جامعة قاصدي مرباح –ورقلة–

كليةالعلوم الإنسانية والإجتماعية

شعبة الفلسفة

مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة ماستر أكاديمي,

تخصص: تاريخ الفلسفة

من إعداد الطالبة: خولة بلمشرح

بعنوان:

مفهوم الحرية عند جون بول سارتر

نوقشت و أجيزت علنا بتاريخ10 /2018/06

أمام اللجنة المكونة من السادة :

د/ .عاشور بن قويدر.....رئيسا

د/ ابراهيم كراش.....مشرفا

د/ أحمد زيغمي..... .....مناقشا

الموسم الجامعي:2018/2017

جامعة قاصدي مرباح –ورقلة–

كليةالعلوم الإنسانية والإجتماعية

شعبة الفلسفة

,مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة ماستر أكاديمي

تخصص: تاريخ الفلسفة

من إعداد الطالبة: خولة بلمشرح

بعنوان:

مفهوم الحرية عند جون بول سارتر

نوقشت و أجيزت علنا بتاريخ 2018/06/10

أمام اللجنة المكونة من السادة :

د/ عاشور بن قويدر.....رئيسا

د/ ابراهيم كراش.....مشرفا

د/ أحمد زيغمي.....مناقشا

الموسم الجامعي:2018/2017

شكروعرفان

في البداية نشكر الله عز وجل ونحمده على توفيقه لنا لانجاز هذا العمل.

ثم نشكر الأستاذ الفاضل"كراش ابراهيم" على قبوله الاشراف على المذكرة وعلى توجيهاته القيمة التي سهلت علي انجاز هذه المذكرة.

كما أتوجه بجزيل الشكر والعرفان لجميع أساتذتنا الذين ساهموا في تكويننا.

جزاكم الله عنا خير جزاء .

مقدمة

مقدمة:

الوجودية إتجاه من بين أهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وأوسعها انتشارا، بل وقد تكون أكثرها ملاءمة لروح هذا العصر، ولكن في الوقت نفسه من أكثرها غموضا والتباسا في أذهان الناس، مما أدى بدارسيها إلى اتخاذ مواقف متباينة منها في كثير من الأحيان، حيث تقترن الوجودية في أذهان عامة الناس باسم الفيلسوف، والكاتب، والقصصي؛ والمسرحي، والناقد الفرنسي "جون بول سارتر" "JEAN PAUL SARTRE," والعلة في هذا الاقتران أنه أذاع هذه الفلسفة في مختلف أوساطها، بعد أن كانت مقصورة عند منشئيها الحقيقيين على أهل الفلسفة فحسب، وعلة هذا أنه أديب، وناقد، ومسرحي ممتاز، فبالرغم من أنه أديب إلا أنه فيلسوف كذلك، كما أنه اشترك في الشؤون العملية والسياسية فأصبح اسمه يتردد كثيرا بمناسبات متنوعة، فالوجودية هي اتجاه فلسفي ينظر للإنسان على ما هو موجود، لا بتحليل ماهيته المجردة، فينكر أن يكون الوجود عين الماهية، وينفر من المذهب والمذهبية، وفكرة الحرية هي فكرة أساسية في الفلسفة الوجودية سلم بها جميع الوجوديون بلا استثناء ولا نكاد نجد أدنى اختلاف فيما نسبوه للإنسان من حيرة.

ونحن إذ نتناول هذا الموضوع بالبحث والدراسة فإن جملة من التساؤلات والإنشغالات كانت تواجهنا وتحيرنا والتي ضبطناها في الإشكالية التالية:

ماهو مفهوم الحرية عند جون بول سارتر؟

وقد ترتب عن هذه الإشكالية التساؤلات الفرعية التالية :

أولا: ما هي المصادر والمناهج التي استقى منها "جون بول سارتر" فكره؟ وماهي أهم الأسس والقواعد التي تقام عليها وجوديته؟

ثانيا: ما هو التصور الأنطولوجي لفكرة الحرية عند سارتر؟

ثالثا: ماهو البعد الاجتماعي والسياسي لفكرة الحرية عند سارتر؟

وللاجابة عن هذه التساؤلات، عمدنا الى تقسيم الموضوع وفق الخطة التالية: حيث قسم البحث الى مقدمة وثلاثة فصول، كل فصل يحوي ثلاث مباحث، وخاتمة.

ففي الفصل الأول والمعنون ب"المعنى الأنطولوجي للإنسان في وجودية سارتر"، قسمناه إلى ثلاثة مباحث حيث تعرضنا في المبحث الأول إلى أهم المصادر التي أخذ منها سارتر معظم أفكاره، والمبحث الثاني خصصناه للمراحل الفلسفية لهذا الفيلسوف، أما المبحث الثالث فيدور موضوعه حول الأسس الثلاثة لوجوديته (في ذاته، لذاته، لأجل الآخر).

أما فيما يخص الفصل الثاني والمعنون ب"التصور الأنطولوجي لفكرة الحرية عند سارتر"، فتطرقنا فيه إلى تعريف الحرية لغة واصطلاحا في المبحث الأول، أما في المبحث الثاني فتحدثنا عن الحرية عند جون بول سارتر وأقسامها، أما المبحث الثالث فيدور موضوعه حول علاقة الحرية بكل من الوعي، والعدم، والالتزام، والقلق.... إلخ.

والفصل الثالث والمعنون ب"البعد الاجتماعي والسياسي لفكرة الحرية عند سارتر"، فقد تحدثنا في المبحث الأول عن المعنى السياسي والاجتماعي للحرية، ثم عن المسرح السياسي عند سارتر،أما في المبحث الثاني موقف سارتر من الحزب الشيوعي، أما المبحث الثالث فخصصناه لنقد وتقييم الحرية عند سارتر.

أما عن الخاتمة فكانت حوصلة عامة لكل ما تناولناه في الفصول السابقة.

أما بخصوص المنهج المتبع في هذا البحث، فهو المنهج التحليلي النقدي لأن طبيعة الموضوع تطلبت منا ذلك، ولأنه منهج يسمح لنا بعرض نصوص الموضوع ثم فحصها وتحليلها تحليلا نقديا.

من هنا اذن كان اهتمام الفلاسفة الوجوديين بالحرية، حيث كرس هؤلاء جزء كبير من مؤلفاتهم، ونحن في بحثنا هذا سنحاول تسليط الضوء على المفكر المعاصر جون بول سارتر، وكدوافع أخرى دفعتنا لاختيار هذا الموضوع، هو الميل الشخصي نحو الفلسفة الغربية المعاصرة، أضف الى هذا أن مشكلة الحرية من المشكلات التي لاقت اهتماما كبيرا، كل هذا كان من أجل الاطلاع على الفلسفة الوجودية عموما وفلسفة سارتر خصوصا ، كذلك تسليط الضوء على موضوع الحرية، هذا الأخير مطروح منذ القدم، الا انه طرح بأشكال مختلفة عبر التاريخ.

ويجدر بنا أن نشير إلى أن تناولنا لموضوع الحرية عند سارتر يبدو في غاية الصعوبة، فقد اعترضت سبيلنا الكثير من العراقيل، لكن والحمد لله استطعنا تجاوزها نذكر منها على سبيل المثال أن موضوع الحرية عند جون بول سارتر موضوع متشابك وواسع تتداخل فيه الجوانب الميتافيزيقية، والاجتماعية، والسياسية، أضف الى ذلك ضيق الوقت، ولهذا فعلى الباحث أن يجهد نفسه في أن يستجلي مبادئها وينتقيها من مجمل فكره الفلسفي.

الفصل الأول

البعد الأنطولوجي للإنسان في وجودية سارتر

تمهيد:

قبل التطرق إلى ذكر المصادر الفكرية "لجون بول سارتر" من المفيد جدا أن نعطي فكرة موجزة عن حياته ودراسته الجامعية واهتماماته وطموحاته الفلسفية فهي المناخ الفكري الخصب الذي نبتت وأينعت في ظله فكرة الأنطولوجيا، ولد الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر" Jean Paul Sartre" في عام 1905م في منطقة الألزاس وتوفي عام 1980م .

كان جده من ناحية أمه البروفيسور الألماني شفيتزر، وأبوه مهندسا في البحرية الفرنسية، مات بمرض الحمى وسارتر لم يتجاوز عامين من عمره، ثم تزوجت أمه للمرة الثانية مما سبب له عدة عقد نفسية كانت سببا في انعزاله عن العالم، حيث تعرف جون بول سارتر بسيمون دي بوفوار" Simone de Beauvoir " (1908م-1986م) التي رافقته في مختلف مراحل حياته، ولما حصل على شهادة الأجريجاسيون التي تؤهله للتدريس في الجامعات الفرنسية، رفض القيام بهذه المهمة التعليمية، وانصرف إلى نشر أفكاره الوجودية في العالم عن طريق التأليف والنشر، ومن أهم مؤلفاته:" الوجود والعدم " (1943م)، "الوجودية نزعة إنسانية "(1946م) (*)، نقد العقل الجدلي " (1960م) (**)، "موتى بلاقبور " (1947م) (***) و "الغثيان"(1938م) (****).

وفي عام 1925م اطلع على مؤلفات ماركس وانجلز"Engels Friedrich" (1820م) - (1895م) .

وأثناء وجوده في ألمانيا قرأ لأول مرة لهوسرل وهايدجر و ياسبرس". فبدأ يخضع لتأثير هؤلاء الكتاب حيث تكونت لديه الأرضية الفكرية لفلسفته الوجودية وفي هذا الصدد يجدر بنا الإشارة إلى ما قالته الروائية الوجودية " أيريس مردوخ" في كتابها " سارتر العقلاني الرومانتكي" إنه مفكر يقف تماما في طريق ثلاث حركات من الفكر بعد الهيجلية الماركسية، الوجودية والفينومينولوجيا.... إنه يستخدم الأدوات التحليلية لدى الماركسيين، ويشاركهم عاطفتهم الحارة للعمل، ولكن دون أن يتقبل النظرة اللاهوتية للجدل، ويظل في الأعماق ديمقراطيا اشتراكيا حرا، ويأخذ من كيركجارد صورة الإنسان باعتباره الكائن القلق الوحيد في العالم مزدوج الدلالة لكنه ينبذ فكرة الله الكيركجاردي الخفي، وهو يستخدم مناهج هوسرل وتوقناتها الأفلاطونية". [1]

---

*- الوجود والعدم: رسالة في نظرية انطولوجية فينومينولوجية

**- الوجودية نزعة إنسانية: محاضرة ألقاها سارتر دفاعا عن الوجودية ضد خصومها خاصة الماركسيين.

***- موتى بلا قبور: (سيناريو فيلم).

****- الغثيان: (رواية)، الناشر جاليمار.

[1]- مصطفى غالب، سارتر و الوجودية ، دار مكتبة الهلال، بيروت،1986، ص 15.

ويشير سارتر في كتابه " الوجود والعدم" إلى تأثير هايدجر ثم كيركجارد،أما في مؤلفه " نقد العقل الجدلي" فيصبح كيركجارد في المرتبة الأولى من حيث درجة التأثير الفلسفي، ومع ذلك فليس في الامكان تحليل فلسفة سارتر استنادا إلى هذين الفيلسوفين، فسارتر مثله مثل أي فيلسوف لايمكن عزله عن الاتجاهات الفلسفية المتباينة ومن بينها نجد الاتجاه العقلي ممثلا في أنقى صورة له عند الفيلسوف الفرنسي ديكارت .

1- المراجع الفكرية لجون بول سارتر:

1 - 1 - تأثير ديكارت (Descarte-Rene)(1596م-1650م) إن سارتر يعود إلى مصدر النبع للفينومينولوجيا وهو الكوجيتو الديكارتي، يأخذ منه نقطة البداية لانطلاقه الفلسفي من حيث أنه المظهر الأول للوجود، فقد قال " وليم باريت" " W.Bareeft" في كتابه " الإنسان اللاعقلاني، دراسة في الفلسفة الوجودية ": « تقوم فلسفة سارتر على ثنائية وان كانت ليست ديكارتية حرفية إلا أنه من المؤكد أنها ديكارتية في روحها[1].

فالكينونة كما يقول سارتر منقسمة إلى نوعين أساسيين: " الكينونة في ذاتها[*] * (etre en soi)، " والكينونة لذاتها[**] " (etre pour soi)ووجهة نظر باريت تقوم على أساس أنه كما قسم ديكارت العالم إلى عالمين : عالم الجوهر الممتد، وعالم الجوهر الفكر، فان ساتر قسم ذلك العالم أيضا إلى قسمين: عالم الكينونة في ذاتها وهو العالم الكثيف، الساكن القائم هناك في الخارج أي خارج الوعي، وعالم الكينونة لذاتها وهو عالم الوعي، والحرية والاختيار الحر، الذي يشتغل على العالم الخارجي.

هذا هو التشابه الفكري الذي وجده وليم باريت وإن يكن قد تنبه إلى أن هناك اختلافا بعض الشيء ،حيث أن ديكارت في القرن السابع عشر كان بطلا للمقاومة الفكرية عندما قال "لا" لتعاليم أرسطو وطالب بالشك في كل شيئ مالم يتبين لنور العقل أنه حق، على حين أنه لم يكن بطلا للمقاومة الحياتية عندما ارتد إلى مفاهيم قديمة في فلسفته لمحاولة افتراض وجود الله لضمان أن العالم موجود وأن أحكامي سليمة عنه ...أما سارتر عند وليم باريت فهو شكاك ديكارتي في مكان وزمان مختلفين، فسارتر قد بلغ سن النضج خلال سنوات 1930 وكان جو السياسة واليسارية يخيم فوق كل شيء وسارتر لم يكفي أن يكون في جانب اليسار من الناحية السياسية، ومن ثم عاش سارتر الديكارتية ولكن في زمن الاحتلال الألماني لفرنسا، فعلى سارتر أن يحول الديكارتية إلى عمل و إلى سلوك ، حيث اشترك في المقاومة ضد الاحتلال و بهذا يكون ديكارت قد قدم مبدء الشك كمنهج عقلي لم يلبث أن استكشف بعد ذلك وجود العالم ، و لهذا فان قيمته الإيجابية كمنهج عقلي تخفي ما احتواه من بذرة لا عقلية ، بذرة تصور الذات القائمة المنفصلة تماما عن واقعها المادي، وقد كان سارتر لماحا حين اكتشف هذه البذرة "الوجودية" فاستنبت منها أفكار فلسفية في كتاب " الوجود و العدم" بل إفترض نوعا آخر من الكوجيتو

---

[1]- مجاهد عبد المنعم مجاهد ، مفتاح لفهم جون بول سارتر ، مقال من كتاب "سارتر مفكر وإنسان"، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة، د ت، ص 15.

*- الكينونة في ذاتها": هي الكينونة غير الواعية، انها كينونة الظاهرة وهي تزيد عن المعرفة التي لدينا عنها، وكل ما يمكن أن نقوله عنها أنها كائنة .

**- الكينونة لذاتها : هي تقديم الكينونة في ذاتها إنها الوعي متصورا على أنه نقص الكينونة، إنها رغبة في الكينونة، انها علاقة مع الكينونة.

وجعله سباقاعن الكوجيتو الديكارتي و أطلق عليه إسم" الكوجيتو السابق على التأمل" وشرح مفهوم الكوجيتو قائلا: "ديكارت أسس الشك على الحرية مقرا بإمكان تعليق أحكامنا فلنبحث إذن عن صورة نقية للكوجيتو[*]لا تختلط بالمنهج والتدليل العقلي الطويل ، حتى يمكن أن نستخرج محتواها بسهولة."[1]

1 - 2- تأثير هيجل Higel Fridrich"(1770م-1831م) :

رغم تصريح سارتر بأنه لايهتم بالبحث في المشاكل الميتافزيقية بمعناها التقليدي إلا أنه أفاد كثيرا من ميتافيزيقا "هيجل"، والقول بأن سارتر تأثر في كتابه "الوجود والعدم" بكتاب هيجل "فينومينو لوجيا الروح" قول معروف بل أن أحد الباحثين الفرنسيين وهو "جان فال "" 1888 - 1974 (Jean wahll) يغالي في ذلك ويقول أن تأثير سارتر بهذا الكتاب جاء عن طريق تأثره بكتاب كوجيف " Koudjif" الباحث الهيجلي الكبير عن طريق كتابه "مدخل الى قراءة فينومينولوجيا الروح لهيجل " وهو كتاب يحلل فيه ديالكتيك(السيد والعبد) لكن الجديد حقا في هذا الموضوع هو ماذهبإليه الباحث الألماني الذي يدعى "كلاوس هارتماتن" "Hartman Claws" من أن تأثير سارتر بميتافزيقا هيجل، كان من خلال كتاب "علم المنطق" لا من خلال " فينومينولوجيا الروح"[2]

فالأصول التاريخية للحظات الثلاث الأساسية للوجود عند سارتر:ما هو لذاته و ما هو في ذاته، وماهو للغير مأخوذ أساسا من كتاب هيجل ذاك، إذ يلاحظ سارتر أن المفارقة الباطنية من شأنها أن يمتنع معها التأليف بين الوجود في ذاته، والوجود لذاته من أجل الإقرار المطلق على نمط مطلق هيجلي، إذن من المعروف أن التفرقة بين الوجود في ذاته والوجود لذاته، إنما هي تفرقة نقلها سارتر عن هيجل، لأن هيجل لايستطيع أن يتصور الوجود على أنه ملأ، ذلك أن الوجود الخالص في رأي هيجل تجريد خالص وفي هذا التجريد نهمل كل تعيين وتحديد، ومعنى هذا أننا ننظر إلى الوجود نفسه كأنه خاو أي هو واللاوجود سواء، أما عند سارتر فيمتنع التطابق التام بين الوجود في ذاته، والوجود لذاته وامتناع هذا التطابق عائد إلى الفارق الجوهري بين الوجوديين، فالوجود

---

[*]- الكوجيتو cogito: يذهب سارتر إلى أن هناك كوجيتو يطرأ أو كوجيتو سابقا على التأمل Pre- reflesine Cogitoهو الوعي، كما أن هناك كوجيتو أخرى خاص بوجود الآخرين ،فعلى حين لا نستطيع أن نبرهن في تجربة على وجود الآخرين، فان هذا الكوجيتو سيكشف لي عن حضور الآخرين المحسوس الذي لايأتيه الشك تماما بمثل مايكشف لي وجودي العرضي وان كان هذا الوجود ضروريا .

[1]- إسماعيل المهداوي، سارتر بين الوجودية والماركسية، مقال من كتاب سارتر، مفكر وإنسان، د ط، دار الكتاب العربي، للطباعة والنشر، القاهرة، د ت، ص66-67.

[2]- محمود رجب، الأسس الميتافزيقية لأنطولوجيا سارتر، مقال من كتاب " سارتر مفكر وانسان" دط؛دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دت، ص 150-151 .

الأول زماني، والوجود الثاني لا زماني من أجل ذلك لا يوجد أي مبرر لوجود إله على النمط الهيجلي عند سارتر. [1]

و المادية هي نوع من المذهبية عندما تؤكد أن الكون يولد الفكر ما تلبث أن تتحول إلى الريبية المثالية، لأنها تضفي على العقل بإحدى يديها حقوقا لا حدود لها و تنزع عنه باليد الأخرى كل هذه الحقوق و هي تهدم المذهب الوضعي بمذهب عقلي قطعي، ثم تهدم هذا الرأي بأن تنفي الميتافزيقا أصلا وتناهضها بالعلم، وهكذا تصبح في متاهة ، فكيف أسمح لنفسي أن أكون ماديا وسيقولون رداعلي أني لم أفهم، وأني خلطت بين المادية الساذجة التي يقول بها هلفيوس(*)، وهولباخ(**)، وبين المادية الجدلية وسوف يردون علي بأنه في قلب الطبيعة توجد حركة جدلية "يصير" بها الجديد إلى ضده ليندمج معه في مركب جديد وأنا أرى في هذا الكلام نفس الجدل الهيجلي القائم على ديناميكية الأفكار فالفكرة عند هيجل تستدعي فكرة أخرى وتنتج كل فكرة ضدها وأني لا أعرف أن باعث هذه الحركة هو جذب المستقبل للحاضر وجذب الكل للأجزاء حتى قبل أن توجد الأجزاء ويصدق هذا على المركبات الجزئية كما يصدق على الكليات التي هي في آخر الأمر الروح، وأنا أقبل هذا الجدل عندما يتعلق بالأفكار فهي تركيبية طبعا، ولكن الماديين يرون أن هيجل قد قلب المسألة وسحب الجدل على الأفكار بدلا من المادة . "[2]

لكن عصب الديالكتيك هو الفكرة الكلية، والحوادث فيه ليست مظاهر متفرقة، وهي عندما تقع فإنها تقع في الوحدة العليا للكل وترتبط فيمابينها بعلامات جوهرية، بمعنى أن وجود إحداها يغير من طبيعة الآخر، وأول ما ينبغي أن نلاحظه هنا أن فكرة العدم تأتي في فلسفة هيجل لاحقة على الوجود، لأنها تعني أننا نضع الوجود أولا كي ننفيه أو نسلبه بعد ذلك، ونحن سنجد فكرة العدم كذلك في فلسفة سارتر، ولكن سنجد أيضا أن العدم ليس تاليا للوجود أو متمايز عنه وإنما هو مرتبط به على سطح الوجود، أو هو بالأحرى في قلب الوجود، هذه الفلسفة الهيجلية التي أقامت المنطلق الجدلي ابتداء من معنى الوجود، ورأت في الوجود سياقا منطقيا جدليا يؤدي ضرورة من معنى إلى نقيضه، هي نقطة البداية في الفلسفات الوجودية المعاصرة ، لأنها أمدتها أولا بفكرة الجدل وبالقوات

---

[1]– مراد وهبة، سارتر بين الوجوديين ،مقال من كتاب "سارتر مفكر وإنسان" ، دط، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، القاهرة، دت،ص 47.

*– هلفيوس كلوكادريان: فيلسوف ولد وتوفي في باريس (1715–1771) فتح هذا الفيلسوف أبواب الانسان على مصراعيها

**– هولباخ بول هنريديترش البارون: كاتب وفيلسوف فرنسي من أصل ألماني ولد في سنة 1723 ومات سنة 1789 كان يعتقد أن الدين مفيد للشعب.

[2]– جون بول سارتر ، المادية والثورة، تر عبد الفتاح الديدي،ط2 ؛منشورات دار الآداب، بيروت،1966، ص19.

التي يسير عليها ، ولأنها أمدتها ثانيا بنظرية الوجود ونظرية في العدم، وتبين بصفة خاصة عدم انفصالها ، ولأنها أتاحت بالتالي لفلسفة الوجوديين أن يصطنعوا بعض هذه الأفكار وأن ينتقدوا بعضها الآخر، ومن هنا أعني من هذا الاصطناع وهذا الأنتقاد- نشأ تفكير الفيلسوف والمفكر الدنماركي سورين كيركجارد.

1 - 3- تأثير كيركجارد"Soren KierKegaard"(1813م-1855م):

رغم أن كيركجارد لم يكن فيلسوفا ألمانيا وإنما هو مفكر دانماركي كتب بلغة بلاده إلا أن الأثر الذي تركه في الفلسفة الوجودية في فرنسا قد أتخذ مساره إليها عن طريق الفلسفة الألمانية وعن طريق هيجل بصفة خاصة، أما عن علاقة كيرجارد بهيجل تظهر كما بين جان فال في ثلاث مجالات: المجال الأول هو تطور تفكير كيركجارد إزاء الفلسفة الهيجلية، والمجال الثاني هو تحديد فلسفة كيركجارد بمقتضى معارضتها لفلسفة هيجل، والمجال الثالث هو العناصر المشتركة التي يتفق فيها كل من هيجل وكيركجارد، كيركجارد إذن تأثر بهيجل ، أحيانا ينتقده ويحمل على العقلية الهيجلية وأحيانا يحتفظ في نفس الوقت ببعض عناصر الفكر الهيجلي،إلا أن تفكير كيركجارد الفلسفي لايقف عند هذا الحد من التأثير الذي يصدر عن هيجل، وأنما هو يتخلص من الهيجلية ليدرس موضوعات جديدة، ومن هناكان لهذا التفكير أصالته وابتكاره، إنه يظهر كاتجاه بين الاتجاهات الفلسفية ويتميز بمقولاته وأفكاره الخاصة، وربما كان أهم هذه المقولات التي تميز بها تفكير كيركجارد والتي ستنحدر من خلال الفكر الألماني إلى الفلسفة الفرنسية بصفة عامة والى فلسفة سارتر بصفة خاصة هي مقولة "القلق [*]"، فالقلق هو من جهة عنصر من العناصر التي تخلص كيركجارد من الهيجلية، وهو يكشف من جهة أخرى عن تأثير كيركجارد في فلسفة سارتر، والقلق عند كيركجارد يرتبط بكثير من الأفكار الأساسية التي سنجدها عند سارتر، إنه يرتبط أولا بفكرة الإمكان والاختيار، والإمكان يرجع عند كيركجارد إلى التحريم، لأنه بدون التحريم يظل الإنسان في حالة من البراءة ويظل القلق كامنا في هذه البراءة.

ومع التحريم يأتي إمكان الخطيئة وسحر الإغراء، فيدرك الإنسان أنه قادر على فعل الخطيئة، ولكن دون أن يعرف ماذا تعني لأنها لم تحصل بعد، وبين الأغراء والخوف يشعر الإنسان بأن ثمة شيئا رهيبا يمكن أن يرغب فيه، فالقلق إذن ناشئ عن رغبة الإنسان فيما يخشاه وفي نفس الوقت إنه تعاطف يتضمن النفور،والنفور يتضمن التعاطف، وهو اقبال يتخلله الخوف وإحجام تشوبه الرغبة، ومن هنا كان القلق يرتبط كذلك بفكرة إزدواج الدلالة L'ambiguité أو بالفكرة الجدلية عن تكافؤ القيمتين المتضادتين ambivalence دون أن يكون لدى الإنسان

*- "القلق" " l ' angoisse " الفهم المتأمل من جانب النفس على الحرية والتحقيق من أن هناك عدما ينزلق بين نفسي والماضي والمستقبل ، حتى أنه لا يوجد شيء بعد من صدق القيم التي أختار،فالخوف هو خوف من شيء في العالم، على أن القلق هو قلق إزاء النفس كما هو معناه عند كيركجارد .

مايعينه على إختيار احدى القيمتين وهذه الفكرة هي التي سنجدها عند سارتر. [1] الذي يقر بأن الإنسان منعزل ولا يجد بالتالي مايعينه في سلوكه .

وفكرة القلق كما تبناها في إرتباطها مع الإمكان، أو مع الرغبة والخوف معا، تكشف كذلك عن ارتباطها بفكرة الحرية وهي الموضوع الرئيسي في فلسفة سارتر، وكل من فكرتي القلق والحرية لا تفهم عند كيركجارد إلا بالارتباط مع فكرة الخطيئة، ومن أفكار القلق والإمكان والخطيئة تكشف لنا دراسة كيركجارد عن فكرة العدم، لا على النحو العام كما فهمه هيجل باعتباره سلبا أو نفيا للوجود، وإنما العدم باعتباره عدما حقيقيا إيجابياعندما نشعر به في حالة القلق، ويتيح لنا أن نفهم الانتقال من الإمكان إلى الواقع، وأن نفهم فكرة القلق لأنه سابق على الخلق، ورغم غموض فكرة العدم عند كيركجارد و ارتباطها بفكرة الخطيئة الأصلية، إلا أنها كانت في ارتباطها بفكرة القلق، مصدرا هاما تستوجبه فلسفة هيدجر وهو نفس المجال الذي سنجده لفكرة العدم عند سارتر، وإذا كان القلق هو الذي يكشف لنا عن العدم فهو يرتبط كذلك عند كل من كيركجارد وهيجل وسارتر بمقولة الزمان.

1 – 4 – تأثير مارتن هيدجر" Heidegger Martin " (1889م–1967م):

أما عن تأثر سارتر بهيدجر فامر واضح ملحوظ، لدرجة أن قيل بأن " الوجود والعدم" السارتري ماهو إلا صياغة جديدة مبسطة لكتاب " الوجود والزمن " لهيدجر وهو مدين في استخدام المنهج الفينومينولوجي لهيدجر أكثر من هوسرل نفسه صاحب هذا المنهج.

ويقول سارتر في كتابه " الوجود والعدم " :« إن الوعي موجود يثار بصدد وجوده أشكال، من حيث أن هذا الوجود الأخير يتضمن وجودا آخر سواه ."

فالوجود اذن عند سارتر يتضمن وجودين: الوجود لذاته وهو الوعي، والوجود في ذاته وهو الموضوع الخارجي المعطى والعلاقة بين هذين الوجودين هي علاقة إتصال وانفصال في وقت واحد، فالوعي في إدراكه للموضوع متمايزعنه، ولكنه ليس منفصل عنه وهذه الظاهرة يسميها سارتر " سلبية الإنسان ." Negativite فأقول مثلا « أنني أرى حجرا ولكني لست أنا هذا الحجر.». [2]

وهذا السلب ينطوي على المفارقة[*]" tranxendance بمعنى أن الوعي يفارق ذاته ويفارق الأشياء وبذلك يتخذ طابعا باطنيا كما هو الحال عند هيدجر، وهذا هو الجديد في معنى المفارقة كما يقرره هيدجر، فهذا الفيلسوف يرى أن ثمة مفارقة أو "تجاوز "نحو العالم "نحن في العالم بهذه السمة يصف هيدجر وجودنا، فنحن

---

[1]– حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، دط، منشأة الناشر للمعارف بالاسكندرية، القاهرة، دت، ص 35–39.

[2]– مجاهد عبد المنعم، مفتاح لفهم جون بول سارتر، المرجع السابق، ص 46 .

*– "المفارقة": هي العملية التي تتجاوز بها الكينونة لذاتها ماهومعظم،وأحياناماتسمى الكينونة لذاتها هي نفسها المفارقة.

بالطبيعة خارج أنفسنا هذا ماتعنيه كلمة الوجود(**) لدى هيدجر أي خروج الإنسان من الحالة التي هو عليها ليضع نفسه في المستوى الذي لم يكن عليه من قبل، فالوجود اذن هو فعل خروج ذاته وقد يبدو هذا القول بديهيا، غير أن قليلا من الفلاسفة هو الذي أكد علاقتنا مع العالم،فديكارت وضع حقيقة العالم موضع الشك في بداية تفلسفه، وكذلك كانط، أما هيدجر فقد جعلنا مفتوحين دائما على العالم ، وفي احدى محاضراته يضع نظريته في مقابل نظرية المونادات عند ليبنيتز "فالمونادات ليس Leibniz GottFriedwilheln لها أبواب أو نوافذ إذ كل منها مغلقة على ذاتها، أما الأفراد عند هيدجر ليسوا كذلك لأنهم في علاقة مباشرة مع العالم فالمفارقة إذن لدى هيدجر تتحقق داخل نطاق العالم، وفي نفس اتجاه هيدجر يسير سارتر، فالوعي عندما يفارق ذاته ، يتجه الى موجود آخر من الموجودات العالمية وهو في هذا الإتجاه إنما يظل في مستوى أفقي مع هذه الموجودات، فسارتر أخذ من هيدجر معاني رئيسية كبرى في الوجودية ثم صاغها صياغة جديدة رائعة، فيها مايدعو لإهتمام عامة الناس وخاصتهم، فإنه من الصعب جدا حتى على المختصين في الفلسفة أنفسهم أن يفهموا كتب هيدجر بلغته الغامضة وفكره الحلزوني العميق وتلاعبه البهلواني أحيانا باللغة الفرنسية واشتقاقاتها وإيغاله في تحليل أنطولوجي عميق، الى جانب هذا الإيضاح لجوانب وجودية هيدجر زاد عليه مواطن عديدة واستخرج لنفسه وجهات نظر جديدة بل تفوق على هيدجر في التحليل الفينومينولوجي، فكان له الفضل في إكمال بناء المذهب الوجودي، ومن الجلي أن سارتر يسير على إثر هيدجر ولكنه ليس مجرد تابع لذلك الفيلسوف الألماني، وقد أعلن هيدجر نفسه، وعن حق أنه غير مسؤول على أي نحو عن المذهب السارتري[1]، كما أن سارتر من جهة أخرى يريد أن يقيم تحليلا وجوديا وأن يدرس الوجود الإنساني من حيث هو وجود في العالم، ومن حيث هو وجود واقعي، على نحو ماتدرسه فلسفة هيدجر فاتجاه سارتر من هذه الناحية هو اتجاه واقعي هيدجيري[2].

**-"الوجود""Existence:الكينونة الفردية المحسوسة هنا الآن، ويقول سارتر أن الوجود عند جميع الوجوديين انما يسبق الماهية.

[1]- فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة ، ط1؛ دار الفكر العربي، بيروت، 1996، ص 258.

[2]- حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر ، دط؛منشأة الناشر للمعارف بالإسكندرية ، مصر، دت، ص 15.

1 - 5- تأثير فريدريك نيتشه "

Nietyche , Friedrich Wilheln (1844م-1900م): يبدو أن الأصول التي أتيحت للفلسفة الفرنسية المعاصرة أن تتأثر بها وأن تصدر عنها كانت أصولا متعددة، فإلى جانب تيار الفلسفة الكيركجاردية وهي الفلسفة التي ظلت لفترة طويلة قاصرة عن الأوساط الدانمركية والألمانية- كان هناك أيضا تيار فلسفي ، أكثر تأثير على الأوساط الفرنسية ينبع من فلسفة "نيتشه" وتفكيره.

إن نيتشه فيلسوف ألماني ولكنه يختلف عن الفلاسفة الألمان، فرغم كونه ألماني إلا أنه ثار على ألمانيا وهو يكره الديمقراطية، فلقد أراد نيتشه أن يعيد النظر في جميع القيم السائدة لكونها لم تعد صالحة في نظره في توجيه الإنسان نحو المثل العليا السليمة، والى جانب هذا كله فهو معجب "بنابليون" وفي الإتجاه الذي يتسم بالتمرد والثورة يكمن إغراء نيتشه بالنسبة للفرنسيين بصفة عامة وسارتر بصفة خاصة.

وليس من الشك في أن فلسفة نيتشه كما لاحظ جان فال في كتابه " فلسفات الوجود" كانت من الأصول التي أثرت تأثيرا كبيرا في فلسفة هيدجر وفلسفة سارتر،فإذاكان "جان فال" 1888 - 1974)Jean wahl(:لم يشر في الكتاب إلى نوع من التأثير، فان من البين أنه جاء عن طريق فكرة الإلحاد عند نيتشه ففلسفة هيدجر - وكذلك فلسفة سارتر - تقوم أساسا على استبعاد فكرة الله ، غير أن الإلحاد عند هيدجر يختلف إختلافا بينا عن الحاد نيتشه، فقد رأينا أن فلسفة نيتشه ترتبط في نهاية الأمر بفكرة نفي الله، أما هيدجر فيقيم فلسفته بمعزل عن الدين وبمعزل عن فكرة الله، إنه يتخلص أساسا من فكرة الله ويتناول المشكلات الفلسفية خارجا عن أي فكرة دينية، وبهذا يدعو الى قيم جديدة تعارض القيم القديمة و يلتقي كل من نيتشه وهيدجر ويمهدان لفلسفة سارتر (1)

إن القيم التي تنادي بها فلسفة نيتشه تختلف عن القيم التي تنادي بها فلسفة سارتر، غير أن فلسفة نيتشه تحتفظ بسمات للإتجاه الوجودي عامة، وبمظاهر الوجودية كما تبدو عند سارتر بصفة خاصة فرغم اختلافها عن فلسفة سارتر الا أنها تتضمن الخطوط الرئيسية لوجوديته .

وقوام هذه الخطوط التي نلمحها في فلسفة نيتشه هو كما يقول "روجية أرنالديز" معارضة فكرة الجوهر وفكرة الحقائق الأبدية، واستخدام حرية مطلقة تظهر عن طريق إرادة القوة، ولذلك فالإرادة عند نيتشه ليست الا فعلا حرا لايحتاج الى جوهر سابق فوجودية نيتشه تقوم على اعتبار الوجود فعلا إنسانيا، والإنسان عنده يشعر أن لامسألة تعنيه غير مسألة قبوله الحياة أم رفضها دون سبب ودون نصيحة، هذا الشعور هو الواقع الإنساني

[1]- حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، المرجع السابق، ص 42

الوحيد [1]. نيتشه اذن يعارض العقل كما يرفض القول بجوهر سابق يكون موضوعا لأفعال الإنسان وهو يرى أن الوجود فعل إنساني، وأن الإنسان في عزلة تامة، عزلة عن الآلهة الزائفة، وعزلة عن المثل الباطلة، وعزلة عن نفسه بحيث لايبقى له إلا إرادته وحريته.

هذه الاتجاهات الأساسية التي تجعل من نيتشه رائد للفلسفة الوجودية هي نفس الاتجاهات التي سنجدها عند سارتر، إلا أن سارتر لا يصدر مباشرة عن نيتشه إنما هو يصدر عن فيلسوف آخر وهو كارل ماركس.

1- 6 - تأثير كارل ماركس Karl marx " (1818م1883م):

إن سارتر يحكي في كتابه الأخير "نقد العقل الديالكتيكي" 1965م كيف بدأت علاقته بالماركسية ويلاحظ بأسف أنه عندما كان طالبا جامعيا، لم يكن يوجد في الجامعات كرسي خاص لمادة اسمها " الماركسية" بل كان ممنوعا على الطلبة أن يذكروا مؤلفات ماركس في أبحاثهم أو امتحاناتهم ، ووصل الرعب في الجامعة الفرنسية في ذلك الوقت إلى درجة استبعاد هيجل أيضا لأنه رائد الجدل، وكان الطلبة وأساتذتهم غارقين في المنطق الأرسطي والمنطق الرمزي، ولايعرفون شيئا عن هذا العالم الفلسفي الجديد، وعندما أراد سارتر أن **يدرس الماركسية فعل كما يفعل كل مثقف غير ماركسي، اتجه مباشرة بجاذبية العنوان الى كتاب** "**رأس المال**"[2].

وكان طبيعيا كما قال أن لا يفهم شيئا منه، فلم ينجح كتاب رأس المال في أن يحدث أي أثر في ذهنه الذي تشكل منذ البدء بقوالب ميتافزيقا التقليدية والمنطق الصوري ، حيث قال:« "الشيء الذي بدأ يغيرني لم يكن حقيقة الماركسية، بل الحضور الثقيل للجماهير العاملة في آفاق حياتي، هذا الجسم الهائل والمعتم الذي يعيش الماركسية ويمارسها ويباشر من بعيد جذبا لا يقاوم على المثقفين من البرجوازية الصغيرة، هذه الفلسفة لم تلعب أي تأثير علينا عندما قرأناها في الكتب ... لكن عندما أعطت نفسها كتحديد واقعي للبروليتاريا، من حيث أنها المعنى العميق لأفعالها جذبتنا دون أن ندري بشكل لايقام، فشوهت كل الثقافة التي حصلناها وأنا أكرر: لم تكن الفكرة هي التي قلبتنا بل وأيضا لم تكن ظروف العمال لأنه لم يكن لدينا خبرة بهذه الظروف بل معرفة مجردة، لا...كانت البروليتاريا باعتبارها تجسيدا أو شيئا ينقل فكرة." [3]

ثم كان لابد من الحرب والمقاومة الشعبية ثم السنوات التي تلت الإنتصار، لكي يتحول هذا الإحساس إلى إدراك لجدل التاريخ كان لابد من « تاريخ دموي استغرق نصف هذا القرن» لكي يتخلص سارتر وزملاؤه من النظريات الفلسفية التي تعلموها في الجامعة، أضف الى ذلك أن سارتر رغم أنه لم يؤسس التزامه على أساس

1- – حبيب الشاروني،فلسفة جون بول سارتر، المرجع السابق، ص 46.

2- اسماعيل المهداوي، سارتر بين الوجودية والماركسية، مقال من كتاب"سارتر مفكر وانسان"، دط، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دت، ص105

3- – المرجع نفسه، ص105.

نظري ماركسي صرف[1]، الا أنه في النهاية يلتقي مع الماركسية، وهو أيضا بالاضافة الى ذلك يختلف مع الماركسية في بعض المنطلقات، لقد رأى سارتر عدم التزام الشعر والفنون المختلفة على أساس ما رآه من اختلاف بين لغة الشعر ولغة النثر، ورأى أن النثر وحده هو الذي يهدف إلى الحرية وهو في هذا يختلف مع آراء الماركسية التي ترى أن الفنون والآداب جميعا تشكل جزء من البناء الفوقي، ولذا فما يسري على نوع ما من الآداب أو الفنون إنما يسري على غيره، فالشعر والفنون المختلفة ملتزمة وفقا لهذا المنطلق.

وبهذا يتضح أن مفهوم سارتر لمعنى ومعيار الإلتزام قد إستمده من الماركسيين، إن كان هذا الأخير في تعامله معه وجوديا من نوع خاص، وماركسيا أيضا من نوع خاص، أو كان سارتريا يجعل تناقضه الخاص وفهمه الخاص، ولذا فإننا نميل إلى رد موقفه هذا إلى إصراره على أن يكون وجوديا يستمد من "الفينومينولوجيا" والمتأثر بالخصوص بمارتن هيدجر أكثر من هوسرل ،وفي نفس الوقت يستمد من ماركسية ماركس .

1 – 7– تأثير إيدموند هوسرل " HUSSERL EDMUND"(1859/1938):

لقد تسائل سارتر حين كان شابا هل هناك قواعد عامة للتفكير تتبع من استعدادات مماثلة لدى كل الناس؟ هل هناك عوامل خارجية تجعل الوعي في فترة خمود، وتحوله عن وظيفته ؟ وبينما يتسائل سارتر الفيلسوف الشاب، شاءت الظروف أن يستضيفه "المعهد الفرنسي في برلين سنة 1932، هو وزميل دراسته المفكر"ريمون آرون"(*) وهناك قضى عاما بأكمله،خلاله تفتحت له آفاق فكر كان قد بدأ يحتك به أثناء دراسته "الفينومينولوجيا(**)ويعد الفيلسوف الألماني إيدموندهوسرل واضع صرح هذا المنهج،وهو عبارة عن دراسة وصفية لوقائع الفكر والمعرفة، على نحو ما نحياه في صميم شعورنا.

ولقد تجلى تأثر سارتر بهوسرل– أول الأمر في مقالين ظهر الأول سنة 1937م في البحوث الفلسفية بعنوان "علو الأنا " La tranxendance de l'égo" والتالي سنة 1939م في المجلة الفرنسية الجديدة (N.R.F) بعنوان "فكرة أساسية لفينومنولجية هوسرل": " القصدية (Une idée fondamentale":(L ' ententianalite de la phenomologie de HUSSER ويقول في إحدى مذكراته عن هذا التأثر لقد أخذني هوسرل، فرأيت كل شيء من خلال أفق فلسفته....لقد كنت هوسرليا و بقيت كذلك لمدة، كما أن فضل هوسرل عليه يعود بالدرجة الأولى –كما يرى آرون في أنه ساعده على التعرف على ذاته، و من ثم أعطاه المنهج الذي بواسطته

---

[1]– رمضان الصباغ، فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها،ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية،1998،ص254–255.

*– ريمون آرون : (1905–1983) فيلسوف وعالم اجتماع ومؤرخ وصحافي فرنسي من جيل جون بول سارتر، نظم مع الفيلسوف البريطاني برتراند راسل محكمة دولية لإدانة جرائم الحرب الأمريكية في الفيتنام .

**–الفينومينولجيا: يشير سارتر في هذه المسألة إلى أعمال هوسرل، و برغم نقاط الخلاف بينهما فان سارتر يعتبر كتابه "الكينونة والعدم" دراسة فينومينولوجية، و عندما يقول أن أي فكرة تستحق الدراسة الفينومينولوجية فانه يعني بالطبع الدراسة وفق منهجية، و الفينومينولوجيا بصفة عامة هي علم الوصف من خلال الوعي بهدف الوصول الى الماهيات.

سيكشف عن بواطن هذه الذات، يستعير سارتر قصدية هوسرل لكي يرفض تفسير الوعي بواسطة طبيعة سابقة عليه، أو ماهية خارجة عنه، فالوعي يفسر ذاته كوعي أو هو يدرك ذاته وعيا بمعنى أن الوعي –كما تقتضي فكرة القصدية هو وعي شيء ما، أعني هو وعي متجه الى موضوع ما و في هذا المنوال يقول سارتر : إن كل شعور بشيء ما هو هذا التعريف للشعور يمكن أن يأخذ بمعنين متمايزين : فإما أن نفهم من ذلك أن الشعور يؤلف وجود موضوعه، أو معنى هذا أن الشعور في طبيعته الأعمق، هو علاقة بموجود عال([1])، و في موضع آخر يوضح سارتر<< الشعور هو شعور بشيء ما>> ومعنى هذا أن الشعور يولد متوجها إلى موجود ليس إياه وهذا ما نسميه باسم البرهان الوجودي الأنطولوجي*وهذا يعني أن الموضوع ذاته موجود، وأن الوعي في إتجاهه إلى الموضوع ليس إلا وعيا وشعور ومعرفة ، ويسميه سارتر الوجود لأجل ذاته " (Etre pour soi) فالوعي هو وجود متجه الى ذاته و الى الموضوعات، أو هو شعور متفتح على ذاته و على موضوعات دون أن يكون حاصلا لماهية سابقة، غير أن سارتر يعيب على هوسرل أنه لم يتعد الوصف الخالص للظاهرة من حيث هي كذلك فهو قد ظل في نطاق الوعي الخالص بعد أن علق النظر في الوجود الواقعي للأشياء، و رغم اكتشافه لفكرة القصد – وهي الفكرة التي تربط ربطا وثيقا بين الذات و الموضوع.

نقول رغم ذلك، قد انزلق إلى نوع من التصورية المطلقة، و ظل حبيسا في نطاق الوعي دون الذهاب إلى ما يقصد إليه الوعي من موضوعات، وأما سارتر فهو ينطلق من الكوجيتو الديكارتي، ولكن لا يقف عنده، وانما يتخذ الكوجيتو نقطة إنطلاق لينظر الى الأنا الواعي وموضوعهمعا في علاقتهما،فالفينومينولوجيا عند سارتر هي فينومينولوجيا جامعة، أنها لا تقف عند الأنا : أفكر، أي الوعي الخالص، و انما هي تذهب الى ما يقصد اليه الوعي من الأشياء، و بعبارة أخرى يظل سارتر أمينا لفكرة القصد واتجاه الذات الى الموضوع، وهذه الفكرة تكشف عن مثول الموضوع امام الوعي، وعن اتجاه الوعي ضروري نحو موضوع ما، بحيث لا نقف عند الكوجيتو الديكارتي ونقول "أنا أفكر" وإنما ينبغي أن نتجاوز هذا الكوجيتو و نقول : "أنا أفكر في شيء ما"، فالوعي عند سارتر لا يوجد أبدا بمفرده، و إنما يوجد لانه يفكر في شيء ما، فالوعي لا يحدث الا بتمثيله شيئا غريبا عنه، "إن الوعي يولد متوجها الى كائن ليس هو اياه."(

[1] – عبد المجيد دهوم، مسألة الوحدة في فكر جون بول سارتر، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة الجزائر،(2003–2004)، غير منشورة،ص14–17

*– انطولوجيا: دراسة أنسجة الكينونة للموجود في كليتها، ان الأنطولوجيا تصف الكينونة نفسها، أي الظروف التي يوجد بها العالم والحقيقة الانسانية.

2- تطور فلسفة سارتر وخصائصها :

يمكن تقسيم تطور فلسفة سارتر إلى ثلاث مراحل :

2- 1 - المرحلة النفسانية :

وتمثلها مقالة في مجلة "الأبحاث الفلسفية سنة 1936 بعنوان "علو الأنا"، وكتاب "التخيلL'imagination"سنة 1936و كتاب "الخيالي"imaginaire سنة 1940 ففي المقالة الأولى يناقش سارتر المعاني الأساسية في ظاهريات هوسرل : الرد الظاهرياتي، وضع العالم بين أقواس، الشعور المحط، و ينتهي إلى تقرير أن هوسرل لم يدفع بالرد الظاهر إلى مدى كاف، و أنه بقوله بالهوية بين الأنا و بين الشعور المحض إنما وصل إلى خليط من العناصر المتباينة تباينا أصليا، ذلك أن الذات ليست كالشعور المحض الذي يستنفد نفسه في العيان المباشر،بل تعلو على الشعور وتكون جزءا من العالم،حيث قرر سارتر أن للتخيل نشاطا وفعالية ذاتية يقوم بها الشعور المتخيل، وهذا النشاط ليس موضوعه مجرد أمر نفسي، بل موضوعه هو الشيء الذي تخيله هو بذاته وشخصه، اما في كتابه الخيالي، فيؤكد فيه معنى الحرية ابتداءا من فكرة ماهو خيالي[1]

والمبدأ الرئيسي الذي يضعه سارتر للوجودية هو القول بأن الوجود يسبق الماهية، فالانسان اذن مسؤول عما هو كائن، فأول ما تسعى اليه الوجودية أن تضع الانسان بوجه حقيقته، وأن تحمله بالتالي المسؤولية الكاملة لوجوده وعندما نقول أن الانسان مسؤول عن نفسه لا نعني أنه مسؤول عن وجوده الفردي فحسب، بل هو في الحقيقة مسؤول عن جميع الناس.

2-2-المرحلة الأنطولوجية:

وتتمثل في محاضرة ألقاها دفاعا عن الوجودية ضد خصومها وهذه المحاضرة تمثل عنوان "الوجودية نزعة انسانية" فيقول في ذلك ان لكلمة ذاتية معنيين: من جهة أولى انتقاد الفرد بنفسه، ومن جهة أخرى تعني استحالة تامة تواجه الانسان اذا أراد أن يتعدى ذاتيته، وان المعنى الأخير هو المعنى العميق الذي تعتمده الوجودية، فالوجودية الحديثة اذن هي إرتداد على الجوهرية القديمة التي تنطلق من الجوهر، و الجوهر قيمة عامة،فالانسانية مثلا، المحبة، الوفاء تلك الجواهر تتميز بالشامل الذي لا يعود الى وجود الشخص، لان وجودها هو في أن لا يكون لها وجود، وهكذا يصبح الجوهر كالفضاء الذي لا موجودات فيه، او كالليل الحالك الذي يضم كل الموجودات فتذوب، من أولى نتائج الجوهرية و أقواها بلا ريب أن الالم غائب تماما، لا صراع و لا تمزق لا دموع ولا تحرق و بالتالي لا نضال و لا مقاومة اذن لا مسؤولية ايضا[2] .

---

[1]- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدارسة والنشر،ج1، ص565-566

[2]- جون بول سارتر، الوجودية نزعة انسانية، تر كمال الحاج، دط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دت، ص9-10

2- 3- المرحلة الديالكتيكية :.

و تتمثل في كتابه "نقد العقل الديالكتيكي الذي أصدره في فلسفة التاريخ سنة 1960 لكنه أصدر فقط الجزء الأول منه و توفي قبل أن يصدر الجزء الثاني له، و الفكرة الجوهرية في هذا الكتاب الضخم هي إنكار فكرة العقل الجماعي في كافة صورها، فمن رأيه أنه لا يوجد عقل جماعي يعلو على عقول أفراد المجتمع، و لا جهاز عضوي يعلو على الجهاز العضوي المؤلف من مختلف أفراد الجماعة، و بالتالي لا يوجد في التاريخ الإنساني وحدة، إنما هو مؤلف من كثرة متعددة جدا من الأعمال اللامتجانسة و التطور، و إن كان قد صدر عن عاطفة من الأنماط الأصلية، النبات، الحيوان فله وحدة في الطبيعة نشاهدها ،إنما أشاهده هو أن كل فرد، بل كل نوع، بل والحياة بوجه عام هو ظهور عرضي ممكن Contingnent فسنجد دائما في نهاية التحليل أن الأفراد وحدهم هم الموجدون، و هم الفاعلون وحدهم للتاريخ إلى حد أن << الأساس الوحيد للديالكتيك التاريخي إنما هو التركيب الديالكتيكي للفعل الفردي . ([1])>>

"وإن معقولية الممارسة Praxis تتجاوز أو لا تعلو على معقولية الممارسة الفردية بل الأمر على العكس تماما: أن الممارسة المشتركة تصل دون الممارسة الفردية[2]." وواضح من هذا أن مذهب سارتر في التاريخ يناقض كل المناقضة مذهب كارل ماركس والماركسيين عامة.

2 – 4 – خصائص الوجودية الحديثة:

من سمات الوجودية الحديثة أنها تقول بالالتزام، و لا إلتزام إلا في المجتمع القومي، التي ترى أن غالبية الوجوديين اليوم يخوضون السياسة من حيث إنها توجيه و نحن نعلم أننا عايشنا، و مازلنا نعيش إلى حد ما، أنظمة ديكتاتورية، و الديكتاتورية هي عدم الإيمان بالانسان الشخص، من شعارها <<الشخص في سبيل الدولة>> على عكس ذلك فالوجودية ترفض ديكتاتورية العام، لأنها ترفض افناء الشخص في سبيل الدولة، فهي مع الشخص اولا، ولذا كانت الحرية من أضخم أبوابها، نعتبرها إذن ردة فعل للأنظمة الديكتاتورية في ميدان السياسة، وقد تجسدت ثورتها السياسية في أقطابها امثال هيدجر و ياسبرز عند الالمان، و مارسل و سارتر عند الفرنسيين، فاننا نشهد لهم من مواقف، ضد كل محاولة سيطرة على الشعوب المستضعفة ما يجيز لنا أن نعتبر الوجودية اكبر دفاع صارم عن الانسانية، واذا كانت وسائل التعبير المباشر وعلى الأخص ما أفرغ منها في قوالب الألفاظ، خير ما يسقط من القائل لباب نفسه و جوهر اعتقاده، فان تقدير نتائج الفكر الوجودي الحديث إنما يجيء بعد دراسة التعبير الذي التزمه هذا الذي الفكر يسفر عن مفهومه، وقد كانت هذه الوسيلة –كما ارتأى

[1]– جون بول سارتر، نقد العقل الديالكتيكي، ط1، جاسمار، باريس، 1960، ص280

[2]– المصدر نفسه، ص569

هذا الفكر هي التعبير الأدبي بكل وسائله من شعر، مسرحيات، و قصص، على اعتبار أن هذا السبيل وحده يمكن من تبسيط الفكر بحيث يفهمه الجميع و يصل اليه كل المستويات، أما الحق كل الحق فهو في فكره يفتح الوجود الفردي من كل جانب فتحا حقيقيا لا وهم فيه ولا خداع، فيفرض عليه التعاون مع الناس كافة في نطاق من القيم الجمالية و المثل الرفيعة، حتى يسمو بنفسه إلى الحق، و الحب، و الجمال، والسلام، في مسلك يسعى به إلى معرفة معيار فعله. [1]

[1]- محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري،دط، سينا للنشر، القاهرة ،1992، ص133-137

3- الأسس الانطولجية لوجودية سارتر :

لقد اصطنع سارتر منهجا معينا هو المنهج الفينومينولوجي وأقام بمقتضى هذا المنهج أنطولوجيا جديدة، و من هنا يمكن أن نقول أن فلسفة سارتر هي دراسة فينومينولوجية للوجود و من أهم المبادئ التي انطلق منها سارتر لإقامة انطولوجية وجودية ما يلي :

3 - 1 - ''الوجود-في-ذاته :

يبتعد المذهب الوجودي لسارتر على ما هو ظاهر للعيون عن الأفكار "الذاتية" المبنية على تجارب شخصية عند كيركجارد، إنما يظهر ذلك المذهب على هيئة نظرية أنطولوجية، حيث ينطلق سارتر من تحليل الوجود ليطبق أهم المبادئ المستخرجة من ذلك التحليل تطبيقا دقيقا صارما على ميادين مختلفة و منها مشكلات نظرية الإنسان، و أبرز ما يظهر في هذه المبادىء هو النبذ الحاسم لمذهب أرسطو" ARISTO(366- 384 ق م) في (حالة ما بالقوة) و يرى سارتر كل ما يوجد على ما هو عليه فعلا و بعبارة أرسطو، فان كل شيء يكون (بالفعل)* و لا يوجد شيء بالقوة عند سارتر، فهو يرى أنه ليس هناك في الموجود و لا يمكن أن تكون هناك أية إمكانية أية (قوة) بالمعنى الأرسطي، فمن المناقض للمعقول على سبيل المثال أن يتحدث متحدث عما كان يمكن أن تنتجه عبقرية "مارسل بروتن" لو كان قد عاش أطول مما عاش الان فعبقريته في رأي سارتر تقوم فحسب في مجموع أعماله التي أنتجها ليس في شيء خارج ذلك، و لا تقوم في إمكانية أن يكسب عملا أدبيا غير ما كتب[1]. إن ما يمكن أن يقال عن الوجود هو شيء واحد و حسب انه موجود في ان يوجد في ذاته، و انه هو ما هو، إن الوجود يوجد فلا هو <<يملك>> وجوده، و ليس هناك اساس و نبع لكينونة الوجود تعتمد عليه، انما الوجود عارض و غير قابل للتفسير، فقد يستطيع المرء أن يفسر دائرة بواسطة صيغة رياضية، و لكن الجهة الأخيرة لتفسير الوجود لابد ان تكون هي الإله، بينما لا يوجد اله، بل إن مفهوم (خلق العالم) ذاته متناقض.

3- 2 - الوجود-لأجل ذاته:

وعلى عكس الوجود في ذاته .نجد أن الوجود-لأجل-ذاته هو الوجود الذي ليس هو إياه، أعني الذي هو ذاته، ومن هنا يبدأ دائما من السلب، وبهذا فإن الوجود لذاته « هو الأساس في كل سلب وفي كل إضافة، أيه إضافة نفسها. [2] » وهو أيضا الوعي أو الشعور، إنه حضور في العالم وجودا مجانيا وما يمكن أن يقال عن الوجود لذاته إنه إنحلال لتركيب الوجود في- ذاته، وهو يتحدد بوجود ليس اياه، ولهذا فإن الوجود لذاته وجود

---

*- يرى أرسطو أن حالة الوجود بالفعل متقدمة على حالة الوجود بالقوة في التعريف والقيمة والزمن، لأن الوجود بالفعل ينتج دائما على الموجود بالقوة بفضل موجود آخر بالفعل، كما ينتج الانسان مثلا، فهناك على الدوام محرك أول والمحرك الأول موجود بالفعل.

[1]- فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، المرجع السابق، ص259

[2] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص105-107

بلاسبب وتفسير قذف به في العالم دون أن يعلم لماذا، نعم انني مسؤول عن كل شيء، ولكنني غير مسؤول عن مسؤوليتي، لأني لست الأساس في وجودي، ومن هنا كانت عبارة سارتر المشهورة في قصة " الغثيان La Nausée"[*4]: «كل موجود يولد بلا سبب ويستطيل به العمر عن ضعف منه، ويموت بمحظ المصادفة [1] » وكما قال أيضا في كتابه " الوجود والعدم ": « إن الإنسان حماسة لافائدة منها Une passion inutile ويرى سارترأن الوجود–لأجل ذاته يظهر حينما ينعدم الوجود، ولابد أن نأخذ كلمة« العدم» هنا بمعناها الحرفي تماما ويشرح سارتر الأمر، بأن العدم لايكون بل يمكن كذلك أن نقول أنه « ينعدم » أي (طبق فعل العام على ذاته)، لأن الموجود وحده هو الذي يمكن أن ينعدم بينما العدم يستطيع وحسب أن يبقى قائما داخل الموجود كأنه « الدودة» كأنه « بحيرة صغيرة» أما البرهنة على أن الإنسان من حيث هو ماهو، أي من حيث هو " موجود– لأجل ذاته "، قوامه العدم، يقرر سارتر أولا، متفقا في هذا مع هيدجر، أن الذي يؤسس العدم ليس هو النفي إنما العدم، على عكس من ذلك في داخل الموضوع، هناك بالتالي صفات سالبة ولكن العدم لايمكن أن يكون مصدره هو الوجود في ذاته لأن الوجود في ذاته، كما رأينا ممتلئ كله بالوجود وكثيف، وسميك، إذن يأتي العدم الى العالم عن طريق الإنسان، ولكن لكي يكون الإنسان منبع العدم، فإنه لابد أن يكون حاملا للعدم في داخل ذاته، والواقع أن تحليل الوجود–لأجل ذاته يظهر في رأي سارتر، أن الإنسان ليس فقط يحمل العدم في داخل ذاته بل إن العدم هو قوامه على التحديد .

3 – 3 –" الوجود–لأجل الآخر" :

إن العلاقات مع الآخر جوهرية وضرورية للإنسان ويعلن سارتر أنه ليس له دوافع جنسية لأننا نحمل أعضاء جنسية، إنما العكس هو الصحيح:، فالإنسان له أعضاء جنسية لأنه في ماهيته موجود جنسي أي أنه " موجود– لأجل الآخر"، ولاحاجة لإثبات وجود الآخر فهذا الوجود معطى لنا بشكل مباشر، ويظهر في ظاهرة الخجل، ويظهر الآخر أمام الوجودلأجل ذاته في المكان الأول، على هيئة النظرة، فطالما أنه لا يوجد شخص آخر في محيط إدراكنا البصري، فإننا ننظم كل شيئ حول ذواتنا بإعتبار أننا نحن المركز وتصبح الأشياء الأخرى موضوعات لنا أما إذا ظهر آخر داخل هذا الإطار، وأخذ ينظر هو الآخر فيما حوله، فإن ذلك يحدث إضطرابا، ذلك أن الآخر يحاول الآن أن يجذب إليه في محيط إدراكه البصري هو، ليس أشياء فحسب، بل ونحن أنفسنا كذلك نصنع منا موضوعا(شيئا) في عالمه هو[2].

---

* الغثيان : الشعور بوقائعية الوجود وعرضيته، وعند سارتر هناك غثيان لامهرب منه(Nausée)

[1] عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دط، دار الثقافة، لبنان، 1973، ص217

[2] فيصل عباس ، موسوعة الفلاسفة، المرجع السابق، ص262

الفصل الثاني

التصور الأنطولوجي لفكرة الحرية عند جون بول سارتر

تمهيد:

تعد حياة الانسان مليئة بالأحداث والتطورات وكلها مبنية على قاعدة الواجبات والحقوق، وهاته الأخيرة نوعان حقوق مدنية اجتماعية وحق طبيعي يشمل في طياته الحرية، هذا التصور الميتافيزيقي والذي يعد فضيلة من الفضائل الكبرى الى جانب الأخلاق والعدالة، ناهيك أنه مطلب أساسي لا غنى عنه، فقد شكلت فكرة الحرية منذ فجر التاريخ قلقا نفسيا و عقليا لدى المفكرين والفلاسفة ولا زال موجودا لحد اليوم، والمتأمل في هذا التصور يدرك أنه لا وجود لمفهوم واحد لها، مما يدفعنا الى محاولة التقريب من المفهوم في صورته العملية بعيدا عن جانبه الشكلي المفهوماتي، دون أن نتناسى ولو قليلا بعض المفاهيم.

1- مفهوم الحرية:

1 - 1 تعريف الحرية لغة:

الحرية لغة: حالة الحر وهي الرق وحقيقتها الخصلة المنسوبة إلى الحر، والحرية أيضا الأرض اللينة الرملية، وفي اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق و الأغيار، ولها مراتب وهي: حرية عامة من رق الشهوات، وحرية خاصة من رق المردات لثناء إرادتهم في إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة من رق الرسوم والآثار، أما عن إشتقاقاتها فهي كالآتي:

- الأحرار العتق والحرية، قال الشاعر: ومارد من بعد الأحرار عتيق .
- الحرة أرض ذات حجارة نخرة سوداء كأنها إحترقت بالنار
- حر وحران وحرن جمعوه بالواو والنون كما قالوا أرضون وأحرون
- والحرة أيضا بذرة صغيرة والعذاب الموجع والظلمة الكثيرة
- وحرة العطش، ومنه قولهم إشتد العطش حرة على قوة اذا عطش في يوم بارد ورماهالله بالحرة تحت الفوة أي أعطشه في أوان البرد.

- حرر الرقبة تحريرا عتقها وعليه في سورة النساء "ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة" أي فواجبه تحرير رقبة أي إعتاقها، وحرر الولد أفرزه لطاعة الله وخدمة المسجد وفي سورة آل عمران: "ربي أني نذرت لك ما في بطني محررا" قبل معنقا لخدمته لا أشغله بشيئ أو مخلصا للعبادة، وحرر الكتاب وغيره قومه وحسنة وخلصة بإقامة حروفه وإصلاح سقطته، وحرر الوزن ضبطه بالتدقيق، وحرر المعنى إستخلصه مجردا، والعامة تستعمل التحرير بمعنى الكتابة [1] .

1 - 2 - المفهوم الإصطلاحي لكلمة "الحرية" "Liberte ":

إتخذت كلمة «الحرية» معاني عديدة شديدة الإختلاف على مدى تاريخ الفكر البشري لهذا لامجال لحصرها الا على أساس ظهورها في التاريخ ، فنجد أولا عند اليونان في العصر السابق على سقراط أن فكرة الحرية إرتبطت بفكرة المصير وبفكرة الضرورة وبفكرة الصدفة، وقد تسلسل معنى " الحر" و " الحرية " على النحو التالي:

[1]- بطرس اللبناني، محيط المحيط، قاموس مطول في اللغة العربية،ط، مكتبة لبنان الناشرون، ساحة رياض الصلح،بيروت،1998،ص159-160

أ- في العصر الهوميروسي: (القرن 11و10 ق م) كان لفظ «حر» يطلق على الإنسان الذي يعيش بين شعبه وعلى أرض وطنه دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه، وذلك في مقابل :« أسير الحرب » الذي يعيش في الغربة « عبدا » تحت سيطرة سيد له.

ب- وفي العصر التالي لعصر هوميروس صارت الكلمة من اللغة « المدنية » فالمدنية حرة، ومن يعيش فيها فهو حر ،حيث يسود قانون يوفق بين القوة وبين الحق، وبدأت كلمة حرة وحر تتخذ معنا فلسفيا في اللحظة التي حدث فيها التضاد بين الطبيعة وبين القانون ويتجلى ذلك مع السوفسطائية، ووفقا لهذا المعنى الجديد أصبح الحر هو من يسلك وفقا للطبيعة، و غير الحر هو من يخضع للقانون.

ج- ثم جاء سقراط فعدل المعنى وعرف الحرية بأنها فعل أفضل وهذا يفترض مقدما معرفة ماهو الأحسن، وبهذا إتخذت الحرية معنى التصميم الأخلاقي وفقا لمعايير الخير واعتبر سقراط أن من شروط الحرية الأخلاقية ضبط النفس من ناحية، والفحص المنهجي من الناحية الأخرى والهدف هو الإكتفاء الذاتي.

د- وعند أفلاطون لا نكاد نجد غير معنى الحرية المدنية ويعرفها بأنها وجود الخير والخير هو الفضيلة.و الخير محض ويراد لذاته ولا يحتاج لشيئ آخر، والحر هو من يتوجه فعله نحو الخير.

هـ- ومع أرسطو يبدأ المعنى الأدق للحرية في الظهور، إذ هو يربطها بالإختيار، ويقول أن الإختيار ليس عن المعرفة وحدها بل وأيضا عن الإرادة ولهذا نجده يعرف الإختيار بأنه إجتماع العقل مع الإرادة معا [1].

والحرية عند الوجوديين عامة هي الوجود الإنساني نفسه وليست صفة تضاف إلى هذا الوجود فهناك تطابق تام بين كلمة الوجود والحرية وهذا ما نجده بوضوح عند كيركجارد بل وعند ياسبرز وهذا أيضا ما سيقوله فيلسوف مثل سارتر فيما بعد حينمايقرر أن "الحرية ليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص الطبيعة، إنما هي نسيج وجودي"[2].

وهكذا اقتفى الوجود أثر زعيمهم كيركجارد في اثبات وجود هذه الحرية، حتى أضحت بلا استثناء مسلمة أولى من مسلماتهم على نحو ما نجدها عند هايدجر وجون بول سارتر وعند سائر الوجوديين بلا استثناء، فالإنسان فيما يرى الوجوديون، حر حرية كبيرة وهو حر في كل شيء إلا في أن يتخلى عن حريته، ولقد قدر على هذا الإنسان أن يكون حر، ولا يستطيع إلا أن يكون كذلك "لقد حكم علينا أن نكون أحرار"[3].

---

[1] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص458-459

[2] سعيد عبد العزيز حباتي، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، المرجع السابق، ص458-459

[3] المرجع نفسه، ص45

2- الحرية عند سارتر:

لمعرفة «فكرة الحرية» عنده نرى أنه من الأجدر بنا أن نناقش فكرة الأنطولوجيا كبداية أساسية في فلسفته (ففكرة الأنطولوجيا عند سارتر كما جاء في شرح مصطلحاته لعبد الرحمان البدوي") هي دراسة تركيب وجود الموجود مأخوذ ككل شامل ،فهي تصف الوجود بما هو موجود، والشروط التي تتميز بها عن العالم فهي إذن وضعية محضة ظاهراتية وتعارض كل ميتافزيقا تدعي تفسير الظواهر عن طريق مبادئ ليست ظاهرية ولا تجريبية، وفكرة الأنطولوجيا عند سارتر تهتم من الناحية الفلسفية بدراسة الفينومينولوجيا (Phenomenologie) للوجود أي ما يسمى بالظاهراتية عند ايدموندهوسرل، وعلى هذا الأساس نجد فكرة الأنطولوجيا سيطرت على فلسفة سارتر وعلى رواياته و مسرحياته وقصصه الأدبية وكتبه ومقالاته السياسية فيما بعد.

حقيقة إن إهتمامنا بتعريف الأنطولوجيا عند سارتر بإيجاز وكبداية لمعرفة تطور أفكاره من الناحية الفلسفية خاصة، وذلك لكي نفهم ونستوعب فكرة الحرية التي هي الهدف الملموس لتحرير الإنسان من جميع العوائق والتي نادى بها سارتر قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، وسارتر يحدد معنى الحرية* قائلا:« إن إختيار حريتك في عالم الفعل أو النشاط الإجتماعي والسياسي أو الخلق الفني شيئ واختيارها في الفهم والإكتشاف شيئ آخر»، وعلى الرغم من أن سارتر يهتم بدراسة التحرر أكثر من الحرية فإن الحرية عنده تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- الحرية الميتافزيقية: وهي تجعل الإنسان واعيا وعيا كاملا بالحرية التي يملكها، ويجب عليه أن يواجه ويقاوم كل الأشياء التي تقف أو تعرقل أو تجعل حدودا لحريته.

- الحرية الفنية: وهي تتمثل في اختيار حرية الإنسان وعلاقاته الفنية والخلقية بالآخرين [1].

- الحرية الإجتماعية والسياسية:وهي تلك الحرية القائمة على العدم أو النفي، والعدم هو أصل الحرية، والحرية نفسها هي أصل العدم في هذا الكون، والإنسان واقعة مشروع يعيش بذاته ولذاته، والحرية ملتزمة وتقتضي الإختيار، وحدود الحرية الإنسانية موضوعية وذاتية في آن واحد، وبالرغم من أن سارتر مهتم بالحرية الإجتماعية والسياسية في تطور " فكرة الحرية " التي ينادي بها والتي تتحدث عن استبعاد وقهر الحريات الفردية وإستقلالها، فإنه يمزج أو يستعمل الحرية الميتافزيقية إلى جانب الحرية السياسية كعنصر أساسي و مهم في الحياة الإجتماعية للفوارق والصراع الطبقي، هذا ماتوصل إليه عندما كتب كتابه الثاني القيم " نقد العقل الجدلي " Critique de la raison dialectique "1960م وأصبح يهتم أكثر بالحرية السياسية في كتاباته الأخيرة

*- الحرية:معناها بالنسبة لسارتر هو نفس معناها عند هايدغر أي ما قد كان، وسارتر يسمي هذا ماضي الانسان،وبما أنه لا يوجد أي نمط مسبق للطبيعة الانسانية فان كل انسان يستطيع أن يضع ماهيته أثناء حياته.

[1]- عبد المجيد عمراني، جون بول سارتر والثورة الجزائرية، دط ، مكتبة مدبوليدت، ص 14-15

ملتزما بما كان يقول في نهاية الأربعينيات: إن هدفنا الملموس الذي هو معاصر وواقعي جدا هو أن نحرر الإنسان.

اذ يجب أن يكافح ضد أي شيئ يساهم في تحديد أو تقييد الحرية، أما الحرية الفنية: فتتمثل في توسيع إتصالات الإنسان الحرة مع الأفراد الآخرين من خلال الفن،وبمساعدة ذلك لوضع الإتصالات مع مجال واحد من حريته، أما الحرية الإجتماعية والسياسية؛ فتتمثل في تحرير المستضعفين والأفراد الآخرين [1].

وفي هذا الصدد يجدر بنا الإشارة إلى ما قاله جون لاكاروا في مقال بعنوان « Jean paul sartre et La critique de la raison dialictique » بأن سارتر بفضل كتابه هذا تحمل المسؤولية واستطاع تجاوز ماضيه وهذا لم يكن بدون صعوبات ويجب القول أن كل هذه الجهود من أجل الخروج من ذاته وأفكاره للإلتحاق بالآخرين والتاريخ شيئ عظيم حقا[2].

إن سارتر يقرر في صراحة ووضوح أن أسس المبادئ العقلية انما ينبغي البحث عنها في مجال الحرية الإنسانية، لا الحرية الإلهية، والواقع أن الحرية الإنسانية تنحصر أولا وبالذات في اختيارنا لغاياتنا، فالفعل هو التعبير الوحيد عن تلك الحرية الإنسانية التي تندفع نحو تحقيق امكانيتنا في حرية واحدة تضم الباعث والدافع والغاية معا، ولكن الحرية في الواقع ليست مجرد صفة مميزة للأفعال الإرادية وحدها بل في استطاعتنا أن نقول عن عواطفنا وأهوائنا وانفعالاتنا إنها « حرة » من حيث تغيرها عن بعض حالاتهاالذاتية ، بمقتضاها نحاول بلوغ غايات معينة سبق تحديدها وفقا لحريتنا الوجودية الأصلية فحريتنا مرادفة لوجودنا، فالوجود بالنسبة إلينا انما يعني أن أكون حرا ، وأن أختار بنفسي مصيري الخاص ، والواقع أن الحرية ليست مجرد ملكة يتمتع بها الإنسان دون أن يساهم في خلقها وتحقيقها، بل إن ماهية الحرية تنحصر على وجه التحديد في أنها مصدر فعلها وينبوع نشاطها، فالإنسان لايوجد حقا إلا إذا اختار نفسه بحرية عاملا على خلق ذاته، وهذا هو ما يعنيه بعض الوجوديين حينما يقولون أن الإنسان ثمرة لفعله، بل هو عين هذا الفعل، لكن من الخطأ أن نتوهم أنه يكفي لكي «يوجد» الإنسان حقا أن يختار مايريد أن يكونه مرة واحدة إلى الأبد، بل ينبغي أن نتذكر دائما أن الإنسان يواصل سلسلة «اختياراته» دون أن يتحجر في صورة ثابتة مطلقة، والوجوديون حينما يقولون إن الوجود يسبق الماهية»، فإنهم يقصدون بذلك أن الإنسان لايملك بادئ بدء غاية، لأنه يولد غير مكتمل الصورة، فالإنسان ذلك الموجود الوحيد الذي ينحصر وجوده في حريته، أما باقي الموجودات فإنها خاضعة لجبرية صارمة بمقتضاها

[1] عبد المجيد عمراني، جون بول سارتر والثورة الجزائرية، المرجع السابق، ص16

[2]–Jean la croix ,panourama de la philosophie francaise contemporaine, deuxiemeedition, presses universitaire de France 108 ,boulevard, paris, 1968, p153

تسير أفعالها في نطاق محصور، وفقا لقدر سابق أو نظام محتوم، ويذهب سارتر إلى حد أبعد من ذلك فيقول: إنه ليس في حياتنا عوارض أو ظروف خاصة، لأن أي حدث جمعي يقع في حياتنا لايمكن إعتباره حدثا مفاجنا قد صدر من الخارج، ثم تلبس بنا مجرد تلبس، فلم نلبث أن وجدنا أنفسنا قد اخذنا به على غرة:« إن الحرب التي جندت لها (على تعبير سارتر) هي حربي أنا فهي على صورتي ومثالي وهي الحرب التي أستحقها.»، وتبعا كذلك فإن المسؤولية التي ينادي لها سارتر تتجاوز ما استطاع المرئ أن يختاره بمحض حريته [1]. يقول سارتر بصريح العبارة:« أنني مسئول على كل شيئ، ومسؤوليتي تمتد حتى إلى تلك الحرب التي اشتركت فيها، كأنني أنا الذي أعلنتها تماما »[2] ولكننا حينما نتحدث عن مشكلة «الحرية والزمان» فإننا نرمي بصفة خاصة إلى معرفة الصلة بين الحرية والماضي.

حقا إن الماضي حاضر بوجه ما من الوجوه، من حيث أن حاضري انما يتقرر ابتداء منه، ولكن لاشك أن الماضي لايحدد افعالنا المستقبلية، ولكن كان سارتر يتفق مع هيدجر في أن الكون هو ماكان، بمعنى أن ماهية الإنسان تنحصر في ماضيه، إلا أنه يقرر أيضا أن وجود الذات لايمكن أن يظل محصورا في ماضيها، لأن ذلك الماضي قد انفصل عنها بوجه من الوجوه ويمضي سارتر إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن طبيعة ذلك الماضي نفسه تتوقف على المستقبل، لأن ماهو كائن بالفعل لايمكن أن يتحدد معناه إلا إذا تخطيناه على نحو ما سوف يكون، فالحرية لا تتحدد إلا بالغاية التي تقصد اليها.

وحين يقول سارتر أن الإنسان حر فإنه يعني بذلك أن الإنسان قد قذف به إلى هذا العالم دون أن يكون في وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذي يجد نفسه فيه، وما حريته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسلوبه في الحياة، وإذن فإن الحياة الإنسانية ليست سوى إختيار للذات، لأن الإنسان ليس حرا في أن يتخلى عن حريته وعلى ذلك فإن قولي « أنا موجود » مرادف تماما لقولي «أنا حر» لأن الحرية هي الشعور بالوجود نفسه، وليس في وسع أحد أن ينهض بممارسة حريتي عوضا عني، بل أنا مسؤول عن نفسي، ولاسبيل إلى إلتماس أية أعذار للتخلي عن حريتي، لأن تلك الحرية وحدها التي تعبر عن وجودي بإعتباري كائنا غربيا قد عزل في عالم لاسبيل له إلا أن يتحد به تماما أو أن يندمج فيه اندماجا كليا، وفي مقاله " الوجودية فلسفة إنسانية " فهو ينتقل من حرية الأنا إلى صراعها مع حرية الآخر وإنما إلى إندماجها مع حرية الآخر وتضمنه لها، وهذا الأنتقال نفسه يتم على أساس الإلتزام الأخلاقي، لا على أساس التفسير الفلسفي يقول سارتر <<إن

[1]– زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، ط3، دار مصر للطباعة 3 شارع كامل صدقي، الفجالة، مصر، دت ص 166–181

[2]–المرجع نفسه ص 168.

الحرية من حيث هي تعريف للإنسان ليست متعلقة بحرية الآخرين، و لكن الالتزام يحتم علي بذاته أن اختار حريتي و حرية الآخرين في آن واحد، انه يجعلني لا استطيع اعتبار حريتي غاية دون أن أندمج في تلك الغاية مع حرية الآخرين>>[1]

و اذا كان سارتر قد قال بفكرة الالتزام في حريته، فالحرية اذن عند سارتر هي حرية ملتزمة أي أن الفرد نفسه أثناء قيامه بالفعل الحر ملتحمة بمواقف معينة، ملتبسا بها، منخرطا فيها انخراطا، حيث قال سارتر بهذا الالتزام ليعارض الفلسفات العقلية المجردة و التي تصورت الحرية على أنها أدخل في باب الشعر أو التفكير العقلي منها في باب الممارسة، و الحرية في هذه الفلسفات إذن تتم على الفعل الحر و في زمان سابق على ممارسته، أو تكون مجرد حالة شعورية مصاحبة للفعل، أما عند سارتر فالحرية ممارسة اولا وقبل كل شيء و هي لا تملك الا ان تكون ممارسة لأنها تقوم على قلب المواقف، و هي بهذا المعنى حرية ملتزمة. ([2])

جاء سارتر بفكرة الالتزام ليعارض بها كل الطرق المرسومة مقدما للحرية، فعلينا أن نلاحظ أن الفرد متوحد، و الذي انفصل انفصالا تاما عن طبقته الاجتماعية، و بصفة خاصة، عن الطبقة البرجوازية، حيث يشن حربا لا هوادة فيها على البرجوازية التي تسم المجتمع الفرنسي كله بطابع خاص، و النقد الذي يوجهه سارتر إلى البرجوازية الفرنسية هو صوت نذير إلى كل الثورات لتكون ثورات حقه. [3] و في هذا الصدد قال برونيه في رواية "سن الرشد" : << لقد سلكت طريقك انت ابن البرجوازي، و لم تكن تستطيع ان تاتي الينا هكذا بل كان يجب أن تتحرر، و قد تم هذاالآن: !! فانت حر، و لكن ما جدوى هذه الحرية ان لم تكن تمكن المرء من الالتزام ؟ لقد انفقت ثلاثين عام وانت تنظف نفسك، و كانت النتيجة فراغا، و اضاف ببسمة ودية، انت لو تدري، جسم غريب، انك تعيش في الهواء و لقد قطعت صلاتك بالبورجوازية، و ليست لك أي علاقة بالبروليتاريا فانت عائم، انت مجرد، أنت غائب، و لابد أن هذا ليس شيئا طريفا دائما. [4]

وهكذا فان الحرية لا تكتشف الا في الفعل، وهي والفعل شيء واحد، انها اساس الارتباطات والتفاعلات التي تكون البنيات الداخلية للفعل، انها لا تقوم ابدا بنفسها، و إنما تكشف نفسها من داخل نتائجها، انها ليست فضيلة داخلية تسمح بان نفصل انفسها عن المواقف الملحة لانه لا يوجد بالنسبة للانسان داخل و خارج، و انما على عكس ذلك القدرة على الانخراط في الفعل الراهن و القدرة على بناء المستقبل، إنها تولد مستقبلا يمكننا من أن نفهم و نغير الحاضر، حيث أن الثورة ليست استهلاك للأفكار و لكنها دم وعرق و ارواح تزهق، و الثوري يفكر

[1]– زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، المرجع السابق،ص 174.

[2]–يحي هويدي، أزمة الحرية في فلسفة سارتر، دط؛ دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، القاهرة، دت، ص 155

[3]– كامل محمد عويضة، جون بول سارتر فيلسوف الحرية،دار الكتب العلمية ، لبنان،1993، ص29.

[4] جون بول سارتر، سن الرشد، تر أثر سهيل الادريسي، منشورات دار الكتاب، بيروت، 1960، ص177

تفكيرا صارما ، خلاف المثالي، فالمثالي يفكر ولكن الثوري يريد أن يحارب الاشياء بالعمل ليس بالفكر، و العمل مادة، و الصراع فعل و قوة و التفكير نفسه ظاهرة واقعية في عالم يمكن قياسه فهو ثمرة المادة، و هو سبب يستهلك الطاقة، اذن فكل من المثالية والمادية يبددان الواقع،الاولى تبدده لأنها تريد الشيء، والثانية تبدده لانها تزيد الذاتية، والواقع أن الثوري يدفع إلى الفعل الحر الى اقصى درجات الحرية وحريته ليست حرية فوضوية فردية، ولو كانت كذلك لصار مطلب ثوري و حقوق، و ما دام الثوري انسانا يقوم بعمل انساني،فاذن يكون النشاط الانساني كله نشاطا قادرا على الإنسلاخ من الحاضر والإندفاع للامام. [1]

[1] جون بول سارتر، المادية والثورة، المصدر السابق، ص75-76

3- علاقة الحرية بكل من الالتزام، الفن، القلق، الوعي.

3 - 1 - علاقة الحرية بالالتزام :

كان سارتر قبل الحرب العالمية الثانية يبدو ككاتب متمرد على موضوعات سائدة و على المألوف من الأمور، و كانت محاولته المبكرة تتحرك في نطاق يقوم اغلبه على المجانية الفردية، و لكن بعد الحرب سجل <<سارتر>> تطورا في الاتجاهات الاجتماعية، و المسؤولية تتجلى في طرحه لمفهوم الالتزام " engagement commitment لكن رؤيته لهذا المفهوم ايضا ذات طبيعة خاصة، اذ راى أن الكاتب هو وحده الذي يخضع لمبدا الالتزام دون الشعراء، و سائر الفنانين من رسامين و موسيقيين، و اذا كان الكاتب (أي الناشر) لديه حرية تتوجه إلى حرية القارئ، لأن هدف النثر هو الحرية، فان الشعر في راي سارتر ليس هدفه الحرية، هدفه نفسه و ليس له هدف خارج ذاته، فالشاعر يعرض ما يواجهه من مشكلات من خلال رؤيته الذاتية، و مواقفه في جوهرها النفسي، و لا تخرج عن نطاق ذاته، و بهذا يكون موقع الشاعر خارج العالم في عزلة ، كما رفض سارتر أن يجعل الشعر ملتزما، كذلك كان شأن الفنون، فالرسم والنحت و الموسيقى لا يمكن أن تكون ملتزمة، أو بالأحرى لا تفرض على هذه الفنون ان تكون على قدم المساواة مع الأدب في الالتزام، لانه اذا كانت معاني و دلالات الشعر هي نفسها كلمات الشعر، فكذلك دلالة الالحان – اذا جاز أن نسميها دلالة ليست شيئا خارجا عن الالحان نفسها، و من هنا نجد أن سارتر اتخذ الالتزام اساسا ارتكز عليه في جعل النثر ملتزما دون سائر الفنون، فكاتب النثر هو الذي يملك موضوعا وحيدا هو الحرية، و المسؤولية،و لذا فإننا نجد سارتر يكتب في «ما الأدب ؟ >>[1]

و الكاتب الملتزم خارج الأثر الأدبي، و داخله في نفس الوقت، أو بمعنى آخر هو يلاحظ التجربة المعيشية من الخارج، وسنعمل في الحياة و في تجاربنا أيضا، هو مثقف بالماهية و الجوهر و ليس على النحو العارض– مثل غيره من المثقفين الآخرين، و يسمى الكاتب ملتزما حين يجتهد في أن يتحقق لديه وعي أكثر ما يكون جلاء، و ابلغ ما يكون كمالا بأنه (منجز)، أي عندما ينقل لنفسه و لغيره، ذلك الالتزام من حيز الشعور الغريزي النظري الى حيز التفكير.

كما سيقول في مقال طويل في نفس الكتاب "ما الأدب ؟ (عام 1947) << لو اننا كنا مبرمجين مثل جهاز الكمبيوتر، لقمنا بالرد على مثير فردي تثيره فينا أية كلمة مطبوعة و معزولة، فينبغي علينا، إذن، أن لا نكون قادرين على العودة من النص ككل لنرى ماذا يعني، و اذا لم نكن أحرارا في سياق اكثر عمومية– أن نفصل ذهننا عن البيئة المباشرة و نتخيل ما قد لا يكون قائما، من الواضح اننا جميعا نستطيع أن نفعله– فاننا لا نكون

[1] رمضان الصباغ، فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، المرجع السابق، ص205–215

احرارا،هذه القدرة على تخيل ما ليس قائما تقدم برهانا قاطعا على اننا لسنا خاضعين لنفس نوع الحتمية التي تحكم سلوك الحيوان، و النبات و الصخور فما هي موجودة عليه – أعني وجودها– تحدده تماما ماهيته– و هو الذي يحدد ما سوف تصبحه>>[1]

3 – 2 – علاقة الحرية بالفن:

لا شك أن سارتر قد أصبح معروفا من العام والخاص عن طريق مسرحياته، فهي بالفعل الجانب الذي يبدوا أسهل إدراكا من مؤلفاته، بيد أن ذلك لا يعني أنه أكثر فهما، إنه على الأقل الجانب الذي يعرفه عدد كبير من رجال الفكر أكثر من معرفتهم للبحوث أو المؤلفات الفلسفية البحتة، وإن الذين عرفوا فنه يفضلون فنه المسرحي، فقد قام سارتر بتعريف اللون المسرحي الذي يعتبره اللون الوحيد الممكن في عصرنا« مسرح المواقف.» [أن كان صحيحا أن الإنسان حر في موقف معين، وأنه يختار نفسه حرا في موقف معين وإنه يختار نفسه بنفسه في هذا الموقف وبه ، فإنه يجب أن نقدم على المسرح مواقف بسيطة وانسانية، وحريات تختار نفسها في هذه المواقف ...إن أشد المؤثرات التي يستطيع أن يقدمها المسرح]. [2] هو الطبع وهو يكون نفسه بنفسه فهو لحظة الإختيار، لحظة القرار الحر الذي يلزم خلقا وحياة بأكملها، ولما كان ل اوجود للمسرح إلا أن تحققت وحدة المشاهدين فإنه يجب ايجاد مواقف عامة بحيث تكون مشتركة لدى الجميع، إلى جانب فن المسرح نجد رواية «دروب الحرية » والتي تعد نوعا من الزخرفة يقصد بها إعطاء صورة إجمالية لطرق الناس المختلفة نحو الحرية، حيث تتكون من أربعة أجزاء هي :« سن الرشد »، « وقف التنفيذ »، « الحزن العميق »، « الفرصة الأخيرة » وهذا الجزء الرابع لم يكمله سارتر، ويهتم الجزء الأول أساسا ببحث ماتيو بطل الرواية عن ثمن عملية إجهاض عشيقته مارسل، والأحداث في الرواية تحدث في عام 1938م، أما الجزء الثاني عن أزمة ميونيخ، وأما الجزء الثالث عن سقوط فرنسا، وتعد رواية « دروب الحرية » دراسة للطرق المختلفة التي يؤكد بها الناس أو ينكرون حريتهم خلال ذلك المسعى لإمتلاء الثابت للكينونة والثقة بالذات.. لقد أظهر سارتر في رواية « الغثيان » بطريقة تجريدية الشكل الحاوي للمشروع الإنساني في حين أنه يحاول في « دروب الحرية » أن يظهر لنا بطريقة تجسيدية تنوع الطرق التي يحاول بها الناس أن يحققوا الحرية. [3] وسارتر يدرس دراسة تطويلية الأنماط الثلاثة للوعي وهي: المثقف الذي بلا تأثير «ماتيو» والفاسد « دانيال » والشيوعي « برونية »[4]

---

[1] امام عبد الفتاح، أقدم لك سارتر، المرجع السابق، ص34–35

[2] فرانسيس جونسون، سارتر بقلمه، تر خليل صابات، دط، منشورات نزار قباني، بيروت، 1967،ص19–20

[3] أريس مورودوخ، سارتر عاصفة على العصر، تر مجاهد عبد المنعم، دط، دار الآداب،بيروت، 1965، ص201–243

[4] جون بول ساتر، ماالأدب، تر محمد غنيمي هلال، دط، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1990، ص43

وهكذا يمكننا القول عن رواية دروب الحرية التي لم تكتمل، أنه ولا درب من « دروب الحرية » التي يسلكها أشخاصه العاديون في رأيه هو الطريق الصحيح رغم أن القارئ ربما تعلم شيئا عن طريق عملية المعارضة واستبعاد هذا الإتجاه أنه بالفعل يقع في طريق الحرية، وإذا كان الجانب الأكبر من فلسفة سارتر الجمالية قد إنصرف إلى دراسة الآداب، فذلك لأن الفيلسوف الوجودي الكبير قد وجد في الآداب دون غيره من الفنون الأخرى أصدق مثال الإلتزامEngagement،وقد حصر سارتر فلسفة الأدب في مشكلات أربعة عبر عنها في الجزء الثاني من كتابه " المواقف " على النحو التالي:« ماهو الأدب؟ وماهي الكتابة ؟ ولماذا نكتب ؟ ولمن نكتب؟.» قد أجاب سارتر عن هذه المشكلات الأربعة إجابة المفكر الملتزم الذي يفهم حاجات عصره، ويحاول الإستجابة لمواقف الإنسان المعاصر في مجتمع ما بعد الحرب [1].

وأحد الدواعي الأساسية للخلق الفني يتمثل حقا في حاجتنا إلى الشعور بأننا ضروريون بالإضافة إلى العالم فإذا سجلنا في لوحة مرسومة أو مقالة ملامح وجه في منظر إكتشفته من مناظر البحر أو الحقول فأحكمت الصلة بين أجزائه، وأدخلت فيه النظام ماكان يعوزه وفرضت وحدة الفكر على مختلف أجزائه، فعندي في هذه الحالة وعي بأني أنتجت هذا المنظر بأجزائه، ولكن الشيئ الذي خلقته فنيا إذ لايمكن أن اكتشف و أخلق في آن واحد، ولذا لايفرض الإنتاج نفسه فرضا على منتجه، وقد سأل رسام مبتدأ أستاذه قائلا: « متى أعد لوحة من لوحاتي رسمي كاملة؟» فأجابه الأستاذ : في الوقت الذي تستطيع النظر إليها داهشا قائلا في نفسك:« أنا الذي فعلت هذا!!» [2]

فالقراءة إذن هي عملية خلق من القارئ بتوجيه من المؤلف، ويتحقق وجود العمل الأدبي على قدر مستوى دقيق لطاقة القارئ، وحين يقرأ فيخلق مايقرأه يظل على علم بأنه يستطيع دائما أن يذهب إلى أبعد من ذلك في قراءته، ولذا تكون الكتابة دعوة موجهة من الكاتب إلى حرية القارئ لتكون عونا للكاتب على إنتاج عمله، وقد يفترض بأن كل الآلات بمثابة دعوة موجهة كذلك إلى حريتنا، إذ هي وسائل للعمل في حيز الإمكان، فليس للعمل الفني من هذه الجهة ميزة خاصة فليس الكاتب إذن كآلة في أنه وسيلة لأية غاية، بل يتجلى في صورة غاية لحرية القارئ .

فإذا لجأت إلى قارئي كي يساهم في تحقيق المشروع الذي بدأ، فمن البديهي أني أعددت القارئ ذا حرية مطلقة وقدرة تامة خالقة وحيوية لاتحدها شروط ولن أستطيع بحال التوجه إليه بوصفه أمرا سلبا فأحاول التأثير عليه بالافضاء إليه بمشاعر الرهبة والرغبة والغضب، يوجد من غير شك مؤلفون لايهتمون سوى بإثارة هذه المشاعر لأنه من ميولهم الإهتداء إليها وتوجيهها، ولكن من الحق كذلك أنهم ملومون على مسلكهم هذا، فأمام

[1] مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر بين الفلسفة والأدب، دط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دت، ص108-109

[2] زكرياء ابراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دط، دار مصر للطباعة، الفجالة القاهرة، ص242-243

العاطفة المشوبة تفقد الحرية معناها، والحرية تتجلى بذلك عن واجبها الأول وهو إنتاج غاية مطلقة، فلا يكون الكاتب بعد ذلك إلا وسيلة لتغذية الحقد أو الرغبة، فعلى الكاتب أن لايبحث عما فيه إضطراب وإلا وقع في تناقض مع نفسه وهكذا يكتب المؤلف ليتوجه بكتابته إلى حرية القراء طالبا منهم أن يخرجوا عمله الأدبي إلى الوجود، ولكنه لايقف عند هذا الحد، بل يتطلب منهم بعد ذلك أن يبادلوه الثقة التي منحهم إياها، وأن يعترفوا بحريته الخالقة ، وأن يستشيروها بدورهم، بدعوة تقابل دعوتهم وتكون صدى لها، وهنا تتجلى في الحقيقة خاصية عجيبة أخرى من الخواص المنطقية للقراءة، هي أنه على قدر معرفتنا بجزئياتنا تكون معرفتنا بحرية الآخرين وعلى قدر تكليفهم لنا يكون تكليفنا إياهم [1]

3 – 3 – علاقة الحرية بالقلق:

إن حرية إختيار الفرد لفعل معين، وما سوف يرتبط بذلك من تحمل المسؤولية، عادة مايؤدي إلى تولد القلق والخوف من نتائج هذا الإختيار وتلك المسؤولية، ومثل ذلك كمثل القائد الذي سوف يتخذ بكامل حريته قرارا بالهجوم بجيشه على العدو،ثم يتحمل بعد ذلك مسؤولية هذا القرارونتائجه التي قد تكون نصرا أو هزيمة، لذلك يكون القلق مصاحبا للمسؤولية لكن بدرجات متفاوتة ويقول " سارتر ": « إن هذا القلق شيئ طبيعي في حياة الإنسان الحر المسؤول، وإنه لايقصد به القلق المرضي، فيقول:« إن القلق الذي نعنيه هنا ليس هو القلق الذي يؤدي إلى الإستكانة، لكن القلق البسيط الذي يعرفه كل من تحمل مسؤولية من المسؤوليات في يوم من الأيام، وعلى هذا فإن الإنسان يظل طوال حياته يعيش طالما أنه حر يختار ويتحمل مسؤولية إختياره.» [2]لكن هذا القلق العادي المرتبط بالمسؤولية وفقا للمفهوم الوجودي الأصلي عند سارتر إنحرف بعد ذلك على يد اللآباء والشبان الأوروبيين، وتحول تدريجيا إلى قلق مرضي إنتشر في كل أنحاء المجتمع الأوروبي عقب الحرب العالمية الثانية، التي أصابت نفوس الشبان بالدمار، وقد ترك هذا المرض رواسبه حاليا في المجتمعات الغربية، وصاحبه تفكك كثير من جوانب هذه المجتمعات وانتشار الحركات اللامعقولية واللامبالاة، وغيرها من حركات أخرى غريبة وشاذة تستهدف تحامي هذا القلق، فالحرية عند سارتر هي كل شيئ في الإنسان، وبالنسبة إليه لأنها حقيقته ، والحقيقة التي تعطي معنى للوجود وما يرتبط به، إنها القيمة العليا اللامتناهية التي يقوم عليها كل شيئ ، ولكنها أيضا القيمة التي تقهر الإنسان وتجعل حياته جحيما لأنها تجعله يئن تحت أعباء مسؤولية طاحنة هي مسؤوليته عن نفسه وعن العالم كله. [3]

ومع ذلك، فهو حاضر دائما، ولاتقضي عليه النية السيئة مهما كانت حيلها لأنه يلازمها و يعي ملازمتها ولكننا نحاول أن نتخلص منه بكيفية أو بأخرى.

---

[1] جون بول سارتر، ما الأدب ، المصدر السابق، ص48–53

[2] كامل محمد عويضة، سارتر والثورة الجزائرية، المرجع السابق، ص25

[3] الربيع ميمون وآخرون، أوراق فلسفية:سارتر في الذاكرة العربية، مجلة، ع14، 2005، ص280

فهي جناح وقيد ولذا فإنها لاتدعو إلى الطمأنينة بقدر ما تدعو إلى القلق الذي يميزها، إن القلق شعور يعيشه كل واحد منا لأنه" بينية دائمة للكائن الإنساني"، ولكنه لا يظهر إلا قليلا لأن النية السيئة التي تقوم على الكذب والخداع تجعل الناس يفرون منه ويتجاهلونه، ويحاولون أن ينسوه.

فسارتر يبين لنا أن الإنسان يلازمه القلق طوال حياته ولا يستطيع أن يتخلص منه الا بنفسه لأنه " بينية دائمة للكائن الإنساني" ولا بواسطة غيره في نفس حالته، وعاجز عن الأخذ بيده وإعانته، إن الغير الذي يشعرنا بوجوده خجلنا من كونه ينظر إلينا، والذي يحط من قيمتنا لأن نظرته يحولنا إلى وجود في ذاته، لا إلى مجرد أشياء لايستطيع أن يمنحنا مانصبوا إليه ولا أن يزيل عنا القلق الذي يحيط بنا، لأنه يحيط به مثلنا .

ولهذا، فإن الوجود مهما كانت زوايا نظرنا إليه لايعرض علينا إلا ما يقلقنا أو يدعونا إلى القلق، وهو هكذا، لأن حريتنا التي لاسند لها ولا مبرر ولا أساس، هي التي تضفي عليه قيمته.

إن الحرية تتكشف في القلق، وهو فعل وعي الإنسان بوجوده المخصوص الذي يصنع نفسه بنفسه بإعتباره عدما أي فعل الوعي بالحرية، ويهرب الإنسان بل وكذلك ماضيه، ذلك أن الإنسان لايود أن يرى في هذا الماضي مبدأ حريته، بينما الماضي مكتمل تماما ونهائي وساكن وغريب عنه، ولكن الإنسان ليس في إستطاعته أن يتحرر من القلق لأنه هو قلقه، وهكذا يحكم على الإنجذاب الأول للموجود–لأجل– ذاته بأن ينتهي إلى الفشل بالضرورة. [1]، إن الإنسان يجد وعيه بحريته في قلقه، فالقلق في الأخير هو وعي بمجموعة من الإمكانيات مثل إمكانياتي.

3– 4 – علاقة الحرية بالوعي:

يعلن سارتر أن الوجود–لأجل–ذاته يتميز بثلاث إنجذابات: ألا وهي ميله نحو الوعي، وميله نحو الآخر، وميله نحو الوجود،أماالإنجذاب الأول فإنه العلم والحرية والوعي، الذي يقوم سارتر بتحليله أولا ليس هو ذلك الوعي التأملي، بل الوعي الذي يصاحب كل معرفة، في حين يقوم المرء، مثلا، بعد سجائره، فإنه يكون على وعي (وهو وعي غير تأملى) بأنه يعدها، هذا النوع من الوعي يغير المضمون ويغير الماهية، إنما هو كينونة خالصة لأن مايبدو وكان مضمونه يأتيهم في الواقع من الموضوع، إن هذا الوعي «لايوجد» على أي نحو كأن لوكان موجودا، لأصبح مليئا، ولما استطاع أن يصير الآخر ذلك الآخر الذي به تقوم الظاهرة الأساسية للمعرفة، فالوعي اذن هو نوع من « مخفف الضغط» هو نوع من انقسام ما–هو في ذاته[2]

فالأفعال الإنسانية التي هي التعبير العيني عن حرية الوجود–لأجل ذاته تصبح بمجرد تمامها شيئا في ذاته جامدا خاليا من الحرية، وهذا يعني أن الفعل الحر يتجمد عند إتمامه ويصبح غير حر، كأن الحرية إذن تقتل

1- فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص260

2- المرجع نفسه، ص 261.

نفسها أو تتكر نفسها بنفسها، و كأن الوجود–لأجل–ذاته الحر يتحول إلى وجود في ذاته غير حر، بحيث يمكن أن نقول أن خاصية الوعي هي التجمد المستمر والإتجاه الدائم نحو اللاحرية .

ونحن قد رأينا من جهة أخرى أن الوجود–لأجل ذاته هو : من حيث تركيبه الأنطولوجي، فرار مستمر وملاشاة مستمرة، وهذا يعني بالتالي أنه حرية مستمرة، فالوجود–لأجل–ذاته كما يقول سارتر يكون ما لا يكونه، ولايكون ماهو كائنه، بحيث يمكن أن نقول إن خاصية الوعي الحر هي الفرار المستمر والحرية الدائمة.

وإذن فالوعي يحمل خاصيتين متعارضين: فهو من جهة فرار مستمر وحرية مستمرة وهو من جهة أخرى تجمد مستمر وضرورة مستمرة، هاتان الخاصيتان المتعارضتان هما مانقصدبه من إزدواج الدلالة في الحرية الإنسانية عند سارتر [1].

[1]–حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة جان بول سارتر، المرجع السابق،ص64–65..

الفصل الثالث

البعد الإجتماعي والسياسي لفكرة الحرية عند جون بول سارتر

تمهيد:

جون بول سارتر ظاهرة متكاملة، لا سبيل إلى فهم جانب من جوانبها دون أن نحيط إحاطة شاملة بالجوانب الأخرى، و من ثم كان الخطأ و القصور في الحكم عليه، فعندما سئل الفيلسوف الوجودي المعاصر "مارتن هايدجر" "MARTIN HAIDUGER" عن رأيه في سارتر قال : سارتر؟ انه ليس فيلسوفا، ولكنه كاتب ممتاز ،بينما كتب المفكر والناقد "جاك جويتشارنود" يقول: سارتر؟ إنه ليس كاتبا مسرحيا في الأساس، ولكنه فيلسوف محترف فوق كل شيء، وإن كان يخفف المسرح الفلسفي عنه الطبيعة الدرامية والمحسوسة لفلسفته نفسها.

والحق أننا لا نستطيع أن نفصل بين الفيلسوف والأديب في شخصية سارتر لأن الأدب والفلسفة عنده ليسا سوى وجهين لظاهرة واحدة، ففلسفته صياغة تجريدية لمضمون التجارب التي عبر عنها في أدبه، وما أدبه إلا تعبير فني عن مجموع الأفكار التي صاغ منها فلسفته.

وإذا كان سارتر قد عالج كل أشكال التعبير الأدبي باستثناء الشعر وحده– فإن معظم النقاد يتفقون على أن الشكل الذي استأثر بالحظ الأكبر من نشاطه، وتجلت فيه قدرته وأستاذيته هو المسرح، ولا شك أن المسرح هو الأداة الأفضل لمفكر يريد التعبير عن مبادئه وأفكاره، ونظرياته الفلسفية والأخلاقية، ويشير الى هذا كله في مواقف وشخصيات تتحدث وتتحرك وتدخل فيما بينها في صراعات حادة نابضة بالحياة.

حيث كان سارتر واحد من الرواد الكبار الذين وضعوا الأساس لهذا المسرح الفلسفي، وأقاموا دعائم هامة في بناءه، ولعل أعماله المسرحية الأولى هي التي بعثت الحركة والنشاط في المسرح الفرنسي المعاصر كله،إن مسرح سارتر لا ينفصل في لحظة من لحظاته عن فلسفته ومفهوماتها الخاصة[1] ، فالذباب وهي أول أعماله المسرحية لا يمكن الاستحواذ على مغزاها الحقيقي دون فهم المناخ السياسي العام الذي كتبت فيه، والذي ساد في فرنسا كلها في ظل الاحتلال والمقاومة، وهي في نفس الوقت تتضمن جانبا هاما أساسيا في فلسفته، ونفس الأمر ينطبق على "سجناء الطونا" وهي آخر أعماله، لهذا كل ما سوف نحرص عليه تبيان الأبعاد السياسية لمسرحياته.

لمسرحية "الأيدي القذرة" مضمونا سياسيا واضح وصارخ أيضا، ولقد احتج سارتر في فينا عام 1959 على تفسير المسرحية في أمريكا بأنها ضد الشيوعية، وقال أن المسرحية كتبت أساسا لا للهجوم على الشيوعية بل لبيان الصراع بين مجموعتين من رجال المقاومة.[2]

[1]– أمير اسكندر، سارتر ومسرح المواقف، المرجع السابق، ص 245.

[2]–المرجع نفسه، ص 250.

1- الحرية الاجتماعية والسياسية عند سارتر:

1 - 1 - المعنى السياسي و الإجتماعي لكلمة الحرية:

عندما يتعلق الأمر بهذه الحرية الخاصة أو الحريات وهي صيغة الجمع، لا يكون هناك سوى تطبيق إجتماعي للمعنى السابق إنما تدل كلمتا حر أو حرية[*]فقط على غياب إكراه إجتماعي مفروض على الفرد بهذا المعنى يكون المرء حرا في أن يفعل كل مالا يمنعه القانون، حرا في أن يرفض القيام بكل ما لم يأمره بفعله، الحرية هو حق من أثمن حقوق الإنسان، ومن ثم يمكن لكل مواطن أن يتكلم ويكتب ويطبع بكل حرية، ما عدا الإنقياد وراء تجاوز هذه الحرية في الحالات التي يحددها القانون. .

إن الحريات السياسية" هي الحقوق المعترف بها للفرد، بحيث أن هذه الحقوق تحد من سلطة الحكومة: حرية الوعي، الحرية الفردية، حرية الإجتماع، وجود دستور،حكم ذاتي، ممارسة الممثلين المنتخبين للسلطة... إلخ. [1]

ومن هنا جاءت المادة -29- من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: "يخضع الفرد في ممارسة حقوقه للقيود التي يحددها القانون، والغرض من التقيد بالقانون هو ضمان الإعتراف بحقوق الغير، واحترام حرياته، وتحقيق ما يقتضيه النظام العام من شروط عادلة، والحريات السياسية المعترف بها في الدولة كحرية الفكر، والرأي، والضمير، والدين، والتعبير والإشتراك في الجمعيات، والإسهام في تسيير شؤون الدولة مباشرة، أو بواسطة ممثلين يختارهم المواطن إختيارا حرا." [2]

1 - 2 - المسرح السياسي عند جون بول سارتر:

عندما كانت نظرة سارتر للحزب الشيوعي لا تزال نظرة ناقدة كتب سارتر أجد وأعنف مسرحية سياسية حديثة هي مسرحية الأيدي القذرة وقد أثارت هذه المسرحية أعنف المناقشات والمعارك الأدبية في الصحف، ومثلت على معظم المسارح الأوروبية والأمريكية، وهي تصور الصراع بين معتنقي المبادئ ومحترفي السياسة، وهو صراع تشهده الأحزاب في كل زمان ومكان.

في هذه المسرحية يرسل الحزب الشيوعي هوجو- وهو شاب صغير من الطبقة المتوسطة ليقتل هودرر- أحد زعماء الحزب الذي يكون تحالف مع السياسيين الملكيين والأحرار في بلده،لقد أتهم -هودرر بأنه يبيع

---

[*]- الحرية: هي إرادة مسبوقة بروية مع تميز،وفي علم النفس هي قدرة على تحقيق الفعل دون خضوع لتأثير البواعث أو الدوافع، وحرية الإختيار تعني قدرة الإنسان على إختيار أفعاله وآرائه، أما ما يسمى بحرية الإستواءتعني تساوي الإمكانيات بين الفعل وعدم الفعل دون ترجيح.

[1]- أندريه لالاند، موسوعة لالاندالفلسفية،تر: خليل أحمد خليل، الحرية السياسية والاجتماعية، المرجع السابق،ص 727-728.

[2]- أحمد زعيبي ، معجم فلسفي مدرسي ميسر، ط1،دار الآثار، 1991، ص120.

العمال للطبقة الحاكمة القديمة، وإن هوجو الذي كلف بمهمة إعدام الزعيم، هو مثالي رقيق بطبيعته لم يحسن إعداده بسبب تربيته ليقتل صراحة رجلا يعرفه، ورغم أنه يقول لنفسه إن شكوكه ليست إلا عادات بورجوازية، إلا أن هوجو لم يستطع أن يحمل نفسه على أن يهتم بمهمته عندما أتيحت الفرصة أمامه، وعلى أية حال ،فبعد هذا بقليل يرى هوجو– –هودرر في موقف يثير الغيرة فيجد نفسه يطلق النار عليه بمنتهى السهولة.

وبعد هذا، يكشف هوجو أن العلاقات مع روسيا قد عادت وأن سياسة–هودرر التي تدعو إلى التعامل مع الملكيين والأحرار أصبحت هي الخط الفاصل الذي يتبعه الحزب، وحينئذ كان الوقت متأخر للغاية ليتحرر مما فعل، وعلى الفضيلة أن تتم وفق ضرورة. [1]

إن أهم شخصية في المسرحية والتي ترتبط بها عواطف المؤلف هي شخصية – هودرر–، لكن هناك تناقض حاد بين هودرر– و–برونيه– ذلك التابع الساذج الخالي من التفكير بخط الحزب التقدمي، فبينما يظن برونيه– أنه مهما تقول موسكو هو حق ،يؤمن – هودرر– أن الإنسان لا يستطيع أن يتأكد إطلاقا مما هو حق، بل يجب أن يتصرف ويتقبل مسؤولية أعماله، إنه يقول لهوجو إن الإنسان الذي لا يريد أن يخاطر بكونه مخطئا يجب أن لا يشتغل بالسياسة.

وعندما يعبر هوجو في نقاء مثاليتهالشيوعية[*] عن الرعب إزاء خطة هودرر من التحالف مع الأحزاب البورجوازية، يقول –هودرر–: كم أنت خائف من تلويث يديك، حسنا، فلتبق نقيا، كيف يساعدنا هذا؟ ولماذا جئت إلينا؟ النقاء هو مثال للزاهد والناسك، وأنتم أيها المثقفون، أيها الفوضويون البورجوازيون، أنتم ترون هذا كاعتذار عنعدم القيام بشيئ ، لا تفعل شيئا ظل كما أنت، فلتبق يديك في خاصريتك ، فلتلبس قفازات الأطفال، أما يداي فهما قذرتان،لقد غمستهما حتى المرفق في الدم، فماذا إذن؟ هل تعتقد أنك تستطيع أن تحكم وتظل روحك بيضاء. [2]

هنا نجد بصيرة هامة لموقف سارتر من السياسة، فالعمل السياسي هو بالضرورة صراع، كما يشرح في كتابه نقد العقل الجدلي – ولهذا فلا مفر من العنف، إن هودرر لا يريد أن يغتال ،لكنه لا يعترض على الإغتيال هكذا، وبالمثل يمكننا أن نلاحظ في إدانة سارتر للتدخل السوفياتي في المجر عام 1956م إنه لا يعترض على هذا النوع من التدخل، إنه يعترض فحسب على هذا التدخل في الظروف الغير ضرورية للدفاع عن الإشتراكية

---

[1]– مجاهد عبد المنعم مجاهد ، سارتر بين الفلسفة و الأدب، المرجع السابق، ص 141.

[*]–الشيوعية:هي نظام تخيله أفلاطون في الجمهورية، يقوم على مشاعية الأموال، والأطفال، والنساء...ثم تخيل كارل ماركسقيام نظام شيوعي في المستقبل، حيث يصبح المنتجين من عمال وفلاحين مالكين لأدوات الإنتاج ولا يعود للدولة من ضرورة في وجودها.

[2]– جون بول سارتر، الأيدي القذرة، تر .سهيل إدريس، ط 1 : دار العلم للملايين، حيزران، بيروت 1954، ص 210.

وبنفس الطريقة، حيث يظن أن نتائج السياسة الملوثة تفضي إلى الإشتراكية، فإن سارتر في صف مثل هذه الوسائل.

ولقد دفعه إدانته لفكرة إضطهاد الزنوج في أمريكا إلى كتابة إحدى مسرحياته الجميلة وإن كانت أقلها تأثيرا ألا وهي" مسرحية البغى الخفية" التي تدور أحداثها حول فتاة تضطر إلى التظاهر بأن زنجيا إغتصبها، فانحنت بنفسها في سبيل تدعيم الأخلاق العنصرية الفاسدة في ولاية من ولايات الجنوب. [1]

وهناك مسرحية سياسية لسارتر أشد تأثير والتي قدمها سنة 1956 م هي مسرحية نيكراسوف" التي عرض فيها سارتر أفكاره السياسية بطريقة مباشرة، وحتى في أحاديثه لم يتردد في أن يعلن أنه في هذه المسرحية ينجز وعده الذي قطعه على نفسه في فينا بأن يشارك في النضال من أجل السلام[2] ، كما كتب أيضا مسرحية فيها هجوم أكثر إحكاما على "القيم الغربية" ، وهي مسرحية "سجناء الطونا"، والتي مثلت لأول مرة عام 1959م وهي حية بسبب الغموض الشديد الذي يغفلها ، لقد تأثر سارتر للغاية بالتعذيب الذي كان يقوم به الإستعمار الفرنسي في الجزائر، وهو إهتمام كشف عنه سارتر أيضا في مقدمته لكتاب "الإستجواب" لهنري أليح، وقد حاول سارتر في مسرحية سجناء الطونا أن يتناول موضوع التعذيب مباشرة، وذلك بأن يجعل الشخصية المحورية ضابطا نازيا سابقا هو فرانتز وهو رجل متجه نحو الجنوب وذلك في محاولة لكي يبرر لنفسه وللمستقبل لجوءه إلى التعذيب، لكن الرمز هنا صعب للغاية و الموضوع كله مثقل بالألاعيب المسرحية العديدة،ذلك لأن المسرحية لكي تنجح أكثر من كونها ميل ودراما مثيرة لا تجد إلا جمهورا يجب أن ينصت إلى الأشياء التي لا يستطيع أن يفهمها.

ومن إحدى روائع سارتر في الدراسات السياسية سيناريو فيلم لم ينتج إطلاقا، ورغم أنه قد نشر في كتاب بالفرنسية والانجليزية إلا أنه ظل مهملا اسم هذا السيناريو "الدوامة" ورغم أنه قد كتب مسرحية "الأيدي القذرة" بعامين إلا أنه يتناول الموضوعات نفسها في تفصيل أكبر وبإنسانية أسند.

[1]– مجاهد عبد المنعم مجاهد ، سارتر بين الفلسفة والأدب، المرجع السابق، ص144

[2]–المرجع نفسه، ص 144، 145.

2- موقف سارتر من الحزب الشيوعي:

مع ظهور كتاب سارتر " نقد العقل الجدلي" عام 1960م وكذلك مع "سجناء الطونا" يمكننا أن نقول إن سارتر يؤكد ماضيه ويتجاوزه في الوقت ذاته، وآية ذلك هو محاولة سارتر إدماج الوجودية في نطاق الماركسية، لقد اعتقد سارتر أن لكل عصر فلسفة تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه، ولما كانت الطبقة الصاعدة في القرن العشرين هي الطبقة العمالية وكانت الماركسية هي الفلسفة المعبرة عن مصالح هذه، اعتبرها سارتر فلسفة القرن العشرين، وأصبح من ثم على الفلسفة الوجودية أن تدخل في نطاقها.

من هذا المنطلق يمضي سارتر في كتابه الضخم "نقد العقل البشري" إلى إقامة وجودية جدلية تعطي معظم الأفكار التي جاءت من قبل في "الوجود والعدم" دلالات جدية ذات طابع جدلي، إلا أن هذا المنطق نفسه يقرر قضية خطيرة يمكن أن تكون موضوع انتقاد أساسي.

هذه القضية يضعها سارتر صراحة في بداية كتابه "تقد العقل الجدلي" حين يرى أن لكل عصر فلسفة وأن وظيفة الفلسفة هي الدفاع عن الطبقة الصاعدة في هذا العصر، فبهذا يتصرف سارتر عن المعنى الأسمى للفلسفة من حيث هي بحث عن الحقيقة المطلقة، وإذا كان سارتر قد رأى أن محطات الإبداع الفلسفي منذ القرن السابع عشر حتى القرن العشرين قد انحصرت في ثلاث هي: ديكارت ولوك، ثم كانط وهيجل و أخيرا ماركس،[1] فإن هذه الفلسفات لا تقتصر على التعبير عن عصرها ولا يتحتم بالتالي تجاوزها عندما تمر لحظاتها التاريخية، وإذا كان حقا أن الوجودية كما أوضحنا هي فلسفة أزمة انقضت بانقشاع الأزمة، فإن هذا لا ينسحب على الديكارتية أو الكنطية أو غيرها من الفلسفات التي بقيت على مر العصور بما هي فلسفة أيا كان تأثرها بالعوامل الاجتماعية والتاريخية.[2]

ويأخذ سارتر على الماركسية المعاصرة انغلاقها وتجمدها، ويرى أن هذا التجمد علامات تدل عليه، من هذه العلامات الحكم على الواقع من خلال أفكار ومبادئ مسبقة إلى حد اعتبار الواقع نفسه على خطأ أو ضد الثورة حين لا يجيء متفقا مع الفكرة.

يقول سارتر في مثال ظريف: "إذا كان خط مترو بودابست شيئا واقعيا في رأس راكوزي وكانت الأرض لا تسمح بعمل نفق فيها، فإن الأرض تكون عندئذ ضد الثورة".[3]

كذلك من علامات التجمد إغفال الماركسية المعاصرة للإنسان في بعده الوجودي ورده إلى مجرد شيء، إنها تطلق اسم المادية الجدلية على ما تدعيه للطبيعة من جدل يحيل الإنسان إلى معطي مادي خاضع للضرورة

1- جون بولسارتر، المادية والثورة ، المصدر السابق، ص28

2- –حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، المرجع السابق، ص81

3 – JEAN PAUL SARTRE, critique de la raison dialectique, Ed Galimard, Paris, 1960, P 25.

العمياء، لذلك يقول سارتر إن الماركسية المعاصرة تميل إلى استبعاد السائل من مجال البحث وإلى أن تجعل من المسؤول موضوع معرفة مطلقة[1].

فهو علم للإنسان أو هي أنثروبولوجيا لا إنسانية لأنها أسقطت من اعتبارها الإنسان ذاته الذي هو أساس كل تفسير، واكتفت بالنظر إلى عامل واحد في تفسير الظواهر الاجتماعية وهو العامل الاقتصادي.

وما يأخذه سارتر من جمود وعقد على الماركسية المعاصرة يتمثل بصفة خاصة في انحصار الماركسيين في نطاق مجموعة من التصورات دون النظر إلى الوقائع ودون العودة إلى التجربة القائمة، وأدى بهم هذا الانغلاق داخل الإطار التصوري إلى أن يغفلوا عن الواقع وعما يقوم بين عملية الإنتاج وبين التجربة من وسائط، لهذا يرى سارتر أن الماركسية المعاصرة تحولت إلى ميتافيزيقا دوجماتية،[2] غير قابلة للتحقق لأنها تغفل الجزئي أو الفردي مكتفية بالكلي المجرد، وتسقط من حسابها العيني أو المحسوس، فلا تبلغ مرحلة الفهم ذلك أن الغاية عند مارتر ليست هي تفسير الإنسان وإنما هي فهمه، ولأجل إمكان هذا الفهم لابد من الاعتماد على منهج التحليل النفسي، وعلى مناهج الدراسات الاجتماعية، وبذلك تربط بين الفردي والكلي أي بين الإنسان والإطار الاجتماعي الذي يعيش فيه بجميع جوانبه المادية والحضارية والتاريخية.

وإذا كان سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدلية في الطبيعة وإغفالها الإنسان في بعده الوجودي، فإن سارتر يذهب إلى أن الماركسية الحقيقية هي المادية التاريخية حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ، ففي المادة التاريخية لا يكون التاريخ جملة أحداث متفرقة، وإنما هو حركة تجميع أو شمول Totalisation تكون دائما في طريقها إلى التحدد دون أن تبلغه إطلاقا، فهو شمول متطور بصفة دائمة يتسم بالحركة الذائبة والصراع المستمر، وهذا هو جدل التاريخ، بيد أن جدل التاريخ لا ينطوي عند سارتر على جبرية تلزم الإنسان بالخضوع لها، أما سارتر فيرى أن الماركسية الأصلية على نحو ما عبر عنها كارل ماركس تذهب إلى أن الإنسان يصنع التاريخ وهو إذ يفعل ذلك يستند إلى مواقف سابقة متباينة، فهناك إذن علاقة بين الإنسان وبين المواقف أو الظروف المحيطة، ويرى سارتر أن هذه العلاقة تتجلى في فعل الإنسان وفيما يحدثه هذا الفعل من تغيير.

وفي أثناء الحرب الباردة أصبح سارتر رفيق طريق بالنسبة إلى الشيوعيين، وقد توجه في نوفمبر 1952 إلى "فيينا" للمشاركة في المؤتمر العالمي للسلم، لأخذ الكلمة بجانبهم، ولإظهار الأفق المستقبلية للتعاون مع الحزب الشيوعي ومع الاتحاد السوفياتي، ولعل اختفاء بعض المعتقدات ومرونة الحزب قد سهل عليه من التقارب.

---

[1]- حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، المرجع السابق، ص83.

[2]- JEAN PAUL SARTRE, critique de la raison dialectique, OP-Cit, P110.

وكان أمله هو تجديد الحركة الشيوعية، والاستغناء عن الهفوات التي تؤدي بالحزب إلى مهاجمته من الخارج، وربما أن زياراته إلى الاتحاد السوفياتي وتصريحاته حول أهمية الماركسية في المسيرة الفلسفية والسياسية، ستغني هذه العلاقة.

وفي هذه الفترة غلب على مجلة "الأزمة الحديثة" الميول إلى الشيوعية، إذ نشرت مقالات عدة، تؤكد هذا التوجه، وتقف بجانب الشيوعيين في الرد على مناهضة الشيوعية، وقد سئل سارتر أنه على الرغم من ميله إلى الماركسية، وسفره إلى الاتحاد السوفياتي، فإنه لم يسجل نفسه في الحزب، فأجاب قائلا: "إني مثقف ولست سياسيا، ولكن بوصفي مواطنا، فإنه بمقدوري الانضمام إلى جماعة معينة....وفيما يخص علاقاتي مع الحزب الشيوعي، فإن الماركسية لا تستطيع أن تطور كل إمكاناتها إلا إذا امتلكت "رفقاء طريق"، أعني أصدقاء للشيوعيين، لا يأخذونها سياسيا، ويحاولون دراسة الماركسية موضوعيا من الداخل [1]. وفي سنة 1956م ظهر كتاب له أهميته وخطورته، بقلم "بيير هارفي" " PIERRE HERVIE" بعنوان: "الثورة والتقديس الأعمى"، ومؤلفه عضو في الحزب الشيوعي الفرنسي، وكان هذا الكتاب سببا في طرده منه، كما أثار الكتاب ضجة في الأوساط الفكرية، لأن صاحبه حاول أن يبين فيه بعض الأمراض والأخطاء التي عرفت بها الاشتراكية وانتقد السياسة التي ينتهجها الحزب، وقد رد عليه سارتر بلهجة عنيفة في فيفري 1956م، على صفحات مجلته في مقال بعنوان "النزعة الإصلاحية والتقديس الأعمى" ولم يوافقه على الطريقة التي اتبعها، لأنه لعب بالمفاهيم والمصطلحات، وإذا كانت للاشتراكية بعض الأخطاء فإنها –حسب رأيه– ليست بالدرجة التي ذكرها هارفي، إذ كان من الواجب أن نبحث "كيف ولماذا ظهرت هذه النقائص؟ بدلا من صب التهم على الحزب الشيوعي لأنها نادرا [2]ما يخطئ ويفعل ما يجب أن يفعل (Il fait ce qu il faut)"[3] غير أن الشيء الذي يوافقه سارتر في هذا الكتاب هو تمني صاحبه بالسماح للأعضاء بحرية التعبير داخل الحزب، إذ يعيش المثقفون الشيوعيون في قلق، ولكن معظمهم لا يقبل موقف هارفي، إنهم يأملون مثله، في تكور الماركسية، غير أنهم لا يفكرون في هذا الشأن بالطريقة نفسها".[4]

[1] -Jean Paul SARTRE « nous devons creer nos propres valeurs », magazine littéraire, sep 1972, N° 55/56, P12.

[2] - – عبد المجيد دهوم، مسألة الوحدة في فكر جان بول سارتر، المرجع السابق، ص119.

[3] –RONY J.P, sartre et la politique, OP-Cit, P115.

[4] - SARTRE, situation II,Presentation de temps modernes,1948. P.P 121-122.

فالخطر الذي يداهم الحزب الشيوعي في مجتمع تكون حظوظ الثورة فيه قليلة، يتطلب منه أن يجد طريقة وأن يطور في أساليبه النضالية، وأن يفسح المجال للمثقفين في إبداء أرائهم، سواء التي تتطرق إلى الحزب نفسه، أو إلى بعض القضايا العامة.

ولا يأخذ سارتر الماركسية على الرغم من هذا التوافق الظاهر مع الحركة الشيوعية كما هي مجسدة، أو كما يفهمها أصحابها، وإنما يتطلع دائما إلى تحسينها، وعلى النظر إليها كما يجب أن تكون، هو يفهمها كما عبر عنها لينين في أنها "عقيدة حية" وبأكثر تدقيق، لأن الماركسية ليست عقيدة ميتة، وليست عقيدة مكملة ولا جاهزة ولا تتغير ولكن دليلا حيا للعمل.[1]

ويوضح أكثر في موضع آخر: "لا تعد الماركسية بالنسبة إلينا سوى فلسفة فقط... إنها مناخ فكرنا، والوسط الذي يتغذى منه، إنها الحركة الحقيقية التي سماها هيجل بالروح الموضوعية....وأكثر..... فقد أصبحت من موت البورجوازية، الثقافة الفردية، لأنها الوحيدة التي تسمح بفهم الإنسان والأعمال والأحداث، وهذا هو على الأقل ما يجب أن تكونه الماركسية".[2]

وأهم ما تنتظره من مثقفيها، هو بذل المجهودات من أجل إعطائها آمالا تكون مقبولة وقيمة.

ويقول"ALAIN GEISMAR" في مقال له بعنوان Liberté et Generosite de SARTRE" لست فيلسوف ولا كاتب وبالتالي لا يمكن لي الحكم على الأعمال التي أنجزها سارتر، قد سبق لي مشاهدته في أحوال معينة، وهي أحداث ماي 1968 فيقول سارتر في صدد ذلك:

"بعد زوال النظام الشيوعي أصبح البورجوازيون دون أعداء، وعلى هذا الأساس وجب عليهم البحث عن الأعداء كبديل للعدو المذهبي، وقد تم العثور عليه في اليسار الراديكالي والقصد في ذلك هو تغطية عجزهم ونقائصهم الفكرية،"Insuffisance et leur absence d'imagination et de capacité créativ"[3]

1– Sartre ,situationII. OP-Cit.P 123-124.
2-- IBID, P.P 125.
3- JEAN Cau est Autres, les temps modernes, centre nationale de livre,France. 2005.P75.

3- نقد وتقييم الحرية عند سارتر:

ذهب سارتر إلى أن الحرية لا تتجلى إلا في مواقف، فالمواقف هي الشرط اللازم للحرية، وهو المجال الوحيد لها وبما أن هذا المجال هو الشرط اللازم لحرية الوعي، فالوعي مرتبط ضرورة بالمجال الذي ينفصل عنه، أي بالموقف الذي يكون الوعي حرا إزاءه.

إن مقولة الانفصال تقتضي التحرر المستمر، ولكن مجال الحرية، كما أراد سارتر أن يتحدد بالمواقف المختلفة ويضيق في حدود هذه المواقف، بحيث يصبح مفهوم الحرية عند سارتر هو أن يضطلع الإنسان بالموقف الذي يوجد فيه.

إن سارتر يركب الحرية الإنسانية على التركيب الأنطولوجي للوعي، بحيث لا يملك الإنسان بمقتضى هذا التركيب- إلا أن يكون حرا، ومن هنا كانت خاصية الحرية الإنسانية عند سارتر هي أنها واقع عارض une facticite، بمعنى أن الإنسان مجبرعلى الحرية أو مقضى عليه أن يكون حرا، ومن هذه الناحية يمكننا أن نقول أن الحرية السارترية هي حرية اضطرارية، فالوعي مضطر لأن يختار، ورفض الاختيار إنما هو نوع من الاختيار إنه اختيار سلبي، وهنا نتساءل هل يشعر الإنسان بذلك؟

أعني هل يشعر بأنه حر في اختياره، ويشعر في الوقت نفسه بأنه مقصور على هذه الحرية؟ يقول سارتر إن الإنسان قد يشعر بهذه الحرية،[1] فيصيبه الجزع والقلق ، والسبب في أن الكثرة الغالبة من الناس تحاول الفرار من هذه الحرية، فتلتمس بشيء من سوء النية سبيلا لهذا الفرار: منهم من يلجأ إلى السلوك الاجتماعي المتواضع عليه، من حيث أن السلوك الاجتماعي يضفي على الحياة انسجامها و انتظامها فيشيع فيها الاطمئنان، ويخلع عنها القلق، ومنهم من يلجأ إلى العلم، من حيث أن العلم ينظر في الماهيات الثابتة ويضع القوانين، يثبت الحقائق ويحكم المستقبل فلا يجعله مثارا للقلق، ومنهم من يلجأ إلى السحر، من حيث أن السحر اعتقاد في وجود الأشياء والماهيات الثابتة التي نستطيع أن نبقيها عن طريق تسميتها، ومنهم من يلجأ إلى الجنون، من حيث أن الجنون خلق لعالم آخر، حيث يمكن للإنسان أن يعيش بغير قلق.

وهم جميعا إما أن يحاولوا الفرار من الحرية، على نحو ما يفعل "القذرون" " Les salauds" أو "الجبناء" "Les Laches" وإما أن يحرجوا على الأوضاع المألوفة والقوانين العلمية الموضوعية والنظم الأخلاقية المتعارف عليها فيعانون بالتالي ذلك الجزع والقلق.[2]

---

[1]- الشيخ كامل محمد محمد عويضة، جون بول سارتر، فيلسوف الحرية، المرجع السابق، ص39.

[2]- المرجع نفسه، ص40.

وهنا نتساءل ما الذي يؤكد لنا أننا نفر من الحرية أو نحاول الفرار منها !!؟ ما الذي يؤكد لنا حين نقوم بأفعال معينة– أننا لسنا منساقين في هذه الأفعال بما تمليه علينا الأوضاع الاجتماعية، والقيم الأخلاقية المتعارف عليها؟ وبعبارة أخرى كيف نختار ونكون أحرار في اختيارنا دون أن يوقعنا هذا الاختيار في الالتزامات الاجتماعية ويقتل حريتنا الشخصية؟

الإجابة على مثل هذا السؤال تقضي بأحد الأمرين: إما أن نبقي على هذه الحرية فارغة من أي مضمون وخالية من أي التزام، وإما أن نضع لحريتنا غاية معينة تحفظها من حيث هي حرية ونعطيها مضمونا معينا فترفع عنها فراغها ومجانيتها.

فإذا أخذنا بالحل الأول، أي أن نبقي على هذه الحرية فارغة من أي مضمون وخالية من أي التزام، شعرنا ضرورة بذلك الملل والضجر أو ذلك الدوار والغثيان الذي تحدث عنه سارتر في قصصه ومسرحياته، فلابد إذن من ملء هذه الحرية بالعمل ولابد إذن من الانخراط والالتزام، هكذا نجد أن "أوريست" "بطل في مسرحية الذباب" الذي كان حر لممارسة جميع الالتزامات، ومدركا في الوقت عينه أنه ينبغي عليه ألا يلتزم أبدا، لا يستطيع أن يظل حرا بدون أن يملأ هذه الحرية بالانخراط في العمل لقد شعر بالوحدة والملل وأحس بالضجر والغربة ومن هنا صاح بقوله: "لو كان من عمل (أستطيع أن أقوم به)... لو كان من عمل يمنحني حق أن أكون مواطنا بينهم".[1]

وبهذا نكون قد عدنا إلى الحل الثاني الذي يقضي بأن نضع لحريتنا غاية معينة نرفع عنها فراغها ومجانيتها وبهذا يكون الإنسان "ملتزما بكليته وحرا بكليته".[2]

الحق أمامنا صورتين لفلسفة الحرية عند سارتر، في الصورة الأولى يبدو سارتر من خلالها أنه ليس حريصا على تقديم حل لهذه المشكلة، أما في الثانية فيبدو أنه حريصا على إيجاد مخرج له من هذه الأزمة.

في الصورة الأولى يقول سارتر مثلا عن الأغيار والآخرين في كتابه "الوجود والعدم" ما يلي: "الخطيئة الأولى عندي ليست شيئا آخر إلا أنني وجدت في عالم يوجد فيه الأغيار"، بل إن هؤلاء الأغيار والآخرين يمثلون عند سارتر، كما يقول في مسرحية "الجلسة السرية" "الجحيم نفسه"، حقا إنني كفرد لابد وأن أقيم وزنا في كل ما أقوم به لهؤلاء الأغيار[3] ولإرادتهم لكن ظهور هؤلاء الأغيار على مسرح حياتي لا يغير إلا شيئا واحدا فقط في نظر سارتر هو أنهم وجدوا ليسلبوني حريتي ويهدموا حياتي.

---

[1]– حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، المرجع السابق، ص 68.

[2]- JEAN PAUL SARTRE situation II, OP-Cit, P28.

[3]– يحي هويدي، أزمة الحرية في فلسفة سارتر، مقال من كتاب "سارتر مفكر وأسنان"، د.ط، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ص 159.

وفي الصورة الثانية بدأ سارتر كتابه الصغير "الوجودية فلسفة إنسانية"، وهو الكتاب الذي ألفه بعد حركة المقاومة الفرنسية واسترداد فرنسا لحريتها فهو يقول مثلا في هذا الكتاب: "إنني مضطر في الوقت الذي أريد فيه حريتي أن أريد حرية الآخرين، إذ أنني لا أستطيع أن أجعل من حريتي هدفا لي إلا إذا نظرت إلى حرية الآخرين أيضا باعتبارها هدفا لي".

وفي موضع آخر من الكتاب نفسه نجده يقول: "إن ما نختاره هو الخير دائما، وليس هناك خير بالنسبة إلينا كأفراد إلا إذا كان كذلك، أي بالنسبة إلينا كمجموع".[1]

أمامنا إذن أحد الأمرين، إما أن نقول أن سارتر بعدم توفيقه في محاولته التلفيقية للخروج من المأزق وبالتالي بأن الصورة الحقيقية التي قدمها بالنسبة إلى وجود الأغبار هي الصورة الأولى، وإما أن نقول من ناحية أخرى بأنه لم يكن صادقا في هذه العبارات التي كتبها في كتابه "الوجودية فلسفة إنسانية".

لكن بالرغم من هذا كله فإننا نصدق سارتر في كل مواقفه البطولية التي اتخذها من أجل الدفاع عن حرية الشعوب وقضية السلام، بل نتوقع أن يتطور فلسفيا بحيث يجعل في فلسفته مكانا ليس فقط للمجتمع بل للظروف التاريخية المرحلية التي تعبرها المجتمعات، وتفرض على أفرادها مقياسا مشتركا، ومعيارا موضوعيا عاما يقومون به أفعالهم، وسلوكهم مع إبقائهم على حريتهم... وذلك لأننا نؤمن بأن كل فصل بين الفرد والمجتمع لا يمكن إلا أن يكون مصطنعا، ونؤمن أيضا بأن سارتر الذي وصف الإرادة الفردية فأجاد وأبدع، وكان صادقا في تحليلاته الفلسفية العميقة التي قدمها بشأنها، لابد من أن يلتفت يوما ما متجاوبا في هذا مع صدقه مع نفسه، ومتجاوزا تلك التحليلات التي قدمها في كتابه الأخير "نقد العقل الديالكتيكي"– إلى أبعاد اجتماعية أخرى للحياة الإنسانية، يتم من خلالها تقارب بين فلسفته والفلسفات التقدمية الاشتراكية.

[1]– يحي هويدي، أزمة الحرية في فلسفة سارتر، المرجع السابق، ص 159.

الخاتمة

خاتمة:

بعد أن وصلنا ، بعون الله، الى نهاية هذا البحث المتواضع، بقي لنا أن نعرف، ولو بصورة مجملة، أهم الأمور التي تجلت لنا في الأخير.

إنا نعتقد أن بحثنا هذا، في ضوء تحليلنا لفكرة الحرية عند سارتر، قد كشف لنا عن جزء هام والمتمثل في أن سارتر لا يقف عند مجرد وصف الإنسان والمواقف الإنسانية، والوجود الإنساني، إنما هو قد أراد، من وراء دراسته للوجود تلك أن يتوصل إلى الحكم على الوجود الإنساني بما هو كذلك، أعني أن يقيم أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنساني بصفة عامة، لا مجرد وصف الوجود الفردي.

فنحن قد رأينا أن الحرية في فلسفة سارتر هي مترتبة حتما على التركيب الأنطولوجي للوعي، وأن الوعي محكوم عليه بالحرية، لأن الأشياء غير حاصلة على أي معنى، والوعي هو الذي يضفي عليها ما يختار من معان، وهذا يعني مباشرة أن الوعي ملزم بالاختيار ومقضي عليه بالحرية.

خلاصة الأمر إذن هي أن الحرية لم تعد غاية في حد ذاتها، وإنما الغاية هي الفعل الحر والعمل الذي نلتزم به بمقتضى حريتنا، لقد كانت الحرية في فلسفة سارتر هي الغاية في ذاتها، ولكنها ظلت غاية جوفاء فارغة وباعثة على الضيق والغثيان، فتحولت عن الحرية من حيث هي مجرد حرية إلى الفعل الحر والعمل الحر من حيث هو كذلك فحسب، وهي في الوقت نفسه الغاية الوحيدة للإنسان لا من حيث هي هدف ينبغي تحصيله، فإن الحرية هي أمر واقع لا مفر منه، وإنما من حيث هي غاية ينبغي إدراكها ووعيها وعيا تاما.

ولكن هذه الحرية لم تحتفظ بنفس المعنى في فلسفة سارتر، ولكنها تحولت إلى حرية الفعل وحرية العمل، بحيث أصبح العمل الحر هو الغاية، وأصبح للحرية بهذا الاعتبار دلالة ثانية من حيث هي وسيلة للفعل الحر، وإذا كان سارتر يذكر في كتابه " نقد العقل الجدلي" أنه لا يمكن تجاوز الماركسية طالما أن الظروف التاريخية التي أوجدتها لايتجاوزها التاريخ بعد، فإن سارتر لا يمكن تجاوزه طالما أن حضوره الفكري مازال يطبع الثقافة المعاصرة بطابعه، فهو المفكر الكبير الذي أحدث "التواءة" في الفكر المعاصر، فلم تعد الفلسفة منفصلة عن السياسة، ولم يعد الأدب يستطيع التنفس إلا إذا عبئ من هواء الأفكار الفلسفية، فهو المفكر الكبير الذي تعانقت فيه الفلسفة والأدب والسياسة والنقد، ذلك أن سارتر اختار هذا العناق دفاعا عن الإنسان وعن حقوقه.

وكنتيجة لكل ما سبق قوله فسارتر إذن هو مفكر يجعل في داخله تناقضا حادا وصل إلى الرغبة في الجمع بين الشيء ونقيضه، وهو هنا أشبه بهذا العصر وبذلك صدق قول "أريس مورودوخ" أن تعرف شيئا عن سارتر يعني أن تعرف شيئا عن هذا العصر، فقد كان شاهدا على العصر، وفي نفس الوقت عاصفة عليه.

المصادر والمراجع

I. قائمة المصادر:

أ- باللغة العربية:

1. جون بول سارتر، المادية والثورة، تر عبد الفتاح الديدي ،ط2؛ منشورات دار الآداب،بيروت، 1966.
2. جون بول ساتر، ماالأدب، تر محمد غنيمي هلال، دط، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1990.
3. جون بول سارتر، الأيدي القذرة، تر سهيل إدريس، ط 1 : دار العلم للملايين، حيزران، بيروت 1954.
4. جون بول سارتر، الوجودية نزعة انسانية، تر كمال الحاج، دط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دت.
5. جون بول سارتر، سن الرشد، تر أثر سهيل الادريسي، منشورات دار الكتاب، بيروت، 1960.
6. جون بول سارتر، نقد العقل الديالكتيكي، ط1، جاسمار، باريس، 1960،

ب-باللغة الفرنسية:

1. SARTRE JEAN PAUL situation II, presentation de temps modernes.1948.
2. SARTRE JEAN PAUL, critique de la raison dialectique, Ed Galimard, Paris, 1960.
3. Jean Paul SARTRE « nous devons crées nos propres valeurs », magazine littéraire, sep 1972.

II. قائمة المراجع:

أ. باللغة العربية:

1. أريس مورودوخ، سارتر عاصفة على العصر، تر مجاهد عبد المنعم، دط، دار الآداب،بيروت، 1965.
2. إسماعيل المهداوي، سارتر بين الوجودية والماركسية، مقال من كتاب سارتر، مفكر وإنسان، د ط، دار الكتاب العربي، للطباعة والنشر، القاهرة، د ت.
3. جونسون فرانسيس ، سارتر بقلمه، تر خليل صابات، دط، منشورات نزار قباني، بيروت، 1967.
4. حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر ، دط؛منشأة الناشر للمعارف بالإسكندرية ، مصر، دت.
5. حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، دط، منشأة الناشر للمعارف بالاسكندرية، القاهرة، دت.
6. رمضان الصباغ، فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها،ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية،1998.
7. زكرياء ابرهيم، مشكلة الحرية، ط3، دار مصر للطباعة 3 شارع كامل صدقي، الفجالة، مصر، دت.
8. زكرياء ابراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دط، دار مصر للطباعة، الفجالة القاهرة.
9. عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دط، دار الثقافة، لبنان، 1973.
10. عبد المجيد عمراني، جون بول سارتر والثورة الجزائرية، دط ، مكتبة مدبوليدت.

11. كامل محمد، محمد عويضة، جون بول سارتر فيلسوف الحرية،دار الكتب العلمية ، لبنان،1993.
12. مجاهد عبد المنعم مجاهد ، سارتر بين الفلسفة و الأدب، دط ،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة، دت.
13. مجاهد عبد المنعم مجاهد ، مفتاح لفهم جون بول سارتر ، مقال من كتاب "سارتر مفكر وإنسان"، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة، د ت.
14. محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري،دط، سينا للنشر، القاهرة ،1992.
15. محمود رجب، الأسس الميتافزيقية لأنطولوجيا سارتر، مقال من كتاب " سارتر مفكر وانسان" دط؛دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دت.
16. مراد وهبة، سارتر بين الوجوديين ،مقال من كتاب "سارتر مفكر وإنسان" ، دط، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، القاهرة، دت.
17. يحي هويدي، أزمة الحرية في فلسفة سارتر، مقال من كتاب "سارتر مفكر وأسنان"، د.ط، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.

ب. باللغة الفرنسية:

1. JEAN Cau est Autres, les temps modernes, France : centre nationale de livre, 2005.
2. Jean la croix ,panourama de la philosophie francaise contemporaine, deuxiemeedition, presses universitaire de France 108 ,boulevard, paris, 1968.
3. RONY J.P, sartre et la politique.

III. المعاجم والموسوعات:

1. أحمد زعيبي ، معجم فلسفي مدرسي ميسر، ط1،دار الآثار، 1991.
2. أندريه لالاند، موسوعة لالاندالفلسفية،م2، تر خليل أحمد خليل، الحرية السياسية والاجتماعية،ط2، باريس، منشورات عويدات، بيروت، 2001.
3. بطرس اللبناني، محيط المحيط، قاموس مطول في اللغة العربية، مكتبة لبنان الناشرون، ساحة رياض الصلح،بيروت،1998.
4. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة،ج1، المؤسسة العربية للدارسة والنشر.
5. فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، ط1؛ دار الفكر العربي، بيروت، 1996.

IV. الرسائل والمجلات:

1. الربيع ميمون وآخرون، أوراق فلسفية،سارتر في الذاكرة العربية، مجلة، ع14، 2005.

2. عبد المجيد دهوم، مسألة الوحدة في فكر جون بول سارتر، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة الجزائر،(2003-2004)، غير منشورة.

الفهرس

العناوين	الصفحة
شكر وعرفان	IV
مقدمة	أ
الفصل الأول المعنى الأنطولوجي للإنسان في وجودية سارتر	
تمهيد	05
1- المراجع الفكرية لجون بول سارتر	07
1 - 1 - تأثير ديكارت (Descarte-Rene)(1596م-1650م)	07
1 - 2- تأثير هيجل FridrichHigel"(1770م-1831م)	08
1 - 3- تأثير كيركجردKierKegardSorenabge"(1813م-1855م)	10
1 - 4 - تأثير مارتن هيدجر" Heidegger Martin " (1889م-1967م)	11
1 - 5- تأثير فريدريك نيتشه	13
1- 6 - تأثير كارل ماركس Karl marx " (1818م1883م)	14
1 - 7- تأثير إيدموندهوسرل " HUSSERL EDMUND"(1938/1859)	15
2- تطور فلسفة سارتر وخصائصها	17
2- 1 - المرحلة النفسانية	17
2-2-المرحلة الأنطولوجية	17
2- 3- المرحلة الديالكتيكية	18
2 – 4 - خصائص الوجودية الحديثة	18
3- الأسس الانطولجية لوجودية سارتر	20
3 - 1 - الوجود-في-ذاته	20
3- 2 - الوجود-لأجل ذاته	20
3 - 3 - الوجود-لأجل الآخر	21
الفصل الثاني: التصور الأنطولوجي لفكرة الحرية عند جون بول سارتر	
تمهيد:	23
1- مفهوم الحرية	24
1 - 1 تعريف الحرية لغة	24
1 - 2 - المفهوم الإصطلاحي لكلمة "الحرية" "Liberte "	24
2- الحريةعند سارتر	26
3- علاقة الحرية بكل من الالتزام، الفن، القلق، الوعي	31
3 - 1 - علاقة الحرية بالالتزام	31

3 – 2 – علاقة الحرية بالفن	32
3 – 3 – علاقة الحرية بالقلق	34
3– 4 – علاقة الحرية بالوعي	35
الفصل الثالث: البعد الاجتماعي والسياسي لفكرة الحرية عند جون بول سارتر	
تمهيد	38
1– الحرية الاجتماعية والسياسية عند سارتر	39
1 – 1 – المعنى السياسي و الإجتماعي لكلمة الحرية	39
1 – 2 – المسرح السياسي عند جان بول سارتر	39
2– موقف سارتر من الحزب الشيوعي	42
3– نقد وتقييم الحرية عند سارتر	46
الخاتمة	50
المصادر والمراجع	52
الفهرس	56
الملخص	58

الملخص:

تتناول هذه الدراسة جانبا مهما من المواضيع التي أثارها ودرسها الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر، متمثلة في موضوع الحرية، خاصة أن هذا الفيلسوف المعاصر يعتقد أن ماهية الانسان مرتبطة بمدى تحرره، ومنه ارتأينا الى أن نبحث في مفهوم الحرية عند جون بول سارتر مع كل ارتباطاتها بمختلف مجالات الحياة الانسانية وأبعادها، سواءا كان هذا البعد سياسيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو غيره.

وخلصنا من هذه الدراسة الى أن سارتر لم يقف عند مجرد وصف الانسان والوجود الانساني، انما قد أراد من وراء دراسته أن يتوصل الى الحكم الكلي على الوجود الانساني بما هو كذلك، أضف الى هذا أن الوعي محكوم عليه بالحرية أي أن الوعي هو الذي يضفي عليها ما يختار من معان، بمعنى أن الوعي ملزم بالاختيار ومقضي عليه بالحرية، اذن هذه الأخيرة لم تعد غاية في ذاتها، وانما الغاية هي الفعل الحر والعمل الذي نلتزم به بمقتضى حريتنا، أضف الى هذا أن الفلسفة لم تعد منفصلة لا على السياسة ولا على الأدب، فهو المفكر الكبير الذي تعانقت فيه الفلسفة والأدب والسياسة، حيث اختار هذا العناق دفاعا عن الانسان وحقوقه.

الكلمات المفتاحية: الحرية، الوجود، القلق، الوعي، الالتزام.

Summary:

This study deals with an important aspect of the topics raised and studied by the French philosopher John Paul Sartre, represented in the subject of freedom, especially that this contemporary philosopher believes that the nature of man is related to the extent of his freedom, and from it we have to examine the concept of freedom in John Paul Sartre with all its links to different Areas of human life and their dimensions, be it political, social, economic or otherwise.

We conclude from this study that Sartre did not stop at just describing man and human existence, but he wanted from behind his studies to reach the total rule of human existence as it is, in addition to that consciousness is doomed to freedom, that is, consciousness is what confers on them The latter is no longer an end in itself, but the goal is the free action and the work that we commit to in accordance with our freedom. In addition, philosophy is no longer separate, neither on politics nor on literature. The great thinker who embraced philosophy, literature and politics, where he chose this S defense of human rights.

Keywords: freedom, existence, anxiety, awareness, commitment.