

A critical approach to the ontology of atheism in satre's philosophy

بخدة براشد*¹، زهرة طهراوي²

¹ جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف (الجزائر)، berrachedbekhedda@yahoo.fr

² جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف (الجزائر)، z.tahraoui@univ-chlef.dz

تاريخ النشر: 2023/05/01

تاريخ القبول: 2023/05/01..

تاريخ الإرسال: 2023/04/13

الملخص: نروم من خلال هذا العمل إلى بيان المبررات والمفاهيم التي أقام عليها جان بول سارتر الإلحادي المتطرف من المعتقدات الدينية عامة، وعقيدة الألوهية خاصة، إذ يكشف الغوص في مشروعه الفلسفي عن حالة فلسفية معبرة أصدق تعبير عن أزمة المطلق التي أصابت المنظومة الفكرية الغربية في كل مستوياتها، فهو فعلا كان حالة الأزمة التي عاشها الإنسان الغربي خلال الحربين العالميتين وما ارتبط بهما من أزمات وما تلاها من تداعيات على كل المستويات السياسية والاقتصادية والأخلاقية، فكان أصدق تعبير عن حالة التمزق التي أصابت الوجدان الغربي بين المادة والروح، بين الدين والإنسان، والتي من نتائجها، أن يعيش الإنسان تائها بين فتوحات علمية وانتصارات تقنية، من جهة، ومادية قاتلة مدمرة لا تعرف التوقف، وتطرف النزعات الفردية التي أنكرت كل القيم الأخلاقية والدينية، كما أنه مثل خيبة في الفكر الإنساني، بينما كانت فلسفات الأنوار والنهضة تعبيراً عن حالة غضب من ممارسات الكنيسة السلبية، نجد سارتر يتجاوز ذلك بتوجيه مشروعه الفلسفي نحو هدم عقيدة الألوهية، وإنكار وجود إله.

الكلمات المفتاحية: الوجودية، الإلحاد، الحرية، الإرادة، المطلق، الدين، الإنسان.

Abstract : this work shows the justification upon which Sartre based his extreme atheism on religious beliefs in general, as his philosophical project reveals the crisis of the absolute that afflicted western thought. The political, economic and morals levels, as it was an expression of the state of rupture in the western conscience between matter and spirit, one of the consequence of which is that a person lives lost between scientific and material conquests that are fatal and destructive without stopping, and extremism of individual tendencies that rejected moral and religious values, as it is like a disappointment in thought the humanist, while the philosophies of the enlightenment were an expression of anger at the negative practices of the church, we find that Sartre goes beyond that to refuse to demolish the doctrine of divinity.

Keywords: existentialism; atheism; freedom; will; absolute; religion; human

* د.براشد بخدة، أستاذ محاضر أ، جامعة حسيبة بن بوعلي – الشلف.

إذا كان ولا يزال يعتبر إثبات وجود الله من أقدم المهام التي قام بها الفكر الإنساني عبر مر العصور، فإن تنفيذ وإنكار وجود إله خالق ومدبر لهذا الكون، تعتبر من أخطر المهام التي تخترق كل القيم عقائديا واجتماعيا، وكما أشرنا في الفصل الأول أن تاريخ الشعوب المختلف يكشف أن كل من تجرأ على هذا الفعل، فإنه سينال وبال أمره، ويشنع به فيعذب أو يحرق، أو يعدم، لجسامة قوله بإنكار وجود الإله، لكن نظرا لأن السياق التاريخي والتطورات الاجتماعية والثقافية، والتغيرات السياسية أفضت إلى منظومة اجتماعية سياسية لا نكبه لم تعد تعتبر الالتزام بالعقائد الدينية من مهامها، ولا يملك أي فرد أن يلزم الآخرين بذلك مهما كانت مبرراته ومكانته، فالدين صار ظاهرة عمومية، ضمن بقية المكونات الأخرى، يعتبر هذا التطور بالذات أهم عامل ساهم في انتشار الإلحاد المعاصر عامة فصار ظاهرة ولم يعد استثناء، في هذا المناخ نبنت فلسفة سارتر فأنتجت إلحادا، بالإضافة إلى شخصيته المتحررة من كل القيم، والتمردة على المعتقدات الدينية كما كانت فلسفته امتدادا للتيار الإلحادي لدى هيدغر، كما كان لفلسفة ماركس أثر عليه، أي أن هناك جملة من العوامل اجتمعت لتجعل من سارتر ملحدا، لا بد أن نشير هنا أننا لا نقدم مبررات لإلحاده، وإنما نبحث عن الأسباب لفهم هذا الموقف السلبي من الدين عامة ولبيان ضعف وتهافت موقفه المنكر لوجود إله خالق لهذا الكون ومدبر لشؤونه، كما أنه يعبر عن ظاهرة ثقافية وفكرية في المجتمع الغربي المعاصر لا مجرد حالة فردية منعزلة.

تشكل فلسفة (جون بول سارتر) أحد أهم اللحظات الفلسفية رسوخا وتأثيرا، في الفلسفة المعاصرة، انتقلت بالفلسفة الوجودية لتصبح سمة مميزة للقرن العشرين، شملت قيمها وأفكارها الأدب والفلسفة والأنثروبولوجيا، بل تفاعل الكثير من روادها مع الكثير من القضايا الإنسانية العالمية، وفي القمة من هؤلاء نجد الفيلسوف جون بول سارتر، الذي أحدث إنتاجه الفلسفي والأدبي نقاشا حادا، حيث انتقل بالبحث الفلسفي إلى مستويات ومساحات جديدة، وأنتج جملة من التصورات الفلسفية حملت في طياتها جرعات زائدة من الحرية، ووسعت من مدى طموح سيطرت الإنسان والثقة في طاقاته، المنتج لوجوده الخاص محدثا القطيعة مع الكثير من التصورات الفلسفية الكلاسيكية والحديثة، سواء على المستوى الديني، الميتافيزيقي، الأخلاقي، الجمالي، والمعرفي.

وقبل أن نتوسع في تحليل موقف سارتر من قضية الألوهية، نشير إلى أن فلسفته جاءت امتدادا لتيار فلسفي، وسم الفلسفة المعاصرة بتصويراته عن الإنسان والعالم، دشّن "كيركجورد" بدايته بإعطاء تصور جديد للإنسان في ضل تجربة فلسفية ترنو إلى استنفاذ واقع الإنسان المعاصر بكل معطياته وبكل زخمه، بغية إيجاد تفسير للمشاكل والصعوبات التي تواجهه، وسيجد المنتبج لتطور هذا التيار الفلسفي، أن هناك عدد لا بأس به من الفلاسفة، سار في ذات الخط، وإن كان أغلب مؤرخي الفلسفة يقسمونهم إلى قسمين استنادا إلى موقفهم من قضية الألوهية، فهناك من بينهم فلاسفة مسيحيين مؤمنين، ويضعون ضمن هذا التيار الوجودي كل من كيركجورد، كارل ياسبرس، وغابريال مارسال، والقسم الثاني يوصفون بالملاحدة ويمثل هذا الجانب كل من هيدغر، نيتشه، ميرلوبونتي، جون بول سارتر، وألبير كامو، وآخرون، كلهم تجمعهم فكرة تقديم الوجود على الماهية، في محاولة لتسليط الضوء على الوجود الإنساني الخاص وإحداث نوع من القطيعة الوجودية مع التصورات التقليدية عن الوجود والإنسان، في محاولة للتأكيد على جملة من السمات تطبع الموجود الإنساني، لتجعل منه وجود قلق، عبثي، عديم، ممزق، بدون معنى، مناضل.

فالسمة الجوهرية التي تميز الوجود الإنساني بالنسبة للفكر الوجودي عامة، والتي تعتبر نقطة انطلاق أساسية وغير قابلة للاختزال في التأملات الفلسفية، هي وصف الإنسان بأنه حرية متجسدة، معتبرة أنه حقيق فريدة، ولابد من الإشارة هنا أن هذا الطرح حول الإنسان أفضى ببعض الوجوديين إلى الإلحاد، منكبين بذلك وجود إله خالق للكون، ومنكرين أية حقيقة دينية لفهم وتفسير حقيقة الوجود الإنساني، وتحد من حريته، وترتب عن هذا التصور إنتاج جملة من المفاهيم والنتائج، أثرت النقاش الفلسفي حول حقيقة الوجود الإنساني بكل أبعاده، وبذلك سيتخذ الوجود الإنساني مكان الصدارة والأولية في بحوثهم ومناقشاتهم الفلسفية، وفي القلب من هذا النقاش حول الوجود الإنساني ومصيره، تحتل المسألة الدينية وقضية الألوهية نصيبا واسعا ومهما من النقاش، كون النقاش حول مثل هكذا قضايا تبرره الظروف التاريخية التي صاحبت ميلاد الإنسان والمجتمع المعاصرين، باعتبار أن الجدل حول دور الدين في الحياة، ومدى قدرة عقيدة الألوهية التي تقدمها المعتقدات الدينية السائدة على تفسير الوجود، وقدرتها على حل المشاكل والصعوبات التي تواجه الإنسان، دشّنه فلاسفة النهضة والأنوار.

ولما كان تاريخ الفكر عامة والفلسفة خاصة قد بين لنا أن الفكر مرتبط بالظرف التاريخي والزمني والمكاني وما ارتبط به من قيم واحداث، فيأتي معبرا في ثناياه عن قيم عصره ومجيبا عن تساؤلاته، كذلك الأمر بالنسبة للفلسفة الوجودية يشير مؤرخو الفلسفة أن ظهورها كان مرتبطا بفترة تاريخية حرجة عاشتها أوروبا، مرحلة ميزتها الصراعات الدموية التي أفضت إلى خراب ودمار لم يسبق له مثيل في العالم، قتل فيهما عشرات الملايين من البشر، وقد عايش أغلب الفلاسفة الوجوديون هذه المرحلة إلا النزر القليل منهم، تلك الفترة عرفت أيضا انتهاك كل الشرائع والقوانين، في الحقبة التي ميزتها رائحة الموت المنبعثة من الجثث المتعفنة في الشوارع، ودخان النيران التي أتت على الأخضر واليابس. وفي تلك الفترة المكثلة بالنصر على الإنسان وكل القيم الضامنة لوجوده، ظهرت الفلسفة الوجودية، لتعبر في أدبياتها عن حالة القلق، والرعب، وانعدام المعنى، العبث، وكل الأحاسيس السلبية التي صار الإنسان عرضة لها.

لذلك ومن أجل التعبير عن هذه الحالة ابتكر فلاسفة الوجودية تصوراتهم الجديدة للوجود الإنساني، القائمة على إحداث قطيعة مع التصورات السابقة دينية كانت أم فلسفية، والجديد في الطرح الوجودي ليس الموضوع، إنما هو المنطلقات والمناهج المتبعة في ذلك، كون الرهان على التصور العقلانية والمثالية وحتى العلمية لم يعد قادرا على إعطاء تفسيرات وحلول مقنعة للواقع الإنساني القلق والمتحرك، نحو مستقبل ومصير يجب أن يملك زمام أمره فيهما، وإلا صار وجوده فاقدا للمعنى ومهدد، ذلك أن الحريين العالميتين والأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها المجتمع الغربي، كشفت أن تلك النظم المعرفية الأنوارية وما بعدها لم تكن قادرة على توفير ما يمكن أن يجنب الإنسان الغربي شر تلك الأزمات، التي انتهت إلى حروب دموية طاحنة أتت على الأخضر واليابس، في هذا السياق بدت الوجودية كفلسفة جاءت لتقدم العون للإنسان، ولتكشف له عن حقيقة الزيف الذي كان يحيا فيه، ولتعطيه معاني جديد لم يألفها العقل الغربي، معاني يمكن إدراجها في خانة الفلسفات اللاعقلانية، معاني جديدة للوجود، الحرية، المسؤولية، وفهم جديد لعلاقة الإنسان بالعالم، وبنفسه، وبالله. معاني كان لها صدى واسع في الساحة الثقافية العالمية لم يكن رد الفعل تجاهها واحدا، إذ تراوحت بين الرفض والقبول، لكن الخطاب الفلسفي الوجودي استطاع في تلك الأجواء المضطربة المتحركة أن يشق لنفسه طريقا في سياق الفكر الغربي خاصة، والفكر العالمي عامة، من خلال الإسهامات الثورية للفلاسفة الذين ذكرناهم آنفا. مع هذا التيار الفلسفي سيتم النظر إلى الوجود بعيدا عن التفسيرات الماهوية «بوصفها نسقا تصوريا مشيدا، بدلا من أن تكشف لنا العالم الذي نحيا فيه، وعلى ذلك يصبح من الصعب في هذه الفلسفة وصف حقيقة واضحة للوجود العيني للشخص، والزمان، والإمكان، والفعالية» (مبروك.أ.، فلسفة الوجود، 2011، ص86).

فلم يعد الفكر دعامة كافية لتبرير الوجود أو تفسيره، كما قال "ديكارت" مند أن وضع الكوجيطو المشهور "أنا أفكر إذن أنا موجود"، جاعلا من الفكر بداية أولى لإثبات وجوده ووجود الله، ووجود كل العالم، وبالمضد من هذا التصور ترى الوجودية أن الوجود لا يريد تصورا مختلفا عنه، وأن الفكر عبارة عن تصور كلي ماهوي، يختلف عن الموجود الكائن العيني الواقعي المشخص، رافضة أن تجعل من الفكر أساسا لفهم وتفسير الوجود، ذلك أنها ترى أن الفلسفة المثالية تبرز أهمية الإنسان كذات فاعلة ولكنها تغفل حقيقة أن هذه الذاتية ليست مطلقة ومحصورة بل مزروعة عبر الجسد في عالم مادي.

فهذه النزعة الوجودية ترى أن الوجود يتميز باللاعقل، ولا هدف له ولا اتجاه، ولا أفكار كبرى، هذا الوجود هو الحقيقة الوحيدة، ويجب على الإنسان أن يقبله، ومنه يصنع حياته، عن طريق الاختيار المستمر، فالفرد إذا نظر داخل نفسه فإنه يغير الذات التي يحاول فهمها، وبفضل سلوكه، واستخدام قوة إرادته يقرر من يكون وماذا يكون، إن لديه الحرية في الاختيار ولكن هذه الحرية مفروضة عليه، وهكذا ستجعل من الحياة الإنسانية «مشروع ينطوي على المغامرة، لأن الفرد يخاطر بوجوده، بأن يوجد على هذا الأساس، لا يستطيع أن يكون سلبيا، ولا يستطيع أن يقتصر همه على أن يعرف، وأن يفهم، بل هو مدفوع بقوة طبيعة وجوده إلى أن يعمل» (توماس.ه. دانالي.ت، المفكرون من سقراط إلى سارتر، 1970، ص529). معتقدين أن التصور العقلي سيفضي إلى تقسيم حقيقة الوجود إلى ذات وموضوع كما فعل ديكارت، مما قد يسهم في اغتراب الإنسان، ويظهر هذا الاغتراب في علاقة الانفصال بين الذات الفعالة، وبين العالم الموضوعي، بوصفه موضوع الفعل.

ويتبين هذا المعنى لدى إيمانويل كانط «إذ لا يستتبط معرفة ما هو موجود في الوجود في ذاته من الفكر كالأشكال القبلية للفكر ذاته، هي التي تشترط إمكانية هذه المعرفة بالنسبة له، ولكن الفكر عاجز عن استنتاج أي شيء. وطبقا لذلك، فإن فلسفة كانط النقدية تبعث إلى الاعتقاد باستحالة الوصول إلى الوجود العيني من خلال الماهيات

والتصورات، وهذا يظهر من خلال برهانه الانطولوجي على وجود الله، كما انه يكشف عن الفارق بين الوجود والفكر، فينكر صحة استنتاج الوجود من الفكر، ويقصر جل الفكر والتصور على مجال الإمكان» (ميروك.أ.، فلسفة الوجود، 2011، ص87) لينتهي إلى الاعتقاد بما إننا لا نحيا ضمن منظومة نسقية بل في العالم، فان عناصر هذا العالم تفهم بوصفها مقولات وجودية تأتي تبعا للوجود العيني.

وستشكل فلسفته جرة تنويرية قوية، عملت على توسيع مساحة فهم الوجود الإنساني، والتأسيس لجملة من المقولات تسند هذا الموقف، وزادت من الحد من دور الدين، بل اعتبره من جملة العوامل الخارجة عن الوجود الإنساني، لذلك سيصبح الاعتقاد بوجود اله كما تقول به مختلف الديانات ضرب من العبث، والتي تشكل عائقا أمام تحقق هذا الوجود، معلنا الإلحاد كقيمة فلسفية يعمل بمقتضاها ويعبر عنها في مختلف أعماله الفلسفية والأدبية، ورغم ذلك نجد أن الإشارة إلى قضية الإلحاد في مختلف الدراسات التي أنتجها بعض الباحثين والمفكرين العرب حول فلسفة سارتر كتابة أو ترجمة- على الأقل في الدراسات التي وقعت بين أيدينا- لا تحمل إلا مجرد إشارات لهذه المسألة، لذلك ولتتبع هذه القضية في مختلف زوايا فلسفته، وجدنا أنه كان لزاما أن نبحت الأرضية الفلسفية التي نبته فيها فلسفته، والعوامل التي تحددت تبعا لها مواقفه من قضية الألوهية.

بهذا المعنى ستقدم لنا وجودية سارتر الإنسان باعتباره «كائن علائقي قذف به في هذا العالم، ووجد ضمن ثلاث مستويات هي علاقته بنفسه وبالأخر وبالكون، ولذلك نراه يبحث عن البقاء بالمعنى البيولوجي ثم بالمعنى الاجتماعي وأيضا بالمعنى الرمزي لذلك نراه يبذل الجهد لإضفاء المعنى على وجوده في العالم» (خويلدي، تشريح العقل الغربي، 2013، ص273)، هذا الإنسان الطامح دوما لتحقيق وجوده الشخصي تسمه فلسفة سارتر بجملة من الخصائص تسلبه المعنى، فوجوده يتميز بالهشاشة، الجواز، والتناهي، وتقذف به نحو الموت والعدم.

ولابد أن نشير هنا بشيء من التفصيل أن هذا الموقف الفلسفي الذي يؤسس من خلاله سارتر لتحطيم كل المطلقات والمثل، يستند إلى رؤية فلسفية استمدت الكثير من مقوماتها من منابع فلسفية سبقتها، وهيات لها الأرضية، ذلك أن البحث في سيرته الفلسفية يحيلنا إلى أن مصدرها كان ألمانيا، فتأثير كل من هيغل، هوسرل، وهيدغر، لا تغفله العين، بل يصرح بذلك سارتر ذاته دون موارد، في مختلف كتاباته، كونه فيلسوف ملتزم، فالالتزام عنده « ليس مجرد استدعاء للقيم انه بالتحديد مفهوم يجب أن يتجسد »(خويلدي.ز، تشريح العقل الغربي، 2013، ص275)، وعن التأثير الخارجي في الفلسفة الفرنسية عامة يقول " إميل برييه " « إننا كي نتتبع الفكر الفرنسي عقب حرب 1914م من المستحيل أن نتجاهل الحركات الفكرية الآتية من الخارج...والتي وجهت الفلسفة الفرنسية»(الشاروني.ح، فلسفة سارتر، ص35).

لذلك لا بد من الإشارة هنا إلى الرابط القوي الذي يجمع هذه الحركة الفلسفية بهيغل، إلا انه رغم الاختلافات الكبيرة الموجودة بين هاتين الفلسفتين، كون هي توجه مثالي، فإنه يوجد حضور قوي «لجملة من المصطلحات الفلسفية التي وضعها هيغل، سيأخذها عنه سارتر لتكون أساسية في فلسفته» (الشاروني.ح، فلسفة سارتر، 2003، ص34).

فالمصطلح المركزي في الفلسفة الوجودية عامة، ولدى سارتر خاصة، كما يرى حبيب الشاروني هو الوجود، يعتبر بدوره جوهر في فلسفة هيغل، إلا أنه اتخذ معان تختلف عما سيورده سارتر في فلسفته عن الوجود، إذ أعطاه هيغل معنى مجرد، وجعله عنصر أساسي في جليلته التي وضعها لتفسير فلسفته، فالوجود عند هيغل ليس شيئا معينا، وإنما هو تجريد خالص، وهو من ثمة لا وجود ولا عدم، انه سلب خالص والسلب هو اللاوجود، بذلك ينتقل هيغل من الوجود الخالص إلى اللاوجود الخالص ويجعل منهما شيئا واحدا.

أما على المستوى المنهج الذي اعتمده يصرح سارتر في أكثر من مؤلف له انه توسل المنهج الفينومينولوجي لفهم الوجود الإنساني وتأسيس فلسفة ترتقي بالإنسان لتحقيق حريته وبالتالي وجوده، وعن هذا يصرح في مؤلفه العمدة " الوجود والعدم " : « لا بد من فينومينولوجيا أنطولوجية لإثبات الحقيقة الإنسانية للشخص »(سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص716)، وبذلك تصير حسب سارتر الانطولوجيا توصيفا للظاهرة كما تتجلى دون وسيط، ويضيف في موضع آخر مؤكدا على المنهج الفينومينولوجي الذي توسله يمكنه من الوصول إلى فكرة الظاهر كما يمكن أن نجدها مثلا في فينومينولوجيا هوسرل أو هيدغر، إلا أن سارتر لم يكن متبعا للمنهج الفينومينولوجي كما ورد في تطبيقاته لدى هيدجر، ذلك أن الفينومينولوجي عند هذا الأخير ارتبطت بالهرمينوطيقا، وفي هذا يقول «إن فينومينولوجيا الموجود الإنساني هي هرمينوطيقا بالمعنى الأصلي للكلمة، حيث تشير إلى عمل التفسير»(سليمان.ج.أ.م، دراسات في الفلسفة الأوروبية، 1998، ص106).

تذكر سيمون دي بوفوار «كيف تأثر سارتر بالفلسفة الفينومينولوجية، فقالت إن سارتر كان يدرك أنه يحتاج للمساعدة لفهم وتنظيم أفكاره التي لا يتفق معها، لذلك لما ظهرت أول ترجمات للفيلسوف "كيركيغورد" لم نعبأ بها ولم نقرأها، ولكن سارتر جذبته، تلك الفلسفة الألمانية التي أطلق عليها اسم الفينومينولوجيا La phénoménologie» (إبراهيم.م.إ، نقد المذاهب الفلسفية المعاصرة، 2008، ص277)

ولما كان سارتر قد كتب أنه وصل لفكرة الظاهر كما هي عند هيدغر وهوسرل، فلا بد أن نوضح هنا أن الفينومينولوجيا كما فهمها وأسس لها هوسرل هي «حقل معارف مطلقة يكون فيه الأنا والعالم والله والمجموعات الرياضية وكل الموضوعات العلمية مهما كانت على حال التعطيل، معارف مستقلة عن ذلك كله، لها ما لها من الصدق سواء كنا مرتابين في أمر هذه المجموعات أم لا» (هوسرل، إ، فكرة الفينومينولوجيا، 2007، ص39)، فنظرة "هوسرل" إلى الأشياء على أنها خارج الذات، فهي متعالية على الشعور ولكنها ليست أشياء في ذاتها وإنما ظواهر ومعطيات مباشرة فحسب، فإذا أحالت الظاهرة إلى شيء فإنها تحيل إلى ظاهرة أخرى مثلها أو إلى سلسلة من الظواهر، أو بعبارة أخرى، الأشياء موجزة، والمنهج الفينومينولوجي كما صاغه هوسرل «لا يحاول أن يستنتج أو يفسر، ولكنه يصف الظواهر كما تبدو للأنا، ويحاول أن يقرر تركيب هذه الأنا، كما تصبح الفلسفة علما مضبوطا، وهي فكرة اتخذها ديكرات من قبل مثلا أعلى للتفكير، ويبدأ هوسرل بأن يضع كل الأفكار والمعتقدات الفلسفية السالفة بين هلالين، متوسلا الشك الشامل العميق ليصل إلى الأنا الخالصة، معتمدا عبارة "أنا أفكر" أساسا لفلسفته» (كامل.ف، الغير في فلسفة سارتر، دت، ص07).

الفينومينولوجيا بهذا المعنى تقوم بتعليق الأحكام، فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي وتحاول إقامة منهج وصفي تصف فيه بإسهاب كل أنواع الموضوعات في ماهيتها البحتة، واختصارا للقول يمكن القول أن جوهر المنهج الفينومينولوجي هو الوصف، ويقصد «الوصف المسهب لماهية الظاهرة كما تعطى لنا خلال الوعي... وللتأكد من الوصف ينبغي أن نحرر العقل من أحكامه السابقة، وافتراضاته المسبقة» (عبد محمد.ع.ع، أعلام الفلسفة الحديثة ج2، 1997، ص233)، لهذا يرى علي عبد المعطي أنه لذلك لن يؤدي الوصف الغرض منه إلا إذا تحررنا من كل أنواع الاستدلال التي قد تحيلنا إلى اعتماد أفكار أو أحكام مسبقة، فتحرفنا عن إدراك كنه الظاهرة من خلال الوصف الظاهراتي، ذلك لأن الفينومينولوجيا ليست طريقة للبرهنة ولكنها طريقة وصف محكم للأشياء، ينفذ إلى ماهيتها، وههنا لا بد أن نشير إلى قضية جد مهمة للتمييز بين التصور الهوسرلي والطرح الوجودي في استخدام المنهج الفينومينولوجي، فهناك اختلاف حاد بينهما، إذ أن هوسرل يركز على الماهية ويفكر في الفينومينولوجيا، أما الوجوديين فيركزون على الوجود، لذلك نج سارتر يعرفها بأنها «علم وجود الموجود، أي انطولوجيا» (سليمان.ج.أ.م، دراسات في الفلسفة الأوروبية، 1998، ص106).

معنى الوجود عند سارتر: لقد احتل الوجود وما ارتبط به من مسائل مختلف جوانب فلسفة سارتر، لكنه سيورد له معانٍ وسمات وتقسيمات تختلف عما عرفته الفلسفات السابقة، والديانات السائدة، فهو مختلف عما قالت به الفلسفات الإغريقية، والمادية والمثالية، فاستنادا إلى تصوره للوجود كما أورده في "الكينونة والعدم"، الذي يجعل الوجود سابقا للماهية، معترفا فقط بضررين من الوجود هما، الوجود في ذاته، والوجود لذاته، سينتهي من تحليله للمواقف السابقة للوجود، إلى رفض أقواها تماسكا.

فقد رد الموقف الأفلاطوني، الذي يرى أن خلف هذا العالم المتغير هناك حقائق ثابتة ومطلقة، تعتبر مثلا، مميذا بذلك بين عامين، عالم حسي نسبي متغير هو عالم الظلال، وعالم عقلي مطلق هو عالم المثل، هذه الأخيرة ستشكل لدى أفلاطون مبادئ لفهم وتفسير الوجود، بل حتى المعرفة والأخلاق، مفترضا انطلاقا من هذا التقسيم أن لوجود الأشياء الواقعي في عالم الحس وجود آخر متقدم عليها، هو وجود المثل الثابتة، لينتهي إلى القول بأن الماهية سابقة على الوجود، وبذلك سيصبح العلم لديه هو العلم بالماهيات، وهو العلم الحقيقي المطلق، الذي ندرسه عن طريق العقل، أما عالم الحس فلا يقدم إلا معارف زائفة.

هذه الرؤية الفلسفية الأفلاطونية للوجود ستظل محافظة على قوتها، واستمرارها في التيارات الفلسفية اللاحقة لها إلى غاية القرن 19م، ليتم فيما بعد مجاوزة تلك التصورات خاصة مع مجيء الفلسفة الوجودية مع كيركجارد وننتشه وغيرهم، حيث ستضع الفلسفة الوجودية تصورا جديدا لكلمة الوجود «للتعبير عما هو قائم في حدود الأشياء الماثلة أو داخل الكائنات الحية وكل امتياز للممكن على العدم يتلخص في قدرته على أن يكون، وفي احتوائه على ما يمكن أن يهيئ له الحياة» (الديدي.ع، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، 1985، ص180).

وهذا بالذات ما كان يرنو إليه سارتر عندما توسل الظاهراتية لفهم الموجود الإنساني، في "الكيونة والعدم"، ساعيا من خلال ذلك إلى إلغاء كل الثنائيات التي قالت بها الفلسفات السابقة في تفسير الوجود، ففي بحثه عن الكيونة سعى سارتر إلى «التخلص في المقام الأول من تلك الثنائيات التي تجعل من الموجود تعارضا بين ما هو داخلي وما هو خارجي، فلم يعد للموجود خارج» (سارتر.ج.ب، الكيونة والعدم، 2009، ص21)، فليست الظواهر التي تبدو عن الوجود داخلية أو خارجية، فلها جميعا أهميتها، تشير الواحدة منها إلى الأخرى، تبعا لذلك يعتقد سارتر أن الظاهرة لا تشير إلى أمر خفي خلفها وإنما تحيل إلى نفسها و لمجموع الظواهر الكلية، وتبعا لذلك ستسقط كل الثنائيات بين الوجود والظاهر.

كما اسقط سارتر ثنائية الداخل والخارج في فهم الموجود، سوف يسقط أيضا «ثنائية القوة والفعل، فكل شيء هو بالفعل، ولا يوجد وراء الفعل لا قوة ولا شيء يخرج منه»، كما سينتهي إلى رفض ثنائية المظهر والماهية «فالمظهر لا يحجب الماهية، بل يكشفها إنه هو الماهية، لم تعد ماهية الموجود فضيلة قابضة داخله، بل هي القانون البين الذي يحكم تعاقب تجلياته إنها منطق هذه السلسلة» (سارتر.ج.ب، الكيونة والعدم، 2009، ص22)، سوف يصل من إلغائه لتلك الثنائيات إلى «اختزال الموجود بكل تجلياته إلى ثنائية واحدة جديدة هي ثنائية المتناهي واللامتناهي» (سارتر.ج.ب، الكيونة والعدم، ص23)، ذلك أن النزعة الواقعية التي راهن عليها سارتر «تقتضي وجود العالم والذاتية (...) بل تقتضي الترابط الوثيق بحيث لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم بينهما دون» (قنصوة، ص، نظرية القيم في الفكر المعاصر، 2010، ص52).

كما شكلت التجربة الهيدغرية – نسبة إلى هيدغر – من خلال "الوجود والزمان" موردا وعاملا مؤثرا بقوة في فلسفة سارتر، فهناك التقاء بينهما في الكثير من المواقف والأفكار الرئيسية، لذلك لا ضير من القول إن فلسفة سارتر «وشيجة الصلة بتجربة هيدغر، وهي تجربة تكشف عما في الوجود من عبث وعقم وشقاء، وكلاهما يحاول أن يضع علما ظاهراتيا للوجود (...) وأن يجعل من الوجود الإنساني محورا لفلسفته وكلاهما يهتم بفكرة العدم» (كامل.ف، الغير في فلسفة سارتر، دت، ص08).

المفاهيم المؤسسة: استنادا لذلك التصور للوجود، صاغ سارتر معالم مشروعه الأنطولوجي، ليؤسس لنظرية حول الإنسان، من خلال إنتاج جملة من المقولات والمفاهيم والمبادئ الأنطولوجية، لتكون دعامة لنظرية متكاملة الأركان في الإنسان، من خلال تطبيق مبادئه الأنطولوجية حول الواقع الإنساني وقضاياه، باعتبار أنه ينظر للإنسان في حالة ديناميكية وليس سكونية، في علاقته مع ذاته، وفي صراعه مع العالم بكل أبعاده.

فالباحث في فلسفة سارتر يجد أنها حملة تغييرا جذريا في تحديد مفهوم الإنسان، فقدّمته كوجود خاص متميز دونا عن غيره من الموجودات بما يتميز به من معطيات وجودية لم تتأتى لغيره من المخلوقات، وتبعا لذلك طالعنا فلسفة سارتر بصياغة أنطولوجية دقيقة جدا يحدد من خلالها الحالات التي يتجلى من خلالها الوجود، وبهذا المعنى سيظهر الوجود لديه على ضربين متميزين تماما هما: الوجود في ذاته والوجود لذاته، وقبل أن نستأنف الحديث عن تعريفه للوجود وأنواعه، ينبغي التوضيح أن فلسفة سارتر، تكلمت عن الوجود بمعناه الإنساني، ولم تعطي في تقسيماتها ولا تعريفاتها، أي صفة مطلقة للوجود، باعتبار أن سارتر يعمل في فلسفته على أنسنة الوجود، لذلك وكما أشرنا إليه سالفًا سيأخذ الوجود ليدبه نوعان و هي الفكرة الرئيسية في مؤلفه " الكيونة والعدم" :

أولا: الوجود في- ذاته L' être-en-soi: وهي كيونة الأشياء الظاهرة أمامنا، والتي تسبق ماهيتها وجودها، مثل الكتاب والطاوله، ووجودها هو «وجود مصمت» (صالح.ي، تيارات الفكر الفرنسي المعاصر، 1989، ص49)، ويصفه في تحليلاته الفينومينولوجية قائلا: « هو ما هو عليه، ليس في الكائن في ذاته قطعة وجود تكون بينها وبين ذاتها مسافة (...) ومن ثمة ليس هناك أي ثنائية في الكائن بحسب هذا التصور» (سارتر.ج.ب، الكيونة والعدم، 2009، ص130)، ويقصد سارتر بذلك أنه ليس ثمة أي فراغ أو أي شرخ في كيونة الموجود في- ذاته، أي لا يمكن أن يتسلل إليه العدم، معتقدا أن كيونته امتلاء، وهو «وجود صلب صلد متماسك، مصمت، لا يسمح بنفاذ الوجود إلى الآخرين أو نفاذ وجود الآخر إليه، وهو وجود معتم لا لا وجدان له، ممثلي بذاته... فهو مكتمل» (إبراهيم.م، نقد المذاهب المعاصرة، 2008، ص282)، لكن وجود الأشياء عند سارتر لا معنى له، إنه وجود معادلا ومطابقا لذاته بمعنى أنه لا يوجد لذاته، مثل الكائن الواعي، بل هو مجرد قائم هنالك لا شك فيه، جامد، متكمل، كثيف، صلب، لا فراغ فيه. إن وجود الأشياء عند سارتر هو وجود لا معنى له ولا سبب ولا علة ولا ضرورة، بل يعتقد أن لا خالق له، فالوجود بصفة عامة عنده لا يمكن تفسيره بواسطة الله تعالى.

ثانياً: الوجود لذاته L' être-Pour-soi : وهي كينونة الإنسان، الذي يسبق وجوده ماهيته، فما هو لذاته عند سارتر هو «كائن توضع كينونته موضع التساؤل (...) ويوصف انطولوجياً بأنه نقص في الكينونة» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص712)، معنى ذلك هو «أن يوجد الإنسان ليس معناه أن يحيا فقط، معناه أن يتجاوز ويتميز عما هو طبعى، وهذا يعني أنه لا يمكن الحديث عن طبيعة إنسانية تسمح بتحريف الإنسانية كما تعرف الأشياء» (Marc Le Ny, Découvrir la Philosophie contemporaine, 2009, p94)، إن الوجود لذاته أو الكينونة لذاتها، لا يمكن أن تتحقق انطولوجياً إلا استناداً إلى الأساسين التاليين الذين يرى سارتر أنهما ضروريان للوجود لذاته حتى يحقق كينونته، واللذين بدونهما لن يكون، وهما:

1 -العدم: يعتبر مفهوم " Le néant " هو الآخر مفهوم مركزي لدى سارتر، له أصول هيغلية، ولكن بمعنى مغاير لما سيقول به سارتر، فهيجل يولد العدم من الوجود، وسيأخذ العدم هنا لديه معنى السلب إذ أنه يسلب عن الوجود كفكرة كل تعين، ويحيله إلى عدم.

وهو المعنى الذي يختلف عما قال به نيتشه في مؤلفه إرادة القوة، حيث ستكون لفظة العدمية تعبيراً عن «الوضع الذي يتدحرج الإنسان خارج المركز نحو المجهول، وهو المعنى الذي يقترب للمعنى الذي أعطاه هيدغر للفظه، وتدل على العملية التي بها، في نهاية المطاف لم يعد شيء فيما يتصل بالوجود، وهي تعبير عن التيه الذي يعيشه الإنسان وتبدلاته الناجمة عن ضلال أو أكذوبة، أو وهم ذاتي ملازم للمعرفة، على العموم التعريف الهيدغري كما التعريف النيتشوي، يشير إلى أن العدمية تمس أولاً وقبل كل شيء الوجود ذاته» (فاتيمو.ج، نهاية الحداثة، 1998، ص24).

فإذا كانت العدمية لدى نيتشه مرتبطة بموت الإله، وعند هيدغر مرتبطة بأن يصبح الوجود ذاته قيمة، فإنها عند سارتر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالوجود لذاته، وتكشف كتابات سارتر عن «شغفه بالعدم الذي أنزله من نفسه المكان الأول، حتى يجعل منه أو من الخلاء (...) مساوياً للحرية، فالأشياء قائمة في الخارج، جامدة صلبة، ملاء في ملاء، ليس بيني وبينها سبب ويقابلها الأنا والشعور وهو الخلاء المطلق الذي لا يحتوي على شيء، وليست لديه معرفة بالأشياء الخارجية، ولا حتى بجسمه المادي الذي يتقمصه» (هويدي.ي، مقالات فلسفية، 1986، ص401).

لذلك يعتبر العدم لدى سارتر مقوماً حقيقياً من مقومات الوجود، ولهذا جعله خاصية أنطولوجية مؤسسة بالنسبة للكينونة لذاتها، وفي هذا يقول سارتر أن الإنسان «هو الكائن الذي يتسلل إليه العدم (...) الكائن الذي هو عدم لذاته، وبواسطته يأتي العدم إلى الحياة» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، ص96)، أي أن العدم مكون أنطولوجي في الإنسان، وليس العدم مجرد صفة نلحقها به، فهو ليس صفة تدوم أو تزول، فهو ليس كالجمال والقبح، ولا كالطول والقصر، فبدونه يفقد الإنسان كينونته والتي لا تتحقق إلا من خلال مكوناتها الأنطولوجية.

2 -الحرية La Liberté : إن مقولة الحرية مركزية وتأسيسية في المشروع الفلسفي لسارتر، فهي المصدر الوحيد لكل قيمة، كما أنها تخرقه مثل العدم من البداية إلى النهاية، لذلك مثلت الخيط الذي نسج من خلاله سارتر نسيج الوجود الإنساني، فهي جاءت مرتبطة بكل الجهاز المفاهيمي لدى سارتر، فالحرية عند سارتر خاصة بالكينونة لذاتها، أي خاصة بالإنسان دون غيره فهي عين ماهيته، فهي تعبير عن حالة الوعي بالوجود التي تميز الإنسان دون عن بقية المخلوقات. بهذا المعنى يقدم سارتر الحرية «باعتبارها القيمة القصوى، التي يجب أن ننشدها، أعلن أن الحرية لا يمكن أن تكون لها غاية قصوى سوى ذاتها» (كاترين.م، جان بول سارتر، 2011، ص259).

فهي ليست مجرد ملكة يتمتع بها الإنسان دن أن يساهم في خلقها وتحقيقها، بل أن ماهية الحرية تتمثل في أنها مصدر فعلها وينبوع نشاطها فالإنسان لا يوجد حقاً إلا إذا اختار نفسه بحرية، فالحرية عنده «وجود وجوده يسبق الماهية، والحرية انبثاق عيني، بشكل مباشر، ولا يتميز عن فعل الاختيار، أي عن الشخص، لكن البنية المعنية يمكن اعتبارها حقيقة الحرية، أي أنها المعنى الإنساني للحرية» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص716). فليس هاته الأخيرة في فلسفة «سارتر قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الإنسان (...) إنا هي في صميم الوجود الإنساني بحيث لا يمكن النظر إليها أو تناولها دون أن ندرس الوجود الإنساني» (محمود.ع.ح، قراءة نقدية في فلسفة سارتر، 1996، ص34)، ذلك أن سارتر يعلن أن ماهية الكائن البشري معلقة بحريته، فليس ثمة فرق بين وجود الإنسان وحرية.

فالحرية عنده تمثل ابتكاراً خاصاً لغاياتها، فالحرية لدى الإنسان هي حركة ورغبة في يكون، أي أن يحقق وجوده، فالرغبة في الكينونة تعتبر البنية الأنطولوجية، الأساسية والإنسانية للشخص، هذه الرغبة تشكل حافزاً للتحرر مثل

العدم، ذلك أن سارتر يعتقد حصرا أن الكائن الوحيد – دون غيره – الذي يجوزه وصفه بأنه حر، « هو الكائن الذي يعدم وجوده، ونعرف فضلا عن ذلك أن التعديم هو نقص في الكينونة ولا يمكنه أن يكون غير ذلك، الحرية هي بالتحديد وجود هو مصدر نقصه في الكينونة» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص715)، وبذلك المعاني التي أعطاه سار للحرية بأنها فعل تحرر، خلق، ابتكار، وسعي نحو امتلاك كينونته، يقابلها برفض المعاني النظرية والمجردة، التي ألفها لدى الفلسفات العقلية والمثالية.

على النقيض من سارتر نجد «أن ديكرت قرر الحرية صفة لله الذي هو المبدأ الأول والموجود بذاته، أما ما دونه من الموجودات، والماهيات، والحقائق الرياضية، والميتافيزيقية، فهي كلها عائدة إلى الله، الذي خلقها وأبدعها بإرادته. معتقدا أن ما يبدو في العالم من ضرورة هو بإرادة الله، الذي أراد أن تكون الضرورة فيها بهذا النحو، فالحقائق ثابتة وثباتها راجع لإرادة الله، فلا خوف أن تتغير هذه الحقائق إن إرادة الله ثابتة، الله هو الذي خلق الأشياء والحقائق والماهيات والقوانين ووضع فيها الضرورة بمحض اختياره وحرية، فالله حر حرية مطلقة» (الشاروني.ح، فلسفة سارتر، 2003، ص55).

فالحرية عنده خرق لكل الحتميات، التي يعتقد أنها «قبل كل شيء محاولة لتحويل الانتباه عن الممكنات المضادة للممكن لي، عندما أكون ذاتي بحيث أفهم أن ممكنا معينا هو الممكن لي، يجب علي أن أتعرف إلى وجوده، عند انتهاء مشروع، وأن أدركه من حيث هو ذاتي هناك حيث ينتظرني المستقبل، وأنا منفصل عن ذاتي بالعدم، وبهذا المعنى أدرك ذاتي مصدرا أولا للممكن لي. وهذا ما يدعى عادة وعي الحر، وإن بنية الوعي هذه وحدها التي يقصدا أتباع نظرية حرية الاختيار» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص91).

كما بين في موضع آخر أن الحتمية لم يمكن تصمد أمام بداهة الحرية، ذلك أنه يعتقد أن الحتمية هي محاولة دفاعية ضد القلق الذي يربك كينونة الإنسان، معتبرا في الوقت عينه أن القلق هو «إدراك الحرية لذاتها عبر انعكاسها على ذاتها» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، ص90)، ويخلص من ذلك كله، إلى نتيجة يعبر فيها عن مدى أهمية الدور الذي تمثله الحرية في مشروعة حول الإنسان فيقول «أعتبر "الأنا" إلها صغيرا يسكنني كما لو أنها فضيلة ميتافيزيقية، فليست الكينونة هي التي ستكون حرا من حيث هي كينونة بل الأنا هو الذي سيكون حرا في صميم وعي» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص93).

وحتى نتبين الأمر أكثر قيل مناقشة الموضوع المطروح رأينا أنه من المهم أن نبين موقف أهم أعلام الوجودية من مسألة الألوهية، ونشير هنا أن موقف فلاسفة الوجودية تجاه مسألة الألوهية لم يكن واحدا فمنهم التيار المسيحي المؤمن الذي جعل أصحابه التنظير للإيمان جزءا من مهامهم الفلسفية، ومنهم الملحد الذي آل على نفسه تقويض الدين، وإنكار وجود الله.

الوجودية المؤمنة ونقص هذا الفلاسفة الوجوديين الذين لم يخرجوا عن العقيدة المسيحية بل نصبوا أنفسهم مدافعين عنها، وأبرزهم كيركخارد كما أسلفنا ذلك سابقا، وغابرييل مارسيل الذي اختار الإيمان وجعله نبراسا له، ولذا نجد أنه استطاع أن يتجاوز التشاؤم الذي سيطر على فلاسفة الوجودية الملحدة، وقد كتب في إحدى مقالاته «لم أعد أشك، تعمّرني سعادة خارقة هذا الصباح، ولأول مرة يتسنى لي معايشة تجربة النعمة الإلهية، هذه الكلمات مخيفة ولكن هكذا (...) ولأن أرى نفسي بطريقة مباشرة إرتجالاتي» (عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة، 2005، ص209). وهو بذلك يصرح أن فلسفته ترجمة حقيقية لما يجول بداخله وما يجد له صدى بداخله، أي ما عبر عنه في يومياته ومقالاته، وهو يقصد أن إيمانه أصيل ولا يعتريه أدنى شك. لذلك نجد أن الإيمان في فلسفة مارسيل أثر عليها وجعلها ذات ملامح وصفات قطعا تختلف بل تعتبر على النقيض في حالة فقدتها البعد الاجتماعي، فالإيمان عند مارسيل جعله يتحرك على أرضية صلبة، وأن يجد حلا على الأقل من وجهة نظره للمشاكل التي يقف الإنسان أمامها عاجزا تماما عن إيجاد تفسير لها، فالإيمان من وجهة نظره يعني «جلاء الحقيقة غير المرئية، إنني أردد على نفسي هذا الشكل المضيء، والذي لا يكون مضيئا إلا بعدما يحدث، إنني أدرك أكثر فأكثر دور الإرادة في الإيمان، الأمر متعلق بالبقاء في حالة معينة وتلك الحالة أعلى مستوى للإنسان، إنها النعمة الإلهية، إن هذا الإحساس يكون الإيمان فيه أساس للإخلاص، ليس فقط بل يمثل أرقى أنواع الإخلاص» (عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة، 2005، ص212).

ويصف لنا مارسيل لحظات تعميده، بأنه كان يشعر بأن هناك شيئا ما يحدث بداخله، ولا يتم بسهولة ويسر ولكن هناك مقاومة محطمة وهالكة، وأن هناك شعورا بالاكثواء الداخلي المستمر، يقول أنه اجتاز حينها مرحلة صعبة، ومعتمة، ممر مليء بالعقبات، ولكنه صار بعد ذلك يعيش إحساس يعتبره كشفا، مؤكدا أن الذي ساعده وسانده على ذلك هو أنه

لم يكن من أولئك الذين تنكروا للمسيح، ومما سبق نجد أن الإيمان عند مارسيل لم يكن هروبا من كآبة الحياة، بل إن الإيمان وجد في نفسه في وقت كان فيه في حالة توازن روحي، لذلك قال بعد تعميده «لقد تم تعميدي هذا الصباح وأنا في حالة لا أجرو على الطمع فيها، لم أشعر بأية نشوة يل غامرني شعور بالسلام و التوازن والإيمان» (عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة، 2005، ص213). وتماشيا مع موقف مارسيل من الدين نجده يقترب من موقف فيلسوف معاصر آخر هو "إميل بوترو" الذي ذهب إلى أن الدين قد وحد الناس وفرق بينهم، وأقام الدول وأسقطها، وأثار أفضع الحروب، وعارض بالعقل قوة المادة الهائلة باعتبار أنها عقبة لا يمكن تجاوزها. ولقد أثار في ضمير الفرد ألوانا من الصراع تشبه في مأساتها الحروب بين الدول، لقد واجه الطبيعة وأخضعها، وجعل الإنسان سعيدا في اليأس، بائسا في السعادة، فمن أين جاء للدين هذا السلطان الغريب إذا لم يكن الإيمان أقوى من المعرفة، وكان الاعتقاد بأن الله معنا أشد أثرا من أي معونة إنسانية، وأن الحب أقوى من جميع البراهين.

لذلك فالإيمان عند مارسيل ينظر إليه على أنه «إيمان فردي شخصي، والوجود الإلهي اللامتناهي وجود مشخص، والعلاقة بين الشخصيتين الإنسانية والإلهية هي علاقة متبادلة وتحتل مكانة متميزة في الفلسفة العينية» (عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة، 2005، ص223). أما فيما يتعلق بالبرهان على وجود الله إن مارسيل «يرى أنه لا يمكن البرهنة على وجود الإله عن طريق الوسائل العقلانية، إنما يلتقي الإنسان بالإله على نفس المستوى الذي يلتقي فيه بالآخر، أي مستوى (الأنث) إطار المحبة والعبادة» (بوشنسكي، فلسفة المعاصرة في أوروبا، 1992، ص301).

بينما نجد أن سارتر الذي جاهر وأعلن مواقفه الإلحادية، بل جاءت مؤلفاته الفلسفية والأدبية تنضح إلحادا، وكأن المعركة الفلسفية التي قادها سارتر من أجل تحرير الإنسان يبدو أن سهامها كلها كانت ضد كل المعتقدات الدينية التي تعتقد بوجود إله خالق لهذا الكون، وهو الكفيل بتسيير أموره، وأنه يسير وفق العناية الإلهية كما تقول المعتقدات المسيحية، حيث جاء موقف سارتر أكثر حدة من تلك المسألة الارتيازية التي كانت مع كل من نتشه، ماركس و فرويد، والتي عملت على تفويض البنى العميق التي اعتقدت تلك الفلسفات أنها تشكل أساسا لعقيدة الألوهية وما يرتبط بها من معتقدات دينية، والتي اعتقدت أنها تشكل حاجزا أمام حل الأزمات النفسية والاجتماعية والاقتصادية التي يعاني منها الإنسان، بينما جاء موقف سارتر الرفض والمنكر لوجود إله راديكاليا، ذلك أنه منذ لحظة البدء، كشف له رهبانه على المنهج الفنونولوجية للكشف عن حقيقة الوجود، وعن الأسس الأنطولوجية التي يقوم عليها هذا الوجود، كشف له ذلك أن الاعتقاد بوجود إله من قبيل الوهم الذي يحجب عنا الحقيقة، ذلك أن الوجود الإنساني تجلى له وحيدا يعاني القلق حول مصيره، يخترقه العدم، والخوف من كل شيء، حتى الآخر صار بالنسبة إليه جحيما.

إلا أن سارتر وهو يعلن إلحاده من غير مواراة، أعلن عنه في ظروف تاريخية انحصر فيها الفكر الديني بشكل كبير، وحلت محله العلمانية على كل المستويات، وعن إلحاده يقول في أحد كتبه الذي ألفه دفاعا عن الوجودية صراحة أنه يمثل الوجودية الملحدة، وفي هذا الدفاع يقول «إن الوجودية التي أمثلها، هي أكثر تماسكا، فهي تعلن أنه إذا لم يكن الله موجود، فيوجد على الأقل كائن يكون الوجود لديه سابقا للماهية، كائن يوجد قابلا للتعريف وفق أي مفهوم، وأن هذا الكائن هو الإنسان أو الواقع الإنساني كما يقول هيدغر» (سارتر، ج.ب، الوجودية منزوع إنساني، 2012، ص31)، وفي ذات الموقف المدافع عن الوجودية يلج سارتر على أنه ملحد بعيدا عن كل التأويلات، وفي هذا الصدد يقول «نرى من خلال بعض هذه التأملات أن لا شيء أشد ظلما من الاعتراضات التي وجهت إلينا، إن المنزع الإنساني ليس شيء آخر غير جهد يسمح باستخلاص كل الاستنتاجات لموقف ملحد منسجم، إنه لا يبحث البتة في دفع الإنسان لليأس، لكن إذا سمينا يأسا كل موقف لا مؤمن كما يقول المسيحيون، فإن هذا الموقف ينطلق من يأس أصلي، إن المنزع الوجودي ليس بالضبط إلحادا بالمعنى الذي يستنزف ذاتيا للبرهنة على أن الله غير موجود، إنه يعلن على الأرجح: حتى وإن كان الله موجودا، فإن ذلك لن يغير شيئا، هذه هي وجهة نظرنا، وهذا لا يعني أننا نعتقد أن الله موجود» (سارتر، ج.ب، الوجودية منزوع إنساني، 2012، ص83)، لذلك سنجد أن سارتر وهو يقيم معالم فلسفته، بناها على أساس من القطيعة الأنطولوجية مع التصور التقليدي للإنسان، كما صاغته الفلسفات الميتافيزيقية والعقائد الدينية، معلنا عن مشروع إنسان جديد، يضع له طموح وغاية تتجاوز حدود الطبيعة البشرية، ليجعل منه إله.

لكن سارتر قبل أن ينصب الإنسان إلها، قام بمهمة قبل ذلك تتيح له التأسيس لتصوراته، فكان عليه أن يقوض فكرة الألوهية كما دعت إليها الأديان السماوية، وناضل البشر دفاعا عنها بمختلف الوسائل، هذه المهمة التقويضية للمعتقدات الدينية، كان يرنو منها الوصول إلى البنية الأنطولوجية للوجود، والتي لا تتكشف لغير الإنسان كونه الوحيد القادر على إعطاء أسس أنطولوجية للوجود. لذلك سعى إلى:

نقد نظرية الخلق: ومن الصعوبات التي يرى سارتر أنها تحول دون وصف جيد وجلي لظاهرة الكينونة، والتي قد تحدث تشويشا في رؤيتنا لها، تلك الصعوبات ناتجة عن أحكام مسبقة يحصرها ويدعوها سارتر نظرية الخلق، لذلك يرى سارتر أن «الكينونة كانت دائما مشوبة بسلبية معينة بسبب الاعتقاد الذي كان يفترض أن الله كان أعطى العالم كينونته، لكن الخلق من عدم غير قادر على تفسير انبثاق الوجود» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص43)، ويرجع ما يراه سارتر من عجز في نظرية الخلق عن تفسير خلق الكينونة استنادا إلى فكرة الخلق من عدم، إلى كون أنه إذا تصورنا الكينونة متضمنة في ذاتية يسميها سارتر الذاتية الإلهية، ففي هذه الحالة يعتقد أنها ستبقى مجرد أسلوب وجود بالنسبة لتلك الذاتية، أي الذاتية الإلهية، ولما أنكر أن يكون في هذه الذاتية إي تصور للموضوعية، فرأى سارتر أنها لا تملك أية إرادة لخلق ما هو موضوعي. ويضيف سارتر أنه حتى وإن اعتبر أن الوجود مخلوق حقيقة، إلا أنه أنكر تفسير الكينونة في ذاتها عن طريق الخلق، وذلك بسبب أنها تستمر في الوجود حتى بعد أن تنتهي عملية الخلق، وهذا يساوي في رأي سارتر الرأي القائل إن «الكينونة غير مخلوقة» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص43)، كما أنكر القول بأن الكينونة تخلق ذاتها لأن ذلك سيفضي في رأيه إلى القول إنها سابقة لذاتها، وذلك لأن الكينونة في التصور السارتر هي ذاتها. وأنكر أن تكون الكينونة في ذاتها من الممكن أو من الضرورة، لاعتقاده أن «الضرورة تخص العلاقة بين الأحكام المثالية، لا العلاقة بين الموجودات» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص46)، لذلك يرى استحالة أن نرد وجود "كائن ظاهري" لموجود آخر، وفي هذه الحالة يصف سارتر الكينونة في ذاتها بالعرضية، لاستحالة اشتقاقها من الممكن لأنه ميزة ما هو لذاته. ولما رأى سارتر تعذر اشتقاق الكينونة من كائن آخر ولا من الممكن ولا من الضرورة، انتهى إلى أنها غير مخلوقة، منكرا أن تكون لها أي علاقة مع كائن آخر. فهو يعتقد أنه «لا يمكن أن تستند الظاهرة إلى أي كينونة أخرى غير كينونتها الخاصة، ولا أن تكون الغشاء الرقيق من عدم الذي يفصل الكائن في ذاته عن الكائن المطلق» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص24).

نقد سارتر لأدلة وجود الإله: يعمل سارتر في ثنايا "الوجود والعدم" استكمال مشروعه الفلسفي الذي يحاول إقامة فهم جديد للوجود بعيد عن أي مبررات وغايات لاهوتية، لهذا الغرض نجده يحاول أن يرسى قواعد نقد وجودي لكل الأدلة التي وضعتها الفلسفات التي سبقت لإثبات وجود إله خالق للكون، وفي هذا السياق يقول أن «البرهان الأنطولوجي كما البرهان الكوسمولوجي يفشل في إثبات كائن ضروري واجب الوجود، فأنة لا يمكن البحث لدى هذا الكائن الضروري عن تفسير لكينونتي ولا عن أساس لكينونتي من حيث إنني كائن محدد» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص139)، فهو يعتقد في تحليله للبرهان الأنطولوجي، أن المقدمات التي ينطلق منها هذا البرهان والتي تقول أن "كل ما هو عرضي يجب أن يكون أساسه ضروري"، تكشف عن الحاجة إلى أساس، ولا تتم عن تفسير للعلاقة بأساس واقعي، لذلك يرى سارتر أن الدليل الأنطولوجي لا يملك أن يفسر تلك العرضية التي تميز ظواهر الوجود. هكذا يوضح سارتر أن الوعي يستمد ذاته من كينونته من حيث هو وعي، ولا يمكنه أن يحيل إلا نحو ذاته باعتبار أنه تعديم لذاته.

كما يعتبر سارتر أن إدراك الكائن- لذاته وهو يتساءل عن مصدر وأساس وجوده، بأنه ليس هو الأساس لذاته، هذا ما يكشف عنه الكوجيطو الديكارتي المنعكس على ذاته، والذي سينتهي من تأمله لوجوده، إلى نتيجة مهمة في البرهان الديكارتي على وجود الله، سينتهي إلى إدراك أنه كائن ناقص، مما سيدفعه للتساؤل مصدر عن فكرة الكمال التي بداخله، مدركا بذلك سعة، وهول الفارق بينه وبين ذلك الكمال، استنادا إلى تعقل هذه العلاقة بين الكائن الناقص وفكرة الكمال سينتهي ديكارت إلى أن الله هو من وضع فكرة الكمال في أذهاننا، وعن هذا يقول سارتر «إن هذا الفرق الشاسع أو هذا النقص في الكينونة هو أصل البرهان الثاني على وجود الله» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص137)، ويقصد بذلك أن الإنسان أدرك أنه ليس الأساس لذاته، وأن أساس وجوده خارج عن إرادة، وهنا يتجلى بقوة هاجس سارتر في محاولة البحث عن أساس أنطولوجي يبرر به كينونته، طالما أن المبررات التي تقوم على التصورات الذهنية لم تعد مقنعة بالنسبة إليه، باعتبار أنه وجدها تتضمن الكثير من التناقضات والالتباسات.

ولما كان سارتر قد أنكر فكرة الضرورة لتفسير الكينونة، أي أنه لا يمكن رد وجود الظواهر إلى واجب وجود ضروري، وتبعاً لذلك فإن تحليله للعلاقة بين الشعور بالنقص وإدراك فكرة الكمال ستكون منسجمة مع الموقف السالف، فهو يعتقد أن «الكائن الذي يحمل في ذاته فكرة الكمال، لا يمكنه أن يكون هو الأساس لذاته، وإلا سيخلق ذاته وفق تلك الفكرة، لا يمكنه أن يتحمل أي فرق بين ما هو عليه وبين ما يتصوره، لأنه سيخلق ذاته وفقاً لفهمه للكائن، ولا يمكن أن يتصور إلا ما هو عليه» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص137)، هذا الإدراك لنقصه من قبل الكائن لذاته في كينونته، يرى سارتر أنه هو إدراك الكوجيطو لعرضيته، أمام الوجود. ولما كان

سارتر افترض من قبل أن الكائن هو أساس العدم، فذلك يقودنا إلى القول باستحالة أن يكون أساسا لذاته، وتبعاً لذلك فإنه حتى يتمكن من التأسيس لوجوده، فإن عليه أن «يوجد على مسافة من ذاته، وذلك يستدعي تعديماً معيناً للكائن الذي تأسس وللکائن المؤسس(...) باختصار كل جهد يبذل لتصور فكرة كائن هو أساس كينونته، إنما يؤدي رغماً عنه، إلى تشكيل فكرة كائن يكون عرضياً من حيث وجوده في-ذاته، ويكون أساساً لعدم الخاص» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص43). لذلك اعتقد سارتر أنه سيكون الفعل السببي الذي يكون به الإله علة ذاته، تعديماً، كحال استرجاع الذات بواسطة الذات، بمقدار ما تكون العلاقة الأولى الضرورية هي عودة إلى الذات، أي استعداد للانعكاس على الذات، وتبدو هذه الضرورة الأولى مرتكزة على كائن عرضي، وهو كائن موجود تحديداً كي يكون علة ذاته.

ولما كانت فكرة الضرورة والإمكان كما قال بها لينيتر غير كافية في رأي سارتر لتفسير الأساس الأنطولوجي للكينونة، فإن ذلك أفضى به إلى القول أنه «لا يمكن للكائن إذا أن يستمد وجوده الضروري من إمكانية وجوده، باختصار، إذا كان الله موجود، فهو عرضي» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص139).

ومن ذلك كله ينتهي إلى أن الوعي باعتباره كائن في ذاته حتى يعدم ذاته من خلال التحول إلى كائن لذاته، يبقى عرضياً، فلا يستمد كينونته من ذاته، ولا يتلقاها من الآخرين، لذلك قال من قبل بفشل البرهان الأنطولوجي والبرهان الكوسمولوجي في إثبات كائن ضروري واجب الوجود.

لذلك يعلن سارتر أن الأساس يأتي عامة إلى العالم بواسطة ما هو لذاته الذي لا يؤسس لذاته من حيث هو تعديماً لما هو في-ذاته فحسب، بل معه يظهر الأساس أيضاً لأول مرة، فالإنسان وحده كفيل بتحقيق وجوده، أي خلق كينونته، وهو بهذا يحاول أن يثبت للإنسان، من الصفات، والأفعال ما نفاه عن الإله.

سارتر وتآليه الإنسان: بعد أن انتهى سارتر من تقويض كل النظريات الفلسفية واللاهوتية، التي حاولت أن تبرر وتفسر وجود الإنسان والعالم، بواجب الوجود، الذي هو الإله، أعلن عن التأسيس لمشروع إنسان جديد، هذا الطموح يتبدى مشروطاً بضرورة إنكاره وجود إله، كما بيناه سابقاً، لذلك نجده يكتب مطالباً أن يكون طموح وغاية الإنسان ليست الإنسانية في حد ذاتها وإنما يتجاوز ذلك، وفي هذا كتب يقول «إن الوجودية التي أمثلها، هي أكثر تماسكاً، فهي تعلن إنه إذا لم يكن الله موجوداً، فيوجد على الأقل كائن يكون لديه الوجود سابقاً للماهية، كائن يوجد قبل أن يكون قابلاً للتعريف وفق أي مفهوم، وأن هذا الكائن هو الإنسان أو الواقع الإنساني كما يقول هيدغر» (سارتر.ج.ب، الوجودية منزوع إنساني، 2012، ص31)، ولتحقيق تصوره حول مشروع الإنسان الجديد يطالبنا سارتر «بتجاوز نتائج الهرمينوطيقا الهيدغرية، باتجاه مشروع أساسي أكثر، ولا ينبغي إرجاع هذا المشروع الأساسي إلى أي مشروع آخر، ويجب أن يتم تصوره بحد ذاته، فلا يمكن أن يكون متعلقاً لا بالموت وبالحياة، ولا بأي خاصية للوضع البشري» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص712)، أي أن سارتر يرى أن الإنسان قادر على تركيزه كله في نفسه، حين يتحرر من فكرة الإله، فهو يضع الإنسان في خضم صراع هو صراع وجود، هو صراع مع كل ما يمكن أن يسلب الإنسان كينونته، فالصراع هو المعنى الأساسي للوجود، للتأسيس لكينونته الضائعة في ركام من الأوهام، يرى سارتر أنها تحجب عنه حقيقة كينونته، التي تقع عليه مهمته استعادتها، وعن ذلك يقول «وبمقدار ما أنكشف أمام ذاتي كمسؤول عن وجودي، أطلب بهذا الكائن الذي أنا هو، أي إنني أريد استعادته أو بعبارة أدق، إنني مشروع لاستعادة، كينونتي... والتأسيس لها بحريتي ذاتها» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص477)، لذلك فهو يعلن أنه «أن يكون المرء إنساناً، يعني أن يتوق إلى أن يكون الله، أو بالأحرى، الإنسان هو في الأساس رغبة في أن يكون الله» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص714).

بهذا المعنى الوجودي الذي يعطيه سارتر للإنسان فهو يحدث نوع من القطيعة الأنطولوجية مع التصورات التي كانت سائدة من قبل عن الإنسان، ذلك أن «الإنسان هو مشروع إنسان (...) ومنه أي من الإنسان تنشأ أشكال الوجود، مثل الوجود في ذاته أي العالم الموضوعي، وهو يقرر مبدأ الإنسان هو ما يصنعه بنفسه» (أبور رغيف الموسوي.ر، الدليل الفلسفي، 2013، ص72) فهو من الإنسان منبع الوجود، لذلك مثلاً نجده يرفض تصور ديكرت، وليبنس، وفي هذا يقول أنه «عندما نتصور إلهاً صانعاً، فإننا نمائل هذا الإله في أغلب الأحيان بصانع أعلى، ومهما كان المذهب الذي نعتبره (...) فإننا نقبل دائماً بأن الإرادة تتبع إلى حد ما الفهم، أو على الأقل تلازمه، وأن الله عندما يخلق يعرف على وجه الدقة ما يخلق. وهكذا فإن مفهوم الإنسان في ذهن الله مماثل تماماً لمفهوم قاطعة الورق في ذهن الصنّاعي، والله ينتج الإنسان تبعاً لتقنيات وتصور، وتاماً مثلاً يصنع الحرفي قاطعة الورق طبقاً لتعريف ما وتقنية ما،

فالإنسان الفرد إذن يحقق مفهوما معينا موجودا في ذهن الإله» (سارتر.ج.ب، الوجودية منزوع إنساني، 2012، ص28-29)، واستنادا إلى هذا الموقف الرافض لمثل القول حول خلق الله للإنسان بالمعنى الذي أورده سارتر سابقا، نجد يرفض كل التصورات الفلسفية – خاصة في القرن الثامن عشر – التي تقول «إن الإنسان يمتلك طبيعة إنسانية، وهذه الطبيعة الإنسانية، التي هي مفهوم الإنسان، موجود عند جميع الناس، مما يعني أن كل إنسان هو مثال خاص من مفهوم الإنسان الكوني ينتج عن هذه الكونية» (سارتر.ج.ب، الوجودية منزوع إنساني، 2012، ص30). يرفض سارتر مثل هذه التصورات فهو يرى أنه «لا وجود لطبيعة إنسانية، بما أنه لا وجود لإله يمكنه تصورهما. لا يكون الإنسان فقط على نحو ما يتصوره عن نفسه، كما يريد، لن يكون الإنسان شيئا آخر سوى ما يصنعه بنفسه بعد هذه الوثبة نحو الوجود. ذلك هو أو لمبدأ للوجود» (سارتر.ج.ب، الوجودية منزوع إنساني، 2012، ص31). فسارتر لا يرى أن هناك فرق بين الإنسان والحيوان، إلا في جانب واحد هو الإرادة العاقلة، فالعقل هو ميزة الإنسان عن سائر الموجودات، فالحيوان عبد أبدي للطبيعة، لأنه محكوم من الخارج بقوانينها، ومن الداخل بغرائزه، أما الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يقاوم الجبر، أي نظام الحتمية، ويتحرر من أسر الطبيعة، فله أن يفعل ما لا يستطيع أن يفعله الحيوان.

يبدو أن المشكلة عند سارتر هي مشكلة إنسان، الإنسان الذي يدعوه لامتلاك وجوده الحقيقي بعيدا عن كل التأويلات، الإنسان الذي يجب أن يجد ذاته الضائعة، الذي يجب أن يقتنع بأن ليس هناك قوة تستطيع أن تحرره، أي أن الإنسان سيد مصيره، وأنه قادر على خلق ذاته وحيدا مستقلا عن الآخرين، يختار هذه الذات في حرية تامة. لذلك أعلن سارتر أنه لا إله لدى الإنسان، إلا إرادته الخالقة، وأن قيمته في مدى ما تخلقه هذه الإرادة وتحققه، بمعنى آخر سارتر حاول أن يضفي على الإنسان الجديد الذي تصوره الإله، ولكنه إله صغير يصنع نفسه شيئا فشيئا في طريق لا نهاية له، لم يبين سارتر معالم نهايته، ذلك أنه يعتقد أن الحياة كما يحيها وفق القيم الدينية والاجتماعية والأخلاقية، هي حياة بلا معنى فهي، بالنسبة إليه خالية من أي طعم قبل أن يوجد، ولا معنى لها إلا بعد وجوده، الذي هو نتاجه هو أي اختياره الفردي.

ومعنى ذلك كله أن وبعد تجاوز سارتر التصور الديكارتي، وجعل الوعي يستمد كينونته من ذاته من حيث هو وعي، منكر أن يحيل الوعي إلى غير ذاته من حيث هو تعديم، نجده يعلن أن «الأساس يأتي إلى العالم بواسطة ما هو لذاته الذي لا يؤسس لذاته من حيث هو تعديم لما هو في ذاته فحسب، بل معه يظهر الأساس أيضا لأول مرة» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص140)، ذلك ما يسميه سارتر «الحدث المطلق» الذي يعني به ظهور الأساس أو انبثاق الوجود لذاته، فهو يحاول بذلك أن يعطي تأصيلا أنطولوجيا لنزعه الإنسانية منفتحة لا تحدها حدود، تشير «إلى أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي له معنى وقيمة في العالم (...) هذا المعنى هو الذي جعله يؤكد أن الوجودية إلحاد وهي إلحاد عنده لأن الإنسان وحده هو الذي يخلق ويحقق القيم في عالمه بكل طريقة ممكنة دون أي ضغط من أي عنصر كان» (محمد عبد المعطي.ع، أعلام الفلسفة الحديثة، 1997، ص40).

وتبعا لذلك يلح سارتر على الموجود الإنسان أن يكون مسؤولا كليا عن وجوده من حيث أنه أساس هذا الوجود، إذ يعتقد أنه «لا يمكننا أن نكون شيئا من دون أن نلعب دور ما نريد أن نكون» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص140). فهو يعتقد أنه لا يوجد ضمن القوانين الحاكمة للطبيعة ولا في القيم الناظمة للأخلاق ما هو ثابت أزلي، ولا يمكن تغييره، ليس في الإنسان طبيعة إنسانية لا يستطيع الإنسان أن يغيرها ويراقبها، وينحو بها نحو خيره، وكماله، كل إنسان قادر على صنع حاضره وتقرير مصيره، فالإنسان لا يكون إنسان إلا إذا التزم بشيء واحد، وهذا الشيء هو قضية الحرية، الحرية لنفسه ولبنى الإنسان في كل زمان ومكان، لأنه يعتبر أن «الإنسان هو الكائن الذي يفتح ثغرة في هذا الوجود الضيق المتكامل الممتلئ نفسه، والذي هو في هوية مع ذاته، والشعور هو الذي يفتح باب العدم في العالم، وبالحرية يجيء العدم إلى العالم، ذلك أن حرية الإنسان تسبق ماهيته وتجعلها ممكنة، فما هي الإنسان منوطة بحريته، ولا تميز بين الحرية ووجود الإنسان، فالإنسان هو حريته، لأن الحرية هي شعور الذات، ولا يمكن للإنسان الحياة بلا شعور» (كامل.ف، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، 1993، ص218).

إن هذا النزوع نحو بلوغ درجة الألوهية الذي يضعه سارتر كغاية قصوى ضمن المشروع النهائي للإنسان، تحركه ثنائية العدم والحرية التي تمثل أسلوب كينونة للإنسان، ذلك «أن التعديم (...) يشبه بالفعل تمرد الكائن في ذاته المعدم ضد عريضته» (سارتر.ج.ب، الكينونة والعدم، 2009، ص714)، إن ما هو لذاته، يعتزم أن يملك شفافية ما هو في – ذاته، وكثافته المتناهية، ومن حيث كونه تعديما لما هو في – ذاته، وهروبا متواصلا من العرضية والوقائية، يريد

أن يكون هو الأساس لذاته، لذلك فإن الممكن يطرح عامة كمشروع، من حيث إنه ينقص ما هو لذاته، كي يصبح في ذاته - لذاته، أي المثال الأعلى لوعي يؤسس لكيونته الخاصة.

رغم محاولة تقديم تصوراته الإلحادية وفق انطولوجيا صارمة، ذات منزع إنساني وتشكل خلاصا للإنسان إلا أنه انتهى إلى نوع من التشاؤم نتيجة عدم اعترافه لا بالعقل وحده بل لم يعترف بأي شيء، لذلك فإنه لم يصل إلى أي شيء. فلم يصل إلا إلى الخوف والقلق الغثيان... إلخ

لذلك هناك جملة من المؤاخذات والانتقادات وجهت له وساهمت في إثبات تهافت التصور السارترى للوجود الإنساني، وحكمت عليه بالتلاشي، وذلك نظرا لتهافت المنطلقات التي يستند إليها مشروعه الفلسفي الإلحادي، في كل نصوصه الأدبية والفلسفية، لقد قدم تصور عن الإنسان لا يحمل في الأفق أي أمل تملؤه مشاعر القلق والعدم، والعيب والغثيان، وكل المشاعر السلبية، فهو لا يؤمن بأية حتمية تسود العالم الذي نعيش فيه، كما لا يعتقد أن هناك تنبؤ يمكن أن يسود حياتنا الاجتماعية كما يتصور البعض أو يتوهم، فتاريخ الحياة كما يتصوره سارتر، هو عبارة عن سلسلة من المصادفات، لا فضل للإنسان ولا غيره فيها، وتبعاً لذلك ليس هناك غاية كونية، تحكم سلوك الإنسان، معتقداً أن ذلك يجعل الناس يميلون إلى تبرير ذلك بالقدر الغيبي. لذلك رفض كل المؤمنين بالله على اختلاف دياناتهم مثل هذا القول رافضين العبثية التي يتخذها الوجودي نهجاً له ووصفاً لحالته وحياته، فالمؤمن يؤمن بقيمة وجوده الفردي ومسؤوليته أم الله تعالى، ولا يؤمن بالمصادفة، حاول سارتر من خلال هذا المشروع تقويض المعتقدات الدينية، وبالتالي تقويض أثارها على حياة الإنسان الفردية والاجتماعية والأخلاقية، بل حاول من خلال أعماله الأدبية الروائية والمسرحية أن يجعل تلك المناقشات المزدرية للمعتقدات الدينية جزءاً من الحياة الفكرية والثقافية العالمية، وعلى رأس القضايا الدينية التي سعى لإثبات بطلانها، قضية وجود الله، لأنها شكلت بالنسبة له عائقاً في بناء نظريته الوجودية حول الوجود الإنساني.

ولعل الردود تكون ناجعة وأكثر موضوعية إذا كانت من داخل البيت الوجودي الفرنسي في حد ذاته، فهذا غابرييل مارسيل الذي ذكرنا أنفاً بعضاً من تصوراتهِ حول الإيمان الديني المسيحي، نجد أنه لم يكتفي بأن يكون مؤمناً بل كانت مقالاته الفلسفية تحمل ردوداً على الملاحظة منكري المعتقدات الدينية، بعد أن أكد مارسيل أنه لا يمكن إغفال الدور الإيجابي والأثر المهم للمعتقد الديني الذي يتركه على سلوك الإنسان المتدين. ويرى أن ذلك يتجلى في الفرق الواضح بين الإنسان الذي يعتقد في الدين والإنسان المنكر للاعتقاد الديني، لذلك وردا على منكري الدين والألوهية، يرى أنه مهما كانت المبررات التي يقدمها الرافضون للإيمان فهي مبررات واهية لا معنى لها، وفي هذا السياق يذهب مارسيل إلى أننا «لا نستطيع أن نغالي في الأهمية العملية للاعتذارات السلبية التي يتذرع بها عادة المنكر للألوهية: إنهم ينتهزون كل فرصة لإيضاح أن الكون ناقص ولا يفي بمطالبنا، ولا يمكن أبداً إشباعها» (عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة، 2005، ص 213).

ومن خلال تتبعنا للإلحاد لدى سارتر في ثنايا نصوصه، تبين أن موقفه الإلحادي يحمل خاصيتين هما:

أولاً: الإلحاد لدى سارتر لا يمكن أن يوصف إلا أنه إلحاد جذري كونه أسس له أنطولوجيا.

ثانياً: هذا الضرب من الإلحاد يتميز بالإنكار، ولا يقف على أرض صلبة، لأنه لم يصمد أمام الانتقادات التي وجهت له، وهذا ما سنبينه في هذا الموضوع من البحث.

وأغلب الانتقادات التي وجهت له انطلقت من العمل على تقويض الأسس التي يستند عليها بنيانه الفلسفي، ومن المتفق عليه أن المقولة الأساسية التي أقام عليها سارتر مشروعه الفلسفي، بل تعتبر لب وجوهر فلسفته، هي قوله عن الوجود الإنساني بأن وجوده يسبق ماهيته، وهي فكرة يخالف بها كل الفلسفات التي سبقتها، وحتى الفلسفات العلانية والدينية التي عاصرتها، ويشاركه فيها، كل الفلاسفة الوجوديين، لكن لا يتفق معه الكثير منهم في جعلها منطلقاً لهدم المعتقدات الدينية وخاصة عقيدة وجود الله. هذا التصور الجديد حول مفهوم الوجود والماهية أثار الكثير من الصعوبات في فلسفة سارتر عن الإنسان، وتعود هذه الصعوبة إلى نوع من التعارض بين معنى الماهية الإنسانية التي تعترف بها فلسفة سارتر، باعتبارها سابقة على الوجود الإنساني، ومعنى الأنطولوجيا باعتبار أنها بحث في الوجود الإنساني ومقوماته، والتي تريد فلسفة سارتر أن تؤسسه، وتعطي معنى جديداً لماهية الإنسان ودلالة مغايرة لمقومات الوجود بالنسبة للإنسان أيضاً، وهنا يشير حبيب الشاروني «أن الماهية تعني جملة الخصائص الجوهرية، وتعني أيضاً الأعراض العامة، التي لا توجد في أنواع أخرى أو في أفراد مندرجة في أنواع أخرى. فالماهية تعني

في تعريف المناطقة إذن الجنس والفصل النوعي والخاصة التي تعم جميع الأفراد، وهذا هو ما يؤسس التعريف سواء أكان تعريفاً بالحد أم تعريفاً بالرسم، وسارتر لا يعطينا تحديداً لكلمة الماهية أو لكلمة الوجود، ولكنه يذكر هذا المعنى صراحة عندما رأى أن ماهية الكتاب هي مجمل الكيفيات التي يعرف بها ومجمل الوسائل يصنع بها» (الشاروني، فلسفة سارتر، 2003، ص255).

أي أن الماهية عنده تعني التعريف ووسائل الصنع، وقد أورد في مرات كثيرة أن الماهية تعني التعريف، حيث ذكر أن الإنسان كائن يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بالصورة، بمعنى أن وجوده سابق على ماهيته، وذات الموضوع يذكر أن الإنسان يوجد أولاً ثم يعرف بعد ذلك. ولما كان التعريف – لدى المناطقة- سواء أكان بالحد أم بالرسم لا يتناول إلا الصفات الجوهرية والأعراض الخاصة والعامة، أي ما يخص النوع أو أفراد النوع الواحد جميعاً، كانت الماهية بهذا المعنى مرادفة للمعنى الكلي من حيث أن التعريف لا يتناول إلا الكلي. خلاصة الأمر إذن هي أن سارتر يصرح بأن الماهية تعني المعنى الكلي، وأن هذه الماهية تأتي لاحقة على الوجود الإنساني. وكأن مثل هذا المعنى الذي لا يعطي للإنسان ماهية مسبقة، يحرره ويعطيه الإمكانية لأن يكون أي شيء يريده ويرغب فيه.

قد يواجهنا المدافعون عن سارتر باعتراض مفاده أن سارتر لم يكن يعني بالماهية، كما يفهم من كلامه في " الكينونة والعدم" الماهية العامة، أي كون الإنسان إنساناً، وإنما الماهية الخاصة، أي كون الإنسان بهذه الصفات وبذلك الخصائص، إلا أن سارتر من جانب آخر « لم يفرق صراحة بين الماهية العامة والماهية الخاصة، خاصة في المواضيع التي كان يؤكد فيها سبق الوجود على الماهية بالنسبة للإنسان، كما أنه على نحو ما سينظر إلى الماهية من حيث الأعراض المتحققة في الجزئي، لا من حيث هي مرادفة للمعنى الكلي كما رأينا الآن وكما وضع هو معناها صراحة» (الشاروني، ح. ، فلسفة سارتر، 2003، ص255). إلا أنه إذا ما عدنا إلى افتراض أن سارتر يعتبر الماهية على أنها مساوية للمعنى الكلي، صار معنى ذلك أن الإنسان من حيث أن ماهيته لاحقة على وجوده، أي أن الإنسان حر حرية مطلقة، لا يحدها شيء، وتبعاً لذلك صار بإمكانه أن يكون أي شيء آخر يريده، نباتاً أو حيواناً أو إلهاً، هذا الأمر الذي يعتبر مستحيل وغير ممكن إطلاقاً، وتبعاً لذلك فإن الماهية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون سابقة على الوجود الإنساني، لأن الإنسان بعد كل شيء لا يمكنه أن يكون إلا إنساناً ولا يمكن أن يكون كائناً آخر أو من نوع آخر، ونخلص إذن مما سبق إلى أن القضية الجوهرية التي تستند إليها فلسفة سارتر الإلحادية، المتمثلة في قضية سبق الوجود على الماهية، هي قضية مستحيلة، إذا اعتبرنا الماهية بالمعنى السابق، أي باعتبارها مرادفة للمعنى الكلي الذي نعرفه بالجنس والفصل النوعي والخاصة العامة.

وبين حبيب الشاروني أن التناقض سيبقى حتى وإن أخذنا الماهية بالمعنى الثاني أي لو اعتبرنا سارتر ينظر للماهية على أنها ماهية خاصة. باعتبار أن سارتر لا يفرق بين الماهية من الناحية الأنطولوجية والماهية من الناحية الابستمولوجية، أي أنه لا يفرق بين الماهية باعتبارها خصائص وصفات موجودة ومتحققة في الواقع وبين الماهية باعتبارها خصائص وصفات يمكن أن نعرفها وأن نحددها. لذلك فإنه إذا كان سارتر قد اعتبر الماهية لاحقة على الوجود فينبغي أن نفهم ذلك من حيث أنها صفات وخصائص مدركة بالعقل، أي باعتبار أن وجودها هو وجود عقلي فقط، فإن هذا الوجود العقلي هو مستخرج من الوجود العيني الذي تحقق، فالماهية بهذا المعنى، ومن «ناحية الابستمولوجية فحسب، لا حقة على الوجود، أما الماهية من حيث التحقق العيني في الواقع، أعني من ناحية وجودها متحققة في الإنسان الواقعي، فلا يمكن أن تكون كذلك لاحقة على الوجود، لأن الإنسان لا يكون في الواقع إنساناً موجوداً بالفعل إلا بتحقيق هذه الخصائص، أي حين تتحقق الماهية، فليست الماهية لاحقة على الوجود، وليست كذلك سابقة عليه، وإنما هي مساوية للوجود، أي ملازمة له» (الشاروني، ح. ، فلسفة سارتر، 2003، ص256)، وتبعاً لذلك يمكن القول أن الماهية لاحقة على الوجود من الناحية الابستمولوجية، أي باعتبار أن وجودها هو وجود عقلي مستخرج من الوجود العيني وهي مساوية للوجود من الناحية الأنطولوجية. أي باعتبار أنها خصائص وصفات متحققة فعلاً في الواقع، إلا أن سارتر لم يقم بهذه التفرقة، باعتبار أنه لا يقيم أي اعتبار للناحية الابستمولوجية، ولا يقول بالتجريد، كأن تقريره لسبق الوجود على الماهية، إنما كان يقصد به جملة الصفات الخاصة متحققة بالفعل وحاصلة على وجود عيني.

وتبعاً لذلك فإن الماهية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون سابقة على الوجود الإنساني لأن الإنسان بعد كل شيء لا يمكنه إلا أن يكون إنساناً وليس كائناً آخر أو من نوع آخر، ونتيجة لما سبق يمكن القول إن القضية الرئيسية في الوجودية عامة وفلسفة سارتر خاصة، وهي قضية القائلة بأن الوجود سابق على الماهية، هي قضية مستحيلة، إذا اعتبرنا الماهية بالمعنى الكلي الذي نعرفه بالجنس والفصل النوعي، والخاصة العامة.

وكما بينا سابقا فإن سارتر حاول أن يجعل من مشروعه الفلسفي، مشروعا إنسان جديداً، سمته الأساسية هي الحرية، والتي تعتبر مقولة جوهرية في مشروعه الفلسفي عن الإنسان، إلا أن سارتر جعل من مهمة الإنسان وهو يسعى لتحقيق ذاته شاقة، بل تبدو وكأنها ضرب من المستحيل، ذلك أن سارتر يرى أن «نزوع الإنسان نحو تحقيق ذاته، يجعله دائماً يحدو خلفها دون أن يملك اللحاق بها، ومفاد ذلك أن تكون الزمنية خاصة أساسية في وجود الإنسان، طالما كانت محاولاته تفيد معنى الجهد المستمر، ومن هنا يصادف العدم الذي يكمن في صميم تكوينه فيجعل منه فاعلية هدامة إذ يحول بينه وبين التطابق التام مع الوجود» (العشماوي. س، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، 1984، ص136).

فالإنسان بهذا المعنى يفقد كل المعاني التي كانت تجعل منه غنيا وقويا بعقله واجتماعيته، بأخلاقه ومعتقداته، يتغنى ويفخر بأصوله وتاريخه، ليصبح في تقدير سارتر أشبه ما يكون بفجوة في الوجود العام، لذلك يرى سارتر أنه لا وجود لماهية للإنسان، خلق الإله مسبقاً، وفرض على الإنسان أن يسير بجهد، إنما الأمر كله رهن بمشينة الفرد، وإرادته، يبتدع ما يريده من قيم، ويخلق ما يريد من مبادئ، أما إن تصور وجود ذلك المثال أو خيل إليه وجود إله يهيمن على أفعاله، فإنما يكون قد انتهى إلى التنازل عن حريته وفقد إرادته، وخضوع وجوده لضرورات الواقع.

ولما كان في تصور سارتر القول بأن الوجود سابق على الماهية، يفضي إلى القول بحرية الإنسان حرة مطلقة، وهو بهذا يعطي معنى جديد للحرية، هذا المعنى الجديد الذي قال به سارتر عن الحرية، يخالف ما كان متعارفاً عليه في علم الأخلاق أن الحرية هي قدرة الشخص على التأثير في الظروف الخارجية وإخضاعها له، «أما الحرية عند سارتر فلا تتعلق مطلقاً بموقف الشخص من العالم الخارجي أو الظروف المحيطة به، بل تتعلق بموقف الإنسان من نفسه ومن حياته الباطنة، فالإنسان الحر عند سارتر هو ذلك الذي يستطيع أن يعزل نفسه عن العالم، ويعيش في عالمه الباطني هو ذلك الذي يستطيع أن يلغي العالم الأكبر ليعيش في العالم الأصغر وحده» (هويدي. ي، مقالات فلسفية، 1986، ص401). مثل هذه العزلة التي وضع سارتر الإنسان سوف تعمق من القيم الفردية لديه، وتخرجه من الطابع الاجتماعي الذي يعتبر خاصية مميز للإنسان وبالتالي تحرمه من الكثير من المكاسب والامتيازات التي قد يحصلها في إطار المجتمع.

ورداً على سارتر يقول يتساءل إبراهيم زكاريا أنه ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التي أراد بعض الفلاسفة أن يجعلوها منها "بداية مطلقة" أو خلقاً من عدم؟، فلقد زعم بعضهم أن "الفعل الحر" هو الفعل الذي يقول للشيء كن فيكون، بينما ذهب آخرون أن الحرية سر إلهي إذا انكشف أمره للإنسان لم يعد في وسع الآلهة أن تفعل شيئاً ضد هذا الإنسان، لذلك يقدم لنا سارتر بطل "رواية الذباب" متحدياً "الجوبيتر" الذي هو رمز للإله، الذي خدعه أوربيست بأن انتزع منه حريته التي صار بفعلها مطلق الحرية، ولم يعد لجوبيتر أي قدرة عليه، لذلك تمرد عليه، تلك الرواية وغيرها من الروايات التي ألفها سارتر ترسم صورة سلبية عن دور الإله خاصة والمعتقدات الدينية عامة، وتصورها على أنها هي الهم والعائق أمام تحرر الإنسان وتحقيق وجوده، كذات فاعلة في الحياة لا منفعة لقوى خارجة عنها، سواء كانت دينية، أخلاقية، أو اجتماعية. (زكاريا. إ، مشكلة الإنسان، 1973، ص44)

وكان سارتر يطالبنا أن نستلبد لأنفسنا تلك الحرية المطلقة، التي طالما نسبها ديكرت وأمثاله إلى الجوهر الإلهي "المزعوم"، هنا يخيل إلينا أن البشرية لا تخلق من العدم، وإنما هي تحيل إلى العدم، فليس الحرية في صميمها قوة خالقة أو مبدعة، وإنما هي قوة هادمة. ونظيف أنه إذا سلمنا مع سارتر بأهمية التصور الذي ساقه عن الحرية بالنسبة للإنسان، و «إذا كان الإنسان كما يراه سارتر تجربة فاشلة، فكيف يتمتع بالحرية التي منحها إياه سارتر، وكيف يسد النقص في الوجود لذاته... إن فلسفة سارتر تتسم بالفشل فهي تزعم الأمن والاستقرار في نفوس الناس... أفراداً وجماعات» (إبراهيم مصطفى، إ، نقد المذاهب المعاصرة، 2008، ص 296)، وتجدر الإشارة إلى أن المعنى الجديد للحرية الذي قال به سارتر، مخالف لما هو متعارف عليه، فمثلاً الحرية في مجال الأخلاق هي قدرة الشخص على التأثير في الظروف الخارجية وإخضاعها له، أما «الحرية عند سارتر فليست تتعلق بموقف الإنسان من نفسه ومن حياته الباطنة، فالإنسان الحر عن سارتر هو ذلك الذي يستطيع أن يعزل نفسه عن العالم، ويعيش في عالمه الباطني، هو ذلك الذي يستطيع أن يلغي العالم الأكبر ليعيش في العالم الأصغر وحده» (هويدي. ي، مقالات فلسفية، 1968، ص401). ولكن حياته في عالمه الباطني لن تكون حياة على وتيرة واحدة وإلا كان حراً إلى الأبد، بل ستكون حياته متجددة الأحوال، متدفقة التيار، إلى أقصى حد، ولكن كل ذلك سيكون بينه وبين نفسه.

واستنادا لما سلف نجد أن الوجودية الملحدة كما صاغها سارتر قد أعطت الإنسان غرور الإله، لكن يبدو أنها عجزت عجزا بيّنا عن أن تمنحهم قدرة الإله على الإبداع والخلق، لقد بالغت في ثققتها في الإنسان، حيث كانت ثققتها عمياء وساذجة، بمعنى أنها اعتبرت الإنسان نقطة انطلاق كافية لخلق الإنسان الإله، وغفلت عما في الإنسان من ضعف ونقص، بحول دون أن تطلق القوة المبدعة في الإنسان، كامل طاقتها في حالة بقاء الإنسان وحيدا بعيدا عن مجتمعه، عن حوافز النضال وعناصر البناء، والحس الاجتماعي الذي يفرض التعاون والثقة المتبادلة.

ولعل من أهم الأفكار التي ساهمت بقوة في تقويض دعائم التيار الفلسفي الوجودي، كان هو «تسرب العدمية إلى هذا الفكر، إذا جعله مجرد تقرير لعزلة الإنسان عن كل شيء فانتهى به ذلك إلى إنكار شامل لما حوله، ثم إنكار للإيمان بأية قيمة، أو مثل، أو الإيمان بالإنسانية أو الإيمان بالله تعالى» (العشماوي. س، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، 1984، ص123). وتبعاً لما بيّناه يمكن القول أن «عدمية القرن العشرين تصدر، في جانبها الأهم، عن هذا الموت الذهني للإله، حيث رأى بنو البشر اكتمال استقلالهم، دون أن يدركوا أنهم بفقدانه يفقدون معياراً وبينما كان يؤكد أفلاطون أن لا يمكن لناقص الكمال أن يكون مقياساً لأي شيء، تعلم الإنسان تبرير أفعاله لا بمقاصده وارادته بل بالنجاحات التي يحصل عليها أو الإخفاقات التي يمتنى بها» (سان سرنان. ب، العقل في القرن العشرين، 2000، ص03).

وتماشياً مع ما سبق نجد أن لغتنا البشرية تقف عاجزة وليس في مقدورها أن تتناول الألوهية، لأنها ليست موضوعات من موضوعات التجربة، ولكنها «حقيقة يعجز الخيال الإنساني على أن يرقى إليها والحق أننا إذا كنا نستطيع أن نتحدث عن علاقة الإنسان بالطبيعة أو علاقة الإنسان بالمجتمع، فإننا لا نستطيع أن نتحدث بالمثل عن علاقة الإنسان بالله، وإذن فليس يكفي أن نقول مع كارل ياسبرس إن الله حقيقة خفية تفلت دائماً من طائفة بحثنا العقلي، وتند باستمرار عن كل المحاولات اللاهوتية التي يراد من ورائها البرهنة على وجود الله أو العمل على استنباط الحقيقة الإلهية من الأدلة المنطقية قد تعادل في نهاية الأمر إنكار وجود الله» (سان سرنان. ب، العقل في القرن العشرين، 2000، ص187).

وتتويجا لما أعلنه من مثالب على مستوى المشروع الاحادي لسارتر، لا بد أن نبين أن الحضارة الغربية منذ القرن السابع عشر ميلادي انتقلت من الشك في الدين إلى الشك في العقل، إلى الشك في العلم، وأنها منذ بدايات القرن العشرين دخلت في أبواب جديدة من الشكوك، ولا بد أن نوضح هنا أمر نعتقد أنه مهم، كان الأصح أن يقال أن الحضارة الغربية بدأت بالشك في السلطة الدينية، لا في الدين نفسه، وإن الدين الذي شككت فيه هو الدين كما قالت به المؤسسة الدينية بزعماء رجال الدين القابعون تحت سطوة الأعراف المقررة في عهود الجهل والظلام. لكن مع القرن العشرين فإن سمة الشك الغالبة هي الشك في الإنكار، أي الشك في إنكار المعتقدات الدينية، فالأسباب التي كانت تبدو كافية للإنكار قبل ثلاثة قرون، لم تعد قادرة على الإنكار بتلك القوة، فقد خف بريق العلم خلال القرن التاسع عشر، وقل إشعاع العلم في القرن العشرين، وأقر العلماء على أن التفسير والتحليل فوق طاقة العلم، لا سيما تفسير الغايات والأصول، وحسبه من الدعوى أن يصف ويجمع ويقابل ويعادل، ثم يترك العلل الأولى بعد ذلك لمن يستطيعها أو يقول إنها حتى اليوم غاية لا تستطاع.

كان من العلماء من يخال أنه قادر على الإثبات، فليس من العلماء اليوم من يزعم أنه قادر على الإنكار بسند من العلم الصحيح، لذلك يقول عباس محمود العقاد أن «من قال منهم إنه ينكر على سبيل الضن والترجيح، فحكمه في ذلك حكم القائل إنه يؤمن على سبيل الضن والترجيح، كلاهما على مسافة واحدة من دعوى العلم بالتجربة والتعلل بالبرهان» (العقاد. ع. م، عقائد المفكرين في القرن العشرين، 2002، ص40).

إن هذا المشروع الفلسفي يكشف لنا عن حالة فلسفية معبرة أصدق تعبير عن أزمة المطلق التي أصابت المنظومة الفكرية الغربية في كل مستوياتها، فهو فعلاً كان معبراً عن حالة الأزمة التي عاشها الإنسان الغربي إبان الحربين العالميتين وما ارتبط بهما من أزمتين وما تلاهما من تداعيات على كل المستويات السياسية والاقتصادية والأخلاقية. فكان اصدق تعبير عن حالة التمزق التي أصابت الوجدان الغربي بين المادة والروح، بين الدين والإنسان، والتي كان من نتائجها أن يعيش الإنسان ممزقاً على مدى القرن العشرين بين أمرين، بين فتوحات علمية وانتصارات تقنية، من جهة ومادية قاتلة مدمرة لا تعرف التوقف، وتطرف النزعات الفردية التي أنكرت كل القيم الاجتماعية الأخلاقية والدينية.

كما أنه مثل نكسة في الفكر الإنساني عامة والفكر الغربي خاصة، فبينما كانت فلسفات النهضة والأنوار وما بعدها تعبيراً عن حالة السخط من سلطة الكنيسة وممارساتها السلبية، نجد سارتر يتجاوز ذلك بتوجيه مجهوده الفلسفي في مجمله نحو تقويض المعتقدات الدينية، وإنكار وجود الله. حالة الإنكار للألوهية التي أعلن عنها سارتر صراحة، دون أن يكلف نفسه عناء البحث عن دليل إنكار أو إثبات، تعبر عن حالة من الإفلاس بلغتها التيارات الملحدة حيث أن المبررات التقليدية التي كان يستند إليها دعاة الإلحاد لم تعد تقوى على الإقناع، ولم تعد تستطيع الصمود أمام سهام النقد، فلم تعد تستند لا إلى منطق العقل، ولا إلى نتائج العلم خاصة أمام تراجع اليقين العلمي ذاته، والذي أصبحت سمته الأساسية هي النسبية، وبالتالي لم يعد كافياً ليستند إليه الملاحدة كما فعل لابلاس من قبل، فتطور العلوم كشف عن قرمية ومحدودية الإنسان أمام سعة الكون وما يحكمه من انسجام واتساق وتجاوزه حدود الإدراك البشري مهما تطورت أدواته العلمية والتقنية، ويكشف عن عظمة الله خالق هذا الكون.

المصادر والمراجع:

- 1- جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، ترجمة: محمد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني، التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2012.
- 2- جان بول سارتر، الكينونة والعدم، ترجمة: نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009.
- 3- إبراهيم زكريا، مشكلة الإنسان، مكتبة المصرية، القاهرة، د ط، 1973.
- 4- إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 2008.
- 5- هوسرل إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.
- 6- الشاروني حبيب، فلسفة سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط، 2003.
- 7- العقاد عباس محمود، عقائد المفكرين في القرن العشرين، دار المعارف، القاهرة، د ط، 2002.
- 8- العشماوي سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت، ط3، 1984.
- 9- الخويلدي زهير، تشرح العق الغربي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2013.
- 10- بوشنسكي. ا.م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1992م.
- 11- سليمان حسن محمد، دراسات في الفلسفة الأوروبية، منشورات علاء الدين، ط1، دمشق، 1998م.
- 12- سرنان برتران سان، العقل في القرن العشرين، ترجمة: فاطمة الجبوشي، وزارة الثقافة، دمشق، د ط، د ت.
- 13- سكر كونتين، أسس الفكر السياسي الحديث عصر الإصلاح الديني، ج2، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012م.
- 14- عبدالحفيظ محمد، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الوفاء لنديا للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2005م.
- 15- علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، 1997.
- 16- توماس هنري، دانالي توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة: عثمان نوية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د ط، 1970م.
- 17- جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة، ترجمة: فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة، د ط، دمشق، 1998.
- 18- صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، بيروت، 2010.
- 19- كمال فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الحيل، بيروت، ط1، 1993م.
- 20- كاثرين موريس، جان بول سارتر، ترجمة: أحمد علي بدوي، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011.
- 21- كامل فؤاد، الغير في فلسفة سارتر، دار المعرفة، د ط، د ت.
- 22- رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج2، دار المحجة البيضاء، ط1، بيروت، 2013.
- 23- ميروك أمل، فلسفة الوجود، التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 2011.
- 24- محمود علي حنفي، قراءة نقدية في فلسفة سارتر، المكتبة القومية الحديثة، د ط، طنطا، 1996.
- 25- هويدي يحيى، مقالات فلسفية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، 1986م.
- 26- ياقوت صالح، تيارات الفكر الفرنسي المعاصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د ط، 1989.
- 27- Marc Le Ny, Découvrir la Philosophie Contemporaine, Groupe Eyrolles, Paris, 2009.

