

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

قسم : الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر :

إشكالية الوجود عند جون بول سارتر .

تحت إشراف الأستاذ:

قوعيش جمال الدين

من إعداد الطالبة :

خلول حليلة

السنة الجامعية : 2011 / 2012م

الفهرس

الصفحة	العنوان
	الفهرس .
	الإهداء و الشكر .
أ	مقدمة
	الفصل الأول : مدخل تاريخي للفلسفة الوجودية
10	مدخل إلى الفصل الأول:.....
11	المبحث الأول : كرونولوجيا الوجودية.....
23	المبحث الثاني : استلهام سارتر للفلسفة الألمانية.....
30	المبحث الثالث : تقويض سارتر لفلسفة برخسون
36	خلاصة الفصل الأول
37	الفصل الثاني : الفلسفة الوجودية عند جون بول سارتر
38	مدخل إلى الفصل الثاني
39	المبحث الأول : نبذة عن حياة جون بول سارتر و أهم مؤلفاته.....
42	المبحث الثاني : مجانية الوجود و الشعور بالغيثان
45	المبحث الثالث : الوجود يسبق الماهية عند سارتر
48	خلاصة الفصل الثاني.....
49	الفصل الثالث : أقسام الوجود عند جون بول سارتر
50	مدخل إلى الفصل الثالث
51	المبحث الأول : " الوجود - في - ذاته " و أصل العدم عند سارتر
64	المبحث الثاني : " الوجود - لذاته " عند سارتر
73	المبحث الثالث : " وجود الغير " عند سارتر
77	خلاصة الفصل الثالث
78	خاتمة.....
84	قائمة المصادر و المراجع

الإهداء

إهدائي الخاص إلى من أوصى بهما المولى عز وجل و دعا إلى برهما إذ قال فيهما عز وجل
بعد بسم الله الرحمن الرحيم : " و قل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا . " إلى الوالدين
العزيزين أطال الله في عمرهما .

إلى من شاركونا هذه الحياة بأيامها السعيدة و الحزينة، بقلقها و يأسها و فرحها و بهجتها .

إلى من سهرت الليالي من أجل راحتنا، إلى التي حضنتني و أسقتني حليبها و منحتني حبا
و رعايتها الدائمة، إلى والدتي الكريمة " خيرة " .

إلى من سعى و شقى و تعب من أجلنا، إلى الذي لولا فضله و جهده لما أنا هنا، إلى الذي كان
و لزال الأب المثالي يدعمنا و يدفعنا إلى الأمام، إلى والدي العزيز " محمد " .

إهدائي إلى كل أفراد العائلة الكريمة، و إلى الصغيرة " بشرى " . كما أتقدم بإهداء ملؤه المحبة
و الوفاء و الصداقة و الفلسفة التي جمعتنا في مكان واحد، إلى من جمعتنا بهم السنين و الأيام
صديقاتي جميعهن .

و في الأخير أملنا كبير في أن تحظى هذه المذكرة إعجاب الأساتذة، و رجاؤنا أكبر في أن
تكون مفيدة لنا و لغيرنا .

الطالبة : حليلة

شكر

نشكر الله عز وجل و نحمده الذي وفقنا في مسعانا، و يسر لنا دربنا و منحنا الصبر على مواصلة البحث عن المعرفة و إعمال الفكر .

كما أتقدم بوفرة شكر و احترام إلى الأستاذ المشرف على المذكرة الأستاذ " قوعيش جمال الدين "، و شكر جزيل إلى رئيس قسم " الفلسفة " الدكتور إبراهيم احمد و إلى كل أساتذة جامعة عبد الحميد ابن باديس، و خاصة أساتذة قسم " الفلسفة " . و إلى كل الطلبة و الطالبات بالجامعة و بصفة خاصة إلى طلبة الفلسفة الذين شاركونا في هذا المسار الجامعي، و في الأخير إلى كل من يبحث عن وجوده الإنساني في هذا الوجود، و يجعل لوجوده غاية و مبرر .

الطالبة : حليلة

مقدمة

لعل أهم ما يميز الوجودية (Existentialism) من بين سائر الاتجاهات و التيارات الفلسفية الحديثة و المعاصرة، أنها أوسعها انتشارا و تعتبر في الوقت ذاته من أكثرها غموضا في أذهان الناس . وتدين الوجودية بشهرتها الواسعة في الأوساط الفلسفية و غير الفلسفية إلى الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (Jean - paul - Sartre) (1905م – 1980م)، و ذلك أنه لم يكتف بالتعبير عن فكره الوجودي الفلسفي في كتب و مقالات و أبحاث فلسفية، بل كان يجسد هذا الفكر في روايات و مسرحيات و قصص، مما جعل للوجودية المعاصرة ذلك الانتشار الذي أحلها في الفكر المعاصر مكانا لم يحتله تيار فلسفي، وهذا ما دفع البعض إلى القول بأن الوجودية هي "موضة" الفكر المعاصر .

إذ أن التفكير الوجودي يمثل حلقة من سلسلة التفكير الإنساني سبقتها حلقات أخرى و مهدت لظهورها عوامل و مقدمات عديدة، فالوجودية و من خلال التسمية ذاتها تتميز بميلها إلى الوجود (Existence) وهو الموضوع الذي اهتم به "جون بول سارتر" في فلسفته الوجودية، إذ أن غرضها الأساسي هو كل موجود، فهي بهذا اهتمت بالوجود الإنساني، هذا الوجود الذي أهملته الفلسفات التقليدية السابقة، فأصبح الفرد في هذه الفلسفة محط اهتمام و كذا هو المحور الذي تدور حوله الدراسات، و هذا ما دفعني إلى الاهتمام بوجودية "جون بول سارتر" و اهتمامه بالآخر و جعل العلاقة القائمة بين الأنا و بين هذا الآخر علاقة اتصال و واسطة بين الفرد و ذاته . هذا و إضافة إلى ما حملني أكثر لاختيار هذه الفلسفة و هو أن سارتر فيلسوف يختلف عن الفلاسفة الوجوديين، فقد أقحم نفسه في مجالات عديدة لم تقتصر على الفلسفة و حسب، و إنما شملت الأدب و السياسة و الفن ...

إن نقطة البدء في هذه الفلسفة هي التجربة الذاتية التي يعيشها الفرد و ما يعانیه في وجوده الواقعي، و في هذا نجد أن سارتر في كتابه "الكلمات" صور لنا تجربته الذاتية و ما عناه من قلق و جودي، إذ كانت القراءة و الكتابة سلواه الوحيدة و من خلالهما تشكلت معرفته بالعالم و بالوجود، و مع ذلك فإن العالم الذي يعرف من خلال الكتب – فيما يرى سارتر – يتسم بأنه عالم منتظم متجه نحو غاية، غير أنه عند مواجهة سارتر عالم التجربة أي العالم الواقعي شعر بالصدمة الشديدة حين وجده على النقيض من ذلك، عالما مضطربا يموج بالفوضى و العبث و الغثيان و المجانية و العرضية . هكذا اكتشف جون بول سارتر بحدسه الخاص الوجود في روايته "الغثيان"، إضافة إلى اعتباره الوجود الإنساني سابق على ماهيته .

و في سنة 1943م صدر لفيلسوفنا مؤلفه الرئيسي " الوجود و العدم"، و الذي اعتبر أن الإنسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجي انفصال مستمر عن الوجود .

و هكذا تأتي محاولتنا في هذا الموضوع لإلقاء الضوء على " إشكالية الوجود " في فلسفة جون بول سارتر، و عليه تأتي جملة أسئلتنا حول ذلك على النحو التالي :

ما معنى الوجود في فلسفة جون بول سارتر؟ و ما هي أقسامه؟ و ما المنهج الذي اتبعه سارتر في التأسيس لفكره الوجودي؟ .

ما معنى الوجود والماهية عند سارتر؟ أيهما يسبق الآخر؟ .

كيف اكتشف سارتر الوجود؟ و ما هي المقولات أو المقدمات التي أقام عليها فكره الوجودي؟ و للبحث في هذه الإشكاليات اعتمدنا "المنهج التحليلي"، وذلك وفق المنهجية المختارة لهذه الدراسة، إضافة إلى أننا حاولنا عرض فكرة "الوجود" عند جون بول سارتر و تحليلها و نقدها، كما اعتمدنا "المنهج التاريخي" من خلال تتبع الظروف و العوامل التي أدت إلى ظهور الفلسفة الوجودية و تطورها التاريخي عبر العصور . و لهذا اعتمدنا تقسيم هذا البحث إلى ثلاثة فصول أساسية، قدمنا لكل فصل تمهيد و أختمناه في الأخير بخلاصة .

حاولنا في الفصل الأول و الذي يعتبر "مقدمة تاريخية تعرض تطور الفلسفة الوجودية بصفة عامة"، و يعد هذا الفصل بمثابة مدخل تمهيدي أشرنا خلاله إلى معنى الوجودية و بعض مميزاتها، مروراً بالتطور التاريخي لهذه الفلسفة ثم انتقلنا إلى الحديث عن المنابع التي استقى منها جون بول سارتر فكره الوجودي، و كذا تفويضه لفلسفة برجسون .

أما في الفصل الثاني حاولنا الوقوف عند وجودية فيلسوفنا سارتر و هذا من خلال دراسته للوجود، و قبل الحديث عن هذا قمنا بإعطاء نبذة عن حياته و أهم مؤلفاته، ثم عرفنا كيف اكتشف سارتر الوجود و ما نظرتة لهذا الأخير، ثم انتقلنا إلى نظريته عن الوجود من خلال مقولته الشهيرة " الوجود يسبق الماهية " .

أما في الفصل الثالث لهذه المذكرة حاولنا معالجة أقسام الوجود التي تحدث عنها جون بول سارتر، و هي ثلاثة أقسام: " الوجود - في - ذاته"، و هو يعني الأشياء الخارجية الموجودة في العالم أو اللاشعور أو المادة، و " الوجود - لذاته"، و هو الإنسان أو الوعي أو الشعور، و أخيراً " الوجود للغير ". تناولنا أولاً الوجود - في - ذاته و علاقته بفكرة العدم، و كيف كانت نظرة سارتر لهذا الوجود، أما ثانياً فقد عرفنا القسم الآخر من الوجود عند سارتر و هو الوجود - لذاته و تركيباته الجوهرية، و في الأخير من هذا الفصل درسنا وجود الغير و ما يمثل عند سارتر و العلاقة التي جعلها سارتر قائمة بين هذا الآخر و بين الأنا .

و بطبيعة أي موضوع فلسفي فإنه لا يخلوا من الصعوبات، و في موضوعنا عن إشكالية "الوجود" عند سارتر واجهتنا مجموعة من الصعوبات، فقد أدى بنا غنى و ثراء الفكر السارترى و تنوع كتاباته الفلسفية و غير الفلسفية ما أدى - كما قال سارتر عن الوجود - إلى الغثيان و القلق، إضافة إلى ما تتسم به فلسفته من غموض و عدم الفهم و لصعوبة اكتشاف معنى أفكاره حيث صيها في قوالب قصصية يصعب على القارئ إدراك معناها . و ما يتضمنه مؤلفه الفلسفي " الوجود والعدم " من أفكار غامضة و صعوبة الفهم، و في هذا يقول بول فولكويه : إذا أردنا استعراض الوجودية الملحدة بالاعتماد على سارتر، فأمامنا مؤلفه الضخم الذي يقع في 724 صفحة، و هو كتاب يخاطب المتخصصين في شؤون الفلسفة

و هؤلاء الفلاسفة بدورهم يعترفون بأنهم لم يفهموا الكتاب كله، و الغموض عد سارتر سمة من سمات فلسفته عموماً، و يشتد الغموض بحيث يستعص على الفلاسفة الفهم . و قد وجه نقد إلى سارتر مفاده : إننا لم نفهم ما قلت، فكان جوابه موضحاً لقوام فكرته و كأنه تعمد عدم الفهم لفلسفته و تبقى ظلمات بقوله : لا عجب لأن الواقع محال ... و لا يدركه الفهم.¹

¹مصطفى غلوش، محمد الأحمدى أبو النور، الوجودية في الميزان، دار المعارف، القاهرة، د ط، سنة 1985 م، ص

الفصل الأول

مدخل تاريخي للفلسفة الوجودية .

مدخل إلى الفصل الأول :

يعتبر مبحث الوجود أحد أهم مباحث الفلسفة، و لو أن الفلسفة الحديثة و المعاصرة أخذت تتجه إلى تحديد ميدان البحث الفلسفي و ذلك بقصره على استعراض مشكلات الشعور و البحث في الوجود من خلالها .

و من الواضح أن الفكر الفلسفي مر بمراحل مختلفة، لكن من الملاحظ أن الفلسفة أخذت تتخذ في الفترة الحديثة و المعاصرة من التفكير الإنساني طابعا آخر مخالفا للفلسفات التقليدية القديمة حيث اختلفت موضوعاتها إلى حد ما . و ها هي ذي الوجودية لا ترتبط بالفلسفات السابقة – أو هكذا يخيل لأصحابها – ذلك أنها حتى

المطلب الأول : معنى الوجودية .

أولاً : معنى الوجود .

يختلف لفظ الوجود بمعنى Existence عن مبحث الوجود بمعنى انطولوجيا Ontologie احد المباحث التي حددها اوسفالد كوليبه في كتابه " المدخل إلى الفلسفة "، بينما يرى الدكتور أبو ريان أن الفيلسوف الألماني كلوبار ج (1665/1622م) هو أول من أطلق على المبحث اسمه انطولوجيا في كتابه " الميتافيزيقا " سنة 1646 م، و الذي قال أن الانطولوجيا هو " العلم الأول الذي يهتم بدراسة الوجود كموجود "، في حين يذهب الدكتور حربي عباس في كتابه " الفلسفة ومشكلاتها " إلى أن ترجع تسمية الوجود بالانطولوجيا إلى بداية القرن السابع عشر على يد جلوكينيوس في قاموسه الفلسفي عام 1903 م² .

أما تعريف الانطولوجيا عند الدكتور جميل صليبا " هو فرع من الفلسفة الذي يبحث في الوجود في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره، و على هذا الأساس فهو يسمى بعلم الوجود من حيث هو موجود³ كما جاء في فلسفة أرسطو طاليس (384 ق م - 322 ق م) .

فالوجود في اللغة الانجليزية (Existence) و في اللغة الفرنسية (Existence) و في اللغة الألمانية (Existenz)⁴، وهي ألفاظ تعني " الوجود الخاص " الذي حاولت الفلسفات الوجودية الحديثة دراسته .

واصل اللفظ في اللاتينية مكون من مقطعين وهما (Ex) و (stere) فالمقطع الأول (Ex) بمعنى الخروج أو الانبثاق، و المقطع الثاني (stere) بمعنى البقاء في العالم .

أما في اللغة العربية فلفظ الوجود يعني الحضور، إذ بهذا يقابل لفظ الغياب . فالوجود بهذا المعنى يقابل الجوهر essence ويدل على واقعه الفعلي، ثم نقل لفظ الوجود إلى معنى الفرد فأصبح يدل بذلك على الذات الفردية الموجودة، فلفظ الوجود إذن في اللغة العربية يفيد معنى الإحالة المتبادلة بين الفرد و العالم . فوجود الفرد بهذا يعني حضوره في العالم، ووجود الكون يعني حضوره إزاء الفرد فحين نجد أن لفظ الوجود في اللغات الأوروبية يعني الخروج إلى الكون في ذات حية لديها القابلية للتفاعل مع الكون، فإذا بدأ التفاعل بدأ الوجود .

² عطيتو حربي عباس، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار المعرفة الجامعية، دون طبعة، سنة 2009 م، ص 153 .

³ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة 1979م، ص 560 .

⁴ العشماوي محمد سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، بيروت، ط3، سنة 1984م، ص ص 11 - 12 .

يرى الفيلسوف الألماني "مارتن هيدخر" بأن "علم الوجود هو الوجود المحض الذي يشمل طبيعة الكائن الواقعي، أو الموجود المشخص وماهيته و أهم مسائل هذا العلم تحديد العلاقة بين الماهية و الوجود". فالمقصود بالوجود عند هيدخر الوجود الفردي، إذ يسترجع الوجود (Sein) عند هيدخر تمامية المعنى الذي كان الفكر اليوناني يوفره له. فالوجود حسب هيدخر هو ما يتجلى عبر الموجودات الخاصة. أما الانطولوجيا عند سارتر كما جاء في شرح مصطلحاته لعبد الرحمان بدوي في كتاب "الوجود و العدم": "هي دراسة تراكيب وجود الموجود مأخوذا ككل شامل، فهي تصف الوجود بما هو موجود، و الشروط التي "هاهنا"⁵ عالم، فهي إذن وضعية محضة، ظاهرياته وتعارض كل ميتافيزيقا تدعى تفسير الظواهر عن طريق مبادئ ليست ظاهرية و لا تجريبية⁶. وفكرة الانطولوجيا أي علم الوجود عند سارتر تهتم من الناحية الفلسفية بدراسة الفينومينولوجيا phenomenology للوجود (أي الظاهراتية عند ايد موند هوسرل و تتمثل في الوجود لذاته (Etre – pour – soi – being – for) أي الإنسان أو الشعور أو الوعي، و الوجود في ذاته

(Etre – en – soi – being – in – intrelf) أي العالم أو المادة أو الشعور و الوجود للغير.

ثانيا : معنى الوجودية .

الوجودية لفظ مشتق من لفظ "الوجود"، و منه جاءت صفة الوجودي . و تعد الفلسفة الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية الحديثة و المعاصرة، فقد كانت أكثر الحركات إثارة للفكر بوصفها مذهب يتصل بالنزعة الإنسانية، إذ في هذا ألف جان بول سارتر كتابا أطلق عليه اسم "الوجودية نزعة إنسانية" و ذلك بعد النقد الموجه ضدها . لذلك فإن رسالة سارتر "الوجودية نزعة إنسانية"⁷ صدرت من خلال وجهة نظره و تفسيره لمعنى "إنسانية" و هو أن الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته، أو كما يريد لها أو كما يتصورها بعد الوجود، و إنما كما يريد لها في اندفاعه نحو الوجود . و ليس الإنسان في ذاته إلا ما يفعل، و هذا هو المبدأ الأول للوجودية و أصل نزعتها الذاتية .

يقول سارتر : " إن من الصعب اليوم على الذين يستعملون كلمة "وجودية" تبرير استعمالهم لهذه الكلمة، لأنها تتوجه فقط إلى الفلاسفة و المختصين بشئون الفكر"، فسارتر أشار في كتابه "الوجودية نزعة إنسانية" إلى الصعوبة التي يلقاها في تعريفه لمعنى كلمة وجودية قائلا : " أن أغلب الناس الذين يستعملون الكلمة يجدون صعوبة بالغة إذا هم تصدوا إلى تفسيرها، ذلك أن

5 "هاهنا" يستعملها سارتر للدلالة على العالم و الموضوعات من حيث هي توجد بوصفها عالما و موضوعات، لا بوصفها وجودا في ذاته غير متفاضل و خلوا من المعنى . و "هاهنا" تنشأ عن انبثاق ما هو - لذاته إلى الوجود

6 سارتر جون بول، الوجود و العدم، تر : عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت، سنة 1966م، ص 7

7 الفيومي محمد إبراهيم، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة 1984م، ص

هذه الكلمة قد صارت كما قال سارتر نهبا لكل الناس حتى أن عمل الموسيقي أو الرسام صار يقال له إنه وجودي الاتجاه، و صار بذلك كل إنسان يشيع عن نفسه إنه وجودي، و لذا فإن سارتر رأى بأن كلمة وجودية قد اتسع معناها حتى صارت لا تعني شيئا على الإطلاق⁸ . فقد شاع استخدام كلمة وجودية في الأوساط الأدبية و الفلسفية و الفنية و الاجتماعية، و بهذا لم يقتصر استعمال هذا اللفظ على نمط فلسفي و إنما تعدى ذلك إلى إن أصبح " لقب الوجودي " كما رأى سارتر يطلق على الكثير من الناس . و لكن في اعتراف سارتر بصعوبة تقديم تعريف لمعنى الوجودية، إلا أنه وجد أن هذه ليست مستحيلة و هي سهلة التعريف في رأيه، غير أن ما جعل الأمر صعب و معقد بعض الشيء أنه هناك نوعين من الفلاسفة الوجوديين هما : المسيحيون و الملحدون، أو وجود مدرستين وجوديتين إذ تشمل كل مدرسة مجموعة من الوجوديين . فالوجودية إما مسيحية و يمثلها على سبيل المثال الفيلسوف الألماني المعاصر " كارل ياسبرز " و الفيلسوف الفرنسي المعاصر " جبريل مارسيل "، أو وجودية ملحدة و يمثلها في رأي سارتر الفيلسوف الألماني المعاصر " مارتن هيدخر " بالإضافة إلى سارتر نفسه .

إن تعريف الوجودية في الموسوعة العربية الميسرة : "هي مدرسة فلسفية معاصرة ذات شعب ثلاث : الوجودية النصرانية عند كيركيغارد ومؤداها أن القلق الإنساني يزول بالإيمان بالله، و الوجودية الإلحادية عند هيدخر و سارتر وتجعل الإنسان مطلق الحرية في الاختيار مما يترتب عليه قلقه ويأسه، و الوجودية المسيحية التي ينشدها ماريتان و يقيمها على فلسفة توما الإكويني . أما الأساس المشترك بين الشعب الثلاث فيتרכז في أن الوجود الإنساني هو المشكلة الكبرى، فالعقل وحده عاجز عن تفسير الكون و مشكلاته، و أن الإنسان يستبد به القلق عند مواجهته مشكلات الحياة و أساس الأخلاق قيام الإنسان بفعل ايجابي و بأفعاله تحدد ماهيته إذا وجوده الفعلي يسبق ماهيته"⁹.

فمن خلال هذا فإن الوجودية تهتم بوجود الإنسان كما يتجسد في الواقع الاجتماعي بعيدا عن الأفكار المجردة، خلاف للفلسفات التقليدية القديمة التي تهتم بماهية الإنسان .

فالواقع أن معظم من يستخدم كلمة " الوجودية " قد يصعب عليه الأمر، إذ يخطئ من يعتقد أن هناك مذهبا قائما بذاته يسمى " الوجودية "، إذ لا وجود لغير وجوديات مختلفة تشترك في بعض الأفكار و تسمى بأسماء الفلاسفة الذين اصطنعوها، فهناك مثلا " وجودية كيركيغارد "،

" وجودية نيتشه "، " وجودية هيدخر " و " وجودية سارتر " إلى آخر هؤلاء الفلاسفة الوجوديون الذين اتخذوا من " الوجود " محور تفكيرهم، إذ في هذا رأى البعض بأنه لكل من

8 سارتر جون بول، الوجودية مذهب إنساني، تر : كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ط، د س، ص 40 .

9 غربال محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، دار القلم ومؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، القاهرة، سنة 1965م، ص

هؤلاء الفلاسفة ضرب من التفكير الفلسفي يختلف عن الأخذ على وجه ليس بالاستطاعة معه أن نصيهم في قالب " الوجودية "، فأب الوجودية الحديثة " كيركيغارد " رفض القول عن نفسه انه فيلسوف، بل له أن يكون فيلسوف ذا مذهب محدد باحث في الأمور الدينية . كما رفض هيدخر وصف نفسه انه " وجودي " ذلك أن الفيلسوف الوجودي يحصر انتباهه في الوجود الإنساني الخاص، و لا يتعداه إلى البحث في الوجود العام في حين أن فلسفته إنما تبحث في الوجود العام، لهذا فهيدخر ليس فيلسوف الوجودية بل هو فيلسوف الوجود يحاول إقامة فلسفة للوجود، في حين يصف يسبرز فلسفته بأنها فلسفة الوجود مؤكدا على أن الوجودية موت لفلسفة الوجود خصوصا أن فلسفة الوجود لا تعني سوى تحليل للوجود، إذ في نظره أن سارتر هو وحده الذي ارتضى لنفسه اسم " الفلسفة الوجودية "، غير انه من الواضح أن اسم الوجودية يقتصر على هؤلاء الذين أطلق عليهم اسم " مدرسة باريس الفلسفية " * و التي تزعمها سارتر، وتظم هذه المدرسة إلى جانب سارتر سيمون دي بوفوار و ميرلوبونتي .

و في الحقيقة أن شهرة الوجودية قد بدأت في اتساعها منذ كتابات هؤلاء حتى ارتبطت باسم فيلسوفنا سارتر . ولكن مع هذا كله لا توجد نظرية عامة ينتمي إليها سائر الوجوديين، كما انه من الصعب كما يقول بعض النقاد تقديم تعريف دقيق للفلسفة الوجودية تنطبق على جميع الوجوديين، فالوجودية بهذا ليست مذهبا فلسفيا دقيقا، منهجا وتطبيقا، ولا هي أيضا مدرسة يمكن صياغة تعاليمها في قضايا محددة، و إنما هي كما يرى جان فال " أسلوب أو طريقة في التفلسف " : إنها طريقة في التفلسف قد تؤدي بمن يستخدمها إلى مجموعة من الآراء المختلفة حول العالم وحول حياة الإنسان فيه، وما إلى ذلك من مشكلات تتعلق بالفرد . ولكن على الرغم من هذا الاختلاف في وجهات نظر الوجوديين إلا انه يلتمس عندهم جميعا بعض الاهتمامات المشتركة التي مكنت من وضعهم جميعا تحت اسم " الوجودية " ¹⁰.

المطلب الثاني : السمات المشتركة بين الوجوديين

اهتم الفلاسفة الوجوديين بالمشكلات الوجودية للإنسان من مثل معنى الحياة و الموت و المعاناة و القلق و الاغتراب و الأمل و اليأس و الذنب... الخ، و التي اتخذت صورة جديدة على يد هؤلاء، فأصبح الإنسان الوجودي هو ذلك الإنسان الفرد الذي يتفاعل مع الوجود و الحياة من خلال تجربة حية يعيشها، و التي تسمى " تجربة وجودية " إذ هي " تجربة ذاتية " تختلف من فيلسوف وجودي إلى آخر، فعلى سبيل المثال أخذت التجربة الوجودية الذاتية في حالة يسبرز شكل " إدراك هشاشة الوجود "، و في حالة هيدخر شكل تجربة " السير باتجاه الموت " وتأخذ في حالة سارتر شكل تجربة " الغثيان "، فالتجربة الإنسانية بهذا و المشكلات الفعلية

فال جان، من تاريخ الوجودية، نصوص مختارة من التراث الوجودي، تر : فواد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1987م، ص 05 .

¹⁰ ماكموري جون، الوجودية، تر : إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 1986م، ص 11 .

للإنسان تجسد عند الوجوديين الفردية الإنسانية التي لا ينبغي أن تذوب وسط الأفكار الجامدة . كما انه يتفق الوجوديون في القول بان الوجود الإنساني واقعي بشكل مطلق، فهو بذلك واقع متجدد في كل لحظة بحرية، فالوجود الإنساني بهذا عبارة عن مشروع - كما يرى سارتر - فالإنسان يوجد أولاً ثم يحدد هو نفسه بعد ذلك بالاختيارات الحرة أفعاله، إذ يترتب على هذا أن الوجوديون يأخذون ما يسمى " الوجود " الموضوع الرئيسي للبحث، إذ من الصعب التعرف على المعنى الذي يأخذ عليه الوجوديون تلك الكلمة، ولكنها تدل على الطريقة أو النمط الخاص بالإنسان في الوجود . و في هذا رأى الوجوديون أن الإنسان هو وحده الذي يملك الوجود، ومصطلح الإنسان نادراً ما استخدموه وإنما استخدموا ألفاظ من مثل : الوجود هناك، الوجود، الأنا، الوجود- لأجل- ذاته . فالإنسان بهذا لا يملك الوجود و إنما هو هو وجوده، فهو واقع مفتوح وغير كامل، انه من حيث جوهر ذاته يرتبط بالعالم و بالآخرين، ومن ناحية أخرى يفترض الوجوديون أنه هناك صلة بين الناس و هي التي تعطي الوجود صفته .¹¹ كما رفضت الوجودية الفصل بين الذات و الموضوع، فجعلت الذات أساس المعرفة و التي هي معرفة شعورية من خلال التعامل مع الواقع، وهذا يتم بالقلق الوجودي إذ خلاله يدرك الإنسان أنه قاصر، و يدرك هشاشة وضعه في العالم، هذا العالم الذي يقذف إليه الإنسان ويدرك أنه سائر إلى الموت (هيدخر) .

هكذا جاءت الوجودية رافضة البحث عن الحقيقة داخل التصورات العقلية أو محاولة وضعها داخل أنساق، لذلك ثار الوجوديون على مذهب هيجل .

المطلب الثالث : التطور الفكري للوجودية و أعلامها .

يبدو أن الوجودية ليست فلسفة قديمة، و لكنها فلسفة تختص بها الفترة الحديثة و المعاصرة كتيار واضح، حيث لم تهتم الفلسفات التقليدية السابقة بتعمق الوجود الذاتي المفرد، بل اهتمت بالبحث في الوجود العام، إذ حاولت تقديم تفسيرات مختلفة له، و إما بالرجوع إلى عناصر الوجود الأولى أو بتفسير ظواهره، لذلك يقال عن الفلسفة الوجودية التي تنتمي إلى الفترة الحديثة و المعاصرة أنها فلسفة تحيا الوجود و ليست مجرد تفكير فيه، بمعنى أنها تتخذ من الإنسان نقطة البداية . هذه النظرة لم تكن لدى الكثير من رجال الفكر السابقين، حتى أولئك الذين أحالوا تجاربهم الذاتية الحية إلى معان فلسفية منهم سقراط (470 ق م 399 ق م) في العصر اليوناني، بيد أن ما كان لديهم لا يعدو أن يكون لمحات خاطفة و بوادر لامعة خاصة انتشرت في ثنايا اتجاهاتهم، ولكنها لا تؤلف تياراً واضحاً يمكن تسميته مذهباً أو نظرية، لهذا يمكن القول

11 بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر : عزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، سنة 1992م، ص 228 .

أن الوجودية كتيار فلسفي واضح لم يتشكل إلا في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية، وأن الأب الحقيقي له هو الفيلسوف الدانمركي "سيرن كيركيغارد" .¹²

و قد تلمس النقاد و المؤرخون تاريخ الفكر الوجودي، فمنهم من رأى أن فكرة الوجود قد نوقشت مع البوادر الأولى للتفكير الإنساني، بل وحتى قبل أن يعرف الإنسان التفكير الفلسفي . وهناك من رده إلى سقراط الفيلسوف اليوناني الذي ظل طوال حياته يحاور الناس حول معاني تمس حياتهم، و الذي جعل لنفسه و لآخرين شعارا " اعرف نفسك بنفسك " وهي مقولة تعد أول تأسيس فلسفي للذاتية الفردية . "اعرف نفسك معرفة حقيقية، اعرف مبرر وجودها وغايتها"، و إذا كانت المعرفة مقياس الفضيلة فقط اعتبر بروتاغوراس قبلا التحقق الفردي مقياس الفضيلة (اعرف نفسك، افرض نفسك)، ثم جاء أفلاطون¹³ (347/427 ق م) مستوعبا المذاهب السابقة موقفا ببنها، إذ رأى أفلاطون أن وراء التغيير هناك صور كلية ثابتة هي المثل، لذلك فأفلاطون فرق بين عالمين هما : العالم المحسوس، و هو عالم الظواهر الناقصة المتغيرة وثمة إلى جانب هذا العالم المحسوس عالم المثل، هذه المثل هي مبادئ الوجود، فوجود الأشياء لا يكون إلا بمقدار مشاركتها في ماهيات العالم المعقول إذ منه تشتق جميع الكائنات وجودها، بمعنى آخر ان وجود الأشياء يفترض وجود سابقا هو وجود المثل أي الماهية، فالماهية سابقة على الوجود، ومعرفتنا بالأشياء راجعة إلى حصولنا على معرفة المثل، فهي الموضوع الحقيقي للعلم، ذلك أن العلم يكون بالمطلق الكلي الثابت وليس الجزئي المحسوس إلا مناسبة للنفس تتذكر فيها الكلي الثابت، فالنفس كما رأى أفلاطون كانت تعيش في عالم المثل، وفي هذا أن المثل سابقة على الوجود المحسوس، فالماهية بهذا توجد في نظر أفلاطون في عالم سرمدى هو عالم المثل .

ويأتي في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني أرسطو طاليس الذي أطلق اسم الفلسفة الأولى على مبحثه في الوجود بالإطلاق، وقصد بذلك التمييز بين الفلسفة الأولى و العلم الطبيعي الذي أطلق عليه اسم الفلسفة الثانية . درس أرسطو في " ما بعد الطبيعة " الوجود بما هو موجود ومقولاته الجوهرية، ومن أهم أقسام الوجود التي قال بها هي : الجواهر و الأعراض، و الجواهر أحق المقولات باسم الوجود، أما الأعراض فوجودها تابع للجواهر لذلك عرف أرسطو الجوهر " بأنه يتقوم بذاته أو بتصور بذاته لا بغيره" مثل سقراط، أما الأعراض فإنها تتقوم بغيرها أي أن وجودها تابع للجواهر كالقول أن البياض الذي يتوقف وجوده على سقراط مثلا أو أي فرد آخر يكون موضوعا للحكم، ولما كانت الجواهر تتقوم بذاتها لهذا فإنها تتسم بالثبات و

12 غلوش مصطفى، أبو احمد الأحمدى، الوجودية في الميزان، دار المعارف، القاهرة، د ط، سنة 1985م، ص 07 .

وأيضا: بدوي عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 20

13 قرني عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، تنفيذ وإخراج و طبع ذات السلاسل، الكويت، سنة 1993م، ص ص 197-

الاستقلال، و إنه لما كانت الأعراض تابعة في وجودها للجواهر فإنها تتسم بالتغيير و التبعية . يقول ارسطو : " إننا لا نعرف الجواهر مباشرة، وإنما لا ندرك مباشرة إلا الأعراض التي يتلبس بها الجوهر ومن خلال هذه نستنبط وجود الجوهر الذي تقوم به تلك الأعراض المدركة بالحس - مثلا : ندرك زيدا من الناس بلامحه وكلامه ومهنته، ومن خلال ذلك نتعرف إلى صورة زيد وجوهره التي تتقوم به تلك الأعراض¹⁴ .

إن تقسيم أرسطو الوجود إلى جوهر وعرض مرتبط به تمييز آخر هو الهولي و الصورة، إذ الهوي عبارة عن مادة خام، غير معنية وغير محددة، إنما الذي يحددها ويشكلها هي الصورة. إذ الهولي قوة صرفة لا يمكن أن تدرك في ذاتها منفصلة عن الصورة، ويسمى الوجود في حالة الهولي باسم الوجود بالقوة .

أما الصورة فهي كمال أو تحقق بالفعل للهولي و هي التي تدخل على الهولي وتحدها في موضوع، وذلك يسمى الوجود في حالة الصورة باسم الوجود بالفعل و هو تعين ما بالقوة، وبما ان الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بتأثير شيء بالفعل، فانه هذا يعني أن الفعل سابق على القوة بالإطلاق عند أرسطو .¹⁵

هذا هو موضوع ما بعد الطبيعة الذي تعد الانطولوجيا أحد فروعها الرئيسية، وقد أطلق المدرسيون على مباحث الانطولوجيا لفظ "المتعاليات" فكيف تطور النظر إلى الوجود في العصر الوسيط ؟ .

ركز فلاسفة الإسلام و المسيحية على الوجود و أجابوا على السؤال الدائر حول كونه حادثا أم قديما، فالفلاسفة الذين يقولون بحدوث العالم هم الفلاسفة المؤهلة أما الذين ينكرون الخالق هم الزنادقة، وعلى هذا النحو نشأ التفكير في الله و أيا ما كان تفسير نشأة التفكير في الله فان الإنسانية وجدت نفسها منذ بدأ الخليقة مسوقة في تيار العاطفة الدينية وافترض وجود اله للكون، ويرتبط بهذا كما يقول - يحي هويدي - مشكلة كيفية تصور الله فهناك تصوران : التصور الإسلامي الذي نظر إلى الله على انه موجود وجود متعاليا، و التصور المسيحي و الذي تصور الله على انه مباطن للكون و الإنسان معا، حاضرا فيه حضورا مباشرا ودائما، فاله الإسلام متعالى أما اله المسيحية فهو الإله الباطن الحاضر القائم في الكون و الإنسان معا¹⁶ .

هذا يؤول إلى الحديث عن أدلة وجود الله، إذ في هذا ميز الفارابي بين طريقتين :

¹⁴ عطيتو حربي عباس، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار المعرفة الجامعية، د ط، سنة 2009 م، ص ص 157-158 .

¹⁵ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الجامعة المصرية، سنة 1936م، ص ص 230-227

¹⁶ هويدي يحيى، مقدمة في الفلسفة العامة، دار النهضة العربية، د ط، د س، ص ص 92-90

أول طريق هو طريق الحكماء الطبيعيين وهم الذين نظروا في الطبيعة للاهتداء لخالقها، ورأى الفارابي أن الباحث يختلط عليه الأمر إذا سلك هذا الطريق فلا يعرف الخالق حق المعرفة، و دليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ذلك لأننا قد نفضل في معرفة تسلسل الأشياء بعضها عن البعض الآخر، وينتهي العقل إلى الإخفاق في هذا الصدد ذلك أنه يعجز عن الإحاطة بجميع الموجودات ومن هنا يرى الفارابي انه لا يمكن الوصول إلى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل . أما ثاني طريق فهو طريق الحكماء الإلهيين حيث يتم تأمل الوجود المحض ورأى الفارابي أن أفكار الوجود و الإمكان معان تتركز في الذهن يدركها العقل دون واسطة، ولو تم النظر في الوجود من حيث هو لوجد انه إما أن يكون واجبا، وهو صفة الموجود الذي وجوده من ذاته بحيث لو فرض عدمه لزم عن ذلك محال في رأي الفارابي، وإما أن يكون وجودا ممكنا وهو الموجود الذي وجوده من غيره بحيث لو فرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال، و هذا الوجود الممكن يستوي وجوده وعدمه، ولا يمكن التسلسل في إرجاع الموجود الممكن إلى سبب آخر ممكن الوجود فان ذلك سيفضي بنا إلى ما لا نهاية وسيمتنع وجود الممكن، فلا بد إذن من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته هو المبدأ الأول الذي هو علة جميع الممكنات .

أما في العصور الوسطى المسيحية فقد ظهرت مشكلة الكليات أو الماهيات وتساءل المفكرون هل للماهيات الكلية و هي الجواهر الثابتة وجود في الخارج كوجود الأشياء ؟ و انقسموا إلى اسميين و واقعيين و استمر الجدل بينهم طوال العصور الوسطى، فالإسميون قالوا أن الكليات مجرد ألفاظ تستعمل ولا شيء أكثر، و قال الواقعيون إنها موجودات حقيقية ومن بينهم القديس أوغسطين الذي حاول فلاسفة الوجودية ضمه إلى ركب الوجودية نتيجة كتابه "الاعترافات" الذي يضم تجربته الدينية ومعاناته حين يقول : " تظل أفندتنا قلقة حتى تستريح في الله "، فكلمة الله عند أوغسطين هي أساس الوجود، فكل ما يوجد لا يوجد إلا في مشاركته في أفكار الكلمة الإلهية، فالكلمة في رأي أوغسطين هي النور الذي يشيع في نفس الإنسان فيهدي إلى معرفة الحق والخير والجمال، فالماهيات عند أوغسطين صور وأفكار إلهية، يقول أوغسطين : "لا تبق قابعا في ذاتك، بل تجاوز هذه الذات أيضا وضع نفسك بين ذراعي من خلفك"¹⁷، تشير هذه العبارة إلى أن أوغسطين فهم العلو الذاتي على انه موجه نحو الله، فالماهيات الكلية بهذا عند أوغسطين سابقة في وجودها على الوجود الذهني الإنساني .

ومع مطلع العصر الحديث حاول المفكرين والفلاسفة الابتعاد عن مشاكل فلسفة القرون الوسطى، و مباحث المدرسين والتي من أهمها البحث في الوجود ولهذا فقد اتجهوا إلى التجربة للكشف عن قوانين الظواهر مهملين البحث في ماهية الوجود وطبيعته و تخطيطه العام لاعتقادهم بأن البحث في مشكلة الوجود إنما يخص الميتافيزيقا، وقد كان هجومهم موجها إلى مباحثها، وبهذا فقد لعبت فكرة الوجود في الفلسفة الحديثة دورا بالغ الخطورة و عظيم

¹⁷ ماكوري جون، الوجودية، تر : إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د ط، سنة 1986م، ص 69

التأثير في الفلسفة اللاحقة، حقا لقد اكتسبت هذه الفكرة خلال طوافها عبر تاريخ الفكر الفلسفي ما أعطاها طابعا مخالفا لجوهر الفكر اليوناني القديم وحتى الوسيط، و لهذا فإن رونييه ديكرت قد استحق أن يطلق عليه "أب الفلسفة الحديثة"¹⁸ و "رائد الاتجاه العقلي" في أوروبا، هذا الاتجاه الديكارتي والذي يؤول إلى إقامة فلسفة سارتر عن الوجود بدأ من "الكوجيتو" أعني من مقولة "أنا أفكر" فأنا أفكر هي المبدأ الأول للفلسفة والتي تدل عند ديكرت على جوهر قائم بذاته يعرف بالتفكير الداخلي، فالفكر بهذا المعنى عند ديكرت هو كل حالة من حالات الشعور كما أنه فعل العقل، إن ديكرت رأى أن "أنا أفكر" لا يمكن تصوره إلا كذات أي كجوهر وهو بالتالي لا يوجد إلا من حيث هو جوهر، فالأنا حدس بذاته كجوهر مفكر، فديكرت إذن بهذا انتقل من "أنا أفكر" إلى جوهر مفكر متقوم بذاته، ومن هنا يقول "أنا أفكر إذن فأنا موجود". إذن فديكرت يعني بعبارة أن موجود انه موجود كائن مفكر، فالذاتية الديكارتية بهذا رغم طابعها العقلي ستمهد بوضعها لإشكالية المعرفة في إزاء الكينونة لاكتشاف الذاتية الموجودة، فالكوجيتو الديكارتي هو تفكير بالذات حول الذات .

ومن جهة أخرى يرى جان فال انه يمكن إرجاع تاريخ الفلسفة الوجودية إلى الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط (1724/1804م)¹⁹ حين أكد على أنه لا يمكن الانتقال من الماهية إلى الوجود، إذ رأى البعض أن مرحلة جديدة للفلسفة قد بدأت مع كانط، وذلك باعتراضه على ديكرت، ويعني اعتراض كانط أن يكون الوجود سابق كل ماهية بينما الوجود يجب أن يكون موضوعا تحمل عليه الماهية، وبذلك فأصل المقولة الوجودية المشهورة "الوجود سابق على الماهية" إنما هي فكرة كانطية، فكانت أكد أن كل ماهية و الماهية الإنسانية بالذات هي ماهية محددة من قبل، أما الفلسفة الوجودية فلا تحدد الماهية تحديدا سابقا إلا باسم الحرية، فالفرد الإنساني هو الذي يحدد ماهيته بمحض حرته، وهذا هو الفارق الجوهرى بين كانط والوجودية . فالوجود عند كانط ليس كامالا وإنما هو وضع، فكانت يؤول الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" بمعنى إبستمولوجي و يجعل منه قوة تلقائية وظيفتها الحكم، أي بمعنى الربط بين الظواهر فكانت يرفض جوهرية النفس و يتخذ من الكوجيتو تعبيراً عن الصورة التي تجمع الظواهر في فكر واحد بعينه يترجم بـ "أنا أفكر" . وهذه الصورة هي مبدأ متعال وظيفته التفكير أي إيجاد التوافق بين المقولات التي هي صور بين الحدوس التي هي مادة، وبهذا التوافق يستطيع الأنا عند كانط تحويل الحدوس إلى موضوعات متميزة و بسبب قدرة الأنا على إيجاد هذا التوافق نستطيع أن نصف الفكر بأنه مبدأ منظم و مفسر باعتبار الأنا هو الذي ينظم المادة وهو الذي يفسر العالم، "فالأنا" عند كانط هو مبدأ معرفة لا مبدأ وجود .

18 فال جون، روائع الفكر الإنساني، الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر، تر : فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، د ط، د س، ص 06

19 فال جان، من تاريخ الوجودية، نصوص مختارة من التاريخ الوجودي، تر : فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م، ص 09

و هكذا ظلت الأقوال تتناقل عن كيفية نشأة الوجودية والبحث عن أصولها ومن أهم روادها و زعمائها حتى عثروا على ضالتهن المنشودة في "سورين كيركيغارد"، ولكن على الرغم من أن الذين قالوا بظهور الوجودية كمدرسة فلسفية لم يكن إلا على يد كيركيغارد، أنهم لم يكونوا جادين في قولهم، فضلا على أن لهجتهم لم تكن فاصلة مثلما تحدث بوشنسكي عن أو هام الفلسفة الوجودية، إذ بين أن الوجودية تتناول مشكلات تسمى مشكلات " وجودية"²⁰ للإنسان من مثل مشكلات معنى الحياة، مشكلة الموت، مشكلة القلق، مشكلة العدم . إلا أنه من الخطأ أن يسمى أوغسطين وجودي لمعالجته مثل هذه المسائل و خطأ آخر أن يسمى الفلاسفة الذين يدرسون الوجود بمعناه الدقيق، أو يدرسون الموجود الكائن أن يسموا بالوجوديين . و يضل بعض أتباع المذهب التوماوي ضلالا بعيدا حين يزعمون أن القديس توما الإكويني من أسلاف الوجوديين .

ويضيف بوشنسكي بقوله : "وسوء فهم آخر لا يقل فداحة عن سابقه هو ذلك الذي يريد أن يدخل هوسرل²¹ ضمن تيار الفلسفة الوجودية، لا لشيء إلا انه أثر عليها تأثيرا عظيما . فالواقع أن هوسرل يضع الوجود "بين قوسين" .

ويحاول بوشنسكي إنهاء الخلاف القائم على بداية الوجودية قائلا " إن الفلسفة الوجودية تيار فلسفي لم يتشكل إلا في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في الحضارة الغربية، وأن أصوله لا تتعدى كيركيغارد . وأنه نما وتطور وظهر على هيئة عدة مذاهب متباينة، والجزء المشترك فيما بينها هو وحده الذي يستحق أن يسمى عن حق بأنه" الفلسفة الوجودية " .

يتضح لنا مما سبق أن الوجودية كتيار فلسفي واضح المعالم لم تظهر إلا في العصر الحديث، واتخذت من الوجود الإنساني محورا و مركزا للدراسة والبحث .

المطلب الرابع : ظروف نشأة الوجودية :

جاءت الوجودية نتيجة التقدم العلمي والمادي الذي عرفته العلوم الطبيعية بواسطة المنهج التجريبي . فأصبحت غالبية العلوم الإنسانية تتحول تدريجيا للأخذ بهذا المنهج، حتى الظواهر المعنوية للإنسان والتي حاول العلماء تفسيرها بردها إلى جوانب مادية في الجسم الإنساني، ارتبطت بها وعملت على ظهورها . هذا ما أدى إلى ظهور الاتجاه المادي التجريبي وسيطرة التحليل الرياضي، والتي امتدت جذورها إلى كافة الميادين الطبيعية والإنسانية، الأمر الذي أدى

20 بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر : عزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، سنة 1992م، ص 209 .

21 إيدموند هوسرل" فيلسوف ألماني، ولد سنة 1859م، مؤسس علم الظواهر و فلسفة الظاهريات . أهم مؤلفاته: " بحوث منطقية"، " أفكار عن علم ظواهر خالص و فلسفة ظاهرية"، " محاضرات عن فينومينولوجية الوعي الباطن بالزمان " و " أزمة العلم الأوروبي " .

إلى محو إنسانية الإنسان الحي²² والقضاء على طبيعته الحيوية . و في هذا رأيت الوجودية أن الإنسان قد تمادى وتقدم تقدما هائلا في علوم الطبيعة و الكيمياء وعلوم التشريح، أما العلوم الإنسانية قد ظلت متأخرة، لهذا السبب ثار الفلاسفة الوجوديون على هذه الاتجاهات .

إضافة إلى ذلك الظرف الذي عاشه المجتمع الأوروبي، فقد عرف حربين عالميتين الأولى والثانية، كان لهما الأثر البالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها، وفي وضعها أمام أكبر مصدر لقلقها وهو الفناء الشامل الذي يقع على الشعوب جراء الأحداث المروعة التي حلت بها، و التي عملت على إنهاك قواها وقوضت آمالها نحو مستقبل مشرق . فالمرحلة القلقة التي مرت بها أوروبا و الحالات النفسية المضطربة التي خضعت لها الشعوب خلال هذه الحروب أرغمت الكثير من الشباب إلى الإيمان بالمذاهب ذات الطابع المتطرف²³ هذا من جهة، ومن جهة أخرى الفلسفة الوجودية تميل إلى الروح الشعبية في التعبير عن أفكارها . هكذا ونتيجة كل هذا نشأت الوجودية في بلدان القارة الأوروبية وأصبحت زاد الثقافة، بل و الحياة اليومية على أن وطأة أثقال الحرب أشاعت التشاؤم و السوداوية مما جعل الظروف مهيأة للسير في مقولة الفردانية حتى الوصول إلى اعتبار الإنسان مهجور في هذا الكون، فاشتدت بذلك الوجودية الملحدة التي يعد نيتشه و هيدغر أعظم منظريها في ألمانيا، أما في فرنسا فقد اشتهر جون بول سارتر بكتابات الأدبية و الفلسفية .

²² محمد سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط1، سنة 1973م، ص 113 .

²³ الديدي عبد الفتاح، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، سنة 1985 م، ص 181 .

المبحث الثاني

استلهام سارتر الفلسفة الألمانية .

قد أجمع الباحثون جميعاً، نقادا ومؤرخين وأساتذة على أن هناك مؤثرات مهمة تركت بصماتها واضحة على الفلسفة الوجودية . إذ تعتبر الفلسفة الألمانية التي أخذت تتوغل في فرنسا بعد الحرب العالمية الأولى أكبر مؤثر، و التي كانت مصدراً أساسياً تستلهمه فلسفة سارتر . و في هذا فإن سارتر قد عايش فترة الحربين فقد تأثر بتيارات تلك الفلسفة . إذ في الوقت الذي شعر فيه الفرنسيون و خاصة سارتر بعدم ملائمة البرجسونية في جو تتلاشى فيه قيمة الحرية الفردية، حينها أخذ الفرنسيون دراسة الفلسفة الألمانية . و في هذا الصدد يقول إميل برييه :

"إننا كي نتتبع الفكر الفرنسي عقب حرب 1914م من المستحيل أن نتجاهل الحركات الفكرية الآتية من الخارج...، و التي وجهت الفلسفة الفرنسية وجهات جديدة"²⁴.

هذه الحركات الفكرية تصعد في أصولها الحديثة إلى فلسفة "هيجل"، ذلك الفيلسوف الألماني الذي كانت فلسفته دائما حجر الزاوية في الفلسفات الوجودية اللاحقة، سواء كان ذلك في معارضة الوجوديين لفلسفته أم في اصطناعهم لمعظم مقولاته الهيجلية. فقد أقام هيجل الجدل على أساس منهج منطقي يتأدى من القضية إلى نقيضها، ثم يؤلف بينها ويتسلسل على هذا النحو ابتداء من الوجود وحسب مظاهره المختلفة. وقد درس هيجل الوعي في مراحلها الثلاثة كما تقضي بذلك الفينومينولوجيا عنده، و هي التي ترى أن الفكر و مظاهره مرتبطان، في المرحلة الأولى يكون الوعي - في - ذاته و الأشياء خارجة عنه، و في المرحلة الثانية ينعكس الوعي على - ذاته ليميز بين الأشياء ويدرك الوجود في مظهره. فيصبح ذلك وعيا - لأجل - ذاته. هكذا تكشف الفينومينولوجيا عن مبدأ الوعي وتسلسل مظاهره في الكون، وهكذا صنع هيجل مجموعة من المصطلحات الفلسفية سيأخذها عنه سارتر، وسنجدها أساسية في فلسفته الوجودية. وقد تابع هيجل هذا المنهج الجدلي الثلاثي متأديا من معنى إلى آخر، فانتهى إلى اعتبار كل ما هو عقلي واقعي، و إلى اعتبار الوجود الواقعي منطقيًا.

بدأ هيجل الجدل من مقولة الوجود الخالص، و التي هي أولى المقولات باعتباره فكر خالص و أنه مباشرة بالذات بسيطة وغير معنية فهو مباشرة ذلك ان البدء الأول لا يمكن أن يتعين أكثر مما هو وعلى ما هو عليه. وكل ما نستطيع أن نحدد به الوجود المطلق أن نقول انه الهوية الخالصة²⁵. فهو لا يدل على شيء بالذات له وجود معين، ومن هنا يمكن أن يسمى تجريد صرف. و إذا كان هذا تجريدا خالصا، فهو و اللاوجود سواء في رأي هيجل، فالوجود و اللاوجود بهذا أفكار خاوية ليست غير تجريدات خالصة من كل مفهوم، فحقيقتهما إذن وحدة تشملهما و هي التغير أو الصيرورة. و التغير هو التصور الأول بالمعنى الذي يستخدم فيه هيجل كلمة التصور بمعناها العالي، ففي التغير يرفع التعارض بين الوجود و اللاوجود وننتهي إلى الوحدة التي يفنى فيها عامل الوجود الذي هو لا وجود، وعامل اللاوجود الذي هو وجود. ونتيجة هذا التغير الوجود المعين على نحويه، فهذا الوجود المعين هو وجود مع السلب، أو تعين وليس للفلسفة أن تشغل نفسها مع هذا التكرار الخاوي، و إنما الفلسفة تشتغل دائما بشيء مبني متقوم و حاضر.

و بهذا فإن فكرة العدم في فلسفة هيجل تأتي لاحقة على الوجود، ذلك أنها تعني أنه يوضع الوجود أولا كي ننفية بعد ذلك. وسنجد فكرة العدم هذه كذلك في فلسفة سارتر، ولكن نجد أن العدم ليس تاليا للوجود، أو متميزا عنه وإنما العدم مرتبط به. إنه على سطح الوجود أو هو

²⁴ الشاروني حبيب، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف بالإسكندرية، د ط، د س، ص ص 34 - 35.

²⁵ بدوي عبد الرحمان، الزمان الوجودي، دار الثقافة، ط1، بيروت، لبنان، سنة 1973م، ص 07.

بالأصح في قلب الوجود كما رأى سارتر في فلسفته الوجودية . إن هذه الفلسفة الهيجلية هي نقطة البدء في الفلسفات الوجودية المعاصرة و بأنها أمدتها بنظرية في الوجود و العدم و وضحت بصفة خاصة عدم انفصالهما، ولأنها أتاحت للفلاسفة الوجوديين اصطناع بعض هذه الأفكار و نقد بعضها الآخر .

ومن هنا نشأ تفكير كيركيغارد، فقد أثر في الفلسفة الوجودية في فرنسا و ذلك عن طريق الفلسفة الألمانية وبصفة خاصة عن طريق مارتن هيدخر . فقد هاجم²⁶ كيركيغارد فلسفة هيجل بإنكاره كل مذهب في الوجود، إذ رأى بأن المذهب يقوم حائلاً بين الفيلسوف و الوجود . كما أنه عارض أفكار الموضوعية و الكلية و الضرورة عند هيجل بوضعه في مقابلها ما يسميه المفكر الذاتي الذي يكون على صلة بنفسه . الفرد الذي هو الذات في مقابل الموضوعات الخارجية، و الذي هو بذاته عالم بكل إمكانياته في مقابل الغير الذين هم في الواقع جحيم بالنسبة إليه- كما يرى ذلك سارتر- في مسرحيته "الجلسة السرية" . رأى كيركيغارد انه لا معنى بعد هذا للروح المطلقة وما إليها من كليات مجردة، فالذات المفردة لها حرية الاختيار لوجه من الممكنات و من خلال هذا تثبت وجودها . فعلى سبيل المثال الطالب الحاصل على شهادة البكالوريا ليس بإمكانه اختيار كل الكليات الجامعية، بل له أن يختار كلية واحدة أو اثنتين إن أمكنه ذلك . و بالتالي فالاختيار ضروري لإمكان الفعل و لتحقيق وجود الفرد . ولكن الاختيار بهذا المعنى نبذا لإمكانيات أخرى للفرد، لهذا كان الاختيار ينطوي على مخاطرة لإمكانيات أخرى . فهو يبقى نوع من العدم في داخل نسيج الذات تمثله هذه الإمكانيات التي لا يستطيع الفرد تحقيقها، من هنا فقد كان الاختيار في نظر كيركيغارد يؤدي إلى الخطيئة و إلى المخاطرة التي تؤدي بدورها إلى القلق : قلق على إمكانات عامة، وقلق من الوجه الذي اختاره الفرد . و بهذا تعتبر فكرة القلق أهم المقولات الأساسية في فلسفة كيركيغارد، و التي ستحدر من الفكر الألماني إلى الفكر الفرنسي بصفة عامة و فكر سارتر بصفة خاصة.²⁷

فالقلق عند كيركيغارد يرتبط بكثير من الأفكار الرئيسية التي سنجدتها في فلسفة سارتر، فهو يرتبط أولاً بفكرة الإمكان و الاختيار . و يرتبط كذلك القلق عنده بفكرة ازدواج الدلالة أو بالفكرة الجدلية من تكافئ القيمتين المتضادتين دون أن يكون للإنسان ما يعنيه على اختيار إحدى هاتين القيمتين، وهذه الفكرة هي الأخرى سنلتقي بها في فلسفة سارتر حين رأى أن الإنسان منعزل و مهجور في الكون لا يجد ما يعنيه في سلوكاته.

26بربيه إميل، تاريخ الفلسفة، الجزء السادس، تر : جورج طرابلش، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط1، بيروت، سنة

1985م، ص 303 .

27 بدوي عبد الرحمان، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، دس، ص ص 21-39

وفكرة القلق كما تبناها كيركيغارد تكشف كذلك عن ارتباطها بفكرة الحرية، و هي الموضوع الرئيسي في فلسفة سارتر . فمن أفكار القلق والخطيئة تكشف لنا دراسة كيركيغارد عن فكرة العدم باعتباره عدما حقيقيا ايجابيا، عندما يتم الشعور به في حالة القلق .

و هكذا فإذا كان القلق يكشف عن العدم، فهو يرتبط عند سارتر بمقولة الزمان . فالقلق عند كيركيغارد قلق إزاء ما يمكن حدوثه في المستقبل، فالفرد حين ينتابه القلق يشعر بتباطيء في سيران الزمن . فإذا اشتد به القلق بدا له أن حركة الزمن قد انتهت إلى أقصى حدود البطء وكأن النفس الإنسانية قد توقفت عن لحظة حاسمة هي الآن الحاضر، فالقلق بهذا إذن يتجه إلى المستقبل ولكنه يبطئ من سريان الزمن .

إلى جانب تأثير الفلسفة الكيركيغاردية و الفلسفة الهيدخرية، كان هنالك أيضا تيار فلسفي كان له تأثير واضح على الأوساط الفرنسية وخاصة فلسفة سارتر يصدر عن فلسفة نيتشه .

"فريدريك نيتشه" ذلك الفيلسوف اللاديني الذي سماه "هافلوك إليس" باسم "باسكال الوثنية"، فقد أراد أن يعلنها حربا ضروسا على الله حتى لا تقوم قائمة من بعد لكل تلك القيم الميتافيزيقية التي اعتاد الناس أن يعبدوا الله ضامنا لها . إذ رأى نيتشه انه من واجب الفيلسوف أن يثور على فكرة أن الله يغطي نقائص الناس، ويسد احتياجاتهم التي تكشف عن تكاسلهم و ضعهم، وخوفهم من الحياة نفسها . ومن هنا فقد صاح نيتشه بأعلى صوته قائلا "لا"، لذلك الإله الوديع الذي طالما تغنت به النزعات الصوفية في القرن التاسع عشر . فقد ظهر نيتشه في عصر تسود فيه المذاهب الكلية التي تحتقر الذاتية الفردية، وفي هذا قد وجه نقدا قويا ضد أشكال المطلق بما في ذلك القيم السائدة، إذ رأى فيها علامة انحطاط الحضارة الغربية . فقد عمل نيتشه على هدم كل ما هو غير إنساني في المبادئ، والنظم والقيم والشرائع . إذ دعا إلى تأسيس قيم أخرى، وبهذا ففلسفة نيتشه تقوم على الدعوة إلى إرادة القوة التي هي حسن الأرض، فليس علينا سوى أن نؤمن بالحياة التي هي القيمة الكبرى . أما "الله" فقد مات في رأي نيتشه، وليس علينا سوى أن نسد الفراغ الذي خلفه . "إلى أين مضى الله ؟ سأقول لكم إلى أين مضى . لقد قتلناه، انتم و أنا ... لقد مات الله وسيظل الله ميتا " .²⁸ بيد أن هذا لا يعني أن نيتشه أراد حصر الإنسان في حدود وجوده الضيق المتناهي، بل كل ما هنالك أن نيتشه أراد أن يطلق جناحي الإنسان لكي يدعه يحيى أعظم مخاطرة ميتافيزيقية على الإطلاق . و هكذا تجيء الفردية المطلقة، ويتجرأ الوعي البشري فيسترد جميع حقوقه المسلوقة التي طالما انتزعها منه المذاهب التأليهية، ولعل هذا ما عناه نيتشه حين كتب يقول : "إن فكرة الله قد بقيت حتى الآن أقوى اعتراض ضد الوجود ... و نحن حينما نذكر الله وننكر مسؤولية الله، فإننا عن هذا الطريق إنما ننفذ العالم "، فبهذا فإن نيتشه لا يثور على العلم الإلهي فحسب، بل هو يثور أيضا على الميتافيزيقا التقليدية و ذلك انه رأى لدى الميتافيزيقيين التقليديين خيانة عظمى للوجود الواقعي، و هروبا نحو عالم مثالي مزعوم .

²⁸ إبراهيم زكريا، مشكلات فلسفية - مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، القاهرة، ص ص 186 - 187 .

وهكذا قام نيتشه بهدم الميتافيزيقا التقليدية، و أعلن فكرة مجيء "الإنسان الأعلى"، إذ بدعوة نيتشه إلى قيم جديدة تعارض القيم القديمة، يمهد لفلسفة سارتر التي تقوم على استبعاد فكرة الله. و بهذا ردد زعيم الوجودية الفرنسية "جون بول سارتر" عبارات نيتشه فيقول: "إن الله قد مات، ولكن هذا لا يعني انه غير موجود أو انه لم يعد موجودا، بل إن الله قد مات. بمعنى انه كان يحدثنا تم صمت، فلم نعد نستطع نلمس منه الآن جثة هامة. إن الله قد مات، ولكن هذا لا يعني أن الإنسان أصبح ملحدا. فان صمت المتعالي مضافا إليه باستمرار قيام الحاجة الدينية لدى الإنسان الحديث إنما هو في صميمه مشكلة كبرى، وهذه المشكلة...إنما هي المشكلة التي لا زالت تؤرق نيتشه وهيدخر و يسبرز"²⁹، ولكن سارتر حرص على أن يبين لنا الفارق بين نظرة الوجوديين إلى الإلحاد، و نظرات الفلاسفة الأخلاقيين الفرنسيين في أواخر القرن التاسع عشر مثلا إلى هذه المشكلة. فان هؤلاء قرروا انه ليس ثمة إله بالفعل، ولكننا في حاجة أخلاقية إلى فكرة الله. إلى تنظيم المجتمع وتدعيم الأخلاق، أما الوجوديون فإنهم قرروا انه لمن المؤسف حقا ألا يكون ثمة إله لأن باختفائه تخنفي كل إمكانية للاهتمام إلى قيم أزلية أبدية. والواقع أن سارتر حين قرر أن "الإنسان حر"، فإنه يعني بذلك أن "الله غير موجود" لأن الحرية البشرية عنده إنما تقوم على أنفاظ الحرية الإلهية. فسارتر أكد أن الإنسان هو الذي يبدع القيم، وهو الذي يفصل في الحقيقة. فالقول بان الله قد مات، إنما يعني في نظر سارتر أن الإنسان موجود مهجور قد خلى بينه وبين نفسه، وانه لا يجد أي دعامة يستند إليها.

بناء على ما سبق اعتبر نيتشه العقل عاجز عن إدراك الوجود في صيرورته الدائمة، كما رفض القول بجوهر سابق يكون موضوعا لأفعال الإنسان. إذ رأى أن الوجود فعل إنساني، و أن الإنسان في عزلة تامة، إذ وضع نيتشه مصطلح "ما فوق الإنسان"³⁰ التي تترجم إلى "السوبرمان" للدلالة على السيد الكامل و الرب الحق للأرض الذي خلق معنى لوجوده، و استمد قوته من أعظم النوازع الإنسانية. هذه المعالم التي جعلت من نيتشه رائد الفلسفة الوجودية هي نفسها التي نجدها عند سارتر في فلسفته الوجودية. إلا أن سارتر كما يقال انه لا ينبع مباشرة عن نيتشه، وإنما هو ينبع عن الفيلسوف الألماني "مارتن هيدخر".

يتميز تفكير هيدخر بأنه محاولة لإقامة انطولوجيا ظاهرية، وهو بذلك استبعد عن كل نزعة دينية. لهذا يمكن أن تعد فلسفته "إلحادية" فارغة من المحتوى الديني، وإيمان بالعبث الظاهر في كل حركة من حركات الكون. وهيدخر سعى إلى وصف الوجود من حيث ما يظهر، إذ رأى أن الظاهرة هي كل الوجود الذي يتبدى. وهذا ما سمح لهيدخر بالجمع بين "علم الوجود" و "علم الظواهر"، وبهذا التوحيد يفقد "علم الوجود" كل مضمون ميتافيزيقي حين يخضع لذلك المنهج الظاهري في "الاختزال" الذي اتبعه هوسرل. وهكذا أصبحت الفلسفة وفقا لهيدخر

²⁹ المرجع السابق، ص 190.

³⁰ بورتر بيرتون، الحياة الكريمة، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1993 م، ص 27.

قراءة للوجود،³¹ وعلى هذا أراد هيدخر إقامته "علما عاما للوجود". فهيدخر بدأ من الوجود الإنساني إلا انه أراد الوصول من خلاله إلى الوجود الخالص البسيط بمعناه العام، إذ في هذا فرق بين ما يسميه التحليل الوجودي (Existentielle) و هو الوجود العام، و التحليل الوجودي (Existentielle) و هو الوجود الخاص . فالأول في رأي هيدخر تحليل مفتوح موجه إلى مذهب عام للوجود، أما الثاني مغلق على ذاته . بيد أن كتاب هيدخر " الوجود و الزمان " لم يتضمن إلا التحليل الثاني " تحليل الوجود الإنساني ووصفه "، وبهذا فإن هيدخر ميز في تحليله الوجودي بين مستويين للوجود : الوجود اليومي المبتذل، و الوجود الحقيقي الأصيل .

فالوجود الأصيل يجعل الإنسان يرى واجباته اليومية في صورة جديدة، ويخلع عليها قيمتها الحقة التي هي ليست شيئا . فما يميز الوجود الإنساني حسب مفهوم هيدخر هو أن يكون ذاته بيذا ان يكون المرئ ذاته، ولذلك فان "الآنية" تظل مجرد إمكانية علي الإنسان تحقيقها . و الوجود الزائف المبتذل هروب من الذات، ورفض لمعرفة الوضع الإنساني وتحمل ما يفرضه من مسؤولية . و في هذا الوجود يسعى الإنسان إلى النسيان، نسيان ذاته و الذي هو في النهاية " إغتراب " عن الذات . غير انه في حالة اغتراب الإنسان عن ذاته فانه يظل إنسانا بإمكانه أن يحيا ذاته بوثبة إلى الوجود الأصيل، أما بقاء الإنسان في الوجود الزائف يسميه هيدخر "بالسقوط"، وكيفية الخروج من هذا الوجود الزائف في نظره تكون عن طريق وثبة القلق، انه يستطيع ذلك عن طريق القلق الناشيء عن وجوده في العالم . إذ في هذا الشعور تتكشف لنا فكرة العدم، هذا العدم لا شيء، ونحن نشعر بهذا " اللاشيء " أي العدم باعتباره مقوما داخلا في تكوين الوجود . وهذا العدم يتيح لعملية النفي أن تصبح ممكنة، بمعنى أن الإنسان ينشأ لديه شعور القلق أمام الموت أو كاهتمامه بما عسى أن يحدث في المستقبل . فهذه العواطف تقترض أن الوجود الإنساني يرتبط من حيث تركيبه بفكرة أن الإنسان كائن في العالم، وقد تغيب هذه الحقيقة عنه في حياته اليومية النشطة، فلا يرى في الأشياء الخارجية سوى نقط يطبق عليها أفعاله، أو انه ينسى ذاته نفسها حينما يتحد مع الآخر لتحقيق هدفا مشتركا، ولكنه لا يكاد ينتزع نفسه من هذه الأمور التي تلهيه عن ذاته حتى يساوره القلق من الموت الذي هو عدم للوجود .

32

كما يرى هيدخر بان الوجود الإنساني سمته الحرية التي تقوم على أساس من الضرورة، ذلك أن الإنسان ليس له اختيار مولده، أو موته . بيد أن هذه الضرورة حسب رأي هيدخر لا تجرد الإنسان من كل حرية، بل هي أساس هذه الحرية حين يأخذ الإنسان على عاتقه وضعه في الوجود وموقفه في الحرية . فالحرية بهذا هي اختيار المستقبل، لأنها اختيار بعض الإمكانيات لكي يصبح الإنسان نفسه ويحقق وجوده .

³¹ كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، ط1، بيروت، سنة 1993 م، ص 197 .

³² برييه إميل، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، تر : محمود قاسم، دار الكشاف للنشر و الطباعة و التوزيع، 1998 ص 74

هذه الفلسفة الهيدخرية هي الينبوع الذي صدر عنه سارتر، فيتفق معها في الكثير من الاتجاهات و الأفكار خاصة في فكرة الإلحاد، و في القول بالحرية . ولكن سارتر استوعب جميع التيارات الفكرية التي تتفق و تتعارض مع الفلسفات الوجودية الصادرة عن "كيركيغارد" و "نيتشه" و " هيدخر"، وهو يخضعها إلى المنهج الفينومينولوجي الذي استقاء من هوسرل . و المنهج الظاهراتي يصف الظاهرات كما تبدو لـ "الأنا"، ويحاول أن يقرر تركيب هذه " الأنا " كما تصبح الفلسفة " علما مضبوطا" . فوضع هوسرل كل الأفكار الفلسفية و المعتقدات السابقة " بين قوسين " دون نقدها أو النظر إليها، تناول هوسرل بالدراسة وقائع الفكر و المعرفة دراسة وصفية خالصة على نحو ما نحيهاها في صميم شعورنا .³³ إذ بهذا وضع عبارة "أنا أفكر" أساسا لفلسفته، بيد أن التفكير و الشعور يحيلان إلى شيء . فالتفكير تفكير في شيء و الشعور شعور بشيء، شعور الذات بما وضع "بين قوسين" . و هوسرل يعني بشعور الذات أنها تعاني وتشعر بما " بين قوسين"، أي ما وضع "بين قوسين" هو الأحوال الشعورية بموضوعاتها مثل الإرادة التي هي متعلقة بشيء مراد . فالذات تحيا هذه الأحوال الشعورية وتجربها، و بمقتضى هذا تقوم الذات بالتأمل في تلك الأحوال التي تحياها و التفكير فيها، وهذا التأمل هو يسميه هوسرل "بالحدس"، فتقوم الذات بتحليل الظواهر تحليلا وصفيا صادقا، إن ما نتبينه عن طريق الحدس هو فعل شعوري متجه نحو موضوعاته . وهكذا يكشف الحدس الفينومينولوجي عن أهم خاصية للأحوال الشعورية وهي خاصية القصد، و التي هي الفكرة الرئيسية في فلسفة هوسرل و قد أخذها عنه سارتر .

³³ العشماوي محمد سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، بيروت، ط3، سنة 1984 م، ص 88 .

المبحث الثالث

تقويض سارتر لفلسفة برجسون

المطلب الأول : فلسفة برجسون .

إن أهم فكرة قامت عليها فلسفة برجسون* هي فكرة الاتصال، بيد أن الاتصال يقوم في مجال آخر سابق على الشعور و هو مجال الوجود . و لأجل فهم فكرة الاتصال باعتبارها الفكرة التي ستعمل فلسفة سارتر على نقضها ينبغي معرفة نظرية برجسون في "الصورة"، ذلك أن هذه النظرية هي النقطة التي بدأ منها سارتر في نقده لبرجسون .

فقد ميزت دراسة برجسون بين عالمين هما : عالم المادة و مجاله المكان ،و عالم الشعور و مجاله الزمن . و أقامت بينهما تمايزا يصعب معه التقاؤهما، إذ في هذا تبرز مشكلة الإدراك الحسي حيث يلتقي هذان العالمان، ويحدث نوع من التقارب بين الشعور و بين الأجسام . رأى برجسون في كتابه " المادة و الذاكرة " أن تقريب المادة من الشعور لا يستلزم نقل المادة إلى

هنري برجسون فيلسوف فرنسي ولد عام 1859 م، حامل لواء المذهب الروحي في القرن العشرين، أهم كتبه :
* " المادة و الذاكرة "، " التطور الخالق "، " الطاقة الروحية " توفي عام 1941 م .

داخل العقل وجعلها مجرد فكرة، و إنما يكون بوضع المادة في المنتصف بين الامتداد الهندسي و بين الفكرة الخالصة . فالأشياء حسب رأي برجسون هي وجود وسط بين المادة و الروح، وهذا الوجود الوسط يسميه برجسون "صورا" . و الصورة عنده كما وضع معناها هي " نوع من الوجود أكثر مما أطلق عليه المثاليون " تصوراً"، ولكنه أقل مما أطلق عليه الواقعيون شيئاً. إنها وجود يقوم في منتصف الطريق بين "الشيء" و "التصور"³⁴. وبهذا المعنى لكلمة صورة أي من حيث هي الوصلة بالذات بين الأجسام و الشعور، فقد نظر برجسون إلى المادة ورأى أن الأجسام إن هي إلا مجموعة من الصور تتركز فيما بينها، فتبدو روحاً أو فكراً، و تفترق فتبدو مادة .

إذن قرر برجسون أن الأجسام إن هي إلا مجموعة من " الصور "، غير أن بين هذه الصور توجد صورة تمتاز على غيرها من حيث إنها قادرة على التأثير في الصور الأخرى . هذه الصورة هي في رأي برجسون الجسم الإنساني، فإذا كانت هذه الصور الأخرى يؤثر بعضها في البعض الآخر بطريقة محددة ثابتة . فإن الصورة الممتازة – الجسم الإنساني - قادرة على اختار من بين إمكانيات عدة وسيلتها للتأثير، فالجسم الإنساني بهذا هو مركز عمل فحسب أو هو أداة لاستقبال التأثيرات الصادرة عن الصور الأخرى . و أداة لاختيار الاستجابة على هذه التأثيرات، إذ رأى برجسون أن هذه الاستجابة تأتي من التجربة الماضية ومن جملة الصور المحفوظة في الذاكرة، و الموجودة في حالة اللاشعور . هذه الصور تظل في الذاكرة وعن طريق الجسم الإنساني يمثل في الشعور من هذه الذكريات ما يستجيب لتأثير الموقف الحاضر و ما يلاءم الحاجة للعمل، ومثل هذه الذكريات في الشعور هو ما يسمى "الإدراك الحسي"³⁵ . و هو حسب مفهوم برجسون ظاهرة متولدة من ظهور الذكريات لملاقاة الإدراك المحض و تأويله . فهناك كما قال برجسون انتقال من "الفكرة إلى الإدراك"، كما انه لا يمكن أن لا يكون هناك ما يلاءم الحاجات العملية، و المؤثرات الراهنة للصور وهذا يسميه برجسون "بالتصور الخيالي" . إذ يتضح أن الصور التي تمثل في النفس هي موجودة في الذاكرة ولكنها ليست مدركة، و التصور يعني أن صورة معينة تنفصل عن الصور الأخرى، و بمقتضى هذا تصبح الصورة تصوراً شعورياً .

إذن فالعالم الذي تقول به فلسفة برجسون هو عالم من الصور، بعض هذه الصور يظل في حالة اللاشعور . وبعضها الآخر يمثل في مجال الشعور، فيكون إدراكاً حسيماً، إذا كانت الصور متعلقة بمطلب الحياة العملية المادية. أو يكون تصوراً خيالياً، إذا لم يكن مثل الصور متعلقاً بهذه المطالب . إذ بينما لا ينفذ إلى مجال الشعور في حالة الإدراك الحسي إلا الصور التي تعين على الفعل الحاضر، و نجد أن الصور التي تنفذ إلى ذلك الشعور في حالة التصور الخيالي تبقى في مستوى الحلم .

³⁴ الشاروني حبيب، بين برجسون وسارتر أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة، سنة 1963م، ص 74 .

³⁵ المرجع السابق، ص 75 .

فبهذا اعتقد برجسون انه قد قضى على المشاكل التي تثيرها النظريات السائدة سواء كانت مثالية ترد المادة إلى التصور الموجود عنها في الذهن، أم واقعية تجعل من المادة شيئاً مخالفا لطبيعة التصورات ومن شأنه أن يحدث هذه التصورات . فكل من هذين الاتجاهين لا يفسر معرفة النفس للعالم الخارجي دون أن يخل بأحد شرطين من الواجب - فيما يرى برجسون - ان تحققهما معا : الشرط الأول أن يظل العالم موجودا قائما خارج الإنسان، و هو الشرط الذي تخل به المذاهب المثالية . و الشرط الثاني أن تتجلى المعرفة في موجود مستقل عن العالم أي في النفس الإنسانية، و هو الشرط الذي تخل به المذاهب الواقعية . يجب إذن لأجل أن يتحقق الشرطان في رأي برجسون أن يبقى الإنسان في العالم وان يبقى العالم في الإنسان، وهذا موقف اتخذه برجسون حين رد الأشياء المادية والنفس الإنسانية إلى مجموعة من الصور . وجعل هذه الصورة شيئاً بين المادة والروح . فما دامت النفس مجموعة صور، والصورة شيئاً يختلف عن المادة أمكن للنفس أن تحمل الصورة الخيالية دون أن يكون بين طبيعتها وطبيعة الصورة أي تناقض . و الأمر في هذا ينسحب على جميع أفعال المعرفة حيث تكون المسألة عبارة عن حضور صور للنفس . إذن فجميع هذه الأفعال تقتضي أن يكون هناك اتصال بين النفس والأجسام، فالوجود الشعوري ديمومة متصلة وانسياب مستمر لا يحتمل انقطاعا أو إعادة . وان هذه الديمومة تعني بقاء الماضي وامتداده إلى الحاضر وتغييره نحو المستقبل في تجدد وحرية دائمة . كما بين برجسون أن الشعور هو ذاكرة، و التي هي مجموعة أحوال الشعور الماضية . وهذه الأفعال تبقى في صيغة صور تسمى ذكريات، و هو ما يستعان به في الإدراك الحسي، وما يظهر أو يتسلل إلى الشعور في حالة التصور الخيالي في الأحلام.³⁶ إذن قسّمات الحياة الشعورية عند برجسون الديمومة والذاكرة، وقد تبدو المادة على النقيض خالية من ذلك . و هكذا تكشف لنا دراسة برجسون للمادة أن الحركة التي تتم في الخارج تتجمع فيما بينها كما تتجمع الذكريات، وهي التي تبدو للشعور في صورة كفيات . ومعنى ذلك هو أن في الأشياء ذاكرة بفضلها تتركز أحوال الحركة إزاء الشعور فتظهر في صيغة كفيات . فالمادة إذن في رأي برجسون ذاكرة، وهي بذلك قريبة من الشعور .

من منطلق هذا يرى برجسون أن الوجود في أصله لم يكن متمايز، وإنما وجود كلي متصل . ثم انفصل وتميز فظهر الشعور في بعض أجزائه، وظهرت المادة في أجزاء أخرى، هذا الوجود الأصلي إنما هو ديمومة مطلقة .

هكذا نقول إن فلسفة برجسون إذن هي فلسفة اتصالية تفترض قيام اتصال بين المادة والروح، ولهذه الفلسفة الاتصالية نتيجة سيعارضها سارتر، وهي اعتبار برجسون الوجود على انه ملاء محض، فالاتصال إذ يتنافر والانفصال . إن الكلي المتصل لا بد أن يصبح كلا مليئا، إذ يرى برجسون انه لا مجال لأن تتمثل العدم كي تنتقل منه إلى الوجود . إن تمثل العدم يعني إما

³⁶المرجع السابق، ص 78 .

تخيله وإما تصوره، وليس في الوسع تخيل العدم لأن هذا يقتضي تخيل زوال الإدراك الخارجي والإدراك الباطني معا . والواقع أن غياب احدهما يعني حضور الآخر، فنحن نستطيع فحسب تخيل بالتناوب انعدام لأحد منهما، ولكننا لا نستطيع أن نتخيل انعدام الاثنين معا . إذن ليس في استطاعة العقل أن يتخيل زوال الكل، و إذا حاولنا ذلك فإننا نتبين أننا نفكر وأن شيئاً لا زال قائماً³⁷. كذلك ليس في الوسع تصور العدم سواء أكان ذلك بصدد الأشياء الخارجية أم حالات الشعور الباطنية، فالفرد الذي يأمل إيجاد شيئاً ثم يجد شيئاً آخر، فبالغاء موضوع ما يتضمن إحلال غيره محله إذ بهذا رأى برجسون أن تصور العدم ليس إلا تصورا لعناصر ايجابية، وهي من نوع الاستبدال . إذن ليس في الإمكان تمثل العدم في فلسفة برجسون إنه عندئذ لا تتمثل عدما وإنما وجودا و ملاء و بهذا ففكرة العدم فكرة زائفة لا معنى لها في هذه الفلسفة .

هكذا إذن كانت فلسفة برجسون وهي الفلسفة التي ترعرعت في جو الاطمئنان، واتخذت من مقولة الديمومة أساسا لها و عاملا من أهم العوامل قد بعثت الثقة في النفوس وأضفت على الجو الفرنسي شيئاً من التفاؤل و الازدهار .

المطلب الثاني : تفويض سارتر للفلسفة البرجسونية

لقد عايش سارتر الجو الذي سادت فيه الفلسفة البرجسونية- فلسفة التفاؤل والثقة بالحياة - وعرف في مدينة*لا روشيل*الحياة البرجوازية المطمئنة، غير أن هذا الجو الفرنسي سرعان ما تسربت إليه عوامل الانحلال و التفكك . ومع مرور الزمن و اضطراب الحياة الفرنسية لم تعد الفلسفة البرجسونية تمثل العصر و في هذا قال فاليري : *إننا لا نجد اليوم حولنا غير مظاهر القلق والشقاء...وفي وسط هذا العصر المظلم يبدو برجسون من وراء الأفق شخصية راحلة تنتسب إلى عصر مضى "38 ، فقد اختفت فلسفة برجسون ولم تعد تمثل روح العصر، و ظهر جو جديد في الوقت الذي عرف فيه المجتمع الفرنسي انحلال في مختلف المجالات . جو القلق والجزع من أثار الحربين العالميتين، ففي هذا الجو الجديد ظهر -سارتر وبدأ يتفلسف وقد اتجه هذا الأخير اتجاها معارضا لتفكير برجسون و فلسفته . و ظهر ذلك أولا في كتابه *الخيال L'imagination، درس فيه طبيعة الخيال والصورة الخيالية، وعمل على نقد نظرية برجسون و موقفه من فكرة الاتصال، و هو الموقف الذي عمل سارتر على نقضه وتقويضه . إذ بين سارتر أن كلمة "صورة" التي أراد برجسون التوحيد بمقتضاها بين الشعور

³⁷ المرجع نفسه، ص 81 .

³⁸ المرجع السابق، ص 82 .

و الأجسام، إنما تأتي في فلسفة برجسون بمعنيين مختلفين : فهي تعني أحيانا *تلك الصورة التي هي أقرب ما تكون إلى اللوحة و التي تحملها الذاكرة معها، كما نحمل لوحة نزلها من الحائط*، وهي تعني أحيانا أخرى كما رأى سارتر * الصورة التي هي أقرب ما تكون إلى الشيء، و التي تكون مندمجة في الصور الأخرى وموجودة دون أن تكون مدركة*، فليس هناك إذن في رأي سارتر توحيد و إنما هناك ازدواج في الدلالة . وسارتر رأى أن برجسون ينزلق من إحدى الداليتين إلى الأخرى، فيعطي الصورة التي لوحة كل ما في الموضوع من امتلاء . ومن هنا فان الصورة عند برجسون لا تختلف كثيرا عن الصورة بالمعنى التجريبي، إذ رأى سارتر أن الصورة عند برجسون هي عنصر من عناصر الفكر يتبع الإدراك الحسي، فالصورة عند برجسون لا تختلف عن الإدراك الحسي في طبيعتها، وإنما هي تختلف عنه في الدرجة . فليس صحيح أن برجسون قد أقام – كما اعتقد هو- بين الإدراك الحسي و الذاكرة فارقا في طبيعتهما، إذ رأى سارتر انه جعل من الصورة مجرد ظل يضاعف الإدراك الحسي . إذن فالخطأ الذي وقع فيه برجسون – فيما يرى سارتر- هو انه وضع وجوديين متميزين هما: الصورة باعتبارها شيئا، والصورة باعتبارها ذاكرة، ثم أراد التوحيد بين هذين الوجوديين فانتهى به الأمر إلى أن *يخلط بصفة مستمرة بين موضوع العقل و بين فعل التعقل*، إنه بهذا يخلع على الصورة أحيانا قيمة موضوع المعرفة و أحيانا أخرى قيمة فعل الشعور ذاته. وبناء على فكرة القصد التي استلهمها سارتر من المنهج الفينومينولوجي انه هناك تمييز أصلي بين الوعي وموضوعه، ذلك التمييز الذي أهملته نظرية برجسون في الصور، وهو ما يؤدي مباشرة – فيما يرى سارتر- إلى القضاء على جميع أفعال المعرفة . ففعل المعرفة عند سارتر إنما يقوم أساسا على انفصال العارف واستقلاله عن موضوع المعرفة . فالنتيجة المباشرة لموقف برجسون الاتصالي هي إذن القضاء على هذا الاستقلال، والقضاء بالتالي على فعل المعرفة ذاته باعتباره في رأي سارتر انفصال و ملاءمة دائمة .

هذا الاتجاه المعارض لفلسفة برجسون قد عمل على إعداد موقف سارتر و مذهبه عن الوجود، فقد خلص سارتر في كتابه " الخيال " إلى ضرورة التمييز بين الإدراك الحسي والخيال . وفي عام 1940م صدر لسارتر كتاب *الخيالي L'imaginaire*³⁹ فيه اكتشف سارتر أن دراسة الخيال تقتضي التوجه إلى موضوع الخيال ذاته ووصفه وصفا مباشرا، إذ في هذا الوصف انتقل سارتر من الموضوع الخيالي إلى دراسة الوجود، وبما أن الموضوع الخيالي غير قائم في الوجود أي بمعنى انه عدم، فنحن عندما نتخيله ندرك أن هناك عدما يتسلل الوجود. إننا في الوقت ذاته نتخيل الموضوع أي نقرر حضوره ووجوده، و إنما نتخيله غائبا أي نقرر عدمه . فالوجود إذن حسب فلسفة سارتر يتخلله العدم، والعدم يقوم في الوجود . هكذا انتقل سارتر من دراسة الموضوع الخيالي إلى دراسة الوجود والعدم . و بعد مضي ثلاث سنوات

³⁹الشاروني حبيب، المرجع سابق، ص 81 .

صدر لسارتر كتاب (الوجود و العدم)، في هذا الكتاب واصل سارتر في نفس الاتجاه المعارض لفلسفة برجسون .

لقد كانت فلسفة برجسون فلسفة مليئة ترى أن الوجود ملاء محض، وانه ليس هناك مجال لتمثل العدم، بل قد ذهب إلى انه لا يمكن اشتقاق النفي من الوجود . أما سارتر بعكس ذلك رأى أن الشرط الأساسي لإمكان القول "لا" هو أن يكون اللاوجود حاضرا حضورا في أنفسنا، و أن يكون العدم حائما حول الوجود،⁴⁰ فليس الوجود ملاء محض و إنما هو وجود يتخلله العدم .

خلاصة الفصل الأول :

نستخلص من هذا الفصل أن إشكالية الوجود من أهم مباحث الفلسفة، فقد درست هذه الإشكالية من قبل رجال الفكر عبر التاريخ . إلا أنها اتخذت طابعا جديدا مخالفا للدراسات التقليدية، إذ عرفت كفكرة أو كتيار فلسفي واضح المعالم في العصر الحديث و هذا من طرف "كيركيغارد" (1813م – 1855م) الأب الحقيقي للفلسفة الوجودية .

فالوجودية بهذا اتجاه فلسفي يعلي من قيمة الإنسان، و يؤكد على تفردة . و أنه صاحب تفكير و حرية و إرادة و اختيار و هو في غير حاجة إلى موجه . و هي بهذا فلسفة عن الذات أكثر

⁴⁰ سارتر جون بول، الوجود و العدم، تر : عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الأدب، بيروت، سنة 1966 م، ص 47 .

منها فلسفة عن الموضوع، و هي جملة من الاتجاهات و الأفكار المتعلقة بالحياة و الموت و المعاناة و القلق و العدم الذي حل بالبشرية . ظهرت الوجودية في القارة الأوروبية، و من أشهر زعمائها في الفترة المعاصرة الفيلسوف الفرنسي "جون بول سارتر"، و الألماني "مارتن هيدجر" ... الخ هؤلاء الفلاسفة الوجوديون .

و من المبادئ الفكرية للفلسفة الوجودية تقديسها للحرية، و التي بدونها يفقد الوجود معناه الحقيقي . دعوتها للتخلص من القوالب القديمة مهما كانت مصادرهما مثل الدين و الأخلاق و القيم الاجتماعية، فالوجودية تنص على حماية رغبة الإنسان للاستمتاع بالوجود، و القضاء على الشعور بالخيبة و القلق الذي يشوبه في العالم . و تشجيع الإنسان على الاستمرار في الحياة بامتلاك فرصها لتحقيق الحرية فيها، و تسخير كل الطاقات الإمكانات لغرض تحقيق الذات الفردية دون إعطاء أهمية للماهيات .

تنقسم الوجودية بصدد هذا إلى قسمين : وجودية ملحدة و وجودية مسيحية . و هاتان الوجوديتان و إن كان بينهما نقاط من التفاهم، إلا أن بينهما نقاطا أكثر من التخالف... و هكذا نقول بأن الوجودية فرق و مذاهب، و إن جمعت الكل خطوط رئيسية... و قد اتخذ سارتر من الأدب وسيلة لنشر أفكاره الملحدة عن الوجود حيث استقى فلسفته الوجودية من الفلسفة الألمانية، غير أن سارتر فيلسوف فرنسي فلسف و فكر بطريقة الرجل الفرنسي .

الفصل الثاني

الفلسفة الوجودية عند جون بول سارتر .

مدخل الى الفصل الثاني :

يمثل جون بول سارتر (1905م – 1980م) الفيلسوف و الأديب و السياسي الفرنسي تيار الوجودية الملحدة، و الحقيقة أن حياة سارتر أثرت بشكل مباشر و بشدة في فكره الوجودي، و لونت تطوره الوجودي بألوانها التي انطبعت بها أعماله الفلسفية و غير الفلسفية بطابع خاص، حاول خلالها أن يحطم بطريقة أو بأخرى و دون أدنى احترام القيم الإنسانية .

فعلى الرغم من التنوع الكبير في أعماله سارتر الفلسفية و الأدبية و السياسية إلا أن الموضوع الأساسي الذي ظل يشغله طوال حياته، و الذي شغل معظم كتاباته كان هو " الوجود الإنساني "، و ذلك بإعطائه الأسبقية على الماهية، و هذا بعد أن اكتشف مجانية و عرضية الوجود من خلال روايته " الغثيان " التي أصدرها سنة 1938 م .

من هو جون بول سارتر ؟ وما هي أهم مؤلفاته ؟ وكيف تم اكتشافه للوجود ؟ وما هي نظريته لهذا الأخير ؟

ما معنى الوجود عند سارتر وما معنى الماهية ؟ وايهما يسبق الآخر ؟

المبحث الأول

نبذة عن حياة جون بول سارتر و أهم مؤلفاته .

جون - بول شارل أيمارد سارتر فيلسوف و أديب فرنسي معاصر، زعيم المذهب الوجودي الملحد . ولد في 21 جوان 1905م بباريس، أمه " أن ماري إشفيتزر " و والده " جان بايتست " ضابطا بحريا بالجيش الفرنسي، و الذي توفي عام 1906م . فكان على أرملته العودة إلى العيش مع أسرتها، إذ كان جد سارتر من ناحية أمه " شارل اشفيتزر " المؤلف و البروفيسور الألماني.

في عام 1963م نشر سارتر مقالا عن سيرة حياته بعنوان " الكلمات "، عرض فيها ما عناه من وحدة و شقاء في طفولته، و عزلة عن الأطفال الآخرين " كنت أبقى في المنزل بسبب أنانية جدي شارل إشفيتزر و موقفه الاستحوادي " ⁴¹. و في عام 1917م تزوجت أمه مرة أخرى و هو في سن الحادية عشرة، و قد انتقل سارتر إلى " لاروشيل " و بدأ حياته الدراسية إذ عرف بتفوقه، و هكذا حصل سارتر على معرفة مبكرة بالحياة الريفية في فرنسا و بكراهيتها . ثم التحق بعد ذلك بـ" مدرسة المعلمين العليا " أين التقى " ريمون آرون " و "موريس مورلوبونتي "، حيث شكلوا فيما بعد نخبة فرنسية تعلم مهنة الأرصاد من خلال الخدمة العسكرية ⁴². و بعد فشل سارتر في المحاولة الأولى في مسابقة" الأجر جاسيون في الفلسفة " عام 1928م فقد كان أكثر توفيقا عام 1929م، حيث حصل على المرتبة الأولى في قائمة الناجحين . مارس سارتر مهنة تدريس الفلسفة في " لوهافر "، ثم في "ليون" فيما بين عامي 1931م و 1945م، و خلالها شارك في الحرب العالمية الثانية، ثم أصبح أسير حرب عام 1940م .

لقد أجاد سارتر اللغة الألمانية و التحق بالمعهد الفرنسي ببرلين حيث درس الفلسفة الألمانية المعاصرة، و هكذا تأثر بالفلاسفة الألمان " إيدموند هوسرل " و " مارتن هيدجر " . و فيما بين عامي 1936م و 1940م نشر سارتر ثلاثة أبحاث حاول خلالها تطبيق المنهج الظاهري لهوسرل على مؤلفاته : " الخيال " و " نظرية عامة في الانفعالات " و "التخيل"، في حين نجد كتابه الفلسفي الذي صدر عام 1943م يدين أكثر لفلسفة هيدجر، إذ يعتبر ترجمة لكتاب هيدجر " الوجود و الزمان " . و لما كان سارتر وجوديا فقد اهتم بأشكال أخرى من الكتابة منها : الرواية، إذ بدأ سارتر بكتابة القصص في الثامنة من عمره و هو يسود مئات الصفحات ليحيا وجوده الذاتي، و ليؤكد " أنه يوجد دائما شيء يعمل "، فكانت رواية " الغثيان " أول رواية له، و التي لقيت تشجيعا من قبل النقاد الأدبيين . و من هنا بدأ سارتر بكتابة المقالات و الكتب الفلسفية و الأدبية و أصبح معروفا في الأوساط العالمية كأديب و فيلسوف و رجل سياسي .

40تودي فليب، هواريد ريد، أقدم لك سارتر، تر : إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة 2002م، ص

10

⁴² عمراني عبد المجيد، جان بول سارتر و الثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، الجزائر، دط، دس، ص ص 11-12 .

و لسارتر موقف من الثورة الجزائرية كونه أكبر المثقفين الفرنسيين، فكانت له أفكار منها سيطرت الثورة الجزائرية إثر على السياسة الفرنسية و أكد على أن العمل السياسي الوحيد الذي ينبغي تدعيمه و العمل من أجله هو مساندة المقاتلين الجزائريين، كما تطور موقفه تجاه الثورة الجزائرية و ذلك من خلال كتاباته التي تتدد بطرق التعذيب المطبقة على الجزائريين، و عند نهاية الثورة الجزائرية أدرك سارتر أنه كافح و ناضل من أجل حرية الآخرين و هذا يعني أنه أدرك و استوعب حرите و هي حرية الآخر . و قد أضاف سارتر إلى ذبوع صيته تحريرها للمجلة الفرنسية " العصور الحديثة " .

و هكذا إذا كان يلام على هذا الفيلسوف الفرنسي، فهو يلام على توظيفه عبارات قصيرة تستخدم كشعارات عند الأغبياء مما تستخدم كمفاتيح لاكتشاف فلسفته الخاصة من مثل : " الحياة خلو من المعنى"، "الله ميت"، "لا يوجد أي قانون أخلاقي"، " الإنسان عاطفة لا فائدة منها"، " العالم تشويش قوي مثير للغثيان"، و لهذا فالإنسان الذي يتحدث بمثل هذا يثير الشباب المتمرد غير الراضي، و في الواقع أن سارتر لا يشعر بالراحة تجاه العدميين من الشباب، فهو مع كل ما يقال عنه رجل أخلاقي يعلم فوق كل شيء الحاجة إلى المسؤولية، و هو يؤمن بأن الفضيلة ممكنة لكنها صعبة، و أن العالم يمكن تغييره إلى الأفضل لكن ذلك يقتضي جهدا . و هكذا و بعد صراع طويل مع الحياة كانت وفاة فيلسوفنا عام 1980م، بعد أن ترك تراثا أدبيا و فلسفيا و سياسي غزيرا، و من أعماله الروائية نذكر : " دروب الحرية"، " الغثيان " و في المسرح " الذباب"، " جلسة سرية"، " الأيدي القذرة" و " الإله و الشيطان" و " سجناء ألتونا". و في الفلسفة : " علو الأنا"، " تخطيط لنظرية في الانفعالات"، " سيكولوجية الخيال" إضافة إلى مؤلفه الفلسفي القيم " الوجود و العدم" الذي جعله كمفكر ضمن الفلاسفة الوجوديين المعاصرين، و كذا " الوجودية نزعة إنسانية"، " ما الأدب؟"، " نقد العقل الجدلي"، " مواقف" ⁴³.

⁴³ كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، ط 1، بيروت، سنة 1993 م، ص ص 215-216.

المبحث الثاني

مجانية الوجود و الشعور بالغثيان .

إن التجربة الأساسية التي بدأ منها جون بول سارتر و التي تتخذ في نظره أعظم قيمة بوصفها كشافا وجوديا، و هي تجربة " الملل " التي وصفها في رواية " الغثيان "، و هي قصة ميتافيزيقية تصور حياة كاتبها " أنطوان روكانتان " أو بالأصح تصور حياة سارتر في " الهافر "، و روكانتان بطل الرواية رجل مثقف كان يعيش في ميناء نورمان ببوفيل، غذ عمل على تأليف سيرة " دو روليبون " أحد بارزي القرن الثامن عشر، و يخيل لنا أن روكانتان رجل حر، إنه في الثلاثين من العمر ليس له أسرة أو عمل، و ليس لديه ما يعرف "باللتزامات"، فهو بذلك يفعل ما يريد و يعيش و ينتقل إلى أي مكان و في أي زمان يريد، يمكن القول أنه حر و لكن سارتر يغيرنا في ذلك بأن روكانتان ليس رجلا حرا (حقا)، فهو غير ملتزم و أحد معتقدات سارتر أن عدم الإلتزام ليس إلا سخرية من الحرية، فروكانتان يعاني الوحدة، و هو يتأمل وجهه في المرأة و يقول : " لا أستطيع أن أفهم شيئا من هذا الوجه، إنلوجه الآخرين معنى أما وجهي فلا، و لا أستطيع حتى أقرر ما إذا كان جميلا أم قبيحا، أعتقد أنه قبيح لأنهم قالوا لي ذلك، لكن ذلك لا يثير إستغرابي " ⁴⁴. و يقول أيضا : "ربما كان محالا على المرء أن يفهم وجهه بالذات، أو ربما بسبب أنني إنسان وحيد . إن الناس الذين يعيشون في المجتمع يعرفون كيف يرون أنفسهم في المرايا كما يبدون لأصدقائهم، أما أنا فليس لي أصدقاء، أهذا هو السبب في أن لحمي عار ؟ " ⁴⁵. من خلال هذه الأقوال يتضح أن للناس أو للغير في فلسفة سارتر دور في تحديد طبيعة الفرد و في تحديد وجوده، فالفرد يكتشف ذاته من خلال الآخر، و كأن الآخر مرآة تعكس طبيعة الفرد و من خلالها يكتشف وجوده .

إن القلق الذي يعانيه روكانتان ليس أنه غريب عن الحقيقة، و إنما هناك شئيل آخر يثير قلقه و يسبب له اليأس و الغثيان، ليس الأمر وجود أشياء بعينها هي التي تسبب له اليأس، إنه يقول بأنه يستمتع بملامسة الأشياء المادية التي تضايق البعض و تسبب لهم الضجر و الإشمئزاز .

" إنني أحب التقاط القسطل و النفايات و خاصة الأوراق، و بشجاعة بسيطة أقذف بها من فمي كما يفعل الأطفال، و لقد ثارت آني عندما رأنتي ألنقط ورقة مقواة قيمة و قد تلوثت... " ⁴⁶. و هو لازل يحاول التقاط الورق القذر لمنه إكتشف أنه لا يستطيع فعل ذلك، إنه شعر بحريته تفلت منه، و يزداد شعوره بأن العالم الخارجي لم يعد يحتمل، و هو يقول لنفسه إن الأشياء الخارجية يجب ألا " تلمسه "، ومع ذلك شعر بها تلامسه كما لو كانت حيوانات حية "، و يصبح الغثيان مزمنا عند روكانتان إذ يكتب قائلا : "إنه يستولي علي، ليس الغثيان داخلي...إنني الشخص الذي

⁴⁴ سارتر جون بول، الغثيان، تر: سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، ط2، سنة 1964م، ص 26 .

⁴⁵ المصدر نفسه، ص 28 .

⁴⁶ المصدر نفسه، ص ص 17-18 .

داخل الغثيان... إن الأشياء جميعها غير لازمة، نافلة" زائدة عن الوجود "إنها عرضية، و نفس الشيء ينطبق عليه أيضا " و أنا ناعم، ضعيف، قذر، مقرف، أتلاعب بالأفكار المتشائمة، أنا أيضا عرضي " ⁴⁷. إن روكانتان شعر بالضجر و و الملل و السامة من الحياة التي يعيشها، فإكتشف في ذلك أن حياته تتصف بـ"المجانية"⁴⁸، أي أن لا شيء في حياته له ما يبرره أو له هدف و غاية، فهو يشكو من أن كل شيء في حياته وجد بلا سبب و لا مبرر لوجوده حتى هو نفسه، و أن الوجود عرضي، فالحياة و الوجود بهذا عبث إذ يقول عن هذا نقلا عن جوليفيه ريجيس : " الشيء الجوهرى هو عدم لزوم الوجود، أقصد أن الوجود ليس هو اللزوم و الضرورة، فأن يوجد المرء هو ببساطة أن يكون " هنا "، فيكون وجود كل فرد لا تحكمه أية ضرورة، فمن الممكن أن يحدث أي شيء لأي فرد، كما أن الأشياء يمكن أن تكون أي شيء آخر، و أنها لا تتمتع بأي ثبات و إذا كانت تبدو على أنها لا تتغير فذلك بسبب كسلها و كسلنا، و فجأة تفقد الأشياء إتساقها و هويتها و لا تعود الألفاظ تخفي الأشياء التي بعد أن تجردت من أسمائها توجد هناك عنيدة جبارة في ماديتها الغفل و في لا معقوليتها، إنه لا يوجد شيء ثابت في الوجود، كل شيء يمكن أن يحدث و أنه لا توجد قواعد و معايير ثابتة، ونتيجة لهذا نغوص في الغثيان " ⁴⁹. إن سارتر في روايته صور الطابع العرضي للوجود، و ما ينتابه إزاء هذا الوجود العرضي من قلق و ملل، بمعنى أنه وصف عبثية الحياة و عدم لزومها فحياة الفرد غير ضرورية، فالوجود في تغير مستمر و هذا يثير الغثيان في رأيه، فالوجود عرضي لا تحكمه أية غاية إذ في هذا يقول روكانتان : " ...فقد كنت منذ لحظة في الحديقة العامة و كان جذع شجرة الكستناء يغرز في الأرض، تحت مقعدي، و لم أكن أذكر بعد أنه كان جذرا . فقد تلاشت الكلمات و تلاشت معها دلالة الأشياء، و طرق إستعمالها، ...كنت جالسا و أنا حاني الرأس قليلا إلى الأمام، وحيدا قبالة هذه الكتلة المعقدة السوداء الخام التي تثير خوفي، ثم أتاني بعد ذلك هذا الإشراق و قد قطع على أنفاسي، إنني لم أستشعر قبل هذه الأيام الأخيرة ما معنى كلمة " الوجود "، لقد كنت كالآخرين أولئك الذين ينتزهون على شاطئ البحر في ثيابهم الربيعية، و كنت أقول مثلهم " إن البحر " هو أخضر، و تلك النقطة البضاء في السماء، " هي " عصفور الزمجم و لكن لم أكن أشعر بأن ذلك كان موجودا، بأن الطائر البحري " طائر-موجودا "، إن الوجود عادة يختبئ، إنه هناك، حولنا، فينا، إنه " نحن " و ليس بوسع أحد أن يقول كلمة دون أن يتحدث عنه، و هو بعد كل شيء، لا يمكن لمسه " ⁵⁰. هكذا إكتشف سارتر الوجود و إكتشف أنه وجود متحجر مختلط خالي من المعاني التي يصطلح عليها الناس و يصفونها على الأشياء .

⁴⁷ المصدر السابق نفسه، ص ص 180-183 .

⁴⁸ المجانية : لفظ يرد مرارا في كتب سارتر الفلسفية و الأدبية، و تشير إلى فكرة أساسية في فلسفة سارتر و هي كون الإنسان موجودا وجد بلا سبب و لا غاية .

⁴⁹ جوليفيه ريجيس، المذاهب الوجودية من كيركيغارد إلى جون بول سارتر، تر : فؤاد كامل، دار الآداب، ط1، بيروت، سنة 1988م، ص 115 .

⁵⁰ سارتر جون بول، الغثيان، تر : سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، ط2، سنة 1964م، ص ص 177-178 .

المبحث الثالث

الوجود يسبق الماهية عند سارتر .

إن المبدأ الأساسي الذي وضعه جون بول سارتر للوجودية هو مقولة " الوجود يسبق الماهية "، إذ يقول سارتر عن هذا في مجلة " العمل " 27 كانون الأول 1944م نقلا عن كتاب " معنى الوجودية " : " في التعبيرات الفلسفية ما يدل على أن لكل شيء من الأشياء ماهية ووجودا، فالماهية هي مجموعة ثابتة من الخصائص...و الوجود هو نوع من الحضور الفعلي في العالم... " ⁵¹. إذ في هذا نتساءل ما معنى كون الماهية مجموعة ثابتة من الخصائص، و الوجود هو نوع من الحضور الفعلي في العالم ؟

إن هنا (ذهن) و (خارج)، فما يتصور في الذهن يسمى ذهني، و ما يكون في الخارج يسمى خارجيا . مثلا : إذا تم تصور (فاطمة) أو تصور (جبل من ذهب) سمي ذلك ذهنيا، أما (القلم الموجود فوق الطاولة) أو (الطائر الموجود فوق الشجرة) فكل ذاك خارجي لوجودها في العالم الخارجي .

ثم إن هذه الأمور الخارجية، كل واحد منها له جزءان (الماهية) و (الوجود) . فالماهية هي الأمر الخاص بكل فئة من الأشياء و الوجود هو الأمر العام الشامل لجميع الأشياء، مثلا (الإنسان) و (الفرس) و (الذهب) كلها مشتركة في أن الجميع موجودة . و ذلك بخلاف الماهية التي تشير إلى الطبيعة الحقيقية للأشياء، فهي تشير إلى إنسانية الإنسان مثلا، و بهذا تكون حقيقة الإنسان و ماهيته، غير حقيقة الفرس و ماهيته، و كذلك بالنسبة إلى سائر الموجودات .

و لتوضيح هذا نمثل الوجود بـ(الضياء) الذي يغمر الأشياء، فكل ما هو موجود في الغرفة يشع عليه ضياء المصباح، بينما لكل واحد مما هو موجود فيها له حقيقة خاصة به .

و يرى " رشوان محمد مهران " في كتابه "مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة" أنه هناك نوعين من الماهية ⁵²: الماهية العامة و الماهية الخاصة، فالأولى تعني الطبيعة الإنسانية التي تميز النوع الإنساني عن غيره من الموجودات الأخرى، أما الماهية الخاصة فهي الحقيقة الفعلية التي يوجد عليها الإنسان في الواقع، فكون الإنسان خيرا أم شريرا، و كونه مثقفا أم جاهلا فهذه جميعها تشكل ماهية الإنسان الخاصة، و حين تحدث الوجوديين عن أن الماهية لا تسبق الوجود فإنهم قصدوا تلك الماهية الخاصة .

51 معنى الوجودية، دراسة توضيحية مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية، دار مكتبة الحياة للطباعة و النشر، بيروت، د ط، د س، ص 31 .

52 رشوان محمد مهران، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة و النشر و التوزيع، ط2، القاهرة، سنة 1984م، ص 104 .

يقول سارتر : " إننا نعني أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يتعرف إلى نفسه، و يحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، و يختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ و لم يكن شيئاً، وهو لن يكون شيئاً إلا وبعد ذلك، و لن يكون سوى ما قد قدره لنفسه، و هكذا لا يكون للإنسانية شيء اسمه الطبيعة البشرية...إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون، و يكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود، و الإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه " ⁵³. يتضح من خلال قول سارتر أن الإنسان يوجد أولاً قبل كل شيء، و يصادف و يظهر في الطبيعة و الوجود، ثم يتحدد من بعد، فالإنسان في أول وجوده ليس شيئاً و لا يمكن أن نحده بحد . و على ذلك فليس ثم طبيعة إنسانية، بل الإنسان كما يتصور نفسه و كما يريد نفسه و كما يدرك نفسه بعد أن يوجد . كما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود، الإنسان يوجد أولاً غير محدد بصفة، ثم يلقي بنفسه في المستقبل، و هو يشعر بهذا و ذلك بالأفعال التي يؤديها و لهذا الإنسان -فيما يقول سارتر- مشروع وجود يحيا ذاتياً . و هذا المشروع سابق في وجوده لكل ما عداه، فهو الذي يصمم مستقبله ثم يحقق من هذا التصميم ما يستطيع . فالإنسان لا يكون إلا بحسب ما يشعر بفعله، و بهذا الفعل الحر الذي يختار به ذاته يخلق ماهيته بنفسه .

و لكن ما القيمة من تقديم الوجود على الماهية أو جعل الماهية سابقة على الوجود ؟

فمن الواضح أنه لو تم تقديم ماهية الإنسان على وجوده لوضع بذلك إنساناً مثالياً، و ما العمل سوى الاجتهاد للامتثال به، و لأصبح الوجود موجهاً نحو غاية معينة وهي هذه الماهية التي يعبر عنها مثلاً بالخير ...و أعتبر بذلك جميع الناس مشتركين في هذه الماهية، و تنتج عنه توجيه جهدهم نحو ما يحقق كمال هذه الماهية . و كذلك يكون تقديم ماهية الإنسان على وجوده بمثابة قوة موجهة للوجود الإنساني، إل أن الوجودية جاءت لتقدم الوجود على الماهية، فالوجودية لا تولي اهتماماً للماهيات، و لا تعير أهمية إلا لما هو موجود أو كما يقول سارتر الوجود هو ما هو موجود . و من هنا قيل أن هذه الفلسفة أحدثت ثورة في دراسة الوجود الإنساني .

53 سارتر جون بول، الوجودية مذهب إنساني، تر : عبد المنعم الحفنى، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ط1، سنة 1964م، ص 14 .

خلاصة الفصل الثاني :

هكذا و من خلال الفصل السابق اتضح أن الفيلسوف و الأديب و السياسي جون بول سارتر يعد مؤسس المذهب الوجودي، حيث أدت كتاباته الفلسفية و غير الفلسفية إلى نشر أفكاره و مبادئه الوجودية التي عبر عنها بمختلف الطرق و الوسائل . و في هذا فقد اتخذ من الرواية وسيلة للترويج عن فكره الوجودي، و تعتبر روايته " الغثيان " التي أصدرها سنة 1938 م من أهم الروايات الأدبية له و التي نالت شهرة واسعة في الأوساط العالمية .

و في روايته هذه قد صور لنا سارتر نظريته عن الوجود، و من خلال هذا بدأ تاريخ سارتر الفلسفي الشخصي باكتشافه الوجود – الوجود المختلط الخالي من جميع المعاني و المبررات، و باعنا على الإحساس بالاشمئزاز و الغثيان . و لكن هذا الابتداء باكتشاف الوجود عند سارتر لا ينبغي أن يوحى كما رأى ذلك بأسبقية الوجود على الوعي، بل إن هذا الاكتشاف للوجود في فلسفته هو تجربة وجودية تفترض قبل كل شيء وجود أول هو الوعي بحدس التجربة الوجودية . فالحدس الواقعي للوجود – في – ذاته ينحل في فلسفة سارتر إلى الأنا الحادس و هو الموجود الأول و إلى الوجود المفترض و هو الوجود الثاني، و بهذا فقد أعطى سارتر للوجود أسبقية على الماهية، فالإنسان حسب منطق سارتر يوجد أولا ثم يحدد بعد ذلك بأفعاله ماهيته .

الفصل الثالث

أقسام الوجود عند جون بول سارتر

مدخل إلى الفصل الثالث :

اتخذت فكرة " الوجود " في الفلسفة الوجودية لجون بول سارتر مكانا و دورا لم تتأله من قبل، و هذا نظرا لما أداه هذا الفيلسوف و ما قام به لأجل الترويج لأفكاره عن الوجود . فقد اصطنع سارتر منهجا معيناً اتبعه في تحليله للوجود و بهذا فقد قسم الوجود إلى ثلاثة أقسام : " الوجود - في - ذاته " و يقصد به وجود العالم أو وجود الأشياء، و " الوجود - لذاته " و يعني به الوعي أو الإنسان أو الشعور، و " وجود الغير " و هو وجود الآخر الذي اعتبره سارتر الجحيم بالنسبة إليه . بيد أن الفكرة الأساسية التي سيطرت على كتابه الفلسفي " الوجود و العدم " هي التمييز بين الوجود - في - ذاته و الوجود - لذاته، و هما النمطان اللذان تؤسس عليهما فلسفة سارتر الوجودية، حيث تنطلق هذه الفلسفة من الذات من خلال فعلها و انفعالها و كذا واقعيتها، بحيث لا يمكن تصور إمكان وجود لذات واعية في العالم دون توجيهها إلى موضوع ما . فالذات تتعرف على نفسها من خلال وعيها بذلك، و من خلال تمتعها بالقصد و الحرية و الفاعلية فكانت رؤية سارتر للإنسان محددة سلفاً فاعتبره بذلك مشروعاً، و قال أيضاً بوجود الغير بحيث يقوم في رأيه بين الأنا و الآخر صراع يجعل وجود الآخر بمثابة الجحيم للأنا .

ما هو المنهج الذي اتبعه سارتر في دراسته للوجود ؟ و ما هي الأقسام التي جعلها لهذا الأخير ؟ و ما هي المقدمات التي بدأ منها سارتر دراسته للوجود ؟ و ما العلاقة التي أقامها بين تلك الأقسام ؟ .

المبحث الأول

" الوجود - في - ذاته " وأصل العدم عند سارتر .

المطلب الأول : ظاهرة الوجود و وجود الظاهرة في فلسفة سارتر

يظهر المذهب الوجودي لجون بول سارتر على هيئة نظرية أنطولوجية، و التي عرضها و شرحها من خلال تحليلات فينومينولوجية و سيكولوجية في مؤلفه الرئيسي

"الوجود و العدم"، إذ يقول سارتر في مقدمة كتابه هذا و التي يسميها : مقدمة في البحث عن الوجود " : " لقد حقق الفكر المعاصر تقدما هائلا برده الموجود إلى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه، و لقد أريد بذلك القضاء على عدد من الثنائيات التي تربك الفلسفة و إلى استبدال واحدة الظاهرة بها " ⁵⁴.

ليس من شك أنه لم تعد الحاجة كما يقرر سارتر في فلسفته إلى التميز في الوجود بين ظاهر خاضع للملاحظة و طبيعة تحتجب خلفه، إذ هذه الطبيعة بدورها لا وجود لها، فالمظاهر التي تكشف عن الموجود ليست باطنية و لا خارجية، إنها سواء جميعا وتشير جميعها إلى مظاهر أخرى لا لأحدها امتياز على غيره . و على هذا فأى ظاهرة في المنهج الفينومولوجي ليست مطلقة من حيث هي ظاهرة، بل إن وجودها هو في – ذاته موضوعي بالإطلاق . " الظاهرة " أو " المطلق – النسبي " تظل نسبية لأن ما يظهر يتعلق بأحد يظهر له، إنها لا تشير من ورائها إلى وجود حقيقي يكون هو المطلق . إن ما تكونه تكونه بصفة مطلقة لأنها تكشف عن ذاتها كما هي موجودة، وبالتالي يمكن دراسة الظاهرة و وصفها، إذ أنها دالة على ذاتها على نحو مطلق، و من ثم يصبح الوصف : انطولوجيا " من حيث أنه يقصد الوجود ذاته، و لكنه انطولوجيا " ظاهرية " من حيث أن الوجود ليس شيئا آخر غير موضوعية الظاهرة .

يرى سارتر أن كل ما يوجد يوجد على ما هو عليه، إذ يرى أنه ليس هناك في الموجود و لا يمكن أن تكون هناك أية إمكانية و أية " قوة " . فمن المناقض للعقل التحدث عما كان يمكن أن تنتج عبقرية "مارسال بروس" لو قد عاش أطول مما عاش، ذلك أن عبقرية بروس في رأي سارتر تقوم في مجموع أعماله المنتجة و ليس في شيئا آخر ⁵⁵. هذا ما أدى إلى نبذ ثنائية الظاهر و الماهية، فالماهية لا تحتجب خلف الظاهر، بل إن الظاهر يكشف عن الماهية . و ليست الماهية غير الرابطة التي تجمع الظاهر المتتالية للموجود، و بهذا يقول سارتر : "بأن ماهية الموجود ليست قوة مغروزة في جوف الموجود، بل هي القانون الجلي الذي يهيمن على توالي تجلياته " . و هكذا يتضح من هذا أن الوجود الظاهري يكشف عن ماهيته و عن وجوده،

54 سارتر جون بول، الوجود و العدم، تر : عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت، سنة 1966م، ص ص 14-13 .

55 بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر : عزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، سنة 1992م، ص 231 .

فالظاهر بهذا هو الوجود نفسه من حيث أنه يظهر، و لكن لا يلزم أن ما يظهر هو كل الوجود : فهناك في " و حدة الوجود العينية " ثنائية الشيء الذي يظهر، و الشيء الذي يظهر . فالظاهر بهذا يحيلنا إلى العارف و إلى الوجود بواسطة نسبية مزدوجة تمكن من تعريف الظاهر من حيث أنه يجعل العارف يخصص فعله في المعرفة، و من حيث أنه تعين للوجود الذي يبدو به الوجود إزاء العارف و هذا كله ملغى عند سارتر، نتيجة أن " الموجود ينبغي أن يرد إلى سلسلة المظاهر التي تكشف عنه، و من هذه المسئلة تنبع انطولوجيا سارتر . و بهذا فإذا كان الوجود ليس إلا سلسلة مظاهر فإنه ينتج عن ذلك أن الظاهر في موضوعيته عبارة عن مطلق لا يشير إلى وجود آخر وراءه، غير أنه في هذه الحالة يصبح ظاهره أو تحققه أمرا غير واضح، ذلك أن كل ظاهر هو علاقة بذات في تغير مستمر، إذ يصبح ظهور الظاهر وجود بالغير بالمعنى المطلق . و وجودا اعتباريا و لا معقولا كوجود الظاهر، و هذا الوجود نفسه الذي لا يمكن أن تكون له علاقة بشيء، و يتصور باعتباره هذا الشيء المتكامل الذي لا يمكن النفوذ إليه، الكثيف المعتم الذي يعرف " الوجود - في - ذاته " .

إن علم الوجود (الأنطولوجيا) هو وصف ظاهرة الوجود¹، إذ يرى سارتر أن هذا الوصف لا ينحصر في أن نكتشف في الظاهر وجودا يميل إليه على نحو ما، كأن الموضوع " يملك " الوجود عن طريق المشاركة أو بواسطة الخلق . فالموضوع موجود و لا يمكن القول أكثر من ذلك، فالوجود و من خلال هذا ظاهرة يشير إلى ذاته على أنه مجموعة من الصفات، و شرط لكل كشف، فهو شرط لكي ينكشف و وجود الظاهرة بهذا هي شرط الوجود و أساسه، و لكن هذا يفترض أن وجود الظواهر لا يؤدي إلى ظاهرة الوجود . فالمعرفة وحدها ليست كافية لتفسير الوجود، ذلك أن ظاهرة الوجود " أنطولوجية " تتطلب أساسا يكون هو نفسه وراء ما هو ظاهر و لكن ليس أن يكون الوجود مختبئ وراء الظواهر . فالظاهرة تدل على نفسها عن طريق أساس الوجود، فوجود الظاهرة يزيد إذن على المعرفة بهو يؤسسها في آن واحد .

المطلب الثاني : الكوجيتو السابق عن التأمل و وجود الإدراك .

إن وجود الظهور هو الظهور، و بهذا تم الكشف عن " الوجود - في - ذاته " . هذا الوجود الذي لا يرد إلى شخص المدرك، ذلك أنه هو أيضا موجود، فهناك إذن وجود المعرفة يتطلب نفسه أساسا، فإذا فرض وجود المعرفة دون الاهتمام بتأسيس وجودها، و إذا تم تأكيد أن " الوجود هو كون الشيء مدركا " فإن جملة " الإدراك - المدرك " في رأي سارتر انهارت و وقعت في العدم لافتقاره إلى الاستناد إلى موجود، و هكذا نجد أن وجود المعرفة يند عن كون الشيء مدركا، و على هذا ينبغي أن يكون وجود - الأساس للإدراك نفسه " وراء ما هو ظاهري " ذلك أن الوجود من حيث هو كذلك يحيلنا إلى وجود الذات، و هذا عن طريق

56 سارتر جون بول، الوجود و العدم، تر : عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الأداب، ط1، بيروت، سنة 1966م،
ص ص 15 - 17 .

الشعور . إذ في هذا يرى سارتر أن المذهب الواقعي التقليدي وقع في خطأ حين حاول تصور المعرفة على صورة خاصة و وظيفية للذات العارفة الموجودة من قبل قيام فعل المعرفة، فالواقع عند سارتر أن كل ما يوجد يوجد على هيئة ما هو في ذاته، أما المعرفة في عدم . فالشعور دائما شعور بشيء ما، و معنى هذا أنه لا يوجد شعور ليس وضعا لموضوع متعالى، فالمنضدة مثلا ليست في الوعي، بل المنضدة في المكان إلى جانب النافذة و وجود المنضدة مركز إتمام إلى الشعور . فهناك إذن حسب وجهة نظر سارتر " وجود الشعور " أو " الوجود - لذاته " و " الوجود - في - ذاته "، و المقصود بالشعور ذلك الشعور الواضع الذي يتجاوز ذاته لبلوغ موضوع ما، و الذي يستنفذ ذاته في هذا الوضع ذاته، و هذا ما سماه سارتر " الكوجيتو السابق على التأمل " ⁵⁶ و هو يعنى الشعور بموضوعه الذي يوجد بالنسبة إلي، إذ رأى سارتر أن هذا الشعور المدرك ليس هو نفسه موضوعا للإدراك و إلا تم الوقوع في تسلسل لا نهاية له . و بهذا ينبغي أن يكون الشعور رابطة مباشرة غير كوجيتية بين الذات

و الذات، و من ثم فإن الشعور التأملى يضع الشعور المنعكس على أنه موضوعه : ففي فعل التأمل يتم إصدار أحكاما على الشعور المنعكس أنا أخل منه مثلا، في حين أن الشعور المباشر بالإدراك لا يمكن الحكم، و كل ما هو قصد في الشعور يتجه إلى الخارج، و هكذا لا يوجد أي نوع من أولية التأمل مع الشعور المنعكس : ذلك أن الشعور الانعكاسي هو الذي يجعل التأمل ممكنا، فهذا يكون الشعور اللا موضوعي هو الشرط للفعل، كما أن الشعور المباشر للإدراك يستقطب كله حول الموضوع و العالم، إذ لا يمكن إدراك ذاته إلا على أنه شعور ب " موضوع "، و هو و موضوع شعوره يؤلفان شيئا واحدا . و بهذا المعنى ليست اللذة سوى الشعور بها، فالشعور شعور بكامله أي شعور من أوله إلى آخره، و لا ينبغي أن يحد إلا بنفسه.

هكذا رأى سارتر أنه لا يمكن تصور أية نشأة للشعور، ذلك أن الشعور لا يمكن أن يكون سابقا على وجود ذاته . كما أنه لا يمكن أن يكون فعلا خالقا لذاته، ذلك أن الشعور ليس شعور بذاته باعتباره فعلا، و لكن الشعور هو شعور بذاته بوصفه شعورا بشيء ما، و لنقل إذن : إن الشعور حسب رأي سارتر يوجد بذاته، لا بمعنى أن الشعور يصدر عن العدم، إنه لا يمكن أن يكون هناك عدم للشعور قبل الشعور لأنه لم يكن قبل الشعور غير ملاء من الوجود . فالشعور بهذا عند سارتر سابق على العدم، فلكي يوجد " عدم للشعور " فلا بد من شعور كان و لم يعد بعد، و لكنه بمعنى أنه " لا يوجد شيء " هو علة وجود الشعور، وأنه بذاته علة كيفية وجوده

و تحديد لذاته بذاته، و هكذا فإنه بالتخلي عن أولية المعرفة تم الكشف عن " وجود " العارف و الإلتقاء بالمطلق، و لكن لأن الأمر يتعلق بمطلق في الوجود فإنه يند عن ذلك الاعتراض الذي يعتبر أن المطلق المعروف ليس بعد مطلقا، و المطلق عند سارتر هو الذات العارفة لأكثر

56 سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص ص 22 - 25

التجارب عينية،⁵⁷ بمعنى أن الشعور يعد هو المطلق مادام من الممكن تصوره باعتباره ماهية تخرج إلى الوجود في علاقتها بموضوع ما، و الشعور هو التجربة ذاتها إذ ليس فيه شيء " جوهرى " و لكنه " مظهر " محض، إذ لا يوجد إلا من حيث أنه يظهر و المظهر فيه هو عين الوجود تماما، و خلاؤه الكلي يمكن أن يكون المطلق .

المطلب الثالث : البرهان الوجودي .

إن الشعور هو شعور بشيء ما، و معنى هذا عند سارتر أن الشعور يتجه ناحية وجود ليس هو إياه، أي أنه يتجه نحو موجود متعالى . و هذا التجاوز من الشعور ناحية شيء آخر هو تركيب مكون للشعور من شأنه جعل فعل الشعور برهانا انطولوجيا .⁵⁸ فالماهية أو الموضوع تقتضى وجود هذا الشيء المتعالى، فالقول بأن الشعور شعور بشيء ما معناه أنه لا يوجد وجود بالنسبة إلى الشعور خارج هذا الإلزام المحدد بأنه كاشف لشيء ما، أي كاشف لوجود متعالى . و هكذا تزول الذاتية الخالصة إذ أنها لم تكن غير شعور بالشعور و تصبح شعورا متصف بشيء أي شعورا بالعدم، و بالتالى عدما للشعور . فالقول بأن الشعور شعور بشيء هو القول بأنه ينبغي أن يحدث تكشف منكشف لوجود ليس إياه، و يتجلى على أنه موجود منكشف، بمعنى أنه إذا كان الشعور شعور بشيء ما فإنه كشف منكشف لموجود لا يكون الشعور، للموجود يتبدى على أنه موجود فعلا حين يكشف عنه الشعور .

و هكذا فإنه حين البدء من المظهر المحض يتم الوصول إلى الوجود الملىء، فيبدو الشعور على أنه موجود وجوده يضع الماهية و بالعكس هو شعور بوجود مظهره يقتضى أنه موجود و كل شيء فعل، و الوجود في كل مكان و هكذا يمكن القول إن الشعور موجود من أجله يقع السؤال عن وجوده من حيث وجوده . بمعنى أن كل المشكلة التي يضعها الشعور، و التي يضعها بالنسبة إلى ذاته هي مشكلة " الوجود الذي هو عليه " من حيث إن هذا الوجود يتضمن وجودا آخر غير ذاته، و الذي هو " الوجود - في - ذاته " أو وجود العالم، و يعنى سارتر من هذا أن الوجود ليس إلا الوجود غير الظاهري للظواهر، إنه وجود هذه المنضدة مثلا، و وجود هذه الشجرة و بوجه عام وجود العالم هو ما يتضمنه الشعور .

57 سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص ص 28 - 30 .

58 المصدر نفسه، ص ص 28 - 29 .

المطلب الرابع : الوجود – في ذاته .

إن الشعور كشف منكشف للموجودات التي تظهر أمامه، و على هذا فإن الموجودات لا تنكشف بنفسها للشعور، غير أنه يمكن للشعور تجاوز الموجود نحو وجوده، و هذا ما يسمى " وجودي – أنطولوجي " ⁵⁹. ومعنى وجود الموجود كما يتجلى للشعور هو ظاهرة الوجود و التي تنكشف مباشرة للشعور، ذلك أن الوجود – لذاته يختلف عن ذلك إذ أن الوجود – في – ذاته لا يشير إلى نفسه كما يفعل الشعور بـ " الذات "، فالوجود – في – ذاته وجود معتم بالنسبة إلى ذاته، ذلك أنه وجود ممتليء بذاته دون أن يكون فيه داخل يمكن جعله في مقابل خارج على صورة شعور أو حكم، و هذا ما جعل سارتر و دفعه إلى القول بأن الوجود هو ما هو .

و بهذا اعتبر سارتر "الوجود – في – ذاته" وجود متكامل، إنه تركيب الذات مع الذات . إذ رأى أن هذا الوجود منعزل في وجوده و ليس له أية صلة مع ما ليس إياه، فهو وجود الصيرورة، إذ أنه بذاته لا يمكن أن لا يكون ما ليس إياه، و لما كان متعجنا في ذاته مختلطا فإنه ما هو ما عليه و لا شيء أكثر من ذلك، كما أنه لا يضع نفسه على أنه غير وجود آخر، إنه ذاته إلى غير نهاية و يستنفذ في الوجود و من هنا فإنه يتخلص من الزمان، فهو مجرد قائم هناك، لا شك فيه، جامد، متكامل، كثيف لا يعوزه أي فراغ أو نقص و لا يحتمل أي مسافة بينه و بين ذاته، فهو ملاً مطلق خال من الوعي ندركه على أنه مستقلا عن أنفسنا . إن الوجود – في – ذاته ليس إيجابيا و لا سلبيا و ليس ثابتا و لا منفيًا، فه أبعد من جميع مقولاتنا ذلك أنه مجرد قائم لا يقال عنه ضروري أو ممكن أو ممتنع، إنه ما هو لا أكثر، و بهذا فالوجود في نظر سارتر هو ما هو، 1 هي 1 . و معناها أن 1 توجد في تطابق تام مع ذاته دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أي فراغ بين جزء منها و بين جزء آخر ⁶⁰ . يعني سارتر من هذا أن الوجود – في – ذاته لا سبب له و لا غاية و إنما هو وجود جامد معطى جميعه دون أدنى انفصال عن ذاته، إنه ليس إمكانا في ذاته، إنه في ذاته دون أن يكون لوجوده أي ضرورة . و من أجل هذا رأى سارتر أن الوعي يخلع على الوجود – في – ذاته تعبيرا إنسانيا هو الفضول هذا الجود الموضوعي يثير لدى الوعي شعورا كئيبا يتمثل فيما يعتقد في الغثيان .

⁵⁹ سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق ، ص ص 40-44 .

⁶⁰ المصدر نفسه، 152 – 153 .

المطلب الخامس : المساءلة عند جون بول سارتر .

إن الوجود - في - ذاته و الوجود - لذاته حسب رأي سارتر هما الحدان اللذان لا يمكن أن يرد الواحد منهما إلى الآخر، و بهذا فإنه لا يوجد أي فعل بينهما، لكن هناك كما قال سارتر سؤالين ينبغي على الانطولوجيا توضيحهما في إجابتها على ذلك : ما العلاقة التركيبية التي نسميها مع هيدجر الوجود - في - العالم ؟ و ماذا يجب أن يكون على الإنسان و العالم حتى تكون العلاقة بينهما ممكنة ؟⁶¹

إن كل شيء يحدث كأن الوجود - في - ذاته الذي هو " الواقع الإنساني " لأجل أن يؤسس نفسه و يبررها، و أيضا ليعالج افتقاره إلى علة وجوده، قد أعطى صفة الوجود - لذاته و ذلك بأن يخلخل على نحو ما هذا الوجود الكثيف المتكثف المليء الذي هو أشبه بالوجود - في - ذاته، و بأن يدخل على نفسه العدم . و الحقيقة أن في هذا القسم الذي يسميه سارتر العارف، الوجود الوحيد الذي يكون هناك باستمرار، فهو في رأي سارتر مجرد حضور لأن الشيء الذي نعرفه ليس حاضرا أو غائبا و إنما هو ليس غير الوجود - في - ذاته . ذلك الوجود الذي ليست له علاقة بأي شيء، إذ رأى سارتر أن هذا الحضور للشيء الذي نعرفه ما هو إلا حضور بالنسبة إلى اللا- شيء . فبروز هذا اللا-شيء هو شرط وجود عالم ما، و هذا اللا-شيء حسب فلسفة سارتر هو الواقع الإنساني ذاته الذي هو وضع للعالم و سلبه. فهما وضع و سلب أساسهما فينا و ليست لهما أي قيمة إلا بظهور العالم، ذلك أن الوجود - في - ذاته لا يتأثر بتصورنا له : فهو فيما وراء في العزلة الحاسمة لوجوده .

هكذا إذن رأى سارتر أن في العلاقة التي يتضمنها الوجود - في - العالم يكون الوجود كله موجود من ناحية الوجود - في - ذاته، لا من ناحية الوجود - لذاته . و ذلك أن هذا الوجود - لذاته ليس شيئا آخر غير علاقة خاصة مع الوجود - في - ذاته، فالوجود - لذاته بهذا لا يمكن تصوره أولا لأجل بلوغ بعد ذلك الوجود . و إذا كان كل شعور هو شعور بشيء ما فلا يوجد شعور إلا عن طريق هذا الشيء الذي لم يكن قبله شيء إلا الوجود - في - ذاته، و هذا الوجود - في - ذاته موضوعية خالصة، إذ لا يمكن فهم الوجود - في - ذاته على أنه وجود يكون بذاته له نزاعات تخرج إلى الممارسة الفعلية عن طريق علاقة عرضية بموضوع ما . و معنى ذلك تكوين الوجود - لذاته ليصبح وجودا - في - ذاته و القضاء على الشعور . فالوجود - لذاته إذن هو علاقة بالوجود - في - ذاته، و لما كان هذا الوجود - لذاته محاطا من كل جهة بالوجود - في - ذاته فإنه لا يمكنه الإفلات منه و ذلك لأنه ليس شيئا و لأنه غير منفصل عنه، فالوجود - لذاته بهذا يصبح أساس كل سلب و كل علاقة . فهو "العلاقة" حسب مفهوم سارتر . هذه النتائج

⁶¹ سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص 50 .

يمكن أن تستند إلى تحليلات لأنواع السلوك المختلفة التي يتخذها الواقع الإنساني، و التي تمكن من إدراك أصل السلب و ظهور العدم في حضن الوجود و تتمثل هذه الأنواع في المساءلة، إذ يمكن جعل النقطة التي نتخذها في هذا البحث عن معنى للوجود، فهو يضع سؤالاً و يقتضي بذلك وجود موجودا يسأل و موجودا يسأل، و هو بهذا يفترض وجود العلاقة الأصلية بين الإنسان و الوجود - في ذاته . و يدل من ناحية أخرى على أنني أسأل الموجود عن شيء ما و ما أسأل عنه الموجود يشارك في علو الوجود :أي أسأل الوجود عن وجوده و في هذا فأنا أنتظر منه كشفا لوجوده بإجابة تكون بنعم أم بلا حسب اعتقاد سارتر . و لما كانت الإجابة إما بالإثبات أو بالنفي إنما نواجه الوجود الموضوعي للاوجود . فالسلوك الاستفهامي إذن يفترض أن العدم هو حقيقة وراء ما هو ظاهر، و بهذا يوجد للسائل إمكانية دائمة لوجود إجابة سلبية . و السائل يكون في علاقة بهذه الإمكانية بوصفه واضح السؤال . إنه يضع ذاته في حالة عدم تعين، فهو لا يعلم ما إذا كانت الإجابة ستكون بنعم أم بلا . و هكذا السؤال في رأي سارتر يعد قنطرة تقام بين لا وجود المعرفة في الإنسان، و بين إمكان اللاوجود في الوجود العالي .⁶²

إن الوجود سابق للعدم و هو يؤسسه، و لكن أيضا أن العدم يستمد فاعليته من الوجود . و عدم وجوده لا يكون إلا في حضن الوجود و لن يكون الاختفاء التام مجيء مملكة اللاوجود، بل الاختفاء المساوي للعدم : فبيس ثم لا وجود إلا على سطح الوجود . فالعدم حسب رأي سارتر يحيط بالوجود من كل جانب، و هو في نفس الوقت مطرودا من الوجود . كما أنه يتجلى على أنه ما به يتلقى العالم صفاته كعالم . إذ يرى سارتر أن إدراك العالم باعتباره عالما هو معدوم، فما إن يظهر العالم حتى يتجلى على أنه ليس إلا عالما . أي أنه لا يمكن أن يكون إلا بواسطة الآنية و لكنها هي الأخرى داخلة في العدم، فمن أين تأتي قوة الآنية على الانبثاق بهذا في اللاوجود ؟

رأى سارتر أن هيدجر على صواب حين قال بأن السلب يستمد أساسه من العدم، لكن إذا كان العدم يؤسس السلب فذلك لأنه يشمل في داخله على " لا " . فالعدم في رأيه هو الأصل في الحكم السالب فهو نفسه سلب، و هو يؤسس السلب كفعل ذلك أنه هو السلب بوصفه وجودا . فالعدم يحمل في قلبه الوجود، و هو الذي يوجد في حضن العلو و يكون شرطاً له . فالآنية بهذا في فلسفة هيدجر ليست في ذاتها، إنها ليست لذاتها في قرب مباشر، و أنها تتجاوز العالم من حيث أنها تضع نفسها بأنها ليست في ذاتها و ليست العالم . و مع هذا فإنها تنطوي على صعوبة في رأي سارتر ، فالواقع أن هيدجر افترض أن للآنية القدرة على الانبثاق في العالم . بمعنى أن الآنية في رأي هيدجر منحت نشاطاً سالباً و الذي ينبغي لنا من تفسيره فهو صورة المشكلة، فالسلب لا يبرره إل وجود سلبي يؤسسه، و لكن لما كان يستحيل تصور أن العدم يمكن أن

⁶² سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص 52 - 53 .

يعطى قبل الوجود أو بعده أو بوجه عام خارج الوجود ذلك أن العدم لا يوجد، و إنما العدم قائم في حضن الوجود و هو في قلبه كالحشرة في الفاكهة.⁶³

المطلب السادس : السلب عند سارتر .

رأى سارتر أنه يمكن معارضتنا في أن الوجود – في – ذاته لا يقدم أجوبة سالبة، و في هذا رد سارتر بأنه يكون وراء الإيجاب و السلب معا . فالاعتراض الذي يصطدم به التصور لكون أن العدم شيئاً " وراء الظاهر " هو أنه من الأفضل تفسير السلب على أنه خاصية من خصائص الحكم . و من هنا لن يكون للعدم أية حقيقة غير تركيب الأحكام السالبة . و هكذا فإن السلب يكون واقعا على الحكم لا في الوجود، إذ يرى سارتر أن الاعتراض لا وزن له و ذلك أنه رأى أن السلب ليس هو الذي يوجد في أصل العدم، بل العدم لوصفه تركيبيا للواقع هو أصل السلب و أساسه . و علة ذلك أنه لو لم يكن للعدم حقيقة وراء ما هو ظاهر، فإن السلب نفسه يصبح محالا . و سارتر في دراسته عن العدم فإنه كان واعى بالفعل بما هو غائب، إذ في أعطى مثالا لتقريب لنا المعنى برجل على موعد مع صديق له " بطرس " في مقهى على الساعة الرابعة . إذ وصل الرجل إلى المقهى متأخرا بربع ساعة، و بطرس ذلك الصديق دقيق في مواعيده فرأى أن بطرس ليس موجودا و في قوله هذا " أن بطرس ليس موجودا " فإنه قول مختلف عن القول بأن " ولنجتون ليس في المقهى " كما قال سارتر أن العبارتين لهما نفس التركيب المنطقي فكلاهما حقيقي، غير أن دلالة كل منهما تختلف . إنني أبحث عن بطرس و أتوقع أن أراه، و لما أفشل في رؤيته أصبح واعيا بوجود فراغ أي أن غياب بطرس هو لا وجود . لكن رأى سارتر أنه كذلك حضور بطرس في مكان لا يعرفه هو الآخر ملاء من الوجود، فحين دخول الرجل إلى المقهى للبحث عن صديقه يحدث تنظيم تركيبى لكل الأشياء الموجودة في المقهى كأساس عليه يعطى بطرس بوصفه يجب أن يظهر، و هذا التنظيم الذي يجعل بطرس يظهر هو الإعدام الأول . فكل شيء من الأشياء الموجودة في المقهى كالمنضدة مثلا و غيرها يسعى لكي ينعزل و يسقط في العدم، و هكذا فإن هذا الإعدام الأولي للأشياء هو الشرط الضروري لظهور الوجود الأصلي وهو " بطرس " . غير أنها كما رأى سارتر ليس معناه أنه تم اكتشاف غياب بطرس في مكان محدد من المقهى، فالواقع أن بطرس غائب بذلك عن كل المقهى و غيابه يثبت المقهى في زواله و سقوطه في العدم .⁶⁴ و بهذا فإن تجربة العدم في رأي سارتر التي تكون لدى المرء عند وعيه للخواء أو الفراغ الذي يفصله عن عالم التجربة الموضوعية هو تجربة تثير القلق . و بهذا فإنه رأى سارتر أنه إذا كان الوجود في كل مكان، و إذا كان كل شيء ملاء من الوجود و الإيجاب دون أن تكون أية ثغرة، فإن أي سلب لا يكون متصورا و لن تكون هناك

63 المصدر نفسه، ص 72 – 74 .

46 سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص 58 – 60 .

سوى أحكام موجبة : " في حافة نقودي ثلاث آلاف دينار " و حكم آخر ليس إلا تقرير لفعل ايجابي " توقعت أن أجد خمسة آلاف دينار " تلك هي وقائع حقيقية موضوعية، و أحداث نفسية ايجابية و أحكام موجبة،⁶⁵ و من المستحيل في رأي سارتر تصور أسبقية للسلب لأن لا هي دائما شعور بلا . و من جهة أخرى فإن السلب سلب لشيء ما، و هذا يقتضي وضعا ينكر و يلغي . و هكذا لجعل " لا " ممكنة لا بد أن يكون اللا وجود حاضرا حضورا مستمرا فينا و خارجنا، و يجب أن يتردد العدم على الوجود أي أن يطارده العدم الوجود .

المطلب السابع : أصل العدم في فلسفة سارتر .

إذا كان السلب يحيلنا بالضرورة إلى العدم، فلا بد أن يكون " العدم " معطى لنا على نحو ما . و لكن من جهة أخرى إذا كان لا يمكن أن يوجد هناك عدم خارج الوجود و لا يمكن أن يعدم نفسه، فما هو إذن أصل العدم الداخل – في – العالم الذي يظهر على صورة وقائع سلبية سميت السلوب ؟ فمن أين يأتي العدم ؟⁶⁶ .

رأى سارتر أن الوجود هو وحده الذي يمكن أن ينعدم، فلاحظ أنه إذا لم يستطيع العدم أن يعدم نفسه فذلك لأنه لكي يعدمها يجب أن يكون موجودا، و لكن العدم عنده غير موجود . فالعدم بهذا يكون " كائنا "، و العدم لا ينعدم و إنما العدم " ينعدم " . و بواسطة الوجود تسلل العدم إلى الأشياء و في هذا رأى سارتر أن العدم لا يمكن أن ينبثق إلا " على مهاد من الوجود " فكيف يصبح ذلك ممكنا ؟

إن الوجود الذي عن طريقه يأتي العدم و يتسلل إلى الأشياء لا يمكن أن يتقبل العدم، لأن العدم لا يصل إلى ذلك الوجود إلا بواسطة وجود آخر، و هذا الوجود يستلزم وجود آخر يتلقى منه العدم و هكذا في سلسلة لا نهاية لها، و في هذا خلف في رأي سارتر . و من ناحية أخرى فإن الوجود باعتباره ايجابية خالصة لا يمكن أن يقيم خارجا عنه عدما لوجود عال، و يبقى إذن أن الوجود هو الذي يعدم العدم في ذات الوجود الذي هو . إذا فبهذا ليجب فهم العدم على أنه علو داخل في الوجود، و إلا تم تصور العدم من جديد على غير كيفية الوجود و هذا غير معقول .

إن العدم يوجد في آن واحد مع الوجود، و لكنه " لن يكون فيه " . و على هذا يمكن أن نعتبر بأن الوجود يجعل العدم يظهر في وجوده بمناسبة وجوده . و في الأخير يجب معرفة في أي مجال من " الوجود " نلتقي بالوجود الذي يكون هو عدم ذاته، و في هذا نعود إلى التساؤل باعتبار أن كل استفهام يعدم يفترض حركة إعدام مزدوجة : تكون الأولى في حالة يعدم المسئول عنه بالنسبة للسائل من حيث أن الإجابة يمكن أن تكون بالنفي، لكن من كون أن

65 المصدر نفسه، ص 62 .

66 المصدر نفسه، ص ص 77 – 79 .

الموجود يمكن أن ينكشف على أنه لا شيء فإن كل سؤال يفترض أننا نحقق تراجعاً معدماً إلى ما هو معطى، إذ يصبح مجرد عرض يتردد بين الوجود والعدم. وبهذا فإنه مع عملية التساؤل تدخل جملة من السلبية في العالم: فنرى العدم يلون العالم ويلتصق على الأشياء، ولكن في الوقت ذاته نجد السؤال يصدر عن السائل الذي يبرر نفسه في وجوده بكونه سائلاً، انتزاع نفسه من الوجود. إن العدم بهذا عند سارتر عملية إنسانية وهكذا يتضح أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يجعل العدم في العالم.⁶⁷ وإذا كان كذلك فكيف ينبغي أن يكون عليه الوجود الإنساني في وجود من أجل أن يأتي العدم بواسطته إلى الوجود؟

إن الإنسان لأجل وضعه عملية توليد الوجود بواسطة الوجود موضع التساؤل، ولأجل أن يكون لديه القدرة على إدخال العدم إلى الوجود، لا بد من أن ينتزع نفسه من تلك العملية ويمسك بها تحت ناظره بإفرازه العدم. ولكن جعل الإنسان على مبعده من الوجود يعني قطع علاقته بالوجود بإفرازه العدم الذي يعوز له، وفي هذا تنحصر حرية الإنسان.

المطلب الثامن: الحرية الإنسانية عند سارتر.

اتضح أن العدم يقوم في حضن الوجود ويصدر عن الوعي، ويحدث في الأشياء فراغاً. و "استعداد الإنسان لإفراز عدم يعز له، قد أطلق عليه ديكرت حرية"، غير أن سارتر رأى أن الحرية بهذا لا تعدو أن تكون لفظاً. ولهذا لا ينبغي الاكتفاء بهذا، بل يجب التساؤل على أي نحو يلزم أن تكون الحرية الإنسانية حتى يأتي العدم عن طريقها إلى العالم؟

ليست الحرية في فلسفة سارتر قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الإنسان، ويمكن تناولها بعيدة عنه ووصفها كشيء مستقل عنه. وإنما الحرية عنده هي في صميم الوجود الإنساني بحيث لا يمكن تناولها دون دراسة هذا الأخير، والذي عن طريقه ينبثق العدم إلى الأشياء. وبالتالي فالحرية حسب مفهوم سارتر شرط للعدم، إذ العلاقة بين وجود الإنسان وماهيته ليست شبيهة بعلاقة وجود الأشياء وماهيته. فوجود الإنسان في فلسفة سارتر الوجودية سابق لماهيته وبذلك إذن تكون الحرية سابقة على ماهية الإنسانية، لذا يقول سارتر بصدد هذا: "ماهية الموجود الإنساني في حال تعلق في حريته، فما نسميه حرية من المستحيل إذن أن نميزه من وجود "الآنية"⁶⁸، فالإنسان لا يوجد أولاً ليكون بعد ذلك حراً، وإنما لا يوجد أي فرق بين وجود الإنسان و"وجوده حراً". وفي هذا نجد أن سارتر قد أقام علاقة بين الوجود الإنساني وبين العدم هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقيم علاقة بين الوجود الإنساني

⁶⁷سارتر جون بول، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 80.

⁶⁸المصدر نفسه، ص ص 81 - 82.

و بين الحرية . و يعني هذا أن الحرية في فلسفة سارتر لها علاقة بالعدم من حيث هو شرط لانبثاقه إلى الوجود .

رأى سارتر أن في الحرية يكون الوجود الإنساني هو ماضيه الخاص و كذلك مستقبله الخاص على شكل إعدام، و معنى هذا أن الوعي له القدرة في الانفصال عن ذاته، و الذي يقوم بين الحاضر النفسي المباشر من ناحية و بين الماضي أو المستقبل من ناحية أخرى . هذا الانفصال في رأي سارتر هو العدم و هذا لا ينفى تعلق الوعي الحاضر بالوعي السابق من حيث أن الأول يفسر الثاني أو يقوم بتغييره مع بقاء الوعي السابق على أساس هذه العلاقة الوجودية مستبعدا أو موضوعا بين قوسين . إذن بهذا لا يكون هناك حاضر للوعي إلا من حيث أن له القدرة على الانفصال، إذ يصبح الحاضر منفصل عن الماضي حر إزاءه . و عليه ليس هناك وعي إلا من حيث هو حاضر إزاء موضوع ليس إياه، و هذا ما يتيح الحرية للإنسان و لذلك يتحدد الوعي باستمرار بأنه انطلق مما كانه في الماضي و حتى الحاضر باتجاه المستقبل . فالوعي بهذا يكون ماضيه و مستقبله و في الوقت نفسه ليس ذلك الماضي أو ذلك المستقبل، و هذا يعني أن الوجود الإنساني حر، فالوجود الإنساني عند سارتر هو الحرية التي هي الرفض المستمر و التجدد المستمر بحيث لا يستطيع الفرد تقرير ما هو موجود . فالوعي إذن ليس ما هو موجود، بل ما هو لا يوجد و ما هو سيوجد : إنه ليس ما هو موجود بمعنى أنه ليس حاضره ذلك أنه يتجاوز و ينفصل عنه . و الوعي هو ما لا يوجد الآن، أي الذي كان بمعنى ماضيه الذي تعده . و الوعي هو ما سيوجد بمعنى مستقبله الذي يتجه إليه بانفصاله عن الماضي . و معنى هذا أن سارتر ينظر إلى الوعي من وجهات عدة و هي التي تجعل من الوعي كما يقول سارتر : الموجود الذي يكون ما لا يكونه، و الذي لا يكون ما يكونه ⁶⁹ بمعنى أن الوعي من حيث هو وعي كما رأى سارتر ليس إلا القدرة على إفراز العدم، و بهذه القدرة يتحدد الوعي بأنه حرية .

إن الشعور بالعدم يجب أن يكون – لو كان موجودا – الشعور بالحرية حيث أن قدرة الوجود على الانفصال بإفراز العدم هو شرط الحرية نفسه، فما هي إذن الصورة التي يكون عليها هذا الشعور بالحرية ؟

يقول سارتر بأن الحرية تنكشف للإنسان عن طريق القلق، و في القلق تكون الحرية في وجودها" موضع سؤال إلى ذاتها" . فالأنا التي أكونها الآن تعتمد في الواقع على الأنا التي لستها بعد، كما أن الأنا التي لستها بعد تعتمد على الأنا التي أكونها الآن . فأنا مصيري أو مستقبلي الخاص " على مستوى اللاوجود "، فالقلق حسب رأي سارتر هو الشعور بالحرية، و هو "قلق إزاء الأنا" . إنه شعور الوعي بانفصال آتات الزمان، فهو إذن قلق الأنا إزاء الماضي و إزاء المستقبل . و قد أعطى سارتر عن ذلك مثال : يكشف خلاله عن قلق الأنا إزاء المستقبل . وهو مثال الرجل السائر في طريق ضيق بغير حاجز على طول الهاوية، و يبين لنا سارتر أن ما

69المصدر السابق، ص 81 .

يصيب هذا السائر من دوار و قلق ليس سببه الخوف من الوقوع في الهاوية، و إنما سببه الخوف من أن يلقي بنفسه في الهاوية⁷⁰ : يقول سارتر فقد أكون سائرا في هذه الطريق و أرى الخطر ماثلا أمامي في الهاوية الحقيقية، إنه خطر يجب على تجنبه . و لكن هناك احتمالات عديدة قد تحوله من مجرد خطر إلى حقيقة واقعة : فترية الطريق الهشة قد تتداعى من تحت أقدامي، أو أن أنزلق على حجر و أسقط في الهاوية . إنني حينها و إلى ذلك كله أخاف من خطر الهاوية و من الخطر الذي يمكن أن يأتيني من الخارج، كأني موضوع لا يملك في ذاته شيئا من مستقبله . ولكن المشكلة لا تقف عند هذا فحسب، فأنا لست مجرد موضوع، و إنما أنا ذات تدفع عنها خطر الموقف الذي يهددني (خطر الموت) . قد أحترس من الأحجار و أبتعد عن الطريق، فهناك إذن إمكانياتي أنا و هي لا تأتيني من الخارج . و هي ليست إمكانيات و لا يمكنها أن تكون كذلك إلا لأنه هناك بجانبها إمكانيات أخرى، فلا معنى لكوني أستطيع أن أحترس لو لم أكن أستطيع القيام بذلك، لأنه إذا لم يكن هناك ما يدفعني إلى إنقاذ حياتي، فليس ثمة ما يمنعني من الوقوع في الهاوية . فحياتي إذن ليست متعلقة بالطريق الضيق و ليست هي راجعة إلى عوامل خارجية، بل حياتي متعلقة بي أنا و بما سأفعله في المستقبل . ذلك المستقبل الذي لم يتحدد بعد، فأنا بهذا حر إزاء هذا المستقبل و لكن في الوقت نفسه قلق إزاءه . إنني أشعر بهذه الحرية و أشعر بتعدد إمكانياتي . إنني أشعر بأن حياتي و موتي كلاهما متعلقان بي وحدي و متعلقان بحريتي وحدها، و هذا هو القلق الذي نشعر به حين لا يكون في الماضي أو في الحاضر أو في المستقبل ما يعيننا على أفعالنا، و حين لا نجد في الأشياء ما يحدد أفعالنا هذه . هذا القلق الذي نعيشه هو أمر ممكن في أي لحظة، ففي كل لحظة توجد باستمرار توجيهات متعددة لتوجيه أفعالنا، و ما نختاره متوقف على إرادتنا الحرة، و في هذا ينتابنا شعور بالمسؤولية . إنه بهذا يحقق معنى العالم و معناه هو، و هو في الوقت ذاته مجبر على الاختيار و ليس وراءه عالم، أو ماضي أو ماهية إنسانية تتحدد بمقتضاها أفعاله . إنه وحيد يفصله العدم و يعزله بصفة دائمة من كل ما يمكن أن يعينه . فهي إذن عزلة دائمة متصلة و تقتضي بالتالي اختيار متجدد بحيث يصبح القلق أمرا مكنيا في أي لحظة . هكذا يتولد القلق الذي هو الشعور بعزلي و حرיתי المطلقة.

70 سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص ص 88 - 91 .

المطلب الأول : الذاتية و حضورها في العالم عند سارتر .

انطلق جون بول سارتر من " الكوجيتو " الديكارتي، أي من الأنا و في هذا يقول : " إن كل ما يتصور خارجا عن هذه الحقيقة الأولية، حقيقة (أنا أفكر فإذن أنا موجود) يقع في عالم إمكانيات لا يتصل بالواقع و الحقيقة و هو لذلك يقع في العدم . إننا لا نستطيع أن نحدد الممكن إلا إذا تملكنا الحقيقي الواقعي، إذن فمن شروط إيجاد حقيقة ما يجب أن نعتمد حقيقة مطلقة... هذه الحقيقة هي في متناول الجميع و هي لا تعني أكثر من أن علينا أن نعي أنفسنا بأنفسنا و بدون أية واسطة كانت ."¹ يتضح من خلال مقولة سارتر أن الكوجيتو هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن البدء منها، و اتخاذها نقطة انطلاق . و سارتر قد بدأ من " الذات " أو من " الأنا " و لكنه لم يقف – كما فعل ديكارت – عند الكوجيتو باعتباره وظيفة التفكير و المعرفة، أعني من حيث " أنا أشك، أنا أفكر " . إن الكوجيتو عند ديكارت ليس إلا الأنا أفكر و هو بهذا مبدأ معرفة و يقين، أما سارتر يتخذ الكوجيتو نقطة انطلاق لينظر إلى الأنا الواعي و موضوعه معا في علاقتهما التي لا تنفك، فالفينومينولوجيا عند سارتر هي فينومينولوجيا جامعة لا تقف عند الكوجيتو " الأنا أفكر "، و إنما تذهب إلى ما يقصد إليه الوعي من أشياء . يقول سارتر : " إذا كان الكوجيتو يقود ضرورة إلى خارجه، و إذا كان الوعي انحدارا زلقا لا نستطيع أن نستقر عليه دون أن نجد أنفسنا في الحال نتصور في خارجه إلى الوجود – في – ذاته، فذلك لأن الكوجيتو ليس حاصلًا في ذاته إطلاقًا على ما يكفي لأن يكون ذاتية مطلقة، إنه يحيل أولاً إلى الشيء"⁷¹² . نظر سارتر إلى الأنا من حيث هو موجود و في فرديته المحضة، و لا يتعدى ذلك إلى استخراج الماهية أو الأنا كجوهر مفكر، فالأنا موجود عارض و غير حاصل على أي ماهية سابقة . و سارتر في تأويله للديكارتيية يتجه إلى الكوجيتو ليكشف عن ضرورة الواقع، فبمقتضى هذه الانطلاقة الكوجيتية أقام سارتر فلسفته الوجودية التي تتناول الأشياء في وجودها العيني الملموس .

و بهذا فإن سارتر قد بدأ من الأنا أو من الوعي و لكنه تابع الكوجيتو في تأويله الفينومينولوجي، إذ قرر أن للموضوعات وجودًا قائمًا بذاته مستقلا عن الوعي، و انزلاق سارتر إلى الموقف الوجودي إنما كان و بنوع خاص عن طريق الحدس : حدس الوجود – في – ذاته الذي يفترضه الوعي . إن الكوجيتو في رأي سارتر يقرر مباشرة وجود الأنا و لكنه يقرر أيضا و في الوقت ذاته وجود الأنا أفكر في موضوع، بحيث يصبح وجود الموضوع الذي أفكر فيه موجودا فحسب لا تمايز بينه و بين ذاته و بمعنى آخر يقوم العي من حيث هو متمايز

¹ سارتر جون بول، الوجودية مذهب إنساني، تر: كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ص ص، 71-70
² الشاروني حبيب، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف بالإسكندرية، د ط، د س، ص، 67 .

عن الموضوع أو عن الوجود - في - ذاته أي من حيث هو ينفي ذاته عن الوجود الموضوعي و ينفي في نفس الوقت الوجود الموضوعي عن ذاته، إن وجود الوعي كما رأينا سابق على الطبيعة الأنا كوعي، و لكن وجود الوعي هو نفي لذاته عن الوجود الموضوعي، فالوجود الموضوعي إذن هو على العكس من الوعي ما تتطلب ماهيته وجوده، أي أنه من حيث هو موضوع خارجي . الماهية فيه سابقة على الوجود و تتطلب الوجود . فالكوجيتو إذن يفترض وجوديين : وجود - لأجل - ذاته و هو الأنا أو الوعي، و وجود - في - ذاته هو الموضوع أو الموجود الخارجي، و على هذا فإذا امتاز وجود الأنا بالوعي فهو لأنه يوجد بالانفصال و التمايز عن الموضوع، بينما يمتاز الموضوع بالاتصال المطلق و التمايز المطلق أي الانغلاق على الذات . و هكذا يبدو الوعي أو الشعور كأنه " تخلخل الوجود "، إذ أنه لا يتفق مع ذاته . فالوعي يتضمن في ذات تركيبه للثنائية دائما و هي عبارة عن جملة من الانعكاسات بحيث يكون الانعكاس انعكاسه الخاص في الوقت نفسه، و لهذا تكون عملية العودة إلى الذات مستمرة إلى غير نهاية، و لنكن الوعي في هذه الحالة لن يوجد أو بمعنى آخر يصبح وجودا - في - ذاته، و الواقع أن هذه الثنائية الانعكاس - العاكس و الذي هو الشعور أو الوعي ما هو إلا طريقة للوجود مختلفة عن الوجود - في - ذاته . و يتضح هذا من خلال

النظر إلى الشعور السابق على العودة إلى الذات بوصفه شعورا بالذات، إذ أن الأنا هنا لا يمكن أن تكون صفة للوجود - في - ذاته و لكنها شيء " يعود إلى ذاته " من حيث أنها تحيل إلى ذات، باقتضائها مع هذه الذات صلة ثنائية و التي هي جوهرية ما دامت الأنا ليس بإمكانها أن تكون الذات و ليس بإمكانها أن تكون موضوعا طالما بقيت إشارة إلى الذات نفسها . و سواء جعلت ذات أو موضوع فإنها تختفي باعتبارها ذات، إذ لا يمكن إدراكها بوصفها موجودا حقيقيا، فهي تعني " مسافة مثالية " في قلب الذات و بالنسبة إلى نفسها و هي ضرب من الإفلات من الهوية الخالصة، و من عدم التطابق مع ذاته و عدم التوازي و التغيير، و هذا يسميه سارتر " الحضور أمام الذات " أو الوجود - لذاته¹ .

رأى سارتر أن نمطا الوجود : " الوجود-لأجل-ذاته " و " الوجود-في-ذاته " ليس بينهما تقابل فحسب - فالوعي في نظره يأتي إلى الوجود على أنه " لا " أي على أنه انفصال مما هو موجود، فهو إذن يتطلب العالم الموضوعي المعطى دون استنتاجه منه أما العالم فعكس ذلك يمكن استنتاجه من الوعي دون أن يكون خارجا عنه أو مكونا بواسطته . فالوعي يأتي إلى العالم على أنه انفصال أي أن الوعي ليس العالم إنه بهذا " لا شيء "، و لكنه يؤسس العالم و يجعله قائما و هذا الشيء كما يرى سارتر هو الحقيقة الإنسانية ذاتها .

و يعتبر سارتر أن الوعي الذي ليس العالم فإنه ليس " شيئا " خلاف العالم، يعني أنه ليس " شيئا " قائما بذاته مستقلا عن العالم بما أن العلم أي الشيء - في - ذاته موضوع الوعي، و الإنسان

¹ سارتر جون بول، الوجود و العدم، تر : عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت، 1966م، ص ص،

ليس مادة مفكرة و إنما هو انفصال عن كل مادة : إنني لست شيئاً إذن أنا أفكر، إنني أتحدث و لكني أنا الذي أتحدث لست شيئاً . نفهم من هذا أنه بواسطة السلب يؤسس الوجود – لأجل – ذاته على أنه ليس شيء، أي ليس الشيء الذي يسلبه و ينفصل عنه . فالوعي يؤسس ذاته باستمرار على أنه خلاف العالم أو الوجود – في – ذاته، إنه يتجه إلى الأشياء و ينفصل عنها و يتجاوزها ليجعلها مجالاً للإحساس و موضوعاً للإدراك . " إنني أرى قلماً، و لست أنا هذا القلم " فالإنسان حسب رأي سارتر إذن مثل و ابتعاد أو انفصال في أن واحد، و هذا ما يمكنه من معرفة الموجودات الخارجية و كذا معرفة وجوده الذاتي .

الوجود – لأجل – ذاته إذن يأتي إلى الوجود عن طريق عملية الانفصال، و عيه لذاته منفصلاً ليس معناه إقامة وجوديين منفصلين بل هو انفصال و تميز مدرك كأن نقول مثلاً : " إنني لست أديباً " فما أُؤسس به ذاتي ها هنا هو نفي داخلي، فانتفاء الأدب عن الأنا يضع في نفس الوقت ماهية الأدب باعتبار هذا الأدب شيئاً غائباً عني و يضعني باعتباري غير أديب . هكذا يرى سارتر أننا نؤسس الذات بعملية الانفصال و التمايز .

إن العلاقة بين "الوجود – لأجل – ذاته" و بين " الوجود – في – ذاته" حسب مفهوم سارتر علاقة مثل و ابتعاد، فهي تعني حضور الوعي إزاء موضوع ليس إياه، و تؤكد وجود العالم أو الوجود كما تؤكد وجود الوعي . هذه العلاقة في نظر سارتر هي أساس المعرفة، و تعتبر عملية إدراك الوعي لتمييزه عن الموضوع أولى مراحل المعرفة لذلك يعرف سارتر الوجود – لأجل – ذاته بقوله : " إن وجود الشعور وجود السؤال عن وجوده أمر في طبيعة وجوده، و معنى هذا أن وجود الشعور لا يتطابق مع نفسه في توافق تام، و هذا التوافق الذي هو توافق ما هو – في – ذاته يعبر عنه بهذه الصيغة البسيطة : الوجود هو ما هو⁷² . يتضح أن المعرفة هي ككيفية و ليست إذن علاقة بين موجودين، كما أنها ليست نشاطاً لأحدهما أو صفة خالصة له . إن المعرفة تعني وجود الأشياء و لكن حيث يكون الوعي حضوراً إزاءها و نفياً منعكساً لها . و في هذا رأى سارتر أن الوجود الموضوعي أي الوجود – في – ذاته ككيفية مثلاً اللون هو إشارة إلى ما نحن عليه و لضرب من الوجود يختلف عن الوجود – لأجل – ذاته أي عن الوجود الواعي، و هذا الوعي ليس باستطاعته التوافق مع الأشياء و إلا لما كان وعباً و لامتنعت بالتالي المعرفة.

المطلب الثاني : واقعة " ما هو من أجل ذاته " عند سارتر .

رأى سارتر أن الوجود – من – أجل – ذاته " حادث مطلق " ممكن في وجود نفسه، أي أنه مفنقر في وجود نفسه متوقف على غيره . إن الوجود – من – أجل – ذاته هناك بوصفه الكل المعدم للمنعكس – العاكس المستند في وجوده إلى عرضية زائلة دائماً للوجود – في – ذاته .

72 سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص 152 .

عرضي هو نفسه من هذه العرضية التي تكون واقعه الجامد أو ضرورته الواقعة، فهذه الواقعة و هي كون أنني حاضرا هناك إلى جانب الكرسي في هذه الغرفة هو تصور حدي و لا يمكن بلوغه، و لكنه مع هذا نجده متضمن في شعور الأنا بكونه يوجد هناك حاضرا من حيث أنه إمكانه المليء، إذ أنه هو ما في ذاته معدم و على أساسه ما هو لأجل ذاته يؤسس نفسه كشعور بالوجود هناك، و يتعمق وجوده هذا بواسطة تبريرات (إنني أوجد هناك من أجل ...) إذ يرى سارتر أن العلاقة التي للوجود لأجل ذاته بالواقع الذي يوجد عليه هي ضرورة الواقع⁷³. إذ أنه في هذا الواقع ينتابه شعور بأنه وجود مجاني، عفوي و أنه موجود هناك من أجل لا شيء و أنه زائد على الحاجة .

إن ما هو من أجل ذاته لا يمكن أن يحتمل الإعدام دون أن يحد ذاته كنقص في الوجود، أي أن الإعدام لا يتطابق مع مجرد إدخال الخلاء في الشعور . كما أن الوجود لذاته يتحدد دائما في رأي سارتر بأنه ليس ما هو في ذاته، إذ أنه لا يؤسس ذاته إلا ابتداء من ما هو في ذاته و ضده، فالوجود لذاته أساس ذاته بكونه عدم حصول الوجود فهو بهذا محدد في وجوده بوجود لا يكونه مختلف عنهن و الموجود أساس الذات كنقص في الوجود، بعبارة أخرى أن الوجود لذاته يتعين في وجوده بوجود ليس هو إياه و هذا النقص الذي لا يمكن أن ينتسب إلى الوجود – في – ذاته لا يظهر في العالم في رأي سارتر إل عن طريق "الآنية" أو الوجود الإنساني كما أنه لا يوجد نقص إلى في الوجود الإنساني . و موضوع الحدس هو " الشيء الناقص " أي أن الوجود المعطى أمام الآنية وجود ينقصه شيء ما، و هذا الموجود – في – ذاته يكون موجودا، لتعريف مثلا الهلال على أنه بدر ناقص أو أنه لم يكتمل بعد يجب أن نتجاوز الوجود المعطى نحو الوجود الكلي المتحقق (قرص البدر الكامل)، لأجل العودة من ذلك و نكونه باعتباره ناقصا (على صورة هلال أو بدر ناقص أو لم يكتمل) . فالشيء الناقص إذن في رأي سارتر هو الذي يحدد الموجود، أو بمعنى أنه الشيء الذي ليس موجودا يحدد ما هو موجود⁷⁴

فإذا كان عدم حصول الوجود ليس بإمكانه البروز في العالم إلا عن طريق الواقع الإنساني، فإن هذا الوجد الإنساني يجب أن يكون هو نفسه عدم حصول، من حيث أن ينفي بحدسه وجودا معيناً باعتباره مكونا لكل، إن ما أراه ليس إلا بدرا ناقصا، أي رؤيتي ينقصها شيء ما أو أنه يحيل إلى كل ليس " لي " . غير أن هذا النقص يمكن إدراكه في تركيب نفس الوجود – لذاته، و قد عرفنا أنه يؤسس ذاته من حيث أنه ينفي وجودا – في – ذاته، و لكن الوجود – في – ذاته المعدم لا يمكن إلا أن يكون ذاته بمعنى الوجود – في – ذاته الذي أكونه . و بهذا يرى سارتر أن الوجود الإنساني هو عدم ذاته، و هذا معناه أن يكون " ذات " باعتبارها وجود – في – ذاته غير حاصل، ذلك أن الوجود – لذاته يعد قوة لا تبلغ غايته للتطابق مع ما تكونه، و هذا الفشل

73 سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص 167 .

74 المصدر نفسه، ص ص 170 – 172 .

يعرف وجود " الوجود - لذاته " من حيث أن الوجود - لذاته يدرك نفسه باعتباره فشلا في حضور " الذات " التي ليس بإمكانه أن يصير إليها، أي التطابق مع هذه الذات. فالوجود الإنساني حسب منطق سارتر لا يوجد إلا باعتباره عدم أو نقص، فهو لا يوجد لأجل أن ينقص بعد ذلك هذا الشيء أو ذلك، وإنما هو في جوهره نقص . إذ أنه يوجد في الأصل مرتبنا ارتباطا توليفيا مع ما ينقصه " باعتباره من حيث ما لا يكونه أو من حيث أنه ما ليس ما يكونه "، فالوجود الإنساني تجاوز مستمر إلى تطابق مع ذات غير موجودة أبدا و من حيث أنه وجود - لذاته فإنه يتجاوز ذاته إلى غير حد نحو الوجود - في - ذاته الذي هو أساس وجوده و في هذا يقول سارتر : " إن الموجود الناقص يتجاوز نفسه إلى الموجود الكامل، و الموجود الذي ليس أساسا إلا لعدمه يتجاوز نفسه إلى الموجود الذي هو أساس وجوده، و لكن الوجود الذي تتجاوز الآنية نفسها ناحيته ليس إليها عاليا : بل هو في قلب الآنية نفسها، إنه ليس إلا الآنية بوصفها كلية " ⁷⁵ . و بهذا فإن سارتر أكد أنه الوجود الذي ناحيته يتجه الوجود الإنساني في تجاوزه هو في قلب نفسه، فهو ليس إلا نفسه باعتباره كلا، بيد أن هذا الكل أو هذه الهوية مع الذات لا يمكن أن تكون معطاة، لأنه متناقضة في ذاتها من حيث أنها تجمع صفات للوجود - لذاته و الوجود - في - ذاته يصعب التوفيق بينهما.

المطلب الثالث : ما من - أجل - ذاته و الوجود الممكن عند سارتر .

تبدى لنا الوجود - لذاته بكونه معرفا للواقع الإنساني على أنه عدم حصول التطابق مع ذاته، وهو ما يحوله إلى " ذات "، فل الذي لم يتحقق متعالم بالنسبة إلى الموجود و على هذا نقول أن البدر باعتباره كلا هو الشيء الذي لم يتحقق وراء الهلال و الذي يعلو عليه . و سارتر يعني من هذا أن الذات تكون بوصفها هوية الوجود - في - ذاته و الوجود - لذاته متعالية بالنسبة للوجود - لذاته الذي ينقصها، و هذا المتعالي الذي لم يتحقق بعد أو الوجود الناقص وجود - لذاته هو ما أطلق عليه سارتر " وجود الممكن "، الممكن يبرز عن تداخل الوجود فهو طريقة للوجود على مسافة من الذات التي نكونها . و يقول سارتر : " إن الممكن هو ما يعوز ما هو من - أجل - ذاته لأجل يكون ذاته، لهذا لا يخلق بنا أن نقول أنه كائن من حيث هو ممكن . اللهم إلا إذا فهمنا من الموجود وجود الموجود الذي " قد كان " من حيث أنه ليس كائنا . أو إذا شئنا : الظهور من بعيد لما أنا هو . إنه لا يوجد كمجرد امتثال، حتى لو أنكر . لكن كنقص حقيقي في الوجود هو من حيث أنه نقص وراء الوجود... إن الممكن ليس كائنا، بل الممكن يتخذ صفة الإمكان بالقدر الذي به ما هو من - أجل - ذاته يصير موجودا . إنه يحدد بصورة إجمالية وضعا للعدم يجعل ما هو من - أجل - ذاته وراء نفسه " ⁷⁶ . يعني سارتر من قوله هذا أن الممكن هو عدم تحقق

⁷⁵ سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص ص 174 - 176 .

⁷⁶ المصدر نفسه، 193 - 196 .

الوجود – لذاته، و هو عدم حصول " وجوده "، و هو الوجود – لذاته غير متحقق . أو عبارة أخرى إنه ما ينقصه الوجود – لذاته" لأجل " يكون ذاته بحيث يجب القول إن الممكن لا يوجد، و لكنه يصير ممكنا من حيث أن الوجود – لذاته حيث يوجد، و يحدد في صورة تخطيطية " وضعا للعدم " الذي هو فيما وراء ذاته . و في هذا رأى سارتر أن الرغبة تتجه ناحية ممكن، و تتطلع إلى أن تصير تلك الرغبة المشبعة التي بها لا يكون الوجود – لذاته حيث يلحق إمكاناته هو و ذاته غير شيء واحد، أي انه يتحقق باعتباره وجود – في – ذاته . و لكن من جهة أخرى الرغبة لا ترمي إلى القضاء على ذاتها، ذلك أنها تريد البقاء حتى في إشباعها : فالعطش مثلا بوصفه رغبة في الشرب و في حالته غير الواعية يريد الاستمتاع بنفسه في الفعل الذي به يشبع على شكل شعور بالشرب، و هذا ما يفسر خيبة الأمل التي تصاحب إشباع الرغبة إذ أن تطابق الرغبة مع الإشباع أمر مستحيل، ذلك أن التطابق يختفي باستمرار بحكم أن تحقق الممكن ينشئ أفقا جديدا من الممكنات، والوجود لذاته يفلت باستمرار وراء الوجود في ذاته، وهذا هو أصل الزمانية : فالعدم الذي يوضع دائما بين الواقع الإنساني ونفسه كامن في منبع الزمان.

المطلب الرابع : مشكلة الزمانية عند سارتر .

إن الزمانية ترتبط بالإفلات المستمر للوجود – لذاته نحو إمكانه، أي أنه انفصال مستمر عن ذاته وعن ماضيه وشروع دائم نحو المستقبل . إذ يرى سارتر أن الزمانية لا تنشأ عن جمع ما يسمى "عناصر الزمان" : الماضي والحاضر والمستقبل . فالماضي ليس موجودا، والمستقبل لم يوجد بعد، أما الحاضر في لحظة "لأن" لا يوجد إلا باعتباره حدا مثاليا خالصا : وجمع هذه العناصر "الماضي، الحاضر، المستقبل" معناه القضاء على السلسلة وعلى الزمان، وهكذا يجب النظر إلى الزمانية باعتبارها تركيبا أصيلا أو كشمول يعطى للتركيبات الثانوية المنطوية فيه وجودها ومعناها، و هذا يقتضي أن دراسة التركيبات الثانوية يجب أن تتم على أساس الكلية الزمانية . و الأمر دائما استجابة الحدس للزمانية الإجمالية، أي الوصول إلى " انطولوجيا للزمان " ⁷⁷.

يرى سارتر أن التحليل الفينومينولوجي لعناصر الزمان يفرض مفهوما " للماضي " على أنه نوعا من الوجود الشرفي، فهو يستمر في الوجود و لكنه يتوقف عن التأثير و الفعالية، و إذن فكيف يفسر على أنه يستطيع مطاردة الوجود – لذاته و بإمكانه أن يوجد من أجل هذا الوجود؟

يرى سارتر أن الماضي يوجد بواسطة الإنسان ذلك أنه الموجود الوحيد الذي يمكن أن يكون له ماض، و لكن هذا لا يعني أن الإنسان يمنح الوجود للماضي بتمثله أمام ذاته، و إنما باعتباره هو الماضي، إنه بهذا يدخل الماضي في العالم، إذ يمكن تمثله ابتداء من وجود الإنسان في

77 سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص ص 201 – 206 .

العالم. و بهذا يكون ماضي الإنسان هو ما عليه أن يكونه، و لكن على أن يكون الماضي الذي هو دون أية إمكانية ألا يكونه، فهو بهذا مسئول عنه مسئولية كاملة دون أن يستطيع تغييره، إذ يعتقد سارتر أنه يمكن تغير معناه من حيث أنه حاضر كان له مستقبل، غير أنه ليس بالإمكان إضافة أي شيء من محتوى الماضي . و بعبارة سارتر فإن الماضي الذي كنته هو ما هو، إنه أمر في – ذاته كأمر العالم.⁷⁸

رأى سارتر أن الماضي الذي لم أكونه ينشأ عن أن علي أن أكون ماضي لكي لا أكونه، و أن علي ألا أكونه من أجل أن أكونه . و هكذا من حيث أنني ماضي " فإني أستطيع ألا أكونه". و ماضي هو كل ما أكونه بسحب حال الجود – في – ذاته، و الوجود الكثيف المصمت (أنا قلق...)، غير أن هذا كله يوجد ورائي و هو ما أدركه حين أقف على مسافة تفصلني عنه عني، فإذا كنت قلقا فذلك لأنني لست الآن غنيا، و لكن ليس معنى هذا أنني فقير : لكن أنا لا أستطيع أن أكون غنيا إلا في الماضي، و ليس لأن لي ماضيا فإني أحمل وجودي ورائي، و لكن الماضي ليس إلا تلك البنية الأنطولوجية التي تحملني على أن أكون من ورائي . بمعنى آخر إن الماضي هو ما هو في ذاته الذي أكونه باعتباره شيئا تم تجاوزه.⁷⁹

من خلال ما سبق رأى سارتر أن الماضي وجود – في – ذاته بخلاف الحاضر الذي هو من – أجل – ذاته . فما هو هذا الوجود – لذاته ؟

يتضح أن ما يوجد في الحاضر أنه حضور أمام الوجود، ذلك أن الحضور أمام الوجود و الوجود – لذاته يبرزان و يختلفان معا . و ليس الحاضر شيئا غير الحضور معا للموجودات في ذاتها، من حيث أن الوجود – لذاته حاضرا أمامها . بيد أن حضور الوجود – لذاته بالنسبة إلى الوجود يعني أن الوجود – لذاته شاهدا لذاته باعتباره " انه ليس " هو هذا الوجود الذي هو حاضر أمامه، و هذا هو معنى أن الحاضر " غير موجود "، أي أن الحاضر ليس وجودا – لذاته لأنه يفصل عن نفسه و يفر بصفة دائمة خارج الأشياء و خارج الوجود الذي كانه تجاه الوجود الذي سيكونه .

لكن لا يكفي فهنا للحاضر على أنه حضور يعدم الوجود – لذاته بالنسبة إلى الوجود – في – ذاته، بل يجب القول أن الحاضر بوصفه وجود – في – ذاته يحيط به وجوده من ورائه وذلك أنه " كان " ماضيه، و وجود من أمامه ذلك أنه " سيكون " مستقبله أي أنه في الوقت نفسه ليس هو الآن ما هو عليه لأنه الماضي، و أنه الآن يكون ما ليس هو عليه بعد لأنه المستقبل . و بهذا فالمستقبل عند سارتر يؤسس افتقار الوجود- لذاته و نقصه، ذلك أن النقص الذي يسعى الوعي إلى تحقيقه بفراره المستمر . إن المستقبل إذن منفتح لإمكانيات الوعي الحاضرة التي تؤثر فيه في كل لحظة، و لكن بما أن المستقبل لم يوجد بعد فهناك احتمال بأن لا يكون، و من هذا يفهم

78 سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص ص 206 – 210 .

79 المصدر نفسه، ص ص 210 – 218 .

معنى القلق الذي يأتي من الوعي ليس بالضبط هو المستقبل الذي عليه أن يكونه و الذي يعطي معناه لحاضره . هكذا يكون الوجود – لذاته في جوهره مستقبلي، فهو أساسا مشروع عند سارتر يتجه ناحية الوجود – في – ذاته، غير أنه لما كان ذلك المشروع ضروريا و غير قابل للتحقق في نفس الوقت فإن مستقبل الوجود – لذاته هو دائما مستقبل ماض، مستقبل ليس بالاستطاعة اللاحق به، مستقبل ينزلق إلى الماضي في الوقت الذي يتخذ طابع المستقبل.⁸⁰

إن تصور سارتر لمشكلة الزمانية بهذا قد يثير له إشكالا ميتافيزيقيا تمثل في " إشكال الميلاد "، فقد تجلى له الوجود – لذاته على أنه ليس هو ما يكون ذلك بسبب تجاوزه لذاته و تعديه لوجوده، و هذا شرط وجوده الأساسي بأن يكون له وجود قد تعدها وهو ما يسمى ماضيه . فالوجود – لذاته حسب سارتر لا ينبثق في العالم وجودا بغير ماض دا جده مطلقا ليؤسس الماضي لنفسه بعد ذلك، و إنما هو يأتي إلى العالم و له ماض قد تعدها .و بذلك يشعر بأنه مرتبط بوجود – في – ذاته هو ماضيه الذي تعدها و أصبح من المستحيل أن يعود و عيا من جديد، أي هو ما قد كان الوعي من قبل، و من هنا لا يظهر الماضي إطلاقا على أنه محدود بخط قاطع إذ لو كان الأمر كذلك لكان في إمكان الوعي أن ينبثق في العالم قبل أن يكون له ماض، فحين الوعي بعكس ذلك يشعر بأن هناك وراءه ماضيا مهما يوغل في القدم إلا أنه لا يزال مع ذلك هو أنفسنا .

بهذا المعنى رأى سارتر : " أننا ندرك المعنى الانطولوجي لهذا التضامن المزدوج مع الجنين و هذا تضامن لا نستطيع أن ننكره و لا أن نفهمه، لأن هذا الجنين كان هو نفسه أنا . إنه يمثل الحد الفعلي لذاكرتي لا الحد القانوني لماضي " ⁸¹ . يعني سارتر من هذا أنني فرضا أن أذهب بذاكرتي لأنكر صباي، و مهما أرتد إلى الوراء فإن هذه الذاكرة لا تعدو مرحلة أن كنت جنينا، و لكن هذه المرحلة ليست هي الماضي الحقيقي فإن الماضي يسير وراء ذلك و إن كنت لا أعلم إلى أين ينتهي أو أنه لا ينتهي .

اقتصر سارتر إذن على تأسيس الوجود – لأجل – ذاته ابتداء من بروزه في العالم، إذ رأى أنه لا معنى لأي سؤال في الفلسفة من أصل الوعي الإنساني، و بذلك لا يجعل الماضي مثارا لأي قلق و إنما القلق في نظره من المستقبل و إمكاناته .

⁸⁰سارتر جون بول، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص ص 230 – 236 .

⁸¹المصدر نفسه، ص 251

المبحث الثالث

" وجود الغير " عند جون بول سارتر .

المطلب الأول : معنى الغير في فلسفة سارتر .

يقول جان بول سارتر : " وحدي في عالم موضوعي من الأشياء و الأدوات، عالم يتخذ وجودي لذاته مجالا لحريةته و موضوعا لتعاليه . عالم تحتل فيه الأشياء مكانها بالنسبة للمكان الذي أضع فيه نفسي، فأنا المركز المتنقل الذي تلتف حوله الأشياء أينما ذهبت و حيثما كنت، و فجأة لم أعد وحدي فقد ظهر في عالمي شخص أفسد علي وحدتي و سلب مني حريتي و زحزحني عن المركز الذي لم أهنأ به طويلا " ⁸² قبل معرفة ما المقصود من قول سارتر هذا و ما عناه من وجود الآخر، فإننا نتساءل عن معنى وجود الآخر، فما هو هذا الآخر الذي يعنيه سارتر ؟ و كيف سلب وجوده؟ و لما أحدث في عالمه هذا الاضطراب ؟ .

يرى سارتر أن الآخر هو إنسان، إذ أنه ليس شيئا من الأشياء وإلا ما كان لينتزع الوحدة منه التي كان يعيشها و يتمتع بها . فأصبح هذا الآخر يشكل جحيما له من خلال تقيده لحريةته، إذ في هذا يقول سارتر أن " الجحيم هو الآخرون " ⁸³، فالآخر في رأي سارتر يفقد و ينتزع حرية الأنا إذ أنه لولا هذا الآخر ما كان للأشياء أن تنجذب إليه و أن يسير هذا الأخير مركزها، و ما كان لهذا الآخر أن يسلبه حريةته . فالآخر حسب مفهوم سارتر ليس أو لا يمكن أن يكون موضوعا لنفسه، إذ يقول سارتر بأن المسألة تكمن في الصراع القائم بين الأنا و بين الآخر . هذه المسألة عبر عنها فيلسوفنا بقوله " مبارزة " بين ذات و الآخر، و يظهر مفهوم الغير في معنى آخر على أنه الإمكانية الدائمة لإحالتني كما يرى سارتر إلى موضوع مرئي . إذ بهذا يصبح الغير هو الوسيط إلي يجعل من الأنا موضوع محط اهتمام، و قد مثل سارتر عن هذا بالرجل الذي يكون يقرأ كتاب دون سماع أو رؤية شيئا سوى الكتاب الذي بين يديه يمكن النظر إليه على أنه رجل قاريء فصيغة القراءة بذلك صفتها الرئيسية، و الآخر ليس أكثر من شيء مكاني متزمن و لكن ما إن يلتفت الآخر إلى الأنا حتى تزول عنه هذه الشئئية ليتحول الأنا إليها . فالآخر هو موضوع و ذات في آن واحد، هو موضوع حين أكون ذات بالنسبة إليه باعتبار أن الأنا لا يمكن أن تكون موضوعا لذاتها، كما لا يستطيع الآخر أن يكون موضوعا لنفسه . فنظرة الآخر بهذا وسيط بين الأنا و بين ذاتها أو نفسها . فالغير كما يقول سارتر هو موت لإمكاناتي بحيث لم أعد سيدا للموقف بظهور الآخر ⁸⁴، فالوجود الذي تحياه الذات بظهور الآخر وجود غامض، مبهم و غير محدود يستمد غموضه و إبهامه و عدم تحده من حرية الآخر . فقد شبه سارتر هذا الوجود كالحمل البغيض الذي يحمل دون التمكن من الاستدارة إليه لمعرفة أو الشعور بمدى ثقله، فبظهور الآخر حسب أي سارتر تكون هناك زحزحة لمركزية في الوجود .

⁸² كامل فؤاد، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، د ط، د س، ص 35 .

"الجحيم هم الآخرون" مقولة سارتر في مسرحيته "جلسة سرية" عام 1947م، إذ رأى أن الآخرين هم مصدر عذاب الذات

⁸³

⁸⁴ كامل فؤاد، الغير في فلسفة سارتر، المرجع السابق، ص 36 .

المطلب الثاني : علاقة الأنا بالآخر عند سارتر .

إن الوجود الإنساني وجود - لذاته، إذ بهذا يرى سارتر أن الوجود - لذاته يحيل إلى تركيب وجودي آخر يختلف عن الوجود - لذاته . هذا التركيب الجديد للوجود تكشف عنه النظرة الفينومينولوجية للشعور بالخجل مثلا، فالخجل كباقي صور الوعي الأخرى، ففي الوقت الذي يحقق فيه الخجل صلتني بنفسي أكتشف أنني أخجل من نفسي أمام شيء ما . فإذا صدرت مني حركة غير حسنة و أدركت أن آخر قد رآني، فإنني أخجل هذا الأخير . فلا بد إذن من وجود الغير كواسطة بيني و بين نفسي " لأنني أخجل من نفسي كما تبدو للغير " . و ظهور الغير يحملني على النظر إلى نفسي كموضوع، فأنا أتعرف إلى نفسي كما يراها الغير، و هكذا أجدني في حاجة إلى الغير كما أدرك كل ما في وجودي من مقومات، و ها هنا يحيلني الوجود - لذاته إلى الوجود للغير .⁸⁵

هذه النظرة الفينومينولوجية للخجل تبين أن الآخر يؤسس إحدى تركيبات وجودي، و يتضح من خلال ذلك أن العلاقة بين الأنا و الآخر ليست علاقة معرفة، و إنما هي علاقة وجود، إذ أن الفلاسفات التي تناولت هذه العلاقة على أنها علاقة معرفة مثلما فعلت المثالية و الواقعية فقد فشلت في هذا و لم تستطع أن تخرج الفرد من وحدته الأنطولوجية .

فالواقعية ترى أن ما لدى الأنا أو الفرد من تجربة حسية عن جسد الغير و عن تماثل جسده و أفعاله بجسد الأنا و أفعاله إنما تعطي معرفة بالغير، و لكنها بهذه التجربة تقتصر على التبدليل على وجود جسد الغير فحسب، و تظل المعرفة بالغير احتمالية إذ من الممكن أن يكون الآخر الذي تراه يمشي في الطريق مثلا ليس إلا جسدا أو آلة متحركة . أما المثالية فترى أنه ينبغي البرهنة على وجود العالم الخارجي و كذلك وجود الجسد، و لكنها أخفقت في هذه المحاولة لأنها جعلت الموجود حبيسا في الفكر، إذ يرى البدء من الكوجيتو الديكارتية و لكن ينبغي أيضا أن " يقذف بي الكوجيتو في الخارج و على آخر "، و ذلك بكشفه لي عن الحضور العيني و الذي لا شك فيه لهذا الآخر العيني أو ذاك .

و يرى أن إشكالية الآخر قد تقدمت في القرنين التاسع عشر و القرن العشرين بإسهام كل من هوسرل و و هيجل و هيدجر . فالعلاقة بين الأنا و الآخر عند هوسرل تقوم عن العالم : فالعالم كما ينكشف للوعي يحيل إلى الآخر باعتباره شرطا لتأسيس العالم و لوحدته، و بما أن الأنا هو جزء من العالم، فالآخر يظهر من حيث أنه شرط لتأسيس الأنا . إلا أن سارتر يرى أن هذه العلاقة بين الأنا و الآخر علاقة خارجية و عقلية، و هي تظل علاقة موضوعية و لا تؤكد وجود الآخر إلا على نحو احتمالي . أما في فلسفة هيجل فنقوم العلاقة بين الأنا و الآخر

⁸⁵ كامل فؤاد، الغير في فلسفة سارتر، المرجع السابق، ص ص 21 - 22 .

كما يرى سارتر على أنها علاقة داخلية، و أدل على ذلك دراسة هيغل العلاقة بين السيد و العبد و ما يقوم بينهما من صراع، إن كلا من الأنا و الآخر يسعى إلى تأسيس ذاته من خلال تحطيم الآخر، فالعلاقة بهذا علاقة داخلية إلا أنها كما رأى سارتر علاقة عقلية تقف عند مستوى المعرفة . في حين نجد أن هيدجر قد قام بنقل مسألة الآخر من مستوى المعرفة إلى مستوى الوجود، إنه لا يتناول العلاقة بين الأنا و الآخر على أنها علاقة عقلية و إنما باعتبارها علاقة وجودية، إلا أن هيدجر من جهة أخرى لم يبدأ من الكوجيتو و هذا هو انتقاد سارتر لهيدجر إذ رأى سارتر أن هيدجر قد أخفق في مشكلة الآخر، و هذا يعود إلى انه لم يبدأ من الكوجيتو، و لم يستطيع بالتالي إعطاء أهمية للفرد العيني و انزلق إلى الورا في المثالية آخذا الآخرين على إنهم معطون معي و مندرجون في مركب الأدوات⁸⁶ . و رأى سارتر أن الآليات يتوقف بعضها على البعض في وجودها، و قال أن خاصية وجود "الآنية" الهيدجرية أنها وجود مع الآخرين و مع الغير، و هو ما يعرف بالوجود الذي يعد التركيب الجوهرية في الوجود عند هيدجر . فأصبح بذلك سارتر يختلف عن " هيكل و هوسرل و هيدجر " إذ رأى سارتر أن العلاقة مع الغير هي أولا و أساس علاقة موجود بموجود لا علاقة معرفة بمعرفة، حيث نظر سارتر إلى الآخر نظرة وجودية مثل هيدجر و نظرة داخلية مثل هيكل باعتبار هذا الآخر ذاتا لها استقلالها الخاص و ليست أداة كما هو عند هيدجر .

وضح سارتر العلاقة بين الأنا و الآخر من خلال تحليله لفكرة " النظرة "، حيث يبدو الآخر على أنه نظرة موجهة نحوي و حيث يؤكد لي شعوري بالخل مثلا علاقتي مع الآخر الذي ينظر إلي، حيث أن نظرة الآخر قد أحالتني إلى شيء من الأشياء و أدخلتني في عالمه كموضوع للتأمل . فالآخر ذات و ليس موضوع و إذن فأنا لست فحسب الذي كنت إياه، و إنما أنا أيضا الموجود الكائن - لأجل - الآخر . فالموجود - لأجل - الآخر هو أحد الأبعاد في وجودي و لكنه يعد غامض مبهم غير محدود، و السبب في هذا أن الآخر وعي مثلي كما يقول سارتر يتصف بالحرية . و نظرة الآخر تجعلني اكتشف أن حريتي تحدها حريته هو، كأن نظرتة تغير من مفهوم حريتي و معنى ذلك أن نظرة الآخر أوجدت لي وجودا غير وجودي الأصلي و هو وجودي - لأجل - الآخر . إذ يرى سارتر أن بين البعدين هناك ما يشبه العدم و الذي يفصل بين هذين البعدين هو حرية الآخر، كأن نظرة الآخر هي موتي أنا، فموتي هو انتصار لحرية الآخر و لنظرة الآخر . هكذا يرى سارتر أن النظرة التي يضعها الغير على الجزء من العالم الذي يكون فيه تجعله شيئا من الأشياء التي في ذلك العالم، و تخرجه عن نفسه فنظرة الغير كما يعتقد سارتر تعمل على تفكيك عالم الأنا و تعيد تجميع الأشياء حوله، وحين ظهور الغير يسلب عالم الأنا بإحداثه انزلاقا متحجرا يغير مركزية الكون و يقوض من الأساس المركزية التي أصنها بنفسه .

86 سارتر جون بول، الوجود و العدم، تر : عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت، سنة 1966م، ص ص

خلاصة الفصل الثالث :

نستخلص من هذا الفصل أن جون بول سارتر شيد فلسفته الوجودية على مقولات أساسية هي " الوجود - في - ذاته " و " الوجود - لذاته " و " وجود الغير "، و بذلك اتسم مؤلفه الفلسفي " الوجود و العدم " و الذي يعد من أهم و أشهر مؤلفاته التي أبرزت الطرح الفلسفي للوجود رغم ما قيل عنه بسبب صعوبة و غموض عباراته و تعقيدها .

فالوجود - في - ذاته في فلسفة سارتر هو وجود الأشياء، و هو وجود صلب متماسك، مصمت لا يسمح بنفاذ الوجود إلى الآخرين أو نفاذ وجود الآخرين إليه، و هو وجود معتم لا وجدان له، ممتليء بذاته . فهو مكتمل، و بهذا فوجود الأشياء عند سارتر وجود لا معنى له و لا سبب .

إنه وجود الأنا بالوعي لأنه يوجد بالانفصال و بالتمايز عن الموضوع، فحين يمتاز الموضوع بالاتصال المطلق أي بالانغلاق على الذات . فهو مجرد قائم هناك لا شك فيه، جامد متكتل، كثيف لا يعتوره أي فراغ، و لا يحتمل أي مسافة بينه و بين ذاته، فهو ملاء مطلق خال من الوعي .

و العالم أو الوجود في رأي سارتر يحتوي على الوجود - في - ذاته، كما يحتوي أيضا على قسم آخر من الوجود هو الوجود - لذاته أي الوجود الإنساني، و لكن هذا الوجود حسب رأيه كغيره يفترض وجوده في ذاته، و من هذا استنتج سارتر أن الوجود - لذاته ليس سوى لا - وجود، و بالتالي فإنه يتصف بالعدم أي بالانفصال، فالوجود - لذاته يبرز حين ينعدم الوجود نفسه . هكذا و من خلال هذا اتضحت أقسام الوجود التي أسست فلسفة سارتر حيث مثل الوجود - لذاته وجود الإنسان أو الوعي، و مثل الوجود - في - ذاته وجود العالم أو الأشياء الخارجية، إذ أن القسمين متعلقين أحدهما بالآخر من حيث أن الوجود - لذاته هو انفصال مستمر عن الوجود - في - ذاته، و بهذا أقام سارتر أنطولوجيا تصف كيف يتعلق الوعي باعتباره حضورا إنسانيا في العالم بأنحاء الوجود المختلفة . إضافة إلى تأكيده على أن وجوديته تنطلق من الذاتية باعتبار أن فلسفته فلسفة ذاتية تعترف بالذات الإنسانية، و أن الوعي يصبح وعيا بشيء ما و ليس وعيا تأمليا . و على هذا فالأنطولوجيا التي أقامها تبين كيف يتعلق الوعي بالأشياء الخارجية و بالماضي و بالحاضر و بالمستقبل و بكل وعي آخر، و الغاية من دراسة سارتر هذه هي الكشف عن الوجود الإنساني و عن وجود الآخر و عن وجود المادة أو الأشياء الخارجية متبعا في ذلك المنهج الفينومينولوجي،

خاتمة

على الرغم مما تتضمنه وجودية جون بول سارتر من ثغرات إلا أنها لا تخلو من مزايا، فقد امتازت بعمق التحليل و أصالة سارتر في طرحه لأفكاره عن الوجود و في كثير من الموضوعات الجديدة، إذ اتضح ذلك في اصطناعه للمنهج الفينومينولوجي، و أقام بمقتضى هذا المنهج انطولوجية جديدة. و من هنا يمكن القول أن فلسفة سارتر هي "دراسة فينومينولوجية للوجود"، و في هذا فإنه لا يتجاوز دراسته إلى دراسة ميتافيزيقية، فسارتر لم يحاول تقديم تفسير للوجود من مثل وجود الإنسان و وجود العالم و وجود الآخر، و إنما حاول دراسة تلك المقولات حسب المنهج الفينومينولوجي دون أن يفسر ظهورها، و في هذا نقول هل يمكن أن تعد فينومينولوجيا الوجود لسارتر مذهباً فلسفياً ؟

إن جون بول سارتر ليس فيلسوفاً بالمعنى اليوناني القديم، إذ أن المنهج الفينومينولوجي الذي اتبعه ما هو إلا وصف للظواهر الماثلة أمام الوعي و بالتالي فإن الفلسفة تصبح بمقتضى هذا المنهج علماً وصفيًا بحتاً، غير أن سارتر في دراسته الفينومينولوجية للوجود لم يقتصر على إتباع المنهج الظاهري في وصفه للظاهرة، بل حاول الوصول من خلاله إلى إقامة انطولوجيا ظاهرياً.

ففكرة الوجود من أهم مباحث سارتر الفلسفية و ذلك بإعطائه الأسبقية على الماهية، و هذه توقعنا في مجموعة من الإشكاليات يستحيل معها إقامة أنطولوجيا عن مقومات الوجود الإنساني . و تلك الإشكاليات ترجع إلى نوع من التعارض بين الماهية الإنسانية و معنى الأنطولوجيا و التي أرادت فلسفة سارتر تأسيسها، فسارتر لم يقدم تحديداً لمعنى كلمة الماهية أو لكلمة الوجود، و لكنه ذكر ما يشير إلى ذلك إذ قال : " إن ماهية السكين مجموعة صفاتها و شكلها و تركيبها و الصفات الداخلة في تركيبها و تعريفها " ⁸⁷ فالماهية عند سارتر تعني الشكل و الصفات المكونة لها و تركيبها و التعريف . كما يقول أيضاً عن الإنسان " إنه يوجد على الأقل مخلوق واحد قد تواجد قبل أن تتحدد معالمه و تبين " ⁸⁸، بمعنى أن وجود الإنسان سابق لماهيته . و لما كان التعريف يتناول الصفات الجوهرية أو الأعراض الخاصة العامة، كانت الماهية بهذا مرادفة للمعنى الكلي، و بهذا فقد صرح سارتر بأن الماهية تعني المعنى الكلي و أنها تأتي لاحقة على الوجود الإنساني . أفلا يعني من قوله ذلك بأن الإنسان حين لا يكون حاصلًا أولاً على ماهية محددة يصبح حراً في أن يكون أي شيء ؟ قد يرد على هذا أن سارتر لم يكن يقصد بالماهية كما يفهم من ذلك في مؤلفه " الوجود و العدم " الماهية العامة أي بوصف

87 سارتر جون بول، الوجودية مذهب إنساني، تر : عبد المنعم الحفنى، مطبعة الدار المصرية، ط1، القاهرة، سنة 1964م، ص ص 11 - 12 .

⁸⁸ المصدر السابق نفسه، ص ص 13 - 14 .

الإنسان إنسانا، بل الماهية الخاصة أي بوصف الإنسان بهذه الصفات وبتلك الخصائص، و لكن سارتر من ناحية أخرى لم يفرق بين الماهية العامة و بين الماهية الخاصة في المواضيع التي أكد فيها سبق الوجود الإنساني على الماهية في مؤلفه " الوجودية مذهب إنساني ". غير اعتبار سارتر للماهية على أنها مرادفة للمعنى الكلي يعني أن الإنسان - من حيث أن ماهيته لاحقة لوجوده - حر حرية مطلقة، بحيث يمكنه أن يكون نباتا أو حيوانا آخر الأمر الذي هو متناقض، فالماهية بهذا لا يكن أن تكون سابقة على الوجود الإنساني، ذلك أن الإنسان لا يمكنه إلا أن يكون إنسانا و ليس شيئا آخر . أما من جهة اعتبار سارتر الوجود الإنساني سابق على الماهية الخاصة فإنه لم يفرق بين هذه الأخيرة من الناحية الأنطولوجية و بينها من الناحية الابستمولوجية، أي بين الماهية باعتبارها خصائص و صفات موجودة في الواقع و بين الماهية باعتبارها خصائص و صفات يمكن التعرف عليها و تحديدها . فإذا كان سارتر قد بين أن الماهية تأتي بعد الوجود فيجب فهم ذلك من حيث أنها صفات و خصائص موجودة وجودا عقلي فحسب، فإن هذا الوجود العقلي هو مستخرج من الوجود العيني الذي تحقق . فالماهية بهذا و من حيث الناحية الابستمولوجية فقط لاحقة على الوجود، أما الماهية من حيث وجودها متحققة في الإنسان الواقعي، لا يمكنها أن تأتي لاحقة على الوجود، و بهذا فليست الماهية لاحقة للوجود و ليست كذلك سابقة عليه و إنما الماهية مساوقة للوجود . فالماهية إذن لاحقة للوجود من الناحية الابستمولوجية و هي مساوقة للوجود من الناحية الأنطولوجية، و لكن سارتر لم يقدّم بهذه التفرقة كما أنه لم يهتم بالناحية الابستمولوجية، كأنه حين تقريره لسبق الوجود على الماهية لم يعني به الناحية الابستمولوجية، بل عني به مجموعة الصفات الخاصة متحققة بالفعل و حاصلة على وجود عيني واقعي و من هنا ألا يعني ذلك أن سارتر في الحقيقة لم يتحدث عن الماهية، و إنما ينكرها و يعني من ذلك جملة الأعراض التي تحقق الآنية، أي أنه ينظر في الجزئي المحسوس بدلا من الكلي المعقول ؟ فالماهية حسب رأي سارتر إما أن تكون الماهية العامة، و إما أن تكون الماهية مجرد جملة الأعراض التي تحقق الآنية فلا تكون ماهية، و إنما هي عين الوجود الجزئي المحسوس . و من هنا نقول أن سارتر أراد النظر في الوجود، و أن يدرس مقوماته ليقيم من هذه المقومات أنطولوجية خاصة بالوجود الإنساني .

و سارتر في دراسته للوجود قد بدأ من مقولتين أساسيتين هما : " الوجود - لأجل - ذاته " و " الوجود - في - ذاته "، و جعل العلاقة بينهما علاقة مثل و انفصال . فالوعي حسب دراسته تلك هو مطاردة و فرار مستمرين، إذ رأى أنه لا يمكنه إدراك ذاته أبدا ذلك أنه دائم الانفصال عنها، و هنا طرح الإشكال التالي كيف يمكن لهذا الوعي الذي لا يدرك ذاته أن ينعكس على ذاته و يعرف نفسه منفصلا عنها ؟

رأى سارتر أن الوعي حتى يمكنه إدراك ذاته واعيا، و وصفها لابد أن ينعكس على ذاته و يتأملها، و لكي يتسنى له فعل ذلك ينبغي استبدال هذه الذات بالموضوع المتجه إليه أي أن يجعل من ذاته موضوعا لوعيه . فهو إذن لا يصف إطلاقا ذاته من حيث هي و عي متجه إلى

الأشياء، بمعنى آخر أن الوعي في اتجاهه إلى ذاته يستحيل عليه وصف هذه الذات في اتجاهها إلى الأشياء الخارجية، و هكذا بالتالي لا يمكنه تقديم وصفا أنطولوجيا للوعي و عن علاقته بالوجود - في - ذاته . فقد قرر سارتر في فلسفته الوجودية أن إدراك الوعي لذاته هو إدراك متضمن في الوعي، فيستحيل إذن على الوعي أن ينعكس على ذاته و يدرك نفسه واعيا لشيء ما، فمثل هذه المحاولة تؤدي إلى سلسلة غير متناهية ممتنعة. و إذا كان سارتر قد قام بوصف أنطولوجي للوعي فكيف استطاع هذا الأخير وصف الوعي في انعكاسه على ذاته ؟ يعني كيف يتسنى للوعي القيام بوصف نفسه قائما بذلك ؟

إن الوعي لأجل وصف ذاته ينبغي له من جعل نفسه موضوعا لها، فهل يمكن للوعي وصف ذاته بكونه موضوعا لنفسه ؟ أي يمكن للوعي وصف ذاته من حيث هو متأمل و اصف، أم من حيث هو متأمل موصوف ؟

إن قول سارتر بأن الوعي يصف ذاته من حيث هو متأمل و اصف لنفسه قول متناقض، و يوقع في سلسلة غير منتهية تلزم أن يكون هناك وعي سابق دائما على كل وعي . كما أن قوله بأن الوعي يصف نفسه من حيث أنه موضوع تأمل، هو الآخر متناقض يؤدي إلى وصف وعيا فارغا غير أن الوعي عند سارتر لا معنى له إلا من حيث هو وعي بشيء آخر، و بالتالي فهو لا باستطاعته تقديم انطولوجيا كاملة عن الإنسان ذلك أنه ليس بإمكانه وصف الإنسان بكونه وعي متأمل و ينعكس على ذاته، بل يقتصر على وصفه من حيث هو موضوع تأمل فحسب .

كما أن سارتر قد انطلق من الكوجيتو الهوسرلي، غير أن الأنا الهوسرلي هو الآخر موضوع غير عالمي . إنه بذلك يبقى الأنا الذي يوقف الحكم و يقوم بالتعليق، و هو من هنا يعود إلى الأنا الديكارتي أي الأنا أشك و الأنا أفكر و بمقتضى هذا يظل سارتر في حدود الفينومينولوجيا . و الفينومينولوجيا إذن بذلك تقف أو ينبغي أن تقف عند الأنا العارف، و في هذا قد ظلت الفينومينولوجيا اتجاها تصوريا و هو تصورية الوعي الذي يظهر ما هو مائل أمامه من موضوعات، و هي بذلك اقتصرت على دراسة التركيبات الأساسية للوعي . و لكن سارتر من ناحية أخرى أراد إقامة تحليلا "وجوديا"، و دراسة الوجود الإنساني بوصفه وجود في العالم، فاتجاه سارتر بذلك اتجاه واقعي هيدجري، كأن سارتر إذن جمع بين الاتجاه التصوري الهوسرلي و الاتجاه الهيدجري و في هذه المحاولة نقول هل يمكن التوفيق بين الإتجاه الهوسرلي و الاتجاه الهيدجري ؟ هل يمكن لسارتر البقاء في حدود المنهج الفينومينولوجي و إقامة في الوقت ذاته علما للوجود ؟ إن التصورية تعني أن الأنا من حيث هو وعي يفترض الموضوع أو يؤسس وجوده، في حين أن الواقعية تعني أن الموضوع هو موجود عالمي فكيف إذن يمكن الجمع بين هذين الاتجاهين المتعارضين . فالنزام المنهج الفينومينولوجي و البدء من الأنا العارف لا يمكن من الوصول إلى الوجود العالمي، كما أن إقامة تحليل وجودي يقتضي الخروج من الفينومينولوجيا، إذ أن سارتر لجأ إلى فكرة القصدية و اتخذها مبدأ لدراسته

للوجود، و كأن محاولة سارتر لإقامة أنطولوجيا للوجود تتضمن خروج عن الفينومينولوجيا . لقد أراد سارتر من الأنطولوجيا التي أقامها تبيان كيف يتعلق الوعي بأنحاء الوجود المختلفة، فوصف كيف يتعلق الوعي بموضعه من العالم و بالزمان و بكل وعي آخر، فالأنطولوجيا بهذا علم خاص بالوجود إنساني و لكنه علم شامل يتناول الوجود الإنساني في جميع نواحيه، إذ أن سارتر لم يقف عند الوجود إنساني و إنما أراد البدء من هذا الوجود و الذهاب إلى الوجود المطلق . فالفلسفة حسب سارتر عند الوجود الفردي و إنما تمتد إلى الوجود من حيث هو موجود، غير أن المنهج الذي يقضي بالبدء من الوجود الفردي و من التجربة الذاتية للذهاب إلى الوجود العام و الوجود المطلق لا يكشف إلا عن جوانب معينة من الوجود الإنساني، فالحقيقة أن سارتر قد بدأ من تحليل الوجوديين : الوجود الخارجي و وجود الوعي و لكن هذا يقوم على تجربة سارتر الخاصة و هي اكتشافه الوجود المختلط المتعجن الذي ينفصل عنه الأنا، رغم أن هذا المنهج لا يمكنه أن يكشف عن مقومات الوجود بصفة عامة فإن سارتر أقام ابتداء من تجربته الذاتية و من الوجود الفردي الخاص أنطولوجيا تتناول الوجود بصفة عامة و من حيث هو وجود مطلق . و بهذا يمكن القول أن الأنطولوجيا بهذا لا تعني سوى الماهية الإنسانية التي رفض سارتر الإقرار بها ؟ إن هذه المقومات لا يمكن أن تكون جزئية و فردية خاصة و إلا لما كانت مقومات، و لما خرج سارتر من الوجود الفردي إلى الوجود العام و أقام له علما أنطولوجيا، إذن فهذه المقومات هي عامة تشير إلى المعنى الكلي و إلى الماهية . و لكن سارتر من ناحية أخرى رفض أن تكون هناك ماهية خاصة للإنسان يمكن تحديدها، إذ أنه بهذا حاول إقامة أنطولوجيا للوجود الإنساني و هو في الوقت نفسه رفض تحديد مقومات هذا الوجود برفضه لتحديد الماهية الإنسانية .

و بهذا فإن الأنطولوجيا التي أقامها سارتر و جعل منها نسقا فلسفيا جعلت هذا النسق في تسلسل منطقي محكم و ظهرت قيمة سارتر كفيلسوف و امتيازه بصفة خاصة على أقرانه من الفلاسفة الوجوديين . فهذه الأنطولوجيا تبدأ من " الكوجيتو " الديكارتي، و لكنها تنظر إلى الأنا الواعي و تؤكد في الوقت ذاته الوجود- في - ذاته، و تقتصر على دراسة ما يظهر للوعي - حسب ما يفرضه المنهج الفينومينولوجي - دون تجاوز ذلك إلى الذهاب وراء الظاهرة .

و سارتر حين بدأ من الكوجيتو لم يصف إليه مقولات جديدة و إنما نظر في نفس المقولة و استخرج منها ما ترتب عليها . فهو قد رأى في الأنا الواعي، و من الأنا الواعي ذهب إلى ما يحيل إليه أي إلى الأشياء، حيث انكشفت له العلاقة بينهما على أنها علاقة انفصال و تميز مستمرين و التي منها استخرج سارتر فكرة الحرية و من هنا اكتشف سارتر عن اتصاف الوجود الإنساني بالتناقض أو باللبس : فالإنسان هو وجود و هو في نفس الوقت انفصال و ابتعاد و عدم، و الإنسان موجود وحيد بدون علة أو تبرير و هو في نفس الوقت مسئول و عليه خلق العلل و التبريرات، فهذه المتناقضات متضمنة في الوجود الإنساني . و بهذا جعل سارتر وجود العالم أو الوجود - في - ذاته في مرتبة أعلى من مرتبة الإنسان، فالوجود - في

– ذاته حسب فلسفة سارتر يتسم بالثبات و الاستقرار في الوجود، في حين أن الوجود – لأجل – ذاته لم ينجح في ذلك، فوجود العالم محسوس أصيل و الإنسان فراغ و عدم فيه، فما أتعس إنسان سارتر و ضحالتة أمام المادة التي جعلها سيده عليه و أعلى منه . إذ أن إنسان وجودية سارتر دودة في ثمرة ناضجة، بينما هو في الإسلام كريم عزيز، و بهذا كانت وجودية سارتر نزعة تشاؤمية انهزامية تشدد في القول بأن الإنسان يعيش حياته كلها في ضجر و يأس و قلق ينظر إلى الآخرين على أنهم " هم الجحيم بعينه "، و ينظر إلى حياته بأنها عبث و وجوده عبث و مجاني و عرضي، و هذا انتهى الأمر بوجوديته الملحدة إلى العدم . و في هذا رأى سارتر أن جميع الكائنات الموجودة قد أتت إلى الوجود بلا سبب و تواصل وجودها خلال الضعف ثم تموت بالمصادفة، فالإنسان حسب نظرة سارتر عاطفة فارغة، لا معنى في كونه يولد و لا معنى في كونه يموت، فأى انهزام و أي تشاؤم ذلك الذي يتجلى في هذا الرأي، إضافة إلى أن سارتر صور الوجود في صورة تجربة الغثيان، و جرده من كل قصد و غاية و هذا مناقض للعقل و للحقيقة و المنطق، إذ لا شيء إلا و يهدف إلى غاية و هذا مصداقاً لقوله تعالى : " و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون "89، و ليس كما رأى سارتر أن الإنسان يوجد في الحياة دون مبرر و لا غاية و يعيش في ضعف و يموت بالصدفة.

89القرآن الكريم : الآية (56) من سورة الذاريات

قائمة المصادر و المراجع

أ- القرآن الكريم

ب – قائمة المصادر :

- 1- سارتر جون بول، الوجود و العدم، ترجمة : عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت، سنة1966م .
- 2 – سارتر جون بول، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة : كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ط، د س .
- 3 – سارتر جون بول، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة : عبد المنعم الحفنى، مطبعة الدار المصرية، ط1، القاهرة، سنة 1964م .
- 4 – سارتر جون بول، الغثيان، ترجمة : سهيل إدريس، دار الآداب، ط2، بيروت، سنة 1964 م .

ج - قائمة المراجع :

- 5- فال جان، من تاريخ الوجودية، نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة : فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1987 م .
- 6- ماكموري جون، الوجودية، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر و التوزيع، سنة 1986 م .
- 7- بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة : عزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت، سنة 1992 م .
- 8- فال جان، روائع الفكر الإنساني، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة : فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، د ط، د س .
- 9- بريه إميل، تاريخ الفلسفة، الجزء السادس، ترجمة : جورج طرابلش، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط1، بيروت، سنة 1985 م .
- 10- بورتر بيرتون، الحياة الكريمة، ترجمة : أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، سنة 1993 م .
- 11- بريه إميل، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة : محمود قاسم، دار الكشاف للنشر و الطباعة و التوزيع، د ط، سنة 1998 م .
- 12- تودي فيلب، هوارد ريدا، أقدم لك سارتر، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة 2002 م .
- 13- كرانستون موريس، سارتر بين الفلسفة و الآداب، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1981 م .
- 14- جوليفيه ريجيس، المذاهب الوجودية من كيركيغارد إلى جون بول سارتر، ترجمة : فؤاد كامل، دار الآداب، ط1، بيروت، سنة 1988 م .
- 15 - عطيتو حربي عباس، مدخل إلى الفلسفة و مشكلاتها، دار المعرفة الجامعية، د ط، سنة 2009 م .

- 16- العشماوي محمد سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ط3، بيروت، سنة 1984 م .
- 17- غلوش مصطفى، أبو النور محمد الأحمد، الوجودية في الميزان، دار المعارف، القاهرة، د ط، سنة 1985 م .
- 18- بدوي عبد الرحمان، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، د ط، د س .
- 19- قرني عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، تنفيذ و إخراج و طبع ذات السلاسل، الكويت، ط د، سنة 1993 م .
- 20- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، الجامعة المصرية، د ط، سنة 1936 م .
- 21- محمد سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط1، سنة 1973 م .
- 22- الديدي عبد الفتاح، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، سنة 1985 م .
- 23- الشاروني حبيب، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف بالإسكندرية، د ط، د س .
- 24- بدوي عبد الرحمان، الزمان الوجودي، دار الثقافة، ط1، بيروت، لبنان، سنة 1973 م .
- 25- إبراهيم زكريا، مشكلات فلسفية - مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، القاهرة، د ط، د س .
- 26- كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، ط1، بيروت، سنة 1993 م .
- 27- الشاروني حبيب، بين برجسون و سارتر أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة، د ط، سنة 1963 م .
- 28- الفيومي محمد إبراهيم، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، د ط، القاهرة، سنة 1984 م .
- 29- لاوند رمضان، معنى الوجودية، دار مكتبة الحياة للطباعة و النشر، بيروت، د ط، د س .
- 30- رشوان محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، ط2، القاهرة، سنة 1984 م .

31- عمرانى عبد المجدى؁ جان بول سارتر و الثورة الجزائرىة؁ مكتبة مدبولى؁ الجزائر؁ د ط؁
د س .

د - الموسوعات و المعاجم :

32- غربال محمد شفىق؁ الموسوعة العربىة المىسرة؁ دار القلم و مؤسسه فرنكلن للطباعة
و النشر؁ القاهرة؁ سنة 1965 م .

33- صلبىا جمىل؁ المعجم الفلسفى؁ الجزء الثانى؁ دار الكتاب اللبنانى؁ بىروت؁ سنة 1979م.