الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

قسم الفلسفة

الموضوع:

القيم الأخلاقية في فلسفة جان بول سارتر

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

من إعداد الطالبة:

جهاد جعفري

إشراف الأستاذ:

لصقع الربيع

السنة الجامعية: 2016/2015

إهداء

إلى من رماني القدر بين أحضانها بعطفها وحنانها إلى التي ضحت بنفسها لأجل سعادتي إلى التي قال فيها أعظم خلق اللّه "الجنة تحت أقدام الأمهات" أمي الحنونة التي حلمت وتمنت بأن أكون في يوم ما فوق المنصة لألقي مذكرتي ، فرحت وبكت من أجلي فرحتي إلى من أرى في حقها الدنيا قليلة أمي "سعداوي صليحة" أطال اللّه في عمرها.

إلى رمز الأمان والصبر و العطاء ، إلى من كفلني تحت جناحيه ، انه رمز الطيبة والقناعة ، إلى من اذا تكلمت عنه طيلة حياتي أناشده فلن أفيه حقه ، الذي أنار لي كل الدروب لأحيا على درب موجود ، انه أبي الغالي "جعفري علي" أطال اللّه في عمره .

إلى من لا أملك سواه الذي وهبته نصف حبي ، انه أخي وشقيق روحي "أيوب".

إلى من وهبتهم نصف حبي الآخرإلى شقيقات روحي "كلثوم ، الخنساء ، نسيبة".

وإلى آخر ثمرة في شجرة العائلة أختي المدللة "شفاء" .

إلى مرح الدار التي أدخلت السعادة يوم ولادتها وجعلتني لأول مرة في حياتي خالة الكتكوتة "دعاء" .

إلى زوج أختي "كلثوم" وأب الكتكوتة "دعاء" الغالي "مجير فارس" .

إلى جدتي الغالية المثابرة التي من تبقى لي "سالمي عيدة" .

إلى أعز انسان إلى من كان بجانبي ورفيق دربي العزيز "جدي محمد أنيس" .

إلى من كانت مرافقتي في مشوار دراستي الجامعية "سيطوف سامية" .

إلى كل من علمني حرفا ، إلى أستاذي القدير "لصقع الربيع" الذي قدم لي يد العون لإتمام هذه المذكرة .

إلى أساتذتي ومعلمي من الابتدائي إلى الجامعة .

إلى كل من قال لا اله إلى اللّه محمد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم.

إلى التراب الذي حملني على أرضه انه وطني الحبيب الجزائر .

شكر وتقدير

الحمد للّه كثيرا ، الحمد لك خلقتنا وبين مخلوقاتك زرعتنا ، الحمد للّه بالعقل والنطق ميزتنا الحمد لك عدد خلقك ومداد كلماتك أعنتنا وبالعلم زودتنا...

يقول الحبيب صلى اللّه عليه وسلم "**من لم يشكر الناس لم يشكر اللّه**" حينما نعبر شط العمل الدؤوب لا يهيم في داخلنا سوى أولئك الذين غرسوا زهرا جميلا في طريقنا...

أولئك الذين منحونا العزم تلو العزم لنتخطى الصعاب ونقف واثقي الخطى نشاطرهم الإبداع حرفا ولغة...

لا يسع حروفي إلا أن تمتزج لتكون كلمات شكر ليس لأحد معين...

إنما لكل من ساهم في انجاز هذا العمل الأكاديمي

كما أتقدم بأسمى معاني التقدير والاحترام إلى أستاذي المشرف "**لصقع الربيع**" الذي كان نعم المشرف بحيث وجهني حين أخطأت وشجعني حين أصبت له فائق الاحترام والتقدير

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر والتقدير والاحترام لدكتور"**زروخي دراجي**" الذي رافقنا ودعمنا في مشوارنا الدراسي الذي كان خير سند لنا

إلى الأخ الكريم "**خشاب نصر**" وطاقم مكتبة السفير

ألف تحية وشكر

جعفري جهاد

مقدمة

مقدمة:

إذا تأملنا مجرى التاريخ الفلسفي أو بالأحرى منذ أن حلت الخطيئة واستيقظ الوعي الإنساني، والإنسان بين مد وجزر فتارة هو في القمة وتارة أخرى يطفوا على السطح وهكذا هو حاله إلى الأبد...

فالإنسان منذ أن وجد، وجد نفسه في عالم مكون من المساء والأرض من جهة ومصارع للزمان والمكان من جهة أخرى، فلم يجد الأمان إلا في ما سطر له من قيم تعالت عنه فكانت هي المتنفس بالنسبة له ولكن في المقابل كانت هي السلطة التي أساءت وجوده و أبعدت ذاته.

إن تيار الفكر متصل لا يقبل الانقطاع ولا الاقتطاع وليس ثم روابط علية بينه وبين الزمان الآلي بأيامه وأعوامه، إنما القصور العقلي هو الذي يضطرنا إلى الترخص في الاقتطاع، فالواجب على الإنسان الرجوع إلى وجوده العيني بكل ما يتضمنه من غايات وقيم والتحرر من الأفكار المجمدة التي تشوه الواقع الإنساني الحق، فالإنسان قد يتجاوز بذلك القيم الأخلاقية القبلية الجاهزة المزروعة في الإنسان الذي كان خاضعا للعبودية، ليحيا ويكون هو الوحيد الأوحد صانع القيم الأخلاقية يجد في نفسه إلها بالإمكان وخالقا بالقوة لعل ما يشكل قيم الإنسان الوجودي الحق لكي يوجد المعرفة له وبالنسبة كذلك للآخر.

وفي تشابك لهذا التاريخ الذي كان الوجود فيه لآلة الجسد واللاوجود فيه كان للقيم جاءت نقلة الفيلسوف جان بول سارتر فوق أرض العصر، لتتخذ لنفسها موقفا من القيم الأخلاقية أملا منها في تأسيس أنط ولوجي جديد لقيم جديدة كان موضوعها الإنسان وهدفها حريته وحياته.

من هذا المنطلق نتساءل ؟

- كيف كان موقف " جان بول سارتر" من القيم الأخلاقية؟

الإشكالات المنطوية تحتها هي:

- هل موقف "سارتر" من القيم الأخلاقية إبداع فلسفي خالص أم هو محاولة قام بها تنظيرا لما خاض فيه قبله من الفلاسفة؟

- هل استطاعت وجودية سارتر أن تنصهر في فلسفة العصر "الماركسية" كما يسميها هو من خلال اقتباس بعض المفاهيم الماركسية؟
- كيف كان موقفه الداخلي من القيم الأخلاقية؟ وهل استطاع أن يتحرر من الإرهاصات الميتافيزيقية؟
- اعتمدت في هذه الدراسة على الخطة التالية:

ثلاثة فصول: **الفصل الأول** بعنوان: القيم الأخلاقية في القديم.

ويندرج تحتها أربعة مباحث، **والفصل الثاني** بعنوان: من الانطولوجيا إلى الأخلاق في الفلسفة السارترية. ويندرج تحتها أربعة مباحث وأخيرا **الفصل الثالث** بعنوان: فكر سارتر واحتوائه على أخلاق الالتزام. ويندرج تحته ثلاثة مباحث.

- وقد اتبعت في دراستي هذه المنهج التحليلي مقارنا في تتبع تاريخي لمختلف أفكاره الفلسفية.
- إعتمدت على مصادر أهمها :

1_ جان بول سارتر:الوجودية مذهب إنساني.

2_ جان بول سارتر:ما الأدب؟.

- والمراجع أهمها :

1_ عبد الرحمان بدوي:موسوعة الفلسفة، ج1.

2_ ول ديورانت:قصة الفلسفة.

3_ أنطوني دي كرسبنى وكينيث مينوج:أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة.

لم يكن الواقع العلمي فقط هو ما شكل حافزا معنويا لي لاختيار هذا الموضوع للبحث، بل كان ذلك الاختيار صادرا عن قناعة شخصية بأولية دراسة القيم الأخلاقية لدى الفيلسوف جان بول سارتر ومعرفة أبعادها.

وكان الهدف من هذه الدراسة هو التعرف على القيم الأخلاقية من نظرة وجودية كان محورها الإنسان في حد ذاته.

وقد واجهتني صعوبات من بينها:

- أن قراءات سارتر لم تتناول إلا من زوايا السيرة الذاتية أو الانطولوجيا والحرية أو الالتزام السياسي (من الوجودية إلى الماركسية).
- تقريبا معظم مؤلفاته باللغة الفرنسية من جهة ومن جهة أخرى هناك مؤلفات ليست في المتناول.

الفصل الأول

القيم الأخلاقية من التصور الطبيعى إلى الفهم الوجودى

تمهيد:

إن غياب الذات في التفسير الطبيعي راجع لأن التفسير أقتصر على أصل نشأة الكون، ومن ناحية أخرى أعتبر الإنسان مقياس الأشياء كلها عند السفسطائيين وهذا إعلان لتهدم الأخلاق، كما أن هناك أخلاق ميتافيزيقية ماثلة في الغياب عن الذات وعن العالم، بالإضافة إلى الأخلاق المسيحية ودورها في تشكيل الفلسفة الغربية من خلال ما منحته من طاقة روحية للأنا، كذلك هناك تأسيس جديد للقيم والخروج من فلسفة إنسانية محورها الفرد ومحركها ، إلى وجود إنساني يتجاوز الأطر القبلية.

المبحث الأول: القيمة الأخلاقية بين التفسير الطبيعي والنسبية السوفسطائية.

إن المظهر الأول والأقدم لما يسمى فلسفة هو ما ظهر عند قدماء اليونان ممثلا في المدرسة الأيونية (المالطية) أو ما يسمى بالفلسفة الطبيعية.

يعد طاليس المالطي (640 ق.م، 562 ق.م) أول الفلاسفة اليونان، القائل بأن جميع الأشياء ترجع إلى مبدأ واحد هو الماء، أما أنكسمندريس فأرجعه إلى اللامحدود أو (الأبيرون) المادة اللانهائية، فهو إذا شيء مادي، أو هو المادة نفسها، متصفة بصفات اللانهائية أو اللامحدودة، أما أنكسيمنس (524 ف.م،558 ف.م) فيرى أن أصل الأشياء هو الهواء.[1]

إن هذه التفسيرات وإن ظهرت مختلفة فإنها تجتمع حول حقيقة واحدة وهي: التفسير الطبيعي لأصل نشأة الكون، أما في أوساط القرن الخامس قبل الميلاد تظهر المدرسة الإيلية نسبة إلى إليا جنوب إيطاليا ويتم دخول عناصر دينية في تفسيرها للطبيعة، ومن أهم ممثليها كيسنوفان الذي يرى أن التراب هو أصل كل شيء وبارمنيدس الذي يرى أن أصل الوجود هو الوحدة دفاعا عن ثبات الوجود، في حين يرى هيرا قليطس أن النار هي مبدأ الوجود، وبالتالي فإن العالم تسوده الحركة والتغير والصيرورة.[2]

كل هؤلاء الحكماء الذين ذكروا يتشاركون البحث في حقائق ثلاث هي:

- البحث عن أصل الأشياء أو مصدرها.
- انفصال البحث عن مجال الأسطورة.
- إرجاع هذا المبدأ على أصول واحد وإن اختلفت طبيعته.

نلاحظ من خلال عرضنا لآراء الحكماء يمكن القول أنه يكاد ينعدم أي نوع من الفلسفة الأخلاقية في تصورات الحكماء اليونانيين القدماء – الفلاسفة الطبيعيون – لأن اهتمامهم كان موجها بالأساس إلى العالم الخارجي حيث لم تكتشف الذات الإنسانية بما يمكن أن تحمله من مسؤولية وأخلاقية.

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص: 276-277.

[2] نفسه، ص: 280.

إن التفسير الطبيعي يتجاوز القيمة الأخلاقية اعتبارا للحكمة اليونانية القائلة بأنه " يجب على الإنسان أن يحيا بحسب الطبيعة" وبهذا تكون مهمة الفلسفة ما هي إلا تفسير للطبيعة.

إن الروح اليونانية، كانت تصور للطبيعة على أنها كل شيء، محاولة إفتاء الطبيعة الداخلية إفتاء تاما في تلك الطبيعة الخارجية.[1]

وبالتالي لا يوجد مجال للحديث عن فلسفة أخلاقية ذات طابع فلسفي خاص كما هو الحال عند سقراط وأفلاطون، حيث كانت الأخلاق بشكل أو بآخر محركا لفلسفتهم في الوجود والمعرفة، ضد نسبية السفسطائيين التي أغرقت كل القيم بما فيها الأخلاقية في نسبية شكية مطلقة بعيدا عن التأسيس الحقيقي للقيم الأخلاقية.

إن التفسير الطبيعي، مغيب للإنسان ولقيمه الأخلاقية والتي لا تفهم إلا وهي لصيقة بالوجود، في المقابل نجد الفكر السوفسطائي من خلال عودته للذات الإنسانية، ولقيمها النسبية، بعيدا عن ما هو خارج عنها، هذه العودة التي ستتوج في نهاية المطاف بإفناء كل القيم الأخلاقية في نسبية شكية مطلقة تكون بمثابة المعول الذي سيهدم الأخلاق.

في الجهة الأخرى نجد أن النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد يمثل منعرجا حاسما شهده العالم اليوناني في تحول مركز اهتمام الفكر من نظرة كونية إلى نظرة نسبية تراها ماثلة في عبارات السوفسطائيين فمثلا تصريح بروتا غوراس (481 ق.م، 411 ق.م) بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا يجعل الأشياء ما يوجد منها ومالا يوجد يقع تحت دائرة حواس الإنسان.

إن السوفسطائية كنموذج للفلسفات النسبية، وكنزعة إنسانية بارزة تنطوي على أساس هش فيما تدعيه، فهم يهدمون كل مقياس معين يجعلون من الإنسان مقياسا للأشياء جميعا ما وجد منها وما لم يوجد.

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص: 166.

المبحث الثاني: الأخلاق الأفلاطونية وتشكل القيم الغربية

لقد جاء قبل سقراط فلاسفة أقوياء مثل طاليس وهرقليطيس وفلاسفة دهاة مثل: بارمينيدس وزينون وعرافون مثل. فيثاغورس وأمباذقليس ولكنهم كانوا في الدرجة الأولى فلاسفة طبيعيين، لقد بحثوا عن طبيعة الأشياء الخارجية، عن قوانين وأصول العالم المادي، ولقد قال سقراط (470 ق.م. 400 ق،م) عن هذه الفلسفة الطبيعية أنها فلسفة حسنة، ولكن هناك فلسفة أجدر للفلاسفة أن يدرسوها أكثر من جميع هذه الأشجار والحجارة التي تملأ الطبيعة، وحتى أهم من جميع هذه النجوم والكواكب، وهي عقل الإنسان ما هو الإنسان، وإلى أي شيء سيتحول في المستقبل؟[1]

إن قيم الفضيلة المؤسسة دينيا، لا يمكن أن تفهم حسب سقراط إلا من خلال المبدأ الرئيسي في فلسفته هو البحث عن المعرفة، لأنه كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح إلا بعد دراسة طرق الوصول إلى المعرفة ثم إن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة تقوم على العلم. وسقراط حين بدأ من هذا المبدأ قد غير وجهة نظر الفلاسفة لأنه وجه نظر الفلسفة إلى معرفة الماهيات أو المدركات، بدلا من توجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية.

ثم إن سقراط جعل العمل والنظر شيئا واحدا أو على الأقل لم يفصل بينهما إذ العمل يقوم على أساس المعرفة الحقيقية فإنه لم يقل أن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي، كما سيؤكد أفلاطون إنما هو اقتصر فقط على إعلان هذا المبدأ، ألا وهو أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات. [2]

في المقابل رأى وأكد أفلاطون (428 ق،م.347 ق،م) في اعتبار وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي من خلال استعراضه لنظرية المثل والتي نلخصها كالتالي: يميز أفلاطون بين عالمين:

- **عالم محسوس**: (**monde sensible**): بما فيه من إبتذالية، وضيق، وفقر، وتحول دائم، بما يملك من وجود جزئي، لا ينعكس عليه من مثاله الأعلى غير جزء ضئيل نظرا لأنه غير قابل للكلام، إنه عالم الموجودات.

[1] ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، (مكتبة المعارف، بيروت، ط 6 ، 1988)، ص: 12.
[2] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص: 577.

- **عالم معقول**: (**monde intelligible**): مجهول من قبل عامة الناس، فلا يدركه غير العقل، إنه النموذج الذي ينتج الكائنات المحسوسة، إنه العالم المطلق في عموميته ويسميه أفلاطون (المثل) من مثل الخير والجمال... الخ، إنه عالم الماهيات.

إن الإنتاج الأفلاطوني ضارب بعمق في الفلسفة الغربية ويتضح ذلك في قول (أمرسون): "إن أفلاطون هو الفلسفة والفلسفة أفلاطون"[1] بمعنى أن أفلاطون بقي حاضرا بروحه الفلسفية وبنسقيته الشاملة.

اقتدت الفلسفة الغربية بالنموذج الأفلاطوني فكيف تشكلت القيم الأخلاقية الغربية ؟

1- الأخلاق الديكارتية من (المؤقتة إلى الدائمة):

إن الفلسفة عند ديكارت بمثابة شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا وفروعها الرئيسية الميكانيكا والطب، والأخلاق، قبل أن يتطرق ديكارت على وضع معارف أمام الشك عهد على نفسه أخلاقا مؤقتة، كما يذكر ذلك في كتابه المقال في المنهج، حيث يقول: "إذا شئنا تجديد المسكن الذي نقيم فيه، وجب علينا قبل هدمه أن نجد منزلا آخر نأوي إليه أثناء العمل في مسكننا. وكذلك لما كانت السعادة والنجاح في الحياة العملية لا يجتمعان مع الشك والتردد، فقد رأى أن يضع لنفسه قواعد للأخلاق المؤقتة"[2].

إنه يسميها أخلاقا مؤقتة لأنه لم يكن قد انتهى من بنائه لهيكل العلوم بعد وهو يرى أن موضع الأخلاق في قمة هذا الهيكل. وإذن لو أنه كتب شيئا عن الأخلاق قبل أن ينتهي من كل العلوم لكان اسم هذا الشيء مؤقتا، وتعتبر هذه القواعد مؤقتة أيضا لأنها كافية للإنسانية قبل أن تبلغ علومها غاية الكمال.[3]

---

[1] ول ديورانت: قصة الفلسفة، ص: 22.

[2] رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مراجعة: الدكتور محمد مصطفى حلمي، (دار الكاتب العربي، القاهرة، ط2 ، 1968)، ص: 99 - 100.

[3] نفسه، ص: 100.

وتتلخص أخلاق ديكارت المؤقتة في ثلاث قواعد:

الأولى: أن يطيع الإنسان قوانين بلاده وأن يحترم عاداتها مع الثبات على الديانة التي نشأ عليها، وأن يدبر شؤونه في سائر الأمور تبعا لأكثر الآراء اعتدالا، التي أجمع على الرضاء بها أعقل الذين يعيش معهم.

الثانية: أن يكون أكثر ما يستطيع ثباتا في أعماله، وأن يتجنب الشك والتردد في سياسته، مثله في هذا مثل المسافرين الذين يضلون في غاية، إذا اتبعوا وجهة واحدة في سيرهم خرجوا من الغابة ونجوا، أما إذا ضربوا فيها ههنا مرة، وهاهنا مرة أخرا أو وقفوا فيها ضعف أملهم في النجاة والسلامة.

الثالثة: أن يجتهد في مغالبة نفسه، وحد رغباته وشهواته لا في مغالبة الحظ أو مقاومة القدر لأن أفكارنا ملك لنا نستطيع أن نتحكم فيها كما نشاء وبهذا نستطيع ألا نأسف لحرماننا من الأشياء التي لا نقدر على نوالها، وعلى هذا النحو نستطيع أن ننعم بالغنى والقوة والحرية وكل أنواع السعادة. [1]

إن الأخلاق الديكارتية تظهر أنها الفرع الأخير من جذع الفيزيقا لأنه بعد النظر يأتي العمل فبعد أن استوفى ديكارت فلسفته بمتطلباتها الأنطولوجية والمعرفية أراد أن يقيم لنفسه مسكنا صريحا أمينا، ولم تكن تلك غايته، بل كانت من الأمور التي ترتبت عن فلسفته، لأن إنسانية الإنسان تقتضي منه ربط الحكمة بالسعادة والفضيلة كما أرادها لها (أفلاطون) وبعده (أرسطو).

إن تمييز الأخلاق بصفة مؤقتة يعني أن ديكارت لم يقف عند حدها لأنه كان بصدد بناء صرح ميتافيزياته، لكنه ما لبث أن انتهى وتم له البحث في الميتافيزيقا متخليا عن تلك الأخلاق المؤقتة إلى أخلاق دائمة بعد أن اكتشف أن الله هو مصدر الحقيقة العليا والتي بموجبها يسعى الإنسان على أن يكون دائم الاتصال بالله وكذلك مشرعا للأخلاق، إن الأسس التي قامت عليها الأخلاق الديكارتية هي أسس دينية، وما يعزز نسبة الأخلاق الديكارتية على الدين هو أن الأمر الأخلاقي لا يقوم على الصراع بين جزء سام وجزء منحط في النفس، كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو وفلاسفة العصور الوسطى، بل هو قائم بين النفس من جهة والجسم من جهة أخرى، إن تحقيق الانسجام والتوافق الطبيعي بين النفس

[1] رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ص: 100-101.

والجسم، مراعاة للمبدأ الأخلاقي السامي هو مطلب الدين المسيحي من حيث كونه نقطة انطلاق ديكارت وهدفه في نهاية المطاف.[1]

إن الفلسفة الديكارتية أفرزت نتائج أنطولوجية معرفية، إلا أن نفسيتها لم تستطيع أن تكون فلسفة خاصة في الأخلاق كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو.

2- باروخ سبيتوزا (أخلاق الواحدية):

لقد اعترف هيجل بأمانة بأن من يريد أن يكون فيلسوفا ينبغي أن يقرأ سبينوزا أولا، إن هذا الاعتراف يجد تزكية على حد الانهيار من قبل الشاعر الكاثوليكي الألماني (نوفاليس فريد ريك) حيث أعلن صراحة بأن سبينوزا هو (الله مسكر الناس).

إن أخلاق سبينوزا أخلاق يونانية في جوهرها أكثر منها مسيحية، لأنه يعتبر محاولة القهر الأساس الأول والأوحد للفضيلة. وهو بهذا يتفق مع سقراط تماما الذي ذهب إلى أن الفضيلة هي المعرفة، فبالعقل يستطيع الإنسان أن يتنبأ بما عساه يحدث وبهذا يستطيع التحكم في مستقبله، وأن يحرر نفسه من قيود كثيرة طلبا للكمال.[2]

لقد ذهب سبينوزا في الميتافيزيقا على أن العقل هو البصيرة المدركة للنظام بين الأشياء وهو في الأخلاق إقامة للنظام بين الرغبات، كما هو في السياسة إقامة للنظام بين الناس.[3]

إن حكم الإنسان العالم العاقل لنفسه هو أعظم ما يطلبه من حرية حقه تحمي وجوده، هذا الوجود الذي لا يفهم إلا من خلال (واحدية) الطبيعة الطابعة (الخالقة)، والطبيعة المطبوعة (المخلوقة)، التي تبدو اشتقاقا مستنبطا من الديكارتية، وإفقارا لها في الحين نفسه، إنها عقيدة الجبر التي تصلح من حياتنا الأخلاقية، فهي تقوينا على تحمل متاعب الحياة، طالما أننا نتذكر بأن جميع الأشياء تسير وفقا لقوانين الله الأبدية. إن الإنسان الذي يرى الأشياء تسير وفقا لقوانين الله لن يشاء

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص: 497 -498 .
[2] ول ديورانت: قصة الفلسفة، ص: 229 -230 - 231.
[3] نفسه، ص: 240.

أو يندم، مع أنه قد يقاوم، فهو يرى أن الأشياء تسير تحت نظام أبدي معين، ويتعلم الدرس القديم بأن الله ليس شخصية متقلبة الأهواء، منهمكا في شؤون المتعبدين له وأمورهم الخاصة، ولكنه الثابت المدبر لنظام الكون لقد ذكر أفلاطون نفس هذه النظرية بكلمات جميلة حيث قال: إن الذي يركز فكره وعقله على حقيقة الكون والوجود، لن يكون لديه وقت لينظر على شؤون الناس التافهة، أو تأخذه الغيرة، أو يستبد به العداء في الصراع معهم، لأن عينيه دائما متجهة إلى المبادئ الثابتة المستقرة. [1]

إن سبينوزا في المجال الميتافيزيقي الذي أدخل عليه فكرة الخلود، أدخله في مطلق أفلاطوني آخر ولكن بحلة جديدة، تم فيها تجاوز ثنائية العالمين إلى واحدية العالم، لقد تم مسح عالم المثل عالم الخلود لنيل " الفهم" محل " التذكر" وتكون السعادة لا في عالم الخلود بل من قوة الإنسان في الاحتفاظ ببقائه ومن بصيرة العقل المدرك للنظام بين الأشياء والرغبات وبين الناس.

المبحث الثالث: الأخلاق المسيحية وتشكل الفلسفة الغربية معه.

إن الأخلاق المسيحية أخلاق التعاليم الإنجيلية، انطلاقا من بداياتها الحقة الداعية لقيم الفرد التغييرية على تحريفها وانحرافها عبر السلطة الكنسية المغيبة للذات مرورا بالتصحيحية التي ترجع على الوجود الأصيل للإنسان من خلال تجارب القلق والبحث عن معنى الوجود إنتهاءا بالقيم الكليانية التي تنتهي إليها الأخلاق المسيحية، كل هذا وغير ذلك من تطوراتها ساهم بلا شك في تشكيل عقلانية الفلسفة الغربية، وكذا الفلسفة الوجودية، وسنتطرق إلى بعض النماذج بداية بـ:

1- الأخلاق عند القديس أوغسطين: [*]

يمكننا أن نلمس بذورا وجودية واضحة في تعاليم القديس أوغسطين من خلال العبارات التي اتخذها شعارا وهو يناجي ربه " أنا أعرف نفسي وأنا أعرفك" أو حينما يقول " تظل أفئدتنا قلقة حتى تستريح في الله " وهذه العبارة الملخصة لكتابه (اعترافات) تكشف السبيل الشاق الذي أفضى

[1] ول ديورانت: قصة الفلسفة، ص: 246 -247 .

[*] أوقسطين: أوريليوس أوغسطين (354 م -430 م) ولد في طاغسا بنوميديا(الآن سوق أهراس) وتوفي بإيبوتا (الآن عنابة) قضى بقية حياته في مناصرة المسيحية والدفاع عنها بعد أن ذاق في شبابه بالمانوية، ص كتبه (الإعترافات)، (مدينة الله) .

به إلى الطريق الإلهي الطويل، والذي كان القلق هو دافعه ومحركه الأول بل والمعبر يحق عن حالة الشاق البالغ الذي يستشعرها إنسان ضال لم يهتد بعد إلى الله.

إن معرفة الذات (الأنا) هي النقطة الإرتكازية التي بينت عليها الماهوية – الماهية أسبق من الوجود – الديكارتية في ظل الضامن الأنطولوجي للذات المفكرة وهو الله، لتبقى الأخلاق الغربية تدور في دائرة المطلق الأفلاطوني.

لقد كان أثر أفلوطين عميقا لدى القديس أوغسطين وغيره من فلاسفة القرون الوسطى المسيحية، فعلى الرغم من أن المسيحية قد اتخذت موقفا معارضا من بعض المذاهب الفلسفية مثل الرواقية والأرسطوطالية والأبيقورية إلا أنها كانت قريبة –قدر الإمكان – من مذهب أفلاطون المثالي، رغم مخالفتها له في بعض النواحي إلا أنها مع ذلك اعتبرت هذا المذهب من أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى التعاليم المسيحية، فمن ضمن المسائل التي أعجبت بها المسيحية قول أفلاطون بوجود عالم معقول فوق العالم المحسوس، وبإله هو الخير بالذات وشمس العالم المعقول بما فيه من خير وجمال، وبنفس إنسانية روحية هابطة من العالم المعقول، وبتحقير الجسد والحياة العاجلة، والإشادة بالزهد والتطهر والخلود والإتحاد بالله.

إن المشكلة الأخلاقية عند أوغسطين لا تفهم إلا من حيث اتصالها بالله اتصالا وثيقا، مثلها مثل المشاكل التي عني بحلها، كمشكلة الحقيقة والعالم والنفس، فكما أن الله مصدر الحقيقة، كذلك هو مصدر الأخلاق وعلى هذا الأساس تكون الحياة السعيدة هي النعيم في الله من أجل الله إن السعادة والحقيقة شيئان مترادفان، وطلب الواحد منهما معناه طلب الآخر، ذلك أن مصدرهما واحد هو الله [1].

بيد أن الأخلاق عند أوغسطين ترجع كلها إلى مشكلة الخير والشر، فالخير عنده هو السير على مقتضى القانون الإلهي أو الطبيعي، أما الشر فهو مخالفة هذا القانون. ومن هنا نستخلص الحقيقة الوجودية الخير والشر، فالخير شيء بالفعل، أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجودا، إن الشر هو سلب للخير، وهذا يعني أن الخير شيء إيجابي وجودي، أما الشر فهو نقصان أو عدم. ومن ثم نرى أن أوغسطين يرجع من معتقداته الأولى في العصر الذي كان يؤمن فيه بالمانوية، فبينما كان في تلك الفترة من حياته يقول

[1] فايزة أنور شكري: القيم الأخلاقية، (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2011)، ص: 109 – 110.

بأن الشر مبدأ للوجود تراه بعد أن عرف المسيحية، وبعد أن أتصل اتصالا وثيقا بالأفكار الأفلاطونية، يجعل الشر عدما وسلبا للخير فحسب.

والفضائل الأخلاقية – من جهة نظر أوغسطين – ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة، هي فضيلة الحب، حب الله، أما الفضائل الأخرى مثل الحزم والعفة والشجاعة والعدالة، فقد أرجعها أيضا إلى الفضيلة الرئيسية وهي حب الله ولذلك يرى أوغسطين أن الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله أصبحت رذائل فمن الخطأ أن يزعم بعض الأخلاقيين أن الفضائل تطلب لذاتها وليس من أجل غاية تقوم وراءها، فإن ومثل هذه الفضائل لا تعدو وأن تكون رذائل، وبهذا أصبحت الفضيلة لا تطلب لذاتها –كما يقول الحدسيون – ولا من أجل نتائجها النافعة –كما يقول التجريبيون – لأنها تتماشى مع إرادة الله. [1]

ومن جانب آخر يفهم القديس أوغسطين الحرية على أنها الإرادة المطلقة، فالإنسان الحر هو الذي يستطيع بمحض إرادته أن يرفض كل شيء، فهو قادر على قول (لا) بدون إجبار أو قهر من الآخرين، وهو بذلك يكاد يقترب من تعريف الوجود بين المحدثين للحرية، إلا أنه في نفس الوقت لا يستطيع التوفيق بين هذا القول وبين الغاية أو الإرادة الإلهية الشاملة للكون، ولذلك نراه يحاول الهرب من هذا الموقف قائلا " إن الأفعال الحرة كانت صورة من قبل باعتبارها حرة ".

وهكذا يمكن أن يعد القديس أوغسطين مؤسسا لفلسفة الأخلاق في الفكر المسيحي بفضل آرائه التي تبلورت فيما بعد في أفكار الكمال الأخلاقي المرتبطة بفكرة الحب لله عند المفكرين المسيحيين. [2]

إن مفكري الغرب المسيحي كانوا يقيمون الأخلاق على أسس الهيئة مثلها الأعلى الكمال الإلهي، ومن ثم فإن الأخلاق المسيحية هي أخلاق دينية في المقام الأول، تصنع قيما متصاعدة في الحياة الإنسانية وتنتهي بالقيمة العليا وهي قيمة الإنسان في ملكوت الله، ولهذا فإن تفسير الأفعال والأقوال والسلوك يكون على أساس ما تحمله من موافقات أو معارضات للدين المسيحي، فإن وافقته كانت صائبة وإن عارضته كانت خاطئة، وذلك بغض النظر عن متطلبات الحياة، والتي نرى وضعها في يد الحاكم السياسي تطبيقا لقول السيد المسيح " أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله " إلا أننا وجدنا الكنيسة خلال

[1] فايزة أنور شكري: القيم الأخلاقية، ص: 110 -111 .

[2] نفسه، ص: 112 .

العصور الوسطى تبالغ في السيطرة على الأمور الدنيوية بدعوى حق التفويض الإلهي، ثم تراجعت تلك السلطة خلال عصر النهضة حتى أضحت الكنيسة في العصر الحديث مجرد منزلا تحل له في قوانين الحياة الدنيوية وبذلك لم تستطع قوانين الكنيسة أن توقف تماما بين متطلبات الدين وقوانين المجتمعات المختلفة، فكانت فكرة الكمال المثالي مجرد فكرة فلسفية مثالية لا يمكن تطبيقها واقعيا، اللهم إلا تمد الراهب الصادق المنعزل تماما عن الحياة الدنيا.[1]

2- الإيمان وحرية الإنسان المسيحي عند مارتن لوثر:

موازاة مع تعاليم المسيحية، وما حققته من قيم وجودية، نجد تعاليم اللاهوتي والمصلح البروتستانتي الألماني مارتن لوثر (1546 – 1483) تنادي بحرية الإنسان المسيحي، إلى حد اعتباره المسؤول الوحيد عن وجوده الفردي، هذا الوجود المقترن بعجز الإنسان، وإثمه جنبا إلى جنب مع الرغبة في الخلاص، المسيحي هو حاكم حر على كل الأشياء وليس خاضعا لأحد، هو خادم لكل الأشياء وهو موضوع للعالم كله.

لقد دافع لوثر عن حرية الرجل المسيحي وعن مسؤولية الوجود الفردي داخل المجتمع المسيحي.

لقد كان محور فهمه الجديد للمسيحية يتمثل في فكرته عن الإيمان، وظلت هذه الفكرة هي العنصر الوجودي الشديد الوضوح في تعاليمه: فالإيمان في رأيه، أصبح يولي عناية فائقة لقبول المعتقدات الدينية، ولا يهتم كثيرا بالعلاقة الوجودية الشخصية بين الله والإنسان، ومن هنا نجد أن تعبيري من "أجلي" ومن " أجلنا" هما مفتاح فهم لوثر للإيمان، لأن الإيمان الحقيقي يفهم أعمال الله على أنها من " أجلنا" ولا يعترف بها على أنها ببساطة مجرد حقائق واقعية لتاريخ خارجي.[2]

وإلى جانب لوثر ذهب مفكر عصر النهضة الإيطالي (جيوفاني بيكوديلاميرا نديك) (1463 – 1494) إلى مهاجمة الفكرة المدرسية القائلة بالطبيعة الثابتة للانساق إلى القول بأن الإنسان هو الذي يحدد المدى الذي يصل إليه وفي هذا تأكيد على أن القيم في الأخلاق المسيحية، تذهب بعيدا

[1] فايزة أنور شكري: القيم الأخلاقية، ص: 113 .

[2] جون ماكودي: الوجودية، ترجمة، د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د. فؤاد زكريا، (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982)، ص: 56 .

إلى أن الوجود الحقيقي والفهم الذاتي لا يتم في اكتشاف المرء لأعماق وجود نفسه فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى الاعتقاد أن في الإنسان عمقا يصل غوره إلى حد يختفي حتى على من يحمله بين جوانبه. [1]

نقول في الأخير أن المسيحية تمثل الجريمة الرئيسية في الحياة، لما فيها من أكاذيب وأخلاق تدعو للشفقة والارتماء في مطلق أفلاطوني آخر هو محبة الله والسير على هداه.

المبحث الرابع: الأخلاق الوجودية (التأسيس الجديد للقيم وتجاوز القيم القديمة).

إن المتصفح لأدب (جيد أندريه) (1869 – 1951) يدرك رفضه للأخلاق القديمة (التقليدية) حيث يعود بالإنسان إلى فرديته وذاته فحسب، ومن هنا كان الإحساس بالعبث، وانتقاء المعنى عند (جيد أندريه) هذه الذات هي طبيعتها الناقصة أو هي وجودنا الناقص، الذي ندرك نقصه، والذي لا ينبغي أن نتجاوزه إلى ما هو أعلى منه، إلى الإنسان الأعلى كما هو عند (نيتشه) إن ما نتجاوزه هو بعد كل شيء جزء من النفس، وإنما ينبغي أن نعي هذا النقص، ونترك وجودنا الناقص يمارس حريته المطلقة بعيدا عن القيم التقليدية.

إن أدب (جيد أندريه) هو عودة إلى الذات الحرة، وفي نفس الوقت، تحلل كل القيم، والأعراف والتقاليد إنه ما يسمى في الأدب بحركة الرفض الكلي، وهي الحركة التي جاءت مباشرة في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

1- سورين أباي كير كجارد والوجود الفردي المشخص:

إن الحديث عن الوجودية وعن تجاوزيتها للقيم القديمة ولاتساقها، لا يفهم إلى بالرجوع إلى أحد أقطابها الرئيسيين الذي يعد بحق مفصلا تاريخيا مهما إنه كير كجارد (1813 – 1855) الذي نادى بالوجود الشاعري المشخص الذي هو المثل الأعلى الذي ينبغي أن تنزع إليه كل وجودية متماسكة إن هذه الذاتية المتفردة الخالصة، والتجربة الحياتية المعيشة لـ: كير كجارد بما فيها من ميزات للعنة الله التي تسبب فيها الوالد، ومن حب عارم لخطيبة توج بالانفصال، ومن صخرية بالجسد النحيف إلى الرد الذكي المضاد في إنتاج غزير مفعم بالألم، تجد لها سندها ودعمها في كامل نصوص مؤلفاته في "يوميات"

[1] جون ماكودي: الوجودية، ص: 63 .

و" الضميمة" وغيرها، بحيث تصبح مسألة المسائل عند كير كجارد هي أن يجد حقيقة ولكن بالنسبة (إليه) أن يجد الفكرة التي من أجلها يريد أن يحيا ويموت، إن على المرء أن يفهم ذاته، وأن يفهمها من حيث أن يوجد، بعيدا عن الانغلاق في المذهب الذي يعد بكل شيء، ولكنه لا يفي بأي شيء على الإطلاق لأن ما هو على صورة المذهب معارض للحياة معارضة الشيء المغلق للشيء المفتوح.

إن كير كجارد يرفض الفلسفة لوقوفها على المجرد غير معبرة عن الوجود إن كل مذهب عقلي لا يمكن أن يتكون إلا كما يتكون نوع من مجموعة أشباح جنية في عالم من الممكنات، فيه لا تعدو الحركة والحياة والوجود أن تكون سوءا مفهومات كغيرها من المفاهيم.

إنه لا وجود لفكر حقيقي الأداء إذا كان وجوديا معيشا وهذا – إن شئنا – ضرب من المعرفة يتحد فيه الوجود والمعرفة.[1]

إننا لسوف نجد مع التفكير أن ذاتية كير كجارد الدينية يمكن أن نضعها فوق أعلى قمة يمكن أن تبلغها المثالية، ولكن كير كجارد بالمقارنة " بهيجل" يعد تقدما نحو الواقعية مادام يصر قبل أي شيء آخر على أن الواقع المتعين لا يمكن رده على الفكر، ويؤكد أولويته.

وإننا لنقرأ اليوم أن بعض التخصصين عندنا في علم النفس وأمراضه يرجعون التطورات التي تجري لحياتنا الداخلية على ما تمارسه هذه الحياة الداخلية من نشاطاتها على تقسمها، بهذا المعنى يكون الوجود الكيركجوردي نتاجا لنشاط حياتنا الداخلية، مقاومات فشلت لكنها تتوالد من جديد وباستمرار، مجهودات تتجدد على الدوام، يأس يتولى ولكنه يذوب في التجاوز، فشل وفتي، وانتصارات بالصدفة، وتعارض هذه النشاطات المعرفة الفكرية معارضة مباشرة، وربما كان كيركجارد هو أول من نبه، ضد "هيجل" وبفضله، إلا لا معقولية الواقع والمعرفة، وربما كانت هذه اللامعقولية الأصل الذي تقوم عليه فلسفة اللامعقولية المحافظة، وبهذه الطريقة تستطيع ضمن طرق أخرى كثيرة أن تفهم كتابات هذا الإيديولوجي، ويمكن أن تفهمها كذلك بوصفها موت المثالية المطلقة. ليست الأفكار هي التي تغير

[1] ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كير كجارد الى سارتر، ص: 29 – 33 .

البشر، ولا يكفي أن نتعرف العلة الكاملة وراء عاطفة ما لتتغلب عليها، إنما ينبغي أن نعيش هذه العاطفة، وأن تعارضها بعواطف أخرى وأن تتغلب عليها بصلاته وبالاختصار ينبغي أن (ننفعل).

لقد ذهب كيركجارد إلى أنه إذا كانت الفلسفة ترى أن ثمة علاقة وطيدة تربط بين الحقيقة الأبدية (كالمثل العليا التي تتذكرها النفس عند أفلاطون) وبين الإنسان، فإن المسيحية الكيركجاردية بروحها اللوثرية ترى عكس ذلك إذ أنه لا رباط قد تم قطع أوصاله في المسيحية حينما تمثل الله إنسانا في المسيح في لحظة دخل الزمان فيها الأبدي، لحظة تقوى فيها الوجود بالقلق والهم " الخوف والرعدة" والمعاناة والتمزق، إن الوجودية الحقة هي المسيحية، أو بتعبير أدق هي صيرورة الإنسان مسيحيا [1]، أو جهد متواصل نحو تحقيق الذات طبقا للمثل العليا المسيحية في تشعبها بعاطفة هي الذروة الحقيقية للحقيقة الوجودية في طابعها الدرامي الذي يستدعي الالتزام والمخاطرة، والإيمان اللامعقول الذي يعد الحقيقة في أعلى صورها.

إن الأنا لا تكون ذاتا إلا إذا انعكست على نفسها، وهذا الانعكاس أو التأمل الباطني يسمح لها بامتلاك ذاتها، واكتساب حريتها وتأكيدها في الوقت نفسه كيف يمكن إذن أن تؤثر في ذات أخرى، موضوعة أمامها باعتبارها موجودا، وبالتالي باعتبارها قدرة على التأمل الباطن وعلى الحرية؟ لا توجد طريقة أخرى غير وضع الاختيار أي أن تكون إزاء الغير بوصفها اختيارا حيا، وأن تتوقع من الغير هذا الازدواج نفسه، وهذه الحرية نفسها، كشرطين يحددان الاختيار الذي يجعل من الآخر " ذاتا " بدوره، إن كل علاقة تأثير هي إذن بالضرورة علاقة بين (أنا وأنت) فالمرء من جهة كونه فردا وجميعا هو العائش حقيقة وهذا هو ديالكتيك الفرد في الحركة المزدوجة بما فيها من إلتباس.[2]

2- فريد ريك نيتشه وفكرة الإنسان الأعلى:

هناك ارتباط فكري واضح بين التفكير العدمي لنيتشه (1844 – 1900) والتفكير العدمي عند الوجودية وانتهى على نتيجة واحدة مفادها أن تمنح كل القيم للإنسان وأن هذا الأخير هو الثابت

[1] ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركغارد إلى سارتر، ص: 34 .

[2] نفسه، ص: 36 – 42 .

الذي يُكوِن ماهيته بنفسه[1]، وبما أن الوجودية للإنسان هي تحقيق علوه الذي تجسد في فلسفة الرجل الأعلى حيث أن الوجودية عالجت بجد فكرة الوجود والأخر أي ضرورة عدم انحلال الذات على الأخر بأي شكل من الأشكال ولعل النتيجة النهائية لهذه الفكرة هي تأسيس عملي وتثبيت نوعي لفكرة الرجل الأعلى عند نيتشه الذي خلصه نيتشه بالصفات الخاصة به.

فإرادة القوة التي دعا إليها نيتشه تمخض عنها إنسياق المذهب الوجودي صوبها حيث يلاحظ أن القيم التي سادت في ذلك المجتمع بدأت تأخذ هذا المنحنى المسمى بإرادة القوة لكن عن طريق الوجودية أي تحقيق وجود الإنسان بقوة وكأننا هنا أمام إعادة صياغة ومنهجه الفكر النيتشوي من حيث القوة والوجود.

وعلى هذا الأساس يمكن القول كنتيجة تاريخية منطقية أن فلسفة نيتشه أوجدت نفسها في الفلسفة الوجودية خاصة لدى "ياسبرز وهيدجر وسارتر"، وهي في الحقيقة مظهر لتجليات فلسفة نيتشه خاصة ذلك الوعد الذي أطلقه في كتاب هذا هو الإنسان في فقرة هذا ذا الإنسان[2]، بأنه سيأتي جيل بعده يفهم فحو فلسفته ويطبقها على أرض الواقع فالعلاقة بين فلسفة القوة والفلسفة الوجودية لا تعتبر إلا ظاهرة ترابط قوية جدا ويظهر فيها التأثر بنيتشه من قبل الوجوديين.

إن نيتشه يرى أن تأوْلات العقل مجرد مفاهيم تشبه الأصنام لهذا وجب إلغاء مركزية العقل والاحتكام إلى إرادة القوة لأنها كفيلة بتشكيل العالم الجديد عن طريق قانون التطور الذي يؤدي في النهاية إلى الخلاص.

إن نيتشه أعلن موت الإله وبذلك نلاحظ أنه أحل لنفسه التشريع حينما أراد أن يصوغ نفسه على أساس أنه إله جديد يحل محل ذلك الإله المقتول، لأنه في الأخير يتجلى الإله في الإنسان الأعلى وبما أن نيتشه هو المنظر لهذا فهو يبحث عن نفسه كإله للإنسانية التي أوصاها بإتباعه، وفي لحظات أخرى أعلن أنها ستتبعه لحنكته وبداهته بمجرد أن تطلع على ما كتبه. [3]

---

[1] مصطفى غالب: في سبيل موسوعة فلسفية نيتشه،

[2] فريد ريك نيتشه: هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، (منشورات الجمل) ، ص: 8 .

[3] نفسه، ص: 7 .

إن الفلسفة الوجودية طوقت فلسفة نيتشه حيث أخذت منها فقط ما من أن يفيدها وإن فلسفة نيتشه هنا كانت متسعة وغير منضبطة فرغم التأثر البارز على أنه هناك تغييب للمصطلحات التي قدمها نيتشه كون الوجودية اهتمت بالأساس بحقيق الوجود الإنساني وفق آليات جديدة مثل القلق الذي استبدل بمكان يعرف عند نيتشه بفكرة المصير كما نجد أن مصطلح القوة الذي ظهر عنده استبدل هو الآخر بمصطلح الإمكانيات لدى الوجوديين وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الوجودية لأنها بالأساس تريد تحقيق وجودها فلسفيا كمذهب دون ذلك الاعتبار القوي للفلسفة العدمية لنيتشه حتى أن التأويل العدمي أخذ منحنى مغاير لما أتت به الفلسفة الوجودية كن نيتشه أعلن موت الإله بنما الوجودية تخطت هذه الفكرة وأولتها على فكرة القذف بالإنسان في هذا العالم.[1]

إن نيتشه قام بهدم القيم القديمة والنزعة الإنسانية، وقال بأنها تتأسس على فكرة أنها ميتافيزيقا، وأن الميتافيزيقا بدورها عبارة عن أخلاق تصطنع قيما مزيفة للواقع ومتعالية عليه، أي قيما مثالية تهدف إلى إخفاء وطمس ظاهر حقيقة الوجود القاسية، التي تذهل الإنسان وتفزعه وتتحطم عندها أحلامه وأوهامه، ويمكن القول عن هذا النقد أنه يسير في الاتجاه المعاكس تماما للتقليد الفلسفي الكانطي، فبينما دعا " كانط" إلى ضرورة تحقيق أفكار الميتافيزيقا على أنها مجرد قيم لتأسيس الأخلاق، و مسلمات الفكر العلمي، يرى نيتشه أن النقد الجذري للفكر الميتافيزيقي برمتة، لا يتحقق إلا بفضح حقيقته التي تكمن في أنه مجرد أخلاق.

إن الخطاب السّجالي النيتشوي، يحاول أن يكشف عن بنية الفكر الميتافيزيقي الذي يماثلها في نهاية المطاف بالنموذج الفلسفي الأفلاطوني، فالميتافيزيقا كلها تتأسس على نظرية العالمين: علم الظواهر، وعالم الحقائق في ذاتها. من ناحية أولى يؤكد نيتشه أن الميتافيزيقا تتجاهل الواقعي الطبيعي المحسوس، ومن ناحية ثانية تشيد للإنسان عالما آخر مثاليا هو عبارة عن عالم سرابي يمتلئ بالأشباح.

إن النقد عند نيتشه هو بالأساس هو فلسفة النظر إلى القيم ومن ثم، فإن أي محاولة رديئة لاعتبار القيم خارج النقد تكرس عملاء للفلسفة أمثال: "شوبنهاور" و"كانط" إنهم لم ينقلوا النقد إلى حضن القيم ذاتها، هكذا يفضح نيتشه الفضيلة، وينزع عنها كل قناع ليتجاوز النقد الكانطي، كما أنه يفضح

[1] فريد ريك نيتشه: هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، ص: 8.

كل إدعاءاته الزهدية المستترة تحت لواء الدين، مبينا أنه ليس هناك ظاهرة أخلاقية واقعية، بل تفسير أخلاقي للظواهر لا غير، وأن ما هو مسلم به لا يخرج عن النقد.[1]

3- مارتن هيدجر (تأصيل الوجود):

لقد وصلت الوجودية الألمانية مع " هيدجر" إلى مداها حينما أصبح سؤال "الأنطولوجيا الأساسية" هو الهاجس الذي يحرك النصوص الهيدجرية منذ (الوجود والزمان) 1927 م حيث نراه في العبارة الافتتاحية لهذا الكتاب يطرح ومضات حول ما يعتبره الطريق الذي تاهت فيه الفلسفة " الميتافيزيقا" والذي يجب شق دربه من جديد، تحت معاول التفكيك والتهديم.

إن مهمة الفيلسوف عند هيدجر هي إيضاح معنى الوجود والمنهج الذي يستخدمه الفيلسوف هو (الإشارة) لأن الوجود لا يقبل البرهان للتدليل عليه، بل الإيضاح والكشف وذلك بالإشارة إليه، ذلك أن الوجود اسم مشترك بين كل الأشياء الأحياء، وهو يشمل السائل نفسه الذي يسأل عن معنى الوجود ومن المستحيل النظر إليه من الخارج، أو إستنباطه من شيء أسبق، لأنه لاشيء أسق عليه. إن الأنطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود كما هو معطى.

يوضح هيدجر بأن نقطة ابتداء البحث في الوجود ينبغي أن تكون إذن هي تحليل وجود الإنسان فهو الموضع الوحيد الذي فيه يظهر فهم الوجود، وفيه لا يتوقف عن التكاثر والوجود، ولهذا يقول هيدجر" إن ماهية الإنسان جوهرية بالنسبة إلى حقيقة الوجود".

ووجود الإنسان يسميه هيدجر (الأنية) الوجود – هناك، أي الوجود في العالم وهذه العبارة لا تشتمل فقط على المعنى الكافي، بل وأيضا وخصوصا المعنى الأنطولوجي. وهذا الوجود الإنساني عام بين الناس جميعا، وإن بدأت تجربتي من وجودي أنا الخاص بي، ومهمة التحليل الأنطولوجي ستكون إذن الكشف عن الوجود الإنساني بعامة.[2]

---

[1] جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1993)، ص: 113 – 114.

[2] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص: 599 – 600 .

نقول أنه إذا كان هناك تداخل عميق بين "هيدجر" و"سارتر" في ما يخص مجال القيمة الأخلاقية كسؤال منحرف عن الدلالة الوجودية للواقع الإنساني، فهو سيبدأ من هنا، من هذا الدرب الذي يشقه "سارتر" من منعطف التحليل الهيدجري فقد كان " سارتر" على وعي بأن (الوجود لذاته) أو (الواقع الإنساني)، فقد يرنو إلى المضي قدما نحو التطابق مع نفسه، أو العودة إلى ذاته لكي ما يحقق الوفاق مع (الواجب) أي مع الضمير، لكن في سبيل لا يمكن تحقيقه. [1]

هذا بالضبط لأن الوجود في ذاته يتجاوز نفسه إلى غير حد صوب الوجود في ذاته لكي يمنحه قيمة، لكن هذا الإمكان سينتهي إلى الفشل، لأن الوجود لذاته يبقى هو الأساس بدون أساس، أي لا يمكن تأسيسه، لأنه هو أساس الأساس، والقيمة هي ما يترتب على هذا الأساس، وبالتالي يصادر لصالحه.

هكذا يخص "سارتر" كل أساس متعالي للقيمة (الإله مثلا)، هذا بالضبط لأن الوجود الذي نحوه يتجه الواقع الإنساني في تجاوزه، هو في قلب نفسه، فهو ليس إلا نفسه باعتباره كلا، أي وجودا لذاته لا قيمة متعالية عليه ولا أساس قبلي يفرض سؤال (الواجب) من فوق، لأنه هنا كما هو دائما لذاته، هذا بالرغم من أن الوجود لذاته نعرفه على أنه قيمة "Valeur"، بيد أن لهذه القيمة وجود لا تفهم إلا بدونه.

إن وجود القيمة عند سارتر يقوم دائما وراء الوجود، ومن ثم لا يكون له من أساس متجرد داخل الوجود لذاته، الهدف الذي أخطأه التصور المسيحي للقيمة، لأن هذا التصور أحال القيمة إلى معيار بالقياس إليه يمكن وضع الأفعال الإنسانية أو الأشياء الحسية عندها يكون (الله) القيمة العليا، من حيث أننا نتصوره باعتباره الهدف الذي تنزع نحوه القيم الممكنة جميعا.

بيد أنه على هذا الأساس، حسب " سارتر" يكمن العنصر الناقص في كل ما يخص الإنسان، هذا بالضبط، لأن القيمة تطارد الوجود، لا من حيث أنه يتأسس أي باعتباره حرية. [2]

[1] ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى سارتر، ص: 142 .

[2] نفسه، ص: 143 .

فالقيمة تعني الوجود المكره الذي لا أكونه، والذي يبقى وراء الوجود لذاته وهذا الوجود لا يستطيع أن يوجد بما هو كذلك إلا بواسطة الحرية، والحرية هي ما يجعلني موجودا، ويلزم عن ذلك أن الوجود من أجل القيمة هو وجود مفتقر تماما، من حيث أنه لا يستند إلا إلى الحرية.

خلاصة الفصل الأول:

إن التفسير الطبيعي كان يصور الطبيعة على أنها كل شيء، محاولا في ذلك إفتاء الطبيعة الداخلية للإنسان إفتاء تام في الطبيعة الخارجية، إنه نوع من التغييب للإنسان ولقيمه الأخلاقية.

إن السفسطائية هي المنعطف الحاسم الذي سجل عودة للذات الإنسانية ولقيمها النسبية، ولكنها عودة توجت في نهاية المطاف باقتناء كل القيم الأخلاقية في نسبية شكلية مطلقة انتهت بهدم الأخلاق وعدم التأسيس لها.

نستنتج أن الأخلاق الأفلاطونية أو المسيحية، ترى أن المكان الصحيح الخاص بالإنسان لا يوجد في هذه الحياة الدنيا، وإنما هو في ما وراء العالم، في دنيا أخرى يحددها الإنسان بمحض إرادته، تلك هي الأخلاق التي تصلح لجميع الناس إنها أخلاق ميتافيزيقية ماثلة في الغياب عن الذات.

وجب على الإنسان القديم أن ننزع عنه فكرة إنسان الحياة اليومية المركب من لحم ودم.

إن الفيلسوف يعتقد أن في الوقت الحاضر إنما عليه أن ينزل الأخلاق من السماء إلى الأرض أي أن الأخلاق الميتافيزيقية تصلح نقطة بدء ومحاولة في الكشف عن القيم الأخلاقية وليس العكس.

إن الفلسفة الوجودية هي رد فعل ضد القيم القديمة ولاتساقها فهي تبرؤ وجودي إنساني من كل الأخلاق الميتافيزيقية الماثلة في الغياب عن الذات صحيح أنها استعارت بعض المفاهيم من الأخلاق القديمة كحرية الأنا و الإرادة والمسؤولية ... لكنها رفضت تبعية ذلك لكل ما هو مفارق ميتافيزيقي للإنسان.

الإنسان لم يحل مشكلة الأصل، حتى " هيدجر" الذي أصل الوجود وقع في حفرة الأصل، بقوته التدميرية التي أحالت كل شيء للوجود والتي لابد ترجع إلى سؤال المهد الأرسطي، سؤال تسلسل المعلومات الذي يجد جوابه في " المحرك الذي لا يتحرك " أي (الإله) إن لم تقل (الله) إلى قوة أخرى، قوة الروحين الأفلاطوني والهيجلي، قوة العقل الديكارتي في بساطته ووضوحه وتميزه، إلى قوة السوبرمان الوحش النيتشوي إلى الأنا المشخص الكيركغاردي وقلقه، إلى الواحدية السبيتوزية

وضرورتها التدميرية للأديان القانعة بالحدس، وكأنها تريد أن تعرف إلهها بنفسها حيث لا جنة ولا نار ولا واسطة، إلى حرية " سارتر" التي كتبت إلهها " الله " (الإله) مئات المرات متربعة على عشرين مجلدا، ولكن " سارتر" " يصفع الإله" ليبرهن عن وجوده ولأنه يريد أن يظهر ولكن هيهات هو الأصل الذي يبقى المطلق الذي ليس كمثله شيء، يدرك ولا يدرك وبحكمته احتجب.

الفصل الثانى

من الأُنطولوجيا إلى الأُخلاقَ فى الفلسفةُ السارتَريةُ

تمهيد:

إن فهم أفكار سارتر يتوقف على سبر أطوار حياته في ارتباطها بأوضاع المجتمع الفرنسي كما يتوقف على النظر إلى الواقع الثقافي بكل تجلياته، كما أن الحرية عند سارتر هي صميم الوجود الإنساني، بالإظافة الى أن هناك علاقة بين الحرية والقيم فالإنسان ليست له قيم ثابتة بل هو في خلق مستمر لها، وهذا يقودنا إلى أن هناك علاقة في عالم وجد من أجل الجميع والأخلاق التي ترتبت عنه.

المبحث الأول: جان بول سارتر حياته ومؤلفاته .

جان بول سارتر Jean paul sartre فيلسوف وأديب فرنسي، ينتسب إلى مذهب الوجودي، ولد في باريس في الحادي والعشرين من شهر يونيو سنة 1905، وكان والده "جان باتيست سارتر" ضابطا في البحرية الفرنسية وكانت أمه "آن ماري اشفيتزر" إبنة عم المفكر والعالم اللاهوتي الشهير الدكتور ألبرت اشفيتزر الحاصل على جائزة نوبل للسلام في سنة 1952 وتوفي أبوه بعد عام واحد من ولادته، فكفلته أمه ووالدها ووالدتها، وعاش معهم في ميدون(ضاحية من ضواحي باريس الجنوبية) ثم في باريس في شارع لوجوف le goff في المدة من سنة 1908 إلى سنة 1915، والتحق بالصف الخامس في ليسيه هنري الرابع سنة 1916، حيث تعرف بزميله بول نيزان Paul Nizan، وفي تلك السنة اقترنت أمه بمهندس في البحرية، فانتقل مع أمه وزوجها إلى ميناء لاروشل (غربي فرنسا) فأقام فيها حتى سنة 1920 حيث عاد إلى باريس فالتحق بالصف الأول في ليسيه هنري الرابع وحصل على البكالوريا (شهادة الثانوية العامة) في السنة التالية، والتحق بالصف المؤهل لدخول مدرسة المعلمين العليا في سنة 1924، في مدرسة لوي لوجران.

وفي سنة 1924 دخل مدرسة المعلمين العليا، وكان من زملائه ريمون آرون، وعالم النفس لاجاش La gache وزميله السابق بول نيزان Paul Nizan، وحضر الأجر يجاسيون فرسب فيها في المرة الأولى سنة 1928، لكنه نجح فيها في سنة 1929 وكان ترتيبه الأول، وكان السبب في رسوبه في المرة الأولى استقلال آرائه التي أبداها في الامتحان التحريري.

وكانت سيمون دي بوفوار هي الثانية في الترتيب، وكان لقاؤها الأول مرة في يوليو سنة 1929 أثناء امتحان الأجريجاسيون وقد روت هذا اللقاء وبداية علاقتهما، التي ستستمر حتى موت سارتر، في مذكراتها بعنوان: (مذكرات فتاة عاقلة) (ص 338 – 342). ثم عين مدرس في ليسيه لوهافر le haver سنة 1931 حيث أمضى عامين، في أثنائهما قام برحلات إلى إسبانيا وإيطاليا وإنجلترا. وعني بقراءة مؤلفات جويس Joyce وسلين Céline.[1]

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، ج 1، 1984)، ص: 563.

وفي سنة 1934، كان عضو بعثة في المعهد الفرنسي ببرلين، وبدأ يقرأ لهوسرل وكأفكار فولكز Faulkner.

وعاد في نفس السنة – سنة 1934، إلى عمله مدرسا في "ليسيه لوهافر" حيث أمضى عامين آخرين (1934 – 1936)، وفي أبانهما كتب الصورة الأولى لروايته (الغثيان) لكن التأثر – وبالحماقة الناشرين ومن يقرؤون لهم أحيانا! خصوصا الناشرين الفرنسيين – رفض أن ينشرها، مع أنه سينشرها بعد ذلك ويبيع منها حتى نهاية سنة 1978، مليونا وستمائة ألف نسخة !! ثم انتقل مدرسا في ليسيه مدينة لاون Laon (في شمال فرنسا) سنة 1937، ولما قامت الحرب في سبتمبر سنة 1939 دعي لحمل السلاح فلحق بفرقته في نانسي، وفي سنة 1940 أخذ أسيرا في أعقاب هزيمة فرنسا أمام ألمانيا وأودع معسكر اعتقال، لكن أطلق سراحه هو بعض المدنيين الفرنسيين في أبريل سنة 1941 بفضل أوراق[1] مزورة حذف منها أنه كان جنديا في الجيش وعين مدرسا في ليسيه باستير في باريس، وكون مع مرلوبونتي Merleau Ponty خلية مقاومة ضد الألمان أسمها (الإشتراكية والحرية).

في سنة 1942 بدأت فترة الكتابة في المقاهي في حي سان جرمان في الشاطئ الأيسر في باريس، خصوصا في مقهى الفلور café de flore ومقهى Les deux – magots. وفي سنة 1944 تعرف إلى كامي camus وجان جنييه وأسس مجلة (الأزمة الحديثة)، وفي سنة 1945 زار الولايات المتحدة الأمريكية، وألقى محاضرة كان لها شهرة ودوي، لأنه بسط فيها المذهب الوجودي، وعنوانها (الوجودية نزعة إنسانية).[2]

وفي سنة 1946 اختلف مع كامي، وقام برحلات إلى سويسرا وإيطاليا وهولندا والسويد، وحاول العمل السياسي في سنة 1948 م، فأسس حزبا اسمه (التجمع الديمقراطي الثوري). وفي نفس السنة وضع الفاتيكان مؤلفات سارتر كلها على القائمة السوداء، وفي سنة 1949 اختلف مع الحزب الذي أسسته ووقع في سجال لاذع مع الكاتب الفرنسي الكبير فرانسوا موریاك François mauriac وفي سنة 1952 وقعت القطيعة التامة بينه وبين كامي – وفيها التقى مع هيدجر. وفي سنة 1954 سافر

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص: 563.

[2] المرجع نفسه، ص: 564.

إلى برلين، والإتحاد السوفيتي – وكان قد بدأ يتقرب إلى الماركسية والشيوعية وتشيكوسلوفاكيا وصار نائب رئيس جمعية الصداقة الفرنسية الروسية، وفي السنة التالية زار الصين، وفي سنة 1656 احتج على غزو روسيا للمجر وبدأت علاقته مع الشيوعية تتوتر، وترك جمعية الصداقة الفرنسية الروسية وفي سنة 1957 احتج ضد عمليات التعذيب التي كانت تقوم بها الشرطة والجيش الفرنسيان ضد المجاهدين الجزائريين، وفي سنة 1958 تظاهر ضد ديجول الذي كان قد تولى السلطة في فرنسا مايو سنة 1958 بفضل القادة العسكريين وإذعان البرلمان الفرنسي.

وفي سنة 1964 منح جائزة نوبل Nobel في الآداب، لكنه رفض استلامها، وكان مقدارها 250.000كورون سويدي، فأعيد المبلغ إلى مؤسسة جائزة نوبل. وبرر هذا الرفض على أساسين: شخصي، وموضوعي، فقال: " إن رفضي (لاستلام الجائزة) ليس فعلا مرتجلا، وإنما بسبب أنني رفضت دائما التشريفات الرسمية ... وهذه الفكرة تنبع من تصوري لمهمة الكاتب ... ذلك أن كل ألوان التمييزات التي يمكن أن يقبلها الكاتب تعرض قراءه لضغط أراه غير مرغوب فيه " أم عن الأسباب الموضوعية لهذا الرفض، فقط قال: " إن المعركة الممكنة الوحيدة الآن في جبهة الثقافة هي معركة التعايش السلمي بين ثقافتين: إحداهما ثقافة الشرق، والأخرى ثقافة الغرب والمواجهة ... يجب أن تتم بين الناس والثقافات، دون تدخل للنظم والمؤسسات ... وأنا أعلم تمام العلم أن جائزة نوبل ليست جائزة أدبية يمنحها الغرب، لكنها تكون حسب ما يضع بها المرء لكنها في الموقف الراهن تبدو موضوعيا كأنها امتياز يخص به الكتاب الغربيون والمتمردون في الشرق " .[1]

(والمقصود بالغرب، العالم الغربي – أوروبا الغربية، وأمريكا والمقصود بالشرق، روسيا والدول التابعة لها).

وفي سنة 1965 تبنى فتاة تدعى أرلت القيم Arlet-El Kaim وكان قد التقى بها في سنة 1956 وهي طالبة آنذاك. وفي سنة 1968 أدان غزو روسيا وحلفائها لتشيكوسلوفاكيا إثر ما عرف بـ (ربيع براج) أي حركة التحرر التي قام بها وبتشك في تشيكوسلوفاكيا. وفي سنة 1969 توفيت أمه، وهاجم (قانون التوجيه الجامعي) الذي أصدره أدجار فور وكان كارثة على التعليم الجامعي في فرنسا.

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص: 564.

وفي 20 مارس سنة 1980 دخل المستشفى لعلاج oédéme pulmonaire وتوفي في الساعة التاسعة من مساء يوم 15 أبريل سنة 1980 وفن في مقبرة مونبرناس وأحرقت جثته تنفيذا لما أوصى به.[1]

مؤلفاته حسب تاريخ صدورها:

- 1913: كتب قصصه الأولى: (بائعة الموز)، (إلى فراشة)، ووجه رسالة إلى كورتلين.
- 1927: كتب أول رواية (نكسة) une défaite، رفضت دار غاليمار نشرها.
- 1936: (الخيال) و (تعالى الأنا) (Tranxendance de l'égo) (L'imagination) (دراسة سيكولوجية).
- 1938: (الغثيان) (la nausée) (رواية لم تنشر إلا سنة 1939).
- 1939: (الجدار) (Le mur) (مجموعة قصص قصيرة).
- 1939: مشروع نظرية عامة في الانفعالات (esquisse d'un théorie des émotions) (مشروع إدخال الفينومينولوجيا والوجودية إلى فرنسا).
- 1940: (الخيالي) (L'imaginaire) (دراسة سيكولوجية) (عنوانه الفكري phycologie phénoménologique de l'imagination).
- 1943: (الوجود والعدم) (L'être et le néant) (دراسة في الانطولوجيا الفينومينولوجية) بحث فلسفي، عنوانه الفرعي (essai d'ontologie phénoménologique).
- 1943: (الذباب) (Les mouches) (مسرحية).
- 1944: (جلسة سرية) (huis clos) (مسرحية) (إخراج ريمون رولو).
- 1945: (سن الرشد) (L'age de raison)(الجزء الأول من الرواية الثلاثية): دروب الحرية.

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص: 564.

- 1945: 15 أكتوبر: صدور العدد الأول من مجلة (الأزمة الحديثة) (Temps modernes) أسسها (سارتر) (آرون)(لـيريس) (léris)، ميرلو بونتي، قاطعها (مالرو) (Marlaux) و(كامو) شعارها " إننا خواص المعاني وقائلو الحق عن العالم وعن حياتنا".
- 1946: (الوجودية نزعة إنسانية) (L'existentialisme est un humanisme) (دراسة فلسفية).
- 1946: (تأملات في المسألة اليهودية) (Réflexion sur la question juive) (دراسة سياسية واجتماعية) (شعارها (اللاسامية تصطنع اليهودي).
- 1946: (الدوامة) (سيناريو فيلم).
- 1946: (موتى بال دفن) (Morts sans sépulture) (مسرحية).
- 1946: (البغي الفاضلة) (La putain respectueuse) (مسرحية).
- 1947: (بودلير) (Baudelair) (دراسة سيكولوجية ونقدية).
- 1947: (تمت اللعبة) (Les jeux sont faits) (سيناريو فيلم).
- 1947: (مواقف) الجزء الأول (1) (situation) (دراسة متفرقة).
- 1948: (مواقف) الجزء الثاني (2) (situation) (دراسة نقدية تحت عنوان: ما الأدب).
- 1948: (الأيدي القذرة) (Les main salles) (مسرحية).
- 1949: (الموت في النفس) (La mort dans l'âme) الجزء الثالث من دروب الحرية (Les chemins de la liberté III).
- 1949: (مواقف الجزء الثالث) (3) (Situation) (دراسة متفرقة).
- 1949: (محاولات في السياسة) (دراسات سياسية).
- 1951: (الشيطان والرحمان) (Le diable et le bon dieu) (مسرحية).
- 1952: (القديس جنيه: كوميديا وشهيدا) (Saint Genet، comédien et martyr). (دراسة سيكولوجية ونقدية) .
- 1953: (قضية هنري مارتان) (دراسة سياسية). [1]

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص: 564.

- 1954: (كين) (Kean) (مسرحية إعداد من ألكسندر دوماس).
- 1956: (تيكراسوف) (Nekrassov) (مسرحية).
- 1960: (سجناء الطونا) (Les séquestres d'altona) (مسرحية).
- 1960: (نقد العقل الجدلي) (Critique de la raison dialectique) (دراسة اجتماعية وفلسفية).
- 1962: وضع مقدمة لكتاب (فرانز فانون) (معذبوا الأرض).
- 1963: (الكلمات) (Les mots) (مؤلف السيرة الذاتية).
- 1963: (مواقف الجزء الرابع والخامس والسادس) (IV.V.VI) (Situation).
- 1965: (مواقف الجزء السابع) (القسم الثاني من مشكلات الماركسية).
- 1966: (الطرواديات) (Les troyennes).
- 1970: تقديم لكتاب: (أنطونان ليهم) (Antonin léichm) (socialisme qui venait du fraid).
- 1971: (معتوه العائلة) عن فلوبير (1857 – 1821) L'idiot de la famille ،II،I،T flaubert.
- 1972: (مواقف) الجزء الثامن والتاسع (IX،VIII) Situation.
- 1973: (معتوه العائلة) L'idiot de la famille III.
- 1975: نص أساسي بعنوان: " صورة ذاتية في سن السبعين ".
- 1976: (مواقف) situation XX(صدور العدد العاشر).
- 1980: معالجات ثلاث مع بيني ليفي (Trois entretiens benny lévy).
- 1980: فيلم (سارتر بنفسه) (مقابلة مسجلة عام 1972. [1]

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص: 565.

المبحث الثاني: الوجود كحرية.

1- الاحتجاب الإلهي والحرية المطلقة:

إن الإنسان هو مشتل السلب والإيجاب هو منبت الرذيلة والفضيلة هو وحده صاحب الكلمة الفصل، منه كل شيء وإليه كل شيء، وهذا يعني أن الإنسان يتمتع بحرية مطلقة لا حد لها. " ونحن عندما نفكر في الله كخالق، نفكر فيه طوال الوقت على أنه صانع أعظم ومهما كان لاعتقادنا، سواء كنا من أشياع " ديكارت" أو من أنصار " ليبنتز" فإننا لابد أن نؤمن بأن إرادة الله تولد أساس، أو على الأقل تسير جنبا إلى جنب مع عملية الخلق، بمعنى أنه عندما يخلق فهو يعرف تمام المعرفة ما يخلقه، فإذا فكر في خلق الإنسان فإن فكرة الإنسان تترسب لدى الله ... بحيث يأتي خلقها طبقا لمواصفات خاصة وشكل معين، وهكذا الله فإنه يخلق كل فرد طبقا لفكرة مسبقة عن هذا الفرد " [1]

أي أن كل الأشياء بهذه الطريقة يسبق فيها الإنتاج علو وجود الشيء وجودا محققا وفعليا، بمعنى أنه قبل أن يوجد الشيء لابد أن يمر على مراحل عدة في الإنتاج إن الوجودية الملحدة والتي يمثلها سارتر تعلن بوضوح وتؤمن بأنه إذا لم يكن الله موجودا، فإنه يوجد على الأقل مخلوق واحد في تواجد قبل أن تتحدد معالمه وتبين. وهذا المخلوق هو الإنسان، أو أنه كما يقول " هيجر"، الواقع الإنساني بمعنى أن وجوده كان سابقا على ماهيته.

إذا ماذا نعني عندما نقول إن الوجود سابق على الماهية ؟

" إننا نعني أن الإنسان يوجد أولا، ثم يتعرف على نفسه، ويحتك بالعالم الخارجي فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر. بدأ ولم يكن شيئا. وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه... إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون، ويكون مايريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود"[2].

[1] جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم حنفي، (الدار المصرية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 1964)، ص :12.
[2] نفسه، ص: 14.

إذا الإنسان هو ما يضعه هو بنفسه، وهذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية أو ما نسميه بالذاتية، فالإنسان يوجد أساسا ثم يكون، فهو الذي يخطوا نحو المستقبل بنفسه إنه مشروع يمتلك حياة ذاتية يمتد بها نحو المستقبل.

إن الوجودية تقول إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة وعدم وجود الخير بصورة قبلية وسابقة، لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل وبذلك يصبح وجود الخير لا معنى له." إننا نصير حيال وجود إنساني بحت لا دخل فيه لوجود الله أو لقيم مصدرها الله. ولقد كتب" دستويفسكي" مرة: أن الله إذا لم يكن موجودا فكل شيء مباح، وما كتبه " دستويفسكي" هو النقطة التي تنطلق منها الوجودية، والتي نعتقد فيها أن إنكار وجود الله يعني أن كل شيء يصير فعلا مباحا، وأن الإنسان يصبح وحيدا مهجورا، لا يجد داخل ذاته أو خارجها أية إمكانية يتشبث بها ويكتشف فيها أن لا عذر له، لأنه مادام الوجود يسبق الماهية حقيقة فإنه لا عذر للإنسان بإحالة سلوكه وتفسير أسباب تصرفه إلى وجود طبيعة إنسانية مسبقة ومحددة الصفات، وبمعنى آخر يصير كل تفسير بالحتمية تفسيرا مستحيلا، ويصبح الإنسان حرا، بل يصبح هو الحرية ".[1]

من هذا الوعي الحر المتوج بالحرية ومن هذا الوجود السابق على الماهية يتولد القلق قبل ذلك أن قدرة الوجود على الانفصال بإفراز العدم هي شرط الحرية نفسه. أشرنا بأنه يتولد القلق كأنه قوة تأخذ بزمام الفرد والتي لا يستطيع الفكاك منها، إنه شيء ساكن لا يتغير، يجيب سارتر مع هيجر " بأن الحرية تتكشف للإنسان بواسطة القلق L'angoisse، والقلق هو كيفية وجود الحرية باعتبارها شعور بالوجود، وفي القلق تكون الحرية في وجودها " موضع سؤال بالنسبة إلى نفسها " "[2].

إن القلق كما يفهمه سارتر هو تجاوز للخوف المتصل بموضوعه وهو ليس وليد حيرة تولدت عن تكافؤ قيمتين متضادتين كما فهم " كير كغارد" ذلك، بل هو ناشئ أصلا عن شعور الإنسان بحريته وانعزاله المحتوم.

[1] جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص: 25.

[2] ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كير كغارد إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة، د. محمد عبد الهادي أبوريدة، (دار الآداب، بيروت، ط1، 1988)، ص: 135.

إن لا مرئية الله ولا فعاليته وعدم تدخله في الشأن الإنساني، أدى بسارتر إلى بناء صرح حريته في أعلى صورها والإعلان عن الإلحاد تعبيرا عن حالة وجدانية، ذلك أنه يجعل من الإيمان قضية إرادية لا قضية عقلية، فإثبات وجود الله أو عدم وجوده، لا يغير في المسألة شيئا ذلك أن مفارقة الله بكل ما تحمل من معاني يجعل من الإنسان وحيدا في عزلة، الذي ذكر أنه أصبح شيئا بديهيا فالعالم لا يخضع لغائية، وهنا يقف سارتر مؤيدا القتل النيتشوي للإله الذي استمد إعجابه وإقراره من عبارة مؤلف " الأحمر والأسود " " Le rouge et le noire" لـ: " ستاندال " Standall" وهي أنه " لا عذر لله، إلا كونه غير موجودة "[1]

إذا ما حرم العالم من المشيئة الربانية فإنه يحرم أيضا من الوحدة والغائية.

من هذا الاحتجاب أو اللاوجود الإلهي غير الضروري إثباته إلى المعضلة الحقيقية وهي معضلة الإنسان تبدأ انطلاقة " سارتر" ووجوديته في بناء صرح الحرية الإنسانية هذه الحرية التي شغلت المذهب الوجودي بأسره – وفلسفة " سارتر" بصفة خاصة " فالإنسان مسؤول عما هو عليه. وإذن تكون أولى آثار الوجودية المترتبة على ذلك هي وضعها (كل فرد وصيا على نفسه مسؤولا عما هي عليه مسؤولية كاملة "[2].

إن رجعة سارتر للوجود الإنساني ولواقعه المسيح بهذه الحرية (الإله)، غير الآبهة بالإله المخفي والذي لا يمكن أن يستنقذ لا (الوجود في ذاته)، المتكتل، ولا (الوجود لذاته) في وعيه الناقص، إنما مرده الوجود الممزق واقعيا بين ثنائية الوجود (الجسدي والآلاتي)، واللاوجود القيمي الذي أسفرت عنه مهازل التاريخ ومصائبه كان آخرها ويلات الحرب العالمية الثانية، ومن جهة ثانية سوء الفهم الفلسفي للوجود الذي أصبح طي النسيان والذي أعاد " هيدغر" تأصيله .

إن الفلسفة منذ " أفلاطون " حتى " نيتشه " لم تستطع حل سؤال الوجود كأصل ذلك أن أفلاطون"، اعتبر الروح في جدلها الصاعد والنازل هي ماهية الوجود، ليأتي سؤال " هيدغر" على المفهوم الأفلاطوني: ما الروح أصلا ؟ أليست هي الضد المقابل للأصل والفهم الخاطئ له، لأن الروح كأصل

[1] ألبير كامو: الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، (منشورات عويدات، بيروت، ط 3، 1983) ص: 87.
[2] جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ، ص: 15.

هي القفز على الظل نفسه هذا القفز الذي وجد خطوته الأخرى في سؤال " كانط": كيف يمكن للذات من خلال قدرتها القبلية أن تعرف الموضوع؟ لتأتي مراجعة " هيدجر" بإحالة سؤاله كيف يمكن للذات أن توضع المواضيع بعيدا عن ما هو قبلي؟ طالما أن الذات تسكن العالم، والوجود يخترق الذات من الخلف ومن الأمام، والواقع الإنساني (الذات) هي الوجود هنا في العالم (Desein) إن " هيدغر" بسؤال الأصل و أنطولوجية الأساسية التي ألهمت " سارتر" يرمي إلى أن تاريخ البشرية كذبة كذبها " ديكارت"، وعاشتها الفلسفة حتى " هيجل"، ثم " نيتشه" ذلك أن ذاتية المطلق الهيجلية بقيت وفية للذاتية الديكارتية بالرغم من أنه اعتقد تجاوزها، وهذا لأن الروح كما يقول " هيجل" كان مفهوما مجردا ثم أغترب المفهوم في الطبيعة وأنكشف كظاهرة أمام الكر وهو الآن يستعيد نفسه في التاريخ.

إن التاريخ وهو عودة الروح المطلق إلى ذاته بعدما حقق حل إمكانياته في شكل مظاهر موضوعية، ما هو إلا عودة الذات الديكارتية بعد إخارجها إلى الموضوع، هذا بالضبط لأن " هيجل" يستعيد هذه الثنائية، الذات والعالم في وحدة هوية الروح المطلقة كذاتية لا غير، هي أشد بأسا من الذات الديكارتية، لأنها اعتقدت امتلاك التاريخ في حين أن التاريخ عند " هيدجر" لا يمتلك، لأنه يبقى ضاربا في الأعماق متفتحا على الصيرورة، إنه ما لم يفكر فيه بعد، وما يفهم إبتداءا من المستقبل من هذه الروح المطلق (الوحش الهيجلي) الذي ما هو إلا الذات الديكارتية وقد منحت الإطلاق لا غير، تبدأ التأصيلية الهيدغرية للوجود لتخرج من دمائها، الانطولوجيا الأساسية لسارتر.[1]

2- المنهج الهوسرلي والأنطولوجيا عند سارتر:

إن الانطولوجيا (Onto / logie) أو علم الوجود قسم من الفلسفة، وهو يبحث في الموجود في ذاته مستقلا عن أحواله وظواهره، أو هو علم الموجود من حيث هو موجود (أرسطو) وموضوع هذا العلم قد يقصر على الوجود المحض، كما في وجودية (هيجر) أو يوسع حتى يشمل طبيعة الكائن الواقعي، أو الموجود المشخص وماهيته، وأهم مسائل هذا العلم تحديد العلاقة بين الماهية والوجود، وعلم الوجود أيضا يبحث عن الأشياء في ذاتها من جهة ما هي جواهر بالمعنى الديكارتي، لا عن ظواهرها و محمولاتها، وهو بهذا المعنى مقابل لعلم الظاهر (Phénoménologie) وإن كان في وسع

[1] جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ، ص: 16.

الفيلسوف أن يتكلم على (انطولوجيا الظواهر) على النحو الذي فعله (سارتر) في كتاب الوجود والعدم (l'être، essai d'ontologie sartre،Phénoménologique et le néant).

والفرق بين الانطولوجيا والميتافيزيقا الإنتقادية أن الأولى تريد أن تترك الظواهر و تغوص على أعماق الوجود للكشف عن الشيء في ذاته، على حين أن الثانية تقتصر على تحديد الجوانب القبلية في كل نوع من أنواع المعرفة.[1]

أصبح هذا المصطلح ركيزة الفكر الوجودي المعاصر بصفة عامة ونقطة إنطلاق أساسية اعتمدها سارتر في تطوير فكره الفلسفي تأثر بهوسرل ومن خلال منهج فينومنولوجي يقيم بمقتضاه انطولوجيا جديدة لم تقف عند مجرد وصف معطيات الشعور المباشر، لقد حاول سارتر كما فعل هيدغر أن يتوصل من خلال هذا المنهج إلى أنطولوجيا، أي إلى دراسته للوجود بالمعنى الأرسطي لهذه الكلمة، سارتر لم يقف عند مجرد وصف الإنسان والمواقف الإنسانية، والوجود الإنساني، إنما هو قد أراد من وراء دراسته تلك أن يتوصل إلى الحكم على الوجود الإنساني أي أن يقيم أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنساني بصفة عامة. [2]

الانتقال من الانطولوجيا إلى الأخلاق:

كل من سارتر وهيدغر يلوذان على النهج الهوسرلي في كون أن الوعي هو وعي بشيء ما (الشيء هو موضوع الوعي) لكن منهج سارتر الفينومنولوجي هو التعديل الهيدغري للمنهج الفينومنولوجي الهوسرلي (الشيء هو موضوع الوعي لكنه ليس محتواه) (Se n'est pas son contenu) أي أن الانتقال من البحث النفساني في تعلق الشعور بالظاهرة كواقع أو كإدراك حسي أو كضرورة (زمانية \ مكانية)، إلى آخر (أنطولوجي وجودي متحرر) يفهم على أنه وجود في العالم في حركته وإنفجاره " son éclatement" إنه نشاط متعالي على الشيء ووثيقا لصلة بالحرية يمكن تقسيم تطور سارتر الفلسفي إلى ثلاث مراحل: 1 – المرحلة النفسانية 2 – المرحلة الأنطولوجية 3- المرحلة الديالكتيكية.

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج 2، 1982)، ص: 560- 561.

[2] حبيب الشاروني: الوجود والجدل في فلسفة سارتر، (منشأة المعارف، الإسكندرية)، ص: 11 – 12.

المرحلة النفسانية: وتمثلها: 1- مقالة في مجلة " الأبحاث الفلسفية " سنة 1936 بعنوان " علو الأنا". 2- كتاب التخيل (L'imagination) سنة 1936. 3- كتاب: الخيالي " L'imaginaire) سنة 1930.[1]

في المقالة الأولى يناقش سارتر المعاني الأساسية في ظاهريات هسرل: الرد الظاهر يأتي وضع العالم بين أقواس، الشعور المحض، وينتهي إلى تقرير أن هسرل لم يدفع بالرد الظاهر يأتي إلى مدى كاف، وأنه بقوله بالهوية بين الأنا وبين الشعور المحض إنما وصل إلى خليط من العناصر المتباينة تباينا أصليا. ذلك أن الذات ليست كالشعور المحض الذي يستنفذ نفسه في العيان المباشر، بل هي تعلو على الشعور وتكون جزءا من العالم ذلك أن سارتر، في الوقت الذي كان فيه متأثرا كل التأثر بهسرل، كان أيضا خاضعا لتأثير هيدجر. ومن هنا نجده في مقال له بتاريخ سنة 1939 (نشر ضمن " مواقف" ج 1 ص 29 – 32) يكمل قصدية هسرل بالوجود – في العالم عند هيدجر فبعد أن يورد عبارة هسرل المشهورة: " كل شعور هو شعور بشيء ما" .

يقول إن فلسفة العلو تلقي بنا على قارعة الطريق، وسط التهديدات تحت ضوء يعمي الأبصار، أن يوجد، هكذا يقول هيدجر هو أن يوجد في العالم: وعليك أن تفهم هذا (الوجود . في ...) بمعنى الحركة، أن يوجد هو أن ينفجر éclater في العالم، هو أن يبدأ من عدم عالم وشعور ابتغاء أن ينفجر شعورا في العالم أن الشعور متى ما حاول أن يستجمع نفسه وأن يتطابق في النهاية مع نفسه ... فإنه يعدم نفسه. وهذه الضرورة للشعور أن ينفجر كشعور بشيء لآخر غير ذاته، هو ما يسميه هسرل باسم القصدية ("مواقف" ج1 ص 31).[2]

لتوضيح هذه المسألة يقرر سارتر في كتابه "التخيل" أن للتخيل فعالية يقوم بها الشعور- الشعور المتخيل – وهذه الفعالية أو النشاط ليس موضوعا مجرد أمر نفسي، بل موضوعه هو الشيء الذي تخيله هو بذاته وشخصه، فالتخيل يقيم إلى جانب موضوعات الإدراك الحسي، موضوعات أخرى غير موجودة وهكذا نجد أن للشعور بعدا ثانيا، هو بعد الأشياء غير الموجودة. الأشياء اللاواقعية وهذا البعد هو وليد

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ، ص: 565

[2] نفسه، ص: 565.

الحريـــة والـــدليل القـــاطع عليهـــا إذ لابـــد علـــى أن الشـــعور لـــيس مقصـــورا أو ملزمـــا بـــالتعلق بما هو كانت، إن في استطاعته التحرر من معطيات الواقع أي من القصدية الهوسرلية (الذات\ الموضوع \ العلاقة) أو الإدراك الحسي كما هو مساء فهمه في النزعة الوضعية لعلم النفس، ومعنى هذا أن الشعور غير خاضع للضرورة الزمانية. المكانية التي تفرض نفسها على الأشياء وهكذا نرى سارتر مرة أخرى ينتقل من بحث نفساني ظاهر يأتي إلى آخر أنطولوجي وجودي.

سنجد في كتاب "سارتر" " الخيالي" (L'ingénaire) 1940. والذي يؤكد فيه معنى الحرية ابتداء من فكرة ما هو خيالي، وفيه يأتي بمثال غياب " بطرس" الذي هو على موعد مع أحد في مقهى، فمشاهدة الغياب على خليفة الحاضرين هو مشاهدة [1] وجود غياب، وكأنه واقعة مشاهدة، وهكذا اكتشاف للحرية الإنسانية الأساسية التي للإنسان في أن يشاهد غياب (عدم وجود) كائن وكأنه واقعة مشاهدة.[2]

3- الغثيان والكشف الوجودي عن الحرية:

التجربة الأساسية التي يبدأ منها جان بول سارتر، والتي تتخذ في نظره أعظم قيمة بوصفها كشفا وجوديا هي تجربة " الملل" "L'ennui" . ولقد أعلن هيدجر في محاضرة له عن " طبيعة الميتافيزيقا" أن الملل العميق الذي يخيم كأنه ضباب صامت في مهاوي الواقع الإنساني (الآنية) يقرب الناس والأشياء ويقربنا نحن أيضا مع المجتمع في حالة من عدم التمايز التي تبعث على الدهشة " indifférenciation étonnante" ويكشف عن الموجود في مجموعة، وتجربة الملل هذه المتميزة الأساسية قد وصفها سارتر وصفا مستفيضا في رواية بعنوان (الغثيان) "La nausée"، فوجهة النظر التي يضعها سارتر دائما في المقام الأول من فلسفته هي (الحرية) وهو يحاول جاهدا أن يحطم فكرة ضرورة مفروضة علينا من الخارج ومستمدة من ثبات الأشياء أو من نظام أخلاقي موضوعي، المبدأ الأول لوجودهم العيني هو أن يقفوا موقف اختيار عميق جاء من تلقاء نفسه تماما، وفيه يختارون أنفسهم اختيارا مطلقا.

[1] أنظر جان بول سارتر: الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، (دار الآداب، بيروت، ط 1، 1966)، ص: 59.
[2] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص: 566.

إن هذه الحرية التي لا تشترك في شيء مع حرية عدم الاكتراث "indifférence" هي التي تصورها شخصيات " سارتر" وعلى الأخص " أنطوان روكنتان" في رواية "الغثيان" فهناك موقفان ممكنان: إما أن نقاوم انطباعات أو ميولا أو دوافع يرى الناس الذين نسميهم "أسوياء" (normaux) أنهم مجبرون على كتبها (وهم يلومون أنفسهم في الوقت نفسه على أنهم لم يفعلوها)، وإما أن نستسلم كلية لها، لا عن سلبية خالصة بل عن تصميم راسخ على أن تلابسها، وهذا الموقف الأخير هو الذي تختاره [1] شخصيات سارتر على أمل الوصول بذلك إلى حقيقة لا يستطيع الرجل السوي أن يبلغها. وهذا الاتجاه يسميه سارتر "بالغش "(Tricherie) التي يغوص فيها الغشاشون في أعماق الغثيان متميزين في ذلك عن الأفراد الآخرين، من الأسوياء الذين لا يغشون، سواءا كانوا من أهل الطاعة، من المتمسكين بالنظام والأخلاق أم من الخاملين الذين يحيون وجودا ميكانيكيا قابلا للاستبدال، أم من الأشخاص الذين لا كيان لهم، وهؤلاء جميعا يطلق عليهم سارتر لفظ: "الأوغاد" (Les salauds) الذين يريدون عن عمد إقامة عالم إلهي وراء عالمنا، أرضا وسماء جديدتين، يراد بها أن يخفيا العدم الذي يبعث على الدوار بكل ما هو موجود.

إن للغش شروط أولها: الذي يستخدمه الغشاشون لإماطة اللثام عن عالم الجبناء السرابي بما فيه من علمية وسحرية وجنون (الواقع والقيمة والعلو)، هو انسلاخ من الشخصية "Dépersonnalisation" أو عملية التبلور "Décristallisation" والتخلي عن كل ما يعكر صفو وتلقائية الوجود وتدفقه الحر من (الأنا) و (الأنا أفكر) ومن إرادة فلاسفة الواجب، وكل ما يصدر عن تأثير عائلي، ومهني، أو الأشكال المتحجرة والتقاليد، وبهذا يختفي الستار الذي يحجب عنا العدم والذي يحمينا من الغثيان، أما ثانيها: فهو نبذ الماضي والأنا المتحجرة والمتموضعة Objectivé وجرها كما يجر الشيء الميت، طالما أنه لا يمكن أن يكون سواء كتلة من الحوادث المنتظمة المتناثرة التي جاءت عفوا والتي تخلو من كل معنى.

وهذان الشرطان من شروط الغش سلبيان تماما، وغرضهما أن يجعلا الكشف "La révélation" ممكنا، وهو شيء جوهري للغش، أي أن يجعلنا ندرك من العالم جانبا لا سبيل

[1] ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركغارد إلى سارتر، ص: 112 – 113.

للأوغاد أن يصلوا إليه، وهذا الكشف الأنطولوجي الذي يدل على [1] ذروة التجربة الوجودية يتألف من رفع مفاجئ للحجاب عن الوجود، مبينا أن (الأشياء يمكن أن تكون أي شيء آخر) وأنها لا تتمتع بأي ثبات، إلا ما أضفتاه عليها من لافتات، وعليه فإن الانزلاق والتلاشي للعالم اليومي هو ما يؤدي إلى الغوص في الغثيان عموديا "àpic".

إن الحرية متضمنة بجلاء في إمكانية " الغش" نفسها، فبواسطتها تبينت الوجود في لا معقوليته الأصلية: فهي ما يوجد بلا علة، ما يوجد هناك متسلطا وبلا تبرير في آن واحد، وهي ما لا يشير إلى شيء آخر غير ذاته، وهي ما توجد وراء "au-delà" (الممكن) و(الضروري)، وهي مالا يمكن استنباطه، وهي العفوية الخالصة، والإفتقارية "contingence" الأساسية، هي الملأ المطلق، المتكتل، المتعجن "empaté" في نفسه. وليس الغثيان سوى هذا الشعور بالاختلاف الذي يسببه ذلك الكشف للوجود، كأنه شيء يأخذك من كل جوانبك بغتة، شيء يتوقف من أجلك، ويثقل على قلبك ومع ذلك ينبغي أن يكون ثمة صدع "fissure" في الوجود، مادمت أستطيع أن أخرج – عن طريق الغش من ذلك التكتل المظلم، وأنجح في أن أكون شيئا آخر غير ما أنا عليه . [2]

إن القلق حين يكشفني لذاتي باعتباري شعورا، يقنعني بذلك بأن ثمة لعبا في الوجود وأن العدم يطارد كينونة الوجود، بل إنه يسكنه كأنه الدود، والحرية تقوم على هذا العدم في الاختيار، وعدم الاختيار الذي هو اختيار، "... ذلك أنه منذ أن يعزى إلى الشعور تلك القدرة السلبية تجاه العالم وتجاه ذاته، ومنذ أن يكون الإعدام جزءا لا يتجزأ من وضع غاية، فلا بد من الإقرار بأن الشرط الأساسي الذي لا غنى عنه لكل فعل هو حرية الموجود الفاعل"[3].

إن التخلي في الحرية لا يكون إلا عن سوء طوية (Mauvaise foi) أو خداع النفس لأنني حين أتخلى عن الحرية، فإنني بواسطة الحرية أفعل ذلك، إن محاولة الخداع أو النفاق هذه والتي نجدها على وجه الدقة عند " الأوغاد " توصل إلى تعجن وتصلب ولزوجة فيه انقطاع

[1] ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركغارد إلى سارتر ، ص: 113 – 114.

[2] نفسه ، ص: 115 – 116.

[3] جان بول سارتر: الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، (دار الآداب، بيروت، ط 1، 1966) ، ص: 698.

عن الوجود، في حين أن الشعور لا يتجمد إلا في الموت، من هنا نفهم أن اللزوجة هي الحالة الوسط بين العدم أو سيولة الحرية، وبين الملاء المتكتل المعتم للوجود في ذاته (أو الشيء).[1]

4- الوجود في ذاته وأصل العدم:

إن الوجود في ذاته هو ما لا يشير إلى نفسه كما يفعل الشعور بالذات (conscience de soi) فهو الذي يمتاز بالاتصال المطلق في هويته مع الذات، والواقع أن الوجود معتم بالنسبة إلى ذاته لهذا السبب عينه، وهو أنه ممتلئ بذاته. وهذا ما نعبر عنه على نحو أفضل فنقول أن الوجود هو ما هو، أو أنه ملاء محض خال من الوعي، وكل ما نستطيع قوله هو أنه موجود. [2]

حسب سارتر إن ما يخرج الوجود في ذاته من ظلامه، هو ما يخلعه الوعي عليه من كشف أما الوجود لذاته فهو الأساس لحل الصلة بين الإنسان والوجود في ذاته بما يملكه من سلب داخلي، " لكن هذا السلب نفسه، إذا ما فحص بدقة، أرجعنا إلى العدم بوصفة الأصل فيه والأساس: فلكي يكون ثم سلب في العالم، ولكي يكون في وسعنا- تبعا لذلك – أن نتساءل عن الوجود فإن من الواجب أن يكون العدم معطى على نحو ما . وأدركنا حينئذ أنه ليس من الممكن إدراك (العدم) خارج الوجود "[3].

إن العدم لا يملك خاصية الانعدام، لأن ما ينعدم يشترط وجودا، ووجود العدم مستعار مالك لمظهر الوجود فقط، لأن ما ينعدم هو الوجود الذي يحتوي على عدمه الذي صنعه بنفسه، حيث انبثق من العدم.

فقبل أن يكون هذا الوجود وجودا، كان عدما والقذف بالإنسان إلى العالم تفسره هذه الصدفة العدمية، لذلك جاء وجوده وجودا سلبيا يائسا، الحرية فيه تعبر عن العدم، فهو يؤثر وينبذ، والنبذ عدم، والعدم، والوجود وجود للعدم[4]، لكن حرية الإختيار تقتضي المسؤولية، والمسؤولية تدفع إلى العمل، والعمل هو الإنسان في إستكماله النقص في الوجود، لأن الوجود الخارجي وجود في ذاته

[1] ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركغارد إلى سارتر ، ص: 117.
[2] جان بول سارتر: الوجود والعدم، ص: 43.
[3] نفسه، ص: 77.
[4] نفسه، ص: 78 –81.

لا يعي وجوده، والإنسان يريده وجودا لذاته يعي وجوده، ومحاولته عتب وغرور. ورغم أن الإنسان موجود لذاته لكنه موجود مع الآخرين، هذا سيترتب عنه دخول في علاقة صراعية بين الأنا والآخر، علاقة سلب وإماتة للإمكانيات ناشئة أصلا من رغبة الموجود البشري في أن يكون إله.

5- دور الآخر في تقييد حريتي:

سارتر يرى أن مسألة الآخر قد تقدمت مدى فسيحا في القرنين التاسع عشر والعشرون بإسهام كل من هوسرل وهيجل وهيدجر.

فعند هوسرل تقوم العلاقة بين الأنا والآخر عن طريق العالم: إن العالم كما ينكشف للوعي يحيل على الآخر باعتباره شرطا لتأسيس العالم ولوحدته ولثرائه، وبما أن الأنا هو جزء من العالم فالآخر يظهر كذلك من حيث هو شرط لتأسيس الأنا. إلا أن سارتر يرى أن هذه العلاقة موضوعية ولا تؤكد وجود الآخر إلا على نحو احتمالي بحت.

أما في فلسفة هيجل فتقوم العلاقة بين الآنا والآخر –كما يرى سارتر – على أنها علاقة داخلية، وليس أدل على ذلك من دراسة هيجل العلاقة بين السيد والعبد وما يقوم بينهما من صراع. إن كلا من الأنا والآخر يسعى – في فلسفة هيجل – إلا أن يؤسس ذاته خلال تحطيم الآخر، فالعلاقة هنا هي علاقة داخلية، إلا أنها تظل مع ذلك وكما يرى سارتر – علاقة عقلية تقف عند مستوى المعرفة .[1]

أما هيجر فقد نقل مسألة الآخر من مستوى المعرفة إلى مجال الوجود. وهذا . كما يرى سارتر – هو امتياز هيدجر على الفلاسفة السابقين، إنه لا يتناول العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة عقلية وإنما باعتبارها علاقة وجودية، إلا أن هيدجر من جهة أخرى لم يبدأ من الكوجيتو، وهذا هو انتقاد سارتر لهيدجر، إلا أن هيدجر لم يبدأ من الكوجيتو، ولم يستطع بالتالي أن يقيم حسابا للفرد المحسوس الذي أعرفه أنا وانزلق إلى الوراء في المثالية آخذا الآخرين على أنهم معطون معنى ومندرجون في مركب الأدوات (complexe d'ustensiles) .

[1] حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، (نشأة المعارف، الإسكندرية)، ص: 165.

سارتر إذن يبدأ من الكوجيتو، واكتشاف الآخر لديه لا ينفصل عن اكتشاف الأنا، بل إن اكتشاف العالم وجسدي وأن نفسي كل ذلك يؤلف تجربته واحدة، فأنا أعاني الآخر – باعتباره ذاتا – على نحو ما كشفت لنا الدراسة الفينومنولوجية للخجل، [1] فهو لا يمكن أن يكون صادرا عن تأمل الذات لنفسها، وإنما هو صادر عن شعوري بأنني مكشوف أمام الآخرين، فالخجل كصورة له تركيب قصدي (intentionnelle).

يدرج سارتر ذلك بقوله " وسقوطي الأصيل هو وجود الغير، والخجل . مثله مثل الكبرياء هو إدراك ذاتي كطبيعة، وإن كانت هذه الطبيعة نفسها تفلت مني وليست معروفة لي . وليس الأمر في الحق، أمر شعور مني بفقدان حريتي كيما أصير شيئا، لكنها هناك، خارج حريتي المعاشة، كصفة معطاة لهذا الوجود الذي أكونه بالنسبة إلى الغير. وأدرك نظرة الغير في حضن فعلي، بوصفها تجميدا واستلابا لممكناتي الخاصة . والغير، بوصفه نظره، ليس غير هذا علوي المعلو عليه " . [2]

إن نظرة الآخر أتاحت لحريته أن تحد حريتي، وأن توجد بعدا آخر لوجودي لا أستطيع رؤيته لأنه خارج عني وخاص بالآخر، وهذا البعد الخارج يجعل مني كائنا مكتملا متجمدا في ذاته، كأن حياتي قد نمت وانتهت كل إمكانياتي ولم يعد ثمة مجال لحريتي، وكأن نظرة الآخر هي موتي أنا، لأن الموت هو الذي يجعلني نهائيا شيئا معروضا لنظرات الآخرين دون أي سلاح من جانبي، فموتي هو انتصار لحرية الآخر ولنظرة الآخر، أي أنه انتصار لحريته على حريتي[3] .

في هذا الصدد نقول أن وجودنا يعتمد على حرية الآخر، التي هي ليست حريتي، والتي هي شرط لوجودي بل إن حرية الآخر تضعني في حالة خطر دائم خوفا من أن يتخذني أداة لتحقيق إمكانياته المجهولة، وبذلك يجد من حريتي ونعتبر بذلك أنفسنا عبيدا أمام نظرات غيرنا.

[1] حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، (نشأة المعارف، الإسكندرية)، ص: 166

[2] جان بول سارتر: الوجود والعدم،، ص: 441.

[3] حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر ، ص: 168

المبحث الثالث: الوجود كمشروع (الحرية والقيم).

إن المتتبع للفلسفة القديمة والحديثة، لا يجد فلسفة كالوجودية تحفظ للإنسان –كفرد– كل قيمته، ذلك أن رباط القيمة ذاته، هو العمل الإنساني وحده، ولا تلقى المسؤولية إلا على هذا العمل الذي يكون فيه الفرد خالقا لنفسه أولا وأخيرا، فمنه تتبع القيم، وفيه تصب.

يؤكد سارتر على أن الإنسان الحر – الحر من حيث أنه ينفصل عن الوجود، ويصبح على هذا النحو (أنا) في القلق – هذا الإنسان لا يظفر بالحرية مرة واحدة وإلى الأبد، بل هو على العكس من ذلك لابد له أن يصنع دون انقطاع ما يتسم به الوجود – الحر – أي أن يصنع من جديد ماهيته الخاصة. وهذه الماهية، أو هذه الأنا، بمضمونها القبلي والتاريخي، هي كل ما أنا عليه باعتبار أنني كنته، أي كل ما هو ورائي على نحو ما ولهذا يجب علي أن أنتزع نفسي باستمرار في هذا الماضي الحاضر حتى أوجد، وإلا أصبحت شيئا، وتجمدت فصرت وجودا في – ذاته . ولهذا ينبغي أن أكون دائما (قدام) نفسي، وباعتباري كذلك، مشقوقا بواسطة عدم للماهية التي أشيها في أثناء وجودي، ومن هنا يتولد القلق الذي هو الشعور (بانعزالي) وبحريتي المطلقة.

وهذا القلق يتخذ طابعا " أخلاقيا " حيث أنظر إلى نفسي في علاقتي الأصلية بالقيم، ذلك أن القيم تتطلب أساسا، غير أن هذا الأساس لا يمكن أن يتكون بالعلة، وبذلك تفقد استقلالها وقيمتها في وقت واحد.

والقيمة لا يمكن أن تتكشف إلا لحرية إيجابية، تجعلها توجد على أنها قيمة نتيجة لمحض أنها تعترف بها على أنها كذلك.[1]

ومن خلال ذلك يرى سارتر أن "حريتي هي الأساس الفريد للقيم ولاشيء على الإطلاق يبرر اعتناقي لهذه القيمة أو تلك، أو لهذا السلم من القيم أو ذاك. فأنا الموجود الذي توجد بواسطته القيم، ولكنني – باعتباري كذلك – لا أجد مبررا أو عذرا لي فأنا أساس القيم الذي لا أساس له. وهذا ما أعانيه في القلق الذي هو إدراك منعكس للحرية بواسطة نفسها – وقلقي يشتد حيث يدرك أن القيم

[1] ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركغارد إلى سارتر ، ص: 137.

لا يمكن أن توجد دون أن توضع موضع التساؤل، لأني أعرف نفس حرا، أي قادرا على قلب سلم القيم".[1]

إن أخلاقية سارتر في هذا العالم الذي لا يتوقف عن كشف أوضاع جديدة، تريد أن تكون خلقا دائما وفي تفجر مستمر، ليست هناك قيم عالمية متجمدة علينا احترامها، وإنما هناك وجود جديد علينا تبريره بلا انقطاع، إنه " ... لو نظر إلى الحرية نفسها من زاوية الخلود لبدت غصنا جافا إذ هي كالبحر في حركة لا تزال تبدأ أبدا. فليست هي سواء الحركة التي بها دائما يتخلص المرء مما يعوقه، فيتحرر. والحرية – في أي أشكالها – لا تمنح، بل على المرء أن ينتصر على شهواته وجنسه وطبقته وأمته، فينتصر بذلك على الآخرين. وإنما يتوقف الأمر في هذه الحالة على طبيعة العقبة التي يحاول اقتحامها، وعلى المصابرة في سبيل النصر، فهذا هو ما تتخذ به الحرية، في كل حال صورتها".[2]

إن الوجود لأجل ذاته وبمقتضى تركيبته الأنطولوجية هو قرار مستمر وملاشاة مستمرة، وهذا يعني أنه حرية مستمرة، فهو يكون مال يكونه، ولا يكون ما هو كائنه بحيث يمكن أن نقول أن خاصية الوعي الحر هي الفرار المستمر والحرية الدائمة.

إن الوعي من جهة هو فرار مستمر وحرية مستمرة ومن جهة أخرى تجمد مستمر وضرورة مستمرة، أي تجمد للأفعال الماضية التي تتحول إلى شيء في ذاته وهذه الأفعال المتجمدة هي التي ينفصل عنها الوعي فيصبح بمقتضى هذا الانتقال حرا إزاء المستقبل، فالوعي إذن يتجمد باعتبار أفعاله الماضية ويتحرر باعتبار أفعاله المستقبلية.[3]

[1] ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركغارد إلى سارتر، ص: 137.

[2] جان بول سارتر: ما الأدب؟، ترجمة: محمد غنيمي هلال، (نهضة مصر، القاهرة)، ص: 66.

[3] حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر ، ص: 134 – 135-136.

المبحث الرابع: الأنا والآخر.

إن المقولة الأساسية في فلسفة سارتر هي " الوجود – لأجل- ذاته" أي الوعي، ورأينا أن أول ما يميز الوعي هو الحرية، ويرى سارتر أن " الوجود- لأجل – ذاته " يحيل إلى نوعين آخرين من الوجود هما: وجود الآخر، والوجود – لأجل – الآخر.

نبدأ بوجود الآخر: إن النظرة الفينومولوجية للشعور بالخجل تبين أولا أن الآخر يؤسس إحدى تركيبات وجودي، ويتبين أن العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة وجود فينبغي أن أتوطد في وجودي وأن أقيم مشكلة الآخر ابتداء من وجودي، أما الفلسفات التي تناولت العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة معرفة، مثلما فعلت المثالية و الواقعية، فقد فشلت في توضيح هذه العلاقة، ولم تستطع أن تخرج الفرد من وحدته الأنطولوجية Solipsimc، فالواقعية تزعم أن ما لدي من تجربة حسية عن جسد الآخر وعن تماثل جسده وأفعاله بجسدي أنا وأفعالي إنما يعطيني معرفة بالآخر، ولكنها بهذه التجربة تقتصر على التدليل على وجود جسد الآخر فحسب، وتظل معرفتنا بروح الآخر احتمالية، والمثالية ظنت أنه من الضروري البرهنة على وجود العالم الخارجي وكذلك على وجود الجسد، ولكنها أخفقت في هذه المحاولة لأنها جعلت الوجود حبيسا في الفكر، والفكر عاجز على أن يصلني بالعالم الخارجي أو أن يصلني بجسدي. [1]

فسارتر يؤكد بقوله: " أما نحن الوجود بين فنريد أن تقوم دنيا الإنسان على مجموعة من القيم المتميزة المفارقة للعالم المادي، والذاتية التي نقول بها ليست ذاتية فردية لأن الإنسان يكشف بالكوجيتو عن ذاته وعن ذات الآخرين أيضا. وعندنا أن الكوجيتو، بعكس كوجيتو (ديكارت) أو (كانت) يجعلنا ندرك ذاتنا أمام الآخر، وأن وجود الآخر وجود محقق أمام وجودنا، فهو كوجودنا، والإنسان الذي يكتشف ذاته بالكوجيتو يكتشف أيضا ذوات الآخرين، ويكتشف أن ذوات الآخرين ضرورية لوجود ذاته، فهو ليس شيئا إن لم يعترف به الآخرون ". [2]

[1] حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص: 164 – 165.

[2] جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص: 45- 46.

وبذلك فإنه لو شئت أن أعرف شيئا عن نفسي، فلن أستطيع ذلك إلى عن طريق الآخر، لأن الآخر ليس فقط شرطا لوجودي بل هو كذلك شرط المعرفة التي أكونها عن ذاتي، فاكتشافي لصميم ذاتي هو اكتشاف للآخر، من حيث هو حرية موضوعية تقف في مواجهتي، ومن حيث هو كائن لا يفكر ولا يريد، إلى إذا كان فكره وإرادته إما ضدي أو معي .

وهكذا نجد أنفسنا فجأة – في عالم – لنقل إنه مجموعة من الذوات المتبادلة الوعي ببعضها البعض inter – Subjectioité، وفي هذا العالم يجد الإنسان نفسه، ولابد أن يقرر ماهيته وماهية الآخرين .[1]

يؤكد سارتر فأننا سنمارس الحرية من أجل الحرية، وسوف نطلبها من خلال ظروف معينة، وبسعينا خلق الحرية تكتشف أنها تتوقف كلية على حرية الآخرين، وأن حرية الآخرين تتوقف على حريتنا.

يقول سارتر: " والحرية من حيث هي تعريف بالإنسان لا تتوقف على حرية الآخرين ولكني عندما ألتزم، أطلبها لنفسي كما أطلبها للآخرين، وأجعلها غيتي، وأدمج في تلك الغاية حرية الآخرين، ومن ثم فأنا عندما أعترف، عن حق، بأن الإنسان هو الكائن الذي يسبق وجوده ماهيته، وأنه لذلك حر، ولا يستطيع إلا أن يريد حريته في مختلف الظروف، ومن ثم فلا يستطيع إلا أن يريد حرية الآخرين".[2]

إن الإنسان باختياره لنفسه لا يعني ذلك أن كلا منا يجب أن يختار لنفسه، بل نحن نعني أن يختار لنفسه، وهو إذ يختار لنفسه يختار لكل الناس، لأن الإنسان في الواقع وهو يمارس الاختيار كي يخلق نفسه كما يريد لنفسه، لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق. وبذلك فإن اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما نختار وإعلاء لشأنه، وكأننا نقول لكل الناس: اختاروا مثلما اخترنا، فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا، وما نختاره دائما خير لنا، ومن ثم فهو خير لكل الناس.[3]

نقول في الأخير بأن الحرية إذ تنطوي إذن على الشعور بحضور الغير كيما تحقق نفسها.

فالآخر يكون وجودي الروحي ويشاركني في تطريئ الذاتي إلى أبعد حد. بحيث أستطيع أن أقول: إن ذاتي تنبع من قلب الآخر. أو بعبارة أخرى: الوجود هو الآخر.[4]

---

[1] جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص: 46 – 47.

[2] نفسه، ص: 58.

[3] نفسه، ص: 16 – 17.

[4] فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، (دار المعارف، مصر)، ص: 82 – 85.

خلاصة الفصل الثاني:

نلمس في معنى الحرية عند سارتر إذا نظرنا إليه من نظرة المعنى الإطلاقي تناقضات داخلية منها:

- التركيب الأنطولوجي للوعي يستدعي حرية مستمرة، لكن الشعور بالقصر باللاشيء من قيمة هذه الحرية صيغة : (إننا مدانون بالحرية) تعبر عن هذا التناقض .
- إن القول بأن الإنسان يفر بحريته من حريته، يحيل إلى تناقض أو بالفصيح أي قيمة للحرية أو ما هي الحرية التي نستطيع أن نفر منها.

فلسفة سارتر الإلحادية كشفت حرية الإنسان في صميم الإنسان، فأرشده إلى الطريق الذي يقوده إلى الحرية المطلقة.

إن اعتبار وجود الله أو عدمه، مسألة غير مهمة حسب سارتر، وتحطيمه أو قتله، كما هو عند نتيشه، يعد محاولة لتأسيس وجودي هش، لأنه يفرغ الحياة من معنى الحق، وما النهايات المتوجة بالقلق والهم والعبث وغير ذلك مما تطبع في تجارب الذاتية لمعظم الفلاسفة الوجوديين إلا دليلا على ذلك، إلى درجة وصفت فيها الوجودية بالفلسفة المطوقة التي تبتعد عن كونها فلسفة ذات قيمة عامة مشتركة.

إن مبررات الفكر الوجودي السارتري الإلحادي المعلن عنه دون مواربة والذي يعد من أبرز ميزات بنائه الفلسفي، يمثل امتدادا لحالة وجدانية سالية لديه هي ذاتها امتداد لحالة اجتماعية سالية عايشتها أوروبا في حربين عالميتين حذاها على اليأس الكلي، حيث لم تعد تؤمن بقيم حافظة للإنسان، لتظهر الوجودية بعد ذلك بتتويجاتها ونهاياتها المأساوية انطلاقا من بداياتها الرائعة.

إن إنزلاقات الفكر السارتري الإلحادي الأساسية ناتجة أصلا من انطلاقته اللادينية غير المؤسسة، والتي بنيت أساسا على اليأس الناتج عن الفراغ الروحي بالدرجة الأولى.

إن الحرية التي تكلم عنها "سارتر" هي حقيقة ساكنة فيه، إنه بالفعل كما رأى "كرانستون" و "دانتون" (سارتر ضمير عصري) أين تتحول الحرية كمعطى إلى الحرية كقضية.

الفصل الثالث

فكر سارتر واحتوائه على أخلاق الإلتزام

تمهيد:

كان التوجه الجديد لسارتر من أخلاق فردية إلى أخلاق اجتماعية أي من نحو عقلاني ميتافيزيقي إلى تحول ماركسي وبذلك أسفر عن وجودية ماركسية وليس العكس،كما أن سارتر درس الوجود بدلالة الإنسان بدل أن يدرس الإنسان بدلالة الوجود .

لقد بين سارتر الوظيفة الاجتماعية للأدب وأن الأدب السارتري الموصوف بالدين ينتهي إلى نوع من المعنى الشمولي الكلي، وتحول الأدب إلى إمبراطورية من الدلالات صانعة الحدث التي تسعى إلى احتواء الحياة في غموضها وتفصيلاتها والى تحويل القارئ إلى (أنا) . إن الفلسفة عند سارتر نتاج سياسي وأخلاقي وليست مجردة عن هذا العالم لأن كل فلسفة هي عملية حتى تلك التي تظهر وكأنها أكثر تأملية.

إن موقف سارتر من الالتزام الأخلاقي والالتزام السياسي قد تمحور في توجهه ،كما يبرز كذلك في المسألة اليهودية فقد تحول ضمنية إلى مبرر لشأن اليهودي من خلال دراسة كانت عاطفية غير موضوعية متناسيا بذلك أن الحركة الصهيونية ما هي إلا نموذج نازي يسعى إلى احتواء العالم تحت شعار "شعب الله المختار"

المبحث الأول: من الفرد إلى الجماعة في القيم الأخلاقية.

يحدثنا (سارتر) في مؤلف السيرة الذاتية الكلمات (Les mots) بأنه قد ولد في عالم من الكلمات وأن العالم الذي نعرفه من خلال الكتب يتسم بأنه عالم منتظم، ومتماسك، ومتسق، متجه دائما إلى غاية معينة، وهكذا تصور بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلاني الذي تصوره لنا ميتافيزيقا (ليبنتر) و(نيوتن) و(ديكارت) غير انه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة، حين وجده على النقيض من ذلك كله، عالما مضطربا يموج بالفوضى والتشوش، والعبث، وشعر بأنه قد افتقد في العالم الواقعي تلك الصورة القريبة على وجدانه والتي غرسها في أعماق قراءاته الأولى ويضيف "سارتر" في سيرته الذاتية أن ظمأه إلى الميتافيزيقا ظل يلازمه إلى أن تحول إلى الماركسية في الحرب العالمية الثانية.[1]

إن المشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية في نظر سارتر أو بالأحرى بالنسبة للماركسية في صورتها التقليدية أنها قد أصبحت متحجرة جامدة ضيقة الأفق، كما أنها قد فقدت طابعها الإنساني وهنا وفي هذا الجانب بالذات يمكن للوجودية أن تبعث حياة جديدة في الفلسفة الماركسية من خلال إضفاء الطابع الإنساني عليها، على اعتبار أن عقبة الماركسية في صورتها الكلاسيكية الضيقة الأفق والتي ما هي إلا عقبة هيجلية حين ترى الحرية في الوعي بالضرورة معتبرة الوجود الفردي مجرد وهم فردي هي مسالة قابلة للحل من خلال حقنها بدماء الوجودية، إن "سارتر" يمضي أكثر من ذلك غيب يتنبأ الماركسية حين سترتكز على البعد الإنساني كأساس للمعرفة السوسيولوجي (وهذا هو المشروع الوجودي) فإن الفلسفة الوجودية، ستذوب داخل الكل الأشمل وتتعالى عن نفسها وتتوفق عن كونها نوعا من البحث في مجال معين، إذ سيصبح داخل الكيان الجديد، أساس لكل مجالات البحث.[2]

لقد اطلع (سارتر) على أفكار ماركس (1818-1883) من مصادرها الرئيسي، فعمد إلى قراءة (رأس المال) "Le capitale" و"الإيديولوجية الألمانية"، ولكن لم يحقق له من قراءة هذه الكتب ما تحقق له عندما التقت إلى طبقات العمال التي تحيا بالماركسية، ورأى كيف تتجسد فيها أفكار (ماركس) فهذا

[1] أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة: د.نصار عبد الله، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة)، ص: 106.

[2] نفسه، ص: 111.

الالتقاء بين الفكرة والتجربة هو الذي أدى بسارتر على الفهم الذي يعني التغيير ويعني تجاوز الإنسان لنفسه، وهو في الوقت ذاته تصحيح للماركسية المعاصرة التي تنطوي على أنثرولوجيا لا إنسانية حين أبعدت الإنسان (السائل) كأساس للتفسير الاجتماعي لتجعل عوضه العامل الاقتصادي (المسؤول) أساسا وحيدا وتتحول بذلك إلى ميتافيزيقيا دوغماتية.

يلاحظ الفيلسوف الليبرالي الانجليزي موريس كرانستون (1920-1993) أن سارتر يصر دائما على أن معركة الحقيقية هي مع الماركسيين لا مع ماركس فالماركسيون متمسكون بالنصوص الحرفية الماركسية وينظرون إلى كل ما يحدث كما لو كان ضروري الحدوث وحقيقة قبلية، وهذا منهج خاطئ أما ماركس نفسه، فقد كان على النقيض من ذلك بما طرحه من فكر مبدع وخلاق، بل إنه في بعض كتاباته كما يفسرها سارتر كان وجوديا بدون أن يدري.[1]

إن على كل ما ذكره سارتر في بداية (النقد) من أن الفلسفة الماركسية هي الفلسفة الأصلية وأن الوجودية، مجرد إيديولوجية فإن من الواضح أن جانبا كبيرا من التكامل المزعوم بين الوجودية والماركسية، ما هو في حقيقة الأمر إلا استسلام للماركسية لا الوجودية داخل عقيدة أشمل، ذلك أن تلقف مفهوم البراكسي بمعانيه المختلفة، كالفهم المشترك باعتباره مقابلا للتأمل أو بمعنى الفعل المقابل للتأمل أو بمعنى النشاط التجريبي أو العلمي أو الصناعي كان بغرض حق الماركسية بمفهومه هو عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بحرية الإرادة.

فعلى الرغم من المعنى الفضفاض الذي يستخدم به لفظ البراكسيس فإنه يشير دائما إلى من ينهض به البشر في ظل الوعي التام بقوانين الضرورة وعلى هذا فإنه إذا أمكن التوحيد بين فكرتي المشروع أو البراكسيس فإن الماركسي لا الوجودي هو الذي سيضطر إلى مراجعة مقولاته مراجعة جذرية.[2]

إن الوجودية كما تعهدها بوجه عام، وعند "سارتر" بوجه خاص تنطوي على نزعة فردية متطرفة في حين الماركسية ترفض هذه النزعة وترى أن الإنسان ينظر إليه في إطار المجتمع أو داخل الإطار الإنساني الشامل، كل هذه المعضلة نجده مرة أخرى يحاول على طريقته الخاصة الاستنجاد بالمصطلح الماركسي

[1] أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ص: 112.

[2] نفسه، ص: 115-116.

(الاغتراب) محاولا أن يضفي عليه معنى وجوديا ومرة أخرى نشير إلى أن معنى (الاغتراب) عند "ماركس" يختلف اختلافا بينا عن معناه عند "ساتر" والاغتراب عند "ماركس" ينشأ نتيجة الاستغلال الذي يمارسه الإنسان ضد الإنسان، في حين هو عند "سارتر" يمثل سمة عامة من سمات الأزمة الإنسانية وعلى هذا فإن (الاغتراب) لا يمكن فهمه إطلاقا في إطار اللغة الماركسية.

والواقع أن "ماركس" و"سارتر" كلاهما قد استمد فكرة (الاغتراب) من "هيجل" ومن ثم فإن نظرية "سارتر" في (الاغتراب) ما هي إلا مفهوم هيجلي أضفى عليه طابع وجودي وليس مفهوما ماركسيا ثم صبغه بالصبغة الوجودية ومن ناحية أخرى فإن (الاغتراب) كم عرضه "سارتر" في (الوجود والعدم) يتسم بأنه ذو طابع ميتافيزيقي في حين أنه في (النقد) يستهدف إقامة (الانثروبولوجيا) في مقابل (الانطولوجيا) وهو ما حدا به هذه المرة إلى أن يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك العداء الأزلي الذي تتسم به العلاقات البشرية والذي طالما صوره على أنه سمة أساسية من سماتها، والمبدأ الذي يطرحه "سارتر" في هذا المجال هو (الندرة) ذلك أن التاريخ البشري بأسره هو تاريخ عجز في الموارد المتاحة وهو في نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هذا العجز إنه "نفي النفي" في تظافر البشر ومحاولاتهم قهر (الندرة)، والتي هي القوة المحركة، فهي وحدها و لا شيء سواها ما يجبر البشر أن يعملوا معا ومن ثم فإن "سارتر" ينظر إليها باعتبارها المصدر لتكوين تجمعات بشرية والتي تتخذ في الغالب جماعات لا السلاسل. [1]

هل يعني مما سبق أننا نخلص إلى عدم وجود عناصر ماركسية في نظرية سارتر؟

الحق أننا لو خلصنا إلى هذا لكانت النتيجة التي تنتهي إليها بعيدة كل البعد عن الصواب، فلئن كان "سارتر" قد فشل في إقامة الماركسية ذات الطابع الوجودي فلقد نجح إلى حد ما في إقامة الوجودية ذات الطابع الماركسي، ذلك أنه قد استفاد من الكثير من الآراء الماركسية وبوجه خاص نظرية ماركس في الطبقة، حيث نجد أن تعاليم الماركسيية التي تدعو إلى إقامة المجتمع اللاطبقي قد أوحت لـ "سارتر" بعقيدته في إمكانية تحويل المجتمع الإنساني من نمط السلسلة البرجوازية إلى نمط الجماعة الاشتراكية مع ملاحظة أن "سارتر" يركز على العنف كأسلوب للتحول

[1] أنطوني دي كرسيني وكينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، ص: 116-122.

الثوري، وهو في هذا يتجاوز تركيز "ماركس" على الثورة الدموية، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة "سارتر" إلى الإنسان كائنا مضادا للإنسان. [1]

نقول أنه لا نستطيع صنع أناس بدون تاريخ، فلا بد من التسليم بأن للعقل البشري هوية ثابتة تلازمه في كل زمان ومكان، وهي تعبر عن نفسها تاركة آثارها وبصماتها في جميع نماذج الثقافة البشرية من خلال تحليل نواتجها الثقافية البشرية من أساطير وأنظمة اجتماعية وغير ذلك من الأنساق الثقافية التي ينتجها البشر.

إن الأطروحة الأساسية المسند إليها النسق الستراوي مفادها أن كل حدث وقائعي يفترض بنية ما وأنه هباءة معزولة-إذ لا يمكن بوجه من الوجوه إدراك الوقائع معزولة، وإنما تدرك في غضون علاقاتها مع غيرها من الوقائع التي تنتمي إلى نفس الصعيد، فدور العقل الجدلي يتمثل في تمكين العلوم الإنسانية من امتلاك لا يقدمه غيرها، فيما ينصب الجهد العلمي على تفكيك الإنسانية من امتلاك واقع لا يقدمه غيرها، فيما ينصب الجهد العلمي على تفكي هذا الواقع وإعادة تأليفه على صعيد آخر، من هذا يصبح الموضوع الحقيقي للأنثرولوجيا الجديدة التي أسسها كلود ليفي ستراوس (1908-....) والتي أصبحت بنيوية، ليس هو الإنسان كذات ووعي وإرادة وقدرة على الخلق والإبداع، بل الإنسان المغمور باللاشعور من كل جانب، إنه إذابة وانتقاص لكل ما يتأسس على الذات ومكوناتها، وإنكار لواقعية الزمان التاريخي ذاته، إن الموقف النظري المعارض صراحة للنزعة الإنسانية، من خلال رؤية تشائمية عن العالم وعن الإنسان تنذر بالأفول الشامل، لا يمنع "ستراوس" من أن يعقد على أبحاثه آمالا في أن تلهم نزعة إنسانية جديدة وأن تنبثق عنها (حكمة إنسان الغد). [2]

إن ظاهرة خطر الزواج من الأقارب كانت بالنسبة لأبحاث "ستراوس" الأكاديمية الرئيسية، وبمثابة الحجر الفلسفي الذي مكنه من أن يفسر كيفية الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، إن في هذا الانتقال فعالية لا شعورية للعقل البشري فضلت عن قصد النظام الاجتماعي على الغرائز الحيوانية، أي الثقافة

[1] أنطوني دي كرسيني و كينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ص: 129.

[2] عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطباعة، بيروت، ص: 13.

على الطبيعة، فظاهرة تحريم الزواج من الأقارب التي ينتج عنها في المجتمع نظام القرابة، وعلاقات المصاهرة هي ظاهرة كلية مثل، اللغة تماما، إنها إقامة لنوع من التواصل بين أفراد المجتمع البشري.

من هنا تصبح الظاهرة الثقافية هي التي تميز بالأساس الوجود البشري، بل إلى نفي خصوصية الإنسان ذاته الذي أصبح ينظر إليه على أنه زهرة فانية قد تفتحت على الجذع المشترك للطبيعة.[1]

إن "ستراوس" في كتابه (الفكر المتوحش "البري") المنشور سنة 1962 ما هو إلا دعوة لرفع التعرض بني الطبيعة والثقافة ومحاولة لإعادة إدماج الثقافة في الطبيعة، وفي النهاية الحياة في مجموع شروطها الفيزيائية والكيميائية.

إن الخلاصة التي تتضمنها أطروحة "ستراوس" هي أن وحدة وشمولية البنيات العقلية تجد جذورها في وحدة العالم العضوي والفيزيائي، والتوافق الايستيمولوجي يعكس حقيقة التطابق الأنطولوجي، فالثقافة كنتاج للعقل البشري، تعكس قواني الدماغ، وهذا بدوره يعكس قوانين العالم.

إن تفسير الظاهرة الثقافية عن طريق القوانين المكونة لآليات العقل البشري تلك التي تشترطه وتحدد أشكاله الأكثر عمومية توجد في مستوى الفكر اللاوعي (اللاشعور)، إلا أن دلالة اللاوعي في الأنيرولوجيا البنيوية لا يحيل إلى الكتب ولا إلى أي واقع غريزي محدد كما هو في نظرية التحليل النفسي، وإنما تعني لا شعورا مقوليا (Catégoriel) يتصف أساس بقدرة على التركيب والتأليف، إنه نمط من البنية الصورية التي تضم المبادئ القبلية للتعقل والتفكير والمعرفة، يمكن أن تماثل بما هو موجود في الفلسفة الكانطية وإن كانت متماثلة ناقصة لا تحيل إلى أي ذات مفكرة أو واعية.[2]

إن "ستراوس" يرقى باللاشعور إلى المستوى الذي يصبح فيه منصهرا مع الحياة بل مع المادة ذاتها، إلى درجة مقولة أنطولوجية لا يتردد في أن يفسر بواسطتها جميع مظاهر الوجود: الحياة، المجتمع، العقل، الثقافة، ...، والمادة.

[1] عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص: 86.

[2] نفسه، ص: 90.

إن تأكيد هوية الفكر والوجود، أي الفكر المجهول الذي لا ينتمي إلى أي ذات يثبت براءة "ستراوس"" من تهمة النزعة الإنسانية، ومن هنا نلاحظ أن التفسير الذي يقترحه لظاهرة التعدد واختلاف الثقافة البشرية من حيث أنها لا تقبل المفاضلة بينها، لأنها مالكة لإمكانيات ومؤهلات العقلية اللاشعورية يبقى في سياق نظرية لا تتردد في التأكيد منذ البداية بأن البنيات العقلية تخضع لحتمية مطلقة، وفي هذه الحالة نكون خاضعين لتلك الإكراهات خضوعا تاما عندما نتوهم أننا أحرار.[1]

لقد وقعت الأنثروبولوجيا على محضر توقف العقل البشري عن التطور والتقدم، وبالمناسبة نفسها على محضر وفاة التاريخ، وعلى المحطة السارترية الجدلية المختصرة في ثنائية الإنسان بالديالكتيك والديالكتيك بالتاريخ والتي تحولت إلى نوع من الماهية التاريخية أو العقلية الشاملة التي تفسر نهاية سارتر الميتافيزيقية في غرامها بالتركيب وارتباطها بالجدل الهيجلي لقد اختزل التاريخ إلى تراهيب وتحويلات لنماذج لا شعورية ثابتة تنزع عن الممارسات والأفعال البشرية كل صفات المبادرة والإبداع والمسؤولية.[2]

إن التاريخ كأسطورة هو في نظر "ستراوس" الاعتقاد بأنه مسيرة لتقدم البشرية ومجال للإنعتاق والتحرر وملاذ أخير للنزعة الإنسانية، إن هذا الموقف المناهض للتاريخ وصل إلى أعلى درجات التطرف مع مثقفي فلسفة الموت "كألتوسير" (1918-1990) الذي يعتبره (مسيرة بدون ذات) أو سريان لا يعد بأن غد كما يقول "ميشال فوكو" (1926-1984).[3]

[1] عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص: 91-95.

[2] نفسه، ص: 109.

[3] نفسه، ص: 110.

المبحث الثاني: الالتزام وعلاقته بالأدب.

إن الالتزام في الأدب هو الموقف الذي يحدده الكاتب من مسائل عصره تحديدا كاملا حيث لا قيمة مؤثرة للمبادئ التجريبية في ذاتها دون ربطها بملابساتها ودون تخصيصها لموقف معين، إن وجود الكاتب لا يتحقق بمجرد الكشف عن الموقف، ولكن لا بد للكاتب من الالتزام في الموقف الذي من خلاله يستجيب لما يوجهه إليه عصره من مثار القلق ومبعث الأمل والألم فيه، لأن وعيه الحسي يحتم عليه المشاركة في مسائل قومه، ومسائل العالم من حوله، كي يصور عالمه الذي يحيا فيه قصد إلى تطويره، وخلقه خلقا جديدا ولذلك فإن المسألة الجوهرية التي يعنى بها أدب المواقف الوجودي هي تصوير الكاتب لعالمه وتحديد رسالته فيه فلا جهل، ولا تبرأ من العالم يقول سارتر:"... إنما أسمي الكاتب ملتزما حينما يجتهد في أن يتحقق لديه وعي أكثر ما يكون كمالا بأنه "مبحر" أي عندما ينقل لنفسه ولغيره ذلك الالتزام من حيز الشعور الغريزي الفطري إلى حيز التفكير، والكاتب هو الوسيط الأعظم وإنما التزامه في وساطته غير أن من الحق أن نحاسبه في إنتاجه على أساس حالته في المجتمع، وعلينا أن نكون على ذكر من أن حالته لا تنحصر في أنه إنسان وكفى، بل وفي أنه —على وجه التحديد– كاتب أيضا... لأنه ليس هناك إنسان مضطر إلى اختيار مهنة الكاتب لنفسه... إني أصير إنسانا ينظر إليه الآخرون أنه كاتب، أي عليه أن يستجيب إلى بعض المطالب، فقد قلده الآخرون–أراد أم كره– وظيفة اجتماعية، ومهما يكن الدور الذي يريد أن يلعبه فعليه أن يقوم به كما يتمثله الآخرون.[1]

إن الكاتب الملتزم على الحقيقة هو الذي يدرك قيما إنسانية واجتماعية متجاوزا بذلك موقفه لتغييره إلى ما هو خير ولا يتحقق ذلك إلا بإحاطته بسلسلة من الملابسات والأسباب الخاصة التي يستشف منها صورة حريته الإنسانية، ولا يتوفر له الوعي بتلك القيم إلا باشتراكه بهذا الوعي مع طبقته أو أمته ويعرض "سارتر" لنا مثلا عن: حال الكاتب الزنجي الكبير "ريتشراد راين" فإن لم ننظر إلا إلى مركزه بوصفه إنسانا، أي (زنجيا) نقل من جنوب الولايات المتحدة الأمريكية إلى شمالها، فسرعان ما ندرك أنه لا يستطيع أن يكتب إلا عن السود والبيض من وجهة نظر السود، أو يستطيع امرؤ أن يفترض لحظة قبوله إنفاق حياته في التأمل في (الحق) و(الجمال) و(الخير الخالد) في حين تسعون

[1] جان بول سارتر: ما الأدب؟ ترجمة: محمد غنيمي هلال، (نهضة مصر، القاهرة)، ص: 74-75.

في المئة من السود من جنوب الولايات المتحدة محرومون فعلا من حق التصويت في الانتخاب؟ وأجيب من يتحدث عن خيانة الكاتب لرسالته بأنه ليسس من كتاب بين المضطهدين، فالكتاب بهذا المعنى هم بالضرورة طفيليو الطغاة من الطبقات والأجناس. [1]

إن هذا اللاصمت السارتري يجعل من الكاتب الملتزم في موقف معين يدرك أن حريته مرتبطة بحرية الآخرين وأن مصيره مرتبط بمصيرهم، ثم لا يملك للكاتب أن يشرف على أمته أو قومه دون أن ينزل من فوق أسواره وأن يلتزم لكن في هذا العالم المجنون الذي تقطعت أوصاله وتبخرت فيه آماله حين تحول إلى سجن كبير، غدا الإنسان سجانه الأكبر، وبين حربين عالميتين مدمرتين أسفرتا عن ميلاد الإنسان الآلة، إنسان ذو البعد الواحد بقشة اللاعقلانية واللاإنسانية في زمن يرى فيه "ساتر" أن الحوادث أصبحت تنقض علينا كاللصوص، في عصر كهذا ما هي مهمة الكاتب الملتزم؟

لا يمكن للكاتب وهو يتقاسم مسرات وآلام قومه، أن يخاطبهم بمآثر الأجداد ومناقبهم لأن في هذا رجوع إلى القهقري، كما لا يمكن أن يدعوهم إلى الصبر أو الإستسلام مقابل الفوز بالجنة، إن هذا النوع الخطابي هو من قبيل أدب التنصل وأدب الإستسلام والذي يرفضها "سارتر" فأدب التنصل هو أدب الجحود الذي استحكمت فيه العقدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر متمثلا في كبار الكتاب الروحيين من الكنيسة والذين لا هم لهم سوى الدفاع عن العقيدة الموروثة، ويضاف إليهم "كلاب الحراسة" "Les chiens de garde" للسلطة الزمنية من مؤرخي الملوك وشعرائهم ورجال القانون والفلاسفة الذين عنوا بالتمكين لعقيدة الملكية المطلقة، عقيدة صفوة الشعب الذي يمثل الجمهور المحدود. [2]

أما أدب الاستسلام فهو أدب الجيل الثاني الذي بدا إنتاجه بعد الحرب العالمية الأولى وهو الأدب السريالي أدب الاستهلاك والإسراف كله في التقاليد الأدبية، وفي استعمال الكلمات بعضها يلقى ضد بعض لتتفجر بعد ذلك ويغدو الأدب-بوصفه جحودا مؤكدا مطلقا-عدوا لنفسه، إن أبسط مظهر للعمل

[1] جان بول سارتر: ما الأدب؟، ص: 75.

[2] نفسه، ص:84.

السريالي، فيما يكتبه "بريتون"-أحد مؤسسي حركة السريالية- هو النزول إلى الشارع بمسدس في اليد، وإطلاقه على الجمهور على سبيل الصدفة وبقدر المستطاع.[1]

إن وظيفة الكاتب الحقيقية هي أن ينزل إلى جمهوره الواقعي وأن لا يخاطب ويكتب بما فوق الحقيقة أي بإقامة مفهومات عالمية جديدة بإثارة الأضداد بالمزاوجات، وبلغة الشعر المتموضعة في خانة الفن شأنها في ذلك شأن الموسيقى والرسم والنحت، فالكلمة الشاعرية عالم مصغر يحتوي عوالم جمة، والشارع هو الفرد التائه في أراضيها، الفارق في الغاية النفسية التي تنتهي بالقضاء على ماهية الأشياء المتعارف عليها بين الناس.

إن الإتجاه السارتري في الشعر ولكن ليس هو الشعر في عمومه وإطلاقيته، وإنما ما يقصده "سارتر" بالذات هو الشعر الحديث، وما فيه من رومانسية ونرجسية وجدت لها موقعا في عصره، فكل تناص لهذا النوع من الشعر لا يمكن أن يكون إلتزاميا، ومعنى هذا أنه يمكن الإلتزام في الشعر إذا ما تمت معاييره، كما هي مثلا عند شعراء اليونان أمثال "هزيوس" في محاولة جمع الآلهة وتحويل اليونان إلى قوة عالمية وغيرهم من الشعراء القدامى.

هناك سؤال لابد من معرفة إجابته هو: كيف كانت نهاية سارتر في التزامه بالأدب؟

إن التزام سارتر في الأدب-النثري- بما فيه من قصدية واستهداف بعيدا عن الرومانسية الشعرية وما فهيا من موارية ومواراة، وعجب الذات بالذات، يؤدي بنا إلى استنتاج مهم وهو أنه وثل بطريق قصده أو لم قصده إلى نوع من المعنى الشمولي في الاستخدام الكلماتي، أين تحول الأدب في سؤال ما الأدب؟ إلى نوع من الامبراطورية، من العلامات والدلالات صانعة الحدث التي تسعى إلى احتواء الحياة في غموضها وتفصيلاتها المتشعبة، وإلى تحويل القارئ إلى (أنا).

[1] جان بول سارتر: ما الأدب؟، ص: 118.

المبحث الثالث: الفلسفة نتاج سياسي وأخلاقي.

شهدت الفلسفة انتكاسا فاضحا خلال القرنين الماضيين، ولكن الوجودية الحديثة بعثت الفلسفة من جديد بقوة ناشطة تعيد لذاكرتنا جهودات الكلاسيكيين القدامى، فالإنسان لا يستطيع التنازل عن الفلسفة مهما تقدم العلم والفلسفة، اعتبرت عدة اعتبارات منها أن الفلسفة نظرة موحدة في الوجود إنها فطرة العقل على الوحدة، التي ترجع على العناصر والمظاهر المتفارقة إلى سند مشترك واحد، وند البعض الآخر الفلسفة هي كالوسط المتجانس الذي تقوم فيه النظم وتنهار وتولد فيه الأفكار وتموت، وعند البعض الآخر هي اتجاه معين تتوزع فيه الحرية بين الإتباع أو الرفض أو هي في حد من حدود الثقافة والحقيقة حسب "سارتر"، إن الفلسفة بهذه المعالم وغيرها شيء لا وجود له.

وذلك أننا لن نجد في وقت ما أكير من فلسفة واحدة حية في ظرف زمني نادر وفي ظل ظروف معينةومحددة بدقة، تعبر عن حركة المجتمع العامة وطالما أن الفلسفة حية فيه تمنح نفسها لمعاصريها كوسط ثقافي لتكون بذلك طريقة خاصة تعي بها الطبقة الصاعدة نفسها، والتي من خلال يتموضع الشخص ويكتشف.

إن ميلاد الفلسفة من حركة المجتمع، ستظل هي نفسها حركة تفعل فعلها في المستقبل فهي بالإضافة إلى أنها تجميع متعين للمعرفة، تبقى في نفس الوقت مشروع مطلق يعمل على توحيدها عن آخر مالها من حدود.

إن كل فلسفة عملية حتى التي تبدوا للوهلة الأولى أكثر الفلسفات تأملية فمنهج الفلسفة سلاح اجتماعي وسياسي، إنه لمن العبث البحث عن حقيقتنا الإنسانية الحرة، في غير الوسط الاجتماعية والسياسة هي أسمى الأشكال تمظهرا من خلال تلك المجتمعية، فالشعور القومي قائم على قاعدة وجودية في السياسة، لذا لم يعد بإمكان الفلسفة أن لا تتسيس، ولا بإمكان السياسية أن لا تتفلسف، إذ لا حياء بعد اليوم من هنا كان اهتمام الوجوديين من الفلاسفة المحدثين، بكل القضايا السياسية وقد اضطهدتهم الديكتاتوريات، يعرض لنا "سارتر" مثالا رائعا عن "بابلو ابياتا" في قصة "الجدار"[1] والذي يمثل بحق

[1] جان بول سارتر: الجدار، ترجمة هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1963، ص:32.

رمز الثورة الإسبانية حيث عمل على المبادئ القضية حتى وإن كان على حساب التصفية الجسدية، يقول "كنت أوثر أن أموت على أن أسلم" غري "لماذا؟ لم أعد أحب "رامون غري"-ثودي فار- وصداقتي معه تلاشت قبل الفجر مع جي لكونشا، مع رغبتي في الحياة، كن لا أزال أقدره بلا شك، كان رجلا قاسيا، ولكن ليس لهذا السبب قبلت بالموت، مكانه، فلم يعد لحياته قيمة تفوق قيمة حياتي، لم يعد لأية حياة قيمة- سيلصقون الإنسان بالجدار وسيطلقون الرصاص عليه حتى الموت ما هم لو كنت أنا أو "غري" أو أي شخص آخر، كنت أعلم أنه أكثر فائدة مني لقضية إسبانية غير أني كنت أسخر من إسبانية والفوضى، لمن يعد لأي شيء أهمية- ومع ذلك كنت هناك، وكان بإمكاني أن أنقذ جلدي بتسليم "غري" ورفضت الأقدام على ذلك، رأيت هذا مضحكا: إذا كان عنادا وفكرت:[1] هل على المرء أن يكون عنيدا" واعترافي نوع من السعادة غريب".[2]

إن القراءة الحذرة للإنتاج الفلسفي السارتري خاصة المتعلق بالشق الثاني من حياته ونقصد بذلك التحول السياسي والاجتماعي لما بعد الحرب العالمية الثانية والذي أسفر في حقيقة الأمر عن توليفة ما بين الفرد والمجتمع، يكشف بوضوح على أن الفلسفة، ليست بعيدة عن الواقع فهي جامعة للأخلاق والسياسة، إنها فلسفة الواقع الإنساني، حين تنطلق من الإنسان لتصل إليه، إنسانية تحررية، ملتزمة، تسعى دوما وأبدا للدفاع عن الكرامة الإنسانية، وعن الحرية التي هي نسيج الوجود، من خلال اتخاذ موقف من مختلف القضايا الإنسانية العادلة، وعدم الاكتفاء بإعطائها معنى وفقط إن"عمل فيلسوف الثورة يجب أن يكون هو إبراز الأفكار الثورية الكبرى الموجهة، والبناء عليها، وهذا الجهد الثورة هو في ذلك فعل يضع نفسه في الحركة التي تستولدها أي في الحركة الثورية، وهو فعل أيضا لأن الفلسفة متى وضعت فإنها تجعل المناضل الثوري أكثر وعيا بمصيره، وموضعه من العالم وغاياته".[3]

إن الوجودية وهي مرآة أوروبا المريضة يلخصها الوعي الوجودي السارتري الذي يتأورب ويتبرهن في سؤال بدائي: أين هي الحياة؟ لماذا هي متصارعة، متحاربة؟ ألا محال فيها للتسالم والتآخي في أوروبا الحدادين، المنطقة من منتصف القرن الثامن عشر تحت شعار الحداد، رمز حضارة النار، حضارة الطاقة

[1] جان بول سارتر: الجدار، ص:32.

[2] نفسه، ص:33.

[3] جان بول سارتر: المادية والثورة، ترجمة عبد الفتاح الديدي، (دار الآداب، بيروت، ط2، 1966) ، ص:37.

الهيروقليطيسية المتضادة؟ لا شك أن الإجابة واضحة حين تفضحها أزمة الحضارة في وحشية المال، واغتيال العقل، وغياب الروح في فلسفة الإنسان مضاد الإنسان المشحون بتبريرية قلة الموارد المتاحة، ببساطة أنها الخيانة للمبادئ حين تبدأ المصالح-لقد أخذ أوروبا تظهر وكأنها جثة، تفقد الحياة رويدا رويدا: حرب في داخلها وحروب على امتداد ألسنة النار الاستعمارية التي نشرتها في عالمنا الوحشي المشترك من آسيا حتى آخر هندي أحمر وأول أسود متحرر.[1]

إنها الحياة تبدو جاهزة لسحق الحياة، وراء الحرب، في الحرب يقيم الاستعمار الذي سيتحول تخلفا وتلوثا في عالم (الثالث) عالم (الآخر) الذي هو أساس عالم الجميع لكن التخلف الأخلاقي والتلوث السياسي، سيظهر أن ظهور مأساويا في دوائر العالمين الآخرين-المتحضرين- في أوروبا وأمريكا الشمالية، والكرة الأرضية انقسمت وجوديا: الأنا، والغير، الشمال والجنوب، المفكر الشمالي الأنوي، دون أني يدري ودون أن يهتم لا يرفضه وينقضه الآخرون في الجنوب الغيري.[2]

لقد أطل "سارتر" من مرآة الوعي الأوروبي المتهري، ليعلن حق الإنسان المقهور في سر الوجود الحر، المسؤول، الملتزم-سارتر- اختار الأسلوب القصصي المسرحي ليعبر عن عمقيات وأساسيات الخطر التهافتي الوحشي الرأسمالي والاستعمار، ليكون بطله المأساوي هو في كل الأحوال بطل إشكالي "Héros problématique" ينتقل من حصار إلى حصار، من موقع إلى موقع إلى موقف سعيا وراء التجاوز الممكن، وجوديا صحيحا إنه بطل قرف، قلق، مقهور، ومتمرد في آن واحد، ومع ذلك كله وبسببه يسعى إلى الانتقال من أوضاع متحولة جدليا إلى صورة ثابتة نسبيا.

إن استقرار التاريخ الإنساني، يجد أن الحروب والعداوات بين البشر بدأت شرارتها الأولى بكلمة، وانتهت بأخرى، ولا أدل على ذلك من أن أي اختلاف بين الساسة على الغالب يشعل نيران الحرب والعدوان والدسائس، وأن إتفاقهم يخمدها من هذا المنقلب الخطير للسياسة ومن هذه القدرة، قدرة السلب والإيجاب التي تتمتع بها، دخل "سارتر" عالم السياسة بعد حرب عالمية ثانية أهلكت الحرث والنسل، ففلسف السياسة وسيس الفلسفة أملا منه في رد المظالم وإيقاف العدوان، وتفعيل

[1] خليل أحمد خليل: السارترية تهافت الأخلاق والسياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط2، 1982، ص:6-7.

[2] نفسه: ص:8.

كل هذا على أرض الواقع ولو بحركة جسده، مشيا في إضراب أو صيحة تبعث رشفة خمر، أو سبابا ولغته، ولو كان الملعون هو الوطن.

إنه "سارتر" فلسفة وأخلاقا وسياسة، ذلك المسافر حيث القضايا العادلة هي المسكن، الحلم والأمل.

المبحث الرابع: الالتزام السارتري بين الأخلاقي والسياسي.

1- المسألة اليهودية "La question juive" نموذجا:

في سنة 1944 كتب الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر مقالا بعنوان: حول المسألة اليهودية "Reflexions sur la question juive" وكتب فيه عن موقف اليهود في فرنسا بعد الحرب العاملية الثانية، إن النظرة إلى المسألة اليهودية برغم ما فيها من نظرة مغتصبة ومن كلام يمكن أن يصدع الكيان اليهودي من أساسه ككيان مضطهد[1]، فإن سارتر بقي على التزامه السياسي والأخلاقي ولكن بطريقته الخاصة التي تحتويها الكثير من الجوانب المظلمة فهو يرى أن المشكلة اليهودية ولدت بمعاداة السامية "Antisémitisme" التي يجب إغلاقها لحلها وذلك في إطار ما يطرح من تحريرية واقعية "Libéralisme concret" تفهم في إطار تعاون كل الأشخاص، بواسطة عملهم الساعي لمجد الوطن.

إن ما يعطي الحق الكامل للمواطن ليست ملكية لإشكالية خفية هي (أصل الإنسانية) "Nature humaine" يقدر ما هو مشاركته الفعالة في الحياة الاجتماعية بمعنى أن اليهود كما العرب والسوء منذ أن يصبحوا متضامنين في المؤسسة الوطنية في اتجاه الرؤية حول هذه المسألة، يصبحوا مواطنين لهم حقوقهم باسم اليهودي والعربي والأسود، ولكن كأشخاص واقعيين.

ينكر سارتر في فلسفته وجود طبيعة عامة للبشر، فنحن نولد ثم تتحدد ماهيتنا من بعد، ومن ثم تتكون لكل منا طبيعة خاصة به، وبناء عليه فلا وجود لما يسميه العنصريون وصفات عامة لليهود والزنوج.

[1] عبد المنعم الحنفي: عالم بلا يهود، (دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1992)، ص:44-45.

ويقول أن كل إنسان موضوع في موقف خاص به، بمعنى أن الإنسان وحدة تركيبية مع موقفه- وحدة بيولوجية ثقافية اقتصادية سياسية...إلخ، إنسان يميزه موقفه.[1]

إن الموقف السارتري في هذا الالتزام السياسي والأخلاقي هو محاولة للتعامل مع المشكلة كما هي على الواقع كلعبة تمت وانتهى، كحقيقة داخل التاريخ المعاصر، وكان موقف سارتر من المشكلة اليهودية أنه لا يريد لصرح الحرية التي نادى بها أن تنهار، وأنه لا بد أن نقبل اليهود كواقع داخل الإطار التاريخي ليتعايش مع الفلسطينيين في إطار المعايير المقدمة.

إن سارتر من خلال موقفه المظلم والضبابي في عدم فهمه لتركيبة الكيان اليهودي في طبيعته كمضطهد ومحتل وتفضيله عدم اللعب على أوتار الأصل وأحقية الوطن،فإن هذا لم يلغي الجانب الإنساني فيه، ولم يحرك الدماء اليهودية الساكنة فيه من أمه، لقد وجد أن الحرية تكون في المعايشة والمواطنة وتجنيد كل الوسائل الدعائية والتربوية والعمل في الاتجاه الواقعي العملي الذي تذوب في كل الاقصاءات الظاهرة والخفية.

إن "سارتر" كان في حاجة إلى قراءة "ماركسية" تتعدى كتابي: رأس المال "Le capital" والايديولوجية الألمانية " L'idéologie allemande" إلى مؤلف ماركس حول المسألة اليهودية 1843 « a propos de la question juive » والذي موضوعته الجهورية تكمن في معادلة: (أن التحرر الاجتماعي لليهود هو تحرر المجتمع من اليهود) من هذه العبارة المفصل سيصل "سارتر" إلى ما وصله "برونوباور" و"ماركس" من أن المال هو إله إسرائيل، وأن اليهودي هو الارتباط التاريخي بالمال، من هنا سيفهم سارتر أن معاداة السامية هي نتيجة احتكار المال العالمي ونتيجة اضطهاد فعلي يهودي للآخر الفقير المهمش والتابع.

إن "سارتر" يزعم أن المعادي للسامية، هو الذي يخلق المسألة اليهودية، وأن الحل الوحيد للمسألة اليهودية هو الاندماج-اندماج اليهود في مجتمعاتهم- والمعادي للسامية يرفض الاندماج !!!

[1] عبد المنعم الحنفي: عالم بلا يهود، ص: 47.

إن "سارتر" يجد نفسه في نهاية المطاف قد وقع صريح الدعاية اليهودية والتحليل الزائف، فيرجع إلى رأي ماركس، وهو كثيرا ما يسرق آراء ماركس ويرجع العداء للسامية إلى نظام الملكية، وأنه لولا وجود المجتمع الطبقي لما وجد العداء للسامية.[1]

إن اليهود محروم نظريا من الحقوق السياسية، على حين أنه عمليا يتصرف بقوة هائلة ويمارس بالجملة نفس تأثيره السياسي الذي تجرده من القوانين.

إن "سارتر" لم ينتبه إلى مسؤولية اليهود في ظهور نزعة معاداة السامية والتي تتعدى المال إلى مجالات أخرى تعبر عن عرقية متطرفة، نذكر على سبيل المثال: تعليق الزواج على بني جلدتهم وفي هذا تعبير عن فكرة "شعب الله المختار" التي ينجر عنها رفض الذوبان في المجتمعات التي يعيشون بداخلها.

إن عقلية اليهودي بهذا الشكل هي قتل للوجود وللحرية والأعراق وعليه فإن المساندة السارترية في تبريرها للوضع كان من زاوية تم فيها الجهل بتفاصيل القضية تاريخيا واجتماعيا وسياسيا وحتى دينيا جعله يحدث نوعا من الارتياح في القيم الأخلاقية والمبادئ السياسية وفي الحرية التي نادى بها قصد ذلك أم لم يقصده.

وفي الأخير يقول "سارتر" أنه إلى أن يقوم مجتمع يتخلص فيه الإنسان من هلوسات العالم القديم الموروثة، مجتمع يقوم على امتلاك وسائل العمل ملكية جماعية وينكب فيه الإنسان بكل قلبه على مشروعه، وهو خلق مملكة الإنسان، حتى هذا الحين ستظل المشكلة اليهودية بلا حل.[2]

[1] عبد المنعم الحنفي: عالم بلا يهود، ص: 50-51.

[2] نفسه، ص: 51.

خلاصة الفصل الثالث:

إن التطور التاريخي لمواقف "سارتر" اتجاه قضايا العالم يكشف بصدق عن التزاماته الأخلاقية والسياسية وعن مطابقة كلية مع نظريته في الحرية التي نادى بها قبل وبعد الحرب العالمية الثانية.

إن المناخ المليء بالإكراه والإغراءات والتهديدات كلها لم تزد "سارتر" سوى الإصرار على قول الحقيقة والالتزام نحوها سياسيا وأخلاقيا لقد ارتمى ككاتب حرفي دعم الحركات والثورات الشعبية في العالم بأسره في الجزائر ويوغسلافيا (1948) والمجر وتشيكوسلوفاكيا (1967) وكوريا والهند الصينية وفي مساندته للحركة الطلابية في فرنسا (1968) للنظر في جرائم الحرب في الفيتنام وإمضاءه على بيان الـ (121) المعبر عن الاحتجاج الرسمي للتحية الفرنسية، إلى غير ذلك من الالتزامات التي لا يتسع المقام لذكرها كلها، وكل ما يقال عن " سارتر" أنه كان حلقة أخلاقية وسياسية مهمة في التاريخ المعاصر الذي يليق أن يلقب بالرجل الأكثر ممانعة للتجارة الأخلاقية والسياسية.

خاتمة

خاتمة:

من خلال ما تم عرضه عبر مختلف الفصول نصل إلى استنتاجات عامة نعرضها كالتالي:

- إن المواقف الأخلاقية ارتكزت على موقفين: الموقف الداخلي أساسه هو البحث عن الجوهر والحقيقة العليا، وأساس الموقف الخارجي هو البحث في مشاكل تكون عادة بعيدة كل البعد عن الفلسفة، كالبحث في الفرد والمجتمع والسياسة وفي مختلف العلاقات.
- موقف سارتر من القيم الأخلاقية على المستوى الفلسفي: أن الوجودية وقعت باعتبارها فلسفة إنسانية-كما تصرح-في اختزالية مفرطة للوجود كله-في نهاية الأمر- إلى وجود الإنسان وجعله مركزا للعالم بحيث يصبح كل ما يحيط به من أشياء مجرد موضوعات تحت محور، وفي هذا تدمير لثنائية الذات، كوعي وحركة والموضوع كواقعة وجود العالم السابقة المستقلة عن الوعي.

على المستوى الأخلاقي: إن التفكير الوجودي في انطلاقه من الإنسان الفرد الذي يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال (تجربته الحية) والتي لا يحل فيها غيره بحيث لا يفهم على أنه ذلك الإنسان المجرد الذي يمثل كل البشر ولا أحد منهم، كما تصورتها التيارات العقلية، فبذلك الفكر الوجودي المعاصر قد تجاوز ذلك وخرج عن مطلقية (خارج الفرد) للدخول في مطلقية أخرى هو (الفرد بعينه) والذي ستكون الحرية نسيجه وصميم وجوده أي هي التي القيم والمعايير بعيدا عن البواعث العقلية قبل الفعل، وبذلك تصبح الحرية ضرب من (البداهة العقلية) التي يتجلى فيها اللالامعقول، حيث يصبح الفعل الحر مجرد تعبير من تلقائية الموجود البشري في فعله الإرادي بعيدا عن رؤية الجوانب الطيبة فيه.

إن سارتر في موقفه الأخلاقي عبر تاريخها المتلاحق لم تصل إلى موقف موضوعي جامع ومانع لمسالة القيمة الأخلاقية ذلك أن المشكلة لم تحل وهي مشكلة الأصل التي تتداخل بعلاقات معقدة، لنعتقد أن المسألة لا تحل إلا بأصلي: الإنسان والله، الإنسان المخلوق المدعوم بأصله الأول والآخر (الله) ليكون ما بينهما من العوالم الظاهرة والمخفية في الأصل صلات وعلاقات، من هذه الأرضية فقط نرى أن المسألة يمكن أن تجد طريقها للحل.

من خلال طابع الاجتهاد نلاحظ أن الفكر السارتري وقراءاته من الداخل يؤدي بالقول أن سارتر هو نموذج المؤمن المستتر رغم رائحة الكفر التي تفوح من كتاباته، نلمس في تردد كلمة (الله) (لا إله) مئات المرات عبر مختلف مؤلفاته، هذا يدل في اعتقادنا الشخصي أن هناك حاجة نفسية لهذا (الإله) المخفي الأصل، الذي لا يريد "سارتر" الاعتراف به، إلا أنه مفروض فيه بالفطرة التي فطر الله الناس عليها، والفطرة أنه قدرة وقوة فوقية كان قد اكتشفها "سارتر" في الحرية ولم يكتشفها في قوة القوة وهي (الله).

إن السارترية لا يمكن فهمها جيدا إلا وهي متموضعة في القرن العشرين الذي تنتمي له السارترية التي إطارها فلسفة الحرية فإن السارترية هو الحرية كهدف لتاريخ العقل كحلم.

إن أخلاقية "سارتر" تريد أن تكون خلقا دائما، مادام العالم لا يتوقف عن كشف أوضاع جديدة كما أن سارتر يؤمن بأن هناك (وجود) جديد دائما علينا تبريره وليس هناك جوهر متجمد علينا احترامه.

نقول أن نهاية سارتر كانت ميتافيزيقية بعد أن كانت بدايته كذلك وذلك راجع إلى التحول الماركسي والثورة على أوضاع في فرنسا والعالم وغيرها.

نستنتج أن التزام سارتر هو التزام جامع للسياسة والأخلاق في معظم محطاته، عدا المحطة المتعلقة بموقفه مع المسألة اليهودية، والتي تمثل المنقلب السارتري الغامض إن لم نقل السلبي والذي أحدث تصدعا نسبيا.

وفي ختام بحثنا هذا ينبغي التنبيه إلى ضرورة إبقاء باب البحث مفتوحا على مصراعيه، طالما أن ما توصلنا إليه من نتائج، كان مقيدا بالنصوص الأصلية ومختلف القراءات المرجعية المنتهجة في إعداده.

وعلى هذا الأساس فإنها تقدم كتفسير مؤقت أو فرضيات قد تجد لها ما يؤكدها من نصوص "سارتر" المختلفة أو قراءات موازية لهذه النصوص كما قد تنفيها كليا أو جزئيا.

قَائِمةُ المصادر

والمراجع

المصادر والمراجع:

1- المصادر:

1- جان بول سارتر: الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن يدوي، دار الآداب، بيروت، ط.1، 1966.

2- ـــــــــــــــــ: الوجودية مذهب إنساني ترجمة: عبد المنعم حنفي، الدار المصرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط.1، 1964.

3- ـــــــــــــــــ: المادية والثورة، ترجمة: عبد الفتاح الديدي، دار الآداب، بيروت، ط2، 1966

4- ـــــــــــــــــ: ما الأدب؟، ترجمة: محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت، 1980.

5- ـــــــــــــــــ: الجدار، ترجمة: هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1963.

2- المراجع :

1- أنطوني دي كريسبنى وكنيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988 .

2- آلبير كامو: الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت.

3- توماس ماكودي: الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح، امام، مراجعة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982 .

4- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1993.

5- حبيب الشاروني: الوجود والجيل في فلسفة سارتر، منشأة المعارف الإسكندرية، مصر.

6- حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف الإسكندرية.

7- خليل أحمد خليل، السارترية تهافت الأخلاق والسياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982 .

8- ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركغارد إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت، ط1، 1988 .

9- رنيه ديكارت: المقال في المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مراجعة: الدكتور محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2، 1968 .

10- عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992 .

11- عبد المنعم الحنفي: عالم بلا يهود، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1992 .

12- فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر.

13- فريد يريك نيتشه: هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل.

14- فايزة أنور شكري: القيم الأخلاقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2011 .

15- ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988.

3- المعالم :

1- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2، 1982 .

4- الموسوعات :

1- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984 .

2- مصطفى غالب:في سبيل موسوعة فلسفية نيتشه .

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

شكر وتقدير .....

إهداء.....

مقدمة: .....أ

الفصل الأول:القيم الأخلاقية من التصور الطبيعي إلى الفهم الوجودي .

المبحث الأول: القيمة الأخلاقية بين التفسير الطبيعي والنسبية السوفسطائية 5

المبحث الثاني: الأخلاق الأفلاطونية وتشكل القيم الغربية..... 7

1. الأخلاق الديكارتية من (المؤقتة إلى الدائمة): 8

2. باروخ سبيتوزا (أخلاق الواحدية): 10

المبحث الثالث: الأخلاق المسيحية وتشكل الفلسفة الغربية معه. 11

1 -الأخلاق عند القديس أوغسطين:.....11

2 -الإيمان وحرية الإنسان المسيحي عند مارتن لوثر: 14

المبحث الرابع: الأخلاق الوجودية 15

1 -سورين أباي كير كجارد والوجود الفردي المشخص 15

2 -فريد ريك نيتشه وفكرة الإنسان الأعلى: 17

3 -مارتن هيدجر (تأصيل الوجود): 20

خلاصة الفصل الأول:.....23

الفصل الثاني:من الأنطولوجيا الى الأخلاق في الفلسفة السارترية .

المبحث الأول: جان بول سارتر حياته ومؤلفاته.....27

المبحث الثاني: الوجود كحرية. 33

1 – الإحتجاب الإلهي والحرية المطلقة: 33
2 – المنهج الهوسرلي والأنطولوجيا عند سارتر: 36
3 – الغثيان والكشف الوجودي عن الحرية: 39
4 – الوجود في ذاته وأصل العدم: 42
5 – دور الآخر في تقييد حريتي: 43

المبحث الثالث: الوجود كمشروع (الحرية والقيم): 45

المبحث الرابع: الأنا والآخر. 47

خلاصة الفصل الثاني: 49

الفصل الثالث: فكر سارتر واحتوائه على أخلاق الالتزام .

المبحث الأول: من الفرد إلى الجماعة في القيم الأخلاقية.....52

المبحث الثاني: الالتزام وعلاقته بالأدب.....58

المبحث الثالث: الفلسفة نتاج سياسي وأخلاقي.....61

المبحث الرابع: الالتزام السارتري بين الأخلاقي والسياسي. 64

1 – المسألة اليهودية "La question juive" نموذجا: 64

خلاصة الفصل الثالث:.....67

خاتمة 69

قائمة المصادر والمراجع 71