

الحرية والماضى

بقلم

الدكتور نجيب بلدى

أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة فاروق الأول

نرى فى هذه الصفحات إلى عرض موجز لموقف فلسفة معاصرة ، هى الفلسفة الوجودية ، أو بالضبط ، لموقف فيلسوف معاصر هو جان پول سارتر من الحرية وعلاقتها بالماضى ، ثم إلى مناقشة هذا الموقف بغية إظهار منزلة الماضى من الحرية والوجود الإنسانى .

نقصد بالماضى ماضى إنسان معين ، يتذكر منه أشياء وينسى أخرى ، يعرف فيه أحياناً بعض ذاته ولا يتعرف فيه أحياناً أخرى بعض ذاته . ونقصد بالحرية خاصة الإرادة الإنسانية ولن نتضح لنا طبيعتها إلا فى سياق المناقشة ؛ وإن كنا سننظر إلى الحرية بنوع خاص من حيث أنها القدرة على العمل والإنجاز ، فإنا لن نتجاهل — ولا يمكن أن نتجاهل — ما تقتضيه الحرية من قدرة على الاختيار سواء بين الوسائل المؤدية لغايات الفعل ، أو بين الغايات ذاتها .

إن كانت النفس على حد قول ديكارت جوهرًا مفكرًا شاعرًا بذاته ، أو كانت كما يقول المحدثون شعورًا بذاتها ، بحياتها وراثتها الداخلى ، فمن حيث هى شعور ، تشير إلى شئ آخر غير ذاتها ، وتتجه له : عند ما يدرك الإنسان ذاته يدرك العالم مع إدراكه لذاته ، أو بعد إدراكه لذاته إن اتفقنا مع ديكارت ، أو قبل ذلك إن أخذنا بقول فلاسفة غير ديكارت . والعالم جملة الموضوعات الموجودة ، ومن بينها الغير ، أى من يماثلنا من الناس .

لننظر أولاً إلى الشعور فى ذاته : قلنا إن جوهر الإنسان قائم فى شعور النفس بذاتها ، أى فى نظرة خالصة تتحقق النفس فيها . وهذه النظرة ليست إلا حضور النفس لذاتها ، وعدم اختلاط النفس الناظرة بالنفس المنظورة . ترتد النفس إذن

إلى حد ما عن ذاتها ، وتنسحب إلى حد ما عن ذاتها ، ويقوم بينها وبين ذاتها حاجز أو فاصل لا نستطيع أن نقول عنه شيئاً لأنه لا شيء . وهكذا يحمل الشعور في طياته خلاء أو فراغاً نستطيع أن نسميه لا وجوداً .

ولكن هذا الارتداد الذى يمتاز به شعور النفس بذاتها واضح كل الوضوح في علاقة النفس بالعالم . فالنفس ، إذ تشعر بالعالم ، تشعر به متميزاً عن ذاتها ، متبائناً في وجوده عن وجودها . شعور الإنسان إذن بالعالم ، شعور بمسافة معنوية بين النفس والعالم ، وارتداد النفس عن العالم والوجود العالمى ، هو أيضاً لا وجود للنفس . تحمل النفس بمعنى جديد اللاوجود في طياتها .

ويتضح من البحث أن النفس تحمل اللاوجود بمعنى ثالث . قلنا إن الإنسان شعور ، أى حضور النفس لذاتها . الشعور إذن نوع من الحضور بالمعنى المعروف . والاستعمالات الشائعة مفيدة بهذا الصدد . نقول عن إنسان غير منتبه لما يدور حوله من حديث ، أو ضجة ، إنه غائب ، ونقول أيضاً عنه ، عند ما لا يكون منتبهاً كل الانتباه لذاته ، إنه غائب عن ذاته ، فالحضور قيام النفس في لحظة من الزمن أى وجودها وتحققها الآن من وجودها . ويتذكر قراء « التأملات » الديكارتيّة أن ديكارت في إحدى عباراته ، يبدو كأنه لم يكن يعترف للنفس إلا بهذا الوجود الآتى : لكن يُلاحظ أن الحاضر لا يعنى بالمرّة توقف النفس في نقطة زمنية لا متناهية في الصغر ، إذ في هذا التوقف فناؤها حتماً . ومهما كان معنى « الآن » ، فالنفس الحية متجهة الآن ، ومن الآن ، إلى الأمام ، ويبدو وجودها الآن بمثابة حركة نحو المستقبل ، ويخلص سارتر من هذه الملاحظة إلى القول بأن حضور النفس يحمل إلى حد ما لا وجودها في الحاضر .

ثم النفس شاعرة بالماضى ، ولا تتميز في غالب الأحيان عن شعورها بالماضى . ولهذا الشعور قيمة عظيمة ، بل له امتياز على النواحي الأخرى من الشعور إذ أن موضوعه وجود النفس وبقاؤها ، وماهيتها أيضاً . ففي الماضى وفي الماضى وحده ، كنتُ ووجدتُ وبفضل الماضى وحده ما زلت كائناً ، قائماً . وأقصد بالماضى كل ما سبق من حياتى حتى هذه اللحظة ، بل هذه اللحظة ذاتها بقدر ما أتعدها في اتجاهى للمستقبل . ونعرف أن الغير يفهم نفسنا على هذا النحو فإن سئل صديق لنا عن حياتنا ، أجاب بذكر ميلادنا ونشأتنا وما اعترانا من أحداث وما قمنا به من أعمال حتى الآن . وإن طلب منه أن يتكلم عن طباعنا ، أجاب بما يعرف عما

كنا عليه فى ماضينا ، غافلا عما نحن متجهون إليه من الآن ، وعما قد نكون عليه فى المستقبل ، كما لو كان مستقبلنا غريباً عن وجودنا وعن شخصيتنا . فطباعنا وخصائصنا ، أو قل بكلمة واحدة ماهيتنا ، تعرف على وجه التحقيق فى ماضينا ، مما يجعلنا نقول مع هيجل « الكون هو ما كان » أو « ماهية إنسان

هى ماضيه » Wesen ist, was gewesen ist

ولكنه من الواضح أيضاً بعد إمعان التفكير ، أن النفس إن كانت شاعرة بماهيتها وحاضرة فى ماهيتها ، فمن حيث هى شاعرة ومن حيث هى حاضرة ، فهى ليست ماضيها بالذات ، والنفس ليست ماضية بل مقبلة . عندما نقول عن النفس إذن إنها موجودة فى الماضى ، فنحن نحمل عليها اللاوجود .

أين النفس إذن إن لم تكن فى العالم ، ولا فى ذاتها ، ولا فى المستقبل ولا فى الماضى ؟ واضح أننا لم نقصد بهذه الأحكام السالبة نفي النفس بمعنى مطلق ، بل واضح أننا بقدر ما نفينا عن النفس ، فقد قررنا شيئاً عنها إذا فكرنا فى معنى التراجع والانسحاب عن العالم ، وفى تمايز النفس عن ذاتها ، فى عدم ارتباطها حتى بحقيقتها الجوهرية ، حتى بماهيتها وإذا تأملنا فى استقلالها عن هذه الماهية ، وفى عدم قيامها فى محل وجودها وعدم تعيينها به ، وفى عدم اختلاطها بماضيها . . . إذا فكرنا فى كل هذا وجدنا أننا نغنى قبل كل شئ حرية النفس . لا بد من أن نقول إذن إن النفس كائن حر ، كائن كله حرية وإن النفس تعمل فى كل مظهر من المظاهر السابقة على تحقيق وجودها بالتححرر .

التحرر من العالم أولاً ، فى ذات الحركة التى تدرك النفس فيها العالم ، تراجع عنه ، فتنتزع ذاتها من وجود العالم وشرائطه . وإن كانت مرتبطة أثناء حياتها وفى كل لحظة بشروط الوجود العالمى ، فهى غير خاضعة لهذه الشروط فى أمر واحد على الأقل : وذلك أنها تعرف العالم وقوانينه ، والعالم بل قطرة من ماء العالم على قول بسكال قد تستطيع سحق الإنسان « ولكن الإنسان يعرف ما يسحقه ، أما العالم فلا يدرى شيئاً » .

فالنفس تنظر لذاتها ، ومن حيث هى ناظرة فهى غير المنظور ، وغير مرتبطة بطبيعة المنظور . ما النفس ؟ شعاع ، يبدو ويختفى ، فيظهر العالم ويظهر ذات النفس .

ثم إن النفس حرة فى الزمن . فلا اللحظة الحاضرة تحدد موقفها ، ما دامت

النفس تتعدى الحاضر باستمرار ، ولا المستقبل يحدد مصيرها ، بما أنه ليس بعد شيئاً موجوداً ولا الماضى بما أن الماضى انتهى ، وأنها تولى وجهها شطر المستقبل .
لننظر بدقة فى علاقة النفس بالماضى . يحوى الماضى حقيقة النفس ولا تنكر النفس الحقيقة ، فهى إذن مرتبطة بالماضى . ولكننا نقول أيضاً إن النفس مستقلة عن الماضى ، لا تخضع لوطأته ؟ هل بين القولين تناقض ؟ من ناحية ، فى الماضى حقيقة لا يستطيع أى إنسان أن يحددها ولكنها حقيقة لا تشل من حركة الإنسان . حقيقة إذن تقف عند أبواب الماضى وعلى عتبة الحاضر . ومهما قيل عن عادات الإنسان ، ومهما عرض له من أحداث جسم تسمه سمة نهائية ، فهو قادر فى كل لحظة على إنكار وطأة الماضى وعلى اختيار حياة جديدة . ومن ناحية أخرى ، هناك لحظة فى حياة الإنسان لا يستطيع فيها تعدى الماضى أو التقدم إلى الأمام . نقصد اللحظة الأخيرة من الشعور ، تلك التى يليها الموت . فى هذه اللحظة يبدو مجهود الإنسان للتحرر من ماضيه ، تافها لا جدوى فيه ، ويصبح الإنسان وماضيه شيئاً واحداً ، ويصبح حكم الماضى عليه حكماً لا مرد له . فى هذه اللحظة المؤذنة بانعدام الشعور تنعدم الحرية ومعناها . . ليس للإنسان إذن فى هذه اللحظة ، حتى لو أوتى أوضح الشعور وأعظمه وأبعده ، إلا أن يسجل الماضى بحذايره . أما الندم ، أما التوبة التى ترغم محو الماضى فكل هذا لغو محض . ولن تستطيع التوبة أن تغير من الإنسان شيئاً ، ولا أن تجعله موضعاً لتقدير جديد يتنافى مع قيمة أفعاله الماضية ، ولم يعد شعور الإنسان فى هذه اللحظة قادراً على أكثر من حمل الماضى وتسجيله . فالشعور وقف عند الماضى وانتهى عند أفعال الإنسان فى الماضى .

وكما تظهر التوبة تافهة فى اللحظة الأخيرة ، فهى تافهة فى أى لحظة من الحياة . فمن ناحية ، نجد أنفسنا قادرين فى أى لحظة على التحرر من الماضى وعلى الفرار من سلطته ؛ ومن ناحية أخرى نجد أنفسنا عاجزين عن إحداث أى تبدل فى الماضى وتفاصيله . ومن ثم ، فمن التافه حقاً أن ينظر الإنسان إلى ماضيه كما لو أمكن أن يكون غير ما كان ، أو أن يوجه له نظرة نادمة ، ولو فكرنا فى التوبة ومضمونها وجدناها ترمى بالفعل إلى أمر مستحيل ، هو القضاء على الضرورة والعمل على هدم الحقيقة . فالماضى سواء كان هذا الذى تتمثل ألامى حقيقته فى ساعة الموت ، أو الذى يتمثل من حين لآخر لعقلى المنتبه أو الشارد ، يحمل علامة الضرورة . وجود الماضى إذن لا يحاكي فى شىء وجود الشعور ، بل يحاكي فى كل شىء

الوجود العالمى . وإن كانت الحرية قائمة فى الانسحاب والتراجع عن العالم ، فهى قائمة بالمثل وللسبب عينه فى الانسحاب من الماضى .

لدينا فيما سبق ما يصح أن نسميه الناحية السلبية من الفعل الحر ولا بد من أن ننظر الآن فى ناحيته الإيجابية ، أى فى صفات الفعل الحر فى ذاته ، فى وجوده وقيامه فى الوجود . أى لا بد لنا من البحث عن شعور معين يصاحب الفعل الحر ويدل عليه . هذا الشعور هو ما يسميه سارتر بعد هيديجر باسم لا نجد له فى العربية أفضل من كلمة « الحصر » (١) .

نعرف أن أغلب أفعالنا تصدر عن عادات تكونت فى النفس ، وتعرف أنها تخضع لتقاليد آتية من المجتمع . وأن ما نسميه فعلاً خلقياً لا يثير شعوراً يميزه عن غيره من الأفعال . ويقال لهذا السبب إن الفعل الحر نادر فى حياتنا ، وربما كان القصد بهذا القول أن الشعور به أمر نادر . فقد نكون قائمين منذ مدة طويلة بتحقيق مشروع هام ، أو بعمل شاق متواصل ، يتطلب منا مجهوداً مستمراً متجدداً ، وتمر الأيام ونقوم بهذا المجهود دون تدمير . ولكنه قد يفتر مجهودنا لأمر ما ، أو قد يعرض طارئ يمنع إتمام المشروع مدة ، فنضطر عند زوال هذا العارض إلى استرجاع المجهود وإلى تذكر ما بعثنا فى الماضى على القيام به . فنمعن التفكير فى الماضى ، باحثين عن أوجه البواعث وأجلها ، غير أنه مهما رجعنا إلى الماضى القريب أو البعيد ، لإحياء مجهودنا كما كان ، ومهما عملنا على تذكر أجل البواعث هذه ، فإننا نتوانى ونتردد ونسوف الفعل ، ونبقى عاجزين مكتوفى الأيدي ولكن المشروع لا يفتأ يطالبنا بالرجوع إليه وينادينا إلى الأمام ؛ وتتوالى هذه المطالب والنداءات وتزداد قوة ووضوحاً ، بقدر ما تتجدد مجهوداتنا الفاشلة . شعور إذن بعجز الماضى عن تعيين النفس للعمل ، وشعور بخطورة المشروع الذى لم يتم . وبين عجز الماضى هذا ، وبين نداء المستقبل ، نبقى فى حال من التوتر النفسى الشديد . نريد أن نفعل ، ونعلم موضوع فعلنا وغايته ، أو نخيل لنا أننا نعلم ذلك ، ثم نبحث فى الماضى عن مسوغات هذا الفعل فلا نجد شيئاً . نشعر بدوار نفسى أشبه ما يكون بما يشعر به الرحالة عندما يتخذ طريقاً لا يستطيع

(١) تتفق مع صديقنا الدكتور يوسف مراد ومع إدارة تحرير مجلة علم النفس على تفضيل كلمة حصر على أى كلمة أخرى (Angoisse) من اللاتينية (Angustiae) أى الطريق أو المسكان الضيق المحدود .

الرجوع عنه ولا يستطيع فى الوقت ذاته التقدم فيه ، كأن يوجد مثلاً على حافة هاوية أو على قمة مرتفع شاهق . نشعر بوحدة لا سنوة لنا فيها ، بجزع شديد وضجر وسامة لا حد لهما . نريد التقدم أو التراجع فلا نستطيع ، ونشعر بعدم استطاعتنا هذه ، فنثبت أقدامنا فى هذه الوحدة ، فى خلاء النفس هذا . ثم فجأة نبدأ الفعل ، وبابتدائه ينتقل شىء من التوتر النفسى إلى الفعل ؛ نشاط وقوة كانا كامنين فى النفس يكسيان الفعل قوة وعنفاً .

ويقوم شعور الحرية فى اجتماع حالين وفى اتحادهما : شعور بعجز عن إثارة الفعل ، شعور إذن بعدم خضوعنا لسلطة الماضى ، ثم شعور بضرورة الفعل . من ناحية تحس النفس بضرورة تخطى الوجود الماضى ومن ناحية أخرى تحس بضرورة القفز فى الوجود المستقبل . يعبر شعور الحصر إذن عن عجز الماضى عن توجيه المستقبل ، وعن حقيقة اتجاه النفس للمستقبل . وكلما تضعف الأسباب بيننا وبين الماضى يقوى نزوعنا للمستقبل ، وفى اللحظة التى يتضح لنا فيها أن المستقبل وحده يحمل فعلنا ، يبدأ الفعل ذاته .

نقول إن تدرج النفس وانتقالها فى الشعور السابق ، وازدياد قوة هذا الشعور ليدل على أن النفس تصبح وهى على حافة الحرية كما لو كانت غريبة عن ماضيها أليفة بمستقبلها متحفزة إليه همامة نحوه . لتذكر بهذه المناسبة ألبير كامو (A. Camus) ووصفه لموقف « الغريب » (L'Étranger) عند ما يسدد هذا مسدسه نحو الأعراب على الشاطئ ، فيقتل أحدهم دون أن يشعر فى ذاته بما يدفعه للقتل . نجد فى الحصر إذن تحقيقاً لتعيين النفس باللاوجود .

نعم إن « الحصر » أمر نادر فى حياتنا ، ولكن ما على النفس المثبتة فى ماضيها وفى عاداتها ، إلا أن تنتزع ذاتها من الماضى ، وترد عنها سلطة العادات ، وأن تتساءل عن قيمة الأفعال التى كانت تقوم بها ، كى تقف دون حراك ، باحثة يئمة ويسرة عن مسوغات أفعالها السابقة ، فلا تجد شيئاً ، فتشعر بحريتها . وليس هناك ما يوضح نأى النفس الحرة عن الماضى واتجاهها للمستقبل المجهول أكثر مما يسمى فى الدين والحياة الخلقية بالتحول أو الانقلاب (Conversion) يشعر الإنسان الذى يجد نفسه على حافة طريق جديد ، أو كما يقول سارتر هذا الذى يعترم على تغيير مشروعه ، أنه ليس هناك فيما عمله ، وما عرض له حتى الآن ما يعده لولوج هذا الطريق ، بل لا يجد فى الماضى إلا ما يمنع المضى إلى الأمام . وفى

اللحظة التي يعزم فيها على الانطلاق إلى الخارج ، تتحول نفسه إلى الطريق الجديد ، فيخيل له أنه يقفز في الفضاء . الماضى بعيد وغريب عنه ، والحاضر مهتر متقلقل ، والمستقبل مجهول . إنه رجل جديد .

ليس من السهل الاعتراض على المواقف السابقة وإن كانت تذهب بصاحبها إلى نتائج لا يستطيع المنطق السليم إساعتها ، إلا أن صاحب هذه المواقف يثير بصدها مشكلات فلسفية هامة ، ويمثل لموقفه تمثيلاً لا يمكن إنكار قيمته ، ويعرض لأحوال للنفس غريبة لها مغزاها ؛ بل يضل أيضاً إلى الكشف عن بعض مكنونات الحياة الروحية لم يشر لها حتى الآن بحث علمي تجريبي .

ونرى إتماماً لتفهم آراء سارتر ولإعداد مناقشة جدية لبعض مواقفه ، أن نظهر الروح التي تتخلل وصفه للتجربة الإنسانية وعرضه القيم للحرية .

نجد سارتر ، في عداوته للماضى وإنكار قيمته الروحية ، يتعارض إلى حد كبير مع تيار الفلسفة الفرنسية منذ نشأتها في العصر الحديث : فلا نلاحظ عنده ما نلاحظ عند مطالعة مقالات « مونتيني » (Montaigne) : لا هذا المجهود لإيجاد الماضى الشخصى ، لربطه بموقف النفس الحاضر ؛ ولا هذه المحاولة لتعيين صورة ثابتة في النفس ، يشترك فيها الماضى والحاضر اشتراكاً حيويًا ، صورة لا تتناقى البتة مع تغير النفس المستمر .

لا نجد عند سارتر ما نلاحظه عند ديكارت . نعم ؛ قد أنكر ديكارت في عبارات شهيرة ، منزلة الماضى من تكوين العقل العلمى ، ولكنه لم ينكر أبداً ماضيه الشخصى ، وعاداته السابقة وطرائف حياته ؛ بل عمل على وصف هذا الماضى وصفاً رائعاً جذاباً نطالعه في « المقال عن المنهج » . وقد استمر ديكارت طوال حياته محتفظاً بعاداته المدرسية ، وبالطابع الذى عرف به منذ الصغر . وقد نجازف إذا قلنا إن الحرية التي يفسر مبدأها في نهاية « كتاب الانفعالات » ، تلك الحرية التي ترجع في نظره إلى سماحة الخلق ، لتدل على غنى داخلية تكون ونما في الماضى .

ولسنا بحاجة للإشارة أخيراً إلى يرجسون وإلى منزلة الماضى عنده من الشعور والحرية . فيكفى أن نقول إنه لا يمكن في نظره قيام الحرية لو تصورنا ثغرة بين الماضى والحاضر ؛ سواء أدى هذا التصور إلى تعيين الحاضر بالماضى تعييناً حتمياً كما يدعى الترابطيون (Associationnistes) أو إلى ضرورة انفصالهما كما يقول سارتر . فعلى العكس مما ذهب إليه الفلاسفة الفرنسيون ، يقرر سارتر « الانفصال »

بجميع قواه : انفصال النفس عن ذاتها وعن وسطها الحيوى ، وبنوع خاص عن ماضيها الشخصى . وقد نجازف لو أننا نعلل نأى سارتر عن الماضى ، بقيام عقدة نفسية تمنع توازنا تاماً عنده بين أثر الماضى ومطالب الحاضر . وقد أشار صديقنا الدكتور جون وزدم فى كتابه « انقلاب الفلسفة » (٢) بضرورة تحليل الفلاسفة كما يحلل مرضى النفس . ويرى حضرته أن هذا التحليل ، لو نجح ، قد يكشف سر الفيلسوف ، وينفذ إلى ما وراء الستار ، ويقف على حدس سابق على التفكير والاستدلال ، تتخذ فيه النفس بالحقيقة الكلية . وما من شك فى أن حظ التحليل المذكور من نجاح ليكون أعظم ، لو طبق على من كان من الفلاسفة على قيد الحياة . ولربما أدى التحليل إلى شفاء الفيلسوف من مرضه إذا كان مريضاً ، ولربما اهتدى بفضل ذلك إلى نظرية جديدة بالعقل الإنسانى .

ولكن لنقف الآن عند هذا الحد من التخمين المذكور ، ولنضف إلى العقدة الانفصالية التى أشرنا إليها ، نزعة عنيفة عند سارتر إلى المستقبل ، وإلى بناء المستقبل . ولنجازف مرة أخرى ونذكر علاوة على التأويل التحليلى لهذه النزعة ، مجازاة سارتر فى تنديده بالماضى ، لفلسفات سياسية نجحت فى بلاد كروسيا والولايات المتحدة .

* * *

لننظر الآن لموقف سارتر من الموضوعات الثلاثة التى عرضنا لها . نقصد الحصر ، والندم والتحول . — رأينا فى الحصر إيداناً داخلياً بانتقال الإنسان من الحاضر إلى المستقبل . ولكنه ظهر لنا فى الوقت ذاته بمثابة عقدة تمنع انتقال النفس هذا . فالحصر يشعربنا بصعوبة موقف النفس ، وبوحدها ، وباحتمال تعرضها فى هذه الوحدة لأخطار داهمة . ثم يشعربنا بأن الفعل وحده ينجينا من تلك الأخطار وبأن هذا الفعل لا تعيين له ولا تفسير .

لاشك فى أن الوصف الوجودى للحصر وصف عميق دقيق . ولكننا نظنه لا ينطبق تمام الانطباق على ما يسميه علماء النفس وأطباؤها بهذا الاسم . فهؤلاء لا يرون ضرورة لربط هذا الشعور بمشكلات الوجود واللاوجود والإمكان الميتافيزيقى . وللحصر فى نظرهم صفات معينة يمكن ملاحظتها ، وهو عارض من أعراض أمراض النفس قبل أن يكون دليلاً على نزعات ميتافيزيقية .

وبدلاً من أن يقرن موقفه بملاحظات علماء النفس ، يعمل سارتر على التقرب من هيديجر وكيركجارد . ولكننا نشعر مبدئياً بصعوبة التوفيق بين أقوال سارتر عن الحصر وما كتبه كيركجارد بهذا الصدد . نعم إن كلا منهما يشير في وصفه إلى مشكلات لاهوتية أو ميتافيزيقية . وكل منهما يرى في الحصر علامة على وجود الحرية . ولكن هناك اختلافاً هاماً بينهما : إن الحصر لا يتجه عند كيركجارد إلى انتزاع الإنسان من ماضيه ، ولا إلى فصل الفعل الحر من الديمومة الحية ؛ ولا يعتبر كيركجارد الفعل الحر حلاً مفاجئاً ، ينهى أزمة النفس ، ويقطع مستقبلها عن ماضيها . ومن أجل الأمثلة التي يعرض لها كيركجارد ، مثال الحصر الذي شعر به النبي إبراهيم سنوات طويلاً قبل ميلاد ابنه اسحق . ثم مثال إبراهيم أيضاً عند ما اقتاد ابنه هذا إلى حيث كان يزعم التضحية به (١) . وسنعرض بصدد الندم لشعور كيركجارد نفسه بالحصر ، ولرأيه بضرورة الرجوع إلى الماضى في سبيل التحرر .

وبدلاً من هذا نجد أن سارتر ، يرى في الحصر شعور لحظة ، لا تحمل من الماضى شيئاً . ونراه لا يتخلص من الحصر إلا بعنف لا مبرر له . ويصدر الفعل الحر عنده ، لا عن طابع شخصي ، ولا عن تفكير عميق شأنه في الماضى ومطالب الحاضر ، بل يصدر صدوراً مباغتاً ويهز النفس وما يحيط بها من أجزاء العالم هزاً عنيفاً .

أما برجسون فإنه يشبه صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة البانعة من الشجرة . ويصح أن نشبه من جهتنا صدور الفعل الحر عند سارتر باندفاع رصاص المسدس (وربما وجب تشبيهه باندفاع قذائف المدفع) . ويصح أيضاً أن نقول إنه بينما كانت التشبيهات البرجسونية تتم على ثقة الفيلسوف في الماضى وعلى رأيه بضرورة انسجام الإنسان مع ماتم من حياته ، فالوصف السارترى للحصر ليدل على محاولة عنيفة للتخلص من الماضى والنفس .

ولا بأس هنا من النظر برهة لوصف مدرسة التحليل النفسى لعارض الحصر لعلنا نجد في هذا الوصف ما يعد حلاً لمشكلة الحرية وعلاقتها بالماضى . تدل الملاحظة على أن هناك من الحوادث ما يطرأ على النفس فيؤثر فيها تأثيراً شديداً ، حتى تعتمد النفس في سبيل الدفاع عن ذاتها إلى محو أثر الحادث من

(١) Crainte et Tremblement باريس سنة ١٩٤٦ الطبعة الثالثة (ص ١ — ٣٠) .

حياتها . ولكنها لا توفق بالفعل إلا إلى إبعاد ذكره من الشعور وتجاهل ما يمت له بصلة أو يحمل له شبهة . وتتكلف النفس في هذا أفعالا غريبة أهمها الالتجاء إلى تعبير رمزي عما لا تريد البوح به . ولكن قد لا يفلح الكبت ولا التعبير الرمزي إلى الدفاع عن النفس ، وإلى التوفيق بينها وبين مطالب الحياة المتجددة ؛ فتكون فيها عقدة تتفاوت في الخطورة حسب الأحوال ، وقد يصبح الإنسان غريباً عن العالم ، وعن نفسه ، متردداً ، لا يقبل على عمل ، ولا يجد في الحياة لذة ، ينأى عن الغير ويرفض عشرتهم ومساعدتهم ، لا يرد لهم خدمة أو جيلاً وقد تكون الفلسفة الوجودية محاولة للتخلص من هذه العقدة ولكنها كما قلنا محاولة عنيفة تثير الاضطراب في النفس وفي العالم أيضاً .

ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نشير لطرق المدرسة التحليلية في معالجة أمراض النفس ، وبالأخص فيما يقوم الحصر فيه عارضاً أساسياً وهناك أمثلة رائعة يعرض لها دالبيز (Dalbiez) في كتابه عن « منهج التحليل النفسي » من أهمها مثال شاب متزوج ، شق من عقدة نفسية عند ما وفق المحلل إلى جعله يتذكر أحداثاً في الماضي اختفت في اللاشعور وكانت أصل عقده (١) ونعلم من هذا المثال ومن غيره ، أن أنجع وسيلة لشفاء الإنسان ، هي ملاحظة الأفعال الآلية التي يقوم بها ، دون أن يدري ما ترمز إليه من نفور أو رغبات مكبوتة في اللاشعور . والمحلل يساعد المريض بنوع خاص على الوصول بصدد تلك الأفعال الآلية إلى دلالتها الانفعالية في الماضي . ويظهر المريض أثناء المعالجة هذه ، مقاومة عنيفة تشير بالذات إلى الماضي المكبوت . نجد أن تذكر الماضي لو قام في جو انفعالي مشابه للانفعالات الماضية المكبوتة ، فإنه يصحب بشعور عنيف من الحصر النفسي . وهذا الحصر الذي يجب تمييزه عن الحصر المصاحب للمرض من الأصل يؤذن بتحرير النفس من عقدها . يتعرف المريض عندئذ ماضيه ويشعر بتوازن نفسي عميق ، فيقبل على الحياة وعلى استجابة مطالبها .

يشير المنهج التحليلي ، علاوة على مشكلات نفسية عملية هامة ، بعض مسائل فلسفية ، وأهمها مسألة الحرية . إن الحصر هو علامة على قيام حرية حقيقية ، ولكن لا لأنه يظهر إرادة النفس للتخلص من ماضيه ؛ بل لأنه يدل بكيفية

(١) راجع R. Dalbiez: Le Méthode Psychanalytique et La Doctrine Freudienne,

باريس سنة ١٩٣٦ عن الطبعة الانجليزية راجع الجزء الأول ص ٢١٨ — ٢٢١ .

غير مباشرة على وجود مجال للاختيار ، وعلى مقدرة النفس على هذا الاختيار . وكما أن الحصر يمنع بالذات تحقق هذه القدرة ، فالمعالجة ترمى إلى إعادتها للنفس : قدرة على الاختيار بين الوسائل المؤدية للفعل ، وعلى الاختيار بين غايات الفعل ، ولا يمكن تصور هذا الاختيار بين الوسائل ما لم تكن عارفين أنفسنا تمام المعرفة وعارفين الوسائل التى تتفق مع ماضينا الشخصى .

الندم والتحول : من أقوى ما يدعم به سارتر موقفه ، حقيقة الموت وحقيقة الإنسان ساعة الموت . ساعة رهيبه حقاً ، تلك التى ينحصر فيها الماضى وينكشف فى مادته ، كما يتركز فى معانيه وقيمه . ساعة تفرض لاشك على الإنسان حقيقته وتمثل له ماضيه . فى هذه الساعة يطلب منا سارتر أن نكتفى بتسجيل الماضى بخدافيره ، دون أن نراعى ما يتطلبه هذا التسجيل من عناء نفسى ، لا سيما عند من ظل طول حياته ناكراً الماضى ، ثائراً عليه . ونظن أنه لو أوتى فى هذه الساعة شعوراً صادقاً ، لما استطاع الوقوف عند التسجيل ، ولقام بقبول ماضيه ولعمل ولو محاولة تافهة للانسجام مع هذا الماضى . ويذكرنا موقف سارتر بهذا « الغريب » الذى أشرنا إليه ، وجعل منه كاموقصته الشهيرة : لتذكر نهاية « الغريب » بعد أن حكم عليه بالإعدام للجرم الذى اقترفه ، وبعد فشل جميع المحاولات التى عملت لكى يسترجع ماضيه ، أو يبرره ، أو يقبله ، ثم يندم عليه . ثم كيف وجدناه — فى الساعة الأخيرة السابقة لإنفاذ الحكم — مكشراً عن أنيابه ، عازماً على استقبال المتفرجين عليه فى هذه الساعة ، استقبالا كله غضب وازدراء .

قلنا إن نظرة سارتر للشعور بالحصر ميتافيزيقية أكثر منها سيكولوجية . ونقول الآن إن نظرتة للماضى وللندم خيالية قصصية أكثر منها شئ آخر . فسارتر قبل أن ينشر سفره الفلسفى العظيم ، نشر قصة « الغثيان » وقصص « الحائط » : . وسارتر إبان تحريره مؤلفه الفلسفى كان يعد قصصاً جديدة منها « سن الرشد » ومنها « وقف التنفيذ » .

لننظر الآن للندم ولما يحمل من معان ولنميز فيه بين عدة مراحل . نلاحظ : (أولاً) أن النادم ليتعرف جزءاً معيناً من الماضى ، وفى هذا الجزء يتذكر أفعالا أنكر فيها الخير وحارب فيها الفضيلة . وليس هذا الإنسان نادماً إذا لم يلق ماضيه فى حال انفعالى ، يقابل ما شعر به من انفعالات وقت القيام بالأفعال المذكورة . وكأن أمره كمرىض النفس الذى شفى عندما تذكر الماضى فى الجو الانفعالى اللازم .

والنادم عند النظر لماضيهِ الأثيم يسترجع أفعاله ، ومعها بواعثها وملايساتها وما قام منها في النفس من آثار . يلحظ إذن في أفعاله الأثيمة مظاهر عادة متأصلة في النفس أو علامة على نزعة قد تزداد قوة وعنفاً في المستقبل .

نلاحظ (ثانياً) أن تعرف الإثم في الماضي يضعف من سلطة الإثم ذاته في النفس . ولسنا ندعى بهذا أن النادم يرى إلى محو فعله الأثيم ، ولكننا نقول إنه ينال العادات أو النزعات التي عبر عنها فعله . ولما كان أثر هذه النزعات قائماً في النفس حتى ساعة الندم ، فكأن النادم قطع صلة جزء معين من الماضي بالحاضر ، وكأنه بذلك يضعف من أثر الحتمية الملتصقة بالماضي .

غير أن الندم يذهب أبعد من هذا ، فهو يوقظ ما قام في ساعة الإثم وقبله من إرادات غير تلك التي تغلبت ، إرادات قالت ربما كلمتها إنما بصوت خافت يكشف عن إمكانات للماضي لم تتحقق ، ويعمل على إحلال هذه الممكّنات محلها من العالم والمستقبل . وبينما ينظر النادم لها ، لا يغض النظر لحظة عن الفعل الأثيم وقد كان مرتبطاً بها . يكشف النادم عن لحظة لا متناهية في الصغر بدأت عندها إرادة الخير ولكنها ما لبثت إلا لتنتطمس . يكشف في حب النفس لذاتها بادئ حب للغير ، ويعمل باستمرار على تصور ماض لم يطغ عليه حب اللذة أو الأنانية أو الطمع أو الكبرياء أو غيرها من الرذائل .

لن نغالى إذن إن رأينا في الندم محاولة لإحياء الماضي بالمعنى القوى ، محاولة للثبات في الماضي ، ولإصلاح الماضي بذاته ، لا بالمستقبل . والنادم لا يفكر البتة في المستقبل : فالأناني يصبح غيرياً نحو هؤلاء الذين تأثروا بأنانيته ، والظالم يظهر عدله لمن ناله جوره، وهكذا . ولنذكر بهذه المناسبة مثال كيركجارد ذاته : فقد كان أحب فتاة ، ثم وعدّها بالزواج ، ولكنه خالف وعده فجأة متعللاً بما قد ينجم عن الزواج من خطر على الحياة الروحية . ولكنه بقي طوال حياته بعد ذلك يتذكر الفعل . وبقي يحلم بإمكان رجوع الماضي ، وخطيبته ، إنما بعد ما تتحول نفسه تحولا كلياً .

ينتهي الندم إذن بالإنسان إلى تصور ماض خالص ، لا تشوبه شائبة ؛ ماض تريده النفس لأن الله يريدّه . وقد لا يكون الندم في الساعة الأخيرة سوى مجهود لتصوير حياة جديدة ، وقديمة في الوقت ذاته . يرى النادم ، بجانب ماض يعترف به ، إنساناً هو ذاته ، كان يريد ولكنه لم يحقق ، كان يسعى

ولكنه لم يدرك . وأظن أن طلب النعمة الإلهية يشبه هذا .
وإن فكرنا فى التحول أو الانقلاب ، لما وجدنا فيه خصائص أخرى غير
التي أظهرناها فى نفسية النادم ، إنما يبدو من الضروري التمييز بين نوعين اثنين
من التحول . تحول متدرج ، لا يقوم على أنقاض الماضى ، بل تقف النفس
عنده ، كما لو كانت تستريح بعد رحلة طويلة شاقة ، وكما لو كانت تجد فى هذا
التوقف ، أفضل وسيلة لتحقيق إرادة ماضيه ، وتوضيح أفكار ماضيه . ونعرف
من أجل الأمثلة على هذا التحول ، اعتناق جون هنرى نيومان الدين الكاثوليكي
بعد نبذ مبادئ الكنيسة الإنجليكانية . وقد قص نيومان تحوله هذا ، فى كتاب
رائع أسماه « دفاعاً عن نفسى » ، يوضح فيه بنوع خاص ، كيف أن أفكاره
الدينية تطورت تطوراً أورجانيكياً ، وأنه لا يستطيع أن يفصل البتة بين تلك الأوقات
التي كان يؤمن فيها إيماناً معيناً ، وتلك التي تغير فيها إيمانه هذا ^(١) ثم هناك التحول
المفاجيء ، كمخرج بولس على اليهودية ، خروجاً كان من شأنه أن أتراب بولس
ثم أعداءه القدماء من المسيحيين لم يتعرفوه فى بدء التحول . ولكننا نجد مع ذلك فى
هذا التحول شيئاً يماثل ما ذكرنا عن شفاء النفس من الحصر ، وعن الندم : نجد
بولس يعمد فى التبشير بالدين الجديد ، إلى ما كان عمداً إليه من عنف وشدة فى
محاربه إياه . ولكن ثمة شيئاً فى هذه العودة إلى ذات الأحوال يحاكي الإعلاء . ثم
نجد فوق ذلك عند بولس محاولات مستمرة ، وفق فيها إلى إدخال ما كان يقبله
من الأفكار والقيم اليهودية ، فى حلة جديدة بل وإلى إكسابها أيضاً روحاً جديدة .
نعم هناك فترة فى تحول بولس بين القديم والجديد قد يمكن تأويلها كما لو كانت
فصلاً تاماً بين الماضى والمستقبل : نعرف أن بولس بقى ثلاثة أيام وثلاث ليال ،
مكفوفاً لا يأكل ولا يشرب ، كأن هذه الفترة لم تكن عنده إلا لحظة واحدة تركزت
فيها الإرادة الجديدة . ولكن هذه اللحظة ما لبثت إلا أن تحولت لإرادة حاسمة ،
لا تنكر الماضى إلا لتستغله ، ولا تحارب الماضى إلا لتوفق بينه وبين الجديد .
يبدو أن الماضى لا يموت أبداً ، أو أنه على حد قول مونتيني لا يقبل أن يمضى .
هذه ملاحظات وحيزة على موضوع شيق هام لا يسعنا الآن أن نتخذها أساساً
لنظرية عامة فى الماضى والحرية ، غير إنا نرجو أن نكون وضعنا أمرين اثنين

(١) راجع بهذه المناسبة فصلاً رائعاً عقده ماكس شيلر فى كتاب Le Sens de la Souffrance

Paris 1936 عن الندم وإحياء النفس :

أولهما : أن الفلسفة الوجودية ، وفلسفة سارتر بنوع خاص ، تقوض دعائم الشخصية بإنكار قيمة الماضي وبقطع الصلة الحية بين الماضي والفعل الحر . ثانيهما ، أن الماضي بمثابة مجال حي للحرية ، وإن الأفعال الحرة إن كانت تتنافى مع تأثير حتمى للماضى ، فهى فى حاجة إلى أن تستند إلى ماض ، تكونت فيه شخصيتها ، وتجربتها وثروتها فى الحياة .

نجيب بلدى

Résumé

LA LIBERTÉ ET LE PASSÉ

Par

Naguib Baladi

*Docteur ès Lettres. Professeur-Adjoint de Philosophie
à l'Université Farouk Ier.-Alexandrie.*

L'auteur présente ici quelques approches sur l'une des manières dont un psychologue peut permettre aux philosophes d'étudier la liberté. L'existentialisme, représenté en France par le livre de Sartre, et la Psychanalyse Freudienne décrivent des conduites humaines où l'apparition et la disparition de la liberté sont saisies sur le vif. Il semble peut-être difficile de trancher le débat entre une philosophie qui fait de l'angoisse le signe décisif de la liberté et une description qui voit dans l'angoisse un symptôme de déséquilibre affectif et actif. L'une et l'autre posent certes des problèmes différents: problèmes métaphysiques et éthiques d'une part, problèmes d'efficacité pratique d'autre part. L'existentialisme a pour lui *d'être en situation*, c'est-à-dire de poser les questions philosophiques sous l'angle sous lequel ces questions sont posées par l'homme d'aujourd'hui.

L'auteur se demande pourtant si l'existentialisme n'est pas lui-même un symptôme d'une maladie à la fois individuelle et sociale qu'il faut analyser; si cette analyse ne doit pas être faite à la fois par psychologues et philosophes; si enfin, l'analyse n'ouvre pas la voie à une philosophie qui, en respectant la sérénité de la pensée, permet de l'intégrer à un passé individuellement vécu, et à ce qui reste valable et vivant du passé de l'humanité.