

جامعة مولود معمري تيزي وزو
كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية
قسم العلوم الإجتماعية
شعبة فلسفة



موقف جون بول سارتر من الماركسية

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة التطبيقية

تحت إشراف الأستاذ:

د. قزرون محند أعراب

إعداد الطالب :

جودي عبد الرحيم

السنة الجامعية : 2024-2025

شكر و عرفان

الفضل و الشكر و الحمد لله عزّ و جل الذي أنار طريقنا و هداانا العلم و وفقنا في هذا العمل المتواضع.
كما أتقدم بالشكر إلى الأستاذ المشرف السيد "قزرون محند أعراب" الذي لم يبخل علينا بنصائحه
وإرشاداته القيمة و خاصة منهجيته.
كما أتقدم بالشكر إلى أساتذة قسم الفلسفة.
"فلا تستحي من إعطاء القليل فالحرمان أقل منه".



إهداء

بسم الله الرحمن الرحيم
أهدي عملي هذا إلى زوجتي و أولادي "أريس" و "اليا" و إلى كل
زملائي من قريب أو من بعيد

عبد الرحيم



فهرس المحتويات

الصفحة	العنوان
	كلمة شكر
	إهداء
2-1	مقدمة :
3	أسباب اختيار الموضوع
3	الصعوبات و المعوقات
4	الفصل الأول الجذور الفكرية لفلسفة سارتر
5	المبحث الأول : سارتر والفينومينولوجيا
12	المبحث الثاني : سارتر والوجودية
22	المبحث الثالث : سارتر والماركسية
27	الفصل الثاني سارتر بين الوجودية والماركسية
29	المبحث الأول : : موقف سارتر من الماركسية وتأثره بها
31	المبحث الثاني : تحول سارتر إلى الماركسية
32	المبحث الثالث : التوازن بين الماركسية و الوجودية
34	الفصل الثالث سارتر في ميزان النقد
35	المبحث الأول: في الفكر الفرنسي
36	المبحث الثاني: عند فلاسفة الاختلاف
39	المبحث الثالث : سارتر في الفكر العربي المعاصر
46	الخاتمة

مقدمة:

يعد سارتر من أهم أعلام الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، حيث اشتهر في الأوساط الفكرية والأكاديمية والثقافية، تعددت توجهاته، اهتماماته بين الأدب والفن والفلسفة والسياسة. كما يجدر الإشارة إلى نقطة في غاية الأهمية والتي تتمثل أساسا في تجسيد قناعاته وأفكاره النظرية على أرض الواقع من خلال اتخاذه لمواقف إنسانية حول عدة قضايا مثل قضايا الاستعمار وحقوق الإنسان (الثورة الجزائرية) والتي تعكس بالدرجة الأولى الأسس الفلسفية التي تقوم عليها وجوديته المحبذة لحرية الفرد والمحفزة لمطامحه في هذا الوجود.

تعتبر فلسفة سارتر أهم الفلسفات المعاصرة و التي ظهرت في القرن العشرين (20)، إذا نطلق عليها تسمية الفلسفة التحررية، و ذلك نظرا ما عايشته من مختلف أساليب القهر الاستبداد، والدمار، والقلق الناتجة عن الحرب العالمية الثانية.

يمكن القول أن الإنسان كان تائها في هذه الحقبة التاريخية والظروف الصعبة، لكن الفلسفة الوجودية أعطت الإنسان بعد آخر، إذ بدأ يذوق طعم التحرر، حيث توصل إلى استعادة مكانته، والثقة بالنفس.

اضطر جون بول سارتر للتعبير عن الإنسان وفي كل معاناته، باللجوء إلى تحريره فكريا و فلسفيا والالتزام بمختلف قضايا الحياة، حيث كان مهتما بقضايا التحرر و هذا منا نلمسه في معظم مؤلفاته التي تهتم بمختلف مسائل الحرية و التحرر، لذا عرفت فلسفة سارتر بالفلسفة الوجودية ذات صيغة إنسانية.

ولئن كان سارتر ممثلا أساسيا للمشهد الفلسفي المعاصر فهو يعد في الوقت ذاته رائد الوجودية بفرنسا، والتي استمد حيثياتها ومبررات آليات عملها من خلال القراءات النقدية لمجموعة من التيارات الفكرية والفلسفية كالفيينومينولوجيا، والماركسية المؤكدة في الوقت نفسه على حرية الفرد ورسم معالم وجوده ومستقبله(مشروع) وذلك باعتبار الإنسان في فلسفة سارتر مشروع لذاته في هذا العالم.

إن البحث الذي قمنا بانجازه عبارة عن محاولة للإجابة عن الإشكالية التالية: ماهو موقف سارتر من الماركسية؟ او بصيغة أخرى كيف استطاع سارتر الفيينومينولوجي، الوجودي الولوج في فلسفة الماركسية؟ ومنه تنبثق إشكالات فرعية من قبيل: ما الفرق بين وجودية سارتر الملتزمة التي تدعو إلى الدفاع عن الإنسانية جمعاء والماركسية التي تدافع عن الطبقات الكادحة؟ ماهي جملة الاعتراضات أو الانتقادات التي وجهت إلى فلسفة سارتر الوجودية وماهي أبعاد وجوديته في الفكر الفلسفي المعاصر(الفكر العربي المعاصر)؟ وفيما تتمثل امتدادات فكره(سارتر) وتأثيراته على مصير الثورة الجزائرية وموقفه منها؟

أين اعتمادنا في بحثنا أولاً على المصادر السارترية وأهم المراجع المتخصصة التي لها علاقة بموضوع دراستنا إذ اعتمدنا على المنهج التحليلي النقدي قصد استقرار واستنتاج قراءة سارتر الوجودية للماركسية و موقفه النقدي إزائها.

قد اعتمدنا في تحليلنا لهذه الإشكالية خطة تكونت من ثلاث فصول:

- الفصل الأول بعنوان الجذور الفكرية لفلسفة سارتر بدوره ينقسم إلى ثلاث مباحث على الشكل التالي، المبحث الأول سارتر والفينومينولوجيا، و الثاني سارتر والوجودية، أما الثالث سارتر بين الوجودية والماركسية.

- أما الفصل الثاني فقد تطرقنا إلى سارتر بين الوجودية والماركسية أين قسمناه إلى ثلاث مباحث ، فالأول موقف سارتر من الماركسية وتأثره بها و الثاني تحول سارتر إلى الماركسية ، أما الثالث يتمثل في التوازن بين الماركسية والوجودية.

- في الفصل الثالث و الأخير بعنوان سارتر في ميزان النقد و كذلك بدوره ينقسم إلى ثلاث مباحث على الشكل التالي : المبحث الأول على الفكر الفرنسي والثاني على فلاسفة الاختلاف، أما الثالث المتمثل في سارتر و الفكر العربي المعاصر.

أما في ما يخص الخاتمة تمثلت في جميع كل ما تطرقنا إليه في الموضوع.

1-أهداف البحث: الغرض من هذه الدراسة لهذا الموضوع بالرغم من انتماءه إلى الفكر الغربي المعاصر فهو التوجه النقدي لمتل هذا الفكر والوقوف منه مواقف تحليلية وتقييمية يمكن أن تؤدي إلى تسهم في تفعيل الأنشطة الفلسفية في العالم العربي.

-تعتبر مسألة الوجود من أهم المشكلات التي تناولتها الفلسفة على امتداد تاريخها.

- يعتبر سارتر الممثل الآخر للوجودية والأكثر شهرة من سلفه الوجوديين .

-تعتبر الوجودية الفرنسية هي التيار الآخر للفلسفة الوجودية أين نجد هذا التيار انقسم إلى قسمين كاثوليكي يمثله ماركسيل و الآخر ملحد يتزعمه سارتر أين نجد تجاوز تأثيره ساحة الفكر الفرنسي إلى بلدان أخرى.

-بالرغم من حدوث نوع من الانحسار للفكر الوجودي بعد موت سارتر إلا انه بقيت قيمة فلسفته في كونها

أعمالاً أدبية وبالرغم مما كتب في اللغات الأجنبية وظهرت له مؤلفات عدة وترجمت بعض الكتب إلى

العربية إلا إن المكتبة العربية مازالت تفتقر إلى الدراسات التي تتناول بالتحليل فلسفة سارتر

2-أسباب اختيار الموضوع :

يعود سبب اختيارنا للموضوع إلى عدة أسباب منها موضوعية و منها ذاتية:

◆ **الموضوعية:** -الإطلاع على الفلسفة المعاصرة عموما و فلسفة سارتر خصوصا والذي

أضحى يمثل هاجسا للعديد من القراء نظرا لصعوبة لغته و تعقيدها.

- فلسفة سارتر لها صبغة إنسانية تهتم بالوجود الإنساني و تحويله.

◆ **الذاتية:** اهتمامي الكبير بسارتر و حب الولوج في فلسفته و الرغبة في التحدي و التعرف

بفكره و جذوره.

● **الصعوبات و المعوقات :**

- يتسم الفكر السارترى بصعوبة الفهم نوعا ما و هذا راجع إلى أن سارتر ليس فيلسوف فقط و إنما أديبا في نفس الوقت.

- صعوبة في قراءات كتب سارتر و خاصة كتابة الوجود و العدم.

- كون الموضوع جزئي يتطلب الاجتهاد و العناء في البحث، إذ يحتل الوجود محور مهم لشساعة مصادر فكره و تنوعها.

- إلا أن هذه الصعوبات لم تحيدنا عن بحثنا هذا، و إنما كانت حافزا يدفعنا، و نرجو أن نكون قد وفقنا في الإلمام بكل الجوانب التي تخص هذا الطرح، و أن نفلح في إيصال و لو بقدر بسيط رؤية سارتر أو موقفه من الماركسية؟.

الفصل الأول

الجزور الفكرية لفلسفة سارتر

المبحث الأول : سارتر و الفينومينولوجيا

1- مفهوم الفينومينولوجيا

2- مفهوم القصدية

3- تأثير سارتر بالفكر الفينومينولوجي

المبحث الثاني: : سارتر و الوجودية

1- الوجودية مفهومها وبنيتها الفكرية

2- مبادئ وأسس وجودية سارتر

3- مفهوم فكرتي الحرية والالتزام عند سارتر

المبحث الثالث: : سارتر و الماركسية

1- مفهوم الماركسية

2- تأثير الماركسية في فلسفة سارتر

3- جذور الفلسفة الماركسية

المبحث الأول : سارتر و الفينومينولوجيا

مصطلح أو فكرة الفينومينولوجيا يرتبط عادة بادموند هوسرل .حيث تعتبر الركيزة الأساسية التي بدا منها سارتر تشييد صرحه الفكري والفلسفي وهذا ما نستوقف عنده في هذا الفصل من خلال إبراز أهم المفاهيم والمصطلحات التي تقوم عليها هذه الفلسفة ثم نبرز ما أخذ منها سارتر لبناء فلسفته.

1. مفهوم الفينومينولوجيا :

تعتبر من أهم التيارات الفلسفية المعاصرة و من أبرز مؤسسيها الفيلسوف الألماني "إدمون هوسرل" "Edmund Husserl"، و التي هي بمثابة دراسة الظواهر كما تظهر للوعي كما أنها تتعارض وتتناقض مع المنهج التجريبي من خلال تقديم مختلف نظريات المعرفة و ذلك بالإشارة إلى المعطيات والنتائج التي يصل إليها كل من العلم والفلسفة ويعود إلى أزمنة من ناحية المنهج وهذا ما يشيد به هوسرل بإنشاء فلسفة جديدة.

يمكن تعريف الفينومينولوجيا* "phenomologie" على أنها دراسة وصفية لمجموعة الظواهر كما تتجلى من الزمان و المكان بالتعارض، إما مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر وإما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلياتها، و إما مع النقد المعياري لمشروعيتها إذن فنقال بنحو خاص في عصرنا، على منهج هوسرل نفسه.زيادة على ذلك فإن تأثير الفيلسوف هوسرل وخاصة بأستاذه برنتانو وهنا يمكن الإشارة إلى أن معظم معاني أفكار هوسرل الفينومينولوجية صادرة من برنتانو أو ما يعرف بمدرسة برنتانو، و ذلك من خلال اكتشافها لفكرة القصدية.

يمكن اعتبار برنتانو المصدر الفلسفي لهوسرل و خاصة له دور في تطور الفكر الفلسفي في القرن العشرين¹ إلى جانب إسهام هوسرل وبرنتانو في صقل فكر سارتر فنجده أيضا قد اخذ فكرة الفينومينولوجيا على يد ليفناس* و خاصة من خلال كتابه "نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل" و هذا نظر لفرض و سيطرة الفلسفة الفينومينولوجية نفسها في المحيط الألماني، بعد وصولها إلى الفكر الفرنسي و ذلك من خلال الهيمنة الديكارتية والمثالية الكانطية.

كل هذا راجع إلى الترجمات التي قام بها ليفناس لفينومينولوجيا هوسرل و التي تعتبر بمثابة الركيزة الأساسية في الفكر الفينومينولوجي و مساعدة الفرنسيين و على رأسهم سارتر على فهم الفلسفة أو الفكر الفينومينولوجي من خلال الفيلسوف ليفناس الذي ساهم بشكل كبير في إدخال فينومينولوجيا الفيلسوف الألماني هوسرل لفرنسا و هذا ما أشار إليه سارتر "لقد أتيت الفينومينولوجيا من خلال ليفناس و ذهبت إلى برلين أمضيت قرابة سنة"².

2. مفهوم القصدية L'intentionnalité :

*الفينومينولوجيا : دراسة وصفية لمجموعة الظواهر و ذلك بالتعارض، أما مع القوانين، أو مع الحقائق، فإذن تعبر منهج لهوسرل و فلسفة، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلد الثاني، ص 973.
¹ الطاهر حداد، المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل و أثره على الفلسفة الوجودية، رسالة دكتوراة، جامعة منتوري، قسنطينة، ص 29.

*ليفناس (1906 – 1995) فيلسوف فرنسي من أصل يهودي و يعد وريث الفيلسوف الألماني هوسرل، كما طبق الفكر الفرنسي في التحليلات القصدية و من أهم مؤلفاته إنسانية الإنسان الآخر، 1972، عن الله الذي يطراً على فكرنا 1982، جورج طرابليشي، معجم الفلاسفة، ص 583.

² J-P Sartre, situations philosophiques, Gallimard collection, 1990, p 156.

هذا اللفظ استرجعه الفلاسفة الألمان الذين يتعلقون بمذهب برنتانو « **Berntano** » حيث جرى تجديد استعماله استعمالاً واسعاً في الفينومينولوجيا¹.

فكرة القصدية، أو مفهومها تلفت النظر إلى الفيلسوف هوسرل و تعد الركيزة الأساسية في فلسفته من خلال تلقيه مفهوم القصدية من أستاذه برنتانو و التي تعرف بتحليل و وصف المراحل الذهنية و العقلية و كذلك تحليل للخبرات الشعورية من خلال أن الوعي و عي بشيء ما حيث لا يمكن دراسته بشكل مستقل عن الموضوع زيادة على ذلك لا يمكن دراسة الأشياء في استقلالية عن الوعي.

هنا يتبين أن الموضوع يؤسس معناه من الوعي الذي يقصد حسب هوسرل أن كل التفسيرات الشعورية وكذلك المعوقات الفينومينولوجية يمكن تصنيفها على أساس ما يسمى بالقصدية².

يمكن القول أن إشارة هوسرل عكس إشارة أستاذه برنتانو ، حيث أن هوسرل لا يقوم بتصنيف أي ظاهرة على أنها قصدية، حيث يظهر تصنيفه للظواهر على أنها ظواهر قصدية و غير قصدية في آن واحد معنى ذلك أن الظواهر القصدية هي ظواهر التي لا تحتاج إلى تفسير أو تغيير معناها واضحة، أما الغير القصدية فهي ظواهر غير واضحة غامضة. كما أن هوسرل لا يهدف إلى إظهار القصدية على الحالات الذهنية، كما قام أستاذه برنتانو ، لكن هوسرل حاول تقديم نظرية عامة للقصدية³.

3. تأثر سارتر بفكرة الفينومينولوجيا أو الفكر الفينومينولوجي :

يمكن الإشارة بالقول أن سارتر قد تأثر تأثراً كبيراً بفلسفة هوسرل، و ذلك ما يتجلى في محاولته أو سعيه لدراسة مختلف المسائل و القضايا على أساس الفكر الفينومينولوجي أو ما يسمى بالمنهج للفينومينولوجي ، خاصة فكرة القصدية « **l'intentionnalité** » ، و التي تعتبر الركيزة الأساسية في الفكر الفلسفي الهوسرلي، لقد أظهر اتفاقه التام مع مفهوم فكرة قصدية الوعي. و أكد أن الوعي القصدية يجعل الذات و الموضوع شيء واحد لا يمكن الاستغناء عن أي طرف منها و أن الوعي في نظره يعتبر مصدر أو أساس الذات لأنه وعي بشيء ما.

و من هنا يمكن القول أن سارتر أظهر تمسكه بهذا المبدأ و نفوره من فكر ديكارت الذي يرى أن الوعي جوهر⁴. كما يتجلى كذلك تأثر سارتر بفكرة القصدية من خلال أن كل وعي هو وعي بشيء ما و ذلك من خلال ما فسره في كتابه الوجود و العدم". معنى مسألة الوجود الإنساني، كما نجده يشير إلى مشكلة العدم من خلال كشف العدم عن نفسه في قوله "إن الشرط الأساسي للإمكان أن نقول "لا" هو أن يكون اللاوجود حاضراً حضوراً دائماً في أنفسنا و خارجها أو بتعبير آخر أن يكون العدم قائماً حول الإنسان،

¹ موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلد 2، ص 692.

² محمد فرحة، المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هوسرل، مجلة جامعة تشرين للبحوث و الدراسات العلمية، العدد 1، ص 05.

³ محمد فرحة، نفس المرجع، ص 06.

⁴ عماد عماري، سارتر و الفينومينولوجيا الألمانية، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث، العدد 3، 2019، ص 05.

فالعدم حسب سارتر لا يحيي إلى العالم إلا عن طريق الإنسان¹. و لهذا يعتبر فكر إدموند هوسرل* وفلسفته الفينومينولوجية أهم المصادر التي اعتمد عليها سارتر في بناء فكره أو فلسفته. حيث يظهر في أول الأمر أن هوسرل يشير إلى الشبه الذي كان بينه وبين ديكارت* أي أن كليهما يسعى إلى إيجاد اليقين الفلسفي و اكتشافه في الكوجيتو* «أنا أفكر إذن أنا موجودا»، أي تبين أن هوسرل قام بإنكار إثبات الكوجيتو الديكارتية و هذا ليقين وجود جوهر مفكر و التي هي يقينية الوعي فقط، إذ يقول «فالوعي دائما ما يكون وعيا شيء ما، و يكون قصديا و موجها نحو موضوع ما»². إذن فالأساس الذي تقوم عليه المعرفة ليس يقينية الجوهر المفكر عند ديكارت حيث أن وجوده و طبيعية موضع شك أما عند هوسرل يتمثل في فكرة الوعي و موضوعاته القصدية، أي أن الوعي مرتبط بالعالم من خلال القصدية. إذ نجد سارتر يكتفي بفلسفة هوسرل وبعناصرها المعقدة والصورية حيث قام بإنكار فكرة الجوهر المفكر عند ديكارت، حيث نظر إلى الوعي على أنه قصدي بشيء ما غير ذاته التي تقصد ذلك الشيء و تشير إليه و من هنا يظهر مفهوم أو فكرة ارتباط الوعي بالعالم من خلال قصديته³.

نلاحظ أن سارتر من خلال كتابه الأول «التصور» أو «التخيل» الصادر عام 1936، حاول تفسير الفكرة الرئيسية التي تتمثل في الصورة و الوعي و العلاقة المرتبطة بينهما بين الوعي من جهة، و بين شيء معين خارج الوعي من جهة أخرى و التي تسمى عند هوسرل بفكرة القصدية « l'intentionnalité » تعتبر الظاهرية* عند هوسرل بمثابة منهج مختلف بالمنهج الكانطي* ، و هذا الأخير يفرق بين ظاهر الشيء **phénomène** ، و باطن الشيء « Noumène » أما المنهج الظاهراتي يفرق بين خارج الشيء و داخله.

1 الطاهر حداد، المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل و أثره على الفلسفة الوجودية، رسالة دكتوراة، جامعة منتوري، قسنطينة، ص 29

*هوسرل: (1859 – 1938) فيلسوف ألماني مؤسس المنهج الفينومينولوجي ، و هو من أسرة يهودية، لكنه اعتنق المسيحية، و من أهم مؤلفاته، علم الحساب 1891، أبحاث منطقية 1900، عبد الرحمان بدوي الموسوعة الفلسفية، ج2، ص 538.

*المنهج الكانطي : أخلاقية الفعل يعتمد على قانون أخلاقي عالمي و مطبق و ليس على عواقب الفعل، حسب كانط أن الأفعال تكون صحيحة أخلاقيا، إذا كانت تابعة من الشعور بالواجب.

*الظاهراتية : أو علم الظواهر يعتبر عند هوسرل الطريقة التي توصل العقل بالتحليل المتتالي إلى محاذاة الشعور المحض المستقل عن المعطيات التجريبية، و أو هو لحدوثها و له مرحلتين الأولى دراسة الظاهرة الواقعية دراسة وصفية تحليلية، و الثانية تفسير الظاهرة و بيان ماهيتها (الكتاب الوجود و العدم) لسارتر. ج.صليا، المعجم الفلسفي، نفس المرجع، جزء 2، ص 35.

² أشرف محمد كيلاني، من سقراط إلى سارتر، البحث الفلسفي حقوق الترجمة و النشر، شارع الحבלابة بالأوبرا، الجزيرة، القاهرة، ط1، 2012، ص 392.

³ نفسه المرجع ، أشرف محمد كيلاني، ص 393.

الكوجيتو : لفظ لاتيني معناه (أفكر) يشير به إلى قول ديكارت أنا الكبر و إذن أن موجود، معنى ذلك إثبات وجود النفس من حيث هي موجود مفكر و الاستدلال على وجودها بفعلها الذي هو الفكر، و للكوجيتو الديكارتية تأويلات مختلفة، منها قولهم يوصل تعريف الفكر إلى معرفة موجود مفارق للفكر، و منها قولهم الكوجيتو لا يثبت إلا وجود الفكر ص . د.جميل صليا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب الفلسفي، بيروت، لبنان، جزء 2، 1982، ص 249 – 250.

فالمنهج السارترى لا يعدو أن يكون منهجا ظاهريا أو ظاهراتيا، بالنسبة له الوجود لا يختلف عن الظاهر، إنما هو الوجود لنفسه و هذا ما نجد في كتابه "الوجود و العدم" " **l'être et le néant** " قوله "إن الظاهر هي الماهية".

بعد اكتشاف سارتر لهذا المنهج الذي يقوم أساسا بفكرة القصدية، استغله إلى أبعد الحدود في كتابه "الوجود و العدم" أين قسم العالم إلى قسمين وجود في ذاته و وجود لذاته.

فالوجود الأول يعني وجود متعلق بالمادة، أما الثاني هو وجودنا نحن، هو شعورنا، حريتنا، فهو وجود يتجه نحو الوجود في ذاته، حيث يمكن القول أن سارتر يستلهم من تعاليم هوسرل فكرة القصدية¹.

يظهر تأثير هوسرل على سارتر خاصة في كتاب "الوجود العدم" و كذلك "التخيل"، حيث يتبين الأنا ليس الفكر الخالص بل هو الأنا المدرك للأشياء ليتبين في النهاية أن كل شعور هو شعور بشيء ما، و من هنا يتبنى فكرته "القصدية" * « **intentionnalité** » التي تقول أن الوعي يتجه دائما نحو ذاته و نحو الأشياء التي يقصدها فهو ظاهرة و ليس جوهر خالصا.

من هنا يمكن القول أن الوعي ليس صفة جوهرية بل هو ظاهرة فحسب بمعنى أن ليس موجودا بقدر ما يظهر لذاته². إذ يتبين أن سارتر جعل ارتكازه على أن الماهية سابقة على الوجود.

فكرة القصدية بمثابة إحدى مقومات أنطولوجيا الوجود، و هي الفكرة التي تقوم عليها الفلسفة الوجودية بشكل عام و فلسفة سارتر بشكل خاص، فقدم هوسرل للوجودية و لسارتر فكرة الاتصال القائم بين الذات والموضوع و كذلك الكشف عن الوجود نفسه من حيث أن الوجود يعني الخروج من الذات نحو العالم و القصدية.

إن مفهوم القصدية عند هوسرل ، هو أن الوعي في علاقة مستمرة مع الشيء إذ لا يمكن الفصل بينهما، معنى أن كل وعي هو وعي بالشيء، إذ نجد أن الفكرة تطورت و أخذت مفهوما جديدا مع سارتر، ألا وهو مفهوم "الالتزام" * **engagement** أي معنى أن الوجود لذاته وهو في عملية التوجه المستمر نحو الوجود في ذاته وهو العالم وهو الرأي الذي أكده أحد الدارسين يقول "إن سارتر يبقى من فكر هوسرل على وجه الخصوص الطريقة التي تتجه نحو تعميم الحركة الأصلية و المتمثلة في مفهوم الالتزام في العالم"³ إذ يمكن القول أن مفهوم الالتزام أنه مصطلح يلعب دورا في الفكر السارترى السياسي، و هو

* القصدية (intentionnalité) : منسوب إلى القصد و منه الأنواع القصدية و هي الأنواع المدركة بالحس، و هذا الإدراك عند الظواهر يبين منه لا يتم بتأثير العقل وحده بل يتم بتأثير العاطفة و الوجدان، كما يطلق الظواهر يون و الوجوديون لفظ القصد على الشعور في بعض الظواهر النفسية كالإدراك و التخيل، المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، 1982، ص194.

¹ Wahl (Jean) Tableau de la philosophie française, ed, Gallimard, Paris, 1962, p 153.

*الالتزام:(engagement) أحسب الوجودية المعاصرة أن الالتزام هو الاهتمام بتعديل الحاضر في إزام الحاضر (بناء المستقبل و في تخلق مستقبل يعين على تفهم جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 118.

² جون بول سارتر، الوجود و العدم، تر. عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط1، 1966، ص 40.

³ Richard (Michel). La pensée contemporaine, les grands courant social de France – Lyon, Paris. Sans date, p 160.

الفكرة التي تحرك الفرد في مجتمعه و محيطه السياسي، و لهذا مرة أخرى يمكن القول أن سارتر قد تلقى من هوسرل جميع مفاتيح فكره و فلسفته.

من خلال الجملة "... إن جوهر الوعي هو القصدية..." يمكن القول هنا تكمن الإضافة التي أضافها سارتر لهوسرل معنى ذلك أن سارتر لا يقصد على نفسه بل يقصد على الشيء في ذاته و ذلك في قوله "إن الشيء لذاته هو نوع من غيبة الكينونة (الكينونة في ذاتها) أنه ثقب في الكينونة كما يسميه سارتر، نقص الكينونة و بسبب هذا (الثقب) فإن حادثاً هائلاً يحدث للكينونة في ذاتها..." معنى ذلك أن الوعي لا يضيف شيء كما بينه شامبيني في كتابه مراحل على طريق سارتر "الوعي لا يضيف شيئاً يضيف فقط العدم"¹. هذا ما تأمله سارتر في عبارة ديكرت المشهورة "أنا أفكر إذن أنا موجود" حيث أن فكرة الكوجيتو ليست بدئ بل هناك فكرة سابقة بمعنى أن الفكر الديكارتي يفكر أنه يفكر في شيء بعبارة أخرى تأمل التأمل. فأما عند سارتر نجد أن هناك فكر آخر سابق على مرحلة التأمل و هذا ما أطلق عليه بالكوجيتو البكر أو بالفكر السابق على التأمل " « préréflexive – cogito » " و ذلك على أساس "أن الوعي الذي يقول أنا فكر هو ليس الوعي الذي يفكر بل هناك وعياً آخر يشتغل على العالم الخارجي" مثال على سبيل ذلك "إن الشجرة ليست أنت" و هذا ما وضحه في مقالة "فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل: القصدية"². من كل ما سبق نخلص إلى أن رغم إقرارنا بأن سارتر قد تأثر بهوسرل يمكن الجزم أن نقطة بدء سارتر، في فلسفته هو الكوجيتو الديكارتي، و هذا للإشارة إلى العلاقة بين الوعي و الموضوع. إلا أنه يتبين أن سارتر تجاوز هذه الانطولوجيا* التقليدية إلى انطولوجيا جديدة ما يسمى بالانطولوجيا الفينومينولوجيا فهو لا يقف عند الكوجيتو الديكارتي بل تجاوزه.

إن الفينومينولوجيا لا تقتصر على الوعي بل تتجاوزه للوصول إلى ما يقصده الوعي من مواضيع و أشياء لذلك نجد سارتر أصر على تجاوز الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" لنجده قام بإعادة صياغة الجملة أو تصحيحها في قوله : "أنا أفكر في شيء ما" معنى ذلك أن الوعي موجود لأنه يفكر في موضوع ما عكس الكوجيتو الديكارتي³. هذا ما بينه سارتر في مؤلفاته "الوجود و العدم" و خاصة في تكوين نظريته الانطولوجيا و أيضاً توضيح العناصر الأساسية، و يمكن إذن الإشارة إلى أن الكوجيتو السارترية يحتوي على نوعين من الموجودات المتمثلة في الوعي و موضوعات الوعي في قوله : "أن الوعي هو دائماً لذاته أما الموضوع الذي يعكس الوعي فهو في ذاته"⁴، معنى ذلك أن الوجود الأول له

¹ د. أحمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر الغربي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 245.

² نفس المرجع، د. أحمد عبد الحليم عطية، ص 245 – 246.

*الأنطولوجيا : علم الكون، أو باب من أبواب الفلسفة ينظر عقلاً في الكون من حيث هو كون حسب تعبير أرسطو، كما سماه باكون بالفلسفة الأولى، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلد 2، ص 911.

³ حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، د/ط، د/ت، ص 12.

⁴ جون بول سارتر، عاصفة على العصر، تر محامد عبد المنعم، ط1، 1965، ص 52.

كينونة موضوعية أي يمكننا أن ندركه حسيا أما الوجود الثاني حسب سارتر شيء منفصل عن "الأنا" التي تفكر في هذا الموضوع.

رغم اعتبار هوسرل المصدر الأول لفلسفة سارتر و منه تلقى جميع مفاتيح فكره الفلسفي، إلا أننا نجده قد عارضه في فكرة "الأنا التراسندنتالي" * التي تعتبر كوجود مطلق للوعي. من هنا يتبين لنا أن سارتر في كتابه "تعالى الأنا موجود" وجود نقدا موجه لفينومينولوجيا هوسرل، أين حاول منعها في الوقوع في المثالية.

من خلال مفهوم فكرة القصدية نجد أن سارتر يؤكد إمكان تجاوز الثنائيات الفلسفية الديكارتية والتي تعني ثنائية الوجود والماهية، حيث سارتر لا يعين الأنا التراسندنتالي كوجود للوعي بل يرى أنه يعرقل حرية الوعي لان الوعي هو مصدر الذات*، هذا من جهة¹. و من جهة أخرى يمكن القول أن سارتر له هدف في إتباعه و اتخاذه للمنهج الفينومينولوجي و الذي يسعى الوصول إليه هو إقامة انطولوجية جديدة أو ما يعرف بالأنطولوجية الفينومينولوجية. كما يظهر أن فلسفة سارتر تعت دراسة فينومينولوجيا الوجود و كذلك الهدف هو الوصول إلى الدلالة الحقيقية للقصدية من خلال وضعه للفينومينولوجية على درب الأنطولوجية، بمعنى آخر يريد إدماج الفينومينولوجيا في الانطولوجيا للاستخراج فينومينولوجيا جديدة خاصة به إلا انه وبالرغم من التأثير الكبير لسارتر بالفكر الفينومينولوجي لهوسرل، يتبين أنه لا يخفى جانب النقد خاصة في أعماله، و كل هذا راجع إلى وقوع هوسرل فخ الفكر المثالي. يبدو أن سارتر لم يقم بانتقاد هوسرل فقط و إنما انتقد كذلك الكوجيتو الديكارتية وكذلك فلسفة هيدغر من حيث أنها لم تبدأ من الكوجيتو.

في كتاب "الوجود و العدم" قام سارتر بنقد الكوجيتو في استعمالته المختلفة حيث يكشف أو يشير إلى الكوجيتو هو نقطة بداية فلسفته في قوله: "إن ديكارت قد تساءل عن المظهر الوظيفي للكوجيتو "أنا أشك"، "أنا أفكر"، و أراد أن ينتقل من هذا المظهر الوظيفي إلى الجدل الوجودي"، بمعنى القول أن الأنا هو جوهر مفكر. فوقع في غلطة جوهرية، لكن هوسرل لاحظ هذه الغلطة و لم يتجاوز الوصف الخالص للظاهرة حيث بقي في مستوى الوصف الوظيفي و انغلق في الكوجيتو. مقارنة مع هيدغر الذي وصل مباشرة إلى التحليل الوجودي دون المرور بالكوجيتو، و كذلك انتقاده لديكارت علما أن ديكارت ينتقل من الأنا أفكر إلى القول بوجود جوهر و هو الأنا الذي يفكر، أما سارتر فيري أنا الأنا ليس جوهرًا قائمًا بذاته في قوله "إن الوعي ليس حاصلًا على أي شيء جوهري و إنما هو ظاهرة خالصة" معنى ذلك لا يوجد إلا من حيث هو يظهر لنفسه².

*الأنا التراسندنتالي : هو دراسة الصور الأولية للإدراك الذهني و تقوم هذه الدراسة على تحليل المعرفة للكشف عن المعاني و المبادئ الأولية التي تجعل المعرفة ممكنة.

¹كاوة جلال قادر، نظرية الوعي عند سارتر، مجلة الفلسفة، العدد 10، 2013، ص 29.
²د.حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، الناشر منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 68.

المبحث الثاني : سارتر و الوجودية

كان لسارتر نصيب عظيم في تكوين المذهب الوجودي. حيث نجده قد أخذ من هيدغر المعاني الرئيسية الكبرى للوجودية، تم صاغها صياغة جديدة فيها يدعوا إلى اهتمام عامة الناس، لسبب أنه من الصعب فهم كتب هيدغر بلغته الغامضة و تلاعبه باللغة الفلسفية واشتقاقاتها في التحليل الأنطولوجي الدقيق، هنا نجد سارتر يتفوق على هيدغر في التحليل الفينومينولوجي للمعاني الوجودية و كان له الفضل في إكمال بناء المذهب الوجودي¹

المبدأ الرئيسي الذي يضعه سارتر للوجودية هو القول بأن "الوجود يسبق الماهية" مقارنة بأن هيدغر لم يستعمل هذه العبارة، و إن تضمنها مذهبه و كل مذهب وجودي، حيث أن المبدأ المضاد لهذا القول "و هو أن الماهية تسبق الوجود"، حيث يقال أن الطبيعة الإنسانية هي التصور الإنساني توجد عند جميع الناس أي أن كل فرد هو مثال جزئي لتصور كلي هو الإنسان" (الوجودية نزعة إنسانية). معنى ذلك أن الإنسان، يوجد أولاً غير محدد بصفة، ثم يلقي بنفسه في المستقبل و ذلك بالأفعال التي يؤديها، بالتالي أن الإنسان أولاً مشروع و تصميم يحيا حياة ذاتية، و لاشيء يوجد قبل هذا المشروع، بل هو الذي يصمم مستقبله ثم يحقق من هذا التصميم ما يريده². معنى ان الانسان لا تقيدته منذ البدء اي ماهية دينية او ميتافيزيقية تجعله يكون على نحو معين بل هو كائن يضع وجوده وماهيته وصيرورته فهو الذي يحدد نفسه ان يكون عبقريا او غبيا اذن صانع مسبقه ومشروع قيمه فهو امكانية يتحقق باستمرار وبصفة دائمة.

ما دام أن الوجود يسبق الماهية ألا و هي الحرية أي أن الإنسان في بدء وجوده ليس شيئاً و ما دام هو الذي سيصمم نفسه، فهو حر، بل هو الحرية نفسها، لان بهذه الحرية يخلق الإنسان نفسه بنفسه³. و المنهج الذي سار عليه سارتر هو منهج الظاهريات الذي أسسه هوسرل و طبقه هايدغر و فيه لا نفرق بين خارج و داخل الوجود معنى ذلك بين مظهر يبدو عليه نستطيع أن نلاحظ و بين طبيعة باطنة تستر وراء هذا المظهر، فهذه الطبيعة لا وجود لها بل وجود الموجود ما يظهر عليه، لان حقيقة الظاهرة حقيقة مطلقة تنكشف كما تظهر. فيتضح أن هذا الوجود على أساس هذا المنهج ينقسم إلى قسمين، وجود في ذاته و وجود لذاته فالوجود الأول يتألف من مجموع الوقائع أو الوجود المباشر، بل هو سلسلة من الظواهر أما الوجود لذاته هو الأساس في كل سلب و في كل إضافة هو أيضا الوعي و الشعور، و إذن هو وجود بلا سبب و لا تفسير و من هنا كانت عبارة سارتر المشهورة في كتابه الغثيان « **La nausée** كل موجود يولد بلا سبب و يستطيل به العمر عن ضعف منه و يموت بمحض المصادقة»

¹ د. عبد الرحمن بدوي. دراسات في الفلسفة الوجودية. المؤسسة العربية للدراسات و النشر. بيروت ط1. 1980. ص261

² د. عبد الرحمن بدوي دراسات في الفلسفة الوجودية نفس المرجع، ص 262.

³ د. عبد الرحمن بدوي دراسات في الفلسفة الوجودية نفس المرجع، ص 263

و كما قال أيضا في "الوجود و العدم" "إن الإنسان حماسة لا فائدة فيها" « **Une passion inutile** » ان النقطة الهامة في مذهب سارتر هي العلاقة بين الذات و بين الغير أي هو الإنسان. هنا يتبين رأي سارتر في الحرية أنه قام بصياغة فلسفته الوجودية حول محور أساسي الذي يتمثل في تأكيد الفردية و دعم الحرية و كذلك يتبين رأيه في ثلاثة قضايا فلسفية مترابطة على الشكل التالي. الإنسان حر: لأن وجوده أسبق من ماهيته. يترتب على ذلك أن الإنسان يكون مسؤولا عن أفعاله و يتحمل نتائجه. و نتيجة لمسؤولية الاختيار يتولد القلق عند الإنسان¹.

- **القضية الأولى** : حيث نجد سارتر قرر أن الإنسان بطبيعته حر وهو الذي يصنع بنفسه هذه الحرية، كما أنه يختار بنفسه ماهيته دون أي إجبار من غيره، هكذا قلب سارتر الوضع في العلاقة بين الماهية والوجود بالنسبة للإنسان، في بعض الفلسفة التقليدية ماهية الإنسان أسبق من وجوده أما في الفلسفة الوجودية وجود الإنسان أسبق من ماهيته معنى ذلك أن الإنسان في الفلسفة الوجودية يختار ماهيته بنفسه، أما الفلسفة التقليدية تكوين الماهية مفروضة عليه².

- **القضية الثانية** : يؤكد سارتر أنه إذا كان الوجود أسبق من الماهية فالإنسان يصبح مسؤولا مما هو عليه و بالتالي يكون أول آثار الوجودية المترتبة على هذا المبدأ هو وضعها كل فرد وصيا على نفسه ومسؤولا عن أفعاله مسؤولية كاملة، أي أن الحرية الكاملة تتبع المسؤولية الكاملة³.

- **القضية الثالثة** : إن حرية اختيار الفرد لفعل معين و ما يرتبط بذلك من تحمل للمسؤولية، عادة ما يؤدي إلى تولد القلق والخوف من نتائج هذا الاختيار و تلك المسؤولية حيث يقول، إن هذا القلق شيء طبيعي في حياة الإنسان الحر المسؤول هنا لا يقصد القلق المرضي فيقول : أن القلق الذي نعينه هنا، ليس هو القلق الذي يؤدي إلى الاستكانة و اللافعل لكن القلق البسيط الذي يعرفه كل من تحمل مسؤولية من المسؤوليات في يوم من الأيام، و على هذا فإن الإنسان يظل طوال حياته يعيش في قلق دائم طالما أنه حر يختار و يتحمل مسؤولية اختياره، أشار سارتر في كتابه "الوجود و العدم" إلى أن الوجود، يسبق الماهية... في التعابير الفلسفية ما يدل على أن لكل شيء من الأشياء ماهية و وجودا، إذن الماهية تتمثل في مجموعة ثابتة من الخصائص أما الوجود، يتمثل في نوع من الحضور الفعلي في العالم، و هذا ما يعتقد الكثير أن الماهية تسبق الوجود أي أن الماهية تأتي أولا ثم يتبعها الوجود، قائلا أن الفكرة موجودة في التفكير الديني معنى ذلك من يريد بناء بيتا ، يجب عليه أن يعرف بدقة صورة هذا البيت، و هنا

¹ د. عبد الرحمن بدوي بدوي دراسات في الفلسفة الوجودية ، نفس المرجع، ص 22.

² د. عبد الرحمن بدوي بدوي دراسات في الفلسفة الوجودية ، نفس المرجع، ص 24.

³ د. عبد الرحمن بدوي بدوي دراسات في الفلسفة الوجودية ، نفس المرجع، ص 25.

إذا نسبق الماهية، أما بالنسبة للدين لم يحتفظوا بإيمانهم بالله فقد احتفظوا بالفكرة التقليدية القائلة أن الشيء لا يتحقق وجوده إلا إذا كان منسجماً مع ماهيته¹.

1. الوجودية مفهومها وبنيتها الفكرية :

لا يمكن اعتبار الوجودية مذهباً واحداً من المذاهب الفلسفية، بل هناك عدة فلسفات وجودية بينها سمات مشتركة كالوجودية الدينية و التي يمثلها "كيركجارد" * و كارل ياسبرز * من جهة و الوجودية الإلحادية التي يجسدها "هيدغر" *، و جون بول سارتر من جهة أخرى. حيث تتميز الفلسفات الوجودية بأنها تجعل الوجود سابق على الماهية، و ذلك على عكس الفلسفات السابقة و خاصة عند أفلاطون * حتى هيغل حيث نجد أفلاطون يرى أن الكليات هي الأصل وأن الجزئيات سوى صورة من عالم المثل، فالإنسان هو صورة لمثال الإنسان، أي أن الماهية سابقة للوجود، و الماهية تعنى هنا ما يكون به الشيء شيئاً معيناً و ليس شيئاً آخر أي الخصائص الجوهرية العامة لشيء على سبيل ديكارت التي أثبت الوجود نتيجة للإثبات الماهية و ذلك في الكوجيتو "أنا أفكر، إذن أنا موجود" فالفكر هنا سابق للوجود.

من بين العوامل المؤثرة في فلسفة الوجود هي فلسفة هيغل * ثم فلسفة الظواهر عن هوسرل، فمثلاً نجد الفيلسوف هيدغر الذي كان تلميذاً لهوسرل والذي تأثر بشكل كبير بمنهجه أو ما يعرف بمنهج الظاهريات بتحليله للوجود الإنساني . أين نجده يهتم بالجانب الانفعالي في الطبيعة الإنسانية، بمعنى أن الفلسفات الوجودية تمجد الوجود الإنساني على حساب الوجود العام لأنه لا يدرك إلا من خلال الوجود الإنساني². و في الأخير نجد سارتر بقوله "أن الوجود مشروع من أجل تحديد الماهية"، فالإنسان دائماً يحقق ذاته عن طريق تحقيق إمكانية، فإذن الوجود حرية بمعنى أن الإنسان يعيش في موقف وجودي و هو الذي يحدد موقفه بالاختيار الحر.

يعتقد سارتر أن الإنسان وذاته مسافة يستحيل الوصول إليها، إلا عند لحظة وصوله إلى الموت الذي يعتبر قضاء كل الإمكانيات معنى ذلك أن الوجود الإنسان مهدد بالسقوط في العدم في كل لحظة حيث

¹ سارتر و الوجودية، مصطفى غالب منشورات و مكتبة الهلال، شارع، المقداد، بيروت، 1986، ص 72.
* كيركجارد (1813-1855) فيلسوف دنمركي و لا هوتي و ناقد اجتماعي و من أهم أعماله نصوص نقدية حول الدين المنظم و المسيحية و الأخلاق و علم النفس
* ياسبرز (1883 – 1969) هو فيلسوف ألماني، و بروفييسور في الطب النفسي و أحد فلاسفة المعنودين في القرن 20.
* هيغل (1797 – 1831) من أبرز مؤسس المثالية الألمانية في قرن 18، و كذلك قام بتطوير المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله سير التاريخ.
* هيدغر (1889 – 1976) : فيلسوف ألماني، مؤسس الظاهريات من أهم مؤلفاته الوجود و الزمان 1927، المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا.
* أفلاطون : (427 ق م – 347 ق م) فيلسوف يوناني معلمه سقراط، و تلميذه أرسطو، من أعماله وضعه للأسس الأولى للفلسفة الغربية و العلوم.
* الوجودية Existentialisme ينطبق على الأفكار الفلسفية عند كيركجارد، ياسبرز، هيدغر و أحياناً على نسخته، بالمعنى العام إبراز الأهمية الفلسفية التي يرتديها الوجود الفردي لا كمرادفة للكون بل كمرادفه للذاتية، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ص 387
² د. مصطفى غالب سارتر و الوجودية، دار مكتبة الهلال، سارح المقداد، بيروت، 1986، ص 22 – 23 – 24.

يقول الفيلسوف "ميرلو بونتي" في هذا النسق "إننا مثل برتقالات خضراء الزمن ينضجها للقطاف و كذلك الزمن ينضجنا للموت"¹. من خلال هذا القول نفهم أن العدم الذي يتجسد في فكرة الموت لدليل قاطع على تلاشي جميع إمكانيات وجود الفرد في هذا الوجود. كما أن الوجود لا يأتي في نهاية الحياة كما تعتقد العامة من الناس بل قائم في صلب كينونة الكائن الإنساني أي أن الإنسان يولد ويحمل في جوانحه الموت فالموت لا يأتي في آخر الحياة بل في بدايتها فالناس فقط تعتقد أن الموت يأتي في نهاية حياة الكائن بفعل الزمن. أما عند سارتر فيعتبر موضوع الوجود مبحث هام من مباحث الفلسفة المختلفة، يمكن النظر إليها من زاوية مغايرة على أنما فلسفة تدعو إلى الخمول و تدفع إلى الفردية، و لا تقوم إلا بوصف المظاهر الحقيرة من جبن و ضعف لكن جون بول سارتر رد على هذه الانتقادات في كتابه "الوجودية مذهب إنساني" « **L'existentialisme est un humanisme** » حيث قال أن الوجودية بمثابة نظرية تجعل الإنسانية حياة ممكنة حيث رأت أن الإنسان لم يولد بطلا جباناً أمامه إمكانيات يمكنه أن يحققها أي لا يبقى عن حاله طوال حياته، أنه يولد بلا ماهية، بنفسه بداية من اختياره الحر نجد سارتر أنه نظر إلى الوجودية نظرة أخلاقية معنى ذلك أنها ترجع للإنسان كرامته حيث لا تعتبره وسيلة أو موضوع، كذلك ليست فلسفة تأمل لأنها تحدد الإنسان طبقاً لما يفعل و ليست فلسفة تشاؤمية لأنها تضع مصير الإنسان بيده فهي من أكثر الفلسفات تنازلاً معنى أنها تدفع بالإنسان للعمل و من هنا يمكن القول الوجودية فلسفة أخلاقية، عمل و التزام².

*البنية الفكرية للوجودية :

من بين العوامل و الظروف التي أثرت على سارتر في تشكيل فلسفته هناك ثلاث عوامل رئيسية، و هذا نظراً للظروف التي عاشتها خاصة في فرنسا و أوروبا عكس الظروف التي عاشتها غيره من الفلاسفة في أمريكا و هي كالتالي :

أ- عامل التقدم العلمي و سيطرة الآلة على الإنسان :

عرف القرن العشرين تقدماً كبيراً في الجانب التقني والتكنولوجي، ، لذلك نجد أغلب المفكرين بدلوا جهودهم في دراسة الأسلوب العلمي و العالم الطبيعي المادي، مقابل إهمال دراسة العالم الإنساني، و لهذا ظهرت وجودية سارتر لكي تعيد النظر في أهمية دراسة الوجود الإنساني، بدلا من هذه الآلية التي ارتبطت بالتقدم العلمي أي سيطرت على السلوك الإنساني³.

ب- الحرب العالمية الثانية و تدمير الإنسان :

¹ د. مصطفى غالب. سارتر و الوجودية، نفس المرجع، ص 25 – 26.

² جون بول سارتر الوجودية، تر كمال الحاج، دار مكتب الحياة، بيروت، 1978، ص 20.

³ عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره. ص 20.

تعتبر من أهم العوامل التي أدت إلى انقسام دول العالم، حيث أصيبت فرنسا بالهزيمة و احتلتها القوات الألمانية، وتحول الشعب الفرنسي إلى محاربين في المقاومة الشعبية، و نظر لهذه الظروف القاسية نجد سارتر انضم إلى صفوف المقاومة الشعبية حتى تحقيق الانتصار أين تحولت الفلسفة في هذه الفترة من البحث في عالم الميتافيزيقيا إلى البحث في عالم الإنسان و مصيره.

من هنا يظهر تحول اهتمام سارتر بسبب تلك الأوضاع إلى دراسة الوجود الإنساني من حيث حدود الفرد و ماهيته و ذلك لهدف تحديد مسؤولية الإنسان عن هذه الحرب و ما صاحبها من دمار أصاب البشرية¹.

ج-بداية الاستعمار التدريجي للحضارة الغربية :

إن نضج و نمو الحضارة الغربية المعاصرة يزرع في ثناياها بذور انهيارها و مقدمات انحلالها التدريجي وكذلك غالبية طاقتها العقلية الممكنة أين ظهرت في ثناياها الدعوة إلى اللامعقولة، و انتشر العبث اللامبالاة في المجتمع الغربي.

ظهرت وجودية سارتر، في هذه الظروف لتعبر عن السمات في صورة فلسفية، لكي تؤكد أهمية الوجود الفردي للإنسان و تدعوه إلى التمرد على سيطرة المجتمع، محاولة إشعار الإنسان لكيانه المستقبل².

2-مبادئ و أسس وجودية سارتر :

من خلال مفهوم الوجود يمكن استنتاج مبادئها الأساسية المتمثلة أنها تهتم بمسألة الوجود، و كذلك تعارضها للفلسفات الكلاسيكية و أخيرا بدايتها بالذاتية.

1-مسألة الوجود:

تعتبر فكرة الوجود فكرة هامة للفلسفة الوجودية، نظرا أن الوجوديين يرو أن الوجود شيء يمكن أن نجرده ونعرفه من الخارج باعتباره أحد عناصر الموضوعية وهو بذلك ليس مفهوما مجردا لا يمكن تصنيفه في حقل التصورات و لا يمكن إجراء عمليات التصور و لا يمكن إدراكه إلا بالحدس، إذن الوجود تجربته ذاتية يعيها الإنسان من الداخل فلا يقبل إدراكه من الخارج، أي أنه يحمل صبغة ذاتية و هي إشارة إلى تعيين لكن ليس يقين عقلي و إنما هو وعي³.

ب-تفرض فلسفات الماهية :

يظهر تعارضها للفلسفات الماهية حيث أسبقت الماهية عن الوجود من خلالها إقامة الفرق بين الجزئي و الكلي، و كذلك المحسوس و المعقول⁴، حسب الوجوديين الفلسفة الماهية فلسفة جبرية لهذا

¹ عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، نفس المرجع، ص 21.

² عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، نفس المرجع، ص 22.

³ جان فال، الفلسفة الوجودية، تج تسيير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة و النشر، ص 60 - 67.

⁴ حبيب الشاروني، ، فلسفة جون بول سارتر، نفس المرجع، ص 10.

رفضها سارتر حيث قال أن الإنسان بمجيبه إلى الوجود لا يعتبر موضوع بل كمنشأ مستمر فهو يوجد قبل أن نتمكن من تعريفه، إذن الماهية تأتي بعد الوجود، إذن الإنسان يوجد و يظهر في الطبيعة ثم يحدد و يعرف¹.

1) الذاتية :

تمثل نقطة بداية الفلسفة الوجودية في الذاتية حيث تقوم باختيار كل نشاطاتها الذاتية من ألم و يأس و حزن إذن نجد الوجودية تقتصر في فهم الحياة و ما تحويه إلى الذات يمكن اعتبار فكرة الذاتية مقترنة بفكرة الاختيار، فالإنسان هو المشرع الذي فيه نفسه و هو الذي يصوغ قاعدته لنفسه و يكون كما يصنع ذاته². يظهر أن قراءات سارتر لهيدغر ساهمت في توفير حصيلة عن الوجودية حيث أفاد منها صياغة كتبه. فنلاحظ أن سارتر استمد علم الوجود من هيدغر إذ تبين أن الوجود ينقسم إلى قسمين الوجود في ذاته " être en soi و الوجود لذاته " être pour soi" يرى أن الوجود الأول ينطبق على الأشياء بينها الثاني هو خاص بالناس معنى ذلك أن الأشياء موجودة وكاملة في ذاتها، بينما الكائنات البشرية غير كاملة فنلاحظ أن الفلسفة السارترية مرتبطة جزئياً بفلسفة هيدغر وجزئياً بفلسفة هوسرل حيث أدت به فلسفة هيدغر إلى نوع من المثالية. كما يشترك مع هيدغر اهتمامه الأنطولوجي، حيث يشعر بالحاجة إلى دراسة أو بحث في فكرة الكينونة أين يؤكد مثله على فكرة العدم.

من هنا يمكن القول أن سارتر تبني منهجه الفينومينولوجي من هوسرل الذي وضعه وهيدغر الذي طبقه لكن يظهر امتياز سارتر بأن الفينومينولوجيا عنده من القصدية الهوسرلية إلى الوجود العالمي بالمعنى الهيدغري حيث لم يقف عند حد الكوجيتو الديكارتي لكن تجاوزه إلى ما يقصد إليه الوعي من أشياء. كما يظهر أن سارتر استطاع أن يقيم انطولوجيا (علم الوجود) على أساس أو المبدأ الفينومينولوجي دون الوقوف عند الوعي مثل هوسرل و دون أن يترك الوعي لينظر في الوجود العالمي كما فعل هيدغر حيث أن اتجاه الوعي عنده هو تأكيد للأنا الواعي و في نفس الوقت تأكيد للأشياء الخارجية³.

لهذا تعتبر فلسفة هيدغر المصدر المباشر لسارتر حيث يتبين الاتفاق في شتى الاتجاهات كالإلحاد والحرية، لكن بالنظر إلى سارتر أنه يستوعب جميع التيارات الفكرية التي شاهدناها تأتلف و تتعارض مع الفلسفات الوجودية الناتجة عن كيركارد و نيتشه. و يخضعها إلى منهج علمي فلسفي هو المنهج الفينومينولوجي الذي اصطنعه هوسرل و تابعه هيدغر إذ يظهر أن سارتر لم يكتف فقط بتأثيره بالمذاهب الألمانية، بل تأثر أيضا بالفلسفة الألمانية من حيث المنهج⁴.

3- مفهوم الحرية والالتزام :

¹ جان فال، الفلسفة الوجودية، نفس المرجع، ص 77.

² جان فال، الفلسفة الوجودية المرجع نفسه، ص 176.

³ د. على حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر المكتبة القومية الحديثة، طنطا، ط 1992، ص 30 - 31

⁴ د. حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، الناشر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 49.

أ- مفهوم الحرية

تعتبر فكرة الحرية من الأفكار الجوهرية في الفلسفات الوجودية، وحدت الوجودية بين الوجود الإنساني وحرية، هذا لا يعني أن الحرية مجرد ملكة يتمتع بها الإنسان دون أن يساهم في تحقيقها، بل ماهيتها تنحصر في أنها مصدر فعلها و نشاطها، فالإنسان حقا لا يوجد إلا إذا اختار نفسه بحرية، عاملا على خلق ذاته.

يظهر في فلسفة سارتر أن الحرية ليست قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الإنسان، وإنما هي في صميم وجود الإنسان، بحيث لا يمكن النظر إليها أو تناولها دون دراسة الوجود الإنساني حيث يقول سارتر في هذا الصدد: "إن ماهية الكائن البشري معلقة بحريته، و أن ما نسميه حرية هو إذن لا يمكن تميزه عن وجود الحقيقة الإنسانية" حيث أن الإنسان لا يوجد أولا ليكون بعد ذلك حرا، إنما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان و وجوده حرا. لكن الحرية عند سارتر مرادفة للاختيار و هل في وسع الإنسان أن يختار أن لا يكون حرا، فأما سارتر هنا أجاب بالنهي و يقول لقد حكم علي دائما أن أوجد بما وراء ماهيتي". معنى هذا أنه ليس في الإمكان أن نجد للحرية حدودا أخرى غير وجودها ذاته نحن لسنا أحرارا في أن نتخلى عن حريتنا¹.

ب- مفهوم الالتزام:

من الناحية التاريخية لا يمكن أن نقول أن سارتر هو أول من مارس "الالتزام" و أيضا أول من استعمل مصطلح الالتزام، لكن بكل دقة أن الالتزام الذي اعتمد عليه سارتر أخذ يشيد تدريجيا ضمن خطوات الوجودية المسحية و خاصة في مذكرات الفيلسوف الوجودي المسيحي جابر يل مارسيل* الذي يرى أن الالتزام أنه الفعل الذي يحدد الشخص ذاته، و اختياره وفق لمسعى معين. لكن هذا المسعى لتحقيق الذات يفضى بالضرورة إلى الفعل و المشاركة في الحياة الجماعية².

إن الالتزام ركيزة أساسية في الفكرة السارترية و يعتبر مقترن بمصطلح الحرية و المسؤولية و ذلك من خلال الدراسة لمختلف المسائل حول مواضيع الوجود الإنساني نظر إلى أن الإنسان منذ وجوده كونه حرا على تحمل عبئ العالم مما يجعله ملزما لأفعاله. مصطلح الالتزام عند سارتر ضروري لكل إنسان أو فرد و خاصة اتجاه الأعمال التي يقوم بها يتوجب أن تكون ملتزمة. إذن هنا الالتزام حسبه يتجاوز الاختيار أي أن الفرد الملتزم هو الذي يشعر بالمسؤولية تجاه الآخرين فالالتزام عند سارتر التزام فريد من نوعه ليس كما الالتزام الموجود عند الحزب الشيوعي. و من هنا يتبين أن الالتزام السارترية هو التزام يقدم على حرية الإنسان ، لذا تظهر فكرة الحرية عند سارتر، فطرية لدى الإنسان، تعتبر مثل الوجود إلى سابقة على

¹ د. علي حنفي محمود، نفس المرجع، ص 25 - 26، قراءة نقدية في وجودية سارتر.
² الأدب و الالتزام ، تر محمد برادة، المجلس الأعلى للثقافة، شارع الجبلية بالأوبرا، القاهرة، ط1، 2005، ص 37.

الماهية أو بمعنى آخر أن الحرية سابقة على الوجود الإنسان و الثاني ماهيته مرتبطة بحريته، لأن الإنسان هو الذي يقرر مستقبله بحريته.

بالمفهوم السارترى أن الإنسان الذي يختار مستقبله بكل حرية و إرادة دون تدخل الأطراف الأخرى، فهذا الإنسان حسب سارتر أثبت نفسه أنه موجود وجودا حقيقيا¹.

حسب سارتر فكرة الحرية ناتجة عن طريق القلق، بهموم آخر عندما يكون الإنسان حرا في نفس الوقت يكون تلقائيا مسؤولا، و هذه المسؤولية تنتج أيضا القلق، الذي اعتبره سارتر قلق طبيعي، فبالتالي تعتبر الحرية العنصر الرئيسي في قلق الإنسان، لأنها تصنع المعنى الحقيقي للوجود الإنساني.

يظهر مفهوم الالتزام عند سارتر مرتبط بفكرتي الحرية و المسؤولية، و ذلك من خلال دراسته لمختلف القضايا حول موضوع الوجود الإنساني الذي يعتبر سابق على كل شيء، و ما دام وجوده حرا فإنه يكون ملزم أمام أفعاله تجاه نفسه فهنا نجد إذن مفهوم الالتزام يتجاوز فكرة الاختيار أن ضروري في كل أفعاله². لهذا نجد أن التزام سارتر مختلف كل الاختلاف عن الحزب الشيوعي، حيث أظهر أفكار سارتر مختلفة عن أفكار الماركسيين، فالالتزام عند سارتر يقوم على حرية الإنسان، وعدم دفعه للإلتباع أي طرف.

في النهاية يمكن القول أن فلسفة هيدغر هي مصدر مباشر لفكر أو فلسفة سارتر الوجودية إذ تظهر أوجه الاتفاق في الكثير من الأشياء لاسيما في الإلحاد و في القول بالحرية³.

تعتبر الميتافيزيقا عند هيدغر بعلم الوجود العام نجده يرفض فكرة الوجود الخاص "Existence" و ينادي أن تطل الميتافيزيقا بحثا في الوجود العام "Etre"، أما موقف سارتر من الميتافيزيقا نجده بفرق بين الميتافيزيقا و علم الوجود (الانطولوجيا) بعلم الوجود يتخذ موضوعه من دراسة الإنسان أو وجود بشري باعتباره وجودا مرتبطا بمواقف معينة، أما الميتافيزيقا، هي علم المبادئ التي تمثل مبادئ مفسرة، أما علم الوجود لا يمكن أن يكون علما بمبادئ، إذن هو مجرد علم وصفي.

هيدغر انطلق من دراسة الوجود الإنساني لفهم الوجود العام بينما سارتر نصب إلى أنه ليس موجود العام معنى غير المعنى الذي يعطيه الوجود الإنساني لنفسه و العالم.

إذا كان الإنسان عند هيدغر هو الكائن المحكوم عليه بالموت، فهو عند سارتر محكوم عليه بالحرية، في قوله "إن الإنسان مسؤول عن وجوده و نوعه، و كذلك مسؤول عن كل البشر في كل اختيار أو قرار له"، و مبدأ الوجود عنده الإنسان هو ما يصفه بنفسه.

حرية الإنسان محدودة عن هيدغر، أما عند سارتر فهي حرية مطلقة، فلإنسان في نظر سارتر ليس حرا و فقط بل هو الحرية نفسها و محكوم، عليه بالحرية.

¹ علي حنفي محمود : قراءة نقدية في وجودية سارتر، مرجع سبق ذكره، ص 34.

² جون، عاصفة على العصر، مرجع سابق، ص 46.

³ علي حنفي محمود : قراءة نقدية في وجودية سارتر. نفس المرجع، ص 29 ، 30 ، 31

يزعم هيدغر أن الموت إذ ما توقعناه و قبلناه بأمانة يمكن أن يصبح عاملاً متكاملًا في وجود أصيل، بينما عند سارتر فإن الموت ليس له أهمية خاصة، إنه فقط العبث الأخير و هو لا يقل عبثًا عن الحياة ذاتها، فالموت يظهر كجزء من الصفة على حد تعبيره¹.

يتفق هيدغر مع سارتر في أن فكرة العدم يتخلل الوجود بل هو نسيج الوجود و العدم أو الموت أو الفناء يهدد الإنسان في أي لحظة، فهو مخلوق و جد لكي يموت و من هنا كان قلق الإنسان و عبثيته عند سارتر، في مقابل عبثية الموضوعات العالمية و شتى الأشياء الكائنة عند هيدغر.

أما الفيلسوف هيدغر الذي كان تلميذ لهوسرل تأثر خاصة بمنهج الظاهريات من خلال تحليله للوجود الإنساني و الوجود العام. أي كان اهتمامه بالجانب الانفعالي في الطبيعة الإنسانية و الفلسفات الوجودية أن تمجد الفرد على حساب المجتمع و تجمد الوجود الإنساني على حساب الوجود العام، لأنه "يدرك الحر من خلال الوجود الإنساني"².

أما سارتر يرى أن الوجود مشروع من أجل تحديد الماهية، فمثلا الفرد دائما يحاول تحقيق ذاته عن طريق تحقيق المكانية، إذن فالوجود حرية بمعنى أن الإنسان يحدد موقفه بالاختيار الحر أو بمعنى آخر أن الفرد يختار إمكانية واحدة من الإمكانيات و يتحمل مسؤولية ذلك الاختيار³.

كما يظهر لنا أن فكرة القصدية هي نفسها التي نراها عند هيدغر أن الذات ليست إلا قاصدة موضوعاتها، حيث يرفض هيدغر القول بالأنا باعتباره ذات متقونة متميزة عن الذوات الآخر يظهر من خلال دراسته للموجود البشري " **Dasein** ". كما سماه، حيث تكشف أن ليس ذات متفردة إنما هو وجود في العالم و وجود الآخرين إنما ليس صفة تتضاف إلى الأنا و إنما هو ضمن تركيب الأنا حيث تحولت فكرة القصدية على يد هيدغر إلى علاقة مرتبطة بين الإنسان و العالم. تعتبر في فلسفته من أهم مقومات الوجود الإنساني حيث يظهر لنا أن هيدغر ابتعد عن الكوجيتو الديكارتي حيث رأى أن مقومات الأنا هي الخروج عن الذات و الوجود في العالم و الارتباط به و الآخرين، إذ يمكن القول أن هيدغر خطى بفلسفته و فكرته القصدية خطوة كبيرة عن هوسرل منجما نحو العالم و مبتعدا كل البعد عن فكرة الكوجيتو بالمعنى الديكارتي⁴.

يظهر أن سارتر يلتقي مع كل من هيدغر و هوسرل في فكرة القصدية، و هذا للكشف و الوصول إلى مقومات الوجود و كذلك وضع انطولوجيا عن الوجود، لكن يمكن الإشارة أن سارتر عاد إلى البدن من الكوجيتو الديكارتي أي يبدأ من الأنا، فالفعل يبدأ بفلسفته من الذات أو الأنا و هذا ليس مثل ديكارت عن الكوجيتو الذي اعتبره وطينة التفكير و المعرفة، و كذلك عند كانط الذي اختار الوقوف عند المظهر الوظيفي أو الإبستمولوجي للكوجيتو حيث وضع فيه مبدأ ربط و تنظيم وظيفته المعرفة و التفسير.

¹ الوجودية، جون ماكوري، ترجمة، د. إمام عبد الفتاح، ص 166.

² سارتر و الوجودية، ت.د، مصطفى غالب، دار و مكتبة الهلال، شارع المقداد، حارة حريك، بيروت، 1986، ص 25.

³ سارتر و الوجودية، ت.د، مصطفى غالب، نفس المرجع، ص 26.

⁴ حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، نفس المرجع، ص 65.

و هنا يظهر الكوجيتو عند سارتر معرفة فعلية أي معرفة كوجود، حيث لا ينظر عند المظهر الوظيفي للكوجيتو باعتباره مبدأ معرفة و يقين، إنما استخدمه كمبدأ أول ليصل إلى موضوعات مغايرة له معنى ذلك النظر في الأنا الواعي و موضوعه و العلاقة بينهما.

تظهر إذن فلسفة سارتر منطلقة من الكوجيتو و لا تقتصر على الوعي من حيث هو ذاتية مطلقة أو على الماهيات التي تظهر له، و إنما إلى الموضوعات التي يقصدها الوعي¹.

لقد استهدف هيدغر إقامة ميتافيزيقا عن الوجود العام على غرار أفلاطون أرسطو و التي ضمنها أفكار الفلاسفة المعاصرين من أمثال كيركارد، هوسرل، سارتر، و على الرغم نجده يبعد نفسه من أصحاب الفلسفة الوجودية حسب قوله يهتم بمشكلة الوجود دون الاهتمام بالوجود الشخص و المسائل الأخلاقية إلا أن مع ذلك يعتب ضمن الفلاسفة الوجوديين نتيجة للموضوعات و الأفكار و كيفية معالجتها، و كذلك تأثيره الشديد يثير كبير كيجارد و تأثيره على سارتر.

حيث نجد فلسفة تشير إلى سؤالين ما هو الوجود ما هي الماهية، حيث يظهر أنه يستمد طريقة من هوسرل مع أن هوسرل لم يكن وجوديا إلا أن تأثير على الفلاسفة الوجوديين كبير إذا يمكن القول لا يمكن للفلسفة الوجودية الحديثة و المعاصرة، أن تتطور بدونه.

يذهب هيدغر إلى أن الوجود يقتصر على الإنسان وحده أما باقي الموضوعات تتخذ حالات غير الوجود² كذلك يثبت أن هناك اتجاه يعرف بالاتجاه المعارض للعقل أو المعارض للضرورة، و ما يسمى في شعور هيدغر "بالواقع المعارض" **Facticité** تفسيراً لذلك أن واقع غير ضروري لكن يجب أن يكون.

يتبن أن عند هيدغر، كل شيء يأتي قبل مجيء الإنسان إلى هذا الوجود قد تم قبله نظراً لأن الإنسان أثناء مجيئه إلى الوجود لم يكن على علم و أيضا لا يمكنه السيطرة على الأوضاع و بالمفهوم الهيدغري أن الإنسان كائن صادر عن ماضي مجهول و يتجه نحو مستقبل ما يسمى بالعدم "الموت"³.

المبحث الثالث: سارتر و الماركسية

1. مفهوم الماركسية :

تعتبر مدرسة من مدارس التاريخ و التي تعتمد في تفسيرها للظواهر التاريخية على النظرة المادية، و قد ظهر هذا النوع من الفكر على يد الفيلسوف الألماني كارل ماركس الذي اقترن اسمه بالماركسية. حيث يرى كارل ماركس أن مجمل الثورات التي عرفها العالم حدثت بسبب مجموعة من التغيرات التي طرأت على الإنتاج.

¹ د. حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، نفس المرجع، ص 67

² د. علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، نفس المرجع، ص 25.

³ A. De wealhers. La philosophie de Martin Heidegger, p 295.

لقد عرفت المدرسة الماركسية* انتقادها للرأسمالية*، و الملكية الفردية، إذ نجدها تأثرت بالثورة الصناعية و نمو البرجوازية في أوروبا. فكرة الماركسية نجدها من أهم التيارات الفلسفية و خاصة في أوروبا، حيث ساهمت بشكل كبير في تطور المجتمع الأوربي من خلال أثرها السياسي و الفلسفي.

ظهور الماركسية تهدف إلى حماية مختلف الطبقات العمالية من الهيمنة و السيطرة و كذلك من استغلال الرأسمالية و كذلك الحماية من كل أساليب القهر و الاستبداد التي تمارس على الطبقات الكادحة، أين ترى الماركسية أن المادة تعبر أساس كل شيء و جوهره و أن فكرة الاقتصاد هو العامل المهم في الحياة، إضافة إلى ذلك نجد أن الماركسية أنكرت وجود الله مثلها مثل بعض الوجوديين أمثال سارتر و كانت تعتمد في دراستها و تحليلها على ما يسمى بالمنهج الجدلي المقصود بالجدلية¹.

2. تأثير الماركسية في فلسفة سارتر

يتبين أن سارتر أراد أن يتطلع على الأفكار الرئيسية للماركسية أين اضطر إلى قراءة "رأس المال" و كذلك "الإيديولوجيا* الألمانية، لكن لم يتحقق له من هذه القراءات، ما تحقق له عندما اتجه إلى طبقات العمال التي تعتبر العنصر الأساسي للماركسية. يثبت أن سارتر قد لاحظ كيف تتجسد أفكار و مبادئ ماركس و السبب الذي أوصله إلى الفهم الذي يعني التغيير و كذلك يعني تجاوز الإنسان هو الالتقاء أو العلاقة بين الفكر و التجربة².

مع بداية ظهور كتاب "نقد العقل الجدلي" 1960، فنجد محاولة سارتر هي إدماج الوجودية في نطاق الماركسية فلقد اعتقد سارتر أن لكل عصر فلسفته التي تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه أي الطبقة العاملة، و لما كانت الماركسية هي الفلسفة المعبرة عن مصالح الطبقة العمالية في القرن العشرين، و الواقع أن الماركسية بنظرياتها المادية و الجدلية في تفسير الوجود و التاريخ قد جاءت لتلبي حاجات الإنسان للتحرر من صور الاستغلال و العبودية، و لترد كرامته، لينعم بالحياة السعادة، غير أن الماركسية في واقع الأمر جاءت و ظهرت لتفسير وضعها في المجتمعات الأوروبية الصناعية، و تلبية حاجة من

¹ الجدلية المادية : تعتبر مذهب ماركس و إنجلز تدخل على المادة حركة جديدة تجمع به التغيرات الكمية و التغيرات الكيفية و تؤدي في النهاية إلى قيام حياة مستقلة عن الظواهر المادية رغم أنها ناشئة عن المادية في بدايتها. د. جميل صليبا، نفس المرجع، ج2، ص 309.

*الماركسية (Marxisme) : مذهب فلسفي قائم على المبادئ التي وضعها كارل ماركس و فريدريك انجلز، معجم الماركسية النقدية، جورج لايبكا و جيرار بن سوسان، ص 1148.

* الرأسمالية: يطلق على النظام الاجتماعي الذي يكون فيه العمال غير مالكين للثروات..... و يطلق أيضا على مذهب من يرى أن الفصل بين العمل و رأس المال أصلح وسيلة لزيادة الإنتاج و تحقيق العدل، كما جاء في كتاب كارل ماركس "رأس المال" 1867، إن الظواهر الاقتصادية تؤثر على كل حركة اجتماعية و أن النظام القائم على رأس المال نظام حالة مؤقتة. د جميل صليبا، نفس المرجع، ج1، ص 602.

² د. علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، 1996، ص 48.

*الإيديولوجية ideologie : كلمة ابتكرها دستوت دي تراسي في كتابه مذكرة حول ملكة التفكير، الجز الأول (1796 – 1798)، فهي علم موضوعه، دراسة الأفكار، بالمعنى العام، دراسة لظواهر الوعي و مزاياها و قوانينها و علاقتها مع العلامات التي تمثلها و بالأخص أصلها، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عديدات، لبنان، باريس، المجلد 2، ص 611

حاجات الحركة العمالية الثورية فيها، أين كان لسارتر استعداد للتسليم أن في المادية التاريخية التفسير الصحيح لحركة التاريخ، إلا أننا نراه يحمل الماركسيين تجاهلهم للبعد الوجودي للإنسان، لكي تقتصر الماركسية على وصف الحقيقة البشرية، حيث يستحيل في نهاية المطاف أن تتحول إلى انتروبولوجيا* لا إنسانية معنى ذلك غياب الإنسان فيها، و الذي يعتبر بمثابة الركيزة الأساسية لكل تفسير، إذ نجد سارتر يقول : "إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة، إنما قد استبعدت شتى التحديدات العينة للحياة الإنسانية، و كأنها هي مجرد عناصر قد تدخل في باب الصدفة البحتة، فلم تستبق من مجموع التاريخ سوى هيكله العظمى المجرد، و النتيجة أن الماركسية قد فقدت تماما كل إحساس بحقيقة الإنسان، فلم تعد تجد أمامها لسد هذا النقص سوى نظرية بافلوف* السيكلوجية*. نلاحظ أن كل ما أخذه سارتر من جمود و عقم على الماركسية بصفة خاصة يتجه نحو عصر ستالين، أين أنحصر اهتمام الماركسيين في مجموعة من التصورات دون النظر إلى الوقائع و دون العودة إلى التجربة القائمة. كما رأى سارتر أن الماركسية المعاصرة قد تحولت إلى ميتافيزيقا دوجماتية غير قابلة لتحقيق لأنها تهمل الجزئي و تتجاهل الفردي مكتفية بالكلي والغاية التي يريد سارتر ليس تفسير الإنسان و إنما فهمه. نشير هنا إلى أن سارتر أخذ من الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدل في الطبيعة و كذلك إغفالها للإنسان بعده الوجودي، هنا أشار إلى أن الماركسية الحقيقية هي المادية التاريخية أي هي التفسير الصحيح لحركة التاريخ. المادية التاريخية لا يُعبر فيها التاريخ جملة أحداث، و إنما حركة تجمع بصفة دائمة و هذا هو جدل التاريخ. جدل التاريخ عند الماركسية تلزم الإنسان بالخضوع لها أين تعتبر التاريخ قوة خارجية، ليس للإنسان سوى الخضوع لها عكس سارتر الذي يرى أن الماركسية الأصلية هي التي تقرر أن الإنسان يصنع التاريخ وأيضا العلاقة بينه وبين الظروف المحيطة به على نحو ما جاء عند كارل ماركس، بينما سارتر يرى أن هذه العلاقة تدخل في فعل الإنسان و فيما يحدثه هذا الفعل من تغيير¹. هنا يمكن القول أن سارتر فيلسوف قبل ان يكون سياسي، غير أنه لا ينسى ضرورة العمل السياسي و متطلبات نجاح قضية الثورة حيث يقدم لنا كل

المبررات المعقولة لرفضه للمذهب المادي حيث يتبنى قضية الثورة و يعرض لنا المبررات:

* بافلوف (1849 – 1936) فيلسوف روسي مختص بعلم الفيزيولوجيا أو ما يعرف بوظائف الأعضاء.
 * سيكلوجيا : يمكن تعريفها بأنها علم النفس أو الروح، إلا أن هذا التعريف غير كاف، حيث أن كلمة الروح تؤخذ في معاني كثيرة من جهة و لأن بعض علماء النفس قاموا بدراساتهم ليس فقط من مفهوم النفس بل أيضا من مفهوم الروح الواعي ذاته في الواقع، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، مج1، ط2، 2001، ص 1071.
 * انتروبولوجيا : تعني علم الإنسان عموما، حيث يرى كانط موضوعها يتمثل في ثلاث طرق، نظرة ذريعية و أخلاقية، موسوعة لالاند، نفس المرجع، المجلد 1، ص 74.

أ- المبرر الأول : المادية تستجيب لحاجات الثورة الحقيقية و لمشروعها، على الرغم أن المفهوم

المادي للكون و الإنسان و العلاقة بينها مفهوم أسطوري لا ينسجم مع حاجات الثورة.

¹ د. علي حنفي محمود، قراءة نقدية، نفس المرجع، ص 51.

ب-المبرر الثاني : المادية لا تفهم حرية الإنسان و تعجز عن تفسيرها و هي بالتالي لا يمكن أن تكون تحريرا كليا للإنسان.

ج-المبرر الثالث : إعطاء المادية لنفسها الطابع الكوني الشامل، و كذلك عندما يمكن أن تصبح نسبيا قابلة للنقد و التبديل و قابلة أيضا للتجاوز و التعديل¹،

3. جدور الفلسفة الماركسية :

أ- الفلسفة الألمانية :

رغم ظهور المصطلح "الجدلية الألمانية"* عن الفيلسوف هيغل، و التي تعتبر الركيزة الأساسية لولادة الماركسية يمكن القول أنها مازلت محتفظة عند كارل ماركس، لكن هيغل إلى من استخدم هذا المصطلح حيث وصف العالم الطبيعي و التاريخي أنه في عملية حركة دائمة، أي غير ثابت في استمرارية قابل للتغيير². و هذا ما اضطر إليه ماركس للأخذ بالجدلية المادية كنقطة بدء عن الفيلسوف فيورباخ.

ب-الاقتصاد السياسي الانجليزي :

يعتبر النظام الاقتصادي العنصر الأساسي و المهم الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي السياسي و خاصة ظهوره في "رأس المال" للفيلسوف كارل ماركس أين شاهدت انجلترا آنذاك تطورا ملحوظا و تعتبر من أكبر البلدان الرأسمالية ، حيث نجد أن نظرية "فائض القيمة" عند الفيلسوف آدم سميث* طورها ماركس من أجل بناء الماركسية³.

ج-الاشتراكية الفرنسية :

يمكن اعتبار الاشتراكية الفرنسية عنصرا هاما في تطور الفلسفة الماركسية إذ نجدها تنص أو تعتمد في أفكارها و نظرياتها على ضرورة انتشار الملكية العامة و العمل الجماعي، و كذلك محاولة القضاء على سيطرة الرأسمالية و الإقطاع و من أهم روادها سان سيمون. فوجد الماركسية أخذت هذه النظرية من أجل بناء مجتمع اشتراكي، و جعل الطبقة الصاعدة أو العاملة على رأسه و هذا من أجل التحرر من العبودية و الخروج من سيطرة و هيمنة الرأسمالية⁴.

¹ د. علي حنفي محمود، قراءة نقدية، نفس المرجع، ص 51 – 52
* البورجوازية (Bourgeoisie) طبقة نشأت في عصر النهضة الأوروبية بين الإشراف و الزراع، صارت مالكة لوسائل الإنتاج في القرن 19، و هي متوسطة بين طبقة النبلاء و طبقة الشعب أما في اصطلاح الماركسيين و البرجوازيين هم من يمتلكون النظام الرأسمالي و تقابلهم طبقة العمال. د جميل صليبيبا، نفس المرجع، ج1، ص 205.

² غازي الصوراني، مدخل إلى الفلسفة الماركسية، ط1، غزة، 2018، ص 27.

³ غازي الصوراني، مدخل إلى الفلسفة الماركسية، نفس المرجع، ص 28.

*آدم سميث (1723 – 1790) فيلسوف و عالم اقتصاد اسكتلندي يعرف بفيلسوف أخلاقي، اشتهر بكتابيته نظرية في المشاعر لأخلاقية 1759 و بحث في طبيعة ثروة الأمم و أسبابها 1776.

⁴ غازي الصوراني، مدخل إلى الفلسفة الماركسية، نفس المرجع، ص 30

بالرغم من التأثير الكبير لسارتر بالماركسية إلا انه لا يخفي جانب النقد للماركسية، حيث رأى أن النظريات المادية الماركسية أفادت قضية الثورة و ثبتت حاجاتها ، لإقامة عقيدة تكتل قوى نضالية ثورية و تحركتها و أيضا تبيان نقا نُصها رغم نجاحها عمليات، فنجاح المادية العلمية في الماضي و هذا لا يعني بالضرورة كفايتها و صلاحيتها لتلبية حاجات الثورة في الحاضر و المستقبل.وأيضاً قد فصح سارتر مبادئ المذهب المادي و كذلك أخطاءه و يكشف كل ما فيه من عيب، فيرفضه، أي اتجه أن معالجة موصف فلسفة الثورة، من منظور وجودي أي وضع الإنسان و حرته و مسؤوليته.

و في الأخير اجتهد سارتر في تنفيذ مزاعم و نقائص المذهب المادي و لطريقة الماركسية في التفكير و النقد أي كان موقفاً في عرض الموقف الثوري و متطلباته¹.

كان طموح سارتر يتمثل في تجديد الماركسية حيث ظهر نقده لها و خاصة في كتاب "نقد الفكر الجدلي " 1960، حيث وجود فيه الماركسيون استعادة للفلسفات التقليدية السابقة على ماركس من جهة، من جهة أخرى، حيث اتهمته أنصار الوجودية بأنه بدل أن يكون ماركسيا أكثر، حيث سارع يؤكد أن الماركسية و حدها تشكل الفلسفة و لا يمكن الاستغناء عنها و في فلسفة عصرنا، بالتالي الوجودية تتدخل فيها كايديولوجيا

بالإضافة إلى نقده و خاصة في فكرة تشكل الطبقات و التي تعد الركيزة الأساسية للماركسية، أين تعرض آنذاك سارتر لقضايا العنف، و الذي لم يتوقف خلال التطور التاريخي و يصل إلى يومنا هذا فسماء سارتر عنف صيرورة، سواء كانت المالتوسية*، قد اقترحت حلولاً. أم هناك نظريات حديثة تنظر في فكر معين و تعتمد مبررات على سبيل المثال في كتاب الأمير للفيلسوف ماكيافيلي* "الغاية تبرر الوسيلة" و كذلك فكرة البراغماتية* التي يرى فيها فوكوياما أنها الواقع الحالي و نجد أيضاً تصادم العلاقات الإنسانية و صراع الحضارات عند الفيلسوف ايتنغتون². يمكن القول أن فلسفة سارتر ذات صبغة واقعية حيث تقوم على دراسة الواقع التاريخي و الاجتماعي للإنسان.

لقد اضطر سارتر إلى إيجاد منظور جديد فيما يخص موقف الإنسان الاجتماعي و التاريخي، و زيادة على ذلك سارتر لم يهتم بإهمال فكرة العمل الفردي بل أنه يستوفي بنسق العلاقات الاجتماعية و أن الإنسان لا يمكن أن يتغير إلا بتغير هذا النسق.

*المالتوسية (Malthus): مصطلح يشير إلى التخطيط البشري لضمان الموارد و التكامل البيئي للمجموعات البشرية الحالية و المستقبلية.

* ماكيافيلي (1469 – 1527) فيلسوف و سياسي إيطالي أبان عصر النهضة يشتمل بعمله "الأمير" الذي تكشف الاستراتيجيات و التكتيكات اللازمة لاكتساب السلطة.

* البراغماتية (Pragmatisme): لفظ : اقترحه موريس بلوندل ليدل على علم الفعل بحيث يشكل هذا العلم نظام حقيقة فريدة من نوعها، موسوعة لالاند الفلسفية، نفس المرجع، مج 2، ص 1014.
² أحمد فقيه، نفس المرجع، ص 10.

رفض سارتر فكرة الحتمية الاقتصادية الماركسية لذا نجده يدعو الماركسية إلى ترك المجال و يتوجب عليهم أمام الوعي الفردي إذ نجد سارتر يقتنع بأن الوجودية لم تهزم الماركسية بل كونها سند للخروج من حصار المادية الحتمية و أن تعترف بالحريات الفردية، حيث لا يعني أن الوجوديين يرفضون الماركسية، لكن يريدون التنقل إلى ما بعد الماركسية. فسارتر كانت نقطة بدايته من فكرة الفردية ليصل بعدها إلى فهم جمل التاريخ، إذ قام بإدماج الفرد مع الآخرين حيث تبين أنه رفع من الوجودية إلى مستوى الفلسفة الثورية و كذلك قام بتطهير الفلسفة الماركسية من حصار المادية و هذا نظر لعصره التي عرف بعصر الأزمات.

الفصل الثاني

سارتر بين الوجودية و الماركسية

المبحث الأول : : موقف سارتر من الماركسية وتأثره بها

المبحث الثاني : تحول سارتر إلى الماركسية

المبحث الثالث: التوازن بين الماركسية و الوجودية

سارتر بين الوجودية و الماركسية

تبدو الوجودية و الماركسية في بداية الأمر أنهما متعارضتان كون كلمة "مادية" (Matérialisme) . لم تظهر في كتاب الوجود و العدم أين قام سارتر بتفسير الإنسان من الجانب الميتافيزيقي، كما نجده أيضا يقوم بمحاولة استوعاب الموقف البشري و كل العوامل المؤثرة على الوجود الإنساني المادية و التاريخية و الاجتماعية، إذن حسب قوله "الإنسان موجود تاريخي، كما أن كل علاقة بشرية، دائما هي علاقة تاريخية"¹. في نظر سارتر لكل عصر فلسفته الخاصة و التي تعبر على المجتمع و تعتبر بمثابة تجميع المعرفة المعاصرة للطبقة الصاعدة. كما يرى أنه لا يمكن أن تكون فلسفة أخرى إلا إذا خلقت "البراكسيس" * مجتمعا آخر و خاصة أن الفكر الذي يسود عصرنا كما عبر عنه هو الماركسية في قوله "الماركسية ليست شيئا آخر سوى التاريخ نفسه و هو مدرك لذاته" (Le Marxisme c'est

l'histoire elle-même prenant conscience de soi)

لهذا نقول أن كارل ماركس يستحق أن يكون فيلسوف العصر نظر للإكتشافه حركة التاريخ بمعنى لوصوله إلى الأداة الفلسفية التي تسمح للإنسان بفهم و تفسير التاريخ². فيظهر أن الماركسية الحقيقية عند سارتر هي المادية التاريخية من خلال قيامها بإدخال العمل الإنساني في علاقة بالعالم و بالإنسان³. لكن سارتر من خلال كتابه الوجود و العدم حاول الجمع بين الماركسية و الوجودية، و هذا من خلال تصدده على أنها فلسفة تقصى الجهد الفردي و كل الطاقات الفردية. مما جعله يصدر كتابه في فلسفة التاريخ بعنوان "النقد العقل الديالكتيكي" أين قام سارتر برفضه فكرة العقل الجماعي معنى أشار إلى أن لكل إنسان له أفكاره الخاصة، لأن الفرد يملك الحرية المطلقة و كما أنه حر في أفكاره⁴.

هنا يمكن القول أن سارتر حاول التركيز على الوعي الفردي بحيث عاب الماركسية على عدم تركيزها على هذا الوعي بالرغم من حرصها الشديد على الوعي الجمعي.

حاول سارتر أن يظهر معنى الماركسية الحقيقية بعد محاولة تحريفها و إفسادها، فسارتر لا يرفضها بل يرفض الماركسية المعاصرة، إذ يرى في الماركسية الأولى (ماركسية ماركس) الإيديولوجية اللاتقة في عصرنا إذ حث على أن الوجودية هي الفلسفة الوحيدة التي تعطي الإنسان كرامته، و أيضا هي التي أعادت له حريته، فهذه الحرية عند سارتر جاءت لتجاوز الألم الذي يعاني منه الإنسان المعاصر. من هنا

¹ د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية و الوجودية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 186.

*البراكسيس : لفظ مشتق من اليونانية معناه العمل أو الممارسة نلفظ يختلف من فيلسوف للآخر، و يدل عند الماركسية على مجموعة من النشاطات التي تهدف إلى تبديل النظام الاجتماعي، ج. صليبيا، المجتمع الفلسفي، ج1، نفس المرجع، ص 205.

² د. عبد الوهاب جعفر، نفس المرجع، ص 187.

³ د. عبد الوهاب جعفر، نفس المرجع، ص 188.

⁴ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، د1، المؤسسة العربية لدراسات و النشر، بيروت، ط1، 194، ص 569.

يظهر رفض سارتر المقارنة بين الإنسان و الشيء، و كذلك رفضه استلاب الحرية الفردية، و هذا يعني أن فلسفة سارتر ليست مثل الفلسفات المادية التي تجعل من الإنسان شيء بل استطاع التفريق بين الإنسان و المادة¹. أما ما يسمى بالماركسية المعاصرة فهي تنظر إلى التاريخ بأنه قوة خارجية، و يجب على الإنسان الخضوع لها. أما برؤية سارتر بأن الماركسية الحقيقية حيث أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ و يعتمد في نفس الوقت على مواقف سابقة، فهناك علاقة بينه و بين الأحداث المحيطة به. و من هنا يمكن أن نستنتج أن الماركسية المعاصرة قد أهملت البعد الإنساني و كذلك الحقيقة الإنسانية الحرة، و لهذا هاجم سارتر الفلسفة المادية التي رآها فلسفية لا تفهم حرية الإنسان و تعجز عن تفسيره تفسيراً صحيحاً و كذلك بداية سارتر لنقده للمادية الجدلية التي رآها في فائدة الثورة و قضاياها².

1- موقف سارتر من الماركسية وتأثره بها :

بالنظر إلى موقف سارتر من الماركسية يتبين لنا أن ثورته ضد الماركسية لم تكن سوى حملة من المادية، كان سارتر في تلك الفترة يعتبر الماركسية مجرد فلسفة وضعية معنى ذلك أنها ارتبطت بفيزياء نيوتن و نظرية داروين في النشود و الإرتقاد التي ظهرت في 19. إن الفكرة التي كان سارتر قد كونها لنفسه عن "المادية الجدلية" إنما كانت مجرد فكرة مشوهة التي استقاها من كتب المثاليين الدليل على ذلك نراه يتصور الماركسية على أنها مجرد مادية تفسر الوعي بالمادة³ فإن الماركسية بالنسبة لسارتر محور ارتكاز الثقافة الإنسانية المعاصرة إذ لم تنقل مع سارتر تعتبر المرجع لفهم حركة الإنسان المعاصر، نحو إيجاد ذاته⁴. بعد ظهور كتاب سارتر "نقد العقل الجدلي" و كذلك كتاب "سجناء الطونا" يمكن الإشارة أن سارتر حاول أن يدخل الوجودية في مجال الماركسية و هذا من خلال رؤيته أن لكل عصر فلسفة خاصة به تعبر عنه، و هذا أن الطبقة الصاعدة في هذا العصر هي الطبقة العاملة، لذلك فإن الفلسفة الماركسية هي الفلسفة التي يمكن أن تعبر و تفسر عن مصالح البروليتاريا* و كذلك الدفاع عن حقوقها⁵.

حيث يظهر أن سارتر اتجه إلى الماركسية منطلقاً من الواقع العلمي لا من الواقع النظري من خلال قراءته للإيديولوجية الألمانية، و كذلك (رأس المال)، و كان سارتر يدافع عن الماركسية و يعتبرها فلسفة معيرة على مختلف مصالح الطبقات الصاعدة، بحيث رأى أنها ستحطم جميع الفلسفات التي سبقتها بمعنى ذلك

¹ جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تر، كمال الجاح، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، د/ط، 1978، ص 45.

² عبد الفتاح الديدي، فلسفة جول بول سارتر، نفس المرجع، ص 54.

³ سارتر و الوجودية، مصطفى غالب، نفس المرجع، ص 36.

⁴ سارتر و الوجودية، مصطفى غالب، نفس المرجع، ص 37.

* البروليتاريا : هو مصطلح سياسي يطلق على طبقة العمال، الذين يستغلون في الإنتاج الصناعي، فهم يبتغون أنفسهم سلعة تجارية، و هذه الطبقة يعاني الفقر، نتيجة بالاستغلال الرأسمالي، معجم المصطلحات السياسية، معهد البحرين للتنمية السياسية، ص 20.

⁵ حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف الإسكندرية، د/ط، د/ت، ص 89.

الفلسفات المثالية و يرى أن الوجودية ليست سوى إيدولوجيا ثانوية¹. و بذلك تبدوا الماركسية في معاناة مع التحجر، و ذلك بسبب فقدانها للبعد الوجودي للإنسان بالنظر إلى ماركسية ماركس التي تعتبر فلسفة مفتوحة و متطورة المحافظة لجدلها التاريخي. حسب سارتر الماركسية الحقيقية تكمن في المادية التاريخية و ذلك من خلال التفسير الصحيح لحركة التاريخ، ففي المادية التاريخية التاريخ ليس أحداث متفرقة بل هي أحداث متجمعة أي حسب التاريخ في تجديد و تطور دائم، فهو إذن حركة مستمرة إذن هذا ما يسميه جدل التاريخ الصحيح عند ماركسية ماركس². نلاحظ أن سارتر قد عاب على الماركسية المعاصرة تلك الميتافيزيقيا، و بالتالي أنكر ما يسمى بجدل الطبيعة و كذلك الجدل المادي، و رفضه أيضا للمثالية التقليدية، بالرغم من كل هذا، طلت الماركسية في نظره أداة فعالة في أيدي الثوار، و ذلك نظرا إلى الأخطاء الانطولوجيا التي وقعت فيها الماركسية³.

من هنا يتبين تأثير سارتر بماركس حيث اخذ بفكرة ماركس، أين اعتبر فلسفته تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة في عصره و التي تمثلها البروليتاريا. حيث نجده تأثيرا كبيرا بالماركسية حيث وجد فيها فلسفة الفعل الثوري الذي يحقق التعبير حيث اعتبرها فلسفة العمل أو النضال الثوري، الذي يهدف إلى تغيير جذري في نظام الحكم و التملك.

نجد سارتر في كتابه "المادية و الثورة" يقول "إن الثورة تحدث عندما يصاحب التغيير في المؤسسات تغيرا جذريا في نظام التملك و الشخص أو الحزب الذي تهيئا أعماله لثورة كهذه نسميه ثوريا"⁴.

و كذلك تبين تأثره بالماركسية من حيث أنها ممارسة فعلية أو نضال عملي يومي للطبقات العمالية، إن فصل الماركسية بالنسبة لسارتر هو أنها زودت الإنسان المعاصر بنظرية اجتماعية مفادها أن التاريخ دائما في ضرورة مشروع شامل نحو التحقق كما وجد في الماركسية في القرن 19، لا في صنع التاريخ و لكن للتحكم فيه عمليا، و نظريا عن طريق توحيد الحركة العمالية.

و من هنا تظهر الماركسية أنها أعطت لسارتر صورة الإنسان الذي يحقق ذاته في العالم بالعمل و العلاقات الاجتماعية و بواسطة العمل يستطيع أن يصل إلى شكل نوع من الترابط و الاتحاد بين هو بين الثاني، حيث يتغلب على شعوره بالانفعال بين نفسه و بين العالم. و كذلك أملت عليه عصره لذا نجده من ينتقل من فكرة حرية الفرد إلى التحاق هذا الفرق بالآخرين و بالتاريخ ليتجلى ظهور في العالم.

2- تحول سارتر الماركسية :

بعد كل ما قلناه سابقا من الفينومينولوجية وكل المزايا التي اكتشفها سارتر في الماركسية ذلك ما شجعه أن يتحول إلى هذه الفلسفة الجديدة ويمزج بينها وبين الفكر الوجودي الذي انطلق منه سارتر وبني عليه

¹ حبيب الشاروني، مرجع سابق، ص 90.

² حبيب الشاروني، نفس المرجع، ص 91 - 92.

³ عبد الفتاح الديدي، فلسفة سارتر، مكتبة الإنجل، القاهرة، د/ط، 1971، ص 98.

⁴ جون بول سارتر، تر المادية و الثورة، تج، عبد الفتاح الجندي، دار الأدب، بيروت، ص 49.

فلسفته . و من هنا يظهر تحول سارتر من الوجودية إلى الماركسية، و بالتالي يظهر الفرار التام من "ما فسد من قبل" إلى المصادقية الإيجابية هو الهروب من البرجوازية إلى صدق الماركسية لتحقيق الأخلاق النجاة و الخلاص عن طريق هذا التحول إلى الماركسية¹. و في كتاب "نقد العقل الجدلي" تظهر نتيجة تحول سارتر إلى الماركسية أي نجد الوجود الواعي، بمعنى الوجود لذاته يختفي في النسخة السارترية المعدلة للبروليتاريا عند ماركس. هنا لماذا يقول سارتر أنه توجد هناك فلسفة لا يمكن الهروب منها، فسارتر خطى على خطوة كل من هيغل و ماركس اللذان صرحا. كما يلي فهيجل قال بأن جميع الفلسفات مرتبطة بعصورها التاريخية، و تعتبر بمثابة صورة لعصرها تنعكس في الفكر، أما ماركس فرأى أن جميع الفلسفات ليست سوى بمثابة ايديولوجيات و انعكاسات للطبقات السائدة في طريق الإنتاج الاقتصادي، حيث نجد هنا أن سارتر يزعم مثلما فعل هيغل و ماركس رغم أنه لم يأتي حقائق تاريخية مطلقة أو نهايات جدلية مهمة للفلسفة. إلا أن موقف سارتر الأكثر اعتدالا هو ذلك بأن لكل مجتمع في فترة معينة فلسفة واحدة يمكن أن تعبر عنه و بالتالي لا مفر منها². يرى سارتر أن الماركسية تشبه الفلسفة البروليتاريا أنها تعكس على أكمل وجه الصراع الطبقي في مجتمعنا و عصرنا التاريخي و أن الماركسية أيضا ستظل الفلسفة التي لا مفر منها حتى تتحرر الطبقة العاملة من الظلم و الاضطهاد.

و كذلك نجد سارتر يرى أن الوجودية تنتمي إلى الفلسفات الطفيلية التي تعيش على هامش الفلسفة السائدة لكن رغم ذلك يمكن للوجودية أن تصبح متكاملة داخل الماركسية و هذا عن طريق إضفاء الذاتية على الماركسية و كذلك مع التأكيد الوجودي على الذات الإنسانية في المواقف الواقعية، و الاهتمام الوجودي بالموجود الواعي من إعطاء بعد إنساني الوحيدة للوجودية.

نرى أن منذ اتخاذ الماركسية بعدا إنسانيا يقول سارتر "لم يعد للوجودية أي مبرر و للوجود و في نقد العقل الجدلي" يثبت سارتر قدرة الوجودية على إكساب الماركسية طبعاً إنسانياً و إعادة الذات الإنسانية إلى البعد العلمي.

يمكننا تفسير تحول سارتر من الوجودية إلى الماركسية. وفي بداية الأمر نجد سارتر أراد وضع فلسفة بمثابة وصف و تحليل الحرية المطلقة للوعي منظور الذات من جهة، و إضفاء صفة المثالية على الحرية المطلقة باعتبارها الجانب الإنساني الذي تمكن إعادته من حياتنا³. و خاصة في الظروف التي عاشها بين "الوجود و العدم" و تحوله المعلن إلى الماركسية في نقد العقل الجدلي "أي كان كارها للطبقة البرجوازية رغم انتماءه لهذه الطبقة، و كان آنذاك يأمل إلى القضاء عليها خاصة بقوة الأدب حيث اكتسبت هذه الكراهية للبرجوازية طابعا سياسيا و خاصة مع أصدقاء الشيوعية أي أصبح سارتر الوجودي الشهير و خاصة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، أين تعرض إلى هجوم قاس من طرف الشيوعيين

¹ أشرف محمد كيلاني، من سقراط إلى سارتر، البحث الفلسفي، المركز القومي لتجربة، سارع الميلادية بالأوبرا، الجزيرة، القاهرة، ط1، 2012، ص 447.

² أشرف محمد كيلاني، من سقراط إلى سارتر، البحث الفلسفي، نفس المرجع، ص 448.

³ أشرف محمد كيلاني، من سقراط إلى سارتر نفس المرجع، ص 449

الفرنسيين، و كان انجذابه إلى فكرة الثورة بعد ما كان مدافعا عن حرية الوجود الواعي مما جعل الحرب الشيوعي الفرنسي استطاع أن يلزم سارتر باتخاذ موقف دفاعي في جميع كتاباته و أنشطته السياسية حيث أسرع بكتابة "الشيوعيون و السلام" (The communiste and the peace 1956) حيث أعلن فيه مبدأ جديد يقول "بأن لابد من قبول الحزب الشيوعي الفرنسي و الاتحاد السوفيتي، دون نقد على أنهما الممثلان الوحيدان للمظلومين و المضطهدين و بالمقابل امتدح الحزب الشيوعي الفرنسي سارتر و أثنى عليه و سرعان ما تم قبوله كواحد من كبار المفكرين الماركسيين. و من هنا يمكن القول بأن عام (1952) هو تاريخ تحول سارتر إلى الماركسية قبل وقت طويل من إعلان هذا التحول في كتابه "نقد العقل الجدلي" 1960¹.

3- التوازن بين الماركسية و الوجودية :

يمكن القول أنه هناك توافق بين الماركسية والوجودية هذا حسب الاصطلاحات الفلسفية التي استعارها سارتر من قاموس الماركسية و ألبسها مفاهيم جديد مثل "البراكسيس" (La praxis) "التجاوز" (le dépassement). معنى ذلك أن البراكسيس هو جعل النشاط المادي الواقعي الذي يقوم به كانت اجتماعي تاريخي يعمل على تغيير عالم و يحاول صنع الطبيعة بصيغة إنسانية، أما التجاوز هو التعبير عن الوجود خارج الذات و ذلك في العلاقة الموجود لذاته الآخر طبيعيا كان أم بشريا، أما السلب فهو يعني التغيير عن طريق العمل². سارتر يأخذ عن الماركسيون قولهم بوجود "ديالكتيك" * في الطبيعة. و في رسالة بعث فيها سارتر للكاتب الماركسي جارودي يقول "...أن أعنى بالماركسية تلك المادية التاريخية التي تفترض وجود ديالكتيك باطن في التاريخ، لا المادية الجدلية التي تحلق في سماء أوهام الميتافيزيقية، فتظن أنها قد أكتشف وجود ديالكتيك في الطبيعة حقا أنه قد يكون في الطبيعة مثل هذا الجدل (الديالكتيك) و لكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر...".

و مهما كان من شيء فإن سارتر يعتبر الوجودية بمثابة إيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية و تتغذى بإنجازاتها³. و على سبيل المثال الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت* لذا كان ظهوره صدفة.

حيث كان رد سارتر بأن الثورة هي التي خدمت ضرورة الديكتاتورية و حددت الشخصية التي تمارسها. و من هنا نلاحظ لا وجود مكان للمصادفة، حيث هدف الوجودية هو العثور على الإنسان في داخل الماركسية و التقليل من عنصر المجهول و الحدود الذي تفرضه القوانين العامة.

¹ أشرف محمد كيلاني، من سقراط إلى سارتر، نفس المرجع، ص 451 - 452.

² د. عبد الوهاب جعفر، النبوية و الوجودية، نفس المرجع، ص 208.

*ديالكتيك Dialectique أول من استخدم مصطلح الجدل هو أفلاطون تقال عنده بالذات على تمييز الحق بين الأنواع والأجناس، و كذلك التفسير الصحيح للأشياء و الأفكار "لكن هيغل استرجع الكلمة بأنها التطبيق العلمي بالنقد بالقوانين الملازمة لطبقة الفكرة. د جميل طليا، ج1، ص 272 - 273.

³ د. عبد الوهاب جعفر، النبوية و الوجودية، نفس المرجع، ص 209.

إذا كانت الماركسية تتأرجح بين النزعة الطبيعية والنزعة الإنسانية فإن الوجودية يمكن القول أنها تظل إلى جانب الإنسان¹.

¹د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية و الوجودية، نفس المرجع، ص 188

الفصل الثالث:

سارتر في ميزان النقد

1. المبحث الأول: في الفكر الفرنسي
2. المبحث الثاني: عند فلاسفة الاختلاف
3. المبحث الثالث : سارتر في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول: على الفكر الفرنسي

يمكن القول أن فكري الفرد و الحرية عرفت ارتباطا صميميا بالفكر الفرنسي وفي نفس الوقت ترتبط بفكرة الكينونة أين تعتبر أحد أبرز سمات الفلسفة الفرنسية منذ الفترة التي أشار فيها مالبرانش برأيه في الكينونة و الوجود. كما تشير اهتمامها أيضا بمختلف قضايا الفرد و الكائن و شؤونه ، إذ يمكن أن نسمي أو نطلق ميزة أساسية للفلسفة الفرنسية "بفلسفة الفروق و المتغيرات" أين شهد مطلع القرن 20 مذاهب و تيارات متنوعة ساهمت في ترسيخ "فكرة الذات" و كذلك "مبدأ الفردية". أما ما اكتشف من طرف الجيل الجديد هو أن "فكرة جيل الأساتذة" لم يعش تجربة الشر فلم يقم للنشر جنيا لوجيا و لا تاريخيا كما يصرح سارتر : **لم يكن الشر أمرا يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد** و هكذا نكون على أبواب مرحلة حاسمة في تاريخ الفكر الفرنسي المعاصر مع جيل أغر بالتاريخ أين قام باستفاد جهده في أنطولوجية وجودية احتضرت الحديث عن التاريخ في صيغة المفرد و فهمت الوجود في كونه وجود الأفراد.

هنا لابد من شكل تفلسف جديد أو بعبارة أخرى طريقة مغايرة للنمط الذي عرفه الفكر الفلسفي في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية، و هي المرحلة التي يتم فيها اكتشاف الفلسفة الألمانية، و الولوج بفينومينولوجيا هوسرل و انطولوجيا هيدغر أين تبدأ آنذاك مغامرة جيل أزمنا الحديثة للحالة الفكرية و الاجتماعية السائدة و ذلك نتيجة إبراز ولعهم بالفكر التاريخي والتاريخانية لفهم المجتمع¹ في اللحظة التي كان فيها سارتر يكشف مغامرة "جيل الطبيعة البشرية" يمكن القول أنه كان مقتنع بأن الولوج بالتاريخ سيتحول معه الصراع في الستينات إلى حقل العلوم الإنسانية في قوله "لقد أحسنا بضغط التاريخ علينا في كل ما كنا نلمسه... اكتشفنا نوعا من تذوق التاريخ أي خليطا من الأبدى و الزائل" و هذا لا يعني سوى "أن نأخذ الشر مأخذ الجد" و هذا يتطلب إجراء نوعا من الجدية الإلزام. وربما هنا كان سارتر أسير للتقليد الفلسفي الفرنسي، حيث أشار إلى رفضه لفكرة اللاشعور الفرويدي ولا يخرج عن دائرة تأثيره بمذهب الكوجيتو الديكارتي في قوله : **"إني كنت عاجزا في فهم فرويد لأنني كنت فرنسيا، و لقد تغذيت من التقليد الديكارتي المشرب بالعقلانية، و الذي كانت فكرة اللاشعور تصدمه بعنف"**. و من هنا كانت بداية نشوء الوجودية الفرنسية لتمثل آنذاك انعراج حاسم في القرن العشرين وجاء أيضا ثراء الوجودية و من هنا تكشف فرنسا ثراء سارتر بجهده القوي والمتنوع أين يحدد سارتر الواقع الجديد الذي يبحث فيه الفكر الوجودي الناشئ في قوله "إننا نرفض المثالية التقليدية باسم الحياة... إننا نطمع إلى واقع مطلق". إذ نجد سارتر يعبر عن طموحه الهادف إلى تجديد الفلسفة الفرنسية و إعادة اكتشاف مأساة الحياة².

¹ ميشال فوكو، حفر في أركيولوجيا العامية. تر. د. فوري العلوي، دار المعارف الحكيمة، مكتبة مؤمن قريش، لبنان، بيروت، ط1، 2016، ص 25 - 26.

² ميشال فوكو، حفر في أركيولوجيا العامية نفس المرجع، ص 27.

كما نجد هنري لي فيفر (Henri Lefebvre) يعبر عن حريته الشديدة اتجاه مفهوم الحرية في الوجودية السارتريّة بالقول "ما هي هذه الحرية، و هذا الخيار المتواصل، و الذي يريد كل صباح أن يوقظني، للاختيار بين أن أكون فاشستيا و ضد فاشستي".

هنا سارتر يظهر لنا و هو مغث ((Nauséux) و هذا يعني أن الوجودية فلسفة صارمة لا تعطي أي حق للإنسان، بل تقر بواجبات فقط، معنى هذا لا يوجد حق في التكافل بل يوجد واجب في التكافل، بالنتيجة فإن الوجودية ليس لها شيء تقترحه كمسكن للعقل بل ربما "للروح" أيضا. و لعل اعتراف فوكو بفضل "جيل الأزمنة الحديثة" يعبر بشكل مبطن عن استحالة الصراع مع الجيل الجديد إلى حقل العلوم الإنسانية "لقد اكتشفنا بشكل مفاجئ و دون سبب ظاهر منذ حوالي خمسة عشر سنة أننا معرقلون في البعد عن الجيل السابق، جيل سارتر، ميرلو بونتي، جيل "الأزمنة الحديثة" الذي شكل قانونا في التفكير و نموذجا في الوجود"¹.

المبحث الثاني: على فلاسفة الاختلاف

يمكن اعتبار الفلسفة السارتريّة (الوجودية) من أهم الفلسفات التي مست شتى المواضيع و الميادين التي لم تناقش من طرف الفلسفات السابقت، إذ يمكن الإشارة أن الفلسفة السارتريّة (الوجودية) لها طعم خاص خاصة في طريقة تحليل المواضيع بكل و دقة و وضوح و رغم كل هذا لم تتجوا من الانتقادات و المعارضات من طرف الفلاسفة و نذكر منهم :

1. الماركسيون:

تظهر انتقادات و معارضات الماركسيين للفلسفة الوجودية بمثابة إهمال لكن الأشياء التي لها صلة بالجماعة التي لم تخدم المجتمع الأوروبي و خاصة الفترة التي كان يعيشها آنذاك تشمل في فترة الحروب و الصراعات التي يسود فيها القلق و اليأس، عكس ذلك فالمجتمع الأوربي في هذه الفترة يجب أن يكون بحاجة ماسة إلى التضامن و لتجمع و الوحدة بينهم. وهذا حسب ما نراه الآن كجزء لا يتجزأ من المنهج الوجودي فإن تحرير الأفراد ممكن دائما في ضوء البعد الواعي، اجتماعيا و هذا ما يسميه سارتر "بأسس و هياكل الاختيار". هذا هو معنى نص دي بوفوار الذي لا يوقظ فقط وعينا تجاه مشكلة اجتماعية لكنه يصف أيضا وسائل القمع.

¹ ميشال فوكو ، حفر في أركيولوجيا العامية ، نفس المرجع ، ص (30 – 31)

و ما أن اكتشف سارتر و دي بوفوار المجتمع، حتى كان عليهما مواجهة ظاهرة السببية الاجتماعية، و التي تعبر بمثابة التأثير الذي يثرى فعل الفرد دون صهره في كيان جمعي غير ذاتي باعتبار أن الوجودية تتلاقى مع الماركسية و تحاول أن تنزع منها صورة الإنسانية¹.

إن سارتر في مقاله "المادية و الثورة" « Matérialisme et Révolution (1946) » أراد إيصال رسالة إلى الماركسية أين اتهم آنذاك الفكر الماركسي بالعلموية تمهيدا لاستبداله بفلسفته الخاصة كفكر ثوري، حيث لم تسلم انتقادات سارتر من ردود ماركسية تتخلص في اتهامه ببعث روح القنوط لدى الشباب و دفعهم إلى الاستسلام لسكون الكينونة، فيظهر أن الوجودية حسب الاتهامات الماركسية لها تقيد الفرد في حرية غير معقولة، لكن كل هذه الردود كانت متناسبة لدعوة سارتر إلى فلسفة سالمة من الوهم و الخداع العلمونيين الذين فيها الفكر الماركسي حسب رأيه².

إن منطلق سارتر مقتنع بإنشاء فلسفة مستقلة عن العلم ورافض للإدعاء الماركسية العلمي و الذي جعله يصوغ نظرية للأنتروبولوجيا كإمكانية لفهم الظاهرة الإنسانية و هذا ما قد يظهر أصالة الإضافة السارترية في تقديمه للعلاج الناجع للقصور الماركسي بعدها توقفت الماركسية عن العمل أو كأداة لذلك. حيث يوضح أندريه روبينه (André Robinet) هذا القصور " باعتبار أن الماركسي بفهمهم للمستقبل كمجرد تكرار قد أحوالوا الديالكتيك إلى مجرد آلية، وذلك بتحويلهم التاريخ إلى ضرب من المعرفة حيث يفقد الوعي دوره المحرك بوصفه العنصر الأساسي في الماركسية" معنى ذلك لأن الإنسان الفاعل لا يندثر في ديالكتيك طبيعي أصم، بل يفعل من الداخل و يساهم في صنع الحقيقة التي تتميز عن الكائن، و مع ذلك فإن روبينه تعتبر الوجودية بمثابة تحضير للماركسية، أين تمثلت مهمتهما في الجانب النقدي الهادف إلى إيقاظ الديالكتيك بمعالجة الإسراف في استبعاد الذات، لذلك تمت الفلسفة بإستعانتها بالأدب الملتمزم".

تظهر الاهتمامات التي لا زمت سارتر لإختيارته الفكرية المتمثلة في التحليل النفسي التاريخي و الماركسي و هذا من خلال سعيه للإيجاد ضرب مختلف من التحليل النفسي يسميه "التحليل النفسي الوجودي" معتمدا على فكرتي "الشيء في ذاته" و "الشيء لذاته" أما اهتمامه بالتاريخ فيظهر في حديث سارتر عن فكرة انفتاحنا على التاريخ و على كياننا المقيد بالوضع³.

2. ميشال فوكو :

يمكن اعتبار فوكو من أبرز ممثلي حركة ما بعد البنوية، و من أهم معارضي الفكر السارترية، و هذا عندما يعلق قائلاً بأسلوب شديد الرفض لـ "تقد العقل الجدلي" باعتباره محاولة مهيبية و محزنة لرجل ينتمي

¹ توماس أرفلين، الوجودية، نفس المرجع، ص 102.

² حفر في أركيولوجيا العامية لدى ميشال فوكو، نفس المرجع، ص 28.

³ حفر في أركيولوجيا العامية لدى ميشال فوكو، نفس المرجع، ص 29.

إلى القرن 19، حسب رأيه قائلاً "لا تملك الوجودية السارترية شيء تقوله للعقل المعاصر"¹. ورغم الاحتداد الذي اتسم به نقد فوكو، معنى ذلك أن من المستحيل حصر سارتر في القرن الذي يرمز إليه و هذا لسببين:

(1) **السبب الأول** : الذات السارترية ليست ذات بل وجودا للذات معنى ذلك غير مطابقة مع الذات، و هذا ما يستدعي حوارا مثمرا مع مؤلفي ما بعد الحداثة و ما بعد البنيوية من أمثال فوكو*، و هذا لوجود ازدواجية أساسية تتخلل فكر سارتر فإنها ليست ازدواجية مرفوضة عموما للعقل و الجسد للتفكير حسب ديكارت لكن هي ازدواجية تلقائية وظيفية و ليست جوهرية تتوافق مع فكر ما بعد البنيوية².

(2) **السبب الثاني** : يمكن الإشارة أن سارتر لا يؤيد بتعددية العقلانيات، أين ميز ذلك بوضوح وخاصة في كتابه "نقد العقل الجدلي" منطق تحليلي و جدلي، ديناميكي تاريخي، من هنا توجد احتمالية نوع من التفكير أين قام بربط بينهما بطبقة سياسية و اجتماعية المتمثلتان في الطبقة البروليتاريا و البورجوازية في ميل منه نحو الوحدة الفوكولية، النييتشية للمعرفة و القوة، إذ نعتبر هذه الفرضية أنها تنتمي إلى ما بعد الحداثة. في واقع الأمر لا يعكس إدعاء ساتر بأن كل المعرفة ملتزمة، أي يقصد مضمونه عن الاختيار الموجه للحياة فقط لكن يطرح أيضا مشكلة المعرفة و القوة من منظور نييتشي، و هذا إلى حد ما من قبل أن يجعل فوكو هذه العلاقة مميزة، معنى ذلك أنه لو كان سارتر يشك في اللاوعي الفرويدي لحظره للحرية الفردية، فإنه ينتقد بالتساوي الرؤية المنظورية المثيرة للشك، و تعددية العقلانيات التي يرى أنها تحبط التغيير الاجتماعي الجذري و بالتالي تميل إلى إبقاء الوضع الاقتصادي والاجتماعي على حاله و هذا ما تبين بالفعل نقده لمقاربة صديقه السابق ريموند أرون للفهم التاريخي في أواخر الثلاثينات في القرن 20³.

ففوكو يرى أن من الضروري الاستغناء عن الذات، و خاصة تظهر له من بين العناصر الإنسانية أو الركيزة الهامة في الفكر السارترية الوجودي، و هذا ما أشرنا إليه سابقا أنه ليس ذاتا بل هي وجود للذات لذا نجد فوكو يصر على بناء بما يسمى بلامركزية الذات الذي تعتمد على

¹ توماس أرفلين، الوجودية، تر، مبروة عبد السلام، مؤسسة هندايو للتعليم و الثقافة، ط2، 2014، ص 110.
² توماس أرفلين، الوجودية، نفس المرجع، ص 111.
*فوكو (1926 – 1984) : هو فيلسوف فرنسي من أهم مؤلفاته، تاريخ الجنون العصر الكلاسيكي (1961)، اركيولوجيا المعرفة (1976)، جورج طراباليتشي، معجم الفلاسفة، ص 469.
³ توماس أرفلين، الوجودية، نفس المرجع، ص 111.

دراسته لما بعد البنيوية و كذلك نجد يصر على الاستغناء على الصيغة الإنسانية التي تعتبر بمثابة خيال من صنع التاريخ، معنى ذلك فناء الإنسان عن البنيوية (العصور السابقة) و ميلاد إنسان جديد في بنية جديدة (ما بعد البنيوية) لتكون لدى هذا الإنسان حرية معينة¹.

المبحث الثالث : سارتر و الفكر العربي المعاصر

عرفت الفلسفة السارتريّة حضوراً بارزاً في الأوساط العربيّة ، أين نجد سارتر يساند تلك البلدان العربيّة في مختلف المسائل و القضايا التحريريّة و هذا ما توضح لنا الصورة التي رسمت له في الوجدان و العقل العربي، ما يجعلهم يميلون إلى فكره و كذلك شخصيته القويّة و خاصة من مختلف الترجمات لمؤلفاته إلى العربيّة.

نجد عبد الكبير الخطيبي كتب موضحاً أن سارتر يشغل بفكرنا و يتدخل في طريقة عيشنا حيث يقول "كان بعض قدماء المحاربين قد صاحوا خلال الستينات في قلب الشانزليه" أعدموا سارتر، و ذلك لمواقفه من الثورة الجزائريّة، فمن هنا لم يكن يحس في أعماقه يتضامن مع سارتر ؟ لقد نحلّق معه عندما يخلق و نهيم عندما يهيم...². كما كتب و صدّر سهيل إدريس افتتاحية إعداد مجلة "الآداب البيروتية" التي أصدرها على غرار مجلة "الأزمة الحديثة" التي ساهمت في إبراز فلسفة سارتر و ترجمة كتاباته و خاصة في الرسالة التي قدمها في العدد الخاص من الآداب سنة 1965 و التي يحمل غلافها صورة سارتر مع كتابه عبارة تحية إلى سارتر، و هذا نظراً لرفضه جائزة نوبل حيث يقول له "إن دار الآداب قد أخذت على عائق تعريف القراء العرب لمؤلفاتكم الحرة أعمق الحرية". و من هنا يتضح تفسيره في أن العرب وجدوا في كتابات سارتر ما يعبر و ينادي عن معاناتهم وهمومهم. إضافة إلى ما كتبه الماركسي المصري "أحمد عباس صالح" لا يختلف على ما كتبه الوجودي اللبناني "سهيل إدريس" من حيث الشكل والمضمون وناصية في رسالته التي وجهها إلى سارتر على صفحات مجلة الكاتب" القاهرية في العدد 72 عام 1967³.

الأول يرى في كتابات سارتر تعبيراً عن معاناتنا الماضية والظاهرة والثاني يرى فيها و في مواقفه مساندة لأملنا الحاضرة و المستقبلية، و في تلك الحاليتين هو يقوم نيابة عنا في وصف همومنا و تحقيق آمالنا، حيث يقول عباس صالح موجه رسالته إلى سارتر "ليس جديداً عليك أن تعرف مدى تأثيرك في الثقافة المعاصرة و الذي قد تتردد في تصديقه هو أنك لمست شغاف القلب لدى المثقفين العرب و إن تأثيرك في

¹ توماس أرفلين، الوجودية، 111 نفس المرجع، ص

² أحمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر العربي المعاصر، دار القارئ بيروت، ط2011، ص 131

³ أحمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر العربي المعاصر، نفس المرجع، ط2011، ص 131

هذا الوطن القديم الجديد المتطلع ناقص قوة للطموح الإنساني إلى حياة جديدة يختارها من بين كل المواقف المطروحة، بمعاناة تأمل و حرية... أن تأثيرك في هذا الوطن أعمق و أوسع من تأثير أي كاتب آخر...". يصف عباس صالح أين يوضح شعورا جماعيا بأن سارتر هو المفكر الذي ينتظره العرب و الذي سيحقق كل أمانتهم¹.

يظهر تعبير كتابات سارتر عن المعاناة و مواقفه المفيدة بنضال و كفاح الشعوب هما أساس خطاب المثقف العربي إلى سارتر مناشدة له من أجل تفهم القضية الأساسية، و لهذا وجهت دعوة إلى سارتر لزيادة القاهرة و كان قبوله هذه الزيارة مصدرا سعادة حسب ما كتبه سهيل إدريس "هذه الزيارة تتلج صدور جميع مثقفين العرب و تملؤهم شعورا بالاعتزاز و الفخر...".

كذلك نجد الروائي المصري يوسف إدريس في العدد 45 من مجلة الكاتب "1964" عند رفض سارتر لجائزة نوبل كتب "جائزة رفض الجائزة" و أطلق عليه الناقد جلال العشري في مجلة "الفكر المعاصر" سارتر ضمير العصر أين تكشف الحضور السارترية و بلغ ذروته في الشعور الأولى من 1967 بخطابات متعددة و تحليلات متعددة تظهر العشق الذي سرى في الوجدان و الإقناع الذي ساد العقل تجاه أفكار سارتر².

تبين مما سبق من استشهادات ما أسماه زكي نجيب محمود "الجاذبية العقلية" و أسماه الخطيبي "الوجد الثوري"، و أسماه عباس صالح "شغاف القلب" و في الأخير أسماه مجاهد عبد المنعم مجاهد "العشق" و كل هذا تعبير عند مفكرين العرب و الذي يظهر في ترجماتهم له و كتاباتهم عنه أو حتى في نقدهم لأعماله من جهة و موفقاتهم من جهة أخرى.

يظهر لهم أنه فيلسوف الحرية والالتزام نتيجة تعبيره و إشارته إلى معاناة و ألام الشعوب المقهورة منها العربية و خاصة في ظروف اجتماعية و سياسية صعبة خاضعة لكل وسائل الاستبداد و الاستعمار، القهر و التخلف و التبعية و كأن سارتر يتبين أنه كان على موعد مع تلك القضايا.

التقت أفكار سارتر و مواقفه كلها مع طموحات الشعوب الساعية إلى التحرر، حيث يظهر للعرب أن فكر سارتر هو بمثابة التحدي الذي يرجونه، أين شغلوا به و رسموا له صورة و هذا ما بينه خيرى منصور في العدد الثالث من "الفكر العربي المعاصر" تحت عنوان "سارتر و العرب" بقوله: "لدى قراءة من يكتب مثقفو العرب عن سارتر، نشعر كما لو أنه من اكتشفنا و قد لا نبالغ إذا قلنا إنه من صنعنا نحن منذ استضافته في مكتبتنا أو بلوغه هناك، وهو الأكتف حضورا في شؤوننا كلما في الأدب كما في السياسية..."³.

¹ أحمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر العربي المعاصر، دار القارئ بيروت، ط1، 2011، ص 131

² أحمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر العربي المعاصر، نفس المرجع، ص 131

³ أحمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر العربي المعاصر، نفس المرجع، ص 135.

استقبال سارتر في الفكر العربي المعاصر يتعلق خاصة بالملاحظة الأولى المتمثلة في ترجمة كل أعماله و البداية بترجمة فصول من كتبه و كذلك ترجمة كتاباته المسرحية و في الأخير دراسته الفلسفية في القاهرة و بيروت، و هذا عن طريق مجلة "الكاتب المصرية و دار الآداب البيروتية"¹. والحقيقة أن استقبال سارتر في الفكر العربي المعاصر يتبين أنه اتسم بالصراع و الجدل و تلك هي الملاحظة الثانية، كما أيضا نجد مفكرو العرب متحمسين لأفكار الحرية و الالتزام و المسؤولية، فهناك من وجد في الوجودية فلسفة رجعية وهذا ما يتبين من الترجمات المختلفة، فترجمت "الوجودية نزعة إنسانية" و كذلك "الوجود و العدم" و "سارتر و الوجودية". وأين جاء في تلك الترجمات وصفا دقيقا للفكر السارترى و فيه أنصاف له، كما ترجم كتاب "سارتر و الفلسفة" و يتبين أنه يواجه بدعة وجودية و تقديم لما نقدا، إذ نستطيع أن نبين أشكالا مختلفة من النقد الفلسفي و الديني و السياسي لعمل سارتر و كذلك دوافع متنوعة لهذا النقد.

لقد ثار الهجوم و النقد ضد سارتر و الوجودية من تيارات فكرية متعددة فنجد لويس عوض يقول في هذا الشأن "و أنا أذكر تلك الأيام بوضوح شديد، فقد كنت من أعداء الفلسفة الوجودية لأنني كنت أعدها انحرفا مثاليا في الفكر الفلسفي، يستخدم لغة اليسار و ثورية اليسار لينسف الواقعية التاريخية و المادية الجدلية و يفضل الفرد عن مجتمعه و كنت أزجر محمود العالم أحيانا لينفض عن تأثير أستاذه الكبير عبد الرحمان بدوي و قد انته كل منهما إلى موقعه الفكري الذي يحتله الآن بعد مكابلات شاقة مع النفس و مع الغير عبر عشرات السنين"².

يمكن أن نشير هنا إلى موقفه عن الدولة الصهيونية و الفلسطينية و كل ما يتعلق بالصراع العربي - الفلسطيني كانت تحكمه شروط مختلفة لا تتفق بحقوق الشعب الفلسطيني، بل تميل مع شعور المثقف الأوروبي و يزداد ذلك عن طريق الدعاية الصهيونية، إلا أن مواقف سارتر من العدوان الثلاثي على مصر و مساندته كفاح الشعب الجزائري من أجل التحرر كان من أقوى العوامل التي جعلت من سارتر شخصية متميزة بالنسبة للإنسان العربي، إذ يعتبر سارتر عندهم فيلسوف الحرية، و ضمير العصر، و من هنا يمكن أن نأخذ موقف سارتر من الثورة الجزائرية كنموذج.

قبل أن نتطرق إلى موقف سارتر تجاه الثورة الجزائرية أن من بين دوافعه و إلزاماته، بفكرة الحرية "هو التنديد بوحشية الجيش الفرنسي في الجزائر و خاصة كتاباته" "سجناء الطونا" في نهاية الخمسينات، و قام بإظهار للرأي العام كيفية ممارسة أساليب التعذيب على الشعب الجزائري.

ازدادت شهرة سارتر العلمية عندما ألف كتابه الفلسفي الثاني، نقد العقل الجدلي "1960 بعد كتابه الأول" الوجود الكتاب كدراسة تاريخية لإعادة النظر في الماركسية كإيديولوجية القرن و التي بدأت في بداية

¹ ، أحمد عبد الحليم عطية، " سارتر والفكر العربي المعاصر"، نفسه المرجع، ص 136.
² ، أحمد عبد الحليم عطية، " سارتر والفكر العربي المعاصر"، نفسه المرجع، ص 136.

الخمسينات كفلسفة جديدة تنادي بتحرير الإنسان من الاستغلال الطبقي و الصراع السياسي و الثقافي و الاجتماعي.

و نجد أيضا تطور موقف سارتر تجاه الثورة الجزائرية في بداية الستينات، إذ دعم "فكرة الحرية" التي كان ينادي بها أثناء الحرب العالمية الثانية¹. لقد بدأت سنة 1961 و حل بكل أساليب العنف و التمرد و الإرهاب و الظلم، و كل أنواع التعذيب من طرف المنظمة العسكرية في الجزائر، و هي السنة التي هدد فيها سارتر بالقتل، و كذلك تأثيرها بموت صديقيه كل من الفيلسوف مورلوبوانتي و المفكر السيكلوجي فرانس فانون المفكر المعاصر حيث قرأ كتابه "معذبو الأرض" و كتب له مقدمة كانت عنيفة و شديدة اللهجة للاستعمار الفرنسي في الجزائر و صرح معلنا مساندته و تأييده لا لنضال الشعب الجزائري فقط بل أعلن تأييده للحركات التحريرية في العالم الثالث. في نوفمبر 1961، شارك سارتر في مظاهرة سلمية احتجاجا ضد القمع و القتل الجماعي للعمال الجزائريين المتظاهرين في 17 أكتوبر 1961 في باريس، و التي حققت نجاحا سياسيا للثورة الجزائرية.

في 13 ديسمبر حضر جمعية نظمها ممثل الحزب الوطني السيد الطيب للحروف حول استقلال الجزائر². وفي جانفي 1962 قام سارتر بتقديم أدلة للمحكمة من أجل الدفاع "من أبي روبري دافيزيز" الذي أتهم بمساعدة أعضاء جبهة التحرير الوطني في أحد عملياتهم السياسية أن أصبح سارتر مهتم بتطور فلسفة الثورة الجزائرية وحركتها السياسية أين شارك آنذاك في مسيرة ضد العمليات الوحشية و الإجرامية التي تقوم بها المنظمة العسكرية الإرهابية و عند توقيف القتال في 18 مارس 1962 كتب سارتر مقالا بعنوان "المشاة النائمون" (Les somnambules) أين وضح و كتب عن السلام و قساوة التحرير.

حيث أعلن الوزير الأول الفرنسي "ميشال د بييري" بأن الحكومة تتخذ الإجراءات الصارمة ضد الشبكات التي تدعو إلى التمرد و العصيان و مساعدات الذين يرفضون واجب الخدمة الوطنية و الهاربين منها لتوظيفهم في نشاطاتها العلمية و السياسية، حيث قام بإصدار البيان يمنع كل المثقفين المؤيدين و المتعاطفين مع الثورة الجزائرية "بيان 121" عدم ظهورهم في التلفزة و الراديو و المسرح ، في 3 أكتوبر 1960 قام أنصار و متعاطفوا "الجزائر الفرنسية" بمظاهرة عنيفة و شديدة اللهجة بشعاراتها العنصرية ضد الموقعين في البيان "121" ضد الدين" أعلنوا عصيانهم للنظام الفرنسي و ساندوا الشعب الجزائري في تقرير مصيره، و كانوا ينادون بأصوات مختلفة منها الشتم و العنف لكل الموقعين للبيان "121" و خاصة سارتر و حيث يصرخون بأصوات عالية و يقولون: أعدموا سارتر. الجزائر فرنسية. حرروا الزعماء.

¹ د. عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر و الثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، ص 140 - 141

² د. عبد المجيد عمراني، نفس المرجع ص 143

و في الأخير أكد سارتر لم تكن مهددين بالسجن و الشتم و الخوف فقط، بل كنا مهددين بالقتل و الموت من أجل الدفاع عن قضية الشعب الجزائري¹. ودفاعه عن الثورة الجزائرية أكد و قال بأن من العوامل المزيفة و الخادعة التي وصفت جبهة التحرير الوطني "بالجبهة الإرهابية" لأن الأسباب السياسية التي دفعتهم إلى استعمال القوة و العنف هو أسلوب الاستعمار، و هذا الأخير يركز على العنف أولاً و أسلوبه يتمثل في الاحتلال باستعمال عدة طرق للاستغلال حيث يقول "أريد أن أحذركم مما يسمى خداع (الاستعمار، الحديد) أن الاستعمار بين الجدد يذهبون إلى أن هناك مستعمرين صالحين و مستعمرين أشرار، و أن حالة المستعمرات إنما ساءت بسبب هؤلاء الأشرار".

على هذا الأساس نستنتج أن الاستعمار الفرنسي في الجزائر قد خلق و جعل الإنسان يؤمن بالعنف و القوة كسلاح أساسي لاسترجاع كرامته و حريته. تجدر الإشارة بأن سارتر هاجم ذلك الأسلوب الأخلاقي للنظام البرجوازي قبل الحزب العالمية الثانية في كتابه "الغثيان" 1938، و أثناء الثورة الجزائرية ظهر الأوروبيون على حقيقتهم و تجردوا من إنسانيتهم حيث اكتشف الشعب الجزائري أن هناك إيديولوجية زائفة للنظام الفرنسي².

من أهم المسائل و القضايا السياسية و الاجتماعية التي نجد سارتر يشير إليها و ينادي لمساندها هي قضايا الحرية و التحرر لكل بلدان العالم بصفة عامة و بلدان العربية بصفة خاصة. فيظهر ذلك في كتابه "عارنا في الجزائر" حيث بيّن فيه كل أساليب الإجرام و العنف التي مارسها المستعمر الغاشم على الشعب الجزائري. فتعتبر عند سارتر بمثابة وحشية سياسية فرنسية التي كانت للشعب الجزائري كدفاع ليثور بعدما كان يعيش في عصر الذل و الاستبداد و القهر³. لذا يتبن لنا مساندة سارتر للثورة الجزائرية في كتابه "عارنا في الجزائر" بقوله: "الاستعمار يعمل الآن على هدم كيانه، إنه يشير بيننا و بقاء العنصرية و يفرض على شبابنا بذل حياتهم رغم عنهم من أجل مبادئ نازية و هو يحاول أن يبرز أعماله الوحشية"⁴. و يظهر لنا سارتر كيفية سلب حقوق الشعب الجزائري من طرف الاستعمار الفرنسي الذي يسعى إلى إبعاد الشعب الجزائري من ممارسة عاداتهم و تقاليدهم و محاولة القضاء عليها نهائياً لذا نجد المستعمر الفرنسي يستعمل ركييزة أساسية تتمثل في انشغالهم بعنصر الدين و اللغة باعتبارها رمز وطني فيقول: "لقد اغتصبنا من المسلمين كل شيء، و حرمانهم كل شيء حتى لغتهم"⁵. هذا من جهة، و من جهة أخرى تظهر مساندة سارتر للقوة الجزائرية عند حاول مهاجمة الاستعمار وخاصة في تقديمه للمحاضرات و الخطب أي بيّن إيمانه و ثقته بالزامية الدفاع و الوقوف إلى جانب الشعوب المستعمرة و كذلك تنديده بالأفعال الوحشية التي طبقتها فرنسا على الجزائر و على شعبها.

¹ د. عبد المجيد عمراني،، جان بول سارتر و الثورة الجزائرية، نفس المرجع ص 144

² د. عبد المجيد عمراني،، جان بول سارتر و الثورة الجزائرية، نفس المرجع، ص 146-147

³ جون بول سارتر، عارنا في الجزائر تر، مصطفى السباعي، دار القومية للطباعة و النشر، د/ط، د/ت، ص 04.

⁴ جون بول سارتر، عارنا في الجزائر، نفس المرجع، ص 27.

⁵ جون بول سارتر، عارنا في الجزائر، نفس المرجع، ص 55.

كذلك تظهر مساندة سارتر للثورة الجزائرية في محاولات تشجيعه للشعوب المستعمر على إظهار عمليات التمرد¹ إذ يمكن القول أن سلاح سارتر على الدفاع عن الثورة الجزائرية و الشعوب المستعمرة هو القلم و الكتابة و الخطابة و يظهر ذلك في كتاباته المختلفة لذلك تعتبر مسرحية "سجناء الطونا" سنة 1959 بمثابة إظهار واضح مختلف قضايا القتل و الجرائم الممارسة من طرف المستعمر الفرنسي، و كذلك تتباين مختلف الإضرار و الخسائر التي ألحقتها القوات الفرنسية بالجزائر و شعبها².

تبدو في نظر سارتر أن تلك القضايا و تلك الجرائم التي طبقتها القوات الفرنسية في الشعوب المستعمرة (الشعب الجزائري) هي مثل التي مارست من أثناء الحرب من طرف القوات الألمانية على فرنسا، فلهذا نجد سارتر يرفض رفضا تاما أن يوجد هناك بلد تحت عناية بلد آخر و يرى أيضا السياسية التي مارستها فرنسا على الجزائر و شعبها ليس لها أي صبغة إنسانية بمعنى ذلك أن لا يحق لطرف أن يتدخل في حياة الطرف الآخر و لهذا لأن الإنسان في مفهوم سارتر محكوم و ملزم عليه أن يعيش حرا في شؤون حياته.

لقد تعرض سارتر إلى كل أنواع الشتم و السب من طرف أنصار "الجزائر فرنسية" أين وصل إلى حد السجن و كذلك بالموت و هذا نظرا لدفاعه عن الثورة الجزائرية و شعبها بالخائن لبلده، إذ نجد أن من بين المسائل و القضايا التي دفعت سارتر بتطوير موقفه اتجاه الثورة الجزائر و شعبها هي تلك الظروف المزرية التي عرفتتها الشعوب و عشتها من جهة، و من جهة أخرى محاولة سارتر إعادة بناء أو إحياء تاريخهم حيث يقول في هذا الصدد "إذا كانت خمس عشرة سنة كافية لتحويل الضحايا إلى جلادين، فذلك لأن الطرف هو وحده التي يفصل في هذا الأمر فوق الظروف يستطيع الفرد في أي زمن أن يتحول إلى ضحية أو إلى أن يكون جلادا"³. المقصود في تلك المقولة أن سارتر يشير أن الفرنسيين بعدما كانوا ضحايا في أيدي الألمان النازي ثم تحولوا إلى جلادين في حقوق الشعوب المضطهدة و المستعمرة (الشعب الجزائري).

كما نجد أيضا امتداد للفكر السارتر حيث أشارنا في بداية الأمر أنه كان مساندا للشعوب و البلدان العربية و خاصة في قضايا الحرية و التحرر إلى نقطة أو درجة أين عرض نفسه للإعدام و الموت و هذا ما رأينا كنموذج في موقفه من الثورة الجزائرية من جهة و من جهة أخرى نجد مجموعة من العرب يتأثرون بكتابات و يميلون إلى فكره و يتبين ذلك من خلال أعمالهم في ترجمة كتبه و تتمثل هذه الترجمات خاصة كتاب "الوجود و العم " لعبد الرحمان بدوي.

¹ أحمد أبوزيد: سارتر مجلة عالم الفكر، العدد 2، الكويت، 1981 (هوار دريد)، ص 14.

² فليب تودي هارود، أقدم لك سارتر، تر، أمام عبد الفتاح أمام المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، دت، ص 118.

³ جون بول سارتر، عارنا في الجزائر، نفس المرجع، ص 41.

يمكن القول أن فكر سارتر كان بمثابة مرآة تعكس الظروف المزرية التي مست الدول و الشعوب العربية المضطهدة، و بالتالي يعتبر سارتر المساند الوحيد لهذه الشعوب التي كانت تغرق في أساليب القلق والقهر و الاستبداد، من طرف المستعمر الذي حاول نهب وسرق منها كل ثرواتها المختلفة و كذلك القضاء على حريتها و لذا فإن الشعوب و الدول العربية ترى في سارتر الفيلسوف الذي ندد المساعدة و الوقوف إلى جانب الشعوب المضطهدة في تحقيق حريتها¹. يمكن اعتبار سارتر أول فيلسوف أروبي ساند الشعوب العربية المضطهدة و ندد بمختلف أساليب التعذيب و الأعمال الإجرامية المرتكبة في حق الشعوب تظهر الصبغة الإنسانية عنده.

يمكن القول في النهاية إلى أن سارتر من بين الفلاسفة الغربيون القلائل الذين نادوا بالإنسانية فهو نموذج حقيقي للمثقف بالمعنى التام للكلمة وذلك لدفاعه عن القيم الإنسانية النبيلة ولو ضد بلده الأم.

،

¹ عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسات العربية للدراسات والنشر، د/ط، د/ت، ص 30.

خاتمة

يتضح لنا مما تناولناه أن سارتر في بداية الأمر ينطلق في المرحلة الأولى من هوسرل و هيدغر ليلتحق بعدها بفلسفة ماركس، حيث يظهر هذان المنطلقان جليا في اختلاف المسار الفكري عند سارتر و خاصة في بعض المفاهيم و المصطلحات التي استعملها في بناء تصوره الجديد اذ نجده مثلا، استبدال مفهوم موجود لذاته بمفهوم الإنسان، و مفهوم الموجود في ذاته بمفهوم المادة، و مفهوم الإنسان و مفهوم الوعي أو الشعور بمفهوم العمل و هذا بعد إدراكه و كشفه قصور المنهج الفينومينولوجي لمساييرة تطور الأحداث الذي أصبح يفرض نفسه عليه، ففي الوجود و العدم تعرض إلى تناول بالفحص و الوصف العناصر المكونة للموقف الفردي الحر ، بينما في نقد العقل الجدلي يفكر في الإنسان على أنه وجود في الحياة و وجود في المجتمع و من ثمة أصبح البعدان التاريخي و الاجتماعي عنصرين جوهريين المؤسسة لموقف الإنسان، و هذا هو الأمر الذي دفعه إلى محاولة التقرب من الماركسية. حيث يؤكد محمد رجب في قوله "إن لسارتر كتابا فلسفيا واحدا يحمل عنوانا رئيسا واحدا هو الوجود و العدم و عنوانين فرعيين أحدهما بحث في الانطولوجيا الظاهرية و الآخر نقد العقل الجدلي، و كل منهما مكمل للآخر". معنى ذلك أن سارتر ترك اكتشاف الفينومينولوجيا مكان للفينومينولوجيا الهيغلية الماركسية و جدليتها إلى درجة حاول فيها، إكمال الوجودية كبحت فينومينولوجي تركز حول الاجتماعية و كذلك إيجاد عصر جديد بالنسبة إلى الإنسان تتحقق فيه الحرية الأصلية لهذا الإنسان المغترب و هذا لن يكن تحققها إلا بالعمل الثوري التحرري.

حاول سارتر إعطاء مفهوم جديد للإنسانية يقضى على كل التناقضات التي عرضها الإنسان داخل المجتمعات الإنسانية المغتربة بسبب عامل الندرة.

إن محاولة سارتر التقرب من الماركسية و الحزب الشيوعي، لم يدفعه إلى التخلي عن منطلقاته و مبادئه الفلسفية الوجودية، حيث يتبين ذلك من مخالفته للتوجهات الماركسية سواء من حيث المنهج و أدوات البحث و المصطلحات من جهة و ما أظهره من مساندة و تعاطف مع الطبقة البروليتاريا من الناحية العملية من جهة أخرى، و هذا ما يؤكد سيمون دي بوفوار في قوله: "إن سارتر لم يتدخل مطلقا عن مفاهيم السلب الداخلي و الوجود و الحرية المتعلقة في الوجود و العدم"، و هذا أن رغم تصور سارتر للحرية في الوجود و العدم أخذ موقفا ميتافيزيقيا أنطولوجيا. أما في نقد العقل الجدلي أخذ موقفا اجتماعيا أنثروبولوجيا.

هنا يمكن أن نلمس إجماع سارتر عن الاندماج في الماركسية من خلال قوله لا يمكن للوجودية أن تكون حصار للماركسية بسبب فكرتي عن الحرية، و على هذا فالوجودية في النهاية فلسفة قائمة على حدا و لا اعتقد أن هذه الفلسفة ماركسية على أي حال رغم أنني احتفظت ببعض مفاهيمها و لكنني أعد توظيفها بما يتلاءم مع فلسفتي".

يتضح هنا أن سارتر رغم كل موافقته للماركسية في أن الإنسان ثمرة ظروفه إلا أن غير هذا المبدأ و أعطاه معنى آخر و هو تعظيم المبادرة الفردية على حساب المبادرة الجماعية، و ذلك من خلال تصور سارتر للحرية الميتافيزيقية و تأكيد استقلالية الاختيار تعد في نظر الماركسية مفارقة للتاريخ، و هذا لأن الحرية الصحيحة عند الماركسية ليست إلا الضرورة المشروعة.

لذا نجد سارتر يقرر للإنسان حرية في شكل التزام، و هذا يتجلى بوضوح حين حكم سارتر على الإنسان بالحرية أن الإنسان محكوم عليه بالحرية و لم يترك أمامه سبيلا للفرار منها، لتظهر فيما بعد نقصه لهذا يكون أمام الإنسان إلا العمل على التحرر مما يعيق هذه الحرية في الواقع. لهذا يقول سارتر في إحدى مقابلاته "إذا خيرت بين الوجودي و الماركسي فإنني لا أتأخر في اختيار الوجودي".

كذلك يظهر مواصلة سارتر في تأكيد أصالته الفلسفية و إخلاصه لمبادئه و مطلقاته رغم التصور الذي اعتزى أرائه و النضج الذي عرفه فكره في قوله: "إن توقفت عن أن أكون ماركسي لأن الظروف التي كانت قد دفعتني إلى التقرب من الماركسية في السنوات السابقة قد اختلفت فيما بعد و من تم لم تعد الماركسية في نظري خير معبر عن هذا الظرف أي يجب البحث عن بديل".

معنى ذلك أن الأنثروبولوجيا التي أراد سارتر تأسيسها ليست سوى استكمالا للأنطولوجية الفينومينولوجيا في كتابه الوجود و العدم، و هذا في قوله "لست دوما على وفاق ما كتبتة لكن هذه الكتب تمثل مصلحتي الإيديولوجية".

قائمة المصادر والمراجع :

1- المصادر

1. جون بول سارتر، الوجود و العدم، تر عبد الرحمان بدوي منشورات دار الأداب، بيروت، ط1، 1996.
2. جون بول سارنر، عاصفة على العصر، تر مجاهد عبد المنعم، ط1، 1965.
3. جون بول سارتر، الوجودية، تر، كمال الحاج، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1978.
4. جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تر، كمال الحاج، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، د/ط، 1978.
5. جون بول سارتر، المادية و الثورة، تر، عبد الفتاح الجندي، دار الأدب، بيروت.
6. جون بول سارتر، عارنا في الجزائر، تر مصطفى السباعي، دار القومية للطباعة و النشر، د/ط، د/ت.

2- المراجع

1. أشرف محمد كيلاني، من سقراط إلى سارتر، البحث الفلسفي، القاهرة، ط1، 2012.
2. د أحمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفكر الغربي المعاصر، دار الغارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
3. أحمد فقيه، أنتروبولوجيا سارتر و الماركسية النذرة و العنف، دار الغارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
4. حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، د/ط، د/ت.
5. د. عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1980.
6. د. مصطفى غالب، سارتر و الوجودية، منشورات و مكتبة الهلال، شارع المقداد، بيروت، 1986.
7. جان فال، الفلسفة الوجودية، تج تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة و النشر.
8. د. علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، 1992.
9. الأدب و الالتزام، تر، محمد برادة، المجلس الأعلى للثقافة، تسارع الجبلية بالأوابرا، القاهرة، ط1، 2005.
10. الوجودية، جون ما كوري، تر، د. إمام عبد الفتاح.

11. غازي الصوراني، مدخل إلى الفلسفة الماركسية، غزة، ط1، 2018.
12. د. عبد الوهاب جعفر، البنوية و الوجودية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.
13. عبد الفتاح الديدي، فلسفة سارتر، مكتبة الإنجل، القاهرة، د/ط، 1971.
14. حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميتشال فوكو، تر د. فوزي العلوي، دار المعارف الحكمتي، مكتبة مؤمن قريش، لبنان، بيروت، ط1، 2016.
15. توماس أرفلين، الوجودية، تر مبردة عبد السلام، مؤسسة هندايو للتعلم و الثقافة، ط 2014.
16. د. عبد المجيد عراني، جان بول سارتر و الثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي.
17. فليب تودي هوار دريد، أقدم لك سارتر، تر إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د/ط، د/ت.

قائمة المجلات و الرسائل :

1. عماد عماري، سارتر و الفينومينولوجيا الألمانية، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات و البحث، العدد 3 ، 2019.
2. الطاهر حداد، المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل و أثره على الفلسفة الوجودية، جامعة منشوري، قسنطينة.
3. محمد فرحة، المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هوسرل، مجلة جامعة تشرين للبحوث و الدراسات العلمية، العدد 1.
4. كاوة جلال قادر نظرية الوعي عند سارتر، مجلة الفلسفة، العدد 10، 2013.
5. مجلة رؤى تاريخية في الأبحاث و الدراسات المتوسطة، مج 1، عدد 1، 2020.
6. أحمد أبوزيد، سارتر، مجلة عالم الفكر، العدد 2، 1981.

المعاجم و القواميس :

1. د. حميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب الفلسفي بيروت، لبنان، ج2، 1982، ج7.
2. موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت باريس، مج2 + مج1.
3. معجم الماركسية النقدي، جورج لابيكا، و جيدار بين سوسان.
4. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1 المؤسسات العربية للدراسات و النشر، د/ط، د/ت.

قائمة المصادر بالفرنسية :

1. Richard (Michel) la pensée contemporaine, les grand courant social de France – Lyon – Paris, sans date.
2. Watil (jean), tableau de la philosophie française, Ed Gallimard, Paris, 1962.
3. J.P Sartre, Situations philosophiques, Gallimard collection, 1990.
4. A de walhers, La philosophie de Martin Hidegger.