الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة ابن خلدون - تيارت -

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية **تخصص فلسفة عامة**

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

الموسومة بـ :

إشكالية الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية "جون بول سارتر" نموذجا

من إعداد الطالبتين **إشراف الأستاذة**

بن ناصر حاجة

- دلة ياســـمين
- عمران مريم

أعضاء المناقشة

أ– حفصة طاهر..... رئيسا

أ– بن ناصر حاجة ..... مشرفا

أ– كرطلي نور الدين..... مناقشا

السنة الجامعية 2016-2017

شكـر و عـرفـــا ن

قبل كل شيء نتوجه بنظرتنا إلى السماء رافعين أيدينا لنشكر ولي نعمتنا الذي أفاض علينا بنعمة علمه منذ البدء وأمدنا القوة والصبر والعزيمة لإتمام هذا العمل المتواضع ،فحمدا لله حمدا كثيرا ،والشكر الجزيل للأمين الذي دانت وتدين له العلوم والعلماء له النور الأول خاتم النبيين محمد عليه أزكى الصلاة والسلام

ومن باب الامتنان والاعتراف بالجميل لا يسعنا سوى أن نتقدم ببالغ عبارات الشكر إلى أستاذتنا المشرفة "بن ناصر حاجة" على مجهوداتها ونصائحها القيمة ،كما نتوجه بالشكر الممزوج بالإخلاص إلى عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية "تاجا ،لى كل أساتذة جامعة ابن خلدون بتيارت ونخص بالذكر الأساتذة" بوعمود أحمد" ، "حفصة طاهر"و"حجاج خليل وا ،لى كل من ساعدنا ولو بكلمة طيبة من بعيد أو قريب وشكرا.

إ هـد ا ء

الحمد الله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الانبياء والمرسلين

أهدي هذا العمل الى من عمل بجد في سبيل و علمني معني الصبر و الكفاح وأنار دربي و أوصلني إلى ما أنا عليه أبي العزيز أدامه الله لي

والى من ربتني وأعانتني بالصلوات و الدعوات ومنحتني الحنان الى أغلى انسانة في الوجود أمي الحبيبة وأخوتي"جهاد ، نعيمة ، عائشة ، وئام" وخاصة الكتكوتة"رقية سندس" والى من رافقتني في كل اللحظات وعشت معها أجمل الايام صديقتي ياسمين وإلى من تتلمذت على أيديهم فنلت شرف العلم و العرفان "بوعمود ، حجاج ، سباعي ، بهلول ، صبرينة ، رمضاني " وإلى من شجعوني ووقفوا الى جانبي صديقاتي المخلصين " جميلة ، نجوى ، هند حياة ، أمينة"

والى كل من عرفت خاصة الذين رحلوا وأصبحوا بالنسبة للحياة غائبين إلا أنهم باقين ا في قلبي رغم الرحيل " بن نحي ، بقبق " رحمهم الله وأسكنهم جناته وشكرا

مـريـم

إ هـد ا ء

حين يسترسل القلم بأمر من اللسان ينشغل الفكر من غير برهان فلا يقف الى على شكل فضل وامتنان واهداء

اهدي عملي المتواضع الى من ربياني وأنارا دربي والدتيا أطال

أله في عمرهما والى من علمني معنى الكفاح وأوصلني الى ماأنا عليه أبي أدامه الله لي الى أختي وزوجها وكذلك اخوتي واخواتي وكل العاءلة خاصة " فتيحة رحاب ، جهاد " وكذلك الكتكيت " نهال ، أنفال ، أشواق "

والى من عملت معي بجد بغية اتمام هذا العمل الى صديقتي و رفيقة

دربي : مريم

الى الذين حقى لهم التبجيل والاحسان الى من تتلمذت على أيديهم نفنلت شرف العلم والعرفان "بوعمود ، حفصة ، راتيا ، شاذتي ، بن سليمان ، صبرينة سباعي "

الى من شجعوني بصرامة لتقديم الافضل صديقاتي نبراس حياتي " جميلة، نجوى ، هند حياة ، إيمان "

إلى كل من عرفت و قدم لي يد المساعدة ولو بكلمة

يـــا سـمـيـن

مقدمة

للفلسفة قصة طويلة بدأت مع اليونان في القرن السادس عشر ق.م ولازالت مستمرة الى الآن وطيلة تاريخها الطويل عرفت تحولات فكرية تجلت في ظهور عدة فلاسفة وعدة مذاهب واتجاهات فلسفية وقد كان التفكير الفلسفي دائما مرتبطا بقضايا عصره ويعكس الهموم والقضايا التي عرفها ذلك العصر ومن بين هذه الاتجاهات الفلسفية نتطرق الى الفلسفة المعاصرة ويربط المؤرخون أن بدايتها كانت بداية المنتصف الثاني من القرن 19 ومن الاحداث التي عرفتها هناك حدثان بارزان يمثل الأول في الثورة العلمية أما الثاني في ظهور ما يسمى بالعلوم الانسانية وقد استفادت المعاصرة من هذين الحدثين واتجه اهتمامها الى دراسة الانسان والاهتمام بقضاياه الاساسية كمسألة الانا ولآخر وعلاقتها بالعالم وكذلك البحث عن معنى الوجود الانساني وهذا ما تجلى في الفلسفة الوجودية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية فتعد من أحدث المذاهب الفلسفية التي نشأت على مسرح الحياة البشرية وأنهكت الانسان وبعثرت قواه وقوضت أماله وتطلعاته وجعلته يشعر بالضياع واليأس وفقدان المثل والقيم الدينية والعقلية فاتجه الفكر الانساني الى رفع النظر المجرد والأنساق الفلسفية التقليدية وتحول النظر الى الانسان نفسه الى مشكلاته ومصيره فكانت الفلسفة الوجودية حركة احتجاج ومعارضة الأغ اق في التصورات العقلية فهي تدور أسئلتها حول الإنسان وموقعه من هذا العالم، تتبع إبتداءا من تجربة حية معاشة تسمى تجربة وجودية ومن الصعب تعريفها تعريفا دقيقا وهذه التجربة الوجودية تختلف بين فيلسوف و الآخر من هؤلاء الوجودين ولا يحظى الوجوديين أن فلسفتهم من تجربة من هذا القبيل فإن الفلسفة الوجودية بصفة عامة تحمل طابعا شخصيا بسبب هذه التجربة المعاشة فالوجودية ترى أن الإنسان وحده هو الذي يحوز الوجود حيث أنهم كانوا يرفضون التمييز بين الذات والموضوع ويقللون من قيمة المعرفة العقلية في ميدان الفلسفة ، وهي تدعو إلى الوجود

الإنساني الحي لدراسته في واقعها الخصب المتطور لذلك ظهر هذا الاتجاه الجديد الذي كان شعاره الأساسي الرجوع إلى الإنسان كما حاول أعلام هذا الاتجاه اكتناه العالم الداخلي للإنسان ، فلقد حققت الوجودية تقدما هائلا من خلال طابعها الوجودي خاصة في مسألة الأنا والآخر والعلاقة فيما بينهما، فالفلاسفة الوجوديين قد صنعوا لأنفسهم جمهورا واسعا بفضل ما كتبوه من مسرحيات التي عبروا فيها عن التجربة المعاشة فأصبحت الوجودية بهذا محل الفكر وموضوع الإقبال في العديد من أرجاء العالم فأخذوا الناس يقرؤون الوجودية في شحن بالغ وا ٍعجاب كبير وهناك الكثير من الفلاسفة أعطوا مصداقية للفلسفة الوجودية إلا أن أشهر فلاسفتها على الإطلاق هو جون بولسار تر من أطلق مسمى الوجودية على فلسفته ولم يكتفي بذلك بل قدم أفكاره الفلسفية من خلال المسرح والرواية ولعب دورا هاما في تطور هذه الفلسفة وكان له أكبر أثر في ذيوع صيته وتخليده في التاريخ الفرنسي حيث أنه ناقش عدة إشكاليات عرضها حسب أسلوبه الخاص فقد جعل سارتر من الشعور الباطني نقطة البدأ الأولى لكل فن ولكل أدب ولكل فلسفة حتى الفلسفة صارت عنده تنبع من داخل الشعور ومن صميم الوجدان ولا تذكر الفلسفة الوجودية إلا ويذكر معها جون بول سارتر فلا يذكر سارتر إلا ونذكر معه كلمات صارت أشبه بعلامات الطريق إلى فلسفته وجرت على أقلام المثقفين وألسنتهم الوجود لذاته، الأنا والآخر، التواصل، الحرية، ويؤكد سارتر بصفة مستمرة أن الفلسفة هي تجربة معيشة قبل كل شيء هي تجربة الحقيقة التي تحياها الذات في تواصلها مع ذات أخرى عبر رموز لغتها وعلاماتها ودلالتها الممكنة وفق إمكاناتها الوجودية الصميمية، فالوجود الإنساني المشخص أي الوجود الفعلي للفرد الإنساني فنحن عندما نتحدث عن الأنا والآخر فنحن نتحدث عن سارتر وفلسفته الوجودية ومن خلال هذا نتطرق إلى طرح الإشكال الاتي و المتمثل في ما يلي : ما لمقصود بالوجودية ؟ وما هي الاسس التي إنبنت عليها ؟ وما هي دوافع ظهورها ؟

كيف عبر الفكر الفلسفي الوجودي عن الهموم الأنطولوجية والروحية للوجود الإنساني ؟ وفيما يتمثل النسق الفلسفي الذي إتبعه سارتر في بناء فلسفته الوجودي؟ وما محل فكر سارتر في الوجودية؟ وفيما تتمثل مرجعيته الفكرية؟ وكيف عالج الحرية كخاصية للوجود الإنساني؟وفيما تتمثل طبيعة الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية عنده؟ وكيف طبقت الوجودية المنهج الفينومينولوجي في فلسفتها؟ وما هي أهم آثارها على الفكر الفلسفي؟ وما هي أهم الانتقادات التي وجهت إليها؟

وا ٍن اهتمامنا بهذا الموضوع أملته جملة من الدوافع منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي فأما الدوافع الذاتية فتمثلت في ميلنا الشيد لفتح بوابة الفلسفة الوجودية وا ٍشكالية التواصل بين الأنا والآخر ومجال الفلسفة الوجودية ورغبة منا في الإجابة عن مختلف التساؤلات التي تتدرج تحت هذين المجالين والتي تبعث في الرغبة في الدخول في غمارها بالبحث والدراسة باعتبارها متماسة مع واقع الحياة للإنسان ومن أهمية معرفة جدلية العلاقة بين الأنا والآخر وكذا حل لغز التواصل بين الأنا والأخر ذلك اللغز الذي أرق ومزال يؤرق ذهنية العديد من الفلاسفة والمفكرين فمن الذي لم تساوره لحظة في السؤال عن ذاته؟ .. وأي فلسفة استطاعت أن تروي تعطش الإنسان لإدراك وجوده وأما الدوافع الموضوعية فقد فرضتها الفكرية السارترية في مجال الفلسفة الوجودية نظرا لما ظهر من نقاش وجدال في الإساط الفلسفية حول الموضوع السارتري وهذا وا ٍن دل فإنه يدل على قيمة أفكاره وكذلك ساهمت الوجودية في رد الاعتباراللإنسان وا ٍن هذه الدوافع جعلتنا نعقد العزم على الدخول في غمار البحث والدراسة وللإجابة عن فروع الإشكالية انتهجنا المنهج التحليلي النقدي الذي اقتضته طبيعة البحث فأما المنهج التحليلي فقد عكفنا على تحليل ووصف تجليات الفلسفة الوجودية وا ٍشكالية الأنا والآخر في الفكر السارتري بالوقوف على أهم الأسس الفلسفية للمساهمة في تشكيل العمل التواصلي من جهة وعلى تحليل الأنا والآخر ومعرفة كنهه أي

الإجابة عن الإشكال من الكائن وأما المنهج النقدي فقد وضعنا تعقيب لفصول البحث مع التنويه إلى أنه لا يفهم النقد بالمعنى السلبي فقط، إذ عرجنا لذكر الجانب الإيجابي والسلبي معا في الفكر السارتري.وقد قادتنا متطلبات البحث ومادته الى اتباع الخطوات التالية في بناءه حيث قسمناه الى مقدمة اشتملت في الأساس على التعريف بالموضوع ومدى أهميته وقد حددنا من خلال الأسباب التي جعلتنا نختار هذا الموضوع مع المنهج المتبع وأهم الصعوبات التي اعترتنا في إنجاز هذا البحث مع ذكر آفاق وحدود البحث كما اشتملت على الإشكالية الأساسية للبحث وما تفرع عنها من مشكلات فالفصل الأول والمعنون بمدخل مفاهيمي تاريخي اندرجت تحته ثلاث مباحث الأول: بعنوان " جينيالوجيا المفهوم" حيث قمنا بضبط مجموعة من المفاهيم.

والثاني بعنوان " كرونولوجيا المفهوم" أين قمنا بالتتبع التاريخي للمفهوم.

وأما المبحث الثالث : فكان بعنوان " سارتر القضية والمسار" أين قمنا بضبط حياته واهم آثاره الفكرية وكذا مرجعيته الفكرية التي شكلت نسيج فكري.

وأما الفصل الثاني فكان بعنوان " الطابع العام لفلسفة سارتر الوجودية" تضمن هو الآخر ثلاث مباحث:

المبحث الأول : بعنوان "مسألة الوجود والماهية" استعرضنا فيه ايهما اسبق عند سارتر.

المبحث الثاني: كان حول الوعي والحرية كمميز للوجود الانساني فهنا عرضنا الحرية السارترية.

أما المبحث الثالث: الذي كان حول التواصل بين الأنا والآخر فقمنا بإعطاء لمحة واسعة وشاملة من فكر سارتر.

وبالنسبة للفصل الثالث فيقف على الفلسفة الوجودية وآثارها الذي إشتمل أيضا على ثلاث مباحث :

المبحث الأول: يقف على المنهج الظواهري كمنهج للوجودية. والذي إشتمل على كيفية تطبيق المنهج الفينومينولوجي في الفلسفة الوجودية حيث كان القاعدة الأساسية في افكارها الفلسفية.

المبحث الثاني: فيقف على رهانات ومآلات الفلسفة الوجودية . الذي إشتمل على نتائج الوجوديةإ فرازاتها والتجاوزات التي جاءت بعدها.

أما المبحث الثالث: يقف على نقد وتقييم للفلسفة الوجودية. وقد كان لبحثنا دراسات سابقة تقترب من الموضوع وليست هي الموضوع إذ هناك موضوع يتقاطع مع موضوعنا في عنصر منه وهو مذكرة تخرج ماستر لنيل شهادة ماستر للطالبة بلقاسم خيرة للسنة الدراسية الموافقة لـ 2016/2015 بعنوان النزعة الإنسانية والتجربة الفنية في فلسفة مارتن هيدجر كما اعتمدنا على كتب كمال فؤاد أعلام الفلسفة المعاصرة محمد رشوان محمد دراسات في الفلسفة المعاصرة ، وكتاب دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمان بدوي حيث تعرضت في ثنايا بحثها إلى مسألة النزعة الإنسانية والتجربة الفنية عند مارتن هيدجر في خضم دراسة الانسان السيكولوجية والفيزيولوجية وحتى السيسيولوجية من قبل علماء نفس ومفكرين إنسانيين وكذلك لما كان عمر الفن وتاريخه هو عمر الانسان وتاريخ البشرية في مختلف حالاتها النفسية وبالتالي القدرة على الإبداع والخلق الفني على هذا الاساس أخذ الفن دوره في نسق الحياة ومن بين الدراسات كذلك مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر للطالبين بوشنافة خيرة و خرنان خديجة للسنة الدراسية 2016/2015 بعنوان اشكالية التواصل والديمقراطية في الفلسفة الغربية المعاصرة يورغن هابرماس نموذجا حيث قدم في هذه المذكرة الافكار والآراء هابرماس الذي ساهم في بناء نظريته الجديدة المعروفة بإسم نظرية الفعل التواصلي وهذا ما بين انه اراد من هذه الفلسفة انتقال بالعقلانية من كونها ممارسة الذات الى ممارسة المجتمع وبمعنى آخر من عقلانية الذات الى عقلانية المجتمع علما أنه كان ينفي فلسفة الوعي التي

كانت بالنسبة له تعرقل العقل الذي لا يستطيع أن يجد ضالته إلا من خلال اللغة القائمة بين الذوات أي ينبغي أن تكون فعل المجتمع من خلال هذه اللغة بوصفها أداة التواصل وكذلك من بين الدراسات السابقة مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر من إعداد الطالبة بريحة سواعدية تحت إشراف الأستاذ محمد زعيتري للسنة الجامعية 2015/2014 بعنوان الأنا والآخر في مسرحيات سناء الشعلان التي تناولت فيها العلاقة بين الأنا والآخر في ضل الصراعات القائمة في الحياة البشرية والمواجهة التي تحدث بين هذه الثنائية المتأسسة على أساس الحوار بين الشعوب داخل قضاء مليء بالتناقضات والدلالات المتعددة السياسية والنفسية والاجتماعية، والجدير بالتنويه الى أن مخاض هذا البحث كان شاقا وعسيرا إذ تجلت الصعوبة في صعوبة المصطلحات السارترية معقدة الفهم فلغة سارتر يحتاج من يقلل من قراءتها الى كثير من الجهد والصبر والتروي فهي ليستلغة عادية وا ٍنما هي لغة خاصة بالفيلسوف يوظفها حسب مفاهيم يدركها هو دون غيره، كذلك قلة الدراسات العربية عن فلسفة سارتر لاسيما مسألة الأنا والآخر، إضافة الى صعوبة ترتيب المادة العلمية وترتيبها والتنسيق لذلك كانت محاولتنا البحثية في هذا الموضوع كالدخول في تجربة جديدة شبيهة بدخول غير محارب الى ساحة الحرب وعليه فإن إنجازنا لهذا البحث لا يعني إكتماله لأنه لو أردنا ذلك لما إنتهينا منه أبدا فالعلم بحر لا ينتهي ومهما علمنا وأخذنا فإننا نأخذ إلا قليل القليل ، فعسى من هذا أن نكون قد أسهمنا ولو بالقليل في محاولة إكتستنا فهذا الموضوع الذي يعد ذاته نوع من المعرفة كما نأمل أن يدفع هذا العمل طلبة آخرون على مواصلة البحث برؤية جديدة أخرى وا ٍن أخطأنا فإننا نرجو الإعتذار فإذا كان جهدا أو خطأ فجلى من لا يخطئ ونأمل أن يسد الخلل وا ٍن كان سهوا فلا حول ولا قوة إلا بالله.

وختمنا دراستنا بحوصلة لأهم النتاج ضمناها جملة من الاستنتاجات التي توصلنا إليها من خلال البحث والدراسة وعقبة جملة من الملاحق وقائمة بيبلوغرافيا وفهرس للاعلام

والمصطلحات ثم فهرس للموضوعات ونرجو أن نكون بدراستنا هذه قد وفقنا في بلوغ أهدافنا المرجوة من الدراسة والتحليل لموضوع الوجودية والانا والآخر في فلسفة سارتر.

الفصل الأول :مدخل مفاهيمي تاريخي

المبحث الأول : جينيالوجيا المفهوم

المبحث الثاني : كرونولوجيا المفهوم

المبحث الثالث : سارتر القضية و المسار

تعتبر الفلسفة الوجودية من بين الفلسفات التي ظهرت في الفترة المعاصرة وحملت بين ثناياها عدة مفاهيم ومصطلحات لعبت دور مهم في ظهورها وفي بلورة أفكارها، إلا أنها إهتمت بالوجود الإنساني خاصة في مسألة الأنا والأخر، وهذا ما ظهر بشكل جلي في فلسفة سارتر، ولقد أخذ هذا المفهوم عدة معاني من عصر إلى آخر وصولا إلى سارتر فكل عصر عبر عنه بطريقته ، إلا أن سارتر بعد وقوفه على مسألة التجربة الإنسانية فقد أخذ مفهوم الأنا والآخر عند سارتر طابع خاص في فلسفته الوجودية ، إلا أنه يعتبر من بين الفلاسفة الذي يؤثرون ويتأثرون بالفكر الفلسفي باختلافه ، فلا يمكن لأي فيلسوف أن يبني فلسفته بدون مرجعية فكرية تساعده في بناء فكره الفلسفي، ولهذا لابد في دراسة موضوع أو فيلسوف ما فيجب التطرق إلى معرفة حياته وأهم آثاره الفكرية.

المبحث الأول: جينيلوجيا المفهوم

قبل تطرق الباحث لأي موضوع يجب عليه أن يقف على المفاهيم الرئيسية التي تخدم موضوع بحثه إذ تعتبر هذه العملية الأرضية التي تساعده على الولوج في الموضوع وعلى هذا الأساس يجب أن نضبط أهم المفاهيم الرئيسية لفلسفة سارتر الوجودية وأول مفهوم يساعدنا في الدخول في الموضوع السارتري

الوجود Existantia-Existance

لغة :

هو كلمة مشتقة من اللاتينية Existencial والتي تنقسم إلى قسمين Ex وتعني خارج عن، Sistens وتعني هي الأخيرة المسك بالموجود، وهو الذي يظهر من خلال الوجود وهو الذي يوصف بها الذي يظهر[1]. يتبين لنا هنا إذا أن كلمة الوجود تقابل كلمة الخارج أو ما يسمى بصفة الظهور فهو الذي يساعد على أن يظهر الشيء.

إصطلاحا :

الوجود هو تحقيق الشيء في الذهن أو في الخارج ومن الوجود المادي ، والوجود العقلي أو المنطقي ووجود الذات والذي يطلق على الله، والذي وجود من ذاته، وا ٍن لفظ الوجود هو إصطلاح مدرسي يقابله لفظ الوجود بالغير[2].

ونفهم من هذا التعريف أن الوجود هو إما تخارج للشيء من اللاوجود إلى نقيضه أي في العالم الخارجي أو إكتمال بقائه على مستوى العقل المنطق . فالوجود في رأي الفلاسفة الأقدمين هو شرط من شروط تحول الفاعل فصفة الوجود قد

[1] عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1994، ص600.

[2] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، معجم اللغة العربية، الهيئة العامة للشؤون الأميرية، د . ط، د.س، ص218.

تكون صفة للإنسان كما قد تكون صفة للحجر[1]. وهذا ما يعرف بالوجود المادي.

فعند بارمينيدس مثلا الوجود هو وحده الحقيقي واحد ثابت دائم أما أفلاطون فقد جعل الوجود الذهني هو الحقيقي وكل ما عداه ليس وجودا حقيقيا.

في حين أرسطو وبصفة خاصة يرى أن فكرة الوجود موجودة في ذهن وواقعيتها توجد في الخارج [2]. فهو بهذا يعطي الأولوية للجوهر من حيث الوجود.

أما في العصور الوسطى فقد ربط الفلاسفة هنا مفهوم الوجود بالله أو ما يطلق عليه وجود الذات.

وفي العصر الحديث بدأت فكرة الوجود ترتبط بالشيء المجسم الطبيعي حيث انتهى بها الأمر إلى الخلط بين فكرة الوجود وفكرة الموضوع و أصبح الوجود ما يمكن امتثاله فامتزج البحث الأنطولوجي الخاص بالوجود مع البحث الخاص مع البحث في المعرفة [3].

نفهم من هذا أن مفهوم الوجود هنا ربط بمفهوم المعرفة.

فالوجود عرفه ديكارت كل ما يكون واقعيا فينا إنما يصدر عن وجود قائم ماثل قائم كامل لا متناهي، فالوجود ليس صفة من الصفات ولكنه حقيقة لكل الصفات وهو كذلك الطريقة الإنسانية في الحياة أو الأسلوب الذاتي في الكينونة وهو يعني سيلان الوعي المستمر على مدى الأحداث في إدراك واقعي لها ، إنه إذن ذات الإنسان الحية[4] . ومن هنا يظهر لنا أن الوجود الحقيقي هو الوجود الإنساني أو ما يعرف بالموجود كما يقول هايدجر وهذا ما قال به جميع الفلاسفة المعاصرين.

---

[1] جون بول سارتر وآخرون، معنى الوجودية، دراسة توضيحية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت–لبنان، د.ط، د.س، ص30.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، د،ط، د،س، ص61.

[3] المرجع نفسه، ص65.

[4] أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت–لبنان، د.ط ، 1966، ص375.

فالوجود عند هايدجر ليس شيئا موجودا ولكن هو ما يترك الموجود يوجد بمعنى تلك الحركة التي تسمح بالظهور أي حركة الإنجاب التي تسمح بالموجود بالتخارج من اللاوجود إلى الموجود.

الوجودية

لغة :

إسم مشتق من لفظ الوجود والمقصود بالوجود بوجه عام رغم ما بين الوجود بين من إختلاف حول هذا المفهوم ليس الوجود العام الذي كان يتحدث عنه الفلاسفة المثاليون بل الوجود الإنساني المشخص أي الوجود الفعلي للفرد الإنساني وعلاقته بغيره، وهي إسم مؤنث منسوب إلى وجود[1].

ونفهم من هذا أنها إتجاه فلسفي يهتم بوجود الإنسان الخاص فإذا كان العقلانيون يقدسون العقل ويضعونه فوق كل إعتبار فإن الوجوديون يضعون الوجود وما يستند عليه من شعور باطني وانفعالي فوق كل حقيقة.

إصطلاحا :

الوجودية بالمعنى العام إبراز قيمة الوجود البشري الفردي والمذهب الذي قال به العديد من الفلاسفة المعاصرين من أمثال كيركجارد وهايدجر وسارتر، ولهذا المذهب خصائص عامة منها القول بالرجوع إلى الوجود الواقعي والوجودية بالمعنى الخاص هي

المذهب الذي عرضه جون بول سارتر في كتابه "الوجود والعدم [2].

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص65.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، كيركجارد رائد الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، د.ط، 1986، ص58.

بالتالي الفلسفة التي تدعو الإنساني إلى الرجوع لذاته الباطنية لكي يتحقق وجوده فموضوعها الأساسي إذا هو الوجود والإنسان داخل الوجود.

إذا الوجودية مذهب فلسفي أدبي سلوكي لأنه يعتني بالشعور الإنساني أكثر من العقل فهي تعطي قيمة للإنسان وتجعله مركز الوجود الكوني.

هي تيار فبسفي يعلي من قيمة الإنسان إل مكانة تناسبه وتؤكد على تفرده وأنه صاحب تفكيرحرية وا إرادة وا إختيار، وهي كحركة فلسفية تقترح بأن الإنسان كفرد يقوم بتكوين جوهر ومعنى لحياته ظاهريا كحركة أدبية وفلسفية في القرن العشرين على الرغم من وجود من كتب عنها في حقب سابقة [1]. يتبين لنا إذن أن قضية الوجودية هي قضية الإنسان الذي يبحث عن طريقه فلما لم يجدها في الخارج توهم وفكر أنه سيجدها في وجوده الخاص.

فالوجودية هي بالفعل تعبير عن رغبة الإنسانية في اكتشاف ذاته فهي تدرس الإنسان من حيث هو إنسان. وبصفة عامة تتميز الوجودية كما يبدو لنا من التسمية نفسها بميلها إلى الوجود فهي لا تبالي بماهيات الأشياء و جواهرها كما لا تبالي بالوجود الممكن، والصور الذهنية المجردة، إن غرضها الأساسي هو كل موجود أو بتميز آخر هو وجود كل شيء كل ما هو موجود في الواقع والحقيقة ، إن تبذل جهدا فائقا في العمل بأمانة تامة على اكتشاف حياتنا الداخلية الخاصة، إنها تريد كما يقول أن تنتج للأفكار إمكانية الظهور بينما كانت محتفظة بحرارتها الأساسية الأولى بالتالي هي تعبر عن نفسها خلال حوادث القصص والروايات [2].

[1] مصطفى حسبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، د.ط، 2008، ص280.

[2] سارتر وآخرون، معنى الوجودية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت–لبنان، د،ط، د،س، ص12.

الوجود في ذاته

لغة :

هو حادث بمعنى ليس له في ذاته سبب وجوده وهو غير معقول، كما أنه سميك مظلم بمعنى أنه ليس مفتوحا لوجود آخر ولا لنفسه إنه نقط فقط [1]. هو الأشياء أو عالم الأشياء وجوده لا عقلاني.

إصطلاحا

هو الوجود الغير الواعي ووجود الأشياء ووجود العالم والظاهرة كما أنه وجود لا تسبقه الماهية دائما عند سارتر هو الوجود الخارجي والظواهر الخارجية [2]. ومنه يمثل الوجود في ذاته وجود الأشياء والعالم المادي والظواهر المرتبطة به.

لوجود لذاته

لغة :

هي الموجودات التي تتصل بنفسها وبغيرها وهم بنو البشر[3]. وهو الإنسان عند الفلاسفة هو الحيوان الناطق "تعريفات الجرجاني" الحيوان جنسه والناطق فصله قال

ابن سينا " ليس الإنسان إنسانا بأنه حيوان ومائت أو أي شيء آخر بل لأنه مع حيوانيته ناطق[4].

---

[1] أحمد ملاح، المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية من طاليس إلى باشلار، رياض العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2006، ص175.

[2] جول بول سارتر، الوجود والعدم، تر: عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الأدب، بيروت–لبنان، ط1، د.س، ض419.

[3] المرجع نفسه، ص176.

[4] جميل صليبا، المعجم الفلسفي في الألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، د.ط، 1982، ص195.

إصطلاحا :

ويمثل الشعور أو الوعي وهو الإنسان بما هو إنسان أي الإنسان عامة ويناظر ما يسميه هايدجر بإسم الموجود يقترب من معنى الآنية فهو إذن الذات أو الذاتية ومتضمن كل معرفة هو موجود متغير متحرك على مسار الزمان قوامه الشعور[1]. فالشعور هو الوجود الإنساني الداخلي إذن الوجود بذاته هو الوجود الإنساني الذي يشعر به كل فرد في عالمه الداخلي[2].

ومنه الوجود لذاته يمثل الشعور الحي أو الذات وهو شعور بالنقص يسعى صاحبه لإكماله دائما وبناء ماهيته بنفسه يمثل هذا الوجود إذا الذات أو الإنسان.

العدم Néant, Nothing, Nielts, Nullo

لغة :

هو الفراغ أو اللاشيء وهو صفة تقابل الوجود[3].

إصطلاحا :

هو انتماء للوجود وهذا لا يتصور إلا بالوجود وذلك بتصور الوجود أولا ثم نفي هذا التصور بعد ذلك ولهذا فإن تصور العدم هو تصور حقيقي يقول عبد الرحمان بدوي: "صحيح انني لا أستطيع تصور العدم المطلق لسبب بسيط هو أن تصوري إياه معناه في الوقت نفسه وجودي أنا الذي أتصوره وبالتالي هناك وجود هو وجودي أنا الذي أحاول تصور عالم مطلق[4].

[1] جميل صليبا،المعجم الفلسفي في الالفاظ العربية والفرنسية والانجليزية، المعجم السابق، ص05.

[2] جون ماكوري، الوجودية، تر: عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، بيروت–لبنان، ط1، د.س، ص93

[3] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص74.

[4] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق ، ص75.

فالعدم في الفلسفة الوجودية ينظر إليه على أنه الإفتقار إلى الوجود أو عدم الوجود بحيث يرى برميندس أن هناك تعارض بين الوجود واللاوجود[1] ، وفي العصور الوسطى قال الفلاسفة القروسطيين: "إن الأشياء خلقت من العدم وفي القرآن الكريم تعبير الخلق هومن العدم نقول أن الله خلق السماوات والأرض وكل موجودات" [2].

أما هيجل فيرى أن الوجود المحض والعدم المحض أمر واحد و العدم ينسب إلى وجود الموجود .

في حين سارتر يرى إن العدم إن لم يسنده الوجود فإنه يتشتت بوصفه عدما ويقع على الوجود.

فالعدم لا يمكن أن ينعدم إلا على أساس من الوجود وا ٍذا أمكن أن يعطي عدما فلن يكون قبيل ولا بعد الوجود ولا خارج الوجود بوجه عام بل في حضن الوجود وفي قلبه كالحشرة في الفاكهة [3].

الأنا

لغة :

ضمير متكلم والمراد عند الفلاسفة العرب هو الإشارة إلى النفس المدركة والأنا ذات ونفس ونقول الأنانة بمعنى النفس[4]. فهو إذن سيطرة الذات على ما تتخذه موضوعا لها وتكون هي المنطلق في إدراك نفسها وا ٍدراك الآخرين.

[1] جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص09.

[2] المصدر نفسه، ص75.

[3] عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1975، ص ، ص 184، 185.

[4] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، ط1، 1994، ص ، ص139 ، 140 .

إصطلاحا :

الأنا هو الوعي الدائم بوحدة الذات من خلال شعورها بأنها محل واحد لأحوال معينة ومصدر واحد لأفعال معينة، أي بأنها مع تغير الأحوال عبر الزمان والمكان ترادفا النفس والشعور.

فالأنا الحادس هو النفس من حيث هي مدركة لذاتها وفاعلة للإدراك ويقابله الأنا المحدوس الذي هو موضوع هذا الإدراك ومادته ، فالأنا الحادس واحد لا يتغير[1].

ونفهم أن الأنا هو الأصل في الإدراك والجوهر المفكر.

أما ما ورد على لسان العرب فيمكن القول أن أنا مراد بالنفس أي ما يشير إليه كل واحد يقوله أنا وبالنفس لا معنى لها إلا بالمشار إليه بقولي أنا [2]. فرأى ديكارت أن الأي أي المبدأ الحدسي للتفكير العقلي يخص الجوهر المفكر وهي المبدأ الأول للمعرفة [3]. **الأنا:** أحد أقسام الجهاز النفسي كما يتصوره التحليل النفسي مجاله الشعور ويشار به إلى جملة العوامل الشعورية التي تعمل على مراعاة التلاؤم بين طرق تحصيل اللذة

ومقتضيات الواقع[4] La moi de age .

أنا : هو الوعي الدائم بوجود الذات من خلال شعورها بأنها محل واحد لأحوال معينة ومصدر واحد لأفعال معينة وبأنها هي مع تغير هذه الأفعال والأحوال عبر الزمان والمكان وترادفه النفس والشعور[1] Moi self .

[1] جميل صليبا،المعجم الفلسفي، المرجع السابق ، ص141.

[2] جهامي جيرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1998، ص123.

[3] المرجع السابق، ص141.

[4] محمود يعقوبي، معجم الفلاسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، دار الكتاب الحديث، ط1، 2008، ص14.

ومن هنا نفهم أن الأفعال التي نقوم بها مصدرها الأنا هذا الأخير هو المسئول الذي مجاله الشعور، إن الأنا لا يدرك ذاته كأنا إلا في تقاربه مع أنت الذي نسميه نحن. أي تكون هناك علاقة ثنائية وهذا الفعل وحده هو الذي يقرر قيمة الوجودية.

إذن لا نوع خالص من الوجود حيث لا يستطيع التفكير خارج العالم الموجود فضمير الأنا في غالبية الأحيان ينوب عن المجتمع لذا الأنا صورة الموجودات [2].

ولكلمة أنا في الفلسفة الحديثة عدة معاني :

المعنى النفسي والأخلاقي هي تطلق على موجود تنسب إليه جميع الأحوال الشعورية يقول كوندياك "عند الكلام عن التمثال أي الأنا هي شعوره أي شعور التمثال بما هو وبما كان " وفي المعنى الوجودي تدل على جوهر حقيقي ثابت، وفي المعنى المنطقي تدل على المدرك والأنا بهذا المعنى هو المتعالي وهو الحقيقة الثابتة التي تعد أساس الأحوال والتغيرات النفسية [3].

الآخر

لغة :

هو ضمير المخاطب أنت ، انتم... وهي في مقابل الأنا تشير إلى العالم الخارجي[4] فهو بمثابة تقويم لذاته من خلال الآخرين كي يحقق الأهداف بينهما.

---

[1] المرجع نفسه، ص15.

[2] لويس رودليس جينيان، ديكارت والعقلانية، تر: عبده الحلو، دار المنشورات عويدات، بيروت–لبنان، ط2، 1988، ص40.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، ط1، 1994، ص140.

[4] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص149.

إصطلاحا :

"بالنسبة للمفهوم الإصطلاحي الآخر فقد يمكن إعتماد ما جاء على لسان العرب في موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب ، الآخر إسم خاص في الإصطلاح المخالف للعدد، ما لا آخر له فلا إنقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له"[1]. ومنه نفهم أن الآخر لا يمكن معرفة دون الأنا وبينهما علاقة تكامل.

وقد ورد في بعض المراجع الأخرى أن الآخر مناقض للأنا ويشير إلى العالم الخارجي. والحديث عن الآخر يستدعي إستخدام مصطلح الهوا الذي لا يكون إلا عن طريق لغة المجهول أو الغائب وقد أخذ الهوا عدة تعريفات منها هو أنه قد يحال على أنحاء كثيرة فهو متحول محمول ومجهول وغائب وغير متعين ولا مدرك وهو باطن ولا شعري وهو مغاير مختلف"[2].

الوجود للغير

لغة :

الغير موجود و أنا على يقين وهو موجود بفضل التجارب التي يظهر فيها الموضوع فقط وبعنى آخر لما أشعر أنا بوجوده تحولت إلى موجود ما تشعرني به الأحاسيس مثل الخجل، الإضطراب والإحتشام [3].

[1] جهامي جيرار، موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب، المرجع السابق، ص28.

[2] علي حرب، لعبة المعنى، فصول في الإنسان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991، ص132.

[3] أحمد ملاح، المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية ،من طاليس إلى باشلار، المرجع السابق، ص177.

إصطلاحا :

هو الشعور لكن منظور إليه من حيث علاقته بالشعورات الأخرى، أي من وجهة النظر الإجتماعية والوجود مع الآخرين، فهو بعد جديد للوجود فيه يوجد الأنا أو الذات خارجا كموضوع بالنسبة للآخرين ، وكل وجود للغير يتضمن صراعا ونزاعا مستمرا مع الوجود للذات، فإن كل وجود للذات يسعى إلى إسترداد وجوده بالنسبة إلى الأنا أو الذات[1] . فهو إذن نفس الشعور الذاتي السابق لكن بارتباطه مع الآخرين.

الوعي: La conscience

لغة :

هي كلمة تعبر عن حالة عقلية يكون فيها العقل بحالة إدراك وعلى تواصل مباشر مع محيطه عن طريق منافذ الوعي التي تتمثل عادة بحواس الإنسان الخمس[2] . فالوعي هنا يعتبر حلقة وصل بين الإنسان ومحيطه الخارجي.

إصطلاحا :

يمثل الوعي عند العديد من علماء النفس الحالة العقلية الذاتية (الإحساس بالذات Subjectixing والإدراك الذاتي Self aucurencs والشعورية Sentece والحكمة أو العقلانية Sentience والقدرة على الإدراك الحسي Perception والعلاقة بين المحيط الشخصي للمحيط الطبيعي له [3] .

"ومنه يحيل الوعي ضمنيا إلى ذات شفافة تمتلك إرادة حرة وقدرة على الإنتباه والتركيز

[1] جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص05.

[2] مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، د.ط، 2008، ص694.

[3] مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي المرجع السابق ، ص695

وعلى التأمل واستباق الأحداث وحدسها، وهذه هي خاصية النزعة الإنسانية" [1].

ونفهم من هنا أن الوعي ملكة العقل الإنساني وهو أساس الإدراك وبفضله يمكن معرفة الذات الإنسانية . بالتالي هو خصوصية إنسانية يتميز بها الإنسان والإنسان وحده الذي يملكه.

الشعور

لغة :

هو حدس الذات لأحوالها وأفعالها في الآن الحاصل بين الماضي والمستقبل حدسا متراوحا بين الشدة والضعف وبين الوضوح والإبهام Conscience Conscionsness،

هو الشعور بالشيء هو إدراكه والعلم به على سبيل الفطنة لا على سبيل الإستدلال ويراد به الحدس [2] .

وهو يطلق على العلم بما في النفس، وعلى ما يشتمل عليه العقل من إدراكات.

إصطلاحا :

الشعور هو وعي الذات لذاتها أو هو إدراك الذات لأحوالها النفسية والباطنية دون وسائط .

ومنه الشعور تكون له معرفة ذاتية، فالشعور متغير من حالة إلى حالة وهو زماني وليس مكاني يتميز بالديمومة المستمرة[3]. فهو وجود الإنسان كأنا أي الذاتية والوعي. فعبارة ديكارت المشهورة: "أنا أفكر إذا أنا موجود" تعبر عن فكرة الشعور أي أنا اشعر.

---

[1] فيصل عباس، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي، دار المنهل للبناني، بيروت–لبنان، ط1، 2004، ص410.

[2] محمود يعقوبي، معجم الفلاسفة المختصر، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، دار الكتاب الحديث، القاهرة–مصر، ط1، 2008، ص81.

[3] محمود يعقوبي، معجم الفلاسفة المختصر المرجع السابق ، ص83.

كما قلنا سابقا أن سمية الشعور هي الذاتية هذه الأخيرة التي بدأت من ديكارت.

فجون بول سارتر له إرادة شعورية تظهر من خلال دراسة الخطوط الرئيسية في فلسفته الوجودية وخاصة في فكرة الأنا والآخر.

الحرية

لغة :

هي المصدر من حر، وهو نقيض العبد أما الحر من الناس فهو أخيرهم وأفضلهم والحر عند العرب هو أشرفهم، نجد هنا أن الحرية هي مبدأ و أساس للناس في حياتهم كونها هي المصدر للتحرر من أشكال العبودية.

إصطلاحا :

هي مفهوم من المفاهيم الكبرى التي تحكم وعي الإنسان وتحرك مشاعره وتوجه فعله، لها مفاهيم عدة تختلف على حسب زاوية الرؤية التي ننظر منها لهذا المفهوم، فالديانات السماوية سعت إلى تقديم تصور محدد عن الحرية فهي التي تحرر الإنسان من العبودية [1]. وهنا يمكننا القول أن الإنسان لا يحيى بدون حرية، هو يحتاج للحرية ليؤكد من

من خلالها إنسانيته.

كل المعاني اللغوية والاصطلاحية والقرآنية لكلمة حرية وهي متفقة على أن نقيض الحرية العبودية وقد كانت العبودية قبل الإسلام عبودية بشرية أي أن الإنسان كان يباع ويشترى فكان سعي القرآن إلى تحرير الإنسان من هذه العبودية لأنها عائق الحرية الإنسانية.[2]

[1] أحمد رضا حريان مصري، الحرية بين النقد والدراسة، إضاءات نقدية، العدد الثاني عشر، 2013، ص82.

[2] عمران سميح نزل، أسس الحرية في بناء الإنسان والمجتمع، دار القراء للنشر والتوزيع ، عمان–الأردن، ط1، 2010، ص، ص 71، 72 .

القلق Angst – Anguish – Angoscia

لغة :

هو الاضطراب والانزعاج و هو إحساس بالضيق والحرج، وقد يصاحبه ألم وبوجه خاص هو إستعداد فطري لا يقتنع بما هو كائن ويتطلع إلى ما وراؤه فهو مبعث حياة وحركة [1] .

إصطلاحا :

القلق هو جملة ظواهر وجدانية يسودها إحساس داخلي بالقهر والإنقباض Angustia يصاحب عادة الخوف من عذاب أو تعاسة خطيرين،وا ٍن مفهوم القلق في العصر الحديث وبالذات عند جون لوك يستخدم للدلالة على الإحساس بالضيق والعناء [2] .

أما في الفكر المعاصر فجل الفلاسفة المعاصر ين قد استعملوا كلمة قلق تدليلا على الوعي لمصيرنا الشخصي الذي يجتذبنا من العدم في كل لحظة فاتحا أمامنا مستقبلا يتقرر فيه وجودنا [3].

فالقلق الذي تصفه الوجودية هو القلق الذي يبين خلال ممارسة المسؤولية مباشرة إتجاه الآخرين الذين يلزمهم القلق إنه ليس بحاجز يفصلنا عن العمل ولكنه جزء من العمل وشرط لقيامه [4].

هكذا فالقلق تجربة وجودية تكشف للذات عن حقيقة وجودنا باعتبارها ذات فردية تستطيع بمفردها تحقيق الوجود الأصيل والحقيقي في العلم ، إن هايدجر مثلا عندما يتحدث عن القلق لا يتحدث عن

---

[1] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص156.

[2] مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء للنشر والتوزيع ، القاهرة–مصر، د.ط، 2007، ص499.

[3] أندريه لالاند ، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص70.

[4] جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفيفي، ط1، 1954، ص23.

هـ كمفهوم مجرد بل كخبرة معاشة تكشف لنا عما في نسيج وجودنا من هم [1] .

فالقلق عند هذا الأخير هو ذلك الشعور غير محدد المعالم بمعنى أننا قد نقلق من وعلى ولكننا لا نعرف مم وعلام.. فمثلا نجد أنفسنا بإزاء تهديد عام موجود في كل مكان دون أن يكون في أي مكان فما يبعث في أنفسنا القلق هو ذلك اللاشيء الغير موجود في أي مكان ولكنه في الوقت نفسه حقيقة عن العالم تشعرنا بالضيق وهو بهذا يفصلنا عن عالم المادة لكي يردنا إلى عالم الوعي والذات وهو بهذا يأخذ ضمن الإيجاب لا السلب.[2]

[1] ابراهيم زكريا ، مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر، القاهرة– مصر، د.ط، 1976، ص410.

[2] المرجع نفسه، ص412.

المبحث الثاني: كرونولوجيا المفهوم

لقد أخذ مفهوم الأنا والآخر عدة معاني واختلافات من عصر إلى عصر ومن فيلسوف إلى آخر، حيث أنه يجب تتبع هذا المفهوم تاريخيا وذلك بداية بالفكر اليوناني وصولا إلى الفكر المعاصر ونخص بالذكر هنا فيلسوفنا سارتر، هذا الأخير يعتبر من أبرز الفلاسفة الذين اهتموا بمفهوم الأنا والآخر وعرفت هذه المسألة بروزا كبيرا عنده وسنتتبع هذه الفكرة من اليونان وخاصة السوفسطائيين وسقراط ومنه ، كيف تطور مفهوم الأنا والآخر عبر العصور؟

العصر اليوناني

اليونان – السوفسطائيين :

لقد ظهرت في المرحلة الأولى من مراحل تطور الفلسفة اليونانية هما إتجاهين ، إتجاه طبيعي فيه وضعت أسس الفلسفة النظرية وتتمثل في ظهور الفلسفات السابقة على فلسفة سقراط وقد اتجهت هذه الفلسفات نحو العالم الخارجي وذلك أن البحث في الطبيعة أقرب من البحث في الذات.[1]

أما الثاني هو الإتجاه الإنساني فقد استهدف فلاسفة تفسير الوجود الإنساني بدلا من الوجود الطبيعي وفيه وضع أساس الفلسفة العلمية وأصول الجدل والأخلاق وتتمثل في ظهور تيارين فلسفيين على طرف نقيض، هما السوفسطائيين من جهة وسقراط من جهة أخرى، فإن هذا الإتجاه نقطة تحول هامة في الفلسفة بصفة عامة لأنه ينقلنا من دراسة الخارج إلى الداخل [2] .

[1] حربي عباس عطيتو، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، دار المعارف الجامعية، د.ط ، د.س ، ص229.

[2] المرجع نفسه، ص229.

ومنه نفهم أن السوفسطائيين أتوا بتفكير جديد يناقض التفكير الذي كان سائدا من قبل هذا الأخير الذي اهتم بالطبيعة بدلا من إهتمامهم بالإنسان والذات الإنسانية التي نظرت إليها السوفسطائية. فأصبح شغلهم الشاغل الغوص في موضوع آخر هو العالم الداخلي أو الإنسان والبحث عن المشاكل والحلول التي تمد بصلة إلى حياته العملية [1].

إذن ، إذا كانت الحركة السوفسطائية لها الفضل في جعل الإنسان المحور الرئيسي للبحث من منظور حسي خارجي لها تأثير في الفلسفة الوجودية من خلال دراسة الوجود الإنساني .

كما أن عالم الذات هو أداتنا الوحيدة للوصول إلى عالم الأشياء فالبدء بدراسة الأداة قبل دراسة الأشياء من شأنه ان يعطل دراسة الأشياء ويخل في فهمها ويقلب الأوضاع رأسا على عقب [2]

أعلن بروتاجوراس مبدأه أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا ما يوجد منها وما لا يوجد ومعنى ذلك أن الإنسان يحكم على الأشياء الموجودة بأنها موجودة وعلى غير الموجودة منها بأنها ليست موجودة[3] . وبذلك تصبح المعرفة بالنسبة للإنسان على وحدة فالمعرفة بالنسبة لي هي على ما يستولي وبالنسبة لك هي على ما تبدوا وبذلك تتعدد المعارف فلا توجد حقيقة واحدة مطلقة يتفق عليها كل البشر بل تصبح نسبة فردية متغيرة والإنسان

هو الحكيم الوحيد على إحساساته وأفكاره[4].

[1] فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الثقافة للترجمة والنسر، بيروت–لبنان، ط1، 1991، ص35.

[2] المرجع نفسه، ص229.

[3] إبراهيم عبد العال وعبد الرحمان عبد العال، إنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيليني، القاهرة–مصر، د.ط، 1999، ص17.

[4] حربي عباس عطيتو، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص232.

ونلمس من هذا أن الإنسان مقياس فردي قائم على الآنية والفردية الخاصة حيث يكون الإنسان قانونا ومشروعا لنفسه لذلك أصبح نقطة مركزية وموضوعا للدراسة في الفلسفة الوجودية، فكل إنسان يحكم بما يضن انه حقيقة.

إذن السوفسطائيين كانوا أساتذة في البلاغة لهم قدرة عجيبة على إقناع من يصغي إليهم، كانوا يعتبرون الإنسان مقياس الأشياء جميعا بمعنى أن الإنسان يجب عليه أن لا يشتغل إلا بما هو إنساني وأن لا يهتم بأمر الآلهة[1].

يختلف السوفسطائيون عن الفلاسفة الطبيعيين من ناحية المنهج والموضوع والغاية، إهتم السوفسطائيون بدراسة الإنسان وحضارته التي أبدعها من لغته ودينه ، فغاية السوفسطائيين إذن نفعية واتجهوا بعنايتهم إلى الحياة العميقة وانصرفوا إلى تدريب الشباب وذلك بإلقاء المحاضرات العامة التعليمية بطريقة مبسطة ووسيلتهم في ذلك الإعلان إلى جانب بعض المحاضرات واستعملوا منهجا إستقرائيا تجريبيا[2].

وفي القرن الخامس عشر أصبح من الضروري للمرء أن يتعلم أسلوب الخطابة وقد اطلع بهذه المهمة معلمون للفصاحة والبلاغة مثل جورجياس ولفنّ الخطابة فوائد واضحة في المحاكم حيث يتعين على المهتم أن يدافع عن نفسه وقد استطاع المعلمون أن يعلموا الناس كيف يحاورون الخصوم[3].

ونفهم أن السوفسطائيين يدعون غلى التراث البلاغي والخطاب حيث أن الخطاب هو الوسيلة التي بها ترفع الحياة الباطنية ارتفاعا كبيرا.

[1] الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د.ط ، 1980، ص131.

[2] المرجع السابق، ص231.

[3] المرجع السابق، ص232.

لذلك يجب على الإنسان أن لا يعتمد في أحكامه إلا على نفسه لأنه مستقل عن غيره ومستقل عنه كفرد [1] .

سقراط :

لقد كان سقراط هو الفيلسوف الذي وجه الفلسفة إلى الإنسان بدلا من أن تظل شاخصة نحو الطبيعة لأنه هو الذي أنزل الفلسفة من السماء غلى الأرض وجعلها تسير في الأزقة والحواري كما قيل عنه.

ومن الذي يسير على الأرض؟ إنه الإنسان، عند الإنسان سلوك وعقل ومن الممكن أن يظل الإنسان يسلك في الحياة ويسعى في العمل للحصول على قوته وسعادته وا إشباع حاجاته ويتعامل مع أقرانه بالفضيلة [2].

ولقد طرحت هنا مسألة الوجود العيني والتساؤل الإنساني، فالطابع العام لفلسفة سقراط كانت فلسفة إنسانية الشيء المحرك هو الإنسان، فسقراط اتخذ لنفسه شعارا جملة قرأها على معبد دليفي: "أعرف نفسك بنفسك". إذن سقراط تتجسد فكرة ومفهوم الأنا والآخر عند سقراط من خلال عبارته الشهيرة أي اعرف ذاتي من خلال الآخر.

"سقراط هو أول من تناول الإنسان من الداخل أي أعماق النفس الإنسانية وما يدور فيها باعتباره كائن عاقل قادر على التأمل واستنباط ما يدور بداخله مع العلم أن سقراط كان من السباقين الذين اهتموا بدعوى الحوار الفكري والتخاطب الحر وتبادل الأفكار ويحيلنا الحديث هنا عن مرحلة التهكم والتوليد[3] وتمثل هذه المرحلة الخيط الناظم لأسس

[1] الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر المرجع السابق ، ص131.

[2] يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة–مصر، د.ط ، 1993، ص23.

[3] إبراهيم عبد العال وعبد الرحمان عبد العال، إنسان لدى فلاسفة اليونان، المرجع السابق، ص137.

الحوار الصحيح الذي اتبعه سقراط في فلسفته العظيمة.

"اشتهر منهج سقراط بالتهكم والتوليد فقد نشأ التهكم من إكتشافه لجهل الآخرين وعم معرفتهم بحقيقة الأشياء التي يتحدثون عنها والسخرية تعبر عن موقف سقراط من الجهل وكانت حكمته في أنه كان يعلم انه يجهل الحقيقة بينما كان يدعي الآخرون معرفتهم بالحقيقة وهم جاهلون أما التوليد فإنه يعني توليد الأفكار من عقول الرجال"[1]. ومعنى هذا أنه بعد التهكم والتوليد أي إستنباط ومعرفة أصل المشكلة بالتالي العثور على حل لهذه المشكلة بعد ذلك يكون تفاعل مع الآخرين من خلال الحوار.

إلى جانب ذلك فإن المتتبع لكل ما وصلنا عن سقراط من خلال محاورات أفلاطون يتبين له بسهولة أن أهم ما يميز الفيلسوف سقراط هو منهجه الحواري التوليدي الذي من خلاله يولد أفكار الناس، يقول سقراط: "كانت أمي قابلة تولد النساء وأنا أولد الأفكار" إذ يتوجه إلى محاوريه بأسئلة منظمة تستدرجهم إلى التخلي عن أفكارهم وأقوالهم الجاهزة وقناعتهم المسبقة ، وحرص الشباب على النقد والتساؤل والحوار، سخر من القول بالصدفة في الوجود لأن العالم يخضع لقوانين صارمة لا عبث فيها [2] .

وهنا يمكننا القول أن سقراط إبتعد عن مجال النظر في الطبيعة إلى النظر في أعماق النفس البشرية أو الغوص في أعماق الطبيعة الداخلية للإنسان ولذلك إنطلق سقراط كما قلنا سابقا من عبارته المشهورة "أعرف نفسك بنفسك" ويعني بها العودة للذات لإكتشاف حقيقة الآخرين، فالإنسان إذا عرف نفسه عرف ما يناسبها .

[1] ابراهيم عبد العال و عبد الرحمان عبد العال، المرجع السابق ، ص149.

[2] المرجع نفسه، ص 200.

ومن هذا بوسعنا أن نقول أن هذا يمثل إكتشاف عظيم وحقيقي لسقراط ويظهر ذلك خاصة من خلال منهجه المتمثل في الحواري .

"لقد كان سقراط الذي حكم العقل في الأفعال وسلوكاته فلا منهج الذي إتبعه هو منهج الحوار إتباع الحوار العقلي كمنهج خصب لتعميق الحياة الفكرية بوجه عام" [1] .

لقد كانت الفلسفة قبل سقراط مجرد حديث للنفس عن الحقيقة والوجود وكان الفيلسوف يقدم عرضا ذاتيا لأقرانه لكن الفلسفة مع سقراط أصبحت حورا مع الآخرين وليست تأملا للذات مع ذاتها وكان يحاور الناس ويناقشهم في كل مكان في الأسواق والشوارع والبيوت وساحات القضاء فلقد تجلت عبقرية سقراط في السؤال الفلسفي الذي يوجهه إلى الآخرين وتميز السؤال السقراطي بخصائص واضحة هو أنه سؤال موجه بهدف معرفة الحقيقة وأصبحت مهمة المفكر أن يبدأ بوضع السؤال قبل سرد الأفكار والآراء، واللحظة الأولى في المحاولة السقراطية هي إرغام الرجل على أن يرى بنفسه أن أفكاره الحالية خاطئة أي ناقصة وفي سبيل ذلك كان غالبا ما يستخدم نوعا خاصا من التواضع للذات هو المنهج الذي عرف بإسم "السخرية السقراطية وهنا نجد أن طريقة السؤال أو كما يسميها سقراط الحوار المتبادل مع المخاطب سؤال وجواب [2]. فالحوار هو الطريق الأنجح لإسترجاع الأفكار لذلك يمكن القول بأن سقراط أبدع منهج الحوار بين الذوات والذي كان على شكل سؤال وجواب، وبفضل هذا الحوار يكون تواصل بين الذات والآخر.

لذلك نلمح أن أفلاطون كتب عدة محاورات للدفاع عن سقراط وخلصة قول محاكمته، بينما كان ينظر في الرواق الملك الأعور أثناء بدء الإجر اءات التمهيدية للمحاكمة أجرى حورا

[1] يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص25.

[2] المرجع نفسه، ص27.

تعليميا مع بونيفرون وهذا دليل على تعلق سقراط بالحكمة حتى في أحلك الأوقات وفي أروقة المحكمة بطريقة السؤال والجواب، إذ يبين أفلاطون في محاورة جورجياس أن الإعتدال والعدل شرطان ضروريان للسعادة وهو كان يؤمن بضرورة حضور العدل وأن يسود المجتمع كله [1]

العصور الوسطى

القديس أوغسطين :

ساهم أوغسطين في بناء فلسفة مسيحية ممهدا بذلك الطريق للقرون الوسطى، ومع ذلك نجدة في فلسفته العديد من النقاط التي ولجت في العصرين الحديث والمعاصر، وهنا نشير إلى تحليل ديكارت وهوسرل لاسيما لمسألة وعي الزمن الداخلي، نعتبر اعترافات أوغستين الوثيقة الأهم لفهم شخصيته ففي الفصول الأولى نجد وصفا لحالة القلق وحالة التمزق الداخلي التي عاناها، أما في الفصول تلت فقد ضمنتها تأملاته حول الخبرة والوعي والزمان، يتميز الطريق الذي اقترحه أوغسطين من أجل معرفة الذات بإقراره و جوب التوجه إلى الله، أنا اعرف نفسي فقط عبر نور الحقيقة الذي عرفت به دائما أي خلقت به دائما وهكذا يقودنا البحث عن أسس اليقين نحو الداخل وقد صاغ أوغسطين ذلك بقوله لا تتوجه نحو الخارج إرجع إلى ذاتك ففي الإنسان تسكن الحقيقة [2].

وما حققه أوغسطين هو تحويله لفهم الزمان المتوارث من الفلسفة القديمة وهو يربط الزمان بالكون إلى بعد ذاتي يتعلق بالوعي الداخلي للزمان فنحن نملك وعيا للديمومة وخبرة للزمان الحاضر الذي يمتد إلى الماضي وا ٍلى المستقبل من خلال الإستحضار ففي النفس نقيس

[1] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي–مقاربات فلسفية حول جدلية إرتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت–لبنان، ط1، 2009، ص130.

[2] بيتر كنرمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كثروه، المكتبة الشرقية، بيروت–لبنان، ط1، 1991، ص71.

الزمان أما حرية الإنسان فيربطها أوغسطين بالإختبار الإلهي، فالدنيوية تقوم على حب الذات الذي يتنامى ليصل إلى حد الحب الإلهي الذي يرتفع إلى حد إحتقار الذات، يمكننا طبقا لذلك أن نعتبر الكنيسة والدولة بمثابة شكل خارجي من أشكال التمظهر إلا أننا نجد في كل منهما ممثلين للنظام الروحي الآخر بحيث يتعايش المملكتان ما في التاريخ الفعلي حتى يتسنى لهما في نهاية الزمان وحتى يتسنى لمدينة الله أن تخرج منتصرة [1].

إمانويل كانط :

علاقة الأنا بالآخر عند كانط من خلال الإحترام بين الذوات وهذا وفقا للعدالة أو القانون في المجتمع.

بالرغم من إشتغال كانط على مستوى المقولات التاريخية إلا أنه يتجاوزها في نهاية المطاف إلى إشعاعية كونية على حد تعبير ميشال فوكو بحيث تختزل لديه كل المنظومات الواقعية في حدود لا نهائية وتغدو معه القوانين السياسية ذات أبعاد كونية لا نهائية، الشيء الذي يسمح بالمضي قدما اتجاه سياسة كونية عالمية وبالتالي إمكانية الإنخراط في مواطنة عالمية ذلك أن المشكلة الكبرى للنوع الإنساني فيما يقول كانط هي بلوغ مجتمع كوني يحكمه قانون كوني فيغدو المجتمع منظما وفق دستور كامل وعادل للمواطنين مع تمتع هؤلاء بكامل الحرية، هذه الأخيرة تجد في القوانين السياسية الكونية ضمانا لهان فالكونية التي يبحث عنها هي كونية القانون وعالمية باعتباره قاعدة الفعل الذي وضعها العقل الخالص العملي وهذا القانون ينطلق من الذات الإنسانية التي تقوم بتشريع ذاتي كوني في الوقت ذاته لأنها حيثما تشرع لذاتها فإنها تشرع للآخرين[2].

[1] بيتركدرمان واخرون، اطلس الفلسفة ، المرجع السابق ، ص72.

[2] سمير بلكفيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، مشورات الإختلاف، دارالأمان،الرباط ، ط1 ، 2011 ، ص 153

نفهم من هذا أن كانط ربط مفهوم الأنا والآخر بالعدالة والقانون ومدى التبادل والإحترام الذي ينتج عن ذلك لأن الفرد عندما يحترم ذاته فإنه يحترم الآخرين ولا يحقق ذاته إلا في ارتباطه مع الغير.

فعندما محاول فهم العلاقةالمتبادلة بين إنسان حر وا ٍنسان حر آخر علينا أن نبحث فقط فيما إذا كان عمل الواحد منهما متوافقا مع حرية الآخر حسب قانون عام فالحق إذن هو مجموعة الشروط التي تستطيع حرية الواحد بواسطتها أن يتوافق مع حرية الآخر وفق قانون عام للحرية" فإن مسألة الحقوق والقوانين هي إشعاعية تنطلق من الذات فتوزع كقيمة كونية، كذلك نجد العلاقة بين الأفراد والتي تظهر من خلال تأثير أفعالهم فيما بينهم تتخذ من خلال حرية الفاعل مع حرية الآخر.[1]

ومن هنا يتبين أن هذه العلاقة المتبادلة وفقا لمبدأ الحرية وهذه الأخيرة هي مظهر للعلاقة بين الذوات، العلاقة التي تأتي من خلال التواصل الموجود بين الذات والآخر.

وعلى هذا فالقانون هو مجموعة من الشروط التي تسمح بانسجام ملكة العقل الحرية أي الذات لدى كل شخص من ملكات العقل الحرة لدى الآخرين وفقا لكينونة الإتفاق والتطابق والفعل لا يكون عدلا غلا إذا كانت قاعدته تخضع للإتفاق.

فالعقل على حسب كانط لا يشتغل في العزلة ولا بصفة فردية إنه يتطلب مشاركة مواطنين أحرار وهو ملكة عمومية لذلك يجب الإنتقال من الحق الخاص إلى الحق العام المدني لكي تتحقق المصالح الجماعية والعدالة تتضمن في الوقت ذاته عنصرا أساسيا هو مفهوم حدي و حدك مفهوم (أنا) ي و (أنا) ك مفهوم أملك و ما تملك مفهوم كل ما يتصل

[1] سمير بلكفيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، المرجع السابق، ص163.

بالشركة الجماعية أن المواطنة إذن هي ممارسة الهوية كأنا تعددي تواصلي في الفضاء العمومي[1]. وهنا يكون نوع من السلام وهذا ما ركز عليه كانط في العلاقة بين

الفرد والأنا والآخر.

يصبح الإنسان في ضوء ذلك يوجه حريته نحو الآخر نحو ما هو عمومي أي نحو الفرد

الآخر مشاركا ومحاورا لأنه يجد في طبيعة الإنسان شيئا ذاتيا هو رغبته ف ملاقاة الآخر لتكوين كيان إنساني مدني هو الكيان السياسي الكوني ذلك هو معنى المواطنة التي تتعلمها مع كانط، إن السياسة الكونية تحمل الإنسان على ضرورة العيش معا على جهة التواصل العالمي وا ٍقامة علاقة مع الآخر باعتباره إنسان مثلنا، فالإنسان يتعايش مع حرية الغير وفقا لقانون كوني، ومبدأ الحرية يشمل في داخله على المساواة الفطرية والإحترام والإستقلال ومفاده أن يكون المرء ملزما عن طريق الآخرين[2] . لذلك يجب أن يكون حرا في علاقته مع الآخر ومبدأ الحرية لا يأتي إلا من خلال إحترام ذوات الآخرين ليتكون لنا مجتمع قائم على العدالة والسلم.

وا ٍن انبثاق الفرد العادل ومعه العدالة هي حريته ويصبح العمل التحرري مقترنا بالخطابة لذلك هناك الحق في الإتصال الحر بين الأفراد، كانط إذن يبين أن البعد الإنساني التواصلي تحمله كل ذات بالقوة وا ٍنه من الواجب إزاء الذات وا ٍزاء الآخرين التقدم نحو الكمال السياسي والأخلاقي وعدم جعل الذات مركزا ثابتا لمبادئها بل ينبغي توسيع الدائرة لتحتضن الكل في أفق المواطنة العالمية وفي ظل قوانين سياسية أخلاقية، بالتالي كانط بشر بمواطنة كونية[3] . لذلك بفضل الأنا والذات يكون والذات هي صورة فارغة يملأها الآخر، فالذات لا تبقى

[1] المرجع نفسه ، ص157.

[2] سمير بلكفيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، المرجع السابق، ص210.

[3] المرجع نفسه، ص 210.

حبيسة بل يكون لها تطلع على المجتمع، فالعالم الخارجي عند كانط ليس له وجود مستقل عن الذات بوصفه إدراكا ذاتيا، فالموجود هو المدرك والعالم الخارجي هو صورة ذهنية وهنا يكون تلاحم واحترام بين الطرفين[1].

يتصور كانط أن السلام هو بمثابة إنتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة القانونية على الصعيد الداخلي ثم على صعيد العلاقات بين الدول.

فكانط يرى في العنف الذي عاشته النفس البشرية كتجربة كان الدافع الأساسي إلى إقامة المجتمع المدني متسامح، قائلا إن الوسيلة التي تستخدمها الطبيعة لتأمين تطور جميع ملكات النفس البشرية هي العداء الذي نزعه الطبيعة، بين هذه الملكات بالفعل لابد أن يفض هذا الناقض العدائي في نهاية المطاف إلى وضع منظم، هذا ما كان وراء تأسيس الإنسان لمملكة السلام والتسامح، فالتسامح هو غدارة مشغولة بآمال خيرة والسلم هو المنحى الإنساني يحمل في ذاته قيمة الخيرة بما أنه ترحيب بالآخر[2].

هذا ما يعطي للآخر الأمان ولا يكون هناك سلب لحقوقه. ومن أجل حفظ المساواة بين الجميع وبالتالي لا يكون ضرر بحق الآخر ومن التسامح ضروري لبلوغ الهدف النهائي والمتمثل في السلام الذي يجمع بين الذوات حسب كانط .

فالتسامح الشامل هو نتاج إرادة الجميع لأن التسامح كظاهرة نتاج إلتحام إرادات حوله، فهو في الأصل ينبع من إرادة الفرد الذاتية ولا يتمظهر إلا بمجموع تلك الإرادات المريدة له فشرط الإتحاد هو أحد أهم الشروط التي تقوم وما نستخلصه من قوله تعالي {يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة} البقرة، آية 108.

[1] أسعد طريبة، مدخل إلى الفسفة المعاصرة، الدراسات والبحوث المعرفية، العدد 226، 2015، ص108.

[2] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي– مقاربات فلسفية حول جدلية إرتقاء الوعي بالواقع، المرجع السابق، ص81.

فإرادة التسامح ممكنة بعامل الحب الذي تنبثق منه إرادة التسامح ينبع من الذات ليعم جميع ذوات المجتمع [1].

فريدريك هيجل :

يقدم لنا هيجل ديالكتكه الشهير المسمى ديالكتيك العبد والسيد أو جدل العبد والسيد وهو صراع أو جدل بشري من أجل إثبات الذات يقول به إردتان ، نجد إحداهما نرفض المخاطرة وتقل الإستكانة ومن ثم نتفانى في إرضاء الإرادة الأخرى وا ٍشباع رغباتها والإنطواء تحت جناحها بينما الإرادة الأخرى تكون هي إرادة التحدي فتمضي في هذا الطريق إلى غايته حتى تواجه الموت ولا تبالي لكن هذه المواجهة لتلك الإرادة مع الموت نفسه هو الذي يكتب لها الحياة لأن من يطلب الموت توهب له الإرادة مع الموت نفسه هو الذي يكتب له الحياة فالإرادة ل تكتب السيادة على الإرادة [2].

فنفهم من هذا أنه لا عجب أن تكون الإرادة الأولى المتمسكة بأهداف الحياة هي إرادة العبد فتكون الإرادة الثابتة الأخرى التي تمثل المخاطرة والتحدي إلى الموت هي إرادة السيد.

وهذه نتيجة طبيعية وعادلة لأن إرادة السيد كانت تفتش عن وجودها الحق عن الوجود من أجل ذاته في حين أن إرادة العبد قد اقتناها ألا تكون وجودا من أجل الآخر ولهذا أطل صاحبها كما أراد هو بيده وليس مفتقرا إلى السيد معتمدا عليه، وعلى هذا النحو تتم سيادة السيد على العبد ويصبح العبد مجرد موضوع للسيد يستخدمه ويستغله، وما يلبث السيد بدوره

[1] المرجع نفسه، ص82.

[2] يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص95.

أن يقتصر دوره على الإستمتاع بالأشياء التي أعدها له العبد واستهلاكها وما يلبث أن يفقد السيد على هذا النحو شعوره بالإستقلال والتحرر والكرامة تجاه موضوعات الطبيعة [1].

وهنا يشعر بأن السيد أصبح أسيرا من طرف العبد وهذا يترجم حقيقة وحيدة وهي أن إرادة العبد هي في الأخير التي يكون لها ظهور ووجود، وبهذا كله يصبح السيد في وضع لا يحسد عليه ويكتشف أنه لم يحقق ثمرة كفاحه وصراعه وفقد علاقته الإنسانية بالطبيعة وتوقف عن إحداث أي تغيير وأصبح في مأزق وعلى العكس من ذلك ينقلب الوضع بالنسبة إلى العبد، وذلك لأن العبد سرعان ما يكتشف أنه أصبح اليد العليا في حياة السيد وأصبح صاحب الكلمة العليا في تغيير وجه الكون وهذا الشعور المزدوج يؤدي إلى شعوره بالحرية، لقد تحرر العبد إذن نتيجة لعمله وكذا يريد هيجل أن يقول لنا أن العمل هو وسيلتنا الوحيدة للتحرر من الطبيعة، حقا إنه في أول الأمر يهبط بالذات إلى مرتبة الموضوع اللا شيء لكن الغلبة في آخر الأمر له هو الذي يحول الموضوع إلى الذات وهو الذي يحقق الحرية للعبد[2].

والذي يرمي إليه هيجل من وراء تقديمه لهذا الجدل الممتنع بين السيد والعبد أن يقول لنا لابد من الإعتراف المتبادل بين الإرادتين وأن الوعي بالذات لا يحقق وجوده إلا إذا التقى بوعي لآخر للذات يكون له ندا في الحرية، فأن كلا منهما لابد أن يقبل الآخر. وكل هذا يؤدي به كفرد إلى التعبير في المجتمع هذا التغيير يتسم بأنه ذو طابع إنساني[3].

تقوم العلاقة بين الأنا والآخر كما يرى هيجل على أنها علاقة داخلية وليس أدل على ذلك كما سبق لنا القول دراسة هيجل للعلاقة بين السيد والعبد وأن يقوم بينهما صراع. إن كلا من

[1] المرجع نفسه ، ص 96 .

[2] أسعد طريبة، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق ص117.

[3] يحي هويدي ، قصة الفلسغة الغربية ، المرجع السابق، ص98.

الأنا والآخر يسعى في فلسفة هيجل إلى أن يؤسس ذاته خلال تحطيم الآخر فالعلاقة هنا هي علاقة داخلية تتمثل في صراع وجدل.

يعرف هيجل بأنه المفكر المدخلي للعالم المعاصر، فلسفته مملوءة بالوعي والإنفعال ولقد ركزت فلسفته على مفاهيم تتعلق بالذات كمفهوم القلق، المصير، الحاضر، الرغبة والحرية، لذلك يعود اشتغال الفلسفة الفرنسية بفلسفة هيجل.

ليس الديالكتيكمناجاة للنظرية مع ذاتها وا ٍنما هو حوار النظرية مع الواقع التجريبي avec l'expérience فالديالكتيك هو الذي يأخذ وجود الآخر بعين الإعتبار[1]. فالديالكتيك الهيجلي كان على الصعيد الفكري المثالي.

بعد أن يعارض الروح المطلق نفسه في الطبيعة يميل إلى التغلب على هذا التعارض بأن يستعيد نفسه بمعرفة نفسه وهنا أيضا يبدو تطروه ثلاثيا، فأولا نجد الروح الثاني أعين الفرد مقر الظواهر الشعورية التي يدرسها علم النفس وثانيا الروح الذاتية أو الروح الموضوع أعين المجتمع، وثالثا الروح في ذاته ولذاته أعين الإتحاد الأعلى للروح الذاتي والروح الموضوعي أو جملة الحياة الروحية [2].

بداية الفكر الهيجلي إذن ليست ضمانا لمبدأ هي ببساطة متطابقة مع العودة للذات قلقة ومنشغلة، قلق الفكر يراد به من الأول كل شيء بدأ من قبل، هي تتعرض لما كانت سابقا عليه، قفص داخلي ومثلي الكون يعرف أو يدرك ككوني أكثر أي شيء أعرضه وفقر الآخر مما لا يفعله أبدا لنفيه هذا الفقر مقلق[3].

[1] حناديب، هيجل وفورباخ، دار أمواج، بيروت–لبنان، ط1، 1994، ص119.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة–مصر، ط5، د.س، ص280.

[3] جون ليوك نونسي، هيجل، قلق السلب، تر:بن مزيان بن شرقي، منشورات البرزخ، الجزائر، د.ط ، 2010، ص69 .

إن تصلب السلبية يبدأ مع الآخر الذات التي تتنكر بدلا من أن تكون لذاتها فإنها تلقي بنفسها في الآخر وتريد أن تكون في الآخر لهذا الآخر ليس ثانيا ولا يأتي بعد إذا ظهر الآخر، ببساطة الذي أسمه الآخر مفترضا لوحد أو لنفسه ولا تكون الذات أكثر من الآخر الذي سيكون لها من جهة التجوهر الذي ينقصها وليس أكثر من الوجود معه l'être avec lui الذي لا يشكل تجوهرا عاليا حينما يوجد الواحد كالآخر معا ومتطابقان، إن الآخر مطروح كصفة خارجية Extériorité من جهة أخرى كالآخر هو كذلك ذاتي أكثر من أنه أنا ومن ثم الآخر يخرج من ذاته بنفس حركة الواحد ووجوده الواحد مع الآخر[1] . الآخر هو بالضرورة جماعة للسلب فخروج الذات هو تملك للآخر، أجد نفسي أتجوهر في ذاتي، العلاقة مع الآخرين بالضبط كما هي باعتبارها علاقة تملك هي تملك للسلبية هي إنحلال لتحديدين الخاص يمر من خراجي .

فموت الأنا المستبد والذات لذاتها تأتي فعلا من الآخر وهنا نفهم أن وعي الذات يأتي إنطلاقا من وعي الآخر[2].

إن اليقضة المحسوسة للأنا ويقضته للعالم وبالعالم عالم الخيرية عموما ليقضته هي بالضبط تجربة الآخر الذي يأتي والذي يكتشفني كذلك أنا مثل هذا وذلك الذي يأتيه الآخر لذلك الذات يجب أن تأتي من الآخر فإن المصير والآخر ملتحمان. المصير هو حركة الآخر وفي الآخر. فمع الآخر تأتي الذات le soi يأتي في الرغبة، حقيقة الرغبة نفسها هي أيضا آخر فالرغبة إذن فقط علاقة شقيقة بالآخر كما أن الآخر الحقيقي للذات[3].فالغيرية كإتلاف محدود للذات تصبح إذن هي المصير الممتلك للآخر في معنى واحد إمتلاك للآخر

[1] جون ليوك نونسي، هيجل، قلق السلب، المرجع السابق، ص101.

[2] المرجع نفسه ، ص102.

[3] المرجع نفسه ، ص108.

مما يعني بامتلاكي للآخر أقوم بعكس كلي لفعل الحيازة ولإستيعاب لا اختصر الآخر في نفسه بل هو نفسه "الأنا" وحيد الجانب والمغلق والمستبد وهو أخر

لا يعني هذا أنك تتماثل مع الآخر بمعنى الذوبان وغموض الهويات لسنا هنا في هواجس الحب الرومانسي ، ولها نحن قبل كل شيء فيما يطرح كمواجهة وكفاح لمجموع الوعي لكن ما يظهره الكفاح أم لكل واحد وعي في أن يكون مرغوبا من الآخر لأن بنا أنه رغبة من غيره ورغبتي أنا أرغب في رغبة الآخر.

أرغب في أن يتعرف بي كرغبة بما أني موجود وكمصير لذا لا محدودة بما أني موجود، وهنا يكون نوع من السلطة والإستغلال ولا تصبح عدالة. ففي الرغبة فعل واحد هو فعل الآخر[1]. وهنا يظهر نوع من الإعتراف بالآخرين. لكن الذات تصبح المصير نفسه لذا فإن المصير يجب أن يفهم ليس كمصير ذاك أو هذا ولكن كسلبية لنفسها فالذات هي في ذاتها سلبية .

الرغبة هي تحرر هي الحرية، فالحرية إذن إستقلال ولكن إستقلال في إتجاه الأنا المستبد كما لو أنها في إتجاه أي مستبد سياسي أو إلهي هي فعلا إستقلالية Autonomie.

لكن القانون الذي تعطيه لنفسها هو بالبط ما تعطيه هي بنفسها إذن لا تكون لها أية علاقة قانون إذا كانت هي نفسها القانون.الحرية هي القانون أو الضرورة التي تطرح الذات خار ج ذاتها [2].

[1] جون ليوك نونسي، هيجل، قلق السلب، المرجع السابق، ص109.

[2] المرجع نفسه، ص115.

العصر المعاصر

إدموند هوسرل :

المقصود بالتجربة المعاشة هي تلك التجربة الحالية أو المعاشة التي يتفاعل فيها الإنسان تفاعلا مباشرا مع محيطه الذي يعيش فيه عن طريق مواقف. الفلسفات الوجودية عامة كان فضل في القول بالتجربة المعاشة ومن بين الفلاسفة الذين قالوا بها هوسرل.

فينومينولوجيا هذا الأخير تحاول الإرتداد إلى ما وراء الأحكام التصورات من أجل العودة إلى مجال أسبق ألا وهو نطاق المجرى الخالص للتجربة المعاشة، بهذا يرى أن الفينومينولوجيا تريد أن تقصر نظرتها على الظواهر المعاشة حتى تقف بطريقة نقية خالصة على حياتها الخاصة دون النقد بأي حكم ساق حول طبيعة العالم الخارجي[1]. أي وصف الأحوال الشعورية وصفا دقيقا مستقلا عن كل قصد أو تصور مسبق أي دراسة الظواهر النفسية من خلال الأنا وأحوالها الشعورية.

لقد عرفت فلسفة هوسرل بإسم الفينومولوجية أو فلسفة الظاهريات ونلاحظ أن الظاهريات عنده ليست معطيات شعورية نفسية على نحو ما نجد ذلك عن برجسون مثلا وليست عالم الظواهر الذي نجده عند كانط في المقابل، بل عالم الشيء في ذاته هي ظاهريات ليس لها أي طابع سيكولوجي لا تخضع إلى تشكيل عقلي أولي، لأنها ظواهر معاشة في تجربتنا الحية.

لذلك علينا أن نلاحظ أنه عندما يتحدث هوسرل عن الذات فإنه لا يقصد بها الذات العالقة. بل يقصد بها التجربة الحية التي أعايش من خلالها موضوعات الشعور[2]. هذا ما يترجم

[1] إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطاعة، مصر، د.ط، د.س، ص319.

[2] يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص112.

حقيقة العلاقة بين الأنا والآخرين عند هوسرل فالأنا عنده هي نقطة الإنطلاق في توضيح معالم الفينومينولوجيا فلقد إتخذ الأنا المتعالي كأساس باعتباره هو الأصل في التجربة المعاشة وخاصة في العلاقة بين الأنا والآخر فإن خصوصيتها هي الوصف أي وصف الظاهرة الشعورية التي تتواجد على مستوى الذات لتخرج إلى العالم الخارجي. إن الغاية من المنهج الفينومولوجي عند هوسرل هي إدراك العلاقة بين الذات والموضوع وفق قصدية الذات والفينومينولوجيا هي على كل حال دراسة للحوادث Phénomène قبل أن تكون دراسة للأفعال كما تفهم "ما ينبني عن نفسه أي واقعه هو مظهرة بالضبط وليس هذا الإنبناء عن النفس إعتباطيا والوجود بالنسبة للوعي هو لإظهار الذات بالنسبة لهوسرل فالمظهر هو الذي يجب سؤاله من وجهة النظر هذه فكل موقف إنساني كالإنفعال مثلا عند هوسرل هو وعي بالضبط[1].

فالأنا عند هوسرل مبدأ يقوم بتحليل الشعور لأن الشعور هو الذي يساعدنا على القصد والتوجه نحو العالم الخارجي هذه الأخيرة لا معنى لها بمفردها ولا وجود لها إلا من خلال الشعور.

فالوجود عند هوسرل هو وجود الظاهر بالنسبة للذات قم هوسرلأولا بر د العالم الخارجي في صورته الطبيعية إلى الذات أو الأنا التي هي في حقيقتها تمثل الشعور وهذا ما أسماه عملية الرد. يقوم هذا الأنا بعد الرد السابق بعملية وصف المدركات كما هي قائمة في الشعور والأشياء الخارجية لا يمكن إدراكها إلا إذا تم إدراكها بواسطة الشعور واستخلاص ماهيتها وا إضفاء المعاني المختلفة بواسطة الأنا [2].

[11] جون بول سارتر، نظرية الإنفعال دراسة في نظرية الإنفعال الفينومينولوجي، تر: هاشم الحي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، د.ط ، د.س ، ص18.

[2] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي للنشر والتوزيع، ط1، 1973، ص111.

هذا الشعور إن هو شعور ينطلق من الذات نحو العالم الخارجي كذلك عند هوسرل تقوم العلاقة بين الأنا والآخر عن طريق العالم أي كلما ينكشف للوعي يحيل الآخر باعتباره شرطا لتأسيس العالم ولوحدته ولثرائه، وبما أن الأنا هو جزء من العالم فالآخر يظهر كذلك من خلال شرط لتأسيس الأنا [1].

[1] حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، نشأة المعارف، الإسكندرية–مصر، د.ط، د.س، ص114.

المبحث الثالث: سارتر القضية والمسار

المرجعية الفكرية للفيلسوف :

لقد تأثر سارتر بالعديد من الأفكار الفلسفية السابقة عليه كانت له مرجعية فكرية في بناء فلسفته وهناك من مهد له الطريق في ذلك وهذا ما سنستعرضه على هذا النحو بداية من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة.

رنيه ديكارت :

لقد تأثر سارتر بالكوجيتو إلا أنه يتحدث على الشعور السابق على التأمل فلا يرى أن الفكر يستبطن في ذاته وا ٍنما يقرر أن الشعور هو دائما شعور بالوجود. فسارتر يرى الكوجيتو ولكن ليس بوصف الإنسان كائن مفكر فحسب بل بوصفه متجسدا فشك سارتر عميق يصل إلى الأنا الخالصة [1].

ومنه نجد أن سارتر تأثر بديكارت في فكرة الكوجيتو لكن تصوره له كان مغاير فهو يرتبط بالشعور فالأنا المفكر هو الفكر والشعور والوعي.

فالكوجيتو في فلسفة سارتر يختلف في معناه في الكوجيتو الوظيفي الذي حصر ديكارت وظيفته في التفكير أو في الشك وتصور أن الإنسان متى لا يمكن له أن يثبت وجوده وآنيته إلا من خلال هاتين الوظيفتين وهما التفكير والشك [2].

لهذا سارتر نجده يتحدث عن الكوجتو بوجه عام معناه إثبات الوجود وا ٍثبات الآنية للإنسان أو قوله عن نفسه "أني أنا" إذن سارتر نجده يتحدث عن الكوجيتو السابق على التأمل العقلي

[1] أحمد عبد الحليم عطية، سارتر والفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، بيروت–لبنان، ط1، 2001، ص30.

[2] يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص123.

ولقد بدا سارتر فلسفته بأن جعل الكوجتو الديكارتي ينفتح على العالم فبعد أن كان الوعي عند ديكارت وعيا فحسب، أصبح عند سارتر وعيا بالعالم [1]. بالتالي نقطة البداية في الفلسفة السارتيرية هي الكوجيتو الديكارتي.

وكما سبق لنا القول تبدأ فلسفة سارتر من جملة ديكارت "أنا أفكر إذن أنا" فنرى أن هذه الجملة تقيد معنى وجود الشخص ووجود الآخرين ووجود الأشياء الأخرى [2].

فإن الكوجيتو الديكارتي ومن ناحية إهتمامه بمقولة الذاتية تعاملت معها كل الفلسفات الفينومنولوجية والوجودية خاصة وعلى رأسها وجودية سارتر على أنها تمثال لم يكتمل شكله بعد ويحب علينا إعادة نحته وا ٍعطاءه صيغة جديدة .

سورين كيركجارد :

يعد كيركجارد من بين الفلاسفة الذين مهدوا لجون بول سارتر الطريق في بناء فلسفته الوجودية ويمكننا أن نذكر هنا بأن كيركجارد هو الأب الروحي للوجودية. وهو أول فيلسوف ممثل لهذا التيار هو الذي وضع حجر الزاوية لهذا التيار، إذ يعبر هذا الأخير عن أفكاره في قصص وروايات [3] .

يمكننا القول هنا إذن بأن كير كجارد من الفلاسفة الوجوديين الذين أعطوا مصداقية للفلسفة الوجودية عامة وفلسفة سارتر خاصة.

ونفهم من هذا أن سارتر تأثر بكيركجارد أشد تأثير لإعتبار كير كجارد هو الأب الروحي للوجودية هذه الأخيرة التي كان يعبر عنها في القصص والروايات وهنا تأثر سارتر

[1] عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، المرجع السابق، ص188.

[2] محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت–لبنان، ط3، 1984، ص30.

[3] سارتر وآخرون، معنى الوجودية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت–لبنان، د.ط، د.س، ص11.

بكير كجارد لأن كلاهما كان يعبرا عن الأفكار الفلسفية في مجموعة من القصص والروايات والمسرحيات وهذه كانت خاصية كل الفلاسفة الوجوديين.

ومن هذه الأفكار تكشف لنا راسة كير كجارد عن فكرة العم وا رتباطها بفكرة القلق مصدرا هاما تستوحيه فلسفة هايدجر، لنمضي بفكرة العدم من المجال النفسي الذي اقتصر عند كير كجارد إلى المجال الكوني الوجودي الذي انتهت إليه هايدجر وهو نفس المجال الذي سنجده في فكرة العدم عند سارتر، وا ذا كان القلق هو الذي يكشف لنا عن العدم فهو يرتبط كذلك عند كل من كير كجارد وهايدجر وسارتر بمقولة الزمان[1].

وهنا نجد أن كيركجارد بالفعل كان له بصمة في فلسفة سارتر وهذا ما ظهر لنا في هذه المفاهيم التي ذكرناها ومنه قرر رائد الوجودية كيركجارد أن الحقيقة ذاتية فأنا لا أعرف الحقيقة إلا حين تصبح حياة في ذاتي أي وجود الحقيقة له تكراره في ذاتي.

فلقد وضع كيركجارد أول أساس سار عليه بعد ذلك الفلاسفة الوجوديين وحتى سارتر من بعده وهو الرجوع إلى التجربة الإنسانية الفردية الحية التي تتمتع باستقلال ذاتي لذلك كان الشعار "الرجوع إلى الإنسان [2].

نفهم من هنا أن كلا من الفيلسوفين يعتبران أن الإنسان ذاتية وليس مظهرا فالإنسان عندهم يوجد نفسه بنفسه، هذا لا يعني إنغلاق الإنسان على نفسه بل على العكس فالإنسان هو الحقيقة الناقصة المفتوحة وهو مربوط أوثق إرتباط إلى العالم خصوصا إلى البشر الآخر ين .

لقد تحدث كيركجارد عن الإنسان بمنظور وجودي حيث يقول: "..إن الإنسان يكون أولا أي تحقق وجوده ثم يصبح بذلك هذا أو ذاك [3].

[1] حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، المرجع السابق، ص46.

[2] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص116.

[3] المرجع نفسه، ص38.

وهنا نجد أن سارتر كذلك يقول إن ما هو موجود لذاته "الإنسان" هو لا شيء وبه تكون الأشياء ولكنه نفسه ليس شيئا ما.

إن حديث كيركجارد عن الإنسان من تلك الزاوية باعتباره الأب الروحي للوجودية، وقد تختلف إذن آراء الوجودية حول إشكالية الإنسان إلا أنها لا تخرج عن طابعها الوجودي وا ٍن حديث كيركجارد كذلك عن الإنسان يكون بين كلمتين تمثلان حاصرتان وهما الوجود والعدم [1]. وهذه الفكرة نجد لها مقابل عند سارتر أيضا فلقد بلغ الإهتمام بالإنسان أوجه عند الوجوديين عامة وخاصة كيركجارد وسارتر.

وهنا نصل إلى فكرة وهي أنه لاشك أن الوجودية التي ارتبطت في أن هناك الناس بإسم جون بول سارتر وهو فيلسوف ملحد قد بدأ بتأملات كيركجارد الدينية [2].

لذلك يحلل كير كجارد الإنسان تحليلا وجوديا يكشف عن مقولات جديدة وربما كان أهم هذه المقولات التي تميز بها تفكير كيركجارد والتي ستنحدر خلال الفكر الألماني إلى الفلسفة الفرنسية عامة وا ٍلى فلسفة سارتر خاصة، فالقلق يكشف عن تأثير كيركجارد في فلسفة سارتر فالقلق عند كيركجارد يرتبطبكثير من الأفكار التي سنجدها عند سارتر[3].

ونفهم من هنا أن سارتر قد تأثر بكيركجارد في فكرة القلق التي كانت سائدة عنه، حيث أنا الإنسان تكشف عن حالته من خلال تصرفاته والقلق من بين هذه التصرفات.

ومن هنا كان القلق يرتبط بفكرة إزدواج الدلالة أو بالفكرة الجدلية عن تكافؤ القيمتين المتضادتين دون أن يكون لدى الإنسان و، وهذه الفكرة هي التي سنجدها في فلسفة سارتر

---

[1] ريجيس جوليفييه، المذاهب الوجودية من كيكرجارد إلى جون بول سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الأدب، بيروت–لبنان، ط1، 1988، ص39.

[2] المرجع نفسه، ص61.

[3] حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، المرجع السابق، ص39.

حيث ترى أن الإنسان منعزل وبالتالي ما يعانيه في سلوكه، وفكرة القلق ترتبط بفكرة الإمكان، نكشف كذلك عن إرتباطها بفكرة الحرية وهي الموضوع الرئيسي كما

سنرى في فلسفة سارتر [1].

وكما قلنا تدور فلسفة كيركجارد حول قضايا أساسية مثل جوهر الوجود منها مثلا مفهوم القلق Le concept d'angoisse وهي تلك المشاعر الباطنية المفرعة التي يعيشها الإنسان مع نفسه، فكل إنسان قلق حتى ولو كان أسعد إنسان[2].

فريدريك نيتشه :

فلقد تأثر سارتر بالفيلسوف الألماني نيتشه وأهم الأفكار التي تأثر بها نستعرضها على النحو التالي:

فلسفة نيتشه كانت من الأصول التي أثرت تأثيرا كبيرا في فلسفة سارتر، بحيث أن نوع هذا التأثير جاء في فكرة الإلحاد التي تقوم على استبعاد فكرة الله [3]وفلسفة نيتشه ر غم اختلافها عن فلسفة سارتر هي تتضمن الخطوط الرئيسية لوجودية سارتر، فوجودية نيتشه تقوم على اعتبار الوجود فعلا إنسانيا [4]، فإن فلسفة نيتشه تجد فقط بسماة الإتجاه الوجودي حيث يقوم نيتشه على فكرة الإرادة بينما سارتر تأثر بها وإعادة بناءه على فكرة الحرية فالإرادة عند نيتشه ليس إلا فعلا حرا.

[1] حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، المرجع السابق، ص40 .

[2] المرجع نفسه، ص51.

[3] حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، المرجع السابق، ص46.

[4] المرجع نفسه، ص48.

الإتجاهات الأساسية التي تجعل من نيتشه رائد الوجودية هي نفس الإتجاهات التي نجدها عند سارتر ومن بينها معارضة العقل[1].

مارتن هيدغر:

سارتر يقترب من هيدجر من حيث طموحه إلى إنشاء انطولوجيا ظواهرية [2]. وكذلك يشتركان في فكرة الموت، فالموت عند التي تشكل التناهي البشري[3].

وبالتالي إن نقطة إتفاق هيدجر والوجوديين هي أنهم يتخذون نقطة بدايتهم الوجود الإنساني في نطاقه الشامل بدلا من العقل.

يشترك فلاسفة الوجوديين ومنهم هيدجر على رفض اعتبار الوجود شيئا يمكن أن نجرده ونعرفه من الخارج بوصفه أحد المعطيات الموضوعية، ذلك أن صيغته الجوهرية بإطلاق في صيغة ذاتية هذا ما تأثر به سارتر[4]. ليست العلاقة بين الذات والعالم مجرد علاقة مكانية ولكنها علاقة وجودية تدخل في تركيب الوجود الإنساني نفسه.

فلقد اهتم سارتر اهتماما بالغا بفكرة الكينونة وفكرة العدم فهيدجر حين يقسم الوجود إلى قسمين: وجود في ذاته ووجود لذاته ويرى أن التحديد الأول للوجود هو الوجود في العالم الذي يتجلى عندما تتجه نحو الموجود البشري إلا أن سارتر يرى أن الوجود في ذاته ينطبق على الأشياء بينما الوجود لذاته ينطبق على الناس، فالأشياء موجودة وكاملة في ذاتها بينما الكائنات البشرية غير كاملة لأنها منفتحة على المستقبل وهذا المستقبل لم يتم بعد[5]. فإن

---

[1] المرجع نفسه، ص47.

[2] رجيديس جوليفييه ، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جون بول سارتر ، المرجع السابق، ص07.

[3] جون ماكوري، الوجودية، تر: عبد الفتاح إمام، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، العدد8، 1982، ص265.

[4] رجيديس جوليفييه ، المرجع السابق، ص13.

[5] علي حنيفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية، طنطا ، د.ط، 1996، ص75.

الوجوديين بما فيهم هيدجر يجمعون على القول على أن الوجود الإنساني واقعي بشكل مطلق وهذا الواقع متجدد في كل لحظة يخلق ذاته وبشكل مستمر وهو مجرد مشروع يزداد تحققا في كل لحظة بحيث يظهر في كل لحظة أكمل من اللحظة السابقة عليها [1]. فهنا يكمن تأثر سارتر بهيدجر إن الإنسان من جهة ارتباطه بالعالم هو مرتبط بالآخر من جهة أخرى باعتباره كائن إجتماعي بطبيعة لا يمكنه العيش بمفرده بل ضمن نسيج إجتماعي، فالإنسان بوصفه موجودا يحي دائما مع الآخرين وبهذا فإذا كان الوجود في العالم هو مقومات الوجود الإنساني كذلك الوجود مع ا ٍلآخرين هو أيضا من هذا الوجود، ونفهم على ضوء هذا أن فلسفة هيدجر فلسفة لا تجعل من الوجود البشري مجرد إنطواء وإ ٍنغلاق على الذات بل تجعل منه منفتحا على الآخر.

فالفلسفة الهايدجرية هي المصدر الذي يصدر عنه سارتر فاتفق معها في كثير من الإتجاهات لاسيما في فكرة الإلحاد وفي القول بالحرية .

فلسفة هايدجر إذن تنظر إلى الإنسان بإعتباره موجودا في العالم يعيش مع الآخرين، بحيث أن سارتر تأثر بهايدجر في كتابه "عن الوجود والزمان فإن جميع الفلسفات الوجودية تنبع إبتداء من تجربة حية معاشة تسمى عند هايدجر في "السير بإتجاه الموت" وعند سارتر بـ "الغثيان ، ومن هنا نجد أن هايدجر من نوع الفلاسفة الكبار الذين كونوا نسقا فلسفيا مترابطا يبحث في الوجود والحياة وهو الأمر الذي تكرر عند سارتر[2].

يظهر ذلك خاصة في مفهوم القلق، الكينونة ، الإنسان أي الوجود الإنساني، العدم ، ومن هنا نجد أن هايدجر يصف سارتر بأنه المفكر الوحيد القادر على فهمه بالطريقة الصحيحة.

[1] محمد مهران رشوان، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة. مصر ، د.ط، د.س، ص157.

[2] مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص158، 159.

فينومينولوجيا هوسرل :

سارتر تأثر بهوسرل بالضبط في إتباع المنهج الفينومولوجي أي المنهج الظواهري ولقد عرفنا أن سارتر قد لجأ إلى الفلسفة الألمانية وا لى الفينومولوجيا بصفة عامة [1] . وهنا نجد أن فينومولوجيا هوسرل لها حضور كبير في فلسفة سارتر الوجودية .

فالفينومولوجيا عند هوسرل تفسر الإنسان بإظهار الذات باعتبار الوعي وليس ردة الفعل المجردة، وعليه فهي تقوم على دراسة مدلول الإنفعال كفعل دون دلالة، فالواقع الإنساني يتحقق على شكل إنفعال وعليه أصبح مستحيلا إعتبار الإنفعال بمثابة الإضطراب النفسي الفينومولوجي بل إن له جوهره ودلالته، بل إن الإنسان هو الذي يتحمل إنفعاله ويصبح الإنفعال بالنتيجة شكلا متضمنا من أشكال الوجود الإنساني[2].

ومن المتعارف عليه أن قاعدة سارتر الوجودية كانت مبنية على أسس فينومولوجية فالمنهج الظواهري لا يحاول أن يستنتج أو يفسر ولكنه يصف الظاهرة كما تبدو للأنا إنه وضع العالم بين قوسين و التجرد من كل الأفكار المسبقة كما يقول هوسرل، فلقد بنى سارتر المنهج الفينومولوجي الذي وضعه هوسرل وأقام عليه نظريته في الأنطولوجية علم الو جود على أساس المبدأ الفينومولوجي للقصر دون أن يتفق على الوعي كما فعل هوسرل ذلك لأن الوعي كما فعل هوسرل ذلك لأن الوعي عند سارتر إنما هو تأكيد للأنا الواعية وتأكيد الأشياء الخارجية، فالفينومولوجيا السارترية دراسة للظواهر بالواقع[3]. عند دراستنا لفلسفة سارتر أو بعبارة أخرى دراسة الأنا والآخر لسارتر مرتكزة على الظواهرية الهوسرلية ، فسارتر وقف بالفينومينولوجية لدراسة الظواهر لا الواقع. فإن كل مؤلفات سارتر هي عبارة عن

[1] محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص152.

[2] جون بول سارتر، نظرية الإنفعال، المصدر السابق، ص، ص 18 ، 19.

[3] أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الفكر الغربي المعاصر، دار الفارابي، بيروت–لبنان، ط1، 2011، ص20.

تعليقات للمنهج الفينومولوجي على ظواهر إنسانية وجودية متعددة أخذت شكلا جديدا على يدي سارتر[1]. فينومينولوجيا ستصبح فلسفة الذات بمعنى جديد كل الجدة مغايرة عن فلسفة الذات السابقة [2].

ينبغي أن نفهم عبارة سارتر معلقا على هوسرل: "كل شيء موجود في الخارج كل شيء نحن أنفسنا في الخارج في العالم بين الآخرين، إننا لا نكتشف أنفسنا في عزلة ما بل في الطريق في المدينة وسط الجماهير شيئا بين الأشياء أناسا بين البشر[3]. فعلا الأحداث التي عاشها سارتر أثرت على إتجاهاته الفكرية ومذهبه الوجودي .

فلقد تأثر سارتر في حياته الفكرية بتعلم الألمانية والتعمق فيها وخاصة ما تعلق بهوسرل لذلك اقتنع بآراء إدموند هوسرل الخاصة بالفينومينولوجيا [4].

إذن وجد جون بول سارتر أن أقرب المناهج إلى وجهة نظره هو المنهج الفينومولوجي الذي وضعه هوسرل من قبل وتمهيدا لدراسة الإنسان والعالم بواسطته ، لكن هوسرل إكتفى بوضع المنهج وكشف مكونات الفعل الشعوري القصدي دون أن تقوم بتطبيقه [5].

بالفعل وجد سارتر ضالته في المنهج الفينومولوجي "الظاهري" الذي ابتكره هوسرل.

[1] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص124.

[2] عبد السلام عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 1991، ص110.

[3] المرجع نفسه، ص113.

[4] سماح رافع محمد، ، المرجع السابق، ص120.

[5] المرجع نفسه، ص119.

ميرلو بونتي :

لقد كانت المشكلات التي تصدى لها سارت هي بعينها المشكلات التي وضعها ميرلو بونتي بيد أنه ينزع منذ البداية إلى حل هذه المشكلات بطريقة مختلفة وهذا ما يزداد إتضاحا لنا بالتدرج [1]. فإن الدعوة إلى انفتاح الأنا أي الذات على العالم والآخر هو شعار الفينومولوجيا الوجودية عند ميرلو بونتي كما أنه يفكر بذاته في الآخرين و بالآخرين في ذاته بإدراك الحركات وفهم الكلمات ويرى أن العلاقة بين الأنا والآخر متبادلة دون أن تكون له الأولوية لأحد الطرفين، إذ أن ميرلو بونتي يقول: "يكون العالم داخل خبرتنا [2].

سيغموند فرويد :

لقد كان لمنهج فريد في التحليل النفسي تأثير كبير على فكر سارتر وما يمكننا وصف فلسفته سارتر باختصار شديد أنها فلسفة النزعة المتمركزة على الذات الفردية والإنسان وهو يعتبر الإنسان كائن لذاته منه تشتق أشكال الوجود مثل الوجود في ذاته أي العالم الموضوعي، وفكرة الزمان والمكان وبذلك يعتبر النشاط الإنساني حر غير مقيد ولا يعتمد على القوانين الموضوعية [3].

يمكن إجمال موقف فرويد من الإنسان كما يلي: الإنسان هو كائن نفسي بجانب كونه كائن عضوي ورغم ما يبدو من إزدواجية في هذا التحديد إلا أن كلا الكائنين العضوي

[1] جان فال، تر: الفلسفة الغربية من ديكارت إلى سارتر، فؤاد كمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة–مصر، د.ط، د.س، ص166.

[2] محمد بن سباع، الفلسفة الفينومولوجية الوجودية عند موريس ميرلوبونتي ، إبن القديم للنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، د.ط، د.س، ص ، ص19 ، 25.

[3] خلف الجراد، معجم الفلاسفة المختصر، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، ط1، 2007، ص ، ص110،111.

والنفسي يؤثر بتأثر الآخر، ومن الخطأ الإعتقاد أنهما منفصلان إنفصالا كاملا، فبعض الأمراض العضوية ترجع في أصولها إلى عناصر نفسية [1].

ومن المتعارف عليه أن الإنسان ذو نزعة نفسية يؤثر ويتأثر بالعوامل الخارجية، فإن ذلك راجع إلى مسألة الذات والآخر.

ولدراسة موضوع معين لفيلسوف ما لابد بعد التطرق إلى الموضوع وضبط الفيلسوف كقضية ومعرفة مساره بعد ذلك لابد من معرفة حياته وأهم آثاره الفكرية.

جون بول سارتر

حياته : 1905-1980

ولد جون بول سارتر في باريس عام 1905 وتوفي والده وكان ضابطا بالجيش الفرنسي عقب مولده بثمانية أشهر واتخذت أمه زوجا وهو في سن الحادية عشر، وتنحدر أمه من أسرة ألمانية هي أسرة "شفيتسر" التي أنجبت الطبيب واللاهوتي الشهير "ألبرت شفيتسر" وربما تفسر لنا هذه القرابة تأثره بالروح الألمانية والفلسفة اللمانية التي استمد منها إلهامه وتلقى سارتر تعليمه في مدرسة المعلمين العليا L'école National وتخرج فيها عام 1929 ومارس تدريس الفلسفة فيها بين 1931-1945 ومن خلال هذه الفترة اشترك في الحر ب العالمية الثانية جنديا. ثم أمضى مدة تجنيده العسكري في أعمال كتابية بسبب إعفائه من التدريبات العسكرية لضعف نظره من جديد بعد أن تعرف على زميلته في الدراسة الجامعية "سيمون دي بوفوار" التي أصبحت بعد ذلك رفيقة عمره إجتماعيا وسياسيا.

بدأ سارتر حياته الفكرية يتعلم اللغة الألمانية ثم التعميق في دراسة الفلسفة الألمانية المعاصرة [1].

[1] مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان، د. ط ، 2012، ص265.

ومنذ هذا الوقت بدأت معالم إتجاهاته الفلسفية تتضح تدريجيا من هذا الوقت [2].

وكان سارتر في هذه الأثناء ويعايش تطورات سياسية ارتبطت بأحداث المجتمع الفرنسي قبل الحرب العالمية الثانية وأثر في أفكاره الفلسفية بعد ذلك فقد شعر بالظلم الواقع على الطبقة العاملة فوقف إلى صفها ثائرا على الحكومة وا ٍتخذ لنفسه موقفا يساريا إعتقد من خلاله إمكانية تقويض نظام الحكم الرأسمالي وا ٍحلال النظام الإشتراكي مكانه لذلك شارك في مظاهرات الجبهة الشعبية التي كانت تعمل ضد الحكومة، لكن إعلان الحرب العالمية الثانية عام 1939 جعل جميع أفراد الشعب وكل الأحزاب تتكاتف لصد الغزو النازي الذي تعرضت له فرنسا عام 1940. قام سارتر في هذه الظروف الصحية بأداء واجبه الوطني فحمل السلاح في الحرب ضد الألمان لكن سرعان ما وقع أسيرا عندهم، بعد ذلك أفرج عنه بعد أن احتل الألمان فرنسا وسيطر عليها تماما فسخر فكره وفلسفته وعمله لمقاومة الإحتلال والسعي وراء الإستقلال والتحرر فأنشأ حركة سرية لمقاومة الألمان، في ظل هذه الظروف بدأ سارتر يكتب أهم المسرحيات التي تنعكس فيها إرادته الفلسفية وجعلته ذا قالب أولي يمكن للجمهور فهمه [3]. وبعد أن تحررت باريس عام 1944 برز سارتر على مسرح الفكر الفرنسي وسارت فلسفته وأعماله الأدبية في نفس الوقت الخط التحرري السابق وكانت مؤلفاته قد ذاع صيتها فاستقال من العمل في التدريب وتفرغ للكتابة [4]. فهذا لا يعني أن جون بول سارتر فيلسوف وفقط بل أنه أديب وناقد مسرحي ممتاز وأنه اشترك في الشؤون العلمية السياسية فأضحى إسمه يتردد كثيرا وبمناسبات متنوعة وأنه واضح الأسلوب لاذع

[1] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص120.

[2] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص215.

[3] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 216.

[4] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص22.

القلم، عنيف الخصومة ميال إلى الجدل والكفاح وكل هذه العوامل فعالة في إكتساب الشهرة بل وفرضها على الناس فرضا [1].

وبعد صراع طويل مع المرض دام عشر سنوات تقريبا كانت وفاة سارتر

عام 1980 [2].

مؤلفاته :

وفيما يتصل بمؤلفات سارتر فقد تعددت وتنوعت في شتى الميادين الفلسفية والسياسية والأدب القصص و المسرحيات و الكتب الفلسفية التي أصدرها هي:

نظرية في الإنفعالات...1939 كانت كدراسة في الإنفعال الفينومولوجي وعلم النفس الفينومولوجي وهو يلاحق ظلمات النفس، فسارتر في هذا الكل يريد كذلك أن يفتح أمام الإنسان ممرات واسعة في القوة والثقة بالنفس.

التخيل...1940وهو دراسة قصيرة لتفسير متأني لأراء الفلاسفة السابقين و هو دراسة سيكولوجية فينومولوجية للخيال.

الوجود والعدم...1943 وهو بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية عبّر سارتر فيه عن أفكار متعددة ومختلفة ومن بينها الحرية [3] . وفي هذا الكتاب يستعمل سارتر مصطلحات فنية كذلك وقد اهتم فيه كذلك بالموقف الميتافيزيقيا والذاتية الخاصة.

1عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت–لبنان، د.ط،

[2] فؤاد كامل، أعلام الفكرة المعاصرة، المرجع السابق، ص220.

3سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص124.

نقد العقل الجدلي... حيث يحدد فيه كيفية تطبيق المنهج الجدلي في دراسة الوجود الإنساني الحي واتجه فيه إلى نقد الواقع الإجتماعي والتاريخي وحاول إدماج الوجودية في نطاق الماركسية. ولقد أصدر سارتر إلى جانب ذلك عددا من المقالات الفلسفية والأدبية والسياسية.

الوجودية مذهب إنساني..1946 [1] هي دراسة كان مدارها ليس إلا الحرية والإلتزام

والإهتمام للإنسان كوجود واقعي وفي علاقته مع الآخرين.

مالأب...1947.

محاورات في السياسة...1949

الماركسية والوجودية...1963

الكلمات...1964 نشر سارتر هذا المقال ليعبر فيه عن سيرة حياته تحكي ما تعرض له من وحدة وشقاء في طفولته وعزلة عن الأطفال الآخرين، فهو يؤرخ فيه لحياته وتطوره الفكري [2]

أما إنتاجه في الروايات والقصص والمسرحيات فهو غزير متعدد أيضا أشهرها:
الغثيان..1938 أول قصة له كانت عملا نظريا إليه هو نف سه على أنه الأفضل من وجهة نظر أدبية وقد كتبت القصة على شكل يوميات دونتها الشخصية الرئيسية "أنطوان روكتان" ويبين أن هذه الرواية تعبر عن الأعمال البارزة للمذهب الوجودي.

الذباب..1943مسر حية تقوم عند سارتر على أساس أسطورة أورست تناول في هذه المسرحية قضية الحرية [3] .

---

[1] المرجع نفسه، ص215.

[2] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص124.

[3] فيليب تودي هواردريد، سارتر، تر: إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة–مصر، د.ط، د.س، ص ، ص 7، 8.

- دروب الحرية..1945
- الأيدي القذرة..1948
- الشيطان والآلهة...1951
- موتى بلا قبور..1946 تناولت المسرحية أحداث المقاومة الفرنسية

أسرى ألتونا..1959 عرضت لأول مرة هذه السن وهي مرحلة غامضة نوعا ما تمثل تعذيب الفرنسيين للجزائريين [1] وكخلاصة لما تطرقنا إليه في هذا الفصل الذي كان كمدخل لمسألة الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية عامة وفلسفة سارتر خاصة،فتطرقنا فيه لأبرز المفاهيم التي تمثل الفلسفة الوجودية ،ومن هذه المفاهيم الوجود، الأنا ،الآخر، الشعور،الوعي،القلق،العدم،ولقد أخذت هذه المفاهيم عدة تعريفات من فيلسوف لآخر ،لكنها تصب في مفهوم واحد هو الوجودية،وقمنا كذلك بدراسة مفهوم الأنا والآخر عبر المراحل التاريخية للفلسفة،بداية من اليونان وخاصة مع السوفسطائيين وسقراط،إلى الفترة الحديثة مع كانط وهيجل وصولا إلى الفترة المعاصرة مع هوسرل ،وبعد ذلك ذكرنا مرجعية سارتر الفكرية وأهم الفلسفات التي أثرت في فلسفته،وتعرضنا لمسار حياته وأهم أثاره الفكرية التي أنتجها.

ومن بين الفلاسفة الذين تأثر سارتر بهم ذكرنا في مقدمتهم ديكارت بفكره الكوجيتواوكيركيجارد هو الآخر مهد لسارتر الطريق في بناء فلسفته الوجودية وخاصة في فكرة الرجوع إلى التجربة الإنسانية أي الإنسان، وأما تأثره بنيتشه فظهر في فكرة الإلحاد.

ولقد رأينا كذلك أن سارتر تأثر بهيدغر في قوله أن الفلسفة الوجودية تتبع من تجربة حية معاشة وكذلك في مفهوم العدم والكينونة والقلق .

---

[1] المر جع نفسه ، ص 215 .

أما هوسرل فقد كانت له هو الآخر بصمة ووجود في فلسفة سارتر الوجودية وظهر هذا التأثر في المنهج الفينومنولوجي .

وفي الأخير تحدثنا عن حياة سارتر وأهم إنتاجاته الفكرية التي كانت تعكسها مسرحياته ورواياته .

الفصل الثاني : الطابع العام لفلسفة سارتر الوجودية

المبحث الاول : مسألة الماهية و الوجود

المبحث الثاني : الوعي و الحرية كمميز للوجود الإنساني

المبحث الثالث : التواصل بين الأنا والأخر

لقد انتشرت الفلسفات والايديولوجيات المعاصرة انتشارا واسعا و لقيت رواجا كبيرا وسادت فترة من الزمن كما حظيت بالتشييع من الكثيرين و كان لها أثر قوي علي كثير من الأفكار و الأنشطة السلوكية لذا فإن الوجودية هي إحدى الفلسفات المعاصرة في النصف الأول من القرن العشر ين و أصبحت حديث الجمهور في عدد من البلاد بعد الحرب العالمية الثانية فهذه الأخيرة نراها أنها وجهت لها عدة انتقادات لأنها كانت اهتمامها علي الانسان فلقد ناقشت عدة مواضيع من بين روادها سارتر الذي ركز على التجربة الفردية باعتبارها تجربة إنسانية حيث تبلورت أفكاره حول إشكالية التواصل بين الأنا والاخر و تمحورت كذلك في أسبقية الماهية علي الوجود إلى أن وصلت إلى مفهوم الوعي و الحرية و رغم الاختلاف في الآراء بين رواد الفلسفة الوجودية إلا أنهم جميعا يشتركون في هذه السمات.

المبحث الأول : مسألة الماهية و الوجود

لعل من أهم الافكار التي شغلت اهتمام الفلاسفة علي مر التاريخ الانساني كله في فكرة الماهية والوجود يعني أسبقية الماهية على الوجود أو العكس ولذلك نجد الفلاسفة على اختلاف قواعدهم ومذاهبهم يتناولون هذه المسألة بشكل او بآخر من ثنايا حديثهم عن مشكلات الفلسفة فقد تعرضت فكرة الماهية والوجود لامتحان عصيب وجدال لازم الفكر الفلسفي منذ فجر التاريخ حتى تاريخنا المعاصر فقبل الولوج في هذه المسألة مسألة أسبقية الوجود على الماهية أو العكس نتطرق لبعض الركائز الأساسية للوجود والماهية . فالوجود في نظر الوجوديين عامة وسارتر خاصة يدل على الطريق الخاص بالإنسان والوجود يحقق لفعل الكينونة حسب سارتر ويصف هذا الفيلسوف علم معتر لاحتوائه ظواهر لا دخل لها [1] . ولنفهم من هذا أن الوجود هو وجود الإنسان في عالم الأشياء فالوجود هو كينونة الأشياء الحقيقية بمعنى أنها ليست خيالية أو افتراضية.

و بحسب هذا نجد سارتر يقسم الموجود مثلما قام به هيدجر في تقسيم العالم الى نوعين من الوجود ، الوجود لذاته و الوجود في ذاته [2] .فالوجود في ذاته كما يعتبره سارتر و كما ناول هذه النقطة بعمق في كتابه الوجود و العدم الذي حاول فيه دراسة تجربة الغثيان السيكولوجية وفق تحل [3] .

فهنا يرى سارتر أن الوجود الموجود ما يكون عليه الظاهر في ذاته و يردّ أن الوجود في ذاته ينطبق على الأشياء ويعتمد المذهب الوجودي لسارتر على ما هو ظاهري للعيون عن الأفكار الذاتية المبنية علي تجارب شخصية عند كيركجارد يظهر ذلك على هيمنة

[1] بوشنسكي ، الفلسفة المعاصرة في أروبا، تر : عزة قرلي ، عالم المعرفة ، الكويت د.ط 1992 ص 215

[2] علي حنفي محمود، قرارات نقدية في وجودية سارتر، التأثر مكنية القومية الحديثة ، طنطا، د. ط ، 1994 . ص 28 .

[3] ريجيس جوليفية ، المذاهب الوجودية ، تر . فؤاد كمال دار الأدب . بيروت. لبنان د . ط ، 1988 . ص 121 .

نظرية أنطـولوجية [1] .

ولا يوجد شيء بالقوة عند سارتر و كذلك يرى أن الوجـود لا يوجد بالقوة .

أما الوجود لذاته هو مختلف عن الوجود في ذاته إن الوجود لذاته يمكن اعتباره كينونة الانسان محددة بالوعي [2] . ولنفهم من هذا أنه يمثل الانسان أو الشعور أو بالأخر الذات وهو شعور بالنقص بمعنى صاحبه دائما يسعى إلى إكمال و بناء ماهيته بنفسه ، حيث يرى سارتر أن الوجود لذاته هو خاص بالإنسان فالأشياء موجودة و كاملة في ذاتها. [3] .

وهن يريد سارتر التفرقة بين الوجود لذاته و الوجود في ذاته فالأول تكمن في الإنسان أما الثانية تكـمن في عالم الأشياء ، و هو مرادف للـشعور العدمي فكما يرى سارتر لولا العدم ما استطعنا ان نعرف أو نتخيل الاشياء فلكي أتخيل موضوعا أضعه علي هامش الواقع وأطرح الواقع جانبا و أعدمه مهما وضعته ذلك الموضوع في خيالي أي أن يحقق الوجود في ذاته دون أن يفقد الوجود لذاته وهو أمر مستحيل فالإنسان لا ينقلب إليها وقد كان لهذه النظرية أكثر من الشقاء في فلسفة سارتر [4].

أما كانط الفيلسوف العقلاني الحديث الذي يعطي وجودان ، الوجود الظاهري و الوجود الباطني اما عند سارتر فلا وجود لغير الظاهر الذي يقدمه إليك الموقف فليس كل شيء حقيقةإنما ظاهر عام يقدمه للذات العارفة والإنسان الذي يستشعر ما حوله ويمكن القول ان الظاهر عند سارتر في المعرفة هو نفس الوجود فالإنسان عند سارتر هو الذي يفعل ويتمثل فيما يفعل فالأفعال في الظاهر الخارجي الذي يكون حقيقة الإنسان الباطن [5].

---

[1] بوشنكي ، الفلسفة المعاصرة في اروبا ، المرجع السابق . ص 218 .

[2] بيتر كونزمان و آخرون أطلس الفلسفة ، تر: جورج كتروره ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، لبنان ، ط1،1991 ، ص 203 .

[3] علي حنفي محمود ، قراءات نقدية في وجودية سارتر ، المرجع السابق ص .29

[4] فؤاد كامل ، الغير في فلسفة سارتر ، دار المعارف القاهرة ، مصر ، د . ط ، د . س ، ص 10 .

[5] عبد الفتاح الديدي ، الاتجاهات الفلسفة المعاصرة ، مطابع الهيئة المصرية العامة لكتاب ، القاهرة . مصر، ط 2 ، 1985 ، ص 171 .

فلنفهم من هذا كله أن كانط أقرى بالوجود الظاهر والوجود الباطن بينما سارتر انكر الباطن وأعترف بالوجود الظاهر الذي نراه نحن الحقيقي الخارجي فلا وجود للباطن لا في حقيقة الإنسان .

ومن هذا ننتقل إلى الماهية التي يشير إليها فيما يلي : هي مجموعة الصفات التي تجعل الشيء هو هو بحيث لو رفعنا صفة منها لم يعد الشيء هو نفسه الشيء ولهذا تؤلف مضمون الحد définition [1] .

ومنه نفهم ان الماهية مصدر منحوت من ما هو؟ أي ماهية الشيء أين يكمن؟ فالميتافيزيقا هي ما به يتم تصور الشيء يقطع المنظر عن وجوده ويقابلها الوجود Exence [2] .

وهي بهذا تعريف المطلق فلا وجود لموجود بدون ماهيته ، فالماهية إذن تعبر عن الوجود فهما مفهومان لن يفصلان كل منهما يكمل الأخر .

فالماهية تخص الجواهر كما تخص الأغراض ومذهب الظاهريات حين يجعل من مسالة الرئيسية " عيان الماهية " wensensahan "وا نما يقصد الماهيات بكل أنواعها سواء منها ماهيات جوهرية ، وماهيات عرضية ومع ذلك يمكن أن نميز أنواع من الماهيات [3] .

أ –فنميز ماهيات الأنواع او الأجناس من ماهيات الأفراد فالإنسان ماهيته وسقراط الإنسان الفرد له ماهيته ، لنفهم من هذا أن الماهيات تكون من نوع الأجناس يعني من نوع البشر .

ب – ونميز ماهية ما هو مجرد من ماهية ما هو عيني فماهية الإنسان تتميز من ماهية

[1] عبد الرحمن يدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة. وكالة المطبوعات للنشر و التوزيع الكويت ، ط 1 ، 1975 . ص 155

[2] محمود يعقوبي معجم الفلاسفة أهم المصطلحات أشهر الأعلام . دار الكتاب الحديث ، القاهرة ، مصر . ط 1 ، 2005 ص 132 .

[3] المرجع السابق ، ص 188.

الإنسانية ، ذلك أن الإنسانية huananitas في مبدأ الشكلي للماهية وليست كل الماهية والحيوان animalités في المبدأ الصوري للحيوان [1] .

فهناك نوعين من الماهية ماهية الإنسانية وماهية الحيوان فكل منهما لديه ماهيته الخاصة به.

د – كذلك يفرق بين الماهيات المقارنة والماهيات المحايثة فالأولى مثل الصور الأفلاطونية (المثل) وعام المثل وهي الماهيات المفارقة للمادة القائمة بذاتها ، أما المحايثة فهي الصور عند أرسطو الذي يقرر أن الصور تلازم الهيولي ولا توجد مقارنة لها [2] . وكذلك نلتمس عند الفيلسوف لويس لافيل يميز بين أنواع الماهيات :

ماهيات يله التي بواسطتها نطلق حكم على الأشياء ، ماهيات القيم التي تدفعنا إلى العمل وتحثنا على النشاط وهناك آخرا للماهيات الممكنة التي نختار من بينها تلك التي تستهدف تحقيقها ونقلها من عالم الا مكان إلى عالم الفعل [3]. ومن هذا فهناك تميز آخر للماهيات على حسب لافيل ماهيات القيم وماهيات .

ولقد شغلت مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية الفلاسفة منذ العصر اليوناني حتى عصرنا هذا ولكن اختفى بها حقبا من الزمن أو قل في الفترة ما بين عصر النهضة (القرن15) وفي القرن التاسع عشر فإن الوجودية لبئت أن دفعتها إلى الصدر بين المشاكل الفلسفية [4] .

خلط أرسطو بين الوجود والماهية حيت قال هذا السؤال الذي كان ولا يزال وسيظل دائما موضوعا للبحث المحصور في مأزق وهو : ما هو الوجود ؟ هو في الحقيقة هذا السؤال ما

[1] عبد الرحمن يدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، المرجع اسابق . ص 189.

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

[3] محمد مهران ، محمد مدين ، مدخل في دراسة الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ص 103

[4] المرجع السابق ، ص 188

هو الماهية ؟ [1] . لكن الفلاسفة المسلمين ميزوا تميزا دقيقا بين الوجود والماهية الخاصة بالشيء الواحد ، قال ابن سينا " الوجود ليس بماهية الشيء ولا جزء من ماهية شيء أعني ان الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو الطارئ عليها " [2] .

فلنفهم من هنا ان الفلاسفة المسلمين وضعوا تميزا بين الماهية والوجود ولقد خالفو بعض الفلاسفة القدماء الذين أكدوا ان الماهية نفسها الوجود فهم ميزوا من الناحية المفهومية .

وعن ابن سينا أخذ القديس توما فقال إن الجواهر مركب من ماهية تمنح وجودا ، فإن منح الوجود الماهية تحول ما كان ممكنا إلى واقعيا ولذلك نرى أن الوجود والماهية ، القوة والفعل ، الصورة والمادة هي تصورات متضايقة ، فالله وحده هو الوجود والماهية [3] .

لنفهم من هذا ان الوجود والماهية مثلهما مثل الكلمات المتضادة لن تتفق مع بعضها البعض من القوة والفعل إلا الله عز وجل هو وحده الماهية والوجود .

وكذلك لنذهب إلى العصور الوسطى مع الفيلسوف والقديس أوغسطين الذي أعطى تميز بين فلسفة الوجود وفلسفة الماهية ، فهي فلسفة ما هوية من حيث أن كل موجود في العالم يشارك في الماهيات ويصدر عنها ولا سيما ادراك الصيغة الإنسانية هو إدراك الماهية والجوهر وهي فلسفة وجودية من حيث ان الكائنات هذا العالم هي كائنات حقيقية موجودة [4] . أوغسطين هنا يعطينا تميز بين الوجود و الماهية وكذلك يثبت أسبقية الوجود على الماهية ، بحيث يقول حليسون (ولد سنة 1884) من الواضح ان الوجود esse هو شيء آخر غير الماهية quiddatas. صحيح ان الوجود لا يبدو حينئذ أنه متضمن في الماهية ويظل صحيح دائما القول بأن الماهية لا توجد بفضل ذاتها لكن يبدوا فورا أن الموجود هو الذي

[1] عبد الرحمن يدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، المرجع السابق . ص 189

[2] المرجع نفسه . ص 191

[3] المرجع نفسه ، ص 192 .

[4] حبيب الشاروني ، فلسفة جون بول سارتر ، منشأة الناشر المعارف ، الإسكندرية . مصر ، د . ط ، د . س ، ص14 ص 14 .

يتضمن الماهية ولكنه مع ذلك متميز من الوجود لأن فعل الوجود وتعينه الماهوي ينتسب احدهما إلى الفعل والأخر إلى القوة وهما متميزان [1] .

لنفهم من هذا أن الماهية والوجود كلمتان متضادتين لا يمكن أن نجعلهما شيء واحد.

ومن هنا يقابل سارتر بين الوجود الشيء الفعلي من جهة وبين ماهيته من جهة أخرى حيث يرتبط كل منهما بالآخر واقعيا لكنه يتساءل أيهما أسبق هل يوجد الشيء أولا أو ماهيته ؟ [2]

حيث أن الفلسفة الوجودية تؤكد أولوية الوجود مع إنقاذ الماهيات والطبائع فتوفق بذلك بين فلسفة الوجود وفلسفة الماهية كما يفعل لويس لا فيل وجوسد ورف اما هيجل فلا ينكر الماهية وا ٍنما يقبل ماهية ديتا مية إذن يرى ان ماهية الإنسان هي وجود وبمعنى أدق و جود خارج ذاته أي وجود في العالم [3]فهن من خلال هذا نرى أن اسبقية الوجود على ماهية عملت بها الفلسفة الوجودية وارتكزت عليها كمبدأ أساسي في فلسفتها حيث تأثر بها العديد من الفلاسفة المعاصرين .

ومن هنا كذلك يقرر سارتر بأسبقية الوجود على الماهية بحيث أن كل الشيء ماهية ووجودا فالماهية في مجموعة ثانية من الخصائص والوجود هو نوع من الحضور الفعلي في العالم [4] .

فهنا نرى ان المبدأ الرئيسي الذي يقر به سارتر أسبقية الوجود عن الماهية ويخصصه بالإنسان أي أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي وجوده يسبق ماهيته .

ونصل الأن إلى فكرة جوهرية في الفلسفة الوجودية يتفق عليها جميع الفلاسفة الوجودين ألا وهي بأن الماهية لا تسبق الوجود فالوجود سابق على الماهية [1] . حيث نفهم من هؤلاء

---

1 عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة ،المرجع السابق ، ص 192 .

2 سماح رفع محمد ، المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مكتبة مديولي ، ط . 1 ، 1973 .ص 214

3 حبيب الشاروي ، فلسفة جون بول سارتر ، المرجع السابق ، ص 20

4 سارتر وآخرون ، معنى الوجودية ،منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت لبنان ، د . ط ، د . س ، ص 31

الوجودين انهم يقدسون الإنسان ويضعونه في مكانه أعلى إلا أنهم يقدرون بوجوده أسبق ن ماهيته فهو يختار ماهيته بنفسه بعد وجوده ويحكم سارتر في أسبقية الوجود على ماهية فيا يتصل بالإنسان فطريقتنا في الكلام قد يكون لها دلاله من هذه الناحية فحيث أقول " أنا إنسان " أؤكد وجودي أولا يأتي إنسان ثم بعد هذا أصنع الماهية كقيمة [2] .

ومن هنا نفهم أن الإنسان يحدد وجوده قبل ماهيته من قوله أنا إنسان أي التعريف بنفسه وا ٍثبات وجوده أي الانطلاق من الوجود للوصول إلى الماهية .

فالوجود هنا يتحدد من الموجودات البشرية التي هي وحدها لها خيارات وبهذا المعنى يكون وجودها فيها يقول سارتر سابق على ماهيتها فهم موجودات قبل ان يكون راشدين و هم أحرار في ان تكون لهم صفات [3].وهنا يظهر لنا أنه بحر يتنا يكون وجودنا أسبق من ماهيتنا فالإنسان هو الذي يصنع ماهيته كما يشاء أي بقدرته وحريته. فليس هناك طبيعة إنسانية بل الإنسان كما يتصور نفسه وكما يريد نفسه في المستقبل هو أولا مشروع تصميم يحيا حياة ذاتية [4].

وهذا ما يحيلنا إلى القول بأن الوجود الإنساني يصنع مستقبله بحريته فمدام الإنسان حر فوجوده هو الحرية نفسها ، فليس الإنسان شيئا آخر غير حياته وخارج حياته ليس هناك شيء .

إن الإنسان الوحيد العاقل الذي سبق وجوده ماهيته وهو بهذا يخالف نظرية الفلاسفة المثاليين في القرون السابقة خاصة ديكارت الذي قرر أن صفات الإنسان وماهيته كانت في عقل الله تعالى ثم خلق الإنسان تبعا لها لكن سارتر اعتبر هذا حجز على حرية الإنسان

---

[1] محمد مهران ومحمد مدين ، مقدمة في الفلسفة المعاصرة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة .مصر ، د . ط ، 2004 ، ص 102 .

[2] عبد الفتاح ديدي ، الاتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ص 36 .

[3] فليب تودي هوريرد ، سارتر ، إمام عبد الفتاح ، مجلس الأعلى للثقافة القاهرة . مصر ، د . ط ، د . س ، ص 36 .

[4] عبد الرحمان بدوي ، مدخل جديد في الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ص 262 .

مما يعني هذا القضـاء على الإنسان بالجبرية بينما هو يريد للإنسان الحرية باختصار لصفاته كما يشاء و لذلك قرر أن الوجود سابق عن الماهية [1].

وما نفهمه من هذا أن أسبقية الوجود على الماهية تعني بالضرورة أن الإنسان حر في حياته و هذا الاختيار تأكيد لإنسانية الإنسان .

بالتالي يقرر سارتر أن الفرد عندما يختار يجب أن يضع في اعتباره ملتزم بالإنسانية جمعاء هذا الاختيار فقط أن يلزم وحده هنا يجب أن يختار الصفات التي تفيده هو و غيره [2] ، فالاختيار الذي يختاره الفرد يكون بحريته وفق للإنسانية جمعاء وهكذا يبني الانسان ماهية بعد وجوده لذلك أصبح الاختيار يمثل مسؤولية كبيرة و هنا يصبح من واجب الانسان في عملية الاختيار أن يلتزم تلقائيا بمواقف إنسانية و صفات نافعة يمكن أن تعمل مع تقدم المجتمع الإنسانية [3]و هذا كله ير د سارتر أن الانسان عندما يصنع ماهيته يلتزم بقوانين المجتمع ، يرى سارتر أن النظريات الأحادية في القرن الثامن عشر قضت على فكرة الله فلسفيا و لكنها لم تقضي على فكرة أن الماهية أسبق على الوجود بل لاتزال مسيطرة على أذهان كثيرة إذا تعتبر الإنسان ذو طبيعة بشرية مطبوع عليها يتسم بها الإنسان ويشترك فيها مع غيره من البشر و بذلك يكون الانسان قد خلقت طبقا لفكرة يجب أن يكون عليه البشر [4] من هنا نفهم أن ماهية الإنسان مطبوعة عليه ، و عليه ففكر الإنسان في التاريخ أسبق من الحقيقة .

إلا أن الوجودية كما يمثلها سارتر تعلن في وضوح وجلاء أنه إذا لم يكن الله موجودا فيه فإنه يوجد على الأقل مخلوق واحد قد توجد قبل أن تتحد معالمه وتبين وهذا المخلوق هو

---

[1] سماح رافع محمد ، المذاهب الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ، ص 111

[2] المرجع نفسه ، ص 122

[3] سماح رافع محمد ، المذاهب الفلسفية ،المرجع السابق ،ص 122.

[4] جون بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني ، تر : عبد منعم الحفيفي ، ط 1، 1954 ص 20

الإنسان ، أو أنه كما يقول هيجر الواقع الإنساني بمعنى أن وجوده كان سابق على ماهيته [1] . وكما يذهب لويس لافيل إلى نفس المذهب تقريبا رغم أنه في اتجاه يتعارض جذريا مع اتجاه سارتر قال لافيل: فإن الاستعداد الواقعي الحقيقي الذي أملكه لأهب نفسي ماهيته بواسطة فعل من شأني أن أنجزه إن الوجود لا معنى له فينا إلا من حيث هو يمكننا لا أن تحقيق ماهيته موضوعية مسبقا بل أن نحددها باختيارنا وبدلا من أن نقول عن ماهية إنما إمكان الوجود فإننا نفضل أن نقول عن الوجود أنه إمكان الماهية فكل هذا يحصل بالفعل الحر [2] .

فهنا نرى ان هذا الفيلسوف وجوده ينطلق من حريته حيث أن الوجود يسبق الماهية بالحرية التي سارتر ينادي بها . وكذلك يؤكد على ان الماهية لا تسبق الوجود لأننا لم نعطي الوجود الإنساني إلا لاكتساب هذه الماهية وهو يتحدث عن نشاط الإنسان ، إن في النشاط الإنساني عددا لا يحصى من المحاضرات الممكنة وهولا يبني يبعث هذه المحاضرات نختار من بينها محاضرة واحدة بنقلها إلى الفعل إذن فليس لهذا النشاط ماهيته او ان ماهيته هي الا تكون له ماهيته لكي يكون واحدة منها لنفسه ووجوده هذا النشاط موجودا إمكانيات التي تستهدف اكتساب ماهية له [3] .ماهية الفرد هي التي يسبقها الوجود ويكتسبها.

وباختصار إن جميع الكائنات تكون ماهيتها سابقة على وجودها فيما عاد الإنسان لأننا نستطيع أن نتنبأ بالصورة التي يكون عليها الشيء من قبل فجاء الوجود هنا لاحقا على وجود الماهية في الذهن [4] .

ومن هنا نرى أن الإنسان وجوده أسبق من ماهيته .

---

[1] المرجع نفسه ، ص 21

[2] عبد الرحمان بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، المرجع السابق ص 194

[3] عبد الرحمان بدوي ، مدخل جديد في الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ، ص 13

[4] محمد مهران ، محمد مدين ، مدخل في الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ص103

إذن فيما يقول سارتر مشروع وجود يحيا ذاتيا ولا يوجد في سماء المعقولات مثل هذا المشروع والإنسان لا يكون إلا بحسب ما ينويه وما يشرع بفعله وبهذا الفعل الحر الذي يختار به ذاته يخلق ماهيته بنفسه [1] .

ووجهة سارتر في أسبقية الماهية على الوجود تتمثل في الأشياء الجامدة والمصنوعة حيث يقول ان ماهيتها أسبق من وجودها . فالماهية تشير إلى الطبيعة الحقيقية للأشياء فهي تشير إلى إنسانية الإنسان يرى الوجودين بما فيهم سارتر أن ماهية الأشياء الجامدة مثل الكرسي لابد أن تكون ماهيتها سابقة على وجودها فالكرسي قد صنع على يد شخص كانت لديه فكرة الكرسي وطريقة صنعه فالكرسي جاء بعد تمكين تمثيل النجار صورة الكرسي أي ماهيته لإخراج هذه الصورة إلى حيز الوجود [2] .

ومن هنا نفهم أن الصانع مثلا عند صنع الشيء يحدد ماهيته في عقله وصفاته الجوهرية ثم إخراجه إلى الوجود ولا يمكن لهذا الشيء أن يضيف ماهيات أو صفات جديدة لنفسه .

[1] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

[2] المرجع نفسه ، ص 97

المبحث الثاني : الوعي والحرية كمميز للوجود الإنساني

لعل من أهم الأفكار التي دارة حول أراء و أفكار الفلاسفة عبر التاريخ الإنساني كله هي فكرة الحرية ولذلك نجد الفلاسفة على اختلاف نزعاتهم ومذاهبهم يتناولون هذه المسألة بشكل أو بآخر في ثنايا حديثهم عن مشكلات الفلسفة فقد تعرضت مشكلة وفكرة الحرية لامتحان عصيب وجدال لازم الفكر الفلسفي منذ فجر التاريخ حتى تاريخنا المعاصر [1].

وتعد فكرة الحرية من الأفكار الجوهرية في الفلسفات الوجودية ما وحدت الوجودية بين الإنسان وحريته .

وما نوضحه هو تلك الصفة المطلقة للالتزام الحر الذي به يحقق كل إنسان نفسه بتحقيقه لنموذج من نماذج البشرية هذه هي قلب ومركز الوجودية [2].

نجد هنا أن فكرة الوعي والحرية كان لها حظ كبير في الوجودية عامة وسارتر خاصة نظرا لتركيزها على الإنسان فليست الحرية في فلسفة سارتر قدرة من قدرات الروح أو ملكه يكتسبها الإنسان بحيث لا يمكننا ان نتناولها بعيدة عنه وأن نصفها كشيء مستقل وا ٍنما هي في صميم وجود الإنسان [3] .

وهذا ما يحيلنا إلى فكرة الوعي أو كما نطلق عليه الوعي والحرية فإنه إلى جانب الحرية يوجد دائما وعي يحقق الحرية ومنه فأن أراء سارتر في الوعي والحرية تمثل ركن أساسي في الفلسفة الوجودية .

لذلك نجد أن الوعي باعتباره يميز الإنسان ويرتبط بالحرية يحيل ضمنيا إلى ذات شفافة

---

[1] علي حنيفي محمود ، قراءات نقدية في وجودية سارتر ، المكتبة القومية الحديثة طنطا ، د . ط ، 1996 ، ص 51

[2] جون بول سارتر ،الوجودية مذهب إنساني، المصدر السابق 33

[3] المصدر نفسه ، ص 35

تمتلك إرادة حرة وقدرة الإنسان على الانتباه وهذه هي خاصة النزعة الإنسانية [1] .

وكما قيلا للحرية هي الشغل الشاغل لسارتر في حقيقة كبيرة لحياته فالحرية عند سارتر لا ماهية لها يكتشف بها الإنسان جميع الماهيات وفي هذا سارتر يتميز بين نوعين من الحرية حرية الفهم وحرية التدبر والحرية بمعنى الخلق الإنساني [2] .

وهنا نفهم من أن الحرية السارترية كانت تلعب دور مهم في الفلسفة الوجودية فهي التي تكشف عن الماهيات فيما انها مرتبطة بالوجود الإنساني .

إن الحرية ليست سوى الحركة التي يؤسس بها الإنسان دائما نفسه ويحررها لا توجد معطاة على الإنسان ان يحرر نصرا داخليا على عواطفه وجنسه وطبقته وأمته وعليه أن يقهر الرجال الأخرين مع قهر لنفسه [3] .

نفهم من هذا كله أنه ليست الحرية في فلسفة سارتر قدرة من قدرات الروح أو ملكه يكتسبها الإنسان ويمكننا ان نتناولها بعيدة على ان نضعها كشيء مستقل وانما هي من صميم وجود الإنسان بحيث لا يمكن دون أن ندرس الوجود الإنساني وعلى حسب سارتر إنها تسمية حرية إذن هي حرية لا يمكن تميزها عن وجود الحقيقة الإنسانية .

وبالنسبة إلى الرأي الشائع ان يكون المرء حرا لا يعني فقط ان يختار ذاته ، إن الاختيار يقال عنه أنه حر إذا كان بحيث يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن [4] . ومن خلال هذا فإن الإنسان مكبوت الحرية هو إنسان مشلول الإرادة ولا يستطيع بذلك القدرة على الاختيار يكون منطوي داخل دائرة مغلقة بعيد عن الحرية .

---

[1] فيصل عباس ، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي ،المنهل اللبناني للنشر بيروت ، لبنان ط 1 ،2004 ، ص 10

[2] أحمد عبد الحليم عطية ، سارتر والفكر الغربي المعاصر ، دار غرابي بيروت لبنان ،ط1 ،2011 ، ص 243 .

[3] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

[4] جون بول سارتر ، الوجود والعدم ، بحث في الأنطولوجيا ،الظاهراتية ،تر : عبد الرحمان بدوي ، دار الأدب بيروت ، لبنان 1966 ،ص 723 .

فإن الإنسان ليس ماهو عليه فقط بل إنه يفعله بنفسه فكينونة الإنسان تقوم على الحرية فهو لا يستطيع يفلت من واجب تحقيقه لذاته اي أن يجعل من نفسه ماهو عليه إنه محكوم عليه بالحرية والحرية هي اعدام الوجود في ذاته [1] .

وبهذا الصدد نفهم نحن أن الإنسان أو الأمة بصفة عامة فلكي تنهض فهي بحاجة إلى الحرية أي بحرية الفكر أي يحرر العقل من الإرهاب الفكري ليفسح امامه المجال واسعا لينطلق ويفكر ويبدع فبالحرية يكون الفرد شخصية ويبني مستقبله . ومنه كلما ندخل حقل الحرية نكون قد إنتقلنا من صحراء الفكر إلى أرض الواقع المعاش ، لا نكون في مجال الفلسفة والتأمل المحض ، بل نكون قد ولجنا إلى دنيا الناس والأحداث والعلاقات . فكيف ياتروج سارتر إلى هذه الأرض التي حار في فهم طبيعتها كثير من الفلاسفة وظلوا وأهملوا فيها الطريق ومنه يفصل ويبين لنا الجديد الذي اتى به خصصه لمشكلة الحرية [2]

لذلك يجب التطرق لأرضية الفلسفة التاريخية التي وجد سارتر نفسه فيها هناك فلاسفة كثر تناولوا هذه المسألة من قبله فلنعطي مثلا على الفلاسفة الذين كان لديهم أفكار وأراء عن الحرية ومن بينهم نذكر على سبيل المثال ديكارت الفيلسوف العقلاني وليبتر وكانط [3] وعلى هذا الأساس نفهم أن فكرة الحر ية أو موضوع الحرية كان شائع او مناقش منذ القدم أي من فلسفات السابقة عن سارتر فهو أراد أن يبلورها حسب مفهومه وتفكيره .

فديكارت يوحد بين الإرادة والحرية وتبين أن هناك سلما متدرجا من حرية عدم الاكتراث التي هي أدنى أشكال الحرية في الإنسان إلى الفعل الذي يصدر عن نور الفهم [4] .

---

[1] بيتر كدرمان وآخرون ، أطلس الفلسفة ،المرجع السابق ، ص 203 .

[2] احمد عبد الحليم عطية ،سارتر والفكر الغربي المعاصر ، المرجع السابق ، ص238 .

[3] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

[4] احمد عبد الحليم عطية ،سارتر والفكر الغربي المعاصر ، المرجع السابق ، ص 239 .

ومنه يتبين ان الحرية تأتي من الفهم أي أنها مصدر الفهم ، أما ليمينز فيرى أن الحرية تلقائية للكائن العاقل أما كانط فقد ترك للجبرية عالم الظواهر واحتفظ بالحرية لعالم الأشياء في ذاتها ومن هنا ألقى كانط تجربة الحرية في حياتنا وجعلها قاصرة على حياتنا الخالدة المجهولة بالنسبة لنا [1] .

ومنه يتبين لنا انه ما يجمع بين هؤلاء هو أن الحرية عندهم نظرية أي لم تطبق على أرض الواقع الإنساني .

أما كيركيجارد كانت الحرية ضرورية عنده حتى يكون للفعل الديني والأخلاقي معناه الكلي ، حيث هيجر أكد على أن الحرية مرتبطة بطبيعة الإنسان الذي هو في علاقة دائما بالمستقبل وأنه دائما قدام نفسه [2] .

فهو بهذا الصدد يربط الإنسان بالحرية ليبني مستقبله فهو بمفرده قادر على بناء مستقبله بنفسه وقائم على حريته المطلقة . ومنه نجد سارتر يقول في نفس المطاف أن الحرية هي القدرة على الالتزام بالعمل الحالي وبناء المستقبل ويخلق مستقبلا يتيح لنا فهم الحاضر وتقديره [3] . وهكذا ينص أن سارتر من خلال هذا أن الحرية معطى ملتزم يقودنا لبناء المستقبل . إذن لم تكن نقطة انطلاق سارتر لمشكلة الحرية من التأمل النظري المحض وهذه هي الإضافة الجديدة لمشكلة الحرية من سابقيه ومعاصريه بل كان الانطلاق هو من أرض الواقع المعاش ، وكان الواقع المعاش عنده هو المركبة لا النظرية بل العلمية ومن هنا جاء اهتمام سارتر بمشكلة الحرية .

فالهدف إذن من بحث الحرية عند سارتر هو التوصل إلى مفهوم نظري مجرد لها بل الوصول إلى مفهوم عملي لها يساعد على الفعل والعمل [4] . فهنا أراد سارتر أن تكون الحرية مفهوم ملتزم يلتزم به الإنسان ويطبقه على أرض الواقع والعمل بها لا تكون مجرد

---

[1] احمد عبد الحليم عطية ،سارتر و الفكر الغربي المعاصر ، ص 238

[2] المرجع نفسه ، ص ، ص 239 ، 240

[3] إبراهيم مذكور ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة للمطابع الأميرية القاهرة ، مصر د.ط ، د.س ، ص20

[4] إبراهيم مذكور ، المعجم الفلسفي، المرجع السابق ص 20 .

تصور عقلاني بعيد عن التطبيق ، ومنه الحرية عند سارتر نفهم لأول مرة بصورة واقعية إنه يتصورها كنوع من الإصطدام بين رغبة الشخصية والموقف الخارجي ، ليست الحرية عند سارتر شيء خاليا يمكن أن يتصوره فحسب أو يمكن تحويله إلى صورة ذهنية إنه شيء واقعي ملموس يمكن الإحساس به [1] . ومن خلال هذا يبين لنا سارتر أن الحرية شيء ممكن داخليا يترعرع وينمو في ذواتنا مرتبط بالشعور والإحساس الباطني. فالحرية لا تتوفر إلا بعامل الشعور والحرية حسب نظرة سارتر لن تعدو أن تكون هذا الإرتباط الذي يحدث نتيجة لتقابل الإرادة بالقيود وتصادم الر غبة بصعوبة التحقق هذه هي الحرية بمعنى الوجودي السارتري [2] . ومنه يؤكد سارتر على أن الحرية هي جوهر الإنسان فبفضلها يبرر وجوده ويحققه وهذا ما تصدى له كل الفلاسفة الوجودين في عصره كونها تطبق على أرض الواقع ويجب على الإنسان أن يكون حرا ليس مقيد .

فإن الحرية عند الوجودين في الوجود الإنساني نفسه ليست مجرد صفحة مضافة إلى هذا الوجود وفي ذلك يقول سارتر إن الحرية ليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص طبيعية بل هو نسيج وجودي لأن الحرية هي عين الوجود بل أن القول بأن الإنسان موجود يعني ببساطة أنه حر ، وهكذا على الإنسان أن يكون حر أو ليس له الحرية في أن يتخلى عن حريته ، فقد حكم علينا بأن يكون أحرار على قول سارتر [3] .

فالحرية هي تعبير عن حرية ارادة الإنسان وهي التصور الحقوقي لهذه الإرادة ، ولقد ولد الإنسان حرا بمقتضى إرادته او عندما يتصرف بالحرية فهو يمارس حقه الطبيعي فكل فرد يجب أن يكون حرا [4] .

---

[1] عبد الفتاح الديدي ،الإتجاهات المعاصرة في الفلسفة ، الهيئة المصرية ،ط2، 1980 ،ص 172 .

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

[3] محمد مهران رشوان ،مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة مصرد.ط ، 1914 ، ص108 .

[4] برنار غروتويدن ، فلسفة الثورة الفرنسية تر: عين العصفور، منشورات بحر المتوسط ، باريس، منشورات عوايدت بيروت، باريس ط 1 ، د . س ، ص 140

فلهذا نرى أن الحرية حق طبيعي لدى الإنسان يولد بها ، فكل إنسان إذن هو موضوع للحقوق على قدر المساوة مع جميع الناس الأخرين فيجب أن يكون مساواة في الحقوق وفي العمل والانتفاع وهم أحرار.

يجب ان يكون جميع الناس أحرارا ومتساوين في الحقوق هاتان الفكرتان في الحرية والمساواة هما اللتان أوضحتا أثناء الثورة الفرنسية طابع الحق الملازم لطبيعة الإنسان نفسها [1] .

فإن الحرية تعبر عن صفة الحق الخاص بالإنسان لأن الإنسانية جمعاء تولد بالحرية وهي حق ينتفع بها كما أن المساو اة تعطي هذه الصفة صفة الحرية مدى شاملا .

فنعيد النظر عند سارتر الذي يرى أن الحرية المطلقة لان الإنسان سيضل حرا حرية مطلقة حتى وهو في أشد المواقف وقهرا فالحرية هنا ليست الحرية الداخلية وحسب فالعبد الحر بالفعل في أن يكسر قيوده لان معنى القيود لا ينكشف إلا في ضوء الهدف الذي يختاره [2] إلا أن سارتر في هذا المنوال يرى أن الحرية تنبثق إلا من مواقف الجبر والقهر فلقد عبر عن هذه القضية أروع تعبير في جمهورية الصمت .

إلى جانب ذلك فإن سارتر ربط مفهوم الحرية بمفهوم العدم فذهب إلى أن الإنسان هو الموجود الذي يستطيع بفعله أن يقحم العدم على الوجود وقرر أن حريته لا تخرج عن كونها مظهرا لوجود التناقض الذي يتخلله العدم من كل جانب ومعنى هذا أن الحرية السارترية قد أرتبط في ذهن صاحبها بذلك العدم الذي يفصل الإنسان دائما عن ماهيته [3].

وعلى هذا نفهم من أن سارتر اقر بازدواجية الحرية بالعدم فالحرية حسب رأيه هي شرط لازم للعدم .

---

[1] المرجع نفسه ، ص 141

[2] محمد مهران رشوان ، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ،ص 114

[3] ابراهيم زكريا ، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، دار مصر للطباعة ، د . ط ، د . س ، ص 491

يقول سارتر "إن ماهية الكائن البشري معلقة بحريته وا ٍن ما نسميه حرية لا يمكن تميزه عن وجود الحقيقة الإنسانية " [1] . وقد ربط كذلك سارتر الحرية بالقلق فقال إن الشعور بالحرية يولد لدينا إحساسا أليما بالضيق ، فالحرية التي يدان بها الموجود البشري لا يعيها ولا يدركها الارتياب بالقلق فالقلق هو شعور مقترن بإدراك الوعي حريته أو أن القلق هو كيفية وجود كواعية بوجودها وهذا ما يعيشه سارتر بقوله أن في القلق يثار أشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها [2] .

وهكذا يتبين لنا أن القلق حسب رأي سارتر : يترتب عليه الحرية فالقلق هو الشعور بالحرية فالحرية أن تبعث في الإنسان ألوانا من الخوف لأنها ترتبط ارتباطا وثيقا بوجوده ومعايشته فيكفي أن تتصور انك أنت صاحب الأمر والنهي في إعداد حياتك وتقرير مصيرك فأنا أقرر مصيري ككاتب على هذه الورقة البسيطة البيضاء تحت عيني فنجد أن الأفعال الحرة وحدها هي التي يوازنها على طول الامتداد شعور بالقلق ويحس صاحبها بأنها لأول مرة [3] .

يتبين لنا الأمر من هذا أن الحرية حين فكر سارتر مقتضى انفعالي مرتبط بالقلق وهذا الأخير قوة نفسية والأصل في هذا القلق الشعور بالحرية للفرد ، لكن هذا الفرد هو جوهر الحرية والحرية اختيار مطلق لكن حرية الفرد مرتبطة بالمجتمع .

فعند اختار الفرد شيء ما يجب أن يكون هذا الاختيار موافق مع العالم الخارجي لذلك يقول سارتر إن خوفي حر هو دليل على الحرية إنني أضع كل حريتي في خوفي وتكون لدي الحرية لأنني اخترت لنفسي أن أكون خائفا في ظرف معين وهكذا حياتنا السيكولوجية كلها حرة ولذا الشعور بالخوف هو الذي يولد فينا شعور بالفزع والقلق والمسؤولية [4] .

---

[1] جون بول سارتر ، الوجود والعدم ، المصدر السابق ، ص 61

[2] حبيب الشاروني ،فلسفة جون بول سارتر ، نشأة المعارف الإسكندرية ، د . ط ، د . س ، ص 140

[3] عبد الفتاح الديدي ، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة ، المرجع السابق ،ص 183

[4] محمد مهران رشوان ، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ص 107

فالإنسان بهذه الحرية قد يكون حرية مطابقة للواقع أي موافقة للعالم الخارجي وهذا من خلال شعوره بالخوف.وما دام أن الإنسان حر بهذه الصورة فهو إذن مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله لأنها أفعال أتاها بحرية تامة واختيار كامل إذ يقول سارتر عندما نقول أن الإنسان يختار ذاته إنما يقصد بذلك أنه باختياره لذاته يختار أيضا لبقية الناس [1] . ونفهم أن الأنسان أو الفرد ملتزم بالإنسانية جمعاء .

الإنسان حسب سارتر مسؤول عن كل ما يصنع لأنه حر في كل ما يصنع فالشعور بالقلق إذن يرجع إلى الشعور بالانعزال يقول سارتر " ينشأ القلق عندما يرى الوعي نفسه مقطوعا عن ماهيته بواسطة حرية نفسها فالإنسان الحر المهجور لا يمكن ان يقوم بأي عمل ألا ويشعر ضرورة بنوع من الجزع والقلق إذ يصنع ذاته ويختار ذاته من غير ان يعنيه في هذا الاختيار أي هو من السماء او على الأرض ولهذا يدرك حرية في اختياره إلا ويشعر بالقلق"هو إذن الشعور بالحرية ذاتها قلقلأنا إزاء الماضي وا ٍزاء المستقبل[2] .

فكل فرد مسؤول عن اختياره فالاختيار هو نفسه بالتالي خاضع لوعي كما يصادف القلق لذلك الاختيار ومنه لقد انطلقت الوجودية مع الإنسان الحر فموهبته حرية الفكر وحرية السلوك وحرية التملك وحرية العمل غير أنها قرنة الحرية بالالتزام والمسؤولية .

فالاختيار هنا ليس فرديا خالصا وا ٍنما يقرر سارتر أن الفرد عندما يختار يجب أن يخضع لإلزامه الإنسانية جمعاء بهذا الاختيار دون ان يلتزم وحده بذلك ومن هنا احتاج الأمر من الفرد أن يختار الصفات التي تقيده هو وغيره من الأفراد الآخرين [3] .

---

[1] المرجع نفسه' ص108

[2] حبيب الشاروني ، فلسفة جون بول سارتر ، المرجع السابق ص 141

[3] سماح رافع محمد ,المذاهب الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ص 231.

فهنا يبين لنا سارتر ان اختيار الفرد لحريته يجب أن يكون اختيار مرتبط بالإنسانية جمعاء أي أن الأنسان مرتبط بمجتمعه فهو كائن مرتبط بالمجتمع لذلك إن اختياره مرفق بمجتمعه ولهذا فيجب ان يكون الاختيار للحرية مرفقة بالوعي .

فالوعي حسب سارتر يقرر ذاته ويتضح ذلك من النظر في الوعي الإنساني من حيث هو يفكر في ذاته فإن الوعي الإنساني يضع بذلك خارجه كل ما هو ليس واذن فثمة أنا وثمة عالم أضعه فيحيطوني والكائن الواعي يتجاوز العلم وبسبب هذا التجاوز يتصف الوعي بأنه حر فالحرية في قدرة الوعي [1] . إلا أن ثمة مفارقة جوهريا نستطيع أن نلمحها بين معنى الحرية عند سارتر ومعنى الحرية عند هايدجر بالنظر إلى معنى التجاوز عند كل منهما فالذات في فلسفة سارتر مقارنة دائمة لنفسها وفي تجاوز مستمر لذاتها هذا التجاوز هو الذي يتيح للإنسان أن يكون هو نفسه أساسا خالصا لذاته أعني أن يكون هو نفسه الذي يصنع ذاته وهذا هو معنى الحرية في فلسفة سارتر بصفة خاصة [2] .

فهنا نفهم ان سارتر ربط الحرية بالذات أي الأنا .

فبرغم من أن التجاوز هو الذي يتيح الحرية الإنسانية ، بما أن الإنسان بتجاوز وتسرعه تحرر المستقبل مرتبط بتحديات معينة فهو أولا مرتبط بماضيه وثانيا مرتبط بالعالم من حيث أن الوجود في فلسفة هايدجر هو وجود في العالم ومرتبط ثالثا بغاية قصوى يشير نحوها وهي الموت [3] . وعلى هذا الأساس أن كل من حرية سارتر وهايدجر ليست متوافقة او منسجمة فإن فلسفة الحرية عند هايدجر لديها بعض القيود وما يطغى عليها من عناصر الضرورة بحيث يبدو لنا على انها ليست فلسفة حركية كما هو الأمر في فلسفة سارتر . ومن هنا نرجع إلى مسألة الاختبار ، كما قال سارتر وبالنسبة إلى الرأي الشائع أن يكون المرء

[1] حبيب الشاروني ، ، فلسفة جون بول سارتر ، المرجع السابق ص 137 .

[2] المرجع نفسه ، ص 138 .

[3] حبيب الشاروني ، ، فلسفة جون بول سارتر ، المرجع السابق ص 138.

حرا لا يعني فقط أن يختار ذاته إن الاختيار يقال عنه انه إذا كان بحيث يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن [1] .

فمن يثبت لنا أن الحرية هي من اختيار الذات وانها هي التي تؤسس الارتباطات بتجميع الموجودات على هيئة مركبات .

فالإنسان حر في اختياره وعليه ان يلتزم بهذا الاختيار ثم يكون مسؤولا عن خياره لان فكرة المسؤولية لا تنفصل عن الحرية فلا يوجد تناقض على حسب سارتر بين الحرية الفردية والالتزام الجماعي البشري هو موجود في العالم ويمكن ان يجمع بينهما [2] . إلى جانب ذلك فمع القدر ة على الاختيار تظهر الحرية الإنسانية لذلك أصبح الاختيار يظل مسؤولية كبيرة ملقاة على عاتق الفرد الذي يبني نفسه .

كذلك الحرية عند سارتر قائمة على النفي ، فلقد أجهد سارتر نفسه كثيرا حتى يوحد بين الحرية والعدم وذلك حتى يصل إلى أن الحرية بطبيعتها سالبة .

نستطيع ان نتبين كيف ان الحريـة السارترية سالبـة نظرا لأنها قائمة على العدم

إن سارتر ينظر إلى شكل الحرية لا إلى محتواها وشكل الحرية قائم على النفي .... قائم على أن نقول لا .

إن حريتنا اليوم ليست شيئا آخر سوى اختيارنا الحر في أن نناضل كي نصبح أحرارا [3] .

إذن فلسفة الوجودية عند سارتر في صميمها تضع الإنسان مواجها لذاته حرا يختار لنفسه ما يشاء . إذ يقول كير كاجرد أن الوجود هو أن يختار الإنسان نفسه إذ أن الواقع هو أن الإنسان لا يختار إلا نفسه وكل اختيار خارجي إنما يكون مرتبطا باختيار حر داخلي بالنسبة

---

[1] جون بول سارتر ، الوجود والعدم ، مصدر سابق ، ص 723.

[2] أحمد رضا حيدريان شهري ، الحرية بين النقد والدراسة ، المرجع السابق ، ص، ص105 ، 106

[3] أحمد عبد الحليم عطية ، سارتر والفكر الغربي المعاصر ، دار الغرابي بيروت لبنان ،ط1 ،2011 ، ص 248.

شيء فأحقق به ذاتي وخاصية الإنسان أن يضطر إلى وضع اختيار حر [1] ويتبين لنا من هذا انه هو الآخر إلى جانب سارتر قام باختيار الحر وهنا يظهر كذلك كارل بيسبرس ، يعتقد هذا الأخير اعتقاد غيره من الوجوديين ان الوجود يعني الحرية في الاختيار ومفهومه للحرية يقترب بوضوح تام من مفهوم سارتر وفلسفة مارسيل كذلك أيضا كانت فلسفة حرية .

بما ان فلسفة سارتر هي فلسفة وجودية قيمية فهي تدعو للحرية فنجد هذا الاخير يشير في فلسفة الى القيم الانسانية من اجل اثبات الوجود والانسان يتحمل مسؤولية في الاختيار وهذا ما نجده عند نيتشة كذلك وعليه فان سارتر يؤكد على ان الحرية هي الاساس الوحيد للقيم لان الانسان محكوم عليه بالحرية ويقول في هذا السياق ان الحرية هي الاساس الوحيد للقيم [2].

وبناءا على هذا نجد سارتر في تأسيسه للقيم متأثرا بروتاغوراس الذي ربط القيم بالذات غير ان الاختلاف الحاصل هو ان ذات سارتر مشروعه بالوعي والحرية والمسؤولية فالإنسان يكون مسؤولا عن نفسه باعتبار لون من الوجود .

فمن شان الحرية ان تبدع القيم وتخلق المعايير لذاتها وبذاتها بمقتضى الاختيار المطلق ودون ادنى باعث عقلي وقد ربط سارتر فكرة الحرية بفكرة اللامعقول [3] .

سارتر اذن يحاول ان يوصل فكرة وهي ان احكامه لا تقبل سلطة اخرى لها ولكنها تقبل مراجعه بإصدار احكام جديدة لان الحرية هي الاساس المطلق لكل ما يصدر مني فالقيمة العليا هي التي تحكم وتصدر وتقبل وترفض، فالحرية عند سارتر هي كل شيء في الانسان

---

[1] ريجس جوليفية ،المذاهب الوجودية من كير كإجار وا إلى جون بول سارتر ،تر فؤاد كامل ، دار الأدب ، بيروت لبنان ، ط1 ،1988 ص 39.

[2] الرابع ميمون ،نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقة الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر د.ط ، 1980 ص 87 .

[3] جون ما كوري، الوجودية ، تر :الامام عبد الفتاح ،سلسلة الكتب الثقافية الشهرية الكويت ، د.ط ، 1978،ص181

لأنها حقيقة فالوجود حسبه ينكشف من خلال الغثيان والقلق [1]. فالحرية هي اساس القيم كما قلنا سابقا .

ومن بين الذين تطرقوا لذلك صدفي هذا الأخير هو تلميذ سارتر في فكرة الحرية . فهو يقترب من الفيلسوف الوجودي سارتر الذي يحرص حياته وفلسفته لهدم الحواجز التي تحرم الانسان ، فلقد كتب سارتر كتابه في الوجود والعدم ." لا يمكن ان تظهر القيم إلا من خلال حرية فاعلة ... وينتج عن ذلك ان حريتي هي الاساس الوحيد للقيم ..... " [2] .

ومنه فلسفة سارتر الوجودية تضع ثقتها في الانسان وتطالبه بان يكون المصدر الأول والأخير لحريته لذلك إنه على الأنسان ان يتخلى عن كل مطلب خارج عن حريته إذا اراد أن يعيش حرا .

فالحرية عند سارتر لا تكتمل إلا من خلال الالتزام بعمل حر تحمل في ذلك جمل سارتر

في الذباب دلالة خاصة " لا اريد أن اتبع إلا طريقي وعلى كل انسان ان يخلق طريقه " [3] . وهذا له معنى كبير في الفلسفة الوجودية لأنه يفترض على اورست بطل سارتر أن يتحمل مسؤولية حريته ، يبدو أن صدفي من هذا الجانب قريب من فكرة سارتر في الذباب أن الإنسان هو صانع المطلق كل قيمه [4].

---

[1] فليب هر ديرد، سارتر ، تر: الامام عبد الفتاح المجلس الاعلى للثقافة مصر ، د.ط ، د.س ، ص 36

[2] احمد رضا حدريان شهري ، الحرية بين النقد والدراسة ، المرجع السابق ص 93 .

[3] احمد رضا حدريان شهري ، الحرية بين النقد والدراسة ، المرجع السابق ص 94 .

[4] المرجع نفسه ، ص 102

المبحث الثالث : التواصل بين الانا والأخر

قبل التطرق الى التواصل بين الانا والاخر لدى الفيلسوف الفونسي سارتر والعلاقة التي تربطهما يجب التطرق الى الوجوديةبشكل عام ومنه وجودية سارتر هي من الفلسفات الوجودية التي ظهرت في القرن العشرين ، فلقد حاول سارتر اكتشاف الوجودية في روايته الغثيان فالوجودية كما عرفها ساتر في محاضراته عام 1946 "الوجودية فلسفه انسانيه " [1]وبالتالي هي التي تعلي بالجوانب الفردية والتي تجعل موضوعها دائما هو الانسان اتبعت الاسلوب الادبي هو وحده الذي يستطيع أن ينفذ الى باطن الانسان .

ومن جهة اخرى لاحظ ان القصة تتقدم واضعا ظاهريا للوجود الانساني فليس عبثا أن تجد سارتر كفيلسوف وجودي يتجه الى الروايات ويعبر عنها في افكاره [2] .

و هن نلمس نوع من الوجود الانساني التواصل الموجود بين الانا والاخر لقد عنيت فلسفة سارتر الوجودية بالإنسان وبالتجربة المعاشة والمقصودة بهذه الأخيرة هي تلك التجربة الحية او المعاشة التي يتفاعل الانسان تفاعلا مباشرا مع محيطه الذي يعيش فيه عن طريق مواقف والإنسان يعايش هذه المواقف أو يحييها بكل وجوده وكيانه البشري والفلسفة الوجودية بشكل عام وفلسفة سارتر خاصة كان لهما الفضل في الاهتمام بالإنسان وتجربته المعاشة [3].

ويتبين من هذا أن الوجوديه اهتمت بالإنسان كما أهتمة بتجربته المعاشة في محيطه وعلاقته بغيره .

---

[1] فليب تودي وار دريد، سارتر: تر: امام عبد الفتاح ، المجلس الاعلى للثقافة القاهرة د.ط ، 2002 ، ص29.

[2] عبد الفتاح الديدي ،الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة ،المرجع السابق ،ص178.

[3] يحي هويدي قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، د.ط ، 1993، ص 55

فالإنسان بكيانه البشري والواقعي الموجود في العالم ليس عاقلا فقط وليس ذاتا او شعور فقط بل تجربة شاملة يخوض فيها مواقف يلتحم خلالها التحاما واقعيا مع حياة والناس فالوجود البشري الذي عند سارتر وجود مفارق لذاته يسعى دائما الى الخروج من ذاته والى البحث وراء أشياء اخرى يغاير ذاته [1].

ومن أجل هذا يظهر لنا نوع من التواصل بين الانسان وعالمه الخارجي أي بين الانا والاخر،فوجودية سارتر تنطلق من الذاتية وتعتير نقطة بداية للفلسفة الوجودية وفي هذه النقطة لا توجد حقيقة سوى حقيقة الكوجيتو أنا افكر فانا موجود وهي الحقيقة المطلقة للشعور وهو يعني ذاته [2].حسب سارتر اذن كل شيء ينطلق من الذات .

فيحسب سارتر كل نظرية تبدا بالإنسان خارج نطاق لحظة وعي بذاته اي نظرية تخفي الحقيقة خارج الكوجتو وكل نظرية مبنيةٍ على الاحتمال فما لها التهاوي ولا حقيقة سو ى امكان ادراك الانسان لذاته ادراكا مباشرا وهو ما عبرعنه في روايته الغثيان * ذلك الشعور الذي يكتشفه بسبب الكـشف عن الوجود [3].

وهو يعبر في روية الغثيان من التجربة الاساسية التي يبتدئ منها وتعد عنده أعظم قيمة ميتافزيقيا بوصفها كاشفا وجوديا وبذلك حسب يحضر جسده أمام نفسه فهي تجربة وضعها بدقة اذ تتيح رؤية جديدة للعام الاشياء والانسان حيث يخر ج الانسان من كل الزام اجتماعي و أخلاقي عن طريق ما عبر عنه بالغش فبواسطة هذا الاخير يبين

[1] يحي هويدي ، قصة الفلسفة الغربية ، المرجع السابق ص123 .

[2] جون بول سارتر، الوجودية مذهب انساني ، المصدر السابق ، ص44 .

[3] ريجس جوليفة المذهب الوجودية ، تر : فؤاد كمال ، دار الادب ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1988 ص117 .

* الغثيان و هي الروية الأولى لسرتر و التي تشمل أفكاره الفلسفية و نظارية و يعبر فيها عن التجربة الأساسية للوجود الإنساني . ينظر : جون بول سراتر : الوجودية مذهب إنساني ، ص 51

الوجود وهنا يظهر ان هناك صراع في الوجود مادامت تستطيع الخروج من الالتزام وبذلك اكتشف أن ثمة لها في الوجود و أن العدم يطارد كينونة الوجود [1] .

هنا يتبين لنا سارتر وضع رواية الغثيان تبيان عن التجربة الوجودية للإنسان ومكانته في العالم .

كيف نكتشف الذات ووجودها من خلال الصراع المتواجد فيه ؟ فان كل موجود يولد بلا سبب ويحيا من ضعف ويموت بالصدفة [2] .

فان يتوصل وركيتان بطل هذه الرواية هذا المكتئب والمنعزل الذي تتمحور الرواية حول شخصيته الى قناعة بان الاشياء الجامدة والمواقف المختلفة تخل بتعريفه الذات وحريته العقلية والروحية ويؤدي بهذا الحجر الى الغثيان [3].

ومن الملاحظ أن رواية الغثيان التي وضعها سارتر كانت عملية كشف واكتشاف الوجود وا ٍمكانية في مرحلة كيف يتوصل مع غير وتجربة المعاشة في عالميه.

وبالتالي الذاتية التي يقول بها سارتر ليست ذاتية فردية لان الانسان كما قلنا يكشف بالكويجتو عن ذاته وعن ذات الاخرين ايضا هذا ما يجعلنا ندرك ذاتها امام الاخر وان وجود الاخر وجود محقق امام وجودنا فهو كوجودنا ، فالإنسان الذي يكتشف ذاته بالكويجتو يكشف ايضا ذوات الاخرين [4] .

ومن يتبين لنا ان اكتشاف ذوات الاخرين ضروري لوجود الذات الكاشفة وهذا يكون اكتشاف الذاتي هو اكتشاف لذات الاخر .

وانا ان شئت ان اعرف شيئا عن نفسي فلن استطيع ذلك الا عن طريق الاخر لان

---

[1] جون بول سارتر الغثيان د . ت ، ص168

[2] المصدر نفسه ص 193

[3] أحمد رضا حيدر ريان شهري ، الحرية بين النقد والدراسة ، المرجع السابق ، ص91

[4] جون بول سارتر، الوجودية مذهب انساني ،المصدر السابق ، ص 45 .

الاخر ليس فقط شرطا لوجودي بل هو كذلك شرطا للمعرفة التي أكونها عن ذاتي [1].

ومنه نفهم ان اكتشاف الذات تكون متصلة بالذوات التي تكون حولها الى المحيطة بها اي ان وجودي مرتبطا بالذوات الاخرى فالذات الاخرى التي بواسطتها اعرف نفسي كذات .فانا لا اثبت وجودي إلا من خلال الاخر وهنا تتمثل الصلة بين الذوات .

فإدراك وجود الذات ينطوي في الوقت نفسه عن الغير ولا يفكر ولا يريد إلا من اجلي او ضدي وهكذا تكتشف في التو عالما نسميه التواصل ما بين الذوات inter_subjectivite في هذا العالم يقرر الانسان ماذا يكون وماذا يكون الاخرين [2].

ان الانسان هو كائن مستقل يحقق ذاته ضمن الجماعه فعلى كل شخص ان يتخذ قراره بنفسه في موقفه الفريد وعليه ان ياخذ على عاتقه مسؤولية اتخاذ القرار ومع ذلك فان التعحليل الوجودي عامة يؤكد ايضا على ضرورية واهمية الطابع الجماعي لوجود الانساني وهنا يحدث توتر ولا بد من توازن تام بين تطلعاته الفردية والاشباعات التي يوفرها له المجتمع [3].

فليس الانسان عند سار تر عضو بيولوجي خاضع لقوانين طبيعة نفسه بل هو شخص ذاتي او كيان عاقل يمتلك اراذة وحرية ومسؤولية عن افعاله لكن في نفس الوقت يتفاعل بالضرورة مع محيطه الاجتماعي ، ومنه ان الفرد يتخطى المجتمع الا انه يتحتم عليه ان يعرف ذاته ويحققها في المجتمع فالوجود البشري هو في الحقيقة الوجود في العالم وان الوجود البشري موجود مع الاخر بين كل هذا مايترجم مفهوم التواصل بين الذوات ومايعبر عنه سار تر .

ان فلسفة سار تر منفتحةعلى الاخر اذ يقر سار تر بوجود الغير وهذا المفهوم يحتل

---

[1] جون بول سارتر، الوجودية مذهب انساني ، المصدر السابق ، ص 46 .

[2] المصدر نفسه ، ص 68 .

[3] فيصل عباس ، الانسان المعاصر في التحليل النفسي ، المرجع السابق ، ص131 .

مكانة هامة في فكره فقد كشف تحليل سارتر بنسبة الوجود من اجل الاخر من خلال تحليله للنظر فالوجود المرئي يعني ان كينونة الواحد او الفرد تتحدد دائما بوجود الاخرين [1].

ومن هنا نفهم الفرد عند معرفة نفسه فلا بد له من اخر فهذا الاخير شرطا لاكتشاف الذات . وقد تعرض ياسبرس لدراسة مشكله تحت عنوان الاتصال بالغير ، كما تصدى لها هيدجر تحت مقولة مشكلة الانت ولقد قرر هذا الاخير أن الموجود البشري لا يمكن مطلق تصوره كذاتية منغلقة على نفسها بل تصوره على أنه موجه منذ البداية نحو العام الخارجي فالوجود الإنساني حقيقة متفتحة على الوجود العالم [2] .

ومن هذا نفهم أن الوجود الإنساني متصل بمحيطه أي منفتح عليه أي هما شيئان متداخلان لا يمكن الفصل بينهما وكذلك يظهر لنا ان وعينا لانفسناهو هو وعي للأخرين لأن وجود الخرين شرط لوجودنا .

في حين يرى سارتر يتحدث عن الوجود للغير LE POURAUTREE ، إلا أنه نظر إليه بمنظور سلبي يعيق استمرارية ذلك أنه يعتبره موت لإمكانياته إذ يقول سارتر في هذا إن الغير يسلبني عالمي [3].

ونفهم من هذا ان الأخر بمنظور سارتر بشكل عائق امام تحقيق الإنسان لإمكانياته .

كما أن الاجتماع ينسي الإنسان ذاته [4] . صحيح ان سارتر انطلق من فكرة التواصل بين الذوات إلا ان الغير يكون عائق بالنسبة له يذهب منه حريته فهذا تناقض بين الأنا والأخر الذي يراه سارتر سلبي يؤدي إلى الشعور بالقلق والتوتر وشعور بالسيطرة الجماعة على

[1] بيتر كدرمان و أخرون ، أطلس الفلسفة ، مكتبة الشرقية ، بيروت . لبنان ، د . ط ، 1991 ، ص 103.

[2] ابراهيم زكريا ، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ، ص54.

[3] سعيد العثماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري ، الوطن العربي، بيروت ، لبنان ط 3 ، 1984 ، ص135.

[4] حسين الكحرلاني ،الفردنية في الفكر المعاصر ، مكتبة مدبولي، القاهرة ، مصر، ط 1 ، 2004 ص 170.

سلوكه وبسبب هذا التوتر يحدث صراع [1] . وبهذا المنظور يرى ان الغير يساعدني لوجودي بينما يسلبني حريتي ويحدث ما يسمى بالصداع والقلق والتوتر.

فيفتح سارتر تأملاته حول العلاقة بالآخر في نقد العقل الجدلي بالتعرض للآخر من خلال علاقات في العمل في المجتمعات الرأسمالية مما يظهر له ان هذه العلاقة تقوم على عداء او إتهام [2] .

فمن هنا يرى سارتر أن الآخر هو عبارة عن صراع الأنا أي الذات .

إن ذلك بالفعل هو رأي سارتر وقد خصص القسم الثالث من الوجود والعدم : إن نظرية الأخر تسلبني العالم الذي اعيش فيه مثلما أن نظريتي تلب الآخر وتجرده من وجوده وا ٍن برز الآخر في المجال الإدراكي للذات هو إذن بالنسبة لسارتر ممارسته للعنف على عالم الذات يتسبب لها في نزيف أنطولوجي تفقد من خلاله الذات عالمها الخاص [3] .

فهنا الذات تشعر بأنها لا تملك دفاعا أمام نظرة الاخر أنها مستعبدة ومملوكة لذلك الآخر مادام وجودها يتوقف عليه يظهر الاخر كشيء عنيف وخطير فإذا كان الآخر يسرق في البداية من الذات عالمها فإنه يسرق منها بعد ذلك حريتها ويجردها من كل إمكانياتها وهذا هو معنى قول سارتر إنه مع ظهور الاخر فإن الذات لا تعود سيدة الموقف [4] .

من خلال هذا نفهم أن حرية الذات تسلب من طرف الآخر فالآخر بالنسبة لسارتر يكون سيد الموقف . فهكذا فإن الآخر كلمة جهنم حسب تصريح سارتر وهو تصريح يدل في الحقيقة وفي الأخير على فشل محاولات سارتر للوصول إلى الآخر ويبدو إن السبب في ذلك هو أن سارتر جعل من النظرة الأساسية في العلاقات بيننا وبين الأخرين تحصر بذلك

[1] فيصل عباس ، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي ، المرجع السابق ، ص 532.

[2] جمال مفراج ، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات ، الدار العربية للعلوم ، الجزائر، د ط ، د س ، ص 97.

[3] المرجع نفسه ، ص 99

[4] المرجع نفسه ، ص 102

الاتصال بين البشر في نظرة سطحية متعجلة لا تتوقف طويلا عند الآخر من أجل حلمه بل تقتصر على قراءات وتأويلات ظاهرية لسلوك الآخر ولذلك لا ترى الذات في الآخر من سوى اللصوص [1] . فالذات السارترية حسب هذا الاعتقاد ترى ان الآخر يحيط بها ويطاردها وأن كل ما يشاركها يسلبها وجودها ويهددها ويسطوا على عالمها والاستلاء عليها فمفهوم الغير عند سارتر او ما يعرف بالتواصل تظهر نقطة هامة في مذهبه في الصلة بين الذات وبين الغير هو ان الإنسان وليس شيئا والإنسان كائن تتنظم حوله الأشياء في العالم وهذا الإنسان الآخر ينظر إليه ولهذا كانت الرابطة الأساسية بيني وبينه في إمكانية أن ينظر إلي باستمرار أي في إمكان أن أكون بالنسبة له موضوعا فأصبح موجود للغير وبهذا تمضي نظرة الغير إلي أن تجعلني أعلو علوي أي سلب مني العالم الذي أنظمه فكل ما انا عليه يترتب تحت نظرة الغير [2] . فالغير يصفه نظرة على فوق علوي ومنه ينشأ قلقي على نفسي إذ أشعر تلقائيا أن إمكانياتي مهددة من جانب الغير ومن هنا قال سارتر في مسرحيته الجلسة السرية huis clos إن الجحيم هو الغي [3] .

وبالنسبة لسارتر لا يمكن أن تتحقق علاقة بين ذات وذات وحتى ولو كانت بالحب لأن

هناك حقد ، وأن جوهر العلاقة بين العلو ليس التألف ولكن الصراع [4] ، ومنه نفهم ان الغيرعند سارتر يعبرعنه بالصراع او ما يسمى بالجحيم فالغير يعتبر جحيم على الذات.

[1] جمال مفراج ، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات ، المرجع السابق ص 100.

[2] عبد الرحمان بدوي دراسات في الفلسفة الوجودية ، المرجع السابق ص 264.

[3] المرجع نفسه ، ص 267 .

[4] أحمد ملاح ، المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية ، رياض العلوم للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط 1 ، 2006 ص 178

موقف سارتر من التحليل النفسي :

يقف سارتر على أفكار التحليل تلك التي تنص على ان السلوك الإنسان يتطلب تفكيك الرموز والكشف عن هذه الأفعال ونسيان أهمية أي فعل [1] . وفي الوقت نفسه يتخذ سارتر موقفا نقديا لمحاولات الفرودية لشرح مبادئ فعال الحالة النفسية البشرية عن طريق اللاوعي وظواهر الفرد الانفعالية حيث كذلك إضفاء الحالة الطبيعية على الوضع النفسي والتي تحتفظ بوجودها في التحليل النفسي بسبب ان فرويد يتوجه نحو مقالة رمزيات اللاوعي [2] .

ومن هنا نفهم أن فريد صاحب التحليل النفسي الذي رآه أن التحليل النفسي يخضع إلى نوعين ألا وهما الوعي واللاوعي المنطقة الشعورية واللاشعورية التي توجد في السيكولوجية النفسية إلى أن يظهر لنا سارتر ما قدمه لهذه النظرية فهو يقرا ٍلا بالوعي وينفي اللاوعي .

أعاد سارتر النظر في مبدأ فرويد الأساسي الذي يلعب اللاوعي بموجبه دورا رئيسيا في نشاط الإنسان الحيوي وفي مفهومه ليس اللاوعي بل الوعي هو الذي يشكل جوهر الكينونة البشرية وكتب سارتر : كان من الأفضل الاعتراف صراحة بأن كل ما يجري في الوعي يمكن شرحه فقط من خلال الوعي نفسه وا ٍن المبدأ النظري لا يدرجه فقط في أساس بناء نظريته حول الانفعالات بل أيضا في دراسة الكينونة البشرية كماهي، ففي الوجود والعدم يؤكد سارتر بصورة خاصة على اليون بين التحليل النفسي التجزيئي اي الفريدي والتحليل النفسي الوجودي والذي يمكن في رفض الاخير للتصور والمفاهيم عن اللاوعي نقطة انطلاق لاستبعاد النشاط البشري وادراكه ويقول سارتر ان التحليل النفسي الوجودي يرفض فرضية اللاوعي فهو يرى في فعل النفسي فعلا مشاركا مع الوعي [3] .

---

[1] فريد سيغموند ، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة ، تر : زياد الملا ، درا الطباعة الجديدة ، دمشق سوريا د.ط ، 1997 ص 157.

[2] المرجع نفسه ، ص 158 .

[3] فرويد سيغموند ، التحليل النفسي ، الفلسفة الغربية المعاصرة ، المرجع السابق ، ص 157

فالوعي هو الذي يمكن في اساس النشاط البشري حيث ان تلقائية الوعي وحريته الذاتية تؤديان الى الكشف عن الطبيعة الوجودية حيث يسعى سارتر الى المزج بين منطلقي الوجودية والتحليل النفسي في دراسة الكينونة البشرية وضع منهج جديد قادر على ادراك مغزى الوجود البشري والكشف عن العلاقات الحقيقة الكينونة والوعي ، فلا جدال في ان سيكولوجية التحليل النفسي في الاول ما برز معنى الواقع النفسي اي انها اول ما اكد ان كل حالة شعورية تمثل شيئا اخر غيرها [1].

وخلاصة القول ان سارتر اعتبر اللاوعي شيء زائف لا يمكن اللجوء اليه وانتقده في هذه الفكرة ليس سارتر فقط بل جل الفلاسفة الوجوديين واقرو بوجود الوعي فحسب .

مارسيل :

فعلا لقد حققت فلسفة سارتر الوجودية من خلال مشكلة التواصل بين الانا والاخر تقدما هائلا ودراسة خاصة من طرف هذا الفيلسوف ولقد انحصرت عنده هذه الاشكالية في الوجود لذاته والوجود في ذاته.

وحول اشكالية التواصل هذا المفهوم الذي كان من المفاهيم التي كانت توجد جبريل مارسيل كذلك ، غير ان هذا الاخير كان يمثل طائفة الفلاسفة الوجوديين المؤمنين وسارتر كان يمثل طائفة الفلاسفة الوجوديين الملحدين .

فان ثمة مفاهيم اخرى تحتل مكانة كبرى في فلسفة المشاركة عند جبريل مارسيل الا وهي التواصل ، التلاقي والتفاعل بين الذوات والواقع ان الانا في ما يقول مارسيل لا يوجد الا بقدر ما ينظر الى نفسه على انه موجود للآخرين ومعنى هذا ان وجود الذات لا ينكشف

[1] جون بول سارتر ، نظرية في الانفعالات : سامي محمود علي ، عبد السلام القفاش ، مهرجان القراءة المكنية الاسرة ، ط1 ، 2001 ، ص 58

الا في اطار من التواصل الحي مع غيرها من الذوات وكلما نجحت في تحرير نفسي من سجن التمركز الذاتي تزايد وجودي في الواقع الفعلي [1] .

وعليه نجد ان التواصل عند مارسيل يتميز بالحيوية والتفاعل .

بحيث يعارض مارسيل سارتر في كتابه " الوجود والزمان " فيقول ان الذات ليست حقيقة مغلقة تحيا في عزلة شاقة ، اليمة بل هي حقيقة مفتوحة تدرك نفسها منذ البداية في عالم الاخرين وليس ما يميز الذات هو تفردها واستقلالها عن غيرها من الذوات بل هي قدرتها على التعبير عن نفسها امام الاخرين وكلما زاد شعور الذات بنفسها زاد وبالتالي شعورها نحو نفسها ونحو غيرها من الذوات . يبدو ان الاتصال الحقيقي بين الذوات لا يكاد يحدث الا في لحظات التلاقي [2].

[1] ابراهيم زكريا ، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ، ص 468

[2] المرجع نفسه ،ص469

ومن ما توصلنا اليه من نتائج :

1- وباختصار فان جميع الكائنات تكون ماهيتها سابق على وجودها في ماعدا الانسان فان ماهيته لن تكون سابقه على وجوده اذ ان الانسان فيها يقول سارتر مشروع وجود يحيا ذاتيا ولا يوجد في السماء المعقولات مثل هذا المشروع والانسان لا يكون لا بحسب ما ينويه وما يشرع بفعله وبهذا الفعل الحر الذي يختار به ذاته ماهيته بنفسه.

2- ويمكن كذلك ايجاز اراء سارتر السابقة في بضع كلمات بما ان الوجود الانسان اسبق من الماهية اذن ان الانسان حر في اختيار صفاته وخصائصه ولكنه يجب ان يلتزم في هذا الاحياء الذي سوف يكون اختيارا لا انسانيا جمعاء ومن هنا ارتبط بالحرية والاختيار الشعور بالمسؤولية وما يترتب عنه من قلق هدفه البناء والعمل وهكذا اصبح الانسان محكوما عليه بالحرية وبكل ما يترتب عنها من نتائج لا يستطيع ان يتخلص اطلاقا .

3- الحرية شرط لازم للعدم

4- الحرية ألانسانية هي مثل الوجود السابق على الماهية .

5- القلق عند سارتر جزء من عمله وشرط لقيامه.

6-كذلك اعتبر أن اكتشاف الذات مرتبطة بذوات اخرى ألا انه يعتبر الاخر عائق بنسبة له فهو يسلب حريته.

الفصل الثالث :الفلسفة الوجودية و أثارها

المبحث الأول : المنهج الظواهري كمنهج للوجودية

المبحث الثاني : رهانات و مألات الفلسفة الوجودية

المبحث الثالث :نقد و تقييم

من المتعارف عليه أن ّ الفلسفة الوجودية من بين التيارات الفلسفية التي ظهرت في القرن 20، فقد جعلت من الإنسان وعام حياته موضوعا لفلسفتها، وذلك إنطلاقا من التجربة الحية المعاشة. ولقد نشأت كرد فعل ضد الفلسفات العقلية، هذا ما تتفق عليه بكل معانيها، ورغم إختلاف ممثليها فنقطة البداية في الفلسفة الوجودية هي التجربة العينية التي يعانيها الإنسان وا ٍلى جانب هذا نستطيع القول أن الوجودية تأثرت بعدة فلسفات من بينها المنهج الظواهري الفينومينولوجي. فلقد تطورت رابطة وثيقة بين اللونين من الفلسفة الوجودية ومذهب الظاهريات التي قامت عليها معظم الفلسفات الوجودية، فالظاهرية كما سوف نرى ترتكز على الشعور أي وعي الإنسان مهما تكن درجات هذا الوعي، ونستطيع القول أن الفلسفة الوجودية فينومينولوجية بقدر ما هي وجودية، وفي هذا الصدد يظهر أن الفينومينولوجيا وصلت على سارتر والوجودية بصفة عامة لكنها أخذت بعدا جديدا، ومن هذا كيف طبقت الوجودية المنهج الفينومينولوجي في فلسفتها وما طبيعة العلاقة بين الفلسفتين ؟.

وانطلاقا من هذا يمكننا إعتبار المنهج الظواهري كمنهج للوجودية، ومن بين الفلسفات الفينومينولوجية التي أثرت في الفلسفة الوجودية فلسفة هوسرلوميرلو بونتي. لقد أدركت الوجودية أن الفينومينولوجيا هي مبدأها وانطلاقتها، فلقد أخذت من المنهج الظواهري عند هوسرل عدة مبادئ في إنشاء حقل فلسفي فينومينولوجي وجودي خاص بها، وميرلو بونتي هو الآخر كانت له بصمة، بفضل فلسفته الظواهرية في التأثير على الفلسفة الوجودية بشكل كبير على سارتر، فآمن هو الآخر بالوعي والخبرة المعاشة، وبعد التطرق إلى المنهج الظواهري كسبيل للمنهج الوجودي، يجب ذكر رهانات وا ٍيجابيات الفلسفة الوجودية، ويظهر ذلك من خلال محاولتها لدراسة الوجود الإنساني العيني والإهتمام به وبإشكالية التواصل بينه وبين الآخر.

فلسفة سارتر الوجودية كانت تعطي إهتماما كبيرا للتواصل، لكنها أخذت بعدا آخر عند هابرس والمدرسة الفرنكوفونية عامة تحت ما يعرف بالتواصل العقلاني، فالتواصل عنده هو أهم جانب في كل النشاطات في عالم الحياة، وهنا يمكن للأفراد أن يحصلوا على إعتراف بصحة أقوالهم، فوجد أن طبيعة اللغة بالذات باعتبار أنها تواصل و تفاهم، يعني أن المشاركين وصلوا إلى نتيجة واتفاق وهذا ما يعرف عند هابرس بـ "الإعتراف الذاتي المتبادل".

ولعل أهم ما يعطى كذلك للوجودية طابع إيجابي موقف سارتر من الثورة الجزائرية، فلقد كان له أثر إيجابي كفيلسوف الثورة الجزائرية، مونه ساهم في الوقوف إلى جانب الشعب الجزائري في هذه المرحلة، وكتب عن ذلك عدة كتابات، أما عن المآلات جاءت كتجاور للفلسفة الوجودية، خاصة مع البنيوية والتفكيكية، البنيوية هي نقيض الوجودية وذلك بقدر ما تحاول إراحة الشعور الإنساني عن مركزيته ومكانته وأهليته لتجعل منه مجرد انعكاس لآليات النسق اللغوي الحامل له، وأصبحت اللغة هي التي تميز الفلسفة المعاصرة، وأصبح الإنسان رمزا لغويا، وحينما يصل بنا المطاف إلى التفكيكية نكون قد خرجنا من نطاق البنيوية وما تعتمده من قواعد صورية عامة تقوم عليها علاقات التوازي بين الأنساق لندخل إلى عالم الشتات والتناثر، فالتفكيك كما يفهمه ديريدا ومعظم فلسفات الإختلاف هو تفويض للمنطق الغائي والإستمراري الذي قامت عليه الميتافيزيقيا الغربية منذ أفلاطون حتى هيدجر مرورا بهيجل وهوسرل حتى سارتر، وبعد ذلك نصل أهم الإنتقادات التي وجهت للوجودية بالرغم من صمودها في الفلسفات المعاصرة.

المبحث الأول: المنهج الظواهري كمنهج للوجودية

لقد شهد مطلع القرن 19 تطورا على مستوى الفلسفة الغربية وذلك من خلال المذاهب والتيارات التي ظهرت في هذه الفترة، ونجد في مقدمتهم الفلسفة الفينومينولوجية أو المنهج الظواهري، فلقد أحدث هذا المنهج ثورة كبيرة وتأثيرا على عدة فلسفات.

الظواهرية هي علم وصف الظاهرة وصفا مستقلا عن الوسائط المادية التجريبية، إذ يعتمد على تحليل الظاهرة تحليلا عقليا مبنيا على القصدية في الشعور المرتكز على التتالي في عملية التحليل، كما أنه يتحد بدور الشعور المحضي أو الخالص، وكما جاء في الموسوعة العلمية الفينومينولوجية، تتعلق عموما بدراسة وصفية للمعطى الظاهري لأجل تشكيل صورة مجردة، وهذه الوظيفة ترتبط بضرورة تحديد الشروط العامة للظاهرة باعتبارها نفسها تمثل بعدا جوهريا للكائن[1]. وتأخذ الظاهرة في الفلسفة على عدة معان، فالظاهرة هي الواقع الخارجي المؤثر في الحواس، هي الواقع النفسي المدرك بالشعور كالظواهر الإنفعالية[2].

ونتيجة انتشار الفينومينولوجيا في الأوساط الفكرية، فقد أثرت في كثير من التيارات الفلسفية والأدبية كالوجودية، فتكو ّن ما يعرف باسم علة الظواهر الوجودي Phénominologie، ويتمثل في استعمال منهج يعمل على وصف ما يحيط بالذات من شروط واقعية تحدد وجوده العيني أو ما سواه[3].

أي أن فلاسفة الوجودية على الخصوص أخذوا بالمنهج الفينومينولوجي والواقع أن المنهج الفينومينولوجي ما هو متناول للوعي ألا وهو الموضوع.

---

[1] هشام شرابي، أوراق فلسفية، منتدى سور الأزبكية، العدد 07، 2002، ص 50.

[2] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج02، دار الكتاب اللبناني، بيروت،لبنان ، د.ط، 1980، ص30.

[3] المرجع نفسه، ص62.

من هذا نرى أن الفينومينولوجيا تريد أن تقتصر نظرتها على الظواهر المعاشة حتى تقف بطريقة نقية خالصة على حياتها الخاصة دون التقيد بأي حكم سابق حول طبيعة العالم الخارجي، نتخطى التأويلات والتفسيرات من أجل وصف خبراتنا المعاشة [1].

إدموند هوسرل :

لقد حاول هوسرل* من خلال الفلسفة الظاهرية أن يقدم في مستهل القرن 19 تحليلات لفكرة الظاهريات والمنهج الظاهري، ويقصد بها وصف وتحليل للأحداث التي تقع على هيئة تمثل وحكم ومعرفة، ومهمتها الكشف عن العالم الظاهري بكل دقة وأن يصف العالم والظاهرة كما يعرفهاهيدجر في كتابه "لوجود والزمان"، وأشار إلى أن الظاهرية تعني البحث عن معنى ما يظهر من الناحية المنهجية الخاصة بالظاهريات[2].

إسم الظاهرية إذن مأخوذ من الظاهرة، والظاهرة ما يواجه المرء تلقائيا في الإدراك العادي الذي ترافقه فلسفة الظاهريات عند هوسرل هي فلسفة وصفية.

بالتالي، هوسرل هو مبتدع هذا المنهج، هو أولا يرفض التجريد الفلسفي التقليدي الشخصي وينزع ثانيا نحو الوصف الظاهري لحقائق الأشياء كما شهدها الوعي الشخصي، ولذا فنقطة البدء دائما في الظاهرية هي الظاهرة نفسها، والظاهر إذن هي المعطى المقدم للوعي بصفة مطلقة، وهوسرل الذي حدد في فلسفته بالعودة إلى وصف العالم الذي يعيشه والواقع أننا لا نتبين وحدة أجسادنا التي نعيش بها دون تبين وحدة الأشياء . ويتقدم العالم الخارجي بكل

[1] ابراهيم زكريا ، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، د.ط، د.س، ص 334

* هوسرل: فيلسوف ألماني ولد سنة 1859بإقليم مورافيا، درس الرياضيات، إشتغل أستاذا بجامعة فرايبورج، وهو مؤسس المذهب الفينومينولوجي، ينظر: هوسرل إدموند ، الأزمة الأوروبية، تر: إسماعيل مصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان ، ط1، 2008، ص15. العدد 07، 2002.

[2] عبد الفتاح الديدي ، الإتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 1985، ص18.

الأشياء التي يتضمنها إلى الحواس كوجه مألوف نفهمه[1]. ومن هذا نفهم أن أهم ما يوصف به هذا المنهج هو أنه يهدف إلى أسلوب خاص بالشعور وبالوعي الذاتيين، وذلك كون الذات هي الحقيقة الضرورية الأولى الموزعة في العالم، لذلك العالم لا ينفصل عن النظرات الذاتية الموجهة نحوه.

فنقطة البدء الفلسفي الصحيح هي الإنتباه إلى الشعور أو الذات كما فعل ديكارت وكان هوسرل يسمي الفلسفة أحيانا "علم الشعور"، إن الشعور هو دائما شعور بشيء، إذ لا معنى لفعل دون أن تكون هناك أفكار، ولا معنى لرغبة دون وجود أشياء كموضوعات رغبتي، وتلك الرغبات هي محتوى الأفعال الشعورية، والأفعال العقلية وا إصدار الأحكام يسمى هذا الموقف القصر والتوجه Intention، وهو خاصية أساسية للشعور، فالإنطباعات الحسية جزء من ذلك المحتوى، لكن من حيث ارتباطه بالعالم الخارجي، وا إنما من حيث صلته بالشعور[2]. لأنه لا تميز بين الظاهر والحقيقة في الشعور وأفعاله وحالات حقيقتها هي نفس ظواهرها.

فلقد أعلن هوسرل في مرحلة متطورة من تفكيره أنه لا يرفض الظو اهر بالمعاني السابقة وا إنما ينظر إليها نظرة جديدة منهج الظواهر إذا أردنا صياغة هذا المنهج كما أراده هوسرل في خطوات محددة على النحو التالي أو لا البدء بقضايا موضوعية نقبلها جميعا والتخلص من أي فرض سابق، ثانيا، إلتماس القضايا اليقينية في الشعور وأفعال الذات وخبراتها وثالثا، تحليل الأفعال الفعلية كخبرات موجهة وهي أفعال شعورية رابعا وصف الماهيات وهنا نريد وصفا يوضح ما أمامنا ويحلله[3].

يمكننا القول إذن، أن المنهج الظواهري الذي اصطنعه هوسرل يؤدي إلى نظرية

---

[1] عبد الفتاح الديدي ، الإتجاهات المعاصرة في الفلسفة ، المرجع السابق ، ص17.

[2] محمد زيدان، مناهج البحث الفلسفي، حامعة بيروت العربية، بيروت، لبنان ، د.ط، 1974، ص، ص 86،67.

[3] المرجع نفسه ، ص69.

أنطولوجية وجودية مختلفة وهي نظرية أنطولوجية تلتمس الوجود الحقيقي أي وجودي كذات، أو الوجود المطلق في الذات وخبراتها الباطنية وما يسميه ظواهر هو حقائق وظهورها هو حقيقتها.لقد اهتم هوسرل في كتابه "تأملات ديكارتية" وفي كتابه "المنطق الصوري الترنسندنتتالي" بدحض التوحدية، إعتقد أنه توصل إلى ذلك بمجرد إثباته أن الإستعانة بالآخر شرط ضروري لتشكيل عالم ما.

فالآخر ليس حاضرا في العالم كظهور عيني فحسب، بل أيضا كشرط دائم لوحدة هذا العالم وعناه. وبما أن الأنا النفسي الجسدي متزامن مع العالم، فهو جزء من هذا العالم ويخضع معه للردّ الفينومينولوجي، فيبدو الآخر ضروريا لتكوين هذا الأنا[1].

وهكذا ينكشف الآخر من حيث أنه المرجع الذي يحاول ويعود إليه فلسفة الظواهرية ، فلسفة ماهيات في صميمها، وهذا ما نادى به هوسرل.

فأناي الأمبريفي والأناالأمبيريقي للاخر يظهر أن الوقت نفسه في العالم والآخر من حيث هو دلالة عامة يبدو ضروريا لتكوينالأنا لديّ ولديه، إن هوسرل قد حافظ على الذات الترنستنتتالية التي تختلف عن الأنا الأمبيريقي وتشبه كثيرا الذات عند كانط.

فإن حقيقة وجود الآخر تقاس بمعرفته هو بذاته وليس بمعرفة أنا به إن ما علي الوصول إليه إنما هو الآخر[2].

وذلك يفترض في الواقع أن أتماهى بالآخر في داخلانيتي فنجد هنا التمييز المبدئي بين الآخر وبيني وهو لا يصدر عن خارجانية أجسادنا بل من كون كل منا موجودا في داخلانيتيومن عدم إمكانية حصول المعرفة الصحيحة لهذه الداخلانية وا ٍلا فيها مما يحول مبدئيا دون أي معرفة بالآخر كما يعرف نفسه أي كما هو، لقد أدرك هوسرل هذا

[1] جون بول سارتر، الكينونة والعدم بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نقولامتيني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص225.

[2] المصدر نفسه، ص226.

الأمر بأنه يعرف أكثر بأنه غياب وذلك كما يتكشف لنا عبر تجربتنا العينية[1].

الفينومينولوجيا إذن هي منهج وصفي هدفها إدراك الماهيات في التصور، ولذلك قام هوسرل أولا بردّ العالم الخارجي في صورته الطبيعية إلى الذات والأنا التي هي في حقيقتها مثلالشعووهذا ما أسماه عملية الردّ الذي جعله نوعين ردّ ما هوي ورد متعالي[2].

ما يتبين لنا حسب مفهومنا أن المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل يمتاز بخاصية الوصف والشعور إنطلاقا من الذات نحو العالم.

إذ يقر هوسرل بأن من بين كل الخبرات هناك خبرات قصدية فمن حيث أنها وعي حب وتقدير بشيء ما فإنه يقول إنها خبرات ذات علاقة قصدية، مع ذلك الشيء وحين نطبق على هذه الخبرات القصدية نصل من جهة إلى إدراك الوعي باعتباره نقطة علاقة خالصة للقصدية[3].

إن العلاقة القصدية بين الوعي الخالص والموضوع القصدي، وهنا تظهر الحقيقة كلها أنها تيار من الخبرات باعتبارها أفعالا خالصة للوعي، فالوعي الخالص الذي يسمى كوجتو حين يتحقق ويعمل بالفعل ليس ذاتا حقيقية وما أفعاله إلا علاقات قصدية ، ويختزل الموضوع غلى أن يصبح مجرد معطى إلى هذه الذات[4].

وبعد إنجاز الإيبوخي والإرجاع الفينومينولوجي تبقى مهمة الفلسفة المطروحة على الفلسفة الفينومينولوجية فهي تفسر كيف يتوصل الوعي إلى الإعتقاد بوجود موضوعات متعالية عليه أي كيف يتخطى دائرية الداخلية وينسب للموضوعات في العالم وجودا قائما

[1] جون بول سارتر، الكينونة والعدم بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية المصدر السابق، ص227.

[2] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط01، 1973، ص110.

[3] عبد القادر تومي ، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، كنوز الحكمة، الجزائر، ط1، 2011، ص153.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بذاته، والإختزال الفينومينولوجي الذي يرد كل شيء إلى "الأنا" لا يمثل فعلا إنكاريا بل الإنشغال الشامل الذي ينطبق على علاقتنا بالعالم[1].

فالظاهرة هي المعطى المقدم إلى الشعور بصفة مطلقة، لذلك فإن فكرة هوسرل عن الإحالة العالم الخارجي هذه تلعب دورا أساسيا في كل الفلسفات الظواهرية وفروعها[2].

ومن هذا كله يتبين لنا أن مهمة الفلسفة أصبحت في المذهب الظاهري إختبارا للظاهرة في إشاراتها الموضوعية وفي إحالاتها المتبادلة مع العالم الخارجي، أي أن مهمتها أصبحت دراسة الظاهرة وسط التبادل الذي هو أساس الشعور المنصب نحو الموضوع.

لذلك وكما قلنا سابقا، يمكننا أن نشير إلى صلة الوجودية بالظاهريات كون الوجودية طبقت المنهج الفينومينولوجي الذي وضعه هوسرل وطبقه هايدجر، غير أن إمتياز سارتر يتجلى في أن الفينومينولوجيا عنده تحولت من القصدية الهوسرلية إلى الوجود العلمي بالمعنى الهايدجري ومن ثم استطاع سارتر أن يقيم أنطولوجيا أي علم الوجود على أساس المبدأ الفينومولوجي للقصد دون أن يقف عند الوعي كما فعل هوسرل، ذلك لأن إتجاه الوعي عند سارتر إلى الموجودات التي يعيها إنما هو تأكيد للانا الواعي وفي الوقت نفسه تأكيد لأشياء الخارجية يقول سارتر إن الفينومولوجيا هي دراسة الظواهر لا الوقائع[3].

إلا أن سارتر لم يقتصر على إتباع هذا المنهج في حدود ضيقة بل حاول من خلال هذا المنهج القيام بدراسة شاملة للوجود وا ٍنما استهدف من وراء الدراسة ان يتوصل إلى الحكم على الوجود الإنساني بما هو كذلك أي أنه أراد أن يقيم أنطولوجيا تتناول مقومات الوجود

---

[1] هوسرل إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي أنقرو، مركز لدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ، ط1، 2007، ص40.

[2] عبد الفتاح الديدي، الإتجاهات المعاصرة في الفلسفة، المرجع السابق، ص27.

[3] علي حنفي محمود، قراءات نقدية في الوجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، د.ط، 1996، ص30.

الإنساني بصفة عامة لا مجرد وصف الوجود الفردي[1]. ومن هنا يتبين لنا أنه بالفعل مارس سارتر المنهج الفينومولوجي في فلسفته الوجودية لكنه أعطاها بعدا آخر ألا وهو أنه أعطاها ميزة الوجود الإنساني العام.

حقا إن الوصف الفينومولوجي للوجود الإنساني عند الوجوديين يؤلف فلسفة أنطولوجية جديدة موضوعها الوجود الإنساني وحسب، وهو وجود له مقولاته الكاشفة عنه كالقلق واليأس واللامعقول والخجل[2] .

أما عن تفسير سارتر للقصدية، كونه تبني المنهج الفينومولوجيووظفة في الفلسفة الوجودية، فقد كان له موقف من هذا كذلك. فإن ظهور الفينومولوجيا في ألمانيا ومع ذيوع صيتها في أوروبا دفعت سارتر في عام 1933 م إلى السفر لألمانيا وذلك لدراسة هذا العلم الجديد. لم يلتقي سارتر بهوسرل إلا أنه تعامل مع الفينومولوجيا كمنهج أكثر منها فلسفة، وسارتر لم يسلم كليا لأفكار هوسرل فأعاد صياغة البعض منها برؤية وجودية أنطولوجية، والهدف هو تأسيس علم وجود خاص به.

فعلى سبيل المثال فإن سارتر لا يرى في القصدية إلا أخبار أعلام بأن الوجود يكشف عن نفسه فيقول أن القصد المتبادل يعني أن التعالي هو البناء المكون للشعور يولد محمولا على وجود يكشف عن نفسه من خلال القصدية[3].

إن الفينومولوجيا تلتزم الصمت عندما تدرس الظواهر في الشعور، فتقدم وصفا لها فقط أي أنها تعلق الحكم عليها، وهذا أحد أسس المنهج الفينومولوجي المهمة ويسمى بالردّ الظاهري الفينومولوجي وهناك أساس آخر يشترك في بنيان المنهج الفينومولوجي وهو الرد

[1] علي حنفي محمود، قراءات نقدية في الوجودية سارتر المرجع السابق ، ص31.

[2] المرجع نفسه، ص32.

[3] عبد الرحمان بدوي، درسات في الفلسفة الوجودية ، المؤسسة العربية لدراسة والنشر،بيروت، لبنان ، د.ط ،1980، ص65.

المتعالي الذي يعتبر موضوع المعرفة وعيا خالصا متعالي اي متجاوز من الموضوعية إلى الذاتية الظواهرية، تركت تأثيرا هائلا على مارتن هايدجر وجون بول سارتر في سعيهم لإقامة علم وجود خاص لكل واحد منهم[1].لذلك نجد كل الفلسفات الوجودية تشترك في أنها كانت تنطلق في دراستها من الذات الإنسانية.

وعلى الرغم من أن الفلسفة الوجوديةقد جاءت بعد الفينومينولوجيا في الترتيب الزمني وأن الوجودية إشتقت معظم مبادئها وأكثر عناصرها من فلسفة الظاهريات، فإن هذه الأخيرة هي تعد آخر صور التطور الفلسفي لما تحدد على يدها القراءات التي لم تكن معروفة من قبل، وأول فيلسوف وجودي تتلمذ على يد هوسرل هو الفيلسوف الألماني هايدجر، كان تتلمذ عليه روحيا من بين الفرنسيين موريس ميرلو بوني والذي كان الواصل الحقيقي لهوسرل ومن أشد الفلاسفة تأثرا باظواهرية في أسلوبه وفي تفكيره الفينومينولوجي جون بول سارتر الذي كان أكثر ميلا إلى أسلوب التفكير الوجودي[2].

لذلك نمثل الظواهرية لحظة هامة للوجودية بصفة عامة، ووجودية سارتر بصفة خاصة كونها وصلت وطبقت بفضل ممثليها أمثال هوسرلوميرلو بونتي على أرضية الفلسفة الوجودية.

موريس ميرلو بونتي :

لقد كان ميرلو بونتي صاحب مشروع فلسفي واسع ملتحم بفلسفة الظاهراتية لذلك كان له دور هام في الفلسفة المعاصرة عامة والفلسفة الوجودية خاصة.

[1] محمد علي عبد المعطي، تيارات الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1955، ص ، ص 262-263.

[2] عبد الفتاح الديدي، الإتجاهات المعاصرة في الفلسفة، المرجع السابق، ص52.

ولقد اعتاد كثير من مؤرخي الفلسفة المعاصرة إلحاق إسمميرلو بونتي بإسم سارتر وعلى أنه مجرد تابع من أتباع الوجودية الفرنسية، واهتم سارتر بفلسفة ميرلوبونتي فحاول اكتشاف العناصر الوجودية في هذه الفلسفة، فهو أقرب الفلاسفة للمدرسة الفرنسية جميعا إلى الفينومينولوجيا، مضى إلى فينومينولوجيا الخبرة والوعي آملا من وراء هذا التحليل الفينومينولوجي الكشف عن الطابع المفتوح للخبرة البشرية بصفة عامة[1].

فإن ميرلو بونتي بحث على تحديد ملازمة علاقة بجسدنا وبالآخرين في العالم، كما أن فلسفته هي تجريبية وهنا له علاقة بسارتر والوجودية عامة[2].واذ يقول سارتر أنه حينما يتحدث عن كوجتو فردي ينكشف فيه وجود الذات من خلال الفكر بل هو يتحدث عن كوجتو وجودي مع الآخرين بل إن العالم ليس هو ما أتعقل بل ما أحياه وأنا حين أقول أنني معلوم أمام العالم فإنني بذلك اشارك في هذا العالم [3].

إن ميرلوبونتي ربط بين الأنا المفكر بالوجود الفعلي الذي هو وجود مع الذوات الأخرى والعالم أي يربط الأنا بالآخرين وا زالة الخط الفاصل بين الوعي والعالم، إن الأنا في الكوجتو الجديد ليس هو الأنا المفكر فيكوجتو ديكارت ولا هو الأنا المتلقي عند هوسرل وا نما هو متجسد في العالم وهذا هو التصور الذي نجده عند اغلب الفلاسفة الوجوديين وأنه عندما يكون الشيء موجود تكون الظاهرة موجودة[4].

وفي هذا الصدد يتحول مع ميرلو بونتي الأنا المفكر إلى أنا متجسد في العالم فأنا وعي متجسد مع ذوات أخرى اعيش معها ومع الاشياء اي تربطني علاقات معرفية وجودية مع العالم، فينومينولوجيا الوجودية عند ميرلو بونتي أصبحت تعطي الأولوية إلى الإنسان

---

[1] ابراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص516.

[2] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية إرتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت–لبنان، ط1، 2009، ص76.

[3] المرجع نفسه، ص77.

[4] محمد بن سباع، الفلسفة الفينمينولوجية الوجودية عند موريس ميرلو بونتي، أبن التديم للنشر والتوزريع، بيروت–لبنان، د.ط، د.س، ص29.

ومفهومه الحقيقي كوحدة بين النفس والجسد من جهة وكوجود في العالم من جهة أخرى[1]. وحسب ميرلوبونتي يظهر كذلك أنه يتوقف وعي وجود أنا أخرى على تجربتي الخاصة بالجسم في الأشياء إلى هذه التجربة أدرك أن طريقة ظهور بعض الأجسام لا يمكن أن تفهم إلا إذا كان جسد أنا آخر قد تمظهر فيها[2].

إن ميرلوبونتي يتجاوز الذاتية والموضوعية ويفهم الذات باعتبارها الذات الفينومينولوجية التي يمكن التعرف عليها من خبرة مشتركة مع الأشياء والآخرين، فالفنان لا يتعرف على أسلوبه الخاص في التعبير إلا من خلال إحكامه المستمر بالعلم أو بموضوعات الإدراك ومن خلال الآخرين كذلك، إنني برؤية اللون أتقدم نحوه كما يقترب هو مني بحيث يحدث نوع من تبادل الأماكن وهنا تضيع الذات في المحسوس الخالص وينفذ المحسوس الملون إلى الذات[3]، وهنا نفهم أنه يصبح البراني أي الخارجي جوانيا وأما الجواني يقذف إلى الخارج وهنا لا يرى هذا الرسام العالم بل يترك العالم مرئيا من طرفه.

من هذه الخاصية تأتي خاصة أخرى وهي الرؤية هذه الأخيرة عند ميرلو بونتي وليست فعلا ذهنيا وإنما هي فعل للجسد أو البدن، فالجسد في نظر ميرلو بونتي مقولة أنطولوجية أساسية.

فالجسد ليس شيئا معروضا ليشاهد وليس أمامي لأنه ليس بإمكاني أن أضعه أمام نظري، فلكي يكون في مقدرتي ذلك يجب أن أمتلك جسدا آخر لكي أدرك وأرى جسدي. وفي إستطاعة الذي يسكن الجسد الإحساس بأن كل ما في الخارج يشبهه لذلك كان ميرلو بونتي يقول: "الجسد هو مركبة الكائن في العالم[4].

---

[1] محمد بن سباع، الفلسفة الفينمينولوجية الوجودية عند موريس ميرلو بونتي المرجع السابق، ص30.

[2] بيتر كترمان و آخرون، أطلس فلسفة، تر: جورج كتوره، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص201.

[3] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول ارتقاء الوعي بالواقع، المرجع السابق، ص98.

[4] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول ارتقاء الوعي بالواقع المرجع السابق، ص99.

فتعد فلسفة ميرلوبونتي فلسفة مهمة في تطور فينومينولوجيا، وفي فهم تطبيقاتها على تصور الإدراك الإنساني موجودا في محيطه المحسوس وكل إختبار لسيكولوجية الجسد والتدقيق في السلوك في علاقته بالتواصل الوجودي بين الأنا والآخر تلك هي خلاصة النظرية الفلسفية التي كانت موضوع تحليل في كتاب فينومينولوجيا الإدراك[1]. فالإدراك الحسي هو دائما متجسد وهنا يؤكد ميرلو بونتي أولية التجربة المعاشة، ولذلك تظهر فينومينولوجيا الإدراك كيف تتكون علاقتنا بالعالم، وهذا تأكيد للعلاقة الوثيقة للوعي بلاجسم.

إذ يخلص ميرلوبونتي إلى ابستيمولوجيا تتميز بتحليل التواصلية بين الإدراك والجسد والعالم وما لبثت هذه الابستيمولوجيا أن أسست لأنطولوجيا تصف حالة الوجود كقلق وتشقق بل كحالة من القصد، تتقدم نحو ثراء العالم باندماج الموقف الإنسانية في صناعته، لتكون الممارسة الفينومينولوجية عند ميرلو بونتي متميزة تمكن من الوصول إلى نتيجة إيجابية فيما يخص الوجود الإنساني تختلف عن تلك التي وصل إليها صاحب الوجود والعدم[2].

وفي مقدمة كتابه فينومينولوجيا الإدراك الحسي يؤكد ميرلوبونتي تأثير هوسرل على فلسفته الخاصة وا ٍن المشروع الفلسفي لميرلو بونتي أخذ قاعدته المنهجية من ينومينولوجياهوسرل وهو يبين من خلال مؤلف هذا أنه يتعين وصف الظاهرة بالمعنى

وعلاقتها المتراتبة بين الأنا والآخر ثم العالم[3].

لذلك يجب ذكر أهم مميزات الممارسة الفينومينولوجية عند ميرلو بونتي إنطلقميرلوبونتي في تحليل الإدراك الحسي من هوسرل غير أن هذه الإنطلاقة لم تكن تطابقا كليا مع أوليات الفينومينولوجيا، إذ يخلص ميرلو بونتي إلى أسس إستيمولوجية خالصة يرفض فيها الأنا

---

[1] المرجع نفسه، ص111.

[2] المرجع نفسه ،الصفحة نفسها

[3] جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ،ط1، 2008، ص75.

المتعالي لهوسر ل ليكون الوعي وجودا غير منفصل عن الجسد أو وجودا جسديا ملتحما بالعالم[1].

ومن هنا وكما سبق لنا القول أن ميرلو بونتي قام بتطوير التطبيقات الفينومينولوجية ليحل مشكلة الوعي في تجسده أي يكون هناك تواصل وا ٍلتحام بالجسد والعالم ومن ثم قام كذلك بتجاوز الأنا المتعالي التي جاءت بها القصدية الهوسرلية.

بالتالي إتصال الوعي بعالمه ويمكننا من فهم الوجود الإنساني بوصفه وجودا في العالم[2]. كانت له ممارسة أخرى للفينومينولوجيا لم يقبل تلك الأنا الهوسرلية. فلقد طور دروبا جيدة داخل هذه الممارسة، لقد أعاد ميرلو بونتي تأسيس الفينومينولوجياإستيمولوجية عندما بين أن الوعي في حد ذاته ولذلك ينقد جون بول سارتر الذي لم يستطع إستيعاب العلاقة بين الوعي وموضوعاته كما تمثلها فرضيا الفلسفة، فميرلوبونتي يبين أن الإدراك يجمع بين المرئي واللامرئي ويحضر في خبرتي المعيشية فهو يؤسس إيبستمولوجيافينومينولوجية يحضر فيها الجسد باعتباره أولية معرفية وجودية[3].

وهنا يظهر لنا أن ميرلو بونتي يرى بأن الجسد يلعب دورا مهما في الوجود وبأنه كما قال لا ينفصل عن الوعي ولا يوجد تعارض ومواجهة بينهما فإن فلسفته الفينمينولوجية ترتكز حول اعتبار الجسد لحظة ضرورية في سبيل إكتمال وظهور الفعل الإنساني، فهذه تحدد الدور الإيجابي للجسد ومنه العلاقة الجسدية بين الأنا والآخر تتكون وتتخذ شكلا إيجابيا.

[1] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي ومقاربات فلسفية حول جدلية إرتقاء الوعي إلى الواقع، المرجع السابق، ص111.

[2] المرجع نفسه ، ص112.

[3] المرجع نفسه ، ص115.

وكما سبق لنا القول قد كان ميرلو بونتي يميز في كتابه "فينومينولوجيا الإدراك الحسي بين الجسم الفينومينولوجياالظاهراتيCorpphenomenal أو الجسم الذاتي. والذي هو ملكيتي وأناي في الوقت نفسه وبين الجسم الموضوعي Corp Objectif وا ٍن الجسد إذن هو الإسم الحقيقي لهذه الوحدة بين الجسم الظاهراتي (الجواني، المظلم، الغامض والجسم الموضوعي والحقيقة أن هذه الوحدة ليست ممكنة إلا لأن الجسم والأشياء من عائلة واحدة والإنتقال من جسم موضوعي إلى جسم فينومينولوجي[1].

وهنا ميرلو بونتي يكرر ويقول أن الجسد هو محور العالم وأن هذا الكتاب يبين لنا الميزة الوجودية لهذه الفلسفة وأنه ما يميز ويعزز قيمة هذه الفلسفة الميرلوبونتية هي إقتناعها كما قلنا بالقصدية الهوسرلية. ويبين لنا أيضا أن هناك علاقة ترابطية تربط الأنا بالجسد.

تتمايز فلسفة ميرلو بونتي عن غيرها من فلسفات الوجود مثل السارتريةوالمارسيلية بتجلي آخر للوجود وبوصف أحوال وجودية ظاهرة لميرلو بونتي ولم تظهر لسارتر ومارسيل وهي أحوال التقلب بين الوجودي في صلة المتبينة بالبدن ويظهر ذلك من خلال التأسيس لكوجيتو الجسد أي انتقال من الذات إلى الآخر إلى العالم[2]

وهنا يتبين لنا أن ميرلوبونتي قدم لنا طرح معايير للفينمينولوجيا أو الظواهر كونه أسس لكوجيتو الجسد واعتبر الجسد هو المركز وهو محور العالم.

أليست القصدية الميرلوبونتية والكامنة في الإدراك الحسي لها القدرة على إختراق الجسد لتنجز أفعالها في صلاتها بالعالم المعيشي الذي هو أيضا تجربة للخبرة الإنسانية في عمقها الوجودي، إن هذا العالم هو الذي ندركه وهو مجال تتجلى فيه أفكار الإنسان وتتحقق فيه

[1] جمال مفرح، الفلسفة المعاصرة ، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، د.ط، د.س، ص84.

2 مونيس بخضرة ، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية إرتقاء الوعي ألى الواقع ، المرجع السابق ، ص 112

إدراكات، ومادام هذا الإنسان موجودا في العالم فهو يتعرف على نفسه داخله والحقيقة التي يبحث عنها كاملة فيه وسيمكن وصف الوجود الإنساني الذي تتقمصه الظواهرية من الكشف عن صميم التجربة الإنسانية في تقبلها الحالي والمعالي[1].

لقد كان ميرلو بونتي شغوفا إلى حد كبير بعيد بفينومينولوجياهوسرل وردد بإعجاب كبير عبارته المشهورة التي يؤكد فيها أن الذاتية المتعالية هي نوع من البينذاتيةIntersubjectiviste لأن الكائن لا يتكلم الا من خلال الآخرين وحينما تتكلم الذات فإنها تكون بالنسبة لوعيها الخاص شخصا آخر وعندما نشرع في الفهم فإنها تكون تصبح عاجزة عن معرفة من المتكلم ومن المستمع لأن وجود الآخر ليس فقط شرطا لإمكانية الكلام بل هو ضرورة من أجل تحقيق الفهم وهنا يصبح كل منهما مستمعا ومتكلما في ذات اللحظة[2].

غير أن الفيلسوف الظواهري في تركيزه بشكل حصري تقريبا لاعلى مستوى الكلام كتجسيد اللغة غير قادر على تقديم تفسير مرضي حول كيفية الإنتقال من عبارة أنا أتكلم إلى حقيقة أن شخص آخر يتكلم إن الإدعاءالسارتري المعتاد بأن المتكلم لا يلزم عليها الإقرار بأننا نحن نتكلم بفشل في أن يظهر لنا كيف نحن، ذلك لأن الفلسفة الظواهرية بما فيها ميرلو بونتي تجد صعوبة كبيرة في التغلب على الآخر[3].

ويعبر هذا في كتابه المرئي واللامرئي بقوله: "وكلمات الآخرين تجعلني أتكلم وأفكر لأنها تحلق في داخل آخر غيري..وتؤلف كلمات الآخرين تجعلني أرى فكري من خلالها"وا ٍن الفلسفة الظواهرية تعامل كل شاهد أو مرجع ذاتي حتى ولو كان متجسدا على أنه وحدة

[1] مونيس بخضرة ، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية إرتقاء الوعي ألى الواقع المرجع السابق ، ص109.

[2] المرجع نفسه ، ص76.

[3] جون ليشه، خمسون مفكر أساسي معاصرا ، المرجع السابق، ص80.

حاضرة لذاتها ثم تتوهم أنها قد حولت الوحدة إلى جمع فتقوم بإدراك الواحد أنا حتى يصبح كثرة نحن وبالتالي فإن نحن هذه تصبح بدورها وحدة أي جماعية وهكذا يتخلص الفيلسوف الظواهري من مسألة الآخر والفضل يعود إلى ميرلو بونتي لأنه أظهر لنا في أعماله حدود الظواهرية وذلك من خلال جرأته المبدعة[1].

[1] المرجع نفسه، ص81.

المبحث الثاني: رهانات ومآلات الفلسفة الوجودية

تعد الفلسفة الوجودية محطة هامة في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر، فهي التنظيم العام لكل الأفكار المتناثرة، إنها المسبحة التي جمعت حبات من كل لون ومن كل عصر ورتبتها الواحدة تلو الأخرى ووضعتها في خيط واحد، لذلك كانت لها صدى إيجابي وسط الفلسفات التي ظهرت في تلك الفترة، وأهم ما ميز هذه الفلسفة أنها اهتمت بالوجود الإنساني ووضعت في الموضع الأول ومنه الحقيقة الوحيدة التي تجمع عليها جميع الفلسفات الوجودية هي الوجود الإنساني ومحاولة إبراز قيمته من حيث هو إنسان.

السمة المشتركة الرئيسية بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن العشرين الميلادي تقوم على أنها جميعا تنبع إبتداءا من تجربة حية معاشة تسمى تجربة وجودية، فهي بصفة عامة تحمل طابعا شخصيا بسبب هذه التجربة المعاشة، فالموضوع الرئيسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو ما يسمى "الوجود" وهي تدل على الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود، ويرى الوجوديون أن الإنسان وحده هو الذي يحوز الوجود، فالإنسان لا يملك وجوده إنما أنه هوهو وجوده[1].

يرفض الفكر الوجودي كذلك أية محاولة ممن شأنها حصر الحقيقة داخل تصورات عقلية أو في بناء منطقي، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق وسلطات العقل وهذا أسلوب فلسفي يبدأ من الإنسان ولا يبدأ من الطبيعة وأنه فلسفة للذات Subject أكثر منه فلسفة للموضوع Style of Philosoy فالذات هي التي توجد أولا وهذه الذات ليست هي الذات المفكرة بل هي الذات الفاعلة التي تكون في بؤرة شعور الذات التي تدرك مباشرة وعينا في فعل الوجود العيني للشخص [2]

[1] بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزة قرني، عام المعرفة، الكويت، ، د.ط ، 1992 ، ص213.

2 علي حنفي محمود، قراءات نقدية في الفلسفة الوجودية سارتر، المرجع السابق، ص، ص 14-15.

وا إلى جانب هذه الفلسفة الوجودية نشأ ما يمكن تسميته بالأدب الوجودي وممثليه في كل صوره كل من مارسيل وسارتر، فقد شاركا بأدبها المسرحي الذي ساهم في نشر الوجودية في أوساط عامة الناس، مما أفاد الوجودية في الذيوع والإنتشار[1] . كما تبين لنا أن الفلسفة الوجودية من بين الفلسفات التي ناقشت موضوع التواصل أي التواصل بين الأنا والآخر وبعبارة أخرى بين الذات و الغير، ومن بين هذه النقاشات مع ما تبين لنا في فلسفة كل من سارتر ومارسيل الذين ناقشوا هذا الموضوع، وكان له صدى كبير إلا أن الفلسفة الوجودية لم تقف إلا فقد توصل هذا البحث أو هذه الإشكالية 'لى المدرسة الفرنكوفونية، لاشك أن خلاصة إشكالية التواصل بالمعنى الذي نود تحديده من خلاله إنما توجد بشكل بارز في مشروع مدرسة فرانكفورت النقدية وخاصة عند الفيلسوف يورغنهابرماس والذي يمثل القطب الرئيس للجيل الثاني الذي يبدأ فعاليته الفلسفية والذي قاد النظرية النقدية نحو مرحلة متقدمة من الشمول والإتساع، ينطلق الفيلسوف وعالم الإجتماع الألماني هبرهاس في تأسيس النظرية التواصلية من تأكيده أن فحص اللغة والكلام لن يقتصر على دراسة الجمل من الناحية الصوتية أو الدلالية بل يجب أن نجتاز هذا إلى مستوى جديد يعض بتداوليتهPragmatique الأفعال والخطاب أي الإنتقال من دراسة الكفاءة إلى الكفاءة التواصلية[2].

فيدرج هابرماس الفعل التواصلي في العقل فتبتدئ قيمته المعرفية والوجودية في نمط التواصل والحوار والسجال[3]. فنرى أن التواصل موضوعه العقل أي عقل الذات مع عقول الآخرين، فالعقل لا حديث عنه أن يبرر وجهة عملية وقيمته السياسية والإجتماعية. فالعقل

[1] علي حنفي محمود، قراءات نقدية في الفلسفة الوجودية سارتر، المرجع السابق ، ص17.

[2] عبد الرزاق بلغقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، منشورات الإختلاف، الدرا العربية للعلوم، ناشرونن بيروت–لبنان، ط1 ، 2009، ص79.

[3] محمد شوقي الزين، الذات والآخر تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، دار الأمان، منشورات صفاف، بيروت– لبنان، ط1، 2002، ص117.

هو مقولات الحقيقة والوعي والهوية والتواصل من دعامتها التواتريةوالمزاوية، أي الدعامة التأملية التي يمثلها "الأنا" في علاقته بذاته نحو الفضاء الإجتماعي، فإن الفرد باستعماله الوجيه للتفكير والتأمل المجرد فإنه يهدف إلى غاية عملية ووظيفة إجتماعية[1]. يعتبر هابر ماس أن العقل هو عقل تواصلي ووظيفته إجتماعية تواصلية تؤطرها جدلية السؤال والجواب فلا ينفك الفرد من الطابع الإجتماعي بمعيةالعقليحسن توظيفه واستعماله، فالعقلانية التواصلية Rationalité communicationnelle هي تلك التي تنظم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ الجماعة لذاتها وطريقة فهمها المعنى ويتمظهر هذا النوع في المجال الأخلاقي[2]. وبعبارة أخرى أعاد تأسيس النظرية النقدية على ما يسميه العقلانية التواصلية المرتبطة جوهريا بعملية التنشئة الإجتماعية التي يخضع لها الإقرار بصفة عفوية وذهب أي القول بأن عملية الإندماجالإجتماعي بين هؤلاء المشاركين في عملية التواصل[3] .إنطلاقا من هذا فإن عملية التواصل حسب هابرماس مشروطة بالباقات الإجتماعية والثقافية الخاصة، ولكنها تبقى أيضا ذا طابع كوني. ويقصد هابرماس الفعل التوالصلي ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز، إنه يخضع ضرورة للمعايير المعمول بها، والتي تحدد تطلعات السلوكات المتبادلة بحيث يتعين أن تكون مفهومة ومعترفا بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل غير أن هذا التفاعل المصاغ بواسطة الرمزو اللغوية هو الذي يضمن حسب هابرماس الوصول إلى حقيقة متفاهم عليها بين الأطراف المتحاورة علما أن الحوار في سياقه الإجتماعي[4]. إن تحقيق التفاهم بين الأطراف المشاركة في عملية التواصلية يقوم كما قلنا على حدود التواصل بقوله: "شروط أساسية لخصها مانفريد فرانك Manfrid Frank إن

[1] محمد شوقي الزين، الذات والآخر تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع ، المرجع السابق ، ص118.

[2] عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص93.

[3] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس فوركهايمر إلى أكمسلمونيث، دار العربية ناشرون، ط1، 2010، ص118.

[4] عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص94.

تحقيق الإتفاق بين المتحاورين يقتضي تضييق الأفعال اللغوية الهادفة إلى التفاهم[1]. وبهذا المعنى فإن تحقيق التفاهم عند هابرماس أمر يقوم على ربط الفعل التواصل باللغة كأداة لتنظيم الأفعال الإجتماعية وبالتالي فاللغة عنده ليست مجرد أولوية لنقل الأفكار وا ٍنها هي ربط العلاقات الإجتماعية التي تؤدي إلى التداول المشترك والتفاهم المتبادل، فاللغة في الإطار الذي يحدث التواصل. وعلى الجملة يرى كذلك مونيث أن تحقيق الذات أمر مرهون بإقامة وتأسيس الإعتراف المتبادل بين الناس ضمن ثلاث أشكال أساسية حسب Lamour والحق Le droit والتضامن[2]. وتسير بهذا الصدد إلى أنه عندما يتم الإعتراف للأفراد داخل نسيج الحياة الإجتماعية بأن لهم حاجات عاطفية وأنهم ذوات متساوية داخل جماعة قانونية ما وصورة الإعتراف الأولية إذ أنه يربط الفرد بجماعة محددة وخاصة الأسرة، كما أنه يؤكد مونيث بأن أغراض حياة الإنسان المؤسسة أو المكونة قد تم اكتسابها كبديل للنزعة الذاتية وهذا من خلال Intersubjective في ضوء مقاربة تزاوتية ضرورة التنشئة الإجتماعية التي تتواسطها عملية التواصل وبالتالي لا يمكن أن تتحقق الحرية الكاملة إلا بواسطة التفاعل مع الآخرين، وعلى هذا الأساس أكد مونيث على أن التفاعل التذاوتي في حقيقة الأمر يمثل شرطا أساسيا لما كان يسميه هيجل التحقيق[3]. فبالنسبة لمونيث التواصل مرتبط بالإعتراف الذي هو أساس علاقة إنسان بالآخرين، فإن التواصل الذي تبناه هابرماسقائم على العقل التواصلي لبناء المجتمعات وتنظيمها وأساسها اللغة لكونها الطريقة الأمثل في التواصل التداولي بكل صوره بين الذوات الإجتماعية وكذلك مونيث الذي يعتبر التواصل مرتبطا بالإعتراف والحب والتضامن والحق ليتبين التواصل الإجتماعي.

[1] كمال بومير، النظرية النقدية لمدر سة فرانكفورت، المرجع السابق، ص120.

[2] المرجع نفسه، ص123.

[3] المرجع نفسه، ص135.

موقف سارتر من الثورة الجزائرية :

لقد كانت للفلسفة الوجودية أثر إيجابي في الفكر الفلسفي المعاصر، و ذلك بمساهمة العديد من الفلاسفة الذين كانوا متواجدين بين طياتها ومن بينهم سارتر، فلا نذكر الفلسفة الوجودية إلا ونذكر معها هذا الفيلسوف، فلقد كان له موقف من الثورة الجزائرية.

جون بول سارتر الذي اكتسب منذ وقت مبكر جدا وعيا مناهضا للإستعمار سيقف بشجاعة إلى جانب الشعب الجزائري، وهو يناضل من أجل كرامته وانعتقاه، شهر مارس 1956 أشرفت عليه هيئة المثقفين لمناهضة إستمرار الحرب في الجزائر،غير أن الوعي السارتري المناهض للإستعمار لا تؤرخه فقط هذه المحطة أو اشتعال الشرارة الأولى لحرب استقلال عام 1954 بل يعود إلى سنوات خلت في سنة 1952 قدم حوارا صحافيا لجريدة فرحات عباس: "الجمهورية الجزائرية" وخلال خريف سنة 1955 دعم مبادرة هيأة المثقفين المناهضين لحرب الجزائر، فكتب محمد حربي سنة 1990إنطلاقا من هنا حدث لدى سارتر إنزلاقإيتيقا، قاده بأشكال متواصلة صوب إكتشاف موضوع آخر للتاريخ أكثر راديكالية من البروليتاريا؛ إنهم الواقعون تحت نير الإستعمار أفق صب في مصلحة القضية الجزائرية[1].

فلقد كان الموقف الأبوي للدكتور شفينزر بعيدا عن رأي سارتر القائل بأن شعوب المستعمرات في إفريقيا وآسيا من حقها أو واجاها أن تهز الإمبريالية الغريقة بثورة عنيفة كما عبر عن هذه الفكرة في التصدير الذي كتبه لكتاب فرانزر قانون وعنوانه "بؤس في الأرض" عام 1961 وفي الوقت نفسه الذي كان يكتب فيه سارتر هذه الكلمات قامت جبهة التحرير الوطني الجزائري بثورة مسلحة ضد السلطة الفرنسية في الجزائر وهي الثورة التي استمرت

[1] http/www.whespress.com/wrters235192.html

سنوات وقد بدأت بعد هزيمة فرنسا في الهند مباشرة ولقد فعل سارتر كل ما كان في استطاعته لكي يعد الرأي العام الفرنسي لقبول واقعة أن فكرة الجزائر فرنسية هي أسطورة[1].

ومن هذا يظهر لنا أن سارتر ساهم من خلال كتاباته حول حرب الجزائر في الوقوف إلى جانب الثورة الجزائرية وهذه تعتبر أهم ميزة إيجابية.

إلى جانب ذلك تأتي حالة اللاإنسانية بالنسبة لسارتر لأن المستعمرين يتم الإمساك بهم بواسطة نظام قمعي يترجم عمليا سواء بإنكار القانون والثقافة وكل ما يتعارض مع مبدأ حقوق الإنسان التي ترددها دولة فرنسا، وهناك نص مشهوريركز على هذا العنف وا لغاء الصفة الإنسانية ويتعلق الأمر بالإفتتاحية التي دبج بها سارتر سنة 1961 عمل فرانس فانون "المعذبون في الأرض" فانون عانق بشكل سريع جذا النضال من أجل إستقلال الجزائر وصار عضوا في الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية التي تشرف على الجهاد السري، تطورت فيما بينهما صداقة فساند سارتر دون تحفظ أفكار فانون وأعاد صياغتها بأسلوبه المتميز.

وفي خطابه حول الإستعمار: "ينبغي أولا أن ندرس كيف يؤدي الفعل الإستعماري إلى قتل كل حس حضاري لدى المستعمر[2].

ومن مقالته الأولى سنة 1956 ركز سارتر على صمت الفرنسيين تجاه الفضاعة متوخيا إفهامهم أن الإستعمار يقتضي منهم تحمل مسؤوليتهم الجماعية، لقد شدد على أن الهيمنة الإستعمارية تناهض جميع القيم التي تدعي فرنسا تبيينها.وا ن نضال سارتر أثناء حرب الجزائر لم يشكل فقط معركة للمكتوب لكن إلتزام المفكر تجسد على جميع الجهات التي تقتضيها الوقائع.

[1] فيليب هواردير، سارتر، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، لبنان، د.ط، 2002، ص114.

[2] http:/www.whespress.com/wrters235192.html

ساهم في مجموعة ملتقيات من أجل تحقيق السلام في الجزائر، يونيو 1960 شارك في التظاهرة الصامتة ليوم 01 نوفمبر 1961 المنددة بمجازر 7 أكتوبر، ويقول سارتر تستحق الجزائر الدفاع عن عدالتها، ويعتقد سارتر أن المصالحة الفرنسية الجزائرية تحتم على الفرنسيين مجابهة حقيقة تاريخهم في الجزائر[1].

مآلات الفلسفة الوجودية :

على الرغم من أن الفلسفة الوجودية كان لها إنتشار واسع بفضل ما جاءت به كونها ترتكز على الشعور والوعي الإنساني إلا أنها واجهت عدة انتقادات من طرف الكثير من الفلسفات منها البنيوية والتفكيكية وكانتا لها نقيض فالبنيوية تحاول إزاحة الشعور الإنساني عن مركزيته لتجعله مجرد انعكاس لآليات النسق اللغوي الحامل له، أما التفكيكية جاءت الشتات والتناثر هي تفويض لما قامت عليه، الفلسفات والميتافيزيقيا الغربية.

هنا نبدأ بالبنيوية، لقد صارت اللغة* المفتاح الرئيسي السحري لأغلب الفلسفات المعاصرة ومنها البنيوية ما حذا بها إلى أن تقيم أسسها التحليلية على وتيرة الإرتباط الرمزي بين الرموز وموروثاتها أو الدلالات ومدلولاتها وتقيم فهمها للأشياء والظواهر على أساس التفريق بين الصيغة والمعنى فلقد جعلتالبنيوية الإنسان رمزا لغويا وسطحا لا إمتداد له، وا ن الهدف من الطموح للبنيوية كان يتمثل في إختصار المسافة بين السؤال الماهوي والسؤال الوجودي وليس تفصيل أحدهما على الآخر[2].

ومن هذا يتبين لنا أن البنيوية بدأت تتزعزع وتمحي الإفتراضات المسبقة للفينومينولوجيا الظواهرية والوجودية، إن البنيوية بما تؤسسه من منهجية علمية صارمة تقوم على إمكانية

---

[1] http:/www.whespress.com/wrters235192.html.

* اللغة هي النظام النظري للغة مارستها أو هي مجموعة من القواعد التي ينبغي على المتكلمين الإلتزام بها، ينظر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص200.

[2] عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت–لبنان، ط1، 2007، ص34.

إنكار الذات وتجاوز كافة أبعادها التصورية القبلية إلى موضوعية النسق اللغوي، الحامل للموضوعات أو المفاهيم محل البحث، فلقد عرضت البنيوية 'لى أيدي أمثال ليفي شوارس وميشال فوكو ودوسور[1]. هذا الأخير كما يقال هو الأب الروجي للبنيوية هو الذي وضع أسسها الأولى باعتباره درس اللغة وقال بأنها نظام من الرموز.

بعد عام 1968 كانت الحياة الفكريةالاروبية تضج بشعارات إلى أبي البنيوية وعلم اللسانيات في آن معا كان مبدعا ويثبت بذلك حقيقة عمله محاضرات في علم اللغة، كان مصدرا لإيداع فكري في العلوم الإجتماعية والإنسانية[2].

فلقد أخذت الفتوحات البنيوية في المستوى المنهجي على الأقل كل أهميتها المتنامية إنطلاقا من دوسوسير الذي كان يرى أن اللغة يعمل بوصفها نظام من الرموز، هذا النظام يعيده دوسوسر إلى مكونين أساسيين الصوت المكون الصوتي والذي يسميه الدال والمكون الذهني أو الفكرة ويسميه المدلول ومن التحام الدال والمدلول يتولد المعنى[3].

فاللغة على حد قول سوسيور تكون دائما منظمة بطريقة محددة إنها نسق أو بنية حيث لا يكون للعنصر الفردي أي معنى خارج حدود تلك البنية فيوضح أن هناك طبيعة تفاضلية وتمايزية للغة، فدوسوسر لا يقبل بالرأي القائل إن الرابطة الأساسية في اللغة تكون بين الكلمة والشيء وبدلا من ذلك نجد أن مفهوم سوسيور للعلامة يشير إلى الإستقلالية بالنسبة للغة من حيث علاقتها بالواقع وأن المبدأ القائل بأن العلاقة بين الدال والمدلول إنما هي

[1] محمد علي الكردي، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، من الوجودية إلى التفكيكية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1998، ص112.

[2] جون ليشته، خمسون مفكرا اساسيا معاصرا، المرجع السابق، ص307،.

[3] عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط1، 2005، ص511.

علاقة إعتباطية [1]. أي تقوم على مبدأ الإختلاف بين الرموز وآخر عند دوسوسور بتشكيل من دال ومدلول، ومن خلال سلاسة صوته نفهم ما تدل عليه من أفكار.

لقد أسهمت هذه الطريقة في عملية ضبط الظاهرة اللغوية في المستويين التعاقبي التطوري والتزامني وهذا ما يلخصه دوسوسر بقوله لبيان أن اللغة لا يمكن أن تكون إلا منظومة من قيم مجردة يكفي الأخذ في الحساب العنصرين الذين يشاركان في وظيفتها وهما الأفكار والأصوات..فكل شيء إنما يتم بين الصورة وذلك ضمن حدود تامة مقدرة كمجال مغلق موجود لذاته[2].

وفي ضوء هذا المبدأ أي العلاقة بين الدال والمدلول فإن بنية اللغة الأساسية لم تعد تتكشف لنا بواسطة الإتيمولوجيا د(راسة أصل الكلمات وا ٍشتقاقها) والفيلولوجيا (فقه اللغة التاريخي والمقارن) بل يمكن إستيعبها على أفضل وجه عن طريق فهم كيفية تغير حالات اللغة (اي الكليات والتشكيلات اللغوية المحددة) وهكذا يصبح موقف أولئك القائلين بان اللغة هي عبارة عن مجموعة تسميات أساسيا غير مناسب لعلم اللغة ولا يفي بالمراد[3].

اقترح سوسير في كتابة المحاضرات أنأي ّ بنية لغوية محددة تكون متميزة عن الكلام في حين جادل بأن اللغة كواقعة أو حقيقة إجتماعية يجب أن يتم استيعابه حصريا على مستوى البنية إلا أنه يصدق أيضا بأن لا شيء يدخل ضمن مجال البنية اللغوية من دون أن يصبح ظاهرا أولا في أفعال القول الفردية والأهم من ذلك هو أن مدى شمول البنية يمكن أن يعرف بشكل يقيني في حالة واحدة فقط وبهذا المعنى مجال البنية عند سوسير أكثر إفتراضية ضمن مجال اللغة.

[1] عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، المرجع السابق ،ص312.

[2] المرجع نفسه، ص210.

[3] جون ليشته، خمسون مفكرا اساسيا معاصرا، المرجع السابق، ص311.

وا ٍن النظر إلى اللغة من خلال كلام الفرد من حيث هو فرد يعتبر حالة مختلفة تماما عن النظر إليها من خلال أفعال القول الجماعية بأسرها[1]. وهناك لاحظ أن النقطة التي يقصدها سوسور هي أن اللغة أساسها هي عبار ة عن مؤسسة جماعية يساهم فيها جميع الأفراد، فالقراءة الفردية غير ملائمة وغير كافية بالنسبة إلى اللغة، فالأفراد يتشكلون باللغة باعتبار أنهم يشكلون هذه اللغة بأنفسهم وهنا يكون تفاعل بين أفراد المجتمع.

وكما أكد سوسير على أهمية دراسة أفعال القول في معزل عن نظام الإتفاقات والإصلاحات التي جعلها متداولة كذلك، اعتبر من غير الملائم أن ندرس الوقائع الإجتماعية بشكل مستقل عن النظام الإجتماعي الذي جعلها متداولة وهكذا صار المجتمع أو الثقافة في مرحلة محددة من مراحل تطورها وليس الأفعال الفردية الحقيقية في الماضي أو الحاضر هي المحور للدراسة، وفي جين أن الجيل السابق (جيل سارتر) سعى إلى اكتشاف الأساس الطبيعي المتأصل للمجتمع البشري في التاريخ بقدر ما سعى اللغويون في القرن التاسع عشر إلى الكشف عن العناصر الطبيعية للغة، لذلك يجب النظر إلى دراسة الحياة الإجتماعية في كونها تستدعي حل شيفرة العلامات من خلالالتركيز على قيمتها التفاضلية والتمايز[2].

فمع ظهور النموذج السوسري في العلوم الإنسانية تحول انتباه الباحثين للأحداث التاريخية وتسجيل وقائع السلوك البشري واتجه نحو فكرة الفعل البشري باعتباره نظاما للمعنى، فكما أن البشر يحتاجون الطعام من أجل البقاء يحتاجون اللغة من أجل التواصل والتفاهم فيما بينهم[3].

وهنا نفهم أن البنية كما تكشف لنا عند سوسير في اللغة يمكن أن تشير إلى قيمة العناصر فيما بينهم في نظام ما أو أي سيان وليس إلى وجودها المادي.

---

[1] جون ليشته، خمسون مفكرا اساسيا معاصرا ، المرجع السابق ، ص312.

[2] المرجع نفسه، ص314.

*ميشال فوكو: فيلسوف فرنسي ولد في مدينة بواتيه عام 1926، إشتغل بالتدريس في جامعات متعددة، ينظر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية، ص215.

[3] جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، المرجع السابق، ص313.

ميشال فوكو:

لقد اعتدنا أن نضع ميشال فوكو* ضمن البنيويين إلى جانب دسوسور وهو يمثل نقطة إبداعية قصوى ضمن منظومة الإبداع البنيوية وهو يمثل كذلك نقطة تحول أساسية في طبيعة البنيوية كما بلورها وقال بها الرواد الأوائل في مجال اللسانيات واللغة.

وقد لا أكون مغاليا إذا ما حسبت مشروع فوكو الحضري النقدي هذا الذي حاول من خلاله تعرية الأرض التي انبنى عليها الفكر الغربي والوصول إلى بنية اللاشعورية الخفية من أكثر مشاريع الفلسفة البنيوية تماسكا وانظباطا وا ٍثارة أنه نقد ذاتي داخلي يعوض في عمق الإشكاليات المطروحة دون مجاملة أو مهادنة ويستخدم معارفه المتعددة حول هذه البينية لتسريحها والبحث عن المعقولية الكامنة وراء تحولاتها المثمرة وقد تجسدت إستراتيجية الحفرية النقدية من خلال أبعاد ثلاثة، بعد إجتماعي، بعد نظري وبعد عقلي وبعد سياسي، والواقع أن تجربة فوكو الحفرية هذه تتسم بصرامة نادرة إذ ترفض

الإنطلاقمن أيه ماهية مسبقة في تأصيلها للمعارف وتصنيفها[1].في كتابة أركولوجيا

المعرفة نرى كيف يحاول فوكو جاهدا في كتابه بلورة مفاهيمه الجديدة كالتكوينات الخطابية والوضعية المعرفية والممارسات الخطابية والعلاقات اللاخطابية وا ٍزالة كل لبس وكل شبهة يمكن أن تقوم بينها وبين مفاهيم ومقولات أخرى كاللغة والكلام والتزامن والنسق، فالكتاب لا ينكر على البنيوية قيمتها أو فعاليتها الكشفية ولا مانع لديه من تكون هناك عناصر تجمعها علاقات كما يذهب البنيويون ولا تكون لهذه العلاقات قواعد تحكمها بنية كما أنه لا يمانع في أن يتحدث البنيويون عن اللغة العامة وعن لغة الأساطير ولغة اللاشعور[2].

[1] عمر مهيبيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص216.

[2] محمد علي الكردي، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر من الوجودية إلى التفكيكة، المرجع السابق، ص130.

وا ٍن المتأمل في مؤلفات فوكو يستنتج دونما صعوبة أن إشكالية التواصل أو بالأحرى اللاتواصل أو الإنقطاع تشكل اساسا مشروعه الفلسفي كما ورد في كتابه الأهم "الكلمات والأشياء" حيث يرى أن بنية العقل Ratio الغربي وهي هدفه المنهجي الأهم لم تتأثر بحركية الزمان ولم تتفاعل مع أحداثه إنها شكل جامد بدون تاريخ بدون إنسان بد ون فلسفة ذلك أن البنيوية تمثل طبيعة المرحلة المعرفية التي وصل فيها الفكر الإنساني إلى أقصى درجات تطوره وتميزه بين الأنا المفكرة وبين الشروط الموضوعية لإدراكها، بين الفكر في ثورته وحيويته وتطوره وبين البنى وثوابتها ومنطقها وعلاقتها، ومن هنا تأخذ اللغة في شكلها الصارم كل قيمها ومكانتها داخل المجال الفلسفي لفوكو والبنيويين عموما[1]. وهنا يظهر لنا بأن اللغة تمثل الجوهر فهي للكل وليست جوهرا فرديا، وهذا ما تقول به البنيوية عامة وهي أن اللغة تدرس العلاقات القائمة بين عناصر في نظام يشترط كل منهما وجود الآخر ولا يكون هناك استقلال بين الجواهر، فليس هناك ما هو جوهري أو مستقل بذاته، ففي أي كلمة من الكلمات فالكلمة مثلا تحتاج إلى كلمة واحدة

حتى يتخذ معناها.

ومنه الفلسفة البنيوية تقيم أسسها التحليلية على وتيرة الإرتباط الرمزي بين الرموز ومرموزاتها أو الدلالات ومدلولاتها وتقيم فهمها للأشياء والظواهر على أساس التفريق بين الصيغة والمعنى بين الرمز والمغزى، بين اللفظة واشتقاقها[2].

التفكيكية جاك دريدا:

إن دافع التفكيك ليس مجرد بيان أنه قد ظهر فلسفيا أن هناك نقصا في قوانين الفكر بل إن الإتجاه الظاهر في أعمال ديريدا إنما هو حرص على توليد النتائج أي فتح الطريق أمام

[1] المرجع السابق، ص217.

[2] محمد علي الكردي، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر من الوجودية إلى التفكيكة ، المرجع نفسه، ص217.

تيار فلسفي كي يستمر في أن يكون موقعا للإبداع والإختراع ، التفكيك يسمى عند علماء النفس الحد بين عملية الفكر الذي يفكك عناصر أعطيت أصلا كل واحد[1]. ويعرفه على حرب بأنه كسف المحجوب وفضح المستور أي أن التفكيك يعري البداهات المحتجبة التي تمثل العالم المتعالية فهي بحاجة إلى تفكيك وإعادة إنتاج ويعتبر جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي أول من قدمه إلى الفلسفة في نهاية الستينيات.

ويمكن تبيان التفكيك باعتبار التأثيرين التأثيرين الأساسيين على دريدا فلسفة هيدجر والبنيوية[2]. فالتفكيكية بهذا تعتبر إنفصال الأذهان عن بعضها البعض في علم النفس وتنشأ الذهنية المجردة.

إن التفكيك من حيث هو عملية نقد لكل خطاب جاهز أي كل خطاب قد شكل وفقا لآليات طقوس دلالية وليضع قراءة مترسية عبر التاريخ في صورة قواعد وأصول ونظم مقننة فيما بيننا بنسبة المراسيم المتوارثة التي لا يجوز الخروج عليها هو ضرب من الممارسة الظاهرية دون الإرتداد إلى أية احتمالية مضمرة أو كامنة في قلب الشعور أو اللاشعور[3].

فلقد قام دريدا بهدم المنظومة الميتافيزيقية الكلاسيكية لأنها في نظره آمنت بوجود حقائق أبدية وبديهيات واتخذ التفكيك معه منطلقا في دراسية التراث الفلسفي السابق واعتبره كذلك أنه آلية عملية يقوم على إستراتيجية فهو يرفض الإنغلاق والتمركز لذلك يمثل التفكيك نظرية نقدية شاملة تهدف وراء إعادة قراءة النصوص الفلسفية والمعرفية والإبداعية المتنوعة.

ويمكن الحديث عن أهم المعطيات النقدية التي قدمها دريدا ومشرعه النقدي التفكيكي من خلال المفاهيم والنقاط التي يعالجها في منهجية هذا والمتمثلة في مفهوم الإختلاف، فقد التمركز نظرية اللعب، علم الكتابة، الحضور والغياب.

---

[1] مصطفى عادل فهم الفهم، مدخل إلى هيرمونوطيقا نظرية التأويل، دار النهضة العربية، بيروت،لبنان، ط1، 2003، ص70.

[2] حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت،لينان ، ط1، 1993، ص145.

[3] محمد علي الكردي، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر من الوجودية إلى التفكيكية، المرجع السابق، ص180.

إن فكرة الإختلاف أو التمايز ربما تقود إلى ثاني أبرز إتجاه في أعمال دريدا ويرتبط بشكل وثيق مع الرغبة في المحافظة على الإبداعية في الفلسفة، فالإختلاف أو المخالفة أو التخالف Difference هو مصطلح صاغه ديريدا عام 1968 وفي ضوء أبحاثه في نظريو سوسيروالبنويين الخاصة باللغة وفي حين أن سوير أعطى عناء كبيرا لبيان أن اللغة في أهم أشكالها يمكن أن تفهم باعتبارها نظام اختلافات من حدود إيجابية، مع ديريدا يصبح الإختلاف هو النموذج الأصلي لما بقس خارج نطاق الفكر الميتافيزيقي الغربي، لأنه هو بالذات شرط إمكانية هذا الآخر، في الحياة اليومية يتكلم الناس عن الإختلاف تقول مثلا إن س التي لها صفة معينة تختلف عن ص التي لها صفة أخرى محددة، ويعني إعالة أنه من الممكن تعداد الصفات المكونة لهذا الإختلاف غير أن هذا هو إعطاء الإختلاف حدودا إيجابية مما يعني أنه يمكن أن يتخذ شكلا ظاهريا[1].

وهنا يصبح الإختلاف مع ديريدا له طابع إيجابي أي ينفتح على المستقبل وهو خاصيته في بنية الشيء حتى المفاهيم تحمل إختلافا داخليا، هنا الإختلاف يكمن في الشيء ذاته وليس تعارض بين نقيضين، أما نقد التمركز فهو المعطى الثاني من معطيات ديريدا وهو فحص منظومة الخطاب الفلسفي الغربي عبر قرونه الممتدة زمنيا والمكتسبة للخصوصية معينة في كل لحظة من لحظاتها، ويصر ديريدا ويقول أنه لكل تركيب مركز سواء كان تركيبا لسانيا أم غير لساني فلسفي، تتحدد رؤية التفكيك لفلسفة الميتافيزيقا الغربية على أنها نظام مركزي، مركزية الإله أو الإنسان أو العقل.

وهنا يرى ديريدا أن الفكر كله تمركز وأن التمركز يقتل الفكر، وبهذا ديريدا ينقد أي تمركز ونفهم كذلك بأن التمركز يتمثل في فحص منظومة الخطاب الفلسفي الغربي عبر القرون الماضية.

[1] جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصر، المرجع اسابق، ص224.

أما في مفهوم علم الكتابة فهو يمثل بالنسبة لديريدا المنظومة التي بنى عليها التفكيك فهو منظر الكتابة فيسعى إلى بناء أن هذا التمييز لا يمكن الإبقاء عليه فغن مصطلح الإختلاف بحد ذاته فيه عنصر مكتوب لا يمكن إختزاله ولا تمييزه عن الصوت، إن أعملا ديريدا برمتها هي استكشاف لطبيعة الكتابة لمعنى أوسع باعتبارها إختلافا، ونظرا إلى الدرجة التي تشمل فيها الكتابة دائما على نقوش تصويرة وفكرية وعناصر صوتية فلن تكون متماثلة مع ذاتها، فالكتابة إذن غير نقية على الدوام، فهي تتحدى فكرة الهوية والنهاية وتتحدى فكرة الأصل البسيط، فإن الكتابة باعتبارها أثر ا Trace أو علامة مرسومة تصبح الشرط المسبق لكل الأشكال الظاهرية[1]. اصبحت بهذا الكتابة هي الشاهد على الفكر والفلسفة.

ففي حين أن الحس المشترك يميل إلى الإفتراض بأن التكرار صفة عرضية في اللعب حتى إن الكلمات والعبارات والجمل يمكن تكرارها في سياقات مختلفة إلا أن ديريدا يعتبر التكرار تلك الصفة التي تفصل بشكل نهائي مستوى الدال عن المدلول، وبذلك فإن مشروع ديريدا الفلسفي يزعم تفكيك الكلمات المميزة التي تنتشر في اللغة التي نجدها في الأعمال الأكاديمية أو الحياة اليومية فلغة الحياة اليومية ليست محايدة لأنها تحمل في داخلها الإفتراضات المسبقة[2].

إن ما فعله ديريدا من إعادة تفكيكية للترتيب هو تدخلات إستراتيجية لا تمهد لقيام علم جديد بل تمارس ضغطا على نظام من المفاهيم وتخل به لتجعل مسلماته وأوجه تصوره بادية للعيان ولذلك ترتكز قراءات ديريدا على مصطلحات لا يواليها الشراح أي أهمية لكنها تكشف من طريقة عملها المزدوجة عن منطق إشكالي يتجاوز حدود النظام الصريح في النص ويقوضه، ويقول ديريدا: "وهكذا يتضمن التفكيك الفلسفي العمل ضمن شجرة العائلة التي

[1] جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصر ، المرجع السابق ، ص224.

[2] المرجع نفسه ، ص229.

تنتمي مفاهيمها لها أي من داخلها وبأدق ما يكون عليه العمل ولكن هذا العمل أيضا منظورا خارجيا لا تستطيع الفلسفة تسميته ويتضمن هذا التفكيك كذلك تحديد ما قد يكون هذا التاريخ قد أخفاه أو منعه فظهر بصفة تاريخيا من هذه الكتب الفلسفية مصلحة فيه وينتج عمل نصي يكون مصدرا لمتعة عظيمة المواقف، إذن التفكيكية تأخذ على عاتقها دراسة للقراءة مزدوجة[1].

[1] جون ستروك، البنيوية وما بعدها، تر: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، د.ط، 1996، ص205.

المبحث الثالث: نقد وتقييم

نقد

بالرغم من بروز الفلسفة الوجودية في الفترة المعاصرة وذيوع صيتها والإشادة بها إلا أنها واجهت عدة انتقادات.

إن تأكيد الفلسفة الوجودية على عنصر المصير هو مشاركة من غير شك في جهد تصحيح الحياة والفكر الأوروبيين، بالطبع لقد غالت الوجودية كما يحدث كثيرا في رد فعلها ضد الماضي وهو رد فعل يكون مبررا في ذاته، ذلك أن كثيرا من فلاسفة الوجودية يرون أنه لا يوجد شيء اخر في الفلسفة غير مسائل المصير هذه وتدور كل تأملاتهم الفلسفية حول الموت والألم والفشل وكل ما شابهها، وهم بهذا يهملون عاملا آخرا جوهريا في الثقافة الأوروبية ألا وهو العقل الذي طوره اليونان خاصة العقل الموضوعي أو المدرك للعلم، فهي تؤكد غالبا على عنصر المصير وبقوة شديدة حتى أنها لا تعود تظهر على هيئة فلسفة أوروبية بل بالأحرى كأنها فلسفة هندوسية، أي تأمل وبهدف وحسب إلى تأكيد الخلاص[1]. لذلك السبب تصطدم الوجودية برفض له ما يبرره من جانب كثير من فلاسفة أوروبا الجادين بل من معظمهم.

فإن الفلسفة الوجودية تتميز بجانبها التكتيكي الفلسفي فليس من يجادل في أن هؤلاء المفكرين قد أثروا بعدد عصير من التحليلات السيكولوجية والفينومينولوجية المتميزة بل إنهم استكشفوا ولأول مرة ميادين جديدة ومنها على سبيل المثال الإرتباطات بذات الطابع الشخصي المحض بين البشر (الوجود مع، الوجود من أجل الآخر، الأنت، التواصل) وهكذا ظهرت إلى الوجود سلسلة جديدة من المشكلات وهي تؤذن بتوسع كبير جوهري لميدان

[1] بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المرجع السابق، ص258.

الفلسفة وتحليلات الفلاسفة الوجوديين كانت أساسية في مواجهة الوضعية والمثالية وقالت بأن الموجود الإنساني لا يمكن أن يختزل وجوده على المادة، كما يتعدون المثالية حين يقررون أولية الوجود على المادة، ونلاحظ بوجه خاص أن فهمهم لمختلف المشكلات المتصلة بنظرية الإنسان يعيد ما أنتجه القرن 19 في هذا الصدد، ولكن هذا الجانب الفني الإصطلاحي للوجودية يظهر كذلك أكبر مظاهر الضعف فيها ذلك أن هؤلاء علم لم يتعدون المثالية إلا قليلا، فهم يفترضون أن الموضوعي ينبغي بالضرورة أن يكون خاضعا لشروط الذات، أصبحوا لا يشغلون بشيء غير ذواتهم وهكذا غالبا ما تحولت فلسفاتهم إلى سيرة حياة ذاتية خالصة، نعبر عن محض حالات شعورية وعواطف خالية من المعنى على التقريب وذلك بطريقة شاعرية فضلا عن كونها غير علمية[1].

أصبحت الأفكار الوجودية وخاصة الملحدة مثل أفيون الشعوب بعد أن حلت محل الدين في المجتمعات الغربية بعدما كانت هي تصف القيم والتعاليم الدينية بأفيون الشعوب فأصبحت الفلسفة الوجودية سرطانا ينخر المجتمعات الغربية من خلال الإنحلال الخلقي الذي أصاب مجتماعاتهم، هذا الموقف هو موقف إلحادي من سارتر فأن تستبعد الله من الحياة فأنت الآن اتخذت موقفا باتجاه الله، وهو الموقف الإلحادي والإلحاد مذهب فلسفي مادي فما يفعله الملحد هو ما يفعله سارتر، ويكون للملحد فلسفة إلحادية فالصراحة هي الأفضل وهي أن تقول أن لسارتر فلسفة وموقفها من الله هو الإلحاد.

لذلك ديكارت ما فعله هو محاولة عقلية لإثبات الوجود، فالفلسفة الوجودية تثبت الو جود بدون دليل بينما ديكارت قدّم دليلا هذا الكلام يدل على اعتراف ضمني بالروح وا ٍن كان ينكرها علنا وهذا تناقض في الهيكل الفكري للوجودية هذا الأخير كملحد لا يريد أن

[1] سماح رافع ، المذاهب الفلسفية المعاصرة ، المرجع السابق ، ص70

يعترف بالروح مع أنه يبني فلسفته عليها، هذا القز على الحبال يسقط الوجودية فلسفيا[1].

وفي هذا يرى ديكارت أن الإنسان لم يخلق من العدم بل وجد من فضل الله ومنه الماهية تسبق الوجود مخالفا بذلك الوجوديين الذين قالوا بأسبقية الوجود على الماهية.

فالوجودية إذن فلسفات تجعل من الوجود سابق على الماهية، فهناك الفلسفات منذ أفلاطون حتى هيجل والتي لا تختلف في الجوهر عن فلسفة ديكارت الذي أثبت الوجود نتيجة لإثبات الماهية فمقولته: "أنا أفكر إذا أنا موجود" تقدم الفكر أي الماهية والجوهر على الوجود فحين يصل إلى مستوى التفكير والتخطيط والإبداع فإنه بذلك أثبت وجوده[2].

ويمكن القول بأنه ما من فلسفة تعرضت للهجوم بقدر ما تعرضت له الوجودية وقد جاءت هذه الإنتقادات من مصادر شتى متناقضة وسأذكر باختصار أهم الإنتقادات التي وجهت إلى هذه الفلسفة فيما يلي:

1 – أن الفلسفةالوجودية جاءت كردّ فعل مضاد يركز على اللاعقل ضد ما أكده فلاسفة القرن التاسع عشر هو العقل.

2 – لقد أنكرت الفلسفة الوجودية أن الأشياء توجد مستقلة عن إدراكهابحيث يعتقدون بأن إدراكنا للأشياء هو الذي يعطي لهذه الأشياء كيانها أو كما يسمونه فلسفة كينونتها.

3 – أن قول الوجوديين باتفاق أن الوجود سابق الماهية يوجد فيه تناقض.

4 – لقد اهتمت الفلسفة الوجودية بعنصر المصير وغالت في رد فعلها ضد الماضي، ذلك أن كثيرا من الفلاسفة الوجوديين يرون أنه لا يوجد شيء آخر في الفلسفة غير مسائل المصير هذه. ويدور كل تأملهم الفلسفي حول الموت والإلم حتى أنها لا تعود تفهم على

[1] سماح رافع ، المذاهب الفلسفية المعاصرة ، المرجع نفسه ، ص70

[2] المرجع السابق ، ص75

هيئة فلسفية أو روسية بالأحرى كأنها فلسفة هندوسية أي تأمل بهدف وحسب[1].

1 – يمكن القول أن الأفكار الوجودية عموما تقوم على الإختيار الحر، فهذا الأخير اختيار متعسف ومتحيز، في الأخير تجريد الناس من إنسانيتهم وتجريد الوجود من معناه[2].

2 – أن الوجودية واقصد هنا الوجودية الملحدة التي كان لها الحظ الإنتشار للأسف الشديد قد حاولت القضاء على القيم الروحية بإلغاء الدين ومبادئه مكتفية بالإنسان وحريته.

3 – أن الوجودية تعجز عن بناء أخلاق عملية لأن الإنسان يخترا أخلاقه أي يختار مبادئ سلوكه، أما عمره فقد يختار النقيض من ذلك اي أن سبيله يتجاوز نقص كينونته وقصور وجوده إنما يقوم من خلال التزامه بانتاجه ما في الشكل في الفن، في العلم، وهو في النهاية ليس إلا مجموعة خيارية وأن الأخلاق الوحيدة الممكنة لديهم هي الخمول والإستسلام لليأس[3].

4 – إن الوجودية نزعة تشاؤمية إنهزامية تتشدد في القول بأن الإنسان يقذف به في هذا العالم رغما عنه ويترك هذا العالم رغما عنه ويعيش حياه كلها في ضجر وأم وقلق وندم ويأس، ينظر إلى الآخرين على أنهم هم الجحيم بعينه، وينظر إلى حياته على أنها عبث ووجوده عبث بل حريته عبث في عبث، وهكذا ينتهي الأمر بالوجودية وخاصة تلك الوجودية الملحدة إلى العدم[4].

[1] عيسى عبد الله علي، الوجودية في الميزان، د .ت، ص70.

[2] جون بول سارتر، الوجود مذهب إنسانية، المصدر السابق، ص25.

[3] محمد مهران، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص125.

[4] عيس عبد الله علي، الوجودية في الميزان،المرجع السابق، ص73.

موقف الماركسية من الوجودية :

تعتبر الوجودية هي الشبح الذي تقشعر منه أبدان الماركسيين وذلك لأنهم يرون في الوجودية تهديدا مباشرا لهم من أجل هذا فقد كان للماركسيين للوجودية نقدا عنيفا وهذا النقد بتمثل في عدة نقاط:

1 – يتهم الماركسيون الوجودية بأنها دعوة للإستسلام واليأس لأنه مادامت كل الحلول مستحيلة فإن العمل في هذا العالم مستحيل لذلك ولا جدوى منه وحينئذ تكون الوجودية فلسفة تأملية ومادام التأمل رفاهية ومن الكماليات فهي ليست فلسفة بورجوازية تضاف إلى الفلسفات البرجوازية الأخرى[1].

2 – يأخذ الماركسيون على الوجودية أنها قد أبرزت النواحي البشعة في الموقف الإنساني وصورت كل ما هو مخجل منحط فيه وأهملت مواطن معينة رائعة وجميلة تنتهي إلى الجانب المشرق في الطبيعة الإنسانية[2].

3 – يرى الماركسيون في الوجودية أنها أهملت ما يجب أن تكون عليه البشرية من تضامن وعزلت الإنسان عن عالم فحصرته في وجوده الفردي لأنها تقيم مذهبها على الذاتية الخالصة وعلى الكوجيتو الديكارتي "انا أفكر فأنا موجود" وهذه الذاتية التي يدركها الإنسان في عزلته ووحدته ومن ثم لا يستطيع أن يستعيد تضامنه مع الآخرين الذين يوجدون خراج ذاته، والذين نستطيع أن نصل إليهم عن طريق الكوجيتو، فالوجودية قد تنكرت للتماسك الإجتماعي الذي هو أساس العمل و التقدم لأن سارتر اعتبر الإنسان في فرديته المنعزلة بدءا من تلك اللحظة التي يبلغ فيها الإنسان منتهى الإتغلاق على نفسه والإنعزال على الآخرين فلا يستطيع

[1] عيس عبد الله علي، الوجودية في الميزان المرجع السابق ، ص80.

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

العودة إلى التمسك ولاتعاون مع هؤلاء كنقابة أو طبقة عمالية حيث لا يجدهم في أنا أفكر وهذا منتهى اليأس[1].

4 – يتصور الماركسيون أن حالة اندماج الوجودية في الماركسية لأمرين:

أ – أن ربط سارتر للعدم بالوجود البشري يجعل من المستحيل تصور وجود سيرورة في الوجود العام وتفهم على الكينونة ضربا منه أو اللاضرورةContinjence فيؤدي بذلك إلى اللامعقولية ويحول دون ظهور قوة السلب في الوجود كمرحلة حاملة من مراحل تطور الوجود [2].

ب – أن تصور سارتر للحرية يجعل منها مجرد قدرة ذاتية على الإختيار على طريقة ديكارت بدلا من أن يدمجها في السيرورة التاريخية لكي يجعل منها قدرة فعالة على بلوغ الهدف المنشود والماركسيون يؤكدون أنه طالما يقي سارتر متمسكا بتصوره الخاص للحرية، فإن كل ضروب الصراع التي يقوم بها البشر لن تكون سوى مجرد رموز لدراما ميتافيزيقية صدفية وا إلى جانب ذلك جانب ما ذكر قد وجه كاتابا نقدا عنيفا للوجودية في شخص سارتر، يكفي دليلا على ذلك عنوان كتابه "الوجودية ليست فلسفة إنسانية".

تقييم

لا نزاع أن الذين نقدوا الفكر الوجودي المعاصر هم فلاسفة وعلماء ومفكرين كبار إلا أن النقد معهم بالغ من المقالات حدا كبيرا غير مستحق في حق الوجوديين، فهم وخصومهم على غير ما أراد أن يفهم وركزوا في نقدهم على الجانب العلم والمعرفة +والعقل الذين لم يهتموا به فهي تظهر لهم كأنها فلسفة هندوسية. فالفلسفة الوجودية باعتبارها فلسفة إنسانية

[1] المرجع نفسه، ص81.

[2] عيس عبد الله علي، الوجودية في الميزان المرجع السابق ، ص82.

لكونها فلسفة مبينة على الإنسان وحريته وحياته فإن النقاد لم يعترفوا بما قدمه هؤلاء المفكرين من نتائج إيجابية لدى الإنسان والأفكار والآراء التي أعلت من قيمة الإنسان ومن خلال النماذج التي تطرقنا إليها أن الفلسفة المعاصرة اهتمت كثيرا بموضوع العلم وبتحليل ونقد المعرفة العلمية وهو ما تم في مجال الحقل الإيبسمولوجي كما انصب إهتمام الفلاسفة المعاصرين حول قضايا واقعية مرتبطة بوجود الإنسان كمسألة الحرية والمسؤولية والإلتزام في أبعادها الأخلاقية والسياسية والإجتماعية، ومن جهة أخر فقد انصب معظم إهتمام الفلسفة المعاصرة حول نقد ومراجعة الفكر التقليدي الميتافيزيقي والعمل على مجاوزته من أجل تأسيس فكر فلسفي جديد يستجيب للحظة الراهنة. فالفلسفقة المعاصرة قائمة على النقد لإعطاء قرار وأفكار جديدة فمن خلال ما تعرض له سارتر من انتقادات وتقييمات حول الفكر الفلسفي القائم على التواصل بين الأنا والآخر والحرية الإنسانية بل الوجود الإنساني بصفة عامة، ولقد اجتهد في تنقيد مزاعم ونقائص المذهب المادي و الطريقة الماركسية في التفكير و النقد فكان موفق إلى حد كبير في عرض الموقف الثوري ومتطلباته فإن سارتر ينفرد دون غيره من الفلاسفة الوجوديين لأنه إرتضى أن يطبق على مذهبه إسم الفلسفة الوجودية، كما أن النجاح الأدبي والفلسفي الذي حققه هو الذي جعله الممثل الأول للوجودية بفرنسا على وجه الإطلاق فضلا عن تفرد فلسفة بعمق التحليل ودقته والأصالة في العرض مما مكنه من إقامة فلسفة متكاملة تتصف بأنها فلسفة متفائلة تؤمن بالإنسان وتدعو إلى الحرية القصوى، القول أن من يتأمل إتجاهاتالبحث الفلسفي يدرك مدى تأثير فلسفة سارتر وا ٍسهاماتها في تطور الفكر الغربي، والمتأمل كذلك في التيارات المعاصرة يجد بصمات سارتر الواضحة وا ٍنتشار أفكاره، فلقد إتضح لنا كذلك أن الحرية الإنسانية بعد أن كانت حرية محدودة بالفرد يبدو فيها الإنسان فردي منعزل ينطوي على نفسه إلى اقصى حد ولا يعبئ بالعالم الخارجي. بدأت الحرية تتخذ مسارا آخر ومعنى جديدا بحث أصبحت حرية تطالب

بالعمل وتقترن بالمسؤولية والالتزام فليست المسؤولية عن فرديته وحسب وا ٍنما هي مسؤولية تشمل الناس جميعا، وقد ترتب على هذا التحول أن حريتي تتوقف تماما على حرية الغير وحرية الغير تتوقف على حريتنا وكذالك يتضح لنا أن سارتر أخذ على الماركسية قولها يوجد جدل في الطبيعة وتجاهلها البعد الوجودي الإنساني، فسارتر يذهب إلى أن الماركسية الحقيقية في المادية التاريخية حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ على أن جدل التاريخ كما سارتر لا ينطوي على برية تلزم الإنسان بالخضوع لها فإن سارتر مثله مثل جميع الفلاسفة يتأثر ويؤثر ينقد وينتقد، حيث أن سارتر كانت له أفكار وبوادر فلسفية جديدة تهتم بالجانب الإنساني، فهو أعطى قيمة إنسانية وأثبت وجوده وركز على حريته، فهو قرأ الإنسان من تجربته المعاشة. فالوجودية بصفة عامة تعطي المعنى لوجودك والبحث في الكون من داخلك وليس البحث في الخارج، وهو طريقة لفهم النفس أولا وهو بمثابة بث عن نوع فلسفي في نطاق مختلفة، والوجود هو فعل مستمر يقوم به الإنسان عندما يفتش في نفسه وخارجها عن إمكانيات الحياة، فالوجودية وقفت على آراء وأفكار مغايرة للفلسفات السابقة لها، فهي غيرت مجرى الأفكار الفلسفية، فإن الوجودية مهما انتقدوها فهي فلسفة نسقية متكاملة ومتفائلة. فالإنسان لن يدرك قيمته إلا إذا أثبت وجوده.تحدثنا في ثنايا هذا الفصل عن أهم آثار الفلسفة الوجودية المعاصرة من خلال إستعراض أهم الفلسفات التي تأثرت بها خاصة المنهج الظواهري والفينومينولوجي عند كل من هوسرلوميرلو بونتي فلقد شيدت الوجودية صرحا فلسفيا خاصا بها وخاصة على يد الفيلسوف الوجودي بول سارتر ولكن وكما قلنا لم هذه الفلسفة هكذا بل تبنت الظواهري، فقد ارتكزت الوجودية على المنهج الظواهري وهذا المنهج لا يحاول أن يستنتج أو يفسر ولكنه يصف الظاهرات كما تبدو للأنا ويحاول أن يقرر تركيب هذه الأنا وجاء هوسرلبفينومينولوجيا مشددا في ذلك على التجربة كما يعيشها الوعي الذاتي لذلك يجب أن نذكر أن الوجودية كانت لها صلة بالظواهرية فقد تصدى سارتر للمنهج

الفينومينولوجي الذي أسسه هوسرل وهو يرى بأن الفينومينولوجيا هي دراسة للظواهر، وأعطاها ميزة خاصة وهي فلسفة فينومينولوجية وجودية تقوم بدراسة الوجود الإنساني بصفة عامة وليس فقط الوجود الفردي، أما ميرلوبونتي فقد صادفت الفينومينولوجيا أرضا خصبة من خلال منهجه الظواهري وأثرت فلسفة هذه الأخيرة كذلك بالوجودية فهي تحتوي على عناصر وجودية، فالأنا عنده هي وعي متجسد في العالم مع الذوات أخرى وهنا تكون إلى علاقة وجودية مع العالم وقال بأن هناك علاقة بين الوعي والجسد وأكد بأن الجسد هو أساس الإنسان في العالم وهو الذي يعبر عنه، فالجسد بالنسبة له يلعب دورا مهما في الوجود، في المحطة الثانية توقفنا عند نآلات ورهانات الفلسفة الوجودية وأما عن ذكر الإيجابيات يجب ذكر الفلسفة التواصلية الوجودية التي لم تبقى عند بل تجاوزتها على فلسفة التواصل يصاغ بواسطة اللغة والرموز

عند ذكر تجاوزات الفلسفة الوجودية وأهمها النيوية والتفكيكية وقد انطلقت البنيوية مباشرة من ألسنة سوسور فقد طغت موجة البنيوية على حقل العلوم الإنسانية لها تأثير هام فلسفيا هو اقتصاد إلى الذات إلى اللغة باعتبارها الدور الرئيسي للتفاعل، وانطلاقا من علم اللغة أر اد سوسور للبنيوية أن ت فك رموز البيني اللاوعيية التي هي أساس الفكر الإنساني وأساس التصرفات الإنسانية والنظام الإجتماعي، فاللغة بحسب سوسور جماعية يساهم فيها جميع الأفراد فاللغة يتشكل بها أفراد المجتمع فبفضلها يكون تواصل وتفاعل بين أفراد المجتمع، ومن بين البنيويين الذين تطرقنا إليهم إلى جانب سوسور ميشال فوكو فتوصل من خلال مشروعه النقدي الفلسفي الذي تمثل في إشكالية اللاتواصل وهو الآخر إعتبر اللغة كوسيط بين الأفراد وهي لكل الأفراد، أما التفكيكية وباعتبارها فلسفة تقديةإستراتيجية جاءت بسياسة مغايرة جديدة وأتت بالجديد والتجاوز والشتات لكل الفلسفات السابقة وحتى الفينومينولوجية والوجودية، وذلك خاصة مع دريدا ومن خلال مشروعه النقدي التفكيكي الذي قدمه من خلال

جملة من المفاهيم التي انطلق منها وأهمها مفهوم الإختلاف وباعتبارها هذا الأخير كان النقطة الجوهرية في التفكيكية عند دريدا لكن هذا إختلاف وبالرغم من أنه جاء كنقد للسطات السابقة لكن كان له انطلاقة إيجابية.

وفي الأخير تعرضنا إلى انتقادات وتقسم للفلسفة الوجودية.

خاتمة

خاتمة

تتميز الفلسفة الوجودية إذن وعلى ضوء ما تعرضنا له من خلال أفكارها بأنها حوار دائم موضوعه الأساسي الوجود الإنسان داخل الوجود لذلك إنطوت هذه الفلسفة على دعوة صريحة الى النهل من الينبوع الروحي مبدأ وا ٍتخاذ التفكير العلمي منهجا وا ٍلى الإنصراف إلى العمل والإنسان والحياة موضوعا وغاية حملت إنشغالات الإنسان في الوجود رجعت به تارة الى االمباشرة بذاته المتأصلة وتارة أخرى إلى متطلبات الواقع المعيش، فقد سبق وأن رأينا أن الفلسفة الوجودية رسمت صورة جديدة للإنسان وأعطت له أبعادا جديدة جعلت من الإنسان مركزا لفلسفتها ، هي التي تعني بالجوانب الفردية والتي تجعل موضوعها دائما هو الإنسان إتبعت الأسلوب الأدبي هو وحده الذي ينفذ إلى باطن الإنسان ومن أخرى نلاحظ أن القصة تقدم وضعا ظاهر يا للوجود الإنساني فليس عبثا أن إتجه الوجوديين إلى الروايات ويعبروا بها عن أفكارهم فالوجود الإنساني هو موضوع الفلسفة اليوم فالخيط الناظم لهذه الفلسفة كان الإنسان أو التجربة الفردية الحية هذا هو شعارها الأول، وربما تكون الفلسفة الوجودية تدور كلها في هذه المقولة" حي يحكم العادة وموجود يحكم الذاكرة " والفرق الذي بينهما وبين الفلسفات الأخرى في أنها منهج فكري إنساني وهذا ما يتجلى لنا فلسفة سارتر فهذا الأخير يعتبر من الفلاسفة الوجوديين الفرنسين الذين كانت لهم بصمة في هذه الفلسفة من خلال إشكالية الأنا والآخر التي تنحصر في الوجود لذاته والوجود في ذاته فماذا يعني سارتر بالوجودية ولماذا يقول عنها أنها فلسفة إنسانية ؟، حيث أن سارتر يبدأ من الكوجيتو وا ٍكتشاف الآخر لديه لا ينفصل عن إكتشاف الأنا فمعرفة الأنا تتوقف على معرفة الآخر وكذلك الأخر يظهر على شكل سلبي وخطير لأنه في إعتبار سارتر يسرق من الذات عالمها ويجردها من كل إمكانيات ومعنى قول سارتر هنا " مع ظهور الآخر فإن الذات هنا لا تعود سيدة الموقف" ولقد عنيت فلسفته بالإنسان وبالتجربة المعاشة وعليه فإن الذات بإعتبارها فعالة تزودنا بالموضوعات الأساسية في وجودية سارتر في حين أن تراث الفلسفة الغربية

خاتمة

ومع ديكارت ركز على الذات الداخلية وهذا ما جاء في فلسفة سارتر وهنا نلمس هذا التواصل الموجود بين الأنا والآخر كخاصية للوجود الإنساني، فالحرية عند سارتر بدأت عنده وكأنها مطلقة وحتى وهو في أشد المواقف قهرا وجبرا وقد إنطلقت الوجودية عند سارتر مع الإنسان الحر المختار فوهبته حرية الفكر والسلوك والتملك والعمل غير أنه قرن الحرية بالإلتزام بالتملك ، ولقد ولد الإنسان حرا بمقتضى إرادته وعندما يتصرف فهو يمارس حقه الطبيعي فكل فرد يجب أن يكون حرا فعلا الطريق الذي رسمت سارتر في مسألة الحرية كان له طابع خاص وهو أن الحرية هي صميم وأساس الوجود الإنساني، ويحكم سارتر في أسبقية الوجود على الماهية فيما يتصل بالإنسان فهذا الأخير يحدد وجود قبل ماهيته من قوله أنا إنسان فالوجود هنا يتحدد من الموجودات البشرية التي هي وحدها لها خيارات وبهذا المعنى يكون حسب سارتر وجودها سابق على ماهيتها وأسبقية الماهية على الوجود في الأشياء ، فالأشياء عند سارتر تتوقع ماهيتها قبل وجودها مثل صناعة شيء ما يحدد وجوده قبل أن يوجد في هذا الوجود وفي هذا يتضح لنا إذن أن وجودية سارتر تتأسس على أساس أن الوجود سابق للماهية فإن الوجودية بصفة عامة كانت قاعدتها مبينة للمنهج الفيومنولوجي الظواهري عند كل من هوسرل و ميرلوبنتي لذلك يجب أن نذكر أن الوجودية كانت لها صلة بالظوهرية وتظهر هذه الصلة في التشديد والتركيز على التجربة كما يعيشها الوعي الذاتي أو الإنسان فإعتبر سارتر الفلسفة الظواهرية الفيونولوجية وجودية تقوم بدراسة الوجود الإنساني وقد طبقت كذلك الوجودية المنهج الفينومنولوجي لميرلوبونتي فالأنا عنده هي وعي متجسد في العالم مع ذوات فهي تحتوي على عناصر وجودية وهنا تكون لعلاقة الوجودية مع الأنا والآخر أو العالم فإن النتائج الإيجابية للوجودية تتمثل بالعقلانية التواصلية للفعل التواصلي عند هابر ماس يتضح لنا هنا أهمية التواصل عنده تتجلى في اللغة ووظيفتها في طبيعة الإتصال كونها الوسيلة الأكثر أهمية والمتداولة بين الناس حيث أصبح العقل ملازم للمارسة

خاتمة

التواصلية أين تتجسد علاقة فعل الكلام والعقلانية لأنها تهدف إلى الإجماع والتعبير عن الكلام ومن إيجابيات الفلسفة الوجودية كذلك موقف سارتر من الثورة الجزائرية التي عبر فيها عن الحرية الإنسانية وتوقفنا كذلك عند ذكر تجاوزات الفلسفة الوجودية البنيوية التي تبناها دوسوسير في قوله أن اللغة هي وسيلة للتفاعل فهي برأيه نسق من العلامات تتعلق الواحدة منها بالأخرى ولا تتقدم بدورها إلا وسط الجماعة المتحدثين ومع التفكيكية التي أتى بها جاك دريدا في قوله إن التفكيكية فلسفة نقدية إستراتجية كانت مهمتها التجاور والشتات لكل الفلسفات السابقة حتى الوجودية ، وخلاصة القول هنا أن كل من البنيوية والتفكيكية أتت باللاتواصلية عكس ما أتت به الفلسفة الوجودية.

وا ٍن فلسفة سارتر الوجودية فلسفة تصليح للفرد أينما كانت ومتى كانت... ولكن إلى أي مدى يمكن أن يصبح هذا الكلام ينتمي إلى نظرية السقوط من خلال التناقضات الذاتية ؟ وا ٍلى أي مدى نحن الذين نتأملها نتقدمها ونتفحصها غير مطالبين بالمساهمة في الوجودية والفينولوجية وغير مدعوون على غرار ما ساهم به الفكر العربي في بناء الفكر العالم ؟ هل السبيل في ذلك هو التاثير والتأثر؟ أو أننا مطالبون بالبحث عن منهج معين يتميز بالخصوصية يحقق من خلاله ذاته ويجعله متميز عن الآخر أم ماذا عساه أن يفعل؟

قائمة المصادر

و المراجع

قائمة المصادر:

1 – جون بول سارتر ، الوجود والعدم ، تر: عبد الرحمان بدوي منشورات دار الادب ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، د.س .

2 – جون بول سارتر ، الوجودية مذهب انساني ، تر:عبد المنعم الحفيفي، ط1، 1954.

3 – جون بول سارتر ، نظرية في الانفعالات ، تر : سامي محمود علي عبد السلام ، مهرجان القراءات ، مكتبة الاسرة ، ط2001،2.

4 – جون بول سارتر ، الكينونة والعدم ، بحث في الانطولوجيا الفينومنولوجية ،تر ثقولامتيني، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط2009،1.

5 – جون بول سارتر ، الغثيان ، د . ت .

قائمة المراجع:

1– امام عبد الفتاح امام ، كير كجارد رائد الوجودية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، د . ط 1986.

2 – إيدموندهوسرل ، فكرة الفيتومينولوجيا ، تر : فتحي انقرو ، مركز لدراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 2007 .

3 – الديدي عبد الفتاح ، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة ، مطابع الهيئة المصرية ، مصر ،ط 2 ، 1985

4 – الشاروني حبيب ، فلسفة جان بول سارتر ، نشأة المعارف الاسكندرية ، د . ط ، د . س.

5 – العثماني السعيد ، تاريخ الوجودية في الفكر البشري ، الوطن العربي بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1984.

6 – الكحلاني حسن ، الفردية في الفكر المعاصر ، مكتبة مدبولي القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2004.

7 – بلكفيف سمير ، ايمانويل كأنط فيسوف الكونية ، منشورات الاختلاف ، دار الامان ، الرباط ، ط 1 ،2011

8 – بخضرة مونيس ، تاريخ الوعي مقاربات حول جدلية ارتقاء الوعي الى الواقع ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت لبنان ، ط 1 ،2009

9 – بدوي عبد الرحمان ، المختصر في تاريخ الفلسفة العربية ، رياض العلوم للنشر والتوزيع الجزائر ، ط 1 ،1980.

10 – بدوي عبد الرحمان ، مدخل جديد الى الفلسفة ، وكالة المطبوعات للمطبوعات والنشر والتوزيع ، الكويت ، ط 1 ،1975

11 –بدوي عبد الرحمان دراسات في الفلسفة الوجودية ، المؤسسة العربية للدراسة والنشر ، بيروت لبنان ، د . ط ، 1980

12 –بلعقرور عبد الرزاق ، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت لبنان ، ط 1 ،2009.

13 – بن السباع محمد ، الفلسفة الفينمنولوجية الوجودية عند موريس مير وبونتي ابن النديم للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان د . ط ، د . س.

14 – بوشنكي ، الفلسفة العربية المعاصرة في اروبا ، تر: عزة قرلي ، عالم المعرفة ، الكويت ، د . ط ، 1992.

15 – بومنير كمال ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس فوكوهايمر إلى أكسل مونيث ، دار العربية ناشرون ، ط 1 ، 2010 .

16 – تودي هواردیرد فلیب ، سارتر ، تر : فؤاد كمال ، دار الادب ، بیروت لبنان ، ط . 1 ، 1998 .

18 – جولیفیهریجس ،المذاهب الوجودية من كيركجارد الى جون بول سارتر ، تر: فؤاد كامل ، دار الادب ، بيروت ، لبنان ،ط1، 1988

19 – جون بول سارتر واخرون ، معنى الوجوبية دراسة توضيحية ، منشورات مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، د . ط ، د . س

20 – حرب علي ، لعبة المعنى ، فصول في الانسان ، المركز لثقافي العربي اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2004.

21 – حرب علي ، نقد الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 1993.

22 – حنيفي محمود علي ، قراءات نقدية في وجودية سارتر ، المكتبة القومية الحديثة ، طنطا ، د . ط ، 1996.

23 – ديب حنا، هيجل وقيروباج ، دار الامواج ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1994.

24 – رافع سماح ، المذاهب الفلسفية لمعاصرة ، مكتبة مدبولي ، ط 1 ، 1973.

25 – رودليس جينيان ، ديكارت والعقلانية ، تر: عبده الحلو ، دار المنشورات عويدات ، بيروت لبنان ، ط 2 ، 1988.

26 – زكريا ابراهيم ، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، دار مصر للطباعة والنشر ، مصر ، د.ط ، د . س.

27 – زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر القاهرة ، مصر ، د . ط ، 1976.

28 – زيدان محمد ، مناهج البحث الفلسفي ، جامعة بيروت العربية ، بيروت لبنان ، د . ط ، 1974.

29 – سيغموند فرويد ، التحليل التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة ، تر: زياد الملا ، دار الطبعة الجديدة ، دمشق سوريا ، ط 1 ، 1997.

30 – عادل مصطفى ، فهم الفهم ، مدخل الى هيرمونيطيقا ، نظرية التاويل ، دار النهضة العربية ، بيروت لبنان ، د . ط ،2003.

31 – عباس فيصل ،الإنسان المعاصر في التحليل النفسي ، المنهل اللبناني للنشر ، بيروت لبنان ، ط ، 2004 ، ص 10 .

32 – عبد السلام عبد العال ، اسس الفكر الفلسفي المعاصر ، دار تويقال للنشر ، الدار البيضاء المغرب ، لبنان ، ط 3 ، 1984.

33 – عبد العال ابراهيم وعبد العال عبد الرحمان ، انسان لدى الفلسفة اليونان في العصر الهليني ، القاهرة مصر ، د . ط ، 1999.

34 – عبد القادر تومي ، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث ، كنوز الحكمة الجزائر ط1 ، 2011 .

35 – عبد المعطي محمد علي ، تيارات الفلسفة الحديثة ، ح م ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، د .ط 1 .

36 – عطية أحمد عبد الحليم ، سارتر والفكر الغربي المعاصر ، دار الغرابي ، بيروت لبنان ،

ط 1 ، 2011 .

37 – عطية أحمد عبد الحليم ، فلسفة جون بول سارتر والفكر العربي المعاصر ، دار الفارابي ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 2001

38 – عطيتو حرب عباس ، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي الى الفلسفة اليونانية ، كلية الاداب ، دار المعارف الجامعية ، د.ط ،د.س.

40 – عيسى عبد الله علي ، الوجودية في الميزان ، د . ت .

41 – غرو تودين برنار ، فلسفة الثورة الفرنسية ، تر : عين العصفور ، منشورات عويدات بيروت ، باريس ، ط 1 ، د . س .

42 – قال جان ، الفلسفة الغربية من ديكارت الى سارتر ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، مصر ، د. ط ،د.س.

43 – كامل فؤاد ، الغير في فلسفة سارتر ، دار المعارف القاهرة ، مصر ، د.ط ، د .س.

44 – كردمان بترو واخرين ، أطلس الفلسفة ،تر: جورج كثروه ، المكتبة الشرقية ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 1991.

45 – الكردي محمد علي ، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر من الوجودية الى التفكيكية ، دار الجامعة الاسكندرية ، د.ط ، 1997.

46 – كرم يوسف تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف القاهرة ، مصر ، ط5، د.س.

47 – ليشته جون ، جمسون مفكر أساسيا معاصرا ، تر : فاتن البستاني ، مركز دراسات الوحده العربية ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 2008.

48 – ما كوري جون ، الوجودية ، تر: امام عبد الفتاح امام ، عالم المعرفة بيروت ، لبنان ط 1 ، د.س.

49 – ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الغربية دار الثقافة للترجمة والنشر ، بيروت لبنان ، ط 1 ،1991.

50 – مفرج جمال ، الفلسفة المعاصرة من المكاسب الى الاخفاقات ، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر ، د.ط ، د . س.

51 – ملاح أحمد ، المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية من طاليس الى باشلار ، رياض العلوم للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط 1 ، 2006.

52 – مهران رشوان محمد ، مدخل الى الفلسفة المعاصرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ، مصر ، د.ط ، د.س.

53 – مهران محمد ، مدين محمد ، مقدمة في الفلسفة المعاصرة ، دار قباء للنشر والتوزيع القاهرة ، مصر ، د . ط ، 2004 .

54 – مهيل عمر ، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، الدار لعربية للعلوم ، بيرت ، لبنان ، ط 1 ، 2005 .

55 – مهيل عمر ، من النسق الى الذات ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 2007.

56 – ميمون الربيع نظرية القيم في الفكر المعاصر ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، د.ط ، 1991.

57 – نزل عمران سميح ، اسس الحرية في بناء الانسان والمجتمع ، دار القراء للنشر والتوزيع ، عمان الاردن ، ط 1 ، 2010.

58 – هويدي يحي ، قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، د.ط ، 1993.

قائمة المعاجم والموسوعات :

1 – بدوي عبد الرحمان ، الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط2، 1994.

2 – جهامي جيرار ، موسوعة الفلسفة عند العرب ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط1 ، 1998.

3 – الجراد خلق ، معجم الفلاسفة المختصر ، مجد المؤسسة الجامعية ، للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 2007.

4 – حسيبه مصطفى ، المعجم الفلسفي ، دار اسامة للنشر والتوزيع ، عمان ، د.ط ، 2008.

5 – صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، ج2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، د.ط ، د.س .

6 – صليبا جميل ، المعجم الفلسفي في الالفاظ العربية والفرنسية والانجليزية ، ج1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت لبنان ، د.ط ، 1982.

صليبا جميل المعجم الفلسفي ، ج1 ، الشركة العالمية للكتاب ، ط1 ، 1986.

8– لا لاند دريه ، الموسوعة الفلسفية ، تر: احمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، د. ، 1966.

9– مذكور ابراهيم ، المعجم الفلسفي الهيئة العامة للمطابع الاميرية ، القاهرة ، مصر ، د.ط ، د.س .

10– وهبة مراد ، المعجم الفلسفي ، دار قباء للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، د.ط ، 2007.

11– يعقوبي محمود ، معجم الفلاسفة اهم المصطلحات واشهر الاعلام ، دار الكتاب الحديث ، ط1 ، 2008.

قائمة المقالات والمجالات :

1–حريان مصري احمد ، الحرية بين النقد والدراسة ، اضافات نقدية ، العدد الثاني عشر ، 2013.

2– ستروك جون ، البنيوية ومابعدها من ليفي ستراوس الى دريدا، تر:محمد عصفور ، سلسلة كتب شهرية ، العدد 205، 1996.

3- ماكوري جون ، الوجودية ، ترجمة عبد الفتاح امام ، مجلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب ، الكويت العدد الثامن ، 1992.

4 – شرابي هشام ، أوراق فلسفية ، منتدى سور الازبكية ، العدد السابع ، 2002 .

البريد الإلكتروني :

www.whespress.com/wrterss.com/wrters235192.html.

يوم 2017/02/02

فهرس

المصطلحات

فهرس المصطلحات

اللغة العربية **اللغة الفرنسية**

- إرادة..... – volonté
- الأفكار –.....– théoricien الالتزام
– engagement.....
- الأنا..... – MOI
- الأخر..... –l’autre
- الأنا ترنسندنتالي..... – moi transcendantal
- الأنية ..... – Ipséité
- البنية ..... – structure
- التأمل..... –réflexion
- الحرية ..... – la liberté
- الخيال ..... – l’imagination
- الذات..... – essence
- الذاتي..... – essentiel
- الذباب ..... – les mouches
- الشعور ومعرفة الذات..... – crilique de la raison dialectique
- العالم الخارجي ..... – le monde extérieur
- العدم ..... – non–existence
- العقل..... – la raison
- الغثيان..... – la nausée
- الفينومنولوجيا..... –phénoménologie
- القلق..... – angoisse
- الكينونة..... – l’être
- الماهية ..... – l’essence
- الموت..... – mort

– être pour toi.....الموجود لذاته

– datant..... الوجود

– l’être et la néant.....الوجود والعدم

– essence et existence.....الوجود والماهية

– l’escitentialisme est un humanisme.....الوجودية الإنسانية

– humanisme.....إنسانية

– ontologique..... أنطولوجي

– le vécu de l’home..... تجربة الإنسان المعاشة–

– la vérité de l’être..... حقيقة الوجود

– extériorité.....حقيقة خارجية

– intériorité..... حقيقة داخلية–

– privâtes.....خاصة

– les chemins de la liberté..... دروب الحرية

– absurde..... غير معقول

– philosophies d’être.....فلسفة الوجود

– idéalité.....مثالية

– donné.....معطى

– objectif..... موضوعي

– critique de la raison dialytique.....نقد العقل الجدلي

– réalisme.....واقعية

– existence..... وجود

– être de l’étant..... وجود الموجود

– existentialisme.....وجودية

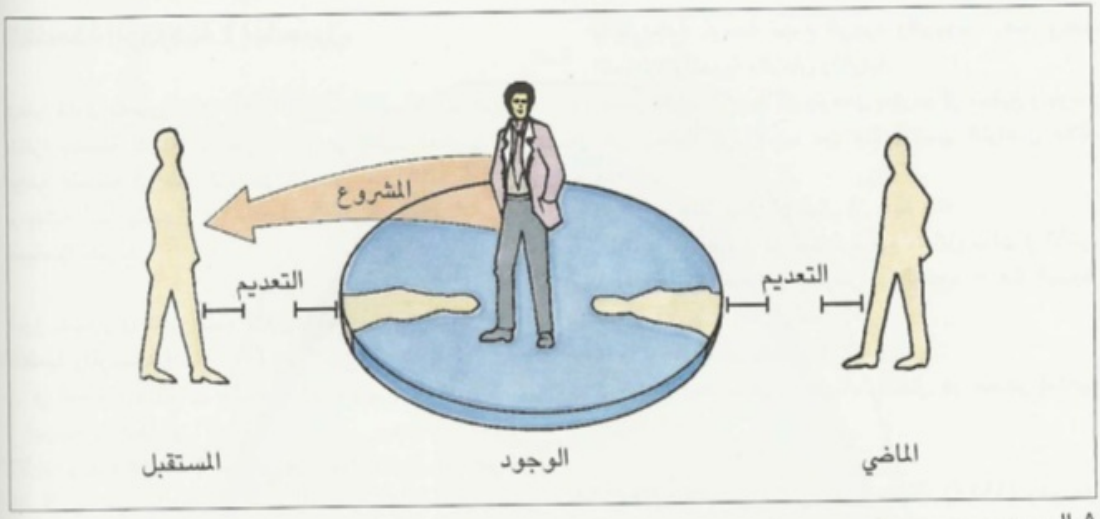
– consciousness.....وعي

فهرس الأعلام

فهرس الاعلام

الاسم واللقب باللغة العربية	تاريخ الميلاد والوفاة	الاسم واللقب باللغة الفرنسية
سقراط	(399-470)ق.م	Socratet
أفلاطون	(347-427) ق.م	Platon
أرسطو	(322-384) ق.م	Aristo
أوغسطين	(354-430)م	Augistinsint
ديكارت	(1596-1650)م	Discartesreme
كانط	(1724-1804)م	Kant.immanuel
هيجل	(1770-1931)م	Higel.g.w.f
نيتشه	(1844-1900)م	Nietzxhe.frienrick
كيركجارد	(1813-1855)م	Kiertegaard.sarem
مارسيل	(1889-1973)م	Marcel.gabriel
ماركس	(1818-1883)م	Marx karel
مرلوبونتي	(1908-1961)م	Merleau.ponty.maurice
هوسرل	(1859-1938)م	Husserl.ednund
هيدجر	(1889-1976)م	Heidegger.martin
ياسبرز	(1883-1969)م	Jaspers.karel
فرويد	(1856-1939)م	Freud.signmund
ميشال فوكو	(1926-1984)م	Michel Foucault
جاك دريدا	(1930-2004)م	Jacques dirrida
سارتر	(1905-1980)م	Sartre.janpaul

الملاحق

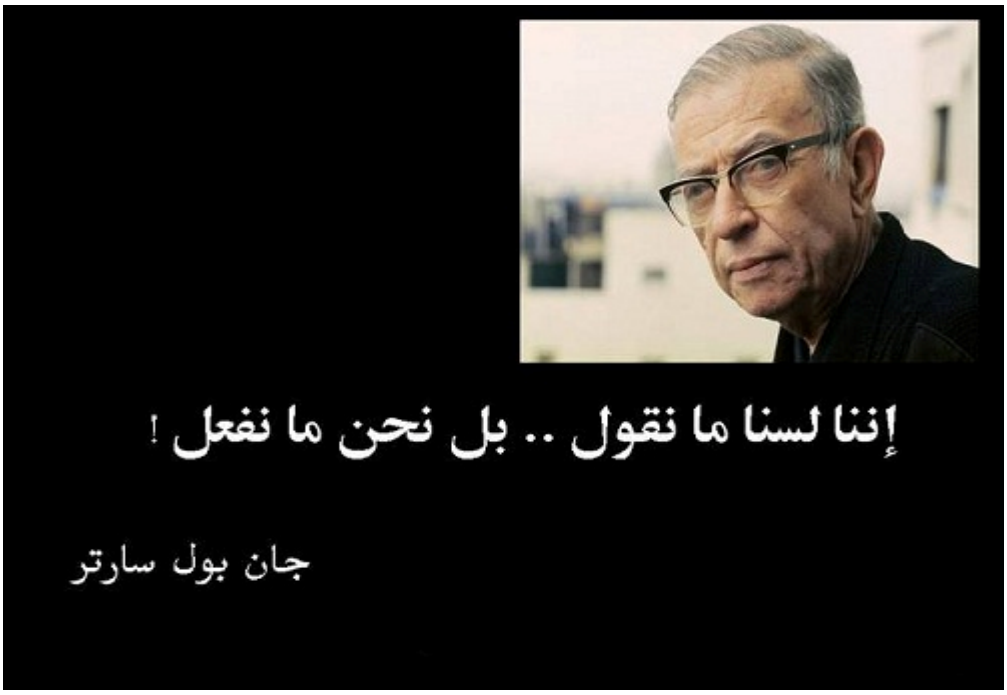


A الوجود

الكينونة – مرئية من الآخر هي حقيقة نظر – الآخر

B النظر

C تحديدات الكينونة


إننا لسنا ما نقول .. بل نحن ما نفعل !
جان بول سارتر

فهرس

الموضوعات

شكر وعرفان

اهداء

مقدمة :.....أ

الفصل الاول : مدخل مفاهيمي تاريخي

تمهيد 9

المبحث الاول :جينيالوجيا المفهوم 10

المبحث الثاني : كرونولوجيا المفهوم 25

المبحث الثالث : سارتر القضية و المسار 44

نتائج الفصل 58

الفصل الثاني : الطابع العام لفلسفة سارتر الوجودية

تمهيد 60

المبحث الاول : مسألة الماهية والوجود 61

المبحث الثاني : الوعي والحرية كمميز للوجود الانساني 71

المبحث الثالث : التواصل بين الانا والأخر 84

نتاءج الفصل 94

الفصل الثالث : الفلسفة الوجودية وأثارها

تمهيد 96

المبحث الاول : المنهج الظواهري كمنهج للوجودية 98

المبحث الثاني : رهانات ومآلات الفلسفة الوجودية 113

المبحث الثالث : نقد وتقييم 129

نتائج الفصل 137

خاتمة 140

قائمة المصادر والمراجع 144

فهرس المصطلحات 153

فهرس الاعلام 156

الملاحق 158

فهرس الموضوعات 161