

A Critical Study of Atheistic Existentialism

Furqan Abdul-Imam

Ph.D. in Islamic Philosophy, Aalul-Bayt University, Iraq.

E-mail: Q662255090@gmail.com

Abstract

Existentialist philosophy, a significant school of thought worldwide, has spread extensively, largely thanks to Jean-Paul Sartre. Sartre authored numerous works in existentialist philosophy, including "Being and Nothingness," "Existentialism is a Humanism," the novel "Nausea," and various plays and books. One of the main factors contributing to its popularity was its emergence during World War II, a time when people were in dire need of ideas that address their real-life experiences. Existentialist philosophers discussed themes such as guilt, death, conscience, and freedom, which resonated with people. Another factor was its opposition to essentialist philosophy, which posits that abstract essences precede existence and that a creator created these essences, leading to determinism and the absence of human free will. For that, Sartre sought to challenge this by using phenomenology and the intentional approach to argue that existence precedes essence. He distinguished between "being-in-itself" (external objects) and "being-for-itself" (consciousness), and that consciousness has an intentional object and is open to the external world. Additionally, he described "being-for-others," in which others constrain human freedom. Sartre also argued that consciousness inherently contains the capacity for negation and accepting contradictions, which represents the "nothingness" at the core of existence—this, according to Sartre, is the foundation of human freedom. He used this philosophy to argue against the existence of God, asserting that divine existence would negate human freedom. Sartre's arguments included the claim that the concept of God is inherently contradictory, as God would simultaneously be "being-in-itself" and "being-for-itself," but their coexistence is impossible. This study critically examines and refutes these existentialist arguments, particularly those rejecting the existence of God.

Keywords: Existentialism, phenomenology, atheism, humanism, freedom, being-in-itself, being-for-itself, Bad Faith.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 2, PP. 126-152

Received: 13/06/2024; Accepted: 16/07/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



قراءة نقدية في الفلسفة الوجودية الإلحادية

فرقان عبد الامام

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية جامعة آل البيت العراق.

البريد الإلكتروني: Q662255090@gmail.com

الخلاصة

الفلسفة الوجودية من الفلسفات المهمة في العالم؛ إذ انتشرت بشكل واسع وكبير في كل أرجاء المعمورة، ويعود فضل انتشارها إلى جان بول سارتر الذي صنف مصنفات كثيرة في الفلسفة الوجودية، ومن أهم عوامل انتشارها مزامنتها الحرب العالمية الثانية؛ إذ كان الناس في أمس الحاجة إلى خطابات تمس واقعهم، فتكلم الفلاسفة الوجوديون عن الذنب والموت والضمير والحرية؛ لذلك توجه لها الناس، والعامل الآخر هو معارضتها للفلسفة الماهوية التي تتكلم عن الماهيات المجردة، وأن الإنسان ماهيته سابقة على وجوده، وأن الخالق خلقها، وأن هذا يلزم منه الجبر وعدم الاختيار للإنسان؛ لذلك حاول سارتر من خلال الفلسفة الظاهراتية والمنهج القصدي أن يثبت أن الوجود سابق على الماهية، وأن الوجود ينقسم إلى وجود في ذاته (الأشياء الخارجية)، ووجود لذاته الذي هو (الوعي) - وأن للوعي موضوعاً يقصده، وأنه منفتح على الخارج - وإلى وجود لغيره، وأن هذا الغير يقوم بتقييد حرية الإنسان. ثم تكلم عن الوعي بأنه يحتوي بداخله على قابلية النفي وقبول الضد المقابل، وهذا هو عدم الواقع في قلب الوجود، وهذه هي الحرية التي يتمتع بها الوعي؛ لذلك انطلق من هذه الفلسفة إلى نقض الإله من خلال هذه الحرية، وأن وجود الإله يوقفها ولا يجعل الإنسان حراً، ومن خلال عدة براهين أهمها أن فكرة الإله تحمل في داخلها التناقض؛ إذ إن الإله هو وجود في نفسه وهو وجود لنفسه والجمع بينهما محال، ولكن حاولنا نقد هذا كله وعدم قبوله.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الوجودية، الفينومينولوجيا، الإلحاد، الأنسنة، الحرية.

مجلة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثاني، ص. 126 - 152

استلام: 2024/06/13، القبول: 2024/07/16

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

مسألة الوجود شغلت جميع الفلسفات قديمها وحديثها، وظهرت بأشكال وطرق متعددة، فتكلم عنها سقراط وأفلاطون وأرسطو في اليونان القديمة، وأيضا توما الأكويني وديكارت (René Descartes) وكانط (Immanuel Kant) وهيغل (Georg Hegel)، وتحدث عنها علماء الشرق كابن رشد والمعلم الثاني الفارابي وابن سينا والميرداماد وصدر الدين الشيرازي وإلى يومنا هذا، وأما في العصر الحديث وفي بداية القرن العشرين ظهرت باسم الفلسفة الفينومينولوجية (phainomenon)، التي أسسها أدmond هسرل (Edmund Husserl)، وأراد منها فلسفة يقين، وأن الوعي فيها قصدي، ومن خلال تعليق العالم نحصل على الماهيات الكلية الخالصة، التي أصبحت تطلق في الوقت الحاضر على كل شيء، من الفلسفة والسياسة والأدب والمسرح والقصة والرواية، وطبقت على كثير من الفنون، حتى طبقتها أحدهم على الشعر العربي، كما طبقت على الجرائم، وطبقتها الدكتور حسن حنفي على الدين في كتابه المشهور تأويل الظاهريات، وصارت محل نظر كثير من الفلاسفة كهيدغر (Martin Heidegger) الذي جعلها فلسفة دازاين (Dasein) وموريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty)، وسارتر (Jean-Paul Sartre) الذي يعد من أشهر فلاسفة فرنسا، حتى قيل إنه الثاني والثالثي بعد شارل ديغول (Charles de Gaulle)، أخذ سارتر فلسفته من هسرل وتأثر كثيرا بهيدغر، وأسّس فلسفة قائمة على المنهج الظاهراتي (phainomenon)، وعلى أن وجود الإنسان الدازاين له كينونة تجعله منفتحاً يفهم العالم. وتصنف فلسفة سارتر ضمن الفلسفات الإلحادية؛ إذ يرجع إلحاده إلى حقبة طفولته، وحاول من خلال عديد من كتبه وأهمها "الغثيان" و"الوجود والعدم" و"الوجودية منزوع إنساني"، أن يثبت بأن هذا الكون عبثي وأن الكون من دون سبب وعلة، وأن العالم يثير الغثيان والتقيؤ والاشمئزاز؛ لذلك حاول راقم هذه السطور بيان ماهية هذه الفلسفة وبيان أقسامها، وبيان أهم محاورها وبيان علاقتها بالإلحاد ونقدها من خلال المنهج الاستدلالي النقدي، وسيتم الاعتماد على كلمات سارتر في هذا المقال؛ باعتبار أنها الأصل في هذه الفلسفة وعليها يعتمد أغلب الباحثين.

المحور الأول: البحوث التمهيدية

أولاً: التعريف بالفلسفة الوجودية

ظهرت الفلسفة الوجودية (Existentialism) بوصفها ردة فعل على الفلسفة الماهوية (Essentialism)، التي كانت تعتقد بأن الماهية سابقة على الوجود، فجميع الأشياء كانت

ماهياتها أولاً ثم وجودها، كالمهندس الذي يشكّل الخارطة للبناء في ذهنه ويصمّمها ثم يطبّقها على أرض الواقع من خلال بنائها، والإنسان في أوّل الأمر كان نطفةً، ثمّ تحوّل إلى إنسان فعلي كامل، وهذا الأمر لم يكن مرضياً عند الفلاسفة الوجوديين؛ وذلك لعدة أسباب من أهمّها لزوم الجبر والتقيّد للإنسان وسلب حرّيته، وبأنّ الفلسفة الماهوية عبارة عن جنة تجريدية وليس فيها نظر إلى الأفراد الخارجية؛ لذلك بدؤوا بمخالفته، وقالوا إنّ الوجود سابق على الماهية. [انظر: عادل مصطفى، هدم الثوابت، ص 51؛ سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 12]

والمراد من الماهية في اصطلاح الفلسفة الماهوية والوجودية هو الهوية الشخصية؛ إذ إنّ الإنسان هو أوّل ما يوجد ثمّ يكون شخصيته وحياته المستقلّة، وهذا الاصطلاح مختلف تماماً عن ما هو معروف ودارج في فلسفة أرسطو ومن بعده؛ إذ يعرفون الماهية بأنّها: «ما به الشيء هو هو أو المقول في جواب ما هو» [الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 84]. والوجود في الفلسفة الظاهرية لسارتر (Jean-Paul Sartre) لا يختفي وراء الظواهر، وليس مظهرًا مستقلًا يقع أمام الظواهر، بل الوجود والمظهر متساويان ومتطابقان. [انظر: اخباري، درآمدى بر مكاتب فلسفى معاصر غرب اگزيستانسياليسم، ص 279] والفلسفة الوجودية أوّل من تحدّث بها الفيلسوف كيركغور (Søren Kierkegaard) وقام بنقض الفلسفة الماهوية لهيجل [انظر: عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص 28]، ثمّ جاء من بعده فلاسفة آخرون تحدّثوا عن الفلسفة الوجودية، إلى أن وصل الأمر إلى إدموند هسرل (Edmund Husserl) الذي شيّد فلسفةً تختلف عن فلسفة كيركغور، وسماها بـ "الفينومينولوجيا" التي تابعه عليها كلّ من تلميذه المبرّز هايدغر (Martin Heidegger) ومن بعده سارتر. وجودية سارتر هي محاولة الحصول على جميع النتائج المترتبة على الإلحاد الشامل [فليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ص 7 و 29؛ عبد الحي أزرقان، الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص 35]، ولكن الوجودية أصبحت تطلق على كلّ شيء كما يقول سارتر: «إنّ كلمة "الوجودية" تطبّق الآن تطبيقاً عريضاً على أشياء عديدة ومتنوّعة، بحيث أصبحت لا تعني شيئاً على الإطلاق» [جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، ص 33]

ثانياً: تعريف الفينومينولوجيا لغةً واصطلاحاً

تشقّق كلمة "الفينومينولوجيا" من الكلمة اليونانية (phainomenon) وتعني "مظهرًا" وكلمة (Logos) وتعني علمًا أو قانونًا أو عقلاً، فتصبح ما يظهر أمام وعينا من معرفة وعلم. [هسرل، التأمّلات الديكارتية، ص 9؛ عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 191؛ محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ص 44؛ روديجر بوبز، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 45]

وأما اصطلاحاً: فهي علم وصف الظواهر أو الظاهرات الشعورية، من حيث إنّ الظاهرات في الفينومينولوجيا تعني ما يظهر للوعي أو للشعور، أي مجمل خبراتنا الواعية [سعيد توفيق، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، ص 5]، أو هي علم الموضوعات القصدية للوعي، والموضوعات الظاهرية هي ما تظهر عليه؛ وذلك لأنها لا تعيننا إلا كما تظهر [عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 191]، وبعبارة أخرى إنّ الظاهرية أو الفينومينولوجيا: مدرسة فلسفية تعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر كنقطة بداية - أي ما تمثله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية - ثم تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها. [أ. وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ص 116؛ مجموعة مؤلفين، مارتن هايدغر.. مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، ص 43]

ثالثاً: تعريف الإلحاد لغةً واصطلاحاً

الإلحاد لغةً: المَيْلُ عن القصد، قال ابن فارس: اللام والحاء والدال أصلٌ يدلُّ على ميل عن استقامة. يقال: ألحد الرجل إذ مال عن طريقة الحق والإيمان. وسُمِّيَ اللّحدُ لأنّه مائل في أحد جانبي الحدّث. يقال: لحدت الميت وألحدت. والمُلْتَحِد: الملجأ، سُمِّيَ بذلك لأنّ اللاجئ يميل إليه. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 236]، وقال الليث: ألحد في الحرم، إذا ترك القصد فيما أمر به ومال إلى الظلم وأنشد:

لما رأى الملحد حين ألحما صواعق الحجاج يمطرن دما

[الأزهري، تهذيب اللغة، ج 2، ص 73]

إذن يمكن أن نعرّف الإلحاد لغةً بأنّه: المَيْلُ والعُدول عن الشيء.

الإلحاد اصطلاحاً:

الملحد (Atheist): هو المنكر لوجود الله تعالى، سواء لاعتقاده الجازم باستحالة وجود الخالق (Strong Atheist) أو أن وجوده أمر ضعيف الاحتمال جداً (Defacto Atheist). [انظر: هاشم عزمي، الإلحاد للمبتدئين، ص 18، مريم پور، خدا و دين در رويكردي اومانيستي، ص 184؛ صالح العجيري، ميليشيا الإلحاد، ص 20]

المحور الثاني: فلسفة جان بول سارتر

الفلسفة الوجودية انتشرت باسم جان بول سارتر؛ لأنّه الوحيد من بين الفلاسفة الوجوديين الذي يدّعي بأنّه وجودي [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 215]، وتنتمي فلسفة جان بول سارتر إلى الفلسفة الوجودية الظاهرية (الفينومينولوجيا) التي تصنّف من ضمن

الفلسفات القاريّة في مقابل الفلسفة التحليلية التي تعود إلى مؤسّسها إدموند هسرل (Edmund Husserl)، الذي أراد من فلسفته أن تكون يقينيةً رياضيةً دقيقةً كفلسفة ديكرات [انظر: محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ص 55] التي ترى أنّ وجود الإنسان مختلف عن جميع الموجودات، وذلك بأنّ وجوده سابق على ماهيته، أمّا باقي الموجودات فماهيتها سابقة على وجودها.

وتمتاز فلسفته أيضًا بالقصدية (Intentionality) التي تقول إنّ الوعي لا بدّ أن يكون وعيًا بشيءٍ ما، فللوعي دائمًا قصد لموضوعه. [فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص 164؛ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 329] ويتحقّق هذا الأمر من خلال الرّد الفينومينولوجي أو التعليق بين قوسين (Epoch)؛ ليقضي على كلّ شيء يؤثّر في يقينية المعرفة، وليفصل إلى ماهيات الأشياء، ويريد من هذا تطهير الوعي من كلّ سوابق معرفية؛ حتّى لا تؤثّر على المعرفة اليقينية. [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص 161؛ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 327 و344؛ هايدغر، نهاية الفلسفة ومهمّة التفكير، ص 63، انظر: محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ص 33 و44] يقول إدموند هسرل: «لقد عادت الحاجة تلحّ إلى فلسفة جديدة تمامًا، فلسفة لا تعيد إنتاج النهضة، بل تعيد استجلاء المشكلة الفلسفية بشكل جذري، مسلطة الضوء من جديد على معناها وأفكارها الرئيسية؛ لكي تنفذ بذلك إلى الأرضية الأولى التي يجب أن تُصاغ على أسسها المشكلات إن كان لها أن تعثر على حلّ علمي أصيل» [عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 159]. ولكن تعرّض هسرل لنقود عديدة من أبرز تلامذته، ومن أهمهم مارتن هايدغر؛ إذ اعترض على الرّد الفينومينولوجي ولم يقبل به؛ لأنّ هسرل فتح الأقواس ووضع العالم فيها من خلال الرّد، لكنّه لم يغلقها وما زالت مفتوحةً والعالم محصور ومعلّق بين قوسين، وأيضًا من النقود المهمّة على فلسفة هسرل أنّها تؤدّي إلى المثالية المتعالية؛ لأنّه يعتقد بأنّ الكليات - مثلاً ماهية الكتاب التي هي عبارة عن مفهوم كلّ انتزع من عدّة كتب - ليست موجودةً في الوقائع والأفراد الجزئية، بل موجوده في عالم آخر خارجي، وهذه المثالية أنكرها هايدغر وسارتر. [انظر: هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57؛ مجموعة باحثين، مارتن هايدغر.. مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، ص 48]

فشيّد هايدغر فلسفةً قائمةً على الوجود الشخصي للإنسان الذي اصطلح عليه الدازاين [عبد الرحمن بدوي، الزمان والوجود، ص 5؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 66؛ الويسي، الأنطولوجيا في المصطلح والمفهوم والاستعمال الفلسفي، ص 29؛ علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص 8،

وهو الوحيد الذي يفتح على العالم ويفهم العالم، قام سارتر بقراءة كتب هسرل وهايدغر من عام (1916 - 1934)، وتأثر سارتر بهذه الفلسفة وتأثر بهيدغر وناقش هسرل ونقد الردّ الفينومينولوجي، وأخذ من هايدغر الدازاين الذي هو الوحيد من بين الكائنات له كينونة ويفهم الوجود ويتعرّف عليه [طه عبد الرحمن، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 158؛ انظر: هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 208؛ مجموعة مؤلفين، مارتن هايدغر.. مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، ص 84؛ بوبز، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 42؛ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 215]؛ لذلك يمكن أن يقال إنّ فلسفة سارتر عبارة عن شرح لفلسفة هايدغر [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 215]؛ إذ تصفه صديقه المقربة سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) وتقول: كُنّا في أمسية مع سارتر وأحد الأصدقاء في عام 1930، وكان هذا الصديق مسافرًا إلى ألمانيا حيث اطلع على فلسفة هسرل، وقام بالتحدّث عنه، وقال لسارتر: يوجد فيلسوف ألماني ابتكر منهجًا جديدًا بالفلسفة يجعلك تتأمل هذا الماء وهذا الإناء والمطعم وكلّ شيء فلسفيًا! تصف سيمون دي بوفوار هذه الحالة لسارتر إذ أصابه الفرح الشديد وقال هذا الذي كنت أبحث عنه! [انظر: اخباري، درامدي بر مكاتب فلسفي معاصر غرب اگزيستانسياليسم، ص 274؛ انظر: مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57؛ مجموعة باحثين، مارتن هايدغر.. مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، ص 48] تقوم فلسفة سارتر على الذاتية (subjectivism)، وأصالة الانسان، يقول جان بول سارتر: «الفلسفة الوجودية تجعل الحياة البشرية ممكنة، ومن ناحية أخرى تعلن أنّ كلّ حقيقة علمية دائرة ضمن أصالة الإنسان» [سارتر، اگزيستانسياليسم و اصالت بشر، ص 15 و 16]. فالعالم هو الإنسان وكلّ شيء من صنع الإنسان؛ لذلك الإنسان غير قابل للتعريف؛ لأنّ أيّ شيء تريد أن تعرف به الإنسان هو من صنع الإنسان، ومن هذا سارتر يقسّم الموجودات إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: الإنسان، الذي يكون وجوده سابقًا على ماهيته، هو الذي يحدّد كيف يكون، والمراد من التقدّم، التقدّم الزماني والمنطقي، فوجود الإنسان حادث قبل ماهيته وأيضًا هو الشرط الضروري لتكوين ماهيته، ولا يمكن أن تفرض خالقًا خلق ماهية الإنسان؛ لأنّ الإنسان ماهيته يصنعها بنفسه؛ ولذلك لا يمكن ان تفهم من الطفل المولود ماهية؛ لأنّه لم يشكّلها بعد.

ثانيًا: الموجودات التي صنعها الإنسان، الماهية مقدّمة على وجودها لأنّ الإنسان هو صانعها.

ثالثًا: الأشياء الطبيعية، وجودها مساوٍ لماهيتها. [انظر: اخباري، درامدي بر مكاتب فلسفي معاصر

يقسّم سارتر فلسفته الظاهرية إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

من خلال التأمل في الوجود والواقع الخارجي والتأمل في الإدراك الحسي، نحصل على عدة معانٍ أحدها: الأشياء في الخارج التي تتمثل جانب (المُدرك) باسم المفعول، وثانيهما: الوعي (المُدرك) باسم الفاعل، وثالثهما: الوجود للغير، وسنبحثهما مفصلاً على الشكل التالي:

الأول: الوجود في ذاته (être-en-soi)

يقصد سارتر من الوجود في ذاته (المُدرك): الوجود غير الواعي الذي يكون في كل شيء غير الإنسان، كوجود العالم ووجود جميع الأشياء [انظر: سارتر، الوجود والعدم، ص 5؛ علي حنفي محمود، قراءة نقدية في فلسفة سارتر، ص 43؛ فليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ص 59؛ اخباري، درآمدى بر مكاتب فلسفى معاصر غرب اگزيستانسياليسم، ص 280]، وهنا يستفيد سارتر من القصدية التي أخذها من فلسفة هسرل؛ إذ إنَّ الوعي دائماً متوجّه إلى شيء ما مقصود، فالإنسان - الذات المدركة - لا يمكن أن يوجد موضوعاته؛ لأنّه دائماً منفتح على الخارج، هذا المعنى يناظر ما ذكره هايدغر في وجود الأشياء؛ إذ تكون كائنة وليس لها كينونة، وهذا بخلاف الإنسان الذي تكون له كينونة؛ لأنّه الموجود الوحيد الذي يدرك ذاته ويستطيع أن يفهم العالم، وجميع الأشياء ليس لها مثال لتكون نفسه، بل هي باقية على طبيعتها ولا تحاول أن تكون غير ماهية عليه، وبعبارة الفلاسفة والمناطق: ليس لها إمكان خاص حتّى تحتاج إلى علّة وسبب لكي يوجد لها [انظر: هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57؛ مجموعة باحثين، مارتن هايدغر مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، ص 48 و84؛ هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 208؛ بوبز، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 42]، فخلاصة تعريف الوجود في ذاته: هو كينونة الأشياء ووجودها من دون أن يتدخل الوعي الإنساني. [محمد زيعور، فرضية الإنسان في الفلسفة وعلم النفس، ص 288]

خصائص وسمات الوجود في ذاته:

- 1- ليس فيها إمكان بالمعنى الأخص؛ لذلك لا تحتاج إلى سبب وعلّة موجد لها، فهي مستقلة وأزلية.
- 2- لا تتكامل؛ لأنّها وجود في ذاته وليست لها وعي لكي تدرك به وتتغيّر وتتكامل. [انظر: اخباري، درآمدى بر مكاتب فلسفى معاصر غرب اگزيستانسياليسم، ص 281]

الثاني: الوجود لذاته (être-pour-soi)

هو الشعور أو الوعي (المُدرك)، منظوراً إليه في ذاته وكأته في حالة وحدة وانعزال، وهو انعدام الوجود في ذاته، وشعور بنقص الوجود، والشوق إلى الوجود. وهذا المعنى يناظر ما يسمّيه

هايدغر "الدازاين" كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده، أي الإنسان من حيث هو الكائن المنفتح على الكون في تغييره وعدم استقراره، وهذا يعني أنّ الدازاين يختلف عن سائر الكائنات من حيث أنّه يُنجز كونه ويُحقّق كينونته؛ فماهية الإنسان إذن تعني حقيقته ونزوعه إلى ما يريد أن يكون، فهو من يصنع ذاته بذاته، صحيح أنّ الإنسان جزء من الأشياء، ولكن له القابلية أن يرقّي نفسه ويدرك وعيه؛ لذلك يكون له الوجود في ذاته، أمّا علاقة الوعي بالعالم الخارجي يسمّيها سارتر بـ "الوقائية"، وهذه الواقعية تتّصف بصفته القصدية التي أخذها من هسرل وهايدغر اللذين يتّخذان المنهج الظاهراتي في دراسة الواقع. [انظر: هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 208؛ بوبز، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 42؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 66؛ الويسي، الأنطولوجيا في المصطلح والمفهوم والاستعمال الفلسفي، ص 29؛ علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص 8 و 43]

خلاصة تعريف الوجود لذاته: هو كينونة الإنسان مع وعيه الذي يعطي المعاني والقيم.

خصائص الوجود لذاته (الوعي) وسماته:

1- يستطيع الوعي أن يسأل، وهذا السؤال يحمل في داخله النفي، وهذا النفي خصوصية مميّزة للوجود لنفسه عن الوجود في نفسه، ويقصد سارتر من النفي هو الإثبات والسلب، مثلاً عندما يسألك سائل أين كنت يوم أمس؟ تجيب: في الجامعة، فهذا الجواب أثبت مكان الجامعة ونفي وسلب مكان البيت أو المسجد أو المطار، وهذا السلب أو العدم أو الخلاء أحد تشكّلات الواقع، سوف نتعرض له ببحث مستقل لأهميته.

2- ناقص غير كامل؛ لأنّ النفي والانفصال يلزمه وداخل فيه؛ لذلك كلّما اختار الإنسان أن يكون شيئاً معيّناً واقترب من الكمال، تدخّل الوعي وفصل بينه وبين كماله وفرض له احتمالاً آخر وكمالاً آخر؛ لذلك الكمال محال في فكر سارتر؛ لأنّه مقيّد بالتغيّر والحرية التي هي ملازمة للإنسان حتّى نهايته (الموت).

الوعي - الوجود لذاته - ينقسم إلى قسمين:

1- الكوجيتو السابق على التأمل (cogito pre-reflexif)

الإنسان المدرك عندما يريد أن يفعل أيّ فعل مباشر للمعرفة ويقصد موضوعاً لكي يدركه، يوجد في الوعي نوع من الشعور السابق على التأمل والتفكير في كلّ عملية إدراكية، وهذا الشعور لا وظيفي للذات (not-thetique). ويذكر سارتر مثلاً في كتابه "الوجود والعدم" يوضّحه، وهو

عملية عدّ السجائر، فالعَادّ الذي عدّ السجائر وحصل على العدد اثنتي عشرة سيجارة، فإنّه يعدّ هذه السجائر من دون الانتباه على أنّه عادّ، وعندما يسأل ماذا تفعل يقفز ذهنه مباشرةً ويقول أنا أحسب وأعدّ هذه السجائر، وهذه العملية غير حاضرة بالفعل عند عدّ السجائر، وأيضًا الأطفال يقومون بعملية الجمع من غير الالتفات إلى أنّهم يستطيعون ذلك، فهي ملكة وقدرة لدى الإنسان واقعة في صميم وعيه، سابقة على كلّ عملية إدراكية، والوعي السابق على التفكير يكون شرطًا في التفكير، وهو الذي يجعل التأمل والتفكير ممكنًا، إذن هذا الوعي منغمس ومنكّ في الوجود من دون التأمل والالتفات إلى الذات. [سارتر، الوجود والعدم، ص 8 و 21 - 30]

2- المستوى المعرفي

هو توجّه ذات الانسان ووعي الإنسان إلى إدراك موضوع معيّن، وهذا المستوى يكون بعد الكوجيتو السابق على التأمل؛ لأنّه شرط في تحقّقه، والجمع بين الكوجيتو السابق على التأمل والوعي التفكري من خلال السلوك والتجربة المعاشة، ويمكن التفرقة بين الوعي السابق على التأمل المدمج والمنغمس في الوجود ومع هذا الوعي المعرفي، عندما تسأل الذي يقرأ يجيبك مباشرةً أنا أقرأ، فهذا السؤال فصل وفرق بينهما، وتحوّل من المستوى قبل التأمل إلى المستوى الثاني التأملي التفكري. [المصدر السابق]

الثالث: الوجود للغير (etre pour autrui)

هو الشعور والوعي، ولكن منظورًا إليه من حيث علاقته بالمشاعر الأخرى، من حيث النظرة الاجتماعية والوجود مع الآخرين، وهو بعد جديد للوجود، وفيه يوجد الأنا أو الذات خارجًا كموضوع بالنسبة إلى الآخرين [المصدر السابق، ص 5] يثبت سارتر وجود الغير من خلال حالة الحجل، فعندما أفعل فعلًا قبيحًا أخجل من الآخرين والآخر يجعلني موضوعًا له؛ لذلك يقيّد الآخر حرّيتي ويجعلني موضوعًا لتأمّله، فكّل ما أنا عليه يصبح مقيّدًا تحت سيطرة فكره؛ ولذلك يقول سارتر: «إنّ الجحيم هو الغير» [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 219؛ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 503؛ عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 267]

العدم في فلسفة سارتر

تقدّم أنّ الذات المدركة من خلال الوعي (الوجود لنفسه)، تستطيع أن تسأل، وقلنا إنّ هذا السؤال يتضمّن ويحتوي في داخله على إثبات (إيجاب) وسلب (نفي)، وهذه القدرة لدى الوعي هي التي تميّزه عن الوجود في ذاته، وتجعل منه قابلاً للتكامل والمعرفة، ويوضّح سارتر هذا

المعنى بشكل جيّد في كتابه "الوجود والعدم" من خلال مثال بطرس والتأمل فيه، يتواعد سارتر في أحد المطاعم مع بطرس صديقه المقرب الذي يميّز بآثقه دقيق في مواعيده، يتأخّر سارتر عن الموعد بربع ساعة، ويدخل سارتر المطعم، المليء بالزبائن والمناضد والمقاعد والمرايا، ونورٍ وجوٍّ مليءٍ بالدخان وضوضاء الأصوات والأطباق التي تتصادم وغيرها، وأيضاً وجود بطرس الذي لا يعرفه مكانه، فعند البحث عن بطرس يقوم ذهنه بترتيب الأشياء على شكل معيّن؛ إذ يقوم بإعدام جميع الأشياء التي هي ليست بطرس وسلبها، فالمنضدة والمقاعد والمرايا تبدأ بالانعزال، وهذا الإعدام هو الشرط الأساسي لظهور الشكل الأصلي الذي أبحث عنه، الذي هو بطرس، ويستمرّ العدم في كلّ شيء يجده وينفيه بقوله إنّه ليس بطرس، ولكّنه يجد أن بطرس غير موجود في كلّ المقهى، فالعدم أصبح موجوداً في المقهى، والمقهى تكون من عدم بطرس، إذن العدم في قلب الوجود، وليس كما يقال في الفلسفة اليونانية بأنّ العدم نقيض الوجود، فالوعي عنده القدرة على فعل النفي والتحرر من الأضداد والأسباب، ويكشف الاختيار عن القلق؛ لأنّ نتيجة الاختيار مسؤولية، وهذه المسؤولية تؤدّي إلى القلق، ويوجد نوعان من القلق، الأوّل: القلق من الماضي؛ إذ يضرب له سارتر مثال المقامر الذي ترك القمار، حينما يأتي إلى محلّ القمار يرى أنّ كلّ عزائمه وقواه قد ذابت، فهذا القلق نتيجته للماضي، وأمّا الثاني: فهو قلق المستقبل، ويشتدّ القلق من الخوف من المستقبل [انظر: سارتر، الوجود والعدم، ص 92]، والهروب من القلق من خلال ما يسمّيه سارتر بـ "سوء النية" (Mauvaise foi)، الذي هو عبارة عن الخداع الذاتي والنفسي، هو الكذب على الذات داخل وحدة الشعور المفرد، بمعنى أنّ الدازاين الذي هو الوجود لذاته يمكن أن يجعل نفسه عبارة عن الوجود في ذاته، بعبارة أخرى يجعل نفسه مادّة عمياء صمّاء، ويقرب هذه الفكرة جان بول سارتر، في كتابه "الوجود والعدم" بمثال جيّد، من خلال امرأة تذهب إلى أوّل موعد لقاء مع رجل، وهي تعلم نوايا الرجل، وبعد الكلام يقوم الرجل بمصارحتها، ويمدّ يده على يدها، لكنّها تحوّل يدها من الوجود الواعي (الوجود لذاته) إلى مادّة صمّاء لا تشعر بالإحساس (الوجود في ذاته)؛ ولذلك لا تحرك يدها من تحت يده، وتقوم بالتحدّث عن أشياء خارج الموضوع، فكأنّها رفعت الإحساس من هذه اليد، وهذا المثال يمكن تطبيقه على جميع البشر الذي يهربون من القلق، بأنّهم سيّئو النية ويحولون أنفسهم إلى موادّ غير واعية وموجودات في ذاتها. [انظر: المصدر السابق، ص 6، ص 123]

ومما تقدّم نحصل على أنّ الوعي في فلسفة سارتر متّصفٌ بصفة الحرّية؛ لأنّ الحرّية هي العدم، والقدرة على النفي وقبول الضدّ المقابل، وبما أنّ الحرّية في فلسفة سارتر تمثّل الأساس والمبحث الأهمّ في هذه الفلسفة، فسوف نبحثها في المحور الثالث على الشكل التالي: [انظر: سارتر، الوجود

والعدم، ص 58 و59؛ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 215؛ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 491]

المحور الثالث: الحرية في فكر سارتر (Liberte)

ألّف سارتر في عام 1936 دراسةً قصيرةً بعنوان "الخيال"، ثمّ كتب عام 1940 دراسةً أطول من الأولى بعنوان "سيكولوجيا الخيال"، ويبين سارتر في هذين الكتابين الفكرة الرئيسة في فلسفته ألا وهي الحرية، وفي كتاب "الوجود والعدم" الذي ألّفه عام 1943 يعقد سارتر فصلاً مستقلاً بعنوان "الوجود والعقل: الحرية"، ويعدّ الحرية الشرط الأول والأساسي في العقل، ويوافق سارتر هايدغر بأنّ الحرية تكشف عن القلق؛ لأنّ القلق هو كيفية وجود الحرية باعتبارها شعوراً بالوجود. [انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 462؛ سارتر، الوجودية منزع إنساني، ص 13؛ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 218]

البرهان على الحرية

يقيم سارتر في كتابه "ما الأدب؟" الذي ألّفه عام 1947 برهاناً على الحرية، وهذا البرهان استفاده من قوّة الخيال؛ إذ يبيّنه على الشكل التالي:

بما أنّ الإنسان ليس كالحاسوب يفكر في حدود معيّنة وضيقة، ويجب أيضاً بحدود معيّنة ومحدودة، وليس كشجرة التفاح التي تعطي تفاحاً ولا تكون إلا شجرة التفاح، وليس كالحوانات والأحجار التي لا تكون إلا حيوانات وحجارة، بل من خلال قوّة الخيال التي يستطيع أن يتخيّل بها كلّ شيء حتّى وإن كان ليس قائماً، فقوّة الخيال تشكّل دليلاً قاطعاً على أنّ الإنسان مختلف عن الجميع، وأنّه ليس خاضعاً كخضوع جميع الأشياء للحتمية والضرورة (الإلهية)، وأنّ جميع الأشياء ماهيتها سابقة على وجودها، وأمّا الإنسان فوجوده سابق على ماهيته، فإذاً هو متّصف بصفة الحرية وغيره لا توجد به هذه الصفة [فليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ص 33؛ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 215]، وهذه الفكرة أخذها من هايدغر الذي يعتقد أنّ الإنسان من بين جميع الكائنات له كينونة، بمعنى أنّه الوحيد الذي يفهم نفسه ويفهم العالم الذي يصطلح عليه الدازاين. [انظر: علي حنفي، قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص 11 و12؛ عبد الحي أزرقان، الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص 36]

لذلك يقول: «ترتبط الحرية بواقعة أننا لا نستطيع أبداً أن نهرب من وعينا بأنفسنا» [فليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ص 56]، فالوعي بالمغاير هو صفة ذاتية في الإنسان لا يمكن أن يهرب منها، فالحرية ملازمة للوعي، فلإنسان القدرة الدائمة على التغيّر والتقييم لمواقفه الأولى، ثمّ اتّخاذ مواقف أخرى، وحتّى الإنسان تحت سطوة التعذيب والألم يبقى حرّاً

ما دام يحمل الخيال بأنه يمكن أن يغيّر وضعه من حال إلى حال، وهذه هي الصورة العليا للحرية التي هي عبارة عن المقاومة وعدم التوقف في الخيار. [المصدر السابق، ص 133]

يقول سارتر: «إنّ ماهية الكائن البشري معلقة بحريته، وأنّ ما نسميه حرية هو إذن لا يمكن تميّزه عن وجود الحقيقة الإنسانية. إنّ الإنسان لا يوجد أولاً ليكون بعد ذلك حرّاً، وإنّما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حرّاً» [علي حنفي، قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص 24 و 44]

والحرية عند سارتر مرادفة للاختيار، ولكن لا يمكن أن يختار الإنسان أن لا يكون حرّاً، بل إنّ الإنسان مجبور على الحرية [انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 462؛ فليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ص 100؛ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 217]؛ لأنّ الاختيار يتجاوز كلّ الأسباب كما أنّه غير مبرّر، وأنّ الحرية سابقة على ماهية الإنسان؛ لأنّ الإنسان من دون حرية لا يمكن أن يكون نفسه وهويته. [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 218] ونحن لسنا أحراراً حتّى نتخلّى عن حريتنا، وهذا ما نجده واضحاً في روايته الشهيرة "الغثيان"؛ إذ صوّر فيها البطل بأنّه مفطور ومجبر على الحرية، فقال: «على الرغم من أنّي ولدت في (جوهر) إلّا أنّه في هذه اللحظة بالذات يمكنني الاختيار بالرفض أو الاستبدال بآخر؛ نظراً لأنّ رفضي اختياري لهوية جديدة هو المصادقة على الهوية الحالية؛ لذا فإنّ الخيار الوحيد الذي لا يمكنني اتّخاذه هو عدم الاختيار؛ ذلك أنّ الإنسان محكوم عليه إلى الأبد بالحرية» [صابرين زغلول، معنى الحياة والمآزق الوجودي (استقراء نقدي لأعمال فلاسفة غربيين)، ص 73 و 74].

في فلسفة سارتر الحرية مساوقة للإنسان، بل إنها هي الإنسان، ومن أهمّ نتائج بحث الحرية في الفلسفة الظاهرية السارتريّة أنّ الإنسان لا يمكن أن يستعبد إنساناً آخر؛ لأنّه محكوم عليه بالحرية. والحرية يستكشفها الإنسان من ذاته ولا يحتاج إلى مؤثّر خارجي يعطيه الحرية، وفي فلسفة سارتر الحرية هي المصدر والمرجع الأساسي في الدفاع عن فلسفته في قبال التيارات الفلسفية الأخرى وبالأخصّ الفلسفة الماركسية. [انظر: عبد الحي أزرقان، الاتّجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص 10]

ونرى أنّ تركيز سارتر على مفهوم الحرية لأنّها هي السبب في أنّ الوجود يحصل على وجوده ومعناه من خلالها، وهي التي تجعل الدازاين في حيرة وقلق وطمأنينية، ومن خلالها الدازاين يحقق جميع صفاته [المصدر السابق، ص 9]، وإنّ الحرية في الفلسفة السارتريّة تبدع القيم وتخلق المعايير. [انظر: زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 491]

فخلاصة المسألة: أنّ الحرية نتيجة الوعي المتغيّر فهي تكون دائماً وباستمرار متغيّرة.

المحور الرابع: الإلحاد في فلسفة سارتر

بدأ الإلحاد عند سارتر منذ مرحلة المراهقة والطفولة؛ وذلك لنفوره من الأجواء التي كان يعيش بها؛ إذ يقول: «فقدت إيماني في سنّ الثانية عشرة، لكنني أعتقد أنني لم أؤمن أبدًا بقوة كبيرة ... كان الله موجودًا لكنني لم أشغل نفسيّ به إطلاقًا ... لم أشغل ذهني بهذا الإله الميت أكثر ممّا كنت قلقًا بشأن الله حيًا. أعتقد أنّه سيكون من الصعب العثور على أيّ شخص أقلّ تدينًا مني. لقد حسمت السؤال مرّة واحدة وإلى الأبد في سنّ الثانية عشرة» [صابرين زغلول، معنى الحياة والمأزق الوجودي، ص 75]. وركز في فلسفته على أنّ الإنسان لا بدّ من أن يحلّ محلّ الإله؛ لأنّ الدازاين وجوده سابق على ماهيته، والإله ماهيته سابقة على وجوده: «إذا لم يكن الله موجودًا، فهناك على الأقلّ كائن واحد يسبق الوجود فيه الجوهر، كائن موجود قبل أن يتمّ تعريفه بأيّ مفهوم، وهذا الكائن هو الإنسان، وإذا كان الله موجودًا، فإنّ الإنسان لا شيء» [محمد زيعور، فرضية الإنسان في الفلسفة وعلم النفس، ص 289]. «لم آخذ العالم على محمل الجدّ أبدًا ... لكنني كنت ملحدًا بدافع الكبرياء ... وجودي ذاته كان مبنياً على الكبرياء ... لم يكن هناك مكان على الإطلاق لله بجوارّي، كنت دائماً مصدر أصولي الخاصة، لدرجة أنني لم أستطع رؤية الدور الذي يمكن أن يلعبه ككائن قدير في حياتي. بعد ذلك، أدّى الفقر المؤسف للفكر الديني إلى تعزيز إلحادي، الإيمان سخيّف أو هو سوء نيّة ... بسبب الافتقار للإيمان، اقتضرت على التخلّي عن الجدّيّة» [صابرين زغلول، معنى الحياة والمأزق الوجودي، ص 76]، وفي روايته الشهيرة "الغثيان" - التي يعبر عنها بأنّها أفضل عمل أدبي له، والتي صارت الحدث الأهم في فرنسا؛ إذ صنفت عام 1950 بوصفها إحدى أفضل ستّ روايات فرنسية في النصف الأوّل من القرن العشرين - يصوّر كتاب "الغثيان" من خلال بطل القصة روكنتان (Roquentin) بأنّ العالم من دون سبب رئيسي يدبر العالم، ويحاول روكنتان البحث عن أساس معيّن لوجوده ووجود الموجودات التي تحيط به، من خلال ما يراه من تغير الموجودات، ولكن محاولاته نتيجتها الفشل، ولا يجد أساساً لهذا التغيّر، ولا يوجد مطلق خارج الموجودات ووراءها ويكون أساساً للتغيّر، وثابتاً وضرورياً، بل المطلق ما هو هنا، إذ يقول في "الغثيان": «إنّ كلّ هذه الموجودات التي كانت تتحرّك حول الشجرة لم تكن آتيةً من أيّ جهة ولم تكن ذاهبةً إلى أيّ جهة، لقد استرخيتُ فوق المقعد طائئشاً ومرهقاً نتيجة هذه الكثرة المفرطة للأشياء. لا جدوى إذن من محاولة إرجاع الموجودات إلى وجود أولي لأنّه لا وجود له؛ كما أنّه لا جدوى من البحث في تأسيسها على مستوى العقل وإيجاد مبدإ عقليّ لها؛ لأنّ هذا الأخير لا وجود له بدوره. لم يكن ممكناً التساؤل من أين يخرج كلّ هذا، ولا كيف كان ممكناً أنّ عالمًا وجد

بدلاً من اللا شيء ... لم تكن هناك لحظة كان من الممكن ألا يكون فيها موجوداً، وهذا بالضبط ما كان يقلقني، لم يكن هناك بطبيعة الحال أي سبب كي يوجد» [سارتر، الغثيان، ص17]. وعدم وجود (إله) يقدم تبريراً للعالم هو السبب الرئيسي للغثيان، والغثيان هو الحال المرضية الناتجة من التجاوز، فالأكل الكثير يسبب التقيؤ والغثيان؛ لأنه تجاوز للحدود، ويرى روكنتان أنه يوجد أشياء كثيرة في العالم زائدة ولا يوجد داعٍ لوجودها، وهذا التجاوز يسبب له الغثيان، والسبب هو عدم وجود الإله؛ لأنه لو وجد الإله لكانت طبق إرادته وعلمه، فالله غير موجود، وجميع الأشياء تتصف بعدم الضرورة والوجوب فتكون عبارة عن عبث، فيسبب لروكنتان الغثيان المستمر، ويذكر في الغثيان هذه العبارة التي تعبر عن مراده بشكل واضح، حيث يقول: «كل شيء موجود وجود بلا سبب، ويستمر في الوجود من خلال الضعف، ويموت عن طريق المصادفة» [فليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ص 22؛ عبد الحي أزرقان، الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص37] وهذا الحدس الذي يريده سارتر من خلال شخصيته روكنتان - الذي يسميه "العفوية الشاملة والعرضية اللامعقولة للكون" [سارتر، الغثيان، ص44] - هو السبب الرئيس والمستمر للغثيان؛ لذلك صارت فكرة عدم وجود الإله منتشرة في كل كتب سارتر.

يقول أحد الكتاب في فكر سارتر: «إن فكرة وجود الظاهرة تمّ تعميمها من خلال المذاهب القائلة بوجود الخالق. وإن فكرة عدم وجود الإله والتشاؤم فكرة منتشرة في جميع كتابات سارتر» [انظر: فليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ص30، عبد الحي أزرقان، الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص39]. وإنكاره للإله والسبب للكون جعله يبني الأخلاق على نحو الفلسفة الوضعية، ونقصه من ذلك أنه يريد أن يؤسس أخلاقاً من دون أي ورائيات وغيب، ويتعامل معها كمعطى واقعي في العالم الإنساني والعلاقات الإنسانية. [انظر: عبد الحي أزرقان، الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص60؛ فليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ص30]

وإن الأخلاق تهم الناس وليس للإله علاقة بها ولا يعنى بها، يقول سارتر: «القول بأننا نحن الذين نبتكر القيم لا يعني شيئاً آخر سوى هذا الأمر: ليس للحياة معنى ما قبلي. فقبل أن تحيا الحياة لم تكن هذه الحياة شيئاً، لكن عليكم أن تضيفوا عليها معنى، وليست القيمة شيئاً آخر سوى هذا المعنى الذي تختارونه» [صابرين زغلول، معنى الحياة والمأزق الوجودي، ص74]. وإن القيم الأخلاقية تنشأ من أفعالنا [فليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ص37]، ومع ما تقدم يقيم سارتر أدلة فلسفية لنقض الإله وموته، سوف نتطرق إليها في النقطة التالية:

يقيم سارتر أدلة على موت الإله من أهمها:

أولاً: وجود الإله ينفي حرية الإنسان.

تقدم بأن الإنسان وجود لذاته، فهو يحمل وعي وله قابلية لإدراك المناقض والضد، إذن الإنسان هو في حالة تغير وعدم ثبات، وهذه هي الحرية، التي يعدها سارتر من المميزات الذاتية للإنسان (الوجود لذاته)، فوجود الإله يلغي حرية الإنسان لأنه يحدده ويقيده ويجبره على حالة معينة، وهذا يناقض مذهب الوجودية بأن الوجود سابق على الماهية، وأيضاً بأن الإله كما هو في الأديان الإبراهيمية يصنع جوهرًا وماهية للإنسان، وهذا مخالف للمذهب الوجودي الذي يقول بأن الإنسان ليس له ماهية وجوهر يحدده الخالق لكي يقيده ويجعله من دون حرية، وأيضاً بما أن الإنسان يفقد حريته وحقيقته لكي يجعل الإله موجوداً، فهذا فقدان لنفس الإنسان وعمل لا فائدة منه. [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص220]

إذن الإنسان وجد من دون سبب وضرورة وهدف، ولكن مع هذا له سبب ومبرر ومبدأ لجميع أفعاله، وهذا المبدأ من صنعه هو، وملازم ومتصل بجميع أفعاله، ألا وهو الحرية. [انظر: عبد الحي أزرقان، الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص40]

ثانياً: الإله تركيب أنطولوجي يناقض نفسه

كل شيء مخلوق لا بد من خالقه أن يتصور ماهيته، وبما أن الإله خلق نفسه يستلزم من ذلك أن يتصور ماهيته ويعلمها، وأي شيء ماهيته قبل وجوده يكون من باب الوجود في نفسه ولا يملك وعياً، بل هو مادة عمياء وصماء، ولكن الفرض أن الإله خلق نفسه وماهيته، إذن له وعي؛ لذلك يكون من باب الوجود لنفسه، ومن هذا لا بد أن يكون الخالق وجوداً في نفسه، وفي الوقت نفسه هو وجوده لنفسه، وهذا محال؛ لأنه يستلزم اجتماع النقيضين. [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص220]

«إن آلام الإنسان هي عكس آلام المسيح؛ لأن الإنسان يفقد نفسه كإنسان لكي يولد الله، لكن فكرة الله متناقضة ... لذلك كان شغل الإنسان بها عديم الفائدة» [صابرين زغلول، معنى الحياة والمأزق الوجودي، ص76].

ثالثاً: نقض برهان لايبنتس (Gottfried Wilhelm Leibniz)

يثبت لايبنتس وجود الإله من خلال برهان يسميه بـ"برهان الضرورة المنطقية"، وخلاصة هذا البرهان أن الإمكان عند لايبنتس هو أن يكون المفهوم لا يحمل تناقضاً في ذاته،

والتناقض لا بدّ أن يكون بين السلب والإيجاب، وأمّا الإله فهو يحتوي على جميع المحمولات الإيجابية من دون المحمولات المنفية، إذن الإله ممكن، والوجود كمال ومعنى إيجابي، وإنّ الإله متّصف بجميع الكمالات الإيجابية، إذن الإله موجود [انظر: لايبنتس، منادولوژی، ص 137 و 138؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 141]، وبعبارة أخرى أكثر تفصيلاً وتوضيحاً، يعتقد لايبنتس أنّ وجود الإله حائز على جميع الكمالات، وأنّ الوجود أحد هذه الكمالات، إذن الإله موجود بالضرورة والوجوب، ولكن وجد لايبنتس أنّ هذا البرهان يفترض مقدّمة مسبقّة، وهي فكرة أنّ الله أو الكائن الكامل ممكنة، ومن هذا لا بدّ من بيان أنّ الإله ممكن؛ وذلك لأنّ الإيمان عندنا هو الذي لا يتضمّن تناقضاً في عناصره وأجزائه، وعلى هذا حاول بيان أنّ الإله لا يحتوي على تناقض في ذاته، وبالتالي يكون ممكنًا، ولكي يتمّ البرهان على وجوده، وبيان أنّ الإله لا يحتوي على تناقض، قام ببيان أنّه من المحال وجود أكبر عدد وشكل ممكن في ذات شيءٍ وكائنٍ واحد؛ وذلك لأنّه يلزم التناقض؛ إذ ليس هناك عدد - مهما كبر وعظم - لا يوجد عدد أكبر منه وأعظم، وليس هناك أيضًا شكل مهما كبر وعظم لا يوجد شكل آخر أكبر منه، وإنّ هذه التي لا تقبل الوجود إلى حدّ أقصى لا تقبل الكمال؛ لأنّها مشتملة على التناقض، وأمّا أنّه ليس من المحال ولا يحتوي على التناقض وجود أعظم مقدار ممكن من المعرفة، وأعظم مقدار من القوّة، وأعظم وأشدّ مقدار من الوجود؛ فلأنّ هذه الصفات لا تشتمل على التناقض، وهي تشتمل على الكمال، وعليه من الممكن وجود كائن عظيم وشديد يحتوي على هذه الصفات التي تقبل الكمال، وبما أنّ هذه الصفات التي تقبل الكمال ممكنة الحصول، ولا يوجد مانع من حصولها في وجود واحد، فإنّ فكرة الإله ممكنة؛ لأنّها لا تحتوي على تناقض. [انظر: كريم متي، الفلسفة الحديثة.. عرض نقدي، ص 138 و 139]

يقول الدكتور يوسف كرم في كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة": «أمّا الدليل (لايبنتس) اللامي فهو دليل القديس أنسلم على هذه الصورة: يجب التمهيد له ببيان أنّ الله ممكن، أي أنّ فكرة الله لا تتضمّن تناقضاً، فيصير الدليل هكذا: إنّ الله واجب بموجب ماهيته، فإذا كان الله ممكنًا، كان موجودًا، والله ممكن، فإنّه الموجود اللامتناهي، وليس يوجد فيه ولا خارجًا عنه ما يحدّ من ماهيته، أمّا فيه فصفات لا متناهية مؤتلفة من بساطة تامّة، ولا تناقض إلّا في المركب من عناصر متنافرة، وأمّا خارجًا عنه فليس يوجد شيء مكافئ له، ففكرة الله لا تتضمّن تناقضاً، فالله ممكن، والممكن يقتضي الوجود أو يميل بذاته إلى الوجود بقدر ما فيه من كمال، ولما كان الله غير متناهٍ، فليس يعترض ميله بذاته إلى الوجود شيء مغاير له، كما تتعارض الماهيات المتناهية؛ لذا يذهب ميله بذاته إلى الوجود، فالممكن الذي هو الله موجود

بمحض كونه ممكنًا، والإمكان والوجود شيء واحد فيه» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 141].
 أمّا جان بول سارتر لا يقبل هذا الدليل ويقوم برده، من خلال تفسيره للإمكان، فيقول
 إنّ الإمكان ينقسم إلى قسمين: إمكان مرتبط بذات الشيء (إمكان ذاتي)، وإمكان مرتبط
 بخارج الشيء (إمكان وقوعي)، ويقول إنّ الإمكان الذي أثبتته لا يبنيتس لمفهوم الإله هو إمكان
 ذاتي، وهذا لا يستلزم منه الإمكان الوقوعي الخارجي؛ لأنّهما منفصلان، وليس بينهما رابطة
 تلازمية عليّة، حتّى إذا وجد الإمكان الذاتي يكون علّة للإمكان الوقوعي. [انظر: جان بول
 سارتر، الوجود والعدم ص 145]

وهذا النقض نظير ما ينقض به على برهان أنسلم (Anselm) الوجودي؛ إذ تصوّر أنسلم
 برهانه بالطريقة التالية:

المقدّمة الأولى: يمكن لأي شخص أن يتصوّر في ذهنه موجودًا لا يمكن تصوّر ما هو أكبر منه.
 المقدّمة الثانية: والمنكر لوجود الإله، الذي تصوّر مفهوم الإله، يدّعي بأنّ هذا الإله مفهوم
 ذهني وليس له وجود خارجي.

المقدّمة الثالثة: وإنّ الموجود الذي يكون في الذهن والخارج معًا، بالتأكيد هو أكمل من
 الموجود الذي في الذهن فقط.

نتيجة هذا الاستدلال: بحسب المقدّمة الأولى، تصوّر المنكر للإله بأنّه أكمل الموجودات
 التي يمكن أن يتصوّرّها، وبحسب المقدّمة الثانية والثالثة، تصوّره بأنّه ليس أكمل الموجودات،
 وهذا تناقض واضح وصريح، إذن الإله موجود في الذهن والخارج معًا. [انظر: يوسف، دراسات في
 علم الكلام الجديد، ص 88 - 94]

ولكن برهان أنسلم واجه اعتراضات كثيرة، وبدأت من أحد الرهبان المعاصرين له،
 وهو الراهب جونيلىو (Guaniho) إذ يقول إذا ثبت برهان أنسلم، فإنّنا نستطيع أن نثبت أيّ
 أمر موهوم، فلو تصوّر أيّ شخص جزيرة لا يمكن أن نتصوّر أكبر منها، فيلزم ثبوت
 هذه الجزيرة واقعًا وخارجًا، فإذا لم توجد هذه الجزيرة، فإنّ برهان أنسلم غير ثابت. ومن
 الإشكالات المهمّة التي تواجه أنسلم أنّه خلط بين المفهوم والمصدق، كيف يثبت أنّ الشيء
 الذي هو مفهوم يتحوّل إلى مصداق خارجي [المصدر السابق]، وهذا هو بعينه المراد إثباته، وهذا
 الإشكال عينه استخدمه سارتر في نقض برهان لا يبنيتس؛ إذ انطلق من الإمكان الذي هو
 أمر ذاتي ملازم لماهية الإله، إلى الإمكان الوقوعي الوجودي.

المحور الخامس: نقد فلسفة سارتر

أولاً: الحصر العقلي

قسّم سارتر الوجود إلى الوجود في نفسه (الأشياء) وإلى الوجود لنفسه (الوعي، الدازاين) وإلى الوجود لغيره، وهذا الكلام يناظر ما هو موجود في الفلسفة الإسلامية، فيكون الوجود في نفسه العالم الخارجي (الخارج) والوجود لنفسه (الوجود الذهني والعلم)، لكن هذا لا ينفي وجود الإله والملائكة؛ لأنه أولاً: ليس حصراً عقلياً، وثانياً: من خلال الوعي والوجود الذهني يمكن أن نتأمل الواقع الخارجي ونحلّله، فنجد فيه إمّا الوجود الواجب أو ما يستلزم الوجود الواجب؛ لأنّ العالم لا يخلو فيه الأمر إمّا من وجودات ممكنة فقيرة وجودها ليس من ذاتها، أو وجود واجب بالذات، ولا يمكن أن يكون الوجود الممكن موجداً لنفسه؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، ولا يمكن أن يكون علّة وجوده وجوداً آخر ممكناً مثله؛ لأنه يلزم الدور أو التسلسل، فإذا ثبت الوجود الواجب بالذات. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 4، ص 1043؛ الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 392]

ثانياً: قدرة الوعي للنفي

تقدّم أنّ من ذاتيات الوعي وخصوصياته القدرة على النفي، وهذا يلزم منه وجود العدم والحرية في قلب الوجود؛ لذلك يضرب سارتر مثلاً بأنّ الإنسان الذي يعمل نادلاً في مطعم ويقول إنّته نادل جيّد، فهذه من عبارات الاستسلام والخداع؛ لأنّ لوعيه القدرة على النفي واختيار تخصّص آخر، ولكن هذا الكلام فارغ وغير دقيق؛ لأنّ العلاقة بين القدرة على النفي في داخل الوعي والواقع الخارجي ليست علاقة إيجاد وفاعلية وعلّية، بعبارة أخرى ليس كلّ شيء يمكن أن أنفيه في داخل وعيي لا بدّ أن أحقّقه في الخارج، فالشخص الذي اختار مهنة الطبّ، وله قابلية النفي، لا يعني أن يترك مهنة الطبّ، بل الأفضل له البقاء والمثابرة في هذا التخصّص، ليكون على أعلى المستويات فيه، وهذا هو النجاح والسعادة، وهذه هي الحرية، بل مطلق الحرية.

ثالثاً: نقد البرهان الأوّل على نفي الإله

تقدّم بأنّ سارتر استفاد من الحرية في نفي الإله؛ لأنّ الإله يقيد وينفي حرية الإنسان، وهذا الكلام هو عين الفكر الأنسني (Humanism) الذي انتشر في العالم الغربي، ونعني بالأنسنة: «عقيدة أو موقف أو طريقة حياة تتمحور حول المنافع أو القيم الإنسانية، أو الفلسفة التي

ترفض عادةً ما وراء الطبيعة، وتشدد على كرامة الفرد وقيمته وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل» [الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 22؛ الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 20]. و«في النزعة الإنسانية ... يكون الدوران في فلك الإنسان ... في مدارات يتسع مدارها باستمرار» [الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 43؛ الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 23]. وأيضاً عرّفها الفيلسوف الوجودي مارتن هيدجر (Martin Heidegger) بأنها «ذلك التأويل الفلسفي للإنسان، الذي يفسّر ويقوم كآلية الوجود انطلاقاً من الإنسان، وفي اتجاه الإنسان» ويقول في نص آخر: «إنّها تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي، وتعتقد من خلال تأويلات ميتافيزيقية معينة للوجود، في إمكانية تحرير قدراته، وتأمين حياته، والاطمئنان إلى مصيره» [الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 43؛ الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 23]. ولكن هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ الحرية في الأديان وخصوصاً الإسلام، لا تفيد الجبر ولا تقيّد الإنسان بالمعنى الذي يريده سارتر، بل الأمر على العكس تماماً، وذلك عندما نجعل الإنسان محلّ محلّ الإله، ونقوم بتأليه الإنسان ونجعل له الأصالة، ونجعله حرّاً بلا قيد ولا شرط، قد اقترفنا خطأ كبيراً لا يمكن جبره؛ لأنّ الإنسان بمعزل عن الإله وبمعزل عن الوساطة التي بين الإله وبين الناس - التي تتمثل بالأنبياء - يستحيل أن يعرف ويصل إلى غايته وهدفه من خلقه في هذه الدنيا، وإنّ الإنسان عاجز عن ذلك؛ لذلك قالت الأديان السماوية بضرورة وجود الإله وبضرورة بعثة الأنبياء، وأقاموا أدلّة كثيرة على ذلك من أهمّها: أنّ المجتمع الإنساني بحاجة إلى قانون كامل؛ وذلك لأنّ الإنسان مخلوق مدني بالطبع، يحتاج إلى الإنسان الآخر ليسد حاجته، ويستحيل أن يعرف جميع التخصصات في الوقت نفسه؛ لأنّه كائن محدود وفقير؛ ولذلك يكون المجتمع بعضه يحتاج إلى بعضه الآخر، وهذا بالتالي يولّد التعدي على حدود الآخرين ويؤدّي إلى البغضاء والتزاحم والظلم وغيرها، ومن هنا لا بدّ من قانون كلّ شامل لجميع المجتمعات ولجميع الظروف، وهذا القانون لا يمكن أن يكون من البشر؛ لأننا نرى كبار دول العالم والمجتمعات البشرية وهي ذات أعلى أنواع التطور، ومع ذلك يوجد خلل في أنظمتها وقوانينها، وإنّ قوانينها آنية تتغيّر من وقت إلى آخر؛ لذلك لا بدّ أن يكون من جهة ليست من سنخ البشر، وإنّ هذه الجهة عالمة بجميع تفاصيل العالم صغيرها وكبيرها، ولها القدرة والسلطة على ذلك، وإنّ هذا القانون لا بدّ أن يتميز عن بني نوعه من خلال المعجزة التي هي خارقة للعادة، ومن هذا يكون المشرع هو الإله والوساطة هي النبي المرسل. [انظر: سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 213 و 247؛ مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 213؛ الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 392]

وكذا إذا كان الإنسان هو الذي يضع القوانين لنفسه من دون تدخّل الإله، وكان المعيار والميزان لنفسه، يلزم من ذلك النسبية المعرفية الباطلة، التي ترجع إلى السفسطة وإنكار المعرفة، وإنكار كَلِّية العلم، وتصبح المعارف والعلوم والقوانين عبارةً عن آراء شخصية. وكذا لا يوجد فلسفيًا ومنطقيًا ربط بين الاعتقاد بالإله وحرية الإنسان؛ لأنّ العلاقة ليست عليّة لا تختلف ولا تتخلف؛ لأنّ الإنسان يمكن أن يعتقد بالإله ويفعل ما يفعل من الملدّات وكلّ شيء فلا يوجد جبر في المسألة، ومن هذا لا يمكن أن تكون الحرية سببًا في نفي الإله. [مطهرى، مجموعه آثار، ج 1، ص 314 و 384 و 524]

رابعًا: نقد البرهان الثاني على نفي الإله

تصوّر سارتر - كما في الإشكال - بأنّ الإله خلق نفسه، وهذا يلزم منه أن يكون وجودًا في نفسه، وبأنّه خالق نفسه؛ إذ إنّ له وعيًا؛ فهو وجود لنفسه، وهذا المعنى متناقض، وجواب هذا الإشكال بأنّ هذا تصوّر خاطئ أساسًا؛ لأنّ الإله واجب الوجود بالذات، وأنّ وجوده عين ذاته، وهذا ما قام عليه العديد من البراهين، وأهمّهما برهان الصديقين الذي هو استدلال من الذات على الذات من دون الاحتياج إلى الغير، وأيضًا كثير من البراهين اللمية التي تدلّ على اليقين بالمعنى الأخصّ، وإذا كان الإله مخلوقًا، فلا بد أن يكون ممكنًا؛ لأنّ الإمكان هو سبب الاحتياج إلى العلّة، وهو علّة الحاجة إلى علّة، والممكن محتاج فقير، بل هو عين الفقر، وهذا يستحيل أن يكون خالقًا. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 4، ص 1043؛ الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 392]

خامسًا: نقد النقد على برهان لايبنيثس

ما نقض به سارتر على لايبنيثس صحيح وفي محله، وهو أنّ الإله لا يمكن أن يكون ممكنًا، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه لا يدلّ على أنّ الإله لا يوجد على إثباته برهان آخر، ومن أهمّ البراهين على إثبات واجب الوجود برهان الصديقين، وسمّي بذلك لأنّ الصديقين يستدلّون من الذات على الذات، ومن دون الحاجة إلى مقدمات أخرى، فهو شبيه برهان أنسلم، لكن أنسلم يتأمّل بمفهوم الوجود، وأمّا برهان الصديقين يتأمّل حقيقة الوجود الخارجية. يقول ابن سينا في كتابه "الإشارات والتنبيهات": «تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيّته، وبرأته عن الصمات، إلى تأمّل لغير الوجود نفسه، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلًا عليه. لكنّ هذا الباب أوثق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات،

ج3، ص55؛ ولهذا البرهان تقارير متعددة، من أهمها للشيخ الخواجه الطوسي في "تجريد الاعتقاد"؛ إذ يعبر عنه بعبارة جميلة ومتينة ودقيقة، حيث يقول: «الموجود إن كان واجباً (فهو المطلوب) وإلا استلزمه؛ لاستحالة الدور والتسلسل» [الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، 391].

وأما صدر الدين الشيرازي فيستفيد من الأصول التي حققها وشيّد بها مدرسة الحكمة المتعالية لتقرير هذا البرهان بتقرير آخر يخالف به الشيخ الخواجه الطوسي؛ لأنّ برهان الشيخ كما تقدم يعتمد على إبطال الدور والتسلسل؛ أما صدر الدين الشيرازي فيعتقد بأنّ الصديقين يستدلّون من ذاته على ذاته، ولا يحتاجون إلى شيء غيره من إبطال الدور والتسلسل، بل ذاته كافية في إثبات ذاته، ويقول في كتابه "الحكمة المتعالية": «فهذا المنهج الذي سلكناه أسدّ المناهج وأشرفها وأبسطها؛ حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله إلى توسّط شيء من غيره، ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيّته: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [سورة آل عمران: 18]، ويعرف غيره: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت: 53] [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج6، ص24].

وتقرير البرهان على طريقة صدر الدين الشيرازي من خلال الأصول التالية:

1- أصالة الوجود.

2- التشكيك في الوجود.

3- بساطة الوجود.

4- أنّ المعلول عين الربط والحاجة إلى العلّة.

من خلال هذه المقدمات يمكن تقرير برهان صدر الدين الشيرازي من دون الحاجة إلى إبطال الدور والتسلسل على النحو التالي: إنّ الوجود هو الأصيل وهو الذي يملأ الواقع، وإنّ مشكّك وله حاشيتان: الأولى تتمثل في الموجود التام الكامل الذي لا يتصوّر أكمل منه، والثانية تتصوّر بالموجود الناقص المعلول، وإنّ المعلول عين الربط والتعلّق بالعلّة، فالوجود إمّا مستغن عن غيره وإمّا محتاج إلى غيره، فالأوّل هو الواجب تعالى، والثاني هي ما سواه من المعلولات والممكنات. وبعبارة أخرى لو نظرنا إلى أيّ موجود في الخارج فهو إمّا غني عن العلّة فيثب المطلوب، وإمّا أن يكون ممكن الوجود فقير فيحتاج إلى غني بوجوده، وهو المطلوب. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج6، ص24؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن،

ج17، ص33؛ العبادي، أصول الدين في تفسير الميزان، ج1، ص27]

الخاتمة

- 1- المنهج المتبع في فلسفة سارتر الظاهراتية (الفيينومينولوجيا) أخذ من هسرل وكذا من هايدغر.
- 2- صنّفت فلسفة سارتر ضمن الفلسفات الإلحادية.
- 3- الوجودية: تعني أنّ الوجود سابق على الماهية.
- 4- قسّم سارتر الوجود إلى ثلاثة أقسام: الوجود في نفسه، والوجود لنفسه، والوجود لغيره. الوجود في نفسه هو المادّة والأشياء الخارجية، والوجود لنفسه هو الوعي، والوجود لغيره هو علاقتنا بالغير، والغير يقيّد الحرّية؛ لذلك الغير هو الجحيم!
- 5- الوعي (الوجود لنفسه) يتمتّع بقدرة النفي والسؤال؛ لذلك يتّصف بصفة الحرّية، والعدم الذي يقع في قلب الوجود.
- 6- للوعي (الوجود لنفسه) مرتبتان: الأولى الكوجيتو السابق على التأمل، والثانية الوعي المعرفي.
- 7- الفكرة الأهمّ في فلسفة سارتر الحرّية، ورغم أنّ الإنسان حرّ، لكنّه مسؤول ويتحمّل المسؤولية، والاختيار يولّد القلق، والهروب من القلق يكون من خلال سوء النية.
- 8- إلحاد سارتر وإنكاره للإله كان من الطفولة، ولكن على الرغم من ذلك يذكر بعض الأدلّة على نفي الإله، وأهمّها: الحرية تعارض وجود الإله، وفكرة الإله تستلزم التناقض، ونقد برهان لايبنتس.
- 9- يلزم من القول بالحرّية الوقوع بالأنسنة، التي تجعل الأصالة للإنسان في مقابل الإله.
- 10- يلزم من القول بالحرّية الوقوع بالنسبية المعرفية الباطلة.
- 11- يلزم من القول بالحرّية وجود نظام اجتماعي من دون قوانين.
- 12- لا يلزم من تقسيم الوجود في نفسه وإلى نفسه عدم وجود الإله.
- 13- لا يمكن أن يكون الإله خالق نفسه؛ لأنّ المخلوق ممكن، وكلّ ممكن محتاج إلى علّة؛ لأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان.
- 14- لا يستلزم من نقض برهان لايبنتس عدم وجود برهان على إثبات الإله.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

أ. وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، آفاق للنشر والتوزيع، ترجمة: أبو العلا العفيفي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2017 م.

أزرقان، عبد الحي، الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، منشورات الضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، 1433 هـ.

إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، البلاغة للنشر، قم، الطبعة الأولى، 1383 ش.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1399 هـ.

اخباري، محسن، درآمدی بر مکاتب فلسفی معاصر غرب آگزیستانسیالیسم، جامعة المصطفى العالمية، قم، چاپ دوم، 1396 ش.

الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004 م.

الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ.

الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن زاده آملي، مؤسسه التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1433 هـ.

الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدجر، ليفي ستروس، ميشل فوكو)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م.

الرماح، إبراهيم عبد الله صالح، الإنسانية المستحيلة، مركز دلائل، الرياض، الطبعة الثانية، 1439 هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1419 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، انتشارات مؤسسة الإمام الخميني، قم، الطبعة الخامسة،

1388 ش.

العبادي، علي حمود، أصول الدين في تفسير الميزان، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، 1430 هـ.

العجيري، عبد الله بن صالح، مليشيا الإلحاد، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر - السعودية، الطبعة الثانية، 1435 هـ.

الموسوي، روح الله، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، مؤسسة الدليل، كربلاء المقدسة، الطبعة الأولى، 2019 م.

الويس، ياسين، الأنطولوجيا (في المصطلح والمفهوم والاستعمال الفلسفي)، العتبة العباسية المقدسة، الطبعة الأولى، 1440 هـ.

بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1973 م.

بدوي، عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1973 م.

بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984 م.

بوبنز، روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019 م.

توفيق، سعيد، الخبرة الجمالية.. دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

حنفي، علي، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا مصر، الطبعة الأولى، 1996 م.
زيعور، محمد، فرضية الإنسان في علم الفلسفة وعلم النفس (من العهد اليوناني إلى العهد المعاصر)، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 1428 هـ.

سارتر، جان بول، الغثيان، ترجمة: د. سهيل إدريس، فاروس للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014 م.

سارتر، جان بول، الوجود والعدم.. بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1966 م.

سارتر، جان بول، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحنفي، مطبعة الدار المصرية، الطبعة الأولى، 1964 م.

سارتر، ژان-پل، آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه: مصطفی رحیمی، نیلوفر، تهران، چاپ یکم، 1386 ش.

سباع، محمد، تحولات الفینومینولوجیا المعاصرة (مرلو بونتی فی مناظرة هایدغر)، المركز العربي للدراسات، بیروت، الطبعة الأولى، 2015 م.

سبحانی، جعفر، محاضرات فی الإلهیات، أضواء الحوزة، بیروت، الطبعة الأولى، 1431 هـ.

صابرین زغلول السید، مجلة الاستغراب، العدد 23، کربلاء، الطبعة الأولى، 2021 م.

صانع پور، مریم، خدا و دین در رویکردی اومانستی، پژوهشگاه فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ دوم، 1395 ش.

صلیبیا، جمیل، المعجم الفلسفی، ذوی القربی، قم، الطبعة الأولى، 1385 ش.

عبد الرحمن، طه، الحقّ العربي فی الاختلاف الفلسفی، المركز الثقافی العربي، بیروت، الطبعة الأولى، 2002 م.

عزمی، هشام، الإلحاد للمبتدئين (دلیلک المختصر فی الحوار بین الإیمان والإلحاد)، دار الکاتب للنشر والتوزیع، الإسماعيلية - مصر، الطبعة الثانية، 2015 م.

فلیب تودی وهوارد رید، أقدم لك سارتر، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004 م.

کامل، فؤاد، أعلام الفكر الفلسفی المعاصر، دار الجیل، بیروت، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

کرم، یوسف، تاریخ الفلسفة الحديثة، در المعارف، بیروت، الطبعة الأولى، 1986 م.

کریم، متی، الفلسفة الحديثة.. عرض ونقد، دار الکتب الجديدة المتحدة، بیروت، الطبعة الثانية، 2001 م.

لابینتیس، گوتفريد، منادولوزی، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، چاپ یکم، 1398 ش.

مجموعة باحثین، مارتن هایدغر.. مقاربات نقدية لنظامه الفلسفی، العتبة العباسية المقدسة، الطبعة الأولى، 1441 هـ.

مصباح اليزدي، محدثي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، قم، الطبعة الخامسة، 1427 هـ.

مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1368 ش.

مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقيا.. نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مرياً للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007 م.

مصطفى، عادل، وهم الثابت.. قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، مؤسسة الهداوي، بريطانيا، الطبعة الأولى، 2017 م.

مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار شهيد مطهرى، انتشارات صدرا، تهران، چاپ هشتم، 1377 ش.

هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 2012 م.

هايدغر، مارتن، مدخل إلى الميتافيزيقيا، ترجمة: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2015 م.

هايدغر، مارتن، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ترجمة: وعد علي الرحية، التنوين، دمشق، الطبعة الأولى، 2016 م.

هسرل، إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 م.

يوسفیان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2016 م.