



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف - المسيلة -
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: الفلسفة
الموضوع:

عنوان البحث: النزعة الإنسانية في الفلسفة الوجودية (جان بول سارتر نموذجاً)

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إشراف:

الأستاذ: ضيف الله الخوني

إعداد الطالبة:

سمية هبوب

السنة الجامعية: 2016/2017



الحمد لله الذي أنار لي درب العتمة والمعرفة وأعاني على أداء هذا الواجب
ووفقتي على انجاز هذا العمل اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم
سلطانك .

أتوجه بجزيل الشكر وامتنان إلى كل من ساعدني في انجاز هذا البحث، ونخص
بالذكر الأستاذ المشرف ضيف الله الخوني الذي لم يخل عليا بتوجيهاته
ونصائحه التي كانت عوناً لي في إتمام هذا البحث.

كما أتقدم جزيل الشكر لأساتذتنا الأفاضل بقسم فلسفة بجامعة محمد بوضياف
وكل زملائي الذين لم يخلوا عليا بشيء من المساعدات وإرشادات .
إلى من زرعوا التفاؤل في دربنا وقدموا لنا المساعدات والتسهيلات والأفكار
المعلومات، ربما دون أن يشعروا بدورهم بذلك فلهم مني كل الشكر.

مقدمة:

يعتبر جان بول سارتر "JEAN PAUL SARTRE" (1905-1980) من بين أهم الفلاسفة والمفكرين الذين كان لهم حضور قوي في ساحة الإنتاج الفلسفي والبحوث الفلسفية. وقد كانت كتاباته وبحوثه حول عدة أمور تخص الإنسان في العالم وبالأخص وجوديته كمفكر ومخلوق ناطق في محاولة منه تحديد الحقيقة العلمية. وكان الهدف من نزعة الإنسانية هو التركيز على كرامة الإنسان والاعتراف الكامل بقدرته وقيمه وخصوصيته من خلال تكوين إنسان عن طريق التربية. التي تعد دفاعا عن حرية التفكير ضد سلطة التعصب والدفاع عن الإنسان ضد قيمة الطبيعة، ففلسفة سارتر قد أخذت الإنسان منطلقا وغاية لها فقد سعى إلى بناء معنى في نزعة وحاول الدفاع عنه، خلاصته أن الإنسان ليس كائنا منغلقا على نفسه وإنما يتجاوز نفسه باستمرار فلكل فرد الحرية المطلقة في اختيار ذاته. ففلسفته هي وليدة الظروف السياسية والاجتماعية جراء الحربين العالميتين الأولى والثانية التي كانت تمر بها أوروبا آنذاك، وتعد التجربة العينية الحسية التي يعاينها الإنسان نقطة بدايتها. وعليه يمكن طرح الإشكالية التالية: أين تظهر النزعة الإنسانية في فلسفته الوجودية؟ وهل هناك مميزات لفلسفته تميزها عن باقي الفلسفات؟ وإن وجدت هذه الميزة فأين تكمن؟

وننتج عن هذه الإشكالية عدة مشكلات أهمها: ما هدف فلسفة سارتر؟ وإلى أي حد يمكننا القول بوجود خصائص مشتركة بين الفلسفات الأخرى؟ وما مكانة فلسفة سارتر بين هذه الفلسفات؟

إن رصد وتتبع مسار الإشكالية الرئيسية وتفرعاتها جعلنا نتهدي إلى خطة بحث استوفت ثلاثة فصول نعرضها كالتالي:

أما الفصل الأول فقد تناول الفلسفة الوجودية بصفة عامة حيث تطرقنا إلى إعطاء مفهوم الوجودية، بذكر خطوطها العريضة باعتبارها تشكل قطبا أساسيا في الفكر السارترى، ثم انتقلنا إلى إبراز أهم الخصائص

مقدمة

والسمات التي تتميز بها هذه الفلسفة الوجودية، وتميزها عن باقي الفلسفات الأخرى لتمكن بعد ذلك من استخلاص وجودية سارتر لتكون بمثابة عرض عام لفكره الفلسفي.

وفي الفصل الثاني انتقلنا إلى عرض الفكر السابق عن سارتر أو وجودية ما قبل سارتر وعرضنا فيه مجموعة الفلاسفة الذين كان لهم نوعا ما تأثير على سارتر وفكره كيركوجورد ونييتشه وهايدغر في محاولة لإيجاد السمات المشتركة بين هؤلاء المفكرين الوجوديين.

أما في الفصل الثالث فحاولنا عرض النزعة الإنسانية عند سارتر لمعرفة الأسس التي تقوم عليها والأفكار التي تتضمنها والتي تتمثل في الحرية والأخلاق والأنا والآخر

أما في الخاتمة فقد ذكرنا خلاصة النتائج التي توصلنا إليها بعد إنجاز هذا البحث وفي الأخير وضعنا قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في البحث دون أن ننسى فهرس في الأخير.

ولما كان موضوع بحثنا هو النزعة الإنسانية عند سارتر وجب علينا أن نتبع منهجا تحليليا لاستخراج مادة هذا البحث في تتبع تاريخي لمختلف أفكار الوجوديين الذين سبقوه وصولا لأفكاره الفلسفية.

وقد كان الدافع إلى هذا البحث هو الاطلاع أكثر على فلسفة سارتر ونزعتة الإنسانية خاصة، والكشف عن العناصر الفلسفية التي تتضمنها نزعتة بالرغم من تعدد الدراسات التي تناولت فكر سارتر.

لقد واجهتنا صعوبات أثناء إنجاز هذا البحث ولعل أهمها الإنتاج الفلسفي والضمخ لسارتر وتنوعه جعلنا نتردد من حين لآخر في تحرير أفكاره، بالإضافة إلى تعدد جوانب فكره وتعقد أسلوبه. وأهم المصادر التي اعتمدنا عليها مصدر الوجود والعدم فهو قد ساعدنا كثيرا في معالجة هذا الموضوع.

تمهيد:

تعتبر الوجودية بلا شك من أكثر فلسفات القرن العشرين شهرة وشعبية في أرجاء عديدة من عالمنا المعاصر، والوجودية لا تعلوا فوق مشاكل الإنسان وعصره بل تتوغل في أعماق الذات لتكشف عن همومها فهي تحاول النفوذ إلى عمق حياة الإنسان المعاصر والتقرب إلى النفوس الممزقة والمضطهدة، فهي تستمد نشاطها الفلسفي من الذات الإنسانية، وعلى ضوء ما تم قوله سنبين في هذا الفصل مفهوم الوجودية حيث تعددت المفاهيم والتعريفات لهذه الفلسفة باعتبارها مفهوم واسع، مع ذكر كذلك أهم السمات والخصائص لهذه الفلسفة الوجودية التي تميزها عن باقي الفلسفات الأخرى كما تطرقت إلى وجودية سارتر باعتباره أهم قطب في هذه الفلسفة.

وعليه يمكن طرح السؤال الآتي: ما مفهوم الوجودية؟ وما هي أهم خصائصها؟ وأين تظهر وجودية سارتر؟

المبحث الأول: مفهوم الوجودية

الفلسفة الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية في حياتنا المعاصرة، فهي تيار فلسفي لم يتشكل إلا في النصف الأول من القرن العشرين ميلادي في الحضارة الغربية، وأنه نما وتطور على هيئة عدة مذاهب متباينة، "وتعتبر التجربة العينية الحسية التي يعانها الإنسان مباشرة هي نقطة بداية هذه الفلسفة"¹، فهي فلسفة تهتم بمسألة الوجود، فلقد تضافرت مجموعة من الظروف والأوضاع التي ساعدت على ظهور الفكر الوجودي على مسرح الحياة الإنسانية خلال الحربين العالميتين ويتجلى ذلك في النزعة الذاتية التي تميز الوجودية إلى حد كبير، ومما عمل على زيادة حد هذه النزعة وانتشارها في عالمنا المعاصر هو تلك الأحداث المروعة التي حلت بالناس من جراء قيام الحرب العالمية. فلقد شهد العالم قيام حربين عالميتين عملت على إتهاك قواه وشعوره بنوع من الانهيار والضياع لكافة القيم والمثل والذي صبغ حياة الإنسان خلال عدة أعوام.

"اتجه الفكر الإنساني إلى رفض النظر المجرد والأنساق الفلسفية التقليدية وتحول النظر إلى الإنسان نفسه وإلى مشكلاته ومصيره"²، في هذه الظروف الطاحنة وحالة البؤس التي تهدد وجوده". وهكذا ظهرت الوجودية المعاصرة كحركة احتجاج ومعارضة على الإغراق في التصورات العقلية، فهي تعنى بالوجود في خصوصيته وهذا ما يفهم من تسميتها فهي لا ترى إلا فضاء الإنسانية.

"هذه الفلسفة تتعارض مع المذاهب العقلية بما فيها فلسفة أفلاطون (428-348 ق م) وسبينوزا (1632-1677) بوجه عام وفلسفة هيغل (1770-1831) بوجه خاص، ولعل الثورة على هيغل كانت القاسم المشترك الأعظم لدى الفلاسفة الوجوديين"³، وهذا معناه أن الفلسفة الوجودية جاءت معارضة على الإغراق في التصورات العقلية كما هو الشأن عند هيغل الذي يرد الوجودية إلى الماهية فيتغاضى بذلك عن كل ما فيه من ذاتية وفردية، فهي لاميتافيزيقية تنكر أن يكون الوجود عين الماهية.

¹ - حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ت، ص 20.

² - علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنجة، 1996، ص 05.

³ - علي حنفي محمود، جدل العقل والوجود، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991، ص 365.

ومن هنا كانت الوجودية من أكثر الحركات إثارة للفكر في السنوات الأخيرة، بوصفها مذهب يتصل اتصالاً وثيقاً بالنزعة الإنسانية الطبيعية وبالحياة وتلتصق بالواقع الدرامي للوجود. فالفلسفة الوجودية كما عرفها سارتر "فلسفة إنسانية"¹. فلسفة تهتم بالإنسان وتحاول التوغل في أعماق الذات واكتشاف الحياة الداخلية الخاصة وتتيح للأفكار إمكانية الظهور، ونستطيع فهم مصطلح الوجودية بشكل أوسع من خلال تحديدنا للفرق بين كلمة الوجود Existence وكلمة ماهية Essence، لأن مثل هذا التحديد يفيد في مجال تناولنا لاتجاهات الفلسفات الوجودية، إذ أن كلمة "وجود" تعني ما يجعل الكائن متصفاً بالواقعية بحيث يكون معنى قولي أنا موجود يرادف القول أنا واقعي، أما كلمة "ماهية" فهي تشير إلى ما يقوم به الشيء أو هي ما يميز الشيء عن غيره من الأشياء، والماهية البشرية هي ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات ولا تصبح الماهية واقعية إلا إذا إنضاف إليها الوجود.

"إلا أن بعضهم الآخر عرفها بأنها فلسفة تدعو إلى الخمول وتدفع إلى الفردية وأنها دعوة للاستسلام واليأس وأنها أبرزت النواحي البشعة في الموقف الإنساني"².

L'existentialisme est un humanisme لكن سارتر رد على هذه الانتقادات في كتابه الوجودية مذهب إنساني
وقال أن الوجودية نظرية تجعل الحياة الإنسانية حياة ممكنة، وأنها أقل النظريات اتصالاً بالفضيحة، وتقريباً إلى الشر، وهي أكثرها جدية وصرامة إذ تناقض الخمول، وتؤكد أن لا حقيقة إلا في العمل، ولذلك فهي تصف الضعيف لأنه كوّن نفسه كذلك بأعماله وتصوره مسؤولاً عن جبنه، وترى أن الإنسان لم يولد بطلاً أو جباناً ولا يمكن أن يبقى على حاله طوال حياته فأمامه إمكانيات أخرى يمكن أن يحققها. "ويرى أن الفلسفة الوجودية كمذهب يجعل الحياة الإنسانية ممكنة، مذهب يؤكد كذلك أن كل حقيقة وكل عمل يستلزمان

¹ - فليب تودي، هواريدريد، سارتر، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د ت، ص 29.

² - جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحنفي، الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1964، ص 05.

بيئة معينة وذاتاً إنسانية إنها فلسفة متفائلة لأنها في صميمها فلسفة تصنع الإنسان مواجهها لذاته حراً يختار لنفسه ما يشاء".¹ وبذلك لا غرابة إذا قلنا أن الوجودية تستمد نشاطها الفلسفي من الذات الإنسانية.

والفيلسوف الألماني المنتمي للكانطية الجديدة هاينيمان هو كذلك قدم مصطلح الوجودية عام 1929 وكان مصطلح شديد الدلالة، فهو مشتق من الجذر **Existere** الذي يعني في أصوله اللاتينية الانبثاق **To Emerge** "والوجودية فعلاً فلسفة الانبثاق في هذا العالم وليست فلسفة الكينونة فيه"²، فمع الكينونة لا توجد إمكانية غير متحققة فالكينونة تحقق خالص.

أما الوجود الذي هو مقابل للماهية، فدائماً إمكانية مفتوحة تنتظر الاختيار والقرار لكي تتحقق وهذه الإمكانيات هي ما تصب عليه الفلسفة الوجودية أنظارها، وليس لها الوجودية فقط، بل وكل مصطلحاتها نحتت في اللغة الألمانية، "فالوجودية نبتة ألمانية نشأت أصلاً من توتر موقف العقلية الألمانية في بدايات القرن التاسع عشر"³، وكما أوضحنا، كانت فلسفة كيركجورد وهو دائمكري رد فعل لفلسفة الماهية مع هيكل الألماني. الوجودية إذن مجرد اتجاه عام لتحليل الوضع الإنساني، بل واتجاه ظل مضمر، ولم يخرج من الصحائف ويتبد إلا في أعقاب الحرب العالمية الأولى في ألمانيا ثم في فرنسا ولم يكتب حتى اسماً إلا عام 1929. لا غرر إذن أن يضم الاتجاه الوجودي فلاسفة شتى تختلف مشاريعهم أيما اختلاف وقد تتناقض، ليس فقط في قضايا الفلسفة العامة، بل وفي صميم القضايا التي يشكل صلب الاتجاه الوجودي، ولن نجد مقولة واحدة اتفقوا عليها أو يمكن أن تطبق عليهم جميعاً دون استثناء فلا نتوقع مرسوماً بتعاليم الوجودية ولا سبيل إلى وضع تعريف جامع لها.

ورغم ذلك يمكننا القول بأن الوجودية تستعيد نشاطها الفلسفي من الذات وتختار القلق واليأس والألم لأنها تشكل اللغز الوجودي.

¹ - جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 05.

² - مهنى طريف الخولي، الوجودية الدينية دراسة في فلسفة باول تيليش، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 40.

³ - المرجع نفسه، ص 40.

المبحث الثاني: خصائص الوجودية

باعتبار أن الوجودية هي أكثر شهرة وشعبية في كثير من البلدان وذلك لسرعة انتشارها بين المثقفين التي استطاعت بفضلها أن تكون إعجاباً لدى الكثيرين من خلال الروايات والمسرحيات بإسهام مجموعة من الفلاسفة المشهورين في الفلسفة الوجودية.

وإذا أردنا أن نفهم الوجودية فيمكن القول عنها "أسلوب في التفلسف"¹ أو حركة احتجاج ومعارضة على الإغراق في التصورات العقلية، أي أنها أسلوب أو طريقة في التفلسف قد يؤدي بمن يستخدمها إلى مجموعة من الآراء التي تختلف فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف حول العالم وحياة الإنسان فيه، فهي تحول النظر إلى الإنسان نفسه وإلى مشكلاته ومصيره.

ومن هنا يمكن أن توضح بعض الخصائص التي تميزت بها الوجودية، كما بدت في كتابات فلاسفتها كير

كيجورد، سارتر، هيدغر، هؤلاء الذين نحمدهم أنهم قد اتفقوا رغم اختلاف وتباين آرائهم والتي تتم في:

1- كانت ولا تزال الوجودية بدون مذهب عام واحد ينتمي إليه جميع فلاسفتها ومن ثمة فكثيراً ما وضعت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هي أسلوب من التفلسف *Style Of Philosophizing*، وهذا الأسلوب من أساليب التفلسف يبدأ من الإنسان ولا يبدأ من الطبيعة، إنه فلسفة للذات *Subject* أكثر منه فلسفة للموضوع *Object* فالذات هي التي توجد أولاً وهذه الذات ليست هي الذات المفكرة، بل هي الذات الفاعلة .. الذات التي تكون في بؤرة الشعور .. الذات التي تدرك مباشرة وعينا في فعل الوجود العيني المشخص.

2- تضع الوجودية تميزاً قاطعاً وحاسماً بين الحقيقة الذاتية بين الحقيقة الموضوعية، فهي تعطي الأولوية للحقيقة الأولى التي تتعارض مع الحقيقة الثانية.

¹ - جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون، د ط، الكويت، 1978، ص 17.

وعلى الرغم من أن الوجودية لا تنكر أننا نستطيع أن نصل إلى الحقيقة الموضوعية بالاعتماد على العلم والمنطق والذوق إلا أنها لا تتغاضى عن الاهتمامات المشوبة بعاطفة الفرد الإنساني، الأمر الذي دعا الوجودية تنادي بضرورة أن يشمل البحث في الحقيقة القصور، عواطف الإنسان وإرادته ومشاعره ومخاوفه وآماله من زاوية فردية شخصية.

3- الوجودية ترفض التفكير المجرد ومطلقية العقل وفي النقيض تبين أن الفلسفة تتعلق بحياة الفرد وبتجربته والموقف التاريخي الذي يحدد نفسه بنفسه، يقول الفيلسوف الوجودي "أن ما أعرفه ليس هو العالم الخارجي من حيث هو كذلك بل هو تجربتي الخاصة، فالأمر الشخصي بالنسبة لوجودي هو أمر واقعي".¹

4- يختلف طريق الفلسفة والميتافيزيقا عن الطريق الوجودي، يبدأ بالأشياء ككيان فكري مجرد، نجد الطريق الوجودي يبدأ بالأشخاص ثم يضم الأشخاص للأشياء لكي تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً ثم تعود إلى الأشخاص مرة ثانية إلى النوع الصحيح من الذاتية.

5- أن الذات التي يتناولها الوجودي ليست ذاتاً استاتيكية بل هي ذات مستغرقة في كفاح ونضال دائمين، لا شك في أننا نبلغ اليقين في العلم وفي التأمل النظري بأن مجرد أنفسنا من الذات المتغيرة لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائياً أو جامعاً لأنه لا يوجد في الحقيقة ما يسمى بالمعرفة المنعزلة عن الذات العارفة. إن الحقيقة الوحيدة التي يمكن الوثوق بها ولها مطلق اليقين هي وجود ذاتي الفردية وهذه الذات هي روح غير محدودة.

6- الوجود يسبق الماهية، إذ أن الإنسان في نظر سارتر "مشروع وجود يحيا ذاتياً" ولا يوجد في سماء المعقولات مثل هذا المشروع والإنسان لا يكون إلا بحسب ما ينويه وما يشرع بفعله وهذا الفعل الحر الذي يختار به ذاته ويخلق ماهيته لنفسه"²، فالإنسان هنا حر وهو مسؤول عن حريته كما أنه يشعر في قرارة نفسه بالرضى أو الندم أو الذنب إزاء ما يقترفه من أفعال.

¹ - محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسات الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط2، القاهرة، 1984، ص 102.

² - المرجع نفسه، ص 103.

7- تنفرد الوجودية بخاصية الكتابة في موضوعات خاصة لم يسبق للفكر الفلسفي أن يتناولها بالكتابة وهذه الخاصية هي التي تجمع بين مفكري الوجودية رغم ما بينهم من اختلافات ورغم عدم انتسابهم لمذهب فلسفي عام واحد.

فلقد سال مداد الفلاسفة الوجوديين حول موضوعات الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل في الأمور الجوهرية التي ينفرد بها الإنسان عن غيره من الكيانات، كما تناولت الوجودية دراسة مسائل كثيرة مثل: الذنب، الاغتراب، اليأس، الموت، وهي مسائل لم يتم مناقشتها بعمق وإسهاب في الفلسفات التقليدية بالطريقة التي نجدها عند الوجوديين.¹

8- ترفض الوجودية أي موقف أو رأي لا يعتبر الإنسان أو لا يعترف به، وهو ما يعني أن الوجودية تقف بشدة وصلابة في مواجهة أي تيار آلي أو طبيعي من شأنه أن يطمس وحده الشخصية الفردية في المجال الاجتماعي، كما أنها تقف بحزم ضد كل صور النزاعات الاستبدادية في المجال السياسي.

9- الوجودية تبدأ مع الإنسان لا من الطبيعة، فهو فلسفة عن الذات أكثر منه فلسفة عن الموضوع، لكن قد يقال أن المذهب المثالي Idealism يتخذ هو الآخر نقطة بدايته من الذات ولهذا فإن المرء لا بد له من تحديد الموقف الوجودي تحديدا أبعد، بأن يقول إن الذات عند الفيلسوف الوجودي هي الموجود في نطاق تواجهه الكامل، فهذا الموجود ليس ذاتا مفكرة فحسب وإنما هو الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزا للشعور والوجدان، فما تحاول الوجودية التعبير عنه هو المدى الكامل في الوجود الذي يعرف مباشرة وعلى نحو عيني في فعل التواجد نفسه.

ولهذا فإن هذا الأسلوب في التفلسف يبدو في بعض الأحيان مضادا للأسلوب العقلي Anti-Intellectualist، فالفيلسوف الوجودي يفكر بانفعال عاطفي كمن اندمج كله في الوقائع الفعلية للوجود ويصرح "ميجل دي أونامونو Miguel de Unamuno بأن "الفلسفة هي نتاج لإنسانية كل فيلسوف هو

¹ - علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية معاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984، ص 527.

إنسان من لحم ودم يتوجه بالحديث إلى أناس من لحم ودم مثله، ولو تركناه يفعل ما يريد لتفلسف لا بعقله فقط وإنما بإرادته ومشاعره بلحمه ودمه، بكل روحه وبكل جسده، فالإنسان هو الذي يتفلسف¹، وعلى الرغم من أن بعض الوجوديين الآخرين يظهرون احتراماً للعقل أكثر مما يفعل "أونامونو"، فلا يزال من الصواب أن نقول أنهم جميعاً يريدون تأسيس فلسفتهم على أساس وجودي واسع ويتجنبون أية عقلانية Rationalism أو مذهب عقلي Intellectualism ضيق.

اهتم الفلاسفة الوجوديين كذلك بالقضايا والمشكلات التي تهتم بالوجود الإنساني مثل الحرية والمسؤولية... الخ، وهي موضوعات لها علاقة وطيدة ومعبرة عن الوجود، فمثلاً الحرية هي خاصية إنسانية ينفرد بها الإنسان وحده، ومن خلال هذه الحرية يستطيع أن يشكل مستقبله ويحقق ذاته.

وعلى غرار الفلسفات الأخرى فإن الفلسفة الوجودية أعطت للجانب النفسي حقه واعتبرته سبباً يترجم الوجود "فالحياة العاطفية للإنسان هي عبارة عن جسر يقودنا إلى الاندماج بكياننا في العالم ونستطيع أن نفهم الأشياء كما لا نستطيع فهمها عن طريق الملاحظة الموضوعية"²، وإن الحالات الوجدانية التي يزودنا بها الوجوديون كالقلق والملل والغثيان والتي "حالوا أن يبينوا أن مثل هذه الحالات ليست غير مغزى فلسفي".

"إن الوجودية هي فلسفة تعطي الأسبقية للوجود عن الماهية والإنسان وحده على الكائنات جميعاً"³ وذلك من خلال الانخراط في الحياة الواقعية بكل تفاصيلها وتعقيداتها واللجوء إلى التعبير الأدبي عن أفكارهم زيادة عن الروايات والمسرحيات، كل هذا لأنهم واقعيون يعبرون عن ماهية الأفراد وعن حياتهم الداخلية كما يعيشونها بالفعل، وابتعدوا قدر الإمكان عن التجريد والتحرر في التكوين الثقافي التقليدي وحالوا وصف الواقع ونقله حياً دون أي تأويل، إن تيار الفلسفة الوجودية اهتم بالذات الفردية التي لها تجاربها الأنطولوجية الخاصة بها، وليس الإنسان كمفهوم مطلق، كما هو الحال في الفلسفات العقلية التي جعلت من البشر نسخة واحدة من حيث

¹ - ميغل دي أونامونو، المعنى المأساوي للحياة، ترجمة: ج. أ. س، فليتش، 1954، ص 28.

² - جون ماكوري، المرجع السابق، ص 20.

³ - المرجع نفسه، ص 21.

العقل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن الفلسفة الوجودية ميزت بين نوعين من الوجود. الوجود لذاته والوجود في ذاته، زيادة على أنها فلسفة تقوم بالدرجة الأولى على الحرية، فالإنسان يولد حر، بل أن وجوده يعني أنه كائن حر وهذه الحرية هي التي تسمح له بتحقيق وجوده.

بعد تعرضنا إلى مميزات وخصائص الفلسفة الوجودية وإبرازنا لأهمها يمكننا أن نتطرق ونستخلص أصالة سارتر ووجوديته.

المبحث الثالث: وجودية سارتر

لعل أبرز ما يمكن أن نقوله عن سارتر وفلسفته الوجودية بأنها فلسفة تتميز بميزتين هامتين وهما: أولاً عمق التحليل ودقته، وثانياً الأصالة في العرض وفي معظم الموضوعات الجديدة والجديدة بالتناول، وإلى جانب هاتين الميزتين نستطيع أن نتبين في كتابات سارتر وخاصة كتابه "الوجود والعدم" الذكاء الحاد الذي مكن سارتر من إقامة فلسفة متكاملة.¹

لقد ساهمت قراءات سارتر لهايدغر وهيغل، وكذلك تأثير الكتاب الظواهريين مثل مارلوبونتي في توفير حصيلة عن الوجودية، أفاد منها سارتر في صياغة معظم كتاباته المسرحية والأدبية، وقد استمد سارتر علم الوجود من هايدغر وألف كتاب الوجود والعدم والفكرة المحورية في هذا الكتاب هي التمايز بين الوجود في ذاته L'être en soi والوجود لذاته L'être pour soi، وعليه فالوجود في ذاته ليس في داخله أية ثغرة يمكن أن ينفذ منها العدم مثل وجود العالم الذي يحيط بنا أو وجود أي موضوع مادي يحيط بنا. "أما الوجود لذاته فهو غير متطابق مع ذاته أي أنه ليس هو ذاته ويسميه سارتر الوعي".² ويرى كذلك بأن "الوجود في ذاته" ينطبق على الأشياء، بينما "الوجود لذاته" هو خاص بالناس، فالأشياء موجودة وكاملة في ذاتها بينما الكائنات البشرية غير

¹ - جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل ومراجعة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص 60.

² - مراد وهبة، سارتر بين الوجوديين، أوراق فلسفية، منتدى صور الأزيكية، العدد الرابع عشر، 2005، ص 160.

كاملة بل هي منفتحة إلى المستقبل وهذا المستقبل لم يتم بعد، ويجب على المرء أن يملأ باختياراته هذا الفراغ الخاص بالمستقبل.

ولكن أيهما الأسبق الوجود في ذاته أم الوجود لذاته؟ ولعل هذا التساؤل يعد من أصعب ما تثيره فلسفة سارتر من قضايا، "وهو عندما يقول بأن الوجود في ذاته هو الأسبق يضع نفسه في مساق الواقعيين لكنه عندما يقرر على أسبقية الوجود لذاته فإنه في هذه الحالة يضع نفسه في عداد المثاليين"¹.

والواقع إذا كانت الفلسفة الهايدغرية تعد المصدر المباشر الذي يصدر عنه سارتر فيتفق معها في أمور كثيرة لا سيما في الإلحاد وفي القول بالحرية، إلا أننا نجد سارتر من ناحية أخرى قد استوعب في بوتقته شتى التيارات الفكرية الموافقة أو المعارضة مع لفلسفات الوجودية الصادرة عن كيركجارد ونيثشه.

فقد ارتبطت فلسفة سارتر جزئياً بفلسفة هايدغر وجزئياً بفلسفة هوسرل وتؤدي به فلسفة هايدغر إلى نوع من المثالية لا تبدو على اتفاق مع ما قد يكون اقتبسه من عناصر من فلسفة هايدغر، كما "يشترك سارتر مع هايدغر في أن له اهتمامه (الأنطولوجي) ويشعر بالحاجة إلى دراسة فكرة الكينونة، ويؤكد مثله على فكرة العدم"². وعلى الرغم من أن سارتر قد يكون أقرب إلى كيركجارد من فيلسوف مثل هايدغر إلا أننا نجده يدافع عن مذهبه بعقلية تشبه إلى حد ما عقلية ديكارت.

أما نقطة البداية في الفلسفة السارترية فهي "الكوجيتو" الديكارتي، والكوجيتو هو الشعور باعتباره ذلك الموجود الذي يدرك الظواهر ولكن سارتر يتحدث عن شعور سابق على التأمل، فلا يقول بأن الفكر يستوطن ذاته، وإنما يقرر أن الشعور هو دائماً شعوراً بالشيء.

لقد تبنى سارتر المنهج الفينومولوجي Phenomenology الذي وضعه هوسرل وطبقه هايدغر، غير أن امتياز سارتر يتجلى في أن الفينومولوجيا عنده تحولت من القصيدة الهوسرلية إلى الوجود العالمي بالمعنى

¹ - جان فال وآخرون، ماهية الوجود، ترجمة: عبد المنعم الحنفي، مكتبة مديبولي، القاهرة، 1988، ص 41.

² - زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، دار الوثبة، بيروت، د ت، ص 25.

الهايدغري، فهو لم يقف حد الكوجيتو الديكارتي¹، "لفظ لاتيني معناه أفكر يشار به إلى قول ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" ومعنى هذا القول إثبات وجود أولية لا يتطرق إليها الشك" وإنما مضى إلى ما يقصد إليه الوعي من أشياء.

ومن ثمة استطاع سارتر أن يقيم أنطولوجيا،² أي علم الوجود على أساس المبدأ الفينومولوجي للقصد دون أن يقف عند الوعي كما فعل هوسرل ودون أن يترك الوعي عند سارتر إلى الموجودات التي يعيها إنما هو تأكيد للأنواع الواعي وفي الوقت نفسه تأكيد للأشياء الخارجية.

فالفينومولوجيا عند سارتر تقتصر على دراسة الظواهر دون أن تتعدى ذلك إلى البحث عن النومين الكانطي الذي يقبع وراء الظواهر، يقول سارتر: "إن الفينومولوجيا هي دراسة الظواهر لا الوقائع".³

وبعبارة أخرى فقد اصطنع سارتر المنهج الفينومولوجي وأقام بمقتضى هذا المنهج أنطولوجيا جديدة، ومن هنا يمكن القول أن فلسفة سارتر هي دراسة فينومولوجية للوجود. إلا أن سارتر لم يقتصر على إتباع هذا المنهج في حدود ضيقة، بل حاول من خلال هذا المنهج القيام بمحاولة شاملة لهذا الوجود، فهو لم يقف عند مجرد وصف الإنسان والمواقف الإنسانية والوجود الإنساني وإنما استهدف من وراء دراسته أن يتوصل إلى الحكم على الوجود الإنساني بما هو كذلك أي أنه أراد أن يقيم أنطولوجيا تتناول مقومات الوجود الإنساني بصفة عامة لا مجرد وصف الوجود الفردي".⁴

إن الوصف الفينومولوجي للوجود الإنساني عند الوجوديين يؤلف فلسفة أنطولوجية جديدة موضعها الوجود الإنساني وحسب وهو وجود مقولاته الكاشفة عنه كالقلق واليأس واللامعقول والخلج... الخ، "إنها

¹ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 49.

² - الأنطولوجيا: هي عند أرسطو الفلسفة الأولى أو علم ماهيات الأشياء أو هي على المبادئ الأساسية أو نظرية للمقولات، هي الفلسفة النهائية وعلم الكن للعقلي وتزادف الميتافيزيقا. أنظر: قراء للمصطلح الفلسفي، ترجمة: صفاء عبد السلام جعفر، تقديم: حبيب الشاروني، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، 1998-1999، ص 11.

³ - حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974، ص 92.

⁴ - المرجع نفسه، ص 251.

أنطولوجيا هيومانية Humanism لا بالمعنى الذي قبله سارتر في كتابه الوجودية مذهب انساني ولكن فقد بمعنى أنها لا تعني بوجود غير الإنسان".¹

الواقع أننا نستطيع من تحليل فكرة الحرية عند سارتر أن ننفذ إلى المذهب كله فقد احتلت هذه الفكرة جانباً كبيراً من مذهبه بل يمكننا القول أن وجودية سارتر تركز حول فكرة الحرية، غير أن فكرة الحرية عند سارتر تختلف تماماً عن أي فكرة سابقة عن الحرية، فهي تشتمل لديه الوجود بأسره أعني أنها تعني الوجود والعدم على حد سواء.

وهنا نجد سارتر يحاول أن يحطم فكرة الضرورة التي تفرض على الإنسان من الخارج والتي تستمد من ثبات الأشياء، أو من نظام أخلاقي موضوع وذلك لأن سارتر لا يعترف بماهية معينة ثابتة للفرد وإنما الفرد هو الذي يخلق فرديته التي تميزه عن غيره من الناس وهذا يعني قوله "أن الوجود سابق على الماهية Essence existence comes before".²

ومتى كان الوجود سابقاً على الماهية لم يبق في الإنسان شيء يعين سلوكه وأفعاله ويحد من حريته بل كان حراً كل الحرية، في أن يعمل ما يشاء ولا يتقيد بأي شيء، إن الوجودية لا ترى أن بوسع الإنسان أن يجد معونة في علامة على الأرض تهديه السبيل، لأنها ترى أن الإنسان يفسر الأشياء بنفسه كما يشاء وأنه محكوم عليه في كل لحظة أن يخترع الإنسان "فما الإنسان إلا ما يصنع نفسه وما يريد نفسه وما يتصور نفسه بعد الوجود".³

ويؤكد سارتر أن نزوع الإنسان إلى تحقيق ذاته يجعله يعدو باستمرار خلفها دون جدوى للحاق بها ومفاد ذلك أن تكون الزمنية خاصية أساسية في وجود الإنسان ما دامت محاولاته تفيد معنى الجهد المستمر، ومن هنا يصادق العدم الذي يقبع في صميم تكوينه فيجعل منه فاعلية هدامة إذ تحول بينه وبين التطابق التام مع وجوده.

¹ - محمد ثابت الفني، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، 1974، ص 126.

² - فؤاد كامل، فلاسفة وجوديين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د ت، ص 03.

³ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، د ت، ص 457.

فالإنسان في رأس سارتر عدم،¹ هو ضد الوجود وهو مطلق أو إضافي والعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء والعدم الإضافي هو المضاف إلى الشيء كقولنا عدم الأمان يقول ابن سينا "وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الإطلاق ولا معدومة بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة"، يقرر اللاوجود، وهو أشبه ما يكون بفجوة في الوجود العام أو بمثابة تصدع فيه، لكنه مع ذلك وعي كامن في صمت الأشياء، ولا يكف عن خلق نفسه بنفسه خلقا يفيد أنه حر ويرادف معنى غياب الله.

فليس في نظر سارتر ثمة ماهية²، "هي ما به يجاب عن السؤال بما هو أو هي عند أرسطو هي مطلب ما هو كسؤالك ما الإنسان، فمعناه بحسب الذات ما هي حقيقة الإنسان"، للإنسان خلقها الله من قبل وفرض على الإنسان أن يسير بجهد إليها إنما المسألة كلها رهن بمشيئة الفرد وإرادته، يتكرر ويدع ما يراه من قيم ويخلق ما يريد من مبادئ لأن وجوده سابق عن ماهيته، أما إذا تخيل أو خيل إليه، وجود إله يهيمن على أفعاله ويحدد سلوكه، إنما يكون مثل هذا التخيل ذريعة من جانب الإنسان للتخلي عن حريته والتنصل عن قصد من إرادته وترك وجوده لحتمية الواقع تحركه كيفما يشاء،³ فحينما يقول الوجوديون أن الإنسان أبو أفعاله وأن مصيره مودع بين يديه فإنهم يقصدون بذلك أنه لا بد لنا من أن نتحرر من الأوثان التقليدية الغاشمة والقيم العتيقة البالية لكي نعلو عن أنفسنا نحوها مثال الإنسان كما نريده على أن يكون وهذه النزعة الإنسانية -فيما يرى سارتر- هي التي تجعل من الوجودية فلسفة تفاؤلية تؤمن بالإنسان وتدعو إلى الحرية.

¹ - جميل صليبا، مصدر سابق، ص 64.

² - المصدر نفسه، ص 315.

³ - سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار الوطن العربي، بيروت، 1984، ص 136.

خاتمة الفصل:

من التحليل السابق نستنتج أن الفلسفة الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية في القرن العشرين، فهي تستمد نشاطها من الذات الإنسانية كونها تهتم بمسألة الوجود، وسبب انتشارها هو تلك الأحداث المروعة التي حلت بالناس جراء قيام الحرب العالمية التي أسفرت على انهيار ضياع كافة القيم والمثل الإنسانية، وقد جاءت مناقضة للفلسفة العقلية وبوجه عام فلسفة هيغل، أما عن خصائصها فلها خصائص عدة كونها ترفض التفسير المجرد وتميز بين الحقيقة الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية، وترفض كذلك أي موقف أو رأي أو لا يعترف به، أما عن أصالة سارتر ووجوديته موجودة في كتابه الوجود والعدم، وأهم ما يمكن قوله عن وجوديته أنه قسم الوجود إلى وجود في ذاته مثل وجود الأشياء ووجود العلم أي وجود غير وعي، ووجود لذاته وهو الوجود الذي يتسم بالوعي والشعور وعليه سارتر اهتم بالوجود الإنساني وبأبعاده المختلفة لذلك فهو أقر بأسبقية عن الماهية.

تمهيد:

إذا تقفينا أثر المذهب الوجودي لوجدنا أنه له تاريخاً طويلاً ومواقف متميزة بين الفلاسفة الوجوديين فالفلسفة الوجودية لها أبعاد معرفية متعددة بتعدد زوايا النظر ومقدماتها ولكن بدراستنا للفلسفة الوجودية وجب علينا معرفة الفلاسفة والمفكرين الذين وضعوا حجر الأساس لمعرفة الوجود الإنساني، وقد انشقت هذه الفلسفة إلى طائفة الوجودية المؤمنة والتي تضع الإنسان في علاقة مباشرة مع الله تأسست مع سورين كيركجورد وطائفة وجودية ملحدة يمثلها فريدريك نيتشه ومارتن هايدغر والتي تبدأ بإعلانها عن موت الله، وبالرغم من اختلاف الطوائف بين الملحدة والمؤمنين إلا أن هذا لا ينفي وجود سمات مشتركة بينهم وهذا ما سنبينه في هذا الفصل وعليه يمكن طرح السؤال الآتي: كيف تناول كل فيلسوف مسألة الوجود؟ وما هي السمات المشتركة فيما بينهم؟

المبحث الأول: سورين كيركجارد (1813-1855).

"يعد أبا الفلسفة الوجودية المعاصرة، ولاشك أن الوجودية التي ارتبطت في أذهان الناس باسم جان بول سارتر -وهو فيلسوف ملحد- قد بدأت أول ما بدأت بتأملات كيركجارد الدينية،¹ هذا الأخير الذي اتخذ من وجوده محور تفلسفه، ونستطيع بهذا المعنى أن ندرك قيمة النصوص العديدة التي يعلن فيها كيركجارد أن مؤلفاته كلها ليست سوى تعبير عن حياته الخاصة"،² والناس يحبونه مؤلفا، على حين أنه مجرد مستمع، ويظنون أنه كاتب ديني مع أنه لا يزيد عن كونه واعظا لنفسه، وهو يقول: "إنني على نقیض غیری من الوعاظ ... فبينا هم يحشمون أنفسهم مخاطبة الآخرين أتحدث أنا إلى نفسي"،³ ويتحدث أيضا في كتابه الضميمة Post-scriptum "إن مؤلفاتي كلها تدور حول نفسي، حول نفسي وحدها فلا شيء سواها"⁴، ويصر في يومياته قائلا "إن إنتاجي كله ليس سوى تربيتي لنفسي"، فكتاباته كلها ترسم خطوات هذه التربية، أعني الجهد الذي بذله دون انقطاع لكي يمتلك حقيقته الخاصة عن طريق التفكير في ذاته وفي نفس الوقت لكي يلبس هذه الحقيقة بعد أن يكون قد سيطر عليها، ولكي يقضي على كل تباعد بينه وبين نفسه.⁵

وعليه فإن كيركجارد لم يكن فيلسوفا فحسب، وإنما كان إنسانا تعرض في حياته لأزمات كثيرة أرهفت من مشاعره وملاّت وجدانه بالإيمان الديني الكامل.

وترجع النظرية الأساسية للفلسفة الوجودية لهذا اللاهوتي والفيلسوف الدنماركي، الذي تصدى بجرأة وشجاعة للهجوم على الفكر الميچلي الذي صنع بناءا فلسفيا عقليا يقوم على تصورات ومفاهيم عقلية مجردة، ولا يعبى بالذاتية ويهدر الحرية الفردية، وبالتالي يقضي على الوجود الحق الذي يتصف بأنه وجود مشخص وعيني عند الوجوديين، "يصفه بأنه يمتاز بطابع العمومية وبسبب اتجاهها الموضوعي، فهو ينكر إمكان التوفيق والمصالحة أي

¹ - نقلا عن: علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، 1996، ص 18.

² - ريجيس جوليقي، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الآداب، ط1، بيروت، 1988، ص 29.

³ - المرجع نفسه، ص 29.

⁴ - المرجع نفسه، ص 29.

⁵ - المرجع نفسه، ص 29.

إمكان هدم المعارضة بين القضية ونقيضها في تركيب جديد عقلاني ومنظم"¹، هذه الفلسفة النظرية ترى بأن "كل ما هو موجود هو عقلي، وكل ما هو عقلي هو موجود، والروح المطلقة لا احتفال لها بالأفراد، فما هو إلا أدوات في يدها"²، وفي هذا السياق انتفض كيركجارد على هيكل قائلاً: "لا يملك أن يكون ثمة مذهب في الوجود، لأن المذهب يقوم حائلاً بين الفيلسوف والموجودات، والفلسفة ليست أقوالاً خيالية لموجودات خيالية بل الخطاب فيها موجه إلى الكائنات الموجودة"³. وعليه فإن العامل المساعد في إيجاد الفلسفة هو الذات الموجودة لا العقل المجرد، إذ أن رد السائل إلى الموجودات التي لها خصائص تميزها، وذلك باختيار مجموعة من الممكنات التي يقضي إلى حريتها، فلا اختيار بدون حرية، وهذا الاختيار يقوم على مسؤولية الذات الفاعلة التي تبرر معنى الوجود.

فالاختيار هو نوع من المجازفة التي نجد فيها أن الذات تحيا القلق لذلك كانت الذاتية أساس فلسفته، فلا جرم إذن أنه يمكن تفسير موقف كيركجارد الوجودي بأنه من الناحية المنطقية إنكار لنزعة هيكل العقلية.

"إن القضية التي أثارها كيركجارد في مؤلفاته تدور حول التساؤلات التالية: ما هو الهدف من حياة الإنسان؟ وما معنى الوجود الآدمي؟ وما هو غرض الأحداث البشرية؟"⁴. فقد حاول كيركجارد في أعماله الأدبية أن يقدم صورة قائمة بلا معنى عن الحياة البشرية، كما سعى في كتاباته الدينية إلى توعية القارئ بصورة حادة بهذه القضايا، فقد أشار كيركجارد في كتابه "نتف فلسفية" إلى أن حل مشكلات الإنسان يكمن في قدرته بطريقة أو بأخرى على إيجاد رابطة بين حياة الإنسان الزمنية ونوع من المعرفة الأبدية.

¹ - إ. م. بوشنسكي، المرجع السابق، ص 212.

² - عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1980، ص 21.

³ - نفس المرجع، ص 21.

⁴ - علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المرجع السابق، ص 19.

وعليه يتضح لنا بأن فلسفة كيركجارد تؤثر لما في الحياة من تناقض، وتأكيد لقيمة الذاتية في الطريق

المؤدي إلى الحق، وإيمان كامل بأن الذات المطلقة يمكن أن تتجلى للذات الفردية من خلال الألم والقلق، والندم

والعصر النفسي، كون الإنسان مصيره حتمي مرتبط بالعدم.¹

فالحياة في نظر كيركجارد ليست سوى معاناة الذات للوجود في محاولته لتعزيز مصيرها. "والوجود على هذا النحو

هو الاختيار وهو الصيرورة وهو حياة الوحدة والتفرد، وهو الشعور بالخطيئة، ثم أخيرا الوجود أمام الله".²

فهو يقر باستحالة الوصول إلى معرفة الله تعالى، بأي عملية عقلية، لذلك كان الإيمان المسيحي مليئا

بالتناقضات، لأن أي محاولة لتعقيل الله هي في حقيقتها مروق على الدين.

فلسفة كيركجارد جاءت كرد فعل على مذهب هيغل ونقد للفلسفة العقلانية بوجه عام، لأنه يرى أنه

ثمة نزاع قائم بين الفكر والوجود حتى الموت. ونحن إذا افترضنا أن التطابق الكامل بين الفكر والحياة قد تحقق،

فعند ذلك لا يكون هناك مجال للكلام أو الكتابة أو الاستدلال المنطقي، يقول كيركجارد: "أنا أفكر، إن فأنا غير

موجود".³ وذلك في مقابل النزعة الديكارتية، فلا يبقى إلا أن توجد، فالحقيقة هي الوجود نفسه في واقعه الفريد

الذي لا سبيل إلى التعبير عنه مباشرة على الأقل، أو هي عبارة أدق التشبيه للوجود حين يتحد الوعي بالوجود

نفسه. فالوجود معناه أن نعاني اليأس والقلق حتما، الفهم والقلق يقوي الشعور بالوجود، والإنسان يشعر وهو في

الأسى أنه حي موجود أكثر بكثير مما يشعر بذلك وهو في السرور، وعليه فإن الفلسفة الكيركيجوردية لا ينبغي

النظر على أنها مجرد نسق موضوعي ننظر إليه من الخارج، ونُدور حوله وإنما حقيقة حية، هي رمز ومناسبة للحياة

أو للوجود الشخصي في الوقت نفسه، إذ لا وجود للحقيقة إلا في الخصوصية والذاتية، فنحن لا نوجد لتفلسف

بل نتفلسف لنوجد، ولا تساوي الفلسفة شيئا، إن لم تكن تعبيرا ووسيلة حياة في الوقت نفسه. فالوجودية على

¹ - العدم: في الفلسفة الوجودية لا ينظر إليه على أنه الافتقار إلى الوجود بل على أنه مرتبط بعلاقة، فعند يسير العدم هو ثغرة للوجود، وعند هيدغر أن الوجود ينكشف على أنه حضور وغياب معا، وعند سارتر العدم ثار على الوجود لكنه يلاحق الوجود. ينظر: جان بول سارتر، الوجود والعدم، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، ط1، بيروت، 1966، ص 09.

² - سعيد العشماوي، المرجع السابق، ص 120.

³ - ريجيس جولييفيه، المرجع السابق، ص 30.

هذا النحو ليست مذهبا بقدر ما هي توجيه نحو ما نسميه مع "جبريل مارسيل" فلسفة عينية، أي نحو تعميق للشخصية الروحية.

المبحث الثاني: فريدريك نيتشه.

كان تأثير نيتشه أعمق دون شك من تأثير كيركجارد الذي بدأت كتاباته تدرس في ألمانيا وفرنسا وتعرف في الوسط الفلسفي، ورغم ذلك نجد تأثير نيتشه أعمق وله درجة بارزة من القوة وقد خطى نفس الخطوات التي سار عليها كيركجارد قال "لقد كتبت كتبي بدمي... إن الفكر والحياة يحدد أحدهما الآخر تحديدا وثيقا إلى حد أننا لا نستطيع الواحد إلا بالآخر"¹، لذلك نجد أن فلسفة نيتشه لم تكن سوى تعبير عن حياته وترجمة لمأساته الشخصية في صميمها، كما يرى أن الفكر لا يكون له قيمة إلا إذا كان منبثقا من الوجود نفسه، وأن الفلسفة لا يمكن أن تكون إلا فكرا تشكل في الهم والقلق، عبر تقلبات الوجود الفردي، ولا تكون لها قيمة أبدا إلا بالحياة التي تضرب فيها بكل جذورها وبهذا تمكن من أن يصنع من الحياة دما يسري في عروقه وشرائنه، وأصبح نبعاً أصيلاً للوجودية بإعلانه لذاتيه وتأكيد الوجود الفردي، حيث يرى بأن الفلسفة هي أولاً تجربة فهي تظل دائما الأساس الذي لا بد منه للنظر الفلسفي.

ولقد ذهب نيتشه في الإخلاص إلى هذه النظرة إلى أبعد مما فعل أي شخص آخر فهو لا يدعي الموضوعية بلداً، وهو يقبل المتناقضات التي تمزق على نحو ما لحظات تاريخية، والإنسانية الحقبة لديه هي التي تشق طريق الحقيقة، وهذه الحقيقة تهبط إن صح هذا التعبير من سمائها الميتافيزيقية والمنطقية لتتخذ مكانها في الصعيد النفسي والأخلاقي، وتجعل من التاريخ إنسانيا لا سرد للوقائع فحسب لتظهر قيمة الفلسفة وارتباطها بحياة المفكر وتقبل كل ما يلاقه من مصاعب ولو وصل حد التضحية بنفسه.

وإذا أردنا أن نتعمق في دراسة سؤال معنى الوجود فإن علينا في رأي هيدغر أن نبحث عن متواجد يكون يمكننا لنا أن نصل إليه على النحو الذي هو عليه في ذاته، ومن الواضح أن هذا السؤال ذاته مظهر ووجه من أوجه

¹ - ريجيس جوليفيه، المرجع السابق، ص 49.

وجود متواجد معين، ألا وهو المتواجد الذي هو نحن أنفسنا، ويسمى هايدغر هذا المتواجد الإنساني باسم دزاين Dasein أو الموجود هناك. ويعرفه هايدغر فيقول: "لا يمكن تعريف ماهية الموجود هناك بأن نذكر ما يحتويه ذلك الموجود، إن ماهية الموجود هناك تقوم في كينونته المتعينة والذي يفسر تلك الماهية هو دائما "هذه الكينونة"¹ ومعنى هذا أن الكينونة وحدها دائما "هي السبيل المؤدي إلى تفسير الماهية، ويقصد بالكينونة هنا ذلك الوجود الإنساني الذي هو الوجود الذي يتربع على الزمن بأبعاده الثلاثة ماضي حاضر ومستقبل، وهكذا فإن واقعة الكينونة هي وحدها التي ينبغي أن تجعلنا نفهم السؤال الخاص بالوجود، وهذا الفهم يسمى عند هايدغر فهما وجوديا، وهذا الفهم الوجودي هو بدوره تفسير للخصائص الأنطولوجية للموجود هناك. الذي يمكن أن نقول عليه كذلك بأنه الشعور بأن الإنسان مرمي هناك أو الشعور بالقطيعة وهذا الشعور يرجع إلى تركيب الوجود نفسه، ولا ينشأ عن مجرد أمر عارض في طريقة الوصول إلى العالم، وإنما ينشأ عن الوجود نفسه في واقعه الأنطولوجي.

"إن فلسفة نيتشه كلها من البداية إلى النهاية مرتبطة بمشكلة الإله،² وهذا معناه أن الإله هو الشخصية الرئيسية أو هو بحق الشخصية الوحيدة في قصة نيتشه الدرامية، لأنه يقف عائقا أمام تأكيد الإنسان لذاته، وهو يسعى إلى إرجاع الثقة للإنسان، فهو يهاجم جميع الأديان خاصة المسيحية، وينتفض على الأخلاق المسيحية، كذلك هو ينكر المعتقد المسيحي برمته، ومع ذلك ينبغي أن لا نظن أن موقف نيتشه حيال الدين موقف سلبي محض، إذ أن نيتشه يتوقع مجيء دين جديد أعني تصورا للخلاص يقوم على حطام الأديان الدوجماتية، ويعرفها إبراهيم المذكور: "ألها اتجاه يذهب إلى إثبات قيمة العقل، وقدرته على المعرفة، وإمكان الوصول إلى اليقين، وإذا كان مذهب الشك يوصي بالامتناع عن إثبات الحقائق أو نفيها، فإن الدوجماتيقية ترى أن العلم الإنساني لا يقف عند حد، وتؤكد قدرة العقل على المعرفة والتوصل إلى اليقين"³، وخاصة المسيحية.

¹ - ريجيس جوليفيه، المرجع السابق، ص 219.

² - نفس المرجع، ص 57.

³ - إبراهيم المذكور، المعدم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 85.

أراد سارتر إرساء أخلاق جديدة على أنقاض الأخلاق القديمة "إنها أخلاق الأقوياء أعني أخلاق هؤلاء الذين فهموا بطلان المذاهب الأخلاقية والمذاهب المنطقية الموضوعة حسب المقاس"¹، وهذا معناه أن نيتشه يريد بناء إنسان المستقبل في مقابل أخلاق العبيد وأخلاق الأقوياء، التي يتحدث عنها هي أخلاق الإنسان الأعلى "السوبرمان" التي هي حرية وإبداع للقيم وتتميز هذه الأخلاق كذلك بأنها أخلاق نسبية صرفة، ولكنها تعطي معنى جديد للقيمة، ويمكن فهم حملة نيتشه على الأخلاق التقليدية من جانب المعقولية الفلسفية التي تؤدي إلى الانفكاك عن الواقع وعن الحياة والزهد الديني الذي يؤدي إلى إعدام الحياة في الإنسان، فأخلاق الأقوياء هذه أخلاق السادة هي التي تسمو بالإنسان إلى المثل الأعلى أو ليكون إنساناً قوياً يتصف بالحيوية والنشاط، وهو ما يعرف بالرجل النبيل عند أرسطو الذي يختار سبيلاً لذاته لبلوغ الحقيقة، وهذا الإنسان لا يمكن أن يعيش دون القلق الذي يعيشه ليحقق بذلك وجوده، والقلق هو الإحساس بالصراع المطلق الذي لا حل له، وذلك الصراع الذي يتمزق فيه الموجود، "فالقلق يتغذى من فكرة العود الأبدي وهي الفكرة التي يتخيل بها نيتشه أن يقود عالم الظواهر إلى الحدود التي يخلق فيها هذا العالم نفسه، هناك حيث يريد أن يلوذ بأحضان الواقع الحقيقي الفريد ومن الحاضر ينبثق القلق بالضرورة"²، والإنسان هنا يكون في حلقة تثير الدوار يدور هو بداخلها دورانا أبدياً دون سبب أو مبرر عائداً دون انقطاع إلى نفس النقطة، ومع هذه المحاولات المتكررة يبلغ النقطة التي فيها يستهلك نفسه وينطوي على ذاته لما كان وجوده موزعاً بين حب المصير وبين إرادة القوة، بين التسليم والتمرد، فإن وجوده تمزق وهو يعرف أنه فريسة لعالم لا معقول، فينتهي إلى الجنون، فلا يجد الخلاص إلا فيه، أما فكرة العود الأبدي فهي تشترك في أكثر من جانب مع فكرة التكرار الكبير كجوردية.

¹ - ريجيس جوليفيه، المرجع السابق، ص 52.

² - نفس المرجع، ص 53.

يقول نيتشه: "على الرغم من أنني عدمي متطرف، إلا أنني لم أأس من العثور على باب الخروج، وعلى المنفذ الذي يفضي إلى شيء ما"،¹ ففلسفة نيتشه كلها من البداية إلى النهاية مرتبطة بمشكلة الإله وهي تعبير عن حياته وترجمة لمأساته الشخصية في صميمها.

وهو بقي صامدا ولم يستسلم لمصيره رغم كل التقلبات والآلام، ومن هنا يمكننا القول بأن نيتشه كان يصبوا إلى تحقيق إنسانية الفرد وجعله يعيش حياة القلق التي بها يتحدد وجود الإنسان كموجود.

المبحث الثالث: هايدغر.

استهدف هايدغر إقامة فلسفة على الوجود العام حيث يرى "أنه لدينا فهما عاما مشتركا ولكنه غامض عن الوجود، ورغم هذا يبقى مفهوم الوجود أغمض المفهومات على الإطلاق"،² فقد تطرق هايدغر إلى مسألة "معنى الوجود: على غرار أفلاطون وأرسطو التي تضمنتها أفكار الفلاسفة المعاصرين أمثال كيركجارد ونيتشه وهوسرل وسارتر خاصة، فهو يرمي إلى إنشاء فلسفة الوجود، ويظهر هذا جليا من خلال كتابه الشهير "الوجود والزمان" 1927م، قائمة على الأساس من تحليل الوجود العيني المفرد، هذه الفلسفة التي تتجه إلى نظرية عن كينونة الوجود الإنساني أو بالأحرى صوب نظرية عن الوجود عامة، هذه الفلسفة يريد هايدغر أن يسميها *existentiale* بدلا *existentielle* أما اسم "الفلسفة الوجودية فيلائم -في نظر هايدغر- على عكس من ذلك مذهب يسبرز الذي يرفض رفضا باتا الاعتراف بأن تحليل الوجود العيني يستطيع أن يؤدي إلى نظرية عن الوجود العام، ومن ثمة فإن هذا المذهب يتمسك تمسكا مذهبيا طبقا للمنهج الفينومينولوجي³ لوصف مواقف الإنسان الوجودية العينية".⁴

¹ - ريجيس جوليفيه، المرجع السابق، ص 57.

² - إم. بوشنسكي، المرجع السابق، ص 218.

³ - فينومينولوجيا: كلمة تدل عامة على الفلسفة التي طورها هوسرل في كتاباته المختلفة وهو مؤسسة المذهب الفينومينولوجي الذي أراد منه جعل الفلسفة علما دقيقا وهو المذهب القائل بأنه لا وجود للظواهر. ينظر: حبيب الشاروني، قراءة للمصطلح الفلسفي، المرجع السابق، ص 218.

⁴ - ريجيس جوليفيه، المرجع السابق، ص 62.

ومعنى هذا أنه إذا قلنا بأن هذا المذهب الوجودي متمسك بالمنهج الفينومينولوجي فإننا نلاحظ هنا أن هايدغر يستمد طريقته من هوسرل، ومع أن هوسرل لم يكن وجوديا إلا أن تأثيره على الفلاسفة الوجوديين كان كبيرا خاصة بالنسبة إلى هايدغر، حيث يذهب هايدغر إلى أن الوجود يقتصر على الإنسان وحده، أما باقي الموضوعات فتتخذ حالات أخرى غير الوجود، ويقيم تلك الموازنة بين الإنسان وغيره من العناصر على اعتبار أن الإنسان وجود منفتح من كل جانب، يتصل بكل ما في الحياة، فكأن الإنسان —على هذا النحو— عند هايدغر مشروع وجود يحده من الماضي إمكانيات لم يختارها ويحده من المستقبل مصير لا بد من أن يتقبله وهو الموت.

وإذا أردنا أن ندقق في دراسة سؤال معنى الوجود فإن علينا في رأي هايدغر أن نبحث عن متواجد يكون ممكننا لنا أن نصل إليه على النحو الذي هو عليه في ذاته، ومن الواضح أن هذا السؤال ذاته مظهر ووجه من أوجه وجود متواجد معين ألا وهو المتواجد الذي هو نحن أنفسنا، ويسمى هايدغر هذا المتواجد الإنساني باسم دزاین Desein "ومعناه الوجود الحاضر أو الوجود المقابل للاوجود، وعند هايدغر كينونة الوجود الإنساني أو كيفية وجوده".¹ ويعرفها هايدغر كذلك الموجود هناك فيقول "لا يمكن تعريف ماهية الموجود هناك بأن نذكر ما يحتويه ذلك الموجود إن ماهية الموجود هناك تقوم في كينونته المتعينة والذي يفسر تلك الماهية هو دائما هذه الكينونة"²، ومعنى هذا أن الكينونة وحدها دائما هي السبيل المؤدي إلى تفسير الماهية، ويقصد بالكينونة هنا ذلك الوجود الإنساني الذي هو الوجود الذي يتربع على الزمن بأبعاده الثلاثة ماض وحاضر ومستقبل، وهكذا فإن واقعة الكينونة هي وحدها التي ينبغي أن تجعلنا نفهم السؤال الخاص بالوجود، وهذا الفهم يسمى عند هايدغر فهما وجوديا وهذا الفهم الوجودي هو بدوره تفسير الخصائص الأنطولوجية للموجود هناك، الذي يمكن أن نقول عليه كذلك بأنه الشعور بأن الإنسان مرمي هناك أو الشعور بالقطيعة وهذا الشعور يرجع إلى تركيب الوجود نفسه، ولا ينشأ عن مجرد أمر عارض في طريقة الوصول إلى العالم وإنما ينشأ عن الوجود نفسه في واقعه الأنطولوجي.

¹ - جميل صليبا، المعدم الفلسفي، ج1، المصدر السابق، ص 556.

² - ريجيس جوليفيه، المرجع السابق، ص 219.

"إذا كان وجود الإنسان في الحقيقة وجوداً مشتركاً، طالما أنه لم يستغن به عن الآخرين، فإن شعوره — وهو قوام هذا الوجود — لا يمكن أن يكون إلا متصلاً بموضوع متجه نحو شيء، بما يفيد أن إفراغ هذا الشعور من موضوع يتصل به أو شيء يتجه نحوه يسلب الشعور معناه، فيصبح والعدم سواء"¹، ومعنى هذا أن الوجود الذي تقبل فيه الذات إلى الانخراط والاندماج مع الناس والارتقاء في أحضان الآخرين آملة في الانفلات والهروب من حريتها والتنصل من مسؤولياتها والتخلص من شعورها بالقلق هو وجود زائف، أما الوجود الصحيح فهو وجود تشعر فيه الذات أنها قائمة بنفسها مسؤولة عن ذاتها وأنها تحمل على عاتقها مسؤولية وجودها، هايدغر هو أول من أثار مسألة العدم من الناحية الوجودية، فهم لم يكشف العدم إلا من خلال حال القلق، فثمة قلق أصيل يفاجئنا في لحظات نادرة نحس معه وأكن الوجود قد فنى، والسبب في هذا الإحساس بالفناء أن الإمكانيات لا تتحقق دفعة واحدة معناه سلب لإمكانيات أخرى، ومن ثمة يلزمنا العدم بتصور التناهي الضروري في طبيعة الوجود، وأنه بهذا شرك لكل موجود وعنصر جوهري في تكوينه.

ولقد ألف هايدغر كلمة إعدام لكي يصف فعل العدم، فإن هذا العدم يعدم كل شيء ونفسه أيضاً، فهو عدم فاعل يجعل العالم الذي خرج منه يترجح على الأسس التي وضع عليها، وهو الأساس السلبي للوجود والذي انفصل منه الوجود بنوع من التصدع، يقول هايدغر: "إن هذا العدم الذي يختلف عن كل الأشياء المعينة لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الوجود نفسه"²، ومعنى هذا أن هايدغر ينكشف لنا من خلال التناهي³ الذي هو صميم وجوده وهذا التناهي تعبير على أن الوجود الإنساني إنما هو وجود من أجل الموت، ذلك أن وجودنا يتسم بهذه الصفة وهو أن هناك أشياء ممكنة بالنسبة لنا، "بيد أن ثمة لحظة لا تعود فيها إمكانات أماننا وهذه اللحظة هي

¹ - سعيد العشماوي، مرجع سابق، ص 127.

² - مراد وهبة، سائر بين الوجوديين، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 167.

³ - التناهي: أي محدودية الاختيار بالنسبة إلى الآنية، فمن بين إمكاناتها العديدة لا تستطيع أن تحقق إلا وجهاً أو بعض الأوجه من الممكنات، وأن تترك باقي الممكنات مما ينفذ منه العدم إلى الآنية أو الوجود. ينظر: جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 07.

لحظة موتنا، وهي التي يسميها هايدغر استحالة كل إمكانية¹، وهذا يفسر الطابع التراجيدي للقلق، وهذا كفيلاً أن يرفع عنا أي التزام نحو الناس، وبالتالي ليس إلا مسؤولية واحدة هي أن نتحمل بطلان الفعل، والقلق هنا ليس هو الخوف، لأن الخوف هو خوف من شيء معين، أما القلق فيتعلق بالأشياء كلها في مجملها، "إن ما نقلق عليه في القلق هو العدم المائل في الأشياء والأحياء إذ نشعر في القلق بأننا نحن وكل الأشياء والأحياء قد انزلقنا في هاوية غامضة غير محددة، فتتراءى لي غريبة لا أهتم بها، إنها لم تنعدم ولكنها فقدت عندي كل معنى وأضحت خلواً من كل معنى يثير الاهتمام"²، ومعنى هذا أنه لا بد للإنسان أن يعيش في قلق لينتبه إلى حقيقة الوجود ذلك أن الإنسان بطبعه يميل إلى الفرار من وجه العدم المائل في صميم الوجود، وذلك بالسقوط بين أناس وفي الحياة اليومية الزائفة، ولكي يعود إلى ذاته لا بد من قلق كبير يوقظه من سباته، أما الموت فلا يمكن أن يكون أوج الحياة بمعنى القمة العليا التي تبلغها، وليس هو الثمرة التي تبلغ فيها الحياة تمام نضجها، لأن الحياة لا تبلغ أعلى درجاتها في الموت، ولأن الثمرة تمثل التمام بينما الموت تحطيم للحياة وقضاء عليها وليس الموت وقوفاً للحياة، كما يقف المطر لأنه في الموت منذ بداية الحياة ولهذا يقول هايدغر: "إن هذا الوجود هو بطبعه وجود لفناء أو وجود للموت"³، ومن ثمة فالوجود واقعة زمانية⁴ يجد فيها الإنسان أن ثمة مسافة بينه وبين نفسه عليه أن يجتازها، ولكنه يدرك أن أمام محاولته هذه يلتقي بفكرة الموت التي تهدده بالفناء والعدم، لأن واقعة الموت لا تأتي في نهاية الحياة وبعدها يحقق الإنسان ذاته، وإنما هي واقعة لا تنفصل عن فعل الوجود، فبمجرد أن يولد الإنسان يكون حاضراً للموت، فليس الموت إذن حادثاً يطرأ على الحي، بل يحمل الموت بين جوانبه منذ أن يبدأ الحياة، وإنما يوهم الناس أنفسهم بالفرار من الموت، وذلك بإحالاته إلى مجرد وقائع إحصائية لعدد الوفيات أو يرده إلى اليقين بأن كل نفس ذائقة الموت وكأن الموت يهم الناس ولا يهم أحداً بالذات، مع أنه في الموت يتم الشعور بالفردية إلى أقصى درجة،

¹ - مراد وهبة، سائر بين الوجوديين، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 169.

² - عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 92.

³ - المرجع نفسه، ص 93.

⁴ - الزمانية: ما هو -لذاته يعدم ما- في - ذاته إلى ثلاثة أبعاد: الماضي والحاضر والمستقبل، وهذه تسمى تحارجات الزمان الثلاثة، ينظر: جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 06.

إذ يشعر من يموت أنه يموت وحده لا يشاركه في موته أحد، ولا يستطيع أحد أن يحمل عنه عبء موته فيقوم بالموت بدلا منه، وعليه يمكن القول بأن الموت هو الحد الضروري للوجود الإنساني، ولكن لا يلزم عن ذلك أن الإنسان للموت، بمعنى أن الوجود الإنساني لا يهدف إلى غاية أخرى غير الموت، فالإنسان وجد ليموت من حيث أن الموت قانون محتوم على الحالة الإنسانية، ولكنه لا يهدف إلى الموت لأن الموت ليس العلة التامة للوجود الإنساني.

لا يقول هايدغر بأن الوجود يسبق الماهية كما عبر عن ذلك جان بول سارتر، وإنما يقول: "أنه له المكان الأول فلحسب بالنسبة إلى الماهية"¹ فالوجود عند هايدغر له دلالة صريحة على نوع وجود الآنية² الذي يقصد به الإنسان من حيث أن وجوده قد وضع التساؤل بالنسبة إليه، فماهية الكائن هي ما يحققه فعلا عن طريق وجوده، وبهذا وضع هايدغر الوجود في المقام الأول بالنسبة إلى الماهية، ومعنى هذا أن الإنسان يوجد أولا ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده، إذ أن الإنسان فيما يقول سارتر "مشروع وجود يحيا ذاتيا، ولا يوجد في سماء المعقولات مثل هذا المشروع، والإنسان لا يكون إلا بحسب ما ينويه وما يشرع بفعله"³، وبهذا الفعل الحر الذي يختار به ذاته يخلق ماهيته بنفسه، وعليه يمكن القول بأن الوجودية جاءت لتقدم الوجود على الماهية، ولتنكر أن تكون هناك ماهية واحدة ثابتة، فبالعكس هناك ماهيات كثيرة تختلف باختلاف الأفراد وتتكون من وجود كل فرد.

ويقر أيضا "يوجد قبل كل شيء، وأنه يلقي ذاته ويبرز إلى العالم بعد ذلك"⁴، ومعنى هذا إذن أنه لا وجود للطبيعة الإنسانية لأنه لا وجود لتصور إلهي لها، فالإنسان موجود وهو الذي يقوم بتصور ذاته، وفق ما يريد لها هو وكما يرسمها بعد الوجود.

¹ - رجبيس جوليفيه، مرجع سابق، ص 66.

² - الآنية: مطلق استخدمه هايدغر في بحثه عن الوجود الإنساني، يتغير الأسلوب الخاص لوجود الإنسان - في - العالم بانتمائه/علاقته بالموضوعات المحيطة به وأفراد جماعته، بمعنى اهتمامه بهم، ورعايته لهم وشعوره نحوهم بالهم. ينظر: حبيب الشاروني، قراءة للمصطلح الفلسفي، مرجع سابق، ص 86.

³ - محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص 103.

⁴ - محمد إبراهيم الفيومي، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، القاهرة، 1983، ص 57.

المبحث الرابع: السمات المشتركة بين الوجوديين.

على الرغم من صعوبة تقديم تعريف جامع مانع للفلسفة الوجودية، ينطبق على جميع من نقول عنهم أنهم وجوديين، إلا أن هذا لا ينفي أن نلتمس عندهم بعض الاهتمامات المشتركة التي تميزهم عن غيرهم من الفلاسفة، وربما كانت هذه الاهتمامات هي التي تصوغ لنا أن نضعهم جميعاً تحت اسم الوجودية.

1- انصبحت معظم اهتمامات الفلاسفة الوجوديين على المشكلات الوجودية للإنسان مثل معنى الحياة والموت والمعاناة، وباختصار كل ما يتصل بمشكلات الوجود البشري أو "الوجود الإنساني في العالم" على حد قول هايدغر.¹ لكن هذا لا يعني أن المشكلات الإنسانية هي من وضع هؤلاء الفلاسفة، إذ أنها كانت مع صنع دراسة وبحث على يد الفلاسفة على مر العصور، وهذه المشكلة قد اتخذت على يد الفلاسفة الوجوديين صورة جديدة، بحيث نجد أن الإنسان عند الوجوديين بالمعنى الذي تناوله الفلاسفة الآخرون، أعني ذلك الحيوان الناطق الذي افترضه الفلاسفة العقليون، وجعلوا من الناس جميعاً نسخة واحدة، بل أصبح الإنسان الوجودي هو ذلك الإنسان الفرد الذي يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال تجربته الحية التي لا يستطيع أحد غيره أن يحل محلها فيها، وهذه التجربة الإنسانية والمشكلات العقلية الإنسانية إنما تجسد عند الوجوديين الفردية الإنسانية التي لا ينبغي أن تذوب وسط مجموعة من الأفكار الجامدة تلك التي من شأنها أن تشوه الواقع الإنساني الحقيقي.

وعليه يمكننا هنا القول بأن المنطق الرئيسي هو التجربة الإنسانية التي يعيشها الإنسان هي منبع كل معرفة وأساس البحث عند الفلاسفة الوجوديين، ولعل هذا هو السبب في أن الفلسفة الوجودية تظهر دائماً مطبوعة بطابع الخبرة الشخصية حتى عند هايدغر. وهنا قد تختلف الوجودية من النزعة الإنسانية الطبيعية، فعندما يقول صاحب النزعة الإنسانية: "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً"، فإنه يتحدث عن الإنسان بوصفه نوعاً لا عن الناس بوصفهم أفراداً، غير أن الوجودي يرى أن عبارة "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً" (وهي عبارة تنطوي في نظره على طنطنة وتفاهة)، لا تعني قطعاً الجنس البشري بأكمله، فمن المبادئ الرئيسية في الوجودية القول أن الفرد وحده هو

¹ - محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص 99.

مقياس الأشياء جميعا ولا سيما كل القيم، فالحياة عملية متصلة من اتخاذ القرارات، وكل قرار هو في نهاية الأمر شخصي وفردى، وما حياة الإنسان إلا مجرد مشروع وكل منا مهندس ذاته وبانيها.¹

2- يشترك الوجوديون في القول بأن الوجود الإنساني واقعي بشكل مطلق، وهو واقع متجدد في كل لحظة يخلق ذاته بشكل مستمر فهو مجرد مشروع يزداد تحققا في كل لحظة، بحيث يظهر في كل لحظة أكمل من اللحظة السابقة عليها، وهو على هذه الصورة من الواقعية التي تختلف عما كان يعتقد به الفلاسفة بوجه عام. لأننا نجد أن الإنسان عند الوجوديين لم يخلق دفعة واحدة بحيث تصبح طبيعة محددة واضحة منذ البداية، بل إن وجوده يخلق ذاته في كل لحظة، فالإنسان هو الذي يخلق ذاته بحرية كاملة، بل الإنسان عندهم مرادف لحيته على وجه لا نستطيع معه أن نقول أن طبيعة الإنسان محددة قبل أن يوجد بل لابد من أن يوجد أولا، ثم يحدد هو نفسه بعد ذلك بالاختيارات الحرة التي يتخذها بعد وجوده، تتماشى تماما وتتطابق مع الزمانية.

3- الموضوع الرئيسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو ما يسمى الوجود، ومن الصعب تعريف المعنى الذي يأخذ عليه الوجوديون تلك الكلمة ولكنها تدل على كل حال على الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود.²

ويرى الوجوديون أن الإنسان وحده هو الذي يحوز الوجود وهم نادرا ما يستخدمون كلمة "إنسان"، وإنما يدلون عليه بتعبيرات مثل "الموجود هناك" و"الوجود" و"الأنا" و"الوجود لأجل ذاته" بمعنى الشعور أو الوعي منظورا إليه في ذاته وكأنه في حالة وحدة وانعزال وهو إنسان بما هو إنسان من حيث أنه يتجاوز وجود الأشياء والوجود المادي بوجه عام هو الذات أو الذاتية".³

4- من الخطأ أن نستنتج من ذلك أن الوجوديين يعتبرون الإنسان مغلقا على نفسه، بل على العكس من ذلك هو واقع مفتوح وغير كامل، وعلى ذلك فإن طبيعة الإنسان ترتبط ارتباطا تاما بالعالم وبالناس على وجه الخصوص، وقد أقر جميع ممثلي الوجودية بهذا الاعتقاد المزدوج، بحيث يبدو الإنسان مدججا في العالم. ومعنى هذا

¹ - نقلا عن: محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص 100.

² - إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص 214.

³ - المرجع نفسه، ص 215.

أن الإنسان لا يواجه في كل زمان موقفا مفروضا عليه، بل يواجه موقفه هو، ومن ناحية أخرى يفترض الوجوديون أن هناك ارتباطا خاصا بين الناس وهذا الارتباط هو الذي يعطي للوجود صفته الخاصة وهذا هو معنى المعية Togetherness عند هايدغر والتواصل Communication عند ياسبرز والأنت thor عند مارسيل.¹

5- ينكر الوجوديون التمييز بين الذات والموضوع لذلك فهم لا يعطون قيمة للمعرفة العقلية بالنسبة للأغراض الفلسفية لأن المعرفة الحقيقية لا تتحقق بالفهم بل من خلال الواقع الذي يكون موضع خبرة.

وهكذا نلاحظ أن الوجودية جاءت رفضا لكل أنواع التفكير المجرد والفلسفة المنطقية والعلمية الخالصة وباختصار يمكننا القول بأن الوجودية هي الاتجاه الذي يرفض مطلقية العقل، ويؤكد في مقابل ذلك أن الفلسفة ينبغي أن تتعلق بحياة الفرد وتجربته الخالصة وبالموقف التاريخي الذي يجد نفسه فيه، فينبغي على الفلسفة ألا تهتم بالتأمل المجرد بل بطريقة الحياة، فهي ينبغي أن تكون فلسفة تعيننا على أن نعيش، وهذا كله متضمن في كلمة "الوجود"، فالفيلسوف الوجودي يقر بأن ما أعرفه ليس هو العالم الخارجي من حيث هو كذلك بل هو تجربتي الخاصة،² ومعنى هذا أن الأمر الشخصي بالنسبة للوجودي هو أمر واقعي، وعلى ذلك ينبغي أن تبدأ الفلسفة من خبرة المرء الخاصة من معرفته الباطنية الخاصة، وهذه المعرفة الباطنية هي الجديرة بالعناية والتوسيع والإثراء، ولذلك ينبغي التسليم بها بوصفها أمرا واضحا، أما العقل — كما أشاء إلى ذلك بعض الوجوديين — يمكن أن يكون مفيدا في هذا الاتجاه ولكن لا ينبغي على الإطلاق أن يكون وصيا أمرا.

¹ - محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص 103.

² - المرجع نفسه، ص 104.

خاتمة الفصل:

من خلال تحليلنا لهذا الفط، نستنتج بأن كل من سورين كيركوجورد وفريدريك نيتشه ومارتن هيدغر، كانت له نظرتة الخاصة وفهمه الخاص في مسألة الوجود فكيركوجورد مثالا يعد أبا للفلسفة الوجودية، ففلسفته كانت محتواها تلك التجربة الذاتية التي عاشها في حياته انتفض على هيغل الذي صنع بناءا فلسفيا عقليا يقوم على مفاهيم عقلية مجردة إذ أعتبر كيركوجورد أن العامل المساعد هو الذات الموجودة لا العقل المجرد ففلسفته جاءت كرد فعل على مذهب هيغل ونقد للفلسفة العقلانية بوجه عام، أما فريدريك نيتشه فنجد بأن فلسفته هي تعبير عن حياته وترجمة لمعاناته الشخصية، وانطلق في فلسفته باعتبار أن الإله هو الشخصية الأساسية لأنه يقف عائقا أمام تأكيد الإنسان لذاته وهو يسعى إلى إرجاع الثقة للإنسان فلم يكن هجومه على المسيحية بذاتها بل هاجم كل الأديان ففلسفة نيتشه كانت من بدايتها إلى نهايتها تدور حول مشكلة الإله وكان يصبوا إلى تحقيق إنسانية الفرد وجعله يعيش حياة القلق التي بها يتحدد وجوده رغم كل العقبات التي تقف عائقا أمامه أما عن هايدغر فقد أقام فلسفته على وجود العام فهو يرمي إلى إنشاء فلسفة للوجود قائمة على الأساس من تحليل الوجود العيني وأن الوجود يقتصر على الإنسان وحده أما باقي الموضوعات فتتخذ حالات أخرى غير الوجود وهؤلاء الفلاسفة تجمعهم بسمات مشتركة أي أنهم جميعا بدؤوا فلسفتهم من تجربة حية معاشة تسمى التجربة الوجودية غير أن التجربة الوجودية تختلف من فيلسوف لآخر وموضوعهم الرئيسي هو الوجود هم يرفضون جميعهم التمييز بين الذات والموضوع.

تمهيد:

تشكل المدرسة الوجودية قطبا أساسيا في فكر سارتر، فهو من أبرز مؤسسي المذهب الوجودي، وقد تعرض في فلسفته للإنسان من عدة جوانب أهمها جانب الحرية في كتابه "الوجود والعدم"، باعتبارها مفهوم من المفاهيم الكبرى التي تحكم وعي الإنسان فتحرك مشاعره وتوجه فعله، كما تطرق إلى موضوع الأنا والآخر، وإلى إبراز العلاقة القائمة بينهما، وتعرض كذلك إلى مسألة الأخلاق، فقد كانت صرخة سارتر مدوية فوق أرض العصر، اتخذت لنفسها موقفا من القيم الأخلاقية، أملا منها في تأسيس أنطولوجيا جديدة لقيم جديدة، فكيف عالج سارتر هذه القضايا؟ وما موقفه منها؟

المبحث الأول: الحرية.

لم يتبلور مفهوم الحرية في الفكر البشري دفعة واحدة، بل تطور عبر التاريخ تحت ضغط الظروف الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية والاقتصادية التي مرت بها المجتمعات البشرية المختلفة، "والوجود الحقيقي، هو في نظر الوجوديين — كما أشرنا — ميزة لا يمتاز بها سوى الإنسان، وذلك لأن الوجود الحقيقي يتطلب الاختيار والحرية".¹ وهذا معناه أن الوجود عندهم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفعل الإنساني، والعمل الإنساني، والممارسة الفعلية لحرية الإنسان في الاختيار والسلوك، وليس مرتبط بالتفكير في الوجود، ولما كان وجود الإنسان يرادف الحرية، كانت ماهية الإنسان متوقفة على حريته كذلك، لأنه هو الذي يخلق ماهيته الخاصة التي لا يمكن أن توجد عند أي إنسان آخر، فهو الذي يختار الفرد الإنساني الذي يريده، في هذا الصدد يقول سارتر "إن ماهية الكائن البشري معلقة بحريته"،² وعليه فالحرية الإنسانية هي مثل الوجود سابقة عن الماهية، ويعرف سارتر الحرية فيقول: "الحرية هي الكائن البشري الذي يفرز عدمه الخاص فيستبعد ماضيه وكذلك مستقبله".³ ومعنى ذلك أن الوعي حاصل على قدرة الانفصال عن ذاته أو حاصل على قدرة الفرار من ذاته، وانفصال الوعي عن ذاته يعني أن يقوم الانفصال بين الحاضر النفسي المباشر من جهة، وبين الماضي أو المستقبل من جهة أخرى، وهذا الانفصال نفسه هو العدم إذ أن ما يفصل السابق عن اللاحق إنما هو اللاشيء أي العدم.

يقول سارتر "ليس الإنسان سوى ما يصنعه بنفسه"،⁴ وهذا معناه أن الإنسان هو وحده المسؤول عما سيكون عليه، فهو يصنع نفسه بنفسه، وبحرية تامة ومطلقة فهو يرفض أن يخضع الإنسان لأي قوة أخرى أكبر من حريته هو ذاته، والحرية عند سارتر تعتبر أعلى قيمة في حياة الإنسان، إن لم تكن هي وحياته شيئاً واحداً، أو على

¹ - محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص 106.

² - نقلاً عن: حبيب الشاروني، بين برغسون وسارتر أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة، 1963، ص 115.

³ - جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 65.

⁴ - أحمد أبو زيد، جان بول سارتر: دراسة تمهيدية، علم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، 1981، ص 09.

حد التعبير وجهان لعملة واحدة، فالإنسان في صميمه حرية ووجوده هو عين حريته، ومن هنا كان الإنسان محكوم عليه بالحرية، "إنه حتى مقابض الجلاذ لا تعفينا من أن نكون أحرارا".¹

فالحرية عند سارتر تبدو أنها حرية مطلقة لأن الإنسان سيظل حر حرية مطلقة، حتى وهو في أشد المواقف قهرا وجبرا، وعليه فالحرية هنا ليست مجرد الحرية الداخلية وحسب، فالعبد حر بالفعل في أن يكسر قيوده لأن معنى القيود لا ينكشف إلا في ضوء الهدف الذي يختاره هو فهو حر في اختياراته.

سارتر في روايته "دروب الحرية Les Chemins de la liberté" يوضح مختلف الطرق التي يسلكها الناس نحو الحرية في الجزء الأول منها والمعنون "سن الرشد" بصورة أفعال ماثيو Mathieu الذي ظل يردد "أن أكون حرا، أن تكون قضيتي، أن أستطيع القول أي موجود لأنني أريد ذلك، أن أكون بدائي بالذات".² "ماثيو" بطل الرواية كان يعيش حرية وهمية يطبعها الروتين، لم يشأ الزواج خوفا من أن يفقد حريته، وكان علي وأنا في الخامسة والعشرين أن ألتزم مثل برونيه Brenet، هذا صحيح ولكن المرء في تلك السن لا يلتزم وهو مدرك القضية تمام الإدراك".³

"ماثيو" كان يزعجه كثيرا حكم مارسيل Mercelle عليه لأنه لم يقيم بواجبه نحوها، فما كان يهمه هو الاحتفاظ بحريته "إنه لا يهتمني إلا قليلا أن أكون برجوازيا أو لا أكون بل كل ما أريده هو أن أحتفظ بحريتي".

فما هي هذه الحرية التي يتكلم عليها ماثيو، وماذا فعل بهذه الحرية؟ "كنت أحسب أنا أن الحرية هي في مواجهة الأوضاع التي يختارها الإنسان بملء إرادته وفي قبول جميع تبعاتها لكن هذا ليس هو رأيك، إنك تشجب المجتمع الرأسمالي ومع ذلك أنت موظف في هذا المجتمع، وأنت تكن ودا مبدئيا للشيوعيين ولكنك تحاذر جدا أن

¹ - محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص 113.

² - جان بول سارتر، سن الرشد، تر: سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، ط2، 1962، ص 75.

³ - المصدر نفسه، ص 76.

تلتزم وأنت لم تقترع قط، وأنتك تحتقر الطبقة البرجوازية، وأنت مع ذلك برجوازي ابن برجوازي، وأخ برجوازي، وتعيش وكأنك برجوازي¹.

هذه الملاحظات أبداها له أخوه جاك Jacques وتؤكد أن ماثيو لم يكن منسجما مع مبادئه، أي لم يجسد أفكاره النظرية في أفعاله، اكتفى بالإسهام عن سبب عدم التحاقه بساحة القتال في إسبانيا التي كانت تعيش الحرب، وبالتساؤل عما إذا كان بوسعه أن يختار عالما آخر، وأنه ما زال يحتفظ بحريته "... كان يجب أن نتحرر، وقد تم هذا الآن، فأنت حر، ولكن ما جدوى هذه الحرية، إن لم تكن لتمكن المرء من الالتزام؟ لقد أنفقت خمسة وثلاثين عاما، وأنت تنظف نفسك وكانت النتيجة فراغا أنت لو تدري، جسم غريب، إنك تعيش في الهواء وقطعت صلتك بالبرجوازية وليست لك أي علاقة بالبيروليتاريا، فأنت عائم، أنت مجرد، أنت غائب"²، وهذا معناه أن سارتر يرى بأنه يجب على الإنسان أن يكون شيئا أو يختار ما يكون، فالمهم أن يكون الإنسان حرا ولا يصدر أفعاله إلا عن حرية، ما دام أن الإنسان يصنع قدره بيده، ويبيده يشكل مستقبله، بل ويشكل ماضيه، فهو عندما يحس وعندما يفكر وعندما يريد لا يصدر عن قيمة من القيم التقليدية، ولا يتلقى عن إله دين من الأديان لأنه قد تحرر تحررا كاملا من سلطان كل قيمة مهما كان مصدرها، ولأنه بمحض حريته قد خلق لنفسه قيما أخرى جديدة، فهو حر في اختياراته ما دام يتمتع بالحرية الكاملة، وهو مسؤول عن جميع اختياراته، وهذا هو معنى قول سارتر "إنني مسؤول عن كل شيء، ومسؤوليتي تمتد حتى إلى تلك الحرب التي اشتركت فيها كما لو كنت أنا الذي أعلنتها"³. ومعنى هذا أن الإنسان في الوقت الذي يكون فيه حرا كل هذه الحرية، يكون مسؤولا مسؤولية لا تقل عما يتمتع به من حرية فعلى قدر ما تكون الحرية تكون المسؤولية بالفقير مثلا حر في تقبل فقره أو أن يشكو منه أو أن يعمل جاهدا ليصبح غنيا.

¹ - جان بول سارتر، سن الرشد، المصدر السابق، ص 160-161.

² - المصدر نفسه، ص 177.

³ - سارتر وبكيت، من الوجودية إلى العبث مسرحيتان ودراستان، تر: جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للتقديم، 1977، ص 08.

ماثيو حر من أجل لا شيء، يحس بحريته كعبء ثقيل، وهو بذلك ليس فخورا بحياته هو بحاجة إلى أن ينسى نفسه ولأن يجد شيئا يموت من أجله، وكانت حريته بعيدة عنه، وفجأة خيل إليه أنه كان يرى حريته كانت خارج المتناول، فاسية جامحة كالجماد، وكانت تأمره بصراحة أن يتخلى عن مارسيل، ولم تدم إلا لحظة هذه الحرية التي لا تشرح، والتي كانت تأخذ مظاهر الجريمة، لقد لمحها لها وكانت كثيفة، ثم إنها كانت بعيدة، وظل مستندا إلى إرادته الإنسانية أكثر مما ينبغي...¹ فسارتر هنا يرفض أن يخضع الإنسان لأي قوى أخرى أكبر من حريته هو ذاته، وأنه ليس ثمة مهرب للإنسان من هذه الحرية، فهو وحده عليه أن يخترع خيره وشره، يفعل ما يريد، حر في أن يكون ما يريد، "كان وحيدا وسط صمت شيطاني، حرا ووحيدا من غير عون ولا عذر، محكوما عليه أن يقرر من غير مساعدة ممكنة محكوما عليه إلى الأبد أن يكون حرا"،² فسارتر يرى بأن وجود الإنسان ليس إلا الممارسة المتواصلة لحريته فهو حر يختار أي سلوك يحدد به ماهيته الخاصة دون أن يجد أمامه سلسلة سواء كانت من القيم أو الأنظمة، فهو نفسه حرية عليه أن يكون نفسه باستمرار ليظهر بوجه آخر في المستقبل "الحرية تتطابق في أعماقها مع العدم الذي هو في قلب صميم الإنسان"³، ومعنى هذا أن الوجود الإنساني هو الوجود الذي ينفذ عن طريقة العدم إلى الأشياء، لأنه شرط لازم لظهور العدم وبالتالي فإن الحرية هي شرط لازم للعدم من حيث أنها صميم الوجود وعليه يمكننا القول بأن الحرية في فلسفة سارتر هي مرتبطة بمسألة العدم من حيث هي شرط لازم لظهوره.

وهذه الحرية ستأخذ شكلا آخر في فلسفة سارتر، هذا ما يبينه في الجزء الثالث من روايته "دروب الحرية"⁴ الذي يعكس أحداث الحرب العالمية الثانية بعد انهزام فرنسا أمام الألمان واحتلالهم لباريس "الألمان يحتلون

¹ - جان بول سارتر، سن الرشد، مصدر سابق، ص 326.

² - المصدر نفسه، ص 370.

³ - جال بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 704.

⁴ - والمعونة بالجزن العميق La mort dans l'âme

باريس. ضغط نحو الجنوب، سقوط الهاقر، هجوم من خط ماجينو"¹، وهنا تأخذ الأمور مجرى آخر في حياة ماثيو، فظروف الحرب أملت عليه مبادئ أخرى، فأصبح منخرطاً ومشاركاً في الحرب ضد الألمان يقاسم الفرنسيين هزيمتهم وإهانتهم، فهو بعد هذا كله لم يكشف بعد حقيقة الحرية.

إلا أن هذه الأخيرة — حقيقة الحرية — يجسدها بطل مسرحية "الذباب Les Mouches"، عرضت المسرحية للمرة الأولى في 03 حزيران 1943 على مسرح المدينة ومن إخراج شارل دولان Dullin".² أورست Orest الذي صمم على المقاومة وعلى تأكيد ذاتيته وأخلاقه وتحمل مسؤوليته دون أن يخالجه شعور بالندم، فلقد تظاهر أمام الإله جوبيتر بكل كبرياء مؤكداً له أنه ليس قاتلاً جباناً ما دام لم يشعر بالندم على فعله حين انتقم لأبيه.

مسرحية الذباب مدارها قضية الحرية الإنسانية على المستويين الميتافيزيقي والسياسي، فهي مسرحية مقاومة، قدمت في باريس في غمرة الحرب العالمية الثانية ضد الاحتلال النازي، تدور أحداثها في مدينة أورغوس Argos المليئة بالذباب الغارقة في الندم قومها يطاردهم شبح الملك أجامون Agam,o الذي أغتيل من طرف إيجست Aguest بالتآمر مع عشيقته كلايتمسترا (زوجة الملك الصريع)، يمثل الاحتلال الألماني الغاضب بينما كلايتمسترا تمثل الفرنسيين الذين خانوا وطنهم وآثروا التعاون مع المحتل وأورست وألكترا يمثلان قوى المقاومة. واجه أورست الإله المزيف جوبيتر مؤكداً له أن الإنسان يجب أن يكون ملتزماً في أفعاله الصادرة عنه وأن يتحمل تبعاتها، فقرر أن ينفذ جريمته انتقاماً لأبيه، ونفذها ولم يزد هذا إلا كبرياء بنفسه وشعوراً أكثر بحريته وافتخاراً أقوى بجريمته، "إنني حر يا إلكترا لقد انقضت علي حرية كالصاعقة"³، بذلك يكون أورست قد وجد تبريراً لحياته ولوجوده وعبر بشكل صريح عن حريته.

¹ - جال بول سارتر، الحزن العميق، تر: سهيل إدريس، منشورات دار الأدب، بيروت، د ط، د ت، ص 16.

² - سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1994، ص 67.

³ - جان بول سارتر، الذباب، تر: سهيل أمريس، دار الآداب، بيروت، ط 2، 1962، ص 76.

هذه هي حقيقة الحرية عند سارتر، أي أن يتصرف المرء بكامل وعيه وإرادته ويتحمل مسؤولية أفعاله لا أمام نفسه فحسب، بل أمام الآخرين أيضا، فأورست لم يحرر نفسه فقط بل حرر أيضا شعبه ففعل الحرية يظهر في تنفيذها لا في تفادي الالتزام في أية قضية ولا في التراجع عن تنفيذ القرارات، فهو يدعو إلى حرية منح القرار والمصير التي لا تظهر إلا أثناء القيام بفعل واعٍ وإرادي.

فالحرية هنا متعلقة بالوعي بالأفعال الإنسانية هي التعبير العيني عن حرية الموجود "الوعي يحمل خاصيتين متعارضتين، فهو من جهة قرار مستمر وحرية مستمرة، وهو من جهة أخرى والتجسد مستمر وضرورة مستمرة، هاتان الخاصيتان المتعارضتان هما ما نقصد من ازدواج الدلالة في الحرية الإنسانية عند سارتر".¹

وتستخدم هنا كلمة ازدواج الدلالة للتعبير عن هذا التحرر المستمر والمتجسد المستمر لأن التعارض بين هاتين الخاصيتين لا تضمن في الواقع أي تناقض، وذلك لأن التناقض لا يكون إلا بين المتعارضين من جهة واحدة وباعتبار واحد أما هذا التحرر وهذا التجسد فيقومان من جهتين مختلفتين هما الماضي والمستقبل، فالأفعال التي تنقضي وتصبح بالتالي أفعالا ماضية، هي التي تتجسد وتتحول إلى شيء في ذاته، هذه الأفعال متجسدة هي التي ينفصل عليها الوعي انفصالا حرا إزاء المستقبل وعليه فالوعي إذن يتجسد باعتبار أفعاله الماضية ويتحرر باعتبار أفعاله المستقبلية وهذان الاعتباران هما ما نعبر عنه بازدواج الدلالة في مفهوم الحرية الإنسانية في فلسفة سارتر.

فالحرية في فلسفة سارتر هي مرتبة حتما على التركيب الأنطولوجي للوعي، وأن الوعي محكوم عليه بالحرية لأن الأشياء غير حاصلة على أي معنى، والوعي هو الذي يضفي عليها ما يختار من معان وهذا يعني مباشرة أن الوعي ملزم بالاختيار ومقضي عليه بالحرية، فهما متلازمان ومترابطان.

وتعتبر الحرية عند سارتر هي الشرط الأول للفعل "إنه هو الذي يفصل في أمر غاياته ودوافعه والفعل هو

التعبير عن الحرية".²

¹ - جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 65.

² - المصدر نفسه، ص 700.

ومعنى هذا أن الحرية هنا تصبح فعلا ونبغها من خلال الفعل الذي ننظمه مع البواعث والدوافع والغايات التي يتضمنها هذا الفعل، ولا يمكننا هنا أن نتصور ماهية الحرية بل بالعكس لأن الحرية هي الأساس في كل الماهيات، فالإنسان الحر هو الذي يصنع ماهيته بنفسه، وهنا يظهر الشعور بالحرية.

"سارتر يحكم على الإنسان بالحرية فليس له الاختيار بأن لا يكون حرا ولقد تطرق لمسألة الحرية في كتابه "الوجود والعدم" وتبين أن الوجود ذاته يقرر العدم الذي هو شرط الحرية"¹ فالحرية تتطابق في أعماقها مع العدم، هذا الأخير الذي هو في قلب صميم الإنسان، فالحرية هي العدم الذي قد كان في صميم الإنسان وهذا العدم هو الذي يدفع الآنية على أن تصنع نفسها بدلا من أن تكون أو أن يتحكم فيها شيء ما من الخارج، يقول سارتر: "الحرية ليست وجودا ما: إنها وجود الإنسان أعني عدم وجوده".²

فوجود الإنسان هنا سابق عن ماهيته التي عليه صنعها باستمرار، وهو حر في اختياره لماهيته، لكي لا تبقى رهينة الماضي، وبالتالي فالإنسان هو الذي يشيد أخلاقه وقيمه المثلى وهو سيد أفعاله، وهذه الحرية لا يجب أن تبقى فارغة تبعث على الغثيان بل يجب أن تلتزم بمشروع وأن تعطي معنى للأشياء وأن تختار بين مجموع الإمكانيات المتاحة، وعليه فالحرية السارترية تريد الإنسان حرا لأن يختار أي سلوك ليحدد به ماهيته، وتريده في نفس الوقت ملزما على أن يمارس هذه الحرية ليخلق ماهيته الخاصة، دون أن يجد أمامه سلسلة من القيم أو الأنظمة تستطيع تبرير سلوكه، فهو مسؤول عن كل ما يفعل بمجرد ارتدائه في العالم، ويكون مسؤولا مسؤولية لا تقل عما يتمتع به من حرية.

فعلى قدر ما تكون الحرية تكون المسؤولية، فلا بد لنا هنا من الإشارة إلى أن المسؤولية التي ترتبط بالحرية لا تعني مجرد أن الإنسان مسؤول عن نفسه فحسب، بحيث تنحصر هذه المسؤولية في ذاته المحدودة بل تتعدى

¹ - Jean Paul Sartre, L'être et le néant, librairie Gallimard, Paris, 49^{ème}, Ibid, p58.

² - جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 704.

ذلك إلى جميع الناس، بحيث يكون مسؤولاً عنهم بالمثل، فالإنسان عندما يفعل لا يفعل لنفسه فحسب، وإنما هو يشرع للإنسانية كلها، ويشعر في الوقت نفسه بأنه مسؤول مسؤولية كلية شاملة.

أي أن الإنسان عندما يقول أنه مسؤول عن نفسه، فهذا لا يعني أنه مسؤول عن فرديته فحسب، وإنما يعني أنه مسؤول عن الناس جميعاً، فلما كان محكوماً عليه أن يكون حراً فإنه يحمل على عاتقه عبء العالم كله، وهكذا تكون مسؤوليتنا أكبر بكثير مما نظن، لأنها تلزم الإنسانية جمعاء.

إن الحرية كما يترتب عليها من الشعور بالمسؤولية الكاملة عن كل اختيار نقوم به يبعث في نفوس معظم الناس ضيقاً وقلقاً شديداً، ولكن لا مهرب للإنسان من هذا القلق، فالإنسان لا بد له أن يعيش مع القلق لا على البحث عن وسائل للقضاء عليه، وهذا القلق ليس هو الهم الذي يشعر به بعض الناس، بل هو شيء أعمق وأبعث عن الخوف: "هو الشعور الدائم بأن كل اختيار له دلالة وأهميته، لأنه يحمل في طياته مسؤوليتنا الشخصية الكاملة، وبذلك يصبح كل اختيار جزء من تاريخنا وماهيتنا الدائمة".¹

فالحرية تتكشف للإنسان بواسطة القلق، والقلق هو كيفية وجود الحرية باعتبارها شعوراً بالوجود بالحرية عند سارتر بدت وكأنها مطلقة لأن الإنسان عنده سيظل حراً حرية مطلقة، حتى وهو في أشد المواقف قهراً وحيراً، "إنه حتى مقابض الجلاذ لا تعطينا من أن نكون أحراراً"،² والحرية هنا ليست مجرد الحرية الداخلية وحسب، فالعبد حر بالفعل في أن يكسر قيوده، لأن معنى القيود لا ينكشف إلا في ضوء الهدف الذي يختاره، فإما أن يظل عبداً أو أن يغامر من أجل أن يحرر نفسه من العبودية، فما دام الإنسان حراً بهذه الصورة فهو مسؤول عن أفعاله لأنها أفعال أتاها بحرية تامة واختيار كامل وعليه فالجبان هو الذي يصنع من نفسه إنساناً جباناً والبطل هو الذي يصنع نفسه على هذه الصورة.

¹ - محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص 110.

² - المرجع نفسه، ص 113.

المبحث الثاني: الأخلاق.

بيننا فيما سبق أن حقيقة الإنسان عند سارتر هي الحرية، وأن وجوده سابق عن ماهيته، لذا فهو يصنع قيمه ومبادئه الأخلاقية، وسارتر يرفض بشدة الركون إلى أخلاق جاهزة، ويعتبرها بأنها أخلاق زائفة، ومجرد أكاذيب، وعلى هذا فإن الحرية هي الأساس الفريد للقيم ولا شيء على الإطلاق يرغمني على اعتناق لهذه القيمة أو تلك، أو لهذا السلم من القيم أو ذاك، "فأنا الموجود الذي توجد بواسطته القيم ولكنني -باعتباري كذلك- لا أجد مبررا أو عذرا لي فأنا أساس القيم الذي لا أساس له"¹، بمعنى أن الإنسان هو الذي يوجد قيمه وأخلاقه ويصنعها بنفسه وبحرية مطلقة، فالقيم لا يمكن أن تتكشف إلا بحرية إيجابية كون الحرية هي أساس جميع القيم، فالإنسان لا يوجد إلا ليكون حرا وإنه ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حرا.

تعتبر القيمة كذلك وجه من أوجه الهدم وأساس كل قيمة هو حرية الموجود لأجل ذاته،² وهو الذي يختار ذاته بذاته، فهو مصدر المعجزات، وهو وحده يفعل الشر ويفعل الخير، وبالتالي فهو يختار قيمه فليس في الأخلاق إذن إلا قانون أساسي واحد "اختبر نفسك بنفسك"³ وهذا القانون متبع دائما، لأن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرا، فالحرية هي أساس جميع القيم، والإنسان يجب أن يكون صانعا لقيمه الخاصة.

أخلاق فلسفة سارتر تقوم على الحرية ما دام الإنسان "قضي عليه بالحرية"⁴ وقائمة كذلك على المسؤولية والشعور بروح الالتزام في اتخاذ المواقف إزاء القضايا المطروحة، فعلى قدر ما تكون الحرية تكون المسؤولية. لهذا نجد سارتر يقارن المآزق الأخلاقي للإنسان بمآزق أن القائد الذي عليه أن يتخذ قرارات تتوقف عليها حياة أو موت كثيرين، إن مثل هؤلاء القادة إنما يتخذون قراراتهم في قلق وهذا النوع من القلق، هو الذي تصفه الوجودية بأنه عام بيننا باعتبارنا كائنات حرة، فما دام الإنسان مشروعا وتصميما يصنعه بنفسه، فإنه بالضرورة

¹ - ريجيس جوليقييه، مرجع سابق، ص 137.

² - الموجود لأجل ذاته: هو الشعور أو الوعي منظورا إليه في ذاته وكأنه في حالة وحدة وانعزال، وهو انعدام الموجود في ذاته، وشعور بنقص الموجود والشوق إلى الوجود، ينظر: جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 05.

³ - إ. م. بوشنسكي، مرجع سابق، ص 236.

⁴ - جانيت كولومبل، سارتر بين الوجوديين، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 156.

مسؤول عما يكون عليه وكل إنسان يحمل المسؤولية الكاملة عن وجوده، ولا تقتصر هذه المسؤولية عليه وحده بوصفه فردا بل تمتد إلى الناس جميعا، لأن القرار الذي يتخذه لنفسه يمس سائر بني البشر، فالإنسان حينما يختار لنفسه هو في الوقت نفسه يختار لسائر الناس، ذلك لأنه باختياره هذا يرسم الإنسان كما يرى أن يكون، إذ أن اختياره لهذا أو ذاك تؤكد في الوقت نفسه لقيمة ما يختاره لأننا لا نختار أبدا ما نؤمن بأنه شر وإنما نختار دائما ما نعتقد أنه خير، ولا شيء يمكن أن يكون خيرا لنا دون أن يكون أيضا خيرا للآخرين، فبتشكيلنا لصورة أنفسنا نحن نشكل في الوقت نفسه صورة الإنسان، وهكذا نرى أن مسؤوليتنا أكبر بكثير جدا مما نضن لأنها تلزم الإنسانية كلها، وحتى الأفعال الشخصية مثل الزواج تلزم سائر الناس فاختياري مثلا أن أتزوج وأن أنجب أولادا حتى ولو كان أمرا متعلقا بحالتي الخاصة أو بملذاتي وشهواتي، فإن هذا الاختيار نفسه يمس الناس جميعا، وعلى هذا فأنا مسؤول قبل نفسي وقبل الناس جميعا في آن واحد معا.

فالأخلاق عند سارتر هي أخلاقية حقيقية وليست مجموعة من القواعد الثابتة، إنها انفجار دائم وتمتاز بكونها لا تخضع لوجود خير مطلق أو شر مطلق محدود، لأن الإنسان هو الذي يصنع الخير والشر لنفسه، ولا يستطيع أحد أن يصنعها له كما أنه لا يستطيع أن يصنعها لأحد لأن كل واحد حر لا يحد حريته شيء ومسؤول عن نفسه دون غيرها، وهكذا يقول سارتر على لسان فويتز Gretz في مسرحيته الشيطان والإله الرحيم لأنه يرى "أن الحرية هي المصدر الوحيد للقيمة"¹ ولأنه يرى أن الأشياء ليست حقا أو باطلا، خيرا أو شرا قبل وضعه لمعايير الحقيقة وللخير الأخلاقي، إن حكمه عليها هو الذي يمنحها رتبة في سلم القيم وتلقى المعايير التي يرجع إليها في حكمه فقوتها كلها من عزمه الحر على اعتبارها وحدها صحيحة، "إن الحرية هي الأساس الوحيد للقيم ولا شيء مطلقا يبرر قولي لهذه القيمة أو تلك لهذا السلم للقيم أو ذاك فأنا غير قابل للتبرير بصفتي الكائن الذي يوجد للقيم"² ومعنى هذا أن أحكامي لا تقبل مراجعة سلطة أخرى لها ولكنها تقبل مراجعتي إذ يمكنني أن

¹ - نقلا عن: الربيع ميمون، القيمة والحرية المطلقة، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 279.

² - المرجع نفسه، ص 280.

أعرض عنها بقرار جديد وأن أدلي بغيرها، وأن أؤمن بمبادئ جديدة ليست هي التي اخترتها من قبل لأن حريتي هي الأساس المطلق لكل ما يصدر مني أو أتوق إليه.

والأخلاق عند سارتر كذلك بالإضافة إلى أنها قائمة على الحرية والمسؤولية فهي كذلك دعوة إلى التحرر من المألوف لصنع مستقبل البشرية كلها لذلك فهو حارب الظلم الاجتماعي، وساند الثورات الشعبية وأدان السياسات الاستعمارية بما فيها استعمار فرنسا للجزائر، فعندما انفجرت الثورة الجزائرية في نوفمبر 1954 وبدأت تؤثر في الأوساط السياسية والثقافية وجد سارتر نفسه يواجه وصفا سياسيا جديدا، أي التزام نحو وطنه فرنسا من جهة والتزام نحو فلسفته التي تنادي بتحقيق فكرة الحرية من جهة أخرى، وانطلاقا من مبدئه الذي يقول حريتي هي حرية الغير، وفي استجوابه مع سيمون ديب وفوار وضع سارتر قائلا: "أنظر إلى موقفني اتجاه الثورة الجزائرية ... وهي الفترة التي تخلت فيها عن الحزب الشيوعي لأن مطالب الحزب ومطالي لم تكن واحدة، فالحزب يرى استقلال الجزائر بطريقة خاصة وغامضة بينما نحن متفقون مع جبهة التحرير الوطني لتحقيق الاستقلال في المستقبل القريب"¹ وهنا يظهر ويتجلى موقف سارتر بشكل واضح لدعمه ومساندته القضية الجزائرية، وبتعبير آخر كان سارتر يرى نفسه ملزما أخلاقيا بالوقوف إلى جانب الجزائريين الذين لم يكونوا يحبونا كثيرا، وبالتالي كان ملزما بالكفاح - كفاح الآخرين - ضد فرنسا، يقول: "إن فرنسا هي شيء موجود بالنسبة إلي، وكان مؤذيا لي أن أكون ضد بلدي"² فهنا يظهر الالتزام الأخلاقي والروح الأخلاقية.

ينتقد سارتر الأخلاق العلمانية التي تنفي وجود الله "القيم الأخلاقية لا تتوقف على الاختيار الإنساني بل يحددها القانون الطبيعي عن طريق الصنعة والأوامر الإلهية"³، وتحذر هنا الإشارة إلى أن الإنسان بالرغم من أنه ليس هو خالق الكينونة إلا أنه على الأقل مبدع لهذه القيم الأخلاقية، وهنا نجد سارتر ينتقد الأخلاق العلمانية التي

¹ - عبد المجيد عمري، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، الجزائر، د ط، د ت، ص 30.

² - خليل أحمد خليل، السارتري تحافت الأخلاق والسياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982، ص 80.

³ - جان بول سارتر، عاصفة على العصر، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، بيروت، ط1، 1965، ص 113.

تنفي وجود الله، ذلك أن إنكار وجود الله هو إنكار وجود الخير واعتراف بوجود عالم لا توجد به قيم، عالم يجد فيه الإنسان نفسه متروكا ولا يجد شيئا يتمسك به.

يربط سارتر الأخلاق عنده بالوعي "كنت أبحث عن الأخلاق في وعي بدون مقابل، بدون آخر (أفضل آخر على مقابل)، واليوم اعتبر أن كل ما يظهر كأنه وعي في لحظة معينة هو بالضرورة مرتبط وغالبا متولد في حضور وحتى في غياب وجود الآخر، وتعبير آخر: كل وعي يبدو لي حاليا أنه في آن واحد يكون ذاته كوعي وأنه في وقت واحد هو وعي للآخر ووعي لأجل الآخر، وأن هذا الواقع بالذات هذا الكائن بذاته يعتبر نفسه كذات بالنسبة إلى الآخر، والذي له علاقة مع الآخر، وهو الذي أسميه الوعي الأخلاقي"¹، وهذا معناه أنه إذا كانت الأخلاق تتعلق بالسلوك وقيمه ومعايير العلاقات الإنسانية فإن الوعي وجوديا هو وعي أخلاقي في النهاية، والأخلاق السارترية قوامها التأكيد على أن كل وعي له بعده الإلزامي، البعد الوجودي، أو البعد الواجب، فالأخلاق هي مضمون الفعل الإنساني ومثال ذلك "أن الفعل الذي أريد القيام به يحتمل نوعا من الإلزام الداخلي الذي هو بعد من أبعاد وعي، ولابد لكل وعي من القيام بما يقوم به، ليس لأن ما يقوم به هو صحيح إلى هذا الحد، بل على العكس لأن أي هدف يرمي إليه يظهر في الوعي، وكأنه وصفى مستقبلية، وهذا بنظري هو منطق الأخلاق"².

وهنا يظهر الارتباط بين الوعي والأخلاق، فكل وعي له بعده الأخلاقي، فالأخلاق الوجودية خاصة السارترية منها تقوم على عامل الخلق، فالإنسان هو الذي يختار قيمه ومبادئه وأخلاقه لأنه هو الذي يكون نفسه باختيار نوع أخلاقه، فالظروف تضغط عليه لدرجة أنه لا يستطيع أن لا يختار إذ عليه أن يختار بين أن يكون ملحدا أو مؤمنا، كاتباً أو رساما أو شيئا آخر، فهو يحرص دائما على أن تكون تصرفاته صادرة عن إرادته الواعية.

¹ - خليل أحمد خليل، السارترية تحافت الأخلاق والسياسية، المرجع السابق، ص 53.

² - المرجع نفسه، ص 52.

ذكرنا فيما سبق أن أساس كل قيمة هو الحرية، ولكن مع عودة سارتر في سنواته الأخيرة لأبحاثه الأخلاقية أبان أن الأخلاق لا يمكن قيامها على الحرية وحدها، وأن أساسها الثاني هو الإخاء "وأنه لواجب أن يكون الإخاء ممكنا رغم الإرهاب، وهذا الإمكان ينبغي أن نرسي أسسه"¹، فسارتر غني دائما بالبحث عن الأخلاق المشخصة الفردية وعن إمكانها الأنطولوجي، بمعنى أخلاق تقوم على الثورة على كل ما هو متوارث ويدعو الفرد فيها بعد إلى الانخراط في الجماعة فيقول: فإذا كانت الحرية التي هي أساسها لا تردنا إلى شمولية القانون، وإذا كانت السماء خلوية فذلك لا يعني أن كل شيء جائز ومباح، الأمر كله متعلق بالصلة بالآخر الذي بدونه لا وجود للذات الأخلاقية"².

في مقابل هذا نجد ينفي وجود أخلاق مجردة لأنها لا تستقيم في عالم الحركة والحياة، ذلك هو عالم الإنسان الذي لا نجد فيه أخلاقا عامة وشاملة، فالأخلاق لا وجود لها بمعزل عن واقع الإنسان المحسوس، لأنها ليست إلا قيما يخلقها الإنسان لنفسه، حيث يواجه موقفا ما في حياته وهي قابلة للتجديد بتجدد مواقف الإنسان، فالأخلاق المجردة بجانب الشمولي كما بجانب طقسية القانون التي لا تقيم علاقات إلا بين شخصيات أو أشخاص حقوقيين، ولا شك أنها تنطوي على إلزام يستدعينا على تحول في شعورنا ووعينا بحيث تكون مجرد حصيلة لما صنعوا منا.

إن الأخلاق عند سارتر هي أخلاقية حقيقية، وليس مجموعة من القواعد الثابتة، إنها انفجار دائم وتمتاز بكونها لا تخضع لوجود خير مطلق أو شر مطلق محدود، لأن الإنسان هو الذي يصنع الخير والشر لنفسه، ولا يستطيع أحد أن يصنعهما له كما أنه لا يستطيع أن يصنعهما لأحد لأن كل واحد حر لا يحد حريته شيء ومسؤول عن نفسه دون غيرها.

¹ - فؤاد كامل، النظرة عند سارتر، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 157.

² - المرجع نفسه، ص 158.

المبحث الثالث: الأنا والآخر.

يتحدث المرء عن نفسه عندما يتحدث عن الآخرين، ومن لم يستطع أن يتحدث عن نفسه لم يستطع أن يتحدث عن غيره، ولذلك ترتبط مشكلة الغير ارتباطات وثيقا بمشكلة الذاتية والشخصية في تاريخ الفلسفة والشعور بالشخصية شعورا قويا يستتبع الشعور بالآخر كحد للمقاومة أو بوصفه القطب الذي تتجه إليه الذات.

هأنذا وحدي في عالم موضوعي من الأشياء والأدوات عالم يتخذه وجودي لذاته مجالا لحيته وموضوعا لتعالیه، عالم تحتل فيه الأشياء مكانها بالنسبة للمكان الذي أضع فيه نفسي، فأما المركز المتنقل الذي تلتفت حوله الأشياء، أينما ذهبت، وحيثما كنت وفجأة ... لم أعد وحدي، فقد ظهر في عالمي شخص آخر، فأفسد علي وحدتي وسلب مني حريتي، وزحزحني عن المركز الذي لم أهنأ به طويلا، فليس الآخر شيئا، من الأشياء، وإلا ما كان له أن يتنزع من الوحدة التي تمتعت بها عندما كنت مع الأشياء وما كان له أن يجذب الأشياء نحوه فيصير مركزها ومحورها الذي تدور حوله، وما كان ليستطيع أن يسلب حريتي لأن الأشياء لا تسلب أحدا حريته.

إن الآخر بنظرته إلي يحيلني أنا الآخر إلى شيء بين الأشياء، وأدخل في عالمه كموضوع للنظر والتأمل، فموضوعيتي لا تأتي إلا من العالم، ما دام العالم يستمد موضوعيته من وجودي، إذ أنه لا يستطيع أن يكون موضوعا لنفسه، وهنا تظهر المبارزة بيني وبين الآخر أو بين الأنا والغير الذي هو "الإمكانية الدائمة لإحالي إلى موضوع مرئي"¹ ما دام كان له أن يجذب الأشياء نحوه ليصير كما ذكرنا فيما سبق مركزها ومحورها الذي يدور حوله، وهو كذلك الإنسانية الدائمة لأن تتحول بواسطتي إلى موضوع مرئي، فالآخر موضوع وذات، فهو موضوع عندما أكون ذاتا بالنسبة إليه إذ لا أستطيع أن أكون موضوعا بالنسبة إلى نفسي، كما لا يستطيع الآخر أن يكون موضوعا إلى نفسه. فأنا أرى نفسي لأن الآخر يراني وهو شعور أوضح ما يكون في حالة الخجل، وهي حالة يتعرف فيها المرء على نفسه كموضوع يراه الآخر، ويحكم عليه، أو بالأحرى كحرية تغفل منه لكي تصوير موضوعا معطى وهذه العلاقة بين ذاتي وشعوري بهذه الذات كموضوع مرئي علاقة وجود لا علاقة معرفة، "وفيها أشعر أن

¹ - نقلا عن: سعاد حرب، مرجع سابق، ص 35.

العالم ينساب خارجاً عن نفسه، وأن ذاتي تنساب خارجه عن نفسها وأن نظرة الغير تحمل وجودي في هذا العالم عبر هذا العالم، وهو عالم قائم هاهنا وفي الوقت نفسه عبر هذا العالم"¹ وهذا معناه أن الوجود الذي نحياه في الخجل عند ظهور الآخر وجود غامض مبهم غير محدود يستمد غموضه وإبهامه وعدم تحدده من حرية الآخر، وهي حرية لا أستطيع معرفتها أو التكهن بإمكانياتها وهكذا فإن الخجل هو خجل من الذات أمام الآخر، ففي حالة الخجل مثلاً يكون الآخر هو الحضور الشاسع وغير المرئي الذي يدعم هذا الخجل ويشمله من كل ناحية فهو المحيط الداعم لوجودي غير المنكشف، فوجود الآخر تكشف عنه النظرة الفينومينولوجية للشعور بالخجل، "فالخجل إذن هو دائماً إشارة إلى ما أظهر به أمام الغير، إن حكم الغير يضعني في حالة أحكم فيها على نفسي حكماً وكأنه حكم على موضوع"² وهذا معناه أنه أنا أخجل عندما أعاني فجأة نظرة الآخر التي تقع علي، عندئذ تسري في جسدي كله رجفة وأشعر بأني مثبت في مكاني ومفرغ من نشاطي وكأني أصبحت مشلولاً، فالخجل إذن ينتابني عندما أرى أو أتخيل أحداً غيري يراني، عندئذ أضطر لأن أرى الشيء على نحو ما أبدو للآخر، وينكشف لي في نفس الوقت وجود الآخر باعتباره الذات التي تنظر إلي، فالآخر هو الوساطة التي لا غناء عنها بيني وبين نفسي، "إني أخجل من نفسي كما تبدو للآخر ... وأتعرّف نفسي على نحو ما يراني ... والآخر لا يكشف لي فحسب عن الحالة التي أكون عليها وإنما هو يجعل مني كائناً جديداً عليه أن يحمل أوصافاً جديدة ... هذا الكائن لم يكن بالقوة قبل ظهور الآخر ... ولا يكمن في الآخر، فأنا مسؤول عنه ... وعلى ذلك فالخجل هو خجل من النفس إزاء الآخر، هذان التركيبان هما غير قابلين للانفصال فيما بينهما"³ وهذا معناه أن النظرة الفينومينولوجية إلى الخجل تبين أولاً أن الآخر يؤسس إحدى تركيبات وجودي، وبالتالي فإن العلاقة بين الأنا والآخر ليست هي علاقة معرفة وإنما هي علاقة وجود، فلا ينبغي أن أسعى لفهم وجودي ووجود الآخرين على أنها موضوعات معرفة متعادلة، بل على العكس "أن أتوطد في وجودي وأن أقيم مشكلة الآخر ابتداءً من

¹ - فؤاد كامل، الغير عند سارتر، دار المعارف، مصر، د ت، ص 36.

² - ريجيس جوليفيه، مرجع سابق، ص 160.

³ - نقلاً عن: حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 164.

وجودي".¹ بمعنى أن العلاقة القائمة بين الأنا والآخر هي علاقة وجود، لكن في مقابل هذا هناك من ينظر إلى هذه العلاقة -الأنا والآخر- على أنها علاقة معرفة وليست علاقة وجود مثلما فعلت المثالية والواقعية، لكنها فشلت في توضيح هذه العلاقة ولم تستطع أن تخرج للفرد من وحدته الأنطولوجية، فالواقعية مثلاً تزعم أن ما لدي من تجربة حسية عن جسد الآخر وعن تمثال جسده وأفعاله بجسدي أنا وأفعالي إنما يعطيني معرفة بالآخر، ولكنها بهذه التجربة تقتصر على التدليل على وجود جسد آخر فحسب، وتظل معرفتنا بروح الآخر احتمالية، إذ أنه من الممكن منطقياً أن يكون الآخر الذي أراه يمشي في الطريق ليس إلا جسداً أو آلة تتحرك.

أما المثالية فضنت أنه من الضروري البرهنة على وجود العالم الخارجي، وكذلك على وجود الجسد لكنها أخفقت في هذه المحاولة لأنها جعلت الموجود حبيساً في الفكر والفكر عاجز على أن يصلني بالعالم الخارجي أو أن يصلني بجسدي.

إن حرية الآخر تحد من حريتي، وتتعالى على وجودي بوصف هذا الوجود موضوعاً لحرية الآخر، "حرية الآخر إذن تغير من مفهوم حريتي"،² ومعنى هذا أن ما في وجودي لأجل الآخر من غموض وعدم تحدّد يكشف عن حرية الآخر، وهذا الوجود لأجل الآخر هو الذي يحد حريتي، إنه وجود خاص بي، ولكنه متوقف على حرية الآخر، وعليه فحرية الآخر إذن تجرد إمكاناتي وأُشعر عندئذ أن إمكانيات الآخر تتجاوز إمكانياتي وتتعالى عليها، فحرية الآخر تضعني في حالة من الخطر الدائم، وذلك بسبب خوفاً من أن يتخذني الآخر أداة لتحقيق إمكانياته وغاياته التي أجهلها، "وهكذا أن أكون منظور يشكلني ككون دون أي دفاع، لحرية غير حريتي وبهذا المعنى تستطيع أن نعتبر أنفسنا عبيداً بقدر ما نبدو للآخر ولكن لا تشكل هذه العبودية نتيجة تاريخية وقابلة للتجاوز لحياة مجردة على هيئة وعي".³

¹ - حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 164.

² - المرجع نفسه، ص 170.

³ - نقلاً عن: سعاد حرب، مرجع سابق، ص 11.

ومعنى هذا أن العبودية عند سارتر هي أن أكون خاضعا لنظر وأحكام الآخرين، دون أن أستطيع التعرف إليها، وأن أكون إمكانية من ضمن إمكانيات الذي يراي والذي يستطيع أن يتخذ مني وسيلة لتحقيق أهدافه. في العلاقات العينية مع الغير يرى سارتر بأنه كل ما يصدق علي يصدق على الغير، بينما أحاول التحرر من سلطان الغير، يحاول الغير أن يتحرر من سلطاني، وبينما أسعى لاستعباد الغير يسعى الغير لاستعبادي، ولا يتعلق الأمر هنا بالعلاقات من جانب واحد مع موضوع في ذاته، بل بعلاقات تبادلية ومتحركة والأوصاف التالية ينبغي أن تنظر داخل منظور التنازع والتنازع هو المعنى الأصلي للوجود-الغير "أن ماهية العلاقات بين شعور وآخر ليست هي الوئام وإنما هي الصراع".¹

فسارتر لا يتصور أية علاقات بالآخرين إلا على هيئة صراع، ففلسفته تتجاهل تمام التجاهل الصداقة ففي علاقة الحب مثلا بين أنا والآخر، يحاول الآخر دائما تمثل حرتي وامتلاكها باعتبارها حرية. "إنني مملوك للغير ونظرة الغير تحدد جسمي في عرائه وتولده وتنحته وتنتجه كما هو، وتراه كما لن أراه أنا أبدا، والغير يحتفظ بسر حقيقي أنا، إنه يجعلني أوجد وبهذا يملكني أنا (إنه يملكني) وأنا في تعرف موضوعيتي أحس بأن لديه هذا الشعور، والغير بصفة شعور، هو بالنسبة إلي في آن واحد ما سرقه مني الغير".² ومعنى هذا أن حرية الآخر هي ما يفعله عني وما يجعل مني موضوعا بحيث ينكشف ظاهري للآخر، ففي الحب يسعى الآخر لامتلاك هذه الحرية فأتطلب من الشخص الذي أحبه أن يوجد فحسب ليختارني كموضوع، وهذا يعني أن وجودي يستعد كيانه من الآخر، وبذلك لا يكون وجودي مجرد واقع فائض على الوجود بل يشعر بأنه وجود مبرر وأنه مرغوب فيه بواسطة حرية الآخر برمتها، وبعبارة أخرى أن جوهر الحب هو رغبتني وشعوري لأن أكون محبوبا من الآخر، ومعنى هذا هو أنني أريد أن أبقى للآخر صفته كفاعل حر لا أن أحيله إلى شيء بل أن أصبح أنا شيئا لهذا الفاعل الحر ليختارني بملء حريته، إذن فالمثل الأعلى الذي يصبو إليه من يجب هو أن يكون مختار بحرية من محبوبه، عندئذ يشعر بحرية

¹ - ريجيس جوليفيه، مرجع سابق، ص 165.

² - جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 588.

الآخر وبأنه يمتلك هذه الحرية ويشعر كذلك بأن وجوده ضروري لمن يحب وبأن حاجة الآخر إليه تكسب حياته معنى وتضفي على وجوده تبريرا، كان إذن غاية الحب هي استيلاء المحب على حرية الآخر مع بقاء هذه الحرية بوصفها حرية، لأن حرية الآخر هي ما يؤسس موضوعيتي وماهيتي فإذا استطعت أن أمتلك هذه الحرية فإنني أصبح أساسا خالصا لذاتي وتبريرا لها، فالحب إذن هو صراع.

لقد أشرنا بالفعل إلى أن حرية الآخر هي أساس لوجودي، وبما أن حرية الآخر تجعلني موجودا فليست لدي أي طمأنينة فأنا في وضع خطر بسبب هذه الحرية، إذ أنها تعيد تشكيل وجودي وتجعلني كائنا وتمنحني قيما، وتنزعها مني وتفرض على وجودي انفلاتا سلبيا متواصلا من ذاته، ففكرة الملكية هنا غالبا ما نستعمل لتفسير الحب، وهكذا فإن العاشق في هذه الحالة لا يرغب في امتلاك الحبيب كما لو أنه يمتلك شيئا، فهو يطالب بنمط خاص من الامتلاك، إنه يريد امتلاك حريته من حيث هي حرية ومعنى هذا أن العاشق لا يبغي استعباد معشوقه بل يأبى ذلك، ولكنه من جهة أخرى يأبى أيضا أن تظل حرية الآخر غير خاضعة له وهذا يفسر لنا أولا إحساس الغيرة الذي يشعر به العاشق طالما أن المعشوق لا يزال يملك حريته.

يسعى الحب دائما حسب ما يرى سارتر إلى تحقيق غاية وهي أن يجعل ذاته موضوعا جديرا بأن يغري الشخص المحبوب أو موضوعا جديرا بأن يسحر المحبوب وهنا يأتي في مفهوم سارتر دور اللغة "إن اللغة ليست ظاهرة مضافة إلى الوجود للغير: بل هي أصلا الوجود للغير، أعني واقعة أن الذاتية تستشعر نفسها موضوعا للغير، وفي عالم من الموضوعات الخاصة لا يمكن للغة بحال من الأحوال أن تكون "مخترعة"، لأنها تفترض أصلا علاقة بذات أخرى، وفي ما بين ذاتيته التي لذاتها ليس من الضروري اختراعها لأنها معطاة من قبل في تعرف الغير".¹

¹ - جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 601.

وهذا معناه أن اللغة ليست غريزة من غرائز المخلوقات الإنسانية وليست أيضا من اختراع ذاتيتنا ذلك أن اللغة ليست ظاهرة تنضاف عن الوجود، لأجل الآخر، وإنما هي أساس الوجود لأجل الآخر، فإن ظهور الآخر باعتباره نظرة تنصب على الأنا يجعل اللغة تظهر باعتبارها نفس وجود الأنا كموضوع إزاء الآخر، وليس يقصد باللغة النطق فحسب وإنما أيضا جميع مظاهر التعبير سواء أكانت بالكلام أو الإشارة أو بالتزوين أو بالتبرج، كما أنه ليس هناك أي صيغة لإغراء الآخر سوى اللغة، بهذا المعنى الواسع، فعن طريق اللغة يقدم الحب أحسن الوعود لأن يلبي رغبات المحبوب، وبذلك يكون كلا من الأنا والآخر يحاول أن يكون موضوع إغراء للآخر، ويتطلب أن يوجد الآخر فلهسب من أجل أن يؤسس الأنا ويرغب فيه ويبقيه كموضوع، وذلك لأن فعل الحب هو في جوهره مشروع لأن يجعل المرء ذاته محبوبا ولتحقيق هذه الغاية ينبغي على الحب أن يجعل وجود الآخر قائما فحسب لكي يؤسس موضوعية الأنا، ولكن تحقيق هذه الغاية يعني بالتالي أن الحب يظل واعيا لصفته كفاعل بينما الآخر لا ينتبه لذلك، وبما أن الحب يظل واعيا لصفته كفاعل، بينما الآخر لا ينتبه لذلك وبما أن الحب هو مشروع متبادل من الطرفين فإن الآخر كذلك يسعى لتحقيق نفس الهدف، فيحاول أن يجعل مني ذاتا تختاره هو كشيء أو كموضوع، وإذن فكل من الأنا والآخر يحاول أن يكون موضوعا يمتلكه الآخر وهذا بالذات هو منشأ التناقض الذي يقضي بالفشل على هذه المحاولة، فإن كل من محاولة الأنا والآخر تتضمن وتعني تحطيم محاولة الآخر، وهذا الفشل وما يصاحب من غضب هو الذي يجعل الأنا والآخر ينحرف إلى المازوشية "لفظ مشتق من اسم الروائي النمساوي مازوخ Secher Masoch ويطلق على الاضطراب الجنسي الذي يدفع العاشق إلى التلذذ بالألم النفسي أو الجسماني الذي يخلقه به المعشوق"¹، حيث يحاول أن يوضع نفسه بعنف بل أن يؤذي نفسه ويشوهها أمام الآخر حتى يأسر انتباهه وبملاأ أفقه، فالمازوشية إذن هي محاولة أخرى يلجأ إليها الأنا بعد فشل، المحاولة الأولى أي محاولة للحب لفظ النزاع بين حرية الأنا وحرية الآخر، وفي هذه المحاولة الثانية أي في المازوشية يحاول الأنا أن يجعل نفسه موضوعا بصفة مطلقة ويستخدم في هذه المحاولة حريته لأن يسلب الحرية من نفسه، إن الأنا يسعى

¹ - جميل صليبا، المعدم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 310.

بذلك إلى تلمس اللذة في التنازل عن حريته إزاء خصم يريده الأنا حراً ويحاول أن يشعر بأن الآخر يسوده ويقهره ويتسلط عليه عندئذ تلتذ بإحساسه بالعبودية التي يفرضها عليه الآخر، ومعنى ذلك أن الأنا يلجأ إلى حرية الآخر لتجعل منه موضوعاً أو وجوداً في ذاته، فالأمر هنا متروكاً للآخر لكي يجعل الأنا يوجد، وهذه المحاولة هي كسابقته مقضي عليها بالفشل، أو هي تحمل في طياتها فشلها، وذلك لأن الأنا إذ يسعى لأن يجعل نفسه شيئاً بالنسبة للآخر، فهو يستعمل حريته الخاصة وكذات حرة، ومن ثمة فإن المحاولة التي يبذلها لأن يصبح موضوعاً تخيله بالتالي إلى الذات، وبعبارة أخرى إن الأنا يستطيع أن يصبح موضوعاً بالنسبة إلى الآخر ولكن لإتمام ذلك لا يمكن أن يكون الأنا موضوعاً بالنسبة لذاته لأنه سيظل واعياً بمحاولته يجعل نفسه موضوعاً للآخر، وهو يذهب إلى أبعد من ذلك فيستعمل الآخر كأداة أو وسيلة لكي يصل إلى غايته وهذا هو ما يعرضه على الآخر كذات إزاء الموضوع، "فالمأزوشية هي إذن فشل من الأساس"¹ وهذا معناه أن الفشل هو مصير هذه المحاولات جميعها، فالمأزوشية يمكن اعتبارها من وجهة النظر الأنطولوجية محاولة أقل طموحاً من محاولة الحب، إذ في المأزوشية تسعى الذات لإنكار ذاتيتها الخاصة بينما في الحب تطمح لأن تبررها باعتبارها ذاتاً لكن كلتا المحاولتين ترمي إلى الائتلاف بين حرية الأنا وحرية الآخر وكلتا المحاولتين مقضي عليها بالفشل.

ورغم هذا الفشل إلا أن الأنا لا يقف عند هذا الحد، وإنما يتخذ من فشله نفسه دافعاً وحافزاً على اصطناع الحيل للاستيلاء على حرية الآخر على نحو جديد، وبعبارة أخرى يسعى الأنا في هذه المحاولة لأن يوقع الآخر في شرك هو جسد الآخر، وليس جسده هو أي جسد الأنا، والحيل التي يعرضها سارتر في هذا الموقف ويفصل فيها القول هي اللامبالاة والرغبة والسادية والكرهية، فهذه كلها وسائل يلجأ إليها الأنا باعتباره ذاتاً ليدرك الآخر باعتباره موضوعاً، فاللامبالاة هنا تعني أنني لا أقر وجود الآخر كذات حرة وأن الآخر من حيث هو نظرة ملقاة علي تختفي، وبالتالي وجودي كموضوع بالنسبة له، إنني أصبح فحسب ذاتاً لا مبررة ولا أحاول أن استخدم حرية الآخر لأن الآخر قد اختفى، إذن فهذا السعي من جانب الأنا لتجاهل حرية الآخر لا يستطيع أن

¹ - حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 182.

يحقق هدفه وينهي بمقتضى ما فيه من تناقض إلى الفشل، وفي محاولة أخرى يسعى الأنا لا إلى مجرد تجاهل حرية الآخر، وإنما إلى أن يأسرها ويستحوذ عليها، والصيغة التي تتم خلالها هذه المحاولة هي "امتلاك شعور الغير عن طريق امتلاك جسده امتلاكاً تاماً وهذا هو معنى الشهوة الجنسية"¹، فعن طريق الشهوة الجنسية يسعى الأنا إلى أن يجعل من الآخر مجرد جسد قد أسكنت فيه حرته، وإلى أن يمتلك هذا الجسد فيكون قد امتلك ضمناً حرية الآخر، ومن أجل تحقيق هذه الغاية يحاول الأنا أن يجرد الآخر من ذاكرته بحيث يشعر الآخر أن حرته التي كانت تفيض حوله، قد حلت في جسده، وكأنما هو حبيس في نطاق هذا الجسد ومسحور به، وبحيث يشعر الأنا أن الآخر قد استسلم له وبأن حرته قد أصبحت عاجزة فهي قد تماسكت وتجمدت في جسده وهذه —عند سارتر— هي غاية الرغبة وهدفها، إلا أن الرغبة تنتهي كغيرها من المحاولات السابقة وبمقتضى ما تحمله من تناقضات إلى الإحباط والفشل.

وبعد الرغبة تظهر السادية كما التقت عند فشل الحب محاولة المازوشية، فالسادية هي المجال الذي يفضي إليه فشل الرغبة وهي اللذة المصحوبة بالقسوة أي إشباع الغريزة الجنسية بإحداث الألم لدى المشارك في الفعل، وكلا الموقفين السادي والمازوشي يسعى إلى هدف واحد هو أن يتطابق الأنا بين حرية الآخر وجسده أي جسد الآخر، وأن يمتلك هذه الحرية المتجسدة، إلا أن السادية تسعى إلى تحقيق هذا الهدف دون أن يفقد الأنا حرته الخاصة به، ومن هنا كان التجاء الأنا إلى استخدام جسد الآخر كأداة وكموضوع في نفس الوقت وإلى استعمال العنف والتعذيب، إنه يستخدم حسب الآخر كأداة حتى لا يلجأ الأنا إلى جسده الخاص به، وحتى لا يفقد بالتالي حرته، وهو يعذب الآخر ويذله حتى يجعل منه شيئاً بذئياً، لا يثير لدى الأنا رغبته وإلا يفقده بالتالي حرته "إن ما يسعى إليه الأنا السادي ليس هو إلغاء حرية الآخر الذي يعذبه الأنا بسلوكه السادي، وإنما يرمي بعكس ذلك إلى جعل هذه الحرية تتطابق بحرية مع الجسد المعذب"²، ولذلك فإن لذة السادي تكمن في خضوع فريسته

¹ - ريجيس جوليفيه، مرجع سابق، ص 167.

² - حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 186.

أو إبائها، إذ أن الإباء أو الخضوع بعد كل شيء إنما هو فعل تلقائي يتم اختياريا، أي يتم بحرية الآخر الذي يقع عليه التعذيب، ويظهر حقيقته الإنسانية أي كوعي حر أن الآخر هو الذي يقرر بحريته اللحظة التي يقدر فيها أن ألم التعذيب لم يعد يحتمل وهنا تكمن لذة الأنا السادي الذي يوقع التعذيب، فهو يلتذ من هذا الموقف المتناقض والمزدوج الدلالة، لذا من جهة فهو الذي بتعذيبه للآخر يحتم عليه الخضوع ومن جهة أخرى هذا الخضوع المحتوم يتم بحرية الآخر وقبوله، فهذه الحتمية والحرية أو بعبارة أخرى هذا الإقناع، بواسطة العنف هو ما يحاول الإنسان السادي أن يحققه أو يلتذ به، لكن هذا الموقف ذاته بما يتضمنه من تناقض يقضي على هدف الأنا السادي لأن غاية هذا الأخير كانت في أن يمسك الآخر باعتباره حرا متلبسا بالحرية أي أن يستولي على صميم حرية الآخر بينما لم يبق له التعذيب من الآخر إلا شيئا معذبا مأخوذا تحطمت حرته.

إذن فجميع هذه المحاولات تحمل في طياتها تناقضات وبالتالي فشلها وإحباطها بحيث تظل العلاقة بين الأنا والآخر أو بين حرية الأنا وحرية الآخر في صراع مستمر وهنا يظهر ويتأكد قول سارتر فيما سبق بأن ماهية العلاقات بين شعور وآخر أو بين الأنا والآخر هي ليست وئام وإنما هي صراع.

وفي نهاية هذه المحاولات البائسة يقرر الأنا فجأة أن يتخلص من الآخر، ويسعى بالتالي إلى تحقيق هذا الهدف وذلك بأن يسعى إلى موته وقتله وهذه هي الكراهية، "نظرا لأني لا أستطيع تحقيق الاتحاد مع الآخر واسترداد وجودي في ذاته عن طريق (أي عن طريق الآخر)، فإنني أريد أن يبرز عالم لا يوجد فيه الآخر"¹، ومعنى هذا أن حرية الغير خطر يهددني يجب القضاء عليه والكراهية موجودة أيضا للفشل وتحمل في طياتها تناقضها كغيرها من مواقف الأنا السابقة، وذلك أولا لأن الكراهية لا يمكنها أن تلاشي الآخرين جميعهم رغم أن هذا هو غايتها، فالآخر الذي يكرهه الأنا إنما يمثل الآخرين جميعهم، وفي هذا المشروع يكون فشل الكراهية ذلك أنه ليس في إمكان الكاره أن يلاشي جميع الآخرين.

¹ - ريجيس جولييفيه، مرجع سابق، ص 167.

فالكراهية أيضا تحقق من جانب الآخر وذلك لأن الأنا باعتباره وعيا هو مشروع معتد في المستقبل، وهذا المشروع لا يتم إلا بوجود الآخرين، ولذلك لا يمكن للأنا أن يتخلص من هؤلاء الآخرين لأنه في حاجة إليهم فمشروعه إذن متناقض وفاشل.

إذا كانت المحاولات جميعها مقضي عليها بالفشل وكذلك فنحن مقضي علينا بالتالي أن نعيش في صراع دائم مع الآخرين وإذن فهذا هو الجحيم، وفي هذا الصدد نجد سارتر يقول في مسرحيته الجلسة السرية "الجحيم إن هو إلا الآخرون"¹ وهذا معناه أنه بوجود الآخر تكون استحالة الانطواء على النفس، فالآخر واقف لك بالمرصاد وليس بوسعك حتى أن ترى ذلك، والواقع أن جحيم سارتر هو عالم الغير الذي لا مخرج منه ولا طائل تحته، ولا فائدة فيه إنه عالم يحيا فيه الآخرون، دون أن يكون ثمة سبيل إلى تحقيق أي اتصال حقيقي أو مشاركة فعالة بين الذوات في صميم هذا العالم المشترك.

¹ - جان بول سارتر، جلسة سرية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، د ط، د ت، ص 14.

خاتمة الفصل

مما سبق نستنتج بأن الحرية في فلسفة سارتر قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الإنسان، أو أن نصفها كشيء مستقل، وإنما هي في صميم وجود الإنسان بحيث لا يمكن تناولها دون أن ندرس الوجود الإنساني، فالإنسان حر يختار أي سلوك يحدد به ماهيته الخاصة، دون أن يجد أمامه سلسلة من القيم أو الأنظمة، فسارتر يعترف بقيمة الحرية ويعتبرها أساس كل القيم الأخلاقية، وهو يربط الحرية بالمسؤولية، فما دام الإنسان حراً فهو مسؤول عن تصرفاته، والحرية عند سارتر تتطابق في أعماقها مع العدم الذي هو في قلب صميم الإنسان، وتبقى فلسفة سارتر هي فلسفة حرية.

أما عن موضوع الأنا والآخر فقد اعتبر سارتر العلاقة بينهما على أنها علاقة صراع ونزاع نظراً لوجود الآخر الذي يسعى قدر المستطاع إلى أن يحولني إلى موضوع، في حين يسعى هو دائماً للحفاظ على ذاته، فالآخر هو الجحيم في نظر سارتر.

أما بالنسبة إلى قضية الأخلاق، فهي كذلك قائمة على الحرية والشعور بروح الالتزام، فالإنسان يختار بنفسه قيمه ومبادئه كما ساند سارتر الثورات الشعبية وأدان الاستعمار منها استعمار فرنسا للجزائر، فسارتر هنا يجد نفسه ملزماً أخلاقياً بالوقوف إلى جانب الجزائريين والأخلاق تفرض عليه هذا، فجوهر الأخلاق عند سارتر هو أن تكون قيماً صادرة عن إرادة الإنسان تجسد حريته ومسؤوليته.

خاتمة:

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

1- استخلصنا من الفصل الأول بأن فلسفة سارتر هي وليدة الظروف الاجتماعية والسياسية جراء الحربين العالميتين التي كانت تمر بها أوروبا آنذاك، وبأن الفلسفة الوجودية تعد التجربة العينية الحسية التي يعاينها الإنسان هي نقطة بدايتها، وقد كان سارتر فيلسوفاً وجودياً بالدرجة الأولى حيث اهتم بالإنسان وحاول التوغل في أعماق ذاته في إبراز قيمة الفرد ودوره في بناء مستقبله كفرد واع وحر ومسؤول وهذا ما جعله ينفرد عن الفلاسفة الوجوديين الآخرين رغم تأثره بهم.

والوجودية عموماً تستمد نشاطها من الذات الإنسانية، وعليه فالنزعة الإنسانية عند سارتر تجعل من الوجودية تفاعلية تؤمن بالإنسان.

2- ومن الفصل الثاني استنتجنا بأنه لكل من كيركجورد ونيتشة وهایدغر فلسفته التي يتميز بها. فكل له طريقته وأفكاره وأسلوبه إلا أن هذا لم ينفي وجود نقاط مشتركة بينهم ولعل أهمها على الإطلاق أن جميع الفلاسفات الوجودية في القرن العشرين ميلادي تقوم على أنها جميعاً تنبع من تجربة حياة معاشة تسمى الخبرة الوجودية.

3- أما من الفصل الثالث فقد استنتجنا بأن النزعة التي سيطرت على الفكر السارترى هي النزعة الإنسانية فهو يسعى إلى بناء موقف إنساني مبني على الحرية إذ أن فلسفته هي فلسفة الحرية، والحرية حسب سارتر هي في صميم الوجود الإنساني والوجود بلا حرية هو وجود بلا معنى طالما أنه لا يكون نسيج الحرية، اعتبر الحرية ملازمة لوجود الفرد ومحكوم عليها كذلك، وأكد على قيمتها الإبداعية كما أن فكرة الحرية عند سارتر تختلف تماماً عن أي فكرة سابقة عن الحرية فهي تمثل لديه الوجود بأسره أعني أنها تعني الوجود والعدم على حد سواء، أما في الأخلاق فقد أكد على قيمة الحرية كذلك إذ أن الفرد هو الذي يخلق مبادئه الأخلاقية وقيمه بنفسه وفي هذا إشارة إلى أن الوجود سابق على الماهية عند سارتر، فالإنسان يوجد أولاً ثم يصنع ماهيته بنفسه كيفما يشاء وعلى

الختامة

قدر ما تكون الحرية تكون المسؤولية لذلك نحدد يرفض الأخلاق الجاهزة ويعتبرها أخلاق زائفة ومجرد أكاذيب وقد حصل تطور في فلسفة سارتر التي كانت وجودية ذات طابع فردي منعزل عن الآخرين، أصبحت ماركسية تدرس الأنا في علاقته مع الآخرين وما يميز هذه العلاقة أنها كانت علاقة صراع.

4- إن أهم ما يمكن قوله عن فلسفة جان بول سارتر أنها كانت فلسفة مواقف، وكانت بمثابة نداء وصرخة في وجه الظروف القاسية، وهي أيضا محاولة لإيقاظ الطاقات الرائدة وبعثها لتصنع مستقبلا إنسانيا أفضل وهذا ما يجعل منها فلسفة إنسانية بغض النظر عن مبالغتها الكبيرة في اعتبار الفرد حرا حرية مطلقة

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر.

1. جال بول سارتر، الحزن العميق، تر: سهيل إدريس، منشورات دار الأدب ، بيروت، د ط، د ت.
2. جان بول سارتر، الذباب، تر: سهيل أمريس، دار الآداب، بيروت، ط2، 1962.
3. جان بول سارتر، الوجود والعدم، تر: عبد الرحمان بدوي، دار الآداب، ط1، بيروت، 1966.
- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحنفي، الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع،
4. جان بول سارتر، جلسة سرية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، د ط، د ت.
5. جان بول سارتر، سن الرشد، تر: سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، ط2، 1962.
6. جان بول سارتر، عاصفة على العصر، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، بيروت، ط1، 1965.

ثانياً: المراجع

1- باللغة العربية:

1. أ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.
2. أحمد أبو زيد، جان بول سارتر: دراسة تمهيدية، علم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، 1981.
3. بمنى طريف الخولي، الوجودية الدينية دراسة في فلسفة باول تيليش، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.
4. ط1، 1964.
5. جان فال وآخرون، ماهية الوجود، ترجمة: عبد المنعم الحنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988.
6. جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل ومراجعة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.
7. جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون، د ط، الكويت، 1978.
8. حبيب الشاروني، بين برغسون وسارتر أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة، 1963.
9. حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974.
10. حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ت.

قائمة المصادر والمراجع

11. خليل أحمد خليل، السارتريّة تهافت الأخلاق والسياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982.
12. ريجيس جوليقييه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الآداب، ط1، بيروت، 1988.
13. زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، دار الوثبة، بيروت، د.ت.
14. سارتر وبكيت، من الوجودية إلى العبث مسرحيتان ودراستان، تر: جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للتقديس، 1977.
15. سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994.
16. سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار الوطن العربي، بيروت، 1984.
17. عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1980.
18. عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، الجزائر، د.ت.
19. علي حنفي محمود، جدل العقل والوجود، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991.
20. علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطة، 1996.
21. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية معاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984.
22. فليب تودي، هواردريد، سارتر، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ت.
23. فؤاد كامل، الغير عند سارتر، دار المعارف، مصر، د.ت.
24. فؤاد كامل، فلاسفة وجوديين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
25. محمد إبراهيم الفيومي، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، القاهرة، 1983.
26. محمد ثابت الفني، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، 1974.
27. محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسات الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط2، القاهرة، 1984.
28. ميجل دي أونامونو، المعنى المأساوي للحياة، ترجمة: ج. أ. س، فليتش، 1954.
29. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، د.ت.

2- باللغة الفرنسية:

1. Jean Paul Sartre, L'être et le néant, librairie Gallimard, Paris, 49^{ème}.

ثانيا: المعاجم.

1. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

ثالثا: المجالات.

1. مراد وهبة، سارتر بين الوجوديين، أوراق فلسفية، منتدى صور الأزيكية، العدد الرابع عشر، 2005

فهرس الموضوعات

شكر وعرفان

أ

مقدمة

الفصل الأول: الوجودية

- 05 المبحث الأول: مفهوم الوجودية
- 08 المبحث الثاني: خصائص الوجودية
- 12 المبحث الثالث: وجودية سارتر

الفصل الثاني: وجودية ما قبل سارتر

- 20 المبحث الأول: سورين كير كجارد
- 23 المبحث الثاني: فريدريك نيتشه
- 26 المبحث الثالث: مارتن هايدغر
- 31 المبحث الرابع: السمات المشتركة بين الوجوديين

الفصل الثالث: الأسس الفلسفية للنزعة الإنسانية عند سارتر

- 37 المبحث الأول: الحرية
- 45 المبحث الثاني: الأخلاق
- 50 المبحث الثالث: الأنا والآخر
- 62 الخاتمة.

قائمة المصادر و المراجع

فهرس الموضوعات