم افكر بذلك الا في عام ١٩٤٥.

×هناك بعض النقاد يؤكدون انك من الدباية تنتمي الى فريق الجدلية؟

-هذه وجهة نظرهم تخصهم وحدهم.

×ولكن في الوجود والعدم يوجد بعض الجدلية بين الشيء في ذاته والشيء لذاته؟

-نعم لكن هذه الجدلية موجودة لدى جميع الفلاسفة ، فأننا نجد دائما تلك الاشكالية التي تتحول الى شيء اخرز..الخ.

×أننا نلوم عليك عدم اهتمامك بالتفكير العلمي، الم يكن له أي تأثير في تكوينك؟

-نعم لقد اثر في كثيرا حيث كنا نهتم بالعلوم والتفكير العلمي في مدرسة المعلمين وبعد ذلك قمت بقراءات عديدة في هذا الاطار ، ولكن التفكير العلمي لم يقدم لي اشياء تبهرني وتحمسني لأستكمال دراستها.

×البعض يرى ان سارتر فيلسوف ظاهراتي والبعض الاخر يرى انه فيلسوف وجودي ايهما صحيح؟

-لايوجد فرق بين الاثنين فلقد استطاع هوسرل ان يجعل من "الانا" -انا فرضية للادراك الداخلي، في حين انني كتبت عام ١٩٣٤ مقالة بعنوان "عظمة الانا" حيث اعتبرت الانا شبه اداة للادراك وبالتالي يكون الانا غير موجودة في الادراك ، ولقد احتفظت بتلك الفكرة حتى في الوجود والعدم، وما زلت حتى اليوم احتفظ بها، ولكن تلك القضية لا تأخذ الكثير من الوقت الا عندما افكر فيها.

×كتبت عنك سيمون دي بوفوار تقول ان مسألة الأنا هي من اهم المعتقدات الاكثر صلابة وحزم لديك ، هل بالفعل "الانا" معتقد ام فعل؟

-انني ارى الانا مجرد فعل او حدث، ففي التفكير غير التأملي، لا اقابل ابدا الانا الخاصة بي ولكنني اقابل "انا" الاخرين. فالادراك غير التأملي منفصل تماما عن الانا التي لاتوجد سوى في الادراك المتأمل او في الادراك المتيقظ وذلك لان الادراك المتيقظ - المتنبه هو اداة في يد الادراك المتأمل.. ويكمن خلف الادراك المتنبه ذاتية يمكن ان نطلق عليها الانا.

×كومينج يقول ان لديك ميولا للمبالغة في مسألة تمسك بتفكير واحد: فأنت تصرح دائما انك كل خمس سنوات أو كل عشر سنوات تغير رأيك ولا تعود الى ما كنت عليه، ولنأخذ مثلا ذكرته منذ لحظة، المفكرة الصغيرة التي كنت تدون فيها كل شيء وانت طالب ثم تحولت في رؤيتك الاولى "الغثيان" الى مفكرة العصامي- الا يعني ذلك انك تفكر ضد نفسك؟

- ولكن الامر ليس كذلك، فأنا افكر ضد نفسي في اللحظة نفسها ويكون نتيجة ذلك تفكير ضد التفكير الاول أو ضد التفكير المتعجل السريع، انني لم اقل مطلقا انني اغير رأيي كل خمس سنوات، بالعكس فأنا اعتقد بأنه قد حدث لي عملية ارتقاء منذ الغثيان وحتى نقد اسباب الجدلية، فقد كان اكتشافي الكبير هو الهم الاجتماعي اثناء الحرب لكوني جنديا على الجبهة جعلني اكتشف انني ضحية مجتمع يضعك في مكان لاتريده ويلزمك بقوانين لاتقبلها. الهم الاجتماعي موجود في الغثيان ولكننا ننظر اليه من بعيد.

×ومن هذا المنطلق هل كان "الوجود والعدم" نهاية العصر بالنسبة لك؟

-مطلقاً، اسوأ شيء في الوجود والعدم هو الفصول التي تتحدث عن العلاقات الاجتماعية عن "نحن" بعكس الفصول التي تتحدث عن الاخرين وعن "انت".

×يتساءل موريس ناتان كيف ترى العلاقة بين علم الاجتماع وعلم الانطولوجي؟

-هذه العلاقة غير موجودة في "الوجود والعدم" ولكنها موجودة في "نقد اسباب الجدلية".

×قوة منهجك انه يقوم في الاساس على علم الانطولوجي..كيف وصلت الى ذلك؟

-لقد اردت ان يكون تفكيري عقلانيا ذا علاقة بالوجود، واعتقد ان فكرة علم الانطولوجيا قد ترسخت في ذهني بفعل تكويني الفلسفي.. فالفلسفة تسأل وتبحث عن اصل الوجود، وكل تفكير لايبحث عن الوجود ليس تفكير سليم او صحيح.

×اننا نتساءل عن مكان علم الجمال في فلسفتك هل لديك فلسفة للفن؟

-نعم لدي فلسفة للفن وهي تدور في اطار ما كتبت وما يمكننا ان نجده فيها، ولكن هذا لايدفعني ان يكون لدى علم جمال خاص بي على غرار هيجل.

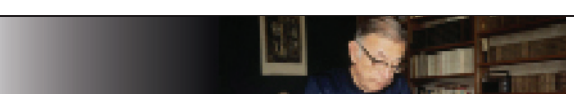
×هل حلمت بتكوين فلسفة للغة؟

-لا، فاللغة يجب ان تدرس بداخل الفلسفة ولكنها لايمكن ان تكون اساس للفلسفة اني اعلم اننا نستطيع تكوين فلسفة لغوية من فلسفتي ولكن لا يوجد فلسفة لغوية يمكن فرضها.

×لنرجع الى قضية فلسفة/ ادب، هل ما زالت ترى الادب كوسيلة للتفاهم والاتصال؟

-نعم ولايمكن ان اراها غير ذلك، اننا لا نكتب

اكتر ما صدمني لدى قراءتي برجسون قضية المسلمات في الوعي والادراك، وفي السنة الدراسية الاول، كان استاذي شخص ممتاز وهو الذي حول طريقي نحو دراسة النفس، ومن وقتها بدأت في الاهتمام بقضية الوعي وما يدور داخل العقل البشري حتى تتكون الافكار والعواطف التي تتكون ثم تختفي.. ولقد وجدت لدى برجسون تأملات عن الوعي وعن حالة الوعي والادراك وهذا قد اثر في بكل تأكيد



في القرن القادم سنشهد ماركسية اخرى غير ماركسية اليوم

ابدا او على الاقل لاننشر ابدا الا اذا كان هناك اخر.

×هل ترى وجود تشابه بين الفيلسوف والكاتب من حيث وجود تجربة خاصة يجب نقلها؟

-لا..ولكن دوري كفيلسوف يتمثل في عرض طريقة أو منهج لادراك العالم من منظور انطولوجي.

×لقد حاول كومينج اثبات نظرية انك دائما جدلي.

-في البداية، أنا لم أكن جدليا حتى عام ١٩٤٥ ثم تعمقت من وقتها في دراسة تلك المسألة وكتبت "القديس جينيه" واعتقد ان كتابي "نقد اسباب الجدلية" هو جدلي بكل المقاييس واليوم يحاولون اثبات انني كنت جدليا منذ البداية بدون ان اعرف وبهذه الطريقة فإننا نستطيع ان نقول ان برجسون كان برجسونياً مذ كان عمره ست سنوات وذلك لأنه أكل تورتة فراولة!!

×لقد جرى النظر الى كتابك "نقد اسباب الجدلية" كما لو كان كتاباً ضد الشيوعية ومع الماركسية؟

-ضد الشيوعية قطعا، ولكن الماركسية لفظ نادرا ما كنت استخدمه في تلك المرحلة ففي ذلك الوقت. اعتبرت كتابي "نقد اسباب الجدلية" كما لو كان ماركسي وكنت مقتنعاً بذلك. ولكني اليوم تراجعت عن تلك الفكرة وان كان هذا لايعني ان الكتاب غير ماركسي.

×في قضية المنهج، تقوم بالتفرقة بين الفلسفة والايديولوجية وهذا الفرق يزعج النقاد؟

-ذلك لأنهم يريدون ان يصبحوا فلاسفة، انني احتفظ بالفرق ولكن المشكلة معقدة جدا فالايديولوجية ليست فلسفة على اساس تأملي ولكنها مجموعة افكار قائمة على اساس تصرفات غير مفهومة، الايديولوجية في الواقع تمثل قوة وسلطة ولهذا فهي تظهر في اطار افكار ومعتقدات مجتمع ما والفلسفة في الاساس تتشكل ضد الايديولوجية وتنقدها وترتقي عنها، ولابد ان ندرك جيدا ان الايديولوجية موجودة فعلا لدى الاشخاص الذين يعلنون ويصرون على ضرورة وضع نهاية للايديولوجية.

×انا ايضا منزعج من هذا العزف: فلقد رأيت الوجودية في كتابك تنقد" كما لو كانت مقالة عن الماركسية وتجاوز الذات في حين انك تقول ان الوجودية ما هي الا ارض محصورة بين الماركسية.

-نعم ولكن هذا خطأ كبير، فإن الوجودية ليست محصورة بسبب فكرتي عن الحرية فالامر في نهايته فلسفة وانا لا اعتقد ان تلك الفلسفة قد تكون ماركسية، ولكننا لا يمكن ان نغفل الماركسية لأنها مرتبطة بالفلسفة.

×ما العناصر التي اتخذتها من الماركسية؟

-نظرية فائض القيمة ونظرية الطبقات التي درستها من جديد لأن طبقة العمال مثلا لم يتم تحديدها في الماركسية جيدا فكان يجب على الرجوع الى تلك النظريات مرة اخرى وان ظلت كما هي كمادة للبحث.

×واليوم فأنت اصبحت غير ماركسي؟

-لا ، فأنا اعتقد اننا تعرفنا على الماركسية في مرحلتها الاخيرة واننا في السنوات المئة المقبلة ان نجد الماركسية على شكلها الذي طالما عرفناه.

×اتقصد الماركسية النظرية ام الماركسية التي طبقت؟

-الماركسية كيفما نطبقها والتي طبقت ايضا على اساس نظري فمنذ ماركس والماركسية تهتم بالحياة وفي نفس الوقت بالشيخوخة الان نحن في مرحلة الشيخوخة التي تقترب من الموت، ولكن هذا لايعني ان المفاهيم الاساسية للماركسية ستختفي بالعكس سوف يتم استرجاعها ومع ذلك فهناك بعض الصعوبات في الاحتفاظ بالماركسية اليوم.

×ما هذه الصعوبات؟

لكي ننهي تلك المسألة، فأنني اقول بمنتهى البساطة ان تحليل الرأسمالية الوطنية والعالمية في ١٨٤٨ ليس له علاقة بالرأسمالية الحالية. لانستطيع وصف وشرح مجتمع متعدد القوميات بمفهوم الماركسية. بل لابد ان تقدم مفهوماً جديداً غير الذي قدمه ماركس ولكن يكون ماركسياً بالمعنى البسيط للكلمة.

×كتاب "نقد اسباب الجدلية" اذن تجاوز للماركسية؟

-على اية حال لم يكن في ذهني وضع الكتاب في هذا الاطار ليظهر كتفسير بسيط للماركسية مع بعض التعديلات من اليمين الى اليسار، الكتاب "النقد" لم يكن ضد الماركسية ولكنه في الواقع غير ماركسي.

×مع من تشعر بالعطف في هذا النزاع الماركسي؟

-انا مع من يطلقون على انفسهم ماويين المدافعين عن اليسار العمالي، والذي قمت من اجلهم بكتابة "قضية شعب" في البداية كانوا مثلي ماركسيين ولكنهم فعلوا مثلما فعلت بعد ذلك. فاصبحنا اما ماركسيين لشدة او ماركسيين متوسطين ، ولنأخذ بيير فيكتور مثلا الذي كنت اعمل معه في البرامج التلفزيونية.

×في البداية لم يكن ماركسيا ولكنه لحق نهاية قطار الماركسية.

×بعض النقاد يحاولون اثبات انك ماوي؟

-هذا ضرب من الجنون، فأنا لست ماويا اعتقد ان هذا الكلام بدأ يتردد بعدما كتبت الوجود والعدم فبعض النقاد اعتقدوا ان ما كتبته له علاقة بالحياة الاجتماعية في الصين ويريدون تطبيقها هنا (فرنسا).

×وما فلسفة الحرية التي ولدت اليوم؟

-انا فلسفة قائمة على نفس المنهج النظري العملي ولكنهما مختلطين ماركسية فلسفة تقوم على النظرية التي تؤدي الى التطبيق العملي ولكن نقطة الانطلاق هي الحرية والتي اعتقد انها خطأ في التفكير الماركسي.

×في لقاءات سابقة، استخدمت لفظ "الاجتماعية الحرة".

-انه لفظ فوضوي ولكنني احتفظ به لانه يذكرني بوصل تفكيري الفوضوي بعض الشيء لقد كنت دائما متفقاً مع الفوضويين لأنهم الوحيدون الذين ادركوا حقيقة الرجل الكامل وكونوا حركية اجتماعية سمتها الاساسية هي الحرية، وهذا يعني في السياسة ان الفوضوية هي البساطة في كل شيء.

×وعلى المستوى النظري ايضا؟

-نعم ولكن بشرط ان نأخذ النظرية فقط ونترك الجانب الصارم من الحدس والتي تخص الحرية والانسان عموما، فهذا الحدس يمكن تحقيقه احيانا، فلقد عاشوا في مجتمع متفاهم مشترك وانتجوا مجتمعا شيوعيا مثلا في كورس في عام ١٩١٠.

×اذا ضرت بين الماركسية والوجودية ايهما تفضل؟

-الوجودية كما قلت لك سابقا.

×الا تفضل استخدام لفظ اخر يحسن من موقفك؟

-لا..فأنا لا ابحث عن ذلك ابدا، لقد اطلقوا علي "وجودي" وانا اخذت الكلمة فأنا لست من اطلقت على نفسي ذلك.

×خصص روبرت شاميني كتابا بخصوص تلك النقطة يتهمك فيه بالعنصرية الانسانية، فهو منزعج جدا من كلمتك التي قلتها في الشيوعية والسلام من ان كل شخص ضد الشيوعية هو كلب وهذه ليست الفكرة السياسية المطروحة.

×انه كلب (ضحكات).

-حقيقة انا لا استطيع ان اتذكر ماذا كنت اريد من كلمة الكلب، فالكملة عادية جدا ولهذا استخدمتها من هذا المنطلق(.....) اعلم ان الحيوانات لها ادراك لاننا لانفهم سلوكها او تصرفاتها الا اذا اعترفنا بوجود ادراك لديها، ولكن ما هو ادراكها؟ اهو ادراك ليس له لغة؟ لا اعلم شيئا عن ذلك ومن الممكن ان نصل الى معرفة كل هذه الاشياء قريبا ولكن بعدما اولا ان هناك مساوئ للادراك.

×الامريكيون يرونك كفيلسوف ضد الطبيعة؟

-انا بالفعل فيلسوف ضد الطبيعة ولكن في عدة نقاط فأنا اعلم انه في البداية كانت هناك طبيعة أثرت بشكل مباشر على الانسان بكل تأكيد ان الانسان البدائي كان له علاقة مع الطبيعة مثلا كالنملة. ولكن هذه العلاقة مع الوقت تجاوزت اشياء اخرى ليست ذات علاقة بالعلاقات المادية فهي علاقات لا تلعب فيها الطبيعة نفس الدور.

×لننتقل الى قضية اخرى الاستاذ فروندیزي يرى ان اعمالك الاخلاقية سلبية للغاية وانك سقطت في اخلاقية اللامبالاة.

-ابدا لم يكن لدي يوميا باللامبالاة ان من يجعل الاخلاق شيئا صعبا في وقتنا الحاضر هي المشاكل الملموسة والسياسية مثلا ولهذا يجب تنظيمها ولقد طرحت هذه القضية في القديس جنين"حيث انني ارى اننا في الواقع لسنا في حالة اجتماعية تجعل المجتمع المعاصر يعيد بناء الاخلاق من جديد، فأنت لا تستطيع اعادة اخلاق كانط بنفس القيمة التي كانت عليها من ايام كانط وذلك لأن الاخلاق اصبحت تتوقف اساسا على تكوين المجتمع الذي نعيشه والذي ليس بسيطا او معقدا بحيث نستطيع خلق تصورات اخلاقية فنحن نعيش في مرحلة بدون اخلاق ، او اذا اردت الدقة، هناك اخلاق ولكنها اصبحت لاتناسب هذا العصر.

×هل الاخلاق مستحيلة؟

-نعم اليوم مستحيلة بعكس الماضي وهذا يعني على ما اعتقد انه من الضروري ان يتمسك كل رجل باخلاقه مهما كانت الظروف.

×اعتقد انك لا تقرأ سوى القليل من كتابات ونقد الاخرين عنك.

-القليل جدا، فعندما كنت في السابعة عشر أو الثامنة عشرة، كانوا يقولون دائماً اننا نتعلم من النقد. وجاءت ببعض الافكار الجديدة المحترمة. وانتظرت وقرأت النقد وانا اقول لنفسي ماذا تعلمت؟ ولكني اكتشفت انني لم اتعلم شيئاً. ألم يود الصراع حول الافكار والهجوم عليها الى ان تراجع نفسك؟

-ابدا لم يجبرني احد على مراجعة افكاري واعتقد انني فيلسوف عنيدا لقد قرأت وشاهدت فعلاً بعض الاشياء التي تستحق مني ان اقولها بمعنى اصبح تجعلني اغير رأيي ولكنني استكملت طريقي دون ان انظر ورائي.

×هل يتطور فكرك من منظور استقلالي؟

-اذا كنت تقصد الفكر النقدي فنعم، واذا لاحظ اصدقائي بعض التغيير عليَّ فهذا هو المهم وهناك فئة صغيرة متميزة من النقاد، هم من يفهمون ما كنت اريد قوله قبل ان نطق به.

×ايحزنك ان ترى افكارك مبسطة؟

-لا انهم يكتبون ويقولون ذلك هذا كل شيء.

×لقد قلت انه لابد من وجود وسيط لفهم ما يكتبه "فلوبير" وانت ترى ماذا ينقص النقاد ليفهموا كتبك؟

-لابد ان يقرأوا اولا ليفهموا فكثير من النقاد يتوقفون في منتصف الطريق.

×تريدهم ان يقرأوا كل ما كتبَت؟

-في الواقع نعم، فأنا لا اطلب ذلك من القارئ العادي وانما من النقاد المتخصصين فليأخذوا وقتهم ويقرأوا الكتب كاملة ويتوقفوا عند نقاط معينة ويحاولوا الربط بينهما ومعرفة سبب اختياري لهذا الموضوع عن غيره، وان كنت اعتقد ان هذا سؤال صعبا لن يستطيع احد الاجابة عليه بسهولة.

×هل تحب ان يقوم النقاد بمثل ما قمت به مع فلوبير؟

-نعم، فأنا ارى ان ما فعلته مع فلوبير هو المعنى الصحيح للنقد فهناك بعض الكتاب كتبها رجل ما هنا يجب ان نتوقف ونسأل ماذا يعني ذلك؟ من هذا الرجل وما هذه الكتب. واعتقد من وجهة نظري الجمالية فأن ذلك يبدو مشوقا للمعرفة للغاية.

×لايوجد أي من مقالاتك يتناول عن كيفية تدريس الفلسفة او الطريقة المثالية لتعليم افكارك كيف تقوم بتدريس الفلسفة؟

-انني اعطى حصة استاذية ولكني اتوقف دائما لطرح بعض الاسئلة او للاجابة عن بعض الاسئلة فأنا ارى ان التعليم لايقوم على طريقة ان هناك استاذا يتحدث امام مجموعة من الشباب ولكني ارى التعليم يقوم على الحوار والمناقشة معهم من منطلق قضية ملموسة فعندما يقولون "هذا الشخص غبي"اجيب قائلاً: "ولكنني ارى شيئاً آخر" اننا يجب ان نشرح لهما احتمالية وجود فرضية اخرى يجب عليهم فهمها واستيعابها.

×وهل نجحت في بناء جسور معهم قائمة على التبادل؟

-نعم تبادل قوي ومستمر ولكن يجب ان اقول شيئا مهما اخر افعله مع تلاميذي فأنا اقضي الكثير من الوقت لاستئصال الافكار التي زرعت وتكونت في اذهانهم عن شيء ما.

×ألم تكن طريقة تدريسك في ذلك الوقت تعتبر كالفضيحة؟

-نعم وكانت هناك بعض ردود الفعل المضادة من اصدقائي ومن الرقابة ومن كل هؤلاء الاشخاص هذا اضافة الى انني كنت اسمح لتلاميذي بالتدخين في الفصل ما كان يعتبر سيئا وغير مقبول في نظرهم.

×كيف ترى تدريس الفلسفة اليوم؟

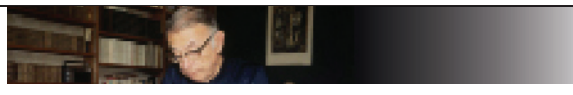
-كما تعرف انه بعد التصويت على مشروع الاصلاح التعليمي تم ادخال الفلسفة كمادة اساسية في المناهج الثانوية.

×اتعلم انه في الولايات المتحدة الامريكية لايتم تدريس الفلسفة الا في الجامعة.

-انني ارى انه من الضروري جدا تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية وانا اعتقد انه من الضروري تنفيذ اقتراح احد الاشخاص بتدريس الفلسفة في المرحلة الاعدادية وليكن ثلاث مرات اسبوعيا.

وبالنسبة لي فالفلسفة هي كل شيء في حياتي فهي الحياة، فأنا أحيا بالفلسفة ولكن هذا لا يعني انني اعيش بفلسفة جيدة ولكن ادراكي للاستياء ادراك فلسفي.

عن Magazine Wleroune
عن مجلة مجازين ليتر ير



جان بول سارتر وتمظهرات مواقفه السياسية المتناقضة

د. محمد درويش

اكاديمي ومترجم عراقي

لابد من قراءة ثانية متأنية في مواقف سارتر السياسية، خاصة تلك المواقف التي اثارت قدراً هائلا من الجدال في اوساط المثقفين العرب في عقدي الخمسينيات والستينات من القرن العشرين، ذينك العقدين العجيبين من الزمن اللذين اختلطت فيهما السياسة بالادب وامتزجا امتزاجا عظيما حتي بات فيهما السياسي اديبا والاديب سياسيا اكثر من اي وقت مضي بفعل الاحداث الجسام التي مرت على امتنا العربية وانبعاث المد القومي العربي واصطفاف الجماهير العربية من المحيط الى الخليج وراء زعامة عبد الناصر التاريخية ولاسيما اثر اشتداد اوار الصراع العربي الصهيوني الذي اتضحت مواقف سارتر منه، وهو ما سنأتي على مراجعته في هذه الدراسة. اما مواقفه واتجاهه الفلسفي الوجودي فهو بحاجة كما نعتقد الى دراسة منفصلة وحسبنا ان نركز هنا على مواقفه السياسية التي كان لها اعظم الاثر في صفوف مثقفينا العرب في تلك الحقبة المهمة من تاريخ امتنا العربية.

أولت مجلة (الاداب) و(دار الاداب) منذ نشأتهما في ١٩٥٢ الاديب الفرنسي (جان بول سارتر) عناية كبيرة تجلت في ترجمة اهم مؤلفاته الى اللغة العربية ونشر دراسات مستفيضة عنه والحديث عن مواقفه المختلفة. وغني عن القول ان صاحب (الاداب) نفسه د. سهيل ادريس وزوجته اسهما بالقدر الاكبر في هذه الترجمة والتعريف، وسبب ذلك، كما يقول د. سهيل ادريس نفسه في افتتاحية العدد الصادر في ديسمبر ١٩٦٤ من (الاداب) يتمثل بالايمان بان (سارتر) هو (اعظم المفكرين الاحرار في القرن العشرين وان دفاعه الصادق عن قضايا الحرية في العالم، ولاسيما قضية استقلال الجزائر، جدير به ان يفوز بكل حبنا واعجابنا، وانه لكسب لنا نحن العرب ان يتجند اكبر مفكر حر في عصرنا للدفاع عن قضيتنا في الجزائر، كما انه كسب للبشرية كلها ان يضع سارتر كل عبقريته واخلاصه في خدمة الحرية، والدفاع عن حقوق المضطهدين وفضح اساليب الاستعمار، بشكليه القديم والجديد، وان مايزيد من اهمية سارتر في نظرنا هو ان مواقفه هذه صادرة عن نظام فلسفي متكامل استطاع ان يجعل منه واحدا من اكبر الفلاسفة المحدثين).

ثم ينبه د. سهيل ادريس قاريء (الاداب) الى ان على قاريء سارتر (ان يأخذ اثاره ومؤلفاته كوحدة لاتنفصم عراها اذا شاء ان يفهم فلسفته واتجاهه. اما اذا جزأها ووقف عند هذه الاجزاء المتناثرة، فسيجد فيها كثيرا من المظاهر السلبية).

غير ان د. سهيل ادريس اتخذ موقفاً مغايراً من سارتر بعد اقل من ستة اشهر عندما اشارت صحيفة اسرائيليه الى ان (دعوة وجهت الى سارتر لحضور مؤتمر الفلاسفة في (اسرائيل) في ٤ نيسان ١٩٦٥ وان من المنتظر ان يلبي سارتر الدعوة)، وارسل رسالة الى سارتر يذكر فيها انه اسهم اسهاماً كبيراً في التعريف به في العالم العربي بسبب مواقفه من قضية العرب في الجزائر ومساندته (لجميع القضايا الكبيرة العادلة ومنها قضايا كوبا والكونغو، وان جميع البلدان التي خضعت ولاتزال تخضع لنير الاستعمار والاستعمار الجديد تجد في كتاباتكم الادبية والفلسفية اصداء لامانيها القومية المشروعة).

ثم ينتقل د. سهيل ادريس بعد ذلك موضحا في رسالته التي نشر نصها العربي في مجلة الاداب/ عدد ايار ١٩٦٥ ، انه (كان يصعب علىنا ان لم نقل من المحال، ان نصدق النبأ الذي نشر في صحيفة اسرائيلية والذي يقول ان من المنتظر ان تحضر مؤتمر الفلاسفة الذي يعقد في اسرائيل يوم ٤ نيسان القادم. ان من الممكن ان يكون هذا النبأ غير ذي اساس، وانه انما نشر لغايات دعائية. اما نحن العرب، وفينا اصدقاء لك وتلامذة ومعجبون فنتمني بكل صدق ان يكون الامر كذلك لاننا حريصون على الا يمس التقدير الذي يكنه العرب لسارتر اي مساس). ثم يوضح د. سهيل ادريس اكثر عندما يخاطب سارتر في الرسالة نفسها اذ يقول: (اسمح لي ياصديقي العزيز ان نلاحظ ان حضور هذا المؤتمر في اسرائيل ، في المكان الذي سينعقد فيه لايمكن ان ينفصل عن قرينة سياسية. لقد علمتنا انت نفسك في جميع ماكتبت ان سلوك كاتب مايلزمه ويجعله (في موقف) اكان واعيا لذلك ام لم يكن. وليس من الممكن الا تدرك ماتمثله اسرائيل في نظر العرب. اننا نعدها قوة اغتصاب وجسرا للاستعمار الغربي ولاسيما الاميركي . والشعب العربي مازال وسيظل في صراع مسلح مع اسرائيل حتي يعود مليون لاجيء فلسطيني الى وطنهم. فنحن اذا على حق في ان نجند كل شيء من اجل تحقيق هذا الامل. وانا شخصياً اعتقد ان هذه (الزيارة) يمكن ان تخلق اصداء مؤسفة في نفوس مئة مليون عربي يحبونك ويقدرونك ويكنون لك شعوراً عميقا بالعرفان. وانتم تعرفون ان هذا الشرق العربي يواصل كفاحه من اجل استقلاله التام، ووحدته وسيادته الكاملة في ارضه، ويأمل المثقفون العرب ابداً ان يدعم اكبر مفكر في القرن العشرين كفاحهم هذا من اجل مستقبل افضل).

غير ان هذه الرسالة وبسبب من تلاحق الاحداث في العالم العربي بعد عودة السيادة المصرية على خليج العقبة، جعلت سارتر يتمادي في تعاطفه مع الكيان الصهيوني مع صدور مايسمي (بيان المثقفين الفرنسيين) الذي اصدره في باريس عدد من المثقفين الفرنسيين يوم ٢٨ مايس ١٩٦٧ ووقعه سارتر وسيمون دو بوفوار وفيه تأييد كامل للدويلة الصهيونية ودفاع مستميت عنها وانحياز فاضح لجانبها واستنكار لما وصفوه بتهديد سلامتها من الدول العربية.

هذا البيان دفع د. سهيل ادريس الى ارسال برقية عاجلة الى سارتر نشرتها الصحف اللبنانية الصادرة بالعربية والفرنسية وبعض المجلات المصرية جاء فيها:

(نستنكر بيان بعض المثقفين الفرنسيين الذي وقعتموه مع سيمون دو بوفوار بتأييد اسرائيل. ويؤسفنا نحن المثقفين العرب ان تكونوا في موقف العجز عن التوحيد بين الامبريالية الاميركية التي تدينونها واسرائيل وليدة هذه الامبريالية. موقفكم الحالى في تأييد دولة اغتصبت ارضاً وشردت شعباً يخون مواقفكم السابقة في تأييد نضال شعوب الجزائر وكوبا وافريقيا وسواها لاسترداد حريتها والدفاع عن حقوقها. المثقفون العرب، وفيهم اصدقاء كثيرون لكم، آسفون لسقوطكم انتم ايضا ضحية التضليل الصهيوني . اعاني ندما عميقا لترجمة كثير من كتبك وتقديمها للقاريء العربي . فقدان المثقفين العرب ثقتهم بكم لن يزيدهم الا ايمانا برسالتهم في الدفاع عن الحق العربي في فلسطين).

ويعبر د. سهيل ادريس عن استغرابه لموقف سارتر ولاسيما بعد ان زار القاهرة (٢٥ شباط – ١٣ اذار ١٩٦٧) وأدلي فيها بتصريحات تعبر عن اعجابه بنهضتها وتقديره للزعيم الراحل جمال عبد الناصر. بل ان د. سهيل ادريس ابرق لوزير الثقافة والارشاد في العراق انذاك مؤيدا قرار الحكومة العراقية منع كتب سارتر وسيمون دو بوفوار في العراق.

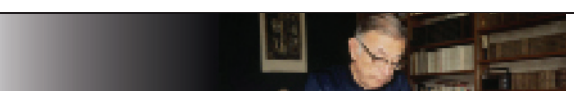
ثم ينتقل سهيل ادريس موضحا ان صديقه الشاعر محمود درويش اخذ علىه في موقفه من سارتر اثر عدوان الخامس من حزيران ١٩٦٧ (انه كان انفعاليا جدا حين ابرق الى الكاتب الفرنسي يستنكر تأييده لاسرائيل ويعلن ندمه لكونه ترجم عددا من مؤلفاته الى اللغة العربية، وان موقفه خيانة لمواقفه السابقة).

ويضيف سهيل ادريس ان محمود درويش قال له : (ان يكون سارتر قد ايد اسرائيل فهذا شانه، وما كان ينبغي لك ان تترك عقدة الذنب تستولي علىك). (انظر مجلة الاداب/ العدد المزدوج ٤/٥ – ١٩٨٠).

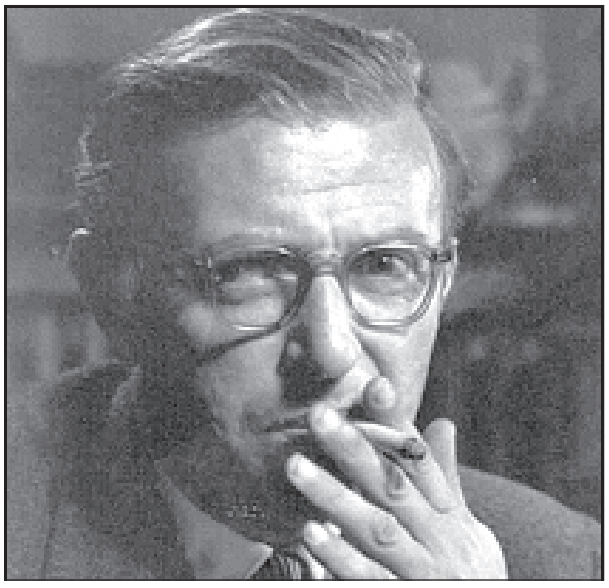
وهنا يحق للقاريء ان يسأل: أهي عقدة ذنب حقاً تلك التي استولت على سهيل ادريس ام صحوة متأخرة جعلته يدرك حقيقة مواقف سارتر السياسية؟ لكن قبل توضيح اشكالية هذه المواقف يتعين علىنا ان نسرد هذه الحادثة لتكون مؤشراً جديدا على حيرة

هذا البيان دفع د. سهيل ادريس الى ارسال برقية عاجلة الى سارتر نشرتها الصحف اللبنانية الصادرة بالعربية والفرنسية وبعض المجلات المصرية جاء فيها:

(نستنكر بيان بعض المثقفين الفرنسيين الذي وقعتموه مع سيمون دو بوفوار بتأييد اسرائيل. ويؤسفنا نحن المثقفين العرب ان تكونوا في موقف العجز عن التوحيد بين الامبريالية الاميركية التي تدينونها واسرائيل وليدة هذه الامبريالية.



سارتر..
وثنائية الوجود والماهية



ضمد كاظم وسمي

اذا سلمنا بأن الفلسفة الوجودية لم تكن فرنسية الاصل... فلا يماري احد في سطوع نجمها الثاقب في باريس على يد جان بول سارتروسيمون دو بوفوار عقيب الحرب العالمية الثانية، ومما اعلى من كعبها.. ان معتنقيها شاركوا بفعالية وبسالة في ازدهار حركة المقاومة الفرنسية للاحتلال الالماني.. وهكذا سمع صوت حداتها في أرجاء العالم.. وتعلق الناس بأذيالها..

وهي في نظرهم فلسفة شعبية ميسورة لكل احد- المثقف وغير المثقف-(انت مطلق الحرية، فاصنع ماشئت، والحياة كلها سخف يورث القلق والضجر).. هذه أبسط مفاهيمها كما يفهمها أبسط الناس.. الامر الذي ألبسها ثوبا فضفاضاً، حتى عز محتواها الجلي على مؤرخي الفكر الفلسفي بمن فيهم إمام الوجودية نفسه(سارتر).

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر اصاب العلم نجاحاً باهراً.. نجم عنه تقدم تقني هائل حتى شهد الناس مولد (الخرافة العلمية) على حد وصف(ياسبرز) حيث يقول: (ولم يعد هناك شيء فوق الانسان، بعد ان وضعوه في مكان الله، وأضحى التاريخ -لا الله-هو الحاكم الاعلى).. في هكذا عصر تتناهبه التيارات الالحادية والمتمردة.. لا بد للقيم الحسية والاخلاق النفعية من ان تزدهر.. وتهمش القيم النبيلة المرتبطة بالضمير والخالق بغية تلبية الميول الغريزية الحيوانية النازعة الى اللذة السريعة والمباشرة. فكان لابد للفلسفة من موقف مسؤول من هذه الازمة الصارخة.. لان للفلسفة في كل عصر مطلباً دائماً لا يتغير.. انها تنشد مساعدة الانسان على ان يحقق ذاته، وان ينزه شخصيته.. أي ان يكون موجوداً واثقاً بربه .. ان يراعي مبادئ الحق والخير والجمال.. ان يحقق فردانيته بالتواصل مع الناس.

في كتابة (الوجودية فلسفة انسانية).. يرد سارتر على الاعتراضات التي وجهت الى الوجودية ووصمتها بانها فلسفة تأملية بورجوازية تنزع الى التماس الراحة في اليأس وتجعل الانسان في عزلة عن الجماعة لانها تنطلق من (الذاتية) او (من الكيتوالديكارتي) وانها تستطيب ابراز القبيح من جوانب الطبيعة الانسانية كما رميت الفلسفة الوجودية بجريرة ابطال الاوامر الالهية والتنكر للقيم الخالدة.

وعلى الضد من ذلك يرى سارتر ان(الوجودية) فلسفة انسانية.. ثم يرد على ناقدي الوجودية قائلاً:(اننا نعني بالوجودية مذهباً يجعل الحياة الانسانية ممكنة.. كل حقيقة وكل فعل يتضمنان بيئة وذاتية انسانية).. ثم ينتقل الى القول بان الوجود سابق على الماهية.. لكن سارتر قد سكت عن بيان المعنى الذي يقصده من هذين المصطلحين كما ذهب الى ذلك بعض دارسيه.

ان(الوجود) هو تحقق الشيءفي الخارج عند فلاسفة الاسلام.. بينما الماهية حسب اصطلاح الفلسفة المدرسية هي(الصفات الذاتية التي تميز الكائن عن غيره من الكائنات).. فيما يقول بعض الدراسين في الحقل الفلسفي: انه لكي نفهم سارتر يجب ان نرجع الى (هيدجر) ومن (هيدجر) الى (كير كجارد) وهذاالاخير قد اعطى معنى جديداً للفظ الوجود: فلم يعد الوجود مرادفاً (للكينونة) بل اصبح مرادفاً(للذاتية).

ان مقولة سارتر:(الوجود يسبق الماهية) تعني ان الموجود - الانسان ككائن حي ومفكر - حين يقف الموقف الخاص به من الاشياء انما يصنع نفسه فسبق وجوده معناه انه حر.. حرية مطلقة..:(لان الحرية عنده-سارتر-لا تكون ممكنه الا لان الانسان ليس له ماهية يتحدد بها).. وبخلاف سارتر فان فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر كانوا يرون ان (الماهية سابقة على الوجود).. وان هناك طبيعة انسانية عامة بينما عرفنا ان سارتر يرفض(الشمولية) الانسانية ومعها كل القيم الكلية.. حيث يقول: (الخطوة الاولى التي تخطوها الوجودية هي ان تجعل كل انسان حائزاً او مالكاً لماهيته وان تسند اليه المسؤولية التامةعن وجوده).. لكنه يستدرك فيقول:(اننا لا نعمل ما نريد ونحن مع ذلك مسؤولون عما نحن كائنون: هذا هو الواقع).. الامر الذي يشير الى شيء من الغموض والالتباس والتناقض.

جاء رد سارتر على السؤال كما يلي: (الذي استطيع ان اقوله لكم الان بعد ان زرت غزة هو ملاحظتان: الاولي: هي انني احسست احساسا عميقاً بمأساة كل هؤلاء اللاجئين الفلسطينيين الذين يعيشون في ظروف بائسة ولاتحتمل في بعض الاحيان. الذين يعيشون على حدود البلد الذي كان بلدهم. والملاحظة الثانية هي انني اعد ان حق الفلسطينيين في العودة الى البلد الذي كانوا يعيشون فيه حق لهم لاتجوز مناقشته اطلاقاً.

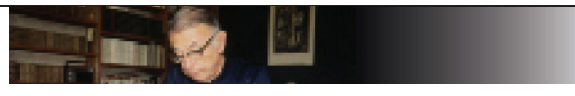
ذلكم هو رد سارتر كما اوردته مجلة (الطليعة) القاهرية في عدد ابريل ١٩٦٧ (ص١٤٠). وقد عرض سارتر لهذا الموضوع ايضا في حديث ادلي به لصحيفة (الاهرام) قبل اكثر من عامين (ديسمبر ١٩٦٥) حيث قال:

(ونحن نجد انفسنا اليوم امام النزاع القائم بين العالم العربي واسرائيل، كأننا منقسمون على انفسنا ، ونحن نعيش هذا الانقسام وكأنه مأساتنا الشخصية.. وقد رأيت لهذا السبب اتخاذ المبادرة الوحيدة التي أسمح لنفسي بها وهي ان اطلب من الجانبين ان يزودانى بما لديهما من معلومات ، وقد قبلا كل على انفراد تزويدنا بوجهة نظرهما. ومن اجل هذا السبب سأذهب الى مصر واسرائيل وهدفي الوحيد جمع المعلومات، اي محاولة رؤية المشكلة بوضوح اكثر. ان الامر لايهدف الى ايجاد حوار يهودي عربي، فهذا مستحيل ولاجدوي من ورائه، ولان اساس هذا الحوار لم يوجد بعد).

ثم ظهر بعد ذلك عدد المجلة الموعود لكن الامر لم يتجاوز ذلك الحد.بل ان مما يزيد حيرة القوميين والتقدميين العرب تلك المواقف التي عبر عنها سارتر للاديب لطفي الخولي رئيس تحرير مجلة الطليعة المصرية في حديث مطول نشر في الاهرام واعادت نشره مجلة (الاداب) في اب ١٩٦٧ . فقد اشار سارتر حسب رواية لطفي الخولي الى انه لم يقف ضد العرب في (بيان المثقفين الفرنسيين) ، بل وقف ضد الحرب، وانه كان ولايزال وسيظل دوماً صديقاً للشعوب العربية وحليفاً لها، وان (اسرائيل) هي التي بدأت العدوان وان القوي العسكرية والدينية المتعصبة والرجعية هي القوي المسيطرة في (اسرائيل) وان (اسرائيل) لاتشكل حلاً للمشكلة الىهودية، وان توسيع حدودها على حساب ارض العرب لاستيعاب المهاجرين الجدد على الدوام هو اتجاه خطير لاينبغي التسليم به. ثم اضاف سارتر في حديثه الى لطفي الخولي موضحاً ان ماحدث في ١٩٥٦ و١٩٦٧ هو تواطؤ بين الاستعمار و(اسرائيل) وان الحرب التي اشعلتها (اسرائيل) اخيرا لا يمكن ان تخدم المصالح الاميركية ووصف نضال الشعب الفلسطيني على انه حرب تحرير مشروعة، وان عودة الفلسطينيين الى ديارهم السليبة هي القضية الاساسية. اما مشكلة الدولة الىهودية فعدها سارتر قضية ثانوية واقر ان وضع الفلسطينين العرب في الارض المحتلة هو وضع مواطنين من الدرجة الثانية.

وانهي سارتر حديثه الى لطفي الخولي قائلا: (ارجو ان تنقل الى الشعب المصري وجميع الشعوب العربية تضامني معها في هذه المرحلة. انني افهم جيدا جراحها واشاركها مشاعرها واتمني لها الاستمرار في نضالها. كما اتمني للرئيس جمال عبد الناصر ان يلقي دائما ما تأكد اخيرا من تأييد الجماهير الشعبية له ليواصل نضاله وانجازاته).

هذا ما جاء في حديث سارتر، ويلاحظ القاريء ان مثل هذا الموقف لاينسجم والمواقف التي عبر عنها سواء في (بيان المثقفين الفرنسيين) ام غيره. واذا كان سارتر قد قطع عهداً على لطفي الخولي ان ينشر بيانا بذلك، فان البيان لم ينشر ابدا.وتلك اشكالية اخري في موقفه السياسي المعلن الذي زاد من ارتباك الرؤية عند بعض المثقفين العرب الذين اعجبوا به انذاك. لكن السؤال الذي يطرح نفسه بقوة هو ما الذي جعل مؤسس (دار الاداب) يروج لمؤلفات سارتر الوجودية التي تتقاطع وفكر سهيل ادريس القومي التقدمي تقاطعا تاما وهو ما دأب سهيل ادريس على ترسيخه من خلال كل مانشره في مجلة (الاداب) التي كانت منبر القوميين العرب او في اصدارات الدار من مؤلفات لادباء عرب واجانب عرفوا باتجاهاتهم القومية والتقدمية. بل ما الذي جعله ينشر ترجمات اعمال سارتر المختلفة في الرواية والمسرح وهو - اي سارتر- الذي نشر في نيسان ١٩٤٨ مقالا يأخذ فيه على بريطانيا انسحابها من فلسطين لان ذلك يعرض الىهود لهجوم مباشر من العرب الذين يفوقونهم عددا وعدة، وطالب بضرورة تسليح الىهود او السماح لهم بشراء اسلحة لهم لحماية انفسهم، متناسيا ان ينظر الى قيام دولة الصهاينة على انه اغتصاب بالقوة المسلحة لارض العرب في فلسطين اولا واخيراً؟ وهل نسي المثقفون العرب كتاب سارتر المبكر (تأملات في المسألة الىهودية) الصادر سنة ١٩٤٦ واشار فيه الى ان الىهودي يصبح يهودياً لان الاخرين ينظرون اليه على هذا الاساس، اي على انه يهودي؟ واوضح سارتر منذ ذلك الوقت، اي في ١٩٤٦ ان ذلك هو احد الاسباب الجوهرية التي تحتم انشاء دولة يهودية لتكون حلا لمشكلة الىهود الذين سيتدفقون عليها من كل حدب وصوب بعد ان توفر لهم وطن قومي. بل ذهب سارتر الى ماهو ابعد من ذلك عندما اشار الى ان الاحساس بالانتماء الى الىهودية يكمن اساسًا في الحملات المناهضة للسامية التي تجعل يهود العالم كله يتحدون في نظرتهم الى اعدائهم!!



سارتر مفكراً وانساناً

نهاد التكرلي

الحرية عند جان بول سارتر حرية ملتزمة، بمعنى ان الفرد نفسه، اثناء قيامه بالفعل الحر، ملتحما بمواقف معينة، متلبسا بها، منخرطا فيها انخراطا، وقد قال سارتر بهذا الالتزام ليعارض الفلسفات العقلية المجردة التي تصورت الحرية على انها أدخل في باب الشعر او التفكير العقلي منها في باب الممارسة، فالحرية في هذه الفلسفات اذن تتم "قبل الفعل" الحر، وفي زمان سابق على ممارسته او تكون مجرد حالة شعورية مصاحبة للفعل، اما عند سارتر فالحرية ممارسة اولا وقبل كل شيء. وهي لاتملك الا ان تكون ممارسة لانها لاتقوم الا من قلب المواقف ومن خلالها. وهي بهذا المعنى حرية ملتزمة. والخلاف بين سارتر في فهمه هذا للحرية وفهم اصحاب الفلسفات العقلية لها يرجع الى خلاف رئيسي في تأويل كل منهما لوظيفة الشعور او الوعي الانساني. فالشعور عند اصحاب هذه الفلسفات العقلية المثالية خالق لموضوعه ، او موجد له ، بل ان الانسان في بعض هذه الفلسفات يفكر وفقا لقوالب عقلية جاهزة ومقولات اولية، لابد و ان تعد اعدادا قبل فعل التفكير، ووجود الشيء مووضع التفكير سيكون في رأي هؤلاء من صنع هذا القالب العقلي ومن تشكيلة. اما عند سارتر فالامر مختلف تماما ، اذ ان الشعور لايوجد شيئا، لانه يجد الشيء حاضرا امامه، ملتحما به، فهو اذن شعور واقعي ملتزم بموضوعه ملتحم به، على النحو الذي يلتزم فيه الحرية بالمواقف.

من اجل هذا ، فان الحرية كما يفهمها تسير في دروب غير مرسومة. انها حرية الاختيار ، والاختيار الحق كما يفهمه سارتر هو ذلك الذي يتم في لحظة خاطفة، دون رؤية او تدبير عقلي، ودون رسم للهدف او معرفة مسبقة بالغاية التي يرمي اليها الانسان من وراء الفعل، هنا وبوسعنا ان نقول انه اذا كان علماء الاخلاق قد قسموا المذاهب الاخلاقية الى قسمين :اخلاق المصدر (سواء كان هذا المصدر دينيا او عقليا) واخلاق الغاية (سواء كانت هذه الغاية هي اللذة او المنفعة او السعادة او المجتمع) فان سارتر قد اضاف الى هذا التقسيم الثنائي اخلاقا اخرى يسقط من حسابها المصدر والغاية على السواء ، فالاخلاق السارترية والوجودية بوجه عام ترفض رفضا باتا البحث عن مصدر للفعل الحر او للفعل الاخلاقي، وترفض كذلك البحث عن الغاية التي يرمي اليها، وما ذلك الا لانها اخلاق غير مرسومة ، الافعال الانسانية فيها ليس لها مبدأ تصدر عنه، وليس لها غاية تهدف اليها.

لكن سارتر لم يقل بأن الحرية تسير في دروب غير مرسومة ليعارض فقط هذه التيارات الفلسفية التي اشرنا اليها ، بل من اجل ان يناهض بصفة خاصة تلك الحرية الاخرى التي ينادي اصحابها بأن الحرية الفردية خاضعة لضرب اخر من الالتزام يختلف عن الالتزام الذي يتحدث عنه سارتر، واعني به التزام الفرد بالظروف الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية التي يجتازها المجتمع الذي يعيش فيه، من هذه المرحلة المعينة من تطوره. يعارض سارتر هذه الحرية القائمة على نظرة خاصة الى التاريخن رأى فيها الوجوديون بعامة ان القائلين بها لابد من ان ينتهوا الى الغاء الحرية الفردية الغاء تاما، من حيث ان الفرد عند اصحاب هذه النظرة يصبح – من وجهة نظر الوجوديين – مجرد انعكاس لهذه الظروف التي يعبرها هو كفرد ويجتازها مجتمعه ايضا، مجرد تعبير عن هذه المرحلة من مراحل التطور المحتوم للمجتمعا ت، وعلينا ان نلاحظ ان اصحاب هذه النظرة يؤسسون الحرية لا على فكرة "المواقف" الوجودية بل على فكرة "الظروف" المرحلية التاريخية التي تعبرها المجتمعات، وبالتالي فان مفهوم الالتزام عندهم يختلف عن مفهومه عند الوجوديين، من حيث انه التزام تاريخي محتوم، ادنى الى "الالتزام" منه الى "الالتزام".

واذا كان سارتر قد قال بفكرة الالتزام ليعارض بها كل الطرق المرسومة مقدما للحرية، فعلينا ان نلاحظ ان الالتزام ، كما يتصوره هو، ليس التزام الفرد المتوحد، الذي انفصل انفصالا تاما عن طبقته الاجتماعية، وبصفة خاصة عن طبقته البورجوازية التي يملى عليه انخراطه فيها التحرك وفق تقاليد معينة، وقواعد مرعية للسلوك، هنا ويشن سارتر حربا لا هوادة فيها على البورجوازية التي تسم المجتمع الفرنسي كله بطابع خاص..

لم يتطور منذ قرون عدة، ولم تفلح الثورة الفرنسية في اقتلاعه. والنقد الذي يوجهه سارتر الى البورجوازية الفرنسية في هذا الصدد هو صوت نذير الى كل الثورات لتكون ثورات حقة، تزرع في المجتمع الذي تقوم فيه علاقات اجتماعية جديدة، بدلا من ان تظل "محافظة" على الاوضاع القديمة، وسارتر ينعت البورجوازيين الفرنسيين باقذع انواع السباب، انهم متحذلقون ، طفيليون ، منافقون، سلبيون، محافظون، متجمدون، لايخدعون الا انفسهم، هذا اذا اسقطنا من حسابنا شتائم اخرى يعرفها قراء "دروب الحرية"..

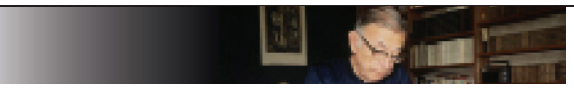
والجدار، والجلسة سرية ، ولاغثيان، واسماء روايات لجان بول سارتر). وليسمح لي القارئ بان انقل اليه نصا قصيرا من رواية "الغثيان" يصور عداء سارتر للبورجوازية: "لا مجال للعجلة في شارع "تورنبريد" فالعائلات تسير فيه ببطء شديد ، واحيانا يجد المرء نفسه وقد انخرط في صف من افراد عائلة كاملة دخلت محل "فولون" او عند "بيجوا" ولكنه يضطر احيانا اخرى الى التوقف مستأنيا لان عائلتين قد تقابلتا ، احداهما كانت تهبط الطريق والاخرى تسير في الاتجاه المضاد ، ها هم يتخاطفون الايدي ويتصافحون بحرارة ولابد من الانتظار، واخيرا، هاهم يفرتقعون ، يستطيع المرء اذن ان يستأنف السير، لكن مجموعة اخرى ما تلبث ان تتجمع في الطريق".

هذا الانسان الذي لايخضع لنظام ما، أزليا كان او اجتماعيا او تاريخيا او طبقيا او حزبيان هذا الفرد الذي قذف به في الوجود وترك وحده مع الطوفان، لا من أجل ان يسير على قضبان من حديد تعين له الطريق الذي يقطعه ، بل من اجل ان يكتب خط سيره بيده هو المثل الاعلى للانسان الحر عند سارترن للانسان الذي يختار فعله حقا، للانسان الذي يخط مصيره بنفسه، في كل لحظة تمر به، ذلك لان الزمان عند سارتر ليس هو ذلك الزمان التاريخي الذي يبتلع الفرد ويصبح فيه، هذا الاخير مجرد جزء من الطبيعة أو المجتمع ، في الظروف المادية المرحلية التي يمران بها، وليس هو ذلك الزمان الازلي الذي رسم رسما قدريا وتصورته بعض الاديان على انه مقترن بخطيئة معينة او بحدث تاريخي معين، وليس هو ذلك الزمان الاولى العقلي الذي ظن الفلاسفة العقليون انه يمثل قالبا شكليا يصب فيه تطور الوجود كله، بل هو زمان اللحظة الخاطفة. وهو اولا وقبل كل شيء زمان الفرد الذي تقطعت به كل اسباب الوصال.

لكن اذا كانت الحرية عند سارتر قد تحررت من كل هذه القيود التي اسلفنا الحديث عنها –وهي قيود من وجهة نظر سارتر فقط، واذا كانت هذه الحرية توصف بأنها "مطلقة" بالنسبة الى كل هذه الاعتبارات المسبقة ، فعلينا ان لاننسى من ناحية اخرى ان سارتر قد ذهب الى انه لا وجود للحرية بدون قيود، فالحرية فعل طرفه الاول هو الاختيار، وطرفه الثاني يتمثل في تلك "المقاومة" التي يلقاها الفعل الحر اثناء ممارسته للحرية لا قبلها. هنا ولابد من الاشارة الى فكرة "العقبة" من فلسفة الحرية عند سارتر، ولانكون مغالين اذا قلنا ان فكرة العقبة هذه تسيطر على فلسفة سارتر كلها، فالاشياء المادية التي يصطدم بها الانسان في طريقه "عقبة" والماضي – -الجدار الذي يعترض ديمومة الشعور ويعوق اتصال مرجاه "عقبةط وقل هذا وذاك فان الاخرين او الاغيار يمثلون هم ايضا وجها اخر للعقبة، وما ادراك ما العقبة !! وسارتر لايتصور هذه العقبات على انها "علل" للفعل الحر، او على انها شرط لوجوده ، بل هي عنده جزء لايتجزء من هذا الفعل، جزء لايتجزأ من الموقف الوجودي، انها الارضية التي يمتد فيها الموقف، والجو الذي يعيش فيه".

وبالرغم من ان هذه العقبات تمثل شلالات تعترض طريق الفعل الحر، وتحد من انطلاقه، لتكسر على رؤوسها المدببة، وبالرغم من ان سارتر لايتحدث عنها الا باعتبارها وجوها للعدم الموضوعي الاستاتيكي الداخل في نسيج الوجود، الا انها مع هذا كله تمثل في الوقت نفسه حوافز للفعل الحر، ومجالا لتوكيد الارادة الانسانية ، وذلك لان الانسان في رأي سارتر لا يتحرك ولايندفع نحو الفعل الا عندما يشاهد هذه العقبات امامه، تسد من دونه الطريق، والفعل الحر بهذا الاعتبار ليس في حقيقته الا اعداما لهذا العدم المتمثل في هذه العقبات، انه محاولة من جانب الانسان لتخطي تلك السدود، وهدم تلك الحواجز والصخور. والحرية الانسانية بعد هذا لن تكون الا عملية تفتيت مستمرة لهذه الصخور المعترضة، وعملية نحت دائمة ودؤوبة في هذه الشلالات، وفعل الاختيار في حقيقته ليس الا اثباتا للوجود في ارض العدم. مع ملاحظة ان سارتر عندما يتحدث عن اثبات الانسان لوجوده. لا يقصد من وراء هذا الا اثبات وجود الانسان الفرد، في مواجهة وجود الاغيار او الاخرين منظورا اليهم هم ايضا باعتبارهم افرادا.

نهاد التكرلي كاتب عراقي راحل
هذا المقال نشر في مجلة الكلمة
١٩٧٠



استاذي سارتر

بقلم: جيل دولوز

أيّ حزن على أجيال بلا "معلّمين" فليس معلّمونا هم الأساتذة العموميون فحسب، على ما بنا من حاجة إلى أساتذة. إذ حين نبلغ سنّ الرجال، يكون معلّمونا أولئك الذين يفرضون علينا جدّة جذريّة، أولئك الذين يعرفون كيف يخترعون تقنية فنّية أو أدبيّة ويجدون طرق التفكير المناسبة لحداثتنا، نعني لصعوباتنا كما لحماساتنا الصاخبة. نحن نعلم أنّه ليس ثمّة سوى قيمة فنّية واحدة، بل حتى قيمة حقيقية واحدة: "اليد الأولى"، الجدّة الأصيلة لما نقول، "الموسيقى الصغيرة" التي بها نقول ذلك.

إنّ سارتر إنّما كان ذلك بالنسبة لنا (بالنسبة إلى جيل العشرين من العمر عند التحرير). من، عندئذ، عرف كيف يقول شيئا جديدا، إن لم يكن سارتر ؟ من علّمنا طرقا جديدة في التفكير ؟ ومهما كانت لامعة وعميقة، فإنّ أعمال ميرلوبنتي قد كانت تحمل صبغة الأستاذ وتابعة لأعمال سارتر من أوجهة عدة. (قد كان سارتر يشبّه كيان الإنسان عن طيب خاطر باللاّوجود الخاص بـ"ثقب" في العالم: بحيرات صغيرة من العدم، كما يقول. في حين أنّ ميرلوبنتي إنّما يأخذها على أنّها طيّات، طيّات بسيطة وثنايا. بذلك كانت تتمايز وجوديّة صلبة وثاقبة عن وجوديّة أكثر مرونة وأكثر تحفّظا.) أمّا كامو، يا للحسرة ! فكان تارة نزوعا متكبّرا إلى الفضيلة، وتارة عبثا من الدرجة الثانية: كان كامو ينتسب إلى المفكّرين الملعونين، لكنّ كلّ فلسفته إنّما كانت تعود بنا إلى لالاند ومايرسون، إلى مؤلّفين كانوا بعدُ معروفين جيّدا لدى حاملي الباكلوريا. في حين أنّ ما كان يأتي من سارتر إنّما هو الموضوعات الجديدة، وشيء من الأسلوب الجديد، وطريقة خصومية وشرسة جديدة في طرح المشاكل. ففي خضمّ فوضى التحرير وآماله، اكتشفنا وأعدنا اكتشاف كلّ شيء:كافكا، الرواية الأمريكية، هوسرل وهيدغر، توضيح المواقف الذي لا ينتهي مع الماركسية، الاندفاع نحو رواية جديدة... لكنّ كلّ شيء مرّ عبر سارتر، ليس فقط لأنّه كان يملك، بصفة الفيلسوف، عبقرية الكلّ الجامع (la totalisation)، بل لأنّه كان يعرف كيف يخترع الجديد. إنّ العروض الأولى لمسرحية الذباب، وظهور الوجود والعدم، ومحاضرة الوجودية مذهب إنساني، إنّما كانت أحداثا كبرى: كنّا نتعلّم من بعد ليالي طويلة كيف هو التماهي بين التفكير والحرية. إنّ "المفكّرين الأحرار" (penseurs privés)، هم، بوجه ما، يعارضون "الأساتذة العموميين". حتى السوربون تحتاج إلى سوربون مضادّة، وإنّ الطلبة لا يستمعون جيّدا إلى أساتذتهم إلاّ حين يكون لهم أيضا معلّمون آخرون. لقد كفّ نيتشه في وقته عن أن يكون أستاذا من أجل أن يصبح مفكّرا حرّا : ذلك ما كانه سارتر أيضا، في سياق آخر، ومخرج آخر. وإنّ للمفكّرين الأحرار خاصيتين: نوع من التوحّد الذي يلازمهم في كلّ حال؛ ولكن أيضا شيءٌ من الاضطراب، شيءٌ من فوضى العالم حيث ينبجسون والذي ضمنه هم يتكلّمون. ولذلك هم لا يتكلّمون إلاّ باسمهم الخاص، دون أن "يمثّلوا" شيئا؛ وهم يستحثّون داخل العالم أشكالا من الحضور الخام، وقوى عارية ليست هي بدورها "قابلة للتمثيل".

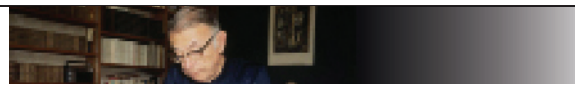
كان سارتر قد رسم بعدُ في ما هو الأدب ؟ المثال الأعلى للكاتب: " إنّ الكاتب سوف يستعيد العالم كما هو، نيئا تماما، عرقان تماما، نتنا تماما، يوميّا تماما، من أجل أن يقدّمه إلى حرّيات على أساس من الحرّية... إنّه لا يكفي أن نمنح الكاتب حرّيةَ أن يقول كلّ شيء ! فهو ينبغي أن يكتب لجمهور يملك حرّية تغيير كلّ شيء، وهو ما يعني، علاوة على إزالة الطبقات، القضاء على كلّ دكتاتورية، والتجديد المستمرّ للأطر، والقلب المتواصل للنظام، ما إن يميل إلى التحجّر. وبكلمة واحدة، إنّ الأدب هو ، في ماهيته، الذاتيّة التي من شأن مجتمع في ثورة دائمة." إنّ سارتر، منذ البداية، إنّما تصوّر الكاتب في شكل إنسان مثل الآخرين، يتوجّه إلى الآخرين من وجهة نظر حرّيتهم فحسب. كانت كلّ فلسفته تنخرط في حركة تأمّلية لا تكفّ عن إنكار فكرة التمثيل، ونظام التمثيل نفسه: كانت الفلسفة تغيّر من موقعها، كانت تهجر دائرة الحكم (jugement)، من أجل أن تستقرّ في عالم أكثر ألوانا هو عالم "ما هو سابق على الحكم" و"ما هو سابق على التمثيل". إنّ سارتر قد رفض مؤخّرا جائزة نوبل. وتلك مداومة عمليّة على نفس الموقف، فزعٌ من فكرة أن يمثّل بالفعل شيئا ما، حتى ولو كان قيما روحية، أو كما يقول، من أن يكون تابعا للمؤسسة. <يحتاج المفكّر الحرّ إلى عالم ينطوي على حدّ أدنى من الفوضى، حتى وإن كان أملا ثوريّا، بذرة من ثورة دائمة. ثمّة، لدى سارتر، شيء مثل تعلّق خاص بالتحرير، بالآمال الخائبة لهذه اللحظة. وكان لابدّ من حرب الجزائر من أجل أن يعثر على شيء ما من النضال السياسي أو الاضطراب المحرَّر، وعندئذ، في أوضاع معقّدة، وتعقّدُها في كوننا على وجه الدقة لم نعد المقموعين، بل أولئك الذين يجب عليهم أن يرتدّوا ضدّ أنفسهم. آه أيها الشباب. لم يبق غير كوبا ورجال المقاومة (les maquis) الفينزوليين ! بيد أنّه ثمّة ما هو أكبر من وحدة المفكّر الحرّ، إنّها وحدة أولئك الذين يبحثون عن معلّم، الذين كانوا يريدون معلّما، ولم يمكنهم الالتقاء به إلاّ في عالم مضطرب. إنّ النظام الأخلاقي، إنّ النظام "التمثيلي" قد انغلق علينا. حتى الخوف النووي قد بدا لنا في هيئة خوف بورجوازي. إنّه يحدث أن نقترح على الناشئة ، الآن،تيلهارد دي شاردان باعتباره معلّما للتفكير. لقد ظننا ما نستحق. بعد سارتر، ليس فقط سيمون فايل، بل سيمون فايل القرد. وليس ذلك، رغم كل شيء، لأنّه لا وجود لأشياء جديدة على نحو عميق في الأدب الحالي. لنذكر مع خلط الحابل بالنابل: الرواية الجديدة، كتب غومبروفيتش ، سرديات كلوسوفسكي، سوسيولوجيا ليفي-شتراوس، مسرح جينات ودي غاتي ، فلسفة "الجنون" التي يشتغل عليها فوكو... بيد أنّ ما ينقص اليوم، وهو ما كان سارتر قد عرف كيف يجمّعه ويجسّده للجيل السابق، إنّما هي شروط كلّ جامع (une totalisation): ذاك الذي تكون فيه السياسة والمخيال والجنس واللاّوعي والإرادة مجتمعة ضمن حقوق الكلّ الإنساني. نحن نقتات وجودنا اليوم، والأعضاء مشتّتة. كان سارتر يقول عن كافكا: إنّ أعماله هي "ردّة فعل حرّة وموحّدة على العالم اليهودي- المسيحي لأوروبا الوسطى؛ إنّ رواياته هي التجاوز التأليفي لوضعه كإنسان، ويهودي، وتشيكي، وخطيب ناشز، ومسلول، الخ". بل سارتر نفسه: إنّ أعماله هي ردّة فعل على العالم البورجوازي كما وُضع موضع سؤال من قبل الشيوعية. إنّها تعبّر عن التجاوز لوضعه الخاص كمثقّف بورجوازي، وتلميذ سابق لدار المعلمين، وخطيب حرّ (libre fiancé)، ورجل قبيح (بما أنّ سارتر غالبا ما قدّم نفسه على هذا النحو)...، الخ.. : كل الأشياء التي تنعكس وتتصادى في حركة كتبه نحن نتكلّم عن سارتر كما لو كان ينتمي إلى حقبة ولّت. يا للحسرة ! إنّما نحن على الأرجح الذين ولّينا في خضمّ النظام الأخلاقي والامتثالي الحالي. إنّ سارتر، على الأقل، إنّما يسمح لنا أن ننتظر، دون عنوان واضح، لحظات مستقبلية، واستئنافات حيث يعيد الفكر تكوين نفسه ويعيد صنع تشكيلاته الجامعة (totalités) ، بما هي قوة جماعية وخاصة (privée) معا. وإنّه لهذا السبب إنّما يظلّ سارتر معلّمنا. إنّ كتاب سارتر الأخير، نقد العقل الجدلي، هو أحد أجمل وأهمّ الكتب التي ظهرت في السنين الماضية.

إنّه يعطي للوجود والعدم تتمّته الضرورية، في معنى أنّ المطالب الجماعية إنّما تأتي لاستكمال ذاتيّة الشخص. وحين نفكّر في الوجود والعدم من جديد فذلك من أجل أن نستعيد الدهشة التي تولدت لدينا أمام هذا التجديد الكبير للفلسفة. نحن نعلم اليوم أيضا بشكل أفضل أنّ علاقات سارتر مع هيدغر، وتبعيّته إزاء هيدغر إنّما كانت مشاكل واهية، قائمة على سوء فهم. فما كان يثيرنا في الوجود والعدم إنّما كان سارتريّا فحسب وكان يقيس لنا مقدار مساهمة سارتر: مثل نظرية سوء النيّة، حيث يقوم الوعي، داخل نفسه، بتصريف قوّته المضاعفة في ألاّ يكون ما هو وأن يكون ما ليس هو؛ ونظرية الغير، حيث أنّ نظرة الآخرين تكفي لأنْ تجعل العالم يهتزّ من تحتي وتجعله "يُسرَق" منّي؛ ونظرية الحرّية، حيث أنّ هذه تضع حدودها بنفسها بأن تشكّل نفسها بنفسها من خلال مواقفها؛ والتحليل النفسي الوجودي حيث نلتقي من جديد على الخيارات الأساسية لفرد ما ضمن حياته الملموسة. وفي كل مرة، كانت الماهية والمثل المضروب يدخلان في علاقات مركّبة كانت تهب للفلسفة أسلوبا جديدا. إنّ نادل المقهى، والفتاة العاشقة، والرجل القبيح، وبخاصة صديقي-بيار-الذي-لم-يكن-أبدا-هنا، إنّما كانت تكوّن روايات حقيقية في صلب العمل الفلسفي وتجعل وتيرة الماهيات على إيقاع الأمثلة الوجودية. وفي كل مكان كان يسطع تركيب نحوي عنيف، مصنوع من الكسور والتمطيط، يذكّرنا بالأمرين الأكثر استحواذا على سارتر: بحيرات اللاّوجود، ولُزوجة المادة. إنّ رفض جائزة نوبل هو خبر سارّ. أخيرا هناك أحدٌ لا يحاول أن يفسّر أنّها لمفارقة لذيذة لكاتب ما، لمفكّر حرّ، أن يقبل التشريفات والتمثيلات العمومية.

لقد أخذ بعدُ كثير من الماكرين يحاولون حمل سارتر على التناقض: فالناس ينسبون إليه مشاعر الغيظ، فالجائزة جاءت متأخّرة؛ و يعترضون بأنّها، على كلّ حال، تمثّل شيئا لا يُستهان به؛ وهم يذكّرونه بأنّ نجاحه، على كلّ حال، إنّما كان وسيبقى بورجوازيّا؛ ويشيرون إلى أنّ رفضه ليس أمرا عاقلا ولا راشدا؛ وهم يقترحون عليه أن يتّبع مثل الذين يقبلون- وهم-يرفضون، ولو كلّف ذلك وضع المال في أعمال خيرية. ليس من المستحسن الاحتكاك به أكثر من اللاّزم، إنّ سارتر مجادل مخيف... ليس ثمّة عبقريّة من دون محاكاة ساخرة لنفسها. ولكن أيّة محاكاة ساخرة هي الفضلى ؟ أن يصبح عجوزا متكيّفا مع الأوضاع، مرجعية روحية أنيقة ؟ أم أن يريد من نفسه أن يظلّ مَخبول التحرير ؟ أن يرى نفسه أكاديميا أم أن يحلم بأنّه رجل مقاومة فينزويلي ؟ من لا يرى الفرق في الكيف، الفرق في العبقريّة، الفرق الحيويّ بين هذين الخيارَيْن أو هذين النوعين من المحاكاة الساخرة ؟ لأيّ شيء كان سارتر وفيّا ؟ دائما للصديق بيار-الذي-لا-يكون-هنا-أبدا. إنّه قدر هذا المؤلّف أن يجعل الهواء النقيّ يمرّ حين يتكلّم، حتى ولو كان هذا الهواء النقيّ، هواء الغيابات، صعب التنفّس.

نُشر هذا المقال لأوّل مرة في مجلّة :- Arts، ٢٨ ١٩٦٤، p. ٨-٩. **وقد كتبه دولوز بعد مضيّ شهر من رفض سارتر جائزة نوبل ترجمة مصطفى التريكي**

كان سارتر قد رسم بعدُ في ما هو الأدب ؟ المثال الأعلى للكاتب: " إنّ الكاتب سوف يستعيد العالم كما هو، نيئا تماما، عرقان تماما، نتنا تماما، يوميّا تماما، من أجل أن يقدّمه إلى حرّيات على أساس من الحرّية... إنّه لا يكفي أن نمنح الكاتب حرّيةَ أن يقول كلّ شيء ! فهو ينبغي أن يكتب لجمهور يملك حرّيةَ تغيير كلّ شيء، وهو ما يعني، علاوة على إزالة الطبقات، القضاء على كلّ دكتاتورية، والتجديد المستمرّ للأطر



حين نقول سارتر، نعني الثقافة الحسية والشعبية المجنونة التي امتدت من نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى ثورة الستينيات، يعني نمط وأسلوب الحياة الجديدة الذي صدره الحي اللاتيني والسان جرمان دوبريه، يعني عالم المقاهي والملاهي ودور النشر والمكتبات على إيقاع موسيقى الجاز والشانسون الفرنسي الذي بلغ ذروة تجليه مع الصوت الساحر لإديث بياف، ولشارلز آزنافور الذي غنى أغنية La Boheme نشيد الفنانين والشعراء في المونمارتر، حين نقول سارتر نعني البوهيمية الروائية بعد أن اطلق الكتاب مشاعرهم وغرائزهم، غارقين في الملذات والأحاسيس والمتع بنَهَم كبير، نعني الفلسفة التي هبطت إلى الشارع، إلى الحياة، إلى المنزل، إلى المقهى كي تعتق الفرد من العوائق الاجتماعية والسياسية وتعيش معه متبطلة في المقاهي والشوارع والملاهي.

من سارتر إلى بابا سارتر في الثقافة العربية

بقلم: علي بدر

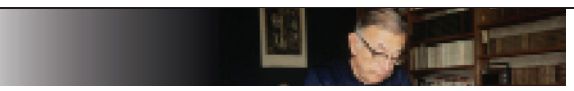
حين نقول سارتر نعني صورة نجم الثقافة الذي يحيط به مريدوه الاطلنطيون من المولعين بالفكر والإبداع والالتزام والحرية، نعني الامبراطور الثقافي الذي جلس على عرش السان جرمان دوبريه محاطا بجوقة من المعجبين والمعجبات من ممثلين وممثلات ومطربات وعارضات أزياء وكاتبات مبتدئات وطالبات، نعني سارتر الساحر بمفاهيمه الشاملة وحركاته الإغوائية بالرغم من دمامته، سارتر الامتثالي بالرغم من مبادرته السياسية، وتعليقاته الملغمة، ونشاطاته الثقافية الكثيرة، سارتر الفنان الساحر بالرغم من العدمية المتشائمة والسوداوية التي طبعت كتاباته، سارتر المرح والساخر بالرغم من كفاحه السياسي الجاد، سارتر ساحر الجميلات، زير النساء الذي يغوي الفاتنات بفضل جاذبيته الفكرية.

ولكن من أين كان للثقافة العربية ان تدخل عالم سارتر؟ من الالتزام الشرس، من الحرية المطلقة، من رجل الغليون... من الفيلسوف الذي يمشي على الأرض، يدخن ويكتب الأغاني ويزعج الكثيرين بشهرته وصداقاته مع النساء؟ من البوهيمي الذي يشكل خطرا على القيم الأخلاقية، من المناضل السياسي المؤمن بالاشتراكية، والمتعاطف مع الشيوعيين، أم من معادي الستالينية وقاهر الشيوعيين. من سارتر المفكر الأوروبي الصاخب، أم سارتر العالمثالثي في مقدمة (معذبو الأرض) لفرانز فانون. من سارتر الدوغمائي في نقاشه مع عبدالكبير الخطيبي حول المسألة اليهودية أم من سارتر المتمرد في تطبيع أفكار ألبير ميمي عن تحول الثقافات واكتساب الشفرات. من سارتر المتشائم في نقاشه مع المسيو نافيل عن الوجودية أم من سارتر المتعدد، والمتغير في أفكاره وحياته. من سارتر النص الحر غير الخاضع إلى قيود أم من سارتر الملتزم. من سارتر المقيد بالنص أم من قديس النظرة الليبرالية الذي رأى في وجود الفرد غاية بذاتها. والذي جعل من حد الحرية المطلقة شرطا للالتزام. من الطفل البرجوازي الذي عاش لحظة اللا فعل بشكل أبدي أم من سارتر الأزمنة الحديثة. المختبر الفكري والأدبي في الخمسينيات، من سارتر المدافع عن الجزائر مع كاتب ياسين ومحمد ديب. المناضل في دعم جبهة التحرير الوطني الجزائرية واستعداده لإيواء المناضلين الجزائريين الذين تطاردهم الشرطة الفرنسية. أم من سارتر المنخرط المحموم مع الصهيونية. من سارتر المنظر السياسي في عمله النظري الضخم نقد العقل الجدلي أم من سارتر المتضامن البسيط والشعبي مع فيتنام في الحرب الأمريكية. من سارتر الرافض لجائزة نوبل أم من سارتر المطبِّع للوجودية كتيار متقدم في الحياة الثقافية. من سارتر الغثيان الذي فضح الحياة البرجوازية الزائفة والمصطنعة أم من سارتر الباحث عن الجمال وهو ينزع عن الجسد قدسيته؟.

من هذا المفتتح كان عليّ أن استهل روايتي بابا سارتر وأنا أبحث عن سارتر المعادي لسارتر في الثقافة العربية، أو بالأحرى في جزء من الثقافة، وهي ثقافة استلابية عبرت طوال الخمسينات والستينات عن عجز ونكوص كاملين في فهم سارتر أو تقديمه، كان عليّ أن أبحث عن سارتر المضاد لسارتر في جزء من الثقافة المعاصرة التي تخلت عن شفرتها مع أول إطلالة لهذه الشخصية الساحرة دون تمييز شديد بين الفكرة وبين امكانات تحققها، أو على الأقل بين الفكرة وبين ظلالها، ولدى مثقفين مهمين لا يتعلق الأمر لديهم بمهزلة عالمثالثية، أو بخداع ماكر، إنما بمواقف وقناعات وصراعات فكرية وسياسية واجتماعية، أنا أجادل هنا: إن سارتر في نسخته العربية لم يكن في حقيقته نهاية لعرض خطير من الأفكار المشوهة، والمواقف المختلفة، والقناعات دون تمثيل حقيقي أو استيعاب صريح فقط، إنما كان نوعا من عدم الكفاءة الأخلاقية والاجتماعية والفكرية لدى بعض المثقفين، حيث دخل سارتر إلى الثقافة العربية بقدر كبير من الاختلاق، والكذب والتزييف... والأمر لم يكن عرضا على الاطلاق، فهناك صراع رمزي على سارتر ذاته وعلى أفكاره بين أعتى تيارين ثقافيين في الخمسينيات والستينيات بين جماعة الآداب وجماعة شعر.

فجماعة الآداب الممثلة بسهيل إدريس وعبدالله عبدالدايم وأميل شويري وغيرهم كانت تعبر عن ربط عضوي بين القومية والوجودية كشرط لازم للالتزام السياسي الأخلاقي والاجتماعي في الممارسة الأدبية، وبالرغم من ان هذا الربط كان ربطا اعتباطيا بطبيعة الأمر، إلا ان جماعة الآداب خاضت صراعا ضاريا مع جماعة شعر الممثلة بيوسف الخال وأدونيس والذين وجدوا في المفهوم الوجودي للحرية الفردية، وتحرر الكائن من الغائية الشرط اللازم للممارسة الأدبية، وهكذا أنتجت الوجودية تيارين متناقضين ومتصارعين، وأصبح سارتر هو الرأسمال الرمزي الذي تتدافع القوى الثقافية والسياسية لتملكه والاحتياز عليه، فما هو الالتزام السارتري نسبة للقوميين؟ وما هي الحرية الأدبية والثقافية والفكرية نسبة لليبراليين؟

كان مفهوم الالتزام السارتري أكثر تعقيداً مما طرحته الآداب مثلما كانت الحرية السارترية أكثر تعقيداً مما طرحته مجلة شعر... فماذا تبقى من سارتر في الثقافة العربية؟.



مقدمة (أزهار الشر) لشارل بودلير

جان بول سارتر

المقهى كتب فيه سارتر معظم اعماله الفلسفية

موقف بودلير الأصلي هو موقف العاكف على نفسه يتأملها كنرسيس الأسطورة. فليس لديه شعور مباشر لا تخترقه نظرة مرهفة. نحن عندما نتأمل مثلاً شجرة أو بيتاً نستغرق في هذه الأشياء وننسى أنفسنا ، أما بودلير فإنه لا ينسى نفسه أبداً. فهو يتأمل نفسه عندما يتأمل الأشياء، وهو ينظر إلى نفسه ليرى نفسه يُنظر. إنه يتأمل شعوره بالبيت وبالشجرة لذا لا يراها إلا أشد ضآلة وأقل وقعاً كما لو كان ينظر إليها من خلال عدسة مصغرة. فلا تدل إحداهما على الأخرى كما يدل السهم على الطريق أو الإشارة إلى الصفحة. وفكر بودلير لايضيع أبداً في متاهاتها ولكن على العكس يرى أن المهمة المباشرة لها هي أن تعيد له شعوره بذاته. لقد كتب يقول ((ما يهم ما تستطيع أن تكون الحقيقة الموضوعة خارج نفسي إذا هي ساعدتني على أن أعيش وأن أشعر إني موجود ومن أنا)). وفي نفسه كان همّه ألا يظهر الأشياء إلا من خلال جدار سميك من الشعور الإنساني عندما يقول في كتابه ((الفن الفلسفي)). ((ما هو الفن الخالص في المفهوم الحديث)) ((هوأن تخلق سحراً متلاحقاً يحتوي الموضوع والعلة معاً والعالم الخارجي للفنان والفنان نفسه، بشكل يستطيع معه إلقاء محاضرة بعنوان ضآلة الحقيقة في العالم الخارجي)) ذرائع، انعكاسات، أطر الأشياء كلها لا قيمة لها مطلقاً بذاتها وليس لها من مهمة سوى أن تعطي الفنان فرصة تأمل نفسه وهو يراها.

لبودلير مسافة جوهرية تفصله عن العالم ليست هي مسافتنا نحن فبينه وبين الأشياء تتدخل دائماًنصف شفافية لزجة قليلاً معطرة كثيراً كأنها ارتجاف هواء الصيف الحار وهذا الشعور المراقب والذي يشعر بأنه مراقب وهو يقوم بأعماله العادية، يفقد الإنسان عفويته كالطفل الذي يلعب في ظل مراقبة الكبار. هذه العفوية التي كرهها بودلير بقدر ما ندم على حرمانه منها. هو لا يملكها مطلقاً فكل شيء عنده مزيّف لأنه مراقب فأتفه نزوة وأقل رغبة تولد مراقبة وحلولة الرموز.

وإذا ما تذكرنا المعنى الذي أعطاه ((هيجل)) لكلمة مباشرة أدركنا أن تميز بودلير العميق يكمن في كونه الرجل الذي فقد المباشرية. ولكن كان لهذا التميز من قيمة بالنسبة لنا نحن الذين نراه من الخارج، فغنه وهو الذي ينظر إلى نفسه من الداخل لم يستطيع أن يمسك به مطلقاً. كان يفتش عن طبيعته أي خصائصه وكيانه، لكنه لم يدرك سوى توالي حالاته النفسية الرتيبة الطويلة التي جعلته يسخط عليها. كان يرى جيداً ماذا يصنع خصوصية الجنرال أو بيك وخصوصية أمه. فكيف إذنْ لم يتمتع بخصوصية شخصه هو. ذلك لأنه كان ضحية وهم طبيعي، بموجبه ينطبع داخل الإنسان على خارجه. وهذا غير موجود. وهذه الصفة المميزة التي تشير إليه دون الآخرين، لا اسم لها في لغته الداخلية. فهل يرى نفسه روحانياً أم مبتذلاً أم متميزاً ؟ أو هل باستطاعته حتى أن يدرك حيويته و سعة ذكائه ؟ هذا الذكاء الذي لا يحدّه سوى نفسه، وما لم يتدخل المخدر ليسرّع قليلاً من مجرى أفكاره فقد كان معتاداً على وتيرتها وكانت تعابير التشبيه تنقصه ليعرف كيف يتذوق سرعة جريانها.

أما عن تفاصيل أفكاره وعواطفه المتوقعة والمعروفة حتى قبل أن تظهر والشفافة من كل النواحي فإنها تلوح له معروفة جداً، قد رآها من قبل ولها في نفسه ألفة لا رائحة لها ولا طعم. آتية من حياة سائبة. إن نفسه مملوئة بنفسه حتى الفيضان. لكن هذه النفس لست سوى مزاج كاب فَقَدَ التماسك والمقاومة، حتى عجز عن الحكم والملاحظة دون ظلال ولا أنوار. إنه وعي ثرثار يرود نفسه بهمس متلاحق ويلتصق بنفسه التصاقاً يمنعه من قيادة نفسه ورؤيتها بوضوح. وهنا تبدأ المأساة البودليرية.

تصوروا الشحرور الأبيض أصيب بالعمى. لأن النور المبهر إذا انعكس على العين يعادل العمى. فتسلطت عليه فكرة البياض المنتشر على جناحيه، يراه كل الشحارير و يحدثونه عنه وهو وحده لا يستطيع أن يراه، ووضوح بودلير الشهير ليس سوى مجهود لتعويض الخسارة. فالأمر يتعلق باستعادة نفسه وبما أن النظر تملّك فيجب أن يرى نفسه ولكن لكي يرى نفسه يجب أن يكون شخصين. إن بودلير يستطيع أن يرى يديه وذراعيه لأن العين مختلفة عن اليد لكن العين لا تستطيع أن ترى فنسها إنها تشعر بنفسها وتعيشها غير أنها لا تستطيع أن تتخذ المسافة الضرورية لكي تتذوق نفسها. وعبثاً ما يصرخ في أزهار الشر قائلاً:

وجهاً لوجه كئيباً واضحاً
يقف وقلبه مرآته

وهذه المواجهة ما تكاد خطوطها الأولى ترتسم حتى تتلاشى لأنه لا يملك سوى رأس واحد. وسينحصر مجهود بودلير في دفع المحاولة المجهضة من الازدواجية إلى نهايتها القصوى، والتي هي الضمير العاكس. وإذا تمتع مبدئياً بالوضوح فليس ذلك من أجل أن يقدم لنفسه حساباً عن أخطائه ولكن من أجل أن يصبح اثنين. وإذا أراد أن يكون اثنين فلكي يحقق من هذا الازدواج الامتلاك النهائي للأنا بواسطة الأنا وهكذا يضيّ منه وضوحه.

فلم يكن سوى شاهد نفسه وسيحاول أن يكون جلادها لأن التعذيب يولد ازدواجية كاملة الاتحاد، فيه يستولي الجلاد على الضحية. وبما أنه لم ينجح في رؤية نفسه فلا أقل من أن ينبشها كما تنبش السكين الجرح آملاً من وراء ذلك أن يصل إلى الوحدة العميقة التي تكوّن حقيقة طبيعته

أنا الجرح والسكين
أنا الضحية والجلاد

فهل هذا التنكيل بنفسه يقلدّ الامتلاك؟ إنه ينزع إلى خلق لحم تحت أصابعه، لحمه هو حتى يعرف أنه لحمه من خلال ما يشعر به من ألم. فأنْ تجعل إنساناً يتألم ذلك يساعدك على امتلاكه وخلقه كما يساعدك على القضاء عليه. والصلة التي تجمع بالتبادل الضحية والمحقق هي صلة جنسية. وعبثاً يحاول أن ينقل إلى حياته الشخصية هذه العلاقة التي لا معنى لها إلا بين أشخاص متمايزين. أن يحول إلى سكين وجدانه العاكس وإلى جرح وجدانه المستقبل في حين أنهما في الواقع واحد.

لا يمكن أن يحب الإنسان نفسه ولا أن يكرهها ولا أن يعذب نفسه، فالضحية والجلاد يختفيان في عدم تمييز مطلق عندما يطالب الأول بالألم والثاني يمارسه بعمل إرادي وحيد. وبودلير أراد بعمل معاكس، لكنه يهدف إلى الغاية نفسها، أن يجعل من نفسه الشريك المتكتم بوجدانه المستقبل، ضد وجدانه العاكس.

وعندما يكف عن جعل نفسه تستشهد فذلك لأنه يحاول أن يندهش من نفسه، وسيدّعي عفوية محيّرة، وسيتظاهر بالاستسلام إلى أكثر النزوات مجانية، لكي يضع نفسه فجأة أمام نفسه، كشيء معتم وغير منتظر، أو بتعبير آخر كشخص يختلف عن شخصه. فإذا نجح في هذا المسعى فالمشكلة محلولة جزئياً وباستطاعته إذن أن يتمتع بشخصه. ولكنه هنا أيضاً لا يكوّن سوى شخص واحد مع الذي يريد أن يفاجئه، وأقل ما يقال أنه يحدس مشروعه حتى قبل أن يضعه. إنه يتوقع مفاجأته ويقيسها ويركض وراء اندهاشه الشخصي دون أن يستطيع أبداً إدراكه.

فبودليرهو الرجل الذي اختار أن يرى نفسه كأنه شخص آخر ولم تكن حياته كلها سوى قصة هذا الفشل. وعلى الرغم من الخدع التي نسجت صورته في نظرنا إلى الأبد فإنه يعرف تماماً بأن نظرته الشهيرة ليست هي والشيء المنظور سوى واحد. وأنه لن يصل أبداً إلى امتلاك حقيقي لشخصه ولكنه يصل فقط إلى ذلك التذوّق الفاتر الذي يميز الوجدان العاكس.

إنه يشعر بالضجر وهذا الضجر ((تلك العاطفة العجيبة التي هي أصل كل أمراضه وكل نجاحاته البائسة)) ليس حالة عارضة أو كما يدّعي هو أحياناً ثمرة عدم فضوله القرف: إنه ((الضجر النقي من الحياة)) الذي تكلم عنه ((فاليري)) إنه الطعم الذي يملكه الإنسان لنفسه بالضرورة إنه طعم الوجود.

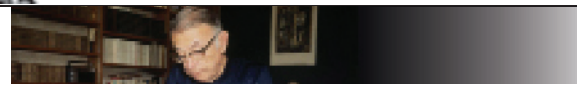
أنا غرفة انتظار عتيقة
مليئة بالورود الذابلة
يملؤها خليط عجيب
من أزياء فات زمانها
ولا يتنفس فيها عبير عطر مسكوب
إلا الرسوم النائحة
ولوحات بوشيه الشاحبة

هذه الرائحة الخفيفة التي تتصاعد من حق مفتوح إنك لا تكاد تشعر بها، لكنك تراها فهي حاضرة بكل هدوء وفظاعة، لأنها الرمز الأمثل لوجود الوجدان من أجل نفسه. فهل الضجر أيضاً شعور ميتافيزيكي. هذا هو المنظر الداخلي لبودلير والمادة الأزلية التي صنعت منها أفراحه، وغضبه، وأحزانه. وها هو تناسخه الجديد: بعد أن سدّ عليه حدسه، بتفرده الصريح، المنافذ كلها، يدرك أنه وقف على كل إنسان. فسار في طريق الوضوح ليكشف عن طبيعته المتميزة وعن مجموع الملامح التي تستصيع أن تجعل منه الرجل الذي لا يمكن تعويضه.

أما ما وجده في طريقه فلم يكن وجهه هو، لكنه الأنماط الغامضة للضمير الكوني.

فالكبرياء والوضوح والسأم كلها واحدة في نظره. ففي داخله وعلى الرغم منه، يصل ضمير المجموع إلى ضمير الفرد ويتعارفان.

ترجمة عن الفرنسية : احمد هاشم



سارتر.. في سطور

ولد جان بول سارتر.. في باريس في يونية عام ١٩٠٥ وقد مات ابوه "جان بانيست سارتر" بعد عامين من مولده وتركه وامه الارملة الشابة "آن ماري دون ثرورة فلجأ الى العيش بمنزل جديه لامه "شارل ولوبيز شفايتزر"

وقد عرف سارتر سني طفولة سعيدة في ذلك البيت الذي يسيطر عليه الشيخ المسن الملتحي الذي يحب حفيه حبا مفرطا والذي ترهبه زوجة لويز وابنته آن ماري ..يقول سارتر في كتابه "الكلمات" أي كرم يسود اسرتنا: فجدي يعولني ، وانا اسعده، والدتي تتفانى في خدمة الجميع".

ولكن شارل شفايتزر الذي يشتغل بتدريس اللغة الالمانية يملك مكتبة رائعة جعلت حفيده يقول: "وحتى قبل ان اتعلم القراءة بدأت اقدس تلك النصب المرفوعة". وسرعان ما يتعلم الطفل القراءة فيمضي معظم وقته في عالم الكتب السحري وكان للجد الفضل في دفع حفيده الى الكتابة.

وفي اكتوبر يدخل سارتر ليسيه هنري الرابع ، فتتوقف حياته الادبية الى حين ولكن دخول المدرسة كان حدثا بعيد الاثر في حياته، فقد خرج من عزلته في البيت الى عالم جديد فيه عمل وفيه رفاق دراسة.

وفي عام ١٩٢٢ يحصل على البكالوريا ثم يعد لمسابقة دخول مدرسة المعلمين العليا "نورمان" ويجتازها بنجاح في عام ١٩٢٤ وفي تلك المدرسة العتيدة يلتقي سارتر بسيمون دي بوفوار التي تقول عن هذا اللقاء في كتابها "قوة الاشياء".. لقد اظنني كائناً ممتازاً لأنني لم اكن اتصور ان اعيش دون ان اكتب وحين لقيته وجدته لايعيش بال فعل ليكتب..".

×في عام ١٩٢٩ يحصل سارتر على اجازة التدريس الاجريجاسبون.. ويؤدي الخدمة العسكرية لمدة عامين، وفي فبراير عام ١٩٣٩ يمارس عمله في التدريس لاول مرة في ليسيه الهافر حيث عاش لمدة سنتين وجعل من تلك المدينة اطاراً لروايته الشهيرة "الغثيان" .. ثم يقطع اقامته في الهافر ليمضي عامين في برلين يتعمق خلالها دراسة الفلسفة الالمانية!

×وفي عام ١٩٣٦ يظهر كتابه الاول "الخيال" ثم ينتقل الى ليسيه لاون حيث يتولى التدريس في فصول الاعداد لمسابقة مدرسة المعلمين العليا وفي يوليه عام ١٩٣٨ تنشر له "المجلة الفرنسية الجديدة" لاول مرة قصة قصيرة بعنوان "الجدار" ونفس السنة نفسها ينقل الى ليسيه باستير في باريس.. وفي العام التالي تنشر له دار جاليمار رواية الغثيان، ثم تتلوها مجموعة من القصص القصيرة تحمل اسم اولاها وهي "الجدار".

×وبقيام الحرب العالمية الثانية يستدعى للخدمة العسكرية، ويقع اسيرا بيد الالمان في مقاطعة اللورين في يونية، عام ١٩٤٠ يوم توقيع الهدنة بين فرنسا والمانيا وينجح سارتر في الهرب من معسكر الاعتقال بعد حوالي عام مع عدد اخر من الاسرى نجحوا في الحصول على بطاقات شخصية مزيفة تثبت انهم مدنيون وقرر الاطباء عدم لياقتهم بدنيا لاعمال السخرة التي كان يفرضها الالمان على شباب فرنسا.

×وفي العام الدراسي ٤٢/٤١ يعود سارتر للتدريس في ليسيه باستيرويشارك في اقامة شبكة مقاومة ضد – الالمان تحت اسم (الاشتراكية والحرية) تضم عددا من المثقفين من بينهم "ميرلو بونتي" الفيلسوف المعروف "وديسانتي" الكاتب الشيوعي ، وسيمون دي بوفوار..ثم ينتقل بعد ذلك الى ليسيه كوندورسيه وفي عام ١٩٤٣ يدخل "اللجنة الوطنية للكتاب" وهي الهيئة التي عملت على ان تجمع في صفوفها كل الكتاب والادباء المعادين للنازية وفي مقدمتهم اراجون وكوكتو. واليوار ..وفي ونفس الوقت يعاون شبكة مقاومة اخرى معروفة باسم "النضال" عن طريق صلته بالبير كامو .. ثم ينضم الى "اللجنة الوطنية للمسرح" التي كانت تقود حركة المقاومة في هذا المجال حول الممثل الشهير "شارل ويلاف" الذي يخرج مسرحية سارتر "الذباب" التي تعتبر من روائع ادب "التهريب" حيث امكن تمثيلها في ظل الاحتلال الالماني مع ان دلالتها العميقة هجوم على الالمان.

×وبعد تحرر فرنسا في عام ١٩٤٤ ينشر له جاليمار مؤلفه الفلس في الكبير "الوجود والعدم" ثم الجزء الاول فالجزء الثاني من مؤلفه الروائي الاساسي "دروب الحرية".. وفي عام ١٩٤٥ تخرج الى المسرح طجلسة سرية" اكثر مسرحياته تعبير عن فلسفته الوجودية، وفي السنة نفسها يظهر العدد الاول من مجلة "الازمنة الحديثة" ويبدأ خلاف سارتر مع الشيوعيين.

×في عام ١٩٤٨ يشترك مع "دافيد روسيه" وعدد اخر من المثقفين اليساريين في تكوين "التجمع الديمقراطي الثوري" الذي يعادي الحزب الشيوعي الفرنسي ويهاجم الاتحاد السوفيتي وفي نفس الفترة عملية انقسام في صفوف اتحاد العمال الفرنسي.

× وفي عام ١٩٥١ يحصل سارتر على اكبر نجاح مسرحي عند الجمهور عند عرض "الشيطان والرحمن". وفي السنة نفسها ينشب خلاف حاسم بينه وبين البير كامو عقب نشر كتاب كامو، المتمرد، في حين يطلب اليه الشيوعيون المشاركة في دراسة عن هنري مراتان، الذي كان مجندا في البحرية وعضوا في الحزب الشيوعي. \

وكان هنري مارتان يقوم بنشاط واسع ضد حرب الهند الصينية فدبرت له قضية تخريب وحكم عليه بالسجن ثم صدر عفو لصالحه عقب توقيع الهدنة في عام ١٩٥٤ وقد ظهر كتاب سارتر "قضية هنري مارتان" في عام ١٩٥٣ وفي عدد يوليو عام ١٩٥٢ من مجاة الازمنة الحديثة ظهرت دراسة سارتر المشهورة "الشيوعيون والسلام".

×وفي تشرين الاول عام ١٩٦٤ رفض سارتر جائزة نوبل للادب تعبيرا عن استنكاره للموقف الرجعي الذي تتميز به هيئة الجائزة والذي يتمثل في عدم منحها لكتاب كبار لمجرد انهم سوفيت او شيوعيون واعطائها لآخرين لأنهم يعبرون عن مصالح الغرب وبغض النظر عن قيمتهم الادبية.

×عام ١٩٦٥ اصدر الجزء السابع من "مواقف".

×عام ١٩٦٦ مرافق على عضوية محكمة راسل المكلفة بالتحقيق في جرائم الحرب الاميركية في فيتنام.

×شباط – آذار رحلته الى مصر ثم اسرائيل.

×ابريل ساند ثورة الطلاب في باريس.

×عام ١٩٦٨ تشرين الثاني ثار ضد التدخل السوفيتي في تشيكوسلوفاكيا.

×عام ١٩٧٠ نيسان تعرف على بنى ليفي الذي سيلعب فيما بعد دورا كارثياً في تغيير افكار ومواقف سارتر خصوصا في شيخوخته.

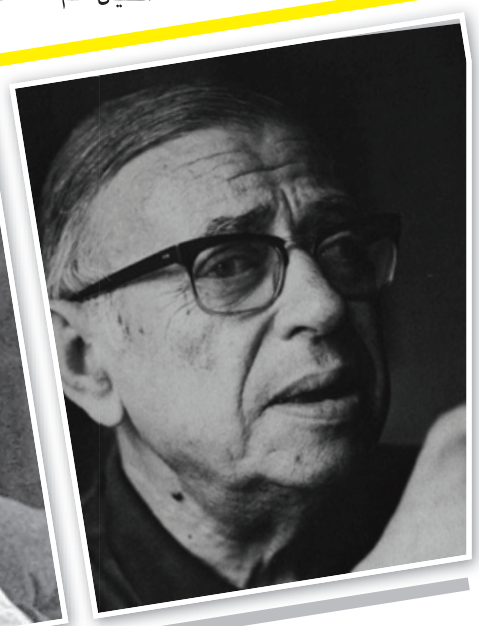
×عام ١٩٧٣ تموز اصيب بنصف عمي.

×عام ١٩٧٨ رحلة الى اسرائيل.

×عام ١٩٨٠ نشرت الـ "نوفيل ابسرفاتور" حوارا بين سارتر وبني ليفي الذي اثار معارضة عنيفة من جانب سيمون دي بوفوار.

×١٥ نيسان حشد من حوالي ٥٠ الف شخص صاحبوا جنازة سارتر الى مقابر برونبار ناسي.

عن مجلة الطليعة – آذار عام ١٩٨٠



مهما كان الامر، فان ما يجب ان نضعه نصب اعيننا، هو ان نظل جميعاً من اهل اليسار
جان بول سارتر

مسارات

التحرير	التصميم	الاشراف اللغوي
علي حسين	مصطفى محمد	محمد السعدي