الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامـــعة تـــيارت

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر تخصص فلسفة غربية حديثة و معاصرة

الموسومة ب

مفهوم الجسد في الفلسفة الغربية

"جان بول سارتر أنموذجا"

– إعداد الطالبتان :

– بن كاملة كريمة

– بختي فتيحة

الأستاذ المشرف

• بوروينة محمد

لجنة المناقشة	
- بوروينة محمد	مشرف
- مبارك فضيلة	رئيس
- لكحل فيصل	مناقش

السنة الجامعية:

2022/2021

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

***أهدي ثمرة جهدي هذا المتواضع إلى كل من علمني حرفا أساتذتي في الطور الإبتدائي والمتوسط ،الثانوي والجامعي.**

إلى سر إبتسامتي والتمي منحتني من حنانها و حملت الصعاب من أجلي "أمي الغالية".

إلى من أحمل إسمه الذي انجب فربى و طلب فلبى والذي لم يبخل علي يوما ما "أبي الغالي".

إلى من قسمت معهم معيشة الحياة إلى "أخواتي" و"إخوتي"

إلى زميلاتي و زملائي في التخصص.

شكر

تتسابق الكلمات وتتزاحم العبارات لتنظم عقد الشكر الذي لا يستحقه إلا انتم يامن كنتم لهم قدم السبق في ركب العلم والتعليم ، إليكم يامن بذلتم ولم تنتظرو العطاء ، إليكم اساتذتي أهدي عبارات الشكر والتقدي والإحترام.

كما أتقدم بالشكر الخاص لأستاذي المشرف الدكتور "بوروينة محمد" لدعمه وتوجيهاته القيمة ونصائحه السدسدة التي أفادتني كثيرا.

ودون أن يفوتني الأمر أتقدم بالشكر الكبير إلى أعضاء لجنة المناقشة على تكبدهم العناء في قراءة مذكرتي .

كم ا أتقدم بالشكر إلى الطاقم الإداري لكلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية بالخصوص تخصص فلسفة.

– خطة البحث :

- **مقدمة**
- **الفصل الأول :كرونولوجيا وجيانولوجيا المفهوم .**
- **المبحث الأول :جينيالوجيا المفهوم (الجسد – لغة – اصطلاحا)**
- **المبحث الثاني :كرونولوجيا الجسد في الفلسفة .**
- **الجسد عند اليونان (عند سقراط ،عند أفلاطون ،عند أرسطو)**
- **الجسد في عصر الحداثة (عند ديكارت ،عند سبينوزا)**
- **الجسد في الفلسفة المعاصرة (عند نيتشه ،عند ميرلوبونتي)**
- **المبحث الثالث :تيارات الوجودية .**
- **سارتر(حياته، مؤلفاته، تأثره بالفلاسفة) في الملاحق**
- **الوجودية (معناها ،نشأتها ،مبادئها)**
- **الوجودية من المنظور التاريخي .**
- **الفصل الثاني : الجسد في الفلسفة الوجودية "جان بول سارتر" أنموذجا.**
- **المبحث الأول :الجسد في الوجودية.**
- **المبحث الثاني :علاقة الجسد بين الأنا و الآخر ، أو وجود الغير – و الوجود لأجل الغير عند سارتر.**
- **المبحث الثالث : علاقة الجسد بالحرية .**
- **الفصل الثالث :وجودية سارتر.**
- **المبحث الأول: أصل العدم .**
- **المبحث الثاني : الوجود و العدم .**
- **المبحث الثالث :إنتقادات وجودية سارتر.**
- **خاتمة.**

- مقدمة :

-يعد موضوع الجسد أكثر المواضيع التي تندرج ضمن إطار (المعرفة البشرية) وخصوصا الجانب المتعلق بالذات الإنسانية، باعتبار أن الجسد مرتبط بالإنسان بالأساس. بحيث لا يمكننا تصور معالجة هذا الموضوع دون الإهتمام بالإنسان، تطور مفهوم الجسد في الفكر الفلسفي، إذ اهتمت الفلسفة الوجودية بمسألة الجسد، ولعل أبرز من مثل هذا الاهتمام هو الفيلسوف الفرنسي المعاصر "جان بول سارتر". إذ عالجت هذه المسألة بمقولاهتا الأساسية، ومن منطلق فينومينولوجي، يؤسس لهذا المفهوم "الجسد" و يطرح أبعاده وعلاقته بمواضيع فلسفية أخرى، بحيث أن ما توصلت إليه هذه الفلسفة مناهض ومخالف لما تطرقت إليه هذه الفلسفات السابقة.

-لقد خص "سارتر" الجسد بأهمية ملحوظة بحيث جعله مقترنا بالوجود البشري، لا بل اعتبره جزء من الوجود، واعتبر بأن الوجود هو ما يجعل الجسد موجودا ويمنحه صفة الوجود كذلك. لقد جرنا موضوع "الجسد" إلى الفهم الناقص بخصوصه باعتباره عنصر مغيب الاهتمام والإلتفات ،الجدير بالذكر في الفلسفات السابقة.

-فكانت المدرسة الوجودية هي من أعادت الاهتمام لهذا العنصر، لأنه هو الذي يحدد لنا الوجود الفردي، إذ حاولت الوجودية أن تقدم الفهم الصحيح للجسد وحاولت أن تشير إلى أن تبيان الجسد في تاريخ الفلسفة نتيجة الغموض الذي كان يحتويه.

-ومن بين الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع هو راهنيته بالموازاة مع مواضيع فلسفية أخرى،و طبيعة التخصص و أهميته الفلسفية تستدعي أن يكون موضوع المذكرة من جنس التخصص فلسفة غربية حديثة ومعاصرة.

ضف إلى ذلك حضور الوجودية في طيات الفكر الفلسفي بدأ يقل نوعا ما و نقصد الاهتمام بالدراسات الفلسفية حول الجسد في الثقافة الغربية المعاصرة إنزاح اهتمامها نوعا ما عما طرحته هذه الفلسفة، لهذا كان هذا الاشتغال الفلسفي فرصة لاستدراك غياب اهتمامات هذه الفلسفة المتمثلة على وجه الخصوص في "الجسد".وكذلك الغرض من هذا الإشتغال هو اتجاه خصوصية النظرة الوجودية للجسد مقارنة بتاريخ الفلسفة برمته ومحاولة الوصول إلى التصور الوجودي لمسألة الجسد.

– طرحت مسألة الجسد وحملت في طياهتا إشكالية عميقة تستوقفنا كباحثين، هذه المسألة المتمثلة في ما طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر في بناء منظومة انطولوجية معرفية عند سارتر؟.

ومن بين الأسئلة التي تترتب على هذا الإشكال مايلي:

- هل المعرفة الحقيقية للذات الإنسانية تتم من خلال معرفة الجسد؟ -
- إذا كان الجسد يحدد وجودي، هل بالضرورة يحدد وجود الآخرين؟
- ما هي إسهامات الفلسفة المعاصرة في إعطاء الجسد قيمته الحقيقية وتحديدا في الفكر السارتري؟

ومن بين التفسيرات و الفرضيات المؤقتة التي تفسر وتدخل ضمن الجسد في التصور الوجودي وخصوصا السارتي فقد نجد أن "سارتر" أراد من خلال معالجته لمسألة الجسد أن يربط الجسد بالتجربة الوجودية، ويجعله كتجربة يعيشها الإنسان إنطلاقا من إرتباطه وعلاقته بالعالم. بحيث أنه وازن أو ساوى بين الجسد والوجود إنطلاقا من علاقتهما بالفرد الإنساني العيني.

-فقد إشتملت هذه المذكرة على مقدمة طرحنا فيها أهم التصورات التي يقوم عليها بحثنا ، وطرح إشكالية موضوع البحث ثم فصلنا فيها بثلاث فصول ،كل فصل يحتوي على ثلاث مباحث .

-الفصل الأول المعنون ب "كرونولوجيا المفهوم" المبحث الأول خصصناه لجينيالوجيا المفهوم قمنا بتعريف "الجسد" و" الجسم " و"البدن " ،أما المبحث الثاني المعنون ب "كرونولوجيا الجسد في" الفلسفة الغربية"عرضنا فيه الجسد عند اليونان ،و الجسد في عصر الحداثة ،والجسد في الفلسفة المعاصرة ، أما المبحث الثالث عنون ب "تيارات الوجودية "عرضنا فيه حياة الفيلسوف ، بالإضافة إلى معنى الوجودية و نشأتها و مبادئها و تاريخها.

-أما الفصل الثاني فقد عنوناه لأنموذج دراستنا :"الجسد في الفلسفة الوجودية "جان بول سارتر" أنموذجا، فقد فقد تطرقنا في المبحث الأول إلى الوجودية والجسد ، أما المبحث الثاني :علاقة الجسد بين الأنا و الآخر ،أو وجود الغير – والوجود لأجل الغير ،و علاقة الأنا بالآخرين بين الإلتقاء و التأسيس أما المبحث الثالث علاقة الجسد بالحرية.

-أما الفصل الثالث المعنون ب "وجودية سارتر "يتضمن ثلاث مباحث المبحث الأول: أصل العدم ،والمبحث الثاني الوجود و العدم بالإضافة إلى المبحث الثالث والأخير انتقادات وجودية سارتر.

- و في الأخير وضعنا خاتمة للبحث كخلاصة للبحث ،بالإضافة إلى قائمة المصادر والمراجع.

أما من حيث المنهج الذي اعتمدته في إنجاز هذه الدراسة، فقد اعتمدت على قراءة النصوص الفلسفية و تحليلها و تحصيل المقاربات حول الموضوع بغية "استخلاص تصور "سارتر" للجسد.

-أما من حيث الصعوبات التي واجهتنا في هذا المبحث، مع الإشارة إلى أنه لا يخفى على القارئ أن كل عمل أكاديمي لا يمكن أن يخلو من بعض العراقيل والصعوبات التي تواجه أي اشتغال أكاديمي. ومن بين هذه الصعوبات، كوني تعاملت في التحليل مع النصوص الأصلية التي تطلبت الترجمة بحكم أن موضوع "الجسد" جد معقد ومتداخل مع مفاهيم وتصورات سارترية أخرى.

-أما من حيث الدراسات السابقة، فإن موضوع الجسد قد خصص له مجال للدراسة و الإشتغال حيث نجد بعض الاهتمامات بخصوص الجسد ومن بين هذه الدراسات:

:-بولمشرة خولة: مفهوم الحرية عند جان بول سارتر، مذكرة ماستر أكاديمي منشورة، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، جامعة الجزائر، ورقلة، 2017 – 2018.

.-بوطيبة أم الجيلالي: أنطولوجيا الجسد في فلسفة جان بول سارتر، مذكرة ماستر منشورة، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، جامعة الجزائر، سعيدة، 2015 – 2016.

. براشد بخدة: الإيمان و الإلحاد في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، هنري برغسون و جون بول سارتر نموذجين، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2 ،الجزائر، 2018 – 2019.

الفصل الأول

- الفصل الأول:

- جينيالوجيا و كرونولوجيا المفهوم .

المبحث الأول : جينيالوجيا المفهوم (الجسد – لغة - اصطلاحا) .

المبحث الثاني: كرونولوجيا المفهوم في الفلسفة

- الجسد عند اليونان (سقراط، أفلاطونن أرسطو)

- الجسد في عصر الحداثة (ديكارت، سبيونزا).

- الجسد في عصر الفلسفة المعاصرة (نيتشة، ميرلوبونتي).

المبحث الثالث: تيارات الوجودية.

- الوجودية (معناها، نشأتها، مبادئها، منظورها التاريخي).

–المبحث الأول :جينيالوجيا المفهوم (الجسد – لغة – اصطلاحا)

–مدخل مفاهيمي :

1- الجسد : **Le corp**

أولا لغة: (مفرد): جمع أجساد: جسد، جثة بلا روح في جسده صلابة- نحيف الجسد- (وألقينا على كرسيه جسدا)، (أخلاط الجسد: الدم والبلغم والصفراء والسوداء، جسدا وروحا بكامل قواه)[1].

ثانيا اصطلاحا:

يعد الجسد من اهم مواضيع التي تم دراستها في شتى العلوم وخاصة الفلسفة التي لعطته اهمية كبيرة بكونه موضوع علمي جاء لفهم الانسان وكينونته وذالك لان الجسد هو مادة الهوية في المستوىالفردي والجماعي والفضاء الذي يجعلنا نركز على مفهومه. فالجسد من اشد المفاهيم الفلسفية التباسا عند تحديظ وربما هذا الالتباس راجع بالنظر للى تفسير هذا المفهموم في الفكر الفلسفي، وهكذا يحيل الجسد على سلسة من الملفوظات الدالة على وجوده المتعددة والمتنوعة ، فالروح مادة رخوة توحي في المقابل بالشكل المحسوس الفارغ .

وللبدن تحديد للبعد الوظيفي الصادر عن الفعل الاعضاء والجسم ابراز للكينونة الفزيائية الواصلة بين موضوعات الكون.وهذا يجعلنا الى وضع تحديد مفهوم الجسد وخذا يطرح اسئلة متعددة عن مفهوم الجسد ؟ وكيف سينظر له ممفهوم ؟

فالجسد هو ماعبرت عنه اللغة الالمانية بعبارة Lipاي :االحم ويجود ايضا بالالمانية (kopekالمستعمل في الفيزياء اي: الجسم كلمة Lipاذن هي المفهوم جامع بين الحقيقة الفزيائية والعقلية والتي هي نحن اجسادنا:[2]

وعليه نجد ان الجسد هو الذي يحدد هوية الانسان ووجوده وذالك من خلال تحديده لنوع العلاقة الاسرية والاجتماعية والثقافية ، وهناك نجد علاقة الانسان بجسده تنتج عن مفهوم ثقافي واجتماعي.

جسد ، الجسم ، حزم ، corp, Body , kopek

كل غرض مادي يكونه، ادراكنا اي كل مجموعة كيفيات يتمثلها مستقلة عنا وواقعة في مكان من خواص اساسية المدى الثلاثي الابعاد والكتلة. [3]

الجسد في الاتنية : Mois corpus

الجسد في الفرنسية : le corp

---

[1]- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، ط1، القاهرة: عالم الكتب، 2008، ص373.

[2]– فلسفة الجسد ، سمية بدوح ،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، سنة الطبعة 2001، ص12

[3] – اندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، منشورات عويدات، بيروت ،الطبعة الثانيةسنة2001،ص231

الجسد في الانجليزية : Body corp

الجسد في الالمانية : Leib

ومن هنا نلاحظ انه توجد ثلاث كلمات في اللغة العربية تعبر عن مصطلح واحد وهو الانسان وتمثلت في كل من الجسم ، البدن الجسد.

كلمة الجسد في الاتنية مشتقة من مصطلح corpus_corisبالفرنسيةle corps))تتحمل لوحدها عبئ التعبير عن الانسان ، رغم انها في الاصل العام لترتبط بالانسان الا عندما تخلق بها صفة الانسانية le corps humain

بالنسبة للانجليزية هناك مرادفين هوما Body, corpsونجد في مصطلح Body هو الاخص من مصطلح corpdالذي يعني الانسان في كامل امتداداته وابعاده.[1]

-خلاصة:

من خلال ماتقدم نستخلصه ان الجسد هو الحياة نفسها ، بكل تجلياتها ومظاهرها القوية ، به نتذكر الماضي ونحيا فيه الحاضر ونعيش بيه للمستقبل ، يجري فيه سبيل هائل يتخلله ويعلو عليه وينقذ في جميع نواحيه، هذا الجسد فكرة اروع من فكرة الروح والنفس القديمة ، فهو بشتى ابعاده عنوان انخراطنا في الحياة الارضية ، هو ارضنا الاول ، وعليه يجب استقباله وفق ايتقبالنا وتعاملنا مع الحياة بمنطقها العميق .

[1]- المرجع سابق ص 231.

المبحث الثاني :

- كرونولوجيا الجسد في الفلسفة.

-الجسد عند اليونان (سقراط -أفلاطون -أرسطو)

-الجسد في عصر الحداثة (ديكارت -سبينوزا)

-الجسد في الفلسفة المعاصرة(نيتشه – ميرلوبونتي)

-تمهيد :

-ارتبط الفكر اليوناني بالروح الميتافيزية التي تصبغ كل تفكير وكل تصور يظهر في الساحة الفلسفية اليونانية أن تحسم الجسد "في مقابل النفس" لكن ما يجب الإنتباه إليه بخصوص التصورات الفلسفية وخصوصا اليونانية أن الأصل واحد و الفرع يختلف ، ما يمكن الإشارة إليه أن الإغريق قد استفاد بشكل أو بآخر من تجربة التفلسف حول النفس والجسد ،كذلك الأمر الذي يمكننا تجاوزه هو أن ماهو السبب الذي لم يسمح للفلسفة اليونانية أن تهتم بالجسد بنفس أو ماهي تصورات الفكر اليوناني بخصوص مسألة الجسد.؟ درجة إهتمامه بالنفس.

أولا :الجسد في الفلسفة اليونانية.*

1-الجسد عند أرسطو:

لقد تباينت آراء الفلاسفة الرواد في اليونان القديمة حول طبيعة العلاقة بين النفس و الجسد. فلم يفاضل أو يفصل "أرسطو" . بين هذه الثنائية، وإنما اعتبرها جوهرين مكونين للإنسان، لا يمكن أن يتحقق وجوده . إلا بحضورهما معا.

-اعتبر "أرسطو" أن الإنسان هو الكائن العاقل المفكر بفضل وجود النفس فيه و ليست النفس هي التي تفكر بمعزل و بتطليق للجسد و الإنسان عموما. لقد ربط "ال معلم الأول" ثنائية الروح و الجسد من خلال أنطولوجيا الهيولي (المادة) و الصورة. فلا يمكن الفصل بينهما و حضور الأولى يستدعي حضور الثانية فلا سبق أحدهما على الآخر باعتبارهما متلازمين في الكينونة على حد تعبير المنطق الأرسطي .فإذا كان صاحب "الجمهورية الفاضلة" . قد فصل بين النفس و الجسد و اعتبر أنطولوجيا النفس لا تضاهي . الجسد لا في ال . مرتبة ولا ف ي المهمة الأنطولوجية، م . ما دفعه إلى استبعاده كلية، فإن صاحب "كتاب النفس" لم يعتبر الجسد عبء على النفس و قبر لها و لم يسع إلى الفصل بينهما، نتيجة ارتباطه بالشهوات و الانفعالات و الغرائز و الأهواء. وإنما عمل على التوحيد بينهما، و الالتفاف إليهما من منطلق أنهما (النفس / الجسد) وحدة و ثنائية تكون الإنسان ولا تتكون لنا الصورة الحقيقية للإنسان إلا من خلال كونه إنسانا بنفسه / صورته.

فالنفس هي ما يشكل حقيقة الإنسان كإنسان بالدرجة الأولى لقد ورد في كتاب "النفس" لأرسطو تعريفه للنفس، من منطلق: تصوره لأنطولوجيا الهيولي و الصورة، إذ يقدم تحليلا لكل منهما بقوله: ((...) . ليست المادة في الحقيقة إلا أمرا نسبيا، إذ هي الشيء الذي يمكن أن ينقلب فيصير شيئا آخر (...) إن الرخام يعد مادة للتمثال و الخشب مادة للمقعد و من الممكن أن يصبح الرخام تمثالا كما يمكن أن يصير شيئا آخر. كذلك الخشب فإنه قد ينقلب مقعد أو مائدة. ولما كانت المادة أمرا نسبيا، بالمعنى السابق، وهذا العنصر هو ما يطلق عليه اسم الصور) [1]."

[1]- ينظر: فاروق عبد المعطي، الأعلام من الفلاسفة: أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1 ،1992 ، ص74،ص77.

لقد أوضح "أرسطو" . أن الصورة تمنح للشيء صفة الوجود و تجعله ذاتا متميزة و متباينة عن غيرها. وقد رأى بأن التفرقة بين المادة و الصورة قد تحيلنا إلى الفصل الذي نمارسه بين النفس و الجسد (فالإنسان لديه جوهر واحد كالتمثال تماما والجسد مادته والنفس صورته وفيه تتحد المادة والصورة اتحادا جوهريا. كما أنه لا يمكن فصل صورة التمثال عن الحجر أوالرخام إلا بتحطيم التمثال نفسه)[1].

لقد ذكرنا سابقا بأن كتاب النفس "لأرسطوطاليس" ناقش مسائل فلسفية أساسية في تاريخ الفلسفة من بينها مسألة العلاقة بين النفس و الجسد. . إذ يقول بهذا الصدد من خلال دراسة النفس جزءا من العلم الطبيعي. (...)ويبدو أن دراسة النفس تعين على دراسة الحقيقة الكاملة و بخاصة علم الطبيعة)الطبيعيات (لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحي).[2]

نلاحظ من خلال هذا القول الفلسفي أن النفس هو ما يحدد وجود الإنسان وماهيته، دون فصل أحده ما عن الآخر إلا في حالة الموت إذ تفنى بفناء الجسد، إن ما يميز النفس أنها قوة محركة تحرك الجسد ولا يمكن للعقل أن يتصور انفصال أحدهما عن الآخر، فلا وجود لأحدهـ . ما بدون الآخر وتبعا ل . هذا القول فإذا غاب الطرف الأول يغيب الطرف الثاني لا محالة.

لقد تطرق "أرسطو" في مؤلفه الموسوم "النفس"، بأن هناك أنواع عديدة من النفوس ،وكل نوع له مهمة معينة ونحيلة إلى أمر معين يختلف عن النوع الذي سبقه ، إذ يقول :"(...)بأن توجد جميع قوى النفس في بعض الكائنات ،والقوى التي عددناها هي القوة الغاذية والنزوعية والحساسة والمحركة والمفكرة وليس في النبات إلا القوة الغاذية فقط)[3].

من هنا يمكننا أن نقول بأن "أرسطو" اعتبر النفس المفكرة تخص الكائن الحي (الإنسان) . وحده دون غيره من الكائنات ومنه، فهي التي تحركه مادامت قوة مفكرة و تدفعه على أن لا يوجد الفكر بدون البدن، فإذا كان التصور الأرسطي للصورة (الهيول ي يرمـ ي إلى عدم انفصال و استقلال أحدهما عن الآخر فإن النفس كذلك بهذا المعنى لا تنفصل عن الجسم، ولعل هذا ما قصده "أرسطو" بقوله : (فالنفس لا تغادر الجسد ،فليست النفس إذن ،مفارقة للجسم)[4].

انطلاقا من تحليلاتنا بخصوص أفكار أعلام الفلسفة اليونانية (سقراط – أفلاطون – أرسطو) قد تبين لنا ي تصوره و كان صارم و متعس ي الفصل بين النفس بأن "أفلاطون" . صاحب نظرية المثل قد غالى و بالغ في تصوره و الجسد. لأنه لم يراعي أهمية كل منهما للآخر ولبلوغ المعرفة خصوصا، بحيث أن إلغاء و تهميش الجسد في مقابل النفس و تقديسها و الرفع من قيمتها يشكل لنا إنسان أحادي ينشد الكمال باعتباره أن النفس جوهر لا يغن عنه أزليته تفسر أولويتها على الجسد.

استنادا إلى تصوراته المتمثلة في أن الجسم مرتبط بعالم الحس لا يستطيع أن يتنصل و ينفك من الأهواء و الشهوات الدنيئة التي تحول دون بلوغه المعرفة لهذا تم فصله عن النفس و استبداله بها، نفس التصور نجده عند أستاذه شهيد الفلسفة "سقراط"، حيث

[1] – المرجع نفسه، ص 86

[2] – أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 2 ،2015 ،ص 32.

[3] – أرسطو طاليس، كتاب النفس، (المصدر السابق)، ص 92

[4] – ينظر: فاروق عبد المعطي، الأعلام من الفلاسفة: أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، (المرجع السابق)، ص 43.

يعتبر أن مهمة الفيلسوف هي البحث عن العلم و الحكمة، وأن هذا البحث النبيل و المتواصل يستدعي استبعاد النفس للجسد و تحررها باعتباره يكبتها من خلال امتداداته الحسية الوهمية التي تبعث على الخداع و كذا الزيف.

وصولا إلى "أرسطو" الذي حاول نوعا ما أن يبتعد عن تبني تصور أستاذه "أفلاطون"، فيما يخص مسألة العلاقة بين النفس و الجسد.

اعتبر "سقراط" أن ما يميز النفس و الجسد أنهما وحدة متكاملة لا غنى لأحدهما عن الآخر، فلا نستطيع أن نفرط في النفس، كما أننا لا نستطيع أن نهمل أحدهما، لكن، هناك أولوية فقط للنفس على الجسد، فهي التي تحركه و تتحكم فيه دون إلغائه أو تهميشه أو النظر إليه نظرة تحقيرية، مادام أن الكائن الحي البشري نفسه هو توليفة بين النفس و الجسد.

فعجبا لمن يفصلون بين الهيولي و الصورة دون علم منهم أنهم يشوهون ماهية الكائن الحي، يحكم أن الفصل بين المادة و الصورة ما هو في نهاية المطاف إلا فصل بين النفس و الجسم. وهذا ما يعبر عنه "أرسطو" بقوله ((...)إن تركيب النفس مع الجسم هومننوع تركيب المادة بالصورة ، ولذلك لا يمكن أبدا اعتبار النفس والجسم شيئين مستقلين ، بل يجب اعتبارهما وجهين لكائن واحد)[1].

فهناك علاقة بين النفس و الجسد بصفة دقيقة ،بحيث أن (النفس جوهر مفكر تختص بانفعالات وآثار دون غيرها)[2].

إن مسألة الجسد ف ـ ي الفلسفة اليونانية لم تلق اهتماما ملحوظا و إنما كرست عليها الاحتقار و التهميش للجانب الآخر من الكائن البشري المتمثل في الجسد. فنحن لن نكتف باستنطاق المعلم اليوناني بخصوص ـ المسألة المذكورة سابقا، وإنما سيذهب بنا الحديث إلى استنطاق الفكر الفلسفي الحديث لنرصد نظرته الفلسفية و ما إن كانت النظرة إلى الجسد قد تغيرت أو أصبحت أكثر رقيا. .

2-الجسد عند أفلاطون :

جاءت محاورة فيدون ببيان يقوم على تأسيس مشروعية إقصاءالجسد عن الفعل التفلسفي وهذا ما نقله أفلاطون عن لسان معلمه سقراط، وتعلم(أن ممارسة الجدل كان نشاطا رئيسيا في أكاديمية افلاطون الذي كان ينتمي إليها أرسطو)[3] وكون أن الإنسان مركب من جوهرين وهما الروح والجسد فيرى أفلاطون أن الروح تسكن في عالم المثل أما الجسد فعالمه ، فهذا ما جعل أفلاطون يرفض فكرة السفسطائيين الذين ينادون بالحس، من خلال قول بروتاغوراس (الإنسان مقياس كل شيء ، والحقيقة تدرك بواسطة الإحساس المباشر نفسه أي أن الإحساس هو معيار الحقيقة [4].

[1] – ينظر: مجدي كامل، أرسطو المعلم الأول، دار الكتاب العربي، دمشق – القاهرة، ط 1 ،2011 ،ص 101

[2] – ينظر: ماجد فخري، أرسطو: المعلم الأول، دار الأهلية، بيروت – لبنان، ط 1 ،1988 ،ص 64.

[3] – محمد فتحي عبد الله ، الجدل بين أرسطو وكاونت الطبعة 1 ستة 1955 ،ص16.

[4] – محمد عبد الرحمان مرحبا ، الموسوعة الفلسفية الشاملة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ،عويدات للنشر والطباعة ، بيروت. –لبنان ،2007 ص127.

وهنا نجد السفسطائيين قامو بربط الحقيقة بالنسبية الذاتية التي تقوم على حواس دون الإعتماد على الآخر أي على أساس معارفهم تقوم على الحواس ،فمن هنا نجد أن مركز المعرفة عند السفسطائيين حول نقدهم للتصور العقلاني لعلاقة الجسد بالروح ، فقد قام أفلاطون بعرض محاورته المعروفة بمحاورة فيدون التي لخصت أمرين مهمين هما :

أولا :(تعريف سقراط للموت المؤكد وذلك حين تنفصل الروح عن الجسد ، و ثانيا جاءا رد على أناكس جوراس وتصوره أن الفكر المادي مرفوض من قبل أفلاطون كونه يعتبر أن العقل هو العلة الحقيقية لسلوك الجسد عكس السفسطائيين الذين أرجعوها إلى النفس كونها تفسد الجسد لقد إستطاع أفلاطون أن يصل إلى حقيقة التوسط بين العالم وبين الله عن طريق عالم المثل لأن الصور عند أفلاطون هي الواسطة بين الله وبين العالم الأرضي)[1]. فمن خلال نظرية المثل التي جاء بها أفلاطون التي بها يسعى إلى تحقيق التوسط بين العلم والله نجد أن أفلاطون قام بالإشارة إلى الصورة التي كانت عبارة مجموعة من أفكار الله ومنذ الأزل وبها يتم خلق الأشياء و هذه الحقائق التي وصل بها أفلاطون كانت عبارة من نتاج عقله .

إن المحاورات التي جاء بها أفلاطون نجدها قائمة على المعرفة دور العقل وهو الفعال للوصول إلى تلك المعرفة كما أنها سلطت الضوء على ثنائية الجسد والروح ونجد أن تلميذه أرسطو سار على نفس خطى أستاذه أفلاطون فقام أرسطو بالتمييز بين الصورة والهيولة .وما دمنا نتكلم هنا عن الجسم ذي صفة معينة ونعني بهذه الصفة وجود الحياة في الجسم ، (فليسالجسم هو النفس ، لأن الجسم ليس صفة لشخص بل الأولى أنه نفسه حامل وهيولي ،ويترتب علىذلك أن النفس بالضرورة جوهر، بمعنى انها صورة الجسم الطبيعي ذي الحياة بالقوة)[2].

3-الجسد عند سقراط :

آلة الموت هو خلاصها وتحريرها، شهيد الفلسفة بأن النفس جوهر روحي قائم بذاته ، والجسد ليس إلا Socrateيرى سقراط ويؤكد أن معرفة الإنسان لنفسه ليسمعناه معرفته لجسده من خلال المقولة المكتوبة على معبد دلفي (أعرف نفسك بنفسك)[3].

فمن خلال هذه العبارة السقراطيية الشهيرة نلاحظ أهمية الإشارة إلى الإعتناء بالجسد وهذا ما حاول أفلاطون التأكيد عليه من خلال أفكاره في محاورة "فيدون " أو في "خلود النفس" على لسان" سقراط " الذي اتهم بالتمرد و إفساد عقول الشباب و تسميع أفكارهم ، ولعل هذا ما حاول إبلاغه من خلال الفكر الأفلاطوني إذ يقول (ليس لي عمليا من هدف ،وأنا أكبر الشوارع ، إلا أن اقنعكم شبابا و شيبا ،في أنه لا يجب أن تعطي الأهمية للأجساد والغنى ،بل أن يعمل بقدر المستطاع من الحماسة من أجمل كمال النفس)[4]. فمهمة "سقراط "كفيلسوف تحددت من خلال إقناع فئة الشبان و الشباب من أجل الإقلاع عن الإهتمام

[1]- عبد الرحمان بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، دار القلم للنشر والتوزيع الطبعة 1979 ، ص99.

[2]- أرسطو طاليس ،كتاب النفس ،تر :أحمد فؤاد الأهواني ، الطبعة 3،سنة 2005،ص42.

[3]- خديجة زيتلي ، أفلاطون ، السياية ، المعرفة ، المرآة ،دار الأمان الرباط ،ط1 ،2011 ، ص170.

[4]- ثيوكاريس كيسيديس ، سقراط مسألة الجدل ، ترجمة : طلال السهيل ، دار الفارابي ، بيروت – لبنان ، ط1 ، 1987 ، ص176.

بالجسد و إنما ينبغي أن يلتفتوبما فيه الكفاية إلى النفس ودرجة كمالها بإعتبارها الجوهر الذي يميز الإنسان مع إختلافها عن الجسد ، فما دامت النفس السقراطية تتحكم في الجسد و تدد من خلالها قيمة الإنسان الأخلاقية.

- ثانيا : الجسد في عصر الحداثة

1- ديكارت و ثنائية النفس والجسد:

Rationnel عن الثنائية من خلال المذهب العقلاني R.DECARTEعبر أب الحداثة روني ديكارت في فلسفة العقل و في الديكارتية خصوصا. ويرى صاحب الثنائية أن الإنسان يكون مركب من جسم وعقل ,إن العقل و الجسد الجسم شيئان مختلفان و متميزان الجسم يمثل الشيئ المادي و العقل يمثل شيئا غير ماديا ويرى ديكارت ان الإنسان مركب من عنصرين منفصلين تمام الإنفصال العقل و ماهيته التفكير و الجسم و ماهيته الإمتداد ولا توجد خاصية لأحدهما في الآخر ويرى ديكارت أنه لا توجد علاقات منطقية تربط بين ما هو عقلاني وماهو جسماني او مادي طبيعي .وهذا ما يفسر إنفصال و استقلال النفس عن الجسد.وهذا ما يعبر عنه ديكارت بقوله : (إن نفسي جوهر مفكر متمايز أتم التمايز عن الجسم ....ومن ثم فإن روحية النفس وتمايزها عن الجسم حقيقتان عقـليتان ومستقـلتان من معنيهما 'والجسم بدوره متمايزعن النفس ولا يحتوي في جوهره إلا ما يمكن أن يكون بذاته موضوع فكرة واضحة ومتميزة بمعزل عن كل فكرة أخرى 'فخاصيتها ا أنها مفكرة) [1].

من هنا نستكشف أن الإختلاف القائم بين النفس و الجسم 'بإعتبار الأولى جوهر متمايز وأن خاصية التفكير تخص النفس دون الجسد. وهذا التمايز بين الجوهر العقلي والجوهر الجسماني هو ما يعرف بإسم الثنائية الديكارتية .أي أن هذه الثنائية تنفي وجود إتصال بين العالم العقلي و العالم المادي 'ويشير إلى أن النفس روح بسيطة مفكرة والجسم امتداد قابل للقسمة ، وليس في مفهوم النفس شيئ ما يخص الجسم وليس في مفهوم الجسم شيء ما يخص النفس. فهو يميز بين النفس والجسم وبنفس الوقت يؤكد على إتحادهما.

يعتبر ديكارت أن الوظائف الجسمية مثل "الهضم و التحرك و التنفس" أنها تنجم عن آلية تنبع من إرادة الله ذاتية الحركة و شبهها بحركة الساعة. ديكارت نفسه لم ير بعد معضلة العقل و الجسد –بل كان لديه – في نظره- شيئ يرقى إلى حل المعضلة .كان منتقدوه الذين إكتشفوا المعضلة في حل ديكارت لها ,على الرغم أن من الصحيح أيضا أن الأمر كان واضحا بسبب تمييز ديكارت الحاد بين العقل و الجسد تضمن تمييز الخصائص المحددة أو السمات الرئيسية كما أسماها للعقل و الجسد وهي الوعي و الإمتداد.على الرغم من أن ديكارت كان محقا بلا شك في أن الأشياء التي لها طبيعة مختلفة جدا قد تتفاعل مع بعضها البعض ,إلا أنه في الواقع لم يكن محقا في تفسيره لكيفية تفاعل أشياء لها طبيعة مختلفة من قبيل إختلاف طبيعة العقل و الجسد.

[1]- ايميل برهييه, تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر, ترجمة: جورج طرابيشي, دار الطبعة ,ط3,الجزء الرابع ,2004,ص104.

"انفعالات الروح" إنهما يتفاعلان من خلال الغدة الصنوبرية التي هي كما كتب"المقر الرئيس للروح"والتي تحركها الروح لتحرك الأرواح الحيوانية أو تيارات الهواء من الحويصلات المجاورة لها كان لديه أسبابه لإختيار هذا العضو ,حيث أن الغدة الصنوبرية صغيرة و خفيفة وليست ثنائية الجانب و موقعها مركزي . (فالإحساس بالجوع يؤدي إلى تقلصات المعدة و الإسراف في الشراب قد يصاحبه الهذيان ,وأن هذا التفاعل يتم عبر وسيط متمثل في الغدة الصنوبرية " التي تقوم في الدماغ على إستقبال الإشارات من سائر أعضاء الجسد La Glande pénial" وعضلاته وأعصابه ,أو ما اصطلح عليه بالأرواح الحيوانية).[1]

بنى ديكارت إفتراضه بأولوية النفس على الجسم على إفتراض أن الشيئ المفكر يجب أن يكون حائزا على جوهر مفكر وهو العقل أو النفس. لقد عالج" ديكارت "بإسهاب في مسألة الثنائيات في مؤلفه الموسوم ب "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى 1641 " ويوضح هذا التمايز بين النفس والجسم بأسلوب نثري عميق إذ يقول : (حسبت أولا، أن لي وجها ويدين وذراعين، وكل ذلك الجهاز المؤلف من لحم وعظم على نحو ما يبدو في جسم الإنسان ، وهو الذي كنت أدل عليه باسم البدن. حسبت أيضا أنني أتغذى و أمشي و أحس وأفكر نسبا لنفسي جميع هذه الأفعال ، وسواء بحثت مطولا في ماهية النفس أو لم أبحث، فقد طنت أتصورها شيئا نادرا ولطيفا جدا، كشعلة أو نسيم رقيق للغاية. أما الجسم فما شككت يوما في طبيعته، بل كنت أظن أنني أعرفه معرفة متميزة (...)، فهو كل ما يمكن أن يحده شكل) .[2]

وفي كتابه "التأملات "يتبين لنا أن الفكر عنده مستقل بذاته أي لايحتاج إلى شيئ آخر ، أي لا يحتاج إلى جسد ليوجد هو كمفكر بل على العكس إنه والأكثر تميز ووحدة وثبات من الجسد ،و أن لا وحدة بين الجسم والنفس ، كلاهما مستقل عن الآخر. النفس جوهر مفكر يخص الكائن البشري ،وأن سمة التفكير لها إرتباط بالنفس لا بالجسم .وهذا ما توضحه المقولة :(... النفس هي الجزء المتميز عن الجسم ...والذي قلت عنها آنفا أن طبيعته لا تتمثل إلا في التفكير) وقد بين لنا ديكارت أن ماهية الجسم تختلف كلية عن ماهية النفس وهي الإمتداد.[3] إذ يبين رأيه في موضع آخر فيقول :(... لنأخذ هذه القطعة من الشمع، لكن، بينما أنا أتكلم، إذا بها توضح قرب النار، فيتطاير ما بقي من طعمها، وتتلاشى رائحتها، ويتغير لونها، ويذهب شكلها ويزيد حجمها، إذ تصير من السوائل و تسخن حتى يكاد لمسها يصعب، فلا ينبعث منها صوت مهما تنقر عليها، أتزال الشمعة هي ذاتها بعد هذا التغيير؟ الحق إنها باقية...).[4] إذن ديكارت يحلل قطعة الشمع فيحذف عنها الشكل و اللون و الطعم والرائحة و الحجم فلا يبقى في النهاية إلا الإمتداد، وأن العالم المادي موجود ويرجع

[1] – هشام العلوي ,الجسد بين الشرق و الغرب :نماذج وتصورات منشورات الزمن ،الرباط،دط،2003،ص54.55

[2] – رنييه ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى :تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز عن جسمه ،ترجمة:كمال الحاج ،منشورات عويدات ،بيروت– باريس ،ط4، 1988،ص72.

[3] – رنييه ديكارت حديث الطريقة،ترجمة عمر الشارني ،المظمة العربية للترجمة ،بيروت–لبنان،ط1، 2008، ص274.

[4] – رنييه ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى :تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز عن جسمه "المصدر السابق"ص77.

فهمه إلى الذهن لأن البرهنة الذي هو مفهوم ذهني إذن معرفة الجسم تكون عن طريق الذهن على العالم المادي لا توجد إلا في التأملين الخامس والسادس فديكارت أراد أن يبين فقط أن المعرفة الذهنية لا تنتج عن الحس.

لم تستطيع الفلسفة الحديثة مع رنييه ديكارت ولم يكن بمقدورها أن تفصل و تحسم في مسألة قيمة الجسد و علاقته بالنفس.

إن العلاقة التي نجدها بين الجسد و النفس عند ديكارت كانت علاقة جوهرين مستقلين متميزين .

ويرى ديكارت بأن الإنسان يتألف من جوهرين ،هو أن كلاهما مختلف عن الآخر ،يشير إلى أن مع وجود حقيقة الفصل بين النفس و الجسد. ويوضح إلى أنه يمكن للجسد أن يؤثر على الروح :كالرغبة في الأكل والشرب إذ يقول :(بحيث لو جرح جسمي فلست أقتصر على إدراك الجرح بالعقل ،بل أنبه إليه الألم ،فالألم والجوع والعطش وسائ الإنفعالات لا تنال النفس بما هي كذلك ،وإنما هي ناشئة من إتحاد النفس الجسم.[1]

إذا أردنا توضيح هذا الفهم الديكارتي للصلة بين النفس و الجسد فإنه حسب هذا الفيلسوف أن النفس والجسم مستقلين عن بعضهما البعض لكن يبقى الجسم يؤثر في النفس من خلال الغدة الصنوبرية ، وهذا ما يفسر حقيقة إتحاد النفس بالجسد هو ان هذه الغدة التي تحيلنا إلى وجود صلة بينهما . ويمكن تفسير هذه الفكرة من خلال القول التالي : (أن الفصل بين النفس و الجسد لكل منهما صفات تختلف عن الآخر بإعتبارهما جوهرين متميزين لكن معرفة النفس أيسر مثالا و أكثر وضوحا من معرفة الجسد ،فلولاوجود الجسد لكانت معرفتنا بالنفس أكثؤ جلاءا وتميزا و وضوحا)[2]. وكأن وجود الجسد يعيق معرفتنا الواضحة و المتميزة للنفس. فبالرغم من الفصل بين هذين الجزأين المكونين للكائن البشري إلا أنه يؤكد على وجود صلة بينهما .

2- الجسد عند سبينوزا:

لقد تغير التصور و النظرة حول الجسد شيئا فشيئا، خصوصا في مرحلة العصر الحديث وفي الفلسفة الحديثة على وجه الدقة. فبعدما اعتبر "ديكارت" أن النفس رغم انفصالها عن الجسد ومكانتها وطبيعتها المختلفة مقارنة بالجسد، إلا أنهما يتصلان بطريقة آلية، سيختلف الأمر نوعا ما عند فيلسوف "سبينوزا" Spinoza الذي سيعلي من قيمة الجسد في مقابل النفس، ويعتبر أن ما يجب أن يستوقفنا معرفيا و فلسفيا وفكريا هو الجسد و ليس النفس، وحجته في ذلك طبيعة الجسد الغامضة التي تستدعي اهتماما بالالتفات إلى دراسته أيما دراسة..

ثم أن :"تصور الطبيعة البشرية وخاصيتها يكمن في أن الإنسان مركب من جسم ومن نفس ،أي من حال حاضر للإمتداد ، ومن حال حاضر للفكر يتمثل في فكرة هذا الجسم".[3] فمن هذا نستطيع أن نفهم أن جوهر النفس هو الفكر و جوهر الجسم هو الإمتداد. فقد واجه ديكارت مشكلة في بيان الحقيقة العلاقة بين النفس و الجسد بعد أن فصل بينهما ،لكن سبينوزا لم يفصل

[1] – عبد القادر تومي–أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث –مدعمة بنصوص مختارة ،كنوز الحكمة –الجزائر –ط1–2001، ص76.

[2] – إيميل برهييه, تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر, ترجمة: جورج طرابيشي, دار الطبعة ,ط3,الجزء الرابع ,2004, ص209..

[3] – إيميل برهييه ،تاريخ الفلسفة، مرجع سابق ،ص209.

بينهما لمنذ البداية لذلك لم يواجه أي مشكلة ،فهما بالنسبة له كيان واحد لا ينقسم إلى جوهرين متمايزين فقال :"لا تدرك النفس ذاتها إلا بإدراكها لتفاعلات جسمها).[1]

وهي القضية "الأخلاق" واحدة من أحدث القضايا "الأخلاق""L'ethic"عندما صاغ الفيلسوف الديكارتي كتابه 39 من الجزء الخامس "من كان جسمه يملك عددا كبيرا جدا من الإستعدادات ،كان الجزء الأعظم في نفسه أزليا ".إذا ما قارنا هذه القضية مع ما قيل عن وحدة العقل البشري و الجسم في الجزء الثاني وجدناها واضحة ومعبرة أكثر فمن لديه جسم قوي لديه روح مساوية لهذا الجسم في القوة و بالتالي ازلي ، فإن كان هدف الإنسان النهائي هو الخلاص فإن الخلاص لا يتحقق لنا بمعزل عن الجسد الإنساني بالنسبة لسبينوزا لا يمكننا التفكير في الروح دون تناول الواقع المادي للإنسان.

يرى سبينوزا أن علاقة النفس بالجسد علاقة توازي بين ضربي الفكر و الإمتداد فبالنسبة له لا النفس توثر في الجسد ولا الجسد يؤثر في النفس هذا ما يتضح من القضية 2ج 3 (لا الجسم يستطيع أن يدفع النفس إلى التفكير ،ولا النفس تستطيع أن تدفع الجسم إلى الحركة أو السكون أو لأي حال آخر).[2] لأنه لا يمكن لأي حال أن يؤثر في صفة أخرى غير التي ينتمي إليها.

يقول سبينوزا في القضية 7ج 2 (نظام و تسلسل الأفكار هونفس نظام وتسلسل الأشياء).[3] هذا القول يعبر عن التوازي و العلاقة الطردية بين سلسلة إنفعالات الجسم و سلسلة أفكارها ، فبالنسبة له هناك تأثير متبادل بين الجسد والنفس لكن هذا التأثير ليس مباشرا ،ولا يتعدى كونه تطابق بين حالتين إثنين ،هما في الواقع شيئ واحد ،فالتجربة مثلا توضح لنا أن الفرح الباطني يتضح من خلال دقات النبض هذا ما عبر عنه سبينوزا بقوله في القضية 11ج3 (كل ما يزيد من قدرة الجسم على الفعل أو ينقص منها ويساعدها أو يعوقها إنما فكرته تزيد من قدرة النفس على التفكير أو تنقص منها أو تساعدها أو تعوقها).[4]

في القضية الأولى ج5 يقول سبينوزا (بقدر ما تكون أفكار الأشياء وصورها الذهنية منظمة و مترابطة في النفس تكون إنفعالات الجسم ، أعني صور الأشياء ، على نفس النظام والترابط في الجسم).[5] فالتوازي هنا بين الأفكار و الإنفعالات متبادل ،في الأول قلنا أن نظام الأفكار و ترابطهما هو نفسه نظام الأشياء وترابطهما كذلك خلص سبينوزا أن نظام الأشياء ،وترابطهما هو نفسه نظام الأفكار وترابطهما فلا يمكن تصور الجسم بمعزل عن الفكرة أي **النفس** فإنفعالات النفس هي نفسها إنفعالات الجسم والعكس بالعكس.كذلك علينا الإشارة إلى أن النفس لا تعي نفسها بمعزل عن جسدها غلا واسطة تمكن النفس من معرفة

[1] -Spinoza ,l'ethique,traduite par saisset 1842 ,p

[2] – سبينوزا علم الأخلاق ،ترجمة:جلال الدين سعيد،التعريف الثالث ج1 دار الجنوب للنشر تونس ص163.

[3] -. spinoza, l'ethique, op cit ,p 24

[4] – سبينوزا علم الأخلاق مصدر سابق .ص174.

[5] – سبينوزا علم الأخلاق مصدر سابق .ص357.

جسدها غلا واسطة تمكن النفس من معرفة جسدها سوى هذا إنفعالات وأفكار هذا الجسد ،هذا ما تثبته القضية 13ج2 النفس لاتعرف ذاتها إلا من خلال إدراكها لأفكار تأثرات الجسم).[1]

يوضح سبينوزا بأن سر الأنسان في جسمه و ليس في نفسه و يعتبره مكون من جانب روحي وجسمي ،ولا نتصور وجوده بجانب دون الآخر لأن هذه النطرة حسبه تعمل الغلو و التطرف وإنما ما يقصده هو (أن يستبعد القضية القائلة بأن النفس متميزة و مستقلة عن الجسم و يضع بدلا منها قضيته القائلة أن كل ما هو نفسي هو جسدي في نفس الوقت).[2]ومنه يؤكد سبينوزا على علو الجسد على النفس ولا يتصور أنسان بطرف واحد لا بد من إتحاد النفس و الجسد. "فموضوع الفكرة بحسب المنظور الأسبينوزي يتضمن الروح الإنسانية والجسد معا".[3]هذا ما عمل فيلسوفنا على تأكيده و تأييده إنطلاقا من موقفه حينما تخص إتحاد النفس بالجسد.

وفي الأخير نستنتج بأن قيمة الجسد مفقودة مقارنة بالنفس فهو عكس ديكارت الذي إهتم بالجسد على حساب النفس واعتبره سر ينبغي الإهتمام به و بمضامينه، فقد حاول سبينوزا في تصوراته الفلسفية من إعادة الاعتبار للجسد وتوجيه الأنظار إليه بعدما تناسته الفلسفة أهمله الفلاسفة. إعادة النظر باختصار إلى الحلقة المفقودة و المنسية المتمثلة في "الجسد".

سبينوزا بجعله الروح والجسد شيء واحد، قضى على مشكلة ثنائية الجسد والروح، لان كوما شيء واحد يعصمه من الوقوع في الاشكالية التي وقع فيها ديكارت، فبالنسبة له قوة الروح من قوة الجسد، وقوة الجسد من قوة الروح ،على عكس ديكارت الذي كان يرى ان ضعف الروح يقوي الجسد، وقوتها مضعفة للجسد. يرى سبينوزا ان الانسان عبارة عن رغبة في البقاء، هذه الرغبة نجدها في الروح كما في الجسد، وأننا نكون فاعلين بالجسم والروح معا وعندما نكون منفعلين انما ننفعل ما معا، على عكس ديكارت الذي قال اننا نكون فاعلين اذا اثرت الروح في الجسد، ومنفعلين اذا حصل العكس.

[1] - spinoza, l'ethique, op cit ,p 43

[2] - زيد عباس كريم سبينوزا الفلسفة الأخلاقية ،دار التنوير –بيروت –لبنان –دط 2002 ،ص206.

[3] -Spinoza L'ethique ،traduction ،Roland Caillois ،Paris ،Gallimard .1954.p129.

– ثالثا :الجسد في الفلسفة المعاصرة .

1–الجسد عند نيتشيه :

نيتشه والعلاقة بين الوعي والجسد: تتنزل الموقف النيتشيوي ضمن مشروعه التدميري لاصنام الفلسفة التقليدية واهتمامه بالمسائل الاخلاقية حيث يحكام نيتشه كل المشورع الثقافي الغربي الذي اعلن الحرب على العواطف والغرائز و المتآمر على الجسد وفي عمليته التآمرية هذه استهتار بجدارة الحياة نفسها وعلى هذا الاساس نجد نيتشه يدين كلا من الفلسفة والدين والاخلاق التقليدية التي شبثت بموقف مسبق ليحتفل بالوعي احتفالا يصل لدرجة الاعلاء والتمجبد وعطلة الجسدة و بخصته وفاضلة النفس عليه مفاضلة انطولوجية معرفية اخلاقية ليؤكد انه (علينا من الان نمتنع عن كل الاختلافات التي تتعلق بي الوحدة والنفس والشخصية فمن الواضح انا مثل هذه الفرضيات تجعل المسالة معقدة بل حتى هذه كائنات الحية المجهرية التي تكون جسدنا (او بالاحرى التيلايمكن ان نرمز الى تعاضدها باحسن من اللفظ جسدنا) فهي ليست بالنسبةالينا ذرات روحية بل هي كائنات تنمو وتتصارع وتتكاثر او تتعرض الى درجة ان عددها بتغير دوما وانا حياتنا انما هيا مثل كل حياة في الوقت نفسه موموت متواصل).[1] يظهر الجسد في راي نيتشه اكثر اندهاشا من الوعي، الجسد الانساني اصبح ممكنا بمعنى انه اصبح حدثا لانه قابل للتعين والتجديد لان التعين كماةيقول" سبينزا "تحديد والتحذير اتنظام يحوله الى موضوع يسعى لاستبعاد ماوكان معروفا عنه من اجل اعادته لتربته الاصلية " .

لقد ان بفعل الاوان لكي نكون في ‘‘مرحلة يصبح فيها الوعي متواضعا’’ فرد الوعي الى تواضع ضروري يعني التعامل معه كما هو عرض ويعد التاكيد صدا لتمهيد بدا مع سبينوزا وقد اعاد سبينوزا للجسد قيمته معلنا انه"لم يوضع احدا حتى الان حدود الجسد".[2]

اي ان التجربة لم تكشف لاحد كما يستطيع الجسد اداءه لقوانين الجسد الطبيعية ويضيف سبينوزا " الجسد يستطيع بقوانين طبيعته الخاصة ان يقوم بافعال كثيرة يندهش لها العقل"[3]. الطاقة والفاعلية فاذاةاعتبار الجسد علميا مجموعة منوالقدرات الكامنة ونظاما تعمل اجزاؤه في ايطار كلي وينشر بمعزل من الوعي ودون توحيد معه ، فالوعي يصبح مع ميتشه للجسد بمعنى المجرد اداة بالنسبة للجسد اما الانا فيقول ميتشه " فانك تقول انا وتنفخ غرورا في هذه الكلمة غير انه هناك ماهو اعظم منها، شاءت ان تصدق ام لاتنشا وهو جسدك واداة تفكيره العظمى وهذا الجسد لاينجح بكلمة انا لانه هو انا مضمر الشخصية الظاهرية".[4]

---

[1] – F. Nictzche valomie de puissance .Tome .I L ivroii 226.

[2] – B.S.pinoz Éthique , livreIII

[3] – فريدريك نيتشه هكذا تكلم زاراشت ص53_52

[4] – سمية بيدوح ،فلسفة الجسد ،دار التنوير للطباعة والتوزيع ، سنة الطبع ، 2009 ص 84 .

بالوعي لايشكل حسب نيتشه اصل سلوكياتنا فانما مجرد سطح أم العمق يكمن في الجسد والقوى لامتناهيا بل أن نشاة الوعي ، ارتبطت بنقص الجسد إذا الوعي والفكر انما هوما عارض لنقص نسبي للجسد أنه قلق نتاج عن نشاط عصبي مبالغ فيه ولذالك لانعتبر ان الشيء يكون كاملا إلا إذا وقع انتاجه بطريقة واعية . والوعي من ناحية اخرى فالوعي هو بمثابة لغة رمزية للجسد، فبكف الوعي من منطلق النيتشوي على أن يكون حدثا عقليا ليصبح إنفعالا ونتاجا لم يحدث على مستوى غرائز ويسمى بذالك نيتشه ، غرائز الدوافع العضوية التي تفعل بمنطلق الجسد ولكن هذه غرائز ليست مدركة بشكلها الاصلي فما نسميه غرائز لم يمثل الصورة التي نكونها عنها في مستوى الوعي ولكن بالرغم من ذالك يمكن القول ان غريزة تسقط منظورات محددا على العالم. إن ذكاء الغريزة في نظر نيتشه يضمن حكمة الجسد لذالك تظل الغريزة هي ماهية الإنسان ولاشيء يعطينا حقيقنه سوا عالم الشهوات والأجواء. لأن الفكر ليس سوى العلاقات المتبادلة بين هذه الغرائز وكن من وراء تعدد الغرائز يتجلى كوحدة جامعة لذلك تعدد الإختلاف وإنما يحدد الغرائز كونها عالم مصغر لإرادة القوة أنها محل ذاتية تنبع منها القيم والأفكار أنها تحكم ، ترغب، تسود ، تختار هكذا مهد نيتشه إلى إنقلاب إحساسي في طريقة البحث الفلسفي وفي فهم الإنسان فقد عاد السؤال الخالد إلى طبيعته الأصلية كيف أحي بدلا من ماذا أعرف؟

وقد إتحد بذلك المعرفي بالحيوي وإكتشف بذلك نيتشه أن إنحطاط الجسد يغزى بالعقل مجرد لذلك دعى إلى تدمير العوائق والفواصل التي تحيل الفكر عن الجسد وكذلك تحي الداخل عن الخارج بحثا عن عملية الإتحاد بين الجسد والنفس.

2-الجسد عند ميرلوبونتي:

لايمكننا فهم فينومينولوجيا ميرلوبونتي وتداعياتها سلبا او ايجابا ، دون الرجوع الى اطروحتها الاولى، اي الى الجسد كابرز عناصر فلسفته ، فقد ادرك ميرلوبونتي العالم بجسده المنشطر الى جسدين غير منفصلين : جسد ذاتي و "جسد موضوعي" ولكن هذه الذات المتجسدة تبقى غير مكتملة ما لم تدرك حسيا بجسدها موضوعات العالم الخارجي ، اي انه ليس هنالك (وعي من دون موضوعية)[1] ، اذا تظل هذه الموضوعات غير متعينة حتى لحظة ادراكنا لها، اذا يمثل الجسد الموضوعي بتعديته واختلافه امام جسدنا الذاتي المتوجه قثديا لادراكه بناء على خبرة جسدنا المعيش بوصفه جسدا وسيطا بين جسديا الذاتي والموضوعي. ويوضع الجسد موضع اهتمام ، يتجه ميرلوبونتي الادراك الحسي محل سؤال ، فلامجال عنده للحديث عن ذات متجسدة تعي جسدها والعالم ، دون تعالقها مع نظرية الادراك الحسي ، التي احتلت مكانة واسعة في فلسفته، وهذا ماتجلى في كتابه الشهير ''ظواهرية الادراك الحسي'' . اذا بني فلسفته و الوجودية على اساس المنهج الفينومينولوجي ، الذي استخدمه هرسل في ساحة الشعور، (مؤكدا ان

[1] -Farha Mohamed , objectivity form phenomenological point of view an analytical study , Tishreen university Journal for research and scientific studies , Arts and Humanities series vol36, 2014 .p27

الموضواعات تمثل امامنا او تكون حاضرة لنا، لذالك نحن نتخذ موقفا معينا منها) [1]، ولعل هذا ما ينقلنا الى جوهر فلسفته ميرلوبونتي التي تطرت ابواب الجسد ، ولكن ليس في الشعور وانما في عمق العالم ، وبهذا فما جدوى الحديث عن الادراك الحسي والجسد في حقل اللغة وثنائية الدال والمدلول؟ لقد حاول ميرلوبونتي من خلال الفصل الاخير من القسم الاول في كتابه المذكورر (ان يطور حقل الادراك في اتجاه مختلف)[2]، وذالك تلبية للمطامحة اللغوية المتمثلة باعتبار الجسد المدرك للعالم جسد تعبيري ومتكلم ،(فالتعبير هو ممارسة معينة يشتق منها شيء معين دلالته) [3]

اذا كيف يصبح الجسد تعبيرا وكلاما ، وما علاقة الجسد باللغة والمعنى ؟

-ليس الجسد الا جسد المعيش بوصفه قوة قوامها خبراتها الخاصة السابقة ، (والتي بموجبها يصبح معيشا لغويا وسيطا ناجحا في التوضيح الادراك البشري)[4] ،بين جسدينا الذاتي والموضوعي ، (وهو جسد قصدي لغوي متحرك بامر من الجسد الذاتي ، ولهذا فاللغة بتحديدها الانطولوجي في الجسد (تبحث عن صلات جديدة بين الدال والمدلول)[5]، من خلال وسيط واحد معيش.

*الجسد الذاتي : هو ملكي وخاصتي انا

*الجسد الموضوعي : هو الجسد المحسوس والملموس والكائن في العالم .

[1] - Farh Mohamed , the critique of Realism east and west vaishesika and Husserl , university of Delhi, Delhi , 2005 ,P134.

[2] - ROBERTA,D,Merleau _ponty form perception to language , New element if interpretation <http.// riviste.unimi.it.p48.

[3] - Tishreen university Journal for Resache and Scientific Studies _Arts and Humanities Series vol.(41) No.(2)2019

[5] -The phenomenological body of Meleau _ponty 'space of meaning : Dr.Mohamed Farha *, Heba Mallah**, (Received 17/1/2019. Accepted 22/4/2019).P556.

- المبحث الثالث: التيارات الوجودية.

-معنى الوجودية -نشأتها -مبادئها، منظورها التاريخي

* معنى الوجودية :

-تمهيد:

تعتبر الفلسفة الوجودية من أهم الفلسفات و الإتجاهات الغربية المعاصرة التي تعني الإهتمام بالوجود الإنساني ، فالإحسان هو الركيزة الذي تستند عليها الوجودية ، فقد جاءت لتثبت وجود الإنسان و تخرجه من الوحل الذي أغرقته فيه الفلسفات التقليدية (فلسفات الماهية) التي اهتمت بالماهية على حساب الوجود الإنساني، و قد تضافرت جهود فلاسفتها في العناية بفكرة الوجود و محاولة توضيحها من خلال تقديم تعريف لها لأن الوجود الإنساني في هذه الفلسفة هو الوجود الحقيقي في العالم ولا بد أن يبرز جيدا.

-مفهوم الوجودية :

1-الوجودية المعنى و المفهوم :

لا يمكننا أن نعرف بالفلسفة الوجودية قبل أن نسلط الضوء على مفهوم الوجود الإنساني لأنه مربط الفرس الذي يقودنا إلى صميم الأفكار الوجودية و عليه فإن مفهوم الوجود قد إتخذ معاني متعددة علينا التطرق إليها منها: لفظ الوجود في اللغات الأوروبية :

إن الوجود في اللغات الأوروبية و أغلبها مشتق من اللغة اللاتينية ، يفيد لفظ "الوجود" معنى الخروج من الشيء لأن دلالته في هذه اللغة اللاتينية مكون من مقطعين هما :

العالم ،وهكذا انتقل اللفظ البقاء في sterيعني الخروج بينهما و يعني المقطع الثاني Exالمقطع الأول Ex، ster إلى اللغات الأوروبية بما يحتويه من شحنة تعبيرية به و ما يرمز إليه فكر[1].

Existenez.،وفي الألمانية Existence، وفي الفرنسية Existenceفهو في الإنجليزية : فنجد" لفظ الوجود " قد أصبح موضوع للفلسفات الوجودية بالمعنى الذي يراه "كيركيجارد" و "ياسبرس" و "هايدغر" ، وغيرهم ، و لهذا المذهب خصائص عامة منها القول بوجوب الرجوع إلى الوجود الواقعي و الشعور بما يلامس المذاهب الوثوقية ، و والقطيعة الصارمة من الغرور ،و قياس البعد التجريد النظري و التجريد المشخص ،و جماع ذلك ملاحظة الوجود وجها لوجه من جهة ماهو وسط نعيش فيه ونفكر فيه تفكيرا فعليا[2]. و بهذا فإن لفظ" الوجود" في اللغات الأوروبية يعني الخروج إلى العالم أو الخروج من الذات و هو يعني إبراز قيمة الوجود الفردي.

[1]- سعيد العشماوي ، تاريخ الوجودية في الفكر البشري ، ص19.

[2]- المصدر نفسه .ص 20.

2-الوجود في اللغة العربية :

إن لفظ "الوجود" في لغتنا العربية يعني أساسا الحضور ، فنحن عندما نقول إن هناك إنسانا حاضرا كقولنا إن هناك إنسانا موجودا، وما يقابل لفظ الحضور من باب المتناقضات لفظ الغياب .

وقد نقل اللفظ إلى معنى آخر وهو الكون أو العالم ، فأصبح لفظ "الوجود" رمزا اجتماعيا للكون بكل ما فيه ، باعتبار الكون يفيد دائما و في أي مفهوم معنى الحضور أي المثول و عدم الغياب من البصر أو البصيرة ، ثم نقل اللفظ إلى الفرد فلم يعد مقصورا على الكون و لعل ذلك أن الإنسان كان دائما في الفكر البشري رمزا للكون و دليلا على قيامه[1].

وهذا يعني لفظ" الوجود" في اللغة العربية قد أصبح يرادف معنى الكون و تعبيرا عن العالم الخاص بالإنسان من خلال إثبات حضوره أمام الغير .

ومن مقارنة اللفظ و ما يعنيه في اللغة العربية باللغات الأوروبية يتضح أن هذه اللغات استعملت ألفاظ الفرد الخاص ،وحتى يظهر الألمانية بمعنى الوجود الفردي ، أي عالم Existenez الإنجليزية و Existence بينه و بين فعل الكينونة في لغات هذه الألفاظ و يستفاد منها ذلك أن لفظ الوجود في اللغة العربية بدلالته الكلية أو الجزئية يتضمن نفي الإستفادة ، ويفيد معنى الإحالة المتبادلة بين الجزئي و الكلي أي بين الفرد و العالم[2]. و هكذا فإن وجود الإنسان في اللغة العربية يعني حضوره في الكون ووجود الكون يعني حضوره، أما الذات الوهمية التي لا يمكن أن توجد فهي الذات المتعلقة التي لا إحالة بينها و بين الوجود الكلي.

3- أما جان بول سارتر فيعتبرها:

مذهب إنساني ، و يصفها بأنها مذهب تفاؤل لأنها تمنع مصير الإنسان من بديه ، فتجعل الحياة الإنسانية ممكنة[3]. من هنا جعل سارتر من الفلسفة الوجودية السبيل و الطريق الذي ساعد الإنسان على جعل الحياة أمامه ممكنة ،وجعل مصيره بين يديه أي لديه كامل الحرية بمعنى آخر لها. كما أن الوجودية عنده أي سارتر هي الإنسان الذي يقوم بأفعاله و هناك تعريف آخر للوجودية قدمه سارتر في محاضرة له ألقاها سنة 1946 بعنوان الوجودية فلسفة إنسانية حيث يقول :

(الوجودية هي محاولة إستخلاص جميع النتائج المترتبة ،عن الإلحاد الشامل) وهنا مايتبين لنا أن الفلسفة التي يعرفها سارتر و يعرفها الوجودية الملحدة التي تعطي الحرية للإنسان ، و كذلك كما و قد سبق أن أكد على أنها تضع مصيره بيده أي الإنسان ، و هو الذي يقوم بأفعاله و لا أحد غيره الذي يختار مصيره .

فالوجودية تساعد الإنسان على التخلص من التسلط الذي مارسته عليه الكنيسة بإسم الدين ، ومحاربتهم للعلم ، و لو عدنا لهذه الفلسفة لوجدنا بعض العلوم تستفيد منها فعلم النفس مثلا ، فنجد مثلا يهتم بدراسة العوامل النفسية التي تحيط بالإنسان ،كما

[1]- جميل صليبا :المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني ،بيروت ،دط،1986،ص560.

[2]- سعيد العشماوي ، تاريخ الوجودية في الفكر البشري ، ص21.

[3]- مذهب منهج لفهم تعاليم الدين الموسوعة العربية الميسرة ، المكتبة العصرية ، بيرووت 2009.

هو الحال بالنسبة للأنثروبولوجيا، التي تسمى بعلم الإنسان ، غير أن بعض الدارسين يقرون على إمكانية تعريف الوجودية بالسلب.

إذ هي ليست فعلا بل رد فعل بدأت بتأملات كيركجارد الدينية و ثورته على هيجل فهو يعارض إمكانية قيام مذهب فلسفي يفسر الوجود ، لأن الوجود في حقيقته ليس بالمعنى الكلي كما يتصوره العقل و إنما للذات المفردة"

2-ظروف نشأة الوجودية :

كما نعلم أن معظم الفلسفات قد ظهرت و نشأت بسبب العديد من الظروف وهنا نجد الفلسفة الوجودية كذلك قد تضافرت مجموعة من الظروف و الأوضاع التي ساعدت على ظهورها : فمن بين أهم الظروف ، إنتشارها نجد تلك الأحداث المروعة و المفجعة التي حلت بالناس من جراء قيام الحرب العالمية ، فقد شهد العالم حربين عالميتين عملت على إنهاك قواه و بعثرة موارده و طاقاته ،وقضت آماله وتطلعاته نحو المستقبل ، وما خلفته من ضحايا ، وكوارث ، وأهوال أصابت البشرية كلها بالدمار و الخراب و جو الخوف و الرعب و الفزع و القلق الذي خنق الأفئدة ، و الشعور بنوع من الإنهيار و الضياع لكافة القيم و المثل الذي ضيع حياة الإنسان خلال عدة أعوام التي عرفتها البشرية على الآفاق .

و هذا ما نتج عنه عنه الفكر الإنساني الذي رفض النظر المجرد و الأنساق الفلسفية التقليدية جعل تحول النظر إلى الإنسان و نفسه و إلى مشكلاته و مصيره في هذه الظروف التي تهدد وجوده[1].

كما أن الوجودية نشأت كحركة إحتجاج ومعارضة على الإغريق في التصورات العقلية ، كما هو الشأن عند" هيجل" الذي يرد الوجود إلى الماهية المجردة ،فيتغاضى بذلك عن كل ما فيه من ذاتية و فردية"[2]

فالوجودية ظهرت و نشأت من أجل إبراز قيمة الوجود الإنساني ومعناه ، وهذا ما قام به فلاسفتها ،كما ظهرت كرد فعل على تسلط الكنيسة و تحكمها في الإنسان بإسم الدين ومحاربتها للعلم.

3-مبادئها:

سنحاول إستخلاص أهم المبادئ التي بنيت على أساسها هذه الفلسفة :

إذ يرى سارتر في كتابه "الوجود مذهب إنساني"، أن الإنسان يوجد ،ثم يريد أن يكون ، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود"[3].والمقصود من فكرة سارتر هذه أن الوجودية تقوم على ثلاث مبادئ أساسية وهي :"الوجود ، أسبقية الوجود على الماهية ، والذاتية".

---

[1] – -كتاب :تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ، دار المعارف ،ط5،دس ، القاهرة ص457.

[2] – علي حنفي محمود ،قراءة نقدية في وجودية سارتر ،ط المكتبة القومية الحديثة ،دب ،1996،ص5.

[3] – المرجع نفسه ص6.

أ–فكرة الوجود:

تبدأ الوجودية من الوجود لا بوصفه من الصفات –كمقولة عامة أو كماهية –و كحقيقة واقعة لكل الصفات، فالوجود يدرك في الموجود لا فيه هو نفسه)[1].أي أن وجودنا مرتبط بعلاقتنا الأولوية بما هو –في– ذاته أي بوجودنا في العالم. و للوجود شروط نجملها فيما يلي :

التحول الفاعل : فصفة الوجود قد تكون صفة للإنسان كما قد تكون صفة للحجر ، لكن الوجوديين يميزون بين أن يكون الشيء ،وبين أن يوجد ، فالحجر قد يكون و لكنه لا يوجد ، ذلك لأن الحجر لا يوجد خارج العمل الذهني ، الذي يجعله موجودا ، و يمنحه صفة الوجود فليس الوجود في الحقيقة حالة واقفة ، ولكنه فعل و عمل ، إنه الإنتقال نفسه من الإمكان قبل تحقق وجودها الفعلي ، فالإنسان موجوجد لأنه في حالة جديدة كانت في عالم الإمكان قبل تحقق وجودها الفعلي .

فالإنسان موجود لأنه في حالة إنتقال دائم بين الإمكان إلى العقل ، ولأنه مصدر هذا الإنتقال ، أما هذا الحجر فغير موجود بل هو كائن لأنه يفقد القوة على الإنتقال من الإمكان إلى الفقد إلا بفضل الذهن الإنساني[2].

–الإختبار :فالإنتقال من الإمكان إلى الفعل غير كافي لتعريف الوجود ،فقد تنقل قطعة حديد من لونها الأسود إلى اللون الأحمر بعامل النار، فليس في هذا غير علاقة سببية بين النار و الحديد، أما الإنتقال الذي يعرف الوجود حقا هو الذي ترافقه حرية الإختيار ، فالكائن الموجود الذي يختار مميزة طواعية دون إكراه و ظغط ،هو الكائن الذي تتمثل فيه صفة الوجود الحقيقية ، كما لا يكفي أبدا أن نختار حالة وجودية خاصة تم نثبت عليها ، فإن فعلنا ذلك فقد أصبحت لنا خصوصية المستنقع الهادئ النيت ،وفقدنا بالتالي وجودنا ،الكون لنا صفة الكون السلبي)[3].

أي أنه لا يوجد إلا للوجود الحر ، لأنه بالحرية فقط يصنع الإنسان معنى لوجوده هو ، ووجود الأشياء الأخرى من حوله عن طريق إفراز العدم من قلب الوجود ليكون دائما شيئا آخر ما يمكن أن نقوله عنه ، لذلك فالوجود هو عملية اختيار حر دائم لتحول فاعل دائم أيضا.

ب–فكرة أسبقية الوجود عن الماهية :

فبإختيارنا الحر لمجموعة خصائصنا و أعمالنا تتكون لنا ماهيتنا ، فالماهية إذن لاحقة بالوجود لا سابقة له. يرى الوجوديون أن ماهية الأشياء الجامدة ، مثل الكرسي – لابد أن تكون سابقة على وجودنا ، فالكرسي قد منع على يد شخص كانت لديه فكرة الكرسي و طريقة منعه ،فوجود الكرسي جاء بعد أن تمثل في ذهن النجار ، صورة الكرسي و ماهيته واستخدام الادوات الضرورية

[1] – مجموعة من المؤلفين، معنى الوجودية، المرجع السابق ص15.

[2] – جميل صليبا ،المعجم الفلسفي ، بيروت دار الكتاب اللبناني ،ج2، 1982ص15.

[3] – المرجع نفسه ص16.

* العدم هو ضد الوجود، فلهذا المفهوم صفة مصطنعة لأنه لا معنى له الا من جهة ما هو نفس شيء، أو فقدان شيء ومعنى ذلك أنه لا وجود للعدم بذاته انما الوجود للكائن الذي يتصور عدم الأشياء، فكأن العدم لا يجيء الى العالم الا عن طريق الانسان.

بإخراج هذه الصورة إلى حيز الوجود ، فجاء الوجود هنا لاحق على وجود الماهية في ذهن النجار ، و مثل هذا يقال في النباتات و الحيوانات ".

فالمقصود هنا و بإختصار أن جميع الكائنات تكون في ماهيتها سابقة على وجودها فيما عدا الإنسان ،فإن ماهيته لاحقة على وجوده وليس سابقة عليه.

يرى سارتر معبرا عن هذه الرؤية أن وجود الإنسان يسبق ماهيته ثم يستطرد موضحا إننا نعني بذلك ان الإنسان بوجود أولا ، و قبل كل شيء و يواجه نفسه و ينخرط في العالم، ثم يعرف نفسه فيما بعد ن و إذا كان الإنسان كما يراه الوجوديون غير قابل للتعريف ، فالسبب هو أنه في البداية لا شيء ، إنه لن يكون شيئا إلا فيما بعد ، وعندئذ سوف يكون على نحو ما يصنع من ذاته"[1] ، أي ان الإنسان يأتي إلى الوجود لا كموضوع في زمان ومكان ،بل كنشاط مستمر للحرية فهو يوجد قبل أن نستطيع تعريفه ، فالماهية تأتي بعد الوجود ، و الإنسان يوجد و يظهر في الطبيعة ثم يتحدد و يعرف ، ولا يمكن تعريفه إلا على الشكل الذي يوجد نفسه عليه"[2] و بهذا الفعل الحر الذي يختار به ذاته يخلق به ماهيته لنفسه ، أما إذا قدمنا ماهية الإنسان على وجوده ،فمن الواضح أننا سنضع إنسانا مثاليا ،أو ما علينا سوى أن نجتهد حتى نصبح مشابهين له قدر المستطاع ،ولأصبح وجودنا موجها نحو غاية معينة أو هي هذه الماهية التي نعبر عنها بالعدل و الخير والفضيلة..."[3]

أما الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (1889- 1916) فهو يرى أن ماهية الإنسان هي وجوده ، والوجود حسبه مرادف لعبارة الكينونة في العالم ،إذ يرى في ذلك أن ماهية الكائن تكمن في وجوده"[4]. وبالتالي فالماهية ليست إلا حقيقة الكائن في العالم و هي ملازمة لوجوده وغير سابقة عنه.

ج-الفكرة الذاتية :

إن ما يميز الوجودية هي أنها لا تبدأ من الوجود كمقولة عامة –أوكماهية- بل منه كواقعة عينة مشخصة في فرد محدد كما سبق و ذكرناه ، فالموجود البشري يمتاز عن سائر الموجودات بأن كل فرد ملقى في موقف وجودي معين خاص به ، لا أحد يمكن أن يحل محله أو يشاركه فيه ، فهو غرد فريد لا يجوز اعتباره في فئة ، هكذا تبدأ الوجودية من الأنا ...الهو ...الأنت...الذات..[5].

لا بإعتبارها وظيفة للتفكير ،وأنما باعتبارها المعرفة العقلية ، أي المعرفة كوجود و هي تنظر في الأنا الواعي و موضوعه معا ، وتنظر إلى الأنا حيث هو موجود و فرديته الخاصة أو إلى الإنسان من حيث هو خلق مستمر لذاتيته"[6] ، وهذه الذاتية لا تقلل من شأن

[1]- جان بول سارتر ، الوجودية و العدم ،بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية ،تر: ع الرحمان بدوي ،بيروت ،منشورات دار الأدب 1966م ص9.

[2]- محمد مهوان ، مرجع سابق ص103.

[3]- إمام عبد الفتاح إمام، دط ،دار قباء للطباعة والنشر 1998ص44.

[4]- امام عبد الفتاح امام، مرجع سابق، ص 104.

[5]- يمني طريق الخولي، الوجودية الدينية، دط، دار قباء للطباعة والنشر، 1998، ص44.

[6]- جان ماكوري ،الوجودية ،تر:إمام عبد الفتاح إمام،دط ،دب،ن،دار عالم المعرفة 1982،ص17.

العالم ولا من شأن الآخرين ،و إنما هي تعبر عن حقيقة الوجود في العالم الخارجي، وهذا ما وضحه" كيركيجارد " في فلسفته الذاتية قائلا :(الذات المطلقة أي ذات الفرد في العالم الخارجي قد نجعله يدور في دوامة من الألم و القلق الذي يكشف عن الذات الفردية و هي ذات شخصية في كونه إنسان)[1]. أي أن الذات هي وحدة مستقلة لها كيانها واستقلالها التام ، تتصل بالغير عن طريق العقل .

كما أن فكرة الذاتية هذه مرتبطة كذلك بفكرة الإختيار التي سبق و أن أدرجناها كشرط من شروط (الوجود) إذ أننا لمسنا هذا الترابط عند هايدغر ، (فالإنسان الحر في تقديره مشروع وجود، يحده من الماضي إمكانيات لم يخترها، ويحده من المستقبل مصير لابد له من أن يتقبله[2].

فالإنسان حسبه مشروع يحاول أولا الكشف عن نفسه ، ثم محاولة صياغة قاعدة لنفسه ، وفي الأخير سيكون كما يريد أن يصبح هو ذاته. إن أهم ما يميز الفلسفة الوجودية هو أنها تسعى إلى الكشف عن حقيقة الإنسان و الأكثر من ذلك أنها حاولت أن تصور لنا واقع القرن العشرين ،وماساد فيه من حزن و يأس و قلق ، فهي فلسفة تختلف كثيرا عن الفلسفات التقليدية في دراستها للوجود الإنساني العام ، والمرتبطة أساسا بالمفاهيم المجردة لأن الفلسفة الوجودية المعاصرة غدت تبحث عن الوجود الإنساني الفردي أي أنها تتناول الذات الفردية و معاناتها ومسؤولياتها.

-الوجودية من المنظور التاريخي :

لقد نشأة الفلسفة الوجودية و نمت متخذة من الأنسان مادة لفلسفتها و لأفكارها من حيث كونه كائنا تفاعليا في الوجود بتجاربه و أفعاله ، فبظهور الفيلسوف اليوناني سقراط الذي يعد أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، و نقلها من عالم الأفكار المجردة و نزل بها إلى الواقع ،ومن هنا تحول البحث الفلسفي صار الإهتمام بالإنسان كالإهتمام بالأشياء"[3].

وكان ذلك منذ 24 قرنا من الزمن ، فهو يسعى في فلسفته هذه على أن يعرف الإنسان نفسه بنفسه من خلال مقولته الشهيرة "أعرف نفسك بنفسك" أي أنه يدعو الإنسان إلى أن يعكف على نفسه ، فيعرف حدودها وقدراتها كما كان يسعين على نفسه بالناس فيناقشهم و يحاورهم[4].

لذلك يرى بعض المؤرخين أن الوجودية بدأت بسقراط وبمحاولاته تشخيص المشاكل الفلسفية ، ويجعل الفلسفة تتجه إلى الإنسان نفسه ،وليس إلى العالم الخارجي ،فسقراط حول الفلسفة من القوى الكونية والبحث إلى الميتافيزيقا وجعلها فلسفة إنسانية ،ومنه إلى

[1] – محمد سعيد العشماوي مرجع سبق ذكره ،ص87.

[2] – نفس المرجع ونفس الصفحة.

[3] – عدم الظاهر هو قسم من أقسام الفلسفة يبحث في الوجود ذاته مستقبلا عن أحواله وظواهره وهو علم الموجود من حيث هو موجود (أرسطو) وموضوع هذا العلم قد يقتصر على الوجود المحض

[4] – فؤاد كامل ،الغير في الفلسفة ،سارتر ،دط، مصر،دار المعارف ، دت،ن،ص91.

عداه من الكائنات والأشياء ، ولكن المحاولات الحقيقية التي أعطت دفعا قويا لفلسفته الحياة كلنت على أيدي الفلاسفة الوجوديين عامة والفرنسيين خاصة[1].

تعد الوجودية المعاصرة مدرسة في الفلسفة ذات ثلاث شعب و الأساس المشترك بين الشعب الثلاث للوجودية أن الوجود الإنساني هو المشكلة الكبرى .فالعقل وحده عاجز عن تفسير الكون و مشكلاته، وأن يستند به الغلق عنده مواجهته مشكلات الحياة ،وأساس الخلاق قيام الإنسانبفعل إيجابي ، وبأفعاله تتحدد ماهيته ،وإذن فوجوده الفعلي يسبق الماهية[2].

الشعبة الأولى: الوجودية التي قال بها المسيحي كيركيجارد ومؤداها أن قلق الإنسان يزول بالإيمان بالله عز وجل ،

والشعبة الثانية :الوجودية التي عبر عنها المسيحي جاك ماريتان ،وأقامها على فلسفة توما الإكويني ،وبناء عليها يرى أن الله يحد من الرغبة في الوجود ،ويحد من الخوف من العدم ، أما الشعبة الثالة :فهي الوجودية الإلحادية .ورائد هذه الوجودية الإلحادية هو هايدغر ،ثم تابعه سارتر أكبر مروج للوجودية الإلحادية حتى صارت الوجودية الإلحادية المعاصرة ملازمة لإسمه)[3]. وبالتالي فأهم الشخصيات وأولها في العصر الحديث التي تناولت موضوع الوجودية بالبحث والدراسة كانت من المفكر الدنمركي كيركيجارد ن وهو الشخص الذي يبدأ به تاريخ الفكر الوجودي الحديث ، حيث أن أساس فلسفته هو الذاتية ، فهو يتحدث قبل كل شيء على نصرة الإنسان ، وهذا ما جعلنا نلمس أنه إنسانيا بكل ما يعنيه .

مفهوم هذا اللفظ من معنى أكثر من أنه فيلسوفا بالمعنى الواضح لهذه الكلمة لأنه يرى في إنعدام الذاتية معنى آخر، وهو الإنسحاب من الوجود ، وبالتالي ينهض دليلا على العدم ومن هنا يظل كيركيجارد يمجد العزلة والصمت باعتبارها بكارة الحياة وكل النبل و الطهالرة ولما تؤديان إليه حتما من اتصال بالذات الإلهية ،وشحن مستمر لطاقة الإيمان ، أي أن كيركيجارد يسعى إلى تأكيد قيمة الذات في السبيل المؤدي إلى الحق ،وله إيمان كامل بأن الذات المطلقة يمكن أن تتكيف للذات الفردية من خلال الألم والقلق، فالحياة معاناة الذات للوجود في محاولة لتقرير مصيرها ،وللوجود على هذا المعنى هو الإختيار ، وهو الصيرورة والشعور بالخطيئة و أخيرا هو الوجود أمام الله)[4].

والملاحظ في فلسفة كيركيجارد أنه كان شديد التمسك بإيمانه كونه من الوجوديين المؤمنين ، فهو يرى أن الذات المطلقة أي ذات الفرد في العالم الخارجي قد تجعله يدور في دوامة من الألم و القلق الذي يكشف عن الذات الفردية ، وهي ذات الشخص في كونه ،أنسان ،لهذا فهو يحبذ العزلة و الصمت على الحرية الحركة)[5].

---

[1] – أنيس منصور الوجودية ،الطبعة التاسعة، مصرن دار النهضة، 2010، ص20.

[2] – نفس المرجع، ص 21.

[3] – ع الرحمان حنبكه الميداني ،كواشف زيوف ،ط2،دمشق دار القلم 1991ص362.

[4] – نفس المرجع ونفس الصفحة.

[5] – محمد سعيد العشماوي ، مرجع سابق ذكره، ص 87.

وبالتالي فكيركيجارد في حديثة عن الفكر ،وأسلوب الحياة لم يلتزم بمنهج معين في بحثه ، وهذا ما جعلنا بعيدين عن التصور الذي قدمه لنا عن تاريخ الفكر الحديث. سيواجهنا الفيلسوف الألماني" ادموند هوسرل" (1859-1938) وهو من وضع منهج هذا الفكر الوجودي ، وهو منهج الظواهر حيث تعرض في دراسته لوقائ الفكر و المعرفة .إلى الوصف ، أي أنه إعتمد دراسة وصفية، بحثه على نحو ما نحياه في صميم شعورنا لان الشعور –في هذه الفلسفة-ينعطف نحو الأشياء لمعرفتها لأنه بطبيعته متجه إليها يقصد فهمها والذات الفردية لابد أن تتجه نحو موضوع مالهذا الغرض. إذ دعا هوسرل إلى(عد الحكم على الأشياء إلا من خلال الشعور)[1] ،أي أنه يرى أنه لابد من وجود الشعور لفهم الأشياء والحكم عليها، وأن كل فهم خارج عن الشعور (العقل) فهو ليس إلا ضرب من الظواهر العقلية ، إذ وضع المنهج الفينومونولوجي ، وهو منهج لا يحاول أن يقرر تركيب هذه الأنا ،حيث طور الفلسفة فجعل منها مجرد علم وصفي محكم لا أثر فيه للإستدلالات العقلية المحضة ،طالما كان الشعور فارغا من أي مضمون إذ لم يتصل في الواقع بموضوع أي أن الفكرة الرئيسية عنده هي أن الذات و الموضوع لايفصلا ،ومن هنا بدأ النظر في المسائل الوجودية على أساس هذا المنهج الذي وضعه هوسرل ، و أول من استعمله في فكره.

كان الفيلسوف الفرنسي "جابريل مارسيل" (1889-1973) وهو من الفلاسفة الوجوديين المؤمنين ، ونقطة البداية في فكره هي الجسد البشري، فهو يرى أن ثمة(علاقة غامضة تربط الذات بالجسد ، فتجعل منه وسيطا ضروريا للشعور بالأشياء ،لكن هذا الجسد لا يعبر عن كل الوجود ،ولا يستوعب صميم الذات ،وإنما يسمح بإيجاد مسار خاص تختلط فيه إشعاعات الذات بأصداء العالم الخارجي)[2].

فإذا كان مارسيل و كيركيجارد من قبل قد أثر التعبير من وجودهما الذاتي .وتجاربهما الشخصية ، فإن فيلسوفا آخر هو "كارل يسبرز" (1883-1919) تحول بالفكر الوجودي إلى تفكير عقلي منظم، يتعمق في فهم هذا الفكر و يتميز بطابع خاص ، يحصر الوجود الإنساني في ذلك الفعل الإرادي الذي تأخذ به الذات على عاتقها مسؤولية وجودها، و هو يفرق بين الوجود الطبيعي و الوجود الحقيقي . فالوجود الطبيعي الذي أعطى للإنسان قبل كل جهد وهو محض الكينونة ، والوجود الحقيقي الذي ينشأ عند انبثاق الممكنات الخاصة من المعطيات الطبيعية ،أي عندما تظهر الصفات الشخصية من خلال تفاعل العوامل الموروثة بالظروف المحيطة ،والمواقف المتجددة ، فكأنما الوجود على ذلك ليس غير عملية اختيارمستمرة ،تعد الحرية فيه حقيقية وجودية لا تكاد تنفصل عن الوجود الشخصي ،لأن الحرية عند يسبرز منهج من الضرورة ،والإختيار يتقبل فيها الإنسان قدره ،ثم يسعى به إلى المبدأالأعلى المتعالي)[3]. ومن هذا الفكر ن و بعد يسبرز بدأ الوجود ، في الفكر المعاصر يتجذ شكل الفلسفة ، و طابعها الكامل بعد ما كان قبل ذلك مجدد التعبير في الذات ، إذ ظهرت الفلسفة الوجودية .بظهور الفيلسوف الألماني هيدغر الذي كان

[1] – محمد سعيد العشماوي، مرجع سابق ذكره، ص 87.

[2] – فؤاد كامل ، الغير في فلسفة سارتر ، مرجع سابق ص 7.

[3] – فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر ، ص 88.

يعلن في كل مناسبة أنه يبحث في فلسفة الوجود العام دون فلسفة الوجود الإنساني ، ويرى أن الوجود ، مقتصر على الإنسان وحده ، أما باقي الموضوعات فتتخذ حالات أخرى غير الوجود مثال ذلك أن الحيوانات تحيا ، و الموضوعات الرياضية و الأدوات المادية تظل ، و مظاهر الطبيعة تتجلى و هو يؤسس بهذه التفرقة بين الإنسان و غيره من العناصر ، على أن اعتباره وجود منفتح من كل جانب ، يتصل بكل مافي الحياة ، أي أن الإنسان بحسب تقديره مشروع يحده من الماضي ،إمكانيات لم يتخيرها ، ويحده من المستقبل مصير لابد له من أن يتقبله وهو (الموت)، وما يقابل هذا اللفظ عند الوجوديين (العدم) فهيدغر يربط بين الوجود و العدم، ويجعل هذا الأخير في صميم الوجود ، وكذا يفرع الهم و القلق عن ذلك العدم ،لذلك يرى أن هذه الأخطار كلها تكون لدى الإنسان شعور حيا و عاطفة وجودية ، يجابه بها حقيقة من أنه وجودا متناهيا قابلا للموت ، ثم يرى أن هذا الشعور وحده هو الذي يسمو بالفرد على مستو الوجود الحقيقي بعد أن ينتزعه من دائرة الوجود الزائف "[1].

إن كل ما يصبو إليه هايدغر في فلسفته هذه ، أنه على الإنسان تأسيس ذاته من حيث أنها متميزة عن غيرها متميزة عن غيرها أو هو ينظر إلى الإنسان باعتباره موجودا في العالم . يسقط في الوجود الزائف ،

وينشغل بمطالب الحياة التافهة ، لكنه يضع أمامه إمكانية الخروج و التحرر عن طريق القلق والتفكير وانتظار الموت ،فهو يرى أن الوعي عندما يفارق ذاته يتجه إلى موجود آخر من الموجودات العالمية ،والإنسان حسبه موجود من أجل الموت.

و بعد هذه المسيرة التاريخية نصل إلى ملخص الوجودية الفرنسية التي كانت على يد سارتر ، وهو المفكر الذي تنسب إليه الوجودية الحديثة وربما الفلسفة الوجودية بأكملها ، علما بأنه يعد آخر مفكر في سلسلة المفكرين الوجوديين ، مما يفترض أنه استفاد بكل ثمراتهم الفكرية ،كما أن سارتر يعد أول من جعل "الفلسفة أدب و الأدب فلسفة "، فهو بحق أول من جعل الفلسفة تهبط إلى حياة الناس ...إلى المقاهي إلى مكان يعيش فيه إنسان فردا أو مع جماعة فتدخل الحجرات المقفلة و النفوس الملتوية المعذبة)[2].

[1]- محمد سعيد العشماوي نمرجع سابق ذكره ،ص88.

[2]- نفس المرجع ص90.

الفصل الثاني

– الفصل الثاني:الجسد في الفلسفة الوجودية "جان بول سارتر أنموذجا"

–المبحث الأول : الجسد في الفلسفة الوجودية.

–المبحث الثاني :وجود الغير – والوجود لأجل الغير عند سارتر.

–المبحث الثالث:علاقة الجسد بالحرية.

تمهيد:

إن إشكالية مفهوم الشخص متعددة الابعاد، بين الشخص الإجتماعي و التاريخي وما إلى ذلك، فكل شخص ذات واعية حرة مسؤولة، الشخص كائن قائم بذاته ولذاته، ولكنه كتفكير ليس فردا معزولا عن الآخر أو بالأحرى يمكن الأقرار به وبكيانه إلا مع الآخرين حتى تتحقق الغايات و المشاعر المشتركة و المعان المختلفة كالحزن والفرح و العداوة و التسامح، فهذه المعان ال تأخذ مكانها إلى داخل الإرتباط الكياني بالآخر أوالغير، فكل تلك المقومات يصبح لها معنى و تؤدي وظائفها بوجود هؤلاء الغير الذين يتممون العالم الإنساني ،ويحققون وجوده هذا المفهوم العام الذي يأخذ أبعاده داخل هذا الكيان المتكامل الذي يعكس تلك العلقة بيني و بين غيري. إن مسألة الغير ضاربة جذورها في تاريخ الفكر الفلسفي منذ اليونان، غير أن هذا المفهوم لم يتبلور باعتباره آخر بل كل ما في الأمر اعتباره كل ما ليس ومحال للذات، في حين تمت بلورة هذا المفهوم في العصر الحديث مع "هيجل" خاصة الذي جعله محور جدليته، وجعل إدراك الماهية رهن الأنا في علاقتها مع الآخر ،إلى أن الفلسفة المعاصرة اعطت أبعادا أخرى لهذه الإزامية في الحضور بين الأنا والآخر خاصة عند فلاسفة الذات ، والفلاسفة الفرنسيين خاصة أمثال ليفيناص و ميرلوبونتي و ريكير وسارتر و غيرهم، فما هو الغير يا ترى؟ و ما عالقته بالأنا؟

لقد تطرق سارتر إلى قضية الغير على إثر الإنتقادات التي قدمها لكل من هوسرل هيغل وهيدغر، إن مقولة "سارتر" الأساسية هي" الموجود ألأجل ذاته" أي الوعي، و أول ما يميز الوعي هو الحرية، ويرى" سارتر" أن امل وجود ألجل ذاته يحيل نوعين من الوجود فوجود الآخر يكشف عن النظر ة الفينومينولوجية للشعور بالخجل[1].

يستند سارتر إلى الوعي في فلسفته ذلك الوجود لذاته بالإضافة للموجود الأخر الذي يكشف عن الشعور بالخجل الذي هو صورة من صور الوعي، فالخجل صورة ذاتية صرفة والخجل يصلني بنفسي و أيضا أمام شيء ما، لذا كان وجود الغير واسطة و ظهوره يجعلني انظر إلى نفسي كموضوع فأنا في حاجة إلى غيري وأنا أتعرف على نفسي كما يراني غيري فالوجود لذاته يرتبط بالوجود للغير فهما شكلان لا ينفصلان من الوجود[2] .

فالعلاقة بين الأنا والآخر ليست علاقة معرفة، و إنما هي عالقة وجود فال ينبغي أن أسعى لفهم وجودي ووجود الآخرين على أنها موضوعات معرفة متبادلة، بل ينبغي أن أتوطد في وجودي، و أن أقيم مشكلة الآخر ابتداء من وجودي، أما الفلسفات التي تناولت العلاقة بين الأنا و الآخر على أنها علاقة معرفة مثلما تعرف المثالية و الواقعية.[3]

يصرح سارتر أن مسألة الآخر تطورت وتقدمت بإسهام كل من هوسرل و هيدغر و هيجل. فهوسرل تقوم عنده العلاقة بين الأنا و الآخر عن طريق العالم. لأن العالم كما ينكش للوعي يحيل إلى الآخر باعتباره شرطا لتأسيس العالم"[4]. و بما أن الأنا هو جزء

[1]- حبيب الشاروني – فلسفة جان بول سارتر –منشأة المعارف بالإسكندرية ،دط،دت ،ص163.

[2]- حبيب الشاروني فلسفة ،ج ،س ص163.

[3]- نفس المرجع، ص 164.

[4]- حبيب الشاروني ، فلسفة :ج س ، ص164.

من العالم، فالآخر يظهر كذلك من حيث هو شرط لتأسيس الأنا كما يتجلى للوعي هو علاقة داخلية بين المنادات أو الجواهر الفردية. والآخر. فبالنسبة لهوسرل العالم حاضرا في العالم كظهور عيني أمبريقي فحسب، إن الآخر موجود دائما هناك كطبقة من الدلالات المكونة للموضوع الذي أتفحصه.

إلا ان سارتر لا يرى هذه العلاقة كافية لإثبات وجود الآخر وتبقى مجرد احتمال لا أكثر، إن الغير بطبيعته موجود خارج العالم. أما في فلسفة هيغل فهي تظهر في الصراع بين العبد و السيد فكل طرق سواء الأنا أو الآخر يسعى لتحطيم الآخر من أجل تأسيس ذاته.

*المبحث الأول: الجسد في الفلسفة الوجودية:

أنطولوجيا الجسد عند سارتر:

يعرض سارتر لدراسة الجسم في إطار الأنطولوجيا التي أقامها وفي حدود المنهج الفينومونولوجي الذي إتبعه، فقد أقام سارتر (الأنطولوجيا علم الوجود) على أساس المبدأ الفينومونولوجي للقصد دون أن يقف عند الوعي، و دون أن يترك الوعي لينظر في الوجود العالمي كما قال فعل هايدغر. وإنما مضى إلى ما يقصد إليه الوعي من أشياء. ذلك أن إتجاه الوعي عند سارتر إلى الموجودات التي يعيها، إنما هو تأكيد لأن الواعي و في الوقت نفسه تأكيد للأشياء الخارجية. يبدأ أن الأشياء التي يقصد إليها الوعي و يدركها هي موضوعات أصلية لا ترد إلى عناصر و ليس وراءها موجود مطلق فالفينومونولوجيا إذن عند"سارتر"هي دراسة الظواهر لا الوقائع أي أنها تقتصر على دراسة الظواهر دون أن تتعدى ذلك إلى البحث عن النومين الكانطي ، الشيء في ذاته الذي يكمن وراء الظواهر)[1]. ومن هنا كان يرى سارتر أنه لا توجد مقولات سابقة عن وجود الوعي في العالم، فالوعي متغير حسب موضوعات العالم ومقولات المعرفة من إدراك وشعور وتصور إلا إنعكاسات العالم في وعي الذات له،فالوعي إذ يفترض وجودين(وجودا هو الوعي)، و(وجودا خارجيا) متمايز عنه يفترض الوعي[2].وهذا يعني أن سارتر انطلق من الوجود الإنساني المتفرد ، أي من ذات الإنسان الواعية ، ذلك أن الذات فيما يرى تنطوي على مستويين :هما "الوجود و المعرفة ".

من هنا شرع سارتر في تفسير طبيعة الوجود البشري إذ ميز بين نوعين من الوجود : (وجود في ذاته) و (وجود لذاته).

يقتضي إلى وجود –لأجل الآخر ، فالأنطولوجيا كما يقيمها سارتر تدرس العلاقة بين وجود الإنسان وبين "الوجود– في ذاته" ، من هنا كان جوهر الفلسفة السارترية في هذين الوجودين، وبينهما توجد مشكلة الحرية ومشكلة "الوجود والعدم "بمعنى آخر :

فالوجود الأول : هو "الوجود–في ذاته" و هوموضوع أمام ذاته ، ويقصد به سارتر الوعي الذي يتأمل ذاته بوصفه موضوعا أمام ذاته ، وهو وجود يتصف بالقوة و الصلابة.

[1] – الشاروني ،فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية ،دار التنوير –طبعة جديدة ،2009،ص77.

[2] – المرجع نفسه، ص78.

والوجود الثاني : هو "الوجود – لذاته" وهو موضوع أمام الآخر "العالم الخارجي" فيه يصبح الأنا في علاقة مع آخر يعرض عليه من الخارج، وهذا الوجود يتصف بالضعف وعدم التمسك، لذلك يسعى إلى العودة إلى مستوى الوجود الأول "الوجود في ذاته" حيث القوة والصلابة .

وبين هذين الوجودين و موضوعيهما يوجد العدم ،هنا تفقد الذات حريتها وتصبح مقيدة أمام الآخر ،وبما أن الوجود لذاته يقضي إلى "الوجود– لأجل – الآخر" فإن حرية الآخر ستوجد وتلقي حرية الذات أي أن وجود حرية لغيري هو عدم لحريتي .

إن مشكلة العدم السارترية تحدد مستوى كل من الوجودين أي وجودي و وجود الآخر ، وهذا يعني أن (العدم يفصل بيني و بين نفسي أي بين "الوجود –لأجل –ذاته ،و"الوجود–في –ذاته).[1]

وكذلك يوجد العدم على مستوى آخر وهو بين" وجودي –لأجل– ذاتي " و "وجودي–لأجل– الآخر، حيث تعدم حريتي ، وتخلق حرية الآخر من جديد بوصفي موضوعا له ، وبالتالي أن العلاقة بين الذوات عند سارتر هي علاقة تصارع و سلب دائمين للحرية. هنا ينبغي أن نتساءل عن موضع الجسم في هذه الأنطولوجيا، فما هو موقع الجسد بين الأنا والآخر عند سارتر.

نلاحظ أن للجسم عند سارتر وجهين يأتيان على مستويين للوجود مختلفين و غير قابلين للتواصل ،كما لا يمكن رد أحدهما للآخر ، فكل من الأنا بالنسبة للآخر و الآخر بالنسبة للأنا يتجلى كجسم ،ولهذا عمل"سارتر" على دراسة الجسم من دراسته لمشكلة الآخر فإذا كان الوجه الأول هو الجسم كما يتجلى للآخر ، فإن الوجه الثاني هو الجسم بوصفه وجودا لذاته و بما أن الأنطولوجيا تدرس علاقة الوعي بالعالم ، فإن سارتر يبدأ من هذه العلاقة بغية أن يبين لنا أن العالم يكشف عن الجسم كإحدى تركيبات الوعي بوصفه وعيا بالعالم، فالوجه الثاني لوجود الجسم بوصفه وجودا لذاته، (يعني أن دراسة سارتر للجسم يعني دراسته للوعي و إنما في تركيبه الجسماني، ومن حيث .هو دائما وعي بالعالم)[2]. بتعبير آخر، إن تصور الأنا لذاته محكوم دائما بتصوره لحضوره في العالم وهذا لا يتم إلا بتجسيد الأنا، أي حضور الأنا عبر الجسد خاص به، و لذلك عندما أحاول إعادة الحرية لذاتي ، فإني أحاول التحكم في جسدي و جسد الآخر و آناه و هذا ما عبر عنه سارتر بقوله: (فإذا فسرت دور جسمي إلى فعلي، على ضوء معلوماتي عن جسم الغير، فسأعد نفسي إذن متصرفا في آلة أستطيع التصرف فيها كما أشاء، وهي بدورها تنظم سائر الآلات وفقا لغرض معين أسعى إليه)[3].

فلم يعد وجود الأنا الأحادي هو الشرط الكافي للإدراك والمعرفة كما في المثالية عند ديكارت وكانط، بل أصبح وجود الأخر أيضا هو الشرط المكمل للإدراك والمعرفة والوجود، فالآخر عند سارتر هو (الفاعل في الوجود وفي المعرفة بمقدار الأنا ذاته بدليل أن

[1] – الشاروني ،فلسفة جان بول سارتر ،منشأة المعارف – الإسكندرية ،دط،2010،ص168.

[2] – الشاروني، مرجع سبق ذكره، ص79.

[3] – بدوي ،مرجع سبق ذكره ،ص525.

المرء يشعر شعورا مختلفا حيال جسده، حالما يخجل بفعل نظرة الآخر إليه)[1]. ويقدم سارتر تحليلا فينومونولوجيا لظاهرة الخجل التي تحيل جسدي (الأنا إلى جسد الآخر و العكس)[2] ، كذلك فيرى أن ظاهرة الخجل تقضي إلى ظاهرة أخرى وهي الشعور بالغثيان، هذا المفهوم المرافق لفلسفة سارتر من أكثر المفاهيم التي ينتهي إليها تحليله للعديد من الظاهرات التي يعيشها الأنا في الوجود لدرجة أن الشعور بالأنا بالتفزز والغثيان الفيزيولوجي ماهو إلا مصدر أنطولوجي مرتبط بتجربة وجودية عاشها الأنا مع الآخر[3].

إذن سارتر أصبح موجودا جسديا مثقلا بوجود الآخر مسببا الأدب ومسلبا لحرية الأنا، وبالآخر أصبح الوجود مليئا بالثغرات، أن الجسد هو الجزء الخارجي للذات منفصلا عنها بهوة هي العدم[4].

فالذات هي الأنا و الجسد هو الآخر و ما بينهما هوة هي العدم، ويبقى الجسد بعيدا عن الامتلاء الذاتوي وعن عيشها له، أي أن الوعي لا يمتلك الجسد بوصفه موضوعا أمام الواعي، بل إن وعي الجسد هو نتيجة لوعي الأنا للعالم.

هنا يفصل سارتر بين الجسد والأنا، فالأنا فكرة و تتحكم بالجسد حيث يمكن للأنا أن تستخدم الجسد كآلة في فهمه لجسد الغير ويتابع القول (فإذا تصورت جسمي إذن جسمي على صورة جسم الغير ،فإنه يبدو لي آلة في العالم أن أديرها بدقة وهو بمنزلة مفتاح الإدارة سائر الأدوات، لكن علاقتي مع هذه الآلة الممتازة لا يمكن هي نفسها أن تكون إلا تكنيكية، و أنا في إلى عضو حساس لإدراكها)[5].

من هنا يعود سارتر إلى طبيعة وجود العالم ، ذلك أن تركيبه يتضمن أنن لا نستطيع أن نولج أنفسنا في مجال الأدواتية إلا بأن نكون نحن أدوات ولا نستطيع أن نؤثر من دون أن نتأثر.

و لإدراك الجسد يقول سارتر :(إن الجسم معطى عيني وعلى امتلاء مثل ترتيب الأشياء، نفسه، من حيث أن ماهو –لذاته يتجاوز ترتيب جديد، وهو في هذه الحالة يكون حاضرا في كل فعل).[6]وهو يختلف عن بقية الأجسام غير الحية، فهو جسد يتجاوز، وهو الأمر الطبيعي عند سارتر، لأن الجسد يشترط الوعي في العالم .

إن موضوعات العالم الخاص تنعكس في الوعي على هيئة شعور وتخيل و تصور وإدراك ، لأن الشعور والخيال والصورة و المدرك عبارة عن علاقة بين الوعي و موضوعات العالم الخارجي، فلا معرفة من دون جسد. إذن في علاقة النفس بالجسد عند سارتر، أصبح الجسد هو الشرط الضروري للفعل و المعرفة، وللإدراك و التخيل، فهو لا يقف عائقا في وجه الحرية وهو موضوع المعرفة، وهي في تجاوز دائم غير مستقر، وبالتالي:'ان القول بوجود حرية اولوية و ضرورية هو مدعاة بوجود جسد يصل الأنا

[1]- بدوي ،مرجع سبق ذكره ،ص526.

[2]- بدوي ،مرجع سبق ذكره ،ص531.

[3]- الشاروني، مرجع سابق ،ص100.

[4]- ايغلتون ، ، أوهام ما بعد الحداثة ،تر :تاثر ديب ،دار الحوار اللاذقية ،ط1،2000،ص.142

[5]- بدوي ،المرجع السابق ،ص 526

[6]- المرجع السايق،ص531.

بالآخر فكأن وجود الآخر هو: امتداد حتمي لوجود الأنا و كذلك وجود الأنا عند الآخر. (فالوجود لأجل الآخر هو أحد الأبعاد في وجودي ولكنه بعد غامض مبهم لا أستطيع رؤيته خارجا عني وخارجا بالآخر[1].

[1]- الشاروني ،2010 ،ص100.

*المبحث الثاني: وجود الغير والوجود لأجل- الغير عند سارتر:

أولا: وجود الغير والوجود لأجل الغير:

سبق و أن رأينا أن المقولة الأساسية في فلسفة سارتر هي (الموجود – لأجل –ذاته) أي الوعي ،فسارتر يعتمد في فلسفته على الوعي ذلك الموجود لأجل ذاته و ما يميز الوعي الحرية بالأضافة إلى الموجود في ذاته ،والموجود للآخر ، يرى سارتر أن (الموجود لأجل ذاته يحيل إلى نوعين آخرين من الوجود هما :وجود الآخر والوجود –لأجل الآخر
وهذان النمطان للوجود يضيفان معان جديدة للحرية)[1].

أما وجود الآخر يكشف عن الشعور بالخجل ، والخجل صورة من الوعي وهو لا يصدر عن تأملات الذات لنفسها أبدا .الخجل عاطفة تكشف لنا عن التركيب الوجودي ، ففضلا عن أنه حالة ذاتية صرفة ،نراه يزيد عن الحالات الذاتية الصرفة أنه محيل إلى شيء غيره وفي نفس الوقت الذي يحقق فيه الخجل صلتي بنفسي ...أكتشف أنني أخجل من نفسي كما تبدو للغير ، و ظهور الغير يحملني على النظر إلى نفسي كموضوع أبدو للغير...(وهو خجل من نفسي أمام الغير ، وهكذا أجدني في حاجة إلى الغير لإدراك مافي وجودي من مقومات)[2].

فالشعور بالخجل هو وعي بالخجل وشعور به و هو بذلك يعد حالة ذاتية يصلنا بأنفسنا ،لذلك كان وجود الغير واسطة وحضوره يجعلنا ننظر إلى انفسنا كمواضيع، فنحن بحاجة إلى الغير للتعرف على أنفسنا لأننا نرى أنفسنا كما يرانا غيرنا، وانطلاقا من ذلك وعلى هذا الإعتبار فالوجود لذاته مرتبط بالوجود للغير، فهما لا ينفصلان عن الوجود فعلاقة الأنا بالآخر علاقة وجود فمشكلة الآخر تقوم انطلاقا من وجودي، وهذه العلاقة كثيرا ما كان ينظر إليها على أنها علاقة معرفة، وذلك عند المثاليين والواقعيين (إن العلاقة بين الأنا والآخر ليست في الإعتبار الأول علاقة معرفة، و إنما هي علاقة وجود، فلا ينبغي أن أسعى لفهم وجودي و وجود الآخرين على أنها موضوعات معرفة متعادلة بل ينبغي أن أتوطد في وجودي و أن أقيم مشكلة الآخر ابتداء من وجودي)[3].

فالفلسفات التي زعمت أن تلك العلاقة هي علاقة معرفة قد فشلت في تعيين حقيقة تلك العلاقة، وأبقت على الفرد في وحدته الأنطولوجية بحيث اقتصروا على تحديد وتعيين الوجود الجسدي للغير، والمثالية أرادت أن تجسد الواقع داخل الفكر والفكر لا طاقة له لأن يصلني بالعالم الخارجي لذلك وكما سبق و أن تطرقنا آخذ "سارتر" "هايدغر" و أقر و أصر على وجوب البدء من الكوجيتو الديكارتي إذ يقول فالعلاقة الأساسية بين وجودي و وجود الغير إذا اقتصرت إ لى جسمي بجسمي الغير، فستكون مجرد علاقة خارجية ... و تنبغي على أن أدرك أولا الغير على أنه ما من أجله أنا أوجد كموضوع.[4]

---

[1]- نفس المرجع، ص 164.

[2]- فؤاد كامل ، الغير في فلسفة سارتر ،ص19.

[3]- حبيب الشاروني ، فلسفة ،جان بول سارتر ص164.

[4]- جان بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجية الظاهراتية، تر: عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1966، ص 322.

فالغير في نظره ليس أداة تجربتي فهو الذي أراه وهو أيضا يراني و يجعلني موضوعا فهو ليس ظاهرة تحيل تجربتي أنا الخاصة كما أنه ليس تصورا منظما فقد عرف سارتر الغير بقوله (الآخر هو الأنا التي ليست أنا)[1].

و يضيف (الآخر ليس أنا و أنا لست هو، إن عبارة ليستدل على العدم من حيث هو عنصر معطى يفصل بين الآخر و بيني و هذا العدم لا يستمر أصله مني ولا من الآخر إنه غياب أصلي لكل علاقة)[2]. على إثر ذلك يمكننا أن نجزم أن المشكلة ليست مشكلة وجود الآخر، لا بل المشكلة الحقيقية هي علاقتي بالآخر أمر محسوم لا يشوبه شيء، أمر قائم مسلم به ليس بحاجة لبرهان "إن المشكلة الحقيقية ليست هي مشكلة وجود الآخر، إنما هي مشكلة علاقتي بالآخر، أما وجود الآخر حاضرا حضورا مباشرا أمامي، و إذ لم يكن وجوده مؤكدا مثل وجودي فإن أي تخمين عنه يكون خاليا من أي معنى فمن المؤكد أنني لا أخمن الآخر... إنما أجد الآخر نفسه و أقره بإعتباره ليس إياي، أي بإعتباره من أعداي ... إن وجود الآخر و ليس مجرد وجود الآخر ."

وعليه كيف يمكن فهم ماهية علاقة الأنا بالآخر؟.

ثانيا: علاقة الأنا بالأخر بين الإلتقاء والتأسيس :

إن وجود الأخر ليس أنا طبعا ومنه يترتب على ذالك ضرورة الوجود المؤكد الأخر كوجودي أنا، فالعلاقة بين الآخر والأنا، إذن هي علاقة التقاء لا علاقة تأسيس فالمشكل الحقيقي لدى "سارتر" لا يمكن في وجود الغير بقدر ما يطرح مشكلة علاقة الغير داخل إطار الرهان المتعلق بالحرية، وسبق "سارتر"لذلك كل من ليفيناص و ريكور في تطرقهم للعلاقة التي تربط الأنانية والغيرة وطبيعة هذه العلاقة.

لقد تحدث كل من غابريال مارسيل وجان فير و ليفيناص عن العلاقة الأولية الأخلاقية للآخر غير الذات نفسها (ويبقى يلاقي دخول الآخر المفاجيء كاسرا حاجزا العينية تواطؤ هذه الحركة من التلاشي التي بفضلها تصبح الذات متهيئة لتقبل الآخر غير الذات لأنه لا يجب ألا تكون نتيجة" أزمة " الهوية الذاتية استبدال احترام الذات بكراهية الذات)[3].

لقد قام ليفيناص إيتيقا ترتبط مباشرة بالعلاقة مع الغير، (الإيتيقا بمعنى المسؤولية الشاملة على الغير، الإيتيقا على خلاف الأنطولوجيا المعاصرة التي تختزل الآخر و تخضعه لمقولات الوجود .فالشعور بالمسؤولية وحاجة الغير إلى هو ذاته الإيتيقا)[4]. لقد اقترح ليفيناص إيتيقا تأسس لخير مشدود إلى الحق وقام بتوضيح العلاقة مع الآخر، فحضوره بالنسبة له لا يدعو بالضرورة للصراع والعنف بقدر ما يعبر عن (علاقة قبول وفي هذا القبول تكمن إنسانية الإنسان)[5].

---

[1] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[2] – حبيب الشاروني ، مرجع سابق، ص166.

[3] – بول ريكور ، الذات عينها كآخر ، تر :جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة ،بيروت–لبنان ط1، 2005،ص399.

[4] - Rodole Calvin francois Sebbah –le vocabulaire de levinas ellipess 2002p23

[5] -E.Levinos.Le temps et l'autre.brochè ،octobre 2004paris p13.

فشرط إقامة الإيتيقا حضور الآخر فينومونولوجيا ترفض من خلالها العنف ويدخل الآخر في علاقة مع اللانهائي و المطلق و تستبعد كل قصدية للهيمنة على الغير، قصدية تحفظ مركزية الأنا أمام الغير، على خلاف سارتر يقول ليفيناص بعلاقة المجاورة والتي تعني التقرب من الغير والشعور به و لمسه وكذا الإحساس به خلافا، لما يعطي في الظاهر ومن عملية المعرفة. أما ميرلوبونتي فقد وجد في مسألة البين ذاتية حقلا أنطولوجيا لمسألة الآخر طرح من خلاله سؤال الجسد في العالم، وعلاقته بجسد آخر، على إعتبار أن الإنسان ذات متجسدة في العالم، الأنا الجسدي في علاقة إجتماع بالآخر بعيدا عن سلطة الكوجيتو على أن تظهر الأنا كذات متجسدة في وجود مشترك في العالم رغبة في الوجود مع الآخر.

أما وجود الآخر عند سارتر ليس وجودا أنطولوجيا بل وجودا واقعيا، فالأنا تجد الآخر أمامها كواقعة قائمة وخبرة الأنا بالآخر تأخذ صورة الأنا المدركة أي أنا آخر تنظر إليها – هذه النظرة تجعل الأنا موضوعا للآخر شيئا ماديا ينظر إليه من قبل أنا أخرى و عندئذ تنتفي الحرية المطلقة للأنا نظرا لوجود آخر يقيدها و ينظر إليها على أنها موضوع. فظهور الآخر يحول العالم "**عالم الأنا**" إلى صراع حيث يذهب إلى أن هذه العلاقة يدخل فيها الجسد ، بحيث يصبح مسيطرا عليه، وهو مايعكس علاقة السيد والعبد عند هيجل، لكن يتجنب وبذكاء إستخدام المصطلحات الهيجيلية لأنها ستجعل "الوجود والعدم" إعادة صياغة "لفونومونولوجية الروح". ومن هذا الإعتبار تأخذ العلاقة بين الأنا والآخر شكلين أساسين فإما أن تنكر الأنا حرية وسيطرة وسيادة الآخر على نفسه ويتحول بذلك إلى شيء يعتمد كليا عن الآخر، أو الإقرار بحرية الآخر على اعتبارها أساس حريته فالأولى تؤدي إلى السادية أو التلذذ بتعذيب الآخر و السيطرة عليه ،والثنائية مفادها لمازوخية ،وهي التلذذ بسيطرة الآخر على الأنا والآخر تتراوح بين السادي والمازخي في حركة دائرية وبالتالي تصبح علاقة الأنا بالآخر علاقة دائرية لا علاقة جدلية كما أقرها هيجل. هذا الإستحداث الجديد لسارتر يعكس التحور الفينومونولوجي لمنهجه في الوجود والعدم ، من فينومونولوجية أنطولوجية ، إلى علم النفس فينومونولوجي و هي النزوع الجديد الذي تجنبه هوسرل نفسه إذ يتجنب التحليل الفينومونولوجي عند سارتر إلى علم النفس، في تحليلاته لعلاقة الأنا بالآخر.

ضف إلى ذلك فإن سارتر لا و لم يختلف أبدا مع كل من ليفيناص وميرلوبونتي في قضية ضرورة حضور الغير وفي كون الغير إثبات لوجود الأنا، على إعتبار أنا الغير أنا آخر ولا يمكن أن نقول بوجود أنا إن لم نقر بوجود آنات أخرى كما أنه يتفق مع ميرلوبونتي في قضية إشتراك الجسد بين الأنا والآخر في علاقات مختلفة ،لكن مالم يتفق معهم هو قوله بالحضور السلبي للآخر فسارتر ينظر للآخر على أنه سر الحروب والعنف على العكس من ليفيناص.

*المبحث الثالث: علاقة الجسد بالحرية:

ربط "سارتر" في كتاباته الفلسفية بين الجسد والحرية تصورين مركزيين في الفلسفة الوجودية، وحاول الإجابة عن السؤال المطروح: ما علاقة الجسد بالحرية؟ وكيف استطاع أن يوجد علاقة أنطولوجية بينهما؟ تعمق هذا الفيلسوف في هذه العلاقة أثناء تناوله لمسألة العلاقة مع الآخرين أو بالأحرى العلاقات المتعددة التي تنشأ عن تواصل الأنا والآخر، مثل علاقة الحب، المازوشية، الرغبة...إلخ. وقد تناول الفيلسوف "سارتر" علاقة التصورين بالتحليل المعمق والمناقشة. وعالج أن العلاقة الأصلية بالآخر هي الأولى بالنسبة إلى علاقة جسدي بجسد الآخر، إذ يمكن أن تعتبر بأن معرفة الجسد بالتحديد تتناول العلاقات الخاصة بين وجودي ووجود الآخر. فالنظرة إلى الآخر كجسد تسلبه حريته ،كلما شعرت الذات وأحست بنظرات الغير تقصدها، وتراقب تصرفاتها وحركاتها وأفعالها.

ما دام أن الأنا ترى في جسمها أنه في بنيته باعتبارها ترى أنه نفس بنية جسم الآخر. باعتبار أن هذا الآخر لا يمكن أن نتصور حياة معزولة و مستقلة عن الآخرين وفي غياب لهم. إن ما يمكن الإشارة إليه أن "جان بول سارتر" قد ربط بين الجسد و الحرية من خلال تناوله لمسألة الحديث عن العلاقات التي تنشأ بين الأنا و الآخر، وهي مجموعة علاقات يتحدث عنها بإسهاب خصوصا في كتابه الأساسي "الوجود والعدم" (1943)،ومن جملة هذه العلاقات مع الآخرين: نجد علاقة الحب التي هي حسب المنطق السارتري كفيلة بأن تسعى (الأنا إلى أن ترد الآخر إلى جسد بمعنى هذا اللحن الحاضر العيني المحسوس، بحيث تذوب هذه الحرية وتلتصق بجسده كله)[1]. وهذا ما يفسر أن محاولة الأنا لإحالة الآخر وحريته الساكنة والكامنة في جسده ،فعلاقة الحب هي الوسيلة للانا من اجل جذب الآخر وجسده باعتباره وبوصفه حرية.

ونفس الفكرة يشرحها "سارتر" في كتابه إذ يقول: (عن طريق المداعبة يرمي الانا إلى تحرير الآخر من ذاكرته ومن جسده الخاص)[2]. فمن خلال الحب الممزوج و المسبوق بخطوة المداعبة، فإنه تسعى الأنا إلى جذب الآخر من حيث كونه جسد تحتويه وتملؤه الحرية. باختصار من خلال كونه حرية، ومنه فحرية الآخر تتمثل كجسد، تحاول الأنا أو حتى الآخر أن يسيطر عليه بدلا من أن تنفلت منه. ويبقى الآخر وحضوره كجسد تجاه الأنا، يمتلك حرية الأنا باعتبارها جسدا، إذ يعبر عن هذا التصور بقوله:" ويصبح الآخر في هذه اللحظة كائنا أمتلكه، ويعترف بحريتي. يبدو أنني وصلت إلى هدفي لأنني أمتلك الكائن الذي يحمل مفتاح

[1]- جان بول سارتر، الكينونة و العدم: بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط 1،2009 ، ص343.

[2]- نفس المرجع، ص 345

موضوعانيتي، والذي أجعله يختبر حريتي بألف طريقة وطريقة"[1]. فالآخر لا يتذوق جسد الأنا فقط، بل يسلبه حريته من خلال جسده.

تتوصل السادية عن طريق العنف، فيسعى الأنا السادي لأن يمتلك ويستعبد حرية الآخر. إنه يحاول أن يرغم الآخر على أن يصبح برمته شيئا بمعنى موضوعا وهذا ما يشير إلى أن شعور السادي أثناء علاقاته الخاصة يحاول قدر المستطاع أن يمتلك الآخر كلية ويستعبده ويستحوذ على حريته. بما أن الآخر يظهر للأنا كجسد ونفس، الأمر بالنسبة للأنا. وهذا ما دفع "سارتر" إلى القول: "فالأنا السادي يريد من جهة أن يقيد حرية الآخر في جسده جسد الآخر.وأن يستحوذ الحرية المتجسدة و يريد من جهة أخرى وفي الوقت نفسه أن يحفظ حريته الخاصة به و يصونها"[2]. يستحوذ على هذه.

وبالتالي، كانت في كل مرة تلتجئ الأنا إلى استخدام العنف وأشكال التعذيب، لأنه في حالة إذلال الآخر للأنا ولجسده، يصبح هذا الآخر لحما إزاء الأنا وبالتالي تصبح حريته وجسده في حالة استحواذ من قبل الأنا، ونفس الأمر بالنسبة للآخر. ففي كل المواضيع التي يتحدث فيها "سارتر" عن السادية، يربطها بجوهرها الأساسي المتمثل في سلب حرية الآخر من خلال جسده ولا تجعله ينفلت منها، حيث يرى "سارتر" أن "جوهر الوجودية هو الإنسان ،لأنه هو الحلقة التي تبنى عليها الأنطولوجيا وهذا من يعبر عنه بقوله "أن الوجودية مذهب يتوجه نحو الإهتمام بالإنسان"[3].

يرى الفيلسوف الناقد بأن هاجس السادية وشغلها الشاغل هو الامتلاك، امتلاك ماذا؟ الحرية طبعا التي تجعل من وجود الآخر أو الأنا مجرد لحم خالص سلبت حريته وتم استعباده بصفة مباشرة، إذ يقول: "إن موضوع السادية هو الامتلاك المباشر، السادية إنها تهدف في الحقيقة إلى امتلاك الحرية عن المتناول، من حيث المبدأ"[4]. فالسادي لا يؤثر فقط في الجسد كما عرفناه من قبل جسد الضحية، وهو يؤثر كذلك بصفة مباشرة في الحرية من حيث كونها تخص الآخر.

لا تقف مسألة سلب الحرية للذات من حيث كونها جسد واستعباده عند موقف أو علاقة الحب وما صاحبها من مواقف وجودية تخص التجربة الشخصية فقط، وإنما تتعدى إلى علاقات أخرى كالسادية و المازوشية التي لا تعدو نهب واغتصاب حرية الذات من حيث تحقيقها لكينونتها كجسد موجود في العالم. فيعرف" سارتر " بأن المازوشية "هي محاولة لا تهدف إلى أن أفتن الآخر بموضوعيتي، بل تهدف إلى أن أجعل نفسي مفتونا بموضوعيتي – للآخر، أي أن أجعل نفسي موضوعا ، بحيث إنني بواسطة الآخر أدرك بطريقة غير نظرية، هكذا فإن الأنا المستلب الذي لا يمكنني أن أفتن به"[5].

[1]- نفس المرجع، ص346.

[2]- جان بول سارتر، الكينونة والعدم (مصدر نفسه)، ص 524.

[3]- Jean Paul Sartre, l'Existialisme et un Humanisme, Nagel, Paris, 1994, p4.

[4]- جان بول سارتر، مصدر سابق ص 525.

[5]- نفس المصدر، ص 494

فحالة المازوشية تتمثل للأنا المستلب أو للآخر المستلب من حريته التي أيضا أضاعها، بل بالأحرى أخذت منه بالقوة أثناء النظرة إليه كموضوع، فموضوعانية التي حصل فيها الآخر / الأنا سهلت بصفة مباشرة أن تسلب حريته كلا الطرفين في عدة مواقف، فالاعتراف بالموضوعانية هي ما ساهمت في أن تؤخذ الحرية من حيث أن التعامل مع الذات هو من حيث كونها جسد مرتبط بالعالم في كل أحواله و مواقفه، فعلاقة الحب والسادية أو حتى المازوشية تسعى إلى تحقيق مبدأ لا رجعة فيه، ولا أساس من غيره وهو سلب الحرية ما دام أن الطرف المتعامل معه هو إنسان من حيث اعتباره جسد مجرد ومستلب من أهم عنصر يحدد كينونة الإنسان، ألا وهو الحرية. فبعدما كانت تصرفات الآخر / الأنا حرة وعفوية وردود أفعالها تلقائية ستسلب بشتى الطرق من أجل قهر كلا الطرفين في حالة تبادل الأدوار وجعل ما هو جوهري فيه ينقلب ويضيع منه.

مسألة ربط الجسد بالحرية، باعتبار كل طرف مرتبط بوجود وبكينونة الإنسان، حيث أنها " وحدها الحرية يمكن أن تكشف عن شخصية ما في جملتها "[1]. فهي تكشف عن سر ارتباطها بالوجود الإنساني وخصوص من حيث كونه جسد في علاقته مع العالم في وجود الآخرين، وحضوره كجسد ذو علاقة بموجهات معينة. اعتمد "سارتر" على أن الإنسان / الأنا على وجه الخصوص تتحكم في جسمها، وأن الآخر يحاول في كل محاولاته لحظة تقربه من الأنا أن يسلبها حريتها من خلال استخدامه لجسدها، حيث يعتبر بأن "الحقيقة الإنسانية هي الحرية الإنسانية "[2]. مادامت الحرية هي ما يصطلح عليه بالحقيقة الإنسانية التي لا يمكن لعقل بشري إنكارها، فهي في كل أبعادها مرتبطة بالأساس بالإنسان بجسده من أجل تحقيق كينونته.

اعتبر "سارتر" بأن الحرية هي ما يحكم أنطولوجيتنا إلى جانب مواضيع فلسفية وعناصر وجودية أخرى، تخص بالذكر الجسد والرغبة ومواضيع أخرى. لا بل يجزم بأن الحرية هي أمر مقدس لا يمكن إنكاره أو التنازل عنه ،ومرتبط بالأساس بحقيقة وجودنا كأفراد في هذا العالم، حيث يعبر "مجاهد عبد المنعم مجاهد" عن هذه الفكرة بقوله :لا أزال أؤمن بأن الحرية الفردية هي شيء كلي إذا تحدثنا أنطولوجيا"[3]. وهذا ما يعبر عنه حيث يربط الجسد بالحرية ،فما نعنيه بالأنطولوجيا وبالفهم الأنطولوجي في هذه الفكرة هو مسألة أن أنطولوجيا الإنسان ومسألة تحققها هي تخص الإنسان وحده دون غيره في وجوده العيني أولا ثم ارتباطه بجسده، والتقائه مع الآخرين من جهة أخرى.

أنطولوجيا الإنسان تتحدد ضمن مواقف ومن خلالها كذلك، فإذا كانت الحرية بالمفهوم السارتري مواقف، فإن للجسد مواقف و أبعاد كذلك بحيث لا يتحقق فعل الحرية وشعور الحرية إلا إذا ارتبطت بالجسد، فوجود الجسد أمر لا بد منه من أجل ضمان فكرة الحرية ووصفها في صورة إرتباطها بالجسد، مادام أن هناك علاقة قائمة بين كلا التصورين، أقصد بذلك الجسد

[1] – نقلا عن فوزي العلوي :سارتر المتعدد ،مجلة الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية ،العدد 40 جامعة تونس ،2006،ص6.

[2] – ينظر حبيب الشاروني :فلسفة جان بول سارتر ،مجلة عالم الفكر العدد الثاني ،المجلد الثاني عشر ،ص115.

[3] – ينظر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، دار الآداب، بيروت، ط 1 ،1965 ،ص 62.

والحرية، باعتبارهما عنصرين متصلين يعبران عن حقيقة وجود الإنسان. إذ يقول "مجاهد عبد المنعم مجاهد" معبرا عن هذا الموقف :"لا تنفصل فكرة الموقف والحرية عن بعضهما ،فلا توجد حرية إلا في موقف ولا يوجد موقف إلا عن طريق الحرية "[1].

يعبر سارتر في موضع آخر عن ارتباط الحرية بالجسد إذ يقول "أنيس منصور": الحرية تجعله مسؤولا عما يفعل ،حرا فيما يفعل"[2]، أي حرا فيما يفعله بجسد وكيف ينظر إليه، حرا عندما يملك جسدا يعبر به عن وجوده وعن كينونته، يعبر به عن مواقفه إزاء الأشياء و الموضوعات، ودخوله في علاقاته مع الآخرين.

إن الجسد لا يمنع رائد الفلسفة الوجودية من أن يذهب هذا المفهوم إلى أبعد من هذا، يذهب إلى جعل الجسد شرطا للحرية أو حالة من حالات بلوغ الحرية. وأنه يمكن للإنسان أن يتحرر من خلال جسده، بغض النظر عن انفلات هذه الحرية من الإنسان في بعض المواقف التي تحول دون امتلاكه لحريته كشرط وكحق إنساني ،أقصد هنا اقترابه من الآخرين. إن مركزية الحرية وحضورها في الخطاب السارتري لا تقف عند هذا الحد، بل تتعدى إلى ظهورها من خلال الجسد، فالحرية تظهر من خلال الجسد، فحضورها / ظهورها أو اختفاؤها يكون من خلال الجسد. فحرية الإنسان تظهر من خلال جسده وحتى انفلاتها منه يكون من خلال هذا الأخير، بحيث يكون الجسد همزة وصل بين كينونة الإنسان أو حتى عدم وجوده. فعند التقاء وتواجد الحرية مع الجسد يتحقق وجود الإنسان من عدمه.

فالذات تسلب حرية ولم تعد هذه الأخيرة تملكها امتلاكا، فإذا كانت الحرية في العلاقات سواء الفرد في علاقته، أو إذا تحدثنا بمنطق الأضداد والثنائيات يمكننا أن نقول في علاقة بين الأنا و الآخر، فإذن هذه الحرية تسلب وتنهك انطلاقا من الجسد كعامل أساسي يستطيع الفرد أن يمثل حريته من خلاله.

فوضعية الأنا عندما تكون في علاقة مع الآخر كمثال / نموذج العلاقات المذكورة أعلاه، فإنه من الطبيعي أن يفقد حريته، مادام يعيش بجسده ويتعايش معه، ويتفاعل به في العالم، ويحاول أن يحقق وجوده بالإستعانة به ، فسواء في الحب أو في أي علاقة أخرى، فإنه إنسان في حالة دائمة ليفقد حريته باعتبارها أمر مقدس ،مدام أن الآخر يرى الأنا جسما يسلبه حريته انطلاقا من هذا الجسم ونفس الأمر بالنسبة للأنا.

إن علاقات: الحب، الرغبة و السادية و المازوشية تهدف بالأساس كما يعبر عن ذلك الفيلسوف الوجودي في مؤلفه الأساسي "الوجود والعدم"، بقوله :"تهدف إلى إثبات حرية الإختيار الملازمة للواقع "[3].

فعيش الإنسان للتجربة الوجودية من خلال جسده، واتصالي مع الآخر من خلال جسدي يعد همزة وصل من أجل عيش الإنسان كجسد في الوجود، وأداة من أجل استكشافه. الآخر / الأنا في علاقته المباشرة و العينية يحاول أن يبني حرية ويمتلك حرية

[1]- المرجع السابق،ص112.

[2]- أنيس منصور، الوجودية، دار نهضة، مصر، ط 9 ،2010 ،ص 17.

[3]- جان بول سارتر، الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نقولا متيني، المصدر نفسه، ص 550 .

ما دام أن كلاهما يتعامل مع الآخر وكلاهما يعتبران الآخر جسدا ويحاولان على هذا الأساس إمتلاك وسلب الحرية، مادام أن جسد الغير يسلب حريتي والأنا تسلب حريته كذلك كدلالة على التأثير المزدوج. على الرغم من أن هذا الغير يغتصب عالمي ويجعلني موضوعا ،فبمجرد ظهور الغير في عالمي فإنه يحولني من ذات إلى موضوع، يكتنفه الاستلاب والحرمان من الحرية حيث يرى جون بول سارتر بأن:"الغير يشاركني الوجود ، فيفسد علي وحدتي ، ويسلب مني حريتي كوني جسدا بالنسبة إليه "[1]. "وأعيش في العالم من خلال وبواسطة جسدي ، ويستطرد فيقول :"أن التجربة الأصلية للآخر من حيث هي مصدر الإستلاب والتشيؤ "[2]

ومن طراز العلاقات المتبادلة بين الموجودات الإنسانية، فإما أن تحاول الأنا أن تسلب حرية الآخر وسيادته الذات الإنسانية ، وأن تجعله شيئا موضوعيا، أو أن تستوعب حرية الآخر وتمثلها وتقبلها بوصفها أساسا لحرية فكلا الموقفين: سواء كان الأمر في السادية أو المازوشية، فإن الاستعباد الكامل و التقيد لجسد الآخر يحوله إلى شيء، ويسلب حريته التي تسعى الأنا في كل مرة من خلال محاولاهتا استردادها والحصول عليها .

يؤكد "سارتر" أثناء تناوله لهذه العلاقات بالتحليل على ضرورة أن يمنع / يتوقف الإنسان عن الحب أو أي علاقات إنسانية وجودية أخرى مثلما ذكرت من قبل، ما دام أن هذه العلاقات تسلب الحرية الإنسانية لأنها هذه الأخيرة هي : "المكون الأساسي لوجود الإنسان "[3]. فهناك لقاءو حوار أنطولوجي بين الجسد والحرية. يتحدث "سارتر" عن الحب فيؤكد بأنه علاقة رغم طابعها النبيل إلا أنها في الأساس وفي منطلقها الأساسي ليست سوى امتلاك حرية الآخر من خلال جسده، وإلغاء حريته باعتبارها الحقيقة التي تعبر عن وجوده الإنساني.كان الآخر شرط لوجودي، ولا يمكن أن يتحدد وجودي إلا به ومن خلاله، فإنه بالأساس لا يمكننا إنكار أنه يشكل مشكلة وهتديد خطير يهدد حرية الإنسان و يستعبده من خلال الجسد ما جعل العلاقة بين الجسد الحرية موجودة، بحيث أن الحديث عن الجسد هو في الوقت نفسه حديث عن أنطولوجية الإنسان ،بإعتباره امتلاك واستلاب للحرية "L'Etre et le Neant " ففي جهود "سارتر" أثناء تحليله للعلاقات الإنسانية في مؤلفه الموسوم "الوجود والعدم فإنه يبين بأنها في الأصل هي علاقات غير مستقرة ،تسعىلإمتلاك حرية الطرف الآخر من خلال الإستحواذ على جسده.

يحلل "سارتر" في إطار علاقة الجسد بالحرية إذ يقول:"الحرية ليست شيئا آخر سوى وجود إرادتنا ومشاعرنا"[4].فالحرية مرتبطة بمواضيعنا وأشيائنا ومشاعرنا وبكل ماله علاقة بوجودنا. فالجسد ضمن مواضيعنا وخصائص وجودنا، لأن جسدنا هو ما يفرض وجودنا، فنحن نوجد كأجساد مرتبطة بالحرية خصوصا إذا تفطنا أن نعيش مع الآخر الذي ينتظر الفرصة كي يعمل على أن نتصل ونسلب من الحرية أو بتعبير أدق :أن يعدم جسدنا من الحرية. ما دامت صفته و جوهره الإنساني والذي يعبر عن حقيقة وجوده

[1]- جان بول سارتر، مصدر سايق، ص 552 .

[2]- ينظر: غيضان السيد علي، الغيرية في التفكير الغربي، مجلة الاستغراب، العدد 10 ،بيروت، 2018 ،ص 10.

[3]- بول فوليكيه، هذه هي الوجودية. تر، محمد عيثاني، دار بيرةت، دط، بيروت، 1953، ص24.

[4] -J.Paul Sartre, l'Etre et le Néant, ed : Librairie Gallimard – Paris, 1943, p 520.

.إذ يؤكد "سارتر" في الفصل الثالث من كتابه (الوجود والعدم) أن العلاقات الإنسانية التي تنشأ نتيجة تواصل الأنا مع الآخر يعرف عنها بالأساس الفشل، وأن هذا الفشل بالأساس سببه هو: محاولة الأنا / الآخر سلب وامتلاك حرية الآخر من حيث كونه جسد :"فيعتمد الأنا إلى إنكار على الغير جسده الخاص، و يستخدم الأدوات للكشف عن جسده للآخر بأسره لحريته [1].

فالامتلاك و السلب يكون من خلال الجسد و يجرده من الحرية، باعتبارها الجوهر الذي يتصف ويتميز به الوجود الإنساني. ويعبر "سارتر" عن ذلك الترابط الحاصل بين الحرية كخاصية أنطولوجية.والجسد كعنصر وجودي فيقول :" فأنا إذن أكون حرا حين أستخلص وبمقدار ما أستخلص الكلية التي أن عليها تحديد رؤيتي و تصميمي و إحساسي وفعلي، وحريتي ترتكز على الكشف الذي أقوم به للعالم"[2].

الحرية حسب التصور تتضمن كل ما هو متعلق بذاتي من تصميم ومن تخطيط و من شروط ومن أفعال تلك المتعلقة بجسدي الذي من خلاله أكتشف العالم. وأن الإنسان يوجد بالنسبة للآخر من حيث كونه جسد، فكل ما هو إنساني مرتبط بالجسد، حتى العادات وما إلى ذلك، فكل ما هو مرتبط بالإنسان يدخل ضمن المنظومة الخاصة بالوجود وتحديدا بالفرد الإنساني..

تلك العلاقات تعني دائما محاولة تمتلك حرية الآخر على النحو الموصوف، فنحن نشتهي جسد الآخر:[3] "فالتواجد مع الآخر من خلال الجسد، وعن طريق الاتصال به" فسرعان ما ينتهي الإنجذاب عندما يكتشف الأمر بأن التقرب واشتهاء جسد الآخر هدفه بالأساس جعل الآخر موضوعا وامتلاك و استلاب حريته.

مادامت أن فلسفة "سارتر" في جوهرها "هي فلسفة حرية"[4]. من هنا ربط الجسد بالحرية، إذ اعتبر أن الجسد تسلب حريته إذا تم استخدامه من قبل الآخر. فيضيف بأن الجسد يتضمن ويستوجب وجود العديد من الأفعال التي تحدد سلوك الوجود الإنساني بحيث أن هذا الجسد في الحد ذاته هو يوجب بقاء و حضور ماهو مرتبط بالخاصية الأنطولوجية للفرد العيني ويقصد الحرية هنا في علاقتها و ارتباطها الأنطولوجي مع الجسد بإعتباره جزء من الجوهر الأنطولوجي الذي يحدد حقيقة الإنسان، وما يحمله من مقومات وعادات لا تحد من هذه الحقيقة.

يواصل "سارتر" في شرح هذه الفكرة ويدعمها إذ يرى بان هذه الحرية هي بالأساس أمر لابد منه يعالج ضمن إتصاله بمواضيع أنطولوجية، حيث يقول :(الحرية هي ضرورة ،لأنها بالأخير هي ضرورة للفعل نفسه ،المقصود الحرية)[5].

من خلال هذا القول السارتري يتبين لنا بان الحرية في علاقتها مع الجسد يتمخض عنها حقيقة الوجود الأنطولوجي التي تخص الفرد العيني. باعتباره يشترك هذين العنصرين ، أقصد: الحرية والجسد.

---

[1]- ينظر: ريجيس جولقييه، المذاهب الوجودية، تر: فؤاد كامل، دار الآداب، ط1 ،1988، 167

[2]- المرجع نفسه، ص 215 .

[3]- بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، تر: عزت القرني، المرجع نفسه، ص 214 .

[4]- ينظر: أحمد أبوزيد، جان بول سارتر: عالم الفكر، دار الإعلام، الكويت، سبتمبر، 1971 ،ص 21.

[5] -J.Paul Sartre, Critique de la Raison Dialectique, éd : Gallimard, Paris, tom I, 1960, p 157.

نستخلص من خلال تحليلنا وتقديمنا لأفكار هذا المبحث بأن الفيلسوف الأنموذج "جان بول سارتر"، قد حاول ربط الحرية بالجسد، باعتبارهما موضوعين أنطولوجيين، كما ربط في فلسفته الحرية بمواضيع ومسائل فلسفية لها علاقة بالوجود الإنساني وقضية البحث فيه.الجسد تسلب حريته ويجرد منها أثناء اتصال أو إنشاء الأنا علاقات إنسانية مع الآخر، فيحاول في كل لحظة الأنا / الآخر استرجاع هذه الحرية المسلوبة التي كانت تحرك الوجود الإنساني، إلا أن المحاولات المتكررة في استرجاعها كلها تبوء بالفشل، لأن الحرية تسلب من الآخر / الأنا باعتبار أن النظرة إليهما هي من خلال كونها جسد.

الفصل الثالث

الفصل الثالث :

* وجودية سارتر.

-المبحث الأول :أصل العدم .

-المبحث الثاني :الوجود و العدم.

-المبحث الثالث :إنتقادات وجودية سارتر.

*المبحث الأول :

- أصل العدم:

في البداية يجب ان نلاحظ انه عن طريق الوجود يأتي العدم الى هذا العالم ، وان الوجود هو وحده الذي يستطيع ان يعدم نفسه، وعلى عكس مايراه وجوده-غير- في ان يبرز على مهاد من العدم،اكد سارتر ان العدم لا يمكن أن يبرز في العالم الا عن طريق الوجود .

ولكن كيف يكون هذا ممكنا يحسن ان نلاحظ اولا ان وجود الذي بواسطته يأتي العدم الى الاشياء لايمكن ان يقبل العدم، لان العدم لن يصل في تلك الحالة هذا الوجود، الا بواسطة وجود آخر، وهذا يقتضي بدوره وجودا آخر يتلقى منه العدم ، وكذا ندخل في عملية تسلس لاينتهي، وفي هذا خلف ومن جهة اخرى فان الوجود الذي هو ايجابية خالصة لايمكن ان ينتج او يقيم خارج نفسه عدما للوجود المتعالي ، ذالك ان عدم المتعالي هو عدم للعلو.

اذن يبقى الوجود هو الذي يعدم العدم، اي الذي يجعل العدم يبرز في ذاته الوجود الذي هو، ولا ينبغي ايضا ان نفهم هذا العدم على انه علو او شيء ما داخل في الوجود، والا تصورنا العدم من جديد على غرار كيفية الوجود، وذالك غير معقول هذا من ناحية اخرى، فان العدم يوجد في نفس الوقت مع الوجود، اي يساوقه ولكنه لن يكون فيه، وعلى هذا لايوجد غير مخرج واحد ممكن، وهو وهو يتلخص في القول بان الوجود يجعل العدم يبرز في وجوده[1].

- وفي هذا الصدد يقول "سارتر"(ان الوجود الذي به ياتي العدم الى العالم لايمكن ان ينتج العدم مع بقائه غير مكترث لهذا الانتاج .... والوجود الذي به يصل العدم الى العالم ينبغي ان يعدم في وجوده وحتى على هذا النحو فإنه يخاطر بتقرير العدم بوضعه عاليا في قلب المجابثة نفسها ان لم يعدم العدم في وجوده بمناسبة وجوده والوجود الذي يصل الى العالم ينبغي ان يكون هو عدمه)[2].

وبما ان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يحمل صفة الوجود في ذاته حسب سارتر فهو بمقدوره ان يكون سبيلا لمجئ العدم الى العالم ، وما دام محكوم عليه بالحرية فهي ايضا تفتح مجال لملجئ العدم الى العالم، وهي سابقة على ماهيته وتعلها ممكنة لان ماهية الانسان منطوية بحريته ونحن لا نستطيع ان نميز بين الحرية ان تفوز العدم في هذا العالم تقتضي الحرية ان يكون الكائن الانساني في الحرية هو ما فيه الخاص (مثلما هو كذالك مستقبله الخاص) ، لكن بحيث يكون معدما بهذا الماضي (...لابد للكائن الانساني من حيث هو واع بوجوده من يتخذ موقفا معينا اتجاه ماضيه او مستقبله بحيث يكون ولا يكون في الوقت ذاته)[3]. ان الانسان كائن يستطيع اخراج العدم و اظهارها الى العالم والواضح انه لكي يضع الانسان عملية التوليد الوجود بواسطة الوجود موضع تساؤل، ولكي يكون قادرا على ادخال العدم في الوجود، ينبغي ان يفلت هو نفسه من هذا العملية، وان يمسك بها تحت ناظريه ككل، اي ان يضع نفسه خارج الوجود، وان ينعزل[4].

1- ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية من كيرك جارد الى جان بول سارتر ترجمة فؤاد كامل ،مراجعة عبد الهادي ، بوزيد ، دار الاداب ، بيروت ط1 ص133.

2- المصدر نفسه ص 134

3- جان بول سارتر ، الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمان بدوي ، منشورات دار الاداب بيروت ،ط1996،1ص78.

4- ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، ص234.

ولكن وضع الانسان نفسه على معبده من الوجود معناه فتصلته بالوجود بافراز العدم الذي يعزله عنه، وفي هذا تنحصر "الحرية" بالنسبة الى الانسان وإذا كانت الحرية بالنسبة لسارتر هي كينونة الوعي فالإنسان يعي حريته، القلق هو أسلوب وجود الحرية من حيث هو الوعي بوجودها، وفي حالة القلق تكون الحرية في كينونتها، موضع تساؤل بالنسبة الى ذاتها)[1].

- يحاول الانسان دائما الهروب من القلق الذي يواجه ويهرب من وجه القلق محاولة لتجريد خطر الماضي من سلاحه، والواقع انه ينبغي ان تحدث الحرية عدما بين (الماضي ماهيتي و مستقبلي، وقضي بذالك على الحرية، بيد ان الانسان نزع الى هرب من القلق الذي يفرض عليه الضرورة الدائمة من اللحاق بما وراء ذاته، نحو مستقبل هو نفسه في حالة هروب مستمر)[2]. وبما ان الحرية هي شعور فهذا الشعور هو الوحدة الذي يجعل العدم ينبثق في الوجود، والشعور بالإعدام اذا كان موجود ا لابد ان يكون شعورا بالحرية بحيث تكون قدوة الوجود على الانفصال بإفراز العدم هي شرط من شروط الحرية .

- لقد وضع سارتر كلا من كينونة والحرية شرطا في افراز العدم، فالكائن باستطاعته اعدام نفسه، وبالتالي بمقدوره ان يظهر العدم ويخرجه الى العالم، ومن اجل هذه الغاية يتخذ هو صفة الاوجود ويضع نفسه خارج الوجود كما ان" العدم "لايستطيع ان يعدم نفسه الا ضد ارضية الوجود، وان شئنا الدقة اكثر فانه لا يعدم نفسه، انه نفسه ينعدم... وينتج عز هذا انه لابد وان يوجد في العالم كائن لديه مقدرة ان يعدم العدم وكذلك يستطيع ان يؤكد العدم في كينونته، والآن لايمكن ان يكون هذا الوجود في ذاته يجب ان يكون الشيء الاخر للكينونة، اي الشئ ذاته الوعي. ويستنتج سارتر ان (الانسان هو كائن الذي يظهر العدم من خلاله في العالم). وهنا يجب ان يكون هذا الكائن موجودا لذاته .

ذهب سارتر بالبحث عن الاصل العدم بعيدا عن الموضع يبحث عنه في ذات، ففي كتاب سارتر الكينونة والعدم يرى سارتر انه لايوجد عدم خارج الكينونة (ولكي نستطيع بالنتيجة ان نسال انفسنا عن الكينونة ينبغي ان عدم معطى بطريقة، وما لاحظناه انه لايمكننا ان نتصور العدم خارج الكينونة معلقا، يجب ان يكون العدم معطى في قلب الكينونة)[3]. فلا يمكن ان يكون للعدم القدرة على تقديم ذاته، ومايقره سارتر هنا ان يكون كينونة هي وحدها القادرة على تقديم نفسها.

يبين سارتر ان الوجود المستقبلي ماهو الا عدم لان هذا مستقبل بعيد كل بعد في قوله << ان ما اخطط له ليكون وجودي القبل هو دائما معدم وهو مجرد امكانية بسيطة لان مستقبل الذي هو انا يبقى بعيدا عن متناولي وتجدر الملاحظة هنا اننا في مختلف الحالات ، امام شكل زمني حيث انتظر نفسي المستقبل (واعطى نفسي موعدا من الجهة الاخربلهذه الساعة لهذا الساعة ،لهذا النهار و ، او لهذا الشهر...هنا يربط سارتر الوجود بالزمن بحديثه عن المستقبل ووجوده المقبل)[4].

---

[1]- ريجيس جولفيه ، المذاهب الوجودية من كير كيجارد الى جان بول سارتر ، ص134.

[2]- نفس المرجع، ص 136.

[3] -sartre (Jean Paul) , l'etre et me mèant ,essai d'ontologie phènologique , tel Gallimard .France p194-357

[4]- مصدر سابق ، سارتر جان بول الكينونة والعدم ص86.

المبحث الثاني :

– الوجود والعدم :

يقول "سارتر":(العدم لايمكن ان يكون عدما الا اذا العدم بحق بوصفه عدما للعالم ، ان اي اذا كان في اعدامه يتجه بحق الى هذا العالم لكي يتكون كرفض للعالم ، ان العدم يحمل في قلبه الوجود)[1].

يتضح ان سارتر (يرى الوجود _لاجل _ذاته) for_itself _Being_ يظهر حينما ينعدم الوجود ، ولابد ان تاخد كلمة "العدم "بمعناها الحرفي، (يطبق فعل العدم على ذاته)، لان الموجود وحده هو الذي يمكن ان "ينعدم" بينما العدم كما بين سارتر(وحسب ان يبقى قائما في داخل الوجود كأنه بحيرة)[2].

كما بين سارتر ان مفهوم العدم وصفة مصطنعة ، لانه(لامعنى له الا من جهة ماهو نفي شئ ، او فقدان شئ ومعنى ذلك انه لاوجود للعدم بذاته ، انما الوجود للكائن الذي يتصور عدم الاشياء فكأن العدم لا يجئ الى العالم الا عن طريق الانسان)[3].

ان "العدم "هو عدم في نظر الانسان وحده بالقياس اليه ، وليس عدما في الوجود الموضوعي نفسه مستقلا عن الانسان ، ومن هنا كان الانسان في فلسفة سارتر لايستطيع اعدام اي موجود موضوعي في ذاته ، و انما كل مايستطيعه هو (اعدام هذا الموجود بالنسبة له وفي نظره فحسب ، انه يستطيع ان يعدم صلته بأي موجود لا ان العدم الموجود في ذاته)[4].

لقد ظهر العدم بصورة واضحة عند سارتر نتيجة تأثره "بهايدجر" ومؤلفه "الوجود والزمان" على الرغم ان هايدغر صرح لاحقا بأنه اساء فهم سارتر .

ولكن سارتر رأى ان شرط الاساسي لا مكان ان تقول (لا) هو ان يكون الاوجود حاضرا حضورا مستديما في انفسنا هو ان يكون العدم دائما حو الوجود . (فليس الوجود ملاء محضا وانما هو وجود يتخلله العدم)[5].

وعلى هذا الأساس يمكننا القول ان فلسفة "سارتر"تتجه الى نوع من السلبية الميتافيزيقية التي تقول بأولوية (العدم على الوجود)[6].

اما عن الفرق بين "السلب" و"العدم" بالنسبة للوجود فيقول "سارتر":(اذا لم يوجد السلب لم يكن وضع اي سؤال ممكنا وخصوصا السؤال عن الوجود ولكن هذا السلب نفسه، وانما فحص بدقة فهذا يحيل الى العدم وصفه المصدر و الأساس، ولكي يوجد السلب في العالم ، وبناء عليه يمكننا ان نتسائل عن الوجود ، فمن الضروري ان يكون العدم معطى في بعض الاحوال حينئذ ندرك ان ذالك العدم لايمكن تصوره خارج الوجود، لابوصفه فكرة مكملة مجردة، ولا كوسط لا متناه يكون فيه الوجود حالة مؤقتة

---

[1]– انظر جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، مادة العدم ، ج2، ص46.

[2]– بوشلنسكي: الفلسفة المعاصرة في اوروبا ص232.

[3]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، مادة : العدم جج2ص65

[4]– حبيب الشاروني: ازمة الحرية بين برجسون وسارتر ، دار المعارف1963 ص 111

[5]– حبيب الشاروني:بين برجسون وسارتر ازمة الحرية ص76.

[6]– المرجع نفسه ص109.

،فمن الضروري ان يكون العدم معطى في قلب الوجود ، حتى نكون قادر ين على ادراك هذا النموذج الخاص من الحقائق التي نسميها بالسلب)[1].

يرى سارتر (ان السلب _بوصفه تركيبا للحكم _ليس هو الذي يوجد في اصل العدم، وانما على العكس من ذلك العدم بوصفه تركيبا للواقع هو اصل السلب واساسه ، وعليه ذالك انه لو لم يكن للعدم حقيقة وراء ماهو ظاهر ، فإن السلب نفسه يصير محالا ، واذا كان الوجود في كل مكان واذا كان الوجود ممتلئا دون آية ثغرة ، فإن أي سلب لا يكون متصورا ، ولكن هناك غير أحكام موجبة)[2].

- يقتضي الوعي ذاته بوصفه مكونا له، فالعدم (لا) ولا وجد سوى السلب الوجود ، والوجود وحده هو القادر على تقديم السلب في الوجود الانساني ذاته او بشكل ام هو وجود واع.
- اما العدم عند هادجير فيظهر كي يسلط الضوء على الوجود هذا الوجود يحتفظ بخصائص عدة كالوحدة وغيرها
- الانسان عند "سارتر" هو كائن الذي عن طريقه يصل الى العالم ، والانسان في حد ذاته يجب ان يكون الا العدم ، (فالوجود الذي يأتي من العدم فالوجود الذي يأتي من العدم الى العالم يجب ان يكون منتميا الى العدم)[3].
- اما الانسان عند "ها دجير" (فهو كائن وحيد في العالم صادر عن ماض مجهول متجه الى مستقبل هو العدم او هو الموت)[4].

يتضح مما سبق ان سارتر يستكمل ما قد بدأه هيدجر بل قد يكون شرحا لكثير من أرائه فقد ارتبط فكرة العدم في فلسفة هادجير بفرة العدم عند سارتر فالعدم عند سارتر يقوم في الوجود ، اما العدم و الوجود عند هادغر فهما شيء واحد تمثله اللنية او الوجود الانساني وبالتالي تتجه الانية نحو العدم.

[1]- انظر :جميل صليبا :المعجم الفلسفي ، مادة السلب ،،دار الكتاب البناني بيروت ،1983 ص665.

[2]- ريجيبس ، جولفيه:المذاهب الوجودية ص138.

[3]- حبيب الشاروني:نفس المصدر ص 77.

[4]- مرجع سبق ذكره ص142

*المبحث الثالث :نقد الخطوط الأساسية لوجودية سارتر :

–لكل فلسفة سماتها الخاصة ونحن قد عرفنا ان الفلسفة سارتر تتميز بعمق النظر ودقة التحليل ،كما تتميز بالأصالة في الكثير من الموضوعات الجديدة ، ولكن لاتوجد هناك اي فلسفة لاتخلو من النقد ، وسارتر من بين الفلاسفة الذي انتقذ على فلسفته الوجودية.

فقد اصطنع سارتر كما عرفنا منهجا معينا وهو المنهج الفينو مينولوجي ، واقام بمقتضى هذا المنهج.انطولوجيا جديدة ،ومن هنا يمكن ان نقول ان الفلسفة سارتر هي دراسة فينومينولوجية للوجود، وسارتر يقف عند هذا الحد ، فلا يتجاوزه، أي دراسة ميتافيزيقية ، باعتبار الميتافيزيقيا تفسير للوجود ، فهو لايحاول اي تفسير الموجود في اركانه الرئيسية ، مثل وجود المادة والانسان والانا والاخر او غير ذالك من المقولات التي يدرسها.

فجميع هذه المقولات يتناولها "سارتر" بحسب المنهج الفينومينولوجي ، دون ان يذهب وراءه ذلك ليفسر لنا ظهورها او قيامها ، ولذالك اقتصرت فلسفته على (اقامة انطولوجيا لاتقوم على تفسير سابق عليها)[1].

–ولما كان الثوب الحديث هو اسلوب القصة والمسرحية فقد انتهجه ''سارتر'' واسرف فيه ووظف اناسا لادوار في مجتمعه الروائي والأحداث تحمل جانب الطرافة الادبية واسقط عليه كل توهماته الذاتية وكان اهم مايلفت النظر فيها هو قدوته الفلسفيةٍ على استخدام الحدث[2] . وتوجهه توجيها ادبيا طريفا يشير فيٍ نفوس القراءة وتوازع السخرية والتهكم فيستحسونه ويقبلون عليه كلون جديد ولا يلبثونه طويلا حتى نفرو منه حين تخف عنهم الظروف الاجتماعية والفكرية التي ساعدت على انتشار هذا اللون الادبي.... وهذه الظروف هي ما اعقبت الحرب العالمية الثانية قلاقل اجتماعية وثقافية ...

فلم يدع النازي ثابتا من مبادئء واساسا من قيم او عهدا سياسيا او ميثاقا دوليا حتى عصف به، وخلف وراءه الكثير من النوازع والميول المهلكة ، واستبدت بالإنسان غيوم الأحزان وضبابها القاتم اللذان بات معها يودع –نفسه آسفا على حاله وعلى حال المقدسات وقد ظل تاريخه يرعاها، مع هذا الجو المشحون ، رضي الانسان وهو في ماساتها ان يتعاطف مع الفلسفات العابثة ليرثى بها حاله وهو ما هو عليه من خيبة أمل. بأنه غريب ورغبته في رفض الاشياء وكان طابع العام له في قصصه هو : إعانة الانسان على التمرد حين يهيج عليه مشاعره لأنه في عالم أخلت له نظامه حرب عصفت بمقدساته فما على الإنسان إلا أن يشك فيه وان يشكو منه على نحو شبيه بما يفعله المخبول الذي اختل حكمه فحسب أنه غريب في هذا العالم الى ان تبين انه حقيقة في الوسط الخاص به ، واستطاع سارتر أن يستغل فور أنه النفسي ليعود باليأس إليه حتى يقوي ميله على تحطيم كل العقائد ، وهذا ماتميزت به كتب سارتر.[3]

[1]– حبيب الشاروني:فلسفة جان بول سارتر،ص 252.

[2]– محمد ابراهيم الفيومي : الوجودية فلسفة الوهم الانساني، الهيئة العامة لتلوين المطابع الاميرية _ القاهرة، ج2 ، د ط ، 1948، ص14

[3]– مرجع نفسه ص15

مما يعني أن كتب "سارتر" ارتبطت بالأوضاع التي عاشتها أوروبا أي الإنفعال والخوف ، سارتر جسد مشاعره في كتبه الى ان وصفها النقاد بفلسفة اليأس العقلي.

-عقد "سارتر" كتابا "الوجودية انسانية" بعدما كثر النقد الموجه ضدها من الجانب الديني والجانب الالحادي ، والجانب الفلسفي ، يقو في التمهيد لها: (اود هنا ان ادافع عن الوجودية ضد بعض الاتهامات الموجهة لنا . واخذ يصوغ بعض القضايا النقد كما يثيرها خصومه ، عليهم ردعليها ، وحين طالعنا هذه الرسالة وجدنا ان اسلوب سارتر في الحوار مع الجانب الاخر، جانب ناقديه وجدناه لاينفي مايوجه اليه من الانتقاد،بقدر ما يهرب من مواجهته ليعود مسلما به، ونجد رسالته : الوجودية نزعة انسانية صدرت من خلال وجهة نظره وتفسيره الشخصي لمعنى "إنسانية "وهو الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته أو كما يريها ، او كما يتصورها بعد الوجود، بل كما يريدها في اندفاعه نحو الوجود وليس الانسان ذاته.[1]

- وقد كان رد سارتر على انتقاداتهم يقول : ان من الصعب اليوم على الذين يستعملون كلمة وجودية ، تبرير استعمالهم لهذه الكلمة لأنها تتوجه فقط إلى الفلاسفة والمختصين يسيئون الفكر .

ثم يقول :ولكنها بالرغم من ذالك سهلة التعريف ومما يعتقد الامور بعض الشيء ان هناك نوعين من الفلاسفة الوجوديين هما: المسيحيون و الملحدون .

اما الوجودية الملحدة التي امثلها "انا" (اي سارتر) فهي كما يقول: اكثر تمسكا لماذا؟ اذا تصرح بانه حتى في حالة : الاله خالق: هناك كائن واحد على الاقل وجوده سابق لماهيته؟ كائن يوجد قبل ان نستطيع تعريفه بانه فكرة وهذا الكائن وفق شرح سارتر هو الانسان او كما يقول هيدغر : الواقع الانساني . وماذا تعني هنا اسبقية لوجود على الماهية؟ المقصود بذالك النظر سارتر هو الانسان يوجد قبل كل شيء وإنه يلتقي ذاته ويبرز الى العالم بعد ذالك ، فلا وجود اذن للطبيعة الانسانية لانه لا وجود لتصور الهي لها، الانسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته بل كما يريدها ، وكما يتصورها بعد الوحود ، بل ايضا كما يريدها في اندفاعه نحو الوجود ، وليس الانسان في ذاته والا ما يفعل. ثم يقول : وهذا ماتدعوه ايضا بالذاتية وما يعيرنوها به باخلاقهم؟ علينا هذا الإسم ثم يأخذ من شرح الذاتية : أن نزعة الذاتية معنى مزدوج وخصومنا يستغلون ذلك الإزدواج .

*المعنى الاول: ان الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها.

*المعنى الثاني: وهو معنى العميق الذي يقوم الوجوظية كلها، مؤداه ان الانسان لايستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية ، وعندما نقول ان الانسان يختار ذاته نقصد انه بإختياره لذاته يختار أيضا بقية الناس ثم يزيد التفسير غموضا ومغالطة حين يقول :(إن إختيارنا لنمط معين من انماط الوجود هو بالوقت ذاته تأكيد القيمة ما نختار لاننا نستطيع اختيار الشر بل: ما نختاره دائما عو الخير لنا بل جميع الناس[2].

[1]- محمد ابراهيم الفيومي: الوجودية فلسفة الوهم الانساني، ج2،ص15.

[2]- نفس المرجع، ص26.25.24.

وكان تقرير "سارتر" لسبق الوجود الماهية، لايقصد به من الناحية الاستيمولوجية، وانما يقصد به جملة الصفات الخاصة متحققة بالفعل وحاصلة على وجود عيني، وهنا ونتسائل أيضا ألا يعني ذلك في الواقع لا يتحدث عن الماهية و إنما يذكرها، ويعني أصلا جملة الاعراض التي تحقق الآنية، أعني أنه ينظر في جزائي المحسوس بدلا من الكلي المعقول ؟ إلا يكون "سارتر" أن سارتر بذلك قد عاد إلى حسية التي تضع الجزئي بدلا من الكلي على النحو ما يفعل فلاسفة المذاهب الحسية؟أن معنى الماهية عند سارتر إما أن يكون الماهية العامة التي هي مرادفة للمعنى الكلي، وهذه كما رأينا لا يمكن أن تكون لاحقه على الوجود ، لأن معنى الوجود شيء ما، أي وجود ماهية ما.

ثم يؤكد "سارتر"على الذاتية المنغلقة على نفسها بينما هو يصد حكم بنفيها عن الوجوديين فيقول : انت حر لنختار ولتبتكر فلا أخلاق عامة تستطيع أن تدلك على الواجب ولا أستطيع الإتكال على أناس لا أعرفهم مستندا فقط على طيبة القلب الإنسان وإهتمامه بخير المجتمع وذالك لأن الإنسان حر ولأنه لا وجود لطبيعة إنسانية أبني عليها كما أبني على أساس.

ولا شك أن "سارتر" وهو يحاول أن يرد بعض التهم الموجهة إليه "كقولهم " أن الإنسان الوجودي يرتمي في أحضان اليأس جاء في النهاية مثبتا هذه التهم وهو أن الإنسان الوجودي مستسلم الفلسفة التأمل ، وليس عليه امام القيم سوى ابتكارها أي أنه ليس للحياة معنى قبله، وإن الحياة ليست شيئا قبل أن يحياها والإنسان وعلى الإنسان وحده أن يعطي للحياة معنى لان قيمة ليست سوى ذالك المعنى الذي يختاره فلا يحتمل من ذالك الذي أفاض فيه "سارتر" من معنى سوى ما أثاره خصومه عليه ، من نزعتهم الذاتية التي جعلتهم يسرفون في معاني التأمل الخالي من شعور التخاء الإنساني فلاةيبالون بقيم الإنسان من جانب ، وليست نظرتهم إلى القيم فيها معنى الجدية بقدر ما فيها من شهوة بهيمة ، ولا شك أن ما وصل إليه سارتر كان إثباتا للذاتية الوجودية المنغلقة على جوانبها المظلمة.[1]

وعلى الرغم من وهذا كله فانه يوجد معنى آخر يخص النزعة الإنسانية وهو يعني في أساسه أن الإنسان دائما خارج ذاته وهو لا يوجد إنسان في ذاته إلا أضاع ذاته في الخارج أنه يستطيع أن يحقق وجوده بسعيه وراء غايات متعالية ، فالإنسان كائن متعال بطبيعته يتجاوز ذاته ولا يتناول الاشياء إلا بالنسبة لذالك التجاوز ، أنه إذا في صميم التجاوز أما العالم الوحيد القائم في الوجود.فهو عالم الإنسان عالم الذاتية الإنسانية وما تدعوه بالنزعة الإنسانية، فهو تلك العلاقة المكونة للإنسان والقائمة بين التعالي لا من حيث هو تعالي إلاهي ، بل من حيث هو تجاوز فقط من الذاتية من حيث أن الإنسانية ليس منغلقا على ذاته ، بل هو دائما حاضر في عالم إنساني معين .[2]

مما جعل "اميل بريهيه" يرى بأن فلسفة سارتر هي فلسفة بائسة أو هي تاريخ الألوان جنية الرجاء المتتابعة التي يلقاها الفيلسوف في بحثه عن الوجود وهذا يعني أن وجودية سارتر كما يراها نقادها فلسفة الوهم الإنساني او فلسفة اليأس لأنه تعبر عن القلق والخوف والاضطراب ولاهتمامها بمشاكل الإنسان عرفت الوجود الإنساني على أنه وجود.قلق منغلق على نفسه.

[1]- حبيب الشاروني : فلسفة جان بول سارتر، ص257.

[2]- محمد الابراهيم الفيومي : الوجودية فلسفة الوهم الانساني ، ج2 ، ص28.

وبهذا يمكن القول أن فلسفة سارتر الوجودية ،قد كان لها الصدى الكبير في الأوساط الغربية والعربية ، وهذا يظهر في انتشار كتبه ومؤلفاته و مسرحياته ،عبر أنحاء العالم كله وترجمتها إلى لغات مختلفة ليفهمها الجميع .

ولكن برغم شهرته وتأثيره في الأوساط نجدها قد تعرضت لعدة انتقادات و رفض من طرف البعض.

الخاتمة

الخاتمة :

– نستخلص مما تقدم بأن الجسد قد حظي بأهمية ملحوظة في الفلسفة، فقد تناولته الفلسفة الإغريقية خصوصا الثلاثي (سقراط – أفلاطون – أرسطو) بما أنهم عالجوا مسألة الجسد في تصوراهتم، وتم الإعلاء من شأن النفس ،لأنه مصدر التعقل و الفكر، سار التحليل لموضوع الجسد إلى الفلسفة الحديثة مع الفلاسفة "ديكارت" و اسبينوزا" و "دافيد هيوم": أعطوا الأولوية للجسد و اعتبروه جوهر الإنسان الحداثة إلى جانب العقل الأعظم هو الجسد و ليس العقل، و لا يمكن إغفال الجسد حسب هؤلاء لأن الجانب المظلم و الذي يشكل السر الأعظم هو الجسد وليس النفس كما اعتبرت ذلك الفلسفة اليونانية، ليكون الرأي الفلسفة المعاصرة، أعادت الاعتبار الكلي للجسد مع الفيلسوف الألماني"نيتشه" بعدما كان مهمشا ومنسيا في الفلسفة و اعتبر سجنا للنفس. فمع الفلاسفة المعاصرين سيكون الجسد تصور آخر، و تبرز قيمته الحقيقية.

اعتبر الجسد عنصرا من الواقع و التجربة الوجودية، ثم أن الوجود نفسه يتكون منه، لا لشيء إلا لأن معه تتحقق فردانيته، الفرد ووجوده العيني في هذا العالم. فالجسد هنا يعتبر عنصر مكون للوجود شأنه شأن بقية العناصر الأخرى المرتبطة بالذات الإنسانية.

مثلت ثنائية الأنا و الآخر دور أساسيا في تحديد خاصية الجسد ومكانته ما إن كان في حالة ظهور أوّ لإضمار فالعلاقة مع الآخر و التفاعل معه تكشف لنا دور الآخر وحضوره في العملية التواصلية التفاعلية بينه و بين الأنا.

لأن الإنسان لا يعيش بمعزل عن الآخرين، وإنما معهم و في تفاعل دائم معه م. فالآخر يعمل على تمثل الأنا جسدا و يظهر هنا الآخر كجسد و لا ننسى أن الدور و التفاعل متبادل، فيمثل ما يعتبر الأنا و الآخر جسدا، نتيجة عدة علاقات تنشأ بينهما، فالآخر كذلك يعتبر الأنا و يراه جسدا يستطيع من خلالها لمسها و التفاعل معها و رؤيتها و إلى غير ذلك.

وما يتبين لنا أثناء هذا التحليل أن الجسد كجزء من أنطولوجيا الإنسان له ارتباط بالعديد من المواضيع الأنطولوجية الأخرى: الحرية. فارتباط الجسد بالحرية ما هو إلا ارتباط الإنسان بالوجود. لأن كون الإنسان حر هو كونه موجود ومنه، فنتيجة لأهمية موضوع الجسد ضمن تاريخ الفلسفة برمته، فإنه من المهم معالجة إشكالياته و أبعاده و علاقته بمواضيع أنطولوجية أخرى. وهذا ما أكدت عليه المدرسة الوجودية.

الملاحق

(Socrate) – (سقراط 389 –470 ق.م):

– يعتبر "سقراط" أعمق فلاسفة اليونان تأثيرا في الفكر اليوناني، معه يتم تقسيم الفلسفة اليونانية إلى ما قبل سقراط وما بعد سقراط, ولد في أثينا وكان أبوه نحاتا و أمه قابلة. مارس النحت كأبيه في بداية حياته، لكنه تفرغ بعد ذلك للمعرفة و العلم، تأثر في البداية بالفيثاغوريين و خاصة بالمدرسة السوفسطائية، فتفنن في ممارسة الجدل ،غير أنه خالف السوفسطائيين في أهدافه من وراء جدله. فكان يعلم الشباب بدون مقابل مادي. وكان ينشر الحكمة على قارعة الطرقات و الأماكن العمومية. دخل مع السوفسطائيين في جدالات ومحاورات إشتهرت عنه وسجلها تلميذه أفلاطون. لقد كانت فلسفته ذات طابع إنساني عميق.

Platon (أفلاطون 428 –347 ق.م):

–ولد "أفلاطون" بأثينا وعاش هبا معظم سنوات حياته إلى غاية إعدام أستاذه "سقراط" حيث غادرها. لقد طاف "أفلاطون" في عدة مناطق و طرق باب السياسيين لعله يجد من يطبق أفكاره في المدينة الفاضلة. لقد كان" أفلاطون" من أسرة أرستقراطية عريقة، و اتجه تفكيره بعد إعدام أستاذه "سقراط"، إلى الشروط التي ينبغي توفرها لإقامة حكومة عادلة ،فهيأ لها الأسس النظرية في مؤلفاته، من خلال نظريته في الشروط التربوية التي ينبغي توفرها، وذلك بتوجيه التعليم و تربية الأفراد تربية إجتماعية و سياسية و عسكرية و علمية تجعل منهم مواطنين صالحين في الحكومة العادلة. ومن أجل ذلك، أنشأ مدرسته المشهورة (الأكاديمية).أشتهر بنظرية الكهف. وله العديد من المحاورات من بينها "الجمهورية" الذي يبين فيه نظريته في السياسة.

Aristote (أرسطو 384– 322 ق.م):

–"أرسطو" هو ابن نيقوماخوس (وكان الأب طبيبا لأحد ملوك مقدونيا) رحل إلى أثينا، حيث تتلمذ على "أفلاطون" يلقبه بالعقل لشدة ذكائه. بعد وفاة "أفلاطون" غادر "أرسطو" أثينا و تنقل بين عدة مدن. فتكلف بتربية "إسكندر الأكبر". بعد ذلك عاد إلى أثينا، حيث أنشأ مدرسته الشهيرة في منطقة الملعب . يقسم "أرسطو" المعرفة إلى نظرية و عملية.Lyceum الرياضي الذي يسمى اللوقيون لم يدرج "أرسطو" المنطق ضمن تصنيفاته، بل اعتبره وسيلة أو أداة للدراسة العلمية. وكتبه المنطقية المسماة بالأرغانون ستة هي:"المقولات و العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية و الجدل والأغاليط".

Rationalisme:–العقلانية

مذهب فكري فلسفي، يزعم أن الاستدلال العقلي هو الطريق الوحيد للوصول إلى معرفة طبيعة الكون و (Raison)
(الوجود، يؤكد هذا المذهب إن الحقيقة يمكن أن تكتشف بشكل أفضل باستخدام العقل. وهذا المذهب برز في الفلسفة اليونانية عند "سقراط" و "أرسطو"، وبرز في الفلسفة الحديثة و المعاصرة على أيدي فلاسفة في الفكر البشري أمثال: "ديكارت" و "ليبنتز" و "سبينوزا" وغيرهم.

Descartes (رونييه ديكارت 1596-1650)

(La Fléche)ولد في 31 مارس 1596 بفرنسا، تلقى "ديكارت" علومه الأولى في مدرسة الملكية، إحدى مدارس اليسوعيين، فبقي يتعلم بها ثماني سنوات، حيث أخذ عنها العلوم (المنطق – والرياضيات). الطبيعيات – الفلسفة – الأخلاق –الميتافيزيقا وفي عام 1619 قصد "ديكارت" هولندا ليتعلم صنعة الحرب على يد أشهر جندي في أوربا (Mauriss de Nasseau) .

فبعض العبارات تترسخ في ذاكرة الأشخاص من بينها "أنا أفكر إذن أنا موجود ." فاصلا النفس عن الجسد. توفي في "11 فيفري 1650 يوصف "ديكارت" بأنه فيلسوف وعالم رياضي و مثقف موسوعي، ويعتبر من مؤسسي الفلسفة الحديثة و مؤسس الرياضيات الحديثة.je donc pense Je sui

- ومن مؤلفاته:

*حديث الطريقة (1637).

*تأملات في الفلسفة الأولى (1641).

*مبادئ الفلسفة (1644).

*إنفعالات النفس (1649).

.*العالم (1644)

(Barock Spinoza)(باروخ سبينوزا 1632 – 1677):

ولد في أمستردام سنة 1632 و مات في "لاهاي" سنة 1677 ،لم تعرف حياته أحداثا كثيرة، بل قضاها جلها في الدرس و التأمل.وينحدر من أسرة اليهود البرتغاليين، فقد حظيت مواهبه بمن يقدرها قدرها في الأوساط التي تستمد من دراسة الكتاب المقدس جوهر إيمانها، وكتب "سبينوزا": تاريخ مبادئ الفلسفة الديكارتية، مبرهنا عليها بالطريقة الهندسية و تأملات ميتافيزيقية، و (رسالة وجيزة في الله و الإنسان و سعادته)، و في (إصلاح العقل)، و لم يكتمل، و في عام 1662 ،بدأ "سبينوزا" ثم هجر الفلسفة المسودة الأولى لرسالته في الأخلاق و (رسالة في اللاهوت و السياسة) (1677).

(Nietzsche)(فريديريك فلهلم –نيتشه 1900 -1844):

ولد في روكن ببروسيا ومات في إيمار (1844 – 1900).(في الثامنة عشر من عمره دخل جامعة "بون"ثم "لايبزيغ" حيث هزته مطالعة كتاب "شوبنهاور" (العالم كإرادة و تمثل). كان معجبا ببسمارك إلا أنه كان يهتم بكل شيء إلا السياسة. "نيتشه" هو آخر الفلاسفة المسجلين في الوقت الراهن. فهو راهني وغير راهني. وفي عام (1870) نشر نتيجة أبحاثه بعنوان (ميلاد المأساة أو الحضارة الإنسانية). و تفجرت أول أزمة فكرية في حياته عندما انفصل عن مذهب شوبنهاور و نزعة فاغنر الجمالية بحكم تأثيرهماالكبير في فلسفته. وعندئذ نشر (تأملات غير راهنة)، ثم نشر (إنسان مفرط في إنسانيته) (1878)،(كما كتب (الفجر) و نشر مجموعة المعرفة، ورحل إلى روما حيث تعرف إلى صبية روسية تدعى (لو-صالومي) فتعلق بها. وكتب "نيتشه" القسم الأول من (هكذا تكلم زرادشت)

(1883)(و نشر عام (1886 (كتابه (فيما وراء الخير و الشر) و نشر عام (1887) (أصلّ ر الأخلاق)، وكتب أيضا (حالة فاغنر) 1888 ،و (أفول الأصنام) (1888) وفي خريف عام 1888 سطر .نيتشه" في "تورينو" آخر مخطوط له (هوذا الإنسان) 1888 و المراسلات 1905 – 1900".

(Merleau–Ponty, Maurice) ميرلوبونتي :

– فيلسوف فرنسي، ولد في 14 أيار 1908 في "روشفور" و مات في 03 أيار 1961 في باريس، بعد أن أنهى دراسته الثانوية في باريس، دخل دار المعلمين العليا، وحصل في عام 1930 على شهادة التبريز في الفلسفة وتولى في الوقت نفسه رئاسة تحرير الأزمنة الحديثة مع "جان بول سارتر".

–إن نتاج "ميرلوبونتي" المكتوب مقتضب نسبيا بنية السلوك 1942 ،(فينومينولوجيا الإدراك (1948) المعنى و اللامعنى (1948) ،(مديح الفلسفة 1953 ،مغامرات الجدل (1955) ،إشارات (1960) وجملة من النصوص التي نشرها بعد وفاة كلود لوفور، العين و الروح (1964) ،المنظور و اللامنظور (1964 (و أخيرا، نثر العالم (1969).

–يقوم فكر "ميرلوبونتي" على نظر عقلي ذي وجهة فينومينولوجية و على محاولة لدمج علوم الإنسان وفي المقام الأول علم النفس و الألسنية بالفلسفة. لقد حاول "ميرلوبونتي"، فيلسوف الوعي و وريث "ديكارت" على الرغم منه، مثلما سيحاول في وقتلاحق "بول ريكور" أن يعقد أواصر الحوار مع علوم الإنسان (الإثنولوجيا و الألسنية و التحليل النفسي).

(Existentialisme)– الوجودية :

الوجودية، تلك هي النزعة الفطرية التي سيطرت على الفلسفة الفرنسية خلال الحرب العالمية الثانية و ما بعدها. من معالم الفلسفة الفرنسية المعاصرة، هذا الإتحاد الذي نشاهده عند عدد من أبرز المفكرين بين الفلاسفة و بين طرائق أخرى للتعبير، أخصها طريقة الرواية المأساة، لقد عرض كل من "غابريال مارسيل" و "جان بول سارتر"آراءهما في روايات مأساوية، وفي مؤلفات، لكن "سارتر" يختلف عن حالا بعض الشيء عن زميله .لقد انطلق من فكرة الفلسفي ،ليكون من ثم رواياته المأساوية ،على أن هناك ما يجمع بين هذا وذااك ،هو أن لكل منهما فكر فلسفي و مأساوي في الآن الواحد.

(Sartre Paul-Jean) - جان بول سارتر:

-جان بول سارتر :

-أولا حياته :

ولد سارتر في باريس في الحادي والعشرين 21 من يونيو سنة 1905م .ثم بعد وقت قليل مات أبوه، وذهبت الام وطفلها ليعيشا مع أبويها في بالألزاس روكان الإقليم حينئذ تاها لألمانيا جد سارتر لأمه تشارلز شفايتزر كان إبن عم الفائز بجائزة نوبل للسلام ، ألبرت شفتيتزر ،و في سنة 1911 إنتقلت الأم و الطفل ثانية ،ولكن حينئذ إلى باريس، حيث إلتحق هو بإحدى مدارس الليسية ،وفي سنة 1917 تزوجت أم سارت ثانية ، ليكون المستقر في مدينة "لاروشيل" الفرنسية ، حيث وجد الصبي من العسير عليه التلاؤم ، و قد عاد إلى باريس سنة 1920 ،ليقضي فيه العام الدراسي 1921 -1922 السنة النهائية من مرحلة البكالوريا و يجخل بعد إجتياز هذه المرحلة "المعهد العالي للتربية" "أجريجا سيون "[1] في المرة الأولى، للسوربون ،ويخفق سارتر في نيل إجازة التدريس E'cole normale supérieur ولكن يحوزها في السنة ، حازته سيمون ديبوفوار ، التي كان قد إلتقى بها في سنته الأخيرة في الدراسة ،و بعد بداء الخدمة العسكرية ، إشتغل بتدريس مادة الفلسفة في إحدى مدارس الليسية بمدينة" لي هافر" الفرنسية بدءا من سنة 1931، وحتى سنة 1936 ، وكانت هذه بصفة عامة فترة نعسة.

من حياة سارتر ، لأن ما أستجد من أحوالها عندئذ أباعد بينه و بين سيمون دي بوفوار وقد غادر فرنسا ليمضي سنة للدراسة في برلين ، ثم عاد ليشتغل بالتدريس ، و في سنة 1939 جند، و في ثاني أعوام الحرب -1940- سقط في الأسر ، ليطلق سراحه في العام التالي و زاول سارتر التدريس بضع سنين أخرى في إحدى مدارس الليسية . سائر حياة سارتر تعودهعلامات الطريق المعتادة ، التي تسم النمط "البرجوازي" بمعنى "النمط التقليدي"لحياة الناس في هذه الأيام :الدرجات العلمية المزيدة ....والمناصب ...والزيجات ...الخ.

إلا إذا إعتد بتبنيه "أرليت الكايم " و في سنة 1965 ولكن وجدت على طريق حياته أي علامات على الإطلاق، فلكانت هي و الأحداث العالمية ،حرب الجزائر ،حرب الفيتنام ، والحرب الباردة —شيئا واحدا —طيلة ذلك الزمان. كانت لسارتر كتابات ....وارتباطات لم تكن بالقليلة : قصص حب عارضة ، تعايشت —و أن بصعوبة في بعض الأحيان — مع قصة الحب الأساسي كما كانت له)ص71 Plفي حياته ، ذلك الذي ربط بينه و بين سيمون دي بوفوار (ينظر لها رحلات .

حرر سارتر دوريات و صحفا ، وشارك في حركات سياسية و في إحتجاجات سياسية كانت له جلسات في المقاهي الباريسية ، إشتجر فيها الحديث بينه و بين غيره من الأعلام ،الرواد في الفنون ،الأدب ،الفلسفة و السياسة.رفض سارتر ألوانا من التكريم من بينها "جائزة نوبل في الأدب "[2]. ...عقد مؤتمرات صحفية ، و أجريت معه حوارات صحفية وتلفزيونية ....ألقى محاضرات في جميعفي جميع أنحاء العالم وأولا و آخر كتب . توفي سارتر في الخامس عشر من أبريل سنة 1980.

[1] - سارتر-تأليف كاثرين ج،موريس ، ترجمة:أحمد علي بدوي ،ط1،المركز القومي للترجمة -2011،ص25.

[2] - المرجع السابق ص26.

2:مؤلفاته :

-الروايات :

- الغثيان سنة 1938م ،سن الرشد ، الحزن العميق سنة 1948م.

-المسرحيات فنجد:

- الذباب 1944م، مسرحية موتى بلا قبور 1946م، مسرحية الأيدي القذرة1948م. في الوجود.Contingency ومفهوم" الطروء " La Nauséeرواية سارتر الغثيان :

الغثيان: La Nausée

Nausée" أولى روايات سارتر ،هي كذلك أشهر رواياته ، صدرت سنة 1938،وظهرت ترجمتها إلى بعنوان "سنة 1949.هذه الرواية كتبها سارتر أثناء قيامه بالتدريس في مدينة "هافر الفرنسية"، تلك المدينة المائلة تعني **Mud ville**" " أو "مدينة الوحل " Bouville في الرواية بإسم مستعار لا يكاد يحجبها :"**بوفيل** "بسياط الإذانة اللاذعة على الشريحة البرجوازية في اللغة الفرنسية الوحل و الرواية تهوى **Boue كلمة** " مع مجتمع المدينة :مرتادى الحفلات الموسيقية ، الذين "يتخيلون أن الأصوات الموسيقية تنهمر بداخلهم ، حلوة منعشة ،و أن معا نياتهم تمير موسيقى مثل فزتر في عمل جوته الأدبي "آلام فزتر " هم يظنون أن الجمال رؤوف بهم الحمقى.

كما تظهر الرواية – بصورة قد تبدو وليدة خيال جمجمت به الجمر أو المخدرات –(غياب ما هو ضروري للطبيعة من قوانين).[1]

و هذا على نحو أشد بكثير ثراء "وعنفوانا"[2]. من مقولة ديفيد هيوم الفائزة "قد تشرق الشمس غدا".

فنجد سارتر يكتب قائلا :قد ننظر أم إلى و جنة إبنها و تسأله:"ما هذ ا: رمل ثم نرى من اللحم ينتفخ إلى الخارج قليلا ،ينشق و ينفرج أو في قاع الشق قد تظهر عين ، عين ضاحكة ... وآخر قد يشعر في فمه بشيئ يخمش ،فيذهب إلى المرآة و يفتح فمه : و إذا لسانه حشرة حية عارمة ، واحدة من تلك الحشرات المتعددة الأرجل ، تفرك أطرافها ببعضها ببعضها البعض و تكشط بان فمه ، أقل ما يمكن أن يقال عن "**الغثيان** " (هو أنها رواية غريبة من ناحية ما ، عي غريبة لأنه ما من شيئ يحدث فيها حقا ،وفوق هذا هي غريبة لأنها رواية فلسفية بأصالة).[3]

-الوجود و العدم:

مؤلف سارتر "الوجود و العدم"الذي بدأ فيه و هو معسكر الإعتقال ، صدر سنة 1943،من الوضح أن العنوان مدين شيئا ما لعنوان مؤلف هايدجر "**الوجود والزمان** "إلا أنه كذلك يؤدي التحية للفيلسوف رنييه ديكارت ،(ضمها كتاب صدر سنة 1641) نقطة البدء Meditation الذي كان ما كتبه من تأملات ميتافيزيقية لهذا الحكم الكبير من عمل الفلسفة الفرنسية في التأمل الرابع يصف ديكارت البشر بأن " موقعهم هو بين الإله و العدم ،وبين الوجود الأسمى و اللا وجود ". وما إشارة سارتر إلى هذا بمصادقة على الإطلاق ، فهو" التأمل " الذي يعبر فيه ديكارت عن رؤيته للحرية باعتبارها غير مقيدة على أي نحو كان

[1]- سارتر ،تأليف ، كاثرين ج ، موريس ،مرجع سابق ص 27 28.

[2]- المرجع نفسه.

[3]- المرجع نفسه ص28.

"تلك الرؤية التي كان لها في سارتر أعمق تأثير ." إن من بين الموضوعاتالتي اعتاد شراح سارتر طرحها "مدى كون سارتر ديكارتيا"أو بعبارة أخرى "إلى أي درجة إلتزم هو بآراء ديكارت ،في غير هذا من شؤون". لقد تأثر الفيلسوف الفرنسي "جان بول سارتر " بالعديد من الفلاسفة الفرنسيين و من بين الفلسفات التي تأثر بها في فلسفته الوجودية ،"فلسفة ديكارت" والذي يعتبر ابا للفلسفة الحديثة ، و من مقولته "أنا أفكر إذا أنا موجود"بدأ تأثير سارتر به يظهر . وقد كانت نقطة البداية في الفلسفة السارترية "الكوجيتو الديكارتي "و الكوجيتو هو الشعور بإعتباره ذلك الوجود الذي يدرك الظواهر.

و لكن سارتر يتحدث عن شعور سابق على التأمل ، فلا يقول بأن الفكر يستبطن ذاته ،و إنما يقرر إن الشعور دائما هو شعور بشيئ".فعندما نقول عبارة" أنا أفكر إذن أنا موجود " يجب علينا أن نفهم في البداية كل حد من حدودها.

3-تأثر سارتر بالفلاسفة:

تجنب سارتر الفلسفة التجريبية التي قصرت المعرفة على الحواس الخمس ،لاتزيد الإنسان معرفة ،على ما يرى أيسمع ، أو يشم ،أو يلمس ،واقترب من فلاسفة العصر الحديث ،وفلسفة الغرب التقليدية ، فأسس فلسفته على أفكارهم الفلسفية ،واستمد منهم فكرة الوجودي مثل "رنييه ديكارت"، و"كارل ماكس"، و"كير كيجارد" ،و"نيتشيه" ،مع خبرته الأكاديمية ،ومؤلفاته الأدبية ومقالاته السياسية هي حصيلة الفكر الفلسفي الوجودي عند سارتر.

* رنييه ديكارت:(1592-1650)

– الكوجيتو الديكارتي :قول **ديكارت** :"أنا أفكر إذا أنا موجود"بنى ديكارت على هذا المبدأ أفكاره ،فقال "ما دمت أشك فأنا أفكر" ،ولا يفكر إلا الموجود إذ أنا موجود في عالم محيط بي ،أحس به أقام ديكارت فلسفته على الوجود ، فقسم العالم إلى عالم المادة و عالم الفكر والعقل لإثبات وجود الله ، ليعلن أنه يستطيع أن يشك في الحس ،ولا يستطيع أن يشك في بديهية العقل ،فهو موجود باعتباره مفكرا ،لا باعتباره جسما ، والذي أوجدني ،موجود أكبر و أعظم مني و من العالم ، وضع بداخلي هذه الفكرة ،ليعلمني أنه موجود فارتيابي و شكي العميق ،هو نفسه ضرب من التفكير يبرهن على وجودي غير أن الفيلسوف الوجودي ،ينتقد هذه الحجة الكلاسيكية ، ويصفها بأنها مجردة ،فأنا لست أساسا ذاتا مفكرة ،ولكني أولا وقبل كل شيئ موجود، المعرفة و الفهم و الوجود ، هو شيئ أوسع بكثير من التفكير و أسبق منه ،يميل الفيلسوف الوجودي إلى قلب هذه الحجة رأسا على عقب ،بحيث يقول :"**أنا موجود إذا أنا أفكر** " لكن مالذي يعنيه بقوله "**أنا موجود**" إنه يعني(أنني موجود على نحو أستطيع معه أن أتجاوز ذاتي).[1]

تأثر سارتر بقول ديكارت "أنا أفكر إذا أنا موجود" و بنى أفكاره بالتأكيد المطلق على الوعي بالنفس ،و أن الشعور بالوجود سابق على التأمل ،و يقرر أن الكوجيتو ليس بوصف الأنسان كائن مفكر فحسب، بل بوصفه متجسدا ، دائم الشعور بالوجود ،قسم سارتر العالم إلى قسمين :

عالم الكينونة في ذاتها : وهو العالم المادي الساكن القائم في الخارج ، خارج الوعي .**عالم الكينونة لذاتها : عالم الوعي والإختيار الحر ، فرق بين الشيئ في ذاته و الوعي الإنساني. تنطلق وجودية سارتر من الذاتية ، لا توجد حقيقة سوى حقيقة الكوجيتو

[1]- أطلس الفلسفة بيتركوزمان ،بيترويركارد ص141.

المطلقة للشعور ، وهو يعني ذاته كل نظرية تبدأ بالإنسان خارج لحظة و عيه بذاته ، و هي نظرية تخفي الحقيقة ، إلا حقيقة خارج الكوجيتو ، أن يدرك الإنسان ذاته إدراكا مباشرا بالحرية ، و ذاتية الفرد .[1]

رفض سارتر أي فكرة أو ماهية مفروضة على الإنسان من الخارج سواء منحها المجتمع ، أو منحها الإله ، فوجد البشر سابق على الماهية ، و المبدأ الأول للوجودية ، الوجود العيني للإنسان ،له مطلق الخرية والإرادة والإختيار .

1-سورين كير كيجارد:(1813-1855)

-الفقرة الإيمانية: يعتبر كيركيجارد المؤسس الحقيقي للفكر الوجودي ، بعد إقراره بأسبقية الوجود على الماهية . ووضع الجانب العاطفي و الوجداني للإنسان في الإعتبار ،فخص الإنسان و أمره العاطفية بالبحث و الدراسة و أكد على أن الوصول على اليقين لا يأتي بالبرهان ، بل بالتجارب ، فلا يوجد قاعدة أخلاقية ثابتة تلزم الإنسان بما يجب عليه أن يفعل ،فقديعطل القانون الأخلاقي ، من أجل تنفيذ أمرا من أوامر الله ، كما حدث مع أمر نبي الله" إبراهيم عليه السلام " يذبح إبنه إذ يقول : (يبدأ الإيمان ننجي عمل الفكر جانبا، بحيث نفند كل ما له علاقة بالمعقولية ،والإستدلال البرهاني المنطقي ،لهذا يكون الإيمان وثبة مهيبة ، بحيث أنها تقتدر ،على جعل عملية القتل عملية مبحبة ومقدسة ، من خلالها نرضى الحضرة الإلاهية ، إنها وثبة بإمكانها إرجاع الإبن إسحاق" أسماعيل" إلى أبيه إبراهيم).[2]

بدل كيركيجارد الخبرات العقلية بالخبرات العاطفية ،واهتم بالذات الفردية الخاصة ،التي تميز بها الإنسان عن غيره من المخلوقات ،آمن بالأفكار الفردية الحرة ، والتحرر من المعتقدات الموروثة ، و أعطى الفرد الحق في بناء أفكاره ومعتقداته ، و أن الذي يحتاجه حقا أن يصبح واضحا في فكره ، يعلم مالذي يجب عليه فعله، ويجد السبب الذي من أجله ولد ، ومن أجله يموت.رفض كيركيجارد دور العقل في المعرفة اليقينية بما يراه البعض أنه ضحى بالعقل من أجل الإيمان ، فتجنب الأدلة العقلية أو الحسية للإيمان بالله . وبنى الإيمان ، حتى لو أثبته أحيانا ، لاتفيد التعاليم مالم تعمل على زيادة الحياة الإيمانية لدى الشخص عن طريق المواجهة المباشرة ، و التحدث مع الله ليستمدمنه الحقيقة ، حيث يستند الإنسان إلى القوة التي أوجدته.[3]

- **محددا مختلف مراحل الوجود في هذه المراحل :**

تتقدم الذات الإنسانية بالإنتقال من المرحلة الحسية الجمالية ، التي لم يختر لنفسه كيانا ، أو يكون لنفسه ذات يعيش في الخارج الحسي يتذوق الحياة ، أو يمثل لها بدون جوان. وفي المرحلة الأخلاقية ، قد إختار لنفسه ذاتا و كون كيانا ،فالوجود الأخلاقي ذات فاعلة مختارة ، تاخذ الحياة بجدية ، لكنها تكتشف إمكانية الوقوع في الخطأ لأنها لا تملك شروط حياة أخلاقية مثالية ، لأن فكرة الخطيئة تسيطر عليها فيقودها ذلك.

---

[1]- الوجودية عند سارتر ، إعداد :د/عيادة عبد الحميد عبد الرحمان الفقي المجلد الثالث من العدد الخامس والثلاثين لحولية كلية

[2]- الدراسات الإسلامية والعربية سبات باالإسكندرية ص34-35.

[3]- خوف ورعد ، سورين كيركيجارد :ترجمة فؤاد كامل ،دار الثقافة للنشر ،القاهرة 1984،ط1 ص73.

–إلى المرحلة الدينية : يعرف فيها الإنسان نفسه بالخاطئ ، وليس في إستطاعته بمفرده التحرر من الخطيئة ، فالله وحده هو الذي يمكن له العبور إلى الحقيقة ، (فإن ذلك يعتبر برهانا ، على عدم قدرة الإنسان ، على أن يصل بمفرده إلى الحقيقة بل عليه أن يتلقى شروط ذلك من الله ، فالإيمان يؤسس الإنسان).[1]

لم يضع كيركيجارد هذه المراحل في قوالب عقلية ، أو يفر منها بطريقة منطقية .فالمسيحية فيها من المفارقات ما يتطلب قفزه نحو الإيمان ، يوضحها كيركيجارد من خلال التكرار ، يرسم خريطة للطرق الخفية ،التي تفرضها المعاناة ذاتيا ، و يقترح مسارات للنجاة (فالتكرار هو التجلي الذي يمنح في بعض الأحيان القديم ثانية ،على أنه جديد ، و يمنح في أحيان أخرى شيئا جديدا بشكل جذري).[2] و يستدعي بالتكرار عظمة نبي الله "أيوب عليه السلام "لطرد اليأس من حياته ، و الخروج من الأزمات ، و الإستقواء على مصاعب الحياة ، فشغف نبي الله "أيوب عليه السلام" بالحرية (لم يقمع ،أو يخمد ،أو يتراجع أمام التعابير الخاطئة و غالبا ما تقمع هذه العاطفة ،في الشخص في ظروف مماثلة عندما يسمح للجبن أو القلق التافه ،بأن يجعله يعتقد، أنه يعاني بسبب خطاياه)[3].

(الحرية ألا يزال، لديه شيئ من العظمة ، لديه الوعي ، بأنه حتى الله برغم أنه من أعطى ذلك –لا يمكن يحتفظ أيوب بدعواه بتلك الطريقة التي يرى المرء بها الحب والثقة بأنه واثق أن الله يمكن أن يفسر كل شيئ إذ أمكن للمرء ببساطة التحدث معه)[4].

2–فريديرك نيتشه:(1844–1900)

–الإنسان الأعلى "السوبر مان " (لقد مات جميع الآلهة نفلم يعد لنا أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق)[5].كل من نيتشه وكيركيجارد ذو خلفية دينية ، وشخصية رئيسية في نشأة الوجودية ، إلا أن حساسية نيتشه و ذكائه الحاد، أدى به إلى الجنون . رغم هذا التشابه ، قد ظهرت أغراض الوجودية عند نيتشه مختلفة أشد الإختلاف. فقد إهتم كيركيجارد بالكيفية التي يصبح بها المرء مسيحيا ، انشغل نيتشه بكيفية خروج المرء من المسيحية، فالإيمان المسيحي في نظره إنتحار متواصل للعقل يرفضه، (ينظر إلى المسيحية على أنها تتضمن التضحية بالروح، البشرية ،بل و حتى تشويها لهذه الروح و اسئصالا لحريتها ،ولذا فإن علينا أن نجاوز المسيحية ،ونضع مكانها أي الإنسان الذي يجاوز ذاته و يعلو عليها ، وهي نطرية تؤكد العالم والحياة ، Supermanنظرية الإنسان الأعلى وبالتالي فهي عكس نظرية المسيحية ،التي تدعو إلى نبذ العالم) .

يقول نيتشيه **"إن الرب قد مات"**[6]. و يعني بموت الرب أي فقدان العالم المعنى الكلي ،المعنى و المطلق والنطام العالمي الواحد ، وما يحرر الإنسان ، ويعبر به في فلسفته بالعدمية ، للتعبير عن عالم عبثي لا معقول ، خالي من المعاني وثبوتها ،ليس فيه إله ،يحكمه قانون العود الأبدي ،إنتهى به ،مثل كيركيجارد بمفارقته أدت إلى دمار نيتشه نفسه ،هي "تمجيد الإرادة ، إرادة الإنجاز و الإنتصار

[1]– أطلس الفلسفة :بيتر كوزمان ،بيتر بوركارد،ص163.

[2]– التكرار:سورن كيركجارد ،ترجمة :مجاهد عبد المنعم ، ط1 دار للكلمة للنشر 2013ص8.

[3]– المصدر نفسه ص155.

[4]– المصدر سبق ذكره ،ص 157.

[5]– الوجودية :جون ماكوري ،ص63.

[6]– هكذا تكلم زرادشت ، فريديريك نيتشه ،ص5.

،إرادة أن نقول للحياة:نعم و أمين ، مقرونة بعقيدة العقد الأبدي الجامدة، و بألوان الفشل والعذاب الكثيرة التي عناها ، كانت تسبب لنيتشه في بعض الأحيان فيما يبدو آلاماذهنية رهيبة"[1].

هذه الآلام تظهر آلام العصر و قلقه ، ذلك القلق المميز للوجودية . افترض نيتشيه مفهوم فلسفي عبر عنه بفكرة العود الأبدي ، هي أن الكون كان ولا يزال يكرر نفسه ، فقد تصور أن كل شيئ سيتكرر ذات يوم ،كما عشناه في السابق ، هذا التكرار يستمر ، في شكل مماثل بلا نهاية ، فالتاريخ دوري ليست له بداية محددة ، لا يتجه لمصير محدد هادف ، بل يدور إلى الأبد ، ضمن حلقة مفرغة ، تبدأ بالعدم ، وتنتهي بالعدم ، فالحياة ما هي إلا سباق دائري لا يتجه إلى أي مكان. يقرر نيتشه أن الصفة أو السمة التي تميز الإنسان هي الذاتية ، فإذا لم يكن الإنسان حرا فعلا يبتكر ما يريد أن يكونه ، يختار قيمه بنفسه ، فهو ليس إنسانا ، فالناس "يتصورون أنهم عرفوا منذ أمد بعيد مالخير و الشر بالنسبة للإنسان ، وبدا لهم كل حديث حول الفضيلة شيئا تافها عفا عليه الزمان ، و كل من أراد منهم أن ينام نوما عميقا يتحدث عن الخير و الشر قبل النوم ، ولكنني قطعت عليهم هذا النوم عندما علمتهم ، أن أحدا منهم ، لن يعرف الخير و الشر مالم يكن هو نفسه خالقهما"[2]

3-أدمون هوسرل : "1859- 1983"

-الفينومونولوجيا "الظواهر": الظاهرة هي الحوادث الملاحظة بالحس ، للوصول إلى معرفة حقيقة الأشياء ،كانت الفلسفة متناولة بين العلم و الآداب ، جذبها الفكر التحليلي إلى العلم و علوم الطبيعية ،وخصها الفلاسفة المتأملون بالتأويل و الشعر و الأدب ، بحجة أن العلم لا يستخدم في دراسة الظواهر الإنسانية ،في العلوم الإنسانية ،كعلم النفس و الإجتماع ، و أن المنهج المناسب هو منهج التأويل ،أو التعبير بالوعي و الإدراك و الشعور ، فالظاهرة هي ما يتبدى أو يظهر أمام كل إنسان قد يعبر بكلمة الظاهرة عن الظاهر المحض ، و يكون معناها ، أن ما يبدو بطريقة ما ، غير حقيقي ، أما الحقيقة الواقعية فتظل مختفية المدرسة التجريبية تؤكد أن هناك حقيقة واحدة للأشياء يقررها العلم ، يسمى هذا المذهب "بالمذهب الإختزالي" لكن فكر هوسرل يرجع إلى المدرسة القارية "الفلسفة المعتمدة على التأويل" " المدرسة التأويلية " فتقرر أن الظاهرة ليس لها حقيقة واحدة بل هناك حقائق كثيرة تعبر عنها الظاهرة ، على إعتبار قول نيتشه ، ليس هناك حقائق ووقائع بل هناك تأويلات،فمن الخطأ التحدث عن حقيقة واحدة ، بل للظاهرة أكثر من حقيقة ، كل مؤول ينظر على الظاهرة المدروسة من زاوية معينة.

بدأ هوسرا كما بدأ ديكارت ، من **"أنا أفكر"** ن و انفصلا بعد ذلك ، فقال ديكارت :"إذا انا موجود"،وقال هوسرل : **" إذا الوعي موجود"**. الوعي بشيء ما ، هذا الشيءالخارجي الذي يمكن أن أعيه ، و أعرفه واسبعد منهج "فلسفة الظواهر " دراسة الحقائق في ذاتها ، واقتصر على البحث في الأشياء ،كما تبدو للإنسان في ظاهرها ، معتمدا على تصورات الشعور ، و الإدراك و الذاكرة و الخيال ن الموجودة في الوعي الإنساني مباشرة. فلسفة الظواهر لا تستنتج او تفسر ن بل تصف الظاهرة كما تبدو للإنسان ، و تتجرد من كل الأفكار المسبقة ، يقدم المذهب وصفا تفصيليا لماهية الظاهرة (على نحو ما تعطي للوعي .

ولكن نتاكد من دقة الوصف ، فلا بد للذهن أولا ، من أن يتطهر من الإفتراضات السابقة ، و الأحكام المبتسرة)[3].كما تبدو لعينة ، تأخذ الصورة للعقل ، يعلق الحكم للشيء بوضعه بين أقواس ،و يجتازالفيلسوف العالم الطبيعي ، حتى يتوصل بالوعي المطلق

[1]- المصدر نفسه ،ص 157.

[2]- الوجودية :جون ماكوري ،ص 233.

[3]- الوجودية مذهب إنساني :سارتر ص25.

إلى تعدد الحقيقة للظاهرة الواحدة. يوجد وعي بشيء بالقلم أو الكتاب ، فلا يمكن أن نعي بشيء إلا أن يكون موجودا.البداية هي وجود الشيء ، ومن خلال الوعي بالوجود يعمل الإنسان الماهية المناسبة له. هل المعرفة ممكنة كيف الوصول إلى معرفة خالصة و دقيقة الشيء موجود أدركته أو لم تدركه، تتعامل مع الظاهرة ، على ما هو معطى بطريقة مباشرة، ليس لها علاقة بالعلوم الطبيعية ، أو المنهج التجريبي الذي يدعو ، إلى النظر إلى طبيعة الأشياء.

كيف يتأكد الإنسان أنه إستطاع –(أن يبعد جميع افتراضاته السابقة حول موضوع ما أو كيف يمكن له أن يكون على يقين من النقطة ، التي ينتهي عندها الوصف ، و يبدأ معها الإستدلال أو التفسير)[1].

على سبيل المثال :وجود الشجرة الحقيقي، كما هو في الواقع ، لا يراه أحد ، يرى الإنسان الشجرة، فتستقر في الوعي ،وعي الإنسان مؤثر في وجود الشجرة ، يوجد واقع متعالي عن الوقع الحقيقي ، بسبب وعي الإنسان ، هذا ما رفضه العلم الطبيعي و المنطق العلمي ، و سبب أزمة العلوم الأوروبية ،و افاد العلوم الإنسانية ، التي جعلت الذات الواعية مؤثرة في فهم العلاقات الإنسانية ، وأن الأساسا هو البحث في الماهيات الخالصة التي يشكلها الوعي ،أما الواقع بذاته ، فلا تتعامل معه.

على سبيل المثال :وجود الشجرة الحقيقي، كما هو في الواقع ، لا يراه أحد ، يرى الإنسان الشجرة، كما تبدو لعينة ، تأخذ الصورة للعقل ، فتستقر في الوعي ، وعي الإنسان مؤثر في وجود الشجرة ، يوجد واقع متعالي عن الوقع الحقيقي ، بسبب وعي الإنسان ، هذا ما رفضه العلم الطبيعي و المنطق العلمي ، و سبب أزمة العلوم الأوروبية ،و افاد العلوم الإنسانية، التي جعلت الذات الواعية مؤثرة في فهم العلاقات الإنسانية ، وأن الأساسا هو البحث في الماهيات الخالصة التي يشكلها الوعي ،أما الواقع بذاته ، فلا تتعامل معه.

تجاوزت فلسفة الوجود عند سارتر "ثنائية كانت" الشيء في ذاته و الشيء في الواقع " و ربطت بين الموجودات وبين الوعي ، ليصبح البحث في ظواهر الوجود ،كما تبدو للذات الإنسانية ، هو الأساس في الفلسفة الوجودية (إن ثنائية الوجود و الظهور، ليس لها حق المواطن في الفلسفة .والظاهر يحيل إلى السلسلة الكلية للظواهر ، لا إلى واقع مختبئ ، يجتذب لنفسه كل وجود الموجود)[2].

أسقط سارتر ثنائية القوة و الفعل ، فكل شيء بالفعل ، ليس وراء الفعل قوة ،ولا حال ، ولا قدرة ، و تبنى منهج هوسرل الذي نتج عنه ، أن وجود الموجود ما ظهر على (وماهيته"ظهور" لا يكون بعد مقابلا للوجود ، بل يكون مقياس له)[3]. و أقام عليه نظريته في الوجود ،(سيكون وصف ظاهرة الوجود كما تتجلى ، أي دون وسيط)[4]. إن وجود الإنسان يسبق ماهيته ، يكتسب صفاته المميزة من خلال أفعاله ، أي أن الإنسان يتميز عن سائر الكائنات ، بأنه لا يملك طبيعة جوهرية ثابتة،تشكل على أساسها حياته ، وطريقة وجوده ، بل يوجد أولا ، و تتخذ حياته طابعا معينا ، و يظل يكسب صفاته المميزة له ، من خلال أفعاله ،والطريق الذي إختاره لحياته، ليصنع طبيعة بنفسه (إن الماهية مقطوعة تماما عن التجلي الفردي ، الذي يكشف عنها ،

[1]– المصدر نفسه :ص 26.

[2]– الوجود و العدم لسارتر :ترجمة عبد الرحمان بدوي ، دار الآداب بيروت،ص14.

[3]– المصدر نفسه ص14.

[4]– المصدر نفسه ص 17.

لأنها من حيث المبدأ : هي ما يمكن أن تتجلى لسلسلة لا متناهية من التجليات الفردية)[1]. (إن الوجود الظاهري يتجلى ، و يكشف عن ماهيته و عن وجوده ،و هو ليس إلا السلسلة المترابطة المؤلفة من هذه التجليات)[2].

*كارل ماكس (1818-1883)

-الطبيعة الإنسانية و الحتمية التاريخية: انتقد سارتر في نظرية كارل ماكس عالم الإقتصاد و الفيلسوف و السياسي الألماني (خضوع الفرد للهدف الكلي لبناء تاريخي ما قبلي)[3].

محاولا تقويمه ، لأنه آمن بالماركسية كنظرية الطبقة العاملة ،وفلسفتها في الفعل الثوري ، كما في فلسفة العصر.

حاول نفي فكرة الحتمية التاريخية ،التي تثبت وجود قوانين موضوعية خارجية تسير التاريخ الإنساني، (يجب أن تتكل على عون الآخرين ، أي على ما سيفعلونه لك بعد موتك ،بأن يأخذو عملك ، ويحملوه قدما حتى نهايته،أي لتحقيقه بالثورة ، وعلاوة على ذلك ، فالأخلاق تقتضيك أن تتكل عليهم فعلا ، و إلا كنت رجلا ضد الأخلاق)[4].

انتقد سارتر مصادرة الحرية الفردية ، داخل النظام البيروقراطي و المركسي ،و ممارسته الإستبدادية في علاقة الدولة مع المواطنين و الدول ، و اعتمد على الوعي ،و الإرادة الإنسانية، و العمل في صنع لتاريخ (لا أستطيع الإتكال على أناس لا أعرفهم ، ولا أستطيع أن تكون كل ذخيرتي في الإتكال عليهم ، طيبة قلبي ،و الاعتماد على طيبة قلوبهم ، وثقتي في نية الإنسان مادام أن الإنسان حر ، وما دمت لا أومن بوجود بطبيعة بشرية ، تصلح أن أخذها أساسا)[5]. و بتحليل الواقع و الظواهر الإجتماعية على أساس تناقضاته ،رفض سارتر ما تقرره المالركسية من أن الإنسان يصنع التاريخ من خلال العلاقة بينه و بين الظروف المحيطة به ، و(فكرة الماركسية هي فكرة الطبيعة في الإنسان و الإنسان في الطبيعة ، وهي فكرة لا يمكن تعريفها من وجهة النظر الفردية)[6].

و تعرف منخلال عالم الأشياء الذي تعالجه العلوم ،و تسلم بوجود الحقيقة النسبية (و هذا يعني أن للإنسان قوانين عمل ،كما لكل موضوع علمي آخر ،و أن هذه القوانين بالمعنى الكامل للكلمة ،تكون طبيعة الإنسان)[7]. تظهر هذه العلاقة في فعل الإنسان الإنسان وما يحدثه من تغيير (إنن متفقون على القول بأنه لا توجد طبيعة إنسانية ، و هذا يعني أن كل عصر يتطور طبقا لقونين ديناميكية ، و أن البشر يستندون في تكوينهم، إلى العصر الذي يتواجدون فيه ، لا إلى الطبيعة الإنسانية)[8].

وما دام لا يؤمن سارتر بوجود طبيعة إنسانية ، فلا قانون عام ،ولا حقيقة حتمية (فكيف يمكن أن نحافظ من داخل تغيرات التاريخ المستمر ، على ما يكفي من المبادئ اللازمة لتأويل أي ظاهرة تاريخية)[9].

الحرية عند ماركس :تدعو إلى عدم رضوخ الإنسان لقوى الطبيعة الخفية، أو الإجتماعية المفروضة عليه قسرا ، فهي تعني إدراك

---

[1]- المصدر نفسه ص18. 5-المصدر نفسه 15.

[2]- الوجود و العدم لسارتر :ترجمة عبد الرحمان بدوي ،ص18،دار الآداب بيروت.

[3]- أطلس الفلسفة ،بيتر كوزمان ،بيتربوركارد ،ص204.

[4]- الوجودية مذهب إنساني :سارتر ،ص36.

[5]- المصدر نفسه ،ص37.

[6]- المصدر نفسه ،ص 82.

[7]- المصدر نفسه :مناقشة نافيل لسارتر ،ص82.

[8]- المصدر نفسه ،ص94.

[9]- المصدر نفسه ،ص94.

الضرورة طبيعيا و اجتماعيا ، و تظهر في الوحدة الجدلية بين قوانين الطبيعة ، المستقلة عن وعي الإنسان ، واستيعاب الإنسان لهذه القوانين .ولا يحقق هذا الإدراك وحده ،الحرية ، بل بتوظيفه للقوانين في تحقيق الغايات. عاصر سارتر أحداث سياسية و اجتماعية مؤثرة ،وما طرأ على العالم من تحولات جوهرية، جعلت من الطبيعي تحيزه للنزعة الفردية المغالية (إني غير متأكد مثلا من أن رفاقي في النضال سيتابعون العمل بعد موتي ، حتى يصلو إلى الكمال الذي لا بعده كمال ،مادام رفاقي أحرارا ، و مادامو سيقررون بحرية مصير الإنسان في الغد)[1].

تحول الفعل عند سارتر من نشاط ذاتي حر ، يقوم به الفرد،إلى عمل مسئول يقوم به كائن اجتماعي تاريخي ، يهدف إلى تغيير العالم .

يتفق سارتر مع الماركسية على البداية ،وهي أسبقية الوجود على الماهية ،و الخلاف بينه و بينهم ، في أن الفردليس نتاجا للظروف المادية و الإقتصادية ، بل يستطيع الفرد بأفعاله، تخطي مجال الظروف الماديةليصنع التاريخ (يجب أن التزم حيال ذاتي ، ثم أصنع ما التزمت به ، طبقا لما يقضي به القول المأثور :"لاحاجة للأمل حت استمر في العمل ")[2].

نفى سارتر عن الإنسان الماهية الثابتة ، و أثبت له الوجود الحر ، وعبر عنه بالصيرورة، أي التحول و التغيير المستمر في الوجود الإنساني ، فالإنسان ليست له ماهية ثابتة ،معطاة له مقدما ، لأنه ليس من الأشياء المصنوعة.

[1]- المصدر نفسه ،ص37.

[2]- المصدر نفسه ،ص37.

قائمة المصادر

والمراجع

*المصادر والمراجع باللغة العربية:

-رنييه ديكارت ،تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ،ترجمة :كمال الحاج ،منشورات عويدات ،بيروت –باريس ،الطبعة الرابعة 1988.

-رنييه ديكارت حديث الطريقة ،ترجمة :عمر الشاربي ،المنظمة العربية للترجمة ،بيروت –لبنان ،الطبعة الأولى ،2008.

-سبينوزا علم الأخلاق ،ترجمة :جلال الدين سعيد ،التعريف الثالث ،الجزء الأول ،دار الجنوب للنشر ،تونس ،دس.

أرسطو طاليس ،كتاب النفس ،ترجمة :أحمد فؤاد الأهواني ،المركز القومي للترجمة ،القاهرة ،الطبعة الثانية ،20015.-

-الوجود والعدم لسارتر نترجمة :عبد الرحمان بدوي ،دار الآداب بيروت ،الطبعة الأولى ،1961.

الوجودية مذهب إنساني ،سارتر ،ترجمة:عبد المنعم حنفي ،الطبعة الأولى ،1964.-

-عبد الرحمان بدوي ،فلسفة العصور الوسطى ،دار القلم للنشر و التوزيع ،الطبعة 1979.

فاروق عبد المعطي ،الأعلام من الفلاسفة ،أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان ،دار الكتب العلمية ،بيروت–لبنان ، –الطبعة الأولى 1992.

-جارن بول سارتر، الكينونة و العدم: بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط 1 ،2009.

-باروخ سبينوزا ،علم الأخلاق ،ترجمة :جلال الدين سعيد ،المنظمة العربية للترجمة ،بيروت –لبنان ،الطبعة الأولى 2009.

-أفلاطون ،محاورة فيدون أو في خلود النفس ،ترجمة:عزت القربي ،دار قباء ،القاهرة ،الطبعة الثالثة،2001.

- احمدبن مُحَّد بن عجيبة الحسني ، معراج التشوق الى الحقائق التصوف ، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي ، مركز تراث الثقافي المغربي الدار البيضاء الطبعة الأولى، 2004.

-مجدي كامل ،أرسطو المعلم الأول ،دار الكتاب العربي ،دمشق ،القاهرة ،الطبعة الأولى 2011.

-مجدي فخري ،أرسطو المعلم الأول ،دار الأهلية بيروت –لبنان ،الطبعة الأولى 1988.

-مُحَّد فتحي عبد الله ،الجدل بين أرسطو وكاونت ،الطبعة الأولى ،سنة 1955.

-مُحَّد عبد الرحمان مرحبا ،الموسوعة الفلسفية الشاملة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ،عويدات للنشر والطباعة بيروت –لبنان ،2007.

-خديجة زيتلي ،أفلاطون السياسة ،المعرفة ،المرآة ،دار الأمان، الرباط ،الطبعة الأولى، 2011.

-ثيوكاريس كيسيديس ،،سقراط مسألة الجدل ،ترجمة :طلال السهيل ،دار الفرابي بيروت –لبنان ،الطبعة الأولى، 1987.

-إيميل بريهيه ،تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر ترجمة :جورج طرابيشي ، دار الطبعة ،الطبعة الثالثة ، الجزء الرابع ،2004.

-هشام العلوي الجسد بين الشرق و الغرب ،نماذجو تصورات ،منشورات الزمن ،الرباط ،دط،2003.

-عبد القادر تومي ،أعلام الفلسفة العربية في العصر الحديث ،كنوز الحكمة ،الجزائر ،الطبعة الأولى ،2001.

-زيد عباس كريم ، سبينوزا الفلسفة الأخلاقية ،دار التنوير ،بيروت –لبنان ،دط،2002.-

-فريديريك نيتشه ،هكذا تكلم زرادشت ،دس،دط.

-سمية بيدوح ،فلسفة الجسد ،دار التنوير للطباعة والنشر ،2009.

-سارتر-تأليف كاثرين ج،موريس ، ترجمة:أحمد علي بدوي ،ط1،المركز القومي للترجمة ،2011. أطلس الفلسفة ،بيتر كوزمان – بيتر بوركارد .-

- سورين كيركيجارد ،خوف ورعد:ترجمة فؤاد كامل ،دار الثقافة للنشر ،القاهرة 1984،الطبعة الأولى. الدراسات الإسلامية والعربية بالإسكندرية.

-سورين كيركيجارد ،ترجمة :مجاهد عبد المنعم ، الطبعة الأولى، دار للكلمة والنشر ،2013.

- جان ماكوري ،الوجودية ،تر:إمام عبد الفتاح إمام،دط ،دب،ن،دار عالم المعرفة 1982.

-سعيد العشماوي ، تاريخ الوجودية في الفكر البشري.

-علي حنفي ،قراءة نقدية في وجودية سارتر ،المكتبة القومية الحديثة ،1996.

-كتاب :تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ، دار المعارف ،الطبعة 5،دس ، القاهرة.

-إمام عبد الفتاح إمام، دط ،دار قباء للطباعة والنشر 1998.

- يمني طريف الخولي ،الوجودية الدينية ،دار قباء للطباعة والنشر ،دط،دس.-

-فؤاد كامل ،الغير في فلسفة سارتر ،دار المعارف دط،دس.

-أنيس منصور ،الوجودية نالطبعة التاسعة ،دار النهضة ،2010.

-الشاروني فلسفة جان بول سارتر ،منشأة المعارف الإسكندرية ،دط ،2010.

-الشاروني ،فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية ،دار التنوير ،طبعة جديدة ،2009.

--بول ريكور ، الذات عينها كآخر ، تر :جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة ،بيروت-لبنان ،الطبعة الأولى، 2005.

-بوخنسكي ،الفلسفة المعاصرة في أوروبا ،ترجمة :عزت القرني.

-أحمد أبو زيد، جان بول سارتر عالم الفكر ،دار الإعلام ،الكويت ،سبتمبر 1971.

-ريجيس جوليفييه ،المذاهب الوجودية ،من كيركيجارد إلى جان بول سارتر ،ترجمة :فؤاد كامل –مراجعة :عبد الهادي بوزيد ، دار الآداب بيروت ،الطبعة الأولى.

-حبيب الشاروني ،أزمة الحرية بين برغسون وسارتر ،دار المعارف ،1963.

-مُحَمَّد إبراهيم القيومي ،الوجودية فلسفة الوهم الإنساني ،القاهرة ،الجزء الثاني ،دط ،1948.

-جان فال ،الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ،ترجمة :مارون الخوري ،منشورات عويدات ،دط ، دس.

-إيغلتون ،أوهام مابعد الحداثة ،ترجمة :تاثر ديب ،دار الحوار اللاذيقية ،الطبعة الأولى ،2000.

-مجاهد عبد المنعم مجاهد ،سارتر عاصفة العصر ،دار للآداب بيروت الطبعة الأولى ،1956.

-غيضان السيد علي ،الغيرية في التفكير العربي ،بيروت ،2010.

-بول فولكييه ،هذه هي الوجودية ،ترجمة :مُحَمَّد عيتاني ،دار بيروت ،دط،بيروت ،1953.

-ريجيس جوليفييه ،المذاهب الوجودية ،ترجمة :فؤاد كامل ،دار الآداب ،الطبعة الأولى ،1988.

* المصادر باللغة الفرنسية:

- Jean Paul Sartre, l'Existentialisme est un Humanisme, Nagel, Paris, 1945.
- J.Paul Sartre, l'être et le Néant, ed : Librairie Gallimard, Paris, 1943.
- J.Paul Sartre, Critique de la Raison Dialectique, ed : Gallimard, Paris Tom I, 1960.
- Spinoza, l'Ethique, traduction : Roland Caillois, paris, Gallimard, 1954.
- Luucien Mazenod –Les philosophe Célébres-ed .d'art –paris -1956.
- Rodole Clavin Francios Sebbah –le vocabilaire de l vinos ellipess2002.
- Levinos –le temps et l'autre broché-octobre 2004-paris.

*القواميس والمعاجم :

- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، ط1، القاهرة: عالم الكتب، 2008.
- جلال الدين سعيد ،معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ،دار الجنوب للنشر ،تونس ،سنة 2014.
- جميل الدين صليبيا ،المعجم الفلسفي دار الكتاب اللبناني ،الجزء الثاني، سنة 1982.
- أبو هلال العسكري ،الفروق في اللغة ،تحقيق لجنة إحياء الثراث العربي ،الطبعة السابعة دار الأفاق الجديدة ،بيروت 1991.
- جمال هاشم ،قاموس الفلاسفة ،دار الخطابي الدار البيضاء ،الطبعة الأولى ،1991.
- مصطفى حسيبة ،المعجم الفلسفي دار أسامة ،عمان –الأردن ،الطبعة الأولى ،2009.
- جورج طرابيشي معجم الفلاسفة ،دار الطبعة،الطبعة الثالثة ،2006.

* الموسوعات والمجلات :

–موسوعة أندري لالاند الفلسفية ،منشورات عويدات ،بيروت باريس ،الطبعة الثانية ،سنة 2009.

–الموسوعة العربية الميسرة ،المكتبة العصرية ،بيروت.

–مجموعة من المؤلفين ،معنى الوجودية.

–مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة، دار الكتاب، بيروت، الطبعة الأولى، 2013

-مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الضفاف، الجزء الثاني، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.-.

-حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر ،مجلة عالم الفكر العدد الثاني ،المجلد الثاني عشر.

-سارتر المتعدد ،مجلة الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية ،العدد 40 ،2006.

-الوجودية عند سارتر ،إعداد الدكتور عيادة عبد الحميد عبد الرحمان الفقي ،المجلد الثالث ،من العدد 35، لحولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية ،الإسكندرية.

* المذكرات:

-مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة بعنوان مشكلة الوجود عند سارتر من إعداد الطالبة سهيلة بوقرة ،بإشراف الأستاذ الربيع لصفع جامعة مُحَمَّد بوضياف المسيلة –الجزائر ،2016/2015.

-مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص فلسفة غربية حديثة ومعاصرة ،من إعداد الطالبة مداني سهام ،بإشراف الأستاذ :د.مونيس بخضرة ،جامعة أبو بكر بلقايد بتلمسان –الجزائر ،2020/2019.

* الفهرس:

–مقدمة .....أ-ب

–الفصل الأول :كرونولوجيا المفهوم 1

– المبحث الأول :جينيالوجيا المفهوم (الجسد – لغة – اصطلاحا)).....3

– المبحث الثاني :كرونولوجيا الجسد في الفلسفة الغربية 5

–الجسد عند اليونان (عند سقراط ،عند أفلاطون ،عند أرسطو).....8

–الجسد في عصر الحداثة (عند ديكارت ،عند سبينوزا).....12

–الجسد في الفلسفة المعاصرة (عند نيتشه ،عند ميرلوبونتي).....17

–المبحث الثالث :تيارات الوجودية نشأتها، مبادئها، منظورها التاريخي.....18

–الوجودية (معناها ،نشأتها ،مبادئها، منظورها التاريخي).....19

–الفصل الثاني : الجسد في الفلسفة الوجودية "جان بول سارتر" أنموذجا.....28

–المبحث الأول :الجسد في الفلسفة الوجودية 31

–المبحث الثاني :علاقة الجسد بين الأنا و الآخر ، أو وجود الغير – و الوجود لأجل الغير عند سارتر.....35

–المبحث الثالث : علاقة الجسد بالحرية 38

–الفصل الثالث :وجودية سارتر.....45

–المبحث الأول: أصل العدم 47

–المبحث الثاني : الوجود و العدم 49

–المبحث الثالث :نقد الخطوط الأساسية لفلسفة سارتر.....51

–خاتمة.....55-56

–الملاحق.....57-69

–المصادر والمراجع باللغة العربية 71-72

–المصادر باللغة الفرنسية.....73

–القواميس والمعاجم 73

–الموسوعات والمعاجم.....74

الفهرس.....75

ملخص 76

– ملخص :

-بعد دراستنا الفلسفية التحليلية لموضوع "الجسد" في الفلسفة المعاصرة في شقها الوجودي. يتبين لنا أن الفيلسوف الفرنسي المعاصر "جان بول سارتر"، قدم رؤيته الفلسفية بخصوص "الجسد" الذي ربطه بالتجربة الوجودية، بحيث جعل عيش الإنسان أو الفرد بجسده، لا ينفصل عن الواقع الوجودي ، في كل أبعاده و تحولاته مركزا على تلك العلاقة التي تربط جسد الإنسان ك "أنا" بـ "الآخر" مادام أن كلاهما يشتركان في كنهما يعيشان كجسد.فلسفية.

-حاول "جان بول سارتر" تقديم نظرة أعمق و أوسع حول موضوع الجسد في اتصاله بمواضيع وجودية أخرى على سبيل المثال لا الحصر: الحرية، فكلما امتلكت "الأنا" "الآخر" تمتلكه من خلال جسده ، بصفة أدق: امتلاك "الأنا" لجسد "الآخر" ما هو إلا امتلاك لحرية الآخر. ما دام المنطلق هو أنه في اللحظة التي يتقابل فيها "الأنا" مع "الآخر" يكون الجسد مهددا بالحضور أو الغياب.

الكلمات المفتاحية : الجسد ، التجربة الوجودية ، الأنا ، الآخر ، الحرية.

Summary

After our analytical and philosophical study to the topic « the body in modern philosophy », we found that the french philosopher (John Paul Sartre) gave his own philosophical view about the body which he linked with the existentiality experience. he claimed that the living of man is deeply linked with reality in all its dimentions, focusing on the relation that links the human body with ‘the other’, since both of them share the idea of living as a body. “John Paul Sartre” tried to give a deep and which view about the topic and its links with philosophical and existential other topics: for instance freedom, you have “Ego” you can have the other through his body. To before precise having his freedom since logically when Ego is faced to the other, the body is threatened by its presence or absence.

- key words: Body – existentiality experience – ego – the other – freedom