

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف - المسيلة -

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة



مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر تخصص الفلسفة العامة والموسومة:

الإنسان بين جون بول سارتر وألبير كامو

إشراف الدكتور:

خوضر رياض

إعداد الطالب:

شريف عبد الحفيظ

الموسم الجامعي: 2020 م / 2021 م

قال الله تعالى:

" ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير

ممن خلقنا تفضيلا " سورة الإسراء - 70 -

إهداء

إلى والديّ وجميع أفراد عائلتي وكل من ساندني ... تقديرا

عرفانا واحتراما

كلمة شكر وتقدير

الشكر لله أولا

ثانيا:

يسعدني وأنا بصدد طباعة هذه الرسالة، أن أتقدم بالشكر الجزيل للدكتور خوضر رياض على قبوله الإشراف على هذه المذكرة، وعلى رعايته العلمية ورحابة صدره طيلة فترة إعداد هذه المذكرة، كما لا يفوتني الثناء على مجهوداته ونصائحه وتوجيهاته القيّمة ... شكرا لك

والشكر موصول أيضا لأعضاء لجنة المناقشة لقبولهم قراءة الرسالة أولا، وتفضلهم بمناقشتي ثانيا.

وأخيرا أتقدم بالشكر الجزيل لأسرة قسم الفلسفة.

مقدمة

لقد شكّل الإنسان - ولا يزال يشكّل - بالنسبة إلى ذاته مشكلة كبيرة جدية بالبحث والدراسة، فهو مشكلة لأنه الموجود النسبي الذي ينظر ويتأمل ويبحث ويتردّد، كما أنه الموجود المتناقض الذي كتب عليه أن يختار وأن يكون من بين كل الموجودات الأكثر شقاء والأعمق ألماً والأرھف حساسية، كما أن معرفتنا به ليست خارجية فقط كما هو الشأن بالنسبة لباقي الموضوعات، بل إنه الموجود الذي نعرفه ونصفه في الوقت ذاته من الداخل، فما أھوجنا اليوم إلى فهم هذا الموجود الذي حار في وصفه الفلاسفة، وما أھوجنا إلى فهم طبيعته التي غرقت في بحر التقدم المادي الملحوظ الذي يشهده الوقت الحاضر، لذلك فقد عني التاريخ عامة والتاريخ الفلسفي خاصة بدراسة ماهية الإنسان، طبيعته، مفهومه ومصيره.

لقد أضحي الإنسان موضوعاً للدراسة والبحث الفلسفي الدقيق واتخذ نطاقاً واسعاً من الاهتمام عبر مختلف فترات ومراحل الفكر الفلسفي، بداية بالفكر الفلسفي الإغريقي القديم وبالخصوص مع الفلسفة العملية التي جعلت من الإنسان وحده محورياً أساسياً للبحث والدراسة بعد أن كان جزءاً مرتبطاً بالعالم الطبيعي، هذا بالإضافة إلى تلك القضايا الجديدة التي أثارها السوفسطائيون وسقراط، إضافة إلى مرحلة الأنساق الكبرى ممثلة في مذهب أفلاطون وأرسطو، أين ظهر الاهتمام بالجانب المادي والروحي من الإنسان، فعالج كل من أفلاطون وأرسطو قضية نشأة الإنسان وغاية وجوده ومصيره، وقد مثلت هذه المرحلة في الفكر الفلسفي اليوناني القديم قمة الاهتمام بالإنسان وقضاياها، وذلك بمزيد من التوسع والاستكمال لما ورد عن السوفسطائيين وسقراط، ليتدرج هذا الاهتمام بالإنسان إلى فلسفة العصور الوسطى ممثلة في المسيحية والإسلامية، فالأولى اهتمت به من ناحية البحث عن الخلاص غير أن الفلسفة الإسلامية كانت

أكثر واقعية حيث أن فلاسفة الإسلام حاولوا أن يستلهموا تلك المعاني الخالدة التي جاء بها القرآن الكريم وحاولوا أن يحرروا الإنسان من الاضطهاد والرق إضافة إلى البحث في مشكلة الحرية والمسؤولية والحكم والسلطة ... أما الفكر الفلسفي الحديث مع عصر النهضة فقد أخذ الاهتمام بالإنسان منحى مغايرا عما ورد في فلسفة العصور الوسطى، حيث كانت محاولات الفلاسفة تحرير الإنسان من تلك الرقابة الدينية، وقد أدى ذلك فيما بعد إلى تطور الفكر السياسي الذي يبحث في الظاهرة السياسية كظاهرة السلطة والدولة وهو ما نجده عند الفلاسفة السياسيين أمثال ميكافيلي، أما في الفلسفة المعاصرة بتياراتها ومذاهبها فقد نادت بموت النظريات الكلاسيكية ونهاية الميتافيزيقا والانتصار للإنسان كسيد للعالم بتخليصه من ضوابط الضرورة والحتمية، ولعل أبرز تلك التيارات الوجودية.

لقد كان محور وهدف الفلسفة الوجودية هو الإنسان وما يكتنفه الشعور الخاص للإنسان، وتقوم هذه الفلسفة على البحث في مسألة الوجود الإنساني وعلاقته بالوجود الخارجي، فهي أشبه ما يكون بالتحليل النفسي للوجود الظاهري الخاص والمشخص، وقد اتفق رواد وممثلي هذا المذهب على جملة من المقولات التي شكلت ركيزة للوجودية والتي أبرزها: مقولة الحرية والاختيار والمسؤولية، العبث والاعتراب ... وهذا ما سنجده واضحا جليا مع روادها في تناولهم لمشكلة الإنسان ولعل من أبرزهم الفرنسيان جون بول سارتر وألبير كامو، وهما اللذان عبرا - من خلال مؤلفاتهما - عن سخط الإنسان ومعاناته في هذا العالم وشعوره بالعبث والتمزق والقلق من الموت، وبالتالي ففي تصويرهما لما يراود الإنسان من هموم كانت غايتهما الوصول إلى تفاهم أكبر بين الناس وإلى تضامن أكبر، حتى يتسنى للمرء التخلص من عجزه عن الحياة.

لقد تمحورت دراستنا هذه حول مشكلة الإنسان كما تناولها الفيلسوفين والأدبيين الفرنسيين:

جون بول سارتر وألبير كامو، كما وردت في مؤلفاتهما ورواياتهما، ويمكن أن نصيغ الإشكالية

الرئيسية للدراسة في السؤال التالي: **كيف صوّر الفيلسوفين الوجوديين سارتر وكامو الإنسان ؟**

وماهي أهم القضايا الفلسفية التي تمخضت عن نظرتهم للإنسان ؟

هذه الإشكالية الرئيسية للبحث شكّلت حيز الزاوية في دراستنا هذه، ولمعالجتها ارتأينا

تقسيم مراحل البحث إلى مقدمة وفصلين ينتهي كل منهما بنتائج، وتختزل النتائج أخيرا ضمن

الخاتمة، وقد جاءت هيكله معالجة الإشكالية على النحو التالي:

مقدمة: تضمنت تقديمًا لإشكالية البحث العامة والهيكل العام للدراسة، المنهجية المتبعة ودواعي

اختيار الموضوع، ثم إبراز الصعوبات القائمة أثناء البحث والأهداف المنشودة من وراء هذه

الدراسة.

الفصل الأول: وتم تقسيمه إلى مبحثين: الأول تم فيه عرض الجذور الأولى السابقة عن التصور

السايرتري والكاموي للإنسان، ونعني هنا الفكر الفلسفي الإغريقي القديم مع كل من السوفسطائيين

وسقراط، أفلاطون وأرسطو، ثم الفلسفة الإسلامية مع كل من الفارابي وابن سينا، ثم الفلسفة

الحديثة وقد اقتصرنا على التصور الميكيافيلي للإنسان، أما المبحث الثاني فقد خصّص للوجودية

كمذهب وتيار فلسفي معاصر أين تم التعريف بهذا التيار وأهم المبادئ التي بني عليها، ثم أبرز

أعلام الوجودية، ويأتي اقتصارنا عن الوجودية من منطلق أن موضوعنا إنما يتمحور حول

فيلسوفين وأدبيين من النزعة ذاتها - أي الوجودية - ونعني هنا سارتر وكامو.

الفصل الثاني: وتم تقسيمه إلى مبحثين: الأول تم التطرق فيه إلى التصور السارتري لمشكلة الإنسان - ونعني الإنسان الوجودي - والمقولات أو المفاهيم التي ارتبطت بهذا التصور بل وشكلت أساس هذا التصور، ثم نظرة سارتر لعلاقة الإنسان الفرد مع غيره، وهي العلاقات التي حملت صفة الصراع في أغلب معانيها، أما المبحث الثاني فقد خصص للإنسان كما تصوّره الوجودي الآخر ألبير كامو، فتم التطرق إلى العبث الإنساني وطبيعته، ثم متابعة تجليات العبث الإنساني كما رسمه كامو في رواياته، وقد اقتصرنا في هذا على رواية الغريب وكتاب أسطورة سيزيف، ثم تتبعنا انتقال الإنسان الكاموي من العبث إلى التمرد كمخرج له من العبثية وأبرزنا موقف كامو منه.

خاتمة: وتم فيها بلورة أهم النتائج المتوصل إليها والمتعلقة بموضوع الدراسة.

أما المنهج المتبع في هذا البحث فهو تحليلي بالدرجة الأولى لكونه أنسب لطبيعة الموضوع، حيث تم فيه تحليل تلك المواقف والآراء الفلسفية حول الإنسان من الفلسفة اليونانية القديمة إلى الفلسفة الوجودية المعاصرة مع سارتر وكامو، ولكن هذا لم يكن مانعا لنا لتوظيف المنهج التاريخي الذي يتبلور خاصة في استقراء التاريخ الفلسفي حول المشكلة موضوع البحث والدراسة، إضافة إلى المنهج التركيبي الذي تبلور أثناء حوصلة النتائج المتوصل إليها في صورة تركيبية عامة.

وعن أهم المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في هذه الدراسة والمتعلقة بجوهر موضوعنا:

- 1- " فلاسفة وجوديون " تأليف: فؤاد كامل.
- 2- " الوجود والعدم " تأليف: جون بول سارتر.
- 3- " الوجودية مذهب إنساني " تأليف: جون بول سارتر.
- 4- " ألبير كامو وأدب التمرد " تأليف: جون كروكشاك.
- 5- " ألبير كامو " تأليف: جرمين بري.
- 6- " أسطورة سيزيف " تأليف: ألبير كامو.
- 7- " الغريب " تأليف: ألبير كامو.
- 8- " الإنسان المتمرد " تأليف: ألبير كامو.
- 9- " ألبير كامو: محاولة لدراسة فكره الفلسفي " تأليف: عبد الغفار مكاوي.

إن هذا الاهتمام الفلسفي بالإنسان وقضاياها كان من أهم دوافع اختيار الموضوع، كما جاء اختيار هذا الموضوع بدافع الاهتمام الخاص بفلسفة الوجوديون خاصة سارتر ودورها في إعادة الاعتبار للإنسان، ولا ينطوي هذا الاهتمام على أي انتماء لمذهب أو تيار معين أو الدعوة إلى توجه فكري أو فلسفي خاص، وفي الوقت نفسه لا يعبر عن سعي لمعارضة مذهب أو توجه خاص أو الثورة عليه، كما يأتي هذا الإسهام كاستجابة ملحة تتمثل فيما تعانيه المكتبة الجامعية من نقص في الدراسات السابقة حول النظرة السارتيرية والكاموية للإنسان ومختلف المفاهيم التي شكلت هذه النظرة.

كما هو معلوم أن الصعوبات تعترض أي باحث يخوض في غمار المشكلات الفلسفية لاسيما تلك المتعلقة بموضوع بحثنا، فمن بين الصعوبات التي واجهتنا تشعب الموضوع وسعته، فلم يكن من السهل تناول الشأن الإنساني بسهولة عبر التاريخ الفلسفي بدءا بالفكر الفلسفي الإغريقي وصولا إلى الفكر الفلسفي المعاصر، ومن الصعوبات التي واجهتنا أيضا طول بعض المصادر خاصة مؤلف سارتر الوجود والعدم، كما أن البحث الدقيق في هذا المؤلف إنما يوحي بعدم دقة الترجمة في بعض الجوانب من فكر سارتر.

لقد أثرت أن أطرح هذه الدراسة المتواضعة كمساهمة في توضيح جانب أساسي في الفكر الفلسفي عند سارتر وكامو، ولا أدعي أنني سلكت السبيل الحق في معالجة الإشكال المطروح، أو أنني استوفيت الموضوع كلّ حقّه، بل أتوقع أن في هذا العمل جملة من النقائص، إلا أن اكتشافها سيدفعني لا محالة إلى مزيد من الدقة والبحث، وشعاري في ذلك قول هانز ريشنباخ: [على من يريد الحقيقة ألا يخيب أمله عندما تكون الحقيقة سلبية، فخير للمرء أن يعرف حقيقة سلبية من أن يطلب ما يستحيل قبوله].

الفصل الأول: مشكلة الإنسان عبر تاريخ الفكر الفلسفي

تمهيد الفصل

المبحث الأول: مشكلة الإنسان من الفلسفة الإغريقية إلى الفلسفة الحديثة

- **المطلب الأول:** الإنسان في الفكر الفلسفي الإغريقي القديم
- **المطلب الثاني:** الإنسان في الفكر الفلسفي الإسلامي الوسيط
- **المطلب الثالث:** الإنسان في الفكر الفلسفي الحديث

المبحث الثاني: الوجودية مذهب فلسفي

- **المطلب الأول:** الوجودية كمفهوم
- **المطلب الثاني:** أهم مبادئ الوجودية
- **المطلب الثالث:** أبرز أعلام الوجودية

نتائج الفصل

تمهيد:

لقد شكل الإنسان، ماهيته ومفهومه، طبيعته ومصيره ... موضوعا جوهريا للنظر والتأمل الفلسفي في محاولة للتعرف على تلك الماهية وكذا تقويم سلوكه وأفعاله لما فيه صلاحه الفردي والجماعي في حياته وبعد مماته، ولابد أن نشير هنا إلى أن البوادر الأولى لميلاد هذا الاهتمام ليست وليدة الفكر الراهن بل إن جذورها ترجع إلى الفلسفات القديمة خاصة الفلسفة الإغريقية أين كانت نشأة الإنسان، غاية وجوده ومصيره محل اهتمام رواد الحركة السوفسطائية وسقراط، أفلاطون وأرسطو، وبالتالي فقد أزيحت فكرة الكائن المتعالي التي سادت أدبيات الفكر الشرقي القديم لتحل محلها فكرة الإنسان الطموح إلى بلوغ الفضيلة، السعادة والحقيقة وعليه ومن ذلك الحين لم يشهد مبحث الإنسان غيابا عن الدراسات الفلسفية في مختلف الثقافات والحضارات رغم تلك الفروقات والاختلافات في طريقة وكيفية تناول هذا المبحث، فنجد الفكر الفلسفي الوسيط مع فلاسفة الإسلام والمسيحية أين تناولته هاته الأخيرة من زاوية البحث عن الخلاص غير أن الفلسفة الإسلامية كانت أكثر واقعية حيث بحثت في مشكلات متعلقة بالإنسان كمشكلة الحرية والمسؤولية ... الخ إلا أن الإنسان هنا بقي تحت الوصاية الدينية، لكن الانتقال الذي حدث في أوروبا خلال عصر النهضة والتغيرات التي لازمته أعاد بلورة مشكلة الإنسان في قالب جديد ليحرره من الوصاية الدينية، كما لا ننكر تلك المفاهيم الجديدة التي تبلورت لعل أبرزها حقوق الإنسان في الفكر الفلسفي والسياسي كحق الثورة ومقاومة الطغيان، وفي هذا رد واضح على نموذج الإنسان الذي رسمه رجال الدين في الفلسفة المسيحية، غير أن الفلسفة المعاصرة أحدثت انقلابا كبيرا في تحديد ماهية الإنسان وشمل هذا الانقلاب تقييما لأبعاده المعرفية وقدراته العقلية، ورفض لتلك التصورات الفلسفية التقليدية عن

الإنسان، ولن نتطرق بالتحليل للنظرة الفلسفية المعاصرة للإنسان لأننا سنتطرق إلى ذلك في فصل لاحق مع أحد أبرز التيارات الفلسفية المعاصرة ونعني بالحديث هنا النزعة الوجودية مع كل من جون بول سارتر وألبير كامو.

والجدير بالذكر إلى أنه إضافة إلى استقراءنا للإنسان عبر التاريخ الفلسفي ضمن المبحث الأول فقد خصصنا المبحث الثاني للحديث عن أحد أبرز التيارات الفلسفية في الفلسفة المعاصرة وهو الوجودية، ظروف نشأتها ومبادئها، خصائصها وأبرز أعلامها ... ويأتي اقتصرنا على هكذا تيار فلسفي من منطلق أن موضوع دراستنا هاته إنما يتمحور في جوهره حول فيلسوفين من النزعة ذاتها وهي الوجودية كما أسلفنا الذكر.

المبحث الأول: مشكلة الإنسان من الفلسفة الإغريقية إلى الفلسفة الحديثة

المطلب الأول: الإنسان في الفكر الفلسفي الإغريقي القديم

إن الدارس والمتأمل في الفلسفة اليونانية يدرك بلا أدنى شك جوهرية الفكر الهيليني، بل ويدرك أيضا أن الفكر الهيلينستي يدين بالكثير من الموضوعات للعصر الهيليني السابق عليه، وينقسم العصر الهيليني إلى ثلاث مراحل بداية بمرحلة الفلسفة الطبيعية والتي سبقتها تمهيدات أسطورية جمعتها أشعار هوميروس وهوزيود وأورفيوس وغيرهم، إضافة إلى ذلك فقد تميزت هاته المرحلة بالاهتمام بأصل الكون والطبيعة أين كان السؤال الذي يشغل الفلاسفة - ونعني هنا الفلاسفة الطبيعيين - هو ما أصل الكون؟¹ وبالتالي ظهر العديد من الفلاسفة كان هدفهم الرئيسي البحث في نشأة الوجود الطبيعي، بداية بالمدرسة الأيونية وتحديدًا ملطيا، فالمدرسة الإيلية التي ظهرت في الساحل الغربي من اليونان الكبرى " نابولي حاليا " ثم الاتجاهات التوفيقية التي حاولت التوفيق بين الثبات والحركة، الواحدية والتعدد ... ورغم تلك الاختلافات بين تفسيرات الفلاسفة الطبيعيين لنشأة الكون والطبيعة إلا أنهم يكادون يتفقون في رؤيتهم لعالم الإنسان من منطلق أن هذا الأخير جزء من الطبيعة والكون، لذلك فهو يخضع لا محالة لتلك الأسباب والقوانين التي يخضع لها الكون والعالم الطبيعي.²

وتليها فيما بعد مرحلة الفلسفة العملية التي تميزت بأنها جعلت من الإنسان محورا أساسيا في البحث والدراسة بعد أن كان جزءا مرتبطا بالعالم الطبيعي، إضافة إلى تلك القضايا الجديدة التي أثارها

¹ - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار أنباء، القاهرة، ج1، 1998، ص ص 68 -

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

الحركة السوفسطائية والفلسفة السقراطية، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الأنساق الكبرى مع كل من أفلاطون وأرسطو وقد مثلت قمة الاهتمام بالإنسان وقضاياها، فقد عالج أفلاطون وأرسطو نشأة الإنسان وغاية وجوده ومصيره ... ولابد أن نشير في هذا الصدد إلى أننا سنقتصر في حديثنا على المرحلتين الثانية والثالثة من العصر الهيليني واهتمامهما بالإنسان، فكيف إذا اهتمت الفلسفة العملية السوفسطائية والسقراطية بالإنسان ؟ أين يتبلور موقع الإنسان في مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو ؟

أولاً: الإنسان لدى أعلام السوفسطائية

لابد أن نشير في البداية إلى أن النزعة السوفسطائية حولت البحث الفلسفي من مجال الطبيعة إلى مجال الإنسان ولعل المعرفة كانت المحطة الأولى للاهتمام بالإنسان أين حاولوا البحث في المعيار الحقيقي لصدق المعرفة وإبراز دور الذات الإنسانية فيها، وتجدر الإشارة إلى أن تنظيرهم في مجال المعرفة وتحديد فكرة النسبية هو بمثابة اللبنة الأولى التي ترتب عنها تنظيرهم الأخلاقي والتربوي، كما سنلاحظ في هذا المبحث مركزية فكرة النسبية، الفردية في الجانب السياسي أيضاً، وسنركز في دراستنا لهذه العناصر على أحد أبرز أقطاب النزعة السوفسطائية ونعني هنا بروتاغوراس.¹

المعرفة:

إن الاختلاف الحاصل بين السابقين عن السوفسطائية - الفلاسفة الإيليين، بارمينيدس، ديموقريطس ... - كان سببا قويا لدى بروتاغوراس للشك في إمكانية المعرفة الصحيحة، بحيث

¹ - مصطفى النشار، المرجع السابق، ص 69

اعتبر أنه لا وجود لحقائق إلا بالنسبة لنا نحن البشر، ولهذا صاغ مبدأه الشهير: " الإنسان مقياس

الأشياء جميعا ما يوجد منها وما لا يوجد "¹ ويتضح من هاته المقولة أن المعرفة تتركب على

الإنسان فما يبدوا لهذا الأخير حقيقيا فهو كذلك بالنسبة إليه وحده، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه

بشدة هنا هو: ماذا يقصد بروتاغوراس بالإنسان ؟ هل يقصد به الإنسان الفرد أم الإنسان النوع ؟

لا بد أن نشير في هذا الصدد إلى أن هناك اختلافا بين التفسيرات لمعنى الإنسان عند

بروتاغوراس، فهناك من اعتبر أن المقصود بالإنسان هنا هو الفرد وفي المقابل هناك من اعتبر

المقصود بالإنسان هنا يتعدى الفرد إلى النوع.

في محاولة منه للإجابة عن هذا السؤال يذهب أفلاطون إلى التأكيد على أن الإنسان والأشياء

كليهما في حالة تغير مستمر، ويضرب أفلاطون مثلا عن ذلك بالرياح فقد يشعر شخص بقشعريرة

فيحكم بأنها باردة، أما الشخص الآخر فقد لا يشعر بهاته القشعريرة وبالتالي يحكم بأنها دافئة،

ويظهر أن كلا الحكمين صادقين بالنسبة لكلا الشخصين² وعليه يتبين من تحليل أفلاطون لمقولة

بروتاغوراس أن الإنسان المقصود هو الإنسان الفرد.

ولعل الأمر ذاته كان بالنسبة لأرسطو في كتابه الميتافيزيقا أين جمع بين بروتاغوراس وبين

الطبيعيين حيث يقول: " لا يختلف مذهب بروتاغوراس في شيء مما ناقشناه، فقد زعم هذا الفيلسوف

أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا، بعبارة أخرى أن الحقيقة هي ما تبدوا لكل شخص، فإذا كان الأمر

¹ - محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2008، ص 277.

² - أفلاطون، تيايتيتوس أو عن العلم، ترجمة: أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973،

كذلك كان الشيء ذاته موجودا ولا موجودا، وحسنا وقبيحا على حد سواء، وأن جميع الأحكام الأخرى المتضادة صادقة على السواء مادام الشيء نفسه في الغالب يبدوا جميلا عند قوم، وعلى الضد من ذلك تماما عند الآخرين ... " ¹ في حين أن هناك من التفسيرات التي ذهبت إلى أن المقصود بالإنسان هنا هو النوع لا الفرد، ومنها تفسير فريمان حينما قالت: " وقد فهم من العبارة كذلك أن الأشياء لا توجد إلا حين يدركها مدرك ويبدو أن هذا يتلاءم تلاؤما أفضل مع منطوق العبارة بالفعل، وبخاصة حين يؤخذ الإنسان على أنه النوع لا الفرد، فجميع الأشياء التي للإنسان أنها موجودة فهي موجودة، وجميع الأشياء التي لا تبدو لأي إنسان على أنها موجودة هي غير موجودة ... " ² أما جومبرز فقد ذهب للرأي نفسه حينما اعتبر أن المقصود بالإنسان هو الذات الإنسانية بوجه عام في مقابل الأشياء الموضوعية ... ومهما كان من اختلاف حاصل إلا أن تأكيد بروتاغوراس على الإنسان كمقياس لكل شيء فيه تأكيد مطلق على مركزية الذات وجعل من الإنسان مسؤولا مباشرا عن وضعه، حيث أصبح يسعى إلى تحقيق ما يراه هو بعيدا عن كل سلطة أو قوة محركة ونعني هنا تحرره من الآلهة والقوى الغيبية على وجه الخصوص وهو الاعتقاد الذي كان شائعا، وعليه فبروتاغوراس قد أكد على فاعلية الإنسان في علاقته بالعالم الموضوعي، وهذا ما لا نجده في الفلسفة الطبيعية السابقة عنه، وهو بذلك يكون قد أخرج الإنسان من نطاق القانون الحتمي الذي جعل من الإنسان مجرد جماد خاضع ليصبح هو قانون الأشياء وقانون وجودها، فوجود كل شيء أصبح متوقفا على الإدراك الذاتي للإنسان.

¹ - محمد فتحي عبد الله، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا، د ط، د س، ص 137

² - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار الأحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954، ص 266

ولكن لابد أن نشير إلى أنه رغم جرأة وأهمية النزعة الحسية النسبية في فلسفة بروتاغوراس إلا أن هناك ثغرات بحيث جعل من الإنسان مجموعة من الإحساسات المختلفة والمتعارضة، فهل الإنسان مجرد حواس لها الحرية التامة في رؤية الأشياء ؟ ثم أين هو دور العقل والفكر ؟

الأخلاق والتربية:

إن الجانب الأخلاقي والتربوي في الفكر السوفسطائي يتضح من خلال عرض الآراء الأخلاقية والتربوية لأبرز أعلام هذا الفكر وهم: بروتاغوراس، جورجياس، أنطيفون، بروديقوس ... ولابد أن ننوه هنا إلى أن دراستنا لتلك الآراء ستقتصر على أنموذج كل من بروتاغوراس وجورجياس.

لقد اعتبر السوفسطائيون أن بلوغ السعادة والوصول إليها إنما يتحقق وفق سبيل واحد حدده هؤلاء في لفت الانتباه إلى حقيقة وغاية الوجود الإنساني في هذا العالم، ولكن ماهي معالم تلك السعادة كما رسمها السوفسطائيون، أي كما رسمها بروتاغوراس وجورجياس ؟

يذهب بروتاغوراس إلى أن الفضيلة شيء يكتسب وليست فطرية وعلى هذا الأساس آمن بل نادى بضرورة تعليمها للأطفال من قبل الأسرة سواء من الأب أو الأم أو المربية، فيتعلم الطفل أن هذا خير وذاك شر، هذا حسن وذاك قبيح، هذا عدل وذاك ظلم ... الخ وفي المدرسة يتعلم الطفل القراءة الكتابة غير أنه قبل ذلك لابد أن يعتني المدرسون بحسن خلق الطفل وتعليمهم العزف على الآلات الموسيقية وهذا ما نجده واضحاً جلياً في محاور بروتاغوراس لأفلاطون¹ بعد ذلك تأتي مرحلة تلقين الطفل القيم والمبادئ وغرسها في نفسه من خلال إلقاء الشعر على مسامعه، حيث تتضمن تلك الأشعار قواعد السلوك وأساليب المدح والتمجيد لرجال عظماء ولعل الغرض من وراء ذلك هو أن

¹ - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار أنباء، القاهرة، ج2، 2000، ص 51

يقتدي بهم الطفل ويحاول تقليدهم والامتثال لتلك القواعد والمبادئ. كما أكد بروتاغوراس على ضرورة التربي البدنية للطفل وبذلك يكون قد اكتسب من المبادئ والفضائل ما يخوله لخوض المعارك بقوة ودون خوف أو فرار.¹

وفي سياق تبيان المعيار الحقيقي للحياة الفاضلة التي تؤدي إلى السعادة يذهب بروتاغوراس إلى أن هذا المعيار لا يخرج عن المتعة واللذة، فما كان وفق ذلك فهو الخير وما ناقضه فهو الشر، غير أنه لابد أن ننبه في هذا الصدد إلى أن اللذة والمتعة حسبه إنما تكون بالأشياء الجميلة الحسنة أو بالمقبول أخلاقياً، والتمتعن في الآراء الأخلاقية لبروتاغوراس يلحظ دون شك امتداد النسبية المعرفية للجانب الأخلاقي وهذا ما نلمسه في قوله: "إن الأشياء الحسنة منها ما هو غير ذلك، وكذلك الأشياء السيئة" ولكن النسبية في الأخلاق لا تعني أن معيار القيم والتمييز بين الحسن والسيئ هو الذات الإنسانية، كما لا تعني حرية الإنسان في استباح المناسب له ... بل تعني أن النافع والمباح إنما يختلف باختلاف الزمان والمكان أو باختلاف ظروف المجتمعات ... هذا هو باختصار موقف بروتاغوراس من معيار ومعالم السعادة عند الإنسان.

وإذا انتقلنا إلى آراء جورجياس الأخلاقية التربوية نجده يؤمن بأن الفضيلة شيء نتعلمه ولعل هذا يظهر خاصة في إمكانية وصول الإنسان إلى الخير الأسمى عن طريق فن البيان حيث يمنح الإنسان الحرية والقدرة على إقناع الآخرين، غير أنه يشدد على أهمية أن يستخدم هذا الفن وفقاً لمبدأ العدالة لا الظلم، وإذا حدث وأن تم استخدام هذا الفن وفقاً لمبدأ الظلم فالنفي والموت إنما يكون على

¹ - أفلاطون، محاورة بروتاغوراس، ترجمة: محمد كمال الدين يوسف، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، ص

المستعمل لا على الأستاذ الذي علمه، وفي هذا تأكيد وإشارة واضحة على ربط جورجياس بين الفعل الإنساني والمسؤولية الناجمة عنه.

تلك هي خلاصة الآراء الأخلاقية التربوية لكل من بروتاغوراس وجورجياس، فهي آراء تشترك كلها في التأكيد على أهمية العملية التعليمية كوسيلة لغرس المبادئ والقيم، ولكن ما يؤخذ عليها هو عدم وجود قيم ثابتة مطلقة، فالمتأمل فيها يجدها مجرد أمور نسبية تختلف من حيث الزمان والمكان.

الجانب السياسي:

إن اهتمام السوفسطائيون بالجانب السياسي يظهر خاصة في مجموعة المبادئ النظرية والعملية التي تدارسوها فيما بينهم وحاولوا تعليمها فعلى المستوى النظري طرح السوفسطائيون مسألة التقابل بين الطبيعة، العرف والتقاليد، أما على المستوى العملي فقد كان لهم منهج تربوي لتعليم الفضائل المختلفة للحياة السياسية مقابل كسب مادي مبالغ فيه، ولعل مصدرنا في إبراز الجانب السياسي لهذه النزعة إنما هو تلك المحاورات التي كتبها أفلاطون وقد مثل فيها كل من بروتاغوراس وجورجياس الدور الأساسي، لهذا ليس من المغالاة أن نعتبرهما مصدرا أساسيا للفكر السوفسطائي وهذا ما يبرر تركيزنا عليهما على نحو خاص.

لقد كان بروتاغوراس ممثلا للاتجاه المساند للقانون الوضعي، حيث اهتم بتعليم الفضيلة السياسية، فن الأمور التي تعين على تدبير المنزل وتحقيق النجاح في الحياة الخاصة والعامة، وكذلك القدرة الفائقة في الحديث والعمل ... كل هذا دليل على أن الفضيلة شيء مكتسب والإنسان لا يملك بالطبيعة شيئا من الفضائل وإنما يحتاج إلى معلم، مرشد وملقن له، ويقدم بروتاغوراس حجة اعتمد

فيها على الأساطير وهي تبين بوضوح دور الفضائل، العدالة والكرامة التي منّ بها زيوس بواسطة هرمس على بني البشر حتى يتجاوزوا الفوضى وخطر الفناء، لتصبح تلك الفضائل فيما بعد قوانين للمدينة، وفي هذا تأكيد واضح على أن الفضائل مكتسبة بالتعلم والإنسان لا يولد خيراً أو شراً بالطبع.¹ وفي سياق حديثه عن الفضائل كأمر مكتسبة، يشير بروتاغوراس إلى نشأة التاريخ البشري فيقسمه تبعاً لذلك إلى مرحلتين: الأولى مرحلة فوضى أين عاش فيها الإنسان منعزلاً عن غيره ولهذا كان فريسة سهلة للحيوانات المتوحشة وكان عرضة للمخاطر في سبيل حفظ البقاء، أما المرحلة الثانية فتتمثل في تجمع الناس في مدن واتفاقهم على قوانين وقواعد تنص على احترام حقوق الغير وعلى الجميع احترامها والسير وفقها، ولعل السبب الرئيس لهذا التجمع هو الشعور والوعي بذلك الخطر الذي واجههم في المرحلة الأولى، ولهذا يعتبر بروتاغوراس أول من قال بنظرية العقد الاجتماعي التي كان لها صدى واسع في القرنين السابع عشر والثامن عشر مع فلاسفة العقد الاجتماعي.

أما الاتجاه الثاني فهو المساند للقانون الطبيعي، ويعد جورجياس من أبرز ممثليه، ففي المحاور التي وضعت باسمه نجد أفلاطون يعرض لمذهبه السياسي على لسان أحد تلاميذه ألا وهو كاليكليس، حيث اعتبر هذا الأخير أن القانون من وضع الضعفاء الذين شرعوا في وضع قواعد لحفظ مصالحهم الخاصة، والعدالة ليست إلا شيئاً اختلقه الضعفاء وأغلبية الناس ليحموا أنفسهم، وبالتالي فهم ينشئون ويحددون النافع والضار انطلاقاً من أنفسهم والهدف من وراء ذلك تخويف الأشخاص الأكثر قوة في التمتع وحماية المصالح الخاصة. غير أن كاليكليس يعود ويؤكد أن الطبيعة تثبت تفوق القوي عقلاً وجسداً على الضعيف، وهنا يمكن أن نشير إلى أن هذه النظرية التي يقول بها كاليكليس قد عادت

¹ - أفلاطون، محاوره بروتاغوراس، المصدر السابق، ص 54

إلى الظهور مرة ثانية في القرن التاسع عشر عند الألماني نيتشه في مذهبه إرادة القوة وكذلك عند توماس كاريل في عبادة البطولة أو الأبطال.¹ ويمكن القول هنا أن تأكيد كاليكليس - فيما يعرضه عن جورجياس - على مذهب القوة بكل جوانبه إنما هو تهديم لما جاء به بروتاغوراس من التزام بالقانون الأخلاقي والتمسك به.

كما اعتبر تراسيماخوس أن السياسة هي ميدان المصالح الإنسانية، ومصالح الأقوى هي القاعدة السياسية العملية، إذا نجد أن الذي يضع القوانين ويشرعها في كل دولة هم أولئك الذين يقبضون على مقاليد الحكم، فالطاغية تصدر القوانين الاستبدادية والديمقراطية تصدر القوانين الديمقراطية والملكية تصدر القوانين الملكية ... فهذه القوانين المشرعة من قبل السلطات هي عادلة لمن يخضع لها، وهؤلاء الذين يخضعون للقوانين ويطيعون نصوصها إنما لمصلحة الحاكم، في المقابل يتم عقاب أولئك الخارجين على اعتبار أنهم يخرقون العدالة، وبالنسبة للحاكم فإن انتزاع السلطة والاحتفاظ بالخاضعين أفضل لمصلحته ولذلك فمن الخطر إظهار جانب الشفقة والعطف.² ويظهر جليا هنا ذلك التشابه بين تراسيماخوس وهوبز حينما اعتقد أن الحق الوحيد هو ما تسنه السلطة ذات السيادة.

إن الحركة السوفسطائية قد غيرت مجرى الفكر الفلسفي من الطبيعة الخارجية إلى عالم الإنسان وهذه خطوة جريئة ومثيرة للاهتمام، فلأول مرة يصبح الإنسان هو المحور الأساسي للبحث والتأمل الفلسفي ولكن المتأمل في الدراسات السوفسطائية سواء على المستوى المعرفي أو الأخلاقي

¹ - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص 180

² - سلفان ماتون، حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، ترجمة محمد الهاللي، مطبعة أمبريال، الرباط، ط2،

1999، ص 13

أو السياسي يلاحظ دون أدنى شك النظرة الأحادية للإنسان ونقصد هنا النظرة الحسية، فلم يعد هناك مجال لما هو مطلق ثابت وعام، إضافة إلى أنه أصبح لكل إنسان عالمه الخاص الذي يتغير من لحظة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر، وما يؤخذ عليهم أيضا أنهم لم يقدموا أية محاولة جادة لإصلاح ما هو كائن بالفعل، حيث اكتفوا بالانصهار في القائم من الأوضاع، بل وأكثر من ذلك ذهبوا إلى محاولة تعليم الناس كيف يتأقلمون مع هذه الأوضاع وكيف يكتسبون ما يمكن اكتسابه، وفي النهاية نجد أن السوفسطائية وإن حققت إفادة فإن هذه الإفادة لم تكن في صالح الفرد الإغريقي بقدر ما كانت في صالح روادها وخير دليل على ذلك الثراء المادي الفاحش الذي وصل إليه غالبية أعلامها في ظل الأوضاع القائمة.

ثانيا: الإنسان في الفلسفة السقراطية

رغم معاصرة سقراط للسوفسطائيين ومشاركته لهم في الاهتمام بالإنسان، إلا أن هذا لم يمنع من وجود اختلافات جوهرية سواء من ناحية المنهج أو الهدف أو الغاية. وحتى نتعرف على ملامح الإنسان عند سقراط لابد أن نتحدث عن فلسفته الإنسانية من جميع جوانبها خاصة نظريته في النفس الإنسانية التي تعد جوهر فلسفته كلها، وهي أساس الجانب الأخلاقي والتي لها أبعاد اجتماعية.¹

النفس الإنسانية:

إن المعلوم أن الاهتمام بالنفس الإنسانية وبعلاقتها بالجسد لم يبدأ مع سقراط، بل كان هذا الاهتمام مع الأورفيين والفيثاغوريين وغيرهم من الديانات والنحل، غير أنه هؤلاء قد أدرجوا النفس

¹ - مصطفى النشار، المرجع السابق، ص 123

ضمن دائرة الأساطير بدلا من إدراجها ضمن دائرة فلسفية واضحة المعالم، ويعتبر سقراط أول من دراسة فلسفية لماهية النفس وعلاقتها بالجسد.¹

يحاول سقراط في البداية أن يبين ماهية وطبيعة النفس انطلاقا من تلك المقابلة التي أجراها بين العقل الإلهي وبين النفس الإنسانية، فحسبه أن أبداننا هي أجزاء من العناصر المادية التي يتكون منها العالم كذلك نفوسنا هي أجزاء من العقل الإلهي، ومادامت نفوسنا تسيطر على أبداننا كذلك يسيطر العقل الإلهي على الأشياء وينظمها وفق ما يريده، وكما أن عقولنا بإمكانها أن تعنى بأمور مختلفة متعددة ومتباعدة عن بعضها في وقت واحد كذلك بإمكان العقل الإلهي أن يعنى بالأشياء كلها في وقت واحد، ولا يجب أن ننكر قدرة العقل الإلهي بحجة أنه غير مرئي فنفسنا ليست هي ذاتها مرئية بالنسبة لأعيننا ولكننا نعرف أنها موجودة دون أدنى شك ونذكر أن لديها القدرة على السيطرة على أبداننا. وينتهي سقراط من كل هذا إلى أن الإنسان جسم ونفس، وكل عنصر من هذين العنصرين متجانس مع شبيهه من قوى الكون، فالجسم متجانس مع مادة العالم، والنفس في تجانس مع العقل الإلهي وطبيعية النفس الإنسانية عاقلة وتكون بذلك متفقة مع العقل الإلهي² وبهذا اختلف سقراط عن تلك التفسيرات الأسطورية لسابقه. من هنا كانت البداية أي جوهر النفس إلى محاولة التعرف عليها ومعرفة خباياها وعالمها ولعل هذا ما لخصه شعار سقراط الشهير: " اعرف نفسك بنفسك " وقد كان السبيل الصحيح لذلك هو الحوار الفلسفي بين عقل وعقل آخر، أي بين فكرة وأخرى وهذا ما كان واضحا جليا في منهج التهكم والتوليد السقراطي.

الأخلاق:

¹ - مصطفى النشار، المرجع السابق، ص 130

² - محمد أمين المفتي، فكرة عن فلسفة سقراط، دار الفكر العربي، القاهرة، دس، ص 88

يتفق سقراط مع السوفسطائيون في أن موضوع المعرفة الإنسانية هو الإنسان وخير الإنسانية لا علم الطبيعة، غير أنه يختلف عنهم بفكرته القائلة بأنه ينبغي لهذه المعرفة أن تكون علما حقيقيا، فسقراط لاحظ أن الناس يعنون أهمية للأمور الثانوية كالثروة والشهرة، في المقابل يهملون الشيء المهم كالعناية بالنفس، طلب الحقيقة وفن السلوك القويم ... وكل هذه الأمور لا يجب أن تترك للصدف بل إنها تتطلب علما حقيقيا¹ فسقراط كان مهتما بتوجيه الناس - ونعني هنا مواطني أثينا على وجه الخصوص - إلى فكرة النفس الإنسانية أو الفطرة الإنسانية، فهم لهم نفس أو فطرة تختلف في طبيعتها عن الجسد، فقد كانت المهمة الرئيسية للفلسفة السقراطية هي تربية ورعاية تلك الفطرة حتى تصفوا وتكون قادرة على التمييز بين الخير والشر وتصل إلى طريق الفضيلة والهداية. وهذه الفضيلة التي يقصدها سقراط هي المعرفة في حد ذاتها، فالفضيلة متى تحققت فهي خير وبالتالي كانت المعرفة خير وفي المقابل الرذيلة هي الشر وعلى هذا الأساس كان الجهل نقيض المعرفة شرا، وفي السياق ذاته يفرق سقراط بين المعرفة المقصودة هنا أي المعرفة الأخلاقية وبين المعرفة المهنية، فالأولى قادرة على تحديد شكل السلوك الإنساني والمنهج الملائم لهذا السلوك، فالإنسان يفعل الخير بناء على هذه المعرفة، أما المعرفة المهنية فهي معرفة بمجال عمل معين فقط كالمعرفة التي يحملها الصانع أو التاجر ... الخ²

وعليه نجد أن سقراط يربط بين المعرفة الأخلاقية والفضيلة بل إنه يجعل من هذه المعرفة الأساس الوحيد الذي تقوم عليه الفضيلة، وبالتالي فهو يربط بين المعرفة والسلوك والعمل الإنساني.

¹ - شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، ط1، 1968، ص ص 73-

² - مصطفى النشار، المرجع السابق، ص ص 137 - 138

غير أن توجهه هذا مبالغ فيه، فالمعرفة وحدها ليست كافية لتحديد السلوك الإنساني، فإلى جانب المعرفة هناك الإرادة والشخصية وهما عنصران يلعبان دوراً مهماً في تعيين السلوك الإنساني فالخير حتى يكون خيراً كاملاً لابد أن يكون نابعاً من العقل والقلب وأن يكون مطابقاً للواقع ولعل هذا ما تفتقده الأخلاق السقراطية.

بعد أن أعلن سقراط وحدة المعرفة والفضيلة كما أسلفنا الذكر وأكد أن الفضيلة هي الخير، نجده يحاول أن يكشف عن حقيقة هذا الخير والمعياري الحقيقي له، ويبدأ محاولته هاتمه برفض ذلك التوحيد بين اللذة أو المتعة وبين الخير وهو التوحيد الذي أثبتته بروتاغوراس¹ وقد اعتبر سقراط أن من يوحّد بين الخير واللذة بأنه يفتقر إلى المعرفة اللازمة لفهم ما هو الخير، فالانغماس في اللذات دون معرفة وتفكير إنما يقود إلى تعاسة وضرر على صاحبه.

ولما كان الخير الأقصى الذي يحاول الإنسان بلوغه هو السعادة فإن الوسيلة الوحيدة لذلك هي العقل، وتتخلص هذه السعادة في نظر سقراط في قناعة النفس وطهارتها يقول سقراط: " لما يجد الإنسان لذة في إزالة الظمأ، وفي سد حاجة الشهية، وفي الاستسلام إلى الراحة بعد التعب وفي النوم ... إن القناعة وحدها هي التي تعلمنا الصبر عند ضغط المطالب، وهي وحدها التي يمكنها أن ترشدنا إلى اللذات لخالصة " ² كما أشاد سقراط بالعمل كسبيل لاكتساب الإنسان ما يلزم من الحياة ولمعرفة ما ينبغي معرفته.

¹ - أفلاطون، محاورة بروتاغوراس، المصدر السابق، ص 150.

² - أندريه كرسون، المشكلة الأخلاقية للفلاسفة، ترجمة: د/ عبد الحليم محمود، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة،

1946، ص 37

من كل هذا نصل إلى نتيجة هامة وهي ربط سقراط بين الفضيلة والسعادة حيث حاول جعل الفعل النافع والخير شيئاً واحداً، فتمام السعادة لا يكتسب إلا بالفضيلة ولا أساس أو قوام للسعادة إلا بالفضيلة.

المصير الإنساني:

لقد تحدث سقراط في محاورته الدفاع عن مشكلة المصير الإنساني المجهول والخوف من الموت وهو الأمر الذي يجعل الناس ينفرون منه، وقد اعتبر سقراط في المحاورته ذاتها أن الموت الذي يخشاه الناس أفضل من حياة مليئة بالجن، الظلم والعار، ويستشهد سقراط في إثبات هذا بالأبطال الذين ضحوا بحياتهم أمام طروادة غير مبالين بالموت بل وفضلوه على حياة العار التي كانت سوف تصبح مصيرهم لو لحقت بهم الهزيمة أمام الأعداء¹ فالموت في نظره لا يمكن أن يكون شراً كما يظن معظم الناس بل يمكن أن يكن خيراً وهذا وحالتين: الأولى أن يصبح الميت عدماً لا شعور ولا إحساس له بأي شيء حوله فالموت وفق هذه الحالة سيكون عدم الإحساس بأي شيء ولهذا سيكون مكسباً مدهشاً وراحة أبدية، أما الحالة الثانية فالنفس تغادر هذا العالم الدنيوي بعد الموت إلى عالم آخر، ووفق هذه الحالة سيكون الموت رحلة خارجية من مكان إلى مكان آخر هو أعظم خيراً، لأن الإنسان سوف يجد فيه كل ما هو حق، خير وعدل وهناك ستكون الأحكام عادلة على يد قضاة أفضل بكثير من الذين يحكمون على الإنسان في الدنيا. ثم إن حياة الإنسان سيكون لها قيمة في العالم الآخر نظراً لما سيناله الإنسان من جزاء، فالرجل الخير سينعم بالخلود والسعادة الأبدية ولن يلحق به أي أذى.²

¹ - أفلاطون، محاورته الدفاع، ترجمة: عزة قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1973، ص 140.

² - المصدر نفسه، ص 164.

إن النشاط العقلي الفكري الداخلي للإنسان لم يكن قبل سقراط موضوعاً مطروحاً للبحث، المناقشة والتأمل، ولهذا فإن سقراط يرجع إليه الفضل في أنه أول من تناول الإنسان من الداخل خلافاً للحركة السوفسطائية التي ركزت على الجانب الحسي الخارجي له، وعليه فإن ما يؤخذ عليه ويعد من جوانب القصور في فلسفته هو هذا الاهتمام البالغ بالجانب الروحي والعقلي للإنسان على حساب الجوانب الحسية الأخرى، فالإنسان ليس مجرد عقل فقط، بل هو بالإضافة إلى هذا مشاعر وانفعالات وعاطفة، ويمكن القول أن الفلسفة السقراطية لو وضعت هذا في عين الاعتبار لأصبحت نموذجاً فلسفياً إنسانياً فريداً حتى وقتنا الحالي.

إن القضايا الإنسانية كما رأينا سابقاً كانت مقصورة على جوانب محددة عند السوفسطائيين وسقراط، فصحيح يرجع لهم الفضل في تحويل مجرى الفكر الفلسفي من الطبيعة إلى الإنسان، غير أن الاهتمام بقضية نشأة الإنسان بصورة تفصيلية أو رؤية المصير الإنساني من خلال دراسة فلسفية هذا ما لا نجده في المذاهب السابقة على أفلاطون وأرسطو. وسيكون بحثنا ودراستنا في هذا الجانب على ثلاث قضايا إنسانية في فلسفة كل منهما على حد سواء، وهي قضية النشأة، الغاية والمصير.

ثالثاً: الإنسان في فلسفة أفلاطون

نشأة العالم والإنسان:

لقد اعتبر أفلاطون نشأة الإنسان من مراحل صنع العالم ككل، لهذا قبل الحديث عن هذه النشأة لابد من التطرق إلى مراحل صنع العالم كما تطرق إليها أفلاطون حتى نقف على غايتنا وهي نشأة الإنسان وطبيعته.

ينسب أفلاطون من خلال محاوراته مهمة صنع العالم إلى الإله الصانع، فالعالم منظور وملموس وله جسم ويقع ضمن المحسوسات ولهذا لابد أن يكون محدثاً ووراء حدوثه سبب ما لا

محالة. وهذه العلة هي الإله الذي شرع تركيبية معينة جعلت من جسم العالم مرثيا ملموسا ونعني هنا العناصر المادية الأربع التي تحدث عنها أمبادوقليس قبل أفلاطون، أما عن روح العالم فقد صنعها الإله قبل الجسم، وجعلها وسطه مغلفة فيه.¹ هذه باختصار نبذة جد مختصرة عن نشأة العالم عند أفلاطون، ثم ينتقل أفلاطون للحديث عن نشأة الإنسان، فيرى أن الإله الصانع أمر أبناءه الآلهة فصنعوا البشر من نار، تراب، ماء، هواء وفق عملية انصهار ومزج وربط دقيقة مع استمدادهم لعنصر الروح من الإله الصانع ... لينشأ في النهاية الإنسان.²

ومن المسائل الرئيسية التي اهتم بها أفلاطون هي الحياة الإنسانية وغاية الوجود الإنساني في الوصول إلى الحياة الصالحة، فحاول أن يبرز للإنسان طريق السعادة، والحديث عن هذا الجانب كما أورد أفلاطون يتطلب التعرض لجملة من الموضوعات التي جسدت التطور في نظرة أفلاطون للحياة الإنسانية الصالحة كما وردت في محاوراته.

الأخلاق وغاية الوجود الإنساني:

إن الحديث عن طريق السعادة كما رسمه أفلاطون للإنسان يتطلب منا الحديث عن جملة من الموضوعات مثلت ركائز أساسية لهذه الغاية، ولعل أول تلك المواضيع هي حياة اللذة، فما هو موقفه منها وما طبيعتها ؟ هل تمثل حياة اللذة السعادة في نظره ؟

لقد اعتبر أفلاطون أن دعوة السوفسطائيون بالعمل والعيش وفق ما في مقدوره أن يحقق اللذة وتأكيدهم على ذلك التطابق القائم بين اللذة والخير أو السعادة، إنما كان سببا في ذلك الفساد الأخلاقي الذي حملته الديمقراطية داخل المجتمع الأثيني، ولهذا لابد في نظره من طرد مثل هذه

¹ - محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي: الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ج1، 1980، ص 224 (أنظر: مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 227)

² - مصطفى النشار، المرجع السابق، ص ص 231 - 232

المفاهيم الزائفة من حياة الناس وعقولهم والعودة إلى المفاهيم والمثل الحقيقية، فالمتأمل في محاوره بروتاغوراس يجد تأكيد هذا الأخير على أن الأشياء الممتعة هي التي ينتج عنها لذة وأن الناس وعامة الجمهور يسعون وراء اللذة باعتبارها خيرا وينفرون من الألم باعتباره شرا¹ ولا يبتعد جورجياس وكاليكليس عن هذا الرأي هكذا قد ذهب السوفسطائيون إلى التوحيد بين اللذة والخير إن موقف السوفسطائيون ينطوي في نظر أفلاطون على مغالطة طبيعية، فإذا كانت اللذة هي المعيار عن خيرية الأشياء أو شرها فإن هناك من الأشياء ما تسبب خيرا أو متعة في اللحظة الحاضرة وحينئذ نحكم عليها بأنها خير، ولكن سرعان ما تسبب هذه الأشياء عينها ألما لاحقا وحينئذ نحكم عليها بأنها شر، وبالتالي فالحكم الأول سيكون باطلا لا محالة وأحيانا قد يحدث العكس ... ومن ناحية أخرى نجد أن اللذة تختلف أشكالها وأنواعها وبالتالي لا يمكن القول بأن اللذة شيء واحد، كما اعتبر أفلاطون في سياق حديثه هذا أن تلك اللذة التي تكلم عنها السوفسطائيين لا ترتقي لدرجة السعادة والخيرية، وهذا ما نجده مثلا في حالة العطش الذي يمثل ألما ولكن بمجرد شرب الماء يتوقف الألم وتحل محله لذة غير أن هذه اللذة ليست مطلقة بل هي لحظية فقط فالسعادة الأبدية المطلقة إذا لا يمكن أن تختزل في لذة مؤقتة² من هذا ينتهي أفلاطون إلى أن اللذة ليست هي الخير لأنها قد تحمل بين جوانبها الألم كما بين أيضا من خلال ما سبق ذكره تهافت ذلك التطابق القائم بين اللذة والخير، أي أنه قد كشف عن ذلك الاختلاف الواضح المعالم بين طبيعة اللذة وطبيعة الخير الأسمى.

¹ - أفلاطون، محاوره بروتاغوراس، المصدر السابق، ص ص 150 - 151.

² - المصدر نفسه، ص ص 154 - 155.

وفي سياق حديثه عن الخير الأسمى نجد أفلاطون يرسم صورا لهذا الخير ويبين معالم الحياة الفاضلة التي يجب على الإنسان أن يسعى لأجلها، ففي محاوره فيدون يشير أفلاطون إلى الصورة الأولى وهي الزهد في الحياة والإقبال على الموت¹ ولعل المقصود هنا هو إماتة الروابط المتصلة بالوجود الحسي من أجل خلاص النفس وبلوغها حياة المثل، وهنا نلمس ذلك التأثير الواضح للآراء الأورفية والفيثاغورية.

أما الصورة الثانية فقد قامت على تحليل الإنسان من الداخل أي تحليل النفس الإنسانية، والوصول بقواها إلى حالة الاعتدال والتوازن الذي يحقق العدالة الفردية، فقد صور لنا أفلاطون طبيعة النفس الإنسانية حينما اعتبر أن لها ثلاث قوى: عاقلة، غضبية، شهوانية² ورأى وفقا لهذا أن الحياة الإنسانية ما هي إلا صراع بين هذه القوى الثلاث، ولن تتحقق سعادة الإنسان في هذه الحياة إلا عندما يسود الجانب العاقل على الجزأين الآخرين ليضمن سير الحياة الإنسانية نحو هدفها الأسمى، وفي هذا إشارة واضحة إلى أهمية الفلسفة ودورها في تهذيب النفس وتخليصها من الشهوات الدنيئة، ولا يتسنى للعقل ذلك إلا بسلاح الإقناع والبرهان العقلي. غير أن أفلاطون يشير إلى أن هناك نوعا من الجهل قد يصيب العقل وذلك بسبب تحالف القوة الغضبية مع الشهوانية ضد العقل، وهنا يضل العقل عن هدفه وغايته، وهذا الضعف من جانب العقل لا يمكن أن يتلاشى إلا بالتربية والمعرفة وهذا ما يتضح جليا من خلال نظامه التربوي الذي يبدأ من السنوات الأولى للطفل ويتم فيه التدرج من مرحلة إلى أخرى على يد متخصصين، فالتربية الصالحة والتثقيف الجيد إذا ما حصل عليهما الفرد استطاع أن يتغلب على كثير من المشكلات التي تواجهه في حياته، إضافة إلى

¹ - أفلاطون، محاوره فيدون، ترجمة: عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، 1976، ص 167

² - أفلاطون، القوانين، ترجمة: عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، 1976، ص 100

ما تحققه التربية من تهذيب للنفس وهو ما ينعكس على حياة الإنسان وبلوغ الخير الأسمى. أما الصورة الثالثة للخير الأسمى والحياة الفاضلة فهي التي تجمع بين الحكمة واللذة، أي أن الحياة الفاضلة هي خليط وتزاوج بين حياة حكمة وحياة لذة¹ ولا بد أن نشير هنا إلى أن المقصود باللذة في نظر أفلاطون هو اللذة النفسية المفيدة الصافية التي لا تضر لا بالفرد ولا بالمجتمع وليس المقصود لذات الجسد، فإذا تحقق الاختلاط بين اللذة الصافية والحياة الفاضلة تحقق معه الجمال، الاعتدال والحقيقة، و يمكن أن نلاحظ هنا الطابع المثالي في فلسفة أفلاطون الأخلاقية بحيث أن قدّم نموذجاً أخلاقياً مثالياً مفارقاً للواقع.

المصير الإنساني:

لقد أشرنا سابقاً إلى أن الإنسان في فلسفة أفلاطون ذو طبيعة ثنائية بما له من نفس تنتمي للعالم العقلي الإلهي الخالد، وما له من جسد ينتمي للعالم الحسي الفاني، غير أن حقيقة الإنسان وجوهه هي النفس، ولا بد أن نشير في هذا الصدد أن البحث في حقيقة النفس عند أفلاطون يرتبط أشد الارتباط بنظرية المثل المعروفة، فخلود النفس قائم على وجود المثل، والمعرفة الموجودة لدينا عن المثل تقوم في الوقت ذاته على أزلية النفس وخلودها، لذلك يمكن القول أن محور فلسفته حول النفس ومصيرها إنما هو الإيمان بخلودها.²

يبدأ أفلاطون بالتأكيد على أزلية النفس في محاوراته ومنها محاورته فايدروس، التي يؤكد فيها على أن النفس كانت موجودة منذ الأزل مع الآلهة في العالم العقلي، حيث كانت تشاهد المثل الخالدة للجمال في ذاته والخير في ذاته، وكانت تتبع موكب الآلهة في دورات معينة ولكن نظراً

¹ - حسين حرب، أفلاطون، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط3، 1990، ص 180

² - شارل فرنز، الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 108.

لفقدانها توازنها سقطت في أجسام البشر، وبقيت في سعي دائم نحو العودة إلى حالتها الأولى.¹ ومن البراهين التي اعتمدها أفلاطون لإثبات أزلية النفس برهان الحركة وملخصه أن النفس هي الحركة القادرة على تحريك ذاتها ولهذا السبب بالذات فهي الأقدم، فالنفس هي مبدأ الحركة ولها ماهية متقدمة على الجسد زمنا وقيمة.² ومنه يبرهن أفلاطون بهذا على أزلية النفس ويفند كونها نتاجا بعديا لاحقا.

ومن ناحية أخرى يتجه أفلاطون إلى تقديم براهين على خلود النفس ولعل الغاية من هذا تكمن في تحقيق الفكرة القائلة بوجود مثال الخير الخالد أو مثال المثل المطلق، ومن الأدلة التي يقدمها أفلاطون على ذلك هو دليل التذكر، حيث يقرر أن المعرفة ليست شيئا سوى تذكرنا، وهذا الدليل يستمد مصداقيته من المثل كما يصرح أفلاطون، يقول: [ليس من سبيل إلى الشك بأنه إذا كان لهذه المثل وجود قبل أن نولد، فلا بد أن أرواحنا كانت كذلك موجودة قبل ميلادنا، فإن لم تكن المثل موجودة لم تكن الأرواح موجودة قبل ذلك]³ والمتأمل في هذا البرهان يجد أنه يقوم على إثبات أزلية النفس ووجودها قبل مولدنا لا خلودها وأبديتها.

ومن البراهين التي يقدمها أفلاطون أيضا برهان البساطة، حيث يحاول التقريب بين النفس وبين الحقائق المعقولة إذ يقول: [إن ماهية النفس هي التفكير، فالنفس تظل أسيرة طالما كانت مرتبطة بالجسم وأعضائه أسيرة الملذات والانفعالات، ويطغى عليها اضطراب هذه الأشياء فتتشتت ولا تهتدي ولا تعود إلى ماهيتها إلا إذا تعلق بالحقائق المعقولة، بهذه الموضوعات الخالصة اللامادية على الإطلاق والتي لا تخضع للصيرورة أبدا وذلك هو التفكير] يظهر من هذا أن النفس

¹ - أفلاطون، **فابديوس**، ترجمة: أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1971، ص 69.

² - أفلاطون، **القوانين**، المصدر السابق، ص 462.

³ - أفلاطون، **محاورة فيدون**، المصدر السابق، ص 192.

في ماهيتها تفكير وصورة للمثل وشبيهة بالحقائق المعقولة، وبالتالي لا يمكن القول بقابلية هذه النفس البسيطة إلى الانحلال والتشتت بمجرد الموت.¹ ولعل هذا البرهان قائم على فكرة الشبيه يدرك الشبيه، فالنفس تدرك المثل والمعقولات نظرا للتشابه القائم بينهما، وبالتالي فهي من جنس هذه المعقولات ومنه تكون غير قابلة للتلاشي والزوال بعد الموت.

بعد هذا يبين لنا أفلاطون رحلة النفس في العالم الآخر، فبعد مفارقة النفس للبدن تجتمع في مكان مخصص لها وتتم محاكمتها، فالنفوس الشريرة يحكم عليها بالشقاء الأبدى أما النفوس التي عاشت على طهارة واعتدال فيحكم عليها بالنعيم الأبدى² ويختم أفلاطون هذا بقوله: [هذه مصائر النفوس في العالم الآخر فصلناه، وينبغي علينا أن نفعل كل ما بوسعنا من أجل أن نشارك في الفضيلة والعقل أثناء هذه الحياة]³ فأفلاطون إذا قد جعل للحياة الإنسانية هدفا وغاية من خلال ما قدمه من آراء حول مصير الإنسان ورحلة النفس في العالم الآخر، ولابد للإنسان أن يتحلى بالفضيلة والعقل في هذه الحياة من أجل الثواب الأفضل.

رابعاً: الإنسان في فلسفة أرسطو

إن الانتقال في حديثنا عن الإنسان من الفلسفة الأفلاطونية إلى الفلسفة الأرسطية هو بمثابة هبوط من المثالية السماوية إلى الواقعية المتصلة بالإنسان وظروفه في هذا العالم، فنظرة أرسطو إلى الإنسان كانت واقعية حيث ذهب إلى أن الإنسان في حياته بل ومنذ ولادته يسعى تلقائياً إلى الخير والسعادة، وهذا إنما يدل على أن الإنسان مؤهل بالفطرة والطبيعة لكي يحيا حياة سياسية واجتماعية، وإذا تطرقنا إلى الحديث عن آراء أرسطو في الإنسان فسنجد أن اهتمامه بالإنسان وقضاياها الأساسية

¹ - أفلاطون، *محاورة فيدون*، المصدر السابق، ص ص 193 - 204.

² - المصدر نفسه، ص 265.

³ - المصدر نفسه، 173.

كان متأثراً فيه إلى حد ما بالفلسفة الأفلاطونية بحيث أن الدارس لفلسفة أرسطو يجد أنه قد تناول الطبيعة الإنسانية وغاية الوجود الإنساني.

الطبيعة الإنسانية:

لقد تناول أرسطو طبيعة الإنسان من جانبين أساسيين هما: طبيعة الجسم الإنساني وتحليل النفس الإنسانية ومميزاتها، فالجسم الإنساني شأنه شأن أي جسم طبيعي يتركب من العناصر الأربعة: " الماء، الهواء، النار، التراب "، فالأجسام الأرضية تتركب من التراب والتراب لا يتماسك إلا بالماء، كما أن هذا الأخير شرط ضروري يدخل في تركيبها، ومادام الماء والتراب شرطان للأجسام الطبيعية فكان من اللازم أن يتدخل ضدهما ونعني هنا الهواء والنار، لأن التضاد هو شرط الحدوث الرئيسي، والموجودات بما فيها الإنسان تتغذى من الماء والتراب ولهذا كانا علة نموها¹ وهذه العناصر تشكل هيولى الأجسام الحية المركبة، وتنشأ منها الأجزاء المتشابهة كالعظام واللحم، كذلك تنشأ منها الأجزاء غير المتشابهة كالوجه واليد ... الخ ويرجع الاختلاف بين تلك الأعضاء إلى اختلاف النسب التي تختلط بها العناصر لأن الاختلاف بين هذه النسب هو الذي يحدد خصائص كل عضو ووظيفته.² هذا بدون أن نتطرق إلى تلك التفاصيل التي أوردها أرسطو في مؤلفاته خاصة: كتاب أجزاء الحيوان أين شرح بالتفصيل أعضاء الجسم الداخلية والخارجية، وقد تتبع أستاذه أفلاطون في هذا غير أنه كان أكثر استفاضة منه في الناحية البيولوجية.

ثم يتحدث أرسطو عن النفس وقوى الإنسان الإدراكية، فقد اعتبر أن النفس هي ما يميز الكائن الحي عن غير الحي، ومن تعريفات النفس التي ذكرها قوله: [إن النفس هي ما به نحيا ونحس

¹ - أرسطو طاليس، الكون والفساد، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د ت، ص211

² - أرسطو، طبائع الحيوان، ترجمة: يوحنا بن البطريق، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص 28-30

ونفكر¹] وهذا التعريف يبيّن بوضوح وظائف النفس الثلاث ألا وهي: وظيفة غاذية " القوة الغاذية " مشتركة بين الإنسان الحيوان والنبات، ومن مظاهرها النمو والتوالد، أما الوظيفة الثانية فهي الوظيفة الحساسة " القوة الحساسة " وتقتصر على الحيوان والإنسان فقط دون النبات كحاسة اللمس، الشم ... الخ أما الوظيفة الثالثة فهي وظيفة العقل والتفكير " القوة العاقلة " وهي التي تقتصر على الإنسان، فالعقل عند أرسطو مفارق ليس عضوا محددًا، كما أنه يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات التي تتحقق فيها الماهيات.

غاية الوجود الإنساني:

لقد كان سؤال مهمة الإنسان وغاية وجوده الذي أثاره سقراط وأفلاطون هو مفتاح مجال الأخلاق في فلسفة أرسطو، والمعلوم أن غاية الوجود الإنساني هو تحقيق الحياة الفاضلة وإن السؤال عن هذه الحياة يقتضي منا تحديد معنى الخير أي السعادة والفضيلة وكيفية اكتسابهما.

لقد حدد أرسطو معنى الخير أو السعادة بأن الشيء الذي تهدف إليه جميع الأشياء، والغاية المقصودة هنا هي الغاية التي لا تعد وسيلة لبلوغ غاية أبعد أي الغاية القصوى لجميع الأفعال، فهي الهدف النهائي ولا يمكن أن تكون مجرد وسيلة لبلوغ هدف ما² هذه هي نظرة أرسطو للخير أو السعادة ولكن ما دور اللذة في السعادة ؟ هل يمكن اعتبار اللذة هي السعادة ؟ يجيبنا أرسطو عن هذا السؤال بأن اعتبر - خلافا لأستاذه أفلاطون - أن السعادة مرتبطة باللذة، فمن التناقض حسبه أن نتصور وجود كائن يقبل على الألم ويعزف عن اللذة ولكن هل اللذة التي يقصدها أرسطو هنا هي اللذة المادية أم خلاف ذلك ؟

¹ - جان بران، أرسطو، ترجمة: جورج أبو كسم، الأبجدية للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1994، ص110

² - بيرتون بورتر، الحياة الكريمة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج2،

1982، ص 23-24

يقف أرسطو موقفا وسطا حينما اعتبر أنه لا بد أن تقتزن اللذة بالعقل والحكمة وهذا هو موقف أستاذه وفي نفس الوقت لا يمكن التطرف إلى ذلك الحد الذي يستبعد اللذات لأن الإنسان بطبعه يتجه إلى اللذة ويحاول أن يبتعد عن الألم.¹

¹ - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1968، ص 344

المطلب الثاني: الإنسان في الفكر الفلسفي الإسلامي الوسيط

أولاً: الإنسان عند الفارابي

بعد استعراض آراء بعض الاتجاهات الفلسفية الإغريقية التي اهتمت بالإنسان ونشأته، غايته ومصيره، نجد أن هذا الاهتمام قد امتد إلى الحضارة الإسلامية مع فلاسفتها كالكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد ... وغيرهم كثير حيث تم دراسة الإنسان في أبعاده المختلفة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الأخلاق، السياسة ... الخ وستقتصر نمذجتنا هنا على العلم الثاني الفارابي الذي بحث في نفس الإنسان، طبيعتها وصلتها بالبدن، حدوثها ومصيرها، الأخلاق وغاية الوجود الإنساني، البعد الاجتماعي والسياسي للإنسان وكل هذا مرتبط بتحقيق مدينته الفاضلة، وبالتالي سنتحدث عن شقي فلسفة الفارابي الشق الأول هو فلسفته النظرية وذلك في حديثنا عن النفس وقواها، أما الشق الثاني فهو فلسفته العملية عندما نتحدث عن الأخلاق والسياسة.

النفس:

إن البحث في النفس عند الفارابي معناه الاتجاه صوب فلسفته النظرية فنجد قد درس طبيعة النفس، ولم يخرج تعريفه لها عن أرسطو إذ اعتبرها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذو حيا بالقوة¹ وهو بهذا يكون قد فرق بين طبيعة النفس وطبيعة الجسم، من خلال تحليل آرائه في النفس، نجد الفارابي يميز بين ثلاث أنواع من النفوس هي: أنفس الأجسام السماوية، أنفس الحيوان الناطق وأنفس الحيوان غير الناطق.

وسنحاول أن نركز في حديثنا على النفس الإنسانية التي هي محور اهتمام الفارابي، فقد اعتبرها صورة للجسد، ولها خمس قوى:

¹ - عاطف العراقي، الفلسفة العربية مدخل جديد، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2000، ص149

- القوة الغاذية: فإذا حدث الإنسان إن أول ما يحدث فيه هو القوة التي بها يتغذى.
- القوة الحاسة: وهي التي يحس بها الملموس، الروائح، الأصوات، الألوان ...
- القوة المتخيلة: وهي التي يحفظ بها ما رسم في نفسه من المحسوسات.
- القوة الناطقة: والتي بواسطتها يعقل المعقولات، ويميز بين الخير والشر، الجميل والقيح، وهي محور اهتمام الفارابي.

- القوة النزوعية: ونعني بالنزوعية هنا الحركية.¹

أما الأنفس السماوية، هي مختلفة عن الأنفس الأخرى في النوع منفردة عنها في الجوهر لأنها لم تكن في وقت من الأوقات بالقوة أصلاً بل هي بالفعل دائماً، أما أنفسنا فتكون بالقوة أولاً ثم تصير بالفعل، وهذه النفس السماوية لها القوة التي تعقل فقط ويعتبرها الفارابي أشرف وأكمل الأنفس. أما الأنفس غير الناطقة فبعضها يوجد له القوة الحاسة والنزوعية فقط والبعض الآخر فيوجد له القوى باستثناء القوة الناطقة، وعليه فالفارابي لا يقصر وجود النفس على عالم الإنسان أو الحيوان بل إن كل شيء في هذا الكون له نفس خاصة به وهذا ما يتضح جلياً في أنواع النفس عنده.

كما أشرنا سابقاً إثر حديثنا عن النفس الإنسانية وهي ما يهمنا هنا، أنه إذا كانت النفس كمال أول لجسم، فإن العقل هو كمال النفس، وهذا العقل عند الفارابي على مراتب: العقل الهولاني وهو العقل بالقوة المستعد لتقبل صور المعقولات وهو عندما يدرك المعقولات أو صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة المتخيلة يسمى العقل بالفعل أو الملكة، أما الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل أي حصول المعرفة الحسية للإنسان، فهو العقل الفعال آخر سلسلة العقول السماوية،

¹ - خالد أحمد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي: الكندي والفارابي، الحضري للطباعة بالإسكندرية،

القاهرة، 2003، ص 99

والعقل الإنساني عندما يصبح في استطاعته أن يدرك الصور المفارقة أي تلك التي لم تكن في مادة أصلاً يصبح عقلاً مستفاداً¹ ويتضح من هذا أنه قريب من العقل الفعال. هذا هو باختصار معنى النفس والقوى التي تحملها كما أوردها الفارابي ضمن فلسفته النظرية، كما يمكن أن نشير هنا إلى أن تصريح الفارابي بحدوث النفس إنما يحمل في طياته إنكاراً لآراء أفلاطون التي تؤكد على قدم النفس.

الأخلاق والسياسة:

تتخصر الفلسفة العملية عند الفارابي في آرائه الأخلاقية والسياسية، والمتأمل في هذا الجانب يجد تأثير المعلم الثاني بفكر الفلاسفة الإغريق، فقد اعتبر أن السعادة هي الخير الأقصى للحياة الإنسانية، وهنا نلاحظ ذلك التشابه بينه وبين موقف أرسطو فالأخلاق عند كل منهما هي علم عملي، أي أنه يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة وإتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية، فالقدرة على الخير لدى الإنسان إنما تتم تتميتها بالفعل والممارسة، وكذلك فإن الأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو مرتبطة بالعلم المدني أي السياسة، فالسلوك الفردي يتفرع من السلوك الاجتماعي، والسعادة عند الفارابي غاية الفرد وغاية المجتمع المدني على حد سواء.²

وقد اعتبر الفارابي أن السعادة العظمى تطلب لذاتها لا لأي شيء وراءها، ويكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة بواسطة أفعال فكرية وأخرى بدنية، والسعادة إذا هي الخير المطلوب لذاته وليس وراءها شيء أعظم منها. وفي مدينته الفاضلة نجد تأكيد واضح من طرف الفارابي على الجانب الأخلاقي كما أكد على حاجة الناس إلى التعاون والغاية من ذلك هي بلوغ السعادة وبالتالي فقد رسم مدينته الفاضلة وأوثق رسمه بالأخلاق.

¹ - عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1993، ص 235 - 237

² - محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، دط، 1986، ص 380

لقد حدد الفارابي الأشياء أو الوسائل التي إذا توفرت في الأمم، حصلت لهم السعادة في الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وهذه الأشياء أو الوسائل على أربعة أجناس هي:

✓ **الفضائل النظرية:** وهي العلوم الأولى أو المعارف الفطرية التي يولد الإنسان مزودا بها، وما عليه إلا أن يكتشفها عن طريق التعليم، التعلم، التأمل، الفحص، الاستنباط ... كالمبادئ الرياضية وقوانين الفكر الأساسية، وهذه الفضائل بمثابة الخطوة الأولى التي يسير المتعلم بها إلى النوع الآخر من الفضائل.

✓ **الفضائل الفكرية:** وهي التي بها يتمكن الإنسان من استنباط ما هو أنفع في غاية ما فاضلة للمجتمع السياسي أو لأهل المنزل والقدرة على سن القواعد والقوانين الواجب إتباعها.

✓ **الفضائل الأخلاقية:** وهي الفضائل التي من خلالها يتبع الإنسان فعل الخير ويتقيد بفعله.

✓ **الفضائل العملية:** ويراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة، ويتم حصوله بطريقتين اثنتين:

الأولى تتمثل في الإقناع وتلك الأقاويل الانفعالية التي تؤدي إلى نهوض عزيمة النفس طوعا لا إكراها، أما الطريقة الثانية فتتمثل في الإكراه والإلزام الذي يستعمل في الغالب مع المتمردين من أهل المدينة ومع من لا ينهض طواعية مع خطاب الإقناع.¹ وتجدر الإشارة إلى أن هذه الفضائل مرتبطة ببعضها البعض، فالفضائل النظرية هي مقدمة للفضائل الفكرية، وكل فضيلة أخلاقية لابد لها من فضيلة فكرية سابقة لها توجهها، وكلما اكتملت الفضائل الخلقية كانت الفضائل الفكرية المرتبطة بها أشد وأقوى، وهذه الفضائل الخلقية لابد أن تكون مرتبطة بالصناعات والممارسة أي بالجانب العملي.

¹ - أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، قدم له وعلق عليه وشرحه: د/ علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت،

ولعل ارتباط الجانب الأخلاقي بالسياسي يتضح خاصة في فلسفة الفارابي من خلال السمات العلمية والخلقية التي جعلها لرئيس المدينة الفاضلة حيث يقول في كتابه: آراء أهل المدينة الفاضلة: " أن يكون محبا للتعليم والاستفادة، منقادا له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه " ¹ كما جعل الفارابي للرئيس الثاني لمدينته ست خصال لا تخرج في معناه عن التعليم ومنها: أن يكون حكيما، عالما، له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، كما اعتبر قيام المدينة وبقائها متعلقا بالرئيس وهذا الأخير لابد أن يكون معدا لذلك بالفطرة، الطبع والملكة الإرادية، وباختصار لابد أن تجتمع فيه خصال النبوة والفلسفة حتى يكون جديرا بأكمل مراتب الإنسانية وأعلى درجات السعادة. ²

وخلاصة القول أن الفلسفة السياسية عند الفارابي ذات مضمون أخلاقي حيث ارتبطت الأخلاق بالسياسة ارتباطا وثيقا، وبالتالي ينتقل من سعادة الفرد إلى سعادة المجتمع، ومن الإنسان الفاضل إلى المدينة الفاضلة، أي من الأخلاق إلى السياسة.

من خلال هذه اللمحة على نظرة المعلم الثاني للإنسان نجد أنه قد نهل من الإغريق فأخذ ما يتناسب مع عقيدته الإسلامية واحتفظ بشخصيته وأبقى عليها لم يكن أفلاطونيا بحثا ولا أرسطيا بحثا ... وهذا ما لاحظناه في حديثنا عن النفس وطبيعتها، عن الفكر الأخلاقي الذي كان مزيجا من بعض الآراء الإسلامية واليونانية، وكذا في حديثنا عن الجانب السياسي الوثيق الصلة بفكره الأخلاقي.

¹ - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم: جيلالي اليابس، دار موفم للنشر، الجزائر، دط، 2007،

ص 88

² - المصدر نفسه، ص 89

ثانياً: الإنسان عند ابن سينا

النفس:

لقد اعتبر ابن سينا أن الإنسان يشترك مع الحيوان في الجسمية أي الجسد، غير أن ما يفصله عن بقية الأنواع هو النفس الإنسانية ونقصد هنا النفس الناطقة، وقبل أن نتطرق إلى معنى النفس الناطقة عنده لابد أن نوضح أنواع النفس الثلاث لتي قال بها.

فقد قسم النفس إلى ثلاثة أنواع:

✓ النفس النباتية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينمو ويتغذى وهي مشتركة بين النبات والحيوان.

✓ النفس الحيوانية: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة وتخص الحيوان.

✓ النفس الإنسانية: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائن بالاختيار الفكري واستنباط الرأي، ومن جهة ما يدرك الكليات ويختص بها الإنسان¹ ولن نتعرض بالتحليل والدراسة لقوى النفس النباتية والحيوانية، بل إننا سنركز جل اهتمامنا على النفس الإنسانية التي هي موضوع دراستنا.

لقد اعتبر ابن سينا أن القوة الناطقة خاصة بالإنسان وحده دون بقية الكائنات الأخرى، وهي - حسب - تنقسم إلى قوتين: الأولى نظرية والثانية عملية، وكل منهما تسمى عقلا أي عقلا نظريا وعقلا عمليا، وفي كتابه النجاة اعتبر ابن سينا أن القوة النظرية قد تكون عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور بل هي موضوعة لكل صورة، وقد تكون عقلا

¹ - عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المرجع السابق، ص 52

بالمملكة إذا كانت تدرك المعقولات الأولى والمقدمات البديهية، وقد تكون عقلا مستفادا إذا أمكن لها أن تدرك الصور وتعقل أنها تعقلها، وقد تصبح عقلا قدسيا الذي هو من جنس العقل بالمملكة إلا أنه رفيع جدا وبالتالي فهو ليس مشتركا بين جميع الناس.¹ كما يؤكد ابن سينا أن النفس رغم أن لها قوى كثيرة إلا أنها ذات واحدة فتنوعها وتقسيماتها لا ينفي وحدتها.

بعد أن أثبت ابن سينا أن النفس جوهر مفارق أو قوة روحانية مخالفة للبدن، طبيعتها تختلف عن طبيعة ووظيفة البدن فإن السؤال المشكل الذي يواجهنا يدور حول أصلها ومصيرها، فهل هي محدثة بحدوث البدن أم أ وجودها سابق عن وجوده؟ وهل تقنى بمجرد فناء الجسم؟ يرى ابن سينا أن النفس ليس لها وجود سابق عن البدن وإنما كلما يحدث البدن الصالح حدثت له نفس خاصة به ولعله بهذا يخالف نظرة بعض سابقيه من فلاسفة اليونان ونعني هنا سقراط الذي اعتبر أنها كانت موجودة قبل البدن على نحو من الأنحاء، أيضا تلميذه أفلاطون الذي اعتبرها قديمة أزلية وجدت قبل وجود البدن وهذا ما هو واضح جلي من خلال نظريته في المثل المعروفة. ويقرر الفارابي أن النفس لا تموت بمجرد موت البدن ولا تقبل الفساد أصلا، فهي خالدة تنتمي إلى عالم الخلود.

الأخلاق:

لقد اعتبر ابن سينا أن الأخلاق هي أساس العيش السعيد، وقد أثر ابن سينا أن يبدأ الإنسان بسياسة نفسه اعتقادا منه أن إصلاح الغير لا يقوم إلا على إصلاح الذات، وهذا إنما يدل على المرجعية الدينية الإسلامية لقوله تعالى: { إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم }^{*} فالتغيير

¹ - محمود ماض، في فلسفة ابن سينا: تحليل ونقد، دار الدعوة، القاهرة، ط1، 1998، ص ص 100 - 127

^{*} سورة الرعد - 11 -

من الوهلة الأولى يجب أن يكون تغيير ذاتي شخصاني وحتى يحدث التغيير لابد من استعمال العقل فمتى سيطر هذا الأخير على باقي الحواس استقام الأمر وصلحت الأعمال.

ويرى ابن سينا أن النفس غارقة في المادة ومن ثمة فهي كثيرة العيوب وتقف عائقاً أمام السعادة، وعليه وجب على العاقل أن يتبع عيوب نفسه ويعرفها كلها ثم يعمل على استئصالها، وفي سبيل ذلك ذهب ابن سينا إلى ضرورة أن يجعل الإنسان لنفسه ثواباً وعقاباً فإذا أحسنت كافأها ببعض مسراتها وإن أساءت عاقبها ... كما ذهب ابن سينا إلى أنه من أراد إصلاح نفسه فعليه أن يتصفح أخلاق الناس فيختار منها ما كان حسناً ويقتدي به وينبذ السيئ ويبتعد عنه، فيأخذ من الأخلاق الطيبة ما استطاع منه¹ ويتناول ابن سينا مسألة السعادة فيعتبر أنها ذات وجهان دائمة ومؤقتة، فالمؤقتة أو الوقتية هي اللذة الحسية التي هي كمال حسي بالمحسوسات، أما الدائمة أو التي يسميها باللذة السامية فيتحصل عليها الإنسان إذا تحلى بالفضائل المختلفة وحسن تلك الفضائل بالعلوم النظرية والعملية، فحسبه اللذة السامية هي التي تلائم النفس المدركة للكمال.²

إن حقيقة الإنسان لا تخرج عن دائرة العقل ولهذا لقد حاول فلاسفة الإسلام إعطاء تلك المكانة الرفيعة لهذا الجوهر، غير هذه المحاولات لم تكن خارج دائرة الشرع، فالعقل أساس والشرع بناء، وهذا ما لمسناه في محاولة أنموذجي دراستنا الفارابي وابن سينا وذلك من خلال تنظيرهم الفلسفي وأفكارهم حول الإنسان، هذا المفهوم الذي تندرج تحته جملة من المفاهيم المركزية كالنفس، العقل، المعرفة، الأخلاق، السياسة ... الخ

¹ - حنا فاخوري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، ط2، دس، ص 132

² - محمد نبيل الشمي، ابن سينا ورسالة الأخلاق، ديوان أصدقاء، المغرب، 2001، ص8

المطلب الثالث: الإنسان في الفكر الفلسفي الحديث

إن استقراء مراحل التاريخ عامة والتاريخ الوسيطى والحديث خاصة يقودنا إلى الحديث عن تلك الحركات الكبرى التي حددت معالم فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى عصر أوروبا الحديثة، وأول هذه الحركات هي النهضة الإيطالية أين أصبح الاهتمام بثقافة القدماء، اللوم والفنون محل تلك الاهتمامات اللاهوتية وبالتالي الاهتمام بالإنسان، أما الحركة الثانية فمثلها رواد النزعة الإنسانية وقد كانت هذه الحركة الأعمق نقدا لتراث العصور الوسطى والأكثر تمردا على سيطرة العقلية المدرسية الوسيطية إيماننا منها بالاستقلال الفردي للإنسان ثم محاولة لتكوين هذا الإنسان¹ أما الحركة الثالثة فتمثلت في حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر ضد الكنيسة، فكل إنسان عادي بإمكانه إدراك معنى الكتاب المقدس، وقد أصبح الإنسان يحدد طبيعته بامتلاكه لإرادته الحرة وثقته بنفسه وهذا من الأمور التي ضربت مزاعم الكنيسة في الصميم، أما الحركة الرابعة فتمثلت في نشأة العلوم التجريبية، فتم وضع أسس العلوم الطبيعية والفيزيائية الحديثة وبدأ بذلك حقل السيطرة على الطبيعة يتوسع إلى أقصى حدّه.

ويمكن أن ندرج كل هذه الحركات تحت اسم واحد هو النزعة التحررية التي أُلقت بظلالها على الحقل السياسي، فقد بدا لأصحاب النزعة الإنسانية أن يستفيدوا من النظريات السياسية لليونان والرومان ومنه يمكن القول أن حب الحرية قد جاء إلى عصر النهضة من العصر القديم، ومن دون أدنى شك يعتبر السياسي الإيطالي ميكافيلي أبرز من قام بذلك في حقل السياسة، فأكد على حق

¹ - أحسن شباني، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة، إشراف:

عبد الرحمان بوقاف، جامعة الجزائر، 2005-2006، ص 139

أولئك الذين لديهم البراعة للاستيلاء على السلطة دون النظر إلى الوسائل تأسيسا للحرية الفردية في ميدان السياسة، وتحريرا للاعتبار السياسي من كل نموذج مسيحي ديني لاهوتي.

الإنسان عند ميكافيلي

لقد اعتبر ميكافيلي أن الطبيعة البشرية شريرة مأكرة، وهي ثابتة على هذه الأساس لا تتغير زمكانيا، فالناس بحكم طبيعتهم هاته يبقون إلى جانبك طالما أنك تقيدهم، طالما أن الحاجة بعيدة المنال ولكنها عندما تدنو يثورون ومصير الحاكم الذي يخضع إلى وعودهم دون اتخاذ أي استعدادات أخرى هو الدمار، فالناس لا يترددون في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوبا بقدر ترددهم في الإساءة لمن يخافونه¹ من هنا يصل ميكافيلي إلى أن جميع البشر خبثاء وهم على أهبة الاستعداد لاستخدام خبثهم حين تواتيهم الفرصة لذلك فهم لا يفعلون الخير إلا للضرورة، وعليه لا ينتظر من البشر إلا السوء إذا لم يجبرا على عمل الخير.

إن النظام السياسي عند ميكافيلي مبني على هذا الافتراض الذي يقضي بأن الطبيعة الإنسانية أنانية في جوهرها قائمة على النزعة العدوانية وحب التملك، غير أنه في الصدد ذاته يرى أن هذه الطبيعة قابلة للتهذيب فالإنسان إذا كان بحكم فطرته شريرا فإنه بحكم وضعه الاجتماعي قابل لأن يكون على قدر من الفضيلة والخير، أي أن تلك الطبيعة الشريرة يمكن تكييفها وقولبتها بالقيادة والتنظيم وعليه فإنه يجب على الدولة أن تستخدم الإنسان بخيره وشره استخداما يخدم المصلحة العامة للبلاد، وهذه هي النقطة الرئيسية في نظر ميكافيلي التي يجب أن يراعى فيها تأسيس الدولة، فمادام الإنسان كائننا قصي النظر لا يحكم إلا من خلال المنافع العاجلة وهذه الحقيقة ستجعل من الإنسان ورغبة منه في المحافظة على بقائه سهل الانقياد للقادة، وذلك إنما يكون بواسطة القيادة

¹ - ميكافيلي، الأمير، تعريب: خيري حماد، دار الأفاق الجديدة، المغرب، ط19، 1991، ص144

الماكرا والتنظيم الاجتماعي المحكم¹ والجدير بالذكر أن المستخلص من هذا هو أن الغاية العليا من السياسة في نظر ميكافيلي هي المصلحة العامة وليست الغاية الأخلاقية، فتحقيق الخير المشترك إذا يغفر استخدام مجرد السبل الأخلاقية.

إن الافتراض السابق الذي بنى عليه ميكافيلي النظام السياسي يجب أن يكون دافعا رئيسيا لأي رجل دولة وأي حاكم حكيم، ويميز ميكافيلي بين طريقين للوصول إلى السلطة، الأول هو طريق الحيوان القائم على القوة والمكر في التنافس، والثاني هو طريق الإنسان القائم على القانون في التنافس، وعلى الأمير إتقان الطريقين معا، ويعتبر ميكافيلي أن طريق القانون ليس ناجعا دائما ولهذا ينبغي على الأمير أن يسلك الطريق الثاني واللجوء إلى وسيلة الحيوانات ونعني هنا القوة والبطش، المكر والدهاء، إنه من الضروري للأمير أن يعمل كحيوان وكإنسان، لأن الطريقة الإنسانية وحدها لا تكفي لهذا فالأمير مضطر للعمل كحيوان.² ومرد كل هذا هو الطبيعة الشريرة الأنانية للبشر، لهذا فالحكم السياسي لا يستقيم ولا يدوم إلا بالردائل الأخلاقية السابقة الذكر، أما عن الصفات الحميدة فليس على الأمير امتلاكها فعليا بل يكفي أن يظهر أمام الناس من أجل صورة الدولة.

ويستند ميكافيلي من أجل تأكيد ذلك إلى تلك التجارب من التاريخ والتي أثبتت أن الأمراء الذين قاموا بجلاء الأعمال لم يكونوا كثيري الاهتمام بعودهم الأخلاقية، بل تمكنوا بالمكر والخداع والدهاء

¹ - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، تونس، 1984، ص464

² - جون جاك شوفالبييه، المؤلفات السياسي الكبرى من ميكافيلي إلى أيامنا، ترجمة: إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص30

من الضحك على عقول الناس وإرباكها، وتغلبوا بهذا على أقرانهم ممن اتخذوا الوفاء والإخلاص مثلهم وسبيلهم ورائدهم.¹

لقد رسم ميكافيلي حدود الحقل السياسي بعيدا عن الاعتبارات الأخلاقية، الدينية والنظرية، بل إنه يجعل من الاعتبارات الدينية والأخلاقية مجرد إضافات للقوة التي يجب أن يستخدمها الحاكم، بمعنى أن لها وظيفة نفعية فهي بمثابة الستار الذي يتخفى وراءه الحاكم الذي يستخدم كل الأساليب للحفاظ على الدولة وعلى مصالحه وفقا لمبدأ " الغاية تبرر الوسيلة "، والجدير بالذكر أن ميكافيلي لم يكن يؤمن بأية غايات ميتافيزيقية للإنسان مفارقة لهذا الواقع الذي نعيشه لأن تلك الغايات والمبادئ جعلت الناس عبيدا عاجزين وفريسة لذوي العقول الشريرة ونعني هنا رجال الدين وتعاليم الكنيسة، وعليه فالغايات حسب منظوره يجب أن تكون في هذا العالم الذي نعيشه متجسدة في العظمة والقوة والشهرة، وكل ما يؤدي إلى هذه الأغراض فهو يعتبر فضيلة ولكن ما طبيعة الفضيلة التي يقصدها ميكافيلي ؟ هل هي الفضيلة ذاتها التي رسمها أفلاطون والرواقيين وفلاسفة المسيحية قبله ؟

إن الفضيلة التي يتحدث عنها ميكافيلي هي مجموعة الصفات التي إذا توفرت في شخص ما استطاع تحقيق أغراضه ومن هنا اختلفت الفضيلة عنده عن تلك التي رسمها الفلاسفة الإغريق أمثال أفلاطون، الرواقيين ... وكذا اختلفت عن الفضيلة عند المفكرين المسيحيين، فإذا كان الأخلاقيون قد رسموا طريقا إلى الفضائل التي توجه سير الناس، فإن ميكافيلي قد أعطى الفضيلة بعدا سياسيا حينما رسم طريق الفضائل التي تحقق العظمة والقوة والشهرة. لهذا يقول داننغ: [لقد فصل ميكافيلي علم السياسة عن علم الأخلاق ... فلم يؤمن بأن السياسة تتشكل من مذهب أخلاقي ... بل رأى

¹ - ميكافيلي، المصدر السابق، ص 147

على العكس من ذلك أن الأخلاق تتشكل طبقاً للسياسة¹ ومعنى هذا أنه في دائرة العمل السياسي وشؤون الحكم لابد من السير وفق مبدأ واحد هو النتائج التي يحققها الفعل فإذا كانت النتائج مفيدة كان الفعل صائباً وإذا كانت خلاف ذلك كان الفعل غير صائب.²

من خلال ما سبق يمكن القول أن فترة العصور الوسطى قد ولّت وكل قضاياها قد اختفت، ولم تعد الحقيقة إلا حقيقة واحدة هي حقيقة الدولة، وواقع واحد هو السلطة، وقضية واحدة هي كيفية تثبيت وحفظ سلطة الدولة وهذا بدوره ما رسمه ميكافيلي.

¹ - محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الجامعات المصرية، القاهرة،

1976، ص 127

² - المرجع نفسه، ص 128

المبحث الثاني: الوجودية مذهب فلسفي

المطلب الأول: الوجودية كمفهوم

إن الدارس للفكر البشري يلاحظ دون شك أن الفلسفة الوجودية قديمة قدم الإنسان، بحيث أن جذورها قديمة منذ العهد الإغريقي إلى يومنا هذا، فالمتأمل في فلسفة سقراط يجدها يفصل بين تفكيره ووجوده كواقع ذاتي، ولعل ما يجسد ذلك هو مقولته المشهورة: " اعرف نفسك بنفسك " فمعرفة الذات أسمى غايات البحث الفلسفي وهي حقيقة تلقى اعترافا عاما، وعليه فإن سقراط قد اهتم بالذات الإنسانية لمعرفة حقيقتها الذاتية. أما المتأمل في فلسفة أرسطو يجد ذلك الالتقاء مع الفلسفة الوجودية حينما أرسى التفكير الفلسفي على أسس واقعية.

إن مشكلة الإنسان قد أثارت منذ القديم اهتمام الفلاسفة الإغريق وحتى الفلاسفة المسيحيين أمثال توما الأكويني والقديس أوغسطين الذي كانت له مكانة خاصة من بين هؤلاء فيما يتعلق بالتمثيل الوجودي للمسيحية منذ عهد القديس بول، إلى درجة أن هناك من لا يزال يرى بأن أوغسطين هو من زمرة الوجوديين.¹ كما اهتم بمشكلة الإنسان باسكال ومين دو بيران وغيرهما في العصر الحديث، غير أن تلك الاهتمامات لم تكن سوى لمحات لا تؤلف تيارا ومذهبا واضحا.

وعليه فإن الوجودية كمذهب وتيار فلسفي كانت بداياته مع كيركيارد مرورا ب غابرييل مارسيل وهيدغر وأخيرا جون بول سارتر الذي ارتبط اسمه بالوجودية فأصبح رائدها، وهي تعتبر أصدق تعبير عن حالة القلق التي عاشها العالم أثناء الحربين العالميتين الأولى والثانية، وبالتالي

¹ - علي عبد المعطي محمد، سورين كيركيارد مؤسس الوجودية المسيحية، منشأة المعارف، لبنان، ط1، 2000،

جاءت كرد فعل على الفلسفات التقليدية السائدة التي تعطي للإنسان حقه من الاهتمام وتحقيق وجوده وماهيته، ولهذا اتسمت الوجودية بأبرز ميزة لها وهي اهتمامها بالوجود الإنساني من خلال تحقيق ماهيته، كما جاءت أيضا بغية الدفاع عن حقوق الشعور المضطهدة وهكذا نشأت الوجودية كمذهب إنساني فلسفي.

إذا الوجودية فلسفة تصورها رائدها الأول كيركيغارد على أساس أنها فلسفة الإنسان في مقابل فلسفة الأشياء وفلسفة الأفكار، ولعل أهم خاصية تتميز بها هذه الفلسفة هي أنها تبدأ من الإنسان ولا تبدأ من الطبيعة، فهي تبحث عن دور الإنسان في هذه الحياة، إنها فلسفة للذات أكثر منها للموضوع، لأن الوجود الموضوعي هو وجود زائف، فيه تغييب وتزييف للذات الحقة، لأن الفرد فيه لا يكون مالكا لذاته يقدر ما تكون الأشياء مالكة له¹ أما سارتر فإن الفلسفة الوجودية تقوم على أساس أن الوجود الفعلي يسبق الماهية، ويكون ذلك بخروج الفرد من حالة الخمول البدائي بواسطة الثورة النفسية الناتجة عن القلق إلى جو الحرية المطلقة يستطيع فيه أن يشكل حياته بمحض إرادته متحملا المسؤولية الكاملة عن جميع تصرفاته.² ولن نطيل في الحديث عن الفلسفة الوجودية لجون بول سارتر لأننا سنتناول هذا في فصل لاحق عندما ندرس بالتفصيل التصور السارترى للإنسان أي الإنسان الوجودي.

يمكن القول أن الفلسفة الوجودية تعنى بالوجود في خصوصيته، فقد حاولت أن تعبر عن أحوال القرن العشرين وما يميزه من تحولات عميقة مست كل جوانب حياة الإنسان المعاصر،

¹ - عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، لبنان، 1973، ص42

² - مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة العربية، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984،

وبالتالي تعتبر صرخة إنسان هذا القرن وصورة عن مأساته ومعاناته، فهي فلسفة تجعل الحياة الإنسانية حياة ممكنة، وهي أكثر جدية وصرامة إذ تناقض الخمول وتؤكد أنه لا حقيقة إلا في العمل، هي فلسفة تجعل من الضعيف مسؤولاً عن ضعفه وجبنه لأنه هو من كون ذلك بأعماله، فالإنسان لم يولد لا بطلا ولا جبانا هو بمثابة مشروع أمامه من الإمكانيات ما يريد تحقيقه وهذا ما نلمسه في قول جون بول سارتر في كتابه الوجودية مذهب إنساني: "... أما الفلسفة الوجودية التي أقدمها لكم فهي تقول العكس [أي عكس الفلسفات التأملية] تقول أن لا واقع خارج العمل، وهي تذهب إلى أبعد من ذلك، فتقول إن الإنسان ليس إلا مشروع الوجود الذي يتصوره، ووجوده هو مجموع ما حققه، وهو نفسه ليس إلا مجموع أفعاله، ومجموع أفعاله هي حياته، فهو مجموع أفعاله وهو حياته ... ¹

لقد أشار جون بول سارتر في كتابه الوجودية مذهب إنساني إلى أن الوجودية قد أخذت صورتين مختلفتين ويرجح أن السبب يرجع إلى أصولها المتعددة، وهاتين الصورتين هما: الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة وهذا ما نلمسه في قوله: "... فهناك الوجوديون المسيحيون وعلى رأسهم [غابرييل مارسيل] و [ياسبرز] والاثنان مسيحيان كاثوليكيان مخلصان لكاثوليكيتهما، وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم [هيدجر] والوجوديون الفرنسيون وأنا ² غير أنه وحسب جون بول سارتر أن هاتين النوعيتين تتفقان في خاصية جوهرية هي أن الوجود سابق عن الماهية، يقول سارتر: "... والوجوديون عموماً، سواء المسيحيين أو الملحدون يؤمنون جميعاً أن الوجود سابق على

¹ - جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية للنشر والتوزيع، القاهرة،

ط1، 1964، ص 38-39

² - المصدر نفسه، ص 11

الماهية، أو أن الذاتية تبدأ أولاً ... " والمقصود هنا أن الإنسان يوجد أولاً ثم يتعرف على نفسه ويحتك بالمحيط الخارجي فتكون له صفاته ويختار لنفسه تلك الاختيارات التي تحدده، يقول سارتر: " ... إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود ... ¹ " ولابد أن نشير في هذا الصدد إلى أن القول بمسؤولية الفرد لا تعني أن نطاق المسؤولية يبقى محصوراً على مستوى الذات فقط، بل إن الفرد هنا يكون مسؤولاً كذلك عن غيره يقول سارتر: " ... وعندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه فنحن لا نعني أنه مسؤول فقط عن شخصه، ولكنه مسؤول كذلك عن كل الناس، فكلمة ذاتية لا ينبغي أن تفهم إلا على معنيين، ولكن خصومنا لا يأبهون إلا لمعنى واحد من المعنيين، ويوجهون له النقد ... ² " وقد كان هذا بمثابة توضيح ورد في الوقت نفسه من سارتر على منتقدي الوجودية.

فالفلسفة الوجودية إذا قد ظهرت كرد فعل على تلك الفلسفات التأملية أي فلسفات الأفكار، فهي تنطلق من الذات الإنسانية لا من الأشياء والطبيعة، أي أنها فلسفة الذات لا الموضوع وهي تقوم أساساً على شعار الوجود يسبق الجوهر كما أشرنا إلى هذا سابقاً فالفرد هو من يتولى خلق نفسه وتحديد صفاته وصورته أو بعبارة أخرى تحديد ماهيته.

¹ - جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، المصدر السابق، ص 11

² - المصدر نفسه، ص 16

المطلب الثاني: أهم مبادئ الوجودية

تقوم الوجودية في بحثها في مسألة الوجود الإنساني وعلاقته بالوجود الخارج عن الذات ونعني هنا المجتمع خاصة، تقوم على جملة من المبادئ يمكن أن نلخصها في:

- ✓ الانطلاق من الذات التي هي مركز المبادرة ومقر الوجدان والشعور وهذا ما يتضح لنا من خلال تلك المؤلفات والكتب التي خلفها أقطاب الوجودية خاصة سارتر في مؤلفه الوجودية مذهب إنساني وكتاب الوجودية والعدم.
- ✓ الإنسان موجود متكامل أي بعقله ومشاعره، جسده وروحه.
- ✓ المعارف والخبرات نسبية دائماً، ولا توجد حدود حاسمة نهائية لها، بل تبقى فيها ثغرات وفجوات وليس هناك حقيقة مطلقة.
- ✓ تشترك الذات الفردية بالعالم الخارجي اشتراك تفاعل، وكل من هذين الطرفين شرط لوجود الطرف الآخر.
- ✓ للواقع الراهن اليومي المعيش أهمية مركزية أما الماضي فلا أهمية له لأنه غير موجود، وبالنسبة للمستقبل فالذات هي التي توجده وهذا ما نلمسه في قول سارتر: " والإنسان ليس سوى ما يصنعه هو، هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية، وهذا ما يسميه الناس ذاتيتها ... ¹ " والمقصود هنا حسب سارتر هو التمييز بين الإنسان وبقية الكائنات لأنه هو الوحيد الذي يستطيع أن يقرر ماهيته، يقول سارتر: " ... لكننا لا نعني بها سوى أن للإنسان كرامة أكبر مما للحجارة أو للمنضدة،

¹ - جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، المصدر السابق، ص 15

لأننا نعني أن نقول إن الإنسان يوجد أساسا ثم يكون، وهو يكون شيئا يمتد بذاته نحو المستقبل ...

فالإنسان مشروع يمتلك حياة ذاتية بدلا من أن يكون شيئا كالطحلب¹

✓ الحرية هي الوجود الإنساني ولا إنسانية من دونها وهذا ما نلمسه في قول سارتر: " إن

الذاتية تعني حرية الفرد الواحد من جهة، وأن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية من جهة

أخرى، والمعنى الثاني هو المعنى الأعرق في الوجودية²

✓ إن الوجودية لها أكثر من نوع كما أشرنا إلى ذلك سابقا ولكنها تتفق جميعها في أن ماهية

الإنسان تسبق وجوده، كما تتفق في تلك الموضوعات المتصل بحياة الإنسان والتي تعبر عن معاناته

ومشاكله بل تعبر عن وجوده بصورة عامة كالحرية، القلق، المسؤولية، العبث، الانتحار، الموت ...

الخ أي كل ما له صلة بحياة ووجود الذات الإنسانية.

✓ رفضها للفلسفات التأملية التقليدية التي قدمت الماهية على الوجود بالنسبة للإنسان وأقامت

تلك التفرقة بين الجزئي والكلي، المحسوس والمعقول ... وهذا ما أدى إلى تغييب الإنسان كما اعتنت

بالمفاهيم العامة وهذا ما جرّد الشخص من طابعه الفردي، كما اعتبر الوجوديون أن فلسفات الماهية

التقليدية جبرية تتهم سلوك الإنسان بناء على صورته عند الله ولهذا رفضها سارتر، فالإنسان يأتي

إلى الوجود لا كموضوع في زمان ومكان بل كنشاط مستمر للحرية فهو يوجد قبل أن نستطيع

تعريفه.

¹ - جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، المصدر السابق، ص 15

² - المصدر نفسه، ص 16

المطلب الثالث: أبرز أعلام الوجودية

لقد شكل الوجودية تيار فلسفي يهدف إلى تحقيق ماهية الفرد وهذا في طريق رسم حريته خلافا للفلسفات التقليدية ، الميتافيزيقية والمعتقدات الدينية التي قيدت الفرد وحرمته من تحقيق ماهيته وذاته، فهذه الأفكار الوجودية نجدها قد سادت لدى بعض الفلاسفة في القديم وهذا ما أشرنا إليه في عنصر سابق، فمثلا نجدها عند هيراقليطس، سقراط، أرسطو ... ولكن إذا ما تحدثنا عن الوجودية كتيار فلسفي معاصر يجب أن نشير إلى مجموعة من الفلاسفة أبرزهم:

أولا: كيركيغارد: يعتبر واضع حجر الزاوية للتيار الوجودي المعاصر فقد كان من أشد المهاجمين للفلسفة التأملية كما يعد أول من جعل من الأزمات النفسية والتجارب الشخصية نقطة البداية في الفلسفة الحديثة، وتعتبر الذاتية هي محور الأساس في فكر كيركيغارد من بدايته إلى نهايته، فهو دائما ما كان يردد أن مسألة المسائل بالنسبة إليه هي: " أن أجد الحقيقة ... حقيقة ولكن بالنسبة إلي ... أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيأ وأموت "¹ كما يذهب أيضا إلى أن: " الحقيقة هي ذات الحياة التي تعبر عنها: هي الحياة في حالة الفعل " كما اعتبر كيركيغارد أن الفلسفة إنما هي إدراك لتلك المطالب الحتمية التي يقتضيها الوجود الصحيح لا الوجود الزائف، إدراك بواسطة الغوص في أعماق وجود الفرد الخاص.²

كما اعتبرت فلسفة كيركيغارد بمثابة رد عنيف على المذاهب العقلية المثالية ونخص بالذكر مذهب هيغل، ديكارت وسبينوزا ... وتلك المذاهب التي تحاول البحث عن الحقيقة بصورة موضوعية

¹ - فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجبل، بيروت، ط1، 1993، ص 176

² - المرجع نفسه، ص ص 176 - 177

مجردة، فهو قد رفع شعارا مناقضا للكوجيتو الديكارتي يقول فيه: " أنا أفكر إذن أنا غير موجود " ويسخر كيركيجار্দ من المذاهب الموضوعية التي تتجاهل الذات حيث يقول: " أن يعرف المرء بعقله كل شيء إلا ذاته، فهذا هو المضحك تماما ... فما جدوى بناء المرء قصورا ضخمة، حافلة بالمنطق والوضوح، إذا كان سيضطر إلى أن ينام بعد ذلك في المخزن المجاور ¹ كما انتقد فكرة المذهب الفلسفي نفسه بل ويرفض كل مذهب مهما كان، فهو يرى أن ما يأتي على صورة مذهب معارض للحياة إنما هو معارضة شيء مغلق لشيء مفتوح، فتلک المذاهب تعد بكل شيء ولكنها لا تقي بشيء أي أنها مذاهب تستبدل الواقع بالافتراض. ² كما يعتبر كيركيجار্দ مناضلا من أجل حرية الفرد القادر على تقرير مصيره.

ثانيا: هيدجر: وقد كانت له إسهامات كبيرة في إظهار الوجودية كمذهب له تأثيره في الحقل الفلسفي، فقد فرق بين ما يسميه التحليل الوجودي بالمعنى العام والتحليل الوجودي بالمعنى الخاص، فالأول تحليل مفتوح موجه إلى مذهب عام للوجود، أما الثاني فمغلق على ذاته وموصد على تحليل الوجود الإنساني وإمكاناته، ولعل الغاية من هاته التفرقة إنما تهدف إلى بلوغ الوجود الخالص.

كما يفرق هيدجر في تحليله الوجودي بين مستويين للوجود هما: الوجود اليومي المبتذل، الوجود الحقيقي الأصيل، وهذه التفرقة لا تقوم على أساس أخلاقي بل تقوم على أساس أنطولوجي، أي على طريقتين في الوجود يحيا الإنسان بواحدة منهما، وما يميز الموجود الإنساني هو أن يكون ذاته، غير أن هذا لا يعني أن يكون الإنسان واقعة أو شيئا، فالذاتية تظل إمكانية علينا أن نحققها أو

¹ - فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص ص 177 - 178

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

نكتسبها، أما الوجود الزائف المبتذل فهو هروب من الذات ورفض لمعرفة الوضع الإنساني، وفي هذا الوجود الزائف يسعى الإنسان إلى النسيان ... نسيان ذاته، الانشغال عنها، إهمالها والتلهي عن مأساته الإنسانية وتعاسته الطبيعية ... إنه في نهاية الأمر اغتراب عن الذات وإضاعة لها.¹ غير أن هذا الاغتراب ليس مطلقا بل إنه باستطاعة الإنسان اكتساب ذاته مرة ثانية ولعل من شروط الخروج من هذا الوجود الزائف هو وثبة مماثلة لتصور كيركيغارد أي فعلا من أفعال الحرية وتصميما وعزما على احتمال القلق وما يكشف عنه من أحوال الوجود.²

ثالثا: كارل ياسبرز: يعتبر من الفلاسفة الوجوديون الأعزز إنتاجا والأوضح تفكيراً واهتماماً، وأقربهم إلى التفكير الإنساني العام، فتعد فلسفته محاولة لبلوغ التجربة الصوفية بالسير في طريق فلسفي، فلسفة الوجود، إذ يؤمن ياسبرز بوجود اتصال مباشر بين الوجود والعلو أي بين الأنا والله.

ووفقا لهذا - حسب ياسبرز - يكون الوجود بحثا عن العلو وفي هذا البحث يكون حضور العلو، إلا أن الوجود لا يبلغ تماما ما يبحث عنه فمآل المحتوم هو الإخفاق، وشفرة الإخفاق هي الشفرة النهائية لأنها تفتح الطريق إلى العلو، أي ضمن الانعدام الكلي ينبثق نور العلو.³

رابعا: غابرييل مارسيل: اعتبر أن الوجود هو أن يصبح الإنسان متفوقا عليه، فالوجود ليس حقيقة واقعة بقدر ما هو عمل واكتساب، والوجود الكامل إنما يكون بإعطاء الأولوية للذات قبل كل شيء، وذلك لأن الإنسان يستطيع أن يخلق نفسه بنفسه ويتحمل المسؤولية المترتبة على أفعاله، ونلاحظ أن

¹ - فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 198

² - المرجع نفسه، ص 199

³ - المرجع نفسه، ص ص 210 - 213

الفكرة الرئيسية في فلسفة غابرييل مارسيل هي تأكيدها على فكرة الإيمان باعتبارها واقعة من وقائع الذات الفردية المتجسدة، ولا يمكن أن يرد إلى الأنا التجريبية، والجدير بالذكر أن هذه الفكرة نجدها أيضاً عند كيركيغارد غير أن مارسيل اهتدى إليها دون أن يقرأ لكيركيغارد، كما يمكن أن نلمسها عند ياسبرز فيما بعد.¹

إضافة إلى الاسم المرتبط أشد الارتباط بالوجودية ونقصد هنا جون بول سارتر ولكننا لن نتطرق إليه بالشرح والدراسة في هذا الفصل بل في فصل لاحق حينما نخرج عن التصور السارترى للإنسان أي الإنسان الوجودي.

¹ - فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 227

نتائج الفصل:

لقد تناولنا في هذا الفصل معالجة لموقف وتصور بعض الفلاسفة من الإنسان وقضاياها، ونعني هنا فلاسفة العصر الهيليني الإغريقي، الإسلامي والحديث، وقد تعرضنا في سياق عرض تلك التصورات إلى نماذج من آراء الفلاسفة في سبيل إلقاء الضوء على مكانة الإنسان أما في المبحث الثاني فقد تناولنا بالدراسة أحد أبرز التيارات الفلسفية وهو التيار الوجودي المعاصر والقديم في الوقت ذاته ويأتي اقتصارنا على الوجودية لأن موضوع بحثنا متصل بقطبين من أقطاب الوجودية وهذا ما سنتطرق إليه بالدراسة والتحليل في فصل لاحق، وما يهمنا في هذا السياق هو أن نشير إلى أهم النتائج الخاصة بالفصل ونلخصها في:

- حاول أعلام السوفسطائية معالجة قصور نظرة الفلسفة الطبيعية قبل سقراط للإنسان، فاهتموا بالعديد من القضايا الإنسانية الهامة وأكدوا على حرية الإنسان وذاتيته الخاصة، وعلى الرغم من تفاعل العقلية الإغريقية مع هذه الفلسفة لفترة ما إلا أنها انطوت على العديد من السلبيات نظرا لأنها تناولت الإنسان من منظور حسي فقط، كما أن التأمل بعمق في ما خلفه لنا السوفسطائيون في ضوء ظروف وأحداث عصرهم يوحي بأن فكرهم لم يكن مجددا بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فهو فكر حاول بكل ما يملك من وسائل أن يعلم الناس كيفية التأقلم مع الواقع السيئ دون تقديم أية محاولة لإصلاح ما هو قائم.
- لعبت الفلسفة السقراطية دورا هاما في العمل على إصلاح وتهذيب ما فسد من القيم والمبادئ بسبب النسبية السوفسطائية، إذ تبدو الفلسفة السقراطية في معظم جوانبها فلسفة إنسانية تدعو إلى الحوار الفكري كوسيلة هامة للوصول إلى الحقيقة، فنحن اليوم في أمس الحاجة إلى التمسك بالعقل واتخاذ

موقف عقليا إزاء ما يحدث من قضايا، كما أننا في حاجة ماسة إلى الحوار الفكري كوسيلة لمعرفة الرأي الآخر والثقافات الأخرى المحيطة بنا أو حتى الأكثر تقدما عنا، كما استطاعت الفلسفة السقراطية أن ترسم للإنسان هدفا وطريقا صحيحا لتقدم الفرد والجماعة عن طريق التمسك بالقيم والمبادئ النبيلة، فأصبحت حياة الإنسان حياة هادفة تهدف إلى كل ما هو نافع للفرد والجماعة، إنها حياة تخلو من الأنانية والنفعية الفردية على حساب الآخرين.

- استطاع أفلاطون أن يقدم صورة واضحة حية لما يعترى حياة الإنسان من صراع بين قوى النفس الإنسانية، أي القوة العاقلة، القوة الغضبية، القوة الشهوانية، كما كانت دعوته إلى سيطرة العقل على الغضب والشهوة إعلاء واضحا لشأن الإنسان والتسامي بالحياة الإنسانية، كما نجد أن أفلاطون قد ربط بين حياة الإنسان وما يرتكبه من أفعال وبين مصيره في العالم الآخر حيث تتوقف سعادة الإنسان على مدى تمسكه بالفضيلة وسعيه للخير الأسمى، كما تنطوي الفلسفة الأفلاطونية في تناولها لقضايا الإنسان على مبدأ هام وهو أن تقدم المجتمع وصلاحه يعتمد بالدرجة الأولى على صلاح الفرد واعتدال وتهذيب النفس الإنسانية بالتربية لتحقيق العدالة الفردية بين الفرد ونفسه عن طريق التوازن بين قوى النفس تنعكس آثارها بالضرورة على المجتمع.

- قدم أرسطو صورة أكثر واقعية للحياة الإنسانية وما يعترىها من مشكلات اجتماعية وسياسية، فحياة الإنسان وسعادته تتوقف على كثير من الجوانب الواقعية التي تحرك الإنسان ذاته.

- في الفلسفة الإسلامية نجد الفلاسفة المسلمين قد حاولوا إعطاء تلك المكانة الرفيعة للإنسان ولكن في إطار الشرع وبالتالي مزوجة بين العقل والشرع وهذا ما تطرقنا إليه من خلال المنظورات الفلسفية لابن سينا والفارابي الذي جعل من الإنسان محورا للوجود واعتبره أشرف مخلوقات الله وأفضلها وهذا

المخلوق يحمل رسالة خلقية ويسعى إلى تحقيق الغاية المنشودة وهي السعادة الحقّة وهذا إنما يكون بالتمسك بالفضائل والاعتدال في النوازع والرغبات بتحكيم العقل، كما اعتبر الفارابي أن الإنسان كائن اجتماعي وهذا نظرا لما تفرضه طبيعته وتكوينه.

- أما في الفلسفة الحديثة فقد وجدنا من خلال التطرق إلى التصور الميكيافيلي للإنسان أن الفكر الغربي الحديث أولا وقبل كل شيء قد اهتم بالإنسان لدحض سلطة الكنيسة ورجال الدين قبل الوصول لدحض سلطة الدولة، وإعلاء قدر الإنسان، وانطلاقا من هذا تم رسم حدود العلاقة بين الحقلين السياسي والديني، فالسياسي ينحصر في رعاية شؤون الدنيا ولا يحق له أن يتعلق بأي شيء يتعلق بالحياة الآخرة، أما الحقل الديني فهو من اختصاص الكنيسة، كما لمسنا من خلال أفكار ميكيافيلي لمسة الحرية، فقد نادى مفكرو عصر النهضة بصوت الحرية فأعلنوا أن الفرد الحر هو الغاية، وأن طبيعة الإنسان تفرض تحرره من لتبعية للدين والكنيسة وتوضع تقرير مصيره بنفسه.
- كانت الوجودية كتيار فلسفي معاصر رد فعل قوي على النزعات الفلسفية التقليدية التأملية التي صبغت الفلسفة في عصورها القديمة والحديثة على السواء، فإذا كانت هذه الفلسفات قد نظرت إلى فكرة الكينونة أو الآنية فقط من خلال النفس العاقلة وهذا ما عبر عنه ديكارت أصدق تعبير في الكوجيتو: [أنا أفكر إذا أنا موجود]، فإن الفلسفة الوجودية ترد على هذا المنظور وغير من المنظورات التأملية التقليدية في أن الإنسان يستطيع أن يؤكد ذاته وجوده في هذه الحياة من خلال المواقف التي يجد نفسه منخرطا فيها، على اعتبار أن هذا الكائن البشري الموجود في العالم ومن اختياره الحر هو ما يميزه كإنسان وهذا ما نجده على لسان كيركيغارد: [كلما ازدادت تفكيرا قل وجودي] وفي هذا تأكيد واضح على حرية الإنسان في تحقيق ماهيته.

الفصل الثاني: مشكلة الإنسان عند سارتر وكامو

تمهيد الفصل

المبحث الأول: مشكلة الإنسان عند جون بول سارتر

- **المطلب الأول:** الوجود الإنساني عند سارتر
- **المطلب الثاني:** المفاهيم والمقولات الملازمة للوجود الإنساني
- **المطلب الثالث:** الذات والغير عند سارتر

المبحث الثاني: مشكلة الإنسان عند ألبيركامو

- **المطلب الأول:** عبث الإنسان وطبيعته
- **المطلب الثاني:** تجليات العبث الإنساني في رواياته
- **المطلب الثالث:** من عبث الإنسان إلى تمرده

نتائج الفصل

تمهيد:

لقد أعادت تيارات ومذاهب الفلسفة المعاصرة تأسيس مفهوم الإنسان من خلال مذاهبها ومناهجها المتعددة وهذا التأسيس قد أعاد بدوره طرح الكثير من المفاهيم المتعلقة بالوجود الإنساني، ومن بين تلك التيارات نجد الوجودية التي انتشرت كمذهب فكري نتيجة سياق سياسي، اجتماعي، اقتصادي، عايشته أوروبا مع نهاية القرن التاسع عشر، فالفلسفة الوجودية وضعت نقطة النهاية للفلسفة المثالية سواء في نسختها الفرنسية الديكارتية أو في نسختها الألمانية الهيجيلية، كما اعتبرت الوجودية أن الفلسفات السابقة تنظر إلى الإنسان بوصفه لوحة مجردة ولهذا توجهت إلى الإنسان الحي الفاعل لا المنفعل، وعلى هذا الأساس كانت مشكلة الإنسان هي المشكلة الرئيسية في الفلسفة الوجودية بل إن مشكلة الإنسان هي الوجودية كلها.

وإذا كان الإجماع على أن فلاسفة الوجودية قد أسسوا مذهبهم على أساس واحد وهو أن وجود الإنسان سابق عن ماهيته، غير أنهم يختلفون في كيفية تحقق هذه الماهية وعلاقتها ببقية الماهيات، وهذا بدوره ما سنجده مع كل من الفيلسوفين والأدبيين موضوع دراستنا هذه: جون بول سارتر الذي كان همه البحث عن الوجود الإنساني وما يرادفه من معاناة وصراعات من أجل إثبات الذات الإنسانية، وأن يقيم انطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنساني وهذا بدوره ما نلمسه في مؤلفاته خاصة: الوجود والعدم، الوجودية مذهب إنساني، وبالتالي سنحاول أن نبرز في فصلنا هذا تلك النواحي التي ركز عليها سارتر في تصويره للإنسان وكذلك الأسس التي انطلق منها في الدفاع عن الإنسان المثال الذي وجب أن يكون عليه، دون إغفال الإنسان الفرد الذي يعيش واقعا وجب إظهاره دون تخفي وراء أية ذريعة، وكذا الفيلسوف والأديب ألبير كامو الذي ارتبط اسمه بالعبث، التمرد،

التحدي، اللامبالاة ... وكل هذه الحركات إنما هي في سبيل إعادة الاعتبار للإنسان وهذا ما يتضح في مؤلفاته ورواياته وأبرزها: الإنسان المتمرد، أسطورة سيزيف، الغريب، المقصلة ... وعليه فالإنسان الوجودي عند سارتر أو الإنسان العبثي المتمرد عند كامو رغم تلك الاختلافات الحاصلة بينهما إلا أنهما يثبتان وجودهما من خلال الفعل لا الفكر، وهذا ما سنتطرق إليه بالدراسة والتحليل في مباحث ومطالب هذا الفصل.

المبحث الأول: مشكلة الإنسان عند جون بول سارتر

المطلب الأول: الوجود الإنساني عند سارتر

حاول جون بول سارتر في إطار فلسفته الوجودية بناء معنى للنزعة الإنسانية وحاول الدفاع عنه، فالإنسان ليس كائنا مغلقا على نفسه، وإنما يتجاوز نفسه باستمرار، ولكل فرد طريقة في تحقيق ذاته من خلال أعماله ومتابعة أهدافه التي يخلقها لنفسه بحريته المطلقة، وعليه فلقد جعلت فلسفة سارتر من الإنسان منطلقا وغاية لها، وقامت على فكرة الإيمان بالقيمة العليا للوجود الإنساني الممثل في الفرد، فقد كان همه هو البحث في الوجود الإنساني وما يرافقه من معاناة وصراعات بغية إثبات الذات الإنسانية ومقدرتها العملية في السيطرة على الوجود،¹ ولهذا فإن موضوع الفلسفة - حسب - يجب ألا يتعدى الإنسان فهذا الأخير يحتل مكانة خاصة في هذا العالم لأنه يمكن أن يكون تاريخيا أي يحدّد نفسه باستمرار بواسطة عمله الخاص، كما أنه هو الوجود الذي نحن عليه، وهذا ما يظهر في مؤلفاته الضخمة كالوجود والعدم والوجودية مذهب إنساني.

لقد ساهمت قراءات سارتر لهيدغر وهيغل وكذلك تأثير الكتاب الطواهريين مثل ميرلوبونتي في توفير حصيلة على الوجودية وهي الحصيلة التي أفاد منها سارتر في صياغة معظم كتاباته المسرحية والأدبية، والمعلوم أن سارتر قد استمد علم الوجود من هيدغر حيث أن الوجود له صورتين أو نوعين:

النوع الأول: الوجود الإنساني: ويسميه سارتر الوجود لذاته، وهو الوجود الذي يشعر بنفسه أنه قوة

فاعلة وهذا الوجود هو الذي يهب للأشياء قيمتها، وقبل أن يأتي الشعور إلى العالم كان هذا العالم

¹ - محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، 1984، ص 95

فوضى مطلقة لا معنى لها، وهذا النوع من الوجود هو نقصان في الوجود، هذا النقصان لا وجود له في عالم الأشياء، وعلى هذا الأساس كان الوجود الإنساني محاولة دائبة ومجهودا متصلا لكي يكون ما يريد، أي قبل أن يكون وجودا في ذاته، أي وجودا كوجود الأشياء مع الشعور بهذا الوجود أو هذا الكمال¹

النوع الثاني: وجود الأشياء: ويسميه سارتر الوجود في ذاته، وهذا الوجود في هوية دائمة مع نفسه أي أنه هو نفسه دائما وذلك لأنه يخلو من الشعور الذي يستطيع به الوجود الإنساني أن يصبح شيئا آخر غير نفسه، وهذا الوجود عنده لا معنى له ولا سبب ولا علة ولا ضرورة ولا خلق يفسر وجوده [جون بول سارتر² فالوجود في ذاته إذا لا سبب لوجوده ولا غاية، لأنه ليس بفاعل ولا منفعل إنه جامد، فهو يقوم معتمدا على نفسه ولا يعرف الغيرية، ولا يمكن أن نشته من الممكن لأن الممكن أو الموجود الآخر تركيب من تراكيب الشعور والوعي، لهذا يقول سارتر: [... لكن الموجود في ذاته لا يمكن أيضا أن يشتق من ممكن، إن الممكن تركيب من تراكيب الوجود لذاته (من أجل ذاته) أعني أنه ينتسب إلى منطقة أخرى من مناطق الوجود، والموجود في ذاته ليس أبدا ممكنا ولا مستحيلا، إنه موجود، وهذا ما يعبر عنه الشعور - بالفاظ تشبيهية - بقوله إنه زائد، أعني أنه لا يستطيع اشتقاقه من شيء ولا من موجود آخر، ولا من ممكن، ولا من قانون ضروري، إن الموجود في ذاته غير مخلوق وليس له علة وجود، وليست له علاقة بموجود آخر، ولهذا هو زيادة ...]³

¹ - فؤاد كامل، فلسفة وجوديون، دار القومية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1965، ص 48

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

³ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966، ص 45

ولعل الفرق الجوهرى بين هاتين الصورتين من الوجود يكمن فى أن ماهية الأشياء والنباتات والحيوانات لابد أن تكون سابقة على وجودها، فالكرسى مثلاً قد صنع على يدي شخص كانت لديه فكرة الكرسى وطريقة صنعه أى أن وجود الكرسى جاء بعد أن تمثل النجار صورة الكرسى أى ماهيته مستخدماً فى ذلك أدوات ووسائل لإخراج هذه الصورة إلى حيز الوجود، فجاء الوجود هنا لاحقاً على وجود الماهية فى ذهن النجار... وباختصار فإن جميع الكائنات تكون ماهيتها سابقة على وجودها فيما عدا الإنسان فإن ماهيته لن تكون سابقة على وجوده يقول سارتر: [والآن ماذا نعني عندما نقول إن الوجود سابق على الماهية؟ إننا نعني أن الإنسان يوجد أولاً ثم يتعرف على نفسه، ويحتك بالعالم الخارجى، فتكون له صفاته ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن للإنسان فى بداية حياته صفات تحدده فذلك لأنه بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئاً... إن الإنسان يوجد أولاً ثم يكون ما يريد ...]¹

فالإنسان إذاً كما اعتبر سارتر مشروع وجود يحيا ذاتياً ولا وجود فى سماء المعقولات مثل هذا المشروع، والإنسان لا يكون إلا بحسب ما ينويه وما يشرع بفعله، وبهذا الفعل الحر الذي يختار به ذاته يخلق ماهيته بنفسه، يقول سارتر: [... لكننا لا نعني سوى أن للإنسان كرامة أكبر مما للحجارة أو للمنضدة، لأننا نعني أن نقول إن الإنسان يوجد أساساً ثم يكون، وهو يكون شيئاً يمتد بذاته نحو المستقبل ... فالإنسان مشروع يمتلك حياة ذاتية بدلاً من أن يكون شيئاً كالطحلب]² كما يقول أيضاً: [... إن ما هو لذاته هو بالفعل مشروع مستمر للتأسيس الذاتى من حيث هو وجود

¹ - جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنسانى، المصدر سابق، ص 14

² - المصدر نفسه، ص 15

وإخفاق مستمر لهذا المشروع ...¹ فالفلسفة الوجودية التي قدمها سارتر تعتبر أن الإنسان ليس إلا مشروع الوجود الذي يتصوره، ووجوده هو مجموع ما حققه، وهو نفسه ليس إلا مجموع أفعاله، ومجموع أفعاله هي حياته، فهو مجموع أفعاله وهو حياته.

والجدير بالذكر أن سارتر جاء ليقدم الوجود على الماهية ولينكر أن تكون هناك ماهية واحدة ثابتة فهناك ماهيات كثيرة تختلف باختلاف الأفراد وتتكون من وجود كل فرد، فسارتر لا يبالى بالماهيات ولا يعطي أهمية إلا لما هو موجود أي أن الوجود هو ما هو موجود ولعل هذا كان السبب في القول بأن هذه الفلسفة - أي الوجودية - قد أحدثت ثورة في دراسة الإنسان.

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 978

المطلب الثاني: المفاهيم والمقولات الملازمة للوجود الإنساني

لقد جسد جون بول سارتر من خلال أعماله ومؤلفاته الأوضاع التي عاشتها أوروبا خلال القرن العشرين ويظهر هذا التجسيد في تلك المقولات والمفاهيم التي اعتبرها ملازمة للوجود الإنساني ولعل من أبرز تلك المفاهيم: مشكلة الحرية والاختيار والمسؤولية، القلق الوجودي، الاغتراب والاندراج، الموت والحياة، مشكلة العدم، العبث ... الخ وسنحاول أن نتطرق إلى بعض المفاهيم الأكثر بروزا في الفلسفة الوجودية السارترية ونعني بذلك المفاهيم التي سنقتصر على تحليلها وهي: الحرية الاختيار والمسؤولية، القلق الوجودي.

أولا: الحرية والاختيار والمسؤولية:

إن الحديث عن وجود الإنسان عند سارتر لا يمكن أن يتم بمعزل عن فكرة الحرية، بل إن النزعة الإنسانية السارترية كلها مبنية على فكرة الحرية، غير أن فكرة الحرية عند سارتر تختلف تماما عن أية فكرة سابقة عن الحرية، فهي عنده تشمل الوجود بأسره، أي أنها تشمل الوجود والعدم على حد سواء، ولعل هذا ما قصده سارتر بقوله: [... والإنسان حرّ لأنه ليس ذاته بل هو حضور ذاته، والوجود الذي هو ما هو لا يمكن أن يكون إلا حرّا، والحرية هي العدم الذي قد كان في صميم الإنسان ويحمل الآنية على أن تصنع نفسها بدلا من تكون، وقد رأينا أنه بالنسبة إلى الآنية " أن يوجد " هو " أن يختار نفسه " ولا شيء يأتيه من الخارج ولا من الداخل، يمكنه أن يتلقاه أو يقبله، الآنية متروكة كلها دون أية معونة من أي نوع للضرورة غير المقبولة لأن تصنع نفسها وجودا حتى

في أدق التفاصيل، وهكذا الحرية ليست شيئاً ما: إنها وجود الإنسان، أعني عدم وجوده ...¹ ويجب أن نؤكد هنا على أنه لا يكفي لكي يوجد الإنسان أن يختار ما يريد أن يكون مرة واحدة وإلى الأبد، بل ينبغي عليه أن يواصل سلسلة اختياراته دون التحجر في صورة ثابتة وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أنه لكي يوجد الإنسان وجوداً حقيقياً فعليه أن يعمل باستمرار على تمييز الممكنات الخفية التي ينطوي عليها وجوده، وبناءاً على هذا كان الكائن الموجود هو الذي يختار مصيره بحرية ودون ضغط أو إكراه، إلا أن الإنسان حينما يختار فإنه لا يختار بين هذا الشيء أو ذاك، وإنما يختار ذاته هو أي أن الاختيار هو اختيار للذات وإمكانياتها ووجودها، يقول سارتر: [... ومثل هذا الاختيار الذي يتم بدون نقطة ارتكاز، والذي يملئ على نفسه بواعثه يمكن أن يبدو غير معقول، وهو فعلاً كذلك، ذلك أن الحرية اختيار لوجودها ... وبكفينا الآن أن نقول إن الآنية يمكن أن تختار نفسها كما تريد، لكنها لا يمكن ألا تختار لنفسها، ولا يمكن أن ترفض وجودها ...² كما يقول سارتر أيضاً:] ... وأنا أختار نفسي باستمرار ولا يمكن أن أكون أبداً بصفة " قد اخترت " ...³

ويقدم سارتر مثالا توضيحياً عن الاختيار في كتابه الوجود والعدم، فإذا طلب الفرد إلى الحرب مثلاً، فهذه الحرب هي حرب الفرد ذاته وهي على صورته وهو يستحقها، وبوسع الفرد أن يفلت منها بالانتحار أو الفرار من الخدمة العسكرية ... وهذه الممكنات النهائية هي التي يجب أن

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 704

² - المصدر نفسه، ص 761

³ - المصدر نفسه، ص 763

تكون دائما حاضرة لنا حين يتعلق الأمر بالنظر في موقف، فكون الفرد هنا لم يفلت معناه أنه اختارها.¹

ولا تقتصر الحرية على أفعالنا وحدها ولكنها تمتد لتشمل عواطفنا لأن هذه العواطف والمشاعر تعتمد على وجودي الخاص، وهي عبارة عن مواقف ذاتية يحاول بها الفرد أن يصل إلى الغايات التي وضعتها حريته الأصلية، يقول سارتر: [... وهكذا الحرية لما كانت تشبه بوجودي، فإنها أساس الغايات التي أحاول بلوغها، إما بالإرادة أو بجهود وجدانية، فهي إذن لا يمكن أن تقتصر على الأفعال الإرادية، لكن المشيئات Volitions هي، على العكس، مثل الوجدانات مواقف ذاتية بها نحاول بلوغ غايات موضوعية بواسطة الحرية الأصلية ...]² وعليه يتضح مما سبق أن سارتر يمزج بين الوجود والحرية، الحرية واللامعقول، الحرية والتلقائية التي يشعر بها الفرد لإشباع مشاعره ووجدانه وتحقيق أغراضه وغاياته.

وعليه كانت الحرية هي جوهر الفرد، وهذه الحرية تؤكد نفسها في مقابل ما عداها، فالإنسان ليس ماهية ثابتة بل هو وجود حر زمني، فنحن وفق سارتر نسير دائما خلف ذواتنا دون أن نلحق بها مطلقا، فحقيقة الوجود الإنساني لا تخرج عن الصيرورة والتغير وهذه الصيرورة تحقق ما اعتبره سارتر في أن الإنسان وجود وعدم، ولما كانت الحرية اختيار وهذا الأخير يتضمن النبذ مما يسمح للعدم بولوج الوجود، ولهذا كان في الوجود هوة وثغرة واسعة، فالإنسان لما يفعل ما يختار وهو في أثناء الفعل يخلق نفسه ويخلق ماهيته وذاته، وهذه الذات قائمة بطبيعتها على العدم المطلق، كانت الحرية عبارة عن اختيار العدم، فالعدم إذا هو نسيج الوجود الإنساني كما أشار إلى ذلك سارتر في

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 874

² - المصدر نفسه، ص 759

قوله: [.. وهكذا حريتي هي دائما موضوع التساؤل في وجودي، وهي ليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص طبيعتي، إنها تماما نسيج وجودي ...]¹ وهو بهذا إنما يعني أن ما يميز الموجود لذاته هو انفصاله عن ذاته وخلق لنفسه بنفسه، وليست الحرية إلا تعبيراً عن هذه الحقيقة الهامة، فأنا محكوم عليّ بأن أوجد دائماً وراء ماهيتي ووراء الدوافع والبواعث على فعلي: إني محكوم عليّ بأن أكون حراً.²

يتضح مما سبق أن السعي لتحقيق الذات إنما يتم باختيار المواقف والأفعال بحرية تامة، ويكون الإنسان وحده هو الذي يقرر ويختار، ومادام الإنسان حرّاً بهذه الصورة فهو إذا مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله لأنها أفعال آتاهها بحرية واختيار كاملين دون ضغط لهذا يقول سارتر: [... وإذن تكون أولى آثار الوجودية المترتبة على ذلك هي وضعها كل فرد وصيا على نفسه مسؤولاً عما هي عليه مسؤولية كاملة]³ وهذه المسؤولية المرتبطة بالحرية لا تعني أن الإنسان مسؤول عن نفسه فحسب أي أن المسؤولية ليست منحصرة في ذات محدودة، بل تتعدى ذلك إلى جميع الناس بحيث يكون الإنسان مسؤولاً عنهم بالمثل يقول سارتر: [... وعندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه فنحن لا نعني أنه مسؤول فقط عن شخصه، ولكنه مسؤول كذلك عن كل الناس، فكلمة ذاتية لا ينبغي أن تفهم إلا على معنيين ... إن الذاتية تعني حرية الفرد الواحد من جهة، وأن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية من جهة أخرى، والمعنى الثاني هو المعنى الأعمق في الوجودية ...

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 702

² - المصدر نفسه، ص 703

³ - جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، المصدر السابق، ص 15

[¹ فالمسؤولية كما اعتبرها سارتر لا تقتصر على مسؤولية الإنسان عن فرديته المحدودة فقط، بل إنه مسؤول عن الجميع، إذ أننا في كل اختيار نعتزمه وكل فعل نقوم به نقدم للإنسانية في الوقت ذاته صورة للإنسان الذي يجب أن يكون، فالفعل الفردي موجّه للإنسانية جمعاء، وبهذا تكون مسؤوليتنا أكبر بكثير مما نظن لأنها تلزم الإنسانية جمعاء، فإذا كنت أود القيام بعمل ما كأن أتزوج مثلاً وأنجب أطفالاً، فإني بهذا لا ألزم نفسي وحدها بل ألزم الإنسانية جمعاء، وبهذا أكون مسؤولاً عن ذاتي وعن الجميع، فيصبح الإنسان حاملاً على كتفيه عبء العالم كله، فلا يستطيع أن يمتنع عن الشعور بتلك المخالفات التي تلقاها على كاهله الحوادث وشكل العالم يقول سارتر: [... إن الإنسان لما كان محكوماً عليه أن يكون حراً، فإنه يحمل على عاتقه عبء العالم كله ...]²

ثانياً: القلق الوجودي:

لقد نالت مشكلة القلق الذي ينتاب الإنسان نصيباً من اهتمام سارتر في سياق فلسفته الوجودية، فضرورة الاختيار – كما يرى سارتر – والمسؤولية المترتبة على هذا الاختيار تخلق لدى الإنسان وضعاً مؤلماً من القلق والكآبة، وهذا القلق ليس برهانا على الحرية، بل إنه البنية الأساسية لها، ووعيتها الخاص، وبهذا فالقلق يهدد وجود الإنسان بأسره وعليه كان الإنسان مجبراً باستمرار على إصدار حكم حول معنى العالم وحول ماهيته، يقول سارتر: [... القلق يتهدد وجودنا بأسره، ويعزلنا أمام أنفسنا بحيث نشعر بهذه العزلة شعوراً حاداً يختفي معه كل ما يمكن أن يعتمد عليه الإنسان في وجوده، ويحتم عليه الوحدة ويحس بالغربة إحساساً عميقاً، وينتابه شعور بعد الاستقرار، فيجد نفسه

¹ - جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، المصدر السابق، ص 16

² - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 873

مرغما على اختيار ذاته، وأن الوقت قد حان لتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقه [1] فالإنسان وفقا لما قاله سارتر يتعين عليه أن يعيش مع القلق وليس البحث عن وسائل للقضاء عليه، فالقلق هو الشعور الدائم بأن كل اختيار له دلالاته وأهميته لأنه يحمل في طياته مسؤوليتنا الشخصية الكاملة، وبذلك يصبح كل اختيار جزءا من تاريخنا وماهيتنا الدائمة.

لقد أكد سارتر من خلال مؤلفاته وكتاباتة على المعنى الأنطولوجي لهذا المفهوم جاعلا في ذلك من القلق الصورة الوحيدة لارتباط العالم مع الأنا، فالإنسان كما أسلفنا الذكر هو مشروع ناقص، أي أنه لا يملك وجودا أصيلا بل يملك إمكانية أن يصبح هذا الوجود، أن يشعر بنفسه وقد وقع في العدم وملتصق بالفراغ، يقول سارتر: [إن السقوط يتضمن اختيارنا لذاتنا بذاتنا، والسقوط يصاحبه القلق...]² فهذا القلق والشعور المأساوي من الوقوع بين الإمكانية والواقع يكشف عن الوجود ذاته ويقترح عليه تحقيق ذاته، ولكن هل قلق الذات أمام العالم اللامعروف والخطير أي العالم الذي رميت فيه بدون أي اختيار من جهتها هو نفسه شعور بالخوف ؟

يجيبنا جون بول سارتر بقوله: [... علينا أن نقرّر أولا أن الحق هو ما قاله كيركيغارد: فإن القلق يتميز من الخوف من حيث أن الخوف خوف من الكائنات في العالي { العالي تركيب يقتضيه العالم }، بينما القلق قلق على الذات " الأنا "، والدوار قلق بالقدر الذي به أخشى لا أن أسقط في الهاوية بل أن ألقى بنفسي فيها ...]³ ومن الأمثلة التي يسوقها سارتر في سياق تمييزه للقلق المقصود هنا عن مجرد أن يكون خوفا، حالة الجندي الجديد المستنفر الذي يلحق بمعسكره في بداية

¹ - جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، المصدر السابق، ص 35

² - المصدر نفسه، ص ص 34 - 35

³ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص ص 87 - 88

الحرب، يمكن في بعض الأحوال أن يشعر بخوف الموت، لكنه غالبا ما يكون خائفا من الخوف، أي أنه يقلق من نفسه، أو حالة الرجل الذي تلقى خسارة أفقدته كثيرا من أمواله، يمكن أن يخاف من تهديد الفقر، وسيقلق في اللحظة اللاحقة حينما يصيح مثلا ماذا سأعمل ؟ وهو يقوم بلوي يديه بعصبية¹ ولهذا فإن القلق كما أورده سارتر أعمق وأبعث على الخوف، بل إن الخوف والقلق - كما أشار إلى ذلك فيلسوفنا - يستبعد لأحدهما الآخر، فالخوف فزع غير واع من العالم، أما القلق فهو فزع واع من الذات، والعملية تكون انتقالا مستمرا من الواحد إلى الآخر، ولكن هذا ليس حكما تعميميا فهناك من المواقف التي يظهر فيها القلق محضا غير مسبوق ولا متبوع بالخوف، ومن الأمثلة التي يوردها سارتر في هذا الصدد: لو تمت ترقية المرء إلى مرتبة جديدة وكلف على إثر ذلك بمهمة دقيقة مغرية، فمن الممكن أن يقلق الفرد من حقيقة كونه لن يستطيع القيام بأعباء هذه المهمة دون أن يكون لديه أدنى خوف من نتائج إخفاقه الممكن.²

إن القلق كما صورته سارتر هو شعور مقترن بإدراك الوعي لحرية أو بعبارة أخرى القلق هو كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها، يقول سارتر: [... في القلق يشعر الإنسان بحريته، أو إذا شئنا، القلق هو حال وجود الحرية كشعور بالوجود، وفي القلق تكون الحرية في وجودها المتسائل عن ذاته]³ ولكن ما هي علة هذا القلق حسب سارتر ؟

لقد أشرنا في نقاط سابقة إلى أن الوعي الفردي حرّ ولا يملك أية معونة أو هداية على هذه الأرض وهذا ما يعبر عنه سارتر بمفهوم الهجر، فالإنسان مهجور ومنعزل من جميع النواحي

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 88

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

³ - المصدر نفسه، ص 87

والجوانب، فماهيته ناقصة كما أنه لا وجود لإله في فلسفة سارتر يهدي هذا الوعي، كما أنه لا يرتبط بالعالم ولا بماضيه ولا بحاضره، ولهذا كان إدراك الإنسان بأنه وحيد ومهجور وبالتالي مسؤول عن كل ما يصنع لأنه حرّ فذ ذلك، كان سببا في شعوره بالقلق، وعلى هذا الأساس يرجع الشعور بالقلق عند سارتر إلى الشعور بالهجر والانعزال والوحدة، ولعل هذا ما قصده سارتر بقوله: [والواقع أن القلق هو الإقرار بإمكانيته بوصفها إمكانية، أي أنها تتكون حينما يرى الشعور نفسه مقطوعا من ماهيته بواسطة العدم، أو مفصولا عن المستقبل بحريته نفسها، ومعنى هذا أن عدما معدما ينتزع مني كل عذر، وفي نفس الوقت ما أقدمه على أنه وجودي المقبل هو دائما يعدم ويردّ إلى مرتبة الإمكان البسيط الذي هو أنا، يظل خارج متناولي]¹ وبناءا على ما سبق نجد أن سارتر يربط بين الحرية والقلق، بل إن القلق هو شكل وجود الحرية، ففي القلق يعي الإنسان حريته كما هي وجود، ففي القلق تمتحن الحرية هذا القلق أمام نفسها.

يتبين مما سبق أن سارتر يؤكد على أن القلق هو الإدراك التأملي للحرية وفي القلق يشعر الإنسان بحريته، وهو بهذا يكون قد ربط بين الحرية والقلق واعتبر هذا الأخير كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها ولهذا فإن الوجود عند سارتر لا يكشف عن نفسه إلا من خلال القلق.

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص ص 96 - 97

المطلب الثالث: الذات والغير عند سارتر

إن كل شخص ما هو إلا ذات واعية حرة ومسؤولة، قائم بذاته ولذاته، غير أنه كتفكير ليس فردا معزولا عن الآخر وبعبارة أخرى لا يمكن الإقرار به وبكيانه إلا مع الآخرين حتى تتحقق الغايات والمشاعر المختلفة والمواقف المشتركة ومختلف المعاني كالحزن والفرح والعداوة مثلا، فكل هذه المعاني لا مكان لها إلا في إطار الارتباط الكياني بالآخر، ولهذا فإن تحقق الوجود الإنساني مرهون بحضور ذوات إنسانية أخرى، فلا يمكن لأي أنا أن تعيش بمعزل عن الآخرين حتى تتحقق ذاته والوعي بها، وعلى هذا الأساس كان حضور الغير مسألة أساسية وضرورة ملحة بالنسبة للأنا والغير هاهنا يكمل وعي الأنا بذاتها ووعيها بوجودها.

وإن استقراء التاريخ الفلسفي يثبت أن مسألة الغير تمتد جذورها إلى القديم بدءا مع الفلاسفة الإغريق كسقراط وأفلاطون، ليتبلور هذا المفهوم في الفلسفة الحديثة مع هيغل خاصة الذي جعله محور جدليته وجعل إدراك الماهية رهن الأنا في علاقتها مع الآخر، غير أن الفلسفة المعاصرة أعطت أبعادا أخرى لهذه الضرورة في الحضور بين الأنا والغير، مع فلاسفة الذات خاصة والفلاسفة الفرنسيين أمثال: جون بول سارتر، وسنقتصر على التصور السارترى دون غيره من التصورات، فكيف نظر إذا فيلسوفنا إلى الغير وعلاقته مع الأنا ؟

لقد تطرق سارتر في كتابه الوجود والعدم إلى مشكلة الغير على إثر الانتقادات التي وجهها لكل من هوسرل، هيغل وهيدغر، فمقولة سارتر الجوهرية هي الوعي وما يميزه أنه حرّ، ويرى سارتر أن وجود الغير يكشف عن النظرة الفينومينولوجية للشعور بالخل والذي هو حسب صورة من صور الوعي، فالخل صورة ذاتية صرفة كما أن يحيل إلى شيء غيره، ففي الوقت الذي يحقق فيه الخل

صلتي بنفسي لأنني أخجل من نفسي أو مما أنا فيه، أكتشف أنني أخجل من نفسي أمام شيء ما، لهذا يقول سارتر: [... إن الخجل في تركيبه الأول هو خجل أمام شيء ما، لقد قمت بحركة غير حكيمة أو عامية وهذه الحركة تلتصق بي ولا أحكم عليها ولا ألومها، بل أحيائها فقط وأحققها على نحو ما هو من أجل ذاته، لكن أرفع رأسي فجأة: كان هناك أحد ورآني، وأتحقق فجأة من كل ما في حركتي من سوقية فأخجل ... فأنا خجلان من نفسي من حيث أتبدى للغير ¹ وعليه فإن ظهور الغير يحملني على النظر لنفسني كموضوع، فأنا كموضوع أبدو للغير وأنا أتعرف على نفسي كما يراها الغير، وعلى هذا الأساس كان الخجل معرفة، فالأنا بحاجة إلى الغير كي تدرك كل ما في وجودها من مقومات، لهذا يقول سارتر: [إن الخجل بطبعه تعرف من جديد، فإني أتعرف أنني أكون مثلما الغير يراني ... وهكذا نجد أن الخجل خجل من الذات أمام الغير، فهذان التركيبان لا ينفصلان، ولكن في نفس الوقت أنا في حاجة إلى الغير لأدرك إدراكا كاملا كل تركيبات وجودي ... ² غير أن هذا لا يعني حسب سارتر أن العلاقة بين الأنا والغير هي علاقة معرفة بالضرورة، بل هي كما يذهب إلى ذلك فيلسوفنا علاقة وجود، فلا ينبغي أن أسعى لفهم وجودي ووجود الآخرين كما لو كانت موضوعات معرفة متبادلة، بل يجب أن أتوحد بوجودي وأن أقيم مشكلة الآخر ابتداء من وجودي، وهذا ما تجلي من خلال عرض سارتر للفلسفات التي تناولت العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة معرفة ونقصد بذلك الفلسفات المثالية والواقعية، يقول سارتر: [وسيكون من الخطأ الفاحش أن نشبه مشكلة الغير بمشكلة الحقائق في ذاتها " النومينالية " ... لكن حين أقصد الغير في تجربتي اليومية فليست هذه حقيقة نومينالية أقصدها، كما أنني لا أدرك ولا أقصد حقيقتي المعقولة

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 380

² - المصدر نفسه، ص 381

حين أعرف انفعالاتي أو أفكاري التجريبية، إن الغير ظاهرة تحيل إلى ظواهر أخرى ... فما أقصده في الغير ليس شيئاً آخر أكثر مما أجده في داخل ذاتي، غير أن هذه الظواهر متميزة جذريا عن سائر الظواهر¹

لقد اعتبر سارتر أن مسألة الغير أو الآخر قد تطورت بفضل إسهامات كل من هوسرل وهيدغر وهيغل، فالعلاقة بين الأنا والآخر عند هوسرل تقوم عن طريق العالم من منطلق أن العالم كما ينكشف أمام الوعي يحيل إلى الآخر باعتباره شرطا لتأسيس العالم يقول سارتر: [إن العالم، في نظر هوسرل، كما ينكشف للشعور هو بين أحاديث، فالغير ليس حاضرا فيه كظاهرة عينية تجريبية، بل كشرط دائم لوحده وراثته، وسواء أنظرت إلى هذه المنضدة أو هذه الشجرة أو هذا الحائط في خلوة أو في جماعة، فإن الغير هو دائما هناك كطبقة من المعاني المكونة التي تنتسب إلى الموضوع نفسه الذي أنظر فيه، والخالصة أنه الضمان الحقيقي لموضوعيته²] ويقصد سارتر بهذا أن العالم كما يتجلى للوعي هو علاقة داخلية بين المونادات أو الجواهر الفردانية، والآخر ليس حاضرا أو ظاهرا فيه كظهور عيني أمبريقي فحسب، بل إن الآخر موجود دائما هناك كطبقة من الدلالات المكونة للموضوع الذي أتفحصه، غير أن سارتر يرى أن هذا مجرد احتمال لا أكثر، فهوسرل حسب سارتر قد أخفق حينما قاس الوجود بالمعرفة.

أما عند الألماني هيغل فإن وجود الغير ليس ضروريا لتكوين العالم فحسب، وإنما ضروري لوجود ذاتي الواعية بنفسها، والآخر لا أهمية له إلا في كونه أنا أخرى أو أنا موضوع بالنسبة إلي، أي طالما كنت أنا موضوعا بالنسبة إليه فلا بد أن أنتظر حكم الآخر عليّ، وبعبارة

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 386

² - المصدر نفسه، ص 397

أخرى أنني لست إلا كما يراني الآخر، وتظهر العلاقة بين الأنا والآخر في تركيب جدلي بين السيد والعبد بحيث أن كل منهما يسعى لتحطيم الآخر من أجل تأسيس ذاته، غير أن سارتر قد اعتبر أن هيغل قد أخفق أيضا فنظرته كانت نظرة كلية مطلقة بحيث أنه لم يختص بمشكلة العلاقة بين الذات ويضع نفسه داخل ذات معينة، وإنما نظر بعين المطلق، كما أنه ربط بين الوجود والمعرفة واعتبرهما شيئا واحدا وهذا الارتباط أو الوحدانية في المثالية المطلقة نلمسه في قول هيغل: [إن عملية التجريد المطلق الذي يقوم في تجاوز كل وجود مباشر ويفضي إلى الوجود السلبي الخالص للشعور الذي هو في هوية مع نفسه، وحد هذا النزاع الديالكتيكي، أي الشعور الكلي بالذات، لم يثر خلال تحولاته: بل على العكس من ذلك تجرد تماما، ولم يعد غير: أنا أعرف أن آخر يعرفني مثل نفسي]¹

أما هيدغر فقد استطاع أن ينتبه إلى تلك المزالق ونظر إلى المسألة من زاوية أنطولوجية حينما تناول العلاقة بين الأنا والغير على أنها علاقة وجودية، ولكن ما يأخذه سارتر عليه هو أنه لم يبدأ من الكوجيتو حيث يقول: [... صحيح أن هيدجر لا يبدأ من الكوجيتو، بالمعنى الديكارتي لاكتشاف الوعي نفسه ... ومن هنا فإن مشكلة الغير ليست بعد إلا مشكلة زائفة]² ذلك أن الغير حسب سارتر ليس الوجود الجزئي الذي ألقاه في العالم ولا يمكن أن يكون لا غنى عنه لوجودي الخاص من منطلق أنني وجدت قبل أن ألقاه وهذا ما تضمنته فكرة الوجود سابق عن الماهية والتي أشرنا إليها في نقاط سابقة، والجدير بالذكر أن سارتر قد انطلق من الكوجيتو الديكارتي وربط اكتشاف الآخر باكتشاف الأنا، فالآخر إذا لم يكن حاضرا مباشرة أمامي وإذا لم يكن وجوده مؤكدا مثل وجودي فإن أي تخمين عنه إنما هو خال من المعنى.

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 405

² - المصدر نفسه، ص 415

يتبين أن الفلسفات التي زعمت بأن العلاقة بين الأنا والغير علاقة معرفة قد أخفقت في تعيين حقيقة تلك العلاقة حسب ما أورده سارتر، كالفلسفات المثالية والواقعية، ولذلك وكما سبق وأن تطرقنا إليه فإن سارتر قد أقر بوجود البدء من الكوجيتو الديكارتي إذ يقول: [... فالعلاقة الأساسية بين وجودي ووجود الغير إذا اقتضت إلى جسمي بجسم الغير فستكون مجرد علاقة خارجية ... وينبغي أن أدرك أولاً الغير على أنه ما من أجله أنا أوجد كموضوع ¹] كما يجب - حسب سارتر - أن نرفض كل سلب خارجي مكون للغير، لأنه يجعل من الغير جوهرًا منفصلاً عن الذات، فلا يمكن بلوغه أو الاتصال به أبداً، بل يجب أن يكون السلب داخلياً أو باطنياً، أي رابطة تركيبية فعالة بين حدّين يتكون أحدهما بإنكار الآخر، فعلاقة السلب علاقة متبادلة.

لقد عالج سارتر العلاقات العينية التي تربط الذات بالغير، وهي علاقات لخصها سارتر في اتجاهين تصطنعهما الذات حيال الغير، فهي إما أن تتعالى على تعالي الغير ويظهر ذلك من خلال تجارب الحب والمأزوخية، أو أن تبتلع وتتمثل في داخلها هذا التعالي دون أن تفقده طابعه المتعالي وهذا بدوره ما يظهر من خلال تجارب عدم الاكتراث، الشهوة، الكراهية والسادية، وكل من هذين الاتجاهين في مقابل الآخر، وفي موت أحدهما ظهور للآخر أي أن سقوط أحدهما يدفع إلى اعتناق الآخر، فلا وجود للديالكتيك في علاقتنا بالغير، وإنما الأمر أشبه بالدائرة، وهذين الموقفين يترجمان حالة النزاع والصراع بين الذات والغير، ولما كانت حرية الغير هي السر في مثل ذلك الوجود فإن الذات لا تفتأ تحاول الاستيلاء على هذه الحرية وهذا ما سنجده في تلك العلاقات العينية كما أشار إلى ذلك سارتر.

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 322

أولاً: الحب

إن الحب كما أشار إلى ذلك سارتر هو صراع لا يبلغ منتهاه، فهو محاولة لإخضاع وابتلاع حرية الآخر في الذات، والغير في هذه الحالة لن يكون الغير كموضوع ولكنه الغير كحرية، فتجربة الحب ليست امتلاكاً جسمى فحسب، بل هو محاولة من العاشق لكي يصبح معشوقاً في الوقت نفسه يقول سارتر: [لو كان الحب مجرد رغبة في الامتلاك الفيزيائي، فمن الممكن في كثير من الأحوال أن يشبع بسهولة، وبطل بروسث مثلاً الذي يسكن في بيته عشيقته، يمكن أن يراها ويملكها في كل ساعة من ساعات النهار، واستطاع أن يضعها في حالة عيلولة مادية تامة، لا بد أن يخلو من القلق، ومع ذلك فنحن نشاهد على العكس أن الهم يقرضه ويعذبه، وألبرتين بشعورها تتجو من مارسل، في نفس الوقت الذي هو إلى جوارها ... فمن المحقق إذن أن الحب يريد أسر الشعور ...¹] يتضح من هذه الأمثلة التي أوردها سارتر في قوله أن العاشق يريد أن يمتلك حرية الغير وأن يصبح معشوقاً من هذه الحرية حيث يقول في هذا الصدد: [ومشروعي لاسترداد وجودي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا استوليت على هذه الحرية ورددتها إلى أن تكون حرية خاضعة لحرיתי²] والمحب لا يريد أن يكون سبباً في هذا الاختيار وإلا وضع المحبوب في عالم من الأدوات والأشياء ويكون بذلك قد أفقده حرّيته، إذ أن المحبوب يريد أن يكون في ناحية والعالم في ناحية أخرى، وبذلك يكون الموضوع الذي يتجه إليه تعالي الغير متعالياً على الأشياء جميعاً، ليقف عنده دون أن يستطيع تجاوزه أو التعالي عليه ÷ وبذلك تطمئن الذات وتشعر بالأمان بعد أن تخلصت من هاجس أن تكون أداة أو وسيلة يصطنعها الآخر لبلوغ أهدافه وفي هذا المعنى يقول سارتر: [... فمن حيث أنني

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 592

² - المصدر نفسه، ص 591

الموضوع الذي يجعله الغير يأتي إلى الوجود فإنه يجب عليّ أن أكون الحدّ اللازم لعلوّه بنفسه، بحيث يجعلني الغير، وهو ينبثق إلى الوجود، أمرا لا يمكن تجاوزه ويكون المطلق ... وإذا أمكن تحقيق هذه النتيجة فإنه ينتج عن هذا في المقام الأول أنني سأكون في أمان داخل الشعور بالغير ...¹ فيصبح الهدف الأخير والقيمة العليا والحدّ المطلق، ولا بد أن يتم ذلك كله باختيار مطلق وحرية مطلقة من طرف الغير دون إرغام أو إلزام.

إن محاولة الأنا أن يكون معشوقا معناه أنه يستحيل في نظر العاشق إلى موضوع ثمين يحرص على امتلاكه مهما كلفه الأمر، وهذا يتنافى مع المثل الأعلى للحب وهو امتلاك الآخر بوصفه الآخر، ويظهر الحب وفقا لهذا أن يكون الإنسان محبوبا، وبهذا فنحن ندور في حلقة مفرغة وتناقض مستمر إذ تسعى الحرية إلى القضاء على نفسها لهذا يقول سارتر: [... وعلى هذا الشكل فإن استلاب المحبوب الذي يحلم به المحب سيكون متناقضا لأن المحبوب لا يمكن أن يؤسس وجود المحب إلا بالعلو عليه ... فهذا العلو لا يمكن أن يكون في وقت واحد الموضوع الذي يتجاوزه كموضوع متعالى عليه وكموضوع حدّي لكل علوّ، وهكذا فإنه في حالة العاشقين أحدهما يريد أن يكون الموضوع الذي من أجله حرية الغير تستلب في عيان أصلي، لكن هذا العيان الذي سيكون الحب بمعنى الكلمة ليس إلا مثالا متناقضا لما هو لذاته ...² وترفض الذات أن تضع نفسها كذات وإلا اختفت نظرة الآخر واستحال إلى موضوع، وبالتالي تختفي كل إمكانية للحب بعد أن اقتصر أمره على الموضوعية، يقول سارتر: [يقظة الغير ممكنة دائما، ويمكن من لحظة إلى أخرى أن تجعلني

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 595

² - المصدر نفسه، ص 606

أظهر كموضوع، ومن هنا عدم الأمان المستمر لدى العاشق ¹ وهناك سبب آخر، نضيفه إلى ما تم ذكره، يؤدي إلى فشل الحب وهو أن الوحدة أو الخلوة التامة بين العاشقين لا وجود لها وبهذا يصبح الحب شيئاً نسبياً إزاء الآخرين وهذا ما أشار إليه سارتر بقوله: [الحب مطلق يجعله الآخرون نسبياً باستمرار، ولا بد أن يكون المرء وحيداً في العالم مع المحبوب كي يحفظ الحب بطابعه كمحور إشارة مطلق ²]

ثانياً: المازوخية أو تعذيب الذات

إن إخفاق الحب يؤدي بالذات إلى تجربة أخرى، فبدلاً من أن تبتلع الذات الآخر مع الاحتفاظ بغيريته تحاول أن تذوب في ذاتيته لكي تتخلص من ذاتيتها وهذا هو اتجاه تعذيب الذات أو كما يعرف بالمازوخية، حيث تحاول الذات هنا أن تضع للغير مهمة وضع الأساس لوجودها فيستحيل إلى وجود في ذاته بواسطة حرية الغير بعد أن تكون قد تنكرت لذاتيتها وحريتها، وبالتالي ترفض أن تكون شيئاً آخر أكثر من مجرد موضوع وهذا ما قصده سارتر بقوله: [وعند النهاية أقترح ألا أكون بعد شيئاً غير موضوع، أعني جذرياً أمراً في ذاته، لكن من حيث أن الحرية التي تكون قد امتصت حرיתי ستكون الأساس لهذا الذي في ذاته ... ³] فالذات في هذه التجربة بدلاً من أن تحاول إغواء الآخرين بموضوعيتها كما كانت تفعل في الحب، فإنها تحاول إغواء نفسها بموضوعيتها للغير، غير أن هذه المحاولة فاشلة أيضاً لأن الذات إذا أرادت أن تفتن ذاتها بنفسها كموضوع فإنه يجب عليها أن تعاین هذا الموضوع كما هو للغير وهذا أمر مستحيل حدوثه، وينتهي بها الحال إلى الشعور

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 607

² - المصدر نفسه، ص 608

³ - المصدر نفسه، ص 609

بذاتها من جديد، وفي هذا المعنى يورد سارتر مثالا عن المازوخي الذي يؤجر امرأة لتضربه بالسوط ويعاملها كأداة وبهذا يضع نفسه في علو بالنسبة إليها¹ وهكذا يعود إليه تعالىه وتقلع عنه موضوعيته، ليجد أمامه موضوعية الآخر من جديد.

ثالثا: عدم الاكتراث أو اللامبالاة

إن فشل المحاولتين السابقتين هو مناسبة للاتجاه نحو تجربة عدم الاكتراث، أي أن تحيا الذات في عالم صرف من الأدوات والأشياء وأن تتخيل أنها وحدها تستطيع أن ترى دون أن تُرى وهذا ما قصده سارتر بقوله: [... هناك أمارس نوعا من الهو وحدية الواقعية، فالآخرون هم الأشكال التي تمر في الشارع، وهذه الموضوعات السحرية القابلة للتأثير من مسافة والتي أستطيع أن أؤثر فيها بسلوكات معينة، ولا أكاد أحترس في هذا، بل أعمل كما لو كنت وحدي في العالم، فأمس الناس كما أمسّ الجدران وأتجنبهم كما أتجنب العقبات ... بل لا أتخيل أنه يستطيعون أن ينظروا إليّ]² وهي في هذه التجربة تحاول أن تتعالى على إمكانيات الغير بإمكانياتها الخاصة ولكنها لا تجد لذلك سبيلا، لأنها لن تشعر الغير بحريتها المتعالية بعد أن أحالته إلى مجرد موضوع وأذابت حريته، ويصبح الغير مجرد وظيفة تتم تأديتها لا أكثر وهذا ما عبّر عنه سارتر بقوله: [وهؤلاء الناس وظائف: فقاطع التذاكر ليس إلا وظيفة قطع، ونادل المقهى ليس إلا وظيفة خدمة الزبائن ...]³ ولهذا ذهب سارتر إلى إمكانية استخدام هذه الوظائف وفق المصلحة إذا ما تم التعرف على المفاتيح التي تفتح وتحرك أجهزتهم.

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 610

² - المصدر نفسه، ص 613

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

والذات في هذه التجربة تختار أن تكون رائية فقط، وفي هذا عمى كما ذهب إلى ذلك سارتر في كتابه الوجود والعدم، لأنه تجاهل للغير وعدم اعتراف بوجوده الحر الذي لا يختلف عن وجود الذات في شيء، وبالتالي هو نوع من الانعزالية من طرف الذات، والذات في حالة العمى هذا الذي قد يستمر حياة بأكملها تكون عرضة للخطر لهذا يقول سارتر: [... وفي التجربة المباشرة للغير كنظرة، أحمي نفسي بأن أستشعر الغير ويبقى لي إمكان تحويل الغير إلى موضوع، لكن إذا كان الغير موضوعا بالنسبة إليّ، فإنني في خطر دون أن أعلم ذلك، وهكذا عمائي قلق لأنه يصحب بالشعور بنظرة شاردة وغير قابلة للإدراك تجازف باستلابي على غير علم مني ¹] ومعنى هذا أن الغير قد يملكني دون أن أستطيع الالتفات إليه، ولهذا فشعوري بنظرة الآخر يدفعني إلى أخذ الحيطة والحذر وذلك بأن أحيله أنا الآخر إلى موضوع أيضا، أما إذا كان الآخر موضوعا بالنسبة إليّ على الرغم من أنه ينظر إليّ في نفس الوقت، فهنا أكون في خطر دون أن أعلم، وبالتالي فإن هذا النوع من العمى يثير القلق في النفس وهذا ما يدفعني إلى البحث عن وسيلة أخرى للسطو على حرية الغير.

رابعا: الشهوة الجنسية

إن الشهوة الجنسية - كما أورد سارتر - التي نعانيها أو التي يعانيناها الغير هي التي تكشف لنا عن الآخر كجنس، وعن أنفسنا كجنس أيضا يقول: [... إنه باشتهاء الغير (أو باكتشافي لنفسي عاجزا عن اشتهاؤه) أو بإدراك اشتهاؤه لي، اكتشف وجوده ذا جنس، والشهوة تكشف لي نفس الوقت

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 615

عن وجودي ذي الجنس ¹ فالشهوة هي انكشاف جسم الغير وانكشاف جسمي أيضا، ولكن لا يجب أن يفهم من الشهوة أنها إشباع لذة أو امتلاك لجسم الآخر، فهي ليست أمرا فيزيولوجيا بسيطا من منطلق أننا لا نشتهي مجرد موضوع مادي لأن الموضوع المادي لا يتخذ موقفا، بل إننا نجد الشعور مرتبط ارتباطا وثيقا بالجسم الذي نشتهي، وبالتالي موضوع الشهوة هو الجسم الحي ككل، عضوي في موقف معين في ارتباطه بالشعور، هذا ما عبر عنه سارتر بقوله: [والشعور يبقى دائما إذن في أفق الجسم المشتهى، إنه يكون معناه ووحدته، جسم حي كشمول عضوي في موقف مع الشعور في الأفق: ذلك هو الموضوع الذي تتوجه إليه الشهوة] ² فالشهوة ليست أبدا عرضا فيزيولوجيا يكشف عن هذين الجسدين بل على العكس من ذلك تماما، لابد أن يصبّ الشعور أولا في قالب الشهوة. والشهوة كما أقر سارتر هي جسد يشتهي جسد لغاية سحب ذات الغير وحريته، ويكون ذلك بالعناق مثلا أو بالملاطفة التي من خلالها أجسد نفسي لكي أحقق تجسيد الغير، فالذات تجعل الغير يحس بجسدها إزاء جسده لكي تحمله على الشعور بجسدها، فبالملاطفة يتجسد جسم الغير، ووفقا لهذا يبدو الامتلاك كتجسيد مزدوج متبادل يقول سارتر: [وفي الشهوة وفي الملاطفة التي تعبر عنها، أجسد نفسي من أجل تحقيق تجسد الغير، والملاطفة بتحقيق تجسد الغير تكشف لي عن تجسدي أنا، أعني أنني أصير نفسي جسدا لجزّ الغير إلى أن يحقق لي وله جسده، وملاطفتي تولد لي جسدي من حيث هو بالنسبة للغير، ... وعلى هذا النحو يظهر حقا الامتلاك كتجسد متبادل مزدوج] ³ غير أنه لابد أن نشير إلى أن هذا الامتلاك لا يتم كما تشتهي الذات، فيمكن للذات في

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 619

² - المصدر نفسه، ص 621

³ - المصدر نفسه، ص 628

هذه الحالة أن تمتلك الآخر بصفته جسما ولكنها لا تستطيع أن تمتلك حريته التي من خلالها تفسر أفعال هذا الجسم، فصحيح أمكن للذات أن تمسك بالغير بل وحتى إرغامه على هذا أو ذاك من الأعمال، ولكن كل هذا لا يتعدى الإمساك بإنسان هرب وترك معطفه بين يدي الذات¹ فهي إذا في محاولة امتلاكها لجسد الآخر تحاول أن تجعل حريته ملتصقة بجسده، أي أنها تطمح أن تمتلكه من حيث هو في ذاته ممتلك، أي بعد أن يصبح شعور الغير وجسمه كلا موحدًا، وهذا هو المثل الأعلى الذي لا يمكن أن تبلغه الشهوة يقول سارتر: [من المؤكد أنني أريد امتلاك جسم الغير، لكنني أريد امتلاكه من حيث أنه هو نفسه ممتلك، أي من حيث أن شعور الغير تأحد وإياه، وذلك هو المثل الأعلى المستحيل للشهوة ...]²

وإضافة إلى إخفاق الشهوة من هذا الجانب، فإنها أيضا معرضة لخطر آخر وهو أن الذات في محاولتها تجسيد نفسها تنسى تجسيد الآخر بحيث يصبح تجسيدها لنفسها غايتها الوحيدة وتتحول المتعة التي تجدها في عناق الغير إلى متعة ورغبة في أن يعانقها الغير، وبهذا يصبح الغير مجرد أداة مستخدمة لهذا الغرض وهكذا تفقد الشهوة معناها ومادتها، فتصبح الذات أشبه بالنائم الذي يجد نفسه حين يستيقظ، يمسك بحافة السرير دون أن يتذكر الكابوس الذي تسبب في هذا، وهذا هو الموقف الأصل في السادية.³

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 632

² - المصدر نفسه، ص 633

³ - المصدر نفسه، ص 640

خامسا: السادية

إن السادية هي محاولة لتجسيد الآخر عن طريق العنف، وهذا التجسيد العنيف يجب أن يكون امتلاكاً واستخداماً للآخر في نفس الوقت، فيحرص السادي على امتلاك الغير كأداة وامتلاك جسده دون أن يستولي الغير على جسده هو، فموضوع السادي هنا هو الامتلاك المباشر كل متعته أن يكون حرّاً إزاء حرية مغلوله اليدين أي مأسورة بالجسد، وأن يشعر الغير بجسده عن طريق الألم¹ وهذا النوع من التجسيد يسميه سارتر بالفاضح، الذي هو نوع من الوجود للغير، ويظهر هذا الفضح عندما يتخذ الجسد أوضاعاً تجرده من أفعاله وتكشف عن جموده ولا تكيفه مع الوضع الراهن، وعليه فالسادي يريد بهذا تحطيم اتساق الجسم حتى يبتلع هذا الجسد حرية الآخر، أو حتى يكون الغير جسداً فحسب، وهذا التجسيد يتم عن طريق العنف والتعذيب حيث يستخدم السادي جسده كأداة فحسب، ووضع جسد الآخر في أوضاع مضطربة، والمعلوم أن طموح السادي من وراء هذا هو حرية الآخر ولكنه يخدع نفسه فقط باعتقاده أن حرية الآخر قابعة في جسده، والوصول إلى هذه الغاية يعتمد كلية على إذعان وخضوع الآخر للسادي، والدور الذي يلعبه الآخر هنا هو مقاومة ابتلاع الجسد لحيثيته وطغيانه عليها، حتى ينتهي به الأمر إلى الاستسلام وعندئذ يصبح ذلك الجسد المعذب المتعب صورة للحرية المستعبدة.² وهكذا تخفق الشهوة التي تحيل إلى السادية أو المازوخية، وكلتاها كما رأينا لا تتجانان في تحقيق غايتهما، فالشهوة إذا تقضي على نفسها بنفسها، وتحمل بين طياتها عوامل موتها.

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 641

² - المصدر نفسه، ص ص 645 - 646

سادسا: الكراهية

إن إخفاق كل التجارب والمحاولات السابقة وإدراك الذات لعجزها إزاء الغير يؤدي بها إلى حالة الكراهية وتمني موت الغير، بل وأن تسعى إلى هذا الموت، وهذه هي الكراهية وفيها تحاول الذات أن تمنح الغير الوجود في ذاته وتتخلص هي من وجودها كموضوع بالنسبة إليه، وبعبارة أخرى توّد أن تحيا في عالم لا وجود للآخر فيه، فالذات الكارهة إذا بعد أن فشلت في استخدام الغير ترمي إلى القضاء عليه وإعدام وجوده عامة باعتباره تعاليا متعاليا لغاية أن تشعر بحريتها المطلقة، والكراهية هنا ليست كراهية جسد أو صفة أو عيب أو فعلا جزئيا خاصا، بل هي كراهية للوجود كعلو متعال مقابل للذات¹ بعدها تتحول الكراهية من مجرد كره لوجود ذات مغايرة إلى كراهية للآخرين جميعا وكأن ذلك الشخص إنما يمثل الآخرين جميعا ومحاولة الذات القضاء عليه إنما هي محاولة للقضاء على الآخرين، غير أن هذه الكراهية فاشلة أيضا لأن الذات مهما فعلت فلن يختفي الآخرين أبدا، وإن افترضنا أنها فعلت فلن تتمكن من محو حقيقة أنهم كانوا موجودين حقيقة.²

الجدير بالذكر أن هذا الصراع والنزاع ليس هو المظهر الوحيد لعلاقتنا مع الغير فثمة تجارب وحالات نشعر بها أننا مع الغير، ونكوّن جماعة وزمرة واحدة، وقد تكون نحن تعبيرا عن مجموعة من الذوات المتعالية، تدرك كل ذات منها الذوات الأخرى باعتبارها ذوات مثلها، فسارتر إذن يعترف بتجربة الوجود مع وتجربة نحن، كل هذا ورد في كتابه الوجود والعدم.³

¹ - جون بول سارتر، **الوجود والعدم**، المصدر السابق، ص 657

² - المصدر نفسه، ص 659

³ - المصدر نفسه، ص 660

المبحث الثاني: مشكلة الإنسان عند ألبير كامو

المطلب الأول: عبث الإنسان وطبيعته

لقد كان للدمار المادي والبشري الذي خلفته الحربين العالميتين الأولى والثانية، خاصة هذه الأخيرة، نتائج على الإنسان تمثل خاصة في فقدان الثقة في كل القيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التي عاش من أجلها إنسان تلك الحقبة، فحجم الدمار الذي أصاب أوروبا آنذاك جعل الإنسان يعيد النظر في الكثير من قيمه وأطروحاته، وتوصل في الأخير إلى أنه هو المتسبب فيه بعقله، فاقداً بذلك إيمانه بقيمه، وبالتالي أضحت الإنسانية في وضع أقل ما يمكن أن يقال عنه أنه دون معنى ولامعقول، وأصبح المعنى الوحيد المتداول هو فكرة الموت وبالتالي تبلور الشعور بعبثية الوجود، هذا الشعور الذي يعتبر نتيجة حتمية لما آلت إليه الإنسانية بواسطة العقل الذي أنتج أنظمة شمولية، وبواسطة العلم الذي والتكنولوجيا الذي أنتج أسلحة مدمرة كانت ضحيتها الإنسانية بالدرجة الأولى،¹ لذلك سارع مجموعة من الفلاسفة والأدباء في إطار فلسفة كانت مزدهرة بعد الحرب العالمية الثانية ونقصد هنا الفلسفة الوجودية، سارعوا إلى إزاحة العقل لتجسيد مشروع اللامعقول أو اللاجدوى، وقد كانت الغاية من وراء ذلك خلاص الإنسان مما وقع فيه بعقله، ولعل أبرز هؤلاء كان الفرنسي ألبير كامو لذلك سنحاول أن نبحث في فلسفة العبث عنده وكيف جسّد ذلك العبث، ولكن قبل الولوج إلى هذه الفلسفة لابد من المرور على سيرة كامو الذاتية باختصار حتى يكون هناك فهم أكثر للدوافع والأسباب التي ساهمت في تبلور مفهوم العبث عنده.

¹ - محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص ص 89 - 90

إن ألبير كامو فيلسوف فرنسي ولد بالجزائر، وبعد مولده بعام تقريبا اندلعت الحرب العالمية الأولى وقتل والده في إحدى معاركها، فاضطرت والدته الأسبانية إلى العمل في بيوت الأغنياء لتعياله هو وأخوه، وفي المرحلة الثانوية اندلع وعيه الفلسفي أين لاحظ ذلك الفرق بين التلاميذ الأغنياء والتلاميذ الفقراء، وبعد تخرجه من الجامعة عاش حياة متقلبة بين مجموعة من الوظائف والأعمال، بين لعب كرة القدم والعمل كصحفي وكان قبل ذلك ضمن الحزب الشيوعي اليساري ... إن هذه الوقائع التي عايشها كامو في صباه ومرهقته وحتى في أوج شبابه، قد ساهمت بنسبة كبيرة في تبلور اتجاهه الفلسفي، فقد قذف به وسط صراعات العصر، وهو عصر مزقه التناقض وانفصلت فيه السياسة عن الأخلاق والقيم عن المجتمع والفكر عن الحياة، وبالتالي أضحى العصر يؤمن بموت القيم¹ فتبلور العبث لم يظهر إذا نتيجة قراءاته ودراساته بل كان نتيجة للظروف الحياتية التي عاشها، حيث أنه تيمّم منذ صغره إضافة إلى الفقر والاغتراب، الألم والشقاء الذي زرع فيه الشعور بلا معنى الحياة.

يشكل مفهوم العبث محورا أساسيا في آثار ألبير كامو الفكرية والأدبية إلى جانب التمرد والثورة، وهو الذي عالجه في رسالته الفلسفية: أسطورة سيزيف، ليعود ويصوره روائيا في الغروب، ودراميا في مسرحية كاليجولا، وتبدأ الحالة العبثية عند كامو بالشعور أولا، وهذا الشعور يختلج الإنسان فجأة، فقد يباغتنا عند منعطف الطريق، وقد يستولي علينا ونحن نقوم بعملنا، إنها تجربة شخصية لا يمكن للآخر أن يتقاسمها معنا، ولذلك يشعر الإنسان في تلك اللحظة بأنه على تناقض تام مع العالم، وهذا الشعور بالتناقض قد يكون مردّه تلك الآلية التي تتسم بها حياة الإنسان، وقد

¹ - جون كروكشاك، ألبير كامو وأدب التمرد، ترجمة: جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

وصف كامو ذلك بكلمات شديدة الإيجاز قوية الإيحاء: [نهوض، الباص، أربع ساعات في الدائرة أو المصنع، وجبة الطعام، الباص، أربع ساعات من العمل، وجبة الطعام، النوم، الاثنين، الثلاثاء، الأربعاء، الخميس، الجمعة، السبت طبقاً للنسق نفسه، من الممكن السير في هذه الطريق بسهولة دائماً ...]¹

وهكذا يكرّر الإنسان العمليات ذاتها ويستسلم لمصيره ويدّعي لدورة الزمن، وتبقى هذه الرتابة كما هي حتى تأتي لحظة الوعي بحالة العبث، وبالتالي تنتهي الحياة الآلية وتحل محلها حالة الوعي والشعور، وهي الحالة التي يشعر فيها الإنسان بعدائية العالم وهذا إنما يكون باعثاً على الملل والكآبة، وعليه يكون العبث متواجداً في الحياة في كل زمان ومكان، ويكون الإنسان معرضاً للعبث لأنه يعيش في هذا العالم، غير أن الإنسان العبثي يعاني من الانفصال وعدم التناغم بينه وبين العالم، ويعتبر كامو أن شعور الإنسان بالعبث واللامعنى يتكون نتيجة شعوره بالاغتراب في هذا العالم، فيعتبر نفسه في منفى ميثوس منه مادام الإنسان فاقداً للأمل والخلاص على هذه الأرض، لذلك يقول كامو: [... نجد أن الإنسان يحس بالغربة في كون يتجرد فجأة من الأوهام والضوضاء، ونفيه هذا بلا علاج مادام قد حرم من ذكريات وكن مضيع، أو من أمل أرض موعودة، وهذا الطلاق بين الإنسان وحياته، الممثل ومشهده، هو بالضبط الشعور باللاجدوى]² بناء على ما سبق نجد أن الإنسان - حسب كامو - يدرك بعد حين أن الزمن يتحول إلى عدو، ولا نقصد هنا الزمن الموضوعي الذي تقاس به الساعات والأيام والسنون، بل نقصد الزمن الذاتي الذي يتجلى في التجربة الحية للزمان، وهنا ينعكس الوضع من زمن يحملنا إل المستقبل إلى حملنا إياه يقول كامو: [وهكذا

¹ - ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ترجمة: أنيس زكي حسين، دار مكتبة الحياة، لبنان، 1983، ص 21

² - المصدر نفسه، ص 14

وخلال كل يوم من أيام الحياة العادية يحملنا الزمن، ولكن تأتي لحظة يكون علينا نحن أن نحمل الزمن فيها، إننا نعيش على المستقبل: غدا، بعد ذلك، حين تكون قد بدأت، ستفهم حين تكبر، ومثل هذه الأمور رائعة لأننا على كل حال، نجد أن المسألة هي مسألة موت ¹ وهو يعني هنا المشكل الأبدي المتمثل في الموت، وأننا لا نملك تجربة الموت بل على العكس من ذلك نحن نملك يقين الموت، وهذا الموت لا مفر منه ولا تفسير عقلاني له، ومن كل هذا يصل كامو إلى أنه لا شيء له معنى وأن حياتنا وكل ما فيها لا جدوى منه ويؤكد هذا بقوله: [آتي أخيرا على الموت ... فلن يندهش المرء جدا من أن الجميع يعيشون وكأن أحدا منهم لم يعرف شيئا عن الموت، وهذا هو لأنه ليس هنالك في الواقع تجربة للموت، وإذا أردنا فعلا الدقة فلا شيء هنالك قد تمت تجربته، وإنما هنالك ما عشناه وجعلناه مدركا، وهنا لا يمكن التحدث عن تجربة موت الآخرين ... وهذا المظهر البدائي التعريفي للمغامرة يؤلف الشعور اللامجدي، وفي ضوء ذلك المصير القائل تتضح لا جدوى ذلك الشعور، وليس هنالك عرف خلقي أو مجهود يمكن تبريره نظريا أمام الحسابات القاسية التي تقرر ظروفنا ² ويقول أيضا: [ما من أخلاق، وما من جهود يمكن تبريرها مسبقا إزاء الرياضيات الدموية التي تنظم حياتنا ³ وعليه فالموت هي أول اكتشافات العبث والإنسان ما إن يبدأ حياته حتى يحكم عليه بالموت مسبقا.

¹ - ألبير كامو، أسطورة سيزيف، المصدر السابق، ص 22

² - المصدر نفسه، ص 24

³ - جرمين بري، ألبير كامو، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1967، ص

من كل ما سبق يتضح أن مفهوم العبث عند كامو له ثلاثة أبعاد: بعد إنساني يتجلى في تلك الرؤية الواضحة للأشياء، البعد الثاني يتجلى في عالم مغلق لا عقلاني مليء بالتناقضات والقلق، البعد الثالث يتجلى في الصدام بين الإنسان وعالمه، وبهذا يجد الإنسان نفسه في حالة عبثية لا معقولة، فيتمنى السعادة والعقلانية، ويعتبر هذا بمثابة أمنية غير مسموعة في عالم لا عقلاني، ومنه يمكن أن نصل إلى أن العبث عند كامو غير موجود في الإنسان ولا في العالم بل في حالة صدامهما أي بين رغبة الوعي في الفهم والوضوح وبين هذا العالم المستعصي عن الفهم، أي أنه مبني على أساس علاقة شيئين متضادين أو غير متكافئين، وبالتالي فهي حالة طلاق وانفصال دائم تعبر عن اللاتكافؤ الميتافيزيقي وغير المنطقي.¹ من خلال هذه النقاط التي تطرقنا إليها يمكن أن نصل إلى أن دراسة كامو للعبث تعتبر تجربة عاطفية واسعة الانتشار، وقد يشعر بها الناس الذين لم يصلوا إلى فهم العقل المجرد، وبذلك تكون طبيعة العبث عبارة عن تجربة شعورية فردية في المقام الأول، ثم بعد ذلك يصوغها في قالب ذهني خالص، وأسطورة سيزيف - كما سنخرج عليه في العنصر الموالي ضمن هذا المبحث- ما هي إلا انعكاس يجسد طبيعة العبث وذلك من خلال التجربة العاطفية التي يمر بها الإنسان كل يوم من خلال وعيه وإدراكه، ثم بعد ذلك يتطرق إلى مناقشته على أنه موقف العقل الفردي اتجاه هذا العالم أي أن العبث عموماً هو انعدام التوافق والانسجام بين حاجة الذهن إلى الترابط المنطقي وبين انعدام المنطق في تركيب العالم² وكذا عامل الزمن الذي يشعر الإنسان بلاجدوى حياته، إذ أن مرور الزمن يجعل من حياة الفرد على مشارف النهاية وهذه الرتبة الروتين اليومي إنما يقتل روح الحياة فينا، وعليه فإن اللاجدوى تسكن حاضر

¹ - ألبير كامو، أسطورة سيزيف، المصدر السابق، ص 27 - 28

² - جون كروكشاك، المرجع السابق، ص 78

الإنسان، فضلا على أنها قفزة فكرية تنتقل بنا من عالم كله وضوح ومعقلية إلى عالم غامض ولامعقول، واللامعقلية حسب كامو هي الصورة الحقيقية للعالم، ومهمة اللاجدوى هنا تكمن في مواجهة هذا المعقول، والتلطف على الوضوح¹ وهذا يعني أن اللاجدوى هي الرابطة الوحيدة بين الإنسان والعالم فهي بمثابة جسر بينهما ويدونهما تنتقي هي، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هذه الرابطة لها تأثير إيجابي أو سلبي على حياة الإنسان ؟

يذهب كامو إلى أن اللاجدوى بمثابة متاهة فكرية يصعب الخروج منها، فما إن يدركها الفرد حتى يستحيل عليه إنكارها، وبالتالي سيتحتم عليه القبول بأحد هذين المخرجين الخطيرين: إما الانتحار وإما الأمل² فالأمل الذي تقدمه الأديان في حياة ما بعد الموت أو اللجوء إلى تفسير ما عن طرق الفلسفة إن هو إلا إسقاط لحنين الذهن الإنساني في بحثه عن الوحدة³ أما الانتحار فهو مشكلة جدية وحيدة تظهر عند الشعور بالعبث في صورتين أساسيتين: أولهما: الانتحار الجسدي حيث ينتزع الإنسان حياته بيده، فقد أظهر موقفه من الفلاسفة الذين يمتدحون الانتحار أو يمجدون القتل، حيث يراهم أجبن من أن يحولوا أفكارهم إلى أفعال واقعية، ولعل من أبرز الفلاسفة الذين كان يعينهم كامو بهذا الألماني شوبنهاور، فرغم ما كتبه هذا الأخير حول لامعنى ولاجدوى الحياة، وما وضعه من نظريات حول الانتحار، إلا أنه لم يضع نظرياته موضع التنفيذ إلى الحد الذي يقدم فيه على الانتحار⁴ وقد اعتبر كامو أن الإنسان العبثي هو إنسان اللحظة لا أمل له في الغد أو في حياة

¹ - ألبير كامو، أسطورة سيزيف، المصدر السابق، ص 30

² - المصدر نفسه، ص 17

³ - جرمين بري، المرجع السابق، ص 220

⁴ - جون كروكشاك، المرجع السابق، ص 85

أخرى لكنه ليس يائسا، وهنا يعني دون أدنى شك النزعة الفلسفية ونخص بالذكر كيركيغارد، وبالتالي يشير إلى الصورة الثانية من الانتحار وهو الانتحار الفلسفي، الذي يعيب فيه على الفلاسفة تلك القفزة التي تنفي الفكر نفسه، ويقصد هنا القفزة إلى الدين المسيحي، حيث يقدم العقل نفسه قربانا للدين، وهذه القفزة التي تعلو على العبث هي التي يسميها بالانتحار الفلسفي، فحسبه أن ومضة الإيمان مجرد لجوء إلى الافتراض الذي لا يقوم على دليل¹ غير أن كامو يعتبر أن الانتحار بصورتيه جسديا كان أو فلسفيا، فهو مخرج فاسد من الحالة العبيثية ولعل سبب هذا أن الإنسان المنتحر يقدم على هذا الفعل مدفوعا بخيبة أمل ولكن في المقابل نجد إنسان كامو العبيثي إنسان لا يستسلم ولا يخيب أمله، لسبب بسيط وهو أنه لا يعرف الأمل أصلا، ففعل الانتحار إذا هو نفي صريح للحالة العبيثية² حيث يقضي على رؤية الفرد للعبث وعلى هذا الأساس رفضه كامو.

¹ - جون كروكشاك، المرجع السابق، ص 101 (أنظر: ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ص 37)

² - المرجع نفسه، ص ص 102 - 103

المطلب الثاني: تجليات العبث الإنساني في رواياته

لقد تجسدت فلسفة العبث في مؤلفات وروايات كامو كسمة أساسية، وظهر مفهوم العبث

كأساس للأخلاق الكاموية خاصة في مؤلفاته المشهورة الغريب وأسطورة سيزيف على وجه

الخصوص وهما الروايتان اللتان سنقتصر على دراستهما وإبراز الجانب العبثي فيهما.

ولنبدأ برواية الغريب أين يصور لنا كامو فيها البطل العبثي مورسو، ففي بداية الرواية نقرأ

قول كامو على لسان مورسو: [اليوم ماتت أم، أو لعلها ماتت أمس، لست أدري، وصلتني برقية من

المأوى: " الأم توفيت، الدفن غدا، احتراماتنا "]¹ وتستمر الصورة العبثية للسلوك والتفكير مع

شخصية مورسو المحورية، الذي قضى الليل مع جثمان والدته في إحدى الصالات وقد شغله شكل

الصالة والإنارة فيها عن التفكير في أمه، كما أنه لم يذرف ولا دمعة واحدة على فقدانه لوالدته، بل

إنه اهتم بالخروج مع حبيبته ماري وتقبلها ومشاهدة الأفلام في السينما إلى جانب ممارسة السباحة

وكان حادثة وفاة والدته لا تعنيه، بل إنه أخرج سيجارة وقام بالتدخين وهو شبه سعيد لأن أمه ليست

حاضرة حتى توقفه أو تمنعه من التدخين² وتظهر قمة العبثية عندما يقتل مورسو عربيا فيدان،

ففعلة حقيقية وقتله للعربي دون إصرار، يقول كامو على لسان مورسو: [... عندئذ أطلقت أربع

طلقات أخرى، في جسد ساكن، جسد كانت تخترقه الرصاصات دون أن يظهر عليه أثرها]³ غير أن

ما يقدمه المدعي ومحامي الدفاع في المحكمة للمحلفين هو أحداث حياة مورسو المضطربة منذ وفاة

والدته إلى غاية ارتكاب فعل الجريمة، وكل هذه الأحداث إنما تقدم كقاعدة لتأويل شخصية مورسو،

¹ - ألبير كامو، الغريب، ترجمة: محمد آيت حنا، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2014، ص 7

² - المصدر نفسه، ص ص 25 - 27

³ - المصدر نفسه، ص 72

فيصاب مורسو بالحيرة وهو يصغي إلى إعادة تركيب جريمته، ويخالجه شعور بأنه سيحكم عليه بالإعدام لأنه وجد مجرماً بجريمة عدم البكاء في جنازة والدته وإبرازه لبرودة أعصاب اتجاه حدث مأساوي كهذا الحدث، فمورسو كان يظن أنه سيدخل السجن لأيام وسيخرج حراً بعدها غير أنه تفاجأ بحكم الإعدام، فعندما كان في السجن أصبح في عالم دون زمن نتيجة تلك الرتابة والروتينية، يقول كامو على لسان مورسو: [وكنت قد قرأت أن الأمر ينتهي بالمرء في السجن إلى فقدان مفهوم الزمن ... فبالنسبة لي كان اليوم نفسه يتكرر في زنزانتي دون توقف ...]¹

ويرفض مورسو دعوة القس الذي يأتيه للحديث عن الغفران وعن عالم آخر فيه فداء للجميع، فيصرح مورسو بأنه لا يؤمن بالرب وليس ثمة إلا عالم واحد وحياة واحدة هي تلك الحياة التي عرفها وعاشها مورسو نفسه، فلا ضرورة للبكاء في جنازة أمه أو حتى جنازته هو، فالجميع محكوم عليهم بالموت مثله، يقول كامو على لسان مورسو: [بيد أنني كنت متيقناً من نفسي ومن كل شيء، متيقناً من حياتي ومن هذه الميته القادمة ... أملك الحقيقة بقدر ما تملكني، كنت على صواب وإنني الآن على صواب، بل لطالما كنت مصيباً، عشت بهذه الطريقة وكان بالإمكان أن أعيش بطريقة أخرى، قمت بهذا ولم أقم بذلك، لم أفعل أشياء في حين فعلت أخرى، وماذا بعد ؟ كأني انتظرت طيلة عمري كي أبلغ تلك الدقيقة]² ويقصد كامو بذلك الموت كمصير للجميع.

وعليه فجوهر العبثي في رواية الغريب إنما يتمحور أساساً حول قضية مورسو بالذات، نتيجة لعدم اكترائه، ولهذا انضم إلى عالم الموت لا عالم الحياة، فهو لم ينطق بأي إجابة عن أي سؤال من

¹ - ألبير كامو، الغريب، المصدر السابق، ص 95

² - المصدر نفسه، ص 139

المحامين أو حتى القضاة، بل إن نطقه الوحيد كان: لا إضافة لي، فكامو إذا أراد أن يوحى في رواية الغريب بأن الإنسان في وجه العبث يجب ألا يبقى في وجود سلبي، فالإخفاق في التساؤل حول معنى الحياة وعرضها إنما هو حكم على أنفسنا كأفراد وعلى الدنيا بأسرها بالصيرورة إلى لا شيء.

أما في مؤلفه أسطورة سيزيف فقد جسد كامو الإنسان العبثي من خلال أبطال العبث كما يطلق عليهم ولعل أبرزهم سيزيف، حيث يقول كامو: [حكمت الآلهة على سيزيف أن يدحرج صخرة صعوداً إلى قمة جبل، حيث تعود الصخرة فتندحرج نزولاً بثقلها، لقد ظننت الآلهة، في شيء من الحق، أن لا عقاب هناك أشد من واجب لا طائل فيه ولا أمل يرجى منه ¹] فعقاب أو عذاب سيزيف هنا هو أبدي مستمر، بحيث أنه سيقوم بالعمل الذي جدوى منه مرارا وتكرارا طيلة حياته يقول كامو:

[أما بالنسبة لهذه الأسطورة، فإن المرء يرى مجهود الجسد كله يتوتر ليرفع الصخرة، ليحركها، وليدفعها إلى الأعلى، فوق منحدر يرتفع مائة مرة، ويرى المرء الوجه ملتويا، والخذ متوترا بجانب الصخرة، والكتف وهو يعانق الكتلة المغطاة بالطين ... وفي نهاية مجهوده الطويل الذي يقاس بفضاء لا جو له ولا سماء، وزمن لا عمق فيه، يتم تحقيق الهدف، ثم يراقب سيزيف الصخرة وهي تتدحرج إلى أسفل في لحظات معدودات نحو ذلك العالم السفلي، الذي يجب عليه أن يرفعها منه ثانية نحو القمة ²] وسبب هذا العقاب هو أن سيزيف بعد موته استأذن إله الموت بلوتو أن يعود إلى الأرض مدة قصيرة لينفذ انتقاما له، فوجد الأرض جميلة ممتعة لذلك أخلف وعده، ولم يعد إلى العالم السفلي إلا بعد إرغام الآلهة له، ولذلك اتهم بأنه أفشى أسرار الآلهة وتمت معاقبته، فسيزيف رغم معرفته بهذا العذاب والمعاناة إلا أنه لم يفقد الأمل، يقول كامو: [... وحين تتشبث صور الأرض

¹ - جرمين بري، المرجع السابق، ص 223 (أنظر: ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ص 138)

² - ألبير كامو، أسطورة سيزيف، المصدر السابق، ص ص 139 - 140

بشدة الذاكرة، وحين يشتد إلحاح السعادة، يحدث أن السوداوية تنبثق في قلب الإنسان، وهذا هو

انتصار الصخرة، هذه هي الصخرة ذاتها ... ¹

وعليه فإن سيزيف في نظر كامو هو بطل العبث، وسبب ذلك احتدام عواطفه وشدة عذابه

معا، فازدراؤه للآلهة وكرهه للموت وعشقه للحياة ... عوامل سببت له العذاب الذي لا يوصف، هذا

العذاب الذي يستخدم فيه كيان المرء بأجمعه لكي يحقق لأشياء، هذا هو الثمن الذي على المرء أن

يدفعه مقابل متعة الأرض، ولكن رغم هذا العناء الذي يعاني منه سيزيف - حسب كامو - فإنه لا

يمكن أن يمنعه من أن يكون سعيدا لسبب واحد ووحيد وهو أنه يعي ويدرك، يقول كامو: [لست أريد

الآن أن أكون سعيدا، إن كل ما أريده هو أن أكون واعيا]² فهذه السعادة التي يشعر بها سيزيف إنما

هي متولدة من انقطاع الأمل.

نجد مما سبق ذكره أن كامو يؤكد - كما أشرنا في نقاط سابقة - على عبثية هذا الوجود،

فالإنسان قد قذف به في هذا العالم العبثي ليحيى حياة عبثية، لا يعرف منها شيء ولا يدركها، لقد

ألقي الإنسان في هذا الوجود دون أدنى استشارة، فحالته شبيهة بحالة سيزيف الذي يعاني الرقابة

والممل دون غاية.

¹ - ألبير كامو، أسطورة سيزيف، المصدر السابق، ص 141

² - عبد الغفار مكاي، ألبير كامو: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص ص 44 -

المطلب الثالث: من عبث الإنسان إلى تمرد

لقد أشرنا في نقاط سابقة إلى أن كامو وجد أن لا مخرج للعبثية إلا من خلال الانتحار، سواء أكان انتحارا جسديا أو فلسفيا، وهو المخرج الذي رفضه من خلال رواياته، ولكن هذا المخرج من العبث ليس الوحيد في نظر كامو، بل إن هنالك مخرج آخر وبهذا نكون أمام القطب الثاني من أقطاب الفلسفة العبثية لفيلسوفنا وهو التمرد، وقد ألف كامو مؤلفا خاصا تحدث فيه عن التمرد الإنساني أسماء: الإنسان المتمرد.

إن وعي الإنسان لحالته يقوده إلى الوعي بعبثية الوجود وعدم إدراك المصير، وهذا ما يولد لديه التمرد الهادف إلى التغيير لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يرفض أن يكون ما هو عليه، والإنسان المتمرد يعارض كل ما هو غير نافع له أو مضر به وهذا ما دفع ألبير كامو إلى القول: [ما الإنسان المتمرد؟ إنه إنسان يقول لا، ولئن رفض فإنه لا يتخلى، فهو أيضا إنسان يقول نعم منذ أول بادرة تصدر عنه ¹ وقد قدم كامو مثالا عن تمرد العبد المظلوم على سيده الظالم، مطالبا بأن يعامل على قدم المساواة مع سيده تحت مبدأ: [كل شيء أو لا شيء ²] فالشعور يولد مع التمرد، غير أن تطور هذا التمرد يضيف عليه خاصية جماعية بحيث يعلو الإنسان على نفسه ويتجاوزها لآخر لهذا يقول كامو: [وعليه نرى أن التأكيد الذي ينطوي عليه كل فعل تمرد يمتد إلى ما هو أبعد من الفرد، وذلك بمقدار ما ينتشله من عزلته المفترضة ويمدّه بداع إلى العمل ³] فالتمرد رغم أنه ينشأ في صميم فردية الإنسان إلا أنه يدل على أن المتمرد يضحي بذاته في سبيل مصير يعتبر أنه

¹ - ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983، ص 18

² - المصدر نفسه، ص 20

³ - المصدر نفسه، ص 21

يتجاوز مصيره الخاص، وبالتالي يتصرف حسب قيمة يحس بأنها مشتركة بينها وبين الآخرين، والتمرد كما ذهب إلى ذلك كامو لا يختلف جوهريا عن العبث، إذ هو نوع من المواجهة أو التقابل بين الوعي والعالم اللاعقلاني، غير أن لابد من الإشارة إلى أن الشعور بالألم يكون فرديا في التجربة العبثية، ولكن اعتبارا من حركة التمرد يصبح جماعيا ويصبح مصيرا مشتركا بين الجميع، فالحقيقة الإنسانية في مجموعها تعاني من هذا الانفصال والبعد عن الذات والعالم، والداء الذي كان يبتلي إنسانا واحدا يصبح وباءا جماعيا، والتمرد يقوم بنفس الدور الذي يقوم به الكوجيتو على صعيد الفكر في حياته، غير أنه ينتشل الفرد من عزلته، فيصبح كما يقول كامو: [أنا أتمرد، إذن نحن موجودون]¹ وقد اعتبر كامو أن التمرد نوعان:

1- التمرد الماورائي أو الميتافيزيقي: وهو ما يطلق عليه كامي التمرد على المطلق، فهو ليس المقصود به تمرد العبد على سيده مثلا، بل تمرد على الموت والفناء والزوال الذي قدر على الإنسان منذ اللحظة الأولى من حياته ودخوله دوامة التاريخ، يقول كامو: [إن التمرد الماورائي باحتجابه المذكور هو مطالبة معللة ضد آلام الحياة والموت ... والمتمرد يرفض وضعه الفاني وفي نفس الوقت يرفض الاعتراف بالقوة التي تجعله يعيش في هذا الوضع]² وقد علّق كامو عن النوع من التمرد بقوله: [أن يتعلم الإنسان كيف يحيا وكيف يموت، وأن يرفض أن يكون إلها لكي يظل إنسانا

¹ - ألبير كامو، الإنسان المتمرد، المصدر السابق، ص 29

² - المصدر نفسه، ص 33

[¹ وبهذه الجملة ينجلي أمامنا التناقض الذي يريد كامو من إنسانه المتمرد أن يعيش فيه ويقبله، فهو

نفي وتأكيد في الوقت ذاته، فالتمرّد يؤكد أساساً على أن كل وجود هو وجود متناقض²

يظهر أن التمرد الماورائي إذا إنما هو سعي للتحرّر من آلام الحياة والموت وهذا الوضع

الفاني، ورفض لوضع الفناء في الأصل ولكن هذا لا يعني أن المتمرد على الغيب ملحد بالضرورة،

يقول كامو: [ليس المتمرد الماورائي إذا ملحدا بوجه التأكيد، كما قد نعتقد، ولكنه مجدّف حتماً، إنما

يجدّف أولاً اسم النظام، معلناً أن الله أبو الموت، وأنه العار الأكبر]³ وقد جسد كامو هذا التمرد في

رواية الطاعون في شخصية كارو، حيث حاول أن يكون قديساً من غير إله ولا دين يرتبط به ويعلن

عن تمرده على الوضع الذي يرى فيه عذاب وموت الأطفال، وبالتالي كان لابد من التمرد على

العالم العبثي اللامعقول وعلى السلطة المسؤولة على هذا الألم، وعموماً إن التمرد الماورائي هو

الحركة التي بواسطتها يثور إنسان ما ضد وضعه، وضد الخلق كله، إنه ماورائي لأنه ينكر غايات

الإنسان والخلق.⁴

لا المطلقة ونعم المطلقة، وكأن اللا والنعم هنا هما سر نجاح جدلية كامو، فالتمرّد الأصيل إذا

هو في جدلية دائمة بين الإثبات والنفي " نعم و لا "، فالتمرّد الثائر عند كامو هو الذي يقول لا

لكنه في الوقت نفسه يقول نعم، فالعبد الذي يظل طول حياته يتلقى الأوامر تأتي عليه لحظة مفاجئة

¹ - عبد الغفار مكاي، المرجع السابق، ص 116

² - ألبير كامو، الإنسان المتمرد، المصدر السابق، ص 34

³ - المصدر نفسه، ص 33

⁴ - المصدر نفسه، ص 32

يرفض فيها أمراً أصدر إليه¹ ويضرب كامو في كتابه الإنسان المتمرد مجموعة من الأمثلة عن التمرد دينية وفلسفية، كالجريمة التي قتل فيها قابيل أخاه هابيل والسبب كان قبول الإله للقران من هابيل دون قابيل، يقول كامو: [... لم يتوجه التمرد إلا على إله قاس يتبع هواه، إلى إله يفضل دونما سبب مقنع تضحية هابيل بدلا من قابيل، مسببا بذلك أول جريمة قتل]² كما اعتمد على جملة من الأمثلة المستقاة من الأساطير الإغريقية إضافة إلى اعتماده على أمثلة من الفلسفة أبرزها عدمية نيتشه، الذي صرح بموت الإله ونادى بإلغاء كل القيم على لسان زرادشت، وبهذا أسس لعدمية مطلقة من خلال تمرد مطلق، غير أن هذا التمرد النيتشوي لا يعبر عن ذلك التمرد الأصيل الذي قصده كامو الذي هو في جدلية دائمة بين اللا والتعم لأنه تمرد قائم أساسا على القوة ويؤدي إلى تمجيد الشر في النهاية.

2- التمرد التاريخي: إن هذا النوع من التمرد يسير بخلاف التمرد الماورائي العمودي، فهذا التمرد أفقي يخص البشر، لأنه يأخذ شكله السياسي في إطار القيم إلزامية تحدّد وضع الإنسان في زمن معين، وبالتالي فهو في هذه الحالة بعيد عن التمرد الأصيل لأن التفكير بمنهج التاريخ والقيم الملزمة الأفقية المطلقة تشجع الإنسان على التضحية بالحاضر من أجل مستقبل مأمول، غير أن هذا يجري في مجرى مناقض لفكر كامو لأن إنسانه العبثي هو إنسان بدون أمل غير يائس يعيش اللحظة الراهنة، وهذه التضحية التي قد تكون من أجل هدف معين تخرج التمرد من أصليته وقد يتحول إلى ثورة سياسية باسم الحرية وهذا من شأنه أن يؤدي إلى القتل الجماعي وما إن تصل الثورة إلى غاياتها

¹ - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 219

² - ألبير كامو، الإنسان المتمرد، المصدر السابق، ص 46

حتى تبدأ في التعسف والقتل والسجن لكي تحافظ على مكتسباتها، لهذا رفض كامو تلك الثورات المنادية بالقتل والعنف ومن الأمثلة التي يوردها الثورات الحديثة كثرة ماركس التي اعتبر أنها انحرفت عن مسارها الصحيح يقول: [اعترف ماركس أن كل الثورات قبل مجيئه كان نصيبها الفشل، ولكنه زعم بأن الثورة التي يبشر بها سيكتب لها النجاح النهائي، وقد عاشت الحركة العمالية حتى الآن على هذا التأكيد الذي لم تكف الوقائع عن تكذيبه]¹ فكامو قام بمقارنة التمرد بالقتل وهما مفهومين متناقضين حسب، لذلك إذا حدث وارتكب المتمرد القتل فإنه بهذا الفعل يكون قد حطّم تلك الوحدة البشرية التي لخصها في قول أشرنا إليه سابقا هو: [أنا أتمرد إذن نحن موجودون].

لقد أضحى التمرد منذ بدايات القرن العشرين بمثابة رد فعل قوي على الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي عاشته أوروبا طيلة العصر الحديث، كما يتضح لنا أن كامو قد رجع للتاريخ ليثبت من ذلك أن التاريخ ذاته يجبر الفرد على الاعتراف بأن التمرد هو من الصفات المبدئية للإنسان وأن هذا التمرد بمثابة واقع تاريخي للإنسان لا يمكن له التملص أو الهروب منه.

من كل ما سبق ذكره يمكن القول أن فكر كامو وفلسفته الخاصة بالعبث والتمرد كانت غايتها إنسانية محضة تقتفي أثر القيم العالمية ونقصد بهذا الحرية والعدالة، وبالتالي أمكن لنا القول أن فلسفة كامو هي فلسفة أخلاقية دخلت أغوار النفس البشرية وأظهرت تناقضات الإنسان الغربي.

¹ - ألبير كامو، الإنسان المتمرد، المصدر السابق، ص 280

مقارنة بين تصور سارتر وكامو للإنسان:

مما سبق يتضح لنا أن التصور الفلسفي السارترى والكاموي للإنسان إنما يتمحور على قاعدة أساسية لا غنى عنها، هي قاعدة الحرية والاختيار والعمل، وهي قاعدة لا تتحقق إلا في مجتمع إنساني منصف لا يتبع نظام الطبقات وهنا إشارة واضحة إلى فكرة العدالة، غير أن هذه الأخيرة ليست مطلقة في نظر سارتر وكامو لأن العدالة المطلقة تلغي الحرية وتقضي عليها، كما أنها تؤدي إلى الظلم والطغيان وهي التي تبرر حكم القوي واستبداده، لذلك كانت طلب كل منهما هو العدالة النسبية التي تحترم حرية الفرد وتعمل على حمايتها، لكن إذا حدث وأن صادف الإنسان ظروف تهدد حريته واختياراته فإن العالم يتحول إلى نوع من السخافة المعادية للوجود، يثير الاشمئزاز ويتسبب في الغربة والضياع أين ينظر الإنسان إلى العالم الخارجي بوصفه عالما غريبا وعدائيا، فالإنسان محاط بالعالم الذي لا يستطيع العيش بدونه، إنه يبحث عن التأييد في الأشياء ولكنه لا يجده فيها، وفي هذه الحالة العبيثية لا يجب الاستسلام للعبيث المعاش ولا الخضوع له، بل لابد من الفعل والعمل حتى وإن لم يكن للإنسان قدرة للانتصار على هذه الأرض، فليس له إلا هذه الأرض والانتصار النهائي هو الانتصار الذي يضمن الخلود في هذا العالم، من هنا تستمر مصاحبة التوتر للعمل والفعل ... وعليه نجد سارتر وكامو قد عبّرا معا عن سخط الإنسان على هذا العالم وذلك من خلال شعوره بالعبيث والتمزق والقلق والاعتراب، وهما بتصويرهما لما يراود الإنسان من هموم كانت غايتها الوصول إلى تفاهم أكبر بين الناس وإلى تضامن أعظم حتى يتسنى للمرء خلق تصور للحياة بل والتخلص من عجزه عن الحياة.

نتائج الفصل:

لقد تناولنا في هذا الفصل معالجة وتصور الفلسفة الوجودية المعاصرة للإنسان ومعاناته، مشاكله وقضاياها، وقد استأنسنا في سياق هذه المعالجة بموقفين من النزعة ذاتها شكلاً محور دراستنا، ونعني هنا الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر، ومواطنه الفيلسوف والأديب ألبر كامو، وقد كان هذا الفصل عبارة عن مبحثين: الأول تم تخصيصه للتصور السارترى لمشكلة الإنسان وهو الإنسان الوجودي عموماً، أما المبحث الثاني فقد تطرقنا فيه إلى الإنسان العبثي المتمرد عند كامو، وما يهمننا في هذا السياق هو أن نشير إلى أهم النتائج الخاصة بهذا الفصل والتي نجملها في:

- اهتم سارتر الوجودي بالإنسان ومشكلاته الفعلية التي لطالما أهملها الكثير من الفلاسفة الذين راحوا يبحثون عن مشكلات الإنسان العام فحسب، ويضعون ذلك في صيغ مجردة لا تمس صميم الوجود الفعلي للحياة الإنسانية كما يحياها الفرد، لذلك حاول سارتر من خلال مؤلفاته خاصة: الوجود والعدم والوجودية مذهب إنساني، حاول أن يضع هذا الجانب ضمن اهتماماته منادياً بالحرية والمسؤولية ومبرزاً للمشاكل التي يشعر بها الإنسان بل ويحياها.
- لقد أخذت فلسفة سارتر الإنسان منطلقاً وغاية لها، وقامت على فكرة الإيمان بالقيمة العليا للوجود الإنساني ممثلاً في الفرد، وقد كان همّ سارتر البحث في الوجود الإنساني وما يرافقه من معاناة وصراعات من أجل إثبات الذات الإنسانية ومقدرتها الفعلية في السيطرة على الوجود، لذلك اعتبر سارتر أن الإنسان في هذا العالم يحتل مكانة مفضلة وخاصة، لأنه يمكن أن يكون تاريخياً، أي أنه يحدّد نفسه باستمرار، كما أنه يتميز بأنه الوجود الذي نحن عليه.

- إن الإنسان حسب سارتر يختلف جوهرياً عن بقية الكائنات الأخرى ولعل مردّ هذا الاختلاف هو حريته التي هي ماهيته، فحرية الإنسان تسبق ماهيته وهي التي تجعلها ممكنة، فالإنسان يوجد أولاً ثم يحقق ماهيته بالتدريج عن طريق أفعاله المتعاقبة، لهذا كان الإنسان محكوم عليه بالحرية، فهو لا يختار حريته بل إنه ملقى في الحرية، وهذا يعني أنه لا يوجد حدود لحريته خارجة عن حريته ذاتها، وإن شئنا القول: نحن لسنا أحراراً في الكف عن كوننا أحراراً، ولما مان الإنسان حراً كان مسؤولاً عن اختياراته وأفعاله، كما أكد سارتر على حالة قلق الفرد الإنساني في بحثه عن المعنى، وعن تكامله الشخصي في عالم لا يقدم أي تفسير متماسك ومقبول للأشياء في ذاتها، أو السبب في وجود الوجود بنوعيه، لهذا كان الإنسان مشروعاً يقوم هو نفسه بتصميمه، كما يكون هو المسؤول عن تنفيذ أي عمل، لذلك كان الإنسان الذي ينشده سارتر هو المشروع الذي يتفاعل والذي يصبح غير ما هو عليه، أي مشروع غير مكتمل في طريق الاكتمال والتحقق، وهذا إنما تأكيد لحريته ومن الإجماع أن يسمح الفرد للآخرين بتعريفه أو تحديده.

- إن فلسفة سارتر هي فلسفة مفتوحة على الآخرين، أي أنها تعترف بوجود الغير، غير أن العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الذات والآخر محكوم عليها بالفشل مقدّماً، والنظرة هي التي تكشف للذات عن وجود الآخر، فالشعور بالخلج مثلاً هو خلج الذات من نفسها أمام الآخر، فهذا الشعور وغيره إنما يرتبط دائماً بشعور المرء أنه مرئي للآخر، وهذه النظرة للغير إنما تحيل الذات إلى شيء من الأشياء وبالتالي تدخل الذات إلى عالمه كموضوع للنظر والتأمل، وعليه كانت العلاقة بين الذات والغير عبارة عن صراع، فظهور الغير أشبه بتصدع يحدث في عالم الذات، ونزيف مستمر لا يمكن إيقافه، ولذلك كانت دعوة سارتر الأساسية هي أن الغير يسلبني عالمي، غير أن هناك تجارب أخرى

في علاقتنا مع الغير كتجربة الوجود مع وتجربة النحن، ولكن سارتر لا يرى في هذه التجارب أي كشف ميتافيزيقي له قيمة، وإنما هي مجرد امتداد تجريبي للوجود من أجل الغير.

- إن الأوضاع والظروف التي عايشها ألبير كامو كالفقر والحزن والتيتيم، كانت دافعا أساسيا لتبلور فكرة العبث، حيث أصبح الإنسان في عالم لا معقول، بل وقد أوشك الإنسان على فقدان الثقة بالحياة والشعور بالأسى، ولذلك كان السبيل إلى الخروج من هذا العبث هو الانتحار، وهذا ما رفضه كامو كما سبق وأشرنا في عنصر سابق، فكامو أدرك خطورة الوضع الذي آل إليه الإنسان، وهذا ما دفعه إلى التفكير في حل للخروج من العبث ولا معقولية الحياة، وعليه نادى كامو بالمواجهة لا الهروب، ويكون ذلك من خلال التمرد الراض للوضع الإنساني القائم.

- لم يكن هدف كامو وضع مشروع أمل للحياة بقدر ما كان هدفه البحث عن معنى لها، ذلك المعنى الذي شتتته التقلبات الواقعية وتموجات النفس البشرية، وقد صور كامو ذلك الإنسان المضطرب والحائر بين البقاء والفناء، فيختار البقاء رغم الشقاء والعناء، وهذا ما جعل أغلب مؤلفاته درامية مأساوية كرواية السقطة ورواية الطاعون ورواية الغريب وأسطورة سيزيف التي صور لنا فيها سيزيف البائس السعيد بالرتابة القاتلة، والأهم من هذا كله هو أن كامو كان مشبعا بالإنسانية التي جعلته يقف عند أهم المحطات الحياتية ويقف فيها موقفا سلميا بعيدا عن القتل والانتحار والتمرد السلبي، ولكن رغم إسهاماته في التوجه إلى عالم فاضل إلا أن مسألة الانتماء والهوية قد أثارت العديد من الشبهات، بل ووجهت له تهم تشكك في نواياه تجاه مسقط رأسه الجزائر، نظرا لاتخاذها المدن الجزائرية نموذجا لواقع بائس هاو.

خاتمة

في خاتمة هذه الدراسة التي تناولنا من خلالها مشكلة الإنسان عند سارتر وكامو، حيث تتبعنا فيها الاهتمام الفلسفي التاريخي بالإنسان وتعرضنا في إطار هذا الاستقراء لآراء ومواقف العديد من الفلاسفة، نصل إلى جملة من النتائج التي نرى أنها مفتاح للبحث في القضية، وأهم النتائج المتوصل إليها:

- إن الدارس لتطور الأحداث ووقائع الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية في العصر الهيليني يستطيع أن يرى الدور العظيم الذي لعبته الفلسفة في حياة الإنسان وما يتعلق به من قضايا، فقد اهتمت تلك الفلسفة منذ نشأتها بالإنسان، أين لم يكن هذا الأخير غائبا عن الساحة الفلسفية في أي مرحلة من مراحل تطور الفكر الفلسفي الهيليني، لكن كل ما هنالك هو تفاوت هذا الاهتمام من مرحلة إلى أخرى، فقد احتلت مشكلات الإنسان الاجتماعية والأخلاقية والسياسية مكانا هاما من اهتمام فلاسفة ذلك العصر، فالنزعة السوفسطائية إنما هي صدى لمشكلات الإنسان وأحداث عصرهم، وفلسفة سقراط كانت بمثابة رد فعل قوي لما يدور بين الناس من تعاليم مغلوطة، وفلسفة أفلاطون إنما هي صدى لمأساة سقراط مع النظام القائم آنذاك، أما أرسطو فقد قدم صورة واقعية للحياة الإنسانية وما يعترضها من مشكلات اجتماعية وسياسية، فحياة الإنسان وسعادته تتوقف على كثير من الجوانب الواقعية التي تحرك الإنسان ذاته.

- إن الاهتمام بالإنسان في الفلسفة الإسلامية قد صبح بطابع الحكمة العملية ويتضح ذلك خصوصا في آراء الفلاسفة المسلمين الأخلاقية والسياسية، فالأخلاق علم عملي يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة، وإتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية، أي أن قدرة القيام بالخير تتم

تتميتها بالفعل والممارسة، كل هذا لم يخرج عن نطاق الشرع وهذا ما لمسناه مع كل من الفارابي وابن سينا.

- لقد جاء عصر النهضة بفلسفة تناقض تماما فلسفة العصور الوسطى المسيحية التي كانت سائدة في أوروبا، فلسفة تؤكد على قيمة الإنسان ودوره في الحياة، فبدلاً من التفكير في العالم الآخر وكيفية الخلاص، نادى مفكرو النهضة بضرورة البحث عن مستقبل الإنسان على هذه الأرض، فكان ظهور الحركة الإنسانية بمثابة إعلان عن استعادة الإنسان لمكانته وذلك بأن يجعل من نفسه كائناً حراً قادراً على الإحاطة بكل شيء، وعليه فلقد كانت فلسفة التنوير الأوروبي فلسفة الإنسان بالمعنى الشامل، فلسفة حرّرت وعي الإنسان من الأوهام وأعلنت ولادته من جديد وزودته بأدوات التنقيف والاستنارة من أجل أن يبدأ مساره من جديد، ويتجاوز الظلم والخنوع.

- لقد أعطت الفلسفة المعاصرة مكانة خاصة للإنسان ويتضح ذلك من تياراتها ولعل أبرزها الوجودية مع نموذجي دراستنا هاته: جون بول سارتر وألبير كامو، فسارتر ذهب إلى أن وجود الإنسان يتحدّد عبر أفعاله وهذا ما يضيف عليه طابع الحرية في اختيار ماهيته، فقدرة الوعي تمنحه القدرة على أن يقرّر ذاته ويحدّد بها استمراره، لهذا يؤكد الوجوديون دائماً على أهمية الحرية في الحياة ويذهبون إلى أكثر من ذلك عندما يلحون على أن الإنسان حرّ ومحكوم عليه بالحرية، لأن الحرية في نظرهم حالة طبيعية ملازمة للإنسان وشروط أساسي في تحقيقه لوجوده.

- إن هذا الشعور الدائم بالحرية المطلقة يترتب عنه في نظر سارتر أن يكون الإنسان مسؤولاً عمّا هو عليه مسؤولية تامة وملتزمًا تجاه ما صنع، والفرد هنا ليس مسؤولاً عن شخصه فقط، بل إنها مسؤول عن كلّ الناس لأنه باختياره يكون قد اختار لكل الناس، وكأنّ الإنسان السارترى يقول لبقية

الناس اختاروا مثلما اخترت، فالإنسان لا يمكن أن يختار الشرّ لنفسه وما يختاره دائما خير له ومن ثم فهو خير لكل الناس، وهذا ما يزيد من مسؤولية الإنسان عن قراراته وعن تصرفاته، ويجعله أكثر ارتباطا بالناس وفاعلا في أحداث عصره لأنه مطالب باتخاذ مواقف حرة ومسؤولة من كل ما يحدث، وعليه أيضا أن يميّز بين الأمور الصحيحة والزائفة الموجودة في العالم، وهذا الموقف ذو قيمة مستقبلية لأنه يدخل في تحديد وتجديد الواقع الإنساني.

- إن المرء - في نظر سارتر - في إدراكه لحقيقة هذه المسؤولية وثقلها عليه تتنابه حالة من القلق ويشعر بأنه واقع في مأزق حقيقي، لهذا كثيرا ما يقال عن المسؤولية بأنها الجانب المظلم للحرية، من منطلق أن مسؤولية الأفراد لا تعنيهم وحدهم بل تشمل جميع الناس، غير أن القلق هنا ليس قلقا سلبيا يؤدي إلى الاستكانة والركود، بل هو قلق إيجابي ينهض بالعمل.

- أما الفيلسوف والأديب الوجودي الآخر ألبير كامو فقد كانت مؤلفاته ورواياته شاهدا على عالم يميّزه التفكك الدائم، والصراع والعنف والإخفاق، وقد أدى الافتقار إلى معايير عامة يقبلها الجميع إلى نوع من القلق والتساؤل، وهذا أدى بدوره إلى نزعة من التمرد الإنساني، كما أن التأكيد على العبثية أو لا منطقية الوجود أدى إلى رفض المطلقات التي تتولى مهمة تفسير هذا العبث وتوحيد هذا الوجود المفكك، وبالتالي كان على الإنسان أن يغيّر هذا الوضع لذلك وجد أن الانتحار مخرج من هذا الوضع، وهذا ما رفضه كامو قطعيا، وبالتالي فقد أدرك كامو خطورة الوضع لذلك حاول التفكير في حل للوضع، فاعتبر أنه لا بد من المواجهة لا الهروب من خلال التمرد الذي يشكل رفضا للوضع القائم السائد، وبذلك يكون كامو قد قدم للإنسانية فكرة جديدة قوامها خلق روح غير روح العبثية، كما

طرح قيما جديدة كالعدالة والتضامن البشري، كل هذا لغاية أساسية هي أن الحياة تستحق أن تعاش والإنسان لابد له من الخروج من هذا الوضع المأساوي وإعادة الاعتبار لنفسه.

- وعليه استنادا لما سبق فقد أكدت الوجودية عامة وسارتر وكامو خاصة على العناية بالوجود الإنساني بوصفه كلا مترابطا يدعو المرء إلى الخروج من عزلته والاهتمام بذاته دون إعاقة الآخرين، لأنه هو الكائن الوحيد القادر على خلق تصوّر للحياة الإنسانية.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

1. سارتر جون بول، الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966
2. سارتر جون بول، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1964
3. كامو ألبر، أسطورة سيزيف، ترجمة: أنيس زكي حسين، دار مكتبة الحياة، لبنان، 1983
4. كامو ألبر، الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983
5. كامو ألبر، الغريب، ترجمة: محمد آيت حنا، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2014

ثانياً: المراجع

1. أبو الريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي: الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ج1، 1980
2. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار الأحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954
3. الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار الأحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954
4. بدوي عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت
5. بدوي عبد الرحمن، الزمان الوجودي، دار الثقافة، لبنان، 1973
6. بدوي عبد الرحمن، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1993
7. بران جان، أرسطو، ترجمة: جورج أبو كسم، الأبجدية للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1994
8. بري جرمين، ألبر كامو، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1967
9. بورتر بيرتون، الحياة الكريمة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج2، 1982
10. حرب حسين، أفلاطون، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط3، 1990
11. حربي خالد أحمد، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي: الكندي والفارابي، الحضري للطباعة بالإسكندرية، القاهرة، 2003
12. حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1968
13. الريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، دط، 1986
14. الشمي محمد نبيل، ابن سينا ورسالة الأخلاق، ديوان أصدقاء، المغرب، 2001

15. شوفالبييه جون جاك، المؤلفات السياسي الكبرى من ميكافيلي إلى أيا مانا، ترجمة: إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980
16. عبد الله إدريس سوزان، مشكلة الإنسان في فكر ألبير كامو، منشورات الهيئة العامة للكتاب، دمشق، 2017
17. عبد الله محمد فتحي، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا، ط1، دس
18. العراقي عاطف، الفلسفة العربية مدخل جديد، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2000
19. فاخوري حنا، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، ط2، دس
20. فرنر شارل، الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، ط1، 1968
21. كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993
22. كامل فؤاد، فلاسفة وجوديون، دار القومية للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1964
23. كرسون أندريه، المشكلة الأخلاقية للفلاسفة، ترجمة: د/ عبد الحليم محمود، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946
24. كروكشاك جون، ألبير كامو وأدب التمرد، ترجمة: جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986
25. الكيلاني محمد جمال، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2008
26. ماتون سلفان، حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، ترجمة محمد الهلالي، مطبعة أمبريال، الرباط، ط2، 1999
27. محمد علي عبد المعطي، سورين كيركيارد مؤسس الوجودية المسيحية، منشأة المعارف، لبنان، ط1، 2000
28. محمد علي محمد ومحمد علي عبد المعطي، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الجامعات المصرية، القاهرة، 1976
29. محمود ماض، في فلسفة ابن سينا: تحليل ونقد، دار الدعوة، القاهرة، ط1، 1998
30. المفتي محمد أمين، فكرة عن فلسفة سقراط، دار الفكر العربي، القاهرة، دس
31. مكاوي عبد الغفار، ألبير كامو: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، القاهرة، دار المعارف، 1964
32. مهران محمد رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، 1984
33. النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار أنباء، القاهرة، ج1، 1998

ثالثاً: المعاجم والموسوعات

1. إيلي ألفا روني، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ج1، 1992
2. إيلي ألفا روني، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ج2، 1992
3. بدوي عبد الرحمن ، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، تونس، 1984
4. البستاني كرم، المنجد في اللغة والإعلام، دار المشرق، بيروت، ط1، 1973
5. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب العالمية، بيروت، ج1، 1994
6. طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006
7. مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983
8. وهبة مجدي والمهندس كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة العربية، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984
9. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، ط5، 2007

الفقه ارس

أولا: فهرس الأعلام:

1- **بارمينيدس**: فيلسوف يوناني ولد بإيليا عام 540 ق.م، سمّاه أفلاطون الكبير لعمق تفكيره، كما أنه أهداه إحدى محاوراته، المعروف عن حياته القليل فقط، ويذكر ديوجانس اللايرتي أن بارمينيدس كان تلميذ كرنيو مان الكولوفوني وامينياس وأنه أشرف على تعليم ثيوفراسطس الأول، توفي حوالي عام 450 ق.م. من أبرز مؤلفاته: في طبيعة الأشياء وهي عبارة عن قصيدة طويلة لم يصلنا منها إلا حوالي 160 بيتا تقريبا.¹

2- **بروتاغوراس**: سوفسطائي يوناني ولد بآبدار حوالي عام 485 ق.م، قطن في أثينا مدة طويلة أين تعرّف على بيريقليس وسقراط، ويروى أنه زار سيسيليا وإيطاليا وشرّع قوانين لمدينة ثوريوم ونال شهرة وثروة عظيمين، نشر كتابا في أثينا عن عمر يناهز السبعين عاما، فأتهم بفساد الأخلاق مما دفعه إلى الهرب بعد أن أحرق كتابه في الساحة العامة، وقد مات حوالي عام 411 ق.م وهو في طريقه إلى سيسيليا جراء عاصفة بحرية، من مؤلفاته: مؤلف في الوجود، مؤلف في الآلهة، مؤلف في الصراع.²

3- **ديمقريطس**: فيلسوف يوناني ولد بأبديرا في تراقيا حوالي عام 460 ق.م، سافر كثيرا وقضى سنوات عند مهندسي مصر، يقال أنه عاش في أثينا دون أن يلتقي سقراط، وبعد عودته إلى أبديرا أصبح مهتما كليا بالفلسفة وقد أسس مدرسة أبدير حوالي عام 420 ق.م، توفي عام 370 ق.م.

¹ - روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992، ص 182

² - المرجع نفسه، ص ص 228 - 229

من مؤلفاته: في الفضيلة، فيثاغورس أو تصرف حكيم، الكوسمولوجيا الكبرى، في طبيعة

الإنسان، مسائل في السماء.¹

4- **سقراط**: فيلسوف يوناني، ابن النحات سوفرونيسكوس والممرضة فينارته، حياة هذا الفيلسوف لا

تتوضح لأنه لم يكتب ولم يؤلف شيئاً لذلك كانت كتابات الفلاسفة وروايات تلامذته عنه هما

المرجعان الوحيدان عن حياته وأفكاره وفلسفته، وتعتبر محاورات أفلاطون التي كتبها مرجعاً أساسياً

لمبادئ أستاذه سقراط، من خلال تلك المحاورات يظهر سقراط ناقداً لاذعاً للآراء الإنسانية وعدواً

لطغيان أفريتاس، عرف بمنهج التهكم والتوليد الذي كان يستخدمه في محاوراته مع السوفسطائيين،

كان مواطناً صالحاً حيث رفض الهروب الذي عرضه عليه أقريطون احتراماً لقانون بلاده، توفي

بأثينا حوالي عام 399 ق.م.²

5- **جورجياس**: سوفسطائي وخطيب يوناني ولد في ليونتيوم حوالي عام 485 ق.م، أسهم في

تطوير النظريات الخطابية حيث كان معلماً لفن الخطابة والبلاغة، اعتبر أن الوجود غير موجود

وإذا وجد فلا يمكن أن يعرف، وإذا عرف فإنه لا يمكن أن يتناقل وهذا ما يعرف بالشكية، توفي

حوالي عام 376 ق.م. من مؤلفاته: دفاع عن بالامادس، في الطبيعة أو في اللاوجود.³

6- **أفلاطون**: من أعظم الفلاسفة الإغريق، ولد في جزيرة أجبنا وقد اختلفت الروايات حول تاريخ

مولده ما بين 428 ق.م و 427 ق.م، ينحدر من أسرة عريقة، قام برحلات عديدة من رحلته إلى

مصر القديمة حيث تعرف بثيودوروس، ورحلته إلى إيطاليا الجنوبية أين كوّن صداقة مع رئيس

¹ - روني إيلي ألفا، المرجع السابق، ص ص 455 - 456

² - المرجع نفسه، ص 559

³ - المرجع نفسه، ص 114

جمهورية تارنتوم الرياضي الفيثاغوري أرخيتاس، أسس الأكاديمية التي كان هدفها الأساسي تربية وتخرج فلاسفة سياسيين لهم القدرة على إرساء قواعد العدالة في مختلف نواحي البلاد، ويرجع سبب تسميتها بالأكاديمية هو أنها كانت تطل على بستان لبطل قديم اسمه أكاديموس، توفي بأجينا وقد اختلفت الروايات حول تاريخ وفاته بالضبط بين القول بعام 348 ق.م، والقول بعام 347 ق.م. ترك أفلاطون مجموعة من المؤلفات كانت عبارة عن محاورات غايتها إحياء تعاليم سقراط، وقد شكلت أعظم إنتاج فلسفي كما كانت من أعظم الآثار الأدبية في العالم، ومن أبرزها: محاوره هييباس الكبير، هييباس الصغير، ، أقراتيلوس، مينون، أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون، المأدبة، بروتاغوراس، الجمهورية، فيدروس، السياسي، طيماسوس، القوانين.¹

7- **أرسطو:** أرسطو طاليس بالإغريقية، ولد باسطاغيرا عام 384 ق.م، وهو ابن نيقوماخوس طبيب باسطاغيرا وهي مدين تقع في شمال اليونان أي على الساحل الشمالي لبحر إيجه، أمضى أرسطو حوالي عشرون عاما متعلما عند أفلاطون وكان عضوا في الأكاديمية، أشرف على تعليم الإسكندر الأكبر بعد دعوة من ملك مقدونيا فيليب حولي عام 342 ق.م، وفي حوالي عام 335 ق.م أسس مدرسة جديدة عرفت باسم اللوقيون أو بريباتوس أو المدرسة المشائية في أثينا، بعد موت الإسكندر الأكبر عام 323 ق.م اضطر إلى مغادرة المدينة واعتزال الناس ليمنع الانقضااض والقضاء على الفلسفة " حسب قول الأثينيين " لأن انقضااضهم الأول عليها كان عند الحكم على سقراط بالإعدام، وقد حكم عليه بالإعدام من قبل مجمع حكماء أثينا وتوفي عام 322 ق.م بأوبيا، ترك أرسطو مجموعة من المؤلفات من أبرزها: المقولات، التحليلات الأولى والثانية، ما بعد الطبيعة أو

¹ -روني إيلي ألفا، المرجع السابق، ص ص 97 - 103

الميتافيزيقيات، في التأويل " وقد عرف في العربية باسم العبارة "، كتاب الخطابة، الفيزيقا أو السماع

الطبيعي، في الكون والفساد، أجزاء الحيوان، في النفس، الأخلاق النيقوماخية، السياسة.¹

8- الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي الملقب بالمعلم الثاني "

المعلم الأول هو أرسطو "، ولد في مقاطعة فاراب بتركستان، درس المنطق والفلسفة والنحو

والصرف والعلوم والرياضيات والموسيقى، ارتحل إلى حلب عام 941م والتحق بأمرها، كان يفضل

الاعتزال عن الناس، عاش حياة فاضلة حتى وفاته المؤرخة في عام 950م عن عمر يناهز

الثمانين عاماً. من مؤلفاته: إحصاء العلوم، إحصاء القضايا والقياسات، الألفاظ المستعملة في

المنطق، تحصيل السعادة، الجمع بين رأيي الحكيمين، آراء أهل المدينة الفاضلة.²

9- ابن سينا: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، ولد بأفشنة عام

370 هـ / 980 م، يعتبر أشهر أطباء العرب ومن أبرز فلاسفتهم، حفظ القرآن والأدب العربي في

العاشرة من عمره وعلم النحو ومبادئ الشريعة، كما خاض غمار علم الرياضيات والطبيعات

والمنطق والميتافيزيقا ليدرس بعدها الطب على يد عيسى بن يحيى، ليصبح فيما بعد طبيباً يهرع

إليه الأطباء للاستفادة من معارفه، توفي بهمدان "إيران" إثر نوبة من مرض الزحار عام 1037 م.

وقد ترك ابن سينا مجموعة من المؤلفات التي تناولت الطب والمنطق والفلسفة والفن ... الخ

من أبرزها: المناظر، الشفاء، النجدة، الحكمة المشرقية، الحكمة العروضية، الإشارات والتنبيهات،

قصيدة في النفس، القانون في الطب، المبدأ والمعاد.³

¹ -روني إيلي ألفا، المرجع السابق، ص ص 72 - 74

² -جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص ص 449 - 450

³ -روني إيلي ألفا، المرجع السابق، ص ص 97 - 103

10- نيكولا ميكافيلي: نيكولا دي برناردو دي ميكافيلي، ولد عام 1469م بفلورنسا بإيطاليا، كان

مفكرا وفيلسوفاً سياسياً إيطالياً إبان عصر النهضة أصبح ميكافيلي الشخصية الرئيسية والمؤسس

للتنظير السياسي الواقعي، وقد أصبحت أفكاره فيما بعد عصب دراسات العلم السياسي، توفي عام

1527م بمقاطعة فلورنسا مسقط رأسه، من أبرز مؤلفاته: الأمير، فن الحرب، نقاشات حول ليفي.¹

11- كيركيغارد: سورين آبي كيركيغارد فيلسوف وجودي ولاهوتي دانمركي، ولد بالعاصمة كوبنهاغن

عام 1813م، تربي وفق تعاليم المذهب البروتستانتي اللوثيري الراديكالي، عاش حياة لهو وتنعم

باللذات في شبابه غير أنه أدرك فيما بعد أن رسالته الفكرية الدينية تقضي بحماية المسيحية من

المسيحيين الذين شوهوها وهو بذلك انتقل إلى المرحلة الدينية في حياته، فألف مؤلفات ونشرها

هاجم من خلالها رجال الدين ومنها مقالات نشرها عام 1754م، كما انتقد تعظيم الكاهن ميستر

خلال مراسم دفنه، معتبراً أن المسيح مات مصلوباً عارياً ولم يدفن بمراسيم تعظيمية، وموقفه هذا

مردّه النظرة الدينية المأساوية التي تكوّنت لديه منذ صغره وهي النظرة التي تركز على المسيح

المصلوب وهذا ما يؤدي إلى الشعور بالذنب، وقد أثارت تلك المقالات فضيحة لدى الرأي العام

غير أن كيركيغارد لم يأبه لذلك وتابع انتقاده للكنيسة إلى غاية مرضه عام 1855م حيث نقل إلى

المستشفى وتوفي بعد ذلك بثلاثة أسابيع، من مؤلفاته: الخوف والارتعاد، مفهوم القلق، المرض

المميت، مدرسة المسيحية، يوميات مغوّ، إما هذا وإما ذاك مرحلة حياة.²

12- غابرييل مارسيل: فيلسوف وجودي وكاتب مسرحي فرنسي، ولد بباريس عام 1898م، تولّى

إدارة الفنون الجميلة في عهد الجمهورية الثالثة، حصل على شهادة التبريز في الفلسفة وعلم في

¹ - روني إيلي ألفا، المرجع السابق، ص 669

² - المرجع نفسه، ص ص 322 - 323

فندوم وسنس وكوندورسيه في باريس من 1911م إلى غاية عام 1922م، توفي بباريس عام 1973م، من مؤلفاته: يوميات ميتافيزيقية، الوجود والملك، سرّ الوجود، الإنسان المرتحل، المسرح الديني، الحضور والخلود في الأرض.¹

13- هايدغر: مارتن هايدغر فيلسوف ألماني ولد بباد عام 1889م، بدأ دروسه عند الآباء اليسوعيين وتابعها في فريبورغ - بريسلو فدرس اللاهوت والفلسفة وتحصل على شهادة الدكتوراه عام 1916م، عيّن سنة 1923م أستاذا في جامعة ماربورغ، ثم حلّ محل هوسرل في جامعة فريبورغ، غير أنه استقال من منصبه احتجاجا على الحملة المعادية للسامية في الجامعة وعلى عزل عميدين معادين للنظام، فمنع من التعليم الذي لم يعاوده إلا عام 1936م، وقد تناول في محاضراته فلسفة نيتشه وانتقد استعمال النازيين لها، توفي عام 1976م.

من مؤلفاته: الوجود والزمان، في ماهية الحقيقة، رسالة حول المذهب الإنساني، مقدمة الميتافيزيقا، ما الفلسفة، نيتشه، مبدأ العقل.²

14- كارل ياسبرز: فيلسوف وجودي وطبيب نفسي ألماني ولد في أولندبرغ عام 1883م، درس الطب بين سنتي 1902 و 1907م متقلبا بين برلين وغوتنغن وهايدلبرغ وقد تخصص في الطب النفسي الذي مارسه في عيادة الأمراض العصبية في هايدلبرغ بين عامي 1909 و 1910م، شغل منصب أستاذ في الطب النفسي بجامعة هايدلبرغ، كان مهتما بالفلسفة والسياسة، أقيمت معه مقابلات تلفزيونية وإذاعية عديدة أدت إلى اشتهاره وقد نال ثلاث جوائز هي: جائزة غوته عام 1947م، جائزة السلم عام 1958م، جائزة أراسموس عام 1959م، توفي في بال عام 1969م.

¹ - روني إيلي ألفا، المرجع السابق، ص 454

² - المرجع نفسه، ص ص 538 - 540

من مؤلفاته: علم النفس المرضي العام، علم نفس تصورات العالم، الإثم الألماني، أصل التاريخ ومعناه، العقل واللاعقل في زماننا، الحرية وإعادة التوحيد، العقل والوجود، فلسفة الوجود، الفلسفة والعالم.¹

15- جون بول سارتر: فيلسوف وكاتب فرنسي ولد عام 1905م بباريس، تولت والدته تربيته بعد وفاة والده عام 1906م، فلقنته مبادئ الكاثوليكية المحافظة، وفي عام 1916م تزوجت والدته من جديد، درس في ثانوية لاروشيل وتعرف على سيمون دي بوفوار عام 1926م، بعد عام 1941م انضم على حركة المقاومة المسماة الجبهة القومية، كما أسس التجمع الديمقراطي الثوري وكان مساندا للحزب الشيوعي إلى غاية يوم انتفاضة المجر عام 1950م، وقد سافر سارتر إلى العديد من الدول كإيطاليا والاتحاد السوفياتي والصين واليونان، وكانت له مواقف سياسية خارجة عن حدود فرنسا فاحتج على الحرب في الجزائر والهند الصينية وغيرها، وقد توفي بمسقط رأسه باريس عام 1980م.

من مؤلفاته: الغثيان، الوجود والعدم، الوجودية مذهب إنساني، الحائط، نقد العقل الجدلي، الأيدي الوسخة، الذباب، دروب الحرية، الحظ الأخير.²

16- ألبير كامو: روائي وفيلسوف فرنسي ولد عام 1913م بالجزائر، عاش طفولة صعبة بداية بفقدانه لوالده كذا أوضاع عائلته المادية المتواضعة، انتمى إلى الحزب الشيوعي عام 1935م غير أنه تركه بعد سنة، في عام 1942م نشر رواية الغريب وفي العام الموالي نشر مؤلفه الشهير أسطورة سيزيف، تعرّف على سارتر وتعاون معه إلى غاية يوم القطيعة بينهما حينما أصدر كامو

¹ - روني إيلي ألفا، المرجع السابق، ص ص 584 - 585

² - المرجع نفسه، ص ص 531 - 532

مؤلفه الإنسان المتمرد عام 1951م، اشتهر بمفهومى العبث والتمرد وهذا ما تضمنته مؤلفاته ورواياته، توفي عام 1960م.

لم يكن كامو فيلسوفا بالمعنى المذهبي، ولكن فلسفته لم تتحل ولم تشخ لأنها كانت عبارة عن صيرورة متصلة وعن ملازمة ومصاحبة وعناق لتجربة الحياة.¹

¹ - جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص 512

ثانياً: فهرس المصطلحات:

1- الذات: للذات عدة معان منها: ما يقوم بنفسه ويقابله العرض الذي لا يقوم بنفسه، والذات تطلق على باطن الشيء وحقيقته أما العرض فلا يطلق إلا على التبدلات الظاهرة على سطح الشيء، فالذات ثابت أما العرض فمتغير، كما تطلق الذات على الماهية بمعنى ما به الشيء هو، ويراد به حقيقة الشيء ويقابله الوجود، وقد يطلق على الماهية أيضاً باعتبار الوجود، أما الذات في المنطق فيطلق على مجموع المقومات التي تحدّد مفهوم الشيء ومنه الذاتي وهو ما يخص الشيء ويميّزه¹ أما ابستمولوجيا فالذات ما به الشعور والتفكير، أين تقف على الواقع وتتقبل الرغبات والمطالب وتوجد الصور الذهنية وتقابل العالم الخارجي.²

2- الأنا: هو الذات التي تردّ إليها أفعال الشعور والوعي جميعها، سواء كانت وجدانية أو عقلية، والأنا دائماً واحد ومطابق لنفسه، ويقابل الغير والعالم الخارجي، ويحاول فرض نفسه على الآخرين.³

3- الوجود: مقابل للعدم، وهو تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج، فالوجود الذهني هو وجود للماهية، أما الوجود الخارجي فهو ما به تصبح الماهيات المعقولة حاصلة ومتحققة بالفعل، ونسبة هذا الوجود إلى الماهية كنسبة الفعل إلى القوة، والوجود إلى الإمكان.⁴

4- الوجودية: بالمعنى العام هي إبراز قيمة الوجود الفردي وخصائصه وجعله سابقاً عن الماهية، فهي تنظر إلى الإنسان على أنه وجود لا ماهية ويؤمن بالحرية المطلقة التي تمكن الفرد من ملء

¹ - جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب العالمية، بيروت، ج1، 1994، ص 579

² - إبراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 87

³ - المرجع نفسه، ص 23

⁴ - جميل صليبا، المرجع السابق، ص 558

وجوده على النحو الذي يلائمه، وقد رفضت الوجودية البحث في الوجود الميتافيزيقي الذي قال به الكلاسيكيون قديما، وركز بحثه على الإنسان الواقعي المشخص، والوجودية مذهب قال به كيركيغارد وياسبرز وهایدغر وغيرهم وعزّزها الفرنسي جون بول سارتر وشاعت في اللغة الفلسفية والأدبية في العشرون سنة الأخيرة.¹

5- الحرية: بوجه عام هي خاصة الموجود الخالص من القيود العامل بإرادته وطبيعته أو هي حال الكائن الحي الذي لا يخضع لقهر أو قيد أو غلبة ويفعل وفقا لإرادته، والحرية الإنسانية ذات صور منها الحرية السيكلوجية التي هي القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لأي مؤثر خارجي وعلى أساسها تقوم التبعية الأخلاقية وحرية الضمير والإرادة، وهناك الحرية السياسية والاجتماعية وهي التي يستطيع الفرد فيها أن يقوم بما يريد في حدود القانون ودون التعدي على الغير، كحرية الرأي والعمل والاعتقاد.²

6- المسؤولية: هي التبعية الخاصة بالفعل، والمسؤولية أخلاقيا: شعور الإنسان بالتزامه الأخلاقي بنتائج أفعاله فيجازى عليها خيرا كانت أو شرا، والمسؤولية وثيقة الصلة بمشكلة الحرية، أما المسؤولية من الناحية القانونية فهي الالتزام بالخطأ الواقع على الغير طبقا للقانون.³

¹ - جميل صليبا، المرجع السابق، ص 565

² - المرجع نفسه، ص 462

³ - إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص 181

- 7- **الاغتراب**: الاغتراب في اللغة هو البعد عن الأهل، وعند الفلاسفة أمثال ماركس فقدان الإنسان لذاته أي يصبح غريباً أمام نفسه، تحت تأثير قوى معادية كالأزمات والحروب، ففي الاغتراب يستنكر الإنسان أعماله ويفقد شخصيته، وفي ذلك ما قد يدفعه إلى الثورة لكي يستبعد كيانه.¹
- 8- **العدم**: العدم ضد الوجود وهو مطلق أو إضافي، فالمطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء، أما الإضافي فهو المضاف إلى شيء كقولنا: عدم الأمن، وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أن العدم ذات ما، وعدو المعدوم شيء، أما الوجوديون فقد ذهبوا إلى أن العدم متضمن في الوجود.²
- وقد بيّن سارتر في كتابه الوجود والعدم أن لمفهوم العدم صفة مصطنعة لأنه لا معنى له إلا من جهة ما هو نفي لشيء أو فقدان لشيء، ومعنى ذلك أنه لا وجود للعدم بذاته، وغنما الوجود للإنسان الفرد الذي يتصور عدم الشيء، فكأن العدم لا يأتي إلى العالم إلا بطريق الإنسان.
- 9- **القلق**: القلق بوجه عام إحساس بالضيق والحرع وقد يصاحبه ألم، وهو بوجه خاص استعداد فطري لا يؤدي بصاحبه إلى القناعة بما هو كائن لذلك يتطلع على ما وراءه، فهو باعث نحو الحياة الحركة وعامل من عوامل التقدم والتطور بحيث يتطلع الفرد إلى الأحسن والأفضل.³
- 10- **المازوخية**: لفظ مشتق من اسم الروائي النمساوي مازوخ، ويطلق على الاضطراب الجنسي الذي يدفع العاشق إلى التلذذ بالألم النفسي أو الجسماني الذي يلحقه به المعشوق⁴ وتقابلها السادية التي هي اضطراب نفسي يدفع صاحبه إلى التلذذ بآلام الغير نفسية كانت أو جسدية.

¹ - إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص 17

² - المرجع نفسه، ص 118

³ - جميل صليبا، المرجع السابق، ص 310

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

11- العبث: في اللغة هدر للوقت وعدم الاستفادة من الفعل أو النجاح فيه، وهو اللعب والهزل والاستهزاء وبالتالي فالعبث معارض للعقل¹ أما من الناحية الاصطلاحية فتختلف معانيه بين الفلاسفة، فقد عرفه جميل صليبا: [إذا فعل المرء فعلا لا يترتب عليه فائدة، أو ليس فيه غرض صحيح قيل أنه يفعل ذلك عبثا]² والمعنى هنا أن غياب الهدف والغاية عن الفعل يجعل منه فعلا عبثيا لا فائدة منه، كما أن للعبث دلالات أخرى هي اللاجدوى والمحال واللامعقول وهو ما نجده عند ألبير كامو.

12- التمرد: التمرد في اللغة هو العصيان والتعدي والمجازة³ أما في الاصطلاح هو سلوك اجتماعي يهدف إلى الخروج عن السلطة ومظاهر النفوذ بما يتوافق وأفكار المتمرّد، ويرجع ذلك إلى شعور الفرد بالظلم والقهر، وينطوي مفهوم التمرد على معنى أخلاقي إنساني هدفه تحقيق الكرامة الإنسانية.⁴

¹ - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، ط5، 2007، ص 408

² - جميل صليبا، المرجع السابق، ص 52

³ - كرم البستاني، المنجد في اللغة والإعلام، دار المشرق، بيروت، ط1، 1973، ص 755

⁴ - سوزان عبد الله إدريس، مشكلة الإنسان في فكر ألبير كامو، منشورات الهيئة العامة للكتاب، دمشق، 2017، ص

ثالثا: فهرس الموضوعات:

مقدمة

(أ- ز)

[60 – 8]

الفصل الأول: الإنسان عبر تاريخ الفكر الفلسفي

المبحث الأول: مشكلة الإنسان من الفلسفة الإغريقية إلى الفلسفة الحديثة [47 – 11]

المطلب الأول: الإنسان في الفكر الفلسفي الإغريقي القديم 11

المطلب الثاني: الإنسان في الفكر الفلسفي الإسلامي الوسيط 35

المطلب الثالث: الإنسان في الفكر الفلسفي الحديث 43

المبحث الثاني: الوجودية مذهب فلسفي [57 – 48]

المطلب الأول: الوجودية كمفهوم 48

المطلب الثاني: أهم مبادئ الوجودية 52

المطلب الثالث: أبرز أعلام الوجودية 54

[109 – 61]

الفصل الثاني: مشكلة الإنسان عند سارتر وكامو

المبحث الأول: مشكلة الإنسان عند بول سارتر [89 – 64]

المطلب الأول: الوجود الإنساني عند سارتر 64

المطلب الثاني: المفاهيم والمقولات الملازمة للوجود الإنساني 68

المطلب الثالث: الذات والغير عند سارتر 76

[106 – 90]	المبحث الثاني: مشكلة الإنسان عند ألبير كامو
90	المطلب الأول: عبث الإنسان وطبيعته
97	المطلب الثاني: تجليات العبث الإنساني في رواياته
101	المطلب الثالث: من عبث الإنسان إلى تمرد
106	مقارنة بين تصور سارتر وكامو للإنسان
[114 – 110]	خاتمة
115	قائمة المصادر والمراجع
120	فهرس الأعلام
128	فهرس المصطلحات
132	فهرس الموضوعات



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila



Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and
Student Issues

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
الرقم: 2021/

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضى ادناه :

السيد(ة): سريق عبد الحفيظ

الصفة(طالب، استاذ باحث، باحث دأتم): طالب

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 911336

الصادرة بتاريخ: 2011/08/16 عن دائرة: مؤرة

المسجل بكلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم: الفلسفة

تخصص: الفلسفة العامة تحت رقم التسجيل: 125084282

والمكلف بإنجاز اعمال بحث(مذكرة التخرج، مذكرة ماستر، مذكرة ماجستير، اطروحة دكتوراه).

عنوانها: الإنسان بين جون بول سارتر وألبير كامو

اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة

الاكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في: 2021/06/08

امضاء المعني(ة): [Signature]

المرجع: القرار الوزاري رقم: 933 المؤرخ في: 28-07-2016 المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها.