



وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة مولود معمري- تيزي وزو-
كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية - تامدة -
كلية العلوم الإجتماعية
تخصص فلسفة



الأخلاق في الفلسفة الوجودية جون بول سارتر - نموذجاً-

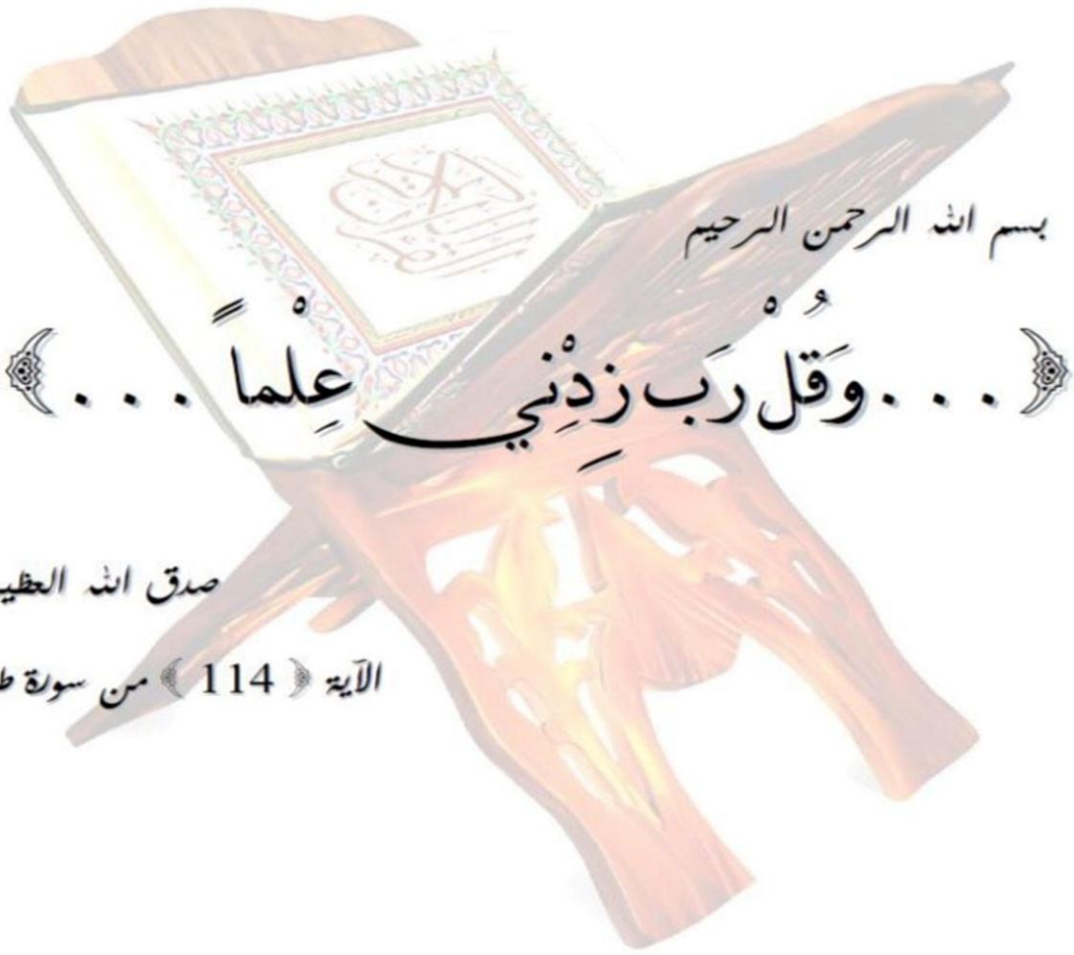
مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة
تخصص: فلسفة غربية حديثة و معاصرة

إشراف الدكتور:
محمدي بلخير

إعداد الطالبة:
واشم مريم

السنة الجامعية : 2024/2023

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

﴿... عَلِمًا...﴾ وَقَلَّ رَبِّ زِدْنِي

صدق الله العظيم

الآية (114) من سورة طه



شكر و تقدير

الحمد لله كثيرا، الحمد لك خلقتنا وبين مخلوقاتك زرعتنا، الحمد لله بالعقل و النطق ميزتنا، الحمد لك عدد خلقك و مداد كلماتك أعنتنا و بالعلم زودتنا...

يقول الحبيب صلى الله عليه وسلم " من لم يشكر الناس لم يشكر الله " أي أننا عندما نعبر عن الشكر و الإمتنان لا يهيم داخلنا سوى أولئك الذين غرسوا زهرا جميلا في طريقنا...

أولئك الذين منحونا الإصرار تلو الإصرار لتخطي الصعاب و نقف واثقي الخطى لنتسابق معهم في إبداع الحروف و الكلمات كما يليق بذوي العزيمة و الهمم...

لا تسع كلماتي إلا لأن تمتزج لتكون عبارات فياضة من الشكر و التقدير ليس لأحد معين وإنما لكل من ساهم ولو بالقليل من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا العمل الأكاديمي.

كما أتقدم بأخلص عبارات الشناء و التقدير إلى أستاذي المشرف الدكتور "محمد بلخير" الذي كان نعم المشرف من خلال توجيهاته و نصائحه القيمة طيلة فترة المذكرة، حيث وجهني حين أخطأت و شجعني حين أصبت، له مني فائق الشكر و الإحترام.

كما لا يفوتني أن أتقدم بأسمى عبارات الشكر و العرفان إلى أساتذتي الكرام في كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية و بالأخص أساتذة قسم الفلسفة الذين كانوا خير سند لنا بنصائحهم و معارفهم الثمينة طيلة مشوارنا الجامعي.

و أتقدم أيضا بالشكر و التقدير إلى لجنة المناقشة على تفضلها بقبول مناقشة هذه الدراسة الأكاديمية، لكم مني ألف تحية و شكر.

لا يسع المقام ولا تنسع الحروف لذكر كل الزملاء الذين تشاركت معهم مقاعد الدراسة لذلك كل ما يسعني قوله هو أنني ممتنة لهم لكل ما قدموه لي من دعم و مشاركة لمختلف اللحظات القيمة التي ولولا وجودهم ما كانت قيمة و ما مرت سنوات الدراسة بلمح البصر.

لكم مني ألف تحية و شكر و تقدير





الإهداء

إلى من رماني القدر بين أحضانها وعطفها وحنانها، إلى التي ضحت بنفسها لأجل سعادتي، إلى التي قال فيها أعظم خلق الله " الجنة تحت أقدام الأمهات"، أمي الحنونة "محمودي ذهبية" التي بكت وفرحت من أجلي، كانت معي في أيامي المشرقة و المظلمة منها، كانت السند و الكتف الذي أتكأ عليه دون تردد، أطال الله في عمرها لتراني كما حلمت بي في أعلى المنصات والمراتب.

إلى الذي زين إسمي بأجمل الألقاب، إلى رمز الأمان و الصبر و العطاء، إلى من كفلني تحت جناحيه و أعطاني بلا مقابل، رمز الحنان و الكفاح، أي الغالي "واشم سعيد" الذي أثار لي كل الدروب لأحيا على درب موجود، أطال الله في عمره لأناشده و أفتخر به طيلة حياتي رغم أنني لا أستطيع أن أفي حقه علي محما قلت أو فعلت.

إلى من لا أملك سواهما أختي حبيبي "كاتية" توأم روحي التي تشاركت معي طفولتي وذكراياتي، و صغيري "نفاث" آخر ثمرة في شجرة العائلة، أختي المدللة مصدر السعادة و البهجة في البيت. أهدي لها هذا العمل و أتمنى لها التوفيق و السداد في دراستها.

إلى أخي الوحيد "محمد" الذي لا تتسع الصفات لوصف شهامته و روحه الطيبة المرحمة، الذي كان معي منذ الصغر، أثار الله دربه و وفقه في خطاه و دراسته.

إلى روح من روحي جدي الغالية "أماني شابحة" رحمة الله عليها تمنيت لو كانت اليوم معي لترى نجاحي الذي طالما حلمت به، جعل الله مثواها الجنة و رزقنا لقاءها في الآخرة.

إلى كل من علمني حرفا، إلى أساتذتي و معلمي من الإبتدائي إلى الجامعة.

إلى التراب الذي حملني على أرضه إنه وطني الحبيب الجزائر.



المقدمة

مقدمة:

إن النظرة الفاحصة للتاريخ الفلسفي تثبت أن تيار الفكر البشري لا يقبل الإقطاع ولا الإقطاع، والإنسان منذ أن إستيقظ وعيه وهو في محاولة دائمة لفهم العالم من حوله، لذلك حاول الرجوع دائماً إلى وجوده العيني بكل ما يتضمنه من غايات و قيم للتحرر من كل أشكال القصور العقلي والأفكار الجامدة التي طغت عليه منذ عصور العبودية، كما حاول تجاوز القيم الأخلاقية القبلية الجاهزة التي جمدت حريته وسجنته ضمن ضوابط و قواعد جعلت منه آلة محضة للجسد. ليتبلور الوعي الإنساني خاصة في القرن العشرين الذي رفع راية الحرية ليحيا ويقر أنه هو الكائن الوحيد الصانع للقيمة الأخلاقية و أن وجوده هو من يضيء للوجود والعالم القيمة والأثر.

لا نقشي سرا إذا قلنا أن الفلسفة الوجودية تعتبر من أهم الفلسفات المعاصرة التي حملت لواء الحرية وأعدت الإعتبار لوجود الإنسان، من خلال تسليط الضوء على دراسة مشاكله الراهنة وتحدياته اليومية. فقد شهدت إنتشارا واسعا و أثرا قويا خلال القرن العشرين. كما لقيت شعبية و شهرة كبيرة في أنحاء عديدة من العالم المعاصر، تلك الفلسفة التي إتخذت من الإنسان موضوعا لها بعدما كان لا يسمع له صوت بسبب إنتهاك حقوقه وحرياته إبان الحريين العالميتين الأولى و الثانية، وما خلفته من أوضاع مزرية و متقهقرة دفعت بمفكري ذلك العصر في البحث عن تيار فكري يعيد للإنسان قيمته الإجتماعية، و يذكره بوجوده الواقعي و يعزز فيه شخصية الفرد الحر الواعي.

تعتبر الوجودية إتجاه فلسفي وحركة ثقافية انتشرت بين الثلاثينات و الأربعينات من القرن العشرين، إلا أن التفكير الوجودي حلقة من سلسلة التفكير الإنساني سبقته حلقات أخرى مهدت لقيامه، من مقدمات كثيرة عند فلاسفة اليونان وفلاسفة العصور الوسطى، مروراً بالعصر الحديث، لتنشأ في النهاية الفلسفة الوجودية المعاصرة.

أسفرت الفلسفة الوجودية عن بزوغ فجر جديد من خلال مذهبها الوجودي الذي كان سعيه الأول الحرية الذاتية و السمو بقيمة الإنسان بعدما كان مغمشا في السابق، لذلك فقد سعت لتحريره من قيود القيم المستبدة التي جعلت منه سجيناً لها، من خلال كبت حريته و جعله يعيش في حاضر مليئ بالقلق من ضغوطات الماضي و تحديات المستقبل. لذلك كانت مقولة الحرية مقدسة في الفكر الوجودي بإعتبار أن الوجود بدون الحرية يفقد معناه الحقيقي. وقد ضمت الفلسفة الوجودية مجموعة من المفكرين و الأدباء المعاصرين الذين عبروا عن أفكارهم الوجودية من خلال العديد من المؤلفات الفلسفية، فضلا عن الروايات والمسرحيات التي كانت في نظرهم أفضل طريقة للتعبير عن رؤيتهم الفكرية الوجودية.

والجدير بالذكر أن المتتبع للتاريخ الفلسفي يؤكد إنقسام الفلاسفة الوجوديين إلى إتجاهين بارزين في الساحة الفكرية، ولعل هذا راجع للإختلافات الإديولوجية و الفلسفية في توجهات روادها، ويمثل هذان الإتجاهين في الفلسفة الوجودية المؤمنة بزعامة كل من الفيلسوف الفرنسي غابرييل مارسيل الذي يمثل النزعة التفاؤلية للوجودية المسيحية، إضافة إلى الطبيب النفساني الألماني كارل ياسبرس والفيلسوف الدنماركي سورين كيركغارد وغيرهم. أما الإتجاه الثاني فيتمثل في الفلسفة الوجودية الملحدة التي جاءت كرد فعل على الفلسفات الحديثة، ويمثلها كل من الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر،

الفصل الثاني : تحت عنوان "تحولات سارتر من الكينونة و العدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني" الذي قسمناه لمبحثين، الأول بعنوان "مأزق تأسيس الأخلاق في مرحلة الكينونة و العدم" و الذي توصلنا فيه إلى أن سارتر لم يؤسس للأخلاق في مرحلة الكينونة و العدم. ليؤسسها فيالمبحث الثاني الذي جاء بعنوان "الخروج من المأزق من خلال الوجودية ذات منزع إنساني" حيث تعرفنا على هذه الأخلاق الفردية التي منبعها الأول حرية الفرد في إتخاذ قراراته بنفسه مع الإشارة لدور الغير في تأسيس هذه الأخلاق.

الفصل الثالث: وهو الأخير الذي جاء بعنوان "مواقف سارتر من القضايا الكبرى في العالم وإعتراضات موجهة إليه" حيث قسمناه كذلك لمبحثين، المبحث الأول بعنوان "أشهر مواقف سارتر في العصر" وقد تطرقنا فيه لأهم ماجاء عن سارتر في مناصرته للقضية الجزائرية والقضية الفلسطينية. كذلك إرتداد سارتر عن أهم أركان مشروعه الوجودي. بينما في المبحث الثاني سعينا للكشف عن "أهم الإنتقادات الموجهة لوجودية سارتر"

الخاتمة: وهي عبارة عن خلاصة تركيبية لما توصلنا إليه من نتائج ونقاط أساسية للبحث.

بما أن طبيعة الموضوع في أغلب الأحيان هي من تفرض علينا المنهج الملائم للدراسة، فقد إعتمدنا في بحثنا على بعض المناهج وهي كالتالي:

المنهج التحليلي: إعتمدنا عليه في تحليلنا لأفكار جان بول سارتر الوجودية، ولتبسيط طبيعة الأخلاق عنده، ومعالجة إشكالية البحث.

المنهج التاريخي: تتبعنا من خلاله نشأة التفكير الوجودي عند سارتر، كذلك عدنا من خلاله إلى المادة التاريخية التي تتحدث عن الأساس الفلسفي للموضوع الأخلاقي لدى سارتر.

المنهج النقدي: والذي تفرضه طبيعة المواضيع الفلسفية، من خلال تقييم مضمون البحث بكل موضوعية، لأن هذا المنهج يمنعنا من الوقوع في الدوغماتية.

من الأسباب التي دفعتنا لإختيار الموضوع:

- الأسباب الذاتية: و المتمثلة في الميولات المعرفية للفلسفة الغربية المعاصرة وعلى وجه التحديد الفلسفة الوجودية، والرغبة في التعمق و الإحاطة بمبحث الأخلاق عند الفيلسوف جان بول سارتر، ومعرفة أبعاده الفلسفية و الفكرية من خلال نظرة وجودية.

- الأسباب الموضوعية: إن المقرر الدراسي لطلبة السنة الثانية ماستر تخصص فلسفة غربية معاصرة، طرح العديد من المواضيع كمنهج للدراسة في مذكرات التخرج. ومن بين هذه المواضيع موضوع الأخلاق في الفلسفة الوجودية جان بول سارتر نموذجاً، وهذا لقلّة و محدودية الدراسات حول الفلسفة الوجودية، الأمر الذي دفعني لإختيار هذا الموضوع ومحاولة

مقدمة

التعرف أكثر على الجانب الأخلاقي في فلسفة جان بول سارتر الوجودية. خاصة وأن هذه الفلسفة هي الفلسفة الأولى التي إتخذت الإنسان كموضوع لها، بعدما كان مجرد آلة في الفلسفات السابقة.

– أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية دراسة هذا الموضوع في التعرف على القيم الأخلاقية من نظرة وجودية محورها الإنسان بعدما عرفت الحضارة الغربية تدهورا في القيم و الأخلاق، لذلك تكمن أهمية دراسة الفلسفة الوجودية في كونها عاجلت هذا التدهور من خلال تحليل الواقع البشري وتسليط الضوء على السلوك الإنساني وترقيته للتفكير السوي الأخلاقي، لأن فلسفة الأخلاق المرادفة لفلسفة الخير و الشر هي الجانب العملي من الفلسفة كونها تهتم بدراسة مايجب أن يكون عليه السلوك الإنساني وفق معايير القيم الخلقية، التي من شأنها أن تحافظ على الإستقرار و القيم الإنسانية في حياة الأفراد و المجتمعات.

– أهداف الدراسة:

فيما يخص الأهداف المرجوة من دراستنا فيمكن تلخيصها فيمايلي:

- محاولة إضافة مساهمة ولو بسيطة في مجال البحوث الأكاديمية.

- تحقيق كفاءة علمية و إثراء جانب من جوانب الفلسفة الأخلاقية من وراء البحث.
- التعرف على الفلسفة الوجودية عموما، و مجال فلسفة الأخلاق خصوصا، لدى الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر.
- إظهار دور الفلسفة المعاصرة في معالجة مشكلات الإنسان المعاصر، من خلال محاولاتها لإسترجاع قيمة الفرد وحرية المتهكة ليحقق وجوده الأصيل.

– صعوبات البحث:

- من المعلوم و الطبيعي أن تواجهنا العديد من العراقيل في إنجاز هذه الدراسة و المتمثلة في:
- صعوبة اللغة السارتيرية وعدم فهم المعنى الحقيقي من الوهلة الأولى عند قراءة مؤلفاته.
- كثرة الترجمات التي لا تخدم المعنى الحقيقي للمؤلف الأصلي، وهذا ما يؤدي لصعوبة إيجاد الآراء التي نسعى لها والتي تخدم موضوع البحث.
- صعوبة تحليل و تفكيك آراء سارتر الفلسفية لشدة غموضها.
- تراكم الكم المعرفي فيما يخص الأفكار المتعلقة بموضوع البحث، مما أدى لصعوبة كيفية طرحها و تقسيمها وفق الخطة المعتمدة للبحث.



إلا أن كل هذه العراقيل لم تمنعنا من إتمام دراستنا، بل زادتنا همة و إرادة لإنجاز عملنا حتى النهاية وتقديمه على صورته الحالية.

_ الدراسات السابقة:

1_ دراسة رفاص روميصة بعنوان الأخلاق في الفلسفة الوجودية (سارتر نموذجاً) مذكرة ماستر، جامعة محمد خيضر، 2018-2019م: حيث إستهدفت هذه الدراسة الكشف عن أساس الأخلاق عند جان بول سارتر و قد حققت هذا الهدف من خلال إجابتها على الأسئلة المطروحة في دراستها حيث توصلت في الأخير إلى تحديد هذا الأساس والمتمثل في الإنسان و وجوده العيني الواقعي.

2_ دراسة جهاد جعفري بعنوان القيم الأخلاقية في فلسفة جان بول سارتر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، 2015-2016م: تناولت هذه الدراسة القيم الأخلاقية من نظرة وجودية إستهدف فيها الباحث دراسة أبعاد الأخلاق عند سارتر الذي كانت فلسفته مبنية على الإنسان في حد ذاته، إنطلاقاً من حريته الفردية إلى مسؤوليته إزاء هذه الحرية، وقد حقق الباحث أهداف دراسته كما يظهر بشكل جلي منالمنظرة الأولى و الفاحصة لهذه الدراسة. وما أثار إنتباهي أكثر الأسلوب الفلسفي التسلسلي للباحث في طرح الآراء و الأفكار بطريقة علمية تلفت الإنتباه وتدفع القارئ للقراءة أكثر.

3_ دراسة حمزة وشان، صورة الجزائر في أدب ألبير كامو و جان بول سارتر، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي، جامعة حسنية بن بوعلي، 2014-201م:سلط الباحث في هذه الدراسة الضوء على مواقف كل من سارتر و صديقه ألبير كامو إتجاه القضية الجزائرية التي تعتبر من أنصع القضايا السياسية عبر التاريخ لما حملته من روح المقاومة و التصدي لشهادتنا الأبرار ضد الإستعمار الفرنسي ولعل هذا الصمود أثر في العديد من الأدباء و المفكرين الذين بدورهم ساندوا القضية الجزائرية بقلمهم وكتاباتهم ومن بينهم سارتر الذي وقف ضد وطنه الأم مع الجزائريين كذلك كامو الذي قدم الدعم إلى جانب سارتر. ولعل الباحث في هذه الدراسة قد قدم لنا صورة واضحة للمواقف الجريئة التي تبناها كلا من سارتر و كامو في الدفاع عن القضية الجزائرية وبهذا يكون قد حقق الأهداف المرجوة لهذه الدراسة الأكاديمية.

وفي الأخير لانجزم أننا قد إستوفينا جميع جوانب الموضوع لأن الكمال والعصمة من الخطأ لله سبحانه وتعالى، وما نحن سوى بمجتهدين لطلب العلم والمعرفة. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: " من إجتهد و أصاب فله أجران ومن إجتهد ولم يصب فله أجر واحد."





الفصل الأول

من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات
الفكرية والفسفية لسارتر

تمهيد

المبحث الأول: تحديد المفاهيم

المبحث الثاني: حياة جون بول سارتر والمرجعيات الفكرية والفسفية لوجودية
سارتر

تمهيد:

إن إستقراءنا لتاريخ الفكر البشري قد أظهر لنا أن لكل عصر مميزاته الفكرية من حيث المواضيع و المفاهيم المطروحة للدراسة من طرف الفلاسفة و المفكرين، ولعل فترة العصر المعاصر كانت من أهم الفترات التي بلغ فيها الإنسان المعاصر ذروته من التفكير الفلسفي بعدما عانى من ويلات الحروب العالمية الأولى و الثانية، ليتشكل وعيه و ينصب إهتمامه الجديد على المصير الإنساني. وتعتبر الفلسفة الوجودية كما أشرنا آنفا من أهم الفلسفات التي سلطت الضوء على الوجود الإنساني في مختلف مقولاته و مفاهيمه الفردية إبتداءً من الحرية و المسؤولية، التي تعتبر من أهم قيم الوجود الإنساني في الفلسفة الوجودية، ويعد جان بول سارتر من أبرز الفلاسفة الوجوديين الذي إهتم بكرامة الإنسان و حرته المطلقة في تقرير مصيره بنفسه، لذلك فقد عمد سارتر لوضع أنطولوجية فينومينولوجية لوصف التركيبة الإنسانية على أنها حرية مطلقة في كتابه الشهير " الوجود والعدم" الذي أراد من خلاله تفسير الوجود إنطلاقاً من الحرية المطلقة للوجود الفردي. وهنا تتبادر إلى أذهاننا العديد من المفاهيم المحورية في فلسفة سارتر والتي جعلت منه زعيم التيار الوجودي الملحد بلا منازع حيث إستوجب علينا في هذا الفصل إماطة اللثام عنها كما سننترق للمؤثرات و العوامل التي ساهمت في تشكيل فكر سارتر الوجودي و الأدبي إبتداءً من الأوضاع السياسية في المجتمع الفرنسي إلى أفكار و كتابات الفلاسفة و المفكرين الذين سبقوه ومهدوا بآرائهم القيمة لظهور أدبه و أفكاره الناصعة التي كانت و مازالت تتلألأ في سماء الفكر الأدبي والفلسفي إلى يومنا الحالي.

المبحث الأول: تحديد المفاهيم:

إن تحديد المفاهيم و الكلمات المفتاحية في البحوث العلمية يشكل خطوة رئيسية و حيوية لفك غموض البحث و فهم صلب الموضوع، لذلك يستوجب على الباحث في إطار دراسته تحديد جملة من المفاهيم المحورية و شرحها بطريقة دقيقة و بسيطة تسهل الفهم و تحقق النتائج المرجوة من البحث. وفي إطار دراستنا الحالية تطرقنا لمجموعة من المفاهيم التي تخدم موضوع بحثنا و المتمثلة في: الوجود، الحرية، الماهية، الأخلاق، القيم، المسؤولية، العدم، الفينومينولوجية، الذات، الفرد. ولكي نضبطها بشكل واضح إعمدنا على جملة من المعاجم اللغوية و الموسوعات الفلسفية التي ساعدتنا في الإلمام بها من الناحية اللغوية و الإصطلاحية.

مفهوم الوجود:

المعنى اللغوي: يعرف الوجود في معجم المعاني الجامع للغة العربية أنه من مصدر "وجد، يجد" ويعني أساسا الحضور، فنحن عندما نقول أن هناك إنسانا حاضرا كقولنا أن هناك إنسانا موجودا، وما يقابل لفظ الحضور من باب المتناقضات لفظ الغياب. نقول:

— خرج إلى الوجود: أي أصبح ذاتا كائنة في الكون.

— غاب في الوجود: أي صار في العدم.

— فرض وجوده: أي ذاته و كينونته.

— غاب عن الوجود: أغمى عليه

— الوجود: بقاء و دوام.

يعرفه "جميل صليبا" أنه مقابل للعدم، وهو بديهي فلا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث أنه مدلول للفظ دون الآخر، وينقسم إلى نوعين وجود خارجي و وجود ذهني، فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان وهو الوجود المادي، أما الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان وهو الوجود العقلي أو المنطقي.¹ يشير لفظ الوجود في اللغة اللاتينية إلى الخروج من الشيء، وهو متكون من مقطعين هما:

Ex: يعني الخروج.

Stere: يعني البقاء في العالم

¹ — جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، بيروت - لبنان، دار الكتاب اللبناني، الطبعة 1، 1982م، ص558-559.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

ومن هنا إنتقل اللفظ إلى اللغات الأوروبية بما يحتويه من شحنة تعبيرية وما يرمز إليه من فكر. يقابله في اللغة الفرنسية و الإنجليزية مصطلح (Existence) أما في اللغة الألمانية فيقابله مصطلح (Existenz) وكلها تدل على أفعال الكينونة والوجود المطلق أو على الخروج إلى العالم أو الخروج من الذات ويظهر ذلك في:

__ الإنجليزية To be

__ الفرنسية Etre

__ الألمانية¹ Sein

المعنى الإصطلاحي: تعددت المدلولات الإصطلاحية لمفهوم الوجود بإعتباره مصطلحا عرف منذ القدم مع الفلسفات الإغريقية و اليونانية فبعدها سعى الفلاسفة الطبيعيون إلى تفسير الوجود الخارجي تفسيرا ماديا مع كل من **طاليس** و **هيرقليطس** وغيرهم، يعتبر الفيلسوف اليوناني **أرسطو** أول من أطلق تسمية الفلسفة الأولى لمبحثه في الوجود، فهو صاحب مقولة " **البحث في الوجود بما هو موجود**" أي أنه بحث في الموجودات من حيث كونها موجودة لا من حيث صفاتها إنطلاقا من مقولاته الجوهرية المتمثلة في مقولة الجوهر و الأعراض التسعة التي هي الكم، الكيف، الأين، المتى، الفعل، الإنفعال، الوضع، الإضافة، النسبة.²

وفي العصور الوسطى شاع إستخدام لفظ **الوجود** لدى الفلسفة العربية الإسلامية ومن بين الفلاسفة الذي قدم إسهاما إصطلاحيا لمفهوم الوجود نجد **الكندي** الذي حاول تقديم إشتقاق عربي لكلمة الوجود وهو "**الأيس**" مقابل **الليس** الذي يعني **العدم**.³

تطرقت الفلسفة الحديثة لمفهوم الوجود كمبحث فلسفي مع الفرنسي "**روني ديكرت**" وغيره من المفكرين، إلا أن هذا المفهوم يبلغ ذروته مع الفلسفة المعاصرة و إن صح التعبير الفلسفة الوجودية التي سلطت الضوء بشكل كبير على مفهوم الوجود وخاصة الوجود الإنساني الذي يعتبر محور إهتمام الوجودية فالوجود الأول الذي يستحق البحث و الدراسة هو الوجود الإنساني بمختلف مشاكله و تحدياته الواقعية لأنه محور العالم إن صح التعبير. ولعل من أبرز الفلاسفة الوجوديين الذي إهتم بالوجود الفردي الإنساني الفيلسوف الفرنسي "**جانبول سارتر**" الذي يرى أن الوجود ثلاث أنواع:

¹ محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، القاهرة، دار القومية للطباعة و النشر، د.ط، 1998م، ص11-12 .

² زينة علي جاسم محمد، تجليات الوجود الإلهي في الفلسفة اليونانية، مجلة كلية الفقه، العدد 27، د.س، ص 380.

³ محمد لسود، مسألة الوجود و الماهية "عند ابن سينا في مواجهة النقد الرشدي" مجلة سلسلة الأنوار، المجلد13، العدد 2، ماي 2023، ص 430.

— وجود في ذاته (Etre- en- soi): الوجود الغير الواعي وهو وجود الأشياء والعالم، ووجود الظواهر ويتصف أنه ملاء.

— وجود لذاته (Etre pour soi): الشعور أو الوعي منظوراً إليه في ذاته وكأنه في حالة وحدة و إنعزال، وهو الإنسان بما هو إنسان. من حيث أنه يتجاوز وجود الأشياء والوجود المادي بوجه عام، وهو الذات أو الذاتية، ومتضمن في كل معرفة.

— وجود للغير (Etre pour autre): هو الشعور منظوراً إليه من وجهة النظر الإجتماعية و الوجود مع الآخرين. وكل وجود للغير يتضمن صراعا و نزاعا مستمرا مع

الوجود للذات، وذلك أن كل وجود للذات - يحاول إسترداد وجوده الخاص - يجعل الغير موضوعا بالنسبة إلى الذات.¹ و إلى هنا و بعد رصد مختلف وجهات نظر الفلاسفة منذ العصر القديم يمكننا القول أن التعريف الجامع و الشامل لمصطلح الوجود هو حالة الكينونة و التواجد في العالم، وتعتبر الأنطولوجيا الفرع الفلسفي الذي يهتم بدراسة طبيعة هذا الوجود وكيفية وجود الأشياء فيه والعلاقة بين هذه الأشياء و الموجودات بما فيها الملموسة كالكائنات الحية و الأشياء المادية، والغير ملموسة كالأفكار والمشاعر.

مفهوم الحرية (Libertè):

المعنى اللغوي: في معجم المعاني الجامع للغة العربية فكلمة حرية جاءت من مصدر "حر" "يحر" جمعه "حريات" وهي القدرة على التصرف بملى الإرادة و الخيار، أي الخلاص من العبودية أو اللوم أو السيطرة. والحر ضد العبد، و الحر هو الكريم و الخالص من الشوائب، و الحر من الأشياء أفضلها، ومن القول أو الفعل أحسنه.²

يعرفها "لالاند" بالقول أن الإنسان الحر هو الذي لا يكون عبداً أو سجيناً، فالحرية هي حالة ذلك الذي يفعل مايشاء وليس ما يريد شخص آخر سواه، إنها غياب إكراه خارجي.³

الحرية لغة تعني الخلو و يقابلها الرق، وهي مفهوم خلقي إجتماعي يعني الإختيار بين البدائل المتاحة و إتيان الأفعال المتعمدة المسؤولة، و القيام بالمبادرات وهذه هي الحرية الموجبة، أما الحرية السلبية فهي التحرر من الحاجة و الخوف وكل أنواع القسر والمعوقات التي قد يفرضها الآخرون أو الظروف على الفرد.⁴

¹ _ الدكتور عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولى، الطبعة 3، 2000م، ص 932-933.

² _ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 461.

³ _ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة 2، 2001م، ص 727.

⁴ _ د. عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص 293.

المعنى الإصطلاحي:

يعتبر مفهوم الحرية مفهوم غير محدد بشكل مطلق حيث يختلف مدلوله الإصطلاحي من مذهب لآخر ومن فلسفة لأخرى، إلا أن المعنى العام المتداول للحرية هو التخلص من كل أشكال الخضوع والإجبار لأي قيد أو فعل، و الخضوع فقط للإرادة و الطبيعة البشرية للإنسان في كل أفعاله و أقواله.

تأتي الحرية حسب "جميل صليبا" على ثلاثة معاني و هي:

— **المعنى العام:** الحرية خاصة الوجود الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته. لذلك يقال أنه ليس للمريض و السجن حرية، لأنهما لا يستطيعان أن يفعلوا ما يريدان.

— **المعنى السياسي و الإجتماعي:** الحرية بهذا المعنى تنقسم إلى حرية نسبية وحرية مطلقة.

فالحرية النسبية هي الخلوص من القسر و الإكراه الإجتماعي، و الحر هو الذي يأتمر بما أمر به القانون، و يتمتع عما نهى عنه.

أما **الحرية المطلقة** فهي حق الفرد في الإستقلال عن الجماعة التي إنخرط في سلكها، وليس الإستقلال هنا بالمعنى الفعلي و إنما هو الإقرار بهذا الإستقلال واستحسانه، و تقديره، و إعتبره قيمة خلقية مطلقة.

— **المعنى النفسي و الخلقى:** إذا كانت الحرية مضادة للإندفاع اللاشعوري، أو الجنون، و اللامسؤولية القانونية و الخلقية، فإنها تدل على حالة شخص لا يقدم على الفعل إلا بعد التفكير فيه سواء كان ذلك الفعل خيرا أو شرا. لذلك قيل أن الحرية هي الحد الأقصى لإستقلال الإرادة، أنه يعرف كيف يستعمل ما لديه من طاقة، وكيف يتنبأ بالنتائج، وهذه هي الحرية الأدبية أو الخلقية. أما إذا كانت الحرية مضادة للهوى و الغريزة و الجهد و البواعث العرضية فإنها تدل على حالة الإنسان الذي يحقق بفعله ذاته من حيث أنها عاقلة وفاضلة. فالحرية بهذا المعنى حالة مثالية لا يتصف بها إلا من جعل أفعاله صادرة عما في طبيعته من معان سامية. لذلك يقول ليبنتز أن الله وحده هو الحر الكامل لأن الفرد يعتليه الهوى.¹

في الفلسفة اليونانية القديمة يعتبر الحر هو من سلك وفق الطبيعة، و غير الحر هو من يخضع للقانون. يعرفها سقراط أنها "فعل الأفضل و الأحسن" أما أفلاطون فهي "التحرر من عبودية الضرورة"، أما أرسطو فهي "الإختيار بالإرادة الحرة".

الحرية في الديانات السماوية تختلف باختلاف الديانة، فالمسيحية تعبر عن الحرية بالقول "أنها إختيار الخير بإرادتك الشخصية فليس المهم هو القيام بالحرية بل إختيار الخير في ظل الحرية". أما في الإسلام فالحرية يقابلها الجبر و قد

¹ — جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 462-463.

اختلف الفلاسفة المسلمين حول ما إذا كان الفرد حراً مطلقاً أو أنه مجبور على أفعاله إلا أن الأمر الواضح هو أن الإنسان حر في أفعاله و إختياراته و هو في نفس الوقت مسؤول و موكل عن هذه الإختيارات.

في الفلسفة الحديثة تتعلق الحرية بنظرة الإنسان لنفسه و لفعاله، و تعامله مع مجتمعه بالسلب أو الإيجاب، يقول إسبينوزا إن "الله وحده هو الحر" أما لوك فيعرفها أنها " أن تفعل أو لا تفعل بحسب ما تختار أو تريد" أما هيغل فقد حصرها في "قيام الذات بنفسها دون الإعتماد على الغير وبدون أن تنسب لذاتها". وغيرها من التصورات الفلسفية.¹

لنصل إلى الفلسفة المعاصرة و بالتحديد مع الفلسفة الوجودية التي جعلت من الحرية المقولة الأولى لكل تفسيراتها الفلسفية خاصة مع الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر الذي لقب بفيلسوف الحرية لما قدمه من تفسيرات و آراء مهمة حول مفهوم الحرية خاصة و أنه يربطه بالوجود الإنساني و المسؤولية الفردية. فالإنسان حر في صميمه الوجودي لكنه مسؤول عن هذه الحرية و ما يترتب منها من أفعال و إختيارات بمجرد تواجده في العالم. يعرفها سارتر بقوله: "إن الحرية ليست صفة مضافة أو خاصة من خصائص الطبيعة، إنما هي نسيج وجودي" أي أن الحرية هي الوجود الإنساني نفسه.

مفهوم الماهية:

المعنى اللغوي: يقابلها في الفرنسية لفظ (Quiddite) وهو مشتق من اللفظ اللاتيني (Quid) الذي يعني ماهو؟ وقيل أيضاً أنها منسوبة إلى ما؟ و الأصل فيها المائبة إلا أنه إنقلبت الهمزة هاء لكي لا تشبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما.²

الماهية عند المنطقيين ما يجب عن السؤال بما هو؟ أما عند الفلاسفة المتكلمين بمعنى مابه الشيء هو؟ وهي لا موجودة ولا معدومة ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام.³

المعنى الإصطلاحي: تطلق الماهية غالباً على الأمر المتعلق مثل الإنسان، ومن حيث مقول في جوانب ماهو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث إمتيازه عن الأعيان هوية، ومن حيث حمله للوازم ذاتا، ومن حيث أنه يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهرًا.⁴

قد تطلق كلمة الحقيقة و الذات على سبيل الترادف مع الماهية بإعتبار الوجود الخارجي.

الماهية عند أرسطو هي مطلب ماهو؟ كسؤالك ما الخلاء؟ أي ما المراد بالخلاء؟ أو كالسؤال ما الإنسان؟ أي ماهي حقيقة الإنسان؟ مطلب ماهو يراد به الماهية، و مطلب هل هو يراد به الوجود.⁵

¹ د. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص 293-294.

² مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة 1، 2007م، ص 558-560

³ د. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص 728.

⁴ د. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص 728.

⁵ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 314.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

يرى الغزالي أن هناك علاقة بين الماهية و الوجود حيث يقول: " إن الوجود لا يدخل قط في ماهية الأشياء، بل هو مضاف إلى ماهية إما لازماً لا يفارق كالسماء، أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة." أي أن الماهية أعم من الحقيقة كونها تستعمل في الموجودات والمعدومات.¹

في الفلسفة الوجودية نقل سارتر لفظ الماهية من معناه المتعارف إلى معنى الشخصية فكل فرد من الأفراد يكون الشخصية التي هي ماهيته. وهو يقر أن "الوجود يسبق الماهية" أي أن الفرد يوجد أولاً في العالم ثم يصنع ماهيته وذاته. فالماهية هي خاصية الإنسان يصنعها من خلال العيش و الفعل و الحس أي الإستمرار في الوجود و الفعل لأنه لا وجود لطبيعة إنسانية مقررة من قبل.

وبهذا يمكننا القول أن الماهية هي جوهر الشيء و الخصائص التي تجعل منه ما هو عليه و التي تميزه عن غيره من الأشياء. فهي الطبيعة الأساسية و الحقيقة الداخلية للشيء، فهي مرتبطة بشكل كبير بالفلسفة الوجودية و كل المجالات التي تدرس الطبيعة الجوهرية للأشياء و الكيانات.

مفهوم الأخلاق:

المعنى اللغوي: الأخلاق في اللغة جمع خلق و هو العادة و السجية و الطبع و المروءة و الدين، وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم روية و فكر و تكلف.²

تعبّر عنها في اللغات الأوروبية الكلمتان (Ethics-Morals) وهما مشتقتان من الكلمتين اللاتينيتين (Ethica-Mores) و كلاهما ينحدر من أصول يونانية، و نعبّر عن الأولى في العربية بالأخلاق جمع خلق، و نعبّر عن الثانية بالآداب ومفردا أدب، كقولنا مثلاً الآداب المرعية في مجتمع ما. و الأخلاق هي علم قواعد السلوك.³

جاءت كلمة الخلق في أساس البلاغة بمعنى التقدير، و إستعملت في القرآن الكريم بمعنى الإيجاد بتقدير و حكمة، يقال رجل مختلف أي حسن الخلق، ويقال رجل له خلق حسن و خليقته وهي ما خلق عليه من طبيعته و تخلق بكذا وهو خليق لكذا كأنما خلق وطبع عليه. ويقال امرأة خليقة أي ذات خلق و جسم. أي أن الخلق يدل على الصفات الفطرية في خلقه الإنسان و على الصفات المكتسبة من البيئة، أي مجمل الصورة الظاهرية للإنسان.⁴

المعنى الإصطلاحي: تعددت وجهات النظر حول مفهوم علم الأخلاق تبعا لتعدد المذاهب الفكرية و الفلسفية إلا أن التعريفات الشائعة والمتداولة لهذا المفهوم متمثلة فيما يلي:

¹ _ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 559.

² _ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص49.

³ _ الدكتور عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الفلسفية، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة1، 1999م، ص 30.

⁴ _ الدكتور صلاح الدين خليل عثمان، الأخلاق و مذاهبها، مصر، دار النهضة العربية للنشر و التوزيع، الطبعة1، 1976م، ص15.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

— علم الخير والشر: عرف بعض العلماء علم الأخلاق أنه علم عملي يبحث في الخير والشر و الحسن و القبيح من أجل التمييز بينها و توجيه السلوك الإنساني إلى مايجب أن يكون عليه وفق قيمة خلقية تحدد إن كان هذا السلوك مقبولاً أو مرفوضاً.

— علم الإنسان: أي أنه علم يبحث في الأعمال التي تصدر عن الإنسان والتي ترسم له طريق السعادة و ترشده إلى أسبابها، وهذا التعريف للكاتب الفرنسي "باسكال" الذي هو تعريف أوسع بكثير من دائرة علم الأخلاق لأنه يتناول سائر العلوم التي تدخل في دائرة الإنسان.

— علم الواجب و الواجبات: و المقصود هنا أن الأخلاق علم يدفع الإنسان إلى مايجب عليه عمله ومايجب عليه تركه وفق القوانين الإجتماعية و السياسية.

وهذا يمكننا القول أن الأخلاق هي مجموعة من السمات السلوكية و الفكرية التي تقوم على مبدأ تمييز الخطأ من الصواب و توجيه الإنسان لفعل ما هو صحيح مما كان الموقف ومما كانت النتائج المترتبة عنه. ولعل النظرة الفاحصة للتاريخ الفلسفي تكشف أن مفهوم الأخلاق نال حظه الوفير من الإهتمام و البحث منذ العصور اليونانية القديمة فقد عرفها أفلاطون "أنها الوسيلة السلوكية و الفكرية التي يصل من خلالها الفرد إلى السعادة والخير الأسمى" وهذا إنطلاقاً من نظرية المثل عند أفلاطون التي ترى أن المجتمع الذي نعيش فيه ناقص والمعرفة الظنية فيه مرتبطة بالمحسوسات، مقابل عالم مثالي يعتبر مصدر الوجود و الكمال و القيم و الأخلاق والناس في سعي دائم لإدراك هذه الفضائل بالعقل و المحاكاة.¹

في فلسفة العصور الوسطى نجد أن التصورات الإسلامية للفلاسفة المسلمين قد شملت مبحث الأخلاق بإعتباره مجموعة من المبادئ و القواعد المنظمة للسلوك الإنساني التي يحددها الكتاب المقدس بغية تنظيم حياة الناس و تحديد غاية وجوده في هذا العالم. يميزها الفريابي في نوعين الأخلاق المحمودة و المذمومة التي تستفاد بالممارسة. ويمكن أن لا يكون لدى الفرد أخلاق حميدة ولكنه يستطيع أن يكتسبها بالعادة و المران. أما إبن الرشد فهو يرى أن الأخلاق أساسها عقلي، فالعمل يكون خيراً أو شراً لذاته أو بحكم العقل أي أن العمل الخلقى هو الذي يصدر من الإنسان عن معرفة عقلية.²

وفي الفلسفة الحديثة نجد أن كانط يطلق على الأخلاق ذلك التوافق التام مع القانون الأخلاقي وتلاقي الإرادة و القصد مع فكرة الواجب. في حين أن جان بول سارتر في العصر المعاصر يرى "أن جوهر الأخلاق يمكن في إرادة الإنسان بحيث تكون مجسدة لحرية ومسؤوليته"، فالشيء الأهم عند سارتر هو تحمل الإنسان لتبعات ومسؤولية تلك الأخلاقيات والقرارات التي يتخذها الفرد في حياته، لأنه مصدر كل هذه القيم الأخلاقية كونه هو من يصنعها بحريته المطلقة. فالأخلاق بلغة سارتر تعبير واضح عن إزدواجية متناغمة بين كل من الحرية و المسؤولية.

¹ الدكتور صلاح الدين خليل عثمان، الأخلاق و مذاهبها، مرجع سابق، ص 12.

² مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 34.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

ومن هنا نستنتج أن علم الأخلاق هو علم الفضائل التي تدفع الإنسان للإقتداء بها من جهة، وعلم الرذائل الذي يظهر للإنسان كيفية تجنبها و التخلي عنها، وبهذا يكون علم الأخلاق عملة لوجهين مختلفين، ولكي تكون حياة الفرد مطمئنة لا بد عليه من الإلمام التام بجميع القواعد التي تساعد في القيام و التحلي بالأعمال الخيرة، و الابتعاد عن السيئة منها.

مفهوم القيم (Valeurs):

المعنى اللغوي: جاء في معجم المعاني الجامع أن القول قيم الشيء تقيماً: قدر قيمته، من مصدر تقيم، مفرد قيمة، نقول قيم التحفة: أي قدر قيمتها- قيم العمل.

القيمة هي ما يقوم به مقوم، وترادف الثمن غير أن الثمن هو ما يلزم بالبيع وإن لم يقم به، وقد يكون مساوياً للقيمة أو زائداً عليها أو ناقصاً عنها، وما يقدره العاقدان عوضاً للمبيع يسمى ثمناً له. وما قدره أهل الاختصاص و قرروه فيما بينهم للشيء يسمى قيمة. والقيمة من وجهة نظر ذاتية هي ما يكون به الإقبال على الشيء وطلبه من جهة معينة، وإذا كانت منافع لهذه القيمة فهي قيمة إستعمالية، وإذا كانت للتبادل مع سلع أخرى فهي قيمة تبادلية.

والقيمة الموضوعية هي ما يكون طلب الشيء من الإستحقاق و التقدير. وهناك أنواع عديدة من القيم كالقيم الشخصية و الشئئية، القيم الإقتصادية و الحقيقية و الإعتبارية، القيم الدينية و الروحية وغيرها. علم القيم هو مبحث فلسفي في طبيعة القيم و أنواعها و معاييرها، وهو مرتبط بعلم الأخلاق و فلسفة الجمال و الإلهيات، وتقوم عليه الأحكام في القيمة.¹

المدلول المادي: خاصية تجعل الأشياء مرغوباً فيها. فالنبالة مثلاً لها قيمة عظمى لدى الأرسطراطي.² وكلمة القيم ترجع في أصلها إلى كلمة **أكسيوس (Axios)** اليونانية وتدل على ما هو قيم أو ثمين أو جديد، و **الأكسيولوجيا** هو العلم الذي يبحث في هذه المفردات.³

المعنى الإصطلاحي: إن النظرة الفاحصة في تاريخ الفكر الفلسفي توضح أن لكل فلسفة مبحث ينطوي على القيم منذ العصر اليوناني القديم فقد عنى الفلاسفة اليونانيون بالكائن من حيث هو كائن، وبالوجود من حيث هو موجود، فقد أكد أفلاطون أن سبب الوجود هو الخير أو القيمة، حيث تضم فكرة الخير عنده فكري الحق المطلق والجمال المطلق، وبما أن المثل الأعلى هو الله فهو إذن مقياس كل شيء و قيمة القيم. في حين أن بروتاغوراس يرى أن لكل إنسان حقيقته و أن القيمة بذاتها واقعا ذاتيا وليست كامنة في المثل الأعلى لأن الإنسان معيار و مقياس كل شيء.⁴

¹ الدكتور عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص 670-671.

² مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 506.

³ جميل قاسم، فلسفة القيمة (معناها و دلالاتها من سقراط إلى أزمنة الحداثة)، مجلة الإستغراب، مج2، العدد4، جوان، 2016م، ص 345.

⁴ المرجع نفسه، ص 348

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

لقد شهد العصر الوسيط مع المسيحية فكرة الإله- الإنسان المجدد الوسيط للقيمة في الوجود، باعتبار أن الله ذاته شخص وأنه يقتضي أن يعيش خلقه كافة حياة شخصية بإتحاد معه ولا تكون الحياة سوى الوسط الذي يتم فيه هذا الإتحاد. وبناء على إناطة الإتحاد باللطف الإلهي باتت القيمة كلها قيمة دينية. وبهذا تكون خرجت عن المفهوم الفلسفي العقلي للقيمة نحو منظور لاهوتي.

وفي العصر الحديث تدرجت القيمة بين الوضعية (بيكون) و المثالية العقلية (ديكارت) ومكانتها مماثلة في السيطرة على الطبيعة و الواقع في قواعد الفكر و السلوك.¹ ليأتي كانط في كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" ويميز بين الثمن وهو قيمة التبادل و بين المكانة أو الكرامة التي تطلق على الكائنات العاقلة. و الفرق بينهما أن الثمن يمكن إستبداله عكس المكانة التي لها قيمة ذاتية لا يمكن إستبدالها. ثم جاء فيلسوف المطرقة فريدريك نيتشه الذي أضفى على كلمة القيمة المعنى الأخلاقي حيث دعا إلى إهدار القيم التقليدية و إستبدالها بأخرى إستنادا على مبدأ إرادة القوة.²

و في العصور المعاصرة يعرف سارتر القيم بقوله: " القيمة هي وجه من وجوه العدم، فهي تعبر عن حرية الوجود لذاته، وقانون الحرية هو أن تختار ماهيتك، لذلك فسارتر ينكر كل قيمة موضوعية أو قانون موضوعي يفرض على الإنسان من الخارج لأنه هو من يختار القيمة وهي ذاتية و نسبية لأنها مشروع إنسان حر في إختياراته."

ومن هنا و بعد رصد مختلف وجهات نظر الفلاسفة و المفكرين يمكننا القول أن القيم هي المبادئ و المعايير التي توجه سلوك الأفراد و تصرفاتهم إزاء المواقف المعاشة، ويمكن أن تكون قيما شخصية خاصة بالفرد كالوفاء و الإحسان و الإحترام، و يمكن أن تكون قيما إجتماعية مشتركة بين الناس كالمساواة و التعليم وغيرها. كما يمكننا القول أن القيم تساعد على بناء شخصية الفرد و تشكيل هويته بطريقة مقبولة و مثالية في التصرفات و المعاملات الخارجية مع أفراد المجتمع.

مفهوم المسؤولية:

المعنى اللغوي: يقال سأل - يسأل - سؤالا- مسألة، إسم الفاعل منه السائل و إسم المفعول المسؤول و المصدر الصناعي المسؤولية.³ يقابله في الفرنسية كلمة Responsabilite، وفي الإنجليزية Responsibility، تقول: أنا بريء من هذا مسؤولية هذا العمل، المسؤول من الرجال هو المنوط به عمل تقع عليه تبعته ويشترط في المسؤولية الحقيقية أن يكون هناك قانون يأمر بالفعل أو بالترك و أن تكون مخالفة المرء لما يأمر به القانون صادرة عن إرادته، و المسؤولية أنواع مسؤولية مدنية، مسؤولية جنائية، مسؤولية أخلاقية.⁴ فالمسؤولية الجنائية تقع على شخص ارتكب مخالفة أو جريمة، أما

¹ جميل قاسم، فلسفة القيمة (معناها و دلالاتها من سقراط إلى أزمة الحداثة)، مرجع سابق، ص 349.

² الدكتور عبد الرحمان بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، الطبعة 1، 1996م، ص 217.

³ أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج3، تح: عبد السلام محمد هارون، بيروت، لبنان، دار الفكر للطباعة و النشر، د.ط، ص 124.

⁴ د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 379.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

المسؤولية المدنية فتقع على الفاعل الذي سبب لغيره ضررا من أجل أن يعوضه عنه، أما المسؤولية الأخلاقية فهي ناشئة عن القانون الأخلاقي وعن كون الفاعل ذا إرادة حرة.¹

المعنى الإصطلاحي: المسؤولية بصفة عامة هي تكافل الشخص البشري مع أفعاله وهذا شرط مسبق لكل واجب حقوقي أو حقيقي. أو هي أن يقوم الإنسان بعمل أو مجموعة من الأعمال بمحض إرادته و حريته، وهو يعلم ما يترتب عن تلك الأعمال من أن الفعل الموافق للقانون الخلقى أو الإجتماعي، إستحق صاحبه الثواب، أما إذا كان مخالفا له إستحق صاحبه العقاب أو الجزاء.

عرف لالاند المسؤولية في معجمه الفلسفي أنها "قبول المرء في ذاته و في ذات الآخرين لعواقب أفعاله الطبيعية- أو هي موقف الفاعل الذي يتقبل عواقب أفعاله." فالمسؤولية تتضمن تأملا مسبقا في نتائج أعمالنا، من الزاوية الطبيعية أكثر بكثير من الزاوية القانونية. يكون مسؤولا فقط ذلك الذي يستطيع تقديرها أو توقعها. فمقدار المسؤولية يتناسب مع مقدار التوقع، الذي يكون ناقصا دوما، لأن نتائج غير مباشرة و بعيدة تنضاف إلى نتائج أعمالنا المباشرة و غير مباشرة. بهذا المعنى ترتبط المسؤولية إرتباطا وثيقا بإقتناع الإنسان بأنه حر.²

يعرف سارتر المسؤولية بقوله إنها "الوعي التام أنني المسبب الأكيد لحدث أو موضوع ما" وذلك إطلاقا من أن الإنسان محكوم عليه بالحرية وبالتالي فهو يحمل على عاتقه ثقل العالم بأكمله، أي أنه مسؤول عن العالم لأنه حاضر فيه وبما أنه هو الذي يكون ذاته فعليه إذن أن يتحمل الموقف بوعي فخور لأنه هو مصدره، فالمسؤولية المطلقة ليست عملية تقبل بل هي تحمل منطقي لنتائج حريتنا، لأن ما يحصل لي يحصل لي بواسطتي أنا لذلك لا يجب علي أن أحزن لذلك أو أتمرد عليه، لأن كل ما يحصل لي هو لي أنا لهذا ينبغي أن أكون على مستوى كل ما يحصل لي.³

مفهوم العدم:

المعنى اللغوي: عدم- عدما وعدما المال: فقده. ويقال (ما بعدمني هذا الأمر) أي ما يفوتني. عدم- عدمة: كان عدما أي أحمق. أعدم إعداما الرجل: إفقر. أعدمني الشيء: لم أجده. العدم والعدم: فقدان. العدم: ضد الوجود. العدم: الفقير. العديم جمع عدماء، المعدوم: خلافا لوجود. المنعدم: ما يساوي صفرا.⁴ في المنطق الإسم العدمي يدل على خلو شيء من صفة كانت فيه أو صفة غير موجودة فيه، ولكن من شأنه أن توجد فيه، مثل العمى و السكون و الموت. العدمية نظرية تقر أنه لا يوجد شيء على الإطلاق. نادى بها جورجياس و أكد عليها بثلاث قضايا: - لا يوجد شيء. - إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه. - إذا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس.⁵

¹ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 593.

² أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج3، مرجع سابق، ص 1216.

³ جان بول سارتر، الكينونة و العدم، مرجع سابق، ص 697.

⁴ لويس معلوف، المنجد في اللغة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، د.ط، 2009م، ص 492.

⁵ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 415.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

المعنى الإصطلاحي: يعرف "جميل صليبا" العدم في معجمه الفلسفي أنه ضد الوجود، وهو مطلق أو إضافي، فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء، و العدم الإضافي أو المقيد هو المضاف إلى شيء، كقولنا: عدم الأمن، عدم الاستقرار، عدم التأثر.¹

العدم عند هيجل يساوي معنى الوجود، أما عند الفلاسفة الوجوديين فإن العلاقة بين هذين المعنيين مختلفة، فهيدغر مثلا يرى أن العدم يتجلى تارة على هيئة حضور وتارة أخرى على هيئة غياب. أما سارتر فيرى أن العدم متأخر عن الوجود، ففي كتابه الشهير " الوجود والعدم" أكد أن لمفهوم العدم صفة مصنعة، لأنه لا معنى له إلا من جهة ما هو نفي شيء أو فقدان شيء. ومعنى ذلك أنه لا وجود للعدم بذاته، إنما الوجود للكائن الذي يتصور عدم الأشياء، فكأن العدم لا يجيء إلى العالم إلا بطريق الإنسان.

العدم من العدمية التي هي كلمة مشتقة من اللفظ اللاتيني (Nihil) ومعناه لا شيء. وهي ثلاثة أقسام فلسفية، وأخلاقية، وسياسية.² فالعدمية الفلسفية تقول بعدم وجود أي شيء مطلق، أما العدمية الأخلاقية فهي مذهب ينفي وجود أية حقيقة أخلاقية أو هيكلية للقيم. أما العدمية السياسية فهي حزب سياسي ظهر لأول مرة في روسيا حيث يرفض الاعتراف بشرعية أي قمع ممارس ضد الفرد. ومن هنا يمكننا القول أن العدمية هي إنعدام للهدف و للجواب عن السؤال لماذا؟³

نستنتج أن العدم إذن هو نفي الوجود، لكنه في الفلسفة الوجودية لا ينظر إليه على أنه الإفتقار إلى الوجود بل هو مرتبط بالوجود في علاقة مختلفة لدى كل من يسبرز، هيدغر، وسارتر كما رأينا آنفا،⁴ إلا أن العدم في السياق العام هو الشيء الذي لا يمكن تصوره، وهو نقيض الوجود لأنه غير موجود.

مفهوم الفينومينولوجية:

المعنى اللغوي: الفينومينولوجيا (Phenomenologie)، لفظ مشتق من الكلمتين اليونانيتين (Phainomenon) و(Logos)، والكلمة الأولى تشتق من الفعل اليوناني (Pheinein) بمعنى يظهر أو يخرج إلى النور، من Pha الهندو أوروية، وترتبط بفكرة النور و الوضوح. والكلمة (Logos) تعني القول، وهو ظهور المعنى الخفي بحروف منطوقة. والفينومينولوجيا حرفيا هي علم الظواهر.⁵

¹ د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 64.

² المرجع نفسه، ص 65-66.

³ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 871.

⁴ جان بول سارتر، الكينونة و العدم، مرجع سابق، ص 9.

⁵ عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط3، 2000، ص613.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

تترجم إلى مصطلحات عديدة كالظواهرية، و الظاهراتية وحتى القيماء كما وردت في ترجمات مراد وهبة. بما أن مصطلح الفينومينولوجيا يشير للعلم الذي يدرس الظواهر إستوجب علينا تحديد ماهية هذه الظواهر فلا تقصد هنا الفينومينولوجيا الظواهر الطبيعية الفيزيائية أي ظواهر العالم الخارجي، وإنما هي تعني بالدراسة ما يصاحب عملية المعرفة من حالات ذهنية ووظائف عضوية راجعة للجهاز العصبي. كما تهتم بكيفية إدراك الوعي للموضوع و وصوله إلى المعرفة الموضوعية و اليقينية حوله، أي بالإستعدادات المعرفية الموجودة لدى الذات الإنسانية والتي تمكنها من تأسيس معرفة يقينية، وهذه الإستعدادات ليست سيكولوجية بل مرتبطة بالوعي الخالص قبل أن يتصل بأي خبرة تجريبية.

المعنى الإصطلاحي:

الفينومينولوجية هي دراسة وصفية لمجموعة ظواهر، كما تتجلى في الزمان و المكان، بالتعارض إما مع القوانين المجردة و الثابتة لهذه الظواهر، وإما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلياتها، وإما مع النقد المعياري لمشروعيتها.¹ يعتبر مصطلح الفينومينولوجيا مصطلحا حديثا نسبيا يمكن تتبعه من القرن الثامن عشر ميلادي، حيث ظهر لأول مرة في عنوان الباب الرابع " نظرية المظهر " من كتاب "الأورغانون الجديد" للمفكر "لامبيرت" الذي قد يكون من المحتمل جدا هو من ابتكر هذا المصطلح. ليستعمل كإضافة لهذا المصطلح فيما بعد في كتابه " المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة " حيث تناول فيه الحركة و السكون في علاقتهما بالتمثل، أي بوصفها سمات عمومية للظواهر.

وقد إستعملها هيغل حين أطلق تسمية "فينومينولوجيا الروح" (Phenomenologie De L'esprit) على تاريخ المراحل المتعاقبة و التقريبات و التعارضات التي إرتفعت الروح بها من الإحساس الفردي إلى العقل الكلي. إضافة إلى هاملتون في كتابه "محاضرات في المنطق" الذي بدوره إستعمل كلمة الفينومينولوجية للدلالة على فرع من علم النفس بوصفه متعارضا مع المنطق، و إستعملها هارتمان الذي يرى في كتابه " ظهورية الوعي الأخلاقي " أنه يجب على الفينومينولوجية أن تكون مجردة وكاملة قدر الإمكان لدراسة وقائع الوعي الأخلاقي المعروفة بالخبرة، ودراسة علاقتها، والبحث الإستنباطي للمبادئ التي يمكن ردها إليها.²

يعتبر هوسرل أول من أطلق لفظ الفينومينولوجية على فلسفة بأكملها في القرن العشرين والتي تأخذ على نفسها وصف الظواهر بكل دقة و إحكام. حيث يعرفها في كتابه " فكرة الفينومينولوجية " أنها تحليل للماهية وبحث في الماهية في نطاق نظري محض.³ أي أنها دراسة تحليلية للماهيات المحضة. بعد كل هذه التعريفات المتعددة يمكننا القول أن الفينومينولوجية

هي منهج وعلم كلي صارم أعاد الإعتبار للفلسفة العلمية من خلال التأسيس لمعرفة يقينية متحررة من جميع الأفكار والأحكام المسبقة وهذا هو الهدف الذي حدده هوسرل في مقاله "الفلسفة علما صارما" عام 1911.⁴

¹ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 973.

² المرجع نفسه، ص 974.

³ هوسرل إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي أنقزو، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007، ص 89.

⁴ هوسرل إدموند، الفلسفة علما صارما، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2000، ص 29.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

مفهوم الذات:

المعنى اللغوي: ذات مؤنث ذو معنى صاحب، و تعرف الذات أيضا أنها النفس و الشخص، يقال ذات الشيء نفسه و عينه، و بالنسبة إليه ذاتي، و الذات أعم من الشخص، لأن الذات يطلق على الجسم و غيره، و الشخص لا يطلق إلا على الجسم.¹

المعنى الإصطلاحي: للذات عدة معاني منها:

__ الذات ما يقوم بنفسه و يقابله العرض، بمعنى ما لا يقوم بنفسه و الذات يطلق على باطن الشيء و حقيقته، و العرض لا يطلق إلا على التبدلات الظاهرة على سطح الشيء. و الذات ثابتة، و الأعراض متبدلة.

__ يرى بعض الفلاسفة أن الذات هو ما يقوم به غيره سواء كان قائما بنفسه كزيد في قولنا: زيد العالم، أو كان غير قائم بنفسه، كالسواد في قولنا: رأيت السواد الشديد. و يطلق أيضا على ما يكون عاما، أو على ما تصدق عليه الماهية. و الذات أيضا هو الموضوع ويقابله المحمول.

__ يطلق الذات على الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو، ويراد به حقيقة الشيء ويقابله الوجود. وقد يطلق على الماهية أيضا باعتبار الوجود. أما في المنطق فيطلق الذات على مجموع المقومات التي تحدد مفهوم الشيء ومنه الذاتي وهو ما يخص الشيء ويميزه. وبين الذاتي و العرضي تضاد كتضاد المحسوس و المعقول، و الممكن و الواقع.² لذلك فمفهوم الذات ليس له أية علاقة بمفهوم الفرد و الشخص لأنه لفظ مشترك بين الكائن البشري و الغير بشري من حيوان أو جاد، فهو غالبا ما يعبر عن علاقة أو صفة تختص بها الأشياء حسب ما أوضحه "الحبائي" في كتابه الشخصية الإسلامية صفحة 20.

الذاتي هو المنسوب إلى الذات وهي كل ما يخص الفكر البشري وحده في مقابل ما يخص العالم الطبيعي³ و للذاتي ثلاث خصائص، الأولى أن يتمتع رفعة عن الماهية، بمعنى أنه إذا تصور الذاتي و تصورت معه الماهية إمتنع الحكم بسلبه عنها. و الثانية أن يكون إثباته للماهية واجبا، بمعنى أنه لا يمكن تصور الماهية إلا مع تصورها موصوفة به. و الثالثة أن يتقدم على الماهية في الوجودين الخارجي و الداخلي.⁴ وهنا يجدر بنا الإشارة أن سارتر إستعمل كلمة الذاتية في فلسفته للتعبير عن الذات الإنسانية التي جعلها محور إهتمامه بكل ما تعيشه من أحاسيس و أزمت في العالم. لذلك فمصطلح الذات يعتبر من أهم مقولات فكر سارتر الفلسفي.

مفهوم الفرد:

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 579.

² المرجع نفسه، ص 579-580.

³ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 321.

⁴ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج2، ص 581.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

المعنى اللغوي: تعني كلمة الفرد الوتر، و الجمع أفراد و فرادى، والفرد نصف الزوج ولا نظير له، أي أنه منقطع القرين، لا مثل له، وتأتي كلمة تفرد بمعنى إنزاع وتميز عن غيره. والفرد هو المتفرد المتميز عن القطيع أو الجماعة، فنقول أفرد زيد بالأمر تفرد به، و تفرد بالأمر أي كان فيه فردا لا نظير له. فالفرد يعنى الإختلاف عن الآخرين، و يتضمن التميز و الخصوصية، وهذه هي البداية التي نطلق منها¹ الفرد مقابل للزوج وهو مايتناول شيئا واحدا دون غيره. الفرد من الناس هو الرجل المنقطع النظير الذي لا مثيل له في صفاته².

المعنى الإصطلاحي: يختلف معنى الفرد بإختلاف العلوم، ويقابله في اللغة الفرنسية مصطلح (Individual) و في اللغة اللاتينية (Individum) وهو بصفة عامة إنسان أحادي متفرد، يتميز بالكلية التي لا يمكن تجزئتها إلى مكونات أصغر. إن مفهوم الفرد ينطبق على الإنسان فقط لأن كل ما يخرج عن نطاق الإنسان يطلق عليه معنى العينة أو الشيء³.

يقول ابن سينا في تعريفه للفرد " فن خاصية الفرد أن لا يكون مربعه زوجا." و يقول أيضا: "الوحدة ماها يقال لكل شيء أنه واحد، وهو معنى كون الشيء غير ذي قسمة بالعقل، و العدد جماعة مركبة من الآحاد، و العدد الفرد هو الذي لا ينقسم بمساويين"⁴.

الفرد في علم الحياة هو كل كائن حي تتعاون أجزاؤه تعاونا دائما و وثيقا على حفظ بقائه، بحيث إذا إختل هذا التعاون تعطلت وظائف ذلك الكائن الحي أو تبدلت تبديلا تاما. أما الفرد في علم النفس فهو مرادف للشخص الطبيعي من جهة ماهو متميز عن الآخرين بهويته و وحدته، و من جهة ماهو ذو صفات خاصة مختلفة عن الصفات المشتركة بينه وبين أبناء جنسه. أما في علم الإجتماع فالفرد وحدة من الوحدات التي يتألف منها المجتمع، كالمواطن في الدولة، أو النحلة في الخلية، أو النملة في القرية، فهي آحاد حقيقية يتألف منها الجسم الإجتماعي⁵.

الفرد حامل للفردية والفردية بالمعنى العام هي مايتصف به فرد عن آخر من الصفات الجسمية و المعنوية كبنيته و مزاجه و حساسيته وذوقه و أفكاره. يرتبط مفهوم الفردية بمسألة الأنا التي تقوم على خاصية المثالية الذاتية التي تقول بأن العالم هو إحساسي أي أنا أدرك العالم إذن فأنا موجود، ولعل هذه الفكرة إرتبطت إبتداء من ديكارت الذي يرى أن الأنا أي المبدأ الحدسي للتفكير العقلي يخص الجوهر المفكر. أما هيوم فيرفض أي جوهر أو مادة، وأرجعها إلى حزمة الإدراكات الحسية. ليأتي كانط و ينصب الأنا الخالصة مقابل الأنا التجريبية الفردية وإعتبرها الوحدة الكلية الصورية للإدراك المتميز وحامل

¹ د. حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 2004، ص 18.

² د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 138.

³ د.حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 18.

⁴ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ، ص18.

⁵ د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 138-139

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

المطلق.¹ أما سارتر فعلى عكس الأنا أفكر فهو ينادي بالأنا موجود أي الوجود الذي يسبق الماهية ويصنع ذاته بنفسه بناء على الحرية المطلقة للفرد، فالفردانية عند سارتر تحمل قيمة عالية من الوجود الجماعي. ومن هنا يتضح لنا أن الأنا هي الأساس الفكري للفردانية.

المبحث الثاني: حياة جان بول سارتر والمرجعيات الفكرية و الفلسفية لوجوديته:
ولد سارتر في 21 يوليو 1905 بمدينة باريس التي عاش فيها معظم حياته² كان والده مهندس بحري وافته المنية في الهند الصينية بعد عامين من ولادته، فترعرع في بيت جده لأمه الأستاذ كارل شفایترر أستاذ اللغات الحديثة وخاصة اللغة الألمانية. فنشأ سارتر في بيت يعطي أهمية كبيرة للقيم العقلية و الأدبية، مما أتاحت له فرصة الإطلاع على أعمال كبار الأدباء و الكتاب، حيث قال عن نفسه "لقد كنت صورة مصغرة للرجل البالغ، فقد قرأت الكتب التي كتبت للبالغين." وفي عام 1917 تزوجت أمه للمرة الثانية بمجوزيف مانسي مهندس بحري، وقد كان سارتر يبغضه كثيرا و لم يكن سعيدا معهم. التحق وهو في سن السادسة عشر من عمره بالثانوية في مدرسة "هنري الرابع" وهناك تعرف على بول نيزان كاتب مبتدئ ونشأت بينهم صداقة قوية إستمرت حتى وفاته عام 1940.³

وفي سنة 1924 التحق سارتر بالمدرسة التقليدية العليا وتحصل منها على شهادة الأجرىجاسيون في الفلسفة، وهناك تعرف على سيمون دي بوفوار⁴ التي كانت تجمعها علاقة قوية حتى وفاة سارتر عام 1980م. كما كون علاقات صداقة مع كل من ريموند آرون و موريس ميرلوبوتي اللذان أصبحا مشهورين فيما بعد، وفي سنة 1928 رسب في مسابقة شهادة الأستاذية في الفلسفة مما أثار إستغراب محبيه وشككوا في صحة تقييم الحكام، إلا أنه لم يستسلم وعمل بجهد كبير في المسابقة التالية وتحصل على المركز الأول بكل جدارة، وقد كان شغوفاً لزيارة اليابان حيث طلب نقله إليها بعد تأدية الخدمة العسكرية إلا أن هذا لم يتحقق وتم إرساله إلى "هارف" الثانوية التي كانت إختباراً حقيقياً لسارتر الذي طالما أخافته الحياة الريفية المنظمة، وكما كان الحال فقد كان يصدم الأهالي و المعلمون بأساليبه التعليمية بل وأبهر خمسة أجيال من الطلاب الذين يعتبرونه مدرسا رائعا ومرحاً لصداقته معهم، ثم التحق بالمعهد الثقافي الفرنسي- في برلين إلى جانب صديقه السابق في المدرسة ريموند آرون ما بين 1933_1934 وهناك قرأ لأبرز فلاسفة الألمان وبالأخص علماء الظاهرية آنذاك كهوسرل، هيدغر، شيلر و هيغل، وهنا تشكل فكر سارتر الوجودي.⁵

¹ د.حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص21.

² فلين توماس، جان بول سارتر، تر:سارة الحيدان، مجلة حكمة، فيفري 2017م، ص2.

³ الدكتور أحمد أبوزيد وآخرون، جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، العدد 3، المجلد12،، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر، 1980م، ص8.

⁴ سيمون دي بوفوار (1908-1986): كاتبة ومفكرة فرنسية وفيلسوفة وجودية وناشطة سياسية ومنظرة إجتماعية، لها تأثير ملحوظ في النسوية و الوجودية النسوية، كتبت العديد من الروايات و المقالات حول الدراسات الفلسفية و القضايا الإجتماعية و السياسية، من أشهر رواياتها "المدعوة" و "المتفقون" كما إشتهرت بكتاب "الجنس الآخر" الذي هو عبارة عن تحليل مفصل لإضطهاد المرأة وتأسيس للنسوية المعاصرة.

² فلين توماس، جان بول سارتر، مرجع سابق، ص3.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

وفي أكتوبر 1937 تم نقله إلى ليسيه الراعي في نوي سورسين وقد إنتهت هذه المرحلة بوصول الحرب العالمية الثانية، وعلى الرغم من أنه لم يشارك في الحرب إلا أنه أخذ أسيرا من طرف الألمان بعد سقوط فرنسا عام 1940، ليقوم في فترة الإعتقال بتأليف العديد من المسرحيات وشرح فلسفة هيدغر لزملائه المعتقلين الذين كانوا من طبقة المثقفين. في مارس 1941 أطلق سراح سارتر بتدخل من بيير دريو الذي قام بمطالبة إطلاق سراح الكتاب المعتقلين والذي من بينهم سارتر. وفور خروجه شارك مع الفيلسوف الفرنسي ميرلوبوتي¹ في تكوين جماعة للمقاومة الفكرية التي كانت ترفض كل أنواع الإضطهاد وتقف في صف حركات التحرر، إلا أنه لم يقم بأي عمل من أعمال العنف في هذه المقاومة الفعلية. فبعدما كان سارتر يزدري السياسة لدرجة أنه لا يدلي بصوته في الإنتخابات أصبح بعد خروجه من السجن غير مفارق للحياة السياسية و الإلتزام السياسي حيث أصدر صحيفة اليسار "La Gauche" كل أسبوعين، والتي كانت منبرا للحرية وملاذا للمضطهدين، إضافة إلى مجلة "العصورالحديثة" التي أكد فيها أن فكرة الشرعية و الأصالة في الممارسات العملية في العالم تتحقق عن طريق الإلتزام في العمل، ويعتبر أن الأدب إلتزام فالكتابة والكلام صورتان من الفعل. و من أشهر مقولاته بعد إطلاق سراحه: "إن كل محاولت أن أكتبه وأفعله خلال حياتي إنما كان هو توكيد أهمية الحرية."²

ولعل أهم أعماله الأدبية كانت خلال انضمامه للمقاومة السرية مع كل من ألبير كامو وميرلوبوتي، حيث كان يكتب المقالات و الروايات برؤية جديدة ذات طابع سياسي إلتزامي عن أدب المقاومة، ففي الرواية كانت أشهرها رواية "الغثيان La Nausee" ورباعية "دروب الحرية Les chemins de la Libertè"، وفي القصة كانت أشهرها "الحائط Le Mur" و "الحجرة La Chambre"، وفي المسرحية "الذباب Les Mouches" و "جلسة سرية Huis Clos" و "المومس المحترمة La Putain respecteuse" و "الأيدي القذرة Les Mains Sales" و "الشیطان و الرحان Le Diable Et Le bon Dieu" و "سجناء أطلونا Les Sequestrès D'altona".

برز سارتر بهذه الأعمال التي تدعو للحرية والتي من خلالها تحصل على جائزة نوبل في الأدب سنة 1964 لكنه رفضها لأنه إشتم منها راحة إستغلال موقفه ضد الشيوعية³. وافته المنية في 15 أبريل 1980 عن عمر يناهز 75 سنة في مستشفى بروسية بباريس بعد إصابته بأزمة الرئة. أثار خبر وفاته ضجة كبيرة في شوارع باريس وهرع العديد من جمهوره للسير في موكب الدفن تكريما لروحه، كان من بينهم تلاميذه القدامى من سنوات الهافر وزملائه في التحرير و شيوعيون الخمسينيات والنشطاء القدامى للسلام في الجزائر. وقد دفن في مقبرة مونبارناس بباريس في 14 أبريل 1986 ودفنت سيمون دي بوفوار لاحقا معه في نفس القبر.

¹ مورييس ميرلوبوتي (1908-1961): فيلسوف فرنسي تأثر بفينومينولوجيا هوسرل وإعتبر أن الفلسفة الفينومينولوجية تتمثل في تحقيق العودة لعالم الحياة الأصلي أي العودة إلى الأشياء ذاتها، من أهم كتبه "بنية السلوك عام 1942 وفينومينولوجيا الإدراك عام 1945.

² الدكتور أحمد أبوزيد وآخرون، جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 9.

³ د. عبد المنعم الحفنى، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولى، القاهرة، ط3، 2010، ص700.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

يكاد يقتصر فكر سارتر بالنقد المستمر لمعظم أفكار الفلاسفة الذين يتعرض لأعمالهم إلا أن هذا لا ينفى أبداً أنه استطاع بعبقريته أن يبني لنفسه أسلوباً جديداً في التفكير توصل من خلاله إلى تفسيرات جديدة شكلت منهجه وفلسفته الوجودية. ولا شيء يأتي من العدم بل دائماً هناك تأثيرات و عوامل سابقة تمهد لظهوره وهذا ينطبق مع الفلسفة أيضاً بشكل عام ومع وجودية سارتر بشكل خاص، حيث تعتبر الأوضاع السياسية للمجتمع الفرنسي أول العوامل التي شكلت فكر سارتر، فبعد نهاية الحرب العالمية الأولى وما خلفته من دمار وأوضاع مزرية تخبط فيها الفرنسيون إمتدت إلى غاية الحرب العالمية الثانية أثرت في وعي الأدباء و المفكرين الفرنسيين و من بينهم سارتر الذي عبر عن هذه المعاناة من خلال أعمال أدبية عديدة متمثلة في مسرحيات وروايات كشفت مظاهر القلق و اليأس و التخبط والسقوط التي كان يعاني منها المجتمع الفرنسي إبان الحرب و المقاومة.

ومن جهة أخرى وعلى غرار الأوضاع السياسية للمجتمع الفرنسي قد تأثر سارتر وإن صح التعبير قد قرأ لفلاسفة العقلانية و المثالية الحديثة إمتداداً من المفكر الفرنسي روني ديكارت¹ إلى غاية الألماني إيمانويل كانط. والجدير بالذكر أن نقطة بداية تأثر سارتر بفلسفة ديكارت كانت من الكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر إذن أنا موجود" وهي مقولة شهيرة لديكارت يشير فيها أن الوجود الحقيقي للأنا هو وجود مفكر،² حيث يعتبر أن الفكر يشتمل على جميع حالات الشعور و العاطفة و الإرادة كذلك أفعال العقل، فعبارة " أنا أفكر إذن أنا موجود" تحيلنا إلى أننا نفكر بالمعنى الضيق عن طريق فكرة واضحة في أننا نفكر بالمعنى الواسع وبالتالي يمكننا القول في هذا الصدد " أنا أفكر في أنني أفكر إذن أنا موجود" والوجود هنا حسب ديكارت هو وجود كائن مفكر، أي أنه إستخلص الوجود من الفكر ولعل هذا ما جعل منه أباً للمثالية الحديثة فهو بدأ من الفكر وانتهى و إلى الفكر³. وهنا يأتي سارتر وينتقده من خلال القول " أنا موجود إذن أنا أفكر" فهو هنا يرفض ماهية الأنا أفكر الديكارتية و أسبقيتها على الوجود كما طرحها ديكارت ويعلن أن الأولوية للأنا موجود وليس للأنا أفكر وأن الوجود الأنطولوجي يسبق الماهية لأن الوجود الحقيقي للإنسان ليس وجود فكري أو مفكر بل وجود عالمي أي وجود في العالم على حد تعبير هيدغر. ومن هنا يتضح لنا أنه وعن طريق الكوجيتو الديكارتي توصل سارتر في فكره الوجودي لمعنى الوجود الإنساني من خلال رفض أنطولوجيا الذات المفكرة في سبيل أنطولوجيا الذات الموجودة في العالم التي سبق لهيدغر إكتشافها.⁴

¹ روني ديكارت(1596_1650): فيلسوف وعالم رياضياتي وفيزيائي فرنسي لقب بأبو الفلسفة الحديثة في القرن 17 ميلادي لما له من أطروحات فلسفية مهمة لازلت تدرس حتى اليوم، من أهم كتبه مقالة الطريقة عام 1637، تأملات في الفلسفة الأولى عام 1641 وغيرها، له عدة إسهامات في علم الرياضيات حيث إخترع نظاماً رياضياً بإسمه وهو نظام الإحداثيات الديكارتية الذي شكل النواة الأولى للهندسة التحليلية، وصاحب المقولة الشهيرة التي تعرف بالكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر إذن أنا موجود".

² أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الذاكرة العربية، مجلة أوراق فلسفية، العدد14، جويلية2005م.

³ جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، القاهرة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الطبعة1،1966م، ص 9.

⁴ أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الذاكرة العربية، مرجع سابق، ص242.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

وفي أواخر القرن الثامن عشر ميلادي تأسست المثالية الألمانية على يد المفكر الألماني فريدريك فيلهلم هيغل¹ الذي يعتبر من أهم المؤثرين على النزعة الوجودية في العصر المعاصر و بالأخص الفكر السارترى، الذي سنلاحظ في كتابه الشهير "الكينونة والعدم" تأثيرات هيغل عليه من خلال بداية الكتاب التي لم تكن بداية هيدغرية بالوجود في العالم ولا هي بداية هوسرلية بالإبوحية، بل هي بداية هيغلية تتضمن التمييز بين الأنا والعالم أي الثنائية بينهما. فبداية الوجود والعدم هي بالتسليم لتمايز الوجود لذاته و الوجود في ذاته، فالأول هو حسب سارتر الوجود الإنساني المنفصل عن وجود الأشياء التي هي في الأساس الوجود في ذاته، ولكي يعرف الوجود لذاته ذلك التمايز عليه أن يمر برحلة جدلية على حد تعبير هيغل في فينومينولوجيا الروح.²

تلك الجدلية التي من خلالها درس هيغل الوعي في ذاته الذي يتشكل عندما تكون مظاهر الفكر مرتبطة بالوعي و الأشياء خارجة عنه، والوعي لأجل ذاته الذي يدرك وجوده ويعي العالم الخارجي بسبب إنعكاسيته على ذاته فهو موجود بالنسبة إلى ذاته ولأجل ذاته وفي المرحلة الثالثة تكون الذات المطلقة شاملة للوعي في ذاته والوعي لأجل ذاته. ومن هنا نفهم البوادر الأولى لفكرة الوجود في ذاته و الوجود لذاته عند سارتر والمتمثلة في فلسفة هيغل. وليس هذا فقط لأن الأفكار لازالت متواصلة فيهيغل قد إكتشف في دراسته للأنا أنه لا يظهر مباشرة في فعل التأمل بل جزئيا فقط في حالة الإدراك الحسي وحالة الفهم، لكنه يكون واضحا ومكتملا خلال تفاعله مع أنا آخر في رغبة القضاء عليه أو إمتلاكه، وتتطور هذه الرغبة لتصل إلى وعي السيد ووعي العبد أو مايسميه أيضا بالوعي المستقل و الوعي المعتمد على غيره. أي أن الأنا عند هيغل يبدأ أنايا ذو رغبة في السيطرة و الإمتلاك في حين أن سارتر يعتقد أن الأنا يظهر في الحالات الإنفعالية كما أنه يتجنب إستعمال مصطلحات السيد والعبد أو الوجود المستقل و الوجود المعتمد في وصف العلاقة بين الأنا و الآخر، إلا أن الأصل الهيغلي لعلاقة الأنا و الآخر عند سارتر وكما قلنا مسبقا يتضح للوهلة الأولى عند الإطلاع عليها رغم الصياغة الجديدة التي أضفاها سارتر لهذه العلاقة. فهو يؤكد أن وجود الآخر ليس وجودا أنطولوجيا بل وجود واقعي من حيث أن الأنا تجد الآخر أمامها كواقعة قائمة تنظر إليها نظرة نافية لحرمتها المطلقة نظرا لوجود الآخر الذي جعل منها موضوعا للتقييم.³

ومن هنا يتحول عالم الأنا إلى عالم صراع و منافسة وإغتراب وتشويؤ لأن هذا الآخر يحكم سلوكي ويقيني وهنا يتضح لي أن وجود الآخر هو خطيئتي الأصلية. كما يعتبر سارتر أن الجسد جزء من هذه العلاقة الصراعية بحيث يصبح إما مسيطرا على جسد آخر أو مسيطرا عليه، أي تأخذ شكلين أساسيين إما أن تنكر الأنا حرية وسيادة الآخر على نفسه

¹ جورج فيلهلم فريدريك هيغل (1770-1831): فيلسوف ألماني مؤسس المثالية الألمانية في الفلسفة، أواخر القرن الثامن عشر ميلادي، طور المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله سير التاريخ و الأفكار من خلال الأطروحة ونقيضها ثم التركيب بينهما. من أهم كتبه فينومينولوجيا الروح، كانت لفلسفته أثرا عميقا على معظم الفلسفات المعاصرة.

² أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الذاكرة العربية، مرجع سابق، ص 242.

³ المرجع نفسه، ص 248.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

وتحوّله إلى شيءٍ معتمد كلياً على الآخر وهذا الشكل يؤدي إلى ما يعرف بالسادية والتي هي التلاذذ بتعذيب الآخر والسيطرة عليه. أما الشكل الثاني فهو أن تستوعب الأنا حرية الآخر وتنظر إليها على أنها أساس حريتها، وهذا ما يعرف بالمازوخية التي هي التلاذذ بسيطرة الآخر على الأنا والخضوع التام له. وهذا ما يؤدي إلى عرقلة تحقيق الأنا مشروعها الوجودي في ظل خضوعها للآخر الذي ينفي حريتها المطلقة وبالتالي تبقى الأنا مترددة بين **الاتجاه السادي والاتجاه المازوخي** في حركة دائرية، وبهذا يصرح سارتر أن علاقة الأنا بالآخر ليست جدلية كما صاغها هيغل بل دائرية، وبهذا يتضح لنا أن سارتر قد استبدل مفهوم السيادة والعبودية عند هيغل بمصطلحي السادية والمازوخية للتعبير عن علاقة الأنا والآخر وبهذا يتحول التحليل الفينومينولوجي لديه إلى تحليل سيكولوجي بعدما حاول كل من هوسرل وهيغل التجاوز والتمييز بين الفينومينولوجية وعلم النفس، لنرى مع سارتر إنجذاب التحليل الفينومينولوجي بعلم النفس لحد الإختلاط به على نحو كامل في تحليل سارتر لباثولوجيا العلاقة بين الأنا والآخر و المتخذة أشكال الكراهية و القلق والسادية و المازوخية. وبذلك لا تعد فينومينولوجية سارتر في الوجود و العدم فينومينولوجية أنطولوجية كما سعى إليها بل تتحول إلى علم نفس فينومينولوجي.¹

وفي سياق الحديث عن الفلسفة الألمانية يجدر بنا الإشارة للمرجعيات الفكرية الألمانية التي تأثر بها سارتر في مرحلة من مراحل حياته، حيث قرأ لكل من الفيلسوف الألماني **إدموند هوسرل مؤسس الظاهراتية**، إضافة إلى المفكر الألماني **مارتن هيدغر** زميله في الفكر الوجودي حيث أن كلاهما حاولا تطبيق **المنهج الفينومينولوجي** في دراسة الوجود الإنساني. إن سارتر يرى أن النزعة المثالية للفينومينولوجيا غير صالحة لدراسة الوجود في ذاته لأن فينومينولوجية هوسرل تهتم فقط بدراسة الوعي و الخبرة الكامنة فيه دون الإهتمام بعلاقة الوعي بالأشياء وهذا من خلال ما يعرف بالقصدية التي يقوم مضمونها حسب **هوسرل** أن **"كل وعي هو وعي بشيء ما"** والتي يقصد بها أن الوعي والظاهرة مرتبطان من خلال تفعيل دور الشعور في عملية الإدراك المباشر للظاهرة ذلك لأن كل شعور هو شعور بشيء ما، وهو بذلك يتداخل مع أفعال القصد والموضوع المقصود. ولعله يتعذر تقديم معرفة شاملة للوعي دون الوقوف لمعرفة المكان الذي يتشكل فيه، والمتمثل في الذات الإنسانية التي تحمل معنى الأشياء عن طريق الوعي، أي أن الأنا المحض هو ماهية تلك الذات ويدرك بإدراك ذاتي **ترسندتالي**.²

¹ _ أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الذاكرة العربية، مرجع سابق، ص 249-250.

² _ عبد العزيز مباركي، د.حسن بن عبد الله، الفينومينولوجيا وفلسفة الوعي عند إدموند هوسرل، الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية، المجلد 12، العدد 02، 2020، ص 242-243.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

وهنا يبرز سارتر من خلال مقال شهير كنبه عن القصيدة سنة 1939، ويعتبر أول ماكتبه سارتر متأثراً بفينومينولوجية هوسرل¹ حيث قدم فيه صياغة جديدة لمفهوم القصيدة وانتقد هوسرل بالقول أنه وقع في خطأ الفلسفات السابقة التي أنكرت وجود علاقة بين الوعي والوجود، الأنا والعالم، أي الثنائية التقليدية التي تجاوزتها فينومينولوجية هوسرل، فحينما ينعكس الباحث الفينومينولوجي على وعيه لن يتمكن أبداً من معرفة حقيقة الوجود خارج هذا الوعي²، لذلك سعى سارتر لإفراغ هذا الأخير من محتواه الثقيل وإلقائه خارج ذاته فكيف ذلك؟ لقد عبر سارتر عن مفهوم القصيدة على أنها تجاوز الوعي ذاته لكشف العالم وهذا وفق مايسميه سارتر "بالانفجار نحو" وهي عبارة تدل على إفراغ الوعي من كل شئ سوى حركته التي من خلالها يخرج بها عن ذاته خارج الذات لنجد أنفسنا في العالم الخارجي بين الأشياء ومع الناس الذين ومن خلال الإحتكاك بهم نكتشف أنفسنا وذواتنا وهنا تكمن خصوصية الوعي بالوجود³.

وبما أن القصيدة الهوسرلية تحمل تصوراً مثالياً عن الأنا فقد سعى سارتر في البحث عن الأنا موجود في الأفعال التلقائية للوعي والتي يسميها الوعي غير المتأمل الداخل في عمليات المعرفة و الفعل المختلفة مثل الإدراك الحسي، بعدما ميز هوسرل بينه وبين الوعي الذاتي المتأمل من خلال مثال صريح سنحاول من خلاله فهم الاختلاف بين هذين المصطلحين حيث يقول هوسرل: "لقد كنت بالأمس أقرأ كتاباً وأكتب سطوراً وأنا داخل في هذا النشاط لكن كوعي ساذج وتلقائي ووعي غير متأمل، لكنني عندما أفكر فيما كنت أفعله يظهر أمامي مفهوم الأنا أفكر الوعي المتأمل" وبهذا نستنتج أن الأفعال الأولى كان فيها الأنا حاضراً بصورة ضمنية غير واعية لكن عند التفكير في هذه الأفعال مرة ثانية فالأنا تكون واعية بها وهذا هو الوعي الذاتي عند هوسرل.

وهذا مايرفضه سارتر في بحثه عن الأنا موجود أن تكون الأنا نتاج تفكير من الدرجة الثانية تفكير متأمل في عمليات تتم تلقائياً، إلا أنه يصرح أنها المنشأ الأصلي للأنا والمتمثلة في الحالات الإنفعالية حسب سارتر والتي يكون فيها الأنا حاضراً بصفة مباشرة بدون تفكير ثاني أي بدون وعي متأمل، لأن الوعي في الحالات الإنفعالية ووعي فعال ونشط يمتلك شعوراً حاضراً بالذات في حين أن الأنا أفكر ليست إلا أنا غير مباشر في الحالات المعرفية. وهنا يذهب سارتر بالقول "أن الأنا موجود لا يمكن أن تكون نتاج هذا الطريق الغير مباشر المتمثل في التفكير الثاني التفكير حول التفكير، بل هي مباشرة لحضورها الدائم في الحالات الإنفعالية مثل الكراهية والنفور، القلق و الحزن وغيرها من الحالات التي تشكل الشرط الوجودي لوجود الأنا الشخصي المفرد" الذي كان يبحث عنه سارتر ولم يجده لا في الترانسندنتالية الكانطية ولا في الفينومينولوجيا الهوسرلية ليجده في الكيفيات الشعورية والحالات الإنفعالية والنفسية ويطلق عليه تسمية الأنا موجود⁴.

¹ د.جيلالي حلوز، سارتر والفينومينولوجيا الهوسرلية (القصيدة معبر لفهم الوجود الإنساني)، أكتوبر 2021م، ص 309

² أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الذاكرة العربية، مرجع سابق، ص 240.

³ د.جيلالي حلوز، سارتر و الفينومينولوجية الهوسرلية، مرجع سابق، ص 310.

⁴ أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الذاكرة العربية، مرجع سابق، ص 245.

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية و الفلسفية لسارتر

لقد قلنا سابقا أن سارتر قرأ لهيدغر إلا أنه وإن صح التعبير له فضل كبير في التعبير عن فلسفة هيدغر الغامضة بعبارات فرنسية واضحة حتى ذاع سيطها في الأوساط الفكرية و الفلسفية الفرنسية آنذاك، كما أنه إستخلص بعض جوانب الفلسفة الوجودية لدى هيدغر وأبرزها في تحليلاته الفكرية ومسرحياته الشهيرة.¹ ولعل أهم فكرة مشتركة بينه و بين هيدغر والتي تعتبر أساس المذهب الوجودي فكرة "أسبقية الوجود على الماهية" التي مضمونها أن الإنسان يوجد أولا ثم يصنع ماهيته بنفسه، أي وجودي أنا كذات مفردة أصنع ماهيتها بنفسني بعد أن توجد في العالم وهنا يتحقق التحليل الأنطولوجي للوجود الإنساني القائل بفكرة الوجود في العالم لمارتن هيدغر، والتي مفادها أن الآنية أو الـ **(Dasein)** الذي يقصد به "الوجود الذي أكونه أنا" وجود الإنسان القادر على التساؤل عن وجوده في زمان ما ممتزج وموجود داخل العالم وليس بمعزل عنه. فالوجود في العالم على حد تعبير هيدغر ليس من صنع الإنسان وإرادته بل أن الموجود البشري قذف به على غير إرادته في عالم غريب عنه يحاول فيه الخروج من ذاته ليصطدم بعالم الأشياء و الأدوات التي تمكنه من تحقيق إمكانياته و يكون مالم يكنه في هذا العالم الذي يتصف بصفة الأدواتية،² التي تجعلنا من المستحيل أن نتصور إنسانا بدون عالم أو عالما بدون إنسان فالكينونة البشرية منفتحة منذ البداية للعالم.

فالوجود الإنساني عند هيدغر هو نجاح الإنسان أو فشله في تحقيق إمكانياته لأن الإمكان أعلى من الواقعية بالنسبة للموجود البشري الذي يتصور وجوده دائما على أنه مشروع وجودي يجب تحقيقه، لذلك يقذف بنفسه دائما نحو المستقبل و العمل و الموت تحت تأثيرات المهم و التوتر والقلق لأنه يحمل دائما عبئ وجوده.³

وهذا هو الوجود الأنطولوجي الذي أعطاه سارتر الأولوية على الماهية الوجود في العالم كماهية أنطولوجية للنازئين. و الماهية هنا نوعان حسب هيدغر ماهية عامة تعني بالخصائص و الصفات التي تجعل من الإنسان إنسانا وليس حيوانا أو نباتا، و الماهية الخاصة التي هي الكلبي المشترك بين الجزينات والتي لاتدرك إلا بالفكر، وهنا يشير سارتر أن أسبقية الوجود للماهية التي ينادي بها هي الماهية بالمعنى الأول والتي يستخلصها الوجود الحسي العيني بالفكر فيما بعد.⁴

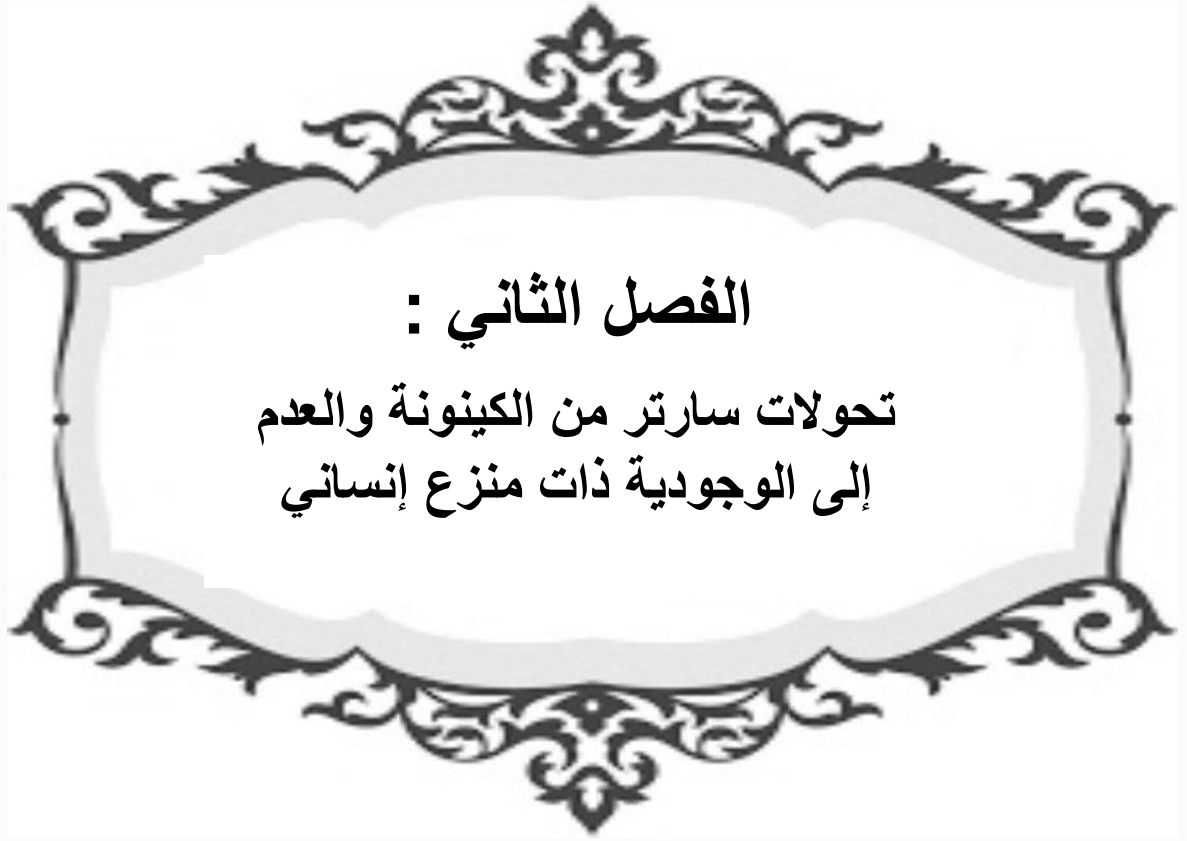
وكما أشرنا آنفا فإن سارتر يرفض أسبقية الماهية الفكرية أو الأنا أفكر الديكارتية على الوجود بل يعطي الأولوية للأننا موجود وهذا يعلن عن مبدئه الوجودي بالقول أن الوجود الحقيقي للإنسان وجود عالمي لا وجود فكري. ومن هنا نفهم أن فلسفة سارتر تقترب من فلسفة هيدغر من حيث التوجهات و المسائل المعالجة كفكرة أسبقية الوجود على الماهية التي شرحناها مسبقا وغيرها من المسائل كالحرية والقلق التي نجد صداها في كلتا الفلسفتين السارتريه و الهيدغريه.

¹ د. عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، الطبعة 1، 1980، ص 26.

² المرجع نفسه، ص 23-24.

³ د. عبد المنعم فتحي عوض مهني، الوجودية بين هيدغر و سارتر "دراسة مقارنة"، ج 2 مجلة كلية أصول الدين و الدعوة، العدد 36، 2018، ص 1418.

⁴ أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الذاكرة العربية، مرجع سابق، ص 241.



الفصل الثاني :

تحولات سارتر من الكينونة والعدم
إلى الوجودية ذات منزع إنساني

تمهيد

المبحث الأول: مازق تأسيس الأخلاق في مرحلة الكينونة والعدم

المبحث الثاني: الخروج من المازق من خلال الوجودية ذات منزع إنساني

تمهيد:

فلسفة الأخلاق المرادفة لفلسفة الخير و الشر هي الجانب العملي من الفلسفة حيث تهتم بدراسة مايجب أن يكون عليه السلوك الإنساني وفق قيمة خلقية تحدد إن كان السلوك مقبولا أو مرفوضا. ومع سارتر سنشهد رؤية جديدة لمفهوم الأخلاق منبعها الإرادة و الحرية الإنسانية فهو يفرض كل أشكال الخضوع لأخلاق جاهزة مستمدة من الخارج يملها عليه إله أو طائفة دينية، بل العمل الإنساني هو من يخلق القيم و المضامين الأخلاقية بكل حرية. ولعلنا و في هذا الفصل الثاني سنتطرق لأهم الأفكار التي تنصب في هذا الإهتمام.

المبحث الأول: مآزق تأسيس الأخلاق في مرحلة الكينونة والعدم:

طرح سارتر في كتابه الشهير "الكينونة والعدم" الذي نشره عام 1943م معظم أفكاره المتعلقة بطبيعة الوجود الإنساني وعلاقته بالحرية و المسؤولية أكثر مما تطرق فيه للقضايا الأخلاقية، ولعل هذا راجع في نظره إلى أن التأسيس الأخلاقي يتطلب أولا فهم الوجود الإنساني وتجلياته كخطوة أولى قبل معالجة القضايا الأخلاقية بشكل مباشر. ويظهر ذلك في قوله: "لا يمكن للأنتولوجيا أن تقوم بنفسها بصياغة أوامر أخلاقية، فهي تهتم حصرا بما هو كائن، وليس يمكننا أن نستخرج أوامر من تعليماتها،" أي أن الأنتولوجيا هي دراسة طبيعة الوجود و الكينونة. فهي تهتم بوصف و تحليل ماهو موجود بالفعل وليس مايجب أن يكون أو كيف ينبغي أن يتصرف الإنسان، لأنه و في الحقيقة لا يمكن إستخراج أوامر أخلاقية من الأنتولوجيا لأن هذه الأخيرة لا تملك الأدوات اللازمة لصياغة المعايير الأخلاقية بل تهتم فقط بكيفية وجود الأشياء. ولعل هذا يشكل أول سبب لعدم تأسيس الأخلاق في مرحلة الكينونة والعدم.

وإذا عدنا إلى كتاب الكينونة و العدم نجد أن سارتر في صياغته لفكره الوجودي ينطلق من الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" الفكرة الجوهرية في فلسفة ديكارت والتي توصل من خلالها إلى إثبات وجود الذات المفكرة عن طريق الشك في وجود العالم ومختلف المعارف ليصل إلى أول يقين وهو وجود الذات لأنه لا يمكننا الشك في وجودنا أثناء عملية الشك لأن الكائن الذي يشك يجب أن يكون موجودا لأنه من التناقض القول أن الذي يفكر لا يوجد أثناء التفكير و الشك ضرب من التفكير لذلك فالتفكير دليل على وجود الذات المفكرة،² أي أن ديكارت يسبق الفكر على الوجود. وهذا ما يؤخذ عنه من طرف سارتر الذي يرى أن الوجود يسبق الفكر والماهية فالإنسان يوجد في العالم أولا دون ماهية أو طبيعة مسبقة ومن ثم يحدد ماهيته التي هي مشروع وجوده. يقول سارتر في هذا الصدد: "...ماذا يعني هنا أن الوجود سابق للماهية؟ هذا يعني أن الإنسان يوجد أولا، يلتمى بالعالم وينبثق فيه، ثم يعرف بعد ذلك..."³

¹ جان بول سارتر، الكينونة و العدم (بحث في الأنتولوجيا الفينومينولوجية)، تر: نقولا متيني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة 1، أكتوبر 2009، ص 783.

² روني ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، القاهرة، المركز القومي للترجمة، د.ط. 2009، ص 100

³ جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، تر: محمد نجيب عبد المولى- زهير المدني، تونس، دار محمد علي للنشر، الطبعة 1، 2012م، ص 31.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

أي أن الإنسان ليس شيئاً آخر سوى ما يصنعه بنفسه، إنطلاقاً من الحرية التي تعتبر المقولة الرئيسية للوجودية، وهذا ما عبر عنه سارتر في قوله: " إن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حراً." ¹ أي أن هذه الحرية ليست مجرد خيار بل هي جزء لا يتجزأ من طبيعة الإنسان. ولعل القول بالوجود يسبق الماهية قول يتطلب الإلحاد وسارتر يعترف بنفسه أن نزعتة الإلحادية هي من تعلي شأن الإنسان وهذا ما يبرره قوله: " إن الوجودية الملحدة التي أمثلها، هي أكثر تماسكاً. فهي تعلن أنه إذا لم يكن الله موجوداً، فيوجد على الأقل كائن يكون الوجود لديه سابقاً للماهية، كائن يوجد قبل أن يكون قابلاً للتعريف وفق أي مفهوم، وأن هذا الكائن هو الإنسان أو الواقع الإنساني كما يقول هيدغر." ² وبما أنه لا وجود لإله فلا وجود لطبيعة إنسانية أو قيم ثابتة لذلك فالإنسان هو من يصنع تلك الطبيعة و الماهية وهو من يبتكر القيم و المبادئ بناء على إرادته الحرة وهذا ما نسميه بالنزعة الذاتية أو الفردانية عند سارتر ذلك المشروع الذي يحققه الفرد على نحو ذاتي بناء على ما عزم أن يكون عليه بدافع الإرادة والحرية.

وفي سياق الحديث عن الفردانية لدى سارتر يجدر بنا الإشارة إلى رائد الفلسفة الوجودية والمدافع الأقوى عن الذاتية و الفردانية الفيلسوف الدنماركي "سورين كيركغارد Soren Kierkegaard (1813-1855)" الذي تأثر به سارتر خاصة فيما يتعلق بفكرة الذات الفردية التي أشرنا إليها سابقاً، فالذات التي إهتم بها كيركغارد ليست الذات الجماعية كما هو الأمر عند الإجماعيين بل هي الذات الفردية العينية الشخصية بكل ما تعنيه من يأس وقلق وانفعالات وعواطف، وقد ظهرت هذه الأفكار ضد الفلسفة العقلية الموضوعية لدى هيغل التي ألغت دور الفرد وركزت على الكل من خلال قولها أنه لا حياة للفرد إلا عن طريق علاقته بالكل، وكيركغارد بدوره رفض أن ينظر إلى نفسه كجزء من الكل. ³ ولعل سارتر قد احتفظ بنفس النزعة الفردية لدى كيركغارد لكن برؤية جديدة ومغايرة له، وأول ما يرفضه سارتر هو الفردية المنعزلة أو ما يعرف بالأنا المطلقة عند ديكارت التي تؤكد أنه لا وجود لشيء غير الأنا وحديّة، كما يرفض النظرة المثالية التي تحيل الأنا إلى مجموعة من الإمتثالات و المنادات كما هو الحال عند ليبنتز Leibniz (1646-1716) فهو يدحض الإتجاهين ويقر أن الذات في علاقة مع الغير وعن طريقه تعرف نفسها لأن وجود الغير شرط لمعرفة لذاتي، يقول سارتر: "... ذلك أنني مرتبط، في كينونتي الأساسية، بالكينونة الأساسية للآخر، ولا ينبغي تصور أي تعارض بين وجودي لذاتي و وجودي للآخر، لأن الوجود – للآخر يبدو كشرط ضروري لوجودي لذاتي." ⁴ وهنا يشير أن العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة صراع بحيث أن كل ذات تحاول إحالة الأخرى إلى موضوع لها، يقول في هذا السياق: " إذا كان الآخر كموضوع يتحدد عبر علاقته بالعالم، بأنه موضوع يرى ما أراه أنا، فإن علاقتي الأساسية بالآخر كذات فاعلة لا بد من إرجاعها إلى إمكانيتي الدائمة أن أكون موضوعاً يراه هذا الآخر." ⁵

¹ _ جان بول سارتر، الكينونة و العدم، مصدر سابق، ص 697.

² _ جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، مصدر سابق، ص 31.

³ _ الدكتور حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة 1، 2004م، ص 51.

⁴ _ جان بول سارتر، الكينونة و العدم، مصدر سابق، ص 330.

⁵ _ المصدر نفسه، ص 352.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

فليست العلاقة بينها ذات بذات أخرى بل هي علاقة ذات بموضوع، فكل فرد ينظر للآخر بوصفه موضوعا له أي كنهته لسائر الأشياء فلا يستطيع أن يتدخل في وجوده لأنه موجود شخصي. وما يجعله موضوعا هي تلك النظرة من طرف الأنا إليه فقط، وهنا يثبت سارتر فكرة الفردية والتميز لديه حيث يصرح أن لكل فرد عالمه الخاص ونظرته الخاصة به التي لا يجوز التدخل فيها. وبما أنه لا وجود لماهية سابقة ولا لعالم المثل ولا حتى للأفكار القبلية بل كل ما يوجد هو الذات الفردية فهي إذن من تدب القيم والأخلاق فلا وجود لقيم سابقة ثابتة، والأفراد يصنعون قوما جديدة كل يوم.¹ ومن بين هذه القيم نجد الإبداع والحرية كذلك المسؤولية التي تعتبر من أهم القيم التي تطرق لها سارتر في كتابه "الكينونة والعدم" حيث يرى أن حرية الفرد المطلقة تأتي معها المسؤولية فهو مجبر على إتخاذ القرارات وتحمل عواقبها، يقول في هذا الصدد: " النتيجة الأساسية لملاحظتنا السابقة، هي أن الإنسان الذي هو محكوم بأن يكون حرا، يحمل على عاتقه ثقل العالم بأكمله، إنه مسؤول عن العالم وعن نفسه من حيث كونه طريقة وجود... أي إنها وعي بأنني المسبب الأكد لحدث أو لموضوع."² أي أن مسؤولية الإنسان مرهقة له لأنه هو من يكون ذاته و يجعل العالم حاضرا هناك، فمشروعه الوجودي لا معنى له إلا من خلال العواقب و الإلتزامات إتجاه الذات. فالمسؤولية هي تحمل منطقي لتتائج الحرية و ليست عملية تقبل، يقول سارتر: " إن ما يحصل لي، يحصل لي بواسطتي أنا، ولا يمكنني أن أحنز لذلك، ولا أن أتمرده عليه ولا أن أخضع له.

عندما يواجه الإنسان حريته المطلقة و مسؤوليته الكاملة كما أشرنا آنفا فإنه يقع في نوع من القلق و الضيق حسب سارتر وذلك لأنه يحمل على عاتقه ثقل العالم الذي قذف فيه من غير إرادته دون أن يكون بإمكانه الإنسلاخ ولو للحظة عن هذه المسؤولية، إلا أن هذا لا يعني أنه سيبقى سلبيا في العالم بل بالعكس عليه أن ينخرط فيه ويختار ذاته ويتحمل مسؤوليته. ونتيجة هذه المسؤولية وعي الإختيارات يقع الفرد في حالة من القلق كما قلنا سابقا وهذا بسبب عبثية الوجود حسب سارتر فهو يرى أن العالم لا توجد فيه معايير وعلامات هداية ولا معنى جوهرى يرشد الفرد و يوجهه وهذا ما يسبب له ما يعرف بالغميان التجربة الأساسية للكشف الوجودي لدى سارتر، هذه التجربة تظهر بشكل جلي أن الحرية والمسؤولية تلعبان دورا مركزيا في الشعور بالقلق العميق و الإنزعاج الوجودي الذي يفقد الفرد إحساسه بالعالم والوقوع في التشيؤ الذي يجعل منه مثل الأشياء الجامدة فاقدة للحس الذاتي محاصر في وجوده لا يستطيع الهروب من ذاته لأنه يدرك جيدا أن العالم بدون معنى جوهرى لا وجود للقيم الأخلاقية الثابتة بل يتوجب عليه صنعها ليخلق معنى لحياته. ولعل هذا الموقف يعبر عنه سارتر في رواية الغثيان قائلا: " لم يكن بإمكان المرء حتى أن يتساءل من أين كان ذلك كله خارجا، ولا كيف تم أن وجد عالم، ولم يوجد لا شيء، لم يكن لذلك أي معنى، كان العالم حاضرا في كل مكان، أمام ووراء. لم يكن ثمة شيء (قبله). على الإطلاق. لم تكن ثمة لحظة لم يكن يستطيع فيها ألا يوجد. كان هذا هو ما يغنيني حقا: أؤكد أنه لم يكن ثمة (أي سبب) لكي توجد."³

¹ _ الدكتور حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 169-170.

² _ جان بول سارتر، الكينونة و العدم، مصدر سابق، ص 697.

³ _ جان بول سارتر، الغثيان، تر: د.سهيل إدريس، بيروت، دار الآداب، الطبعة 4، 1999م، ص 188.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

وقد جسد هذا الغثيان الشخصية الرئيسية للرواية وهو "أنطوان روكتانRoquentin" الذي كان يتقزز من محيطه ويتألم بسبب عدم إيجاده أساساً معيناً للأشياء التي تحيط به بما في ذلك وجوده هو. فهو يعنى النظر في الموجودات ويرى التغييرات التي تطرق عليها لكنه لا يستطيع إيجاد أساس لهذا التغيير لأنه لا يقوم على أي شيء¹، يعبر روكتان عن هذا الموقف بقوله: "... جميع تلك الكائنات التي كانت منهكة حول الشجرة، لم تكن قادمة من أي مكان، ولا ذاهبة إلى أي مكان. كانت توجد فجأة، وبعد ذلك تكف فجأة عن أن توجد.."²

أي أنها توجد دون أية ضرورة. تجسد الرواية مدى أهمية التجارب الشخصية للفرد في قيام قواعد خارجية ثابتة، وأنطوان روكتان في النهاية يحاول تجاوز القيم التقليدية ويبحث عن معنى شخصي و ذاتي لحياته بالتعايش مع فكرة الغثيان و تقبله كجزء لا يتجزأ من وجوده و وجود العالم من حوله، لذلك فهو يسعى لتحديد ماهيته بأفعاله وقراراته بعيداً عن أي أساس خارجي مطلق أو نظام أخلاقي مفروض عليه. ولعل هذا الموقف يختاره سارتر لأبطال رواياته بعدما ميز بين موقفين ممكنين الأول هو القائل بأن نقاوم الميولات و الدوافع التي يرى الناس العاديين والأسوياء أننا مجبرون على كتبها رغم الشعور بالندم لعدم فعلها، أما الموقف الثاني فيتمثل في الإستسلام لدوافعنا التلقائية ليس عن سلبية خالصة بل عن تصميم راسخ أن نكون أنفسنا ونلابسها، وسارتر يختار هذا النوع الأخير لأبطال رواياته ومسرحياته كما أشرنا سابقاً على أمل الوصول لحقيقة لا يستطيع الأسوياء بلوغها.

وهذا الموقف أو هذا الطريق يسميه سارتر **بالغش** نظراً لما فيه من عنصر الإرادة و التصميم وما يبعثه من قلق وإرتياب في أعين الأسوياء الذين يرونه نوع من التحدي للأوضاع المألوفة والنظم الأخلاقية الموضوعة لما فيه من جدال وإنكار لهذه القواعد العامة، ويطلق سارتر عليهم تسمية **الأوغاد** أو **الأندال** لأنهم يختارون العيش في الموقف الأول من الحياة خاضعين بذلك للنظم الأخلاقية القائمة و القواعد العامة المألوفة دون محاولة الغش أو التغيير فتكون حياتهم آلية صرفة، عكس **الغشاشون** الذين يفوضون في أعماق **الغثيان** ليعيشوا هذه التجربة العميقة منفلتين من ذلك النظام القائم و الأخلاق الثابتة، في حين أن الأوغاد يسعون للتخلص من **الغثيان** عن طريق ثلاث حيل وهي **العلم والسحر و الجنون** من أجل التسليم بتلك الأشياء الثابتة و المعايير المحددة المطلقة و القول أننا لا نستطيع الخروج عنها.

وهذه الحيل يسعى الغشاشون لإمطاة اللثام عنها وفضحها عن طريق شرطين للغش وضعها سارتر الأول يتمثل في الإنسلاخ من شخصيتنا وإن صح التعبير التخلي عن الوعي الواضح الذي لا يفعل شيئاً سوى تعكير صفو تلقائية الوجود، فبدلاً من أن نقول "أنا أفكر" يمكننا القول "ثمة شيء يفكر في" لأنه كلما إزداد تفكيري قل وجودي، فالإنسلاخ من الشخصية يهدف إلى إستبعاد كل ماهو تركيب إجتماعي أو عائلي أو حتى مهني و أخلاقي من الفكر لكي يختفي الستار

¹ عبد الحي أزرقان، **الإتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر**، بيروت- لبنان، منشورات ضفاف، الطبعة 1، 2012م، ص37.

² جان بول سارتر، **الغثيان**، مصدر سابق، ص186.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

الذي يجلب عنا العدم و الذي يجمينا من الغثيان. أما الشرط الثاني فهو نبذ الماضي¹ يقول "دانييل سيرينو" في رواية سن الرشد " أن أكون بلا رائحة ولا ظل، ولا ماض، ألا يكون شيئاً آخر غير إنتزاع من نفسه، لا يلاحظ، نحو المستقبل."²

إن الماضي هو أنا المتحجرة إنها واقعي الجامد الذي أجره ورأى كما أجر شيئاً ميتاً، و الأوغاد يعتقدون أن الماضي سلسلة من المغامرات الشائقة فهم يعودون دائماً إليه لإستشارته لأنهم يتقدمون إلى الوراء حسب سارتر " فالماضي لا يمكن أن يكون سوى كتلة من الحوادث العفوية المتناثرة التي تخلو من كل معنى." هذان الشرطان سلبيان غرضهما الكشف عن العالم الذي لا يستطيع الأوغاد بلوغه كشف أنطولوجي يدل على ذروة التجربة الوجودية، فتصبح الأشياء غير ثابتة وتفقد هويتها و إتساقها ليتضح لنا أنه لا وجود لشيء ثابت في الوجود و أي شيء يمكنه أن يكون شيئاً آخر، وهنا ندرك من خلال الشعور أن كل شيء يمكن أن يحدث ويتغير ولا وجود لمعايير ثابتة أو إطارات غير متغيرة حتى المكان و الزمان مرنان، وهذا كله نتيجة الغوص في الغثيان، لذلك فلا ينبغي الحديث عن عالم الأشياء الثابتة لأنني أنا من يخلق الأشياء و أنا من أضفي القيمة و المعنى لهذه الأشياء ليقى الوجود كشيء ثابت لا مبرر له بصورة مطلقة فلا نعرف سببه و تفسير ظهوره فهو شيء غير معقول في جوهره لا يستطيع أن يمنع نفسه من أن يكون لأنه يزعج بحركته الطبيعية إلى أن يتلع كل شيء وبملا كل شيء. ومن هنا يتضح لنا أن الغش مسلك للحرية و أن الغشاشة هم الأسوياء الحقيقيون حسب سارتر لأنهم أدركوا حقيقة الوجود و ظفروا بالحرية التي هي الملاء المطلق و العفوية الخالصة التي تكشف لنا الوجود.

أما الغثيان فهو ليس إلا ذلك الشعور بالإختناق بسبب الكشف عن الوجود يصفه أنطوان وكتان بقوله: " إن الوجود ليس شيئاً يفكر به من بعيد: بل إن ذلك يجب أن يغمرك فجأة، أن يتوقف عليك، وأن يزن ثقيلاً على قلبك، كحيوان ضخم جامم- وإلا فليس ثمة شيء بعد على الإطلاق."³ أي أنه يصف الغثيان كحيوان ضخم لا يتحرك يثقل على القلب لا نستطيع التخلص منه إلا عن طريق الغش الذي يمكنني من أن أكون شيئاً آخر غير ما أنا عليه، وذلك يكون من خلال الشعور و الوعي الذي يميز الوجود لذاته الذي ألقى به في الوجود كما أشرنا آنفا دون أن يأخذ رأيه لنا فهو مرغم لأن يختار نفسه و يصنعها لأن حتى الإمتناع عن الإختيار هو نفسه إختيار، لذلك فهو يصنع نفسه على نحو ما يريد بدافع الحرية. يشير سارتر أن الأوغاد يتخلون عن الحرية بما يعرف بسوء الطوية (La mauvaise foi) فهم لا يقبلون إلا الموضوعية والجدية ويرفضون الغش على حسب رأيهم، لذلك يصفهم سارتر بصفة الزوجة أو المزفت (Poissex) وهي " الحالة الوسط بين العدم أو سيولة الحرية و بين الملاء المتكتم المعتم للوجود في ذاته (أو للشئ). " أي أن الفرد المنقطع عن

¹ ريجيس جوليفيه، من كيركغارد إلى جان بول سارتر، تر: فؤاد كامل، بيروت، دار الآداب، الطبعة 1، 1988م، ص 114-113.

² جان بول سارتر، سن الرشد، تر: د.سهيل إدريس، بيروت، دار الآداب للنشر و التوزيع، د.ط، 2014م، ص 130.

³ جان بول سارتر، الغثيان، مصدر سابق، ص 185.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

الحرية يستقر في سوء الطوية التي تلقي به للتعجن الذي يفقده الطمأنينة والإستقرار في وجوده و يملكه الخوف و الرعب بشكل دائم.¹

والجدير بالذكر هنا أننا تطرقنا لمصطلحين مهمين في فلسفة سارتر ألا وهما الوجود لذاته و الوجود في ذاته، حيث ميز سارتر بين هذين المصطلحين في رواية الغثيان إلا أننا نفهمها بشكل واضح في مستهل كتابه الشهير الكينونة والعدم أين صرح بهذا التمييز قائلاً: "إن الوجود في ذاته هو وجود هذا الكون اللامتناهي الذي يتميز بالخارجانية اللامبالية بمعزل عن كينونة الوعي التي هي الوجود لذاته الذي يتميز بالوعي و الشعور لذاته و للعالم الخارجي فهو موجود بالنسبة إلى ذاته و لأجل ذاته بسبب إنعكاسيته."² و يمكننا تعريفها أيضاً أن الوجود لذاته هو الوجود الإنساني أما الوجود في ذاته هو وجود الأشياء، ولعل أهم ما يميز الوجود الإنساني هو الشعور أو الوعي الذي من خلاله يستطيع أن يصبح شيئاً آخر غير نفسه، على غرار وجود الأشياء التي يرى سارتر أنها بلا معنى ولا سبب و لا علة ولا ضرورة ولا حتى خالق يفسر- وجودها بل الوجود الإنساني هو من يهب لوجود الأشياء قيمتها، فقد كان العالم عبارة عن فوضى مطلقة لا معنى لها قبل أن يظهر الشعور الذي هو الحرية المطلقة عند سارتر التي بينت أن الوجود الإنساني نقص و عدم وهنا نتساءل كيف ذلك؟ كيف للحرية أن تكون أصل العدم في هذا العالم؟ يبين سارتر أن الوجود لذاته في محاولة دائمة ليصبح وجوداً في ذاته أي كوجود الأشياء ولابداً لهذه المحاولة أن يكتب لها الفشل لأنه يسعى لأن يصبح إلهاً أو كائناً خرافياً على حد تعبير سارتر لأنه من غير الممكن أن يكون الإنسان إنساناً وشيئاً في نفس الوقت لذلك فقد كان الإنسان محاولة فاشلة منذ البداية، فهو الكائن الوحيد الذي لا يستطيع اللحاق بنفسه لأن ذاته تفر منه دائماً لمستقبل لا يمكن الوصول إليه، وهذا البعد بين الإنسان و نفسه يسميه سارتر بالعدم أو مرض الوجود وهو عملية مستمرة من التعميم. وبهذا نفهم العلاقة بين الحرية و العدم وكيفية تأسيس الأخلاق إنطلاقاً من الحرية الشخصية للإنسان فما دام الفرد حراً فإنه يفعل ما يختار وفي أثناء هذا الفعل يخلق نفسه و ماهيته،³ وحتى قيمه فلا وجود لقيم قبله في هذه الحياة لأن وجوده يسبق ماهيته وعلى هذا الأساس تمتلك الحرية المطلقة لاختار ماسنكون عليه فأنا موجود قبل أن أكون راشداً وقبل أن أختار أن أكون جباناً أو قويا محافظاً أو متسكعاً إلى غير ذلك، وهذه المسؤولية مرهقة جداً بالنسبة للموجودات البشرية لأنها لا تخضع لنفس نوع الحتمية التي تحكم سلوك الحيوانات و النبات و الصخور، فليس لشجرة البلوط أي خيار سوى أن تصبح شجرة بلوط، و الجرو سوى أن يصبح كلباً. ماعدا الإنسان الذي يتحمل عواقب و التزامات حرته و إختياراته إتجاه ذاته وإتجاه العالم، لأنه ما يحصل لي يحصل بواسطتي أنا لذا علي تحمل المسؤولية الكاملة دون أن أشكو أو أتذمر.⁴

في عالم القيم السارترية تعتبر الحرية هي وليدة الشر في العالم بحيث لا يمكنها أن تقوم بدون إمكانية الشر وهذا الأخير لا معنى له إلا بالنسبة للخير أي في حدود النسبية، و الحرية التي هي حقيقة الوجود لذاته لا يمكن أن تكون إلا في عالم

¹ ريجيس جوليفيه، من كيركغارد إلى جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 114-115.

² جان بول سارتر، الكينونة و العدم، مصدر سابق، ص 10.

³ فؤاد كامل عبد العزيز، فلاسفة وجوديون، القاهرة، الدار القومية للطباعة و النشر، د.ط، 1900م، ص 48-49.

⁴ فيليب تودى هوارد ريد، أقدم لك سارتر، تر: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، د.ط، 2002، ص 35-36.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

السلب الخالص لأن فكري الشر و الحرية كقوتين سلبيتين تتحولان إلى إيجابية الوجود بعد فعل التجاوز (تجاوز الذات لنفسها و للعالم في إتجاهها نحو المستقبل) وإذا كان التجاوز السارترى لا يقوم على قيم مفارقة لأنه مرتبط في جوهره بأخلاقيات تتحقق من خلال التاريخ. فسارتر يرفض المبدأ المطلق الذي يجمد الخير في صورة القاعدة أو القانون وبالتالي يجعل من الشر ملازما للحرية بل حرية في جوهره بقدر ماهو ثورة وخلق وابتكار، فالشر لا يمكنه أن يوجد في عالم مطلق لأنه لا يكتسب أية قيمة أو معنى خارج الزمان البشري فهو محرك التاريخ وعنصر- تغييره وتحوله وقوة من قوى التعديم الملازمة للحرية،¹ وهنا يصرح سارتر بالحروب التي يعتبرها من أكثر المواقف وحشية في التاريخ الإنساني لما فيها من مختلف أساليب الخوف و التعذيب حيث يقول أن هذه المواقف لا يمكن إرجاعها إلى أوضاع غير إنسانية لأنه لا وجود لوضع غير إنساني ماعدا الهروب و اللجوء للتصرفات السحرية لذلك فالحرب قرار إنساني شرير علينا تحمل مسؤوليته بأكملها، لأنني إذا فضلت الحرب على الموت أو العار فيجب علي تحمل مسؤولية هذا القرار بأكمله يقول جول رومان: "لا يوجد في الحرب ضحايا أبرياء."²

في سياق الحديث عن قيام أخلاق وجودية يجدر بنا الإشارة للمفكر المصري "عبد الرحمان بدوي" الذي نشر- مقالا في مجلة الكاتب المصري تناول فيه مسألة إمكانية قيام أخلاق وجودية، حيث يعتبر من أبرز الفلاسفة العرب الذين تناولوا العلاقة بين الفلسفة الوجودية و الأخلاق وقدم إسهامات عديدة في هذا المجال. فهو يرى أن الأخلاق تقويم و التقويم قياس و معيار و المعيار ذاتي أو موضوعي، و الذاتي هو القائم بين الذات و نفسها، أما الموضوعي فهو الذي يعلو على الذات بصلة دائمة بها، وهذا المعيار الموضوعي إما يكون مطلقا أو نسبيا وإذا كان مطلقا فهو مصدر القيم الإنسانية و الدينية وحتى الكينونة، أما إذا كان نسبيا فهو يقول بالقيم و الأخلاق المتعددة كالعلمية و الاجتماعية وغيرها من الأخلاق الموضوعية التي تعتبر نسبية إلى نطاق معلوم. أما المعيار الذاتي فهو ذلك المعيار الذي يحقق ذاته بنفسه بحيث تكون هذه الذات مفردة لا تخضع لأي تقويم من خارجها، لأن المهم في هذه الذات هو تميزها عن غيرها الذي يعتبر سرها و جوهرها، فالغيرية ماهي إلا أداة لتحقيق الذات و ليس غاية في ذاته، وهو منفصل عن الذات المفردة لأنه لكل ذات عالم قائم بذاته منغلق على نفسه لا يفتح على الغيرية. وبما أن التفرد يقتضي عدم وجود مقياس مشترك فهو بدوره ينفي فكرة الواجب كما صاغها كانط لأن الواجب في الأصل قابل لأن يوضع موضع المبدأ الكلي، ولعل كيركغارد يرفض تماما القول بالواجب لأنه عام، يقول في هذا الصدد: " الواجب هو العام ولذا فإني إن لم أكن العام، لا أستطيع تحقيق الواجب، ومن ناحية أخرى فإن واجبي شئ جزئي، شئ بالنسبة إلى نفسي، ومع هذا فهو الواجب و بالتالي فهو العام." والمعيار الذاتي ينفي الواجب و التقويم الذي يكون من الذات إلى الذات نفسها لأنه لا معنى له بحيث هو مقاييس عامة تلتزمها الذات الواحدة، لأن العمومية تأتي سواء من التجربة التي تكون مقتصرة على الذات فقط، أو مصدر قبلي عالي على التجربة و الإنسان أي أننا نخرج عن نطاق الذات وهذا ما لا يمكن في المذهب الذاتي. وبهذا يكون التقويم من الذات إلى الذات خالي من المعنى و يؤدي للإحالة و التناقض، لذلك فالقول أنه ثمة تقويم و أخلاق فهذا بالنسبة إلى التقويم الموضوعي لأن

¹ أحمد أبوزيد وآخرون، عالم الفكر، مرجع سابق، ص22.

² جان بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سابق، ص 698.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

التقويم الذاتي إحالة و تناقض كما توصلنا إليه و بما أن الوجودية تقوم في جوهرها على أساس فكرة الذات المنفردة المتوحدة فإن التقويم لا يبدأ أن يكون ذاتيا و قد أشرنا آنفا أن التقويم الذاتي مستحيل، لذلك فالوجودية يختفي معها التقويم الموضوعي و بالتالي لا يمكن أن تقول بوجود أخلاق.¹

ولعل ما يبرر موقف عبد الرحمان بدوي ما ذهب إليه سارتر في كتابه "الكينونة والعدم" في الفصل الذي ترجم بعنوان "آفاق أخلاقية" أين صرح فيه أن الأصل في القيمة هو النقص الذي يعتلي الوجود لذاته في سعيه لأن "يتحقق الإنسان إنسانا كما يكون الله" من خلال الصرف عن روح الجد التي تنظر إلى القيم على أنها معطيات عالية مستقلة عن الذاتية الإنسانية. يقول سارتر: "إن التحليل النفسي الوجودي يكشف للإنسان الهدف الحقيقي لبحثه هذا، وهو التوصل إلى الكينونة من حيث هي إندماج تركيب بين ماهو في ذاته وما هو لذاته."²

ولعل هذا التحليل النفسي الوجودي توصل إلى أن الفاعل الأخلاقي هو الموجود الذي من أجله توجد القيم و أن القلق هو ينبوع الوحيد للتقويم، يقول سارتر: "إن الأنطولوجيا و التحليل النفسي الوجودي (أوتطبيقها العفوي و الأمبريقي الذي مارسه الناس دائما) عليهما أن يكشفوا للشخص الأخلاقي أنه هو الكائن الذي يجعل القيم موجودة. ستمي حريته عندئذ ذاتها، وستكتشف ذاتها في حالة قلق، من حيث أنها المصدر الوحيد للقيمة، والعدم الذي به يوجد العالم."³ أي أن الذات تعد نفسها قيمة أو تتحدد وفق قيمة عليا يبقى سؤالا مطروحا وبهذا ينتهي عبد الرحمان بدوي بالقول أن التحليل النفسي الوجودي الذي زعم سارتر أنه بمثابة وصف أخلاقي لا يمكن أن يؤدي أبدا إلى وضع شرعة من القيم الأخلاقية.⁴

وبهذا ينتهي سارتر كتابه الكينونة والعدم بطائفة من الأسئلة المتعارضة التي إن دلت على شيء فإنها تدل على إستحالة قيام أخلاق وجودية وقد توعد بدوره في آخر عبارة من هذا الكتاب تأليف كتاب آخر سيكرس فيه بصيرته و قلمه لمعالجة هذه المسائل الأخلاقية.

المبحث الثاني : الخروج من المأزق من خلال الوجودية ذات منزع إنساني:

قدم سارتر من خلال كتابه "الوجودية ذات منزع إنساني" رؤية جديدة و تفسيرات واضحة و مباشرة للدور الذي تلعبه الأخلاق في فكره الوجودي، كما رد على مختلف الإنتقادات التي وجهت لفلسفته بإعتبارها فلسفة لا أخلاقية و عبثية، وأنها تدعو للتشاؤم و الحمول. يقول في مستهل كتابه: "أريد الدفاع هاهنا عن الوجودية ضد بعض المآخذ التي وجهت إليها. لقد أخذ عليها في البداية دعوتها الناس إلى البقاء في يأس شامل."⁵ ليوضح أن الوجودية تهدف إلى تمكين الفرد من خلق قيمة وأخلاقه الخاصة، فالإنسان هو من يحدد ماهيته من خلال أفعاله و قراراته، لذلك فهي لا تقول أن الأخلاق

¹ عبد الرحمان بدوي، "هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟"، مجلة الكاتب المصري، العدد9، فيفري، 1947، ص 233.

² جان بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سابق، ص 784.

³ المصدر نفسه، ص 785.

⁴ عبد الرحمان بدوي، "هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟"، مرجع سابق، ص 240.

⁵ جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، تر: محمد نجيب عبد المولى/ زهير المدني، تونس، دار محمد علي للنشر، الطبعة1، 2012م، ص19.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

غير موجودة بل إنها تولد من الحرية و المسؤولية الفردية. كما وسع هنا نطاق هذه الأخلاق لتشمل الأنا والآخر وذلك من خلال خروجه من فرديته إلى الغيرية في تأسيس القيم الأخلاقية، وذلك لأن الإندماج مع الآخرين يوصلنا إلى فهم جدل التاريخ البشري وقد كانت أول خطوة لذلك محاولة تركيب الوجودية في حضن الماركسية من خلال كتابه الشهير " نقد العقل الجدلي" الذي ألفه سارتر عام 1960م.

يعتبر كتاب " الوجودية منزع إنساني" و " نقد العقل الجدلي" اللذان أشرنا إليهما مسبقاً من بين الكتب التي حاول فيها سارتر التقرب من الفهم الماركسي من خلال مهادة النزعة الجماعية و الإقتراب من الموضوعية دون التخلي عن الفردانية التي تعتبر عقيدة جبارة في كتاب " الكينونة و العدم" إلا أنه قد خطى خطوة جديدة و قفزة نوعية من خلال محاولته تطعيم الماركسية بالفردية الوجودية التي إذا لفتت بها ولم تتجاهلها ستصبح فلسفة العصر. يرى سارتر أن لكل عصر- فلسفة تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة ولعل الماركسية كانت هي الفلسفة المعبرة عن مصالح الطبقة العاملة التي كانت هي الصاعدة في القرن العشرين لذلك فقد سعى سارتر إلى إدخال الوجودية في نطاقها.¹ لقد أشار سارتر أنه وفي الربع الأول من القرن العشرين كان الإتجاه الفكري السائد في الجامعات معارض للماركسية إلى حد أنه يمنع على الطلبة قراءة مؤلفات كارل ماركس خوفاً من فكرة الجدل يقول في هذا الصدد: " حين كنت في العشرين، عام 1925، لم يكن ثمة كرسي للماركسية في الجامعة، وكان الطلاب الشيوعيون يتحرزون من الإعتماد على الماركسية أو حتى من ذكرها في مواضيعهم. ولو كانوا فعلوا ذلك، لرسبوا في إمتحاناتهم كافة."² لذلك فقد نشأ جيل سارتر جاهلاً بالمادية التاريخية، إلا أن هذا الأخير الذي يعتبر فيلسوف الحرية قد أراد منذ البداية الإطلاع على أفكار كارل ماركس في مصادرها الأصلية حيث قرأ له بالفعل وتطرق لطبقات العمال التي تحيا الماركسية، و رأى مدى تجسد أفكار ماركس بالتجربة المعاشة الأمر الذي أدى به لفهم ما الذي يعنيه التغير و تجاوز الإنسان لنفسه ولعل هذا ماقصده في قوله: " وكنا نعلم بدقة، بالمقابل، المنطق الأرسطوطاليسي والمنطق الرياضي. وفي ذلك العصر قرأت (الرأسمال) و (العقيدة الألمانية): كنت أفهم كل شيء بجلاء ولم أكن أفهم شيئاً على الإطلاق. فالفهم هو تغير الذات، تجاوز الذات: ولم تكن تلك القراءة تغيرني. لكن ما بدأ يغيرني، بالمقابل، كان واقع الماركسية، الحضور الثقيل، في أفقي، للجماهير العاملة، وهي جسم ضخم و قائم يعيش الماركسية و يطبقها ويمارس عن بعد على المثقفين البورجوازيين الصغار جذبا لا يقاوم."³

وهنا يتضح لنا الجهد الذي بذله سارتر للخروج من الذات و الإلتحاق بالآخرين و بالتاريخ خاصة في كتابه "نقدالعقل الجدلي" الذي عبر فيه عن حركة التاريخ نفسها في سياق تكوينها وفي وعيها لذاتها وشعورها بإتجاهها.⁴ ولعل هذا التحول الكبير في فكر سارتر من الفردانية الخالصة إلى الإجتماعية والإشترائية كان نتيجة الحرب العالمية الثانية بعدما أطلق سراحه

¹ حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص89.

² جان بول سارتر، الماركسية والوجودية، تر: جورج طرابيشي، بيروت، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة 1، 1964م، ص27.

³ المصدر نفسه، ص 28.

⁴ حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 90.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

من معسكر إعتقال للجيش الألماني، ليقوم بتنظيم مجموعة سياسية مع رفقائه من الوسط الفكري اليساري تحت تسمية "الإشترائية والحرية" وذلك لمقاومة الجيش النازي ودعم الدول المستعمرة في العالم.

يرى سارتر أن الماركسية الأصلية تتسم بالمرونة و التفتح عكس الماركسية و العقيدة الإشترائية المعاصرة التي تصلبت و تحجرت نتيجة للسياسة الستالينية و انفصال النظرية عن التطبيق.¹ ولعل هذا التجمد يظهر بشكل جلي في الحكم على الواقع المعاش من خلال مبادئ و أفكار مسبقة إلى حد إعتبار الواقع خاطئ بسبب عدم إتفاقه مع الفكرة الراهنة، كما يعتبر إغفال الماركسية المعاصرة للإنسان في بعده الوجودي سببا من أسباب جمودها وذلك لأنها قد إعتبرته مجرد شيء مادي خاضع للضرورة العمياء حيث أسقطته من كل تفسير و إكتفت بالعامل الإقتصادي في تفسير كل الظواهر الإجتماعية. أما فيما يخص السياسة الستالينية فقد إنحصر الماركسيون منذ عصر ستالين في نطاق الإطار التصوري دون العودة للواقع و التجربة القائمة، لذلك فقد تحولت الماركسية المعاصرة إلى ميتافيزيقا دوجماتية غير قابلة للتحقق لأنها أهملت الجزئي و الفردي في سبيل الكلي المجرد كما أسقطت من حسابها العيني و المحسوس مما جعلها لا تبلغ مرحلة الفهم، ولهذا يقول سارتر " إن الغاية لا تكمن في تفسير الإنسان بل في فهمه ومن أجل تحقيق هذا الفهم لا بد من الإعتداع على منهج التحليل النفسي و مناهج الدراسات الإجتماعية لكي نربط بين الفردي و الكلي، أي بين الإنسان و الإطار الإجتماعي الذي يعيش فيه في جوانبه المادية و الحضارية و التاريخية."²

يصرح سارتر أن الماركسية الأصلية التي صاغها ماركس تذهب إلى أن الإنسان هو من يصنع التاريخ يقول أنجلز في هذا السياق: " إن البشر يصنعون التاريخ على أساس الشروط السابقة، لكنهم هم الذين يصنعونه لا الشروط السابقة." وذلك بناء على مواقف سابقة متباينة وهذا دليل صريح أن هناك علاقة بين الإنسان و الظروف المحيطة به. لأن الماركسية الحقيقية في نظر سارتر هي الجدلية التاريخية التي لا يكون فيها التاريخ مجرد أحداث متفرقة و إنما هو حركة دائبة و شمول متطور و صراع مستمر من أجل التجمع و التحدد و هذا ما يعبر عن جدل التاريخ الذي يعمل فيه الإنسان في المادة دون أن ينصهر لمعنى من معاني المادة، وفي المقابل يتعذر لهذه المادة أن تتحول بدورها إلى أدوات بشرية، أي أنه تبادل جدي فقط بين الإنسان و المادة بحيث يمكننا القول أن في الإنسان المادية بقدر ما في المادة من بشرية. وهنا يتضح التحول الجذري لموقف سارتر القائل بأن الإنسان انفصال مما هو كائن و إتجاهها نحو ما لم يكن بعد، إلى القول أن مشروع الإنسان تعود قيمته إلى ما يحدثه فعله من تغيير، أي يتحول من معنى الفعل بالإطلاق إلى معنى العمل بالتحديد أي التطبيق العملي الإنتاجي الذي يهدف إلى إشباع إحتياجات الإنسان، وبتعبير آخر فإنه يتحول من الحرية المطلقة إلى حرية كائن إجتماعي تاريخي يعمل في وسط مادي على التغيير. فهو بذلك يترك المنظور المثالي منظور الحرية المطلقة ليتحدث عن حرية محددة بحرية، فهو يعترف أنه من الضروري إستيعاب الظروف المادية و الإقتصادية التي تشكل الوسط الذي يتأثر به الإنسان و يعمل على تجاوزه، ولعل هذه القدرة على التجاوز هي ما يسميه الوجوديون بالمشروع.

¹ جورج طرابيشي، سارتر و الماركسية، بيروت، منشورات دار الطليعة، الطبعة 1، 1979م، ص 109.

² حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 91-92.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

ومن خلال هذا الإستيعاب يذيب سارتر الوجودية بقطاعها الأنطولوجي داخل الماركسية الأصلية أي المادية التاريخية التي تعني الفعل الإنساني في علاقته مع العالم والآخريين.¹ ومن خلال هذا الربط بين الواقع والتصور تلتقي الوجودية بالماركسية يقول سارتر: " و على العكس من ذلك تتطلع الوجودية و الماركسية إلى الموضوع ذاته، لكن الثانية حولت الإنسان إلى فكرة و الأولى تبحث عنه في كل مكان يوجد فيه، في عمله، في بيته، في الشارع."²

وهنا تتخذ الفلسفة الماركسية من الإنسان و تحدياته الموضوع الأساسي للدراسة، وبهذا فقر دم الماركسية على حد تعبير سارتر سيختفي عندما لا تهمل الدراسة الأنطولوجية للإنسان، كما ستتناول هذه الفلسفة من جهة أخرى البعد التاريخي و الإجتماعي للإنسان بما يحمله من صراع طبقي و مواقف إقتصادية و علاقات بشرية جدلية، تشكل عناصر جوهرية من عناصر موقف الإنسان في الواقع العيني.

يختتم سارتر حواره عن الماركسية والوجودية من خلال القول أن لكل فرد حد للحرية الواقعية خارج إنتاج الحياة، وأن الماركسية متى تجاوزت حرية الفرد و وضعته ضمن ضمن الشروط التاريخية و الطبقية ستحقق هدفها في تحرير الإنسان و تقدمه، لأنها قد قامت دائما بتقديم حرية الفرد على مذبح النزعة التاريخية و الشمولية لذلك إفتقرت للحرية، إلا أن الوجودية أحق بتسمية الحرية لأنها أطلقت دائما العنان لحرية الفرد لذلك فهي فلسفة الحرية و الفرد يامتياز.³ يقول سارتر في هذا الصدد: " ما لم يعترف المذهب إصابته بفقر الدم، وما دام يؤسس علمه على ميتافيزياء دوغائية(جدل الطبيعة) بدلا من أن يقيمه على تفهم الإنسان الحي، و ما دام يرفض بإسم النزعة اللاعقلية العقائد التي تريد أن تفصل الكائن عن العلم و أن تقيم معرفة الإنسان، في الأنطروبولوجيا ، على الوجود الإنساني، فإن الوجودية ستتابع أبحاثها."⁴

سنبداً من الأخلاقية العلمانية التي كان يفترض أصحابها سنة 1880 بأن الله فرضية غير مجدية و ضمنية لذلك قاموا بإلغائها، إلا أنهم أخذوا بعض القيم مأخذ الجد من خلال إعتبارها موجودة قبلها وذلك لإنشاء مجتمع مدني أخلاقي، ويجدر بنا الإشارة هنا أن فكرة إلغاء الله ليست بالمعنى الإلحادي الذي ينفي وجوده بل مقصدهم كان الرفع من الشأن الإنساني لسد ذرائع الناس المتواكفين الذين ينسبون كل الأعمال السيئة للقدر و المراجع الغيبية، فالعلمانية تهدف لتنمية النزعة الإنسانية من أجل التعلق بمطالب الحياة الفعلية بحيث يصبح من الواجب قبلها التحلي بالنزاهة و عدم الكذب أي التحلي بالقيم رغم أن الله غير موجود لأن الأخلاق توجد في سماء معقولة مدونة فيه، ولعل هذا ما يعرف بالراديكالية في فرنسا. إلا أن الوجودية ترى عكس ذلك تماما فإلغاء فكرة الله تؤدي حتما إلى إلغاء كل إمكانية لإيجاد القيم في سماء عقلية فلا

¹ حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص93.

² جان بول سارتر، الماركسية و الوجودية، مصدر سابق، ص 45.

³ حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص94.

⁴ جان بول سارتر ، الماركسية و الوجودية ، مصدر سابق، ص 271.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

وجود لخير قبلي بما أنه لا وجود لفكر لا متناهي ومطلق بل نحن البشر- فقط من هم موجودين في العالم. يقول ديستوفيسكي " إذا كان الله غير موجود يصبح كل شيء مباحاً"¹

وهنا تكمن الفكرة الأساسية لبدء الوجودية فالإنسان يجد نفسه مهملاً في العالم لا علامة تهديه لا من داخل ذاته ولا من خارجها، فهو لا يخضع للحتمية كباقي الموجودات وإنما هو حر لا يجد أمامه قيماً أو أوامر تشرع تصرفاته لأن الله غير موجود لذلك يحمل على عاتقه ثقل العالم.

إن الفرد محكوم عليه بالحرية لأنه ليس هو من خلق نفسه إلا أنه مسؤول عن كل مايقوم به لأنه حتماً سيقوم بإفعالات و أفعال معينة يعتبر هو المسؤول الأول عنها، و الوجودي يتفهم أن ذلك الإهمال الذي تعرض له الإنسان في العالم يدفع به لإبداع الإنسان الذي سيكون عليه دون أي سند أو عون فلكي ينشأ الإنسان مستقبلاً عليه أن يزيل فكرة أن المستقبل مكتوب في السماء و أن الله يعلمه.

ويقدم هنا سارتر مثالا عن أحد تلاميذه الذي جاء إليه ليأخذ رأيه حول ما إذا سيختار الذهاب إلى إنجلترا و الانضمام إلى القوات الفرنسية الحرة أو البقاء إلى جانب أمه و مساعدتها على العيش بينما قد فقدت إنها الأكبر في الهجوم الألماني سنة 1940، فهو كان يعلم جيداً أن أمه تعيش بفضله وضياعه سيرمي بها في اليأس في حين أن ذهابه إلى إنجلترا قد يظله في معسكر إسباني إلى ما لا نهاية له كما قد يصل إلى إنجلترا أو الجزائر ليحوز على مكتب من أجل عمل إداري، لذلك فهو متردد بين نمطين من الأخلاق الأولى أخلاق التعاطف و الوفاء الفردي و الثانية أخلاق أكثر إتساعاً، فمن سيساعده هنا؟ هل المذهب المسيحي الذي ينادي بالرحمة و المحبة و التضحية من أجل الغير، أم الأخلاق الكانطية التي تدعو إلى عدم معاملة الناس كوسيلة وإنما معاملتهم على أنهم غاية، ليختار سارتر الذي أجابه بكل تحفيزية أنت حر عليك أن تختار أي عليك أن تبذل، فلا وجود لأخلاق عامة توجهك ولا علامة في العالم تهديك لذلك وحدك من يختار المعاني التي تفعلها.²

يصرح سارتر هنا أن ذلك التلميذ كان بإمكانه اللجوء للمذاهب الأخلاقية كمذهب كانط الأخلاقي و غيره إلا أنه كان يعلم أن حتى إختيار من سيسدي النصح إلزام للذات و لن يجد أي نوع من أنواع التوجيه في هذه المذاهب لذلك قد إختار الوجودية التي تدفعه لإبتكار قانونه بنفسه، وهنا يتجسد اليأس بالمعنى البسيط فعندما نريد شيئاً ما فهناك عناصر إحتالية ممكنة وما يصدر عن إرادتنا أو من العناصر المحتملة هو من يجعل عملنا ممكننا عكس الإهمال الذي يتناسب مع القلق والذي يعني أننا نختار بأنفسنا وجودنا، وهل هذا يعني أننا يجب علينا الإستسلام للحمول؟ لا بل يجب علينا الإلتزام ثم العمل طبقاً للمثل القديم القائل "لا حاجة إلى الأمل للشروع في العمل" أي علينا أن نعمل ما بإستطاعتنا عمله دون الإعتماد على شيء خارج هذا النطاق، فالوجودية تتعارض مع الحمول لأنه موقف الناس الذين يقولون بأن الآخرين

¹ جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، تر:محمد نجيب عبد المولى/زهير المديني، تونس، دار محمد علي للنشر، الطبعة 1، 2012م، ص40-42.

² جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، مصدر سابق، ص49.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

قادرون على عمل ما لانستطيع عمله، وهذا يتناقض مع المذهب الوجودي الذي يرى أن الإنسان ليس شيئاً آخر غير مشروعه ولا يوجد إلا في هذا النطاق الذي يتحقق فيه هذا المشروع لأنه ليس شيئاً آخر سوى أفعاله وحياته، ولعل هذا ما سبب دعر فئة من الناس إتجاه مذهبنا الوجودي لأنهم يرون بأنهم يؤسهم باعتقادهم أن الظروف كانت ضدهم وأنهم يستحقون الأفضل مما هم عليه الآن.¹

من المؤكد أن الإنسان الذي لم يحظى بحب عظيم أو صداقة عظيمة وحتى من كتابة مؤلف جيد فذلك لأنه لم يصادف الشخص المناسب الجدير بذلك أو أنه لم يحظى بالفرغ الكافي لإنجاز ذلك المؤلف وغير ذلك من الممكنات الغير موظفة و القابلة للإستمرارية، في حين أن الوجودية تؤكد أنه ليس هناك حب آخر في الواقع سوى الذي نكونه ولا توجد عبقرية ما إلا تلك التي تتجلى في الآثار الفنية، لذلك يقول سارتر "ليست شيئاً آخر غير حياتك" أي أن الإنسان ليس شيئاً آخر سوى سلسلة مشاريع ينتجها وينظمها، وهنا يجيب سارتر على القائلين أن الوجودية نزعة تشاؤمية بالقول أننا في الواقع متفائلين بشدة، فرغم أن كتاباته الروائية تصف خمول و ضعف وحتى جبن وقبح الكائنات البشرية إلا أنه لا يرجعها أبداً لحتمية عضوية أو نفسية ولا إلى الوراثة وتأثير الوسط و المجتمع؛ لأنه لو أرجعها لذلك سيظمن الناس حيال ذلك ولن يفعلوا أي شيء. لذلك يؤكد سارتر أن الإنسان مسؤول عن جنبه فهو ليس كذلك إطلاقاً من بنيتة الفيزيولوجية وإنما يفعل أعماله الجبانه كأفعال التخلي و الإستسلام لكنه يستطيع التخلص من هذا الجبن من خلال الإلتزام الكلي.² وبهذا تكون الفلسفة الوجودية أكثر تفاؤلاً لإعتبارها أن مصير الإنسان موكل إليه بذاته و أنه لا مكان لليأس و التشاؤم بل الشيء الوحيد الذي يسمح للإنسان بالحياة هو الفعل.

في التأسيس الأخلاقي للوجودية ذات منزع إنساني يشيد سارتر بالأثر الفني الذي يراه مشتركاً بينه وبين الأخلاق فكيف ذلك؟ يرى سارتر أن الفنان في رسمه للوحته الفنية لا يستند لقيم إنشائية قبلية فلا أحد يستطيع التصريح بما سيكون عليه الرسم غداً إلا بعد الإنجاز تتضح القيم في إنسجام اللوحة وفي الروابط التي توجد بين إرادة الخلق و النتيجة؛ وهذا ينطبق على المستوى الأخلاقي بإعتبار أن الأخلاق خلق و إبتكار؛ فالتلميذ الذي أشرنا له مسبقاً حتماً سيختار بناءً على حريته وقناعاته الشخصية و لا يمكننا أبداً أن نعتبر إختياره إختياراً إعتباطياً؛ لأن الإنسان هو من يصنع نفسه بإختياره لأخلاقه و إلتزاماته؛³ فالقول أننا نبتكر القيم يعني أنه ليس للحياة معنى ما قبلي فلم تكن الحياة شيئاً قبل أن نحيا فيها لذلك فنحن من نضفي عليها المعنى و القيمة التي نختارها؛ فلا وجود لعوالم غير عالم الإنسان عالم الذاتية الإنسانية، فالتعالى مرتبط بالإنسان وليس الله وذلك بمفهوم التجاوز وإنشاء الذات الحاضرة على الدوام في العالم الإنساني منفتحاً على ذاته وهذا ما نسميه بالمتزع الإنساني الوجودي أي الإنسان الذي سيحقق إنسانيته بنفسه في مرحلة الإهمال من خلال بحثه الدائم عن هدف خارج ذاته بمقصد التحرر و التحقق.

¹ جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، مصدر سابق، ص 51-54.

² المصدر نفسه، ص 55-58.

³ المصدر نفسه، ص 70.

الفصل الثاني: تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني

إن المنزع الوجودي ليس بالضبط إلحاداً بالمعنى الذي يبرهن أن الله غير موجود وإنما هو القول أنه وحتى إن كان الله موجوداً فإن هذا لا يغير شيئاً؛ فالمشكلة لا يخص وجود الله من عدمه بل هو الإنسان الذي عليه أن يوجد نفسه بنفسه ويدرك أن لا شيئاً يمكن أن ينقذه من نفسه، فهو غاية وقيمة عليا يضيفي لكل شيئ في الوجود تلك الأخلاق والقيم السامية.

الفصل الثالث :

مواقف سارتر من القضايا الكبرى
في العالم واعتراضات موجهة إليه

تمهيد

المبحث الأول: أشهر مواقف سارتر في العصر

الثورة الجزائرية

القضية الفلسطينية

ارتداد سارتر عن أهم أركان مشروع الوجودي

المبحث الثاني: النقد الموجه لوجودية سارتر

تمهيد:

لا نقشي سرا إذا قلنا أن سارتر يعتبر من أبطال الفكر الفلسفي و السياسي في القرن العشرين فقد كرس بصيرته ومواهبه الفكرية في خدمة مختلف القضايا السياسية في العالم، ولعل هذا ما يعكس بوضوح صدق إلتزاماته الأخلاقية والسياسية إتجاه الحركات و الثورات الشعبية العينية، وغيرها من الإلتزامات السياسية التي لا يتسع المقام لذكرها كلها بل نكتفي بالقول أن سارتر سعى دائما إلى تفهم الأوضاع الإجتماعية و السياسية للشعوب المستعمرة دون تعال أو مراوغة بل بكل جرأة وحرية رغم مختلف الإغراءات و التهديدات التي أطالته والتي لم تزده سوى إصرارا و عزيمة للكشف عن الحقيقة و الإلتزام نحوها سياسيا وأخلاقيا. ولعلنا و في هذا الفصل الأخير سنحاول تسليط الضوء على أهم مواقف سارتر إتجاه القضية الجزائرية التي سبق وأن أشرنا لدعمه الخالص لها، إضافة إلى القضية الفلسطينية التي تعتبر حالة إستثناء لمواقف سارتر البطولية إتجاه القضايا السياسية، و إن صح التعبير أكثر فموقفه إتجاه القضية الفلسطينية يعتبر حالة خيبة وريبة للعديد من معجبيه حيث أنه لم يكن منطقيا مع نفسه ولا أميناً لمبادئه إزاء هذه القضية وهذا ما سنتطرق إليه في المبحث الأول من هذا الفصل.

المبحث الأول: أشهر مواقف سارتر في العصر:

1) الثورة الجزائرية :

يعتبر سارتر من أشهر الملتزمين الناصعين في زمانه وذلك راجع لمواقفه السياسية الجريئة في الدفاع عن الشعوب المضطهدة، وخاصة دفاعه عن الثورة الجزائرية سنة 1948م ضد وطنه الأم، ولعل هذا ما يعكس بشكل جلي صدق إلتزاماته السياسية والفكرية. فقد أثار العديد من المواقف البطولية ضد السياسة القمعية الإستعمارية المطبقة في الجزائر من طرف فرنسا لدرجة أنه عاش تحت التهديد بالقتل، لكنه وفي المقابل ذاع صيته في كل أنحاء العالم ليذكره مختلف الأدباء و الكتاب في كتاباتهم عن المواقف السياسية الشجاعة و أصدق مثال عن هذا القول ما أشار إليه الدكتور أحمد أبوزيد في مقال له واصفا فيه جسامة وجرأة سارتر حيث يقول: "سبق أن ذكرنا أن سارتر تصدى بشجاعة فائقة لعدد من القضايا الهامة و وقف موقف الدفاع والتحدي و العناد ضد حركات القمع و الإضطهاد و الإستغلال و إستعباد الشعوب المستضعفة دون أن يكون في يديه سلاح سوى الكلمات التي تعبر عن جسامة وقوة مواقفه المعادية للإستغلال و القمع و الداعية لضرورة الوقوف إلى جانب المعذنين في الأرض."¹

والجدير بالذكر هنا أن سنوات الحرب و المقاومة و الإحتلال التي عاشها سارتر هي من أظهرت الجانب الملتزم بالإصلاح الإجتماعي و السياسي عنده حيث أكد أن دور الكاتب يكمن في إلتزامه بالتنويه عن القضايا الإجتماعية الراهنة من خلال أدبه الملتزم وقد إعتبر أن الفشل في التنويه عن هذه القضايا السياسية شكل من أشكال الإسهام و الدعم للحالة الإستعمارية الراهنة ولعل هذا مادفع به لتأسيس مجلة "الأزمنة الحديثة" سنة 1949م المؤثرة على الرأي بدعامته كل

¹ - الدكتور أحمد أبوزيد و آخرون، جان بول سارتر، مرجع سابق، ص14.

الفصل الثالث: مواقف سارتر من القضايا الكبرى في العالم و إعتراضات موجهة له

من رفيقته **سيمون دي بوفوار**، إلى جانب **ميرلوبوتي** و **رهوند آرون** وآخرون أين جسد فيها فكرة الإلتزام و الحرية في أحسن صورة مثلما نادى بها تماما قبل وبعد الحرب العالمية الثانية،¹

في ماي 1955م وقع على إفتتاحية هذه المجلة وأفرج من خلالها عددا من المقالات التي ترفض الوجود الفرنسي في الجزائر وكان أحدها بعنوان "**الجزائر ليست فرنسية**" ومن هنا بدأت علاقة سارتر بالثورة الجزائرية وأصدرت مجلة **الأزمة الحديثة** أربع مرات في الجزائر طيلة فترة الحرب التحريرية.²

إضافة إلى أنه هاجم من خلال محاضراته وخطبه البوليس الفرنسي عدة مرات بسبب بشاعة الجرائم المرتكبة في حق الشعب الجزائري و التي لم يسكت عنها سارتر لدرجة أنه ساند مختلف الأنشطة الثورية ضد المستعمر بما في ذلك النشاط الذي كان يقوم به **فرنسيس جانسون** بالتعاون مع جبهة التحرير الجزائرية والذي نشر مقالا مع زوجته كولين في مجلة **الأزمة الحديثة** بعنوان "**الجزائر الخارجة عن القانون (L'Algérie hors la loi)**" في ديسمبر 1955م حيث أسهم في بلورة وعي سارتر الذي توصل لإكتشاف موضوع جديد للتاريخ أكثر راديكالية من طبقة البروليتارية ألا وهو المستعمرون، ولعل هذا الطرح ساهم في تعزيز الدعم للثورة الجزائرية من قبل جبهة ثقافية واسعة في فرنسا. ولم يكن هذا فقط فقد وقع على النداء الذي يضم 121 مفكر مؤيدين لحركة التحرير الجزائرية، كما شارك في المظاهرات و الإحتجاجات التي أقيمت للتنديد بالجرائم الوحشية في حق الجزائريين إضافة إلى أنه شجع ثورة الطلاب و الشباب في باريس عام 1968 من خلال تحريضه للطلبة على التمرد و الإقلا ب، وله جملة شهيرة في هذا الصدد يقول فيها "إن العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تنشأ بين الطلاب و هذه الجامعة هي أن يقوم الطلاب بهدم الجامعة و السبيل الوحيد لتحقيق ذلك هي أن ينزل الطلاب إلى الشارع." لقد ولد هذا الدفاع عن الحرب الجزائرية عداء عميقا إتجاه سارتر من قبل مناصري الحملة الفرنسية الجزائرية أو ما يعرف بمنظمة الجيش السري إلى درجة أنه تم تفجير قنبلة في مدخل شقته خلال مناسبتين، أي أن حياته كانت مهددة رغم أنه لم يزج في السجن أبدا بسبب هذا الدفاع ولعل هذا راجع لحكومة ديغول التي غضت النظر عن ذلك عدة مرات و مايفسر هذا التحاشي تصريح ديغول القائل "**ولكن سارتر هو أيضا فرنسا**".³

لم يبدأ وعي سارتر المناهض للإستعمار من الإنتفاضة الجزائرية سنة 1954م، بل منذ عدة سنوات فقد سبق أن قام بدعم قضية الدستور الجديد في تونس إضافة إلى قضية الإستقلال بالمغرب في المؤتمر الذي شارك فيه سنة 1948م، لينضم في الدفاع للثورة الجزائرية حيث قابل الوفد الجزائري وناقش معهم الوضعية المأساوية في الجزائر و اعتبر أن مشكلة الجزائر ليست إقتصادية و إجتماعية كما تدعي فرنسا بل سببها المباشر هو النظام الإستعماري القمعي. وهذا ما صرح به

¹ د.توماس فلين، جان بول سارتر، تر: سارة اللحيان، مجلة حكمة، فيفري 2017، ص12.

² إبراهيم المالي، مواقف النخبة المثقفة الفرنسية من الثورة الجزائرية فرانز فانون و جون بول سارتر أنموذجا، دورية كان التاريخية، العدد 39، مارس 2018، ص112.

³ الدكتور أحمد أبوزيد و آخرون، عالم الفكر، مرجع سابق، ص14.

سارتر في كتابه الشهير الذي ترجمه و صنفه سهيل إدريس في عنوان "عارنا...فيالجزائر" من خلال قوله: "أنه لا وجود لمستعمرين صالحين وآخرين غير صالحين بل هناك ما يدعى بالمستعمرون فقط." ولعل تلك الجرائم الوحشية التي طبقت في حق الجزائريين أكبر دليل لتفهم هجوم الشعب الجزائري على النظام الإستعماري الإقتصادي و الإجتماعي و حتى السياسي، فالتحرر لا يتحقق إلا من خلال القضاء على الإستعمار.¹

حاول سارتر في مقدمة كتاب فرانز فانون المعنون ب: "المعذبون في الأرض" تنوير الرأي العام من خلال التنديد بوحشية الجرائم المرتكبة في حق الشعب الجزائري من خلال خطاب صريح وعنيف وجهه سارتر للإستعمار الفرنسي- في الجزائر أكد فيه مساندته التامة و الكاملة لنضال الشعب الجزائري و حركات التحرر في العالم الثالث، كما إستهزئ بمبادئ الثورة الفرنسية قائلا: "...يا لها من ثرثرة: حرية، مساواة، أخوة، حب، شرف، وطن...؟" ويقول أيضا: "...إذا كنتم بحاجة إلى مثال فتذكروا هذه الكلمات الكبيرة: ما أكرمها وأسمحها فرنسا؟ نحن كرماء السمحاء؟، وسطييف؟ وهذه الأعوام الثمانية من الحرب الوحشية التي مات فيها أكثر من مليون جزائري؟، والتعذيب بالكهرباء؟..."² وإبان إستقلال الجزائر نجد أرملة فانون قد قامت بحذف مقدمة كتاب زوجها التي كتبها سارتر لأنها لم توافق موقفه إتجاه الحرب القائمة بين العرب وإسرائيل سنة 1967م.³

في مقال لجان بول سارتر نقلته مجلة الآداب البيروتية (قضية الجزائر...أبدا مجندون يشهدون) يذكر أن فرنسا قد إستعملت أحقر الأساليب لإحلال السلام في الجزائر على زعمها هذه الأساليب المتناقضة مع تاريخ فرنسا الحافل بالإنسانية و المبادئ،⁴ لأنها أساليب قمعية ظهرت في الجزائر بعد تسعة سنوات من إنتهاء الحرب العالمية الثانية أغلبها كانت مستعملة من قبل الجيش النازي، وسارتر بدوره لم يلتزم الصمت إتجاه هذه التصرفات بل ذكر السلطات الفرنسية على ما كانوا عليه أثناء الحرب العالمية الثانية قائلا: "في عام 1943م في شارع لوريستن كان فرنسيون يصرخون من القلق و الألم، وكانت فرنسا كلها تسمعهم آنذاك، ولم يكن مصير الحرب أكيدا ولم تكن نود أن تفكر في المستقبل، ومع ذلك فإن شيئا واحدا كان بيدوا لنا مستحيلا. أن يكون بإستطاعتنا أن نجعل رجالا يصرخون يوما ما بسببنا. والمستحيل ليس كلمة فرنسية : ففي عام 1958م يعمد في الجزائر إلى التعذيب المستمر المنتظم، و الكل يعلم ذلك من السيد لاكوست إلى مزارعي لافيرون، ولا أحد يتكلم عن ذلك، أو أن أصواتا تتلاشى في السكون، لم تكن فرنسا تحت الإحتلال أبكم منها الآن، بالرغم من أنها كان لها العذر في أن تحمل السلاح."⁵ ولعل هذا يشير أن هدف الجلادين من تلك الأساليب

¹ _ جان بول سارتر، عارنا...في الجزائر، تر: عابدة و سهيل إدريس، منشورات دار الأديب، بيروت، لبنان، 1975م، ص5.

² _ جان بول سارتر، معذبو الأرض، تر: سهيل إدريس، مجلة الآداب، فيفري، بيروت، لبنان، 1962م، ص52.

³ _ عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر و الثورة الجزائرية، دار الهدى للنشر، عين مليلة، الجزائر، 2007م، ص143.

⁴ _ نقلا عن حمزة و شان، صورة الجزائر في أدب ألبير كامو و جان بول سارتر، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجيستير في الأدب العربي، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، 2014-2015م، ص225.

⁵ _ جان بول سارتر، عارنا...في الجزائر، مرجع سابق، ص 46.

الفصل الثالث: مواقف سارتر من القضايا الكبرى في العالم و إعتراضات موجهة له

الحقيرة لم يكن الإستنطاق لجلب المعلومات بقدر ما كان إستحقاق الضحية و جعله يشعر أنه أقل من إنسان وهنا تكمن وحشية الجرائم المرتكبة في حق الشعوب المستعمرة خلال القرن العشرين.

لقد أشار سارتر للجنرال **جاك ماسو** و جلاديه الذين و بشهادة البطل **هنري آلق** الذي قاوم بشجاعة مختلف أساليب التعذيب المطبقة عليه من طرف الجيش الفرنسي في الجزائر أن هذا الأخير قد تحول إلى **قسطابو**¹ الخمسينيات لتفننه في أشكال التعذيب من كهرباء في الأصابع و الأذن وحتى الأجزاء الجنسية إلى ضرب بالسياط و الدبوس على القدمين وغيرها من الأفعال الوحشية التي أثار بها **آلق** وعي الرأي العام الفرنسي والعالمي وحتى وعي سارتر بحقيقة التعذيب المفروضة على الجزائريين منذ نوفمبر 1954م، خاصة وبعد مقتل الفرنسي **موريس أودين** الذي يعتبر أول من تعذب مع الجزائريين بتهمة مساعدة أعضاء جبهة التحرير الوطني كونه أستاذ بجامعة الجزائر وعضو في الحزب الشيوعي الجزائري، لذلك فقد تعرض للتعذيب إلى أن وافته المنية مما جعل السلطات العسكرية تتهرب من الجريمة الشنعاء المرتكبة في حقه من خلال تضليل الأدلة للرأي العام إلا أن **آلق** صرح أنه "من المستحيل أن يكون أودين قد هرب من جلاديه لأنه تعذب بأشبع أنواع التعذيب حتى مات مثل بقية المعتدبين".² وهنا بدأ الرأي العام بالتنديد ضد وحشية الجيش الفرنسي في الجزائر وتطبيقه للأفعال النازية بحجة الإستنطاق ووقف هذه الأعمال الإرهابية.

يشير **عبد المجيد عمراني** في كتابه المعنون "جان بول سارتر و الثورة الجزائرية" أنه في بداية الستينيات قد تطور موقف سارتر إتجاه الثورة الجزائرية مما دفعه لزيارة **كوبا** مع **سيمون دي بوفوار** في **فيفري 1960م**، حيث تقابلا مع الرئيس **الكوبي فيدال كاسترو** وناقشا معه في جامعة **هافانا** تطورات الثورة الكوبية من خلال مقارنتها بالثورة الروسية و الفرنسية، كما ألقى سارتر محاضرة ندد فيها السياسة الفرنسية المعتمدة إتجاه الجزائر كما ساند حركات التحرر في العالم الثالث إلى جانب دعمه الإتجاه اليساري في البرازيل. ولعل هذه الزيارة أحدثت تغيرات جذرية في الرأي العام الفرنسي نحو سياسة سارتر فإضافة إلى أنه فيلسوف و أديب وروائي أصبح أيضا مفكر سياسي عالمي مهتم بالقضايا الدولية. يقول **عبد المجيد عمراني** في هذا الصدد: " هذه الزيارة التي قام بها سارتر إلى **كوبا** أحدثت تغيرات في إتجاه الرأي العام الفرنسي نحو سياسة سارتر و مبدئه الثابت، حيث كتبت جريدة (**Le Monde**) عنونا في إحدى صفحاتها تقول "السيد جان بول سارتر رسم خطان متوازيان بين **كوبا** و الجزائر".³

وفي **جوان** من نفس السنة ظهر سارتر كشاهد في محاكمة الصحافي اليساري الفرنسي **جورج آرنود** الذي كتب تقريرا عاما على اللقاء الذي تم بين جبهة التحرير الوطني والشبكة السرية **لجونسون** ليتم محاكمة هذه الأخيرة من قبل المحكمة العسكرية حوالي مدة شهر، وهنا يظهر سارتر من خلال برقية أرسلها للمحكمة العسكرية يساند فيها الشبكة السرية

¹ **قسطابو (Gestapo)** تشير إلى **الجستابو** وهي إختصار لكلمة ألمانية تدعى (**Geheime Staatspolizei**) والتي تعني الشرطة السرية للدولة، تأسست في عام 1933م من طرف **هيرمان غورينغ** وكانت جهازا أمنيا سريريا تابعا لألمانيا النازية طبقت من خلاله مختلف السياسات القمعية و الوحشية خلال الحرب العالمية الثانية.

² **عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر و الثورة الجزائرية، مرجع سابق، ص 100-101.**

³ **المرجع نفسه، ص 141.**

الفصل الثالث: مواقف سارتر من القضايا الكبرى في العالم و إعتراضات موجهة له

بصريح العبارة ومن هنا قد بدأت حياته تهدد بالقتل¹. في بداية سبتمبر 1960م قام 121 مثقفا فرنسيا بتأييد سارتر وسياسته إتجاه الثورة الجزائرية و قاموا بإمضاء بيان رسمي يدافع عن الحقوق الشرعية للشعب الجزائري ويدعى (Le Manifeste des 121) وهذا مادفع بالسلطات الحكومية إتخاذ بعض الإجراءات الصارمة إتجاه المتمردين وخاصة المنضمين لبيان 121 منها عدم ظهورهم في التلفزة و الراديو والمسرح، وفي 3 أكتوبر 1960م نظمت مظاهرة كبيرة وعنيفة ضد الموقعين في البيان والمساندین لفكرة الجزائر فرنسية، حيث كان أغلبية المتظاهرين ينادون بأصوات مختلفة من الشتم و اللعن لأصحاب البيان خاصة سارتر الذين صرخوا بأعلى أصواتهم قائلين:

__ أعدموا جان بول سارتر (Fusillez jean-Paul Sartre)

__ الجزائر فرنسية (Algerie Francaise)²

إلا أن كل هذا لم يوقف سارتر بل ظل متمسكا بفكرة الحرية وخاصة حرية الشعوب في تقرير مصيرها ليخرج في نوفمبر 1961م في مظاهرة سلمية إحتجاجا ضد القمع و القتل الجماعي للعمال الجزائريين المتظاهرين في 17 أكتوبر في باريس و التي حققت نجاحا سياسيا للثورة الجزائرية، ونظرا لكتاباته السياسية و نشاطاته الثقافية حول القضية الجزائرية حضر في 13 ديسمبر في جمعية واسعة نظمها ممثل جبهة التحرير الوطني السيد الطيب بولحروف وبعض ممثلي اليسار الإيطالي حول إستقلال الجزائر، ومنحت له جائزة أميكا (The Omega Price) في ميلانو بإيطاليا.³

من هنا يتضح لنا أن سارتر و بأعماله السياسية التي لا يكفي المقام لذكرها كلها قد أظهر لنا صورة الكاتب الملتزم الذي يقف وراء أفكاره بالرغم من مجتمعه وبلده فهو قدم كل أنواع المساندة للقضية الجزائرية ضد بلده فرنسا وهذه أنبل و أشجع صورة قد يتبناها الأديب في إلتزاماته الفكرية، فقد دافع عن العنف و القوة كسلاح لإسترجاع الكرامة و الحرية المسلوبة لأن الإنسان هو مشروع الحرية، وعلى حد تعبير الجزائريين "ما أخذ بالقوة لا يسترجع إلا بالقوة" أي أن فرنسا قد خلقت و إن صح التعبير قد دفعت بالجزائريين إلى تبني القوة والعنف لإسترجاع السيادة الكاملة ولعل هذا ما عناه سارتر في كتابه "الوجود والعدم" حيث أشار أن الإضطهاد وإزالته يكون بالمحاربة و الإرادة الكاملة ضد الإستغلال والصراع الطبقي من أجل تحقيق التغيير الإجتماعي و السياسي.⁴

وهذا يمكننا القول أن سارتر و مواقفه السياسية خاصة إزاء القضية الجزائرية تعتبر من أنصع المواقف وأسأها في الدفاع عن الشعوب المضطهدة التي تكافح في سبيل الحرية.

¹ عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر و الثورة الجزائرية، مرجع سابق، ص 142-143.

² المرجع نفسه، ص 147.

³ عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر و الثورة الجزائرية، مرجع سابق، ص 143.

⁴ المرجع نفسه، ص 150.

(2) القضية الفلسطينية:

يعتبر موقف سارتر إزاء القضية الفلسطينية موقفاً متناقضاً تارة يكون معهم وتارة ضدهم. ولعل هذه القضية تعتبر المسألة الوحيدة التي لم يقف فيها سارتر صراحة إلى جانب شعبها الذي إغتيلت حقوقه وطرد من أرضه، فهو في ذلك لم يكن منطقياً مع نفسه ولا أميناً لمبادئه.¹

إن الباحث في مواقف سارتر من الصراع العربي الإسرائيلي يقف أمام حقتين زمنيتين متباينتين، الأولى تبتدئ من سنة 1947م إلى غاية 1965م أين ألف سارتر كتابه الشهير "تأملات في المسألة اليهودية" الذي عبر فيه عن تعاطفه إتحاه اليهود لما تعرضوا له من إضطهاد عنصري و إبادة عرقية خلال الحرب العالمية الثانية و العصور الماضية، ولعل هذا يشير لمدى إتحياز سارتر لليهود و الدولة الإسرائيلية متغاضياً عن حقوق الشعب الفلسطيني في السيادة. أما الحقبة الثانية فيمكننا القول أنها تبدأ منذ سنة 1965م إلى غاية وفاة سارتر سنة 1980م وهي الحقبة التي تميزت بنوع من التفهم و التطور الإيجابي إتحاه القضية العربية الإسرائيلية، حيث إتخذ موقفاً أكثر حيادية و إعتدالاً محاولاً فيه التسليم بضرورة الوجود الإسرائيلي و ضرورة الإستجابة لمطالب الفلسطينيين في إنشاء كيانهم الوطني، وهذا دليل واضح لتناقض و حيرة مواقف سارتر إتحاه القضية الفلسطينية حيث نجده عاجزاً و متأرجحاً بين صداقات متضاربة فلم يستطع الدفاع عن موقف على حساب الآخر، لذلك فهو ينتقد الإضطهاد الإسرائيلي للشعب الفلسطيني دون أن ينكر الوفاء السابق لليهود و الدولة الإسرائيلية.² لذلك سنحاول فهم هذين الموقفين المتعارضين من خلال تسليط الضوء أولاً عن الحقبة الزمنية الأولى منذ سنة 1947م التي عرفت تأييد سارتر و تعاطفه مع اليهوديين من خلال كتابه المعنون "تأملات في المسألة اليهودية" الذي أصدره سنة 1946م و الذي جسده فيه ذلك التعاطف و التأييد. وبعد عامين من هذا التاريخ أعلنت الصهيونية حزبها السياسي في فلسطين المحتلة و لعل هذا التحول الخطير نظر إليه فقط من زاوية اليهودي أما الفلسطيني فقد ظل مهملًا.

وهنا تظهر مواقف المثقفين اليساريين الفرنسيين في تأييدهم للمشروع الصهيوني تحت شعار "حق إسرائيل في الوجود" وهذا كون إسرائيل هي الحزب السياسي لليهود المتصهينين. و بإعتبار أن سارتر من بين اليساريين الفرنسيين فقد نظر للمسألة اليهودية على أنها مسألة إنسانية و ذلك خارج التاريخ لأنه لا وجود لتاريخ يهودي، وهو يفصح عن عدم إتحائه للموروث اليهودي بل يعتبر أن اليهودي هو إبتكار من إبتكارات الخيال اللاسامي و المسألة اليهودية ليست سوى إعلان حرب على اللاساميين. لقد أظهر سارتر تعاطفه الكبير مع الهموم اليهودية و قد ضرب مثلاً على ذلك بالبنيت أرليت التي

¹ _ الدكتور أحمد أبوزيد و آخرون، جان بول سارتر، مرجع سابق، ص14.

² _ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر العربي المعاصر، دار الفرابي، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 2011، ص 106-105.

الفصل الثالث: مواقف سارتر من القضايا الكبرى في العالم و إعتراضات موجهة له

تباها وهي يهودية، كما أشاد بالحدث الأعظم الذي غير حياة اليهود تغييرا خطيرا فجعل منهم أناسا متعذبون وآخرون شهداء و منفيون، وهو حدث ظهور المسيحية التي يعتبرها ديانة منافسة و نافية للديانة اليهودية.¹

وفي هذا السياق سنعرض بعض مواقف سارتر في مساندته للوجود اليهودي، ففي سنة 1948م دافع سارتر بشدة عن أحد تلاميذه الصهاينة الوجوديين المدعو بروبرت مزراحي (Misrahi) الذي حوكم لتورطه في عملية إرهابية قام بها ضد المصالح البريطانية في فرنسا ضمن مجموعة شترن الصهيونية التي كان ينتمي إليها، فمذ إنشاء إسرائيل وسارتر يعتبر من المؤيدين للهجرة اليهودية إلى فلسطين شأنه شأن سيمون دي بوفوار وغيرهم من اليسار الغربي.²

يستمر سارتر دفاعه عن اليهود وهذه المرة من خلال إرساله رسالة تأييد و تضامن إلى "الجامعة الفرنسية من أجل فلسطين حرة" مورخة في 25 فيفري 1948م يتهم فيها الحكومة البريطانية بتسليح عرب فلسطين وتشجيعهم على قتل اليهود لتبرير بقاء بريطانيا في فلسطين، لينبي موقفه فيما بعد على القرار الدولي القاضي بتقسيم فلسطين مناصرا بذلك لليهود، فهو يتحدث عن العرب بعبارات سلبية مثل العصابات، القناصين وغيرها من الألفاظ. ولعل كل هذا العداء للعرب برره من خلال عقدة الذنب إتجاه اليهود لما تعرضوه من إضطهاد و وحشية النازية أثناء الحرب العالمية الثانية متناسيا بذلك الظلم و العنف الذي يتعرض له الشعب الفلسطيني الذي يدافع عن أرضه ووجوده الإنساني، فهو بذلك ينصر اليهود على حساب الفلسطينيين الذي سلبت حقوقه وحرية الوجودية في وطنه. وفي سنة 1949م أحيا سارتر الذكرى الأولى لقيام الدولة الإسرائيلية قائلا: "ينبغي أن نكون سعداء لقيام دولة إسرائيلية تجسد آمال و فضالات يهود العالم بأسره، إن إنشاء الدولة الإسرائيلية يعتبر من أهم الأحداث التي عرفها عصرنا، أي تلك الأحداث الفريدة التي تمكننا من الإبقاء على الأمل."³

وفي زيارة له إلى مصر سنة 1967م بدعوة من دارالأهرام في الفترة الممتدة من 25 فيفري إلى 13 مارس، إلتقى مع طلبة جامعة القاهرة حيث طرح له أحد الطلبة السؤال التالي: "لقد أبدبتم رأيكم في مختلف قضايا العالم التحررية، وقد زرت قطاع غزة ورأيتم أسوأ و أبشع فظائع الإستعمار و الصهيونية على حقيقتها. ونعلم أنكم ستزورون فيما بعد إسرائيل، فما رأيكم في قضية فلسطين بعد أن رأتموها على الطبيعة، ونحن نعلم أنكم قاسيتم من الإستعمار و النازية الألمانية عام 1940م." وكان رد سارتر عليه كما يلي: "الذي أستطيع أن أقوله لكم الآن بعد أن زرت غزة هو ملاحظتان: الأولى هي أنني أحسست إحساسا عميقا بمأساة كل هؤلاء اللاجئين الفلسطينيين الذين يعيشون في ظروف بائسة ولا تحتمل في بعض الأحيان.. الذين يعيشون على حدود البلد الذي كان بلدهم. أما الملاحظة الثانية فهي أنني أعتبر أن حق الفلسطينيين

¹ خليل أحمد خليل، السارترية تهافت الأخلاق والسياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة 2، 1982م، ص 85-86-88.

² د. أحمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 107.

³ المرجع نفسه، ص 108-109.

القومي في العودة إلى البلد الذي كانوا يعيشون فيه حق لهم لا تجوز مناقشته إطلاقاً. ولن أذهب في حديثي اليوم إلى أبعد من هذا.¹

حيث صرح بعد مختلف التساؤلات أن مجلة العصور الحديثة بصدد إعداد عدد خاص عن مشكلة اللاجئين الفلسطينيين بأقلام كتاب عرب وآخرون إسرائيليين، لأن الرأي العام الفرنسي بحاجة إلى وجهتي النظر لكي يحكم وبما أن العرب و إسرائيل يرفضان الحوار تماماً فيما بينهما فقد قرروا أن لا يكونوا محايدين و إنما متغيبين تماماً. ولعل هذا التصريح فيه نوع من الهروب اللبق الذي يتنافى مع مواقف سارتر الصريحة و الجريئة في الدفاع عن الشعوب المضطهدة، وهذا دليل واضح أن سارتر قد خان مبادئه وتنكر لها حينما وجد نفسه في موقف قد يثير ضده يهود فرنسا و العالم.²

أما الفترة الثانية والتي يجدر بنا الإشارة إليها تبدأ من سنة 1965م إلى غاية وفاة سارتر كما قلنا مسبقاً، والتي حاول فيها سارتر الموازنة بين تبنيه للصهيونية ومشكلة الشعب الفلسطيني حيث أشار أن العلاقة بينهما هي علاقة بين مظلومين تعرض كل منهما للظلم و الإستبداد، لذلك إستوجب على كل منهما البحث عن آليات التعايش و السلام فيما بينهما معتبراً أن العربي وقع عليه الظلم شأنه شأن اليهودي في أوروبا. ومن هنا تظهر مواقفه المناصرة و المترددة في نفس الوقت لمصير الشعب الفلسطيني، أولها كانت مساندة الثورة المصرية ضد العدوان الثلاثي الذي تعرضت له من طرف إسرائيل، فرنسا، وبريطانيا. إلا أنه وفي سنة 1967م وعند إندلاع الحرب الإسرائيلية دخل سارتر في مرحلة حرجة لم يستطع فيها التخلي عن الولاءات و الصداقات القديمة بسهولة حيث وجد نفسه أمام رهان صعب و مستحيل أشار فيه أن النزاع العربي الإسرائيلي صراع بين مضطهدين يصعب حله. لذلك فالحل الأنسب بالنسبة إليه هو تعايش اليهود و الفلسطينيين في دولة فلسطين معاً.³

وقد أجرى لقاء صحفياً في 29 مارس 1967م مدح فيه الإنسان الإسرائيلي وأكد على ضرورة الإعتراف بسيادة إسرائيل و حقوق فلسطين في العودة إلى وطنهم مطالباً من الجانبين التخلي على الهجمة و التعصب. وقد أثار هذا الموقف خيبة و غضب الطرف العربي بشدة حيث عبر أحد الشباب الفلسطينيين اللاجئين في رسالة مفتوحة إلى سارتر نشرت في جريدة القدس الأردنية قائلاً فيها: "لماذا كل هذه التنازلات للأطروحات الصهيونية؟ هل نسيتم بعد الذكرى الأليمة لزيارتكم لمخيمات اللاجئين الفلسطينيين في غزة المحرومين من أبسط الأشياء."⁴

والجدير بالذكر هنا أن الموقف الحيادي لسارتر لم يدم طويلاً ففي نهاية شهر ماي تم توقيع عريضة تحمل العرب مسؤولية إندلاع الحرب وكان سارتر مع شخصيات اليسار الفرنسي من بين الموقعين على هذه العريضة التي تجاهلت تماماً حق الفلسطينيين الشرعي في تكوين دولتهم المستقلة، حيث لاق سارتر موجة كبيرة من السخط و الإستهياء في العالم

¹ د. أحمد أبوزيد، جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 14-15.

² د. أحمد أبوزيد وآخرون، جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 14-15-16.

³ أحمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 111.

⁴ المرجع نفسه، ص 113.

الفصل الثالث: مواقف سارتر من القضايا الكبرى في العالم و إعتراضات موجهة له

العربي رغم أنه لم يؤيد بتوقيعه تلك العريضة إحتلال إسرائيل للأراضي العربية، لكنه وبالرغم من ذلك فقد الكثير من التقدير و المعجبين لدى المتقنين العرب اليساريين. ولعل هذا مادفع به لعدم المشاركة في مؤتمر هافانا الثقافي الذي إنعقد في جاني1968م والذي ضم العديد من المفكرين الملتزمين لسنتين بلد من العالم الثالث و أوروبا، تهربا من ملاقاته أصدقائه العرب من اليسار. وقد إنتقده العديد من المفكرين لهذا الموقف ومن بينهم الأديب المغربي عبد الكبير الخطيبي الذي إنتقد موقف سارتر من الصراع العربي الإسرائيلي قائلا: "أنه يعيش وهما لا يرب فيه بإدعائه أنه مع العدوين في نفس الوقت." كما أشار من خلال تحليلاته لتناقضات الخطاب السياسي لسارتر أن حياده ليس في الحقيقة سوى إنحياز لليهود لأنه في حالة من الرعب الناتج عن الوعي الشقي الذي لازال يطارد الغرب بصفة عامة وذلك نتيجة حرب الإبادة العرقية التي مارستها النازية ضد يهود أوروبا خاصة و أن الإسرائيليين يستخدمونه في كل مرة لصالحهم وذلك من خلال تذكيرهم بالذنب و إيهامهم أن العرب يريدون سحق إسرائيل.¹

وفي سنة 1969م أجرى سارتر حديثا مع كلودين شونز نادى فيه إلى ضرورة فتح المفاوضات المباشرة بين العرب وإسرائيل على أساس الإعتراف بوجود إسرائيل التي في المقابل ستتخلى عن الأراضي المحتلة للاجئين الفلسطينيين، حيث يقول في هذا الصدد: "إنكان لليهودي حق البقاء في وطنه إسرائيل فإن هذا المبدأ نفسه يعطي الحق للفلسطيني في الرجوع إلى أرضه." وفي سنة 1970م أعلن سارتر مساندته لمجموعة من أقصى اليسار الفرنسي و الغربي تدعى (Le Comite Israel-Palestine) التي كان هدفها تقريب وجهات النظر بين الفلسطينيين و الإسرائيليين، و في إعلان صحفي آخر نشرته جريدة (Liberation) نجد فيه تطور ملحوظ لموقف سارتر أكثر إعتدالا و حيادية إنتقد فيه إسرائيل وحملها مسؤولية إندلاع حرب 1973م لرفضها المتصلب للمفاوضات حول الأراضي العربية المحتلة حيث يقول في هذا الصدد: "إن الأمة الإسرائيلية لن يمكنها العيش و الإستمرار إلا عندما تنجح في التوفيق بين حقوقها الخاصة وحقوق الفلسطينيين الذين يعيشون في المنفى."²

وقبل ثلاث سنوات من وفاته وجه رسالة مفتوحة إلى الإسرائيليين بعد زيارة السادات إلى إسرائيل، تحدث فيها سارتر عن مبادرة السادات و إنحنائه أمام ضريح شهداء النازية من اليهود التي إعتبرها أسطورة عميقة ترمز إلى إعتراف الإنسان العربي باليهودي والإسرائيلي لذلك إختتم نصه مطالبا من إسرائيل بإسم صداقته القديمة لهم بالإعتراف الكامل بالفلسطينيين، وهذا نص صريح لسارتر يؤيد فيه إنشاء الدولة الفلسطينية. وفي مارس 1979م أي قبل بضعة أشهر من وفاته نظم سارتر ملتقى في بيت الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو تحت عنوان "السلام الآن" حيث جمع العديد من المفكرين الفلسطينيين اليساريين والإسرائيليين وذلك من أجل التوفيق بين العرب والإسرائيليين، وتعتبر هذه المبادرة آخرها قام به سارتر و مجلته الأزمنة الحديثة قبل وفاته في سنة 1980م.³

¹ _ عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 114-115.

² _ المرجع نفسه، ص 116-119.

³ _ د. أحمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 110 إلى ص 122.

ومن هنا وبعد رصد مختلف وجهات النظر و المواقف المتباينة لسارتر إتجاه القضية الفلسطينية يمكننا القول أن تلميذ سارتر روبرت مزراحي قد كان على حق حينما قال بالحرف الواحد "أن الواجب كان يملئ على سارتر أن يكون جانب إسرائيل ولكن ضد قناعاته العميقة." فقد كان سارتر ممزقا بين الصفيين المتحاربين بسبب الصداقات المتضاربة فقد عبر عن نفسه بالقول: "إننا اليوم وإسرائيل و العرب يتجاهاان نجد أنفسنا منقسمين من الداخل ونعيش هذا التناقض كما لو كان مأساتنا الخاصة." ولعل هذا إعتراف صريح بمرارة وعجز سارتر من تقديم حل عملي للنزاع العربي الإسرائيلي.¹

3 إرتداد سارتر عن أهم أركان مشروعته الوجودي:

"ماذا بقي من فلسفة سارتر بعد هذا الإعتراف؟" عنوان لمقالة نشرها الدكتور محمد جابر الأنصاري بعدما تطرق للمحاورة الأخيرة بين سارتر و سيمون دي بوفوار التي أظهرت بشكل جلي إرتداد سارتر عن مشروعته الوجودي وتراجعته عن أفكاره الفلسفية التي بناها منذ عقود خلت و التي جعلت منه أحد العقول الرائدة في القرن العشرين، لنجد هذا الفيلسوف العريق الذي ذاع صيته في العالم يتهرب في نهاية عمره من تأكيد نفسه على أنه فيلسوف وصاحب إهتمام أصيل بالفلسفة، وأكبر شاهد على هذا الكلام حوار الأخير مع سيمون دي بوفوار الذي أكد فيه أن عبقريته الأدبية متفوقة على الفلسفة حيث قال في هذا الصدد: "ثمة أولوية لدي تضع الفلسفة في المرتبة الثانية وتضع الأدب في المرتبة الأولى، فأنا أتمنى أن أحقق الخلود الأدبي عن طريق الأدب." وهذا بعدما سألته سيمون دي بوفوار عن ماذا يعتمد في تحقيق خلوده الأدبي على الأدب أم الفلسفة؟ وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن سارتر لا يعترف بأفكاره الفلسفية السابقة وغير محتم بها بل ولم تعد تساوي في نظره شيئا رغم ما أحدثته من إعجاب و إنجذاب العديد من المفكرين المعاصرين حتى رفيقته سيمون دي بوفوار قد أبدت إعجابها بكتبه الفلسفية إلا أنه رد عليها قائلا: "ولكن إلى أين تؤدي بنا؟" أي أن فلسفته لا تؤدي إلى أي شيء لأنها مجرد عبث وتضييع للوقت حسبه. لقد حاولت دي بوفوار طيلة الحوار الذي أجرته مع سارتر أن تذكره بفلسفته الوجودية وحبها لها ودوره كفيلسوف صاحب مؤلفات في الفلسفة النظرية الخالصة إلا أنه كان مترددا في إجاباته بشأن فكره الفلسفي ولعل هذا التردد نابع من عدم إيمانه بهذه الفلسفة التي إعتبرها مجرد عبث ووسيلة لا غاية و لا قيمة مطلقة في ذاتها حيث أكد أنه قد أدخلها إلى حياته بدافع الفضول و المنافسة بينه و بين قريبه الذي ميز نفسه عنه بدراسة الفلسفة و حفظ أسرارها عندما كان سارتر مهتما بالأدب، وقد صرح أيضا أن إستمراره في التأليف الفلسفي كان بدافع المتعة والقدرة على التفلسف الذي يعجز عنه الكثير.

بعد كل هذه التصريحات تظهر الرؤية الجديدة لسارتر عند كبره حيث لم يلبث أن تراجع عن كل أفكاره الفلسفية من خلال التشكيك في قيمتها رغم أنها إشمئت على الإلتزام و المسؤولية و الحرية كقيم إنسانية فردية كما رأينا آنفا.

ومن جهة أخرى يجدر بنا الإشارة إلى أهم فكرة قد إرتد سارتر عنها و التي عرف بها، ألا وهي فكرة الإلحاد التي لا تقل شأنًا عن أفكاره الفلسفية الأخرى، فكل من يقول سارتر يقول الحرية و الإلحاد إلا أنه و في أواخر حياته قد إعتزف

¹ د. أحمد عبد الحلیم عطية، سارتر و الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 123-124.

بالحرف الواحد لسيون دي بوفوار في محاوره طويلة معها بوجود خالق لهذا العالم مما أثار دهشة العديد من المتأثرين به بعد هذا التصريح أو إن صح التعبير "هزيمة حزيران" حيث قال في هذا الإعتراف: "أنا لا أشعر بأني مجرد ذرة غبار ظهرت في هذا الكون، وإنما ككائن حساس تم التحضير لظهوره و أحسن تكوينه، أي بإيجاز ككائن لم يستطع الهجاء إلا من خالق". ولعل هذه العبارة تهدم وتنسف فلسفة سارتر الإلحادية من أساسها، لأن المؤمنين بأفكارهم و فلسفاتهم يصبحون أشد إقتناعا بها وميلا لنشرها و الدعوة إليها في سنواتهم الأخيرة، إلا أن سارتر وفي نهاية عمره تحول تحولا جذريا في تفكيره لدرجة أنه أنكر وجوديته و أقر بوجود خالق لهذا العالم ولنفسه ككائن وجودي. فماذا بقي لفلسفة القرن العشرين التي كانت غذاء فكريا للمفكرين حول العالم؟ ماذا بقي من فلسفة سارتر الوجودية بعد هذا الإعتراف الجريء؟¹

المبحث الثاني: النقد الموجه لوجودية سارتر:

لا نقشي سرا إذا قلنا أن فلسفة جان بول سارتر قد نالت حظها الوفير من الجدل والانتقادات ضمن الأوساط الفكرية و الفلسفية المعاصرة، ولعل هذا راجع للنقائص و التناقضات التي وقعت فيها فلسفته الوجودية شأنها شأن الفلسفات الأخرى. وفي هذا المبحث سنحاول تسليط الضوء على أبرز الانتقادات الموجهة لوجودية سارتر على الصعيد الفكري إضافة إلى الانتقادات الموجهة لأهم مقولاته الفلسفية والسياسية على حد سواء. عندما نقول الفيلسوف سارتر نقول الحرية التي تعتبر من أهم مقولاته الفلسفية في الكشف عن الوجود وإن صح التعبير فهي عين الوجود الإنساني من حيث هو فعل مستمر، فالإنسان محكوم عليه بالحرية حسب سارتر وهنا يتخذ بعض النقاد هذا القول منطلقا للكشف عن النقص الموجود في هذه الحرية فكيف ذلك؟ يرى بعض المنتقدين لفلسفة سارتر أن هذه الحرية تحمل نوعا من القسر و الإدانة، أي أن الإنسان مجبر على الحرية وملزم عليه أن يكون حرا، مما دفعهم للقول أن الحرية السارترية حرية إضطرارية يكون فيها الوعي مضطرا لأن يختار ورفض الإختيار نوع من الإختيار السلبي.²

سنوضح أكثر هذا الطرح من خلال قول سارتر في كتابه الوجودية مذهب إنساني "إننا مدانون بالحرية" الذي نفهم من خلال قرائته للوهلة الأولى أن الإنسان مقسور على هذه الحرية التي يعتبرها الشاروني حرية سلبية لأنها تشعر الفرد بالحرية و القسور في نفس الوقت وهما متناقضان وسارتر لم ينتبه لذلك لأنه يرى أن القدرين على حد تعبيره يفرون من هذه الحرية عن طريق سوء النية لأنه ومقتضى التركيب الأنطولوجي لسارتر فإن الإنسان حر في الفرار من حريته، وهنا تتبادر إلى أذهاننا جملة من التناقضات فكيف للإنسان أن يفر بحريته من حريته؟ وكيف للإنسان أن يكون مقسورا ومجبرا على حريته كما أشرنا آفا؟ وماذا بقي من معنى وقيمة الحرية بعد كل هذه التناقضات؟³

¹ د. محمد جابر الأنصاري، المحاوره الأخيرة بين سارتر و دي بوفوار، مجلة الدوحة، مايو 1982. ص 15-16-17.

² حبيب الشاروني، الوجود و الجدل في فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص 54.

³ المرجع نفسه، ص 55.

هذا من جهة و من جهة أخرى فإن الحرية الإنسانية قد جعلها سارتر مترتبة مباشرة على كون الإنسان خالياً من أي طبيعة أو ماهية إنسانية لكنه يعود في الوقت نفسه ليقول أن ماهية الإنسان هي الحرية المطلقة التي بموجبها يحقق ذاته وموقفه إزاء القضايا، إلا أن هذه الحرية تتعارض مع حرية الآخر الذي هو أيضاً في النهاية وعي مثل الأنا حاصل على نفس التركيب الأنطولوجي للأنا على الحرية، ومن هنا نستنتج أن حرية الوعي ليست مطلقة إزاء جميع المواقف لأن الآخر يجد من هذه الحرية وهذا مايلغي خاصية الشمول و المطلقية في حرية الوعي،¹

وهنا يشير سارتر أن العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر علاقة صراع و نزاع وهذا ماكشفه من خلال تجربة الخجل في كتابه "الكينونة والعدم" لينتهي بالقول أن الآخرين بمثابة الجحيم بالنسبة للأنا، وهذا دليل واضح لتناقض أفكار سارتر فهو من جهة يعلن حرية الفرد المطلقة ومن جهة أخرى يقيددها، ولعل هذا راجع لوجود الآخر الذي يشكل وجوداً سلبياً أكثر مما هو وجود إيجابي.

في حين أن مارتن هيدغر يعتبر أن الحرية السارترية لا تعبر عن حقيقة الوجود كما يرى سارتر بل هي سقوط في ميتافيزيقا أفلاطون الذي قال بأسبقية الماهية على الوجود ليأتي سارتر ويقلب المعادلة بالقول أن الوجود يسبق الماهية، وهنا يشير هيدغر أن قلب قضية ميتافيزيقية لا يعني شيئاً سوى بقاء تلك القضية ميتافيزيقية،²

رغم أن سارتر إهتم من خلال المنهج الفينومينولوجي بمشاكل الإنسان الملموسة و العينية و إعتبر أن الوجودية فلسفة إنسانية إلا أن هذا لا يفي تسأولات بعض المفكرين كيف لفلسفة تنطلق من الميتافيزيقا أن تهتم بالواقع الإنساني وأن تكون إنسانية؟ وليس هذا فقط فقد إهتمت وجودية سارتر أنها تصور الجانب السيئ من الحياة الإنسانية كونها فلسفة تشاؤمية، ولعل سارتر لم يفتي ساكتاً أمام كل هذه الإنتقادات ففي بداية كتابه الشهير "الوجودية منزع إنساني" يشير لكل هذه المآخذ التي وجهت إليه من طرف الشيوعيين و المسيحيين وحتى الطبيعيين قائلاً: "إن هذه المآخذ المختلفة هي التي أسعى اليوم، لأن أجيب عنها، ولأجل ذلك، أطلقت على هذا العرض الوجيز عنوان: الوجودية منزع إنساني".³

وهذه إشارة صريحة من سارتر على إنسانية فلسفته حيث أكد أن الإنسان غاية وقيمة عليا من خلال أرقى أعماله الفكرية و الفنية التي يضطلع بها والتي تجعل منه إنساناً متفائلاً مقبلاً على الحياة لأنه يعلم جيداً أن مصيره موكول إليه و أنه ليس شيئاً آخرسوى سلسلة مشاريعه وحياته فهو يمثل نتاجها و تنظيمها ومجموعة العلاقات التي تكون هذه المشاريع لذلك فهو يرمي عليه اليأس و الخمول وحتى التشاؤم لذلك يقول سارتر أن "ما يؤاخذوننا عليه هنا ليس في الواقع تشاؤمنا، وإنما شدة تفاؤلنا".⁴ وهذا يوضح أن الوجودية ليست فلسفة متشائمة لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه وإنما

¹ حبيب الشاروني، الوجود و الجدل في فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص 56-57.

² مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، تر: مينة جلال، مجلة مدارات فلسفية، العدد 6، 2001م، ص 55.

³ جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، مصدر سابق، ص 21.

⁴ المصدر نفسه، ص 58.

الفصل الثالث: مواقف سارتر من القضايا الكبرى في العالم و إعتراضات موجهة له

ذلك لكونها أكثر الفلسفات تفاؤلاً. إلا أنه ورغم كل هذه الأدلة التي عرضها سارتر في كتابه "الوجودية منزع إنساني" فقد بقي نقاد هذه الفلسفة على موقفهم النقدي لها.

دائماً في سياق الرؤية النقدية لفلسفة سارتر التي هوجمت من مختلف الجوانب تنطرق الآن إلى المقولة الثانية في فلسفته والتي لا تقل شأنًا من مقولة الحرية، ألا وهما الوجود لذاته والوجود في ذاته اللذان تحدث عنها سارتر في بداية الكينونة والعدم مشيراً لعلاقة النفور و الإبتعاد التي تسود هذه العلاقة. فالوعي في مطاردة دائمة لنفسه و للأشياء الخارجية وبمقتضى هذا الانفصال و الشروع لا يمكنه أن يلحق بنفسه أبداً أو يدركها حسب سارتر، وهنا يتساءل البعض كيف لهذا الوعي الذي لا يدرك ذاته أبداً أن ينعكس على ذاته ويعرف نفسه منفصلاً عن نفسه؟ أي أنه كيف يمكن للوعي الذي يتجه نحو شيء ما أن يترك هذا الشيء ويتجه إلى ذاته ويصف هذه الذات في إدراكها للشيء الذي تتجه إليه؟ لأن الوعي لكي يدرك ذاته واعياً ويقوم بوصف هذه الذات لا بد أن ينعكس على ذاته ويتأمل نفسه، ولكي ينعكس على ذاته لا بد أن يستبدل ذاته بالموضوع المتجه إليه، أي أن يجعل من ذاته موضوعاً لوعيه وبعبارة أخرى إن الوعي حين يتجه إلى ذاته يستحيل عليه أن يصف هذه الذات في إتجاهها إلى الأشياء الخارجية. ولهذا يرى سارتر أن إدراك الوعي لذاته هو إدراك متضمن في الوعي نفسه، وهنا نتساءل أيضاً كيف يستطيع الوعي أن يصف نفسه قائماً بهذا الوصف؟ لأن الوعي لكي يصف ذاته لا بد أن يجعل من نفسه موضوعاً لنفسه سواء من حيث هو متأمل واصف أو متأمل موصوف وهذا يقع في التناقض، فالقول أن الوعي يصف نفسه من حيث هو متأمل وواصف لنفسه يحيلنا للقول أن هناك وعي سابق دائماً عن كل وعي، وإذا قلنا أن الوعي يصف نفسه من حيث هو موصوف ينتهي بنا إلى وصف وعي فارغ، وهذا يتناقض مع قول هوسرل الذي تبناه سارتر القائل "أن كل وعي هو وعي بشيء ما". وبهذا تكون الأنتولوجيا التي صاغها سارتر عن الإنسان أنتولوجيا ناقصة ومليئة بالتناقضات.¹

إن القول بأسبقية الوجود عن الماهية عند سارتر قول يتطلب الإلحاد وهو بنفسه أشار في العديد من النصوص أنه يفند فكرة وجود الله ففي كتابه الوجودية منزع إنساني يقول: "أما الوجودية الملحدة التي أمثلها أنا، تعلن في وضوح وجلاء تامين، أنه إذ لم يكن الله موجوداً، فإنه يوجد على الأقل مخلوق واحد قد تواجد قبل أن تتحد معلمه وتبين. وهذا المخلوق هو الإنسان، أو أنه كما يقول هيدغر، الواقع الإنساني بمعنى أن وجوده كان سابقاً على ماهيته."² ولعل هذا الإلحاد هو من جعله ينبذ كل موروث عقائدي و أخلاقي وكل قيد ديني أو اجتماعي يحد من حرية الإنسان المطلقة، ولهذا قد وصفت فلسفته بفلسفة المبالغة و اللانسانية و إنتقده معظم الديانات خاصة المسيحية على الأقل في جانبها الملحد، فكيف للإنسان أن يطلق العنان لنفسه ويفعل ما يريد بإعتبار أن النفس أمانة بالسوء وقد تؤدي به للهلاك؟ وحتى نكران وجود الله وإعتبار أن الإنسان ملقى به في العالم دون أية علامة تهديه قول يغرق الفرد في القلق و الوسواس لحد

¹ حبيب الشاروني، الوجود و الجدل في فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص12-13-14.

² جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، مصدر سابق، ص13-14.

الفصل الثالث: مواقف سارتر من القضايا الكبرى في العالم و إعتراضات موجهة له

التشاؤم والإنتحار فلا إله يهديه إلى سواء السبيل¹ والإنسان معرض دائما للخطايا ولا يمكن القول أنه كامل لأن الكمال لله خالق الكون² وهذا ما صرحت به المسيحية في نقدها لإلحاد سارتر فهي ترى أنه لا يجوز إنكار وصايا الله و القيم المنقوشة أزلما لأن الفرد وعندما يطلق العنان لحرته يفعل مايشاء دون أن يكون قادرا حتى على إدانة وجهات نظر الآخرين وأفعالهم³ وهذا ما سيحدث بدون شك فوضى عارمة.

نالت فلسفة سارتر السياسية حظها من النقد من طرف المفكرين الماركسيين الذين رفضوا بشدة محاولة سارتر الهادفة لإدماج الوجودية في الماركسية، وذلك راجع أولا للقلق و اليأس اللذان يميزان التفكير الوجودي حسبهم و الذي يتناقض مع مطالب أمل الماركسية، ولا يستجيب لنداءات الطبقات الصاعدة وهذا ما يعبر عنه قولهم: "ماذا تريدون أن تفعل الجماهير في كامل نضجها بمذهب ليست نتأجه إلا علامات إستفهام؟"⁴

فالفكر الماركسي فكر ثوري يتأسس على الأمل و يتحدى قلق و يأس الوجودية، لذلك فإنه من المستحيل للوجودية أن تخدم مطالب الطبقة الصاعدة و أن تحقق أمالها. كما يشير الشيوعيون أن سارتر قد وضع فلسفة تبعد الفرد عن التضامن البشري وتغزله عن العالم لتحصره في وجوده الفردي. إضافة إلى الفيلسوف الفرنسي "روجيه غارودي" الذي يعتبر عدو الشيوعية ما بين (1945-1952) وهي الفترة التي عرفت التلاحم بين سارتر و الحزب الشيوعي الذي إنضم إليه غالبية المثقفين الفرنسيين، حيث صرح غارودي أن الوجودية لا تكمل الماركسية و إنما تناقضها، فهي التي ترفض المثالية ليست إلا مثالية مصطنعة وجدت من خلالها البورجوازية وسيلة لتحطيم نضال طبقة البروليتاريا الصاعدة. كما يصف سارتر أنه نبي مزيف يعادي الماركسية وأكثر من ذلك بأنه "حيوان خطير محاط بزمرة من البرجوازيين المضطربة تنظر بعين مرة، و أصحاب أقلام غزيرة و ذراع رخو..."⁵

وعلى غرار غارودي يجدر بنا الإشارة لدراسة الماركسي "جورج لوكاش" تحت عنوان "ماركسية أم وجودية؟" التي تعتبر من أهم الدراسات التي تناولت بالنقد فلسفة سارتر وعلاقتها بالماركسية في قالب نظري بعد مختلف الهجومات و الشتائم التي وجهت لسارتر من مختلف الماركسيين حيث وصف بالأديب الكاذب، فيلسوف القلق أمام الثورة، إنسان متخبط في التناقضات الرأسالية، المثقف المتعفن، إثنان البورجوازية المنحلة، زعيم كل ما يمكن للمجتمع الحالي أن يضمه من خائبين، وغيرها من الشتائم.⁶

¹ د. عبد المنعم فتحي عوض مهني، الوجودية بين هيدغر وسارتر "دراسة مقارنة"، مجلة كلية أصول الدين و الدعوة، ج2، العدد36، 2018، ص1475.

² المدرس عدي غازي فالح، مفهوم الوجودية عند جان بول سارتر، مجلة الفلسفة، العدد19، ماي2019م، ص162.

³ جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، مصدر سابق، ص20-21.

⁴ نقلا عن سعدي نادية، الأسس الفلسفية لنظرية الفن عند سارتر، مرجع سابق، ص78-79.

⁵ نقلا عن عزيزة عماري، الحرية عند جون بول سارتر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة 08ماي 1945، قالمة، 2016-2017م، ص89.

⁶ جورج طرابيشي، سارتر و الماركسية، بيروت، منشورات دار الطليعة، د.ط، ص23-24.

ليأتي "لوكاش" ويتناول هذا النقد بصورة فلسفية مع التطرق لصراع العقيدتين البورجوازية و البروليتارية. يرى "لوكاش" منذ البداية أن الخصومة بين الوجودية و المادية التاريخية هي مشكلة عقائدية خاصة في مرحلة الإمبرالية. حيث وفي بداية هذه المرحلة جاءت الوجودية الإلحادية لتمثل طريق ثالث بين المثالية و المادية، وهو الطريق الذي تطلبته المرحلة الإمبرالية وأزمتهما العقائدية. أما أزمة الفكر البورجوازي فنعود للقطيعة بين هذا الفكر وبين تطور الواقع الاجتماعي ولعل هذا التطور قد أدى إلى إفلاس المثالية الموضوعية و الذاتية وحتى المادية القديمة، لذلك لم يبقى سوى التحديد اللينيني للجدل الذي وحده من يستطيع تقديم تعريفا مستوعبا لوقائع التاريخ و المشكلات الفلسفية الجديدة. لذلك فقد إستوجب على الطبقة البورجوازية إختراع الطريق الثالث بين المثالية و المادية لتغطي على إفلاس المثالية بنوعها الذاتي والموضوعي و لتدافع عن نفسها ضد تقدم المادية التاريخية الساحق و الوجودية هي أحدث تعبير لهذا الطريق الثالث لأنها تطالب بالحرية و تحتج على غيابها في المجتمع الرأسمالي وتستحسن الإشتراكية، لكن كل هذا هذه الإحتجاجات و المطالبات تظل مجردة.¹

إن مواقف سارتر العملية التي جاءت من خلال ما إحتوته مؤلفاته السياسية البطولية تعرضت لنقد لاذع من طرف العديد من المفكرين وخاصة إرتداده في الدفاع عن القضية الفلسطينية التي لم يكن فيها أمينا مع نفسه و مناقضا لمبادئه التي تدعو للإلتزام و الحرية، فبعدهما دافع عن القضية الجزائرية على حساب بلاده ودعم حركات التحرر في العالم ورفض كل أشكال الإستعمار و الإضطهاد ضد الشعوب المستضعفة، نجده يدافع عن الكيان الصهيوني على حساب الشعب الفلسطيني متغاضيا في ذلك عن مختلف الجرائم الشنيعة التي مارسها اليهود ضدهم، حيث وصفوا دعوته في إنشاء دولة يهودية تضم كافة المنبوذين المشردين من اليهود دعوة وحقه لأنها على حساب الفلسطينيين المشردين داخل وطنهم.²

ولقد أشرنا آتفا لمواقف سارتر السياسية المتباينة إتجاه القضية الفلسطينية السبب الذي أدى لرفض كتابه " تأملات في الفلسفة اليهودية" من طرف النقاد و إعتبره أنه وظف فلسفته لصالح أوهايم صهيونية.³ وبذلك فقد شوه صورة الكاتب الملتزم بقضايا وطنه و العالم التي طرحها و نادى بها بعدما أصبح كاتباً و أديبا ملتزما. الأمر الذي يدفعنا للقول أن سارتر لم يكن صريحا مع نفسه و لا أمينا لمبادئه الإلتزامية بعدما وصل الأمر لإنحيازاته الشخصية.

إن كل هذه الإنتقادات لا تنفي أبدا أن سارتر كان أيقونة القرن العشرين رغم التناقضات و التناقض التي إعتلت فلسفته الوجودية والأدبية والسياسية والتي فتحت آفاق واسعة للباحثين في ميدان الفلسفة و الأدب. فهي لا تهدم صرح فلسفة سارتر بل تنبه القارئ لنقاط ضعفها و الثغرات التي لم ينتبه إليها و التي يمكن أن تكون نقطة إنطلاق لفلسفات أخرى جديدة.

¹ جورج طرابيشي، سارتر و الماركسية، مرجع سابق، ص 25-26.

² د. عبد المنعم فتحي عوض مهني، الوجودية بين هيدغر و سارتر "دراسة مقارنة"، مرجع سابق، ص 1478.

³ نقلا عن رفاص روميصة، الأخلاق في الفلسفة الوجودية (سارتر نموذجا)، مذكرة ماستر، جامعة محمد خيضر، 2018-2019، ص 72.

الفصل الثالث: مواقف سارتر من القضايا الكبرى في العالم و إعتراضات موجهة له

كما أن البحث الفلسفي يقتضي بالضرورة البحث و التمحيص و النقد المستمر لتكملة النقائص والإستمرارية في البحث والإبداع. لذلك فالنقد لا ينقص من قيمة الفلسفة بل يزيد لها أهمية وموضع جدل ضمن الأوساط الفكرية، ففلسفة سارتر تبقى فلسفة حرية أعادت للإنسان كرامته و قيمته المنتهكة في الحروب و العصور السابقة وذلك بفك قيوده و وضعه وجهها لوجه مع مشاكله الراهنة و مواقفه الحرجة ليكون على دراية و وعي بحجم مسؤوليته وقيمة أفعاله في عالم ليس إلا عالمه.



الخاتمة :

في ختام دراستنا الفلسفية وبعد رصد مختلف آراء فيلسوفنا الوجودي جان بول سارتر من خلال فصول هذا البحث يمكننا القول أننا توصلنا لفهم فلسفة سارتر الوجودية بصفة عامة، ومبحث الأخلاق بصفة خاصة، كما تعرفنا على نظريته للوجود الإنساني و مقوماته، إضافة إلى الإمتدادات الفكرية التي شكلت وجوديته، كما تطرقنا أيضا لأهم الإنتقادات الموجهة إلى فلسفته الوجودية و أفكاره السياسية على حد سواء.

وعلى ضوء كل ما قيل في ظل هذا البحث توصلنا إلى جملة من النتائج المتمثلة فيما يلي:

✓ إستخلصنا من الفصل الأول أن الوجودية ليست فلسفة بالمعنى المعتاد وإنما هي نمط للتفلسف يبدأ من الإنسان وليس من الطبيعة أو الكون أو المعرفة، وهذا لأن سارتر تأثر بالظروف السياسية و الإجتماعية التي كانت تمر بها أوروبا آنذاك والتي شكلت وعيه السياسي وجعلته يهتم بالدرجة الأولى بالفرد وقيمه الوجودية في بناء مستقبله ككائن واعي حر ومسؤول، ولعل الطريق الذي إتخذه سارتر لبلوغ تلك القيمة هو الفينومينولوجيا التي تأثر بها سارتر إلى جانب المثالية الهيغلية والوجودية الهيدغرية إضافة إلى الماركسية، كلها ساهمت بشكل ما في تبلور فكر سارتر الوجودي.

✓ أما في الفصل الثاني فقد تطرقنا لمبحث الأخلاق الذي يعتبر محور و إشكالية بحثنا لذلك فقد كانت النتائج المتوصل إليها في غاية الأهمية، أولها أن سارتر في مرحلة الكينونة والعدم لم يستطع التأسيس للأخلاق وذلك راجع لمقولة الحرية التي طغت على فلسفته من خلال جعلها أساسا لكل القيم الإنسانية، كما إعتبرها ملازمة لوجود الفرد الذي ومقتضى هذه الحرية يخلق لنفسه مايشاء من القيم الفردية التي يحقق ذاته من خلالها وهنا تظهر النزعة الفردية في فكر سارتر المنعزلة عن الآخرين، إلا أنه قد حصل تطور في هذا الفكر بعد الحرب العالمية الثانية أين إندمج سارتر بالماركسية و أصبح يدرس الأنا في علاقاته مع الآخرين كما إنتقل من الفرد إلى الجماعة في تأسيس المفاهيم الأخلاقية.

✓ في الفصل الثالث من البحث تطرقنا لمواقف سارتر السياسية إزاء القضايا الدولية الكبرى و المتمثلة في القضية الجزائرية و القضية الفلسطينية، حيث تعرفنا على الجانب الملتزم من فكر سارتر السياسي الذي ظهر بشكل جلي في مساندته للقضية الجزائرية ضد بلده، إلا أن هذا الإلتزام لم يظهر في قضية فلسطين كما رأينا مسبقا وذلك راجع لإنحيازاته لدولة إسرائيل فكان موقفه مضطربا يدافع عن اليهود من جهة وعن فلسطين من جهة أخرى، وذلك كونه يرفض العنف و الإضطهاد الذي مارسته إسرائيل على الشعب الفلسطيني لأنه عاش نفس المعاناة خلال الحرب العالمية الثانية وسنوات الأسر التي شكلت وعيه السياسي الملتزم والذي عبر عنه في مؤلفاته الأدبية بلغة الأدب وفي المسرحية بشكل درامي، حاول فيها التقرب من النفوس الممزقة و المضطهدة جراء الحروب و الإستعمار. كما يجدر بنا الإشارة إلى أننا تطرقنا في هذا الفصل لإرتداد سارتر عن أهم أفكاره الوجودية بعدما تقدم به العمر فقد تراجع عن فكرة الإلحاد التي ميزت فلسفته و قيد حريته التي كانت تعرف

الخاتمة:

بالمطلقية و الشمولية ولعل هذا ما أثار ضده العديد من الإنتقادات في مختلف جوانب فكره الوجودي و السياسي على حد سواء.

إن أخص ما يمكن أن يقال عن فلسفة جان بول سارتر أنها فلسفة الحرية بامتياز وتتجسد أكثر هذه الحرية في نداءاته و صرخاته الجريئة في وجه الظروف القاسية و الأيدي التي صنعتها، ففكره عبارة عن محاولة لإيقاظ الطاقات الراكدة أمام الظروف المعاشة ودفعها لصنع المستقبل الإنساني الأفضل بناء على الإختيار الحر للفرد. إلا أن هذه الحرية المطلقة والنزعة الفردية في فكر سارتر الوجودي كانتا و لازالتا حائلا ومأزقا صعبا لتأسيس الأخلاق بالمعنى العام الشمولي، ولعل هذا راجع لطبيعة الأخلاق التي تقتضي الشمولية و الموضوعية التي تفتقرها الفلسفة الوجودية ذات الطابع الفردي المحض. ورغم أن سارتر حاول تأسيس نوع من الأخلاق الفردي القائم على الحرية إلا أن تبعات الفلسفة الوجودية كونها فلسفة ذاتية من جهة و تحمل النزعة الإلحادية من جهة أخرى لذلك فقد بقيت دائما متنافرة و متباعدة عن الجانب الأخلاقي العام و المتعارف عليه، حيث أن الأخلاق التي نادى بها سارتر لم ترتقي للمستوى الأخلاقي الحقيقي وبالتالي لن تصبح أخلاقا عامة أبدا.

تعتبر الفلسفة الوجودية فلسفة إنسانية بامتياز بعيدا عن مبحث الأخلاق حيث حاولت أن تعيد للإنسان كرامته وحرية المضطهدة رغم كل ما تحمله من تناقضات و ثغرات إلا أن هذا لا يخفي الجانب المهم و البناء لهذه الفلسفة، فثنائها شأن الفلسفات الأخرى الحديثة والمعاصرة لها جوانبها السلبية و الضعيفة و مبالغاتها الفكرية.

وفي ختام بحثنا يجدر بنا التنويه إلى ضرورة إبقاء باب البحث مفتوحا للباحثين المستقبليين لأن كل ما توصلنا إليه من نتائج كان مقيدا بالنصوص الأصلية ومختلف القراءات المرجعية لسارتر، والقراءات بطبعها تختلف من باحث لآخر لذلك يجب على الطالب أو الباحث توسيع دائرة الأبحاث وتركها دائما مفتوحة للنقد و التقييم من أجل إبداع الجديد المبتكر ولعل هذا ما يساهم في ثراء الفكر الفلسفي و المكتبة الفلسفية على حد سواء.



المصادر:

- جان بول سارتر، سن الرشد، تر: الدكتور سهيل إدريس، (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، الطبعة 2، 1962م).
- جان بول سارتر، الغثيان، تر: د.سهيل إدريس، (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، الطبعة 4، 1999م).
- جان بول سارتر، الكينونة و العدم (بحث في الأنطولوجيا الفيونمينولوجية)، تر: نقولا متيني، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة 1، أكتوبر 2009م).
- جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، تر: محمد نجيب عبد المولى، زهير المديني، (تونس: دار محمد علي للنشر، الطبعة 1، 2012م).
- جان بول سارتر، عارنا...في الجزائر، تر: عايدة وسهيل إدريس، (بيروت: منشورات دار الآداب، د.ط، 1975م).
- جان بول سارتر، الماركسية و الوجودية، تر: جورج طرايبيشي، (بيروت: دار اليقظة العربية للتأليف و الترجمة و النشر، الطبعة 1، 1964م).
- جان بول سارتر، معذبو الأرض، تر: سهيل إدريس، (بيروت: مجلة الآداب، د.ط، 1962م).

المراجع:

- أحمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر العربي المعاصر، (بيروت: دار الفراي، الطبعة 1، 2011م).
- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، مراجعة: فؤاد زكريا، (القاهرة: دار الثقافة للنشر و التوزيع، الطبعة 1966، 1م).
- جورج طرايبيشي، سارتر و الماركسية، (بيروت: منشورات دار الطليعة، الطبعة 1، 1979م).
- حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ط، 1998م).
- حبيب الشاروني، الوجود و الجدل في فلسفة سارتر، (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ط،)

- حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، (القاهرة: مكتبة مدبولي، الطبعة 2004، م1).
- خليل أحمد خليل، السارتريّة تهافت الأخلاق و السياسة، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الطبعة 2، 1982م).
- روني ديكرت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، د.ط، 2009م)
- ريجيس جولييفيه، من كيركغارد إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، (بيروت: دار الآداب للطباعة، الطبعة 1، 1988م).
- صلاح الدين خليل عثمان، الأخلاق ومذاهبها، (مصر: دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 1976م).
- عبد الحى أزرقان، الإتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، (بيروت: منشورات ضفاف، الطبعة 1، 2012م).
- عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة 1، 1980م).
- عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، (الجزائر: دار الهدى للنشر، د.ط، 2007م).
- فؤاد كامل عبد العزيز، فلاسفة وجوديون، (القاهرة: الدار القومية للطباعة و النشر، د.ط، 1900م).
- فيليب تودى هوارد ريد، أقدم لك سارتر، تر: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، د.ط، 2002م).
- محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، (القاهرة: دار القومية للطباعة و النشر، د.ط، 1998م).
- هوسرل إدموند، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، الطبعة 1، 2002م).
- هوسرل إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي أنقزو (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة 2007، م1).

المعاجم و القواميس:

— أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج1-2-3، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت- لبنان: دار الفكر للطباعة و النشر، 1979م).

— جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1-2، (بيروت- لبنان: دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1982م).

— عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، الطبعة 3، 2000م).

— لويس معلوف، المنجد في اللغة، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، د.ط، 2009م).

— مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة و النشر والتوزيع، د.ط، 2007م).

الموسوعات:

— أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، 1 (بيروت: منشورات عويدات، الطبعة 2، 2001م).

— عبد الرحمان بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، الطبعة 1، 1996م).

— عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الفلسفية، (القاهرة: دار إين زيدون مكتبة مدبولي، الطبعة 1، 1999م).

الدوريات و المجلات:

— أحمد أبوزيد وآخرون، جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، المجلد 12، العدد3، أكتوبر- نوفمبر- ديسمبر 1980م.

— أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الذاكرة العربية، مجلة أوراق فلسفية، العدد14، جويلية 2005م.

— إبراهيم المالي، مواقف النخبة المثقفة الفرنسية من الثورة الجزائرية فرانس فانون و جون بول سارتر أنموذجا، دورية كان التاريخية، العدد 39، مارس 2018م.

— جميل قاسم، فلسفة القيمة (معناها و دلالاتها من سقراط إلى أزمنة الحداثة)، مجلة الإستغراب، مجلد2، العدد4، جوان 2016م.

— جيلالي حلوز، سارتر والفينومينولوجيا الهوسرلية (التقصية معبر لفهم الوجود الإنساني) مجلة الآداب و العلوم الإجتماعية، المجلد 19، العدد2، 2022م.

— زينة علي جاسم محمد، تجليات الوجود الإلهي في الفلسفة اليونانية، مجلة كلية الفقه، المجلد1، العدد27، جوان 2018م.

قائمة المصادر و المراجع

- فيلين توماس، جان بول سارتر، تر: سارة اللحيان، مجلة حكمة، فيفري 2017م
- عبد الرحمان بدوي، هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟، مجلة الكاتب المصري، العدد9، فيفري 1947م .
- عبد العزيز مباركي، د.حسن بن عبد الله، الفينومينولوجيا وفلسفة الوعي عند إدموند هوسرل، مجلة الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية، المجلد 12، العدد 02،
- محمد أسود، مسألة الوجود و الماهية " عند ابن سينا في مواجهة النقد الرشدي " مجلة سلسلة الأنوار، المجلد13، العدد2، ماي 2023م.
- عبد المنعم فتحي عوض محني، الوجودية بين هيدغر و سارتر "دراسة مقارنة"، مجلة كلية أصول الدين و الدعوة، ج2، العدد 36، 2018م.
- عدي غازي فالح، مفهوم الوجودية عند جان بول سارتر، مجلة الفلسفة، العدد19، ماي 2019م.
- مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، تر: مينة جلال، مجلة مدارات فلسفية، العدد6، 2001م.
- محمد جابر الأنصاري، المحاور الأخرية بين سارتر ودي بوفوار، مجلة الدوحة، مايو 1982م.
- الرسائل العلمية:**
- حمزة وشان، صورة الجزائر في أدب ألبير كامو و جان بول سارتر، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي، جامعة حسينية بن بوعلي الشلف، الجزائر، 2014-2015م.
- رفاص روميصة، الأخلاق في الفلسفة الوجودية (سارتر نموذجاً)، مذكرة ماستر، جامعة محمد خيضر، 018-2019م.
- سعدي نادية، الأسس الفلسفية لنظرية الفن عند جان بول سارتر، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر2، 2001-2002م.
- عزيزة عماري، الحرية عند جان بول سارتر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة 8 ماي 1945م، قالمة، 2016-2017م.

فهرس المحتويات

الصفحة	العنوان
I	شكر وتقدير
II	الإهداء
أ_ و	مقدمة
الفصل الأول : من تحديد المفاهيم إلى المرجعيات الفكرية والفلسفية ل سارتر	
25_10	المبحث الأول : تحديد المفاهيم
32_25	المبحث الثاني : حياة جون بول سارتر والمرجعيات الفكرية والفلسفية لوجودية سارتر
الفصل الثاني : تحولات سارتر من الكينونة والعدم إلى الوجودية ذات منزع إنساني	
42_34	المبحث الأول : مأزق تأسيس الأخلاق في مرحلة الكينونة والعدم
48_42	المبحث الثاني : الخروج من المأزق من خلال الوجودية ذات منزع إنساني
الفصل الثالث : مواقف سارتر من القضايا الكبرى في العالم واعتراضات موجهة إليه	
50	المبحث الأول : أشهر مواقف سارتر في العصر
55_50	الثورة الجزائرية
60_55	القضية الفلسطينية
61_60	ارتداد سارتر عن أهم أركان مشروعه الوجودي
66_61	المبحث الثاني : النقد الموجه لوجودية سارتر
69_68	خاتمة
75_71	قائمة المصادر والمراجع
76	فهرس المحتويات
78	الملخص



الملخص:

حاولت من خلال الدراسة التي عنوانها "الأخلاق في الفلسفة الوجودية جان بول سارتر نموذجاً" أن أكشف عن الأساس الذي تستند عليه الأخلاق عند سارتر وذلك بإعتباره يدحض كل موروث عقائدي قبلي، ويجعل من الإنسان وجوده العيني الركيزة الأساسية لفكره الوجودي والذي من خلاله توصلنا إلى أن الإنسان هو المنبع الأول لجميع القيم والإعتبرات الفكرية، والتي تصدر من حريته المطلقة المقولة الأساسية في فلسفة سارتر والتي من خلالها يحقق الإنسان مشروعه الوجودي.

بعدما تعرفنا على الأساس الأخلاقي عند سارتر يمكننا القول أنه رغم التناقضات ورغم المبالغات الفكرية إلا أن الأخلاق الوجودية تعيد الإعتبار لقيمة الإنسان بجعله مصدر الكون، وهذا ما لم تفعله الفلسفات السابقة. فهذه الدراسة قد كشفت لنا أن الإنسان هو المتحكم الوحيد في قراراته الشخصية لذلك يجب عليه تجاوز القيم القائمة التي تحد من حريته، كما يجب عليه بمقتضى وعيه أن يضيف ما يشاء من معان و غايات لوجوده الواقعي الذي يعتبر مشروع مستقبلي يجب تحقيقه بنجاح و وعي تام بالمسؤولية التي يحملها الفرد على عاتقه.

نضيف في النهاية أنه من خلال هذه الدراسة إكتشفنا أن الفلسفة لم تعد منفصلة لا عن السياسة ولا عن الأدب، ولعل هذا ما جسده الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر الذي تعانقت معه كل من الفلسفة و الأدب و السياسة ليكون هذا العناق الدرع المدافع عن حرية الإنسان و مكانته الوجودية.

Résumé

J'ai essayé à travers l'étude qui a pour titre "L'éthique dans la philosophie existentielle de Jean-Paul Sartre comme modèle" de découvrir la base sur laquelle se fonde l'éthique chez Sartre, cela en le considérant en tant que produit de tout un héritage intellectuel et en rendant l'existence de l'homme la base fondamentale de la pensée existentielle, et qui à travers elle nous conduit à ce que l'homme est le point de départ pour toutes les valeurs et les considérations intellectuelles, qui émanent de la liberté absolue fondamentale dans la philosophie de Sartre, et qui à travers elle réalise l'humanité d'une manière existentielle légitime.

En s'appuyant sur la base éthique chez Sartre, nous pouvons dire que bien que les contradictions et malgré les différences idéologiques, l'éthique existentielle repose sur l'égard pour la valeur de l'homme et le rendant la source de l'univers. C'est ce que les philosophies précédentes n'ont pas fait, cette étude a révélé que l'homme est le seul contrôleur de ses décisions personnelles, donc il doit dépasser les valeurs existantes qui limitent sa liberté. Comme Sartre l'a affirmé, la conscience de lui-même est ajoutée à toute chose, que ce soit de la signification et des fins de son existence, qui est considéré comme un projet existentiel à réaliser avec succès et avec la pleine conscience de la responsabilité qui porte la différence à son fardeau.

J'ai aussi conclu à travers cette étude que la philosophie ne s'est pas isolée de la politique ni de la littérature, et même ceci de la philosophie existentielle de Jean-Paul Sartre qui a croisé avec lui tout de la philosophie et de la littérature et la politique pour que cette rencontre soit le bouclier défensif sur la liberté de l'homme et sa place existentielle.