الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة 08 ماي 1945 – قالمة
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

الحرية عند جون بول ساتر

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

من إعداد الطالبة : **تحت**
إشراف الأستاذ :
- عزيزة عماري — أ. الحاج علي
كمال

لجنة المناقشة :

- أ. الحاج علي كمال	مشرفا	أستاذ محاضر	جامعة 08 ماي 1945
- أ. العالم عبد الحميد	رئيسا	أستاذ محاضر	جامعة 08 ماي 1945
- أ. حميدات صالح	مقررا	أستاذ محاضر	جامعة 08 ماي 1945

دفعة : 2017 / 2016

الذ

أشـ

كر

الله تعالى على منحي العون في إنجاز هذا البحث ،

و أتقدم بجزيل الشكر و التقدير إلى الأستاذ الحاج علي الذي أشرف

على إنجاز بحثي هذا و تحمل معي مشاقه رغم التزاماته و أعماله.

كما أتوجه بأسمى معاني التقدير و الشكر إلى السادة أعضاء لجنة

المناقشة على قبولهم مناقشة هذا العمل .

الطالبة : عزيزة عماري

أهدي عملي المتواضع هذا :

إلى روح من أحضروني إلى هذا الوجود والدي رحمهما الله.

إلى إخوتي و أخواتي.

إلى كل البراعم الصغيرة في العائلة.

إلى كل من حاول عرقلتي لأنه زادني إصرارا.

إلى كل من علمني و لو حرفا واحدا.

إلى كل من رافقني في هذا الدرب.

إلى كل من يحمل لي و لو ذرة من التقدير و الاحترام.

إلى كل طالب علم.

الطالبة : عزيزة عماري

الخطــة

مقدمــة .

مدخل عام : الحرية مقاربة مفهومية و تاريخية .

1. الحرية في الفلسفة اليونانية .
2. الحرية في الفلسفة المسيحية .
3. الحرية في الفلسفة الإسلامية .

4. الحرية في الفلسفة الحديثة .
5. الحرية في الفلسفة المعاصرة .

الفصل الأول : فلسفة جون بول سارتر .

1. مبادئ الوجودية عند سارتر.
2. المرجعية الفلسفية لسارتر.
3. المفاهيم الأساسية في وجودية سارتر.

الفصل الثاني : الطرح الميتافيزيقي الأنطولوجي لفكرة الحرية السارترية.

1. الحرية و الاختيار.
2. الحرية و القيم .
3. حرية الأنا و حرية الآخر.
4. تطور موقفه من الحرية .

الفصل الثالث : الطرح الاجتماعي و التاريخي لفكرة الحرية السارترية .

1. سارتر و الحزب الشيوعي.
2. من الإنسان الفرد إلى الجماعة .
3. جدلية الحرية و الضرورة.
4. سارتر بين مؤيديه و معارضيه .

الخاتمـــة .

قائمة المصادر و المراجع.

مقدمة

وجدت الفلسفة المعاصرة نفسها مقترنة بفكرة وجود الإنسان في معاناته و مأساته جراء الحروب و الأزمات التي كانت تهدد حاضره و مستقبله ، و قد اتجه التفكير الفلسفي المعاصر نحو فحص ما يمتلكه الإنسان من إمكانات و قدرات في توجيه مصيره و التحكم فيه ، و حجم المسؤولية التي يتحملها في هذا المجال و لأن الاهتمام انصب على المصير الإنساني و كيفية صياغته فقد حازت فكرة الحرية على الجانب الأكبر من الاهتمام و الدراسة خاصة عند أقطاب الفلسفة الوجودية ، هذه الأخيرة التي تقوم على فكرة الإيمان بالقيمة العليا للوجود الإنساني ممثلة في الفرد ، فكل شيء يبدأ بالوجود الفردي ، ممثلا فيما يفعله ذلك أن الأفعال هي التي تعكس حقيقة الإنسان الباطنة .

هذا و يعد جون بول سارتر واحد من أبرز الفلاسفة الوجوديين المعاصرين الذين اهتموا بمسألة كرامة الإنسان ، و أكدوا ضرورة الاعتراف بحريته و قيمته في اختيار مصيره بنفسه ، و لهذا سعى سارتر إلى تخليص الإنسان من كل ما يفقده أصالته الإنسانية ، و رأى أن عدو الأصالة هو الاغتراب في البعدين الملازمين للوجود الإنساني الاغتراب الذي يعانيه الإنسان داخل الجماعة من جهة و الاغتراب الذي أخضع الإنسان للحقائق الجاهزة التي استعبدته و ضيعته من جهة أخرى ، هذا ما دفع سارتر إلى وضع أنطولوجية فينوميتولوجية لوصف التركيبة الإنسانية على أنها حرية مطلقة في كتابة الوجود و العدم الذي ظهر سنة 1943، و أراده تفسيرا للوجود مركزا على الوجود الفردي و على الأنا باعتباره ماهية غير محددة كون الإنسان وحده حر في أن يخلق ماهيته ، بما يقوم به من أفعال ، لهذا سعت الفينوميتولوجيا إلى إبراز هذه الحرية الأصيلة التي لا تنحصر في ماهية و لا تنطبع بطبيعة بل تختار قيمتها و أفعالها بشكل مطلق ، غير أن سارتر في تفسيره و تأكيده للحرية الفردية وصل إلى طريق مسدود جراء ما اعترضه من مشكلات تتعلق بالوجود الاجتماعي حين لم ينظر إلى الإنسان غلا في بعده الفردي . و لهذا جاء كتابه "نقد العقل الجدلي " متضمنا أطروحة مطلبها الأول هو إعادة الإنسان الفرد إلى الجماعة و إلى التاريخ ، و أما مطلبها الثاني فهو تأسيس انتربولوجيا منهجها الجدل ، و تبقى الحرية هي الموضوع الذي يشكل صلب فلسفته و العصب الذي تلتحم به جميع مؤلفاته الأدبية و الفلسفية عارضا إياها بدءا بروايته " الغثيان " و انتهاء برباعيته المشهورة "درب الحرية " و انطلاقا من مؤلفاته الفلسفية "الوجود و العدم " إلى كتابه " نقد العقل الجدلي" ، لهذا سنركز في هذه الدراسة المتواضعة على فكرة الحرية من خلال هذين الكتابين خاصة كونهما يشكلان ذروة و قمة ما كتبه سارتر ، و يعكسان مرحلتين من فكرة ، و قد أثارت العلاقة بين الكتابين ردود أفعال كثيرة لدى الدارسين لفكرة سارتر إذ لاحظوا تناقضا واضحا في آراءه ذلك أن هناك من قال بوجود قطيعة في تصوره لفكرة الحرية ، ومن ثمة نتساءل :

هل تنكر سارتر في كتاباته الأخيرة لطرحه الأول لفكرة الحرية ؟ و هل يعد موقفه الجديد قطيعة أم تواصلا مع طرحه السابق ؟ و كيف نفهم العلاقة بين فلسفته الوجودية و الفلسفة الماركسية ؟

إننا نسعى من وراء إثارتنا لهذه الإشكالية إلى تأسيس الفرض التالي ، و هو أن التطور الذي طبع فكر سارتر إلى حد التناقض لا يؤخذ على أنه قطيعة في طرحه لمفهوم الحرية و إنما تطور يوحي باستمرارية و مواصلة للطرح السابق ، هذا ما دفعه إلى التقرب إلى الفلسفة الماركسية باعتبارها فلسفة لا يمكن تجاوزها ، و لمعالجة هذه الإشكالية و تفكيكها إلى عناصرها و الإجابة عنها و لتأسيس الموقف الذي ذكرناه عمدنا إلى تقسيم هذا البحث إلى أربعة فصول ، اشتمل كل واحد منها على مباحث ، حيث جاء الفصل الأول هو بعنوان " الحرية و تاريخها " و هو يعتبر فصلا تمهيديا و قد اشتمل على خمسة مباحث أساسية تناول في المبحث الأول معنى الحرية مبينة معناها العام و المعنى السياسي و الاجتماعي ، أما المبحث الثاني فركزنا فيه على الحرية في الفلسفة اليونانية من العصر السابق على سقراط إلى سقراط إلى أفلاطون ، ثم أرسطو ، و لهذا جاء المبحث الثالث ليعرض مشكلة الحرية في الفلسفة الإسلامية بين الجبرية و القدرية ، أما المبحث الرابع جاء بمشكلة الحرية في الفلسفة الحديثة مع كل جوبز ، ديكارت ، اسبينوزا، ليبينز و ايمايل كانط ، أما المبحث الخامس و الأخير عالجنا الحرية في الفلسفة الحديثة حيث أخذ الفلسفة الوجودية نموذجا في الفلسفة الحديثة مع كل من ياسبيرز و كيركغارد و مارتن هيدغر .

أما الفصل الثاني خصصناه كدراسة لمبادئ الفلسفة الوجودية بشكل عام و بحثنا كذلك في المرجعية الفلسفية لفكر سارتر بشكل خاص مركزين على التيار الفلسفي الألماني و مشيرين إلى تمسكه بالفكر الفرنسي باعتباره تفلسفا في الحرية ، أما المبحث الثالث تناولنا فيه الخطوط و المفاهيم الرئيسية لفلسفة سارتر مع الإشارة الموجزة إلى جملة الظروف التي ساهمت في تشكيل فكره ، و قد خصصنا الفصل الثالث و قد جاء بعنوان "الطرح

الميتافيزيقي و الأنطولوجي لفكرة الحرية " و قد اشتمل هو الآخر أربعة مباحث حاولنا من خلالها تأكيد أن الحرية هي نسيج الوجود الإنساني باعتبارها اختيار لكل ما يقف وراء الفعل من غايات و بواعث و دوافع ، ذلك أن الإنسان يختار حتى و لو اختار عدم الاختيار فلا الموقف و لا الالتزام يحدان من حرية الإنسان لأنهما شرطان ضروريان لإيجادها ، فقد حاولنا في الفصل الرابع الذي جاء بعنوان "الطرح الاجتماعي و التاريخي لفكرة الحرية " أن نؤكد فيع بالاعتماد على نقد العقل الجدلي للطرح السارتري القائل بان الحرية هي التحرر .

هذا و قد أنهينا بحثنا المتواضع بخاتمة خصصناها بإبراز ما استنتجناه فيما يتعلق بموضوع البحث ، لقد اتبعنا لانجاز هذا البحث منهجا تحليليا نقديا قصد الوقوف قدر الإمكان على المعاني العميقة لفلسفة سارتر خاصة فيما يتعلق بمسألة الحرية من خلال النصوص المصدرية ، و لقد وظفنا أيضا المنهج التاريخي توخيا للمحافظة على التسلسل التاريخي و الزمني لأفكار سارتر و لإبراز قيمة أفكاره الفلسفية .

مدخل عام :

مقاربة مفهومية

و تاريخية

1. الحرية في الفلسفة اليونانية .
2. الحرية في الفلسفة المسيحية
3. الحرية في الفلسفة الإسلامية
4. الحرية في الفلسفة الحديثة
5. الحرية في الفلسفة المعاصرة

1. معنى الحرية

الحر ضد العبد و الحر : الكريم و الخالص من الشوائب ، و الحر في الأشياء أفضلها من القول و الفعل أحسنه ، نقول حر العبد حرارا خلص من الرق ، و حر فلان حرية كان حر الأصل شريفه ، فالحرية هي الخلو من الشوائب أو الرق أو اللؤم[1] ، بمعنى إذا أطلقت على الخلوص من الشوائب دلت على صفة مادية ، يقال : ذهب حر لا نحاس فيه ، و إذا أطلقت على الخلوص من الرق دلت على صفة اجتماعية ، يقال رجل حر أي طليق من كل قيد سياسي أو اجتماعي ، و إذا أطلقت على الخلوص من اللؤم دلت على صفة نفسية ، نقول رجل حر أي كريم لا نقيصة فيه .

و على ذلك فالحرية تجيء على ثلاث معان :

[1] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1978، ص 461.

أ. المعنى العام للحرية

الحرية خاصة الموجود ، الخالص من القيود ، العامل بإرادته أو طبيعته ، من قبيل ذلك قولهم " تظهر حرية الجسم الساقط في هبوطه إلى مركز الأرض وفقا لطبيعته بسرعة متناسبة مع الزمان ، إلا إذا صادف في طريقه عائقا يمنع سقوطه ، و كذلك وظائف الحياة النباتية أو الحيوانية[1] ، أي أن الحرية لا تنطبق على الإنسان فقط بل على جميع الكائنات الحية .

فالحرية هي الوضعية التي يكون عليها كائن لا يخضع لإكراه، بحيث يتصرف حسب ما تمليه عليه إرادته و طبيعته ، أي أن الحرية هي القدرة على فعل ما نريد "الأمر الذي يجعلك تفلت من جميع أنواع القيود من أجل التصرف كما تشاء ، لهذا تبدو الحرية و كأنها استقلالية ذاتية أن يمنح الإنسان لنفسه قانونا خاصا به .

ب. المعنى السياسي و الاجتماعي

و يعني هنا الحرية الخاصة ، و تدل كلمة الحرية أو الحر على غياب أي إكراه اجتماعي يفرض على الفرد ، فكل مواطن يمكن أن يتكلم ، أن يكتب ، أن يطبع و ينشر بشكل حر دون أن يسيء استخدام هذه الحرية حسب الحالات التي يحددها القانون[2].

1. الحرية النسبية :

هي الخلوص من القسر و الإكراه الاجتماعي ، و الحر هو الذي يأتمر بما أمر به القانون ، و يمتنع عما نص عنه ، و ذلك لما جاء في المادة 29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان " يخضع الفرد في ممارسة حقوقه و حرياته للقيود التي يعينها القانون و

---

[1] محمد الهلالي و عزيز لزرق ، دفاتر الحرية ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط1، 2009، ص 11.

[2] اندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، مجلد 1، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط2، 2001، ص 727.

الغرض من التقيد بالقانون ضمان الاعتراف بحقوق الغير و احترام حرياته و تحقيق ما يقتضيه النظام العام من شروط عادلة[1] " .

أما الحريات السياسية هي الحقوق المعترف بها للفرد على اعتبار هذه الحقوق تحد من سلطة الحكومة ، حرية الشعور ، الحرية الفردية ، حرية التجمع ، وجود دستور ، ممارسة السلطة من طرف ممثلين منتخبين يختارهم المواطن اختيارا حرا [2].

2. الحرية المطلقة

فهي حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في سلكها ، و ليس المقصود بهذه الحرية حصول الاستقلال بالفعل بل المراد منها الإقرار بهذا الاستقلال و استحسانه و تقديره و اعتباره قيمة خلقية مطلقة ، و فرقوا بين الحرية المدنية و الحرية السياسية فقالوا : الحرية المدنية هي استمتاع الأفراد بحقوقهم المدنية في ظل القانون ، أما الحرية السياسية فهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية و اشتراكهم في إدارة شؤون بلادهم مباشرة أو بواسطة ممثليهم[3] ".

ت. المعنى النفسي و الخلقي

إذا كانت الحرية مضادة للاندفاع اللاشعوري أو الجنون و اللامسؤولية القانونية و الخلقية ذلت على حالة شخص لا يقدم على الفعل إلا بعد التفكير فيه ، و تسمى هذه الحرية بالحرية الأدبية الخلقية[4] .

إذا كانت الحرية مضادة للهوى و الغريزة و الجهد و البواعث العرضية دلت على حالة إنسان يحقق فعله بذاته من جهة ماهي عاقلة و فاضلة ، إذا كانت الحرية مضادة

---

[1] جميل صليبا ، المرجع السابق ، ص 462.

[2] اندريه لالاند ، المرجع السابق ، ص 728.

[3] اندريه لالاند ، المرجع السابق ، ص 729.

[4] المرجع نفسه ، ص 228.

للحتمية دلت على حرية الاختيار و هو القول أن حرية الإنسان متولدة من إرادته و تطلق الحرية على القوة التي تظهر ما في تصميم الذات الإنسانية لمن صفات مفردة ، أو على الطاقة التي يحقق به الإنسان ذاته في كل فعل من أفعاله .

2.الحرية في الفلسفة اليونانية

اتخذت كلمة الحرية معاني عديدة شديدة الاختلاف على مدى تاريخ الفكر البشري لهذا لا مجال لحرصها إلا على أساس ظهورها في التاريخ و من هنا نبدأ :

أ. في العصر السابق على سقراط

إن فكرة الحرية هنا ارتبطت بفكرة المصير و بفكرة الضرورة و بفكرة الصدفة و قد تسلسل معنى "حر أو حرية " على النحو التالي :

- **في العصر الهوميروسي (القرن الحادي عشر و العاشر ق.م)** : كان لفظ حر يطلق على الإنسان الذي يعيش بين شعبه و على أرضه و وطنه دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه ، و ذلك في مقابل أسير الحرب الذي يعيش في الغربة تحت سيطرة سيد له .
- **في العصر التالي لعصر هوميروس صارت الكلمة من لغة "المدينة "** : فالمدينة حرة ، ومن يعيش فيها هو حر ، حيث يسود قانون يوفق بين القوة و بين الحق و بالمقابل للحر حينئذ ليس العيد ، بل الغريب أو الأجنبي ، أي من ليس يونانيا و الآلهة هي التي قررت الحرية و لهذا كانت الحرية موضوعا للعبادة [1].
- **و إلى جانب فكرة الحرية المدنية هذه وجد معنى تدل عليه كلمة مختار و يقابله مضطر** : و كانت تدل على الحرية الفردية لكن الحر لا يقصد به من يتبع هواه أو قانونه الذاتي ، بل هو من يجعل قانون العالم الإلهي قانونه ، و بدأت لكمة حرة و

[1] علي بن حمزة العمري ، آفاق الحرية ، دار الأمة ، جدة ، ط1، 2014، ص 76.

حر تتخذ معنى فلسفيا في اللحظة في فكرة السوفسطائية ، و وفق هذا المعنى الجديد أصبح هو من يسلك وفقا للطبيعة و غير الحر هو من يخضع للقانون [1]" .

حيث تعتبر الحرية عند السوفسطائيين عقيدة و سياسة و فنون و خلاف، و قد ركزوا في المفاهيم التربوية التي وضعوها على مفهوم الشعور بالحرية و الإعتزاز بالنفس و قد جعلوها قائمة على العقل الإنساني ، فهم ينظرون إلى الحياة على أنها مجموعة من الأفعال الحرة التي يقوم بها الإنسان من أجل تحقيق ذاته ، فهم يرجعون طول عمر الإنسان إلى تمتعه بالحرية النفسية الكاملة ".

ب. سقراط (469 ق.م – 399 ق.م)

نجد سقراط عدل على المعنى و عرف الحرية بأنها " فعل الأفضل " و هذا يفترض مفادها معرفة ما هو الأحسن و بهذا اتخذت الحرية معنى "التصميم الأخلاقي " وفقا للمعايير الخير و اعتبر سقراط أن من شروط الحرية الأخلاقية ضبط النفس من ناحية أخرى و الهدف هو الاكتفاء الذاتي و قد أخذ الكلبيون[2] بهذا العنصر الأخير وحده من عناصر عند سقراط ، و لهذا جعلوا المثل الأعلى للسلوك هو القناعة التامة و الاستقلال الذاتي عن الغير ماديا و معنويا .

و لقد نجح سقراط في توجيه الفلسفة من البحث في الطبيعة إلى البحث في النفس الإنسانية و اتخذ من عبارة "اعرف نفسك " شعارا لكل فلسفته الأخلاقية بحيث عنى بالبحث في موضوعين أساسين هما النفس الإنسانية و التصورات الأخلاقية .

ت. أفلاطون (428 ق.م – 347 ق.م)

---

[1] وولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة ، القاهرة ، ط1، 1920 ، ص 71.

[2] سميت بالكلبية لأن مؤسسها أنتستينس كان يتخذ من ملعب الكلب مكانا للتعليم و لأنه في رواية أخرى كان يلقب نفسه بالكلب ، و كان انتستينس من أشهر تلامذة سقراط و تتلمذ أيضا على يد السفسطائيون مثل جورجياس ، من أهم مؤلفاته نجد ''مدح صلينا '' و مقالاته ضد السفسطائيون .

نجد عن أفلاطون معنى الحرية المدنية و يعرفها "بأنها وجود الخير و الخير هو الفضيلة و الخير محض و يراد لذاته و لا يحتاج إلى شيء آخر ، و الحر هو من يتوجه فعله إلى الخير[1] " .

نجد أفلاطون يميز بين نوعين الضروري و الإلهي تحدث الشر ، فقد حاول أفلاطون إثبات قيمة العقل و التدبير اللذان ينتهيان بالإنسان إلى تحقيق الخير و بلوغ السعادة .

ث. أرسطو (384 ق.م – 322ق.م)

يربط أرسطو مفهوم الحرية بمفهوم الاختيار و يقول " إن الإختيار ليس عن المعرفة وحدها بل و أيضا عن الإرادة[2] " ، و لهذا نجده يعرف الاختيار بأنه اجتماع العقل مع الإرادة معا ، فقد اهتم بإنصاف الفرد و تحريره من كل أشكال الحتمية و قد آمن أرسطو بالحرية الإنسانية إلى حد كبير و يؤكد أن بناء شخصية الإنسان من أهم الأشياء التي يجب على الإنسان الاهتمام بها ، و يقول بأن الرذائل و الفضائل التي نفعلها هي مسؤولية شخصية . يبدو أن الاختيار رهين جدا بالإرادة ذلك أن الإرادة امتداد واسع جدا ، فالأطفال و باقي الكائنات الحية قادرون على التصرف بشكل إرادي ، في الواقع أن الذي لا يكون سيد نفسه يكون قادرا على الرغبة لا على التصرف وفق اختيار حر[3] " .

و بهذا فمن يكون سيد نفسه يتصرف وفق اختيار مفقود و ليس تحت ضغط اندفاع الرغبة ، بينما الرغبة لا تتعارض مع رغبة أخرى ، إنها ترتبط باللذة و الألم .

إن الاختيار عند أرسطو لا يستهدف المستحيل ، بحيث نقول أن هذا الأخير هو نتاج غير معقول، والحالة هذه يمكن أن نريد تحقيق المستحيل مثل أن لا نموت أبدا ، لنضف كذلك إن الإرادة تتعلق على الخصوص بالهدف و لاختيار الوسائل الكفيلة ببلوغه ، مثلا

---

[1] أميرة حلمي مطر ، الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها ، دار قباء للطباعة و النشر ، القاهرة ، 1998، ص 205.

[2] أميرة حلمي مطر ، المرجع نفسه ، ص 306.

[3] محمد الهلالي و عزيز لزرق ، الحرية دفاتر فلسفية ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط1، 2009، ص 26.

نريد الصحة و لكننا نعتمد في ذلك على اختيار الوسائل الكفيلة بالحفاظ عليها ، و نقول إننا نريد السعادة و لكن أن نقول إننا اخترنا أن نكون سعداء ، فهذا شيء لا يتطابق مع الوقائع .

و على العموم فلا أحد يقول إن الاختيار يتطابق مع هذا الرأي بل لا يتطابق مع أي لأن الاختيار الحر للخير و للشر هو الذي يحدد طبيعتنا الأخلاقية و ليس نوعية أرائنا حيث قال " الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية " فكلما كانت النفس علاقتها البدنية أضعف و علاقتها العقلية أقوى كانت أكثر حرية[1] " .

3. الحرية في الفلسفة المسيحية

إن الحرية في المسيحية هي التحرر من الخطايا و العادات و التقاليد الرديئة و تحرر العقل من الأفكار المنحرفة و من كل خطأ فكري ، و كذلك من كل قيادة تفرض سلطتها على إرادته حيث نجد[2] :

- **القديس أوغسطين (354–430 م) :**

يعتبر أوغسطين أول من أعطى للحرية معنى جديد بأن عرفها بأنها القدرة على قول "لا" و معنى هذا أن الحرية هي شيء مطلق ، فيستطيع الإنسان أن يرفض كل شيء.

" حيث تعتبر الخطيئة الإنسانية هي نتيجة لسوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم أي بمعصية الله منذ نزول الإنسان من الملكوت الإلهي و الإقبال على الخير زائل و السبب في ذلك إنما يعود إلى عمد انتظام و تماسك الإرادة الإنسانية " .

---

[1] حاتم النقاطي ، مفهوم المدنية في كتاب السياسة لأرسطو ، دار الحوار ، القيروان ، 1995.

[2] محسن صالح ، الفلسفة الاجتماعية و أصل السياسة ، دار الحداثة ، بيروت ، ط1، 2008، ص 81.

فالإرادة علة الخطيئة و هي تعكس محبة الإنسان للذات أكثر من محبته لله و هذا هو الشريعة ، فالإنسان حاول أن يشارك الله بالإرادة ، حيث أصبح مسؤولا عن أخطائه التي نهاه عنها الخير المطلق فالله الذي منحه الإرادة و الحرية هو بعيد عن الشر و لهذا يعتقد أن العمل الخير هو هبة الله و العمل الشرير هو إرادة و حرية الناس أو الإنسان لذا يجب مراعاة بإرادتنا الحرة النظام الذي وضعه الله تعالى .

لقد تحدث أوغسطين على الحرية الأساسية الأولية [الكبرى] و الحرية الثانوية [الصغرى] و كذلك عن أحوال آدم الثلاث في علاقته بالحرية قبل و أثناء و بعد الخطيئة ، فهو يرى أن حرية الإنسان تقوده بالضرورة إلى الشر لأنه في عمق الإنسان توجد حرية لأجل الشر و ينبغي بالضرورة أن تقوده الحرية للخير ، إن الحرية تملك ديالكتيكيتها الداخلية الخاصة.

4. الحرية في الفلسفة الإسلامية

أما في الإسلام فقد أثيرت مشكلة حرية الإرادة و الجبر مبكرا في عهد الأمويين ثم صارت بعد ذلك من المشاكل الرئيسية في علم الكلام و نلخص ذلك في الفرقتين الكلاميتين :

أ. القدرية :

هي إحدى الفرق الكلامية المنتسبة إلى الإسلام ذات المفاهيم و الآراء الاعتقادية الخاطئة في مفهوم القدر إذا قالوا بإسناد أفعال العباد إلى قدرتهم و أنه ليس الله تعالى عن قولهم دخل في ذلك و لا قدرة و لا مشيئة و لا قضاء ، كما أنكروا علم الله السابق ، حيث ذهبت هذه الطائفة إلى أن الإنسان ليس مجبرا و أثبتت له قوة و استطاعته بما يفعل و ما اختار فعله ، حيث تفرقت هذه الطائفة إلى فرقتين فقالت أحداهما أن الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل و لا تتقدمه (الخوارج و جماعة من المرجئة ...) .

و قالت الأخرى أن الاستطاعة التي يكون لها الفعل هي مثل الفعل موجود في الإنسان و هو قول المعتزلة تعتبر الحرية القدرية بحرية الإرادة و يقصد بها كون الإنسان له إرادة و مشيئة و قدرة يستطيع من خلالها أن يختار ما يريد فعله و ما لا يريد " و هذا النوع من الحرية يتعلق بطبيعة العلاقة بين الإنسان و بين ربه و خالقه و هي تبحث عن حقيقة الفعل الصادر و من الإنسان ، و هذا النوع مختلف في طبيعته و تعلقاته عن سائر أنواع الحرية كحرية الرأي و حرية الاعتقاد و حرية التعبير عن الرأي[1] " .

فحرية الإنسان في اختياره لفعله و إثبات تأثير قدرته و إرادته فيما يصدر منه أكثر القضايا ثبوتا في الشريعة الإسلامية و أضخمها استقرارا ، و هذا ما تقتضيه الضرورة العقلية لأن التكليف بالأمر و النهي لا يقوم إلا على ذلك ، فلا يتصور عقلا أن يكون الإنسان محاسبا على أفعاله بالثواب و العقاب و هو ليس له أي أثر فيها ، فإذا كانت حقيقة التكليف قائمة على اختيار الإنسان و ابتلائه في امتثال أوامر الله و نواهيه فإن الاختيار لا يكون حقيقيا إلا إذا كان الإنسان له القدرة و الإرادة ما يجعله مختارا أو ترك ما يطلب منه ، فهناك أدلة شرعية تثبت هذه الحرية القدرية نذكر منها :

- **النوع الأول : الإثبات الصريح للإرادة و المشيئة للإنسان**

قوله تعالى " لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر " [المدثر 37]

و قوله تعالى " لمن شاء منكم أن يستقيم " [التكوير 28] .

و أيضا "قل ما أسألكم عليه من أجل إلا من شاء أن يتخذ إلى ربه سبيلا "[الفرقان57]

و قوله أيضا "و قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن و ما شاء فليكفر "[الكهف29]

---

[1] سلطان بن عبد الرحمان العميري ، فضاءات الحرية ، بحث في مفهوم الحرية في الإسلام و فلسفتها و أبعادها و حدودها ، دن ، ط2، 2013، ص 152-153.

فهذه الآيات كلها تدل على معنى واحد و هو أن الله تعالى أعطى الإنسان القدرة و المشيئة يستطيع من خلالها أن يميز بين الأمور فيختار ما يشاء ، إما الإيمان بالله و إما الكفر به و أنه ليس مجبورا على شيء من ذلك .

- **النوع الثاني : النصوص التي فيها نسبة الأعمال إلى العباد مباشرة**

فكثير ما يجيء في القرآن الكريم أن العباد يؤمنون و يكفرون و ينافقون و يفعلـون و يعملون و يصنعون و يكسبون و يطيعون و يعصون و يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و يصومون و يتصدقون و يحجون و يعتمرون و يجاهدون و يقاتلون و يزنون و غيرها من الأفعال المنسوبة إلى العباد مباشرة .

فلو لم يكن لإرادة العباد و قدرتهم تأثير فيها لما صح عقلا و واقعا و لغة نسبة تلك الأعمال إليهم بتلك الطريقة و ذلك التنوع و الاختلاف في الصيغ و الطرق .

ب. الجبريــة :

هي فرقة كلامية دافعت على الجبر على أن الإنسان مجبرا في أفعاله و أنه لا استطاعة له ألا ، ترى أن قيمة الإنسان تتجلى في مدى طاعته لولي أمره و التزامه بقواعد الشرع و يمكن القول أن الجبرية تنفي الفعل عن الإنسان ، فالفاعل هو الله سبحانه و تعالى ، أما الإنسان فمسير من جميع أفعاله ، و لا قدرة له ، و هذا ما تقول به الجبرية المتطرفة .

قالوا بالإجبار و الاضطرار في الأعمال و أنكروا الاستقطاعات كلها و أن لا فعل و لا عمل لأحد غير الله تعالى ، و إنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال زالت الشمس من غير أن يكون فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به ، و هذا مذهب الجبرية الخالصة كالجهمية و الضرارية و النجارية .

و هناك جبرية متوسطة كالأشعرية " قالوا أفعال العباد مخلوقة لله و ليس للإنسان فيها غير اكتسابها " أي أن الفاعل الحقيقية هو الله و عنا الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان ، و الكسب هو تعلق العبد و إرادته بالفعل المقدر والمحدث من الله على الحقيقة[1].

لقد أنكرت الجبرية أن بكون للعبد فعل حقيقة ، بل و في رأيهم لا حرية له و لا اختار و لا فعل كالريشة في مهب الريح .

ت. إخوان الصفـا

إخوان الصفا هو جماعة كانت تحارب الانحراف و تدعو الشباب إلى الاستقامة ، هدف هذه الجماعة هو السعي من أجل إنقاذ الفرد من شرور تتبع من المجتمع و إعداد النفس للسعادة في الآخرة و تبقى هنا قيمة الإنسان تتوقف على مدى قدرته على مواجهة الشهوات و كل ما يفسد و يمس بشرع الله، و من هنا نرى أن " ليس كل فعل يوصف بالفضيلة بل ذلك الفعل الاختياري الذي يأتي عن فكر و رؤية، فالإنسان الذي يشعر بالجوع يأكل يوصف فعله هذا بأنه خير ، لأنه كان في الوقت الذي ينبغي من أجل ما ينبغي ، و لكن لا يوصف بالفضيلة لأن ليس في هذا الفعل تفكير ورؤية ، لقد كان هذا الفعل إشباع شهوة و من ثم لم يكن هذا الفعل خيارا[2].

و حينما يقوم الإنسان بفعل بعد أن يفكر و يزن بين الفعل و عدم القيام به حينئذ يوصف الفعل بأنه الفضيلة و الفاعل بأنه فاضل . ففي الفضيلة عنصران أساسيان هما : حرية الاختيار و التفكير .

- **حرية الاختيار**

---

[1] عبد المنعم الحنفي ، موسوعة الفرق و الجماعات و المذاهب الإسلامية ، دار الرشاد ، القاهرة ، دط، ص ص **135–136**.

[2] محمود إسماعيل ، إخوان الصفا ، رواد التنوير في الفكر العربي ، عامر للطباعة ، لبنان ، ط**1**، **1997**، ص **109**.

يهاجم إخوان الصفا المتكلمين (الأشاعرة) الذين ينسبون الأفعال كلها إلى الباري حقيقة ، فالباري في نظر الإخوان لا يباشر الأجسام بنفسه و لا يتولى الأعمال بذاته و " إذا ما نسبت إليه تعالى فهذه النسبة مجازية مثل بناء المنصور بغداد ، فإضافة أعمال الإنسان طبيعية و اختيارية ، إلى الباري من هذا القبيل إلا أن الطائفة من المجادلة (علماء الكلام) كما لم يعرفوا تلك الحقيقة نسبت كل الأفعال إلى الله[1] ، إن الإنسان حر في تصرفاته مختار في أفعاله ، فمن كانت أفعاله خيرا نسبت إلى نفسه الخيرة و من كانت أعماله شرا نسبت إلى نفسه الشريرة ، و بحسب ذلك تكون المكافأة و الجزاء ، لأن هذه الأعمال اكتساب من صاحبها و فعل له فالنفس الجزئية هي التي تثاب إن عملت خيرا و هي التي تعاقب إن عملت شرا .

و يستشهد الإخوان لذلك بقوله تعالى " و إن ليس للإنسان إلا ما سعى و إن سعيه سوف يرى .. " [النجم39-40] [2]، و يشرح الأخوان ذلك فيقولون :

" ... ثم اعلم أن ليس أحد من المخلوقن بقادر على شيء من الأشياء و لا عمل من الأعمال إلا ما قدره الله عليه و قواه و يسره ... و اعلم أن إقدار الله القادرين و تقويته الأقوياء و تيسير الأمور ليس بمجرد لأحد منهم على فعل من الأفعال و لا عمل من الأعمال "[3] .

5. الحرية في الفلسفة الحديثة

دار معنى الحرية في العصر الحديث حول المعاني الثلاثة التالية :

- الحرية تتعلق بالعلاقة الخارجية للكائن الحي مع الوسط المحيط به و تدل على الإمكان السلبي و الايجابي لأن بفعل ما يريد .

---

[1] فؤاد معصوم ، إخوان الصفا فلسفتهم و غايتهم ، دار الهدى ، سوريا ، 2002، ط1، 1997، ص 252.

[2] فؤاد معصوم ، المرجع نفسه ، ص 253.

[3] فؤاد معصوم ، المرجع السابق ، ص 254.

- الحرية تدل على علاقة محددة فطرية أو مكتسبة للإنسان مع ذاته و مع فعله ، بما يتميز هذا الفعل من التصرف بحسب الهوى و بهذا المعنى تكون الحرية هي إمكان الإرادة بمعنى معين .
- الحرية تدل على أساس انتربولوجي بمقتضاه يكون الإنسان نفسه الأصل في إرادة أو عدم أرادة كذا أنها حرية الاختيار أو الحرية المتعالية .

- **هوبـز (1588-1679)**

يقرر أن الحرية هي انعدام القسر أي الخلو من القهر المادي (الفيزيائي) و كما فعل يتم وفق لدوافع حتى و لو كان الدافع هو الخوف من الموت يعد حرا و " الإنسان يكون حرا بقدر ما يستطيع التحرك على طرق أكثر " و حرية المواطن و العبد لا تختلف إلا من حيث الدرجة ، فالمواطن ليس تام الحرية و العبد ليس تام العبودية "[1] .

و يتبين من هنا أن عادة ما ندرك الحرية باعتبارها القدرة على فعل كل ما يحلو لنا دون عقاب ، و ندرك العبودية باعتبارها تقييدا لهذه الحرية ، حيث يعتبر هوبز الحرية " ليست إلا غياب العراقيل التي تعترض حركة ما ، و هذا فالماء الذي يوضع داخل إناء ليس حرا لأن الإناء يمنعه من الانتشار و حينما يحطم الإناء يسترجع الماء حريته ، و على نفس المنوال يتمتع شخص ما بالحرية إلى هذا الحد و ذاك[2] " . و فضلا عن ذلك يمكن للإنسان أن يكون حرا في اتجاه مكان ما و ليس في اتجاه مكان آخر ، ففي السفر مثلا يمكن التقدم إلى الأمام و لكن أحيانا يمنع الذهاب إلى أقرب مكان لوجود السياجـات و الأسوار التي استعملت في تحصين لأشجار العنب و الحدائق ، هذا النوع من المنع هو منع خارجي و لا يعرف أي استثناء لأن الرعايا و العبيد أحرار بهذه الكيفية في الحالة التي لا يكونون فيها في السجن أو مقيدين بالأغلال ، لكن هناك أنواع أخرى من المواقع أسميها بالموانع التحكمية و

---

[1] إبراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء ، القاهرة ، **2001**، ص **105**.

[2] صلاح علي نيوف ، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي ، ج**1**، دت ، ص **77**.

التي تعارض حرية الحركة بشكل مطلق و لكن تعارضها فقط بشكل عرضي لأننا نريدها كذلك ، و لكنها تسبب لنا في حرمان إرادي و مثال ذلك " فالذي يوجد في سفينة وسط البحر يمكنه أن يلقي بنفسه في الماء انطلاقا من سطح السفينة إذا رغب في ذلك فلن تعترض قراره في تنفيذ ذلك إلا موانع تحكمية ، و الحرية المدنية من هذا النوع و يزداد حجمها لكما تمكنت الحركات من التنوع أي كلما تمتعنا بإمكانيات أكبر لتنفيذ إرادتنا كانت حريتنا أوسع [1]".

- **ديكارت (1596–1650)**

يكتشف لنا عن حرية لا بمعناها الميتافيزيقي و إنما الحرية مأخوذة بمعنى التحرر أي " الحرية في مستوى المنهج و طريقة التفكير فحسب ... بل تقف عند الإمتناع عن التسليم بما لا تثق فيه ، فالحرية بمعنى التحرر هي حرية فكرية فحسب [2]" .

يؤكد ديكارت على قدرة الوعي على الرفض و التعليق و أن الوعي حين يرفض شيئا ما يقول لا Non و لا يستطيع أن يقول لا إلا إذا كان حرا " إن الحرية هي كلمة لا " فالحرية إذن هي عين القدرة على الرفض و التعليق و بما أن الشك هو الذي يتيح له هذا فالشك إذن هو الذي يتيح للوعي أن يكون حرا و حرية الشك عند ديكارت تفرض وجود روح خبيث أو شيطان ماكر يتناول ماهية الحقيقة و صدق الفكر ، فحرية الشك إذن هي حرية مطلقة أو

---

[1] محمد الهلالي ، عزيز لزرق ، الحرية دفاتر فلسفية ، المرجع السابق ، ص ص 64–65.

[2] حبيب الشاروني ، فلسفة جون بول سارتر ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، دط، 2003، ص 56–57.

هي حرية الأنا في شكه المطلق و حيث أن الشك تفكير فحرية الأنا في الشك هي حرية الأنا أفكر أو هي حرية الكوجيتو من حيث أن الكوجيتو يعني الأنا أفكر .

و خلاصة القول أن الحرية في فلسفة ديكارت تأخذ معاني متباينة و تتدرج في مراحل مختلفة " فهي تبدأ بحرية اللامبالاة المستقلة عن نور العقل ثم تنتقل إلى مستوى آخر هو الحرية المعقولة أو هو تحدد الإرادة وفقا لنور العقل ، و إذا كانت حرية اللامبالاة هي أولى مراحل الحرية بالنسبة إلى الإنسان فهي ليست كذلك بالنسبة إلى الله[1] " .

- **أسبينـوزا (1632–1677)**

نجد عنده نفس مفهوم الحرية وهو الخلود من القسر يقول " هذا الشيء يدعى حرا إذا كان يوجد وفقا للضرورة ماهيته وحدها و يعين ذاته بذاته للفعل ... وفقا لهذا فإن الله هو وحده الحر أما الإنسان فغير حر لأن الله هو الذي يعين نفسه بنفسه ، أما الإنسان فهو بضعة من الطبيعة و يتحرك بانفعالات خارجية[2] ، و مع ذلك فإن الإنسان يستطيع على خلاف هوبز أن يتحرر إذا أحال فكرة غير الواضح إلى واضحة و أحال انفالاته إلى حب الله .

" الإنسان الحر أي ذلك الذي يعيش وفق لإرشادات العقل وحدها منقاد في مسلكه بالخوف من الموت ، بل يرغب في الخير مباشرة[3] " فالحرية لا تلغي ضرورة الفعل بل على العكس من ذلك هي أساس وجوده حيث يقول أسبينوزا "تكمن الحرية الإنسانية التي يفتخر الجميع بامتلاكها في كون الناس واعين بشهواتهم و جاهلين بالأسباب التي تحددها[4]" .

لقد أراد أسبينوزا أن يقر مبدءا أساسيا من خلال مذهبه الفلسفي يتلخص في البحث عن طريقة تهدف إلى تحرير العقل من البدع و الخرافات التي سيطرت عليه بفعل المعتقدات

---

[1] المرجع نفسه ، ص 60.

[2] منذرشباني ، اسبينوزا و اللاهوت ، منشورات وزارة الثقافة ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، 2009، ص 70–71.

[3] محمد الهلالي ، الحرية ، المرجع السابق ، ص 86.

[4] المرجع نفسه ، ص 86.

القديمة لذلك نراه يتناول في رسالته عن اللاهوت و السياسة موضوع حرية الفكـر و الحرية الإنسانية و ضرورة فصل الدين عن الدولة لتحقيق أكبر قدر من هذه الحرية [1].

فقد أنكر أسبينوزا حرية الإرادة لأن مذهبه الفلسفي يفضي به بالضرورة إلى فكرة صريحة في الجبر ، أما ما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل و السلوك فليس نظره سوى حصل بالأسباب التي تؤدي إليه ، أما بالنسبة للحرية الإنسانية فإنه لا يمكن النظر إلى الإنسان باعتباره دولة داخل دولة ، إذ أنه لا يتمتع بالحرية فكل شيء ضروري بل إن الوجود بأسره يخضع للضرورة من هنا نجد أن شعور الإنسان بحريته الكاملة إنما هو واقع الأمر إنما يعبر عن حرية ناقصة لأنها مستمدة من حرية الله الكاملة أو إرادته المطلقة التي هي الغاية في نهاية المطاف[2] .

- **ليبينـز (1646–1716)**

يرى أن الحرية هي" ليست حرية الاختيار و لكنها تكمن في الضرورة الحرة[3] " كما يقرر أن " الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادر عن العقل ، و تكون أقل لكما كان الفعل صادرا عن الانفعال[4] " ، و يرى أن الحرية غير ممكنة لأنها تناقض مبدأ العلة الكامنة .

لقد اعتقد ليبينز بحرية الإرادة الإنسانية ، لكنه يرفض النزعة الحتمية في مجال الأخلاق فكل إنسان يقرر لنفسه ما يراه " فالإنسان حر لأنه يختار بين الممكنات بعد الجهد العقلي المبذول و التفكير المحكم الصائب ، و لكن هناك صعوبة في هذا الأمر الذي بقدر وجود

---

[1] المرجع نفسه ، ص 87.

[2] المرجع نفسه ، ص 87.

[3] ليبينتز ، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني ، تر أحمد فؤاد كامل ، دار الوفاء ، القاهرة ، ص 39.

[4] المرجع نفسه ، ص 38.

المناداة منذ البدء فكيف يتم هذا التقدير مع حرية المناداة[1]؟ " فيجيب ليبينز عن هذا التساؤل بأن الله تعالى حدد للناس ارتكاب الخطايا لأن الحرية مع الخطايا من الافتقار إلى الحرية ، مما يمكن الإنسان من أن يخطئ و يتوب و يعود إلى الحق و الصواب .

و يحدد ليبينز أنواع الشرور في العالم على النحو التالي :

- الشر الميتافيزيقي : و يتمثل في النقص الذي يلاحظ المرء في كل المخلوقات ، و هو أمر لا مفر منه لأن النقص من لوازم الموجود المخلوق المتناهي .
- الشر الطبيعي : و يتمثل في الألم الذي يعاني منه أغلب الناس ، و إذا كان الله تعالى يسمح به فذلك لحكمة أرادها من وراء ذلك .
- الشر الخلقي : و يتمثل في الذنوب و المعاصي و يرجع ذلك إلى حرية الإنسان ، و هذه الحرية في حد ذاتها خير و لكن الشر يأتي من إساءة استخدام للحرية الممنوحة له من قبل الله تعالى .

- **ايمايل كانـط (1724-1704)**

لقد عرف كانط الحرية بتعريفين أحدهما سلبي و الآخر ايجابي ، فالحرية يمكن أن تعرف سلبا بأنها " خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية أو بعبارة أخرى الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير في الأسباب الأجنبية[2] " .

أما الايجابي فالحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها ذلك أنه كما أن تصور العلية يتضمن في ذاتها تصور القوانين وفقا لما يحدث شيء نسميه المعلول بواسطة شي نسميه العلة " فإن الحرية و إن لم تكن خاصية للإرادة الممثلة لقوانين الطبيعة فإنها ليس مع ذلك خارج

---

[1] محمد توفيق ، الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1980، ص 121.

[2] كانط ، تأسيس ميتافيزقيا الأخلاق ، تر موسى وهبة ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، ص 179، 180.

لكل قانون و على العكس ، إنما يحب أن تكون عليه تفعل وفقا لقوانين ثابتة لكنها قوانين من نوع لخاص و إلا لكانت معلول لا يكون ممكنا إلا وفقا لهذا القانون[1] " .

و الحرية عند كانط هي من شأن الكائنات العاقلة بما هم كذلك لأن الكائن العاقل المزود بإرادة لا يمكن أن يفعل إلا إذا كان حرا ، يقول كانط " كل موجود لا يستطيع أن يفعل إلا تحت فكرة الحرية ...أعني أن كل القوانين المرتبطة بالحرية ارتباطا لا انفصال له يصدق بالنسبة إليه تماما ، كما لو كانت إرادته قد أقر بأنها حرة في ذاتها ... أعني أن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة خاصة إلا تحت فكرة الحرية [2]" .

6. الحرية في الفلسفة المعاصرة

تعتبر الحرية فكرة أساسية و محورية في فلسفة الوجودية و هي قضية مهمة في الفلسفة عموما منذ ظهورهـا .

- **ياسبيرز (1883–1969)**

تملك الآنية الحرية كتعبير في أرادتها يبدأ أن هذه الإرادة ليست نشاطا سابقا للحرية ، فحريتها تنحصر في أنها تريد ذاتها " و لقد كان علم النفس القديم فمهتما قبل كل شيء بمشكلة دوافع الاختيار الإرادي الحر ، و هو كثيرا ما فسر ذلك الاختيار بأنه اختيار أقوى الدوافع ، فالاختيار لا يكون أبدا نتيجة لقوة تحمله و لكنه " قرار بواسطته أكبت عند التفكير

---

[1] المرجع نفسه ، ص **183–184**.

[2] المرجع نفسه ، ص **185**.

في وجودي الباطني القوي لا تلح علي و اجعل لدوافع ما من بينها قيمته المطلقة[1] " و بالتالي ليس الدوافع هي التي تفسر الاختيار و إنما الاختيار هو الذي يفسر الدافع " إذا أتى اختيار الدافع نفسه و علة اختياري هي أنني أريده أن يكون كذلك فالإرادة علاقة بذاتها و شعور شخصي[2] " .

يؤكد ياسبيرز أن الحرية معناها الاستقلال و "إنما ينبغي أن نحدد طبيعة هذا الاستقلال فإن ما يقتضيه هذا الاستقلال بصورة جوهرية هو الاستقلال الباطني الشعوري "فالحرية عنده عبارة عن قدرة بلا مضمون لا نستطيع إلا أن تقترضها مقدما باعتبارها شرطا ضروريا للحرية " حرية الاختيار ليست هي حرية إذن و لكن بغير حرية الاختيار لا وجود للحرية " فأنا إذا أكون حرا حين أستخلص و بمقدار ما أستخلص في الكلية التي أنا عليها تحديد رؤيتي و تصميمي و إحساسا و فعلي دون أن أنسى شيئا من شروط فعلي و حريتي ترتكز على الكشف الذيٌ أقوم به للعالم و هي ترتكز على المسائل و المشكلات التي لا تكف حريتي عن وضعها أمامي[3] " . و على إمكانيات الفعل التي تفتحها أمامي على اتجاهات متعددة إلى أقصى حد " فإذا أتألم اختر كل شيء و إذا أنا لم أزن الإمكانيات و إذا لم أستغرق في تأملات لا نهاية لها فإنني لا أقرر شيئا و إنما أتقرر[4] ".

إذن الحرية عند باسترز عبارة عن اختيار " هي اختيار من المحال تبريره بواسطة بواعث و دوافع ، و لكنه نفسه و يضع ذاته لوصفها علة نفسه في الفعل الذي يعبر عنه و في هذا الاختيار أشعر بحريتي الأصلية لأنني فيها أعرف نفسي أولا باعتباري "أنا شخصية " و هذا الاختيار هو تصميمي على أن أكون أنا نفسي في الآنية و هذا التصميم بهبة تمنحها الإرادة لنفسها .

---

[1] ريجيس جوليفيه ، المذاهب الوجودية من كيركغارد إلى سارتر ، تر فؤاد طامل ، دار الأدب ، بيروت ، ص **212**.

[2] المرجع نفسه ، ص **213**.

[3] المرجع نفسه ، ص **212**.

[4] المرجع نفسه ، ص **212**.

- **كيركغارد (1813–1855)**

يعتبر كيركغارد[1] أن الحرية اختيار مطلق حيث يقول " و لكن ماذا اختار إذن ، هل أختار هذا أو ذاك ؟ لا لأنني بالمعنى المطلق للاختيار هكذا فأنا أختار حقا بحكم أنني أخترت أن لا أختار هذا أو ذاك ... ولا يمكنني أبدا أن اختار شيئا آخر سوى أنا ذاتي[2] .."

يقصد كيركغارد بعبارة "أنا ذاتي" أنها تحيل على ما يكون في نفس الوقت أكثر تجريدا أو اكثر تشخيصا كذلك ، تعني بذلك الحرية ، يعتبر أن الاختيار هو سمة الوجود الخاصة ، و الوجود هنا هو أن نختار ، فالاختيار بعد أن كان مشكلة صبح جدلا (ديالكتيكا) حيا فيه "أنا ذاتي" هو الذي يكون في الميزان و لهذا لا يمكن لأي اختيار أن يتم بغير قلق ، إن الوجود هو أن يختار الإنسان نفسه ، إ أن الواقع هو أن الإنسان لا يختار إلا نفسه ، و كل اختيار خارجي إنما يكون مرتبطا باختيار داخلي ، بنسبة شيء أتبعه فأحقق به ذاتي فاختيار المرء ذاته اختيارا حرا حيث يضف قائلا " إن الاختيار لا يمكن على كل حال أن يتم جزافا فالحرية لا تعني المصادفة ، إن خاصية الإنسان هي أن يضطر إلى وضع اختيار حر ، فالاختيار حر و قسري في وقت واحد ، فأنا مضطر إلى أن أختار ما أختار و أنا لا أختاره في حرية إلا حين أرى أنني لا أستطيع إلا أن اختاره[3] " .

و ينبغي أن نفهم من هذه العبارات المتناقضة في الظاهر أكثر من أن الاختيار في الواقع اضطراري حر و "لكن ذلك من زاويتين متباينتين فهو اضطراري بمعنى أنه إجباري و هو حر حيث أنه لا إكراه فيه ، فما هو إذن الاضطراري أو الإلزام المطلق الذي يحدد الاختيار

---

[1] سورين كيركغارد : فيلسوف دانمركي (**1813–1855**) يعتبره البعض المؤسس الفعلي للوجودية حيث كان تركيزه على الحياة و التجاري الشخصية ، من أهم مؤلفاته "إما أو " **1843**، الخوف و الرعشة ، شذرات فلسفية ، مفهوم الروح ، المرضى حتى الموت .

[2] ريجيس جوليفييه ، المذاهب الفلسفية ، المرجع السابق ، ص **43**.

[3] سعيد العشماوي ، تاريخ الوجودية في الفكر البشري ، دار الوطن العربي ، بيروت ن ط**3**، **1984**، ص **119**.

للفعل ؟ يقول كيركغارد " إن معناه أن "الأنا " لا بد لها أن تختار بصورة مطلقة و أن تختار لذاتها طبقا لما فيها من اللاتناهي و الخلود[1] " .

و لهذا يجب أن نقول أنه ليس هناك وجود حقيقي إلا الوجود أمام الله أي الوجود الذي يرتبط بالمتعالي و المطلق .

يرى كيركغارد أن الوجود معناه أن نعاني اليأس و القلق حتما ، فالقلق يعطي الوجود ما يميزه ، بل هو يكشف للموجود عن وجوده و لا تستطيع أية حياة إنسانية أن تفلت من القلق ، و القلق كاليأس علامة من علامات الوجود ، أما الأول فيسبق الحرية و أما الأخر فيأتي في أعقابها ، إنه ينبئ بالكمال ، كما ينبئ اليأس بالتحرر ، و القلق يضع الإنسان وجها لوجه أمام نفسه باعتباره لم يوجد بعد ، و إنما سيوجد بواسطة الحرية و هو الروح بمعنى ما ، مادام هو الحرية .

- **مارتن هيدغر (1889-1976)**

يرى هيدغر أن الحرية هي القدرة التي بها ينفتح الموجود على الأشياء و هو يكشف الوجود و بلوغه الأشياء ، ليس ممكنا إلا لأننا نملك القدرة على كشف الموجود و الحرية هي التي تؤمن التوسط بين عالم الوجود و عالم الأشياء ، و أن يكون حرا هذا يعني أن يكون قادرا على أن يضع عالم الأشياء موضع التساؤل على ضوء الوجود و الحرية هي ما يهيأ للموجود أن يوجد بيد أنها ليست موقفا سلبيا ، بل هي مجهود فعال لأن الموجود ليس شفافا منذ البداية للإنسان ، و لهذا فإن الحرية تنطوي دائما على المخاطرة بالوقوع في الخطأ .

---

[1] ريجيس جوليفييه ، المذاهب الفلسفية ، المرجع السابق ، ص 39-40.

"و تبعا لذلك فإن ماهية الحقيقة تجد في الحرية مقامها الأصيل أن ماهية الحقيقة هي الحرية و الإنسان لا يوجد إلا من حيث هو مملوك للحرية ، و الحرية هي وحدها التي تمكن الإنسان من إيجاد علاقة مع الموجود الشامل و بالتالي تمكنه من ينشئ لنفسه تاريخها بيد أن الحرية ليست أساسا مطلقا ، إنها ليست الأساس للإمكان الذاتي لتطابق الحكم إلا لأنها هي نفسها تستمد ماهيتها الخاصة من الماهية الأكثر أصالة للحقيقة الجوهرية[1] " . و هذا يعني أن انفتاح الموجود على الوجود يقتضي الحرية و بدونها لا انفتاح للموجود أبدا ، فالحرية هي من ماهية الإنسان الجوهري ، و الحرية هي الأساس المطلق و هي التأسيس و هي الوجود الإنساني " .

الفصل الأول :

فلسفة جون بول سارتر

[1] مارتن هيدغر ، نداء الحقيقة ، تر عبد الغفار مكاوي ، دار الثقافة ، القاهرة ، ص 17.

1. مبادئ الوجودية عند سارتر .

2. المرجعية الفلسفية لسارتر .

3. المفاهيم الأساسية في وجودية سارتر.

تعتبر الوجودية فكر فلسفي ظهر في بداية القرن السابع عشر كرد فعل للطوق الذي وضعته الفلسفات التقليدية و الميتافيزيقية و الأديان و القيم الاجتماعية ، على الإنسان و حرمته من حريته الحقيقية التي ترافقه منذ لحظة ولادته ، حيث تدين هذه الأخيرة (الفلسفة الوجودية) على مختلف أنواعها و أشكالها لعبقرية الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر الذي جعل فلسفته و أفكاره و مبادئه هي الأساس الذي يقوم عليه هذا الاتجاه ، حيث تأثر سارتر بالعديد من الاتجاهات الفكرية منها الفرنسية و منها الألمانية .

1. مفهوم الوجودية و مبادئها عند جون بول سارتر[1]

[1] جون بول سارتر : هو فيلسوف و أديب فرنسي ينتسب إلى المذهب الوجودي ، ولد في باريس في الحادي و العشرين من شهر يونيو سنة **1905**، كان والده جان باتيست ضابطا في البحرية الفرنسية و كانت أمه آن ماري اشفينزر ، توفي أبوه بعد عام من ولادته فكفلته أمه و والدها و والدتها ، إلتحق سارتر بالصف الأول من ليسيه هنري و حصل على البكالوريا في **1921**، ثم التحق بالصف المؤهل لدخول مدرسة المعلمين العليا سنة **1924** في لوي لوجران ، ورسب فيها في المرة الأولى سنة **1928**، لكنه نجح في **1929** و كان ترتيبه الأول و كانت سيمون دي بوفوار هي الثانية في الترتيب ، و كان لقاؤهما لأول مرة في **1929** و قد كان هذا اللقاء بداية لعلاقتهما و التي استمرت حتى موت سارتر ، ففي سنة **1944** تعرف على جان جينيه و أسس مجلة الأزمنة الحديثة ، و في **1945** زار الولايات المتحدة الأمريكية ، و لقد حاضر فيها المذهب الوجودي ''الوجودية نزعة إنسانية '' .

له العديد من المؤلفات و الأعمال نذكر منها : الخيال (**1936**) ، مشروع نظرية في الأفعال (**1939**) كتابه الخيالي **l'imaginaise** (**1940**)، الوجود و العدم (**1943**) .ديكارت مقدمة و نصوص مختارة (**1946**) ، نقد العقل الجدلي .

و كذلك له العديد من الروايات هي : الغثيان **l'évause** (**1938**) ، الجدار **le mur** (**1939**) . الحرية .

أ. تعريف الوجودية عند جون بول سارتر

الفلسفة الوجودية تعني بالوجود في خصوصيته – و هذا ما يفهم من تسميتها – لكن هذا الاهتمام بمسألة الوجود لا تقترن بالفلسفة الوجودية فقط ، لأن الفلسفة كانت دائما تساؤلا عن الوجود حيث ظهرت قديما في الفكر اليوناني فلسفات اهتمت بالعالم الطبيعي من حيث سكونه و أزليته و في المقابل ذلك تغيره أو حركته و صيرورته. [1]

فموضوع الوجود مبحث هام من مباحث الفلسفة تناولته الفلسفات القديمة و الحديثة كما هو معلوم ، و لا يسعنا المجال هنا لتفصيل ذلك حيث ارتبط الموضوع الوجود بالقلـق و الغثيان و اليأس في الفلسفات الوجودية المعاصرة التي تعتبر عن أحوال القرن العشرين و ما يميزه من تحولات عميقة مست كل جوانب حياة الإنسان المعاصر ،و بالتالي "فهي صرخة إنسان هذا القرن في وجه القدر و صورة عن مأساته حيث تحركت قواه الراقدة و أدرك فظاعة واقعه فتمرد على كيانه "[2] ، فهي فلسفة تهدف إلى معرفة إلى معرفة الحياة الداخلية الخاصة و تريد أن تتيح للأفكار إمكانية التعبير عن نفسها فـي القصص و الروايات النابضة بالحياة ، و " يمكن تعريف الوجودية بالسلب إذ هي ليست فعلا بل رد فعل بدأت بتأملات كيركغارد (1813–1855) الدينية و تورته على هيجل ، فهو يعارض إمكانية قيام مذهب فلسفي بقسم الوجود لأن الوجود في حقيقته ليس للمعنى الكلي كما يتصوره العقل ، و إنما هو للذات المفردة "[3] ، فالوجود هو الحياة التي نحياها بكل قوانا الداخلية و ليس موضوعا للتأمل العقلي كما نرى الفلسفة المثالية .

أما المسرحيات : مسرحية الذباب (**1943**) ، جلسة سرية (**1944**) ، موتى بلا دفن (**1946**) ، الأيدي القذرة (**1943**) ، الشيطان و الله (**1951**) ،كين **Kean** (**1954**).

[1] محمد ثابت الفندي : مع الفيلسوف ، ط**1**، دار النهضة العربية ، بيروت ، **1974**، ص ص **96–97**.

[2] جون بول سارتر ، الوجودية نزعة إنسانية ، تج كمال الحاج ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، **1978** ، ص **14**.

[3] مراد وهبة ، سارتر مفكر و إنسان ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ص **43**.

و يمكن النظر إلى الوجودية من زاوية مغايرة على أنها فلسفة تدعو إلى الخمول و تدفع إلى الفردية و لا تصف إلا المظاهر الحقيرة من جبن و ضعف ، فهي صورت الجوانب المظلمة و اهتمت بالناحية الشريرة من الحياة[1] " لكن سارتر رد على هذه الانتقادات في كتابه – الوجودية – مذهب إنساني l'existentialisme est un humanisme و قال إن الوجودية " نظرية تجعل الحياة الإنسانية حياة ممكنة و أنها أقل النظريات اتصالا بالعقلية و تقربا إلى الشر و هي أكثرها جدية و صرامة ، إذا تناقض الخمول و تؤكد إن لا حقيقة إلا في العمل و لذلك فهي تصف الضعيف لأنه كون نفسه كذلك بأعمالـه و تصوره مسؤولا على حياته ، و ترى أن الإنسان لم يولد بطلا أو جبانا و لا يمكن أن يبقى على حاله طوال حياته ، فأمامه إمكانيات أخرى يمكن أن يحققها [2]، فالوجودية ترى أن الإنسان يولد بلا ماهية فهو يولد أولا ثم يصنع ماهيته بنفسه انطلاقا من اختياره الحر ، نظر سارتر إلى الوجودية نظرة أخلاقية أنها مذهب يقوم على أسس واقعية و تتمثل فيما يلي :

ترجع للإنسان كرامته المهانة ، حيث لا تعتبره وسيلة أو موضوع و لأنها كذلك لا ترى إلا فضاء الإنسانية و بالتالي فإن المشكلة الوجودية تتعلق أساسا بأن يجد الإنسان نفسه الضائعة و أن يقتنع أنه لا توجد قوة يمكن أن تنزعه من نفسه [3].

و بذلك فلا غرابة إذا قلنا أن الوجودية تستمد نشاطها الفلسفي من الذات و تختار القلق و اليأس و الألم لأنها تشكل اللغز الوجودي.

الوجودية ليست فلسفة تأمل و سكون لأنها تحدد الإنسان طبقا لما يفعل و هي ليست فلسفة متشائمة لأنها تضع مصير الإنسان بيد يديه و من ثم أكثر الفلسفات تفاؤلا و هي تدفع الإنسان للعمل إذن تكون الوجودية فلسفة أخلاقية ، عمل و التزام [1].

---

[1] جون بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني ، ص **20**.

[2] المصدر نفسه ، ص **22**.

[3] جون بول سارتر ، المرجع السابق ، ص **24**.

ب. مبادئ الوجودية

يمكن أن نستخلص مبادئ الوجودية من خلال تعريفها و هي تتمثل في ثلاثة مبادئ رئيسية ، فهي أولا تهتم بمسألة الوجود و ثانيا معارضتها للفلسفات التقليدية السابقة لها و ثالثا تنطلق من الذاتية .

- **اهتمامها بمسألة الوجود**

إن التحليل الوجودي سمة من السمات الأكيدة للوجودية ، والوجوديين يجمعون على رفضهم اعتبار الوجود شيئا يمكن أن نجرده و نعرفه من الخارج بوصفه أحد المعطيات الموضوعية و هو بذلك ليس مفهوما مجردا ، و لا يمكن إدخاله في قوالب التصورات ، و لا يمكن أن نجري عليه عمليات التصور و الاستنباط ، فهو ملقى هناك لا يرتكز إلا على نفسه و لا يمكن إدراكه إلا بالحدس و هو 'مكان مطلق تتعالى على كل موضوعية و غير قابل للتحديث ، فالوجود هو تجربة ذاتية يعيها الإنسان من الداخل بكل كيانه فلا يقبل الإدراك من الخارج وفق نظرة علمية صارمة ، كما اعتقد أنها النظرة العلمية [2]" و هذا الوجود الذي يشكل محور اهتمام الفلسفة الوجودية يحمل صبغة ذاتية و هو إشارة إلى يقين ليس بيقين عقلي و إنما هو وعي المرء بأن الوجود خطيئة مرتبط بالسعادة الأبدية في العالم العلوي ، و هو صيرورة متجهة بصورة دائمة نحو الممكنات ، فنحن لا نعرف كيف ستكون هذه الحياة ، هل تكون حياة سعادة أو حياة شقاء حسب كيركغارد "[3].

---

[1] نفسه ، ص 43 ، 44.

[2] جان فال ، الفلسفة الوجودية ، تج تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت للطباعة و النشر ، ص 60.

[3] المرجع نفسه ، ص 67.

هذا يعني أن الوجود ليس معطى ميتافيزيقيا أو مجردا ، بل هو وجود ملازم لحياة الإنسان و لوجوده في العالم أي أنه يحقق إمكانيته و يجسد حريته ، فالوجود عند هيدغر Heidegger هو أن يكون المرء خارج ذاته ليخلق العالم من حوله ، أما سارتر فالوجود هو أن يكون الإنسان بأفعاله و فكرة الوجود حسبه مرتبطة بفكرة الحرية ، "موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود و وصفه من ناحية أن هذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها و ليس لها منشأ أو أساس سوى هذا التوكيد للذات " [1] .

- **رفضها لفلسفات الماهيات**

الفلسفة الوجودية تعارض الفلسفات التي كانت ماهوية ، أعطت الأولوية للماهية و جعلتها سابقة عن الوجود العيني المتحقق و أقامت الفرق بين الجزئي و الكلي و المحسوس و المعقول[2] . و بذلك فقد اتصفت (فلسفات الماهيات) بغياب الشخص و غياب الألم و اعتنت بالمفاهيم العامة و جردت الشخص من مواهبه الفردية و بالتالي فهي لا تعبر عن الصراع و النزاع ، و نظر الوجوديون إلى فلسفات الماهية على أنها فلسفات جبرية و لهذا رفضها سارتر فالإنسان حسبه " يأتي إلى الوجود لا كموضوع في زمان و مكان ، بل كنشاط مستمر للحرية فهو يوجد قبل أن نستطيع تعريفه ، فالماهية تأتي بعد الوجود ، فالإنسان يوجد و يظهر في الطبيعة ثم يحدد و يعرف ... " و لا يمكن تعريفه إلا على الشكل الذي يوجد نفسه عليه "[3] .

---

[1] جون بول سارتر ، المرجع السابق ، ص **28**.

[2] حبيب الشاروني ، فلسفة جون بول سارتر ، منشأة دار المعارف ، الإسكندرية ، ص **10**.

[3] جان فال ، الفلسفة الوجودية ، ص **77**.

أما هيدغر فإنه يرى أن ماهية الإنسان هي موجده و الوجود حسبه مرادف لعبارة الكينونة في العالم " ماهية الكائن – هنا تكمن في وجوده"[1] ، و بالتالي فالماهية ليست إلا حقيقة الكائن في العالم و هي ملازمة لوجوده و غير سابقة عنه .

- **الذاتيــة**

تبدأ الفلسفة الوجودية نشاطها الفلسفي من الذاتية ، حيث تختار الألم و اليأس و الحزن و بذلك فإن الأمور لا تفسر بل نحياها ، فالوجودية تقتصر في فهم الحياة و ما تحويه إلى الذات ، و فكرة الذاتية هذه مقترنة بفكرة الاختبار ، فالإنسان هو المشروع الذي يرى فيه نفسه و هو الذي يصوغ قاعدته لنفسه و يكون كما يصنع ذاته .

إن الفلسفة الوجودية تبدأ من الذات باعتبارها وظيفة للتفكير ، كما تعتقد الفلسفة العقلية لكن باعتبارها المعرفة الفعلية أي المعرفة كوجود " و هي تنظر في الأنا الواعي وموضوعه معا و تنظر إلى الأنا من حيث هو موجود و في فرديته الخاصة و إلى الإنسان من حيث هو خلق مستمر لذاتيته ، و لذلك فالوجودية تتخذ من تحليل التجربة العينية المعاشة نقطة بداية "[2] . إن ما يميز الفلسفة الوجودية عن الفلسفات الأخرى هو تصويرها لمناخ القرن العشرين و ما يطبعه من قلق و غثيان و جعل من نقطة الانطلاق لفهم العالم و بلوغه .

2. المرجعية الفلسفية لجون بول سارتر

أ. التيار الفرنسي

- **تأثير ديكارت على سارتر**

---

[1] مارتن هيدجر ، نداء الحقيقة ، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، دار الثقافة ، القاهرة ، 1977، (دط) ، ص 61.

[2] جان فال ، الفلسفة الوجودية ، ص 176.

كان للفكر الديكارتي أثر على فلاسفة فرنسا بما فيهم سارتر لأن ديكارت[1] (1596–1650) استنتج الوجود من كونه ذات مفكرة من خلال فكرة الكوجيتو " أنا أفكر أنا موجود" فجعل الوجود مرتبط بالوعي و سارتر اعتبر الوجود الحقيقة الوحيدة التي يجب الانطلاق منها .

فالفينمنولوجيا[2] عند سارتر هي فينمولوجيا جامعة أنها لا تقف عند الأنا أفكر أي الوعي الخالص و لكنها تذهب إلى ما يقصد إليه الوعي من أشياء"[3] يتخذ سارتر الكوجيتو مبدأ أول ليذهب منه إلى موضوعات مغايرة له ، و لينظر بالتالي في الأنا الوعي و موضوعه معاني علاقتها أن الأنا أو الوعي هو وعي شيء كما يقول سارتر " إذا كان الكوجيتو يقود ضرورة أنفسنا في الحال تتصرف خارجه و إذا كان الوعي انحدارا زلقا لا نستطيع أن نستقر عليه دون أن نجد أنفسنا في الحال تتصرف خارجه إلى الوجود في ذاته (أي الأشياء) فذلك لأن الكوجيتو ليس حاصلا في ذاته إطلاقا على ما يكفي أن يكون ذاتية مطلقة أنه يحيل أولا إلى الشيء".[4]

كما تأثر سارتر بمنهج الشك الذي وضعه ديكارت و دعا من خلاله إلى عدم الأخذ بالأحكام على أنها صحيحة و يقينية إلا بعد تفحصها ، و هذا يؤكد إعلان ديكارت عن الحرية الفردية بمعنى عن حرية الوعي في الرفض و القبول و أن العقل الديكارتي له القدرة على التحليل و التعميم بل على الإبداع و الاختراع .

و هكذا " فإن الشك المنهجي فعل من أفعال الحرية تملك بها الإرادة زمام نفسها و الفكرة القائلة بأن الحرية على خلاف كل ملكة إنسانية أخرى لا متناهية في الإنسان كما هي لا

---

[1] ديكارت : فيلسوف فرنسي (**1596–1650**) من رواد المذهب العقلي بدأ كتابة مؤلفه بعنوان قواعد لهداية العقل ، ثم مقالات في الرياضيات و الطبيعة ''مقال في المنهج '' ثم ''تأملات ميتافيزيقية '' و قد حاول ديكارت تبسيط آرائه فألف كتاب ''مبادئ الفلسفة **1644**'' .

[2] الفينومينولوجيا : تقوم على دراسة علمية و ليست نقدية للشعور و أن هذه الدراسة تستند على الحدس كعملية أساسية ، فالحدس كما يرى سارتر يضعنا وجها لوجه أمام الشيء (انظر الوجود و العدم) ص **49** ،

[3] حبيب الشاروني ، الوجود و الجدل و فلسفة سارتر ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، مصر ، ص **105**.

[4] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، لمنشورات دار الأدب ، بيروت ، ص **712**.

متناهية في الله[1] " و بهذا أفضى ديكارت على كل طرق اليقين و سارتر تأثر بموقف الحرية عنده .

إن تأكيد ديكارت للأنا المفكرة و الواعية إنما هو تأكيد " أن النفس تفكر دائما فلا مكان فيها لما يسمى فيما بعد باللاشعور بل كل شيء شفاف بالنسبة للنفس و في النفس [2]" .

و هذا ما سيدفع سارتر إلى نقد فكرة اللاوعي في نظرية التحليل النفسي حيث قال " لقد كنت أرفض الصراع الطبقي لأني كنت بورجوازيا صغيرا و يمكن القول أنني أرفض فرويد لأني كنت فرنسيا[3] " و بهذا نقول أن للفكر الديكارتي تأثيرا كبيرا على سارتر في مرحلته المبكرة .

- **بـاسكال[4]**

تعد فلسفة باسكال (1623–1662) تمهيدا للكثير من الأفكار الوجودية لأنها أقامت العنصر الصراعي داخل الفرد الذي تتصارع فيه قوى متناقضة تتمثل في عظمـته و حقارته التي ترجع إلى الخطيئة ، هذا من جهة و من جهة أخرى قال بفكرة الواقع اللامبرر الذي لا يقبل أي تفسير و بفكرة خلو المعرفة العقلية من اليقين [5]" .

تعتبر هذه الفلسفة من بين الفلسفات التي نقدت الفلسفات الماهوية و العقلانية حيث تعتبر الإنسان " مجموعة من المتناقضات مما يستحيل تفسيره تفسيرا عقليا[6] " و كذلك أكد أن

---

[1] مجاهد عبد المنعم مجاهد ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، دار مصر للطباعة و النشر ، ص **156**.

[2] المرجع نفسه ، ص **12**.

[3] جون بول سارتر ، دفاع عن المثقفين ، تج جورج طرابيش ، منشورات ، دار الأدب ، بيروت ، ط**1**، **1973** ، ص **275**.

[4] باسكال : (**1623–1662**) و هو فيلسوف و رياضي و فيزيائي و كاتب فرنسي اشتهر بتجاربه على السوائل في مجال الفيزياء و بالاحتمالات في الرياضيات ، حيث انصب جهده على الإنسان ككائن قلق مخلوق للموت و قد أعيد الاختبار عليه بعد خروجه عن الإطار الضيق للفلسفة المذهبية .

[5] حبيب الشاروني ، فلسفة جون بول سارتر ، ص **22**، **23**.

[6] المرجع نفسه ، ص **24**.

العقل لا يمكنه تفسير الإنسان " العقل عاجز عن الإدراك و عاجز عن البرهنة فهو عاجز عن تفسير الواقع الإنساني و عن الوصول إلى الحقائق الدينية[1] ".

حيث وجد باسكال القلب وحده السبيل إلى إدراك و معرفة الحقيقة الدينية و عليه فقد استبعد العقل لتفسير الواقع الإنساني ، فالإنسان وحيد داخل ذاته و في تجربته و بهذا يعد باسكال أول المفكرين الذي وجه فلسفته إلى الاهتمام بواقع الإنسان المرعب .

ب. التيار الألماني

- **تأثير هيجل[2] على سارتر**

أمدت الفلسفة الهيجلية (1770–1831) الوجودية و سارتر بشكل خاص فكرة الجدل و المقولات التي تسير عليها ، و كذلك بنظرية في الوجود و أخرى في العدم و سارتر ميز في فلسفته بين الوجود لذاته و الوجود في ذاته و هي " الفكرة التي تسيطر على كتاب الوجود و العدم لسارتر ، هي التمييز الذي يأتي من هيجل [3]" فهو أساس التفرقة بين النزعة الهيجلية و السارترية ذلك لأن سارتر يعلن على أن اتخاذ الموجود لذاتــه و الموجود في ذاته أمر مستحيل ، بينما يرى هيجل أن اتخاذهما ممكن و تصريح السارترية باستحالة اتحادهما هو

---

[1] حبيب الشاروني ، المرجع السابق ، ص **24**.

[2] هيجل (**1770–1831**) هو جورج ويليام فريديريك هيجل من أعظم الفلاسفة تأثيرا في تاريخ الفلسفة و أثر في أتباعه ، ولد في ألمانيا كان صديق الفيلسوف شيليغ ، ألف أول كتاب له سنة **1801** عن الفرق بين فلستين فختة و شليغ ، من أهم كتبه فيزيولوجيا الروح ، و علم المنطق (**1812–1816**) ثم ألف كتابه فلسفة الحق .

[3] حبيب الشاروني ، الوجود و الجدل في فلسفة سارتر ، ص **163**.

نفسه ، إنكار لفكرة الآلة و منه ذلك فإن سارتر يعرف الوجود لذاته على نحو مماثل للتعريف الذي يضعه هيجل لهذا الوجود ، أي أن الروح حركة مستمرة "فأنا أكون ملا أكون ، و لا أكون ما أكون " [1].

كذلك أمدت فلسفة هيجل لسارتر فكرة الصراع بين الأنا و الآخر التي حللها من خلال نظرة الأخر التي تجعل الأنا موضوعا له ، كما أن ظهور الأخر يجول عالم الأنا إلى صراع و منافسة و اغتراب لأنه يجعل الأنا موضوعا و يحكم على سلوكه و هذا التحليل يتطابق مع تحليل هيجل بعملية الانتقال من الوعي إلى الوعي الذاتي .

و تبقى فكرة الصراع بين الأنا و الآخر مستمدة من الصراع القائم بين السيد و العبد أو ما يعرف بجدلية السيد و العبد في فلسفة هيجل .

- **التأثير الماركسي في فكر سارتر**

آمن سارتر بفكرة ماركس (1818–1883) باعتبار فلسفته تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة في عصره و التي مثلتها البروليتاريا و تأثر بالماركسية التي وجد فيها فلسفة الفعل الثوري الذي يحقق التغيير فعدها فلسفة االعمل و النضال الثوري الذي يهدف إلى تغير جذري في نظام الحكم و التملك ، نجد سارتر في كتابه المادية و الثورة يقول " إن الثورة تحدث عندما يصاحب التغيير في المؤسسات تغييرا جذريا في نظـام التملك و الشخص أو الحزب الذي تهيأ أعماله لثورة كهذه نسميه ثوريا " [2].

تأثر سارتر بالماركسية من حيث هي ممارسة فعلية أو نضال أو نضال عملي يومي للطبقات العمالية إن فصل الماركسية بالنسبة لسارتر هو أنها زودت الإنسان المعاصر

---

[1] المرجع نفسه ، ص 165.

[2] جون بول سارتر ، المادة و الثورة : تح عبد الفتاح الجندي ، دار الأدب ، بيروت ، ص 49.

بنظرية اجتماعية مفادها أن التاريخ دائما في صيرورة و مشروع شامل في طريق التحقق ، كما وجد في الماركسية محاولة جبارة في القرن الـ 19 ، لا في صنع التاريخ و لكن للتحكم فيه عمليا و نظريا عن طريق توحيد الحركة العمالية .

إذن أمدت الماركسية لسارتر صورة الإنسان الذي يحقق ذاته في العالم بالعمل الخلاق و العلاقات الاجتماعية " إنه في المجتمع السليم يجب أن يكون العمل تعبيرا مباشرا عما هو إنساني في الإنسان .. و بواسطة العمل الخلاق يصل إلى شكل من الإتحاد بينه و بين سائر الناس و بهذا يتغلب عن شعوره بالانفعال بين نفسه و بين العالم "[1] .

و هذا ما يوضح لنا تحول فكر سارتر من الحرية الفردية المطلقة التي تحدث عنها في الوجود و العدم إلى حرية العمل أو بالأحرى الممارسة ، كما تحدث عنها في نقد العمل الجدلي .

" إن الإنسان الوجودي يتجدد فقط حسب عمله و فعله و بالتالي هدفه هو أن يؤكد حرية العمل و الفعل بانخراطه في مجموع الآخرين من البشر المحيطين به و الذين يحيون معه، لأنه ليس هناك إنسان في مقدوره أن يكون حرا لوحده "[2] .

إذن سارتر تأثر بماركس[3] كما أملت عليه عصره لذا يتجول من فكرة حرية الفرد المطلقة إلى التحاق هذا الفرد بالآخرين و بالتاريخ ليتجلى ظهوره في العالم ، مجمل القول أن الماركسية[4] الأصلية أمدت سارتر بأفكار الجدل ، الاغتراب ، الوعي ، الحرية و التغير السلبي التي هي في الواقع أفكار الفيلسوف الألماني هيجل .

---

[1] جون بول سارتر ، نقد العقل الجدلي ، باريس غاليمار ، **1930**، ص **230**.

[2] مقابلة مع سارتر ، مجلة الآداب ، العدد الأول ، يناير ، **1966**، السنة **14**، ص**6**.

[3] ماركس (**1818–1883**) هو مؤسس التصور المادي الجدلي و المبشر بالنظام الشيوعي العالمي و مؤسس المادية التاريخية و الاقتصاد السياسي ، و مؤسس الاشتراكية العلمية كإيديولوجيا للكادحين في العالم ، و قد أقام هذا التيار الفكري الضخم بمساعدة صديقه "أنجلز".

[4] الماركسة : مذهب فلسفي وضع من طرف ماركس تتمثل في المادية الجدلية و المادية التاريخية .

- **نيتشــه** [1]

لقد تأثر سارتر بأفكار كيركجارد من خلال فلسفة نيتشه (1844–1900) بطريقة غير مباشرة ، بحيث تمحورت فلسفته على الإنسان الفرد و الأمة و كانت بالمثل حياة نيتشه فالتجربة الذاتية قادت أحدهما (كيركغارد) إلى التدين و الأخر إلى الإلحاد و مع ذلك اتفقا على أن الحقيقة اعتقاد ذاتي وثار كلاهما على المسيحية .

إن فكر نيتشه هو فكر صادقا عن تقلبات الوجود الإنساني الفردي لأن الفكر ليس له معنى إلا في ظل التجربة الذاتية بمختلف صورها ، فنيتشه مثله كمثل كيركغارد أثر في سارتر على فكرة أن الحياة تجربة يعيشها الفرد وحده و هي الأساس التي بنى عليها هيدغر و سارتر علم الوجود أو الأنطولوجيا.

إن نتشه كفيلسوف وجودي لم يؤمن بالاتساق المذهبي و لا يأبه موضوعية في الحياة و هذا ما تقوم عليه الفلسفة الوجودية بما فيها فلسفة سارتر " إن الحياة نسيج من التناقضات و الأضداد و الواقع نسيج من الأضداد و أنواع الصراع و هو لا يستوعب أبدا في مظهر واحد و كل إيجاب يستدعي سلبا ، و كل نفي يشمل تأكيدا[2] " و من هنا تنتقل الحقيقة من الميتافيزيقا و من تطابقها مع المطلق إلى مجال الواقع لتتجلى في التجربة الذاتية التي يعيشها الإنسان ، فوجودية نيتشه تعتبر الوجود فعلا إنسانيا و هي معارضة للتيار العقلاني و رافضة لمبدأ الجوهر السابق ، و يبقى الوجود يعني ما يقوم به الإنسان من فعل و إبداع و هو في عزلة عن الآلهة الزائفة و القيم المجردة المطلقة ، كي لا يبقى للإنسان إلا حريته و إرادته التي تتجسد في اختياراته .

---

[1] نيتشه (**1844–1900**) فريديريك نيتشه : فيلسوف ألماني و أديب من كبار الأدباء من عائلة دينية لكنه كان شديد الإلحاد ، و قد عبر عن إلحاده في العديد من كتاباته ، بدأ ينشر مقالاته الفلسفية و هو طالب في الجامعة من أهم كتاباته " أصل الأخلاق"، " ما وراء الخير و الشر " ، "هكذا تكلم زرادشت".

[2] ريجيس جوليفييه ، المداهب الوجودية من كيرجارد إلى سارتر ، تج فؤاد كامل ، دار الآداب ، بيروت ، ط**1**، **1988**، ص **50**.

إن فكرة الحرية و تحقيق الذات التي تبناها الفلاسفة الوجوديون هي فكرة نيتشوية و هي ما عبر عنه سارتر " الحرية ليست وجودا ما إنها الوجود الإنساني[1] " ، ففكرة الإلحاد عند سارتر هي فكرة موت الآلة لا يصير ايجابيا إلا عندما يصير الإنسان نفسه إلها و هو ما عبر عنه الإنسان الأعلى أو الإنسان الخلاق باستمرار .

و كذلك آمن سارتر بالخلق الذاتي المستمر و هو ما وضحه في الكثير من أعماله الأدبية و مسرحياته " الذباب "، " الشيطان و الإله الطبيب" التي تحدثت عن غياب الإله ليكشف الإنسان حريته ، و بهذا فإن سارتر مثل نيتشه كلاهما يجدان الحرية تقتضي بالضرورة غياب الإله و هي الفكرة التي تقودنا إلى إثبات الذاتية الفردية ، و بهذا اتفقا الفيلسوفان على أن الدين مصدر جميع الأوهام الضارة بالإنسان و هذا الأخير (الدين) عند نيتشه هو زيف معنى الخير و معنى الشر و الأخذ به تحطيم لفكرة الخلق و تجاوز الإنسان لذاته و هو ما تأثر به سارتر .

يتفق سارتر مع نيتشه على أن الإنسان حرية تحقق ذاتها و ماهية مطروحة دائما في أفق العالم و يبقى الإنسان وحده خالق لأفعاله منها أخلاقه و هو ما تحدث عنه نيتشه في الإنسان الأعلى على " أنها أخلاق الحرية و الإبداع إنها أخلاق الذاتية أعطت معنى أخلاق نيتشه فأحدثت تحولا في تقدير القيم " [2].

أخلاق نيتشه هي التي تبناها سارتر بوصفها قيم يخترعها الإنسان ، فقد رفض سارتر الأخلاق النظرية كما رفضها نيتشه على أنها لا تستقيم في عالم التناقضات الذي هو عالم الإنسان .

- **سارتر و التأثير الهسرلي (هسرل)**

---

[1] سارتر ، الوجود و العدم ، ص **704**.

[2] ريجيس جوليفييه ، المذاهب الوجودية ، ص**52**.

تأثر سارتر كمفكر فرنسي بديكارت ، و كما أشرنا سابقا بمبدأ الوجود المرتبط بالوعي و بكوجيتو (أنا أفكر أنا موجود) لكنه تجاوز فكرة الوعي الخالص إلى الوعي المتجه نحو موضوع ما ، و هذا ما يظهر تأثره بهسرل (1859–1938) ففي فلسفة (هوسرل) أقام منهجا لفهم ظاهرات الوجود أو الفيمنولوجيا كدراسة وصفية محضة لوقائع الفكـر و المعرفة نحو ما نحياه في صميم شعورنا "[1] .

يتجلى تأثير هسرل على سارتر فيما جاء في كتابه " الوجود و العدم " و كذلك " التخيل " إذ نجد أن الأنا ليس المفكر الخالص بل هو الأنا المدرك للأشياء ليؤكد في النهاية أن كل شعور هو شعور بشيء ما " و عليه يتبنى فكرة القصدية[2] Intentionnalité التي تقول أن الوعي يتجه دائما نحو ذاته و نحو الأشياء التي يقصدها ، فإذن هو ظاهرة و ليس جوهرا خالصا " ليس الوعي أية صفة جوهرية إنه ظاهرة فحسب بمعنى أنه ليس موجودا إلا بقدر ما يظهر لذاته[3] " و هو ما جعل سارتر يرتكز على أن الماهية سابقة على الوجود فكرة القصدية ، إذن تمثل أحدى مقومات أنطولوجيا الوجود ، فاتجاه الوعي إلى الموجودات التي يعيها إنما هو تأكيد للأنا الواعي و في نفس الوقت لوجود الأشياء الخارجية و بهذا يدرك الوعي أنه متميز عن بقية الموجودات التي يدركها ، فيكشف أنه وجود فعال و هي الفكرة التي تقوم عليها الفلسفة الوجودية بشكل عام و فلسفة سارتر بشكل خاص ، فقد قدم هسرل للوجودية و لسارتر فكرة الاتصال القائم بيـن الذات و الموضوع و كذا تجربة الكشف عن الوجود نفسه من حيث أن الوجود يعني الخروج من الذات نحو العالم و القصدية .

- **هيدجر و سارتر**

---

[1] زكرياء إبراهيم ، الفلسفة الوجودية ، دار الوثبة ، دمشق ، دت ، ص **25**.

[2] القصدية **Intentionnalité** لا تدل على شيء آخر غير هذه الخامة الأساسية و العامة التي يختص بها الشعور بأن يكون شعورا بشيء ما و أن يحمل في ذاته هو بوصفه أنا أفكر موضوعه المفكر فيه (أنظر رسائل سارتر الوجود و العدم ، ص **141**.)

[3] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **40**.

تعد الفلسفة الهيدجيرية المصدر المباشر الذي ينهل منه سارتر الكثير من أفكاره الوجودية كالوجود في العالم ، الحرية ، القلق و غيرها .

نظر هيدجر (1889–1976) على أنه الكائن و الموجود الذي يتميز عن غيره باعتباره يستطيع " أن يسأل نفسه عن كينونة الوجود[1] " و هو موجود في العالم و لانشغاله بالحياة اليومية المبتذلة يسقط في الوجود الزائف الذي يعني كما أشار إليه فؤاد كامل أنه " هروب الآنية أما نفسها باعتبارها القدرة على تكوين ذاتها[2] " ، فالآنية عند هيدجر تملك إمكانية التجاوز لعيش العالم ، عندها تفكر في الموت و تنتظره و ذلك هو ما يسمى بالوجود الأصيل و هذا الانتظار يشعرها بالقلق ليعيدها إلى ذاتها ، لذا ينتابه القلق " القلق من الموت هو ما يشعرني بالفردية إلى الحد الأعلى في الشعور و من هنا كان هذا القلق ما يكشف عن الوجود الذاتي الحق[3] " و القلق أيضا ينتاب إنسان سارتر عندما يدرك أن الوجود تجربة ذاتية و أن المصير اختيار ذاتي باعتباره وحيدا و متروكا في العالم ، و هذه الفكرة عبر عنها هيدجر "الوجود هناك " الوجود هناك هو الشعور بأن الإنسان مرمي هناك[4] " .

القلق إذن هو الشعور الأساسي للوجود عند هيدجر و عند سارتر تبقى الآنية تتصف بالعلو عند هيدجر فهي لا توجد إلا مجاورة لأشكال الاغتراب ، فالتجاوز مظهر من مظاهر الحرية " إنها قدرة الإنسان على أن يؤسس ذاته من حيث هي متميزة عن غيرها" و سارتر نظر إلى الإنسان على أنه الكائن الوحيد الذي يخلق ذاته عن طريق التجاوز بوصفه وعي و حرية .

يتم العلو عند هيدجر " عندما ينفتح الإنسان على العالم ويتساءل في الوجود بوصفه حرية " فالحرية هي القدرة التي بفضلها تنفتح على الأشياء يكشفها للوجود و الوصول إلى الأشياء

---

[1] ريجيس جوليفييه ، المذاهب الوجودية ، ص **64**.

[2] المرجع نفسه ، ص **83**.

[3] عبد الرحمن بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، ط**3**، دار الثقافة ، بيروت ، **1963**، ص **89**.

[4] ريجيس جوليفييه ، المذاهب الوجودية ، ص **76**.

ليس ممكنا إلا لأننا نملك ملكة الكشف عن الوجود[1] " فالذات تكشف الوجود في هذا العالم و هذه الواقعة إنها وحيدة في العالم بصفة دائمة ، و في هذا الصدد يقول هيدجر "نحن متروكون في هذا العالم و هذه الواقعة صفة دائمة للوجود مرتبطة به ، إنني متروك في الوجود و بهذا يتجلى طابع العرضية في موقف في العالم ، إنني عارض فيه[2] " .

فالوجود العرضي هو الاغتراب الذي يثير القلق من الوجود و من المصير أنه الشعور الذي انتاب إنسان القرن الـ 20 لهذا يهتمان كل من سارتر و هيدجر بالإنسان الفرد بوصفه وجود حر يحقق ذاته من خلال خلقه لمشروعه و الالتزام به عند سارتر .

مجمل القول أن أفكار هيدجر هي لا معقولية العالم و تجربة الكشف الذاتية ، القلق ، التجاوز ، الإلحاد و الاغتراب هي التي يتبناها سارتر في مشروعه الأنطولوجي و إن كان سارتر قد انتقده في بعض الأفكار كالتناهي و فكرة انتظار الموت .

3. المفاهيم الأساسية في وجودية سارتر

يعد كتاب " الوجود و العدم" مصدرا أساسيا لفلسفة سارتر كلها و فيه تبنى منهج الظاهريات (الفيمونولوجيا) الذي يؤكد أن وجود الموجود هو ما يظهر عليه ، فالمظهر هو حقيقة الشيء كما هو و تطبيق هذا المنهج أدى سارتر إلى تجاوز الكوجيتو الديكارتي و فكرة الوعي الخالص ليميز بين وجودين " الوجود لذاته " و " الوجود في ذاته" و هو ما ذهب إليه موريس كراستون " يفضي الكوجيتو و عنده إلى ضربين من الوجود متمايزان جذريا الوعي وموضوعه[3] " .

أ. الوجود لذاته L'être pour soi

---

[1] عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، ج2، ص 606.

[2] المرجع نفسه ، ص 602.

[3] موريس كراستون ، سارتر بين الفلسفة و الأدب ، مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1975، ص 62.

هو الوعي الذي يأتي إلى العالم على أنه منفصل عنه فهو لا شيء و لكنه يؤسس العالم أنه " اللاشيء الذي تكون ثمة أشياء[1] " فهو الحقيقة الإنسانية بوصفها النفي الأصلي الذي بواسطته ينكشف العالم .

فالوعي يؤسس ذاته باستمرار و هو متميز عنه (العالم) و يبقى الوجود لذاته بوصفه وعي كما كتب سارتر أنه "ما ليس هو إياه و أنه ليس ما هو إياه[2] " هذا يعني أن التركيب الأنطولوجي للوعي من حيث هو انفصال و ملاشاة مستمرة و اتجاه نحو مشروع دائم فهو القدرة على إفراز العدم و بها يتجدد (الوعي) على أنه حرية الوجود لذاته يتجاوز العالم لأنه قادر على إحداث الإمكانات و هو بهذا يتصف إذن بالتغيير و عدم التماسك ما دام يحمل عنصر الإعدام ، و يمكن أن يعدم نفسه ليجعل من نفسه شيئا آخر ، مادام العدم يدخل في مقوماته فالعدم يكشف عن نفسه في القلق ، و هذا الوجود تناقض لأنه نقطة التلاقي بين التناهي و اللامتناهي بين الزمني و السرمدي ، فهو فرديته المتناهية مغمور في الزمان و يعود إلى نفسه يدور حولها ليؤكد لنفسه فردانياتها ، و يبقى هذا الوجود وحده يدرك وجود الحقيقي و بوصفه وعي يتحدد على أنه حرية ، لذا فإن سارتر يتذكر لأية طبيعة للوجود الإنساني .

ب. الوجود في ذاته l'être en soi

يتمثل في وجود الأشياء و الموضوعات ، و لا يتصف بأية ديناميكية و يستحيل أن يكون مجلوبا إنه الوجود الذي لا يمكن وصفه بالإمكان و لا الضرورة و إنما هو وجود فحسب، الموجود في ذاته ليس أبدا ممكنا و لا مستحيلا إنه موجود[3] " إنه "الوجود الممتلئ[4]" لا توجد فيه ثغرة ينفذ منها و لا يمارس أي فعل كما لا علاقة بموجود آخر و إنما عرضي و

---

[1] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، المصدر السابق ، ص **732**.

[2] المصدر نفسه ، ص **43**.

[3] سارتر ، الوجود و العدم ، ص **45**.

[4] المصدر نفسه ، ص **43**.

زائد في العالم و مجمل القول " إن الوجود في ذاته متكتل[1]" ليس واعيا و إنما هو وجود متناه لدخول الزمان في تركيبه .

يمثل هذا الوجود الأشياء في العالم التي تتصف باستجابتها لنظام و قوانين الكون .

ت. الحرية La liberté

بما أن الإنسان قادر على إحداث الإمكانات فليس ثمة شك في أنه حرية فقد كتب سارتر "الإنسان لا يكون أولا من أجل أن يكون حرا فيما بعد فليس ثم فارق بين وجود الإنسان و كونه حرا[2] " و أكد ذات الفكرة في موضع آخر " إن ماهية الكائن البشري معلنة بحريته و إن ما سميه حرية هو إذن لا يمكن تمييزه عن وجود الحقيقة الإنسانية[3] " و يلزم عن هذا الكلام أنه لا توجد أية ماهية تسبق الوجود و هذا ما يبرز إن الوجود لذاته يقرر العدم و هذه العلاقة بين الحرية و العدم تسبق الوجود ، و هذا أصيل في صميم الوعي على إفراز العدم فيستبعد ماضيه و كذلك مستقبله .

يلزم عن هذه الفكرة أن الإنسان وحده الكائن الذي يقرر الصورة التي يريد أن يكون عليها " فالحرية هي قدرة الوعي على أن يقرر ذاته[4] " و هي لا تتجاوز ذاتها باستمرار كما أنها مفارقة دائمة لنفسها " إن التجاوز هو الذي يتيح للإنسان أن يكون هو نفسه أساسا خالصا لذاته أعني أن يكون هو نفسه الذي يصنع ذاته [5]" .

فالوعي ليس ثابتا و إنما حرية تنشط باستمرار و باختباراتها و أفعالها و لأن الذات وحدها تصمم مشروعها فينتابها القلق .

---

[1] المصدر نفسه ، ص **44**.

[2] المصدر نفسه ، ص **81–82**.

[3] حبيب الشاروني ، فلسفة جون بول سارتر ، المرجع السابق ، ص **133**.

[4] المرجع نفسه ، ص **136**.

[5] المرجع نفسه ، ص **140**.

ث. القلق L'angoisse

في القلق يشعر الإنسان بحريته ... القلق هو حال وجود الحرية كشعور بالوجود و فيه تكون الحرية في وجودها المتسائل عن ذاته[1] " سبب هذا الشعور الذي ينتاب الإنسان في اختياراته هو انعزاله في العالم وحيد بلا سند بلا ماهية ، ولا إله و لا ماضي ، و في نفس الوقت يدرك المسؤولية الكاملة التي يحملها تجاه أفعاله و اختياراته ، لا سيما كما جاء في كتاب "الوجودية نزعة إنسانية " إن هذا الاختيار هو اختيار للغير أيضا و يبقى القلق كما كتب سارتر و أشار روني" ينشأ القلق عندما يرى الوعي نفسه مقطوعا عن ماهية بواسطة العدم أو مفصولا عن المستقبل بواسطة حريته نفسها[2] " إنه القلق ناتج عن إدراك الحرية بضرورة خلق مروعها الخاص و لقيمتها مدركة أنها وحدها تعطي العالم معنى وحدها تحيا الوجود ، هنا الموقف التأملي للإنسان هو الذي يشعره بالقلق ، القلق ينتاب الإنسان أيضا و هو يصمم مشروعه الذي من خلاله يختار الصورة التي يريد أن يكون عليها و هو في ذات الوقت يشكل صورة الإنسان كما يجب أن تكون لذا فهو مسؤول بشكل كامل على هذا الاختيار .

ج. سوء النية La mauvaise foi

إن الخوف من المسؤولية يدفع بالبعض إلى الفرار منها و هذا ما يسميه سارتر بسوء النية بمعنى أن يتخذ الإنسان مواقف سلبية إزاء نفسه و قد كتب " أن سوء النية كذب على النفس[3] " و بمعنى آخر " الذات تحجب الحقيقة عن نفسها[4] " و هذا السلوك يؤكد غياب وجود ثنائية الخادع و المخدوع كما جاء في "الوجود و العدم" و أشار إليه الشاروني "إن

---

[1] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص 87.

[2] المصدر نفسه ، ص 140.

[3] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص 112.

[4] المرجع نفسه ، ص 114.

سوء النية يعني الكذب مع تصديق النفس و لا يتطلب بالتالي غير الوعي واحد هو الذي يكذب و ينخدع في الوقت عينه بكذبه[1] " .

فإذن دور سوء النية عند سارتر هم الفارون من الحرية و من المسؤولية ليعيشوا في سكينة و حياة في صورة ثابتة " إن سوء النية يتخذ أحد الأسلوبين هما وجود الإنسان كشيء متحجر ثابت كما توجد الأشياء في ذاتها و وجوده من حيث هو فرار دائم من حالته الراهنة و في كلا الأسلوبين يحاول الإنسان السيئ النية أن يقيم نوعا من التوافق بين الوجود كحقيقة ثابتة لا تتغير و الوجود كتجاوز مستمر[2] " .

الفصل الثاني :

الطرح الميتافيزيقي الانطولوجي لفكرة الحرية السارترية

1. الحرية و الاختيار.

[1] حبيب الشاروني ، فلسفة سارتر ، المرجع السابق ، ص 151–152.

[2] المرجع نفسه ، ص 144.

2. الحرية و القيـم .

3. حرية الأنا و حرية الآخر .

4. تطور موقفه من الحرية .

المبحث الأول : الحرية و الاختيار

إن الوعي عند سارتر ينفصل عن العالم و موضوعاته ، و هذه الحقيقة عبر عنها سارتر بانفصال الوجود لأجل ذاته عن الوجود في ذاته ، و هذا ما ينتج للوعي معرفة العالم ، و هذا يعني أن الوعي يتجاوز العالم و يفسره ، فالإنسان عند سارتر عليه أن يختار نفسه من الخارج و أن يصنع نفسه بناء على اختياره ، و هو في صنع نفسه يعتمد على حريته فلا شيء يأتيه من الخارج فهو ينفصل عن كل شيء خارجي ، كما أن لا شيء يأتيه من الداخل لأنه ينفصل عن ذاته و عن ماضيه و عن مستقبله ، فالإنسان إذن يختار ذاته ، حيث يقول سارتر " لو كنا أولا نتصور الإنسان على أنه ملاء فمن العبث بعد ذلك أن يبحث عن فراغ في وعي سبق ، و إنما هو إما يكون بالإطلاق و دائما حرا و إما لا يكون[1] " ، يذهب سارتر إلى أن الإنسان حرا بالإطلاق و بصفة دائمة فهو يرى أن الأهواء و الرغبات و الانفعالات و العواطف من حيث أنها مظاهر الوعي تتميز بها و أول هذه الخصائص هي القصد أي التعلق بموضوع ما ، فالأهواء تتعلق بموضوعها و تتجه إليه[2]"

---

[1] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، المصدر السابق ، ص 516.

[2] جون بول سارتر ، الكينونة و العدم ، تجن قولا منتيي ، المنظمة العربية ، بيروت ، ص 206.

و منه نستنتج أن الحرية عند سارتر لا تتمثل في الأفعال فحسب و إنما تمتد إلى الأهواء و العواطف و جميع المظاهر النفسية ، و هذه كلها تعتمد على وجود الوعي و هي عبارة عن مواقف ذاتية يحاول الوعي بها الوصول إلى الغايات التي تصنعها حريته فالإنسان عنده (سارتر) حر حين يحين و حر حين يقدم و يتشجع و ح حين يندفع و يتهور حيث يقول "فلا تمتاز بالنسبة إلى الحرية أي ظاهرة نفسية على سواها[1] " .

فالحرية السارترية تتجلى في الإرادة ة الأفعال الإرادية ، هذا يعني أن الإنسان يحصل على ما يريد و لكن معناه أنه يختار أسلوبه في الوجود و أنه حر في ذلك ، و أن كل تفكير و تدبر عقلي ليس حدا من الحرية و إنما هو تدبير عقلي يرجع إلى الحرية ذاتها، و أفعال الوعي الإرادية تقوم على غايات سابقة اختارها الوعي لمحض حريته و وضع غايات له .

فقد حكم سارتر على الأنا بالحرية فليس له الاختيار بأن يكون حرا ، و يرى أن " على الإنسان أن يكون شيئا و أن يختار ما يكون ، فالفقير حر في تقبل فقره أو أن يكون يشكو منه أو أن يعمل جاهدا ليصبح غنيا ، يجب علينا أن نكون حقيقة أحرارا و أن نتعرف على وضعنا فإزاءها نكون أحرارا في أن نغيرها أو لا نغيرها[2] " يوضح سارتر ذلك في روايته "دروب الحرية " خاصة في الجزء الأول "سن الرشد" يصور أفعال ماثيو Mathiew التي هي مجموعة أوهام من الحرية إذ ظل يردد "أن أكون حرا ، أن تكون قصيدتي أن أستطيع القول أنني موجود لأنني أريد ذلك أن أكون[3] " ماثيو بطل الرواية كان يعيش حرية وهمية يطبعها الروتين يزور أصدقاءه و يقصد المقهى يوميا ، و لم يشأ الزواج خوفا من أن يفقد حريته "إنه لا يهمني إلا قليلا أن أكون برجوازيا أو لا أكون بل كل من أريده هو أن أحتفظ بحريتي[4] " هذا يعني أن ماثيو ما كان يهمه هو الاحتفاظ بحريته ، فإنسان سارتر وحيد ، عليه أن يخترع خيره و شره بفعل ما يريد حر في أن يكون ما يريد "كان وحيدا وسط صمت

---

[1] المصدر نفسه ، ص **207**.

[2] جون بول سارتر ، سن الرشد ، تج سهيل إدريس ، ط**1**، دار الأدب ، بيروت ، **1960** ، ص **326**.

[3] المصدر نفسه ، ص **75**.

[4] المصدر نفسه ، ص **76**.

شيطاني حرا و وحيدا من غير عون و لا عون و لا عذر محكوما عليه أن يقرر من غير مساعدة ممكنة ، محكوما عليه إلى الأبد أن يكون حرا[1] " في حين رأي سارتر أن وجود الإنسان ليس إلا الممارسة المتواصلة لحريته فهو نفسه حرية عليه أن يكون نفسه باستمرار و أن يلتزم في مشروع ليظهر بوجه آخر في المستقبل ، فالإنسان عند سارتر حر و هو في تجاوز مستمر لذاته و خلق دائم لممكناته لأن الوعي ليس حاضرا أي أنه ماضيه الذي تعداه و المستقبل الذي يتجه إليه ، وضع سارتر حرية الوعي شرطا للفعل ، بحيث يصبح بمقتضاه الباعث و الدافع ، دافعا إذن لا وجود لدوافع و بواعث محددة للفعل ، لذا يشكل الدافع و الفعل و الغاية لدى سارتر شيئا واحدا متصلا " لأن الفعل هو الذي يفصل في أم غاياته و دوافعه و الفعل و التعبير عن الحرية[2] " فرق سارتر بين الدافع و الحافز تفرقة نسبية إذ " يعد الدافع واقعة ذاتية تقدر الموقف تقديرا ذاتيا ، إنه مجموع الرغبات و الانفعالات و الوجدانات التي تدفع الإنسان إلى القيام بعمل معين ، أما الباعث فهو مجموع الاعتبارات العقلية التي تسمح بتقدير المواقف تقديرا موضوعيا لا يتم إلا في ضوء غاية مفترضة مقدما في حدود هما اختاره الوعي و شرع فيه[3] " ، بين سارتر أن الحرية ليست خاصية من خصائص الطبيعة البشرية فحسب و إنما نسيج الوجود الإنساني ، إنها فعل الوجود لذاته الذي يعلم الإنسان ممارسة حريته على أساس أن الإنسان مشروع محكوم عليه بالإخفاق " إن المشروع الأساسي الذي هو أنا ، مشروع يتعلق لا بعلاقتي بالموضوع الجزئي ... بل بوجودي في العالم في شموله ، وما دام العالم نفسه لا ينكشف إلا على ضوء غاية ما[4] ..." فالإنسان مشروع مستقبلي قابل للتحقيق بقوله " الإنسان مشروع وجود لا وجود لأنه لا يمكن أن يحرز على تركيبة الوجود في ذاته[5] " و بهذا المنظار تعن الحرية عند سارتر أن

---

[1] المصدر نفسه ، ص **370**.

[2] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **700**.

[3] المصدر نفسه ، ص **716**.

[4] المصدر نفسه ، ص **718**.

[5] المصدر نفسه ، ص **705**.

الإنسان يختار الدوافع و الحوافز التي يفعل بمقتضاها ، لأن الإنسان لو كان محـدد الماهية و الغايات مسبقا لكان من غير المعقول البحث فيه و لا في الحرية الإنسانية لأن "كل ما هو لذاته اختيار حر و كل واحد من هذه الأفعال من أتفهها إلى أخطرها يعبر عن هذا الاختيار و يصدر عنه ، و هذا ما سميناه حريتنا[1] " .

و ليست حرية وجود الإنسان على أنها اختيار إذ لا شيء يأتيه من الخارج و لا من الداخل و ليست هناك ماهية سابقة على وجوده تحدد له معنى الفعل ، فالإنسان موجود ذاتي يواجه الوجود و من هذا يتضح " أن الإنسان حر لأنه ليس ذاته هو حضور ذاته ... و الحرية هي العدم الذي قد كان في صميم الإنسان و يحمل الآنية على أن تصنع نفسها بلا من أن تكون[2] " .

سارتر كل حتمية مهما كان نوعها في إثباته لحرية انطولوجية للوعي ليصل إلى إقرار الحرية المطلقة للإنسان ، غير أن سارتر لا يقدم لنا تعريف دقيقا للحرية ، و يلح على عدم وجود هذا التعريف ذلك أن كل محاولة لتعريفها ستكون حسبه فاشلة لأنه لا يمكن "أن نتصور الإنسان ملاء نبحث فيه ، عن لحظات أو مناطق نفسية يكون فيها حرا ... إن الإنسان لا يمكن أن يكون حينا حرا و حينا آخر عبدا ، إنه بأسره و دائما حرا .. أو ليس شيئا[3]" ، و على هذا النحو يبين سارتر حرية الوعي من حيث هي حرية سابقة على الغايات و الأهواء موضحا ذلك بمثال " إذا كنا أمام تهديد معين ، قد نلجأ إلى الهروب خوفا على حياتنا من هذا الخطر أو إلى المقاومة لتحقيق الغاية نفسها ، فالفارق هنا على وجه التحديد يتعلق باختيار الوسائل و بدرجة الرؤية و الوضوح لا بالغاية و مع ذلك الهارب يقال أنه وجداني و نقصر صفة إرادي على من يقاوم[4] " .

---

[1] المصدر نفسه ، ص **943**.

[2] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، المرجع السابق ، ص **704**.

[3] المصدر نفسه ، ص **52**.

[4] المصدر نفسه ، ص **708**.

فالحرية هي أساس الغايات التي يحاول الإنسان بلوغها إما بالإرادة أو بالوجدان و من ثمة يمكن أن تقتصر الحرية على الأفعال الإرادية فحسب ذلك أن الإنسان مسؤول عن اختياره سواء تعلق الأمر بمواجهته للمواقف بسلوك سحري مبعثه العاطفة و الوجدان أو بسلوك تكتيكي مبعثه الإرادة و الفعل[1] " .

تعتبر الإرادة في فلسفة سارتر و أن بدت مجرد أسلوب من الأساليب التي يتخذها الوعي لإنجاز الفعل و بعبارة أخرى تتطلب الإرادة ظهور وعي متأمل يلمس الدافع كما لو كان موضوعا تظهر الإرادة بذلك على أنها تبرير عقلي لاحق على الاختيار الحر و ليس الوعي إلا وساطة يتم عن طريقها إدراك الدافع لذا يقول سارتر " إن تركيب الفعل الإرادي يقتضي ظهور شعور تأملي يدك الدافع كشبه موضوع أو يشبع فيه القصد كموضوع نفسي من خلال الشعور التأملي ، و لما كان الباعث يدرك بواسطة الشعور التأملي فإنه يبدو و كأنه منفصل ... و هكذا يبدو كشبه تروي تقديري[2] " و كأن الفعل الإرادي يمر بمراحل منتظمة متكاملة أولها ظهور ا الشعور "يطلق سارتر مصطلح الأصلي على الاختيار الملازم لانبثاق الحرية المدرك بالإحساس المزدوج بالقلق و التبعية لكل الاختيارات الثانوية له ، لأنه إلى جانب كشفه عن الذات و العالم فإنه يفسر الزمان في وحدة التخارجات الثلاثة (الماضي ، الحاضر ، المستقبل) باعتبارها اتجاهات حركته الداخلية لا باعتبارها أطر ينتظم فيها العالم "[3] .

فالاختيار الحر هو فعل واعي يعكس الحركية الزمانية في مراحلها المختلفة و يظهر هنا سارتر يتجاوز فكرة كانط التي نظرت إلى زمن باعتبارها مقولة من مقولات العقل أو أطر ثابتة جامدة ، بل الفعل الحر يعكس حركية و ديناميكيته المستمرة للإنسان التي تشير إلى

---

[1] المصدر نفسه ، ص **722**.

[2] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، المصدر السابق ، ص **708**.

[3] انطوان المقدسي ، دراسة لفلسفة سارتر عبر كتابه الوجود و العدم في مجلة الأدب ، عدد **1963** ، **01** ، ص **54**.

الخروج من الذات ، و هنا يوافق سارتر هيدغر[1] في فكرة وحدة التخارجات و بهذا المعنى " تؤكد الحرية البدء دائما ، إنها الجسر الدائم من اللاوجود إلى الوجود و من الإمكان إلى الواقع ، باعتبار أن الوجود الإنساني في حد ذاته لا يعد وجودا ولا ينظر إليه بوصفه واقعا و إنما هو إمكان مطلق[2] " .

المبحث الثاني : الحرية و القيم

لقد كرس سارتر حياته و فلسفته لهدم الحواجز التي تحرم الإنسان حقوقه الطبيعية و الذي آمن من طوال حياته بالإنسان و بقدرته على تأسيس منظومة من القيم تساعده على العبث دون الرجوع إلى أي مرجع آخر غير ذاته حيث قال " لا يمكن أن تظهر القيم إلا من خلال حرية فاعلة ... و ينتج عن ذلك أن حريتي هي الأساس الوحيد للقيم و لا يسوغ شيء أبدا اختياري لهذه القيمة أو تلك [3]" .

إن الفلسفة الوجودية تضع ثقتها في الإنسان و تطالبه بأن يكون المصدر الأول و الأخير لحريته إنها تحاول أن تحرر الإنسان من كل العوائق المادية و الروحية لأن الحرية الحقيقية لا تكتمل إلا من خلال الالتزام بعمل حر " لا أريد أن أتبع إلا طريقتي و على كل إنسان أن يخلق طريقه[4] " و ذلك من خلال قصته الذباب ، ففيها يفرض سارتر على بطلها "أورست" أن يتحمل مسؤولية حريته و بذلك يخرج عن الطاعة الدينية بل يدعو إلى الثورة ضد أي سلطة دينية " غريب عن ذاتي قال أورست أعلم خارج الطبيعة ضد الطبيعة دون عذر ، دون أي مرجع آخر ، إلا ذاتي و لكنني لن أعود إلى تحت شريعتك فأنا مدان أن لا أملك

---

[1] هيدغر (**1889–1976**) ولد في بان ، عين أستاذا خلفا لأستاذه هوسرل ، و قد كان عضوا في الحزب النازي و قد أثارت هذه المسألة عدة نقاشات حوله و حول إنتاجه الفكري ، من أشهر كتبه ''الوجود و الزمان '' **1927**، '' ما الميتافيزيقيا **1953**'' ، ''ماهية الحقيقة **1943**'' ،'' مدخل إلى الميتافيزيقيا **1953** '' ، '' ما الفلسفة **1956**'' .

[2] عبد الفتاح الديدي ، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، دت ، ص **219**.

[3] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، تر عبد الرحمان بدوي ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، ص **41**.

[4] جون بول سارتر ، الذباب ، تج حسين مكي ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، دت ، ط**2**، ص **127**.

شريعة أخرى غير شريعتي ، لن أعود إلى طبيعتك ، ألف طريق عبدت فيها و التي تعود إليك و لكنني لا أستطيع إلا إتباع طريقي الخاص[1] " .

هنا نلاحظ أن أورست رسالته هي أن على الإنسان أن يتخلى عن كل مطلق خارج عن إرادته إذا أراد أن يعيش حرا و أن يمارس إنسانيته كاملة دون انتقاص و بذلك يكون الإنسان هو الصانع المطلق لكل قيمة ، و عليه أن يؤسس قيمته انطلاقا من ذاته و اعتمادا على خياره الخاص ، و على هذا فإن "حريتي هي الأساس الفريد للقيم ، لا شيء على الإطلاق يبرر اعتناقي لهذه القيمة أو تلك أو لهذا السلم من القيم أو ذاك ، فأنا الموجود الذي يوجد بواسطة القيم و لكنني باعتباري كذلك لا أجد مبررا أو عذرا لي فأنا أساس القيم الذي لا أساس له و هذا ما أعانيه في القلق الذي هو إدراك منعكس للحرية بواسطة نفسها [2]" ، فالذات هي مصدر القيم و عليه فالقيمة يصنعها الإنسان و ليست موضوعية كما رأى بعض علماء الاجتماع مثل دوركايم أي من صنع المجتمع ، كما رفض سارتر الأساس الديني للقيمة " إنني أؤكد أن حرية الاختيار لا تعني إلا اختيار الحرية ، الحرية لا تختار إلا نفسها[3] " ، و هذا يعني أن الإنسان ليس شيئا آخر سوى الحرية و من ثم وضع القيم لهدف آخر سوى ذاتها ، و هي بذلك الغاية القصوى التي ليست بعدها غاية ، و من ذلك يبرز كمبدع للقيم و تبدو الحرية و كأنها العدم فيظهر الوجود مكتفيا بذاته ومن ذلك يبرز الإنسان بوصفه حرية " إن الإنسان هو الكائن الذي به جميع القيم و تضطرب حريته و تتألم ، إذ نرى أنها الأساس الذي لا أساس له لهذه القيم[4] " ، إن الحرية مبدأ من مبادئ الوجود الإنساني و عادة المبدأ هو ما يؤسف غيره من القضايا و تنطلق منه للوصول إلى نتائج معينة و النتيجة المطلوبة هنا هي التحقيق الحقيقي و الإرادي لوجود الإنسان من خلال الحرية " .

---

[1] المصدر نفسه ، ص **128**.

[2] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، المصدر السابق ، ص **72**.

[3] جون بول سارتر ، المرجع السابق ، ص **76**.

[4] المصدر نفسه ، ص **137**.

" يرى سارتر أن ينبوع القيمة الوحيدة هو الوجود الإنساني البشري ، الإنسان الفاعل ، الحر و عنده أن الشعور لا يدل على الوجود المدرك و حسب بل أنه دائما شعور بشيء فهو إذن متجه منذ البدء نحو الظواهر نحو الأشياء ، و إنما يدرك الإنسان نفسه على أنه موجود في العالم[1] و ما دام الإنسان كائنا واعيا فإن من مظاهره الإبداع ، ومن أهم ما يبدعه هو قيمه و هذه القيم هي تعبير عن حرية الإنسان .

إن المسؤولية التي يتحملها الإنسان إزاء نفسه و الآخرين تسمح له بتبرير الشعور بالقلق و اليأس و الإهمال ، إن الإنسان في اختياره لا يختار لنفسه فقط ، و إنما يختار للآخرين أيضا ، و من ثمة لا يستطيع الهروب من تحمل المسؤولية الكاملة " التي ليست قبولا و إنما مجرد مطالبة منطقية بنتائج حريتنا ، فما يحدث لنا بأنفسنا و كل ما يقع لنا هو اختيارنا[2] " هذا مع العلم أن هناك الكثير من الناس ممن يخفون قلقهم أو يهربون منه اعتقادا منهم بأن تصرفهم هذا لا يلزم أحدا ، و لكنه في الحقيقة ما هو إلا نوع من خداع الذات ، لأن الإنسان لا يستطيع التهرب من مسؤوليته و نشير إلى أنه إذا كانت عند سارتر في الوجود و العدم تهم الذات وجها فإن في محاضراته الوجودية نزعة إنسانية تجعل الإنسان يتحمل المسؤولية الكاملة لوجوده و وجود الآخرين إذ يقرر سارتر "عندما يكون الإنسان مسؤولا عن نفسه فإننا لا نريد القول بأنه مسؤول ن ذاته الضيقة و لكنه مسؤول عن كل الناس[3] " ، إن سارتر في كتابه الوجودية نزعة إنسانية يفصح عن تصور جديد للمسؤولية خلافا لما قدمه في الوجود و العدم ، إذ يعد إن كان الإنسان مسؤولا عن خلق قيمة و بعد أن كانت حرية الآخر تقف حاجزا في وجه حريته أصبح لا مناص له من احترام حرية الآخرين " و الالتزام بمسؤوليته كاملة تجاه نفسه و الآخرين ، طالما أن الحرية كتعريف للإنسان ليست معلقة بالآخر و لكن ما أن يكون هناك التزام حتى أجدني أريد حريتي و

---

[1] عادل العو العمدة ، في فلسفة القيم ، طلاس للدراسات و النشر ، دمشق ، ص **37**.

[2] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **873**.

[3] جون بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني ، المصدر السابق ، ص **47**.

مجبرا على أن أريد حرية الآخرين في الوقت نفسه ، و من ثمة لا أستطيع اتخاذ حريتي هدفا إذا لم أتخذ حرية الآخرين هدفا كذلك [1]" .

و بهذا يتجلى المشروع الأنطولوجي لسارتر على ا،هـ مصدر لكل القيم التي تجعل الإنسان مسؤولا عن كل ما يصدر عنه ، خاصة أن البحث الوجودي بين أن القيم الخلقيـة و الغايات متوقفة على الاختيار الذاتي للإنسان المسؤول .

يؤكد سارتر أن القيم الخير و الشر نسبية و متغيرة بحسب الأوضاع و المواقف التي يتعرض لها الإنسان لأن الحياة الأخلاقية الحقيقية تكمن في الانبثاق لقيم الخير و الشر ، و هو أن سارتر تطرق إلى هذه المسألة في مسرحيته " الشيطان و الإله الطيب " محللا اعتقاد الناس الذي يرى أن القيم المطلقة و مفروضة و أنهم لا يملكون الخروج عنها ، غير أن غوتر Golez بطل المسرحية يتضايق من هذا الاعتقاد إلى حد التخلي عنه ، إنه إنسان ضائع رافض لميلاده لا يفعل إلا الشر بكل فخر و اعتزاز ، إنه يرفض الخضوع للقيم المطلقة التي تسيطر على عقول الناس و لذا يقرر فعل الشر في الأول ليتخلى عنه فيما بعد إلى فعل الخير .

يأخذ سارتر في هذه المسرحية بمسلمة مفادها أن الشر قيمة مطلقة غير أنها تفقد إطلاقيتها بمجرد مخاطبة غوتر لنانسي Nancy قائلا " إنني لا أستطيع أن أكون مخلوقا غير نفسي .. حقد و ضعف و موت و حزن ، هذا ما يأتي من الإنسان وحده إنها إمبراطوريتي أنا وحدي بداخلها ، أنا وحدي مسؤول عما يحدث فيها ، فيما أخذ كل شيء على عاتقي و أن أقول شيئا[2] " .

و كذلك من خلال محاورته لهنرش Henrich قائلا " غوتر : إن خبثي ليس خبثهم ، إنهم يفعلون الشر ترفا أو لمصلحة و أنا أفعل الشر للشر هنريش ما تهم الأسباب إذا كان الشر ثابتا ، إننا لا نستطيع أن نفعل إلا الشر ، غوتر من أثبته ... " .

---

[1] المصدر نفسه ، ص 56.

[2] جون بول سارتر ، الشيطان و الإله الطيب ، تج غيات حجاز ، منشورات ، دار الاتحاد ، دت ، ط2، بيروت ، ص 75.

هنريش : الله نفسه لقد أراد الله أن يكون الخير محالا على هذه الأرض[1] " ، و هكذا يجد غوتر نفسه في مواجهة هذه القيم المطلقة و يحاول تبيان نسبيتها و أنها تابعة لموقف الإنسان الحر ليس إلا ، أراد سارتر تحطيم الاعتقادات الخاطئة التي تسود عصره ، خاصة الدينية منها التي رسخت في عقول الناس و ما كانت تؤمن له الطبقة البورجوازية من قيم .

المبحث الثالث : حرية الأنا و حرية الآخر

تعد مشكلة الآخر جوهرية في فلسفة سارتر ، بل هي مكسب من مكاسب الفلسفة الوجودية التي اهتمت بها و موضعها في مكانها المركزي " ، على خلاف ما عرفته هذه المشكلة من إهمال لدى الفلسفات التقليدية ، كما أن التطور الذي عرفه فكر سارتر كان محوره هذه النقطة بالذات ، أي الوعي في علاقته مع الأخر ، ذلك أن المقولة الأساسية في فلسفة سارتر هـ الوجود لأجل ذاته ، أي الوعي و "أول ما يميز هذا الوعي هو الحرية و الوعي عنده لا يعرف الانغلاق على ذاته بل هما يحيل إلى نمطين من الوجود و هما وجود الآخر و الوجل لأجل الآخر ، إن ما هو من أجل ذاته يجبل إلى ما هو من أجل الغير[2] "

أ. وجـود الآخـر

إن اعتماد سارتر النظرة الفينوميتولوجية في بحث صور الوعي جعله يكشف لنا شعور الخجل La honte الذي يكشف لنا بدوره عن التركيب الوجودي الجديد "قد يشعر الإنسان بالخجل دون أن ينظر إلى نفسه أو يتأملها و مع ذلك فالخجل هنا هو شعور بالخجل ، أي وعي الذات بالخجل في الوقت ذاته ... معنى هذا أن مصدر شعوري بالخجل هو شعوري بأنني مكشوف أمام الآخرين[3] " .

ذلك أن الإنسان يخجل عندما يعاني فجأة نظرة الآخر التي تقع عليه ، عندئذ يضطر أن يرى نفسه على نحو ما تبدو للآخر ، و يدرك الآخر في الوقت نفسه باعتباره ذات تنظر إليه

---

[1] المصدر نفسه ، ص **76–77**.

[2] **Emmanuel Mounier , Introduction aux existentialismes (Paris Ed Donel 1947) P 92.**

[3] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **381**.

و بأنه الوساطة التي لا غنى عنها لإدراك تركيبات وجودي . و يقول سارتر "الغير هو الوسيط الذي لا غنى بين أنا و نفسي فأنا خجلان من نفسي من حيث أتبدى للغير .. إن الخجل من الذات أمام الغير[1] " و يدرك هيجل ضرورة وجود الآخر لكي كون موضوعا بالنسبة له نفسي إلا أنه لم يستخلص من هذه الحقيقة كما نتائجها ، ذلك أن الآخر لا يمكنه أن يعرف الوجود لذاته كما هو لذاته ، و كذلك لا يمكن أن أنظر إلى الآخر إلا بوصفه موضوعا كما أنني لا أستطيع أن أعرف نفسي كما يعرفني الآخر ، و لعل أهم ما يوجهه سارتر لهيجل يتعلق بنظرية الذوات من الخارج ، على أنها مجرد موضوعات إذ هي ليست سوى لحظات في حياة المطلق ، و من ثمة يكون الوضع الحقيقي للمشكلة بالنسبة لوجود الذوات هو البدء من وجودي الذاتي ، فالانطلاق يكون من الفرد لا من الكل ، باعتباره أن علاقة الأنا بالآخر هي أولا و أساسا علاقة وجود بموجود لا علاقة معرفة بمعرفة و هيدجل قبل سارتر نقل مسألة الآخر من مستوى المعرفة إلى مستوى الوجود ، و هو الامتياز الذي عرفته فلسفة هيدغر على سابقتها لأنه لم يتناول العلاقة بين الأنا و الآخر على أنها عقلية و إنما اعتبرها علاقة وجودية " لم يبدأ هيدغر من الكوجيتو فهو الأمر الذي جعله يتخذ من الآخر مجرد أداة من جملة الأدوات في العالم لهذا بدأ سارتر من الكوجيتو أنا أفكر أنا موجود لا باعتباره ذاتا فردية خالصة فحسب و إنما باعتباره وجود للغير أي موضوعا له [2]" .

إن الموجود لأجل الآخر هو أحد أبعاد وجودي حسب سارتر ، و هذا الآخر هو وعي مثلي أي وجود لأجل ذاته يتصف بالحرية و هذا ما يجعلني اكتشف أنه يحد حريتـي و يغير من مفهومها و مجالها معنى ذلك أن نظرة الآخر أفرزت لي وجودا غير وجودي الأصيل ، فأنا تحولت من وجود لأجل ذاتي إلى وجود لأجل الآخر و بين هذين البعدين من الوجود هناك ما يشبه العدم ، و هذا العدم الذي يفصل بين وجودي الأصيل ، و ذلك الوجود كما يراه هو

---

[1] المصدر نفسه ، ص **380**.

[2] فؤاد كامل ، الغير في فلسفة سارتر ، دار المعارف ، مصر ، د ت ، ص **42**.

حرية الغير la liberté d'autrui إذ يقول سارتر " الأمر يتم كما لو كان لي بعد في الوجود أنفصل عنه بعدم جدري ، و هذا العدم هو حرية الغير[1] " .

نظرة الآخر إذن تحد من حريتي و بواسطة إمكانيته يستطيع أن يتعالى على إمكانيته الخاصة و إن نظرة الآخر حسب سارتر هو "موتي أنا ، موت إمكانيتي[2] " لأن الموت هو الذي يجعل الأنا شيئا معرضا لنظرات الآخرين ، و أن موته هو انتصار لحرية الآخر و لنظرته و لموقفه حيث يقول سارتر " إن نظرة الآخر سبب للتغيير في موقفي ... و لهذا المعنى يتحول الأنا عنده من حيث أنه يظهر للغير لأن وجودي أصبح يعتمد على حرية الآخر فعبوديتي هي انتصار لحرية الآخر على حريتي[3] " .

يتضح من التحليل الفينوميتولوجي لنظرة الآخر " أنها تجعلني أشعر بان وجودي في خطر إزاء حرية الآخر ، و يأتي ما أكونه لأجل الآخر ، و أن كل إمكانياتي قد تنزعت من عالمي ، إن نظرة الآخر تسلبني حريتي و تضعني في وجود أجهله[4] ".

غير أن الأنا حسب سارتر يقوم بتأسيس ذاته عندما يقول " أنا لست حرا " فهذا السلب الذي يقوم به الأنا نحو ذاته يجعله يؤسس ذاته على أنها العدم الذي هو ليس الآخر ، و من ثم يعود إلى ذاته ليؤسسها ، إن هذا الانتزاع الذي يؤلف الموجود لأجل ذاته هو الذي يجعل الغير ممكنا و يعطيه وجودا هو الوجود الآخر ، يقول سارتر في هذا الصدد "في هذا السلب نفسخ يتم بذاتي على ذاتي أجد نفسي و ينبثق الغير بوصفه غيرا[5] " .

و عليه فالأنا ينفصل و يسلب ذاته إزاء إزاء موضوعات العالم ماضيه (أي إزاء الوجود في ذاته) كما أنه ينفصل عن الآخر و لكن انفصاله عن الآخر يختلف اختلافا جوهريا عن انفصاله عن الأشياء لأن العلاقة السلبية بينهما لا تكون متبادلة ، أما الانفصال عن الآخر

---

[1] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **424**.

[2] **Jeanette colombel , Sartre J.P , Paris , Gallimard T2) PP 447-475.**

[3] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **447**.

[4] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **449**.

[5] المصدر نفسه ، ص **471**.

فهو انفصال متبادل بعبارة أرخى " حين يتعلق بالغير فإن العلاقة السليمة الباطنية هي علاقة تبادل[1] " .

إذن هناك صراع بين الأنا و الآخر حسب سارتر ، فكل منهما يسلب ذاته و ينفصل عن الآخر لتأسيس ذاته ، إذ من غير الممكن أن يكون موضوعين لبعضهما بعض ، و هكذا يظهر لنا نوع من الصراع أو الصدام الميتافيزيقي بتجاوزين يحاول كل منهما أن يطيح الآخر .

ب. حرية الأنا و علاقتها بحرية الآخر

إن جوهر العلاقة بين الأنا و الآخر هو صراع و النزاع و هذا الصراع حسب سارتر يأخذ أشكالا مختلفة تكشف عنها دوافع النشاط الإنساني ، فالعلاقة بين الأنا و الآخر علاقة نزوع فكل واحد منهما ينزع إلى اعتبار الآخر موضوعا و ليس ذاتا ، و أن يحقق لنفسه وجود الذات فكما أن الآخر يحاول استبعادي أحاول أنا بدوري استبعاده ، و بقدر ما يحاول الآخر التخلص من قيدي أحاول أنا التخلص من قيده ، لذا يقرر سارتر بوجود موقفين متعارضين للنشاط الإنساني .

يتمثل الموقف الأول في " سعي الأنا تجاوز للآخر بإغرائه و جعله يبتغيه بملء حريته بمعنى أن الأنا يحاول أن يجعل نفسه محبوبة عند الآخر و من ثمة يؤسس ذاته كقيمة مطلقة[2] " بالنسبة إلى وجود الآخر يقول سارتر " إن الغير كحرية هو أساس وجودي في ذاته فإني أستطيع أن أسعه لاسترداد هذه الحرية و اقتنائها دون أن أنتزع منها طابع الحرية "[3] .

إن الأنا في هذا الموقف يطلب من الآخر ألا يستعمل حريته الخاصة لسلب وجوده و إنما كي يؤسسه ، أي يحاول أن يتمسك بذاتيته بينما يراه الآخر كشيء و يحاول الأنا استرداد

---

[1] المصدر نفسه ، ص **472**.

[2] موريس كرانستون ، سارتر بين الفلسفة و الأدب ، المرجع السابق ، ص **76**.

[3] سارتر ، الوجود و العدم ، ص **569**.

حريته و الاستيلاء على حرية الآخر عن طريق الإغراء ، و هذا لن يكون إلا بأن يريد ذاته محبا " يريد المحب امتلاك المحبوب كما يمتلك الشيء بل يطالب بنوع خالص من التملك ، إنه يريد امتلاك حريته بما هي حرية [1]" .

إن الحي حيلة من حيل التحرر من عبودية الآخر و البين أن علاقة الحب عند سارتر تشبه علاقة السيد و العبد عند هيجل ، و لكن التشابه يكمن في أن السيد عند هيجل لا يطالب بحرية العبد إلا ضمنيا ، في حين أن العاشق يفترض حرية المحبوب أولا ، ومن ثمة "إذا كان ينبغي أن أكون محبوبا من الغير فلا بد أن اختار بحرية كمحبوب[2] "، يطلب الأنا من الآخر الذي أحبه أن يظهر له كموضوع ، إنه يستمد وجوده من الآخر ليصبح وجود الأنا مجرد واقع عرضي ، أي يشعر بأن وجوده مبرر و أنه مرغوب فيه بواسطة حرية الآخر لأن القيمة العليا التي يطمح إليها من يجب هو أن يكون مختار بحرية من محبوبه ، و ذلك يشعر بحرية الآخر و بأنه يمتلك هذه الحرية و يشعر بأنه وجوده ضروري لمن يجب و بأن حاجة الآخر إليه تكسب حياته معنى و تضفي على وجوده تبريرا.

إن هذه الرغبة في من هو لأجل الآخر المحب تجعله يلجأ إلى اللغة التي عن طريق سحرها يقدم المحب وعوده للمحبوب ، غير أن اللغة هي خداع غير قادر على أن يؤدي الغرض ، لهذا يصف سارتر الحب بأنه " مشروع لا يمكن أن يتحقق ذلك أن رغبة المحب في الحب تجعله يسعى لأن يكون هو نفسه محبوبا ، و لكن الآخر لا يستطيع أن يحب الأنا – موضوعا و إنما يستطيع أن يحب الأنا – ذاتا و لهذا يحاول كل منهما أن يكون موضوع إغراء الآخر[3] " .

إن الحب عند سارتر يعترض لأخطاء عدة تؤدي إلى تحطمه "لأن الحب في جوهره خداع و إحالة إلا اللامتناهي ، و حبي لك ليس إلا محاولتي لجعلك تحبني و إن حبك لي هو

---

[1] المصدر نفسه ، ص 593.

[2] المصدر نفسه ، ص 598.

[3] سارتر ، الوجود و العدم ، ص 605.

محاولتك لجعلي أحبك و هذا إلى ما لا نهاية[1] " ، و إن الحب في إخفاق دائم لأنه خاضع دائما لنسبية وجود طرف ثالث ، فالطرف الثالث يجعل المحبين وسيلة و شيئا تحت نظره لأن نظرته كافية لتجبر علاقة حبهما داخل إمكانية ميتة و هذا هو السبب الحقيقي في نشدان العشاق للخلو ، يبين من هذا الغرض أن علاقة الأنا بالآخر تتضمن سعي كل منهما إلى تحطيم الآخر .

أما الموقف الثاني فيشير فيه سارتر إلى أن فشل حرية الأنا في مواجهة حرية الآخر يتخذ حافزا على اختراع جيل آخر للاستيلاء على حرية الآخر على نحو جديد ، و هذا لا يكون إلا بإلغاء حرية الآخر و سجنه في واقعه العرضي و في جسده .

تحاول الذات في هذا الموقف إنكار الوجود الذي يضيفه عليها الآخر و ذلك بتحويل الآخر و جعله موضوعا و الحيل التي يعترضها سارتر في هذا الموقف هي اللامبالاة l'indifférence ، الرغبة l'envie ، و الكراهية la haine.

يحاول الأنا في الشعور باللامبالاة رفض الواقعة التي تذهب إلى أن الآخرين ينظرون إليه و لهذا يحاول الأنا أن يموضع الآخر و ينكر الوجود الفردي لكل الذوات التي تواجهه و معاملتها كموضوعات فاللامبالي يقول " أعمل كما لو كنت وحدي في العالم ، فأمس الناس كما أمس الجدران و أتجنبهم كما أتجنب العقبات و حريتهم[2] " .

و هذا بدوره يحيل إلى أن الفشل الذي تنطوي عليه هذه المحاولة يفسح المجال لمحاولة أخرى هي السادية كمحاولة تسعى إلى الاستحواذ على الآخر و استخدامه كشيء فحسب يلجأ السادي إلى استخدام جسد الآخر كذات وموضوع في ذات الوقت ، عن طريق العنف و التعذيب ، فهو يعذب الآخر و يذله ، نفهم من هذا أن السادي يتلذذ بموقف مزدوج من جهة يقوم بتعذيب الآخر و يجبره على الخضوع ، و من جهة أخرى هذا الخضوع يتم بحرية و قبول الآخر ، هذا الموقف ذاته يتضمن تناقضا يعرض السادية للفشل و يبقي العلاقة بين

---

[1] المصدر نفسه ، ص ص **607–608**.

[2] سارتر ، الوجود و العدم ن ص **611**.

حرية الأنا و حرية الآخر في صراع مستمر ، لهذا يلجأ إلى شل مغاير من العلاقات مع الآخر و التخلص منه و السعي إلى موته ، لأن هدف الأنا هو هلاك الآخر ، هذا ما يسميه سارتر بالكراهية ، هذا ما جسدته رواية "الأبواب المغلقة [1]" ، فكل واحد منهم يحاول استبعاد الآخر و التخلص من النظرات التي تلحق باستمرار و هذا بإلغاء حرية الآخر عن طريق القتل و تخلص الأنا من وجوده كموضوع لأجل الآخر و الكراهية لا تسعى إلى تجاوز الآخر و لهذا يحاول التخلص منه.

المبحث الرابع : تطور موقفه من الحرية

كما رأينا سابقا إن الإنسان يختار بمحض حريته دوافعه و أفعاله و لكن إذا عدنا إلى الواقع وجدنا أن هناك ما يفق في وجه الحرية و بذكرنا و بعجزنا أننا لا نستطيع أن نغير أنفسنا و أننا لسنا أحرار في الإفلات من مصير الأسرة التي نحيا معها و الطبقة التي ننتمي إليها و الأمة التي يتعلق مصيرنا بمصيرها ، و من المعلوم أن سارتر يحطم فكرة الضرورة و يرفضها ، و يؤكد أن الإنسان يظل حرا في اشد المواقف قهرا و جبرا حيث وصف الاحتلال الألماني لفرنسا قائلا " فلان السم النازي ينساب حتى في فكرنا ..و ما دامت تلك الشرطة الفائقة القوى تسعى إلى إرغامنا على الصمت فقد كان كل كلام يصبح تيمنا كإعلان عن مبدأ من المبادئ ... ليست هي الكشف عن حريتنا بالذات و كان كل واحد منهم يعمل على ا، يحقق ذاته ضد المضطهدين بصورة لا رجوع عنها[2] " .

يتبين من هذا أن وقف الجبر و القهر هي شروط للحرية ، فالوضع الذي يقام حريتنا لا يمكن أن يلغيها ، ذلك أن هذه الأخيرة تنبثق من خلاله ، يتضح مما سبق أن سارتر يضع الإنسان في موقف محدد و معطى من قبل ، لكنه يمنح حرية السيطرة عليه لأنه بإمكانه أن

---

[1] الأبواب المقفلة : مسرحية تجسد مقولة سارتر الجحيم هو الآخر هنا هو نظرة الآخرين المصوبة تجاه المرء و تدور حوادث المسرحية في الجحيم لأن أبطالها ينتمون إلى عالم الأموات و هم ثلاث رجل و امرأتان ، غارسان ، إستيل و إنيز يقيمون معاني الجحيم إلى الأبد .

[2] جون بول سارتر ، جمهورية الصمت ، مواقف III تج جورج طابيشي ، ط1، بيروت ، منشورات دار الأدب ، 1965، ص 5–7.

يختار عبوديته أو أن يعمل من أجل أن يحرر نفسه من قيودها " إن العبد حر في أغلاله مثل سيده .. العبد في الأغلال حر في تحطيمها ، فمعنى الأغلال يتحدد في ضوء غاية يختارها أن يبقى عبدا أو أن يخاطر بالأسوأ من اجل التحرر من العبودية[1] " التي عن طريقها تتجاوز الذات الموقف و إن كانت لا توضحه ، ذلك لأن ما هو لذاته لا يظهر مع غاية جاهزة و محددة إذ أن الحرية ليست هي الحصول على الغاية و إنما هي الشروع نحو ما تك تصميمه من قبل ، و هو شروع يعد بمثابة انفصال عما هو كائن نحو ما لم يكن بعد و حتى يتم له هذا لا بد للوعي من موقف ينفصل عنه ليشرع نحو غاية ، ومن هنا كانت الحرية هي التي تكشف عن الموقف الذي ينبثق من ثناياه ، و في هذا الصدد يقول سارتر " لا يمكن أن يكون ثمة ما هو حر لذاته إلا بوصفه منخرطا في عالم مقاوم و خارج هذا الانخراط فإن فكرة الحرية الجبرية و الضرورة تفقد معناها [2]" .

نفهم من هذا أن الحرية تتجلى في أن يعزز الوعي معنى للمواقف لأن الشروع حسب سارتر لا يعني الحصول على الغايات المختارة ، ذلك لأن نجاح الشروع لا معنى له بالنسبة إلى الحرية ، بل ما يهم هو بدء بذاته ، و هذا فقولنا "الإنسان حر " لا تعني حصوله على ما يريد بل نعني أن يريد ما صممه بذاته ، و هذا ينبغي التمييز بين التمني و الاختيار ، لأن الاختيار يفترض بداية تحقيق الفعل .

" طالما أننا في الحرية لا نميز بينهما لأننا لا نستطيع القول عن السجين أنه حر في الخروج من السجن ، و في تمنيه إطلاق سراحه و إنما عنه أنه كذلك في سعيه للهروب ليس بمجرد التفكير فيه و إنما بإدراكه أن قيمته مشروعة لن تتحقق إلا مع بداية الفعل[3] ".

نستنتج من هذا أن الإنسان حر في أن يقصد و يفعل ، و حريته تكمن في انفصاله عن كل معطى يتجاوزه، و هي بهذا تفترض الوجود مسبقا حيث تأتي نقصا و انفصالا عنه لتعطي

---

[1] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **867**.

[2] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **768**.

[3] المصدر نفسه ، ص **777**.

له قيمة باعتبار أن " الحرية نقص في الوجود بالنسبة إلى وجود معطى و ليس انبثاقا لوجود ملي[1] " .

هذا و إذا كان الإنسان حر فحريته لا تؤسس ذاتها ، ذلك أن الوعي ليس حرا في أن يختار الحرية لنفسه لأنه سيحتاج إلى حرية أرخى سابقة من أجل أن يختار الحرية ، و عليه نقول أن الحرية لا يمكن أن تكون إلا في علاقة مع المعطي "و لأن ما سميناه وقائعية الحرية هو المعطي الذي عليها أن تكونه و توضحه بمشروعها[2] " و ينظر سارتر إلى المعطي بصفته علة أو سببا أو شرطا ضروريا للحرية ، و لا إطار لها و إنما هو تحكم عليه الحرية بأنه نقص و سلب و المعطي أيضا لا يفرض معناه على الوعي ، بل يستمده منه بمقتضى الغاية التي يختارها بحرية ، هذا يعني أن يستخلص من المعطي موقفا أو الموقف دافعا .

و هذا يدرس سارتر نماذج معينة من المعطيات الأساسية التي تخبط بالوعي و هي تكشف عن حريته بإزاء المواقف بشكل عيني ، أي تبين مدى ارتباط حرية ما هو لذاته بوقائعية هذا من جهة ، كما نكشف عن إمكانيات الاختيار التي للوعي من جهة أخرى .

و هذا المواقف هي مكاني و جسمي و ماضي و وضعي و أخيرا علاقتي الأساسية بالآخرين ، و بهذا يظهر معنى الوجود في صورة تحرر من آثار الضرورة التي تفرضها المواقف على الإنسان ومن بينها :

- **المكان la place** : إنه المحل الذي أسكنه أي محل وجودي (ترابي ، مناخي، بلدي) إنه نظام الأشياء و ترتيبها (المنضدة ، الكرسي ، الشارع) إن دراسة المكان تكشف عن أنه واقع وأنه واقع و أنه مجال للحرية في الوقت ذاته ، رأى أنصار الحرية أن الإنسان دائما يشغل محلا ما عليه أن يختاره من عدد لا نهائي من الأماكن الأخرى ، أما سارتر فقد بحث المسألة انطلاقا بين موقفين محورهما الإنسان ، ذلك أن الإنسان يقبل بمحله بين الأشياء ، هذا من جهة و هو الذي يجعل للأشياء موضعا من جهة أخرى ، و من

---

[1] المصدر نفسه ، ص **777**.

[2] المصدر نفسه ، ص **777**.

دونه لا يكون لا حيز و لا مكان "إن الإنسان موجود هنا و ليس هناك و وجوده هنا هو واقع عارض خالصا لا معنى له و هو مركز علاقاته الأصلية بالأشياء المختلفة " و حيث يدرك الإنسان نفسه على أنه حر أو غير حر ، حيث يقول سارتر " أنا أوجد مكاني قبل كل شيء بغير اختيار و لا ضرورة كمجرد واقعة مطلقة لوجودي هناك ، أنا هناك و لا هنا ، بل هناك تلك هي الواقعة مطلقة غير القابلة للفهم و التي هي الأصل في علاقاتي الأصلية بالأشياء[1] " .

يعتبر سارتر العلاقة بين المكان و الأشياء علاقة ذات معنى واحد فهي علاقة بين الشيء هو أنا و شيء لست إبان و أن لكي يقيم الإنسان علاقة مع الأشياء عليه أن يكون قادرا على القيام بالعمليات التالية :

- الفرار مما هو كائن بإعدامه أي اتجاه الذات إلى الأشياء لإعدامها .
- النفي الداخلي الذي تمارسه الذات تجاه ذاتها بما يجعلها متميزة و مغايرة للأشياء.
- انعطاف الوعي على نفسه مما ينجر عنه تأسيس الذات على ما لم يكن من قبل.

يصف سارتر هذه العمليات " بأنها لحظات لعلو أصلي يندفع نحو غاية بإعدام ذاتي ليجعلني أعلن عن نفسي بواسطة المستقبل الذي هو أنا[2] " .

- **الماضي :** يتطرق سارتر إلى بحث علاقة الماضي بالحرية باعتباره أحد أشكال الواقع اللامبرر عنده هو وجود في ذاته ثابت يقتضي الوعي إعدامه لأن الوجود فعل معدم له أن دراسة سارتر كشفت أن الماضي يأتي إلى العالم عن طريق الوعي كغيره من المواقف و التي تأخذ قيمتها و معناها منه ، ذلك أن الوعي لا يدرك نفسه من دون ماض تبعا لتركيبه الأنطولوجي "الإعدام و الشروع" ، فلكي يشرع الوعي نحو غاية في المستقبل ينبغي له أن يعدم ما هو كائن و يتجاوزه ، و عليه فإن قيمة الماضي و دلالته تتحددان بمجرد شروع الوعي نحو غاياته المستقبلية ، "و هكذا نرى في الوقت نفسه

---

[1] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **779**.

[2] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **871**.

كيف أن الماضي لا غنى عنه لاختيار المستقبل بوصفه ما ينبغي تغييره ، كما أنه بعد ذلك لا تجاوز حر يمكن أن يتم إلا إبداء من الماضي ... و من ناحية أخرى هذه الطبيعة للماضي نفسها تأتي إلى الماضي من الاختيار الأصلي للمستقبل[1] " .

- **الموت :** يعد الموت إلى جانب المكان و الماضي موقفا عارضا لا يحد من حرية الوعي ، و بما أن التركيب الأنطولوجي يضل متوترا بين الإعدام و الشروع و إن كان الموت هو نهاية كل مشروع ، فالموت عند سارتر ليس إمكانية من إمكانيات الذات ، بل الموت هو إعدام للذات باعتبارها مشروعا و هو هنا لا يأتي من الذات لأنه لا يدخل في صميم تركيبها الانطولوجي ، إنه أمر خارجي ينتقل بها من الوجود إلى اللاوجود و عليه من العبث اللجوء إلى الانتحار باعتباره نهاية الحياة ، ذلك أنه فعل مبني على حرية الوعي و اختياره و هو الفعل النهائي في حياة الذات مما يفقد فعل الانتحار كل معناه و لذا يقول سارتر "الانتحار أمر باطل لا معقول يلقي بحياته في هاوية اللامعقول[2] " .

إن الموت ليس له أي مكان في وجود ما هو لذاته و بما أن الوجود لذاته في حالة إعدام مستمر لذاته لهذا يعتبر سارتر الموت انتصار الآخر و منه فإن دلالة حياة الإنسان الميت و قيمتها خاضعة لتأويل الآخرين ، إن تحولها و تغيرها مرهون بنظرتهم و حريتهم و هذا ما يعبر عنه سارتر " الإنسان الميت يصبح وجودا في ذاته ..." و تبعا لهذا فإن الدلالة الإيجابية للموت هي انتصار الآخر ، بينما دلالته السلبية هي انعدام الذات[3] " .

فيرى سارتر أن العلاقة بين الحرية و الموت أن الإنسان لا يستطيع أن ينتظر الموت أو يحققه و أن يكون مشروعه ، فإن وجه من أوجه الواقعية و وجود للغير باعتباره موقفا حاصلا خارج الوعي و حدا له ، فالإنسان لا يستطيع أن يفكر فيه ، و لا أن ينتظره و لا

---

[1] المصدر نفسه ، ص **877**.

[2] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **852**.

[3] المصدر نفسه ، ص **871**.

أن يحتاط منه ن و مع هذا لا ينظر إليه إطلاقا على أنه قيد لحريته ما دامت مشروعات الوعي مستقلة عنه ، و استقلالها عنه يعني قيد لحريته نحو المستقبل ، أما الموت فهو لحظة الحياة التي ليست لنا أن نحياها أبدا ، أراد سارتر أن يبقي على حرية الوعي لهذا جعل الموت خارجا عنها باعتباره حد لا يمكن لمسه أو إدراكه " لأن حريتي التي هي حريتي تبقى شاملة و متناهية لا لأن الموت لا يجدها و لكن لأن الحرية لا تلغي أبدا هذا الحد لن الموت ليس عقبة في سبيل مشروعاتي ، إنه فقط مصير إلى مكان آخر لهذه المشروعات[1] " .

نستنتج إذن من دراسة المحل و الماضي و الموت أنها كلها مواقف يصطدم بها الإنسان و لكنها لا تحد من حرية وعيه و هذا لا يعني أن هناك صلة لازمة بين الحرية و الموقف بحيث لا تتجلى إلا من خلاله ، و يكون مجالا لها و هذه الصلة هي التي تكشف لنا الحرية الفارغة كما تمثلت في الرواية "الغثيان " و التي أصبحت حرية التزام كما تمثلت في مسرحية " الذباب" .

[1] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ص **881**.

الفصل الثالث :

الطرح الاجتماعي و التاريخي لفكرة الحرية السارترية

1. سارتر و الحزب الشيوعي .
2. من الإنسان الفرد إلى الجماعة .
3. جدلية الحرية و الضرورة.
4. سارتر بين مؤيديه و معارضيه .

1. سارتر و الحزب الشيوعي

إن الأحداث التي عرفتها فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية و اشتداد الصراع الفكري في أوساط الطبقة المثقفة دفعت بسارتر لمحاولة الدفاع عن الوجودية في وجه الرؤية التي

تجسدت ف أنها ممارسة واقعية باعتبارها فلسفة تفاؤلية تسعى إلى استرجاع الكرامة الإنسانية ، خاصة بعد توليه منصب مدير تحرير مجلة الأزمنة الحديثة و ترفيق طريق للشيوعيين الفرنسيين باعتباره الممثل الحقيقي و الوحيد للطبقة العاملة و المدافع عن قضيتها متخذا المجلة منبرا للدفاع عن الحرب الشيوعي الفرنسي و الوقوف إلى جانبه كمثقف ملتزم لقضايا عصره ، يقول " إنني نثقف و لست سياسيا ، و لكن بوصفي مواطنا فإنه بمقدوري الانضمام إلى جماعة معينة ... و فيما يخص علاقاتي بالحزب الشيوعي فإن الماركسية لا تستطيع أن تتطور كل إمكاناتها إلا إذا كسبت رفقاء طريق ، أعني أصدقاء للشيوعيين[1] ..." .

ذهب سارتر ليؤكد أن الخصام بين الفلسفة الوجودية و الماركسية إلا خصاما عائليا على الرغم من الخلافات الموجودة بينهما حول بعض المسائل الفكرية و الفلسفية ، كالحرية و الذاتية و الفردية " بدأ سارتر يتقرب من الحزب الشيوع بتعاطفه مع كفاح الطبقة العاملة و من فلسفة ناقض لمنطلقاتها و نتائجها فلسفته الوجودية[2] " ذلك أن سارتر لا ينظر إلى الإنسان باعتباره نتاجا بسيطا للظروف المادية و البيولوجية و الاجتماعية التي يجد نفسه فيها ، بل أنه مشروع حر كما جاء في كتابه الوجود و العدم و المسألة عند سارتر تكمن في التزويج بين الماركسية التي تشرح الفرد في حدود ظروفه الاجتماعية و فلسفته الوجودية التي لا يمكن أن تتجنب إعطاء الأولوية لما يمارسه الفرد بالفعل .

فقد عرفت محاولات سارتر بتقرب من الحزب الشيوعي توترا كبيرا بسبب تعارض أفكاره و مشاريعه و مزاجه مع سياسة الحزب و مبادئ الطبقة البروليتارية ، و كذا إيمانه بمبادئه و استقلاليته و عدم الالتزام بسياسة حزب معين جعله يتأرجح بين الانضمام إلى الحزب و الامتناع عن ذلك ، هذا ما توضحه سيمون دي بوفوار قائلة " إن انضمام سارتر لطبقة

---

[1] J.P Sartre « nous devons créez nos propres valeurs » in magazine littéraire N° 55,56 (Sep 1951) P 12.

[2] ألأبيرس رونييه ماريل ، سارتر و الماركسية الجديدة في سارتر عاصفة على العصر ، تح مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الآداب ، بيروت ، 1965، ص 130.

البروليتارية لن يتحقق إلا باعتناقه الشيوعية إلا أنه اكتفى بالوقوف إلى جانبها في كفاحها اليومي[1] " .

فقد بدت الماركسية حسب سارتر هي الوحيدة القادرة على التعبير عن مصالح الطبقة الصاعدة و الطبقة البروليتارية هي المجسد الماركسي باعتباره أن الثورة هي التغيير الجذري للأوضاع ، يقول سارتر في هذا الصدد " إنني أعرف أنه لا يوجد سبيل آخر للنجاة و الخلاص أمام الإنسان سوى تحرير الطبقة البروليتارية ، إنني أعرف ذلك قبل أن أكون ماديا[2] .." .

كما يؤكد سارتر على أن " العمل الثوري لن يؤتي ثمرته إلا باكتمال العمل الفردي مع العمل الجماعي[3] " داعيا العمال إلى ضرورة الانضمام لحزب ينضم و يحدد غايات و أهداف النضال ، ثم يؤكد سارتر " أن التحرر لن يتحقق إلا بضبط العلاقات بين الحزب و الطبقة العاملة ... لذلك أصبح الحزب هو المنبر الوحيد للتعبير عن مصالح الطبقة العاملة و إيديولوجيتها و التنظيم الذي يمكن بواسطته الدفاع عن حقوقها[4] " .

و بالاختصار فالحزب هو التنظيم الوحيد الذي يسمح للطبقة البروليتارية بممارسة حريتها.

و يبدو من هذا أن سارتر اقتنع بأن الحرية الفردية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الممارسة الجماعية و الالتزام بالعمل وفق تنظيم معين هذا ما يتضح من خلال رده على كلود ليفور قائلا " إن الحزب يملي آراؤه على الجماهير و يجبرها و لا يمكنها ملاحظة دوره بالنسبة إلى الجماهير إلا بوصفه وحدتهم ، فالحزب يشكل الأطر الاجتماعية لذاكرة البروليتارية[5] " .

---

[1] **Simon de Bouvoir , la force de l'âge, (Paris, Gallimard Collection , Soleil , 1960) P140.**

[2] **جون بول سارتر ، المادية و الثورة ، تج عبد الفتاح ديدي ، المكتبة الانجلو مصرية ، مصر ، 1975، ص 187.**

[3] **المرجع نفسه ، ص 193.**

[4] **المصدر نفسه ، ص ص ، 188، 189.**

[5] **J P Sartre « Réponse à Claude le fort » in les temps modernes, N° 82 (Av1953) P12.**

الغني عن ذلك أن وقوف سارتر بجانب الحزب الشيوعي لن يزيد عن كونه مجرد رفيق طريق رغم الاختلاف الموجود بينهما ، و هو ما يقول " لم يكن هناك غير حل واحد هو الوقوف إلى جانب الحزب و إذا لم يرغب المرء يومئذ في الانتساب إلى الحزب الشيوعي لأنه لم يكن هناك اتفاق على أي شيء ، و ما كان في وسع المرء إلا أن يكون رفيق طريق[1] " .

إن التمزق الذي اكتنف موقف سارتر و المتمثل في الدفاع عن مذهبه الوجودي من جهة و الوقوف إلى جانب الحزب الشيوعي من جهة أخرى عرضه لانتقادات كثيرة حيث نعتت أفكاره بالإيديولوجية البرجوازية التي أصبحت رجعية .

و من ثمة اعتبرت الوجودية العدو الإيديولوجي رقم واحد بالنسبة إلى الشيوعية هذا ما يؤكده كلام هنري ليقيفر " إنني لا أعيب على سارتر كونه تلميذ هيدغر النازي و لكن أعيب عليه مثاليته و ذاتيته و كونه صانع آليات الحرب ضد الماركسية[2] " ، و الأكثر من هذا أنه اتهم من طرف الحزب الشيوعي بأنه " الفيلسوف الذي جعل الإنسان يمشي على أرعة أقدام و السياسي الذي أقام لعبة رد الفعل و الكاتب الذي أصبح متفسخا و حفارا كفرد [3]" .

لابد من الإشارة إلى أن قراءة سارتر لماركس إضافة إلى معطيات الحزب جعلته يقترب نوعا ما من الماركسية و من ثمة يمكن القول أن مفهوم الحرية اكتسبت لديه معنى جديد و يظهر هذا بتأكيد سارتر على ضرورة الالتزام بالعمل و الكفاح لتحقق الوجود الأصيل للإنسان ، أي يتحول الإنسان من فرد مغترب إلى إنسان ثوري مؤمن بضرورة استرجاع حريته الضائعة و اعتمادها أساسا لأي عمل يقوم به ، و بهذا الموقف ينتقل سارتر من الحرية الانطولوجية إلى المطالبة بالحرية السياسية و العملية ، تأكيد لهذا يقول سارتر "ينبغي أن يتحول الإنسان

---

[1] حون بول سارتر ، دفاع عن المثقفين ، تر جورج طرابيشي ، دار الآداب ، مصر ، 1979، ص 104.

[2] Lefevre Henri , Existentialisme et Marxisme ‘réponse à une mise au point , intaction N° 40 (8Juin 1945) P10.

[3] موريس كرانستون ، المرجع السابق ، ص 113.

من فرد يعني اغترابه و يذهب إلى أبعد حد للتحرر من اضطهاد و استغلال المجتمع ، و أن يؤمن بإمكانية قيام مجتمع و يصبح فيه البشر غير مستلبين[1] " .

إن المتتبع لفكرة سارتر يلاحظ أن أصالته تكمن في إيمانه الدائم بحرية الإنسان ، إنها القيمة العليا التي تشبث بها و عمل على الدفاع عنها و رأى أن الجمود و الضعف الذي تعانيه الماركسية يعود إلى إهمالها للحرية الفردية، و مما لا شك فيه أن هذه النقطة كانت أساس الخلاف بين سارتر و الماركسية .

دعا سارتر في كتابه " المادية و الثورة " إلى فلسفة تهتم بالإنسان و تعطيه دعامة جديدة للقيام بالكفاح الثوري و هي الحرية الفردية التي تسمح له باسترجاع حريته المغتربة ، و إنقاذه من التشتت الذي كرسته الأنظمة الشيوعية بإنكارها الذاتية[2] ، إن مشاركة سارتر في تأسيس التجمع الديمقراطي الثوري ما هو إلى تجسيد للالتزام السياسي الذي فرضته أحداث عصره ، إنه التجمع الذي يرمي إلى تحقيق التقارب بين الطبقتين البرجوازية و البروليتاريا ، و هذا ما يأخذه من الماركسية فكر الثورة و القضاء على الصراع الطبقي و من البرجوازية ممارستها الديمقراطية و الحرية ، إنه التجمع الذي رغب حسب سارتر في تحرير الإنسان " . على الصعيد العقائدي من الخرافات التي تضر بالممارسة الديمقراطية الحرة و على الصعيد الاجتماعي من كل أشكال لاستغلال التي تجعل منه إنسانا مغتربا "[3].

بالرغم نم كل هذا يبقى سارتر رافضا الانتماء إلى أي حزب مع توجيه نقد لاذع للحزب الشيوعي بارتباطه بظاهرة العنف , عدم احترامه لقواعد الفكر التحرري خاصة في الفترة الستالينية التي تميزت بالعنف و الانحراف عن المثل الإنسانة و هذا العنف ما جعل سارتر يمتنع عن الانضمام إلى الحزب الشيوعي و التفكير عن الالتزام بعيدا عن أي انتماء ، و

---

[1] جون بول سارتر ، المادة و الثورة ، المرجع السابق ، ص **141**.

[2] المرجع نفسه ، ص **10**.

[3] جون بول سارتر ، محاورات في السياسة ، تج جورج طرابيشي ، دار الأدب ، بيروت ، ط**1**، **1965**، ص **36**.

قد وجد أن الأدب هو الأرضية المناسبة للعمل و النضال السياسي لأنه يستطيع أن يسهم بواسطته في تحرير الإنسان من القيود التي تكيله و يقول بهذا الصدد " إن الغاية من العمل الأدبي هي التغيير ، إن الكاتب الملتزم يعرف أن الكلمة فعل ، إنه يعلم أن الكشف هو التعبير و أننا لا نستطيع أن نكشف إلا إذا قصدنا التغيير[1] ".

و بهذا بحث سارتر عن قيام أخلاق وجودية و هو يقول في هذا الشأن " إن الأخلاق التي صرحت بإمكانية قيامها في الوجود و العدم ، انتهيت في آخر كتاباتي إلى تقرير ضرورة الرجوع إليها[2] " مع دفعها إلى اتجاه قريب من الماركسية لأنها دليل حتمي على العمل الخلاق و لهذا ينبغي على الوجودية اليوم ، و مع هذا ظلت رغبة التقرب من الماركسية تخالج نفسية سارتر هذا ما تؤكده لنا مسألة من المنهج و نقد العقل الجدلي الذي يقرر فيهما ، دمج الوجودية في الماركسية و هو أمر لا بد أن يتحقق .

2. من الإنسان الفرد إلى الجماعة

إن التصور الفردي للحرية لا يكفي لإثباتها لأن الأهم هو توضيح كيفية ممارستها في الواقع و إلا بقيت مجرد نظرة تأملية ميتافيزيقية ، هذا ما أقره سارتر في كتاباته الفلسفية و الأدبية ، غير أن ظروف الحرب و الاحتلال و المقاومة دفعت سارتر إلى إعادة النظر في مواقفه و إلى تقديم طرح يتماشى مع هذه الظروف ، فوضع أسس هذا الطرح في كتابه " نقد العقل الجدلي " الذي ظهر سنة 1960 بعد مسألة في المنهج سنة 1957 ، يبين فيه سبب تقربه من الفلسفة الماركسية ، ففيه حصر سارتر لحظات الإبداع الفلسفي منذ القرن السابع عشر

---

[1] جوب بول سارتر ، ما الأدب ، تر جورج طرابيشي ، المكتبة التجارية ، مصر ، ط1، 1966، ص 63.

[2] المرجع نفسه ، ص 65.

إلى القرن السابع عشر إلى القرن العشرين في ثلاث عصور قائلا " من الواضح كل الوضوح أن عصور الإبداع الفلسفي نادرة ، و بين القرن السابع عشر و القرن العشرين ، أرى ثلاث هصور (زمن ديكارت و لوك و زمـن كانط و هيجل و أخيرا زمن ماركس) [1]" .

و من ثم فإن الماركسية في نظر سارتر " هي الفكر السائد الذي لا يستطيع المفكر أن يتجاوزه لأنها تمثل التاريخ بل أنها التاريخ نفسه في وعيه لذاته [2]" .

إن الماركسية حسب سارتر باتت تعاني التحجر أولا بسبب حكمها على الواقع من خلال مجموعة من الأفكار و المبادئ المسبقة و ثانيا فقدانها للبعد الوجودي للإنسان مع العلم أن ماركسية ماركس هي فلسفة مفتوحة و منظورة لأنها حافظت على جدلها التاريخي " فالتاريخ عند ماركس ليس جملة أحداث متفرقة و إنما هو كل يشملها يؤثر فيها و يتأثر بها و هذا الكل ليس محددا[3] ". إنه كل ينطوي على صراع هو الأمر الذي يسمح بدراسة الحرية بمنطق واقعي .

من الواضح أن البحث السارتري قد جاء ليعيد للماركسية ما ضاع منها و هذا بإدخال الذاتية إليها ، أي بضم الذاتية إلى الموضوعية و إعادة الإنسان إلى وسطه ، هو الذاتية تمثل الإنسان في بعده الوجودي ، و الموضوعية تمثل الوسط و ما الوسط سوى جملة ظروف مادية و اقتصادية و حضارية ، و الإنسان هو الموجود الذي يختار و يملك إمكانية تجاوز وسطه ، و بما أن الإنسان مشروع لا يتحدد بطبيعة جوهرية معينة ، فإنه يختار لا بدافع الوسط و إنما بدافع حريته في صنع وجوده و خلق كينونته برفض الوسط الذي يعني التغيير إ إن مهمة الوجودية كما رآها سارتر تتمثل في "إعادة الإنسان الفرد إلى مجاله الاجتماعي[4] و ذلك بتقديم أساس نظري للماركسية العملية التي أصبحت تعاني الانشقاق و التصدع في

---

[1] جون بول سارتر ، المركسية و الوجودية ، تر جورج طرابيشي ، لمنشورات دار اليقظة العربية ، بيروت ، ص **13**.

[2] المصدر نفسه ، ص **35**.

[3] المصدر نفسه ، ص **122**.

[4] جون بول سارتر ، الماركسية و الوجودية ، المرجع السابق ، ص **127**.

جهازها المفاهيمي و من ثمة تحولت إلى تجريبية بدون مبادئ أو مبادئ تفرض بشكل تعسفي على الواقع و المجتمع و الفرد[1] " .

يبدأ سارتر تنقيحه للماركسية " برفض جدل الطبيعة و احتفظ بالجدل التاريخي لأن التاريخ أسمى من الطبيعة و القول بوجود قانون عام يحكم كل من الطبيعة و التاريخ و الفكر كما يزعم الماركسيون يحول الإنسان إلى مجرد كائن طبيعي ... و هذا ما يدفعنا إلى إنكار وجود قانون خارجي يفرض نفسه على التاريخ البشري من الخارج [2] " .

و الفرد يكتشف الجدل كموضوع عقلي بقدر ما يصنعه كضرورة مطلقة من حيث يفر منه أي من حيث يصنعه الآخرون ، أما ما يعنيه سارتر " على الماركسية هو أنها قد استبعدت شتى التحديدات العينية للحياة الإنسانية و كأنها لا تحتفظ بشيء من التوحيد الكلي للتاريخ سوى هيكله المجرد .. و النتيجة أنها فقدت كليا معنى الإنسان ... نؤكد أننا ضد تحويل الفلسفة إلى مذهب مثالي و ضد تجريد الإنسان من إنسانيته [3]" فإن الإغفال الذي تعانيه الفلسفة الماركسية المعاصرة للبعد الإنساني هو بمثابة احتقار و تشويه للحقيقة الإنسانية الحرة الواعية و الغرض من تمييز سارتر بين ماركسية ماركس و الماركسية المعاصرة هو التفرقة بين المادية التاريخية و المادية الجدلية التي لم تترك مجالا للحرية الإنسانية ، فهو ينسب الأول إلى ماركس و الثانية إلى أنجلر و هو يقصد بالمادية التاريخية ، و ما قبول سارتر للمادية التاريخية سوى ' بوصفها تحقيقا لجدل الذاتية لا بوصفها تعبيرا عن حقيقة ضرورية[4] " .

لقد سعى سارتر في نقد العقل الجدلي إلى إخراج الفرد من ذاتيته للالتحاق بالآخرين و بالتاريخ ، ربط فكرة المشروع الوجودي بأفكار ماركسية كالفعل و السلب و الجدل و لا يظهر

---

[1] المصدر نفسه ، ص ص **37–36**.

[2] المصدر نفسه ، ص **35**.

[3] المصدر نفسه ، ص **129**.

[4] جون بول سارتر ، الماركسية و الوجودية ، المرجع السابق ، ص **151**.

هذا الربط إلا إذا انطلقنا من تصور مفاده أن الحرية مشروع يتحقق في التاريخ و لهذا كان من المحتم على سارتر أن يستبدل فكرة الوعي بفكرة العمل (الممارسة) و فكرة الوجود لذاته في موقف بفكرة العمل في موقف ، و بعد إن كان الفرد منخرطا مع الآخرين أصبح افرد منخرطا في العالم بين الآخرين ، لذا عمل سارتر على إيجاد جدل مرن يتناول الإنسان في حقله الاجتماعي و في طبقته و صراعاته و بكلمة واحدة الإنسان في العالم الواقعي و يؤكد هذا بقوله " إذا وجد اليوم جدل و كان من الواجب تأسيسه علينا أن نبحث عنه في مكان وجوده ، و إننا نقبل الفكرة القائلة بأن الإنسان كائن مادي يعيش في وسط الآخرين ... الحق أنه توجد مادية تاريخية و قانونا هو الجدل[1] " إن مسألة الدمج التي أرادها سارتر بين الوجودية و الماركسية دفعته إلى نقل الحركة الجدلية من الجماعة إلى الفرد ذلك أن هذا الأخير هو الذي كان و سيكون وراء الوقائع الاجتماعية ، و يتصرف إزاءها و يتطور و يخلق الديالكتيك الاجتماعي ، و هكذا تكون الحركة التاريخية قد صدرت من الفرد و ليس من الجماعة ، ذلك أن لكل فرد طريقته الخاصة في الحياة التي تكشف له الحاجة إلى التجمع التوحيدي الشمولي الذي يخلق صفة الاجتماعية فيه .

حاول سارتر بحث إمكانية تأسيس انتروبولوجيا يكون منهجها جدليا ، يبدأ لمن الفرد الذي يصل إلى أداء الفعل الخاص به و ينتقل بعد ذلك إلى البحث عن التركيبة الشاملة لعلاقاته العملية مع الآخرين ثم تركيبات الجماعات و أخيرا يصل إلى الإنسان التاريخي أي التاريخ البشري عكس الجدل الذي يبدأ من الإنتاج و وسائله إلى تركيات الجماعات ثم التناقضات الداخلية ثم أنواع البيئة ثم نشاط الفرد .

و لتأصيل الجدل اعتمد سارتر الطريقة التقدمية التراجعية و هي طريقة استنباطية تهتم بإعادة الإنسان إلى حقله الاجتماعي و إلى طبقته و صراعاته ، هذا أن المنهج الوجودي "هو منهج تراجعي تقدمي و تحليلي تركيبي ، إنه في آن واحد ذهاب و إياب يغني

---

[1] المصدر نفسه ، ص **129** ، **130**.

الموضوع[1] " ، بطريقة جدلية و هو تراجعي لأنه يحدد الشروط التاريخية و الاجتماعية التي تسمح بفهم الإنسان و سلوكاته في ضوء هذه الشروط إن غاية سارتر هي إنقاذ الإنسان من الشيئية " باعتبار أن الوجودية هي النظرية الوحيدة التي لا تجعل الإنسان شيئا[2] " أنه حرية و تجاوز و ممارسة على الرغم من أن الاغتراب واقع تاريخي يلازم الإنسان في وجوده و يستدعي حريته التي يحاول بواسطتها تجاوز هذا الاغتراب و تغييره من أجل تأسيس وضع جديد ، إن الحرية حسب سارتر هي الكفيلة للقضاء على كل أنواع الاغترابات التي يعانيها الإنسان المعاصر و يقول بصريح العبارة أنه " يرفض أن يخلط بين الإنسان المستلب و الشيء ، و بين الاستلاب و القوانين الفيزيائية التي تتحكم في الشروط الخارجية ، إننا نؤكد خاصة الفعل الإنساني الذي يخترق الوسط الاجتماعي مع حفاظه على التحيينات و الذي يحول العالم على أساس الشروط المعطاة ... و أن يصنعه بما صنع منه و لو لم يعرف بنفسه قط في سيرورته الموضوعية[3] .

و يتبين من هذا أن سارتر قد وظف المصطلحات الماركسية و أعطاها دلالات جدلية و يتبين من هذا أن سارتر قد وظف المصطلحات الماركسية و أعطاها دلالات جدلية ، فالسلب لم يعد عنده النطق بكلمة "لا" بل أصبح يعني التغيير بالعمل ، و لم يعد الفعل مجرد نشاط ذاتي حر يقوم به الموجود لذاته لمن أجل حريته أمام الآخرين بل أصبح بمثابة نشاط مادي واقعي يقوم به إنسان اجتماعي تاريخي .

إن ما نخلص إليه مما تقدم أن فلسفة سارتر قد اكتسبت طابعا اجتماعيا و تاريخيا كانت تفتقر إليه في الكتابات الأولى فقد تحولت الوجودية إلى فلسفة ثورية توضح مهام الإنسان الحرفي صنع التاريخ ، ذلك أن للإنسان مسؤولية الخلف المتواصل للعالم و صنع الديالكتيك ، لقد حاول سارتر بتصوره الجديد أن يحقق التكامل بين نتائج فلسفته التي أصبحت فلسفة

---

[1] موريس كراستون ، المرجع السابق ، ص **19**.

[2] جون بول سارتر ، الوجودية نزعة إنسانية ، المرجع السابق ، ص **71**.

[3] جون بول سارتر ، الماركسية و الوجودية ، المصدر السابق ، ص **141**.

التزام ثوري مع بدايتها الوجودية ، الأمر الذي دفعه إلى استخدام العقل الجدلي لتبرير الذاتية و تعظيم العمل الفردي على حساب العمل الجماعي ، مما جعل الماركسيين يعادونه و يرفضون محاولة التزاوج التي أرادها بين الوجودية و الماركسية "ذلك أن تصوره للحرية الميتافيزيقية و تأكيده حرية الاختيار تعد في نظرهم مفارقة للتاريخ و إيمانه بالفردية و بعزلة الإنسان و استقلاليته تعد مفارقة للحقيقة الاجتماعية للإنسان [1]" .

3. جدلية الحرية و الضرورة

إن تأسيس سارتر للفهم العقلاني للواقع و للممارسة الإنسانية باعتبارها عقلانية جدلية تنطلق من العمل الفردي إلى البحث عن الشروط التي تعترض هذا العمل داخل الجماعة ، و يبقى العمل الفردي معطلا ، إذا لم يتحول إلى عمل تاريخي لهذا ينبغي أن نعيد للإنسان إمكانية صنع التاريخ و تتحقق هذه الإمكانية مع بداية العملية الديالكتيكية التي تعكس الصراع بين الضرورة التي تقيده و الحرية التي تمكنه من مقاومة موقفه و تجاوزه "و لقد كشفت التجربة الجدلية عن وجود علاقة جدلية بين الإنسان و المادة تتضمن هذه العلاقة فمفهوما من أهم المفاهيم الجديدة في كتابة نقد العقل الجدلي " و هو مفهوم البراكسيس[2] الذي استعمله ماركس على أنه الوحدة المنطقية بين الفعالية النظرية و الفعالية التطبيقية[3] أما سارتر يقصد به النشاط الذي يقوم به الفرد من أجل تغيير الوسط المادي ، ذلك أن المادة التي تمتد إليها

---

[1] محمد الهلالي و عزيز لزرق ، دفاتر فلسفية ، الحرية ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط1، 2009، ص ص ، 22 ، 29 .

[2] البراكسيس : كلمة يونانية تعني الفعل أو الممارسة أو التطبيق العملي و يطلق الماركسيون هذا المصطلح للدلالة على مجموع النشاطات التي تهدف إلى التغيير في لبناء الاجتماعي وهو عند سارتر يتجلى مباشرة لغاياته ، فالتحديد المستقبلي لمجال الممكنات يوضع منذ البداية بعملية تجاوز اسقاطي للظروف المادية ، أعني بوضع مشروع و أحيانا يستخدمه كمقابل للمصطلح اليوناني الأكسيسُ Exis التي تعني الطريقة الثانية للوجود أو المواقف الدائمة في الوجود .

[3] علي عبود المحمداوي ، موسوعة الأبحاث الفلسفية ، الفلسفة الغربية المعاصرة ، صناع العقل الغربي ، ج2، فمنسورات الضفاف ، الرباط ، ط1، 2013 ، ص 855.

يد الإنسان تصبح عن طريقه بالقياس إليه بمثابة المحرك الأساسي للتاريخ و أن طريقة الإنسان في الوجود في طريقته في ربط نفسه بالعالم لا يمكن أن تكون هناك علاقة دون الوعي الحر الذي يسمح بتأسيس نظرته إزاء العالم ، غير أن الإنسان بالمثل غير قادر على أن تكون له رابطة بالمادة إذا لم يملك هو نفسه ماديته أي لكي يؤثر الإنسان في المادة عليه أن يحيل نفسه إلى مادة غير عضوية و بذلك يتموضع[1] في الطبيعة.

إذا كان الوعي في الوجود و العدم " يعرف نفسه في القلق ف نقد العقل الجدلي يعرف نفسه في الحاجة ، و الفرق بينهما أن القلق بجعل الوعي يمارس نفسه باعتباره رغبة مع هذا أو للوعي إمكانية تحويل موضوعات رغبته بالإرادة ، أما الحاجة فهي تظهر كشيء من الخارج كضرورة لا يمكن للإنسان أن يهرب منها " إن الحاجة تضرب في أعماق الوعي الإنساني ، و هذا ما يعرف عند سارتر باستيطان الندرة و الذي يخلق في هذه الأعماق مناخا مرعبا و يفرز جوا من الصراع[2] " حيث يعتبر هذا الصراع هو المحرك التاريخي البشري يقول سارتر " إن الإنسان يوجد بوصفه إنسانا لا إنسانيا و إذا شئنا بوصفه غريبا و هذا لا يعني بالضرورة أن يكون الصراع بطني[3] " ، إن وضع الضرورة يوحي بالأساس الصراعي للعلاقات بين الأفراد هذا ما يجسده أفراد المجموعة السلسلة "الزمرة " أي الأفراد الموجودون في مكان أو موقف ما يوحد بينهما ظاهريا إذ ينظر كل منهما للآخر على أنه خصم " و يأخذ سارتر كمثال على هذا التجمع الركاب في انتظار الحافلة عندما تصل الحافلة يأخذون بالتزاحم لكي يأخذ كل منهما مقعدا ، و الصراع الاجتماعي هنا يجد محركه في فعل ظاهرة الندرة ، كثرة الأفراد و ندرة الأماكن تعمل على خلق هذا الصراع[4] " ، إن

---

[1] التموضع **objectivation** : هو العملية التي يكون بها الإنسان الأشياء أو موضوعا و يتحقق و يتخارج في الطبيعة بواسطة العمل و قد اتفق سارتر مع ماركس في أن هيجل قد خلط بين التموضع فهو ما بهذا المعنى و الاغتراب لمن حيث هو لعملية التي يصبح بها هذا الإنسان غريبا عن ذاته و يرى سارتر مع ماركس أن الإنسان بتموضعه يجول الطبيعة و يعمل على تأسيسها .

[2] حبيب الشاروني ، فلسفة جون بول سارتر ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، **2003** ، د ط ، ص **201**.

[3] حبيب الشاروني ، الوجود و الجدل في فلسفة سارتر ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، **2001**، ص **93**.

[4] حبيب الشاروني ، الوجود و الجدل في فلسفة سارتر ، المرجع السابق ، ص **71**.

هذا التجمع حسب سارتر تجمع غير دائم لأن الأفراد يتغيرون ، إنه تجمع غير منظم يعيش فيه كل فرد على طريقته و لا تربطه مع الآخرين علاقة متبادلة لأن كل فرد يسعى إلى تحقيق حريته و مشروعاته بعيدا عن حريــة و مشاريع الآخرين و لا نفاذ الوضع الإنساني من الاغتراب و التشيؤ[1] ، الذي يعانيـه و لتحقيق العلاقة بين الذات و الموضوع ومنه بات من الضروري التفكير في تجمع آخر يحقق الوحدة و الحرية و الضرورة و هو تجمع الفئة le groupe هذه المجموعة تحدد كخلق ذاتي كل واحد يرى في الآخر ذاته في شل الآخر ، يوجد بينهم الهدف المشترك و الوضعية و البراكسيس[2] ، هذه العناصر تكون الأساس في تجمع هذه الفئة تربطهم الأخوة و لكنهم إخوة مرعبة و مثال ذلك الفئة العاملة التي تلتزم و تعتنق الحزب الاشتراكي من اجل إصلاح أوضاعها و إقامة المجتمع الاشتراكي الذي تذوب فيه الفروق الاجتماعية .

فالعامل لا يستطيع أن يعمل إلا إذا انتظم في حزب لأن الحزب يعني بالنسبة إليه حريته نفسها ، يظهر هذا في قول سارتر " الفعل هو انتقال من الموضوع ... و الذاتيــة و الموضوعية ... تحديدان رئيسيان للنشاط[3] " و يضيف قائلا " إن الذات يتضمن الموضوعية الجديدة بصفتها صيرورة موضوعية تبرز داخلية المشروع كذاتية انقلبت موضوعية [4]" .

هذا و أن العلاقة داخل هذه المجموعة تستجيب لمتطلبات الحرية المتبادلة فلكل فرد في داخلها هو غاية و وسيلة في الوقت نفسه أي لكل فرد إمكانية لكيي يعرف نفسه هنا بما يسميه سارتر " بالثالث المنظم " و هو القدرة على أن يكون كل فرد الوسيلة التي تود

---

[1] التشيؤ : استخدم هذا المصطلح ماكس و يقصد به أن الإنسان يعيش حياته في المجتمع الرأسمالي كأنها سلعة تطرح في سوق العمل ، و الإنتاج كما لو كان شيئا جامدا و على نحو لا ٬نساني ، و عند سارتر يظهر في أنحاء عدة هو بوصفه استلاب الإنسان و حريته و استسلاما كما هو لذاته و خضوعه للأساليب المقنعة للحياة .

[2] المرجع نفسه ، ص **74–75**.

[3] جون بول سارتر ، الماركسية و الوجودية ، المرجع السابق ، ص **150**.

[4] المصدر نفسه ، ص **151**.

إمكانية تحقق إمكانيتهم و يصبح هذا الشخص ضروريا للمجموعة إذ يتزعمها يتخلي الآخرين عن إمكانيتهم ليكونوا مسؤولين و محققين في داخل أهداف المجوعة .

يبدو أن سارتر يقدم لنا وجوديته المتطورة في قلب ماركسي بمعنى فيه إلى الواقع الاجتماعي ، ناظرا إليه في أحداثه و تغيراته رابطا بين العمل (البراكسيس) و الديالكتيك في بناء واحد ، محافظ على الإنسان مشروعا يتشكل من خلال واقع النشاط العملي في إطار الديالكتيك كقوة خارجية يعني أن الإنسان حسب سارتر يخضع للديالكتيك من حيث هو يصنع و أنه يصنعه من حيث هو يخضع له فإذا ألزم أن يكون العقل الديالكتيكي هو محرك التاريخ ، فيجب أن يعيش الإنسان هذا التناقض بطريقة ديالكتيكية ، فعلي الرغم من أن الإنسان يعاني الواقع الاجتماعي و الضرورة و الندرة و مواجهة الآخر فإن هذه التناقضات التي يعانيها تتكشف له كصورة لحركته الخاصة أي لنشاطه الفردي لتصبح الحركة في كل فرد ضرورة لحركة الكل ، و ليظهر الديالكتيك مشروعا فرديا و مشروعا جماعيا تتمثل فيه الوحدة التركيبية بين الضرورة و الحرية و هو لب الفلسفة السارترية في مراحلها المتأخرة .

4. سارتر بين مؤيديه و معارضيه

تعرضت بعض أفكار سارتر للنقد ، منها الحرية التي حكم بها على الإنسان بمقتضى التركيب الأنطولوجي للوعي و بمعنى آخر فالإنسان مجبر على الاختيار، و ما دام كذلك فقد وجد البعض " أن الحرية السارترية هي اضطرارية ، فالوعي مضطر أن يختار و رفض الاختيار إنما هو نوع من الاختيار إنه اختيار سلبي [1]" .

و عليه لا يمكن للإنسان أن شعر بهذه الحرية في الوقت الذي هو مقتصر عليها و إنما هناك تناقض تؤكده صياغة سارتر نفسها و هي " إننا مدانون بالحرية[2] " ، هذا ما كتبه

---

[1] حبيب الشاروني ، الوجود و الجدل في فلسفة سارتر ، المرجع السابق ، ص **54**.

[2] جون بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني ، المرجع السابق ، ص **43**.

الشاروني الذي وصفها (الحرية) بأنها سلبية ، كما نقد أيضا فكرة الفرار منها فكتب " إن الإنسان يفر بحريته من حريته تناقض[1]" .

و كذلك تساءل عن قيمتها مادامت تثير القلق باستمرار ؟ و أما ما يتعلق بما سلم به سارتر على أن الإنسان بمقتضى هذه الحرية ليس له أية ماهية أو طبيعة تسبق الوجود من حيث هو فعل مستمر ، فقد وجد نقاده أن هذه الحرية هي ذاتها الماهية " إن سارتر يجعل الإنسان خاليا من أي ماهية إنسانية و يعود في الوقت نفسه يجعل له ماهية معينة هي الحرية[2] " .

إن الإنسان كما تحدث عنه سارتر في " الوجود و العدم " هو الوجود الذي يتصف بالحرية المطلقة في تحقيق ذاته و في اختياره للموقف الذي ينخرط فيه ، و بالنسبة إلى القضية التي يلتزم بها ، لكن إطلاقية الحرية الفردية تتعارض لا محالة مع الوجود الآخر الذي يعتبر هو أيضا حرية في هذه الفلسفة .

و سارتر نفسه جعل الصراع أساس العلاقات بين الناس ، الشيء الذي جعل البعض يجد في هذه الفكرة ما يتناقض مع فكرة الحرية الفردية المطلقة في موقف "أن الحرية الوعي ليست مطلقة إزاء جميع المواقف فإن ثم موقف هو موجود الآخر يحد من هذه الحرية[3] "

أشار الشاروني دائما بمعنى أن سارتر من جهة يعلن حرية الفرد المطلقة و من جهة أرخى يقيدها .

إن التعارض الذي تحدثنا عنه سابقا وجدناه مجسدا في مسرحة "الأبواب المقفلة " التي تناولت الصراع بين الحريات ، فقد كان لنظرة إيناس إحدى شخصيات المسرحية أن حدث من حرية غارسان و شلت كل إمكانياته إذا لم يكن حرا في الموقف الذي تواجد فيه ، و هكذا فإن صراع الحريات هو أساس جميع العلاقات بين الناس ، و كل الأنماط السلوكية ما

---

[1] حبيب الشاروني ، الوجود و الجدل في فلسفة سارتر ، ص 56.

[2] المرجع نفسه ، ص 56.

[3] حبيب الشاروني ، الوجود و الجدل في فلسفة سارتر ، ص 58.

يؤكد أن حرية الفرد مطلقة ، و رغم الصراع يبقى الآخر ضروريا في فلسفة سارتر بوصفه شرط لوجود الأنا و الوعي بها ، و بواسطته تتعرف على نفسها أن الفرد عندما يختار إنما يختار لغيره أيضا مما يجعل حرية الأنا مرتبطة بحرية الآخرين ، ففي مسرحية " الذباب" وجدنا أن ما كان يهم بطلها أورست هو نجاحه في عمله الخاص بالرغم من رغبته في أن يكون واحدا من أهل أرغوس ، كذلك كان الأمر في "الأبواب المقفلة " فما كان يهم غارسان بالدرجة الأولى هي حريته الخاصة و كل ما يعنيه هو أن يعرف هل مات جبانا أم بطلا رغم ارتباطه بزوجته ، توضح هذه الشواهد كلها في أعمال سارتر الأدبية التعارض الذي أشرنا إليه بين حرية الأنا و حرية الآخرين ، ومجمل القول أن الآخر يشكل وجودا سلبيا أكثر مما هو وجودا ايجابيا .

يعتبر هيدغر مشكلة الحرية السارترية هي عودة إلى الميتافيزيقا فهي لا تعبر ن الحقيقة الوجودية بل "هي سقوط في ميتافيزيقا أفلاطون الذي قال بأسبقية الماهية على الوجود و سارتر عمل فقط على قلب هذه الحقيقة ،لكن قلب قضية ميتافيزيقية تبقى قضية ميتافيزيقية[1]" في حين انصب اهتمام سارتر على معالجة المشاكل الملموسة لإنسان القرن العشرين الذي سحقته قساوة الحروب العالمية ، و عمل على تخليصه من الاغتراب الذي تواجد فيه و من اليأس الذي أصلبه ، و من هنا تساؤل البعض كيف لفلسفة تنطلق من الميتافيزيقا أن تهتم بالواقع الإنساني بل كيف لها أن تكون إنسانية ؟ و لتوضح إنسانية هذه الفلسفة فقد كتب سارتر محاضرة بعنوان "الوجودية فلسفة إنسانية " يجيب فيها نقاده الماركسيين خاصة حيث أكد " إن الوجودية ليست فلسفة متشائمة لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه ومن ثم فهي أكثر الفلسفات تفاؤلا[2] " و رغم كل ما جاء في كتاب الوجودية فلسفة إنسانية بقي نقاد هذه الفلسفة على موقفهم المعارض لها .

---

[1] مارتن هيدغر ، نداء الحقيقة ، المرجع السابق ، ص 69.

[2] جون بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني ، المرجع السابق ، ص 71.

إن التحول الذي عرفه فكر سارتر فيما يتعلق بالحرية و الذي بدا في محاولته إدماج الشيوعيين الذين لم يجدوا في فكر سارتر إلا ما يناقض الماركسية و في هذا السياق يرى غارودي[1] أن الوجودية لا تكمل الماركسية و إنما تناقضها ، كما يعدونها صورة أخيرة للمثالية ، فالوجودية التي ترفض المثالية ليست إلا مثالية مصطنعة و أكثر من هذا كله فقد وجدوا فيها وسيلة اتخذتها البورجوازية لتحطم من خلالها نضال طبقة البروليتاريا الصاعدة ، و عليه فهي ليست بفلسفة إنسانية " ليس إنسانيا إلا الذي يكافح من أجل الإنسان و ليس إنسانيا إلا الذي يبني للإنسان مستقبل إنسان[2] " و الفكر الماركسي فكر ثوري يتأسس على الأمل و يتحدى قلق و يأس الوجودية ، لذا لا يمكن للوجودية أن تخدم مطالب الطبقة الصادعة و لا أن تحقق أمالها ، " ماذا تريدون أن تفعل الجماهير في كامل نضجها بمذهب ليست نتائجه إلا علامات استفهام [3]" .

يؤكد الشيوعيون أن سارتر وضع فلسفة تبعد الفرد عن التضامن البشري و تعزله عن العالم لتحصره في وجوده الفردي " .

انتقد غارودي سارتر باعتباره عدو الشيوعيين ما بين (1945–1952) إذ عرفت هذه الفترة صداما بين سارتر و الحزب الشيوعي في الوقت الذي انضم إليه غالبية المثقفين الفرنسيين ، فقال عنه أنه نبي مزيف يعادي الماركسية و أكثر من ذلك فقد وصفه بأنه "حيوان خطير محاط بزمرة من البورجوازيين المضطربة تنظر بعين مرة ، و أصحاب أقلام غزيرة و ذراع رخو ...[4]" .

---

[1] روجيه غارودي (**1913–2012**) : هو فيلسوف و كاتب فرنسي اعتنق الإسلام سنة **1982**، كان ملتزما بقيم العدالة الاجتماعية التي آمن بها في الحزب الشيوعي و وجد أن الإسلام ينسجم مع هذه القيم و يطبقه .

[2] جون كانايا ، الوجودية ليست فلسفة إنسانية ن ترجمة ، محمد عيتاني ، دار بيروت للطباعة و النشر ، **1954**، ص **61**.

[3] المرجع نفسه ، ص **16**.

[4] أنى كوهين سلال ، وجن بول سارتر ، ترجمة جورج كتوراه ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ص **102** .

في نظر الشيوعيين فإن المجتمع الذي يسود فيه الاستغلال لا تكون فيه طبقة البروليتاريا حرة في نضالها من أجل الحرية و الحرية كل الإنسانية لأن في ذلك ما يعرقل نضالها و تحقيق أمالها و في سياق النقد الماركسي دائما وصف الشيوعيين .

الوجودية بفلسفة العرضية و العبث و هذه المصطلحات ليست إلا منوما إيديولوجيا يهدف إلى زرع الشك في نفوس الذين يحاربون البورجوازية[1] " .

تعد محاولة سارتر في تقديمه الوجودية محاولة لإنعاش الماركسية و إيقاظها من الدوغماتية باعتبار الماركسية في تصوره ليست إلا التاريخ و قد وعى نفسه ، محاولة سلبية لذلك تعرضت للنقد من الماركسيين و غيرهم من البنيويين فقد ذهبوا جميعا إلى أن سارتر لم يتمكن من خلخلة الماركسية الحقيقية .

دائما في سياق الرؤية النقدية فإن فلسفة سارتر لم تسلم من النقد حتى من بعض الفلاسفة الوجوديين بين الذين طالما اتفقوا على مبادئ جوهرية ارتكز عليها فكرهم فهاهو غابريال مارسيل يجد في انطولوجيا سارتر ثغرة حيث أعلن هذا الأخير أن الإنسان ليس إلا أفعاله ذلك أن أفعال الإنسان لا تعكس دائما شخصيته أو حقيقته ، كما لا يمكن اعتبرها معيارا كافيا لإصدار الأحكام على حقيقة الذات و أما ما يتعلق ربط القيمة الأخلاقية باختبارات الفرد الذاتية فإنه بعد تنكر للروح الأخلاقية السامية لأن في ذلك ما يتعارض مع كل تنظيم أخلاقي يطمح إلى الكمال الإنساني .

من الطبيعي أن تتعرض كل فلسفة للنقد لذا فإن النقد الذي وجه إلى فلسفة سارتر لا يقلل من شأنها لأنها أولا سعت دائما إلى تجاوز الاغتراب و عملت على تحقيق كرامة الإنسان، ضف إلى كل هذا فإن سارتر كان دائما ضمير إنسانية القرن العشرين ، فقد دفع به ذلك إلى أن يجعل من كتابته ما يعبر عن همومها و أمالها ، و أراد أن يكون النشاط الفلسفي و

---

[1] جان كانايا ، الوجودية ليست فلسفة إنسانية ، ص 6 .

الأدبي نضالا ضد كل أشكال الاضطهاد و خدمة للحرية و عليه كان الالتزام ضروريا ، و صدق دعوته إلى الالتزام أكدته مواقفه السياسية و كشفت عنه أعماله الأدبية و جسدته مسرحيات الذباب ، العاهر المحترمة ،و موتى بلا قيود و غيرها ، و تبين خلالها وقوف سارتر إلى جانب الطبقات المضطهدة و مساندته للمقاومة و لا غرابة في ذلك ما دامت فلسفته كلها تنشد الحرية و كان في رفض الفاشية و أسهم في قيام الاشتراكية و كتب " إذا قبلنا بنظام فيشي فلن نكون رجالا أبدا ، لا تواطؤ مع المتعاملين لأنه علينا منذ الآن أن نبني مجتمعا لا تكون فيه المطالبة بالحرية كلمة لا معنى لها[1] " ، فالالتزام مسؤولية كل فرد تجاه وضعه الاجتماعي و السياسي و العمل على تغييره لأجل تحقيق الحرية و في هذا السياق كتب سارتر " عندما ألتزم شخصيا بطريقة أو بأخرى للسياسة سأقوم بالعمل الفعلي و لا أتخلى عن فكرة الحرية ... موقفي أثناء حرب الجزائر انفصلت عن الحزب الشيوعي لأن سياسة الحزب و سياستنا مختلفة ... و نحن مثقفين على الاستقلال[2] " إن رفض سارتر الاستعمار هو رفض لكل من يتنكر للحرية ، فالاستعمار كان دائما وسيلة للاستغلال و الاضطهاد و الاغتراب .

لقد ذكر الرأي العام الفرنسي بجرائم النازية أثناء الحرب العالمية الثانية عندما كانت فرنسا تسقط التعذيب النازي الذي عاشته على الشعب الجزائري و في هذا كتب " إن الفرنسيين يكتشفون في غمرة دهشتهم هذه الحقيقة الهائلة و حالا ينقلب الذهول إلى يأس... فلماذا نحن إذن نكلف أنفسنا هذا الجهد كله لنصبح أو نقلل بشرا أن الإنساني هو حقيقتنا[3] " .

ضف إلى كل ذلك فقد كان سارتر يتحدى سياسة اليمين الفرنسي سياسة ديغول و كان أحد موقعي بيان 121 الذي كان ضد تلك السياسة مما أدى إلى محاولة اغتياله في العديد من

---

[1] أنى كوهين سلال ، جون بول سارتر ، المرجع السابق ، ص **94**.

[2] عبد المجيد عمراني ، سارتر و الثورة الجزائرية ، مكتبة مدبولي ، الجزائر ، ص **163**.

[3] عبد المجيد عمراني ، المرجع السابق ، ص **165**.

المرات ، فقد كان مساندا لجميع قضايا الحرية و كذلك للمطلب الثوري الجزائري و في هذا كتبا آنى كوهين سلال " إن حرب الجزائر كانت حرية[1] " .

ليس من الغرابة أن تكون لسارتر هذه المواقف و الحجة في ذلك رفضه لجائزة نوبل للسلام و قد كتب نفسه " إننا أثناء حرب الجزائر حينما وقعنا على البيان 121 كان بإمكاننا قبول الجائزة .. لم تكن لتشرفني أنا فقط و لكنها كانت لتشرف الحرية التي نكافح من أجلها[2] " .

إن فكره الفلسفي و الأدبي تمحور دائما على الحرية ، كما وضع الإنسان فوق كل الاعتبارات و اعتبر أن كل فلسفة تضع الإنسان جانبا كان غرضها هو بغض الإنسان لذا كان وفيا للفلسفة الوجودية هذا ما كان يؤكده في كل مناسبة يسأل فيها " فلسفتي هي فلسفة وجود صارمة [3]" لأنها فلسفة تهتم بالإنسان و بحريته و كرامته .

---

[1] أنى كوهين سلال ، جون بول سارتر ، ص **48**.

[2] عبد المجيد عمراني ، المرجع السابق ، ص **177**.

[3] أنى كوهين سلال ، المرجع السابق ، ص **35**.

الخاتمة

يتضح مما تقدم أن سارتر ينطلق في المرحلة الأولى من هوسرل و هيدجر بينما ينطلق في المرحلة الثانية من ماركس دون أن يتخلى عن مكاسب المرحلة الأولى ، و يظهر هذان المنطلقان جليا في اختلاف المسار الفكري عند سارتر ، و في بعض المصطلحات التي استعملها في بناء تصوره الجديد ، حيث استبدل مفهوم موجود لذاته بمفهوم الإنسان ، و مفهوم الموجود في ذاته بمفهوم المادة ، و مفهوم الوعي أو الشعور بمفهوم العمل ، بعد إدراكه قصور المنهج الفينوميتولوجي لمسايرة تطور الأحداث الذي أصبح يفرض نفسه عليه ، ففي الوجود و العدم تناول بالفحص و الوصف العناصر المكونة

للموقف الفردي الحر الذي اهتم اهتماما مباشرا ، بينما في نقد العقل الجدلي يفكر في الإنسان في العالم على أنه وجود في الحياة ، و الوجود في المجتمع و من ثمة أصبح البعدان التاريخي و الاجتماعي عنصرين جوهريين من العناصر المؤسسة لموقف الإنسان الأمر الذي دفعه إلى محاولة التقرب من الماركسية لتوضيح هذا الجانب الجديد في فلسفته .

هذا يجعلنا نفهم أن الطرح الأنطولوجي لفكرة الحرية قد عرف نضجه و تطوره في كتابه نقد العقل الجدلي ذلك أن أفكاره الأساسية كالحرية و الاستلاب لواحدة في الكتابين رغم استخدامه لأسلوب و منهج مختلفين و مصطلحات مغايرة للتعبير عن هذه الأفكار و لهذا يقول محمد رجب " إن لسارتر كتابا فلسفيا واحدا يحمل عنوانا رئيسيا واحدا هو الوجود و العدم " و عنوانين فرعيين أحدهما بحث في الانطولوجيا الظاهراتية و الآخر نقد العقل الجدلي ، و كل منهما مكمل للآخر[1]" فبين سارتر 1936–1943 و سارتر 1960 و ما بعد قد ترك اكتشاف الفينومينولوجيا المكان للفينوميتولجيا الهيجلية الماركسية و جدليتها إلى درجة حاول فيها إكمال الوجودية كبحث فينوميتولوجي ترتكز أطروحاته حول الاجتماعية بوسائل جديدة ، و من ثمة إيجاد عصر جديد بالنسبة إلى الإنسان تتحقق فيه الحرية الأصلية لهذا الإنسان المغترب و لن يكون تحققها إلا بالعمل الثوري التحرري .

أراد سارتر إعطاء مفهوم جديد للإنسانية يقضي على كل التناقضات التي عرضها الإنسان داخل المجتمعات الإنسانية المغتربة بسبب عامل الندرة و إن محاولة سارتر في التقرب من الحزب الشيوعي و من الماركسية لم يدفعه إلى التخلي عن منطلقاته و مبادئه الفلسفية الوجودية من الناحية النظرية ، يظهر هذا في مخالفته للتوجهات الماركسية سواء من حيث المنهج (تقدمي – تراجعي) أو أدوات البحث و المصطلحات و النتائج المتحصل عليها من جهة و لا بحريته في التفكير و التعبير رغم ما أظهره من مساندة و تعاطف مع الطبقة البروليتارية من الناحية العملية من جهة أخرى ، هذا ما يؤكده قول سيمون دي بوفوار " إن

---

[1] محمود رجب ، مشكلة الحرية عند سارتر في مجلة الفكر المعاصر ، العدد 25 ، ص 50.

سارتر لم يتخل مطلقا عن مفاهيم السلب و الداخلية و الوجود و الحرية المعلنة في الوجود و العدم[1] " رغم أن تصور سارتر للحرية في الوجود و العدم أخذ موقفا ميتافيزيقيا انطولوجيا و تصوره لها في نقد العقل الجدلي أخذ موقفا اجتماعيا انتروبولوجيا نلمس إحجام سارتر عن الاندماج في الماركسية من خلال قوله لا يمكن للوجودية أن تكون حصار للماركسية بسبب فكرتي عن الحرية ، و على هذا فالوجودية في النهاية فلسفة قائمة على حدا و لا أعتقد مطلقا أن هذه الفلسفة ماركسية على أية حال ، رغم أنني احتفظت ببعض مفاهيمها و لكنني أعد توظيفها بما يتلاءم مع فلسفتي "[2] .

رغم موافقة سارتر للماركسية في أن الإنسان ثمرة ظروفه إلا أنه غير هذا المبدأ و أعطاه معنى آخر و هو تعظيم المبادرة الفردية على حساب المبادرة الجماعية غني عن البيان معنى آخر أن اختلاف مبادئ الفلسفتين يجعل التزاوج بينهما أمرا مستحيلا ، ذلك أن تصور سارتر للحرية الميتافيزيقية و تأكيده استقلالية الاختيار تعد في نظر الماركسية مفارقة للتاريخ و لأن الحرية الصحيحة عند الماركسية ليست إلا الضرورة المشروعة ، بينما يقرر سارتر للإنسان حرية في شكل التزام و هذا يتجلى بوضوح حين حكم سارتر على الإنسان بالحرية أن الإنسان محكوم عليه بالحرية و لم يترك أمامه سبيلا للفرار منها لتظهر فيما بعد على أنها نقص ، أي أنها حرمان من مارستها، و لهذا لن يكون أمام الإنسان إلا العمل على التحرر مما يعيق هذه الحرية في الواقع ، و هنا يتأرجح فكر سارتر بين الحرية و الضرورة نظرا لتأثره بالفلسفة الألمانية التي هي فلسفة ميتافيزيقية من جهة و بالفلسفة الفرنسية التي هي فلسفة حرية من جهة أخرى .و لهذا يقول سارتر في إحدى مقابلاته " إذا خيرت بين الوجودي و الماركسي فإنني لا أتأخر في اختيار الوجودي " و يواصل سارتر في تأكيد أصالته الفلسفية و إخلاصه لمبادئه و منطلقاته رغم التطور الذي اعترى أرائه و النضج الذي عرفه فكره ، إذ يقول " إنني توقفت عن أن أكون ماركسيا لأن الظروف التي كانت قد

---

[1] محمود رجب ، المرجع السابق ، ص 51.

[2] جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، المرجع السابق ، ص 31.

دفعتني إلى التقرب من الماركسية في السنوات السابقة قد اختلفت فيما بعد ، و من ثمة لم تعد الماركسية في نظري خير معبر عن هذا الظرف أي يجب البحث عن بديل "[1].

نستشف من هذا الكلام أنه على الرغم من تغير الاتجاهات الفكرية لسارتر إلا أن التطور الكلي لفكرة بقي محافظا على بنيته الجدلية ، معنى ذلك أن الأنتروبولجيا التي أراد سارتر تأسيسها ليست سوى استكمالا للانطولوجيا الفينوميتولوجية التي عرضها في كتابه بناءا على هذا يمكن القول أن للحكم على فكر سارتر من خلال المقارنة بين الكتابين هو بمثابة إجحاف في حقه ، لأن كتاب الوجود و العدم يعد إحدى المحطات الفكرية المبكرة لسارتر هذا من جهة ، كما أن الفاصل الزمني بينهما قد عرف تغيرات كثيرة سواء في المجال الفكري أو السياسي من جهة أخرى ، و بتأثير هذه المعطيات الجديدة حاول سارتر أن يغير من مفاهيمه و من اتجاهه إذ يقول " لست دوما على وفاق مع ما كتبته لكن هذه الكتب تمثل مصلحتي الإيديولوجية[2] " . و على الرغم من الاختلاف و التغيير الذي طبع فكره فإن الفكرة التي لم يتوان في عرضها و شرحها هي أن كل إنسان مسؤول على الدوام عما صنع به حتى إن لم يكن في مقدوره فعل شيء آخر ، غير أن ما يأخذ هذه المسؤولية على عاتقه هو هذا التعريف الذي يقدمه سارتر للحرية .

إننا في الواقع لا نلمس تراجعا عن مواقفه و لا عن أفكاره التي أوردها من قبل في الوجود و العدم و إنما عناك تطورا مهم قد حصل في مفهوم الحرية مع تغيير في المفاهيم و المصطلحات التي ارتبطت بهذا المفهوم الجوهري في فلسفة سارتر ، و في اتجاهه الذي لم يكن جد عميق في طرحه الجديد أن ظروف الحرب و المقاومة قد غيرت من مساره فحاول أن يخلق نوعا من الفعالية بين فلسفته الوجودية و الواقع الاجتماعي ، فإذا كان يؤمن بقيمة الفرد و ضرورة الانطلاق منه ، أصبح يؤكد على الدخول في العلاقات الاجتماعية ، كما

---

[1] **Michek Rachiiez, " Le temps de l'emploi " in revue oblique , N18-19, P 265.**

[2] **جون بول سارتر ، دفاع عن المثقفين ، ص 103.**

حاول إقناعنا بكل الوسائل بقيمة الحرية الفردية بوصفها الركيزة الأساسية لبناء المجتمع ، و لعل رفض سارتر لجائزة نوبل يعد موقفا آخر لتأكيد فلسفته على أنها فلسفة حرية ، فقد رفض أن تحدد أية سلطة من السلطات شرعية تفكيره ، و أن يجعل تقويم فلسفته بين أيادي هيئة من الهيئات ، إنه الوحيد الذي بإمكانه تنوير كل ما يخص فكره رافضا بذلك تدخل أي جهة لإضفاء نوعا من الشرعية على إنتاجه ، إن رفضه لجائزة نوبل يعد بحق الإعلان الصريح عن أن الإنسان حر و أن حريته هي الأساس الذي يضفي الشرعية على الأفعال و الأعمال التي يقوم بها .

قائمة

المصادر و

المراجع

قائمة المصادر و المراجع

I. قائمة المصادر بالعربية

1. جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، دار الآداب ، بيروت ، 1966..
2. جون بول سارتر / دفاع عن المثقفين ، ترجمة جورج طرابيشي ، منشورات دار الأدب ، بيروت ، ط1، 1973.
3. جون بول سارتر ، ما الأدب ، رجمة محمد غنيمي هلال ، نهضة مصر للطباعة ، ط1، 1966.
4. جون بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني ، ترجمة كمال الحاج ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1978.
5. جون بول سارتر ، نقد العقل الجدل ، غاليمار ، باريس ، دط ، 1930.
6. جون بول سارتر ، الكينونة و العدم ، ترجمة نقولا منتي ، المنظمة العربية ، بيروت، دت
7. سارتر ، المادة و الثورة ، ترجمة عبد الفتاح ديدي، المكتبة الأنجلو مصرية ، مصر ، 1975.
8. سارتر ، الماركسية و الوجودية ، ترجمة ، جورج طرابيشي ، منشورات دار اليقظة العربية .

9. سارتر ، محاورات في السياسة ، ترجمة جورد طرابيشي ، دار الأدب ، بيروت ، ط1، 1965.

10. سارتر ، دروب الحرية ، الجزء الأول ، سن الرشد ، ترجمة ، سهيل إدريس، ط1، دار الأدب ، بيروت ، 1960.

11. سارتر ، جمهورية الصمت ، مواقف III ترجمة جورج طرابيشي ، ط1، بيروت ، منشورات دار الأدب ، 1965.

12. سارتر ، الذباب ، ترجمة حسين مكي ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ط2.

13. سارتر ، الشيطان و الإله الطيب ، ترجمة غيات حجار ، منشورات دار الاتحاد ، دت ، ط2، بيروت .

II. اللغة الأجنبية :

1. Sartre J.P « Réponse a Claude le fort »in les temps modernes , N°82, (AV1953) .
2. Sartre J.P « Nous devons créer nos propres valeurs » in magazines littér aires , N° 55,56 (Sep 1951.) .

III. قائمة المراجع باللغة العربية :

1. آني كوهين سلال ، جان بول سارتر ، ترجمة جورج كتوزاه ، دار الكتاب الجديد ، المتحدة .

2. إبراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء ، القاهرة ، 2001.

3. أميرة حلمي مطر ، الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها ، دار قباء للطباعة و النشر ، القاهرة ، 1998.

4. ألبيرس رونييه ماريل ، سارتر و الماركسية الجديدة في سارتر عاصفة على العصر ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الأذب ، بيروت ، 1965.

5. جان فال ، الفلسفة الوجودية ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت ، دط.

6. جان كانايا ، الوجودية ليست فلسفة إنسانية ، ترجمة محمد عتيباني ، دار بيروت ، 1954.

7. حاتم النقاطي ، مفهوم المدنية في كتاب السياسة لأرسطو ، دار الحوار ، القيروان 1995.

8. حبيب الشاروني ، فلسفة جون بول سارتر ، منشأة دار المعارف ، الإسكندرية ، دت .

9. حبيب الشاروني ، الوجود و الجدل و فلسفة سارتر ، منشأة دار المعارف ، الإسكندرية ، دت .

10. رمضان الصباغ ، فلسفة الفن عند سارتر و تأثير الماركسية عليها ، الإسكندرية ، 1981.

11. ريجيس جوليفييه ، المذاهب الوجودية ، ترجمة ، فؤاد كامل ، دار الأدب ، بيروت ، ط1، 1988.

12. زكريا إبراهيم ، الفلسفة الوجودية ، دار الوثبة ، دمشق ، دت .

13. سعيد العشماوي ، تاريخ الوجودية في الفكر البشري ، دار الوطن العربي ، بيروت ، ط3، 1984.

14. سلطان عبد الرحمن العميري ، فضاءات الحرية ، بحث في مفهوم الحرية في الإسلام و فلسفتها و أبعادها و حدودها ، ط2، 2013.

15. عبد الرحمن بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، دار الثقافة ، بيروت ، ط3، 1963.

16. عبد الفتاح الديدي ، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة ، منشأة المعارف ، الإسكندرية .

17. عبد المجيد عمراني ، سارتر و الثورة الجزائرية ، مكتبة مدبولي ، الجزائر ، دت

18. عبد العزيز لزرق و محمد الهلالي ، دفاتر فلسفة الحرية ، دار توبقال ، المغرب ط1، 2009.

19. علي بن حمزة العمري ، آفاق الحرية ، دار الأمة ، جدة ، ط1، 2014.

20. فؤاد كامل ، الغير في فلسفة سارتر ، دار المعارف ، مصر ، دت .

21. فؤاد معصوم ، إخوان الصفا ، فلسفتهم و غايتهم ، دار الهدى ، سوريا ، 2002.

22. كانط ، تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق ، ترجمة ، موسى وهبة ، مركز الانتماء القومي ، بيروت .

23. ليبينز ، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني ، ترجمة أحمد فؤاد كامل ، دار الوفاء ، القاهرة

24. مارتن هيدغر ، نداء الحقيقة ، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، دار الثقافة ، القاهرة .

25. مجاهد عبد المنعم مجاهد ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، دار مصر ، دت .

26. مراد وهبة ، سارتر مفكر و إنسان ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، دت .

27. محسن الصالح ، الفلسفة الاجتماعية و أصل السياسة ، دار الحداثة ، بيروت ، ط1، 2008.

28. محمد توفيق ، الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1980.

29. محمد ثابت الفندي ، مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط1، 1975.

30. محمود إسماعيل ، إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي ، عامر للطباعة ، لبنان ، 1997.

31. منذ شباني ، أسبينوزا و اللاهوت ، منشورات وزارة الثقافة ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، 2009.

32. موريس كراستون ، سارتر بين الفلسفة و الأدب ، مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1975.

33. وولتر ستين ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة ، القاهرة ، ط1، 1920.

IV. المراجع باللغة الأجنبية :

1. Emmanuel Moumiel , Introduction aux existentialisme (Paris , Ed Denoël 1947)
2. Jeannette Colombelle , Sartre J.P , Paris, Gallimard, T2.
3. Simon de Bouvoir , la force de l'age (Paris , Gallimard collection Soleil , 1960.)
4. Lefèvre Henri , existentialisme et marxisme , réponse a une mise au point, initiation N° 04, (8 Juin 1945) .

V. المقالات :

1. مقابلة مع سارتر ، مجلة الأدب ، العدد الأول ، يناير 1966.
2. أنطوان المقدسي ، دراسة فلسفة سارتر عبر كتابه الوجود و العدم ، في مجلة الأدب ، (عدد 01، 1960) .

VI. الموسوعات :

1. اندرييه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، مجلد 1، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط2، 2001.
2. عبد المنعم الحنفي ، موسوعة الفرق و الجماعات و المذاهب الإسلامية ، دار الرشاد ، القاهرة ، دط .
3. عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، ج2.
4. علي عبود المحمداوي ، موسوعة الأبحاث الفلسفية ، الفلسفة الغربية المعاصرة و صناع العقل الغربي ، ج2، منشورات الضفاف ، الرباط ، ط1، 2013.

VII. المعاجـم :

1. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1987.

الفهرس

الشكـر

الإهـداء

مقدمـة ..... **أ.ت**

مدخل عام : الحرية مقاربة مفهومية و تاريخية

1. الحرية في الفلسفة اليونانية **08**

2. الحرية في الفلسفة المسيحية **12**

3. الحرية في الفلسفة الإسلامية **13**

4. الحرية في الفلسفة الحديثة **17**

5. الحرية في الفلسفة المعاصرة **23**

الفصل الأول : فلسفة جون بول سارتر

1. مبادئ الوجودية عند سارتر **27**

2. المرجعية الفلسفية لسارتر **32**

3. المفاهيم الأساسية في وجودية سارتر **42**

الفصل الثاني : الطرح الميتافيزيقي الانطولوجي لفكرة الحرية السارترية

1. الحرية و الاختيار **47**

2. الحرية و القيم **51**

3. حرية الأنا و حرية الآخر **55**

4. تطور موقفه من الحرية **62**

الفصل الثاني : الطرح الاجتماعي و التاريخي لفكرة الحرية السارترية

1. سارتر و الحزب الشيوعي **69**

2. من الإنسان الفرد إلى الجماعة **74**

3. جدلية الحرية و الضرورة **78**

4. سارتر بين مؤيديه و معارضيه **82**

الخاتمـة **90**

قائمة المصادر و المراجع **94**