الإلحاد الوجودي في فكر جان بول سارتر

عبد العزيز سليماني

قسم العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر 02، abdelaziz.slimani2012@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2023/02/23 **تاريخ المراجعة:** 2023/05/07 **تاريخ القبول:** 2023/05/11

ملخص

يصل سارتر من خلال تحليلاته الوجودية وإعادة بنائه للوجود الإنساني إلى نتيجة مفادها استحالة وجود ما يسميه بالمفارق/المتعالي أو الإلهي إذا شئنا التحديد أكثر، ويصفه بأنه نزوع أصيل ولكنه فاشل في الكينونة الإنسانية، والتي تهرب بصورة دائمة من حريتها المطلقة من خلال هذا النزوع، كما تعمل النزعة الفردية التي يتبناها سارتر على تقويض كل الشموليات والنزعات الاستلابية التي تقيّد الحرية والتفرد الإنساني، وتأتي على رأسها فكرة الدين، ومن ورائها الله نفسه، بوصفه أقصى حدود الاغتراب والشمولية التي تسلب الإنسان حريته، ليخلص سارتر للنتيجة التالية: إذا كان الله موجودا فالإنسان لاشيء. سنعمل في مقالنا هذا على فهم مقولات سارتر الأساسية وتحليل نتائجه التي توصل إليها.

الكلمات المفاتيح: جان بول سارتر، إلحاد وجودي، فردانية، نقد دين.

Existential atheism in the thought of Jean-Paul Sartre

Abstract

Through his existential analyzes and his reconstruction of human existence, Sartre arrives at the conclusion that the existence of what he calls the paradoxical / transcendent or divine, if we want to be more precise, is impossible. He describes it as an original but failed tendency in the human being, who permanently escapes his absolute freedom by this tendency. Thus, the individualism adopted by Sartre works to undermine the inclusive and alienating tendencies that restrict human freedom and individuality. To this, is added the idea of religion, and behind it God himself, as the ultimate limit of alienation and totalitarianism which deprives man of his freedom. Sartre concludes: If God exists, then man is nothing. In this article, the understanding of Sartre's basic statements are presented as well as the analysis of his conclusions.

Keywords: Jean-Paul Sartre, existential atheism, individualism, critique of religion.

L'athéisme existentiel dans la pensée de Jean-Paul Sartre

Résumé

Sartre arrive à travers ses analyses existentielles à la conclusion qu'il n'existe pas ce qu'il appelle le paradoxal / transcendant ou divin. Il le décrit comme une tendance originale mais ratée de l'être humain, qui échappe en permanence à sa liberté absolue. Par cette tendance, l'individualisme fonctionne aussi par ce que Sartre adopte pour saper tous les totalitarismes et les tendances aliénantes qui restreignent la liberté et l'unicité humaines, et au-dessus duquel vient l'idée de religion, et derrière elle Dieu lui-même, comme limite extrême de l'étrangeté et du totalitarisme qui prive l'homme de sa liberté. Sartre conclut que si Dieu existe,l'être humain n'est rien. Dans cet article, nous aborderons la compréhension des déclarations de base de Sartre et l'analyse de ses conclusions.

Mots-clés: Jean-Paul Sartre, athéisme existentiel, individualisme, critique de la religion.

المؤلف المرسل: عبد العزيز سليماني، abdelaziz.slimani2012@gmail.com

توطئة (مقدّمة):

قد يبدو من عنوان مقالنا هذا أننا سندخل في نقاشات لاهوتية كلاسيكية تقيّم الحجج المستعملة في الجدل اللاهوتي المعروف حول وجود الله، ولكن الأكيد أننا لن نُعنى يقينا بتلك المجادلات اللاهوتية، بل ستكون دراستنا تحليلية تحاول فهم نوع غير مألوف من الإلحاد ظهر في الفكر الغربي المعاصر، وتجسّد بقوة في فكر الفيلسوف الفرنسي "جان بول سارتر" (1905–1980)، وسميناه بالإلحاد الوجودي لأسباب ستتوضح تدريجيا، ذلك إن الإلحاد في شكله العام هو أحد نتائج الثورة العلمية في تاريخ الإنسان، فهو يميل إلى التشكيك في الاعتقادات الخارقة للطبيعة والتي هي ضد العقل العلمي الحسي والتجريبي، كما أنه يفترض حججاً علمية ضد وجود الله نفسه ليرد بها على حجج المتدينين أو المؤمنين بوجود هذا الإله. كذلك فإننا سنبين كيف أن هذا الإلحاد الوجودي مختلف تماما عن الإلحاد المنطقي الذي يعتقد بأن التصورات المختلفة للآلهة تعتبر صفات متناقضة من حيث المنطق، حيث يقدم هؤلاء الملحدون المناطقة حججا منطقية ضد وجود الله، والتي تؤكد عدم التوافق بل والتناقض أحيانا بين بعض السمات التي تنسب للإله مثل: الكمال، المعرفة، القدرة الكلية، الأزلية التعالي، العدالة، والرحمة...إلخ، أما الإلحاد الوجودي فهو نزعة جديدة نوعا ما في الفكر الغربي من حيث الدوافع ونوعية الخطاب، إذ يعتمد في إنكار الماورائي على التجربة الوجودية للشخص نفسه، فهو يمثل جرأة في إنكار المتعالي – ضمانة العالم– والاقتناع بالأرضي، أي الرهان على الإنسان وحده. سنحاول فهم هذا التمرد الإنساني الجديد، وهذه المقارعة المكشوفة لله، المقارعة غير المسبوقة من قبل في كل أشكال الإلحاد المعروفة، خصوصا أنه إلحاد لا يبرر نفسه ولا يعتمد حججا سواء في إثبات نفسه أو في تفنيد الوجود الإلهي.

– فما هي يا ترى الدوافع السيكولوجية والفلسفية الحقيقية وراء هذا الموقف الوجودي من الإله؟. وهل يرفض هذا الموقف كل أشكال الوجود الإلهي المتنوعة داخل الفكر الغربي؟. ثم هل هناك أي نقد يمكن أن يُوجّه لهذا الموقف من داخله إذا تعذر نقده من الخارج نظرا لطبيعته الغير قابلة للحجاج؟.

1- المصادر الفكرية للوجودية الملحدة:

ظهرت الوجودية في الفكر الغربي المعاصر بين الحربين العالميتين، كمذهب وتيار قوي استطاع أن يؤثر بشكل كبير في التفكير العام في مجمل أوروبا، ووجد بيئة مناسبة بسبب المزاج العام للإنسان الأوروبي الذي فقد جراء الحربين العالميتين إيمانه بالمثل العليا وإيمانه في الإله نفسه بوصفه ضمانة العالم وجوهر القيم، وهنا تظهر الفلسفة الوجودية، بوصفها فلسفة اليأس بجدارة، حيث تجمع هذه الفلسفة الجوانب الأكثر تطرفا وسوداوية لأغلب المذاهب التي هاجمت أوروبا منذ منتصف القرن 19، فالنزعة **الرومانطيقية** العريقة بإنسانيتها المتطرفة وروح اليأس التي تغلب عليها والتي ظهرت في الأدب خاصة، أصبحت تجد لها مكانا على المستوى الفلسفي، بحيث أصبحت النزعة اللاعقلانية، التي تساند الفردانية ضد الشمولية، والوجدان في مقابل العقل، أصبحت الاتجاه المفضّل للأغلب مفكري أوروبا، كذلك وفي الصدارة نجد تيار **فلسفة الحياة**، تلك الفلسفة التي تُعلي من شأن الحياة ولا ترى العقل قادرا على الإحاطة بها وبتعقيدها، وليس من حقه الحكم عليها، قد بدأت تسيطر تدريجيا على الكثير من الأفكار والاتجاهات الفكرية المتنوعة آنذاك، وقد نرى في الإعلاء من قيمة الحياة هنا جانبا بشائريا وتفاؤليا، ولكن الحقيقة أن هذا الوعي بالحياة جاء في مرحلة أزمة حقيقية، كان العقل الغربي قد وصل فيها إلى الفضاءات النهائية لإمكاناته. كان العالم ينهار من حول الذات الأوروبية تدريجيا بسبب الأوضاع السياسية المتأزمة والحركات الاجتماعية العنيفة آنذاك، ولكنه أصبح فاقدا للمعنى قبل الحربين، بسبب كل تلك التغيرات

الفكرية، وخربا بالمعنى الحرفي بعدهما، بحيث لم يعد هناك مركز ثقل، أو نقطة ثابتة يستند عليها العقل الأوروبي ويضمن توازنه[1].

الفلسفة الوجودية هي فلسفة "**التجربة المعاشة**"[2]، فهي تعتمد على التجربة الخاصة لكل فيلسوف، وهي بذلك فلسفة فردية وخاصة لأقصى الحدود، تعيد للإنسان كرامته ولا تعامله كشيء من أشياء العالم العديدة[3]، نافيةً عنه تلك المسلمة الغربية التي تدّعِي أن له مكاناً مُعيّناً في العالم، ووظيفة محددة مسبقا، بل هي تؤكد أن أي محاولة لمعرفة العالم، يجب أن تبدأ من هذا العالم نفسه، لأنه هو الحقيقة الوحيدة وهو المسؤول عن مصيره، كل ذلك في صورة مُلزمة له وإن حاول الفرار من هذه الحقيقة البديهية باستمرار. تتميز الفلسفة الوجودية بميلها إلى دراسة الوجود العيني والمجرّد، فهي لا تبالي بماهيات الأشياء وجواهرها، أي أنها تنفر من التفكير المجرد. في الحقيقة إن غرضها الأساسي هو دراسة الطريقة التي يتخذها كل موجود ليحوز على هذا الشكل أو ذاك من الوجود المميز عن باقي الموجودات، ويهمها بالدراسة والتحليل الكائن الإنساني بالخصوص[4]، لذلك فإن أهم ما يميز هذا النوع من التفلسف هو أنه يبدأ من الإنسان الحقيقي الواقعي وليس من الطبيعة أو من الماهيات المجردة، يمكن القول إن الفلسفة الوجودية هي فلسفة تنطلق وتتكلم عن الذات أكثر منها عن الموضوع، الذات هي التي توجد أولاً بتجاربها ورؤيتها لموضوعاتها المتنوعة، فهي كينونة وسط الحياة الحقيقية، وليت ذات مفكرة فقط وتأملية مثلما نجد عند "رينيه ديكارت" (1596–1650) أو الفلسفة المثالية[5]، لذلك فإن الوجوديين يكادون يجمعون على أن الهرب من الطريق الوجودي في البحث الفلسفي يعزلنا عن فهم ذواتنا فهماً صحيحاً ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية، وهي مشاكل إنسانية تتناول مدلولات الحياة والموت والمعاناة والألم إلى جانب قضايا أخرى، التي تعتمد وجودنا الفردي المشخص، لأن الوجودية ترى أن الموقف الإنساني ممتلئ بالتناقضات والتوترات التي لا يمكن حلها بواسطة الفكر المضبوط والمنطقي، بل بتتبع أفعال الإنسان ومشاعره وتحليلها دون خلفيات وأحكام مسبقة.

الفيلسوف الأهم الذي انتبه للأزمة الفكرية والوجودية للعالم الغربي، والذي صاغ بدايات المذهب الوجودي هو الدانمركي "سورين كيركغارد" (1813–1855)، وتم تصنيفه على أنه أبو الوجودية، والوجودية المؤمنة بالخصوص، في مقابل الوجودية الملحدة، حيث تبدأ معه فلسفة جديدة تركز على موضوعات طالما أهملتها الأنساق والفلسفات السابقة، فهي فلسفة لا تهتم بالماهيات والمفاهيم الصورية وبناء الأنساق الفكرية، بل هي قامت بالضد من الفلسفة **النسقية** و**الشمولية**، حيث رفض كيركغارد أولا النسق **الهيغلي** وانتصر للذات وللفردانية ضد الموضوعية والعقل الكلي[6]، حيث دعى إلى نزعة فردانية متطرفة في مواجهة النزعة الشمولية الهيغلية أو النزعة الموضوعية في تفسير العالم، فنجده يقول: "الفرد بوصفه الجزئي يكون أعلى من الكلي، وأنه مبرر عليه، وأنه ليس تابعا بل متبوعا"[7]، وهو من ابتدأ ذلك التقليد المعاصر والمتميز في معالجة القضايا **الوجودية الحارقة**، والتي من المفروض أن تهم الإنسان المعاصر، بعيدا عن تلك المفاهيم المجردة والبعيدة كل البعد عن الإنسان والواقع مثل: (الفكرة المطلقة) و(مسيرة الوعي/الروح) و(التاريخ الكوني)... إلخ، فأصبحت مسائل مثل: **القلق، السأم، الموت، الغثيان الوجودي، هشاشة الوجود، الله وصلته بالعالم** ...إلخ[8]، هي الموضوعات الأهم في مؤلفات مفكريها فيما بعد، وكذلك غدت عواطف الفرد ومشاكله الوجودية والسيكولوجية هي الموضوعات المفضلة للوجوديين والأقرب إلى قرّاء هؤلاء الفلاسفة الجدد.

يتمرد الوجوديون عادةً على الوضع القائم في مجالات كثيرة، في اللاهوت والسياسة والأخلاق والأدب، ويناضلون ضد السلطات التي يقبلها الناس وضد الشرائع التقليدية، حتى الوجوديون المسيحيون نادراً ما يكونوا

معتدلين، ونجد في مقدمتهم "كيركغارد"، والذي يتوج هو أيضا حياته بهجوم مرير على الوضع الكنسي القائم في الدنمارك، حيث الفردانية المتطرفة التي تنادي بها وجوديته تحيل إلى صعوبة الاتصال مع المتعالي/الله، ذلك الإله الذي قضى عمره وهو يعاني الخوف منه بسبب الخطيئة التي ارتكبها أبوه أو الخطيئة الأصلية بالمفهوم المسيحي[9]، ثم إن الله أياً كان تصورنا له، ليس موضوعاً يوجد داخل العالم على نحو ما توجد الأشياء، فالقول بأن الله موجود، لا يمكن أن يعني أن هناك احتمالاً للالتقاء به مصادفة في العالم على نحو ما يلتقي المرء مصادفة بحيوان أو جماد ما، ولقد اختار "كيركغارد" الألم كوسيلة أصيلة تضمن الالتقاء الحقيقي بالله، ويختار "كيركغارد النبي "إبراهيم" مثالا قويا على ذلك النوع من المؤمنين الحقيقيين والنادرين بتجربته المأساوية عندما امتحنه الله بذبح أبنه "إسحاق"، وعليه فليس من وسيلة أخرى للمؤمن للاتصال بالله سوى بالعزلة الكاملة أمامه ضمن حياة تراجيدية، أي بوصفه "**بطلاً مأساوياً**"[10]، لذلك فالإيمان في حقيقته هو قفزة ومخاطرة تستوجب الاعتراف بالخطيئة والذنب والارتماء في المجهول الإلهي بوصفه الحقيقة الوحيدة، فيصبح اليقين عند "كيركغارد" في اللامعقول[11]، وعليه يصبح الإيمان مسألة شخصية بحتة، قرارا شخصيا وليس انتماءاً لدين معين وجماعة معينة، وفي الأخير نجد الإله بصورته الحقيقية والنهائية يُصنع من رُهاب الخطيئة، وتصبح عبادته مستورة في الذات، في الصمت الملازم لهذه العبادة الخائفة، في المرض حتى الموت والفزع حتى اليأس كما حصل للنبي أيوب[12]، وفي الأخير فإننا لا نستطيع وصف هذه الوجودية التي تدعي أنها تحتفظ بنوع ما من الإيمان، **بأنها ليست سوى إلحاد مغلّف في شكل صوفي مرعب ولا منطقي.**

يشارك "كيركغارد" في هذا الإغراق في الأسطوري الفيلسوف "كارل ياسبرس" (1883–1969) وهو أحد أقطاب الوجودية المؤمنة، من جهة إيمانه بالمفارق/المتعالي وإيمانه بالعناية الإلهية ودعوته إلى الطقوس، وهو الوحيد الذي ارتضى تسمية فلسفته بالوجودية المسيحية مع أن المسيحية دعوة للأخلاق لا لوضع العقائد، وإيمان بالروح لا تبعية للتاريخ، ودعوة للتأمل الذي يمحي أمامه كل سرّ، ويعترف "ياسبرس" في كتابه **نيتشه والمسيحية** 1946 بأن "نيتشه" الذي انتهى إلى العدمية أقرب إلى الإيمان منه، لأن إيمان "ياسبرس" تقليدي (إيمان الآباء والأجداد)، إيمان إنتماء، أقرب إلى الوثنية من إيمان نيتشه، وإن كان رفضا"[13]، وياسبرس الذي يتكلم عن العلو الشامل das umgreifen والذي لا يسميه حتى بالله، ولكنه يتخذ شكلا معقدا ومذبذبا، فهذا "الشامل، عندما يُنظر إليه وكأنه الوجود نفسه، يأخذ اسم العلو (الله)، أو العالم، وعندما يُنظر إليه كما نكون نحن أنفسنا، يُدعى الذات الحيوية، والشعور بصفة عامة، والفكر، والوجود الماهوي"[14]، وحين يصف طريقة الاتصال بهذا الشامل، فهي لا تتم إلاَ بالوعي المطلق بالموت –في مقابل الإحساس بالذنب عند كيركغارد–، إن الوعي بهذا الحائط الذي تتحطم عنده جميع إمكانياتنا، الوعي المطلق والدائم بالموت، هو ما يجعلنا نتحمل الإخفاق الناتج عن هذا الوعي بشجاعة، هذا هو الذي يجلّي لنا هذه الصلة بالمحيط/الشامل/العلو الشامل/الله[15]، والحقيقة أن تجربة الاتصال بالله بهكذا طريقة، نبوئية أكثر منها خبرة وجودية، بالنظر لصعوبة الامتلاك الدائم لتلك الوسيلة (الوعي المطلق بالموت).

نأتي للجانب الذي يوصف غالبا بالوجودية الملحدة، والذي يمثله "مارتن هايدغر" (1889–1976) في ألمانيا و"جان بول سارتر" (1905–1980) في فرنسا[16]، على الرغم من بعض الاختلافات بينهما، إلا أنهما يشتركان في انتمائهما إلى "إدموند هسرل" (1859–1938) صاحب المنهج الفينومينولوجي، وأكثر ما يهمنا في منهجه هو القاعدة الأولى: **تعليق الحكم** أو وضع موضوع ما **بين قوسين**، أي عدم الحكم على الموضوع ووضعه خارج

الدائرة، فلقد خصص "هوسرل" لموضوع الله فقرة كاملة في الجزء الأول من كتابه **الأفكار** بعنوان "**تعالي الله خارج الدائرة**"، **ويقول في آخرها:** "ونحن نوسّع استثناءنا الظاهر يأتي ليشمل هذا المطلق والمفارق. وما ظللنا نريد لهذا المجال أن يكون مجال الوعي الخالص ذاته فلابد أن نُبقي على (هذا المتعالي الإلهي) معزولا عن مجال البحث الذي هو بصدد التكوين الحديث"[17]. فالله معرفيا موضوع لا نستطيع الحكم عليه لخلوه من الشروط التي يجب توفرها في الظواهر، ولكن ما إن يغيب الله عن الفضاء المعرفي لخروجه من الدائرة، حتى يعاد بناؤه على المستوى الشعوري الوجداني[18]، ويصبح الله إذا **نزعة/توجه/حاجة**، ونجد أن هذا الوضعية الجديدة للإله (خارج الدائرة) تتضخم تدريجيا لتصل إلى حالة السكوت التام بدل تعليق الحكم عند "هايدغر"، والنكران التام عند "سارتر".

بدأ "هيدغر" بدراسة تاريخ الفلسفة الغربية منذ الإغريق، حيث رأى أنها أخطأت موضوعها. ذلك أنَّها بدلاً من التفكُّر في "**الوجود**" **(être/Sein)**، أي في **الكينونة** بوصفها الوجود المحض، أو الوجود **الأصيل/الحقيقي**، انصرف اهتمامُها إلى مجموع الكائنات/الموجودات التي يتجلَّى فيها الكون، فيقول: " إن السؤال المذكور (الكينونة) قد ذهب اليوم في النسيان""[19]. إن هذا النسيان وهذا الغياب الدائم للكون يثيران حالة من القلق ومن فراغ المعنى. بل إن هذا النسيان للكون منذ الفلسفة اليونانية هو التاريخ الحقيقي للفكر الغربي، إذن لا بُدّ أولاً من تفكيك تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة لضمان عودة الكينونة. لكن هذه الكينونة لا تُدرَك إلاَّ بما يحوز فهما حقيقيا لمعنى "كينونة الكائنات"، وأقرب الكائنات إلى إدراك ما يمكن إدراكه من الكينونة إنَّما هو الإنسان بما هو في حقيقته "**حضور الكينونة**" **Dasein**، لذلك أخذ هيدغر بتحليل هذا الـ Dasein تحليلاً أطلق عليه تسمية "الأونطولوجيا الأساسية"، مترقبًا أن يقوده هذا التحليل إلى إدراك الكينونة بذاتها، لذلك يرفض هيدغر تسمية فلسفته بالوجودية وإنما يسميها **بفلسفة الوجود**[20]. يسعى فكر "هيدغر" منذ البداية إلى محاولة تجاوز الميتافيزيقا الغربية، والتي هي ميتافيزيقا الغياب والنسيان كما رأينا، إلى عالم تكون فيه **الكينونة المستنيرة** والحاضرة دائما هي قوامه وجوهره، ويتماهى هذا الحضور مع مفهوم **الحقيقة** عند "هيدغر"، ومهمة الإنسان فيه الإصغاء بخشوع لصوت هذا الوجود الحقيقي، ويتميز هذا الوجود الحقيقي بالاحتجاب والظهور المتعاقبين والمتكررين، بل هو اختفاء في العموم " إذ تقوم الماهية الأصيلة للحقيقة دائما وأبدا، في الظلام الذي يلف أصلها ويغمره "[21]، ومهمة الإنسان الأصيلة هي تتبّع هذا الظهور للكينونة الحقيقية بكل جلال وتقديس، ولكن هذه المهمة التي توكل للإنسان، هل تناسبه فعلا؟.

بما أن ماهية الإنسان هي الموت في نظر "هيدغر"، وهو كائن **عارض / ممكن**، يمثل انفتاحا عارضا في الوجود العبثي، فلا توجد مهمة أجدر به من الإنصات إلى نداء الوجود الحقيقي (الكينونة)، الإنصات لتكشُّفات الوجود النادرة، إنها مهمة تستبعد كل حكم قيمي، "فحين يكشف "هيدغر" للإنسان حقيقة وجوده، لا ينير له أي طريق يجب اتّباعه، لأنه لا يوجد مثل هذا الطريق، لا يرشده إلى أي أخلاق يجب الاقتداء بها"[22]، ذلك أن الإنسان في عمق أعماقه محروم من الغاية ومن الهدف.

في سياق هذا الفكر، أين يمكن أن تقع فكرةُ الله؟. الحقيقة أن مفهوم الله في فلسفة "هيدغر" يبدو تفكُّرا متردّدا وغير واضح في فلسفة تحدَّدت في الأصل بكونها تفكُّرًا في الكون/الكينونة، حيث يبقى الله خارج الدائرة، ويبقى التفكر في الكينونة هو الأهم، الإنصات لصوت الكينونة هي مهمة الإنسان، بصفته حارس الوجود، فلا يبحث سؤال الكينونة عن أي مفهوم عن الله أو الآلهة، بل يحاول أن يمهّد لما يمكن أن ندعوه "تجربة الألوهة"، يحاول

أن ينشئ بسؤال الكينونة صلة وفضاءا ممهدا فقط، وعليه تنشأ صلة ممكنة مع الألوهة كتجربة خاصة/ذاتية/جوانية. إنها تجربة ممتلئة بالدهشة والرعب والقداسة والنعمة والابتهاج، بعيدا عن كل تلك المفاهيم والمصطلحات التقنية والتي تفسد هذه التجربة وتلوثها الحقيقة[23]. في الحقيقة يبدو موقف "هيدغر" من الكينونة الحقيقية كثير الشبه بموقف المسيحيين المؤمنين تجاه إلههم، فكما ينتظر هؤلاء المؤمنون ظهور إلههم وملكوته الحقيقي والأخير، فإن "هيدغر" ينتظر هو أيضا ذلك التجلي الأخير للكينونة والحقيقة، وكما أنَّ المؤمن لا يعرف الله إلاَّ من خلال أفعاله وتجلّياته، كذلك فإن "هيدغر" لا يعرف الكينونة إلاَّ من خلال تجلّياتها في الكائنات، وخصوصًا في الكائن الإنساني الذي يدعوه: "راعي الكون"[24]، ونعلم يقينا أن "هيدجر نفسه يرفض أن توصف فلسفته بالإلحاد، وينكر هذه الكلمة الفظيعة كل الإنكار، بل إنه ليصرِّح في بعض أحاديثه بأن فكره يهيئ «بُعد القداسة» الذي يجب أن يسبق كل حديث عن الله أو عن الدين"[25]، مع ذلك تظل فلسفته الدينية ونظرته للإله ملوثة بالأزمة التي وصل إليها اللاهوت المعاصر، حيث أصبح يسمى "لاهوت موت الإله" أو "لاهوت العبث" الذي واصل لغته الدينية المليئة بالصور والاستعارات والتشبيهات اللاهوتية والدينية، دون أن يجرؤ على أن يتكلم عن الله أو يحاول تبريره[26]، وذلك جراء الأزمة الحقيقية التي أصيب بها اللاهوت المعاصر بعامة بعد انتصار فلسفة موت الإله النيتشوية، ومع أن "هيدغر" يرفض تهمة الإلحاد ويصف نفسه بـ"اللاهوتي المسيحي"[27]، إلا أن إلهه يبقى رغم ذلك محجوبا ومختفيا عنه مثل حقيقة الكينونة، وتتحول فلسفة "هيدغر" برمتها إلى **نزعة خلاصية**، تنتظر أمرا ما في الأفق، معجزة، مخلّصا ما ينتشل الكائن من هذا العالم الفاقد للمعنى.

أخيرا، حيث ومُحبطاً من التطور العلمي والتقني الكاسح الذي شهدته أوروبا منذ بداية عصرها الحديث، والذي ومن جهة أخرى يمثل تقهقر وانحدار التاريخ كله وابتعاده عن الحقيقة الأولى وعن الكشف الأول والأصيل للكينونة، يعلن "هيدغر" في عام 1966 في مقابلة (ستنشر بعد موته) مع المجلة الألمانية الشهيرة Der Spiegel بالقول: "**إله فقط بإمكانه أن ينقذنا**"[28]، بهذه العبارة الملغّزة يُفصح "هيدغر" عن أعمق مواقفه الدينية غموضا، وهي ذلك **الرجاء** الدائم الذي يضمنه **بُعد القداسة** بدون أي مقدس حقيقي، ما يمكن أن نسميه **لاهوت بدون إله**، والذي بقي كعزاء أخير لإنسان العالم المعاصر بعد موت الإله كقيمة ومصدر للمعنى، وعجز كل وعود الحداثة الغربية عن أن تقدم أي عزاء لذلك الإنسان.

نأتي الآن إلى "سارتر" الذي يمثل الوجودية الفرنسية، والملحدة منها بالخصوص، حيث يعتقد أنه إذا كانت الوجودية تنطلق من مبدأ أن **الوجود يسبق الماهية**[29]، وهى كذلك بالفعل، فإنه من الأنسب منطقيا أن تكون الوجودية ملحدة، لأن هذه الفكرة، فكرة أن الوجود يسبق الماهية تتطلب الإلحاد، فهو يعارض تصور القرن السابع عشر لوجود الله الذي كان تصورا ضروريا في اعتبار أن ماهية الإنسان تسبق وجوده، لأن ماهية الإنسان يحددها الله الخالق سابقا قبل أن يخلق الإنسان، وحيث إن صانع السّكين مثلا يصنع سكينه تمثلا بصورة مسبقة ترسبت في عقله عن هذه السكين، وسوف تصبح هذه الصورة القبلية ماهية عامة يصنع على قالبها كل سكين لاحقة " وهكذا الله فإنه يخلق كل فرد طبقا لفكرة مسبقة عن هذا الفرد"[30]، ثم إن "سارتر" يشير إلى أن فكرة (الماهية سابقة عن الوجود) ظلّت مسيطرة حتى عند ملاحدة القرن 18 الذين قضوا على فكرة الله، ولكن ظلوا يعتقدون بماهية عامة يشترك فيها البشر، وهذا ما يجعلها سابقة/ مثل قالب نموذجي، أي مفهوم عام يجب أن يكون عليه البشر، ولما كانت الوجودية الملحدة ترفض وجود الله، فإنها تقر بمبدأ (**الوجود يسبق الماهية**)، الإنسان **يوجد أولا، ثم يكون** ما يريده وما يختاره هو، لا ما تفرضه طبيعة سابقة عليه أو تختاره قوة خارجية، وعليه يصبح

الإنسان مشروعا إلى الأمام، انفتاحا في الوجود على كل الاحتمالات، يقول "سارتر" بصدد هذا: "أما الوجودية الملحدة التي أمثلها بنفسي، فهي أكثر انسجاما وأكثر منطقية فهي تعتقد انه إذ جاز أن نعتقد أن الله ليس موجودا فإنه من المحتم أن نعتقد على الأقل بوجود كائن موجود قبل أن يعرف ضمن أية فكرة مجردة أو في وهم أي خالق وهذا الكائن هو الإنسان"[31]، وهنا يصبح عدم وجود الله مسلمة لا يتوقف "سارتر" بالتمحيص عندها كثيرا، حيث يصبح الإنسان خالق وجوده وصانع نفسه وعالمه، لأن الله ليس موجودا، وأن نبني هذه الحقيقة المصيرية من خلال مسلمة غير شائعة أو غير عامة، هو ذروة الاتجاه الوجودي الملحد، فما الذي يجعلنا نرجح فكرة وجود الله أكثر من فكرة عدم وجوده؟.

إن القول بوجود الله يجعلنا نكذب على أنفسنا في هذا الفرض، حيث تصبح هذه الفكرة عامل تشويه للرؤية الحقيقية التي يجب أن نرى بها أنفسنا، تجعلنا نتحاشى المسؤولية الكلية عن كل فعل، المسؤولية عن العالم والتاريخ، المسؤولية عن الحاضر والمستقبل، والأهم المسؤولية عن ما سيكونه الإنسان نفسه، إذ إن الإنسان يصبح هنا من غير صورة قبلية (ماهية)، مشروعا، انبثاقا من العدم، تحركا مفاجئا في الوجود يسير بلا خطة مسبقة، أي أنه باختصار يختار نفسه. إذاً يصبح غياب الله مصدر الحرية المطلقة التي يحوزها الإنسان أخيرا، وهذه الحرية المرعبة في الحقيقة – التي تجعلني مسؤولا عن كل شيء، حتى عن الآخرين– هي جوهر الإنسان. فإذا كان الله غير موجود فإننا لا نجد أمامنا قيما تسير تصرفاتنا، فالإنسان مضطر أن يكون حرا وقد حُكم عليه بالحرية[32]، وهنا ينزع سارتر الحرية المطلقة من الإله الكلاسيكي القديم ليضعها في يد الإنسان لأنه محكوم عليه بأن يكون حرا، وهذه الحرية المطلقة في غنى عن إله يُحرجها، إله لا حاجة له، بل إن وجوده يعقد الأمور ويفسدها.

يبدو أن هذه المسؤولية العظيمة والحرية المطلقة هي في الحقيقة سبب كبير لتعاسة الإنسان، إذ تصرّ الوجودية السارترية على هذا الوجه المأساوي للوجود الإنساني، حيث يجد الإنسان نفسه مُهمَلا في الوجود بدون عون أو قوة تساعده، ولن تساعده فرضية **العناية الإلهية** لأن مصدرها والذي هو الله لا يوجد أصلا، ولا نجد مُعبّرا عن هذا الإحساس أفضل من **غوتس** بطل مسرحية "سارتر" **الشيطان والرب الطيب** التي كتبها في العام 1951، حيث يقول: "كان دعائي من أجل أن أحصل على إشارة، أرسلت إلى السماء رسائلي، ولم يصلني أي جواب .... في كل لحظة، أسأل نفسي ماذا أكون أنا في نظر الرب؟ أنا أعرف الجواب الآن، لاشيء. الرب لا يراني، الرب لا يسمعني، الرب لا يعرفني. هل ترى هذا الفراغ؟ هذا الفراغ هو الرب. هل ترى فتحة الباب؟ أنا أقول لك: هي الرب. هل ترى هذه الحفرة في الأرض؟ هذه الحفرة هي الرب. الصمت هو الرب. اللاوجود هو الرب، **التخلي عن البشر هو الرب**. ما كان، هو أنا وحدي، أنا وحدي (بنفسي) اخترت الشر واخترعت الخير. أنا كنت شريرا وكذلك صنعت المعجزات (الخيّرة). أنا بنفسي، أتهم نفسي وأنا بنفسي أستطيع أن أطلق حكم البراءة على نفسي، أنا الإنسان. **إذا كان الرب موجودا، فإن الإنسان هو لاشيء**"[33].

يشارك الأدب الوجودي في الترويج لهذا الاتجاه، بل إن الوجودية لم تعرف هذا الانتشار في الحياة الأوروبية خاصة بعد الحربين إلا بفضل مسرحيات سارتر وقصصه، حيث استخدم الأدب لنشر أفكاره الوجودية الملحدة المسرفة في اللاّمعقول، فعلى غرار مؤلفه الفلسفي المعقّد نوعا ما **الكينونة والعدم** الذي أخرجه سنة (1943م)، والذي خاطب فيه المختصين بشؤون الفلسفة، فإننا نجد له مسرحيات وروايات عديدة منها: رواية **الغثيان** 1938، ورواية **سبل الحرية** في ثلاث أجزاء، ومسرحية **المومس الفاضلة** 1948، ومسرحية **موتي بــلا دفن** 1946،

ومسرحية **الذباب** 1943 وهي من أشهر مسرحياته، ومسرحية **الأيدي القذرة** 1948. كل هذه الأعمال الأدبية تمثل المبادئ الوجودية السارترية بوضوح، فهي تمثل الحرية، والمسؤولية، وتمثل الفشل والهزيمة الدائمة للوجود البشري في العالم، كما أنها تمثل باختصار كائنا بلا إيمان أو عقيدة، كائنا بلا عائلة، كائنا بلا هدف[34].

2- أشكال الوجود عند "سارتر":

عندما يحاول "سارتر" بناء أنطولوجيا فينومينولوجية كما عنوَن مؤلفه المهم **(الكينونة والعدم:** بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية) 1927، فإنه يخلص إلى تمييز نوعين من الوجود: **الوعي**، و**موضوعات الوعي**، وهي ما يلي:

2-1- الكينونة في ذاتها L'être-en-soi:

والتي تمثل موضوعات الوعي، ولأنه من باب التراتب الزمني الوجودي الذي يجعل الكينونة في ذاتها سابقة على وجود الوعي، سنبدأ بتحليلها أولا، وهي تظهر في البداية على أنها "مجموع الواقع، أو الوجود المباشر"[35]، هذا الوجود الممتلئ أمامنا والذي يظهر منغلقا عنا في انكفاء عميق مع نفسه بحيث " هو وجود مصمت **Opaque** بالنسبة إلى نفسه، لأنه ممتلئ بنفسه، دون أن يكون فيه داخل يمكن أن يجعله في مقابل خارج على صورة شعور، أو حكم أو قانون، وليس في هذا الوجود سر، وهو وجود متكتل **Massif**، جوّانية **Immanence** لا يمكنها أن تتحقق، وتأكيد لا يمكنه أن يتأكد، ونشاط لا يمكنه أن يفعل، ولما كان متعجّنا في ذاته، فإنه ما هو عليه، ولا شيء أكثر من ذلك[36]، وإذا أردنا مثالا فلنلاحظ الحجر، فهو ما هو عليه، ولما كان هو ما هو عليه ولا شيء أزيد من هذا، فإن كينونته تتطابق دائما مع نفسها، بحيث لا يوجد تنافر أو اختلاف يهدد انسجام هذه الكينونة. إذا **تظهر** هذه الكينونة " قائمة هناك، لا شك فيها، جامدة، متكتلة وكثيفة، لا يعتورها أي فراغ، ولا تحتمل أي مسافة بينها وبين ذاتها (لأنها هي ذاتها)، فهي ملاء مطلق خال من الوعي"[37]. كل هذه الصفات تحوزها هذه الكينونة المتميزة عن الوعي من خلال ما يجد الوعي نفسه فيه من الإطباق المطلق الذي تمارسه (الكينونة في ذاتها) عليه، وحاول سارتر أن يترجم هذا الاكتشاف لهذه الكينونة في روايته المبكرة **الغثيان La Nausée** سنة 1938، حيث يجسد الغثيان التجربة الوجودية التي عايشها سارتر لدى اكتشافه الكينونة في ذاتها، وهو في الحقيقة اكتشاف لـ" واقعة عدم **وجود إله** يقدم تبريرا نهائيا للعالم، وهو السبب الأساسي لغثيان روكنتان (بطل الرواية)"[38]، ومن ثمة يظهر هذا الكون/العالم/–الكينونة في ذاتها– **عرضياً ولا معقولاً**.

ويحاول سارتر تفنيد نظرية الخلق التي تشوش على فهم الكينونة في ذاتها بنقد مفهوم **الخلق من عدم Création ex nihilo**، وذلك من خلال نزع الخلفية الزّمنية عن تكوين الكينونة في ذاتها، أي من خلال منع أي علاقة لهذه الكينونة مع كينونة أخرى[39]، ذلك لأن الكينونة في ذاتها تتمتع بهذا التّعجّن والانغلاق على نفسها بحيث لا توجد أي علاقة داخلها لانعدام الانقسام الداخلي أصلا، فينفي هذا الوجود فرضية الخلق التي تعني حمل المخلوق لمعالم **الذاتية الخالقة**، لأن الذات الخالقة لا تستطيع خلق ما هو **موضوعي** عنها، فيصبح المخلوق هنا لأجل الخالق وفي مقابله دائما، وهذا ما ينفي عنه صفة أن يكون مخلوقا –الذي يعني انفصاله عن خالقه–، حيث ليكون الخلق حقيقيا يجب أن ينفصل المخلوق بنفسه عن خالقه لتصدق عليه تسمية المخلوق، ويغلق على نفسه ويتخذ الوجود الخاص به (مثل الكتاب بالنسبة لمؤلفه)[40]، أي يصبح كينونة في ذاتها، ولكنها هنا لا تستطيع امتلاك نفسها بنفسها لتُسمى وجودا أصلا في ظلّ وجود خالق، أي أن وجود خالق يستحيل معه القول بمخلوق منفصل وموضوعي عنه لعجز **الذاتية الإلهية** – وأي ذاتية أخرى – أن تخلق **موضوعية** – والتي هي صفة

المخلوق الأصلية-. فحين نقر بوجود إله، فإذن لن يكون العالم سوى **بعض/جزء** من هذا الإله، أي سيصل هذا العالم إمداد مستمر من خالقه بلا حد، ونسبة الخلق المستمر **Création continuée** لله تجعل المخلوق غير متميز عن الخالق على الإطلاق، بل "يجعله يذوب فيه....يضمحل في الذاتية الإلهية"[41]، وعليه نكون هنا أمام النتيجة التالية: **إذا وجد إله، يستحيل وجود خلق أو إرادة خلق نابعة منه،** لأن المخلوق شرطه أن يكون موضوعيا، والإله ذاتية يستحيل عليها إيجاد ما يسمى مخلوقا موضوعيا منفصلا عنها.

إذا وسط هذه الكينونة المعتمة والمنغلقة على نفسها التي يكونها العالم، كيف يكون الإنسان صاحب الحرية والإمكانية الدائمة، كيف يمكن أن يوجد كائن/مشروع متوتر ينخر هذه العتمة وينيرها؟.

2-2- الكينونة لذاتها L'être-pour-soi:

الكينونة لذاتها هي الوعي نفسه، وهي أقرب إلى مشروع وجود منه إلى الوجود المكتمل الثابت، لأنها متغيرة، قوامها النّزوع المستمر نحو المستقبل، والتنصل المستمر من الماضي. فهي كينونة لها في كل لحظة حالة غير حالة اللحظة السابقة، على خلاف الأشياء المادية ذات الذاتية الثابتة، تحاول في كل لحظة بناء ذاتها لأنها لا تحوز ماهية معينة، بل هي وجود مفتوح مُطالَب بتحديد نفسه في كل لحظة، ولهذا فنحن لا نستطيع أن نملك كينونتنا كما نملك شيئا"[42]، أي لا نستطيع التحديد العام والثابت لذاتنا، فنظل نعدو وراء ذواتنا ولا نستطيع اللحاق بها، لأنها تفلت منا كل مرة، لذلك وجودنا هو أن **نكون وراء أنفسنا دائما،** فهي محاولة دائمة ودؤوبة **للتطابق مع ذواتنا** في مطاردة أبدية، وتبدأ هذه المطاردة منذ اللحظة التي يميز الشعور/الوعي نفسه فيها عن الكينونة في ذاتها، بحيث يجد نفسه دائما في حالة تمييز وفصل عن الكينونة في ذاتها، إذ "بواسطة **النفي الأصلي** تؤسس الكينونة لذاتها نفسها على أنها ليست الشيء"[43]، فعندما أشير مثلا إلى (هذا الكرسي) فأنا أحدد ذاتي في تلك اللحظة بأنني **لست** (هذا الكرسي)، وكذلك لأن الوعي لا يقف من العالم موقف المعرفة فحسب، بل هو يغير في مادته وتكوينه من خلال الغاية والرغبة والفعل، بأن ينفصل الوعي عن الحاضر وينفيه قبليا ليرغب ويريد، وعليه فإن " الانفصال عن الكائن بالفعل ونفيه في كل تحرك للوعي هو ما يحيل إلى الفعل"[44]، فالوجود الإنساني يصبح دائما وفي كل لحظة **عدم حصول/عدم تحقق،** فيضطر الوعي دائما إلى تجاوز هذه الحالة باستمرار، أي أنه إلى جانب انفصال الوعي عن الأشياء **ليكون.** كذلك فإن الوعي ليحضر أمام ذاته وليعرف ذاته، يجب توفر مسافة بينه وبين ذاته، أي توفر مسافة بين العارف والمعروف، هذا النقص/الفجوة هو ما يسميه سارتر **(العدم)،** إنه مرض في الوجود، شرخ وثقب دائم، مصدره الوعي/الكينونة لذاتها، مرض ونقص يضمن الحرية الدائمة والانفتاح اللامحدود للوعي، وهكذا يقرر سارتر أن الإنسان ثغرة في الكينونة في ذاتها، أو تصدع في حائط الوجود العام، **إنه مصدر العدم في العالم**[45]، لأنه هو الذي يسبب انعدام التجانس في نسيج الكون.

في خضم هذا الفشل الدائم للتطابق مع ذواتنا، للاستقرار، لمحاولتنا دائما أن نكون **(لـ)** ذاتنا، لإيجاد الأمن جراء القلق الوجودي بسبب هشاشة وجودنا الذي هو **(عدم دائم يبحث عن وجود)،** يحاول الوعي أن يكتسب صلابة وثبات الكينونة في ذاتها، صلابة الحجر والصخر، ولكنه وللأسف لن يكون وعيا إن كان موضوعا[46]، وهنا نقف أمام موقف ساخر، بحيث تظهر حرية الوعي وعدم استقراره، أي ملاشاته لذاته و**تجاوزه الدائم لذاته،** حيث تظهر على أنها تشكل قوة الإنسان وتفرده في العالم ، وكذلك تظهر في نفس الوقت على أنها نقطة ضعفه وهشاشته وعدم استقراره الأبديين، فالكينونة لذاتها تريد اكتساب صفات الكينونة في ذاتها بدون أن تفقد صفاتها ككينونة لذاتها، أي أنها تريد أن **تكون** مع **الوعي** الدائم بكينونتها، وهذا **مستحيل،** لذلك الإنسان يظل طوال حياته

يعاني القلق والملل وعبث وجوده كعاطفة تفشل دائما، ثم عاطفة أخرى ففشل وهكذا، لذلك يصف سارتر الإنسان بأنه " شغف لا جدوى منه"[47].

من المهم هنا أن نشير إلى أن محاولة التطابق مع الذات التي تسعى إليها الكينونة لذاتها والتي هي فشل دائم – بل جوهر الكينونة لذاتها هذا الفشل الدائم في التطابق مع ذاتها– لا تتوفر إلا في صورة **الإله الكلاسيكي**، من حيث هو حرية مطلقة وإرادة لا حد لاختياراتها، وفي ذات الوقت ذو علم كلي شامل وثابت من الأزل إلى الأبد، أي أن الكينونة لذاتها تريد أن تحوز صفات الله، تريد أن تكون بصفة دائمة وعلى وعي دائم بكينونتها، أي أنها تريد أن تكون ذلك "الذي تدعوه الأديان: الله"[48]، ولما كان هذا التصور أمرا غير ممكن، لأننا أوضحنا سلفا أن التجاوز والتعالي الوحيد الذي تمارسه الكينونة لذاتها هو في محاولة التطابق الدائم مع ذاتها، ومحاولة رأب الصدع والفراغ بينها وبين ذاتها، وحتى هذه المحاولة تبوء بالفشل الدائم، فإنه يصير مفهوم الله دخيلا على الواقع الإنساني، وغائبا عن كل التجاذبات التي تجذب الوعي، أي نشازا بالنسبة للمكون الوجودي الذي حصَّلناه سلفا.

3- الفردانية المتطرفة، أو "عندما يصبح الفرد ضد المطلق":

غالبا ما يرمز إلى الجماعية/الشمولية **collectivism** كنقيض للفردانية **Individualism** والجماعية تشدد على أن قيم وأهداف المجتمع والدولة يجب أن تأخذ حقها قبل حق الفرد، هذا بالمعنى العام، ولكنه في "علم الوجود **Ontnlogie** يطلق على القول بأن الوجود الحقيقي للأفراد الجزئية وليس للكليات العامة"[49]، أي أن الفرد هو الموجود الحقيقي وليس الأنظمة الشمولية والكليانية التي تعامله كقطعة من الأحجية، أو كقطعة من الآلة العملاقة (النظام الكلي)، لذلك كان اكتشاف واقعة الفرد أحد انتصارات ومكتسبات الحداثة، ويأتي "كركيغارد" كما رأينا سابقا، مبشرا قويا بالفردانية على الضد من مذهب **فريدريك هيغل** (1770–1831) ذلك الفيلسوف العقلاني الموضوعي، والذي يرجع الفرد بكل خصوصياته إلى الكل أو الكل الموضوعي، بحيث إن النظام الكلي هو الحقيقة، وفي سيره العام يعمل الأفراد في سبيل الهدف العام لهذا النظام، وعن هذا الصراع بين النزعتين يقول عبد "الرحمن بدوي": " لقد كان الفكر الحديث صراعا بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأول من الثاني ، صراعا يبلغ أوجه في المثالية الألمانية، التي كاد أن يتم على يديها هذا التحرر، ولكنها بدلا من تأكيد **الذات المفردة**، استبدلت بها ذاتا كلية أسمتها **الأنا المطلق**، أو الروح الكلية، كما في فلسفة **هيغل**، ثم سار **كيركغارد** خطوة أخرى في هذا السبيل ولكن نحو توكيد الذات المفردة، تلاه **نيتشه** فتقدم في طريق الذاتية المفردة بسرعة أكبر" [50].

علينا أن نذهب إلى أقصى الحدود لنسأل سؤالا مثل: أيهما أكثر وجودية (الوجودية الإلحادية أم الوجودية الإيمانية) ؟، فيكون من الأنسب لنا أن نحدد المعيار الذي نقيس على أساسه نسبة الوجودية في كل منهما، علما أن هذا المعيار لابد أن يكون تعبيرا جوهريا عن صميم ماهية الفلسفة الوجودية وفى خضم تنوع علاقات الذات مع كينونات أخرى داخل الوجودية لا يكاد يكون هناك اختلاف على أن القضية الأساسية في الفلسفة الوجودية هي تحرير الإنسان الفرد من كافة أشكال استلاب تلك الفردية. إنها قضية **الفردانية** والحفاظ على الفرد من سطوة وسيطرة الحشد سواء كان ذلك الحشد هو المجتمع أو أعرافه أو كتلة الجماهير أو القيم الجاهزة أو الأديان أو سائر العموميات، وكل ما من شأنه طمس الفرد وإفقاده حرية الاختيار ومسئولية هذا الاختيار، وطالما أن قررنا مفهوم الفردانية معيارا للفصل داخل المذهب الوجودي **نجد** أن "سارتر يسير بمقولة الفردانية المحورية في الفلسفة الوجودية إلى منتهاها..إلى الهجر والإلحاد .. الإنسان وحيد تماما ومهجور في هذا الكون، لا إله يقيم معه شيئا من التواصل"[51]، ثم إن التجاوز والتعالي الذي نجده عند (كيركغارد) و(كارل ياسبرس) كممثلين عن الوجودية

الإيمانية هو علو وتجاوز زائف، دخيل ومناقض للفردانية الحقيقية، هذا إلى جانب الدين أيضا كخطاب ونظام حياة، فعندما يأخذ الدين شكلا من أشكال القيم الجاهزة والعموميات السائدة ويتسرب في العقل الجمعي ومجتمع الجماهير كتعليمات وأوامر، يكون له دور كبير وفعال في سلب إرادة وحرية الفرد والقضاء على اختياره الحر ومسئوليته الحرة عن ذلك الاختيار، كما نرى كذلك في الدول الدينية حيث يأخذ الدين شكلا من أشكال السلطة السياسية ذو التوجه الشمولي، فعند حدوث ذلك تكون الوجودية الدينية نوعا من اللاوجودية على الإطلاق.

إن الفردانية التي لا تستطيع أن تقيم هذا التواصل مع أي إله، منشغلة بفشلها الوجودي في عدم التواصل، حيث إنه ليس من الممكن فيما يرى "سارتر" أن تقوم علاقة جوهرية فيما بين الذوات، لأن– كما سبق وقلنا – الذات/الوعي تعتمد على **السلب/النفي** الدائم في علاقاتها الخارجية لتثبيت ذاتها وتفعيل حريتها، فتصبح أي علاقة مع آخر فاشلة في النهاية، ثم لأن كل ذات إنما تنزع نحو اعتبار غيرها من الذوات مجرد موضوعات، وحتى الذات الأخرى فإنها لا تراني سوى موضوع/شيء بالنسبة لذاتيتها الفردية، بحيث إن كل ذات شعور/وعي ينظر حوله إلى موضوعات لوعيه، فكل نظرة من الآخر هي محاولة لتشييئي، لسلبي ذاتي وتفردي كوعي، عن طريق سلبي كل الموضوعات التي توجد معي[52]، كأنها معركة أبدية بين مختلف الكينونات والذوات من أجل الامتلاك بمجرد النظرة، ويفيض سارتر في هذا المبحث حين يكتشف نوعا جديدا من الكينونة يسميه **الوجود–من أجل–الآخر (L'Etre-pour-autrui)**[53]، حيث يلتقي الشخص الأشخاص الآخرين بطريقة مباشرة في حياته ولا يستطيع تجاهلهم تماما، هذا الشكل من الكينونة الجديد يمكن أن نصفها بالشعور منظورا إليه بواسطة علاقتنا مع الآخرين، أي إن الوعي يجد نفسه في حالة شعورية تختلف عن تلك التي يكون عليها حين يعي الأشياء أو **الوجود–في–ذاته**، بل إنه يجد نفسه في تفاعلات مختلفة ترتد إليه على شكل شعور يحيله هو الآخر إلى اتخاذ مواقف مختلفة. إنه لا يحس بالقرف أو يتمنى الثبات المؤقت كما كان يحدث له عند إدراكه العالم والأشياء، ولكنّه يصبح وجوداً وكينونة أخرى تماماً، كما أنه يبدأ بالرغبة والنفور وفق أسباب مختلفة تماما، وبطريقة جديدة تماما، ويفترض سارتر أن أكبر تجربة نعرفها أمام الآخرين هي تجربة **الخجل**[54]، الخجل من الذات أمام الآخرين لأنهم هم أنفسهم كينونات وحريات مثلي تنظر إلي وتطلق أحكامها علي.

يؤكد ساتر كما رأينا على أن تواجد الذوات هو تواجد عدواني ويهدف إلى تملكي في كل وقت، فالآخر هو كينونة حرة وواعية تطلق أحكامها القيمية والذوقية على كل ما عداها، وأنا كينونة في مقابلها كما هي في مقابلي، فهي تحاول تشييئي والتحكم بي بواسطة أحكامها، لذلك فإن الحياة في جوهرها هي معركة بين الذوات والحريات، معركة أبدية إذا شئنا القول، ومن خلالها يبرز الطابع العام للحياة مع الآخرين بوصفه **جحيما** حقيقيا على الأرض[55]، ولا يوجد جحيم آخر يمكن أن يهدد الكينونة السارترية أكثر من هذا الذي تعانيه جراء علاقتها بالآخر مهما كان. ويبدو أن الإحساس بالخجل الذي أشار إليه سارتر كتجربة تكشف لي ذلك الوجود المتسلط والمُحرج الذي يحوزه الآخر، هو الوجه الآخر للإحساس **بالذّنب** الذي تستشعره الذات أمام فكرة وتعاليم الإله الديني، فهو بتعاليمه وأوامره يجعلني دائما أحس بذنب وتقصير دائمين، كوني لا أحوز صفة الكمال والنقاء التي يطلبها ذاك الإله، وعليه فإن سارتر رغم استنتاجه لفشل تجربة الرغبة في كوني أنحو نحو أن أكون في مثل كمال وثبات كينونة الإله، فإنه يجعل الله **كأقوى صورة للآخر** في العالم، وضمن الآخرين الذين أنا في حرب معهم لتوكيد ذاتي وحريتي في كل لحظة، لذلك فإنه – أي الله– مرفوض كما الآخرين في كل سلب/نفي تقوم الكينونة به.

تحيل الفردانية إلى تحصيل مبدأ السقوط في هذا العالم للفرد، وعندما "نتكلم عن السقوط – وهو تعبير عزيز على هيدغر– فإنما تعني أن **الله ليس بموجود**، وأن علينا أن نستخلص لأنفسنا النتائج المترتبة عن عدم وجوده، وأن نستمر في استخلاصها حتى تمام النهاية "[56]، وعليه فالإنسان بمفرده في العالم، لقد وُجد دون إرادته، وهو مجبر على تقبُّل هذا الوجود، وهذا يحمِّله مسؤولية كبيرة ومطلقة، فإنه إلى جانب تحمله مسؤولية أي فعل يفعله، فإنه كذلك يحمل عبء العالم كلّه، وبهذا يكون مسؤولاً مسؤولية تامة عن اختياره، ليس لكونه فردًا، إنما يمتد ذلك إلى جميع الناس، وذلك لأن القرار الذي اختاره بنفسه قد اختاره لجميع الناس، لأنه باختياره لنمط معين من الوجود/القرار/الفعل، فهو يرسم تصوُّره للإنسان كما يجب أن يكون[57]، أي أنه إعلاء لقيمة هذا النوع من **القرار/الفعل/الموقف**، ويؤكد في الوقت نفسه قيمة ما يختاره، أي أنه مصدر القيمة، وأخيرا هو –ضمنا– يدعو الناس إلى الاقتداء به لذلك تظهر الأخلاق السارترية عبارة عن رهان (رهان على الإنسان وحريته).

4- الحرية المطلقة، أو "عبث الوجود وإلوهية الإنسان":

يمكننا القول إن قوام الفلسفة الوجودية –وخصوصا الوجودية السارترية– هو الحرية، حيث لم يُنظر بإسهاب لمفهوم الحرية كما حصل في فلسفة سارتر، فبعد أن كانت تعرف مدا وجزرا على مختلف العصور والمذاهب الفكرية، تصل لتتوحد مع مفهوم الإنسان ولتُؤلّه كأقصى حد في وجودية سارتر، فليست الحرية –في فلسفة سارتر– قدرة من قدرات الإنسان أو ملكة يكتسبها الإنسان، بحيث يمكننا أن نتناولها بعيدة عنه، وأن نصفها كشيء مستقل، وإنما هي في صميم وجود الإنسان، أي أنها هي والإنسان نفس المعنى، بمعنى كلاسيكي: هي جوهر الإنسان، حيث يقول سارتر: "إن ماهية الكائن البشري هي في وضع معلّق بحريته، إذ يستحيل أن نميز ما ندعوه حرية عن كينونة (الواقع الإنساني)، لا يوجد الإنسان في البداية، ثم يصبح فيما بعد لكن ليس ثمة فرق بين كينونة الإنسان وكونه حراً"[58]، وعلينا هنا أن نرتد لمفهوم (الوجود سابق للماهية)، لأن سارتر يربط هذا المفهوم بالحرية، بحيث إن من نتائج القول بأسبقية الوجود على الماهية (فكرة الحرية)، لأن الإنسان لم يكن شيئًا في بدء وجوده، ليس ماهية كما أسلفنا بل هو عدم، ملاشاة دائمة، فهو بسبب هذا التكوين الأونطولوجي يضطر في كل مرة أن يختار، وحين يختار فهو يختار ذاته، يختار ماهية ما يتمثّلها، **يكون** بالمعنى الأصح، فعندما يختار فهو يختار **أن يكون**، لا أن يبقى عدما، فهو يصمِّم ويخلق نفسه دائما، لأنه حر، بل هو الحرية ذاتها، وخلقه الدائم لنفسه يأتي من أنه يختار في كل مرة، بل هو مجبر أن يختار في كل مرة ماذا يكون، ولذلك يقول سارتر: "الإنسان محكوم عليه أن يكون حرا"[59]، لأنه في رفضه لحريته رفضه لوجوده أصلا، وحينما يقول سارتر إن الإنسان حر فإنه يعني بذلك أن الإنسان قد قُذف به إلى هذا العالم، دون أن يكون في وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذي يجد نفسه فيه، فالإنسان قد تُرك لنفسه، ووجوده قد أُودع بين يديه، وما حريته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسلوبه في الحياة، وإذن فإن الحياة الإنسانية ليست سوى اختيار للذات في كل لحظة من لحظات وجودنا. وليس ثمة رجاء في أن يتخلص الإنسان من هذه الضرورة التي قد فرضت عليه فرضا، لأن الإنسان ليس حرا في أن يتخلى عن حريته،وهنا ينشأ **القلق**[60] L'angoisse كشعور دائم، القلق الوجودي الأبدي، ذلك لأنني مجبر على تحديد ذاتي والاختيار بدون أمل في التوقف عن الاختيار، إضافة إلى انعدام المعيار الذي أختار بموجبه.

وقد يحاول الإنسان كثيرا الفرار من هذا القلق، بالهروب من الطابع المأساوي والفاجع للحرية، وذلك بالتخلي عن هذه الحرية، وكما يحدث في **الدين** مثلا، من حيث التعلق بمقولة القدر، وتصور خطة للكون تحكم مصائرنا،

والإيمان الذي نحاول به التخلص من القلق، التخلص من القرار والاختيار، وهذا ما يسميه سارتر **بسوء النية**[61] (Mauvaise foi أو Bad faith). وحتى حينما يعمد الإنسان إلى الكفّ عن كل اختيار، فإنه يحقق لنفسه ضربا من الاختيار، لأن عدم الاختيار هو في حد ذاته نوع من الاختيار. وليس في وسع أحد أن ينهض بممارسة حريتي عوضا عني، بل أنا مسئول عن نفسي، ولا سبيل على التماس أية أعذار للتخلي عن حريتي، لأن تلك الحرية هي وحدها التي تعبر عن وجودي باعتباري كائنا غريبا قد عزل في عالم لا سبيل له إلى أن يتحد به تماما، أو أن يندمج فيه اندماجا كليا.

أمام هذه الحرية المطلقة التي عزاها "ديكارت" من قبل لله، يصبح هذا الوعي الحر أيضا، حرا حرية إلهية[62]، أي أنني عندما أقول **أنني حر فأنا أنحو نحو الله**، وهذا ما يذكرنا بالأصل النيتشوي لهذه النزعة التأليهية للإنسان حيث تؤله إرادته الحرة التي يعزى إليها المقدرة على أن تخلق أيضا، فيقول **زاردشت** "نيتشه": "وهذه الإرادة هي ما أهاب بي للابتعاد عن الله وعن الآلهة، إذ لو كان هنالك آلهة لما بقي شيء يمكن خلقه"[63]، لذلك نتساءل: كيف لا يصبح الإنسان إلها وهو يحوز المقدرة على خلق فعاله وتحديد مصيره ومصير العالم؟. غير أن الحرية هنا تحيلنا إلى مفهوم **العبث** Absurdity، حيث يغدو الإنسان بلا نموذج، وبلا معايير، وعليه فإن ذاته التي هي حرية محضة تصبح مصدر الحرية، في حين ينبغي أن تكون الحرية غاية لها، لذلك فعندما لا يعني أن تكون الكينونة لذاتها غير حرية مطلقة، فإن ذلك يحيلنا إلى حقيقة استحالة وجود حرية مطلقة أخرى تزاحم حرية الكينونة لذاتها، وإلا حدَّتها أو أحسَّت **الكينونة لذاتها** بوجودها كعامل تضييق وتحديد، وهنا أيضا تبرز لنا هذه الحرية مفهوم **الهجر** Délaissement الذي يواكب الكينونة لذاتها، أي أن الإنسان يعيش واقع كونه مهجورا في هذا الكون بلا سند أو معونة خارجية، لا يجد في نفسه أو في من حوله معيارا يبني عليه قيمه، لذلك يظل الإنسان/الوعي يختار في كل مرة لعله يجد ذاته، ولا يتحقق الوعي أو يحقق ذاته كل مرة إلاّ بالدخول في **موقف** Situated[64]، فأنا حين ألتحق بحزب معين فأنا أختار لنفسي، أقرر، وكذلك فأنا أبني العالم بقراري وموقفي من حيث تأثيري في بنيته ودلالاته، وكذلك فأنا أختار للآخرين بمنح موقفي بُعدا قيمياً، من حيث إعلاء مكانة وقيمة الموضوع المختار، وعليه فإننا لا نتمكن من تصور حرية بدون موقف، إذ تتجلى الحرية فقط في موقف، ولا نستطيع أن نتصور إنسانا ليس حرا، حتى العبد في قيوده، فهو حر في إرادة أو عدم إرادة تحطيم قيوده.

لا نتورع أن ننهي مقالنا هذا نهاية مسرحية، بالرغم من التوجه الفلسفي التحليلي الذي يجب أن ينحوه، وحيث إن مهارة سارتر المسرحية تفوقت على مهارته التحليلية، وذلك من خلال تجسيد الأفكار الأونطولوجية الدقيقة والصعبة وتحويلها إلى حوارات مطولة بين شخصيات تعاني التجارب الوجودية الكبرى، وتجسد المقولات الوجودية التي ملأت فصلنا هذا كله، وحيث إن الحرية التي جهدنا في تحليلها أونطولوجيا محاولين رصد ضدّيتها مع الإلهي، تبدو صعبة قليلا لنستوعبها مفاهيميا، فإن "**أورست**" الجريء يترجمها لنا في حواره مع الإله "**جوبيتر**" كما يلي:

"**جوبيتر**: ألست مَلكك أيها الدودة الوقحة؟. من خلقك إذا؟.

أروست: *أنت، ولكن ما كان ينبغي لك أن تخلقني حرا.*

جوبيتر: *لقد أعطيتك الحرية لتخدمني.*

أورست: هذا ممكن، ولكنها ارتدّت عليك، لا حيلة لنا بها، لا أنا ولا أنت.... لستُ السيد ولا العبد يا جوبيتر. إنني حريتي! فأنت لم تكد تخلقني حتى أصبحت لا أخصك .... نحن كسفينتين، إذا التقينا انزلق أحدنا عكس

الآخر دون أن يمسّه. **أنت إله وأنا حر (...)** فجأة، انقضّت علي الحرية، فأرعدت فرائصي، وقفزت الطبيعة إلى الخلف، فلم يكن لي بعد من عمر، وأحسستني وحيدا كل الوحدة وسط عالمي الصغير التافه، كمن فقد ظله، ولم يكن شيء بعد في السماء، ولا "خير" ولا "شر" ولا أحد ليصدر إلي أوامر"[65].

علينا هنا أن نعلم أن إلحاد سارتر هو قرار ذاتي، شأن الإيمان الذي هو قرار أيضا، حيث بعيدا عن المجادلات اللاهوتية، تصبح نزعة الإلحاد موقفاً من المواقف، ولكنه موقف شجاع، بطولي، لأن الإلحاد ليس سلاما وطمأنينة، بل هو هوة مرعبة وشوك دائم، الرّضى بالهجر وتحقيق الذات، وتجنب سوء النية، حتى يتحقق المصير وإن كان مأساويا، لأنه وفي الحقيقة لن تتغير محنة الحياة ولن يزول الكرب والقلق والحصر النفسي **حتى بوجود إله**[66]، ذلك أن الإنسان لا يستطيع الهروب من نفسه ومن تكوينها المرعب الذي فصّلناه في الصفحات السابقة، لا يستطيع الهروب من الحرية والمسؤولية، لا يستطيع الهروب من العالم والناس (الكينونة لذاتها والكينونة للآخر)، سيبقى حاله نفس الحال حتى مع وجود إله، حيث إن الإنسان حقيقته هي في ذاته، أي مصدر الحقيقة في ذاته، والعالم إضافة إلى مفهوم الإله المفارق، كله ظلال ووهم يسعى لسلب الإنسان هذه الحرية، أي سلبه ذاته، ونجد مقولة السّيد "المسيح" هنا مُناسبة بشدة – ويالمفارقة– حين يقول في إنجيل متّى (16–24): [لأنه ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه].

خاتمــة:

بعد تحليلاتنا السابقة تمكنا من فهم كيف أصبحت الوجودية تمثل آخر معاقل اليأس والعدمية الأوروبية، حتى بشقها المؤمن، تمثل التعبير الأمثل والأخير على إنسان القرن العشرين وقد ضيّع الطريق إلى السماء، ولكن الاكتشاف المفجع الذي حصّله الإنسان الأوروبي جعله في المقابل يسعى لاكتساب الشجاعة لمواجهة العالم وحده، فلم يعد هناك غايات نظرية وعوالم أخرى تُبنى على أساسها القيم والأخلاق الإنسانية، ومع أن الإنسان كان يعيش عصر أفول الإله وغياب القداسة، إلا أن نفس هذا الإنسان المعاصر أصبح يتغنى باليأس. أصبح يمجد ذلك المصير المأساوي الذي يلهمه المواجهة الدائمة. المواجهة من قبل كائن أصبح في جوهره إمكانية تتحرك وتبني وتخلق بشجاعة حتى تتوقف نهائيا عن الحركة وتتلاشى في العدم.

وللإجابة عن تساؤلاتنا التي ابتدأنا بها مقالنا، فقد حصّلنا جملة من النتائج المهمة، ونحاول ترتيبها فيما يلي:

– الإلحاد الوجودي مختلف عن **الإلحاد العلمي**، حيث إن الإلحاد العلمي هو الإلحاد المؤسس على الحقائق العلمية المعترف بها من كافة العلماء بطريقة تجعل الإيمان بوجود الآلهة في صدام مع العلم لا محالة، وهو أيضا يختلف عن **الإلحاد المنطقي**، الذي يقوم على أساس أن الإيمان بالآلهة وتصديق الحكايات الدينية يتعارض مع قواعد المنطق الحتمية، أما الإلحاد الوجودي فهو **رفض لوجود الإله أو الآلهة**، فالملحد هنا يرفض وجود الآلهة من حيث المبدأ رفضا فلسفيا دفاعا عن حريته أو مصلحته أو كرامته أو سعادته في الحياة على الأرض بغضّ النظر عن الحقيقة العلمية أو المنطقية التي تدعم وجود الآلهة من عدمها.

– رأينا كيف أن الوجودية الملحدة كانت أكثر صدقا وانسجاما مع مبادئ الوجودية الأساسية (الفردانية – الحرية – الذاتية – الوجود يسبق الماهية)، وكيف أظهرت الوجودية التي تدّعي أنّها مازالت تحتفظ بنوع من الإيمان ارتباكا كبيرا وترددا في قبول حتى البداهات الأساسية التي يفترضها أي شكل من التّدين.

– وفي الأخير يصعب مجادلة هذا النوع من الإلحاد، لأنه ببساطة **إلحاد إرادي** وليس نتيجة، بداهة وليست استنتاجا، **إصرار** على عدم أن يوجد إله أصلا، إلحاد إيجابي لأنه يدافع عن الحرية والفردانية، إنه باختصار إلحاد اعتراض وليس إلحاد نفي وهدم وعدمية.

– نقد وتقييم:

– يمكن أن نلمّح إلى الخلط الكبير عند سارتر بين عدة معان للحرية، من حيث معناها كفعل ومعناها من حيث هي قيمة، كذلك فإننا لا نستطيع فهم هذا الجَبْر الذي يغلّف به سارتر الحرية، بافتراضه أننا مجبورون أن نكون أحرارا، ولعل هذا الخلط ناتج عن تذبذبه بين الحرية كمفهوم والحرية كواقعة اجتماعية.

– إن التأسيس لمفهوم الفشل أو الحماسة التي لا طائل من ورائها، بسبب التركيبة الأونطولوجية للكينونة لذاتها، قد يبعث في الإنسان المعاصر الخوف أكثر من الشجاعة، أي تلك الشجاعة التي ينادي بها سارتر (البطولة المأساوية)، ونرى أيضا في نزوع الكينونة لذاتها لتصبح (كينونة لذاتها وكينونة في ذاتها) أي النزوع إلى الإلوهية **دليلا على وجود الله أكثر منه نفيا لهذا الوجود.** إضافة إلى أننا لا نتقبل هذا النفي غير المبرر لوجود هذه التركيبة الأونطولوجية (الكينونة لذاتها والكينونة في ذاتها) هكذا بدون دليل.

– يبدو أن سارتر حين يصنف الله بوصفه آخرا قويا يهدد كينونتي وحريتي، ينسى أن تلك التجربة القوية تصبح دليلا قويا لرجاحة فكرة تأثير ذلك الإله علينا، ومنه فهو فكرة وانجذاب مشروع لا تستطيع الكينونة تجاهله، مع أن سارتر يتجاهله بكل بساطة ضمن فلسفته المتطرفة ضد أي نوع من الإلوهية المفارقة للكينونة ذاتها.

– قائمة المصادر والمراجع:

- **الكتاب العربي الحديث أو المترجم:**

– أ. بوخنسكي، 1992، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، عالم المعرفة، عدد 165، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

– إدموند هوسرل (2011)، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات وللفلسفة الظاهرياتية، تر: أبو يعرب المرزوقي، جداول لنشر والتوزيع، بيروت، ط 1.

– جاك شورون، 1984، الموت في الفكر الغربي، تر: كمال يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، رقم 76، الكويت.

– جان بول سارتر، 1964، الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، ط 1، مصر.

– جان بول سارتر، 2009، الكينونة والعدم، تر: نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، لبنان.

– جان بول سارتر، بدون تاريخ، الشيطان والإله الطيب (مسرحية)، تر: سامي الجندي، منشورات المكتب التجاري، ط 1، بيروت.

– جان بول سارتر، بدون تاريخ، مسرحية الجحيم (مسرحية)، تر: طارق فودة، دار الثقافة، القاهرة.

– جان بول سارتر، بدون تاريخ، مسرحية الذباب (مسرحية)، تر: سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، ط1، لبنان.

– جورج غادامير، 2007، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 1، بيروت.

– جورج لوكاتش، 1982، تحطيم العقل، تر: إلياس مرقص، ج 2، دار الحقيقة، ط 1، بيروت.

– حبيب الشاروني، 1963، بين برغسون وسارتر (أزمة الحرية)، دار المعارف، القاهرة، مصر.

– حبيب الشاروني، بدون تاريخ، الوجود والجدل في فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، ط 1، الإسكندرية.

– حبيب الشاروني، بدون تاريخ، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، ط 1، الإسكندرية.

– حسن الكحلاني، 2004، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، مصر.

– حسن حنفي، 1990، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط 4، بيروت.

– حسن يوسف، 2001، فلسفة الدين عند كيركجارد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط 1.

– رودريغز سافرانسكي (2018)، معلم ألماني، هيدغر وعصره، تر: عصام سليمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط 1.
– ريجيس جوليفيه، 1988، المذاهب الوجودية، تر: فؤاد كامل، دار الآداب، ط 1، بيروت.
– سرن كيركجور، 1984، خوف ورعدة، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط 1.
– صادق جلال العظم، 1990، دفاع عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، ط 1، بيروت.
– صفاء عبد السلام علي جعفر، 2000، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، شركة الجلال للطباعة، ط 1، الإسكندرية.
– عبد الرحمن بدوي، 1945، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1،
– عبد الرحمن بدوي، 1984، الموسوعة الفلسفية، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات، ط 1، بيروت.
– عبد الرزاق الدواي، 1992، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، ط 1، بيروت.
– فريدريك نيتشه، 1938، هكذا تكلم زرادشت، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، مصر.
– فيليب تودي، 2002، أقدم لك سارتر، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر.
– كارل ياسبرس، بدون تاريخ، مدخل إلى الفلسفة، تر: جورج صدقني، مكتبة أطلس، دمشق.
– مارتن هيدغر، 2012، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت.

- **المجلة:**

– مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، تر: مينة جلال، مجلة مدارات المغربية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، العدد السادس، 2009.
– مراد وهبة، سارتر بين الوجوديين، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، مصر، العدد 14، 2005.

- **المداخلات:**

– يمنى ظريف الخولى، بين إلحادية سارتر والوجودية المؤمنة، بحث منشور ضمن ندوة جان بول سارتر رؤى وقراءات، المجلس الأعلى للثقافة – مصر، 2005.

– **الإحالات والهوامش:**

1- لمزيد من التفاصيل انظر: جورج لوكاتش (1982)، تحطيم العقل، تر: إلياس مرقص، ج 2، دار الحقيقة، بيروت، ط 1، 1982، ص 77–78–79.
2- جون ماكوري (1982)، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد 58، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 266.
3- جان بول سارتر (1964)، الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، مصر، ط 1، ص 26.
4- أ. بوخنسكي (1992)، الفلسفة المعاصر في أوروبا، تر: عزت قرني، عالم المعرفة، عدد 165، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 267.
5- جون ماكوري (1982)، الوجودية، مرجع سابق ص 17.
6- أ. بوخنسكي (1992)، الفلسفة المعاصر في أوروبا، مرجع سابق، ص 286.
7- سرن كيركجور (1984)، خوف ورعدة، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط 1، ص 73.
8- جون ماكوري (1982)، الوجودية، مرجع سابق ص 266.
9- حسن يوسف (2001)، فلسفة الدين عند كيركجارد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط 1، ص 12.
10- سرن كيركجور (1984)، خوف ورعدة، مصدر سابق، ص 49. والتسويد من عندنا
11- المصدر نفسه، ص 50.
12- عبد الرحمن بدوي (1984)، الموسوعة الفلسفية، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ط 1، ص 334.
13- حسن حنفي (1990)، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط 4، ص 286.
14- كارل ياسبرس (بدون تاريخ)، مدخل إلى الفلسفة، تر: جورج صدقني، مكتبة أطلس، دمشق، ط 1، ص 41.
15- جاك شورون (1984)، الموت في الفكر الغربي، تر: كمال يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، رقم 76، ص 243.

16- جان بول سارتر (1964)، الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، مصر، ط 1، ص 11.

17- إدموند هوسرل (2011)، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات وللفلسفة الظاهرياتية، تر: أبو يعرب المرزوقي، جداول لنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، ص 150.

18- حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 270.

19- مارتن هيدغر (2012)، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط 1، ص 49

20- صفاء عبد السلام علي جعفر (2000)، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، شركة الجلال للطباعة، الإسكندرية، ط 1، ص 115-114.

21- مارتن هيدغر (2009)، رسالة في النزعة الإنسانية، تر: مينة جلال، مجلة مدارات المغربية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، العدد السادس، ص 11.

22- عبد الرزاق الدواي (1992)، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط 1، ص 61-62.

23- رودريغز سافرانسكي (2018)، معلم ألماني، هيدغر وعصره، تر: عصام سليمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط 1، ص 483.

24- مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 55.

25- مارتن هيدغر (1977)، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، ص 07.

26- صادق جلال العظم (1990)، دفاع عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، ط 1، ص 194-195.

27- جورج غادامير (2007)، طرق هيدغر تر: حسن ناظم وعلي حاكم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت، ص 348.

28- صادق جلال العظم، دفاع عن المادية والتاريخ، مرجع سابق، ص 197.

29- يفسّر سارتر هذه العبارة بقوله: "وعندما نتصور إلها خلاّقا، فإننا لا نتصوره إلا على صورة فنان عظيم أو صانع علوي. وهكذا يحقق الإنسان جزءا من فكرة يتخيلها الخلاق الذي هو الله". وهنا تصبح ماهية الإنسان (التصور الكلي له) سابقة لوجوده الواقعي. سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 12.

30- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 13-14.

31- نفس المصدر، ص 13- 14.

32- نفس المصدر، ص 26.

33- جان بول سارتر (بدون تاريخ)، الشيطان والإله الطيب، تر: سامي الجندي، منشورات المكتب التجاري، بيروت، ط 1، ص 2 42. (والتسويد من عندنا).

34- أ.بوخينسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 286.

35- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 568.

36- ريجيس جوليفيه (1988)، المذاهب الوجودية، تر: فؤاد كامل، دار الآداب، ط 1، ص 124.

37- حبيب الشاروني (بدون تاريخ) فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف،1، الإسكندرية، ط 1، ص 114-115.

38- فيليب تودي (2002)، أقدم لك سارتر، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ص 22.

39- أ. بوخينسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 288.

40- ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 124.

41- جان بول سارتر (2009)، الكينونة والعدم، تر: نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، ص 43.

42- مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، مرجع سابق، ص 28.

43- حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 117. والتسويد من عندنا.

44- حبيب الشاروني (بدون تاريخ)، الوجود والجدل في فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط 1، ص 24.

45- جان بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سابق، ص 71.

46- مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، مرجع سابق، ص 28-29.

47- جان بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سابق، ص 771.

48- نفس المصدر، ص 771.

49- حسن الكحلاني (2004)، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط 1، ص 23.

50- الزمان الوجودي (1945)، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، ص 135–136. والتسويد من عندنا.

51- يمنى طريف الخولى (2005): بين الحادية سارتر والوجودية المؤمنة، بحث منشور ضمن ندوة جان بول سارتر رؤى وقراءات، المجلس الأعلى للثقافة – مصر، من 12–14 ديسمبر، ص 68.

52- أ. بوخينسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 92.

53- جان بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سابق، ص 307.

54- المصدر نفسه، ص 311.

55- جان بول سارتر (بدون تاريخ)، مسرحية الجحيم، تر: طارق فودة، دار الثقافة، القاهرة، ط 1، ص 51–52.

56- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 23.

57- مراد وهبة (2005)، سارتر بين الوجوديين، مجلة أوراق فلسفية، العدد الرابع عشر، القاهرة، مصر، ص 170–171.

58- جان بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سابق، ص 74.

59- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 26.

60- نفس المصدر، ص 16–17.

61- نفس المصدر، ص 99.

62- مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، مرجع سابق. ص 27.

63- فريدريك نيتشه (1938)، هكذا تكلم زرادشت، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، مصر، ص 73.

64- حبيب الشاروني (1963)، بين برغسون وسارتر (أزمة الحرية)، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص 144.

65- جان بول سارتر (بدون تاريخ)، مسرحية الذباب، تر: سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط 1، ص 90–91– 92. والتسويد من عندنا.

66- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق. ص 67.