Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

A Critical Study of Atheistic Existentialism

Furqan Abdul-Imam
Ph.D. in Islamic Philosophy, Aalul-Bayt University, Iraq.
E-mail: Q662255090@gmail.com

Abstract

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

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

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 25, PP. 128-155

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

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

مؤسسة الدليل
لدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies
الدليل
Al-Daleel

قراءة نقدية في الفلسفة الوجودية الإلحادية

فرقان عبد الامام

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية جامعة آل البيت العراق.

البريد الإلكتروني: Q662255090@gmail.com

الخلاصة

الفلسفة الوجودية من الفلسفات المهمّة في العالم؛ إذ انتشرت بشكل واسع وكبير في كلّ أرجاء المعمورة، ويعود فضل انتشارها إلى جان بول سارتر الذي صنّف مصنّفاتٍ كثيرةً في الفلسفة الوجودية، ومن أهمّ عوامل انتشارها مزامنتها الحرب العالمية الثانية؛ إذ كان الناس في أمسّ الحاجة إلى خطابات تمسّ واقعهم، فتكلّم الفلاسفة الوجوديون عن الذنب والموت والضمير والحرّية؛ لذلك توجّه لها الناس، والعامل الآخر هو معارضتها للفلسفة الماهوية التي تتكلّم عن الماهيات المجرّدة، وأنّ الإنسان ماهيته سابقة على وجوده، وأنّ الخالق خلقها، وأنّ هذا يلزم منه الجبر وعدم الاختيار للإنسان؛ لذلك حاول سارتر من خلال الفلسفة الظاهراتية والمنهج القصدي أن يثبت أنّ الوجود سابق على الماهية، وأنّ الوجود ينقسم إلى وجود في ذاته (الأشياء الخارجية)، ووجود لذاته الذي هو (الوعي) ـ وأنّ للوعي موضوعًا يقصده، وأنّه منفتح على الخارج ـ وإلى وجود لغيره، وأنّ هذا الغير يقوم بتقييد حرّية الإنسان. ثمّ تكلّم عن الوعي بأنّه يحتوي بداخله على قابلية النفي وقبول الضدّ المقابل، وهذا هو العدم الواقع في قلب الوجود، وهذه هي الحرّية التي يتمتّع بها الوعي؛ لذلك انطلق من هذه الفلسفة إلى نقض الإله من خلال هذه الحرّية، وأنّ وجود الاله يوقفها ولا يجعل الإنسان حرًّا، ومن خلال عدّة براهين أهمّها أنّ فكرة الإله تحمل في داخلها التناقض؛ إذ إنّ الإله هو وجود في نفسه وهو وجود لنفسه والجمع بينهما محال، ولكن حاولنا نقد هذا كلّه وعدم قبوله.

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

مجلة الدليل، 2024، السنة 7، العدد 25، ص. 128 ـ 155

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

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

CC BY NC

المقدّمة

مسألة الوجود شغلت جميع الفلسفات قديمها وحديثها، وظهرت بأشكال وطرق متعدّدة، فتكلّم عنها سقراط وأفلاطون وأرسطو في اليونان القديمة، وأيضا توما الأكويني وديكارت (René Descartes) وكانط (Immanuel Kant) وهيجل (Georg Hegel)، وتحدّث عنها علماء الشرق كابن رشد والمعلّم الثاني الفارابي وابن سينا والميرداماد وصدر الدين الشيرازي وإلى يومنا هذا، وأمّا في العصر الحديث وفي بداية القرن العشرين ظهرت باسم الفلسفة الفينومينولوجية (phainomenon)، التي أسّسها أدموند هسرل (Edmund Husserl)، وأراد منها فلسفة يقين، وأنّ الوعي فيها قصدي، ومن خلال تعليق العالم نحصل على الماهيات الكلّية الخالصة، التي أصبحت تطلق في الوقت الحاضر على كلّ شيء، من الفلسفة والسياسة والأدب والمسرح والقصّة والرواية، وطبّقت على كثير من الفنون ،حتّى طبّقها أحدهم على الشعر العربي، كما طبّقت على الجرائم، وطبّقها الدكتور حسن حنفي على الدين في كتابه المشهور تأويل الظاهريات، وصارت محلّ نظر كثير من الفلاسفة كهايدغر (Martin Heidegger) الذي جعلها فلسفة دازاين (Dasein) وموريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty)، وسارتر (Jean-Paul Sartre) الذي يعدّ من أشهر فلاسفة فرنسا، حتّى قيل إنّه الثاني والتالي بعد شارل ديجول (Charles de Gaulle)، أخذ سارتر فلسفته من هسرل وتأثّر كثيرًا بهايدغر، وأسّس فلسفةً قائمةً على المنهج الظاهراتي (phainomenon)، وعلى أنّ وجود الإنسان الدازاين له كينونة تجعله منفتحًا يفهم العالم.

وتصنّف فلسفة سارتر ضمن الفلسفات الإلحادية؛ إذ يرجع إلحاده إلى حقبة طفولته، وحاول من خلال عديد من كتبه وأهمّها "الغثيان" و"الوجود والعدم" و"الوجودية منزع إنساني"، أن يثبت بأنّ هذا الكون عبثي وأنّ الكون من دون سبب وعلّة، وأنّ العالم يثير الغثيان والتقيّؤ والاشمئزاز؛ لذلك حاول راقم هذه السطور بيان ماهية هذه الفلسفة وبيان أقسامها، وبيان أهمّ محاورها وبيان علاقتها بالإلحاد ونقدها من خلال المنهج الاستدلالي النقدي، وسيتمّ الاعتماد على كلمات سارتر في هذا المقال؛ باعتبار أنّها الأصل في هذه الفلسفة وعليها يعتمد أغلب الباحثين.

المبحث الأوّل: مطالب تمهيدية

أوّلًا: التعريف بالفلسفة الوجودية

ظهرت الفلسفة الوجودية (Existentiaism) بوصفها ردّة فعل على الفلسفة الماهوية (Essentialism)، التي كانت تعتقد بأنّ الماهية سابقة على الوجود، فجميع الأشياء كانت ماهياتها أوّلًا ثمّ وجودها، كالمهندس الذي يشكّل الخارطة للبناء في ذهنه ويصمّمها ثمّ يطبّقها على أرض الواقع من خلال بنائها، والإنسان في أوّل الأمر كان نطفةً، ثمّ تحوّل إلى إنسان فعلي كامل، وهذا الأمر لم يكن مرضيًّا عند الفلاسفة الوجوديين؛ وذلك لعدة أسباب من أهمّها لزوم الجبر والتقيّد للإنسان وسلب حرّيته، وبأنّ الفلسفة الماهوية عبارة عن جنبة تجريدية وليس فيها نظر إلى الأفراد الخارجية؛ لذلك بدؤوا بمخالفته، وقالوا إنّ الوجود سابق على الماهية. [انظر: عادل مصطفى، هدم الثوابت، ص 51؛ سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 12]

والمراد من الماهية في اصطلاح الفلسفة الماهوية والوجودية هو الهوية الشخصية؛ إذ إنّ الإنسان هو أوّلُ ما يوجد ثمّ يكوّن شخصيته وحياته المستقلّة، وهذا الاصطلاح مختلف تمامًا عن ما هو معروف ودارج في فلسفة أرسطو ومن بعده؛ إذ يعرّفون الماهية بأنّها: «ما به الشيء هو هو أو المقول في جواب ما هو» [الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 84]. والوجود في الفلسفة الظاهراتية لسارتر (Jean-Paul Sartre) لا يختفي وراء الظواهر، وليس مظهرًا مستقلًّا يقع أمام الظواهر، بل الوجود والمظهر متساويان ومتطابقان. [انظر: اخبارى، درآمدى بر مكاتب فلسفى معاصر غرب اگزيستانسياليسم، ص 279] والفلسفة الوجودية أوّل من تحدّث بها الفيلسوف كيركغور (Søren Kierkegaard) وقام بنقض الفلسفة الماهوية لهيجل [انظر: عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص 28] ، ثمّ جاء من بعده فلاسفة آخرون تحدّثوا عن الفلسفة الوجودية، إلى أن وصل الأمر إلى إدموند هسرل (Edmund Husserl) الذي شيّد فلسفةً تختلف عن فلسفة كيركغور، وسمّاها بـ "الفينومينولوجيا" التي تابعه عليها كلٌّ من تلميذه المبرّز هايدغر (Martin Heidegger) ومن بعده سارتر. وجودية سارتر هي محاولة الحصول على جميع النتائج المترتّبة على الإلحاد الشامل [فليب تودي وهوارد ريد، أقدّم لك سارتر، ص7 و29؛ عبد الحي أزرقان، الاتّجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص 35]، ولكن الوجودية أصبحت تطلق على كلّ شيء كما يقول سارتر: «إنّ كلمة "الوجودية" تطبّق الآن تطبيقًا عريضًا على أشياء عديدة ومتنوّعة، بحيث أصبحت لا تعني شيئًا على الإطلاق» [جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، ص 33]

ثانيًا: تعريف الفينومينولوجيا لغةً واصطلاحًا

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

وأمّا اصطلاحًا: فهي علم وصف الظواهر أو الظاهرات الشعورية، من حيث إنّ الظاهرات في الفينومينولوجيا تعني ما يظهر للوعي أو للشعور، أي مجمل خبراتنا الواعية [سعيد توفيق، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ص 5]، أو هي علم الموضوعات القصدية للوعي، والموضوعات الظاهراتية هي ما تظهر عليه؛ وذلك لأنّها لا تعنينا إلّا كما تظهر [عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 191]، وبعبارة أخرى إنّ الظاهراتية أو الفينومنيولوجيا: مدرسة فلسفية تعتمد على الخبرة الحدسيّة للظواهر كنقطة بداية ـ أي ما تمثّله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية ـ ثمّ تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها. [أ. وولف، فلسفة المحدّثين والمعاصرين، ص 116؛ مجموعة مؤلّفين، مارتن هايدغر.. مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، ص 43]

ثالثًا: تعريف الإلحاد لغةً واصطلاحًا

الإلحاد لغةً: المَيْلُ عن القصْد، قال ابن فارس: اللام والحاء والدال أصلٌ يدلُّ على ميل عن استقامة. يقال: ألْحَدَ الرجل إذ مال عن طريقة الحقِّ والإيمان. وسُمِّي اللَّحدُ لأنّه مائل في أحد جانبي الجَدَث. يقال: لحَدْت الميِّتَ وألحدت. والمُلْتَحَد: الملجأ، سمِّي بذلك لأنّ اللاجئ يميل إليه. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 236]، وقال الليث: ألحد في الحرم، إذا ترك القصد فيما أمر به ومال إلى الظلم وأنشد:

لما رأى الملحد حين ألحما صواعق الحجّاج يمطرن دما

[الأزهري، تهذيب اللغة، ج 2، ص 73]

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

الإلحاد اصطلاحًا:

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

المبحث الثاني: فلسفة جان بول سارتر

الفلسفة الوجودية انتشرت باسم جان بول سارتر؛ لأنّه الوحيد من بين الفلاسفة الوجوديين الذي يدّعي بأنّه وجودي [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 215]، وتنتمي فلسفة جان بول سارتر إلى الفلسفة الوجودية الظاهراتية (الفينومينولوجيا) التي تصنّف من ضمن الفلسفات القارّية في مقابل الفلسفة التحليلية التي تعود إلى مؤسّسها إدموند هسرل (Edmund Husserl)، الذي أراد من فلسفته أن تكون يقينيةً رياضيةً دقيقةً كفلسفة ديكارت [انظر: محمد بن سباع، تحوّلات الفينومينولوجيا المعاصرة، ص 55] التي ترى أنّ وجود الإنسان مختلف عن جميع الموجودات، وذلك بأنّ وجوده سابق على ماهيته، أمّا باقي الموجودات فماهيتها سابقة على وجودها.

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

فشيدّ هايدغر فلسفةً قائمةً على الوجود الشخصي للإنسان الذي اصطلح عليه الدازاين [عبد الرحمن بدوي، الزمان والوجود، ص 5؛ جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 66؛ الويسي، الأنطولوجيا في المصطلح والمفهوم والاستعمال الفلسفي، ص 29؛ علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص 8]، وهو الوحيد الذي ينفتح على العالم ويفهم العالم، قام سارتر بقراءة كتب هسرل وهايدغر من عام (1916 ـ 1934)، وتأثّر سارتر بهذه الفلسفة وتأثّر بهايدغر وناقش هسرل ونقد الردّ الفينومينولوجي، وأخذ من هايدغر الدازاين الذي هو الوحيد من بين الكائنات له كينونة ويفهم الوجود ويتعرّف عليه [طه عبد الرحمن، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 158؛ انظر: هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 208؛ مجموعة مؤلفين، مارتن هايدغر.. مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، ص 84؛ بوبز، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 42؛ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 215]؛ لذلك يمكن أن يقال إنّ فلسفة سارتر عبارة عن شرح لفلسفة هايدغر [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 215]؛ إذ تصفه صديقته المقرّبة سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) وتقول: كنّا في أمسية مع سارتر وأحد الأصدقاء في عام 1930، وكان هذا الصديق مسافرًا إلى ألمانيا حيث اطّلع على فلسفة هسرل، وقام بالتحدّث عنه، وقال لسارتر: يوجد فيلسوف ألماني ابتكر منهجًا جديدًا بالفلسفة يجعلك تتأمّل هذا الماء وهذا الإناء والمطعم وكلّ شيء فلسفيًّا! تصف سيمون دي بوفوار هذه الحالة لسارتر إذ أصابه الفرح الشديد وقال هذا الذي كنت أبحث عنه! [انظر: اخبارى، درآمدى بر مكاتب فلسفى معاصر غرب اگزيستانسياليسم، ص 274؛ انظر: مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57؛ مجموعة باحثين، مارتن هايدغر.. مقاربات نقديّة لنظامه الفلسفي، ص 48]

تقوم فلسفة سارتر على الذاتية (subjectivism)، وأصالة الانسان، يقول جان بول سارتر: «الفلسفة الوجودية تجعل الحياة البشرية ممكنةً، ومن ناحية أخرى تعلن أنّ كلّ حقيقة علمية دائرة ضمن أصالة الإنسان» [سارتر، اگزيستانسياليسم و اصالت بشر، ص 15 و 16]. فالعالم هو الإنسان وكلّ شيء من صنع الإنسان؛ لذلك الإنسان غير قابل للتعريف؛ لأن أيّ شيء تريد أن تعرف به الإنسان هو من صنع الإنسان، ومن هذا سارتر يقسّم الموجودات إلى ثلاثة أقسام:

1ـ الإنسان، الذي يكون وجوده سابقًا على ماهيته، هو الذي يحدّد كيف يكون، والمراد من التقدّم، التقدّم الزماني والمنطقي، فوجود الإنسان حادث قبل ماهيته وأيضًا هو الشرط الضروري لتكوين ماهيته، ولا يمكن أن تفرض خالقًا خلق ماهية الإنسان؛ لأنّ الإنسان ماهيته يصنعها بنفسه؛ ولذلك لا يمكن ان تفهم من الطفل المولود ماهيةً؛ لأنّه لم يشكّلها بعد.

2ـ الموجودات التي صنعها الإنسان، الماهية مقدّمة على وجودها لأنّ الإنسان هو صانعها.

3ـ الأشياء الطبيعة، وجودها مساوٍ لماهيتها. [انظر: اخباری، درآمدی بر مکاتب فلسفی معاصر غرب اگزیستانسیالیسم، ص 279]

يقسّم سارتر فلسفته الظاهراتية إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

من خلال التأمّل في الوجود والواقع الخارجي والتأمّل في الإدراك الحسّي، نحصل على عدّة معانٍ أحدها: الأشياء في الخارج التي تمثّل جانب (المُدرَك) باسم المفعول، وثانيهما: الوعي (المُدرِك) باسم الفاعل، وثالثهما: الوجود للغير، وسنبحثهما مفصّلًا على الشكل التالي:

الأوّل: الوجود في ذاته (être-en-soi)

يقصد سارتر من الوجود في ذاته (المُدرَك): الوجود غير الواعي الذي يكون في كلّ شيء غير الإنسان، كوجود العالم ووجود جميع الأشياء [انظر: سارتر، الوجود والعدم، ص 5؛ علي حنفي محمود، قراءة نقدية في فلسفة سارتر، ص 43؛ فليب تودي وهوارد ريد، أقدّم لك سارتر، ص 59؛ اخباری، درآمدی بر مکاتب فلسفی معاصر غرب اگزیستانسیالیسم، ص 280]، وهنا يستفيد سارتر من القصدية التي أخذها من فلسفة هسرل؛ إذ إنّ الوعي دائمًا متوجّه إلى شيء ما مقصود، فالإنسان ـ الذات المدركة ـ لا يمكن أن يوجد موضوعاته؛ لأنّه دائمًا منفتح على الخارج، هذا المعنى يناظر ما ذكره هايدغر في وجود الأشياء؛ إذ تكون كائنةً وليس لها كينونة، وهذا بخلاف الإنسان الذي تكون له كينونة؛ لأنّه الموجود الوحيد الذي يدرك ذاته ويستطيع أن يفهم العالم، وجميع الأشياء ليس لها مثال لتكون نفسه، بل هي باقية على طبيعتها ولا تحاول أن تكون غير ماهية عليه، وبعبارة الفلاسفة والمناطقة: ليس لها إمكان خاصّ حتّى تحتاج إلى علّة وسبب لكي يوجدها [انظر: هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57؛ مجموعة باحثين، مارتن هايدغر مقاربات نقديّة لنظامه الفلسفي، ص 48 و84؛ هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص208؛ بوبز، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 42]، **فخلاصة تعريف** الوجود في ذاته: هو كينونة الأشياء ووجودها من دون أن يتدخّل الوعي الإنساني. [محمد زيعور، فرضية الإنسان في الفلسفة وعلم النفس، ص 288]

خصائص وسمات الوجود في ذاته:

1ـ ليس فيها إمكان بالمعنى الأخصّ؛ لذلك لا تحتاج إلى سبب وعلّة موجد لها، فهي مستقلّة وأزلية.

2ـ لا تتكامل؛ لأنّها وجود في ذاته وليست لها وعي لكي تدرك به وتتغيّر وتتكامل. [انظر: اخباری، درآمدی بر مکاتب فلسفی معاصر غرب اگزیستانسیالیسم، ص 281]

الثاني: الوجود لذاته (être-pour-soi)

هـو الشـعور أو الـوعي (المُـدرِك)، منظـورًا إليـه في ذاتـه وكأنّـه في حالـة وحـدة وانعـزال، وهـو انعـدام الوجـود في ذاتـه، وشـعور بنقـص الوجـود، والشـوق إلى الوجـود. وهـذا المعـنى يناظـر مـا يسـمّيه هايدغـر "الدازايـن" كينونـة الموجـود الإنسـاني أو كيفيـة وجـوده، أي الإنسـان مـن حيـث هـو الكائـن المنفتـح على الكـون في تغـيّره وعـدم اسـتقراره، وهـذا يعـني أنّ الدازايـن يختلـف عـن سـائر الكائنـات مـن حيـث إنّـه يُنجـز كونـه ويُحقّـق كينونتـه؛ فماهيـة الإنسـان إذن تعـني حقيقتـه ونزوعـه إلى مـا يريـد أن يكـون، فهـو مـن يصنـع ذاتـه بذاتـه، صحيـح أنّ الإنسـان جـزء مـن الأشـياء، ولكـن له القابليـة أن يـرقّي نفسـه ويـدرك وعيـه؛ لذلـك يكـون له الوجـود في ذاتـه، أمّـا علاقـة الـوعي بالعالـم الخـارجي يسـمّيها سـارتر بـ "الوقائعيـة"، وهـذه الواقعيـة تتّصـف بصفتـه القصديـة الـتي أخذهـا مـن هـسرل وهايدغـر اللذيـن يتّخـذان المنهـج الظاهـراتي في دراسـة الواقـع.

[انظـر: هايدغـر، الكينونـة والزمـان، ص 57، مدخـل إلى الميتافيزيقـا، ص 208؛ بوبـز، الفلسـفة الألمانيـة الحديثـة، ص 42؛ جميـل صلبيـا، المعجـم الفلسـفي، ج 2، ص 66؛ الويـسي، الأنطولوجيـا في المصطلـح والمفهـوم والاسـتعمال الفلسـفي، ص 29؛ عـلي حنفـي محمـود، قـراءة نقديـة في وجوديـة سـارتر، ص8 و43]

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

خصائص الوجود لذاته (الوعي) وسماته:

1ـ يسـتطيع الـوعي أن يسـأل، وهـذا السـؤال يحمـل في داخلـة النـفي، وهـذا النـفي خصوصيـة مـيّزة للوجـود لنفسـه عـن الوجـود في نفسـه، ويقصـد سـارتر مـن النـفي هـو الإثبـات والسـلب، مثـلًا عندمـا يسـألك سـائل أيـن كنـت يـوم أمـس؟ تجيـب: في الجامعـة، فهـذا الجـواب أثبـت مـكان الجامعـة ونـفى وسـلب مـكان البيـت أو المسـجد أو المطـار، وهـذا السـلب أو العـدم أو الخـلاء أحـد تشـكّلات الواقـع، سـوف نتعـرض له ببحـث مسـتقلّ لأهمّيتـه.

2ـ ناقـص غـير كامـل؛ لأنّ النـفي والانفصـال يلازمـه وداخـلٌ فيـه؛ لذلـك كلّمـا اختار الإنسـان أن يكـون شـيئًا معيّنًـا واقـترب مـن الكمـال، تدخّـل الـوعي وفصـل بينـه وبـين كمـاله وفـرض له احتمـالًا آخـر وكمـالًا آخـر؛ لذلـك الكمـال محـال في فكـر سـارتر؛ لأنّـه مقيّـد بالتغـيّر والحرّيـة الـتي هي ملازمـة للإنسـان حـتّى نهايتـه (المـوت).

الوعي ـ الوجود لذاته ـ ينقسم إلى قسمين:

1ـ الكوجيتو السابق على التأمّل (cogito pre-reflexlf)

الإنسان المدرك عندما يريد أن يفعل أيّ فعل مباشر للمعرفة ويقصد موضوعًا لكي يدركه، يوجد في الوعي نوع من الشعور السابق على التأمّل والتفكير في كلّ عملية إدراكية، وهذا الشعور لا وضعي للذات (not-thetlque). ويذكر سارتر مثالًا في كتابه "الوجود والعدم" يوضّحه، وهو عملية عدّ السجائر، فالعادّ الذي عدّ السجائر وحصل على العدد اثنتي عشرة سيجارة، فإنّه يعدّ هذه السجائر من دون الانتباه على أنّه عادّ، وعندما يسأل ماذا تفعل يقفز ذهنه مباشرةً ويقول أنا أحسب وأعدّ هذه السجائر، وهذه العملية غير حاضرة بالفعل عند عدّ السجائر، وأيضًا الأطفال يقومون بعملية الجمع من غير الالتفات إلى أنّهم يستطيعون ذلك، فهي ملكة وقدرة لدى الإنسان واقعة في صميم وعيه، سابقة على كلّ عملية إدراكية، والوعي السابق على التفكير يكون شرطًا في التفكير، وهو الذي يجعل التأمّل والتفكير ممكنًا، إذن هذا الوعي منغمس ومندكّ في الوجود من دون التأمّل والالتفات إلى الذات. [سارتر، الوجود والعدم، ص 8 و21 - 30]

2ـ المستوى المعرفي

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

الثالث: الوجود للغير (etre pour autrul)

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

العدم في فلسفة سارتر

تقدّم أنّ الذات المدركة من خلال الوعي (الوجود لنفسه)، تستطيع أن تسأل، وقلنا إنّ هذا السؤال يتضمّن ويحتوي في داخله على إثبات (إيجاب) وسلب (نفي)، وهذه القدرة لدى الوعي هي التي تميّزه عن الوجود في ذاته، وتجعل منه قابلًا للتكامل والمعرفة، ويوضّح سارتر هذا المعنى بشكل جيّد في كتابه "الوجود والعدم" من خلال مثال بطرس والتأمّل فيه، يتواعد سارتر في أحد المطاعم مع بطرس صديقه المقرّب الذي يتميّز بأنّه دقيق في مواعيده، يتأخّر سارتر عن الموعد بربع ساعة، ويدخل سارتر المطعم، المليء بالزبائن والمناضد والمقاعد والمرايا، ونورٍ وجوٍّ مليءٍ بالدخان وضوضاء الأصوات والأطباق التي تتصادم وغيرها، وأيضًا وجود بطرس الذي لا يعرفه مكانه، فعند البحث عن بطرس يقوم ذهنه بترتيب الأشياء على شكل معيّن؛ إذ يقوم بإعدام جميع الأشياء التي هي ليست بطرس وسلبها، فالمنضدة والمقاعد والمرايا تبدأ بالانعزال، وهذا الإعدام هو الشرط الأساسي لظهور الشكل الأصلي الذي أبحث عنه، الذي هو بطرس، ويستمرّ العدم في كلّ شيء يجده وينفيه بقوله إنّه ليس بطرس، ولكنّه يجد أن بطرس غير موجود في كلّ المقهى، فالعدم أصبح موجودًا في المقهى، والمقهى تكون من عدم بطرس، إذن العدم في قلب الوجود، وليس كما يقال في الفلسفة اليونانية بأنّ العدم نقيض الوجود، فالوعي عنده القدرة على فعل النفي والتحرر من الأضداد والأسباب، ويكشف الاختيار عن القلق؛ لأنّ نتيجة الاختيار مسؤولية، وهذه المسؤولية تؤدّي إلى القلق، ويوجد نوعان من القلق، الأوّل: القلق من الماضي؛ إذ يضرب له سارتر مثال المقامر الذي ترك القمار، حينما يأتي إلى محلّ القمار يرى أنّ كلّ عزائمه وقواه قد ذابت، فهذا القلق نتيجته للماضي، وأمّا الثاني: فهو قلق المستقبل، ويشتدّ القلق من الخوف من المستقبل [انظر: سارتر، الوجود والعدم، ص 92]، والهروب من القلق من خلال ما يسمّيه سارتر بـ"سوء النيّة" (Mauvaise foi)، الذي هو عبارة عن الخداع الذاتي والنفسي، هو الكذب على الذات داخل وحدة الشعور المفرد، بمعنى أنّ الدازاين الذي هو الوجود لذاته يمكن أن يجعل نفسه عبارةً عن الوجود في ذاته، بعبارة أخرى يجعل نفسه مادّةً عمياء صمّاء، ويقرّب هذه الفكرة جان بول سارتر، في كتابه "الوجود والعدم" بمثال جيّد، من خلال امرأة تذهب إلى أوّل موعد لقاء مع رجل، وهي تعلم نوايا الرجل، وبعد الكلام يقوم الرجل بمصارحتها، ويمدّ يده على يدها، لكنّها تحوّل يدها من الوجود الواعي (الوجود لذاته) إلى مادّة صمّاء لا تشعر بالإحساس (الوجود في ذاته)؛ ولذلك لا تحرّك يدها من تحت يده، وتقوم بالتحدّث عن أشياء خارج الموضوع،

فكأنّها رفعت الإحساس من هذه اليد، وهذا المثال يمكن تطبيقه على جميع البشر الذي يهربون من القلق، بأنّهم سيّئو النيّة ويحولون أنفسهم إلى موادّ غير واعية وموجودات في ذاتها. [انظر: المصدر السابق، ص 6، ص 123]

وممّا تقدّم نحصل على أنّ الوعي في فلسفة سارتر متّصفٌ بصفة الحرّية؛ لأنّ الحرّية هي العدم، والقدرة على النفي وقبول الضدّ المقابل، وبما أنّ الحرّية في فلسفة سارتر تمثّل الأساس والمبحث الأهمّ في هذه الفلسفة، فسوف نبحثها في المحور الثالث على الشكل التالي: [انظر: سارتر، الوجود والعدم، ص 58 و59؛ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 215؛ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 491]

المبحث الثالث: الحرّية في فكر سارتر (Liberte)

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

البرهان على الحرّية

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

بما أنّ الإنسان ليس كالحاسوب يفكّر في حدود معيّنة وضيّقة، ويجيب أيضًا بحدود معيّنة ومحدودة، وليس كشجرة التفّاح التي تعطي تفّاحًا ولا تكون إلّا شجرة التفّاح، وليس كالحيوانات والأحجار التي لا تكون إلّا حيواناتٍ وحجارةً، بل من خلال قوّة الخيال التي يستطيع أن يتخيّل بها كلّ شيء حتّى وإن كان ليس قائمًا، فقوّة الخيال تشكّل دليلًا قاطعًا على أنّ الإنسان مختلف عن الجميع، وأنّه ليس خاضعًا كخضوع جميع الأشياء للحتمية والضرورة (الإلهية)، وأنّ جميع الأشياء ماهيتها سابقة على وجودها، وأمّا الإنسان فوجوده سابق على ماهيته، فإذن هو متّصف بصفة الحرّية وغيره لا توجد به هذه الصفة [فليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ص33؛ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 215]، وهذه الفكرة أخذها من هايدغر الذي يعتقد أنّ الإنسان من بين جميع الكائنات له كينونة، بمعنى أنّه الوحيد الذي يفهم نفسه

ويفهم العالم الذي يصطلح عليه الدازاين. [انظر: علي حنفي، قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص11 و12؛ عبد الحي أزرقان، الاتّجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص 36]

لذلك يقول: «ترتبط الحرّية بواقعة أنّنا لا نستطيع أبدًا أن نهرب من وعينا بأنفسنا» [فليب تودي وهوارد ريد، أقدّم لك سارتر، ص 56]، فالوعي بالمغاير هو صفة ذاتية في الإنسان لا يمكن أن يهرب منها، فالحرّية ملازمة للوعي، فللإنسان القدرة الدائمة على التغيّر والتقييم لمواقفه الأولى، ثمّ اتّخاذ مواقف أخرى، وحتّى الإنسان تحت سطوة التعذيب والألم يبقى حرًّا ما دام يحمل الخيال بأنّه يمكن أن يغيّر وضعه من حال إلى حال، وهذه هي الصورة العليا للحرّية التي هي عبارة عن المقاومة وعدم التوقّف في الخيار. [المصدر السابق، ص 133]

يقول سارتر: «إنّ ماهية الكائن البشري معلّقة بحرّيته، وأنّ ما نسمّيه حرّية هو إذن لا يمكن تميّزه عن وجود الحقيقة الإنسانية. إنّ الإنسان لا يوجد أوّلًا ليكون بعد ذلك حرًّا، وإنّما ليس ثمّة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حرًّا» [علي حنفي، قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص 24 و44]

والحرّية عند سارتر مرادفة للاختيار، ولكن لا يمكن أن يختار الإنسان أن لا يكون حرًّا، بل إنّ الإنسان مجبور على الحرّية [انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 462؛ فليب تودي وهوارد ريد، أقدّم لك سارتر، ص 100؛ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 217] ؛ لأنّ الاختيار يتجاوز كلّ الأسباب كما أنّه غير مبرّر، وأنّ الحرّية سابقة على ماهية الإنسان؛ لأنّ الأنسان من دون حرّية لا يمكن أن يكون نفسه وهويته. [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 218] ونحن لسنا أحرارًا حتّى نتخلّى عن حرّيتنا، وهذا ما نجده واضحًا في روايته الشهيرة "الغثيان"؛ إذ صوّر فيها البطل بأنّه مفطور ومجبر على الحرّية، فقال: «على الرغم من أنّني ولدت في (جوهر) إلّا أنّه في هذه اللحظة بالذات يمكنني الاختيار بالرفض أو الاستبدال بآخر؛ نظرًا لأنّ رفضي اختياري لهويّة جديدة هو المصادقة على الهويّة الحاليّة؛ لذا فإنّ الخيار الوحيد الذي لا يمكنني اتّخاذه هو عدم الاختيار؛ ذلك أنّ الإنسان محكوم عليه إلى الأبد بالحرّيّة» [صابرين زغلول، معنى الحياة والمأزق الوجودي (استقراء نقدي لأعمال فلاسفة غربيين)، ص 73 و74].

في فلسفة سارتر الحرّية مساوقة للإنسان، بل إنّها هي الإنسان، ومن أهمّ نتائج بحث الحرّية في الفلسفة الظاهراتية السارترية أنّ الإنسان لا يمكن أن يستعبد إنسانًا آخر؛ لأنّه محكوم عليه بالحرّية. والحرّية يستكشفها الإنسان من ذاته ولا يحتاج إلى مؤثّر خارجي يعطيه الحرّية، وفي فلسفة سارتر الحرّية هي المصدر والمرجع الأساسي في الدفاع عن فلسفته في قبال التيّارات الفلسفية الأخرى وبالأخصّ الفلسفة الماركسية. [انظر: عبد الحي أزرقان، الاتّجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص 10]

ونـرى أنّ تركـيز سـارتر على مفهـوم الحرّيـة لأنّهـا هي السـبب في أنّ الوجـود يحصـل على وجـوده ومعنـاه مـن خلالهـا، وهي الـتي تجعـل الدازايـن في حـيرة وقلـق وطمأنينيـة، ومـن خلالهـا الدازايـن يحقّـق جميـع صفاتـه [المصـدر السـابق، ص 9]، وإنّ الحريـة في الفلسـفة السـارترية تبـدع القيـم وتخلـق المعايـر. [انظـر: زكريـا إبراهيـم، دراسـات في الفلسـفة المعـاصرة، ص 491]

فخلاصة المسألة: أنّ الحرّية نتيجة الوعي المتغيّر فهي تكون دائمًا وباستمرار متغيّرةً.

المبحث الرابع: الإلحاد في فلسفة سارتر

بـدأ الإلحـاد عنـد سـارتر منـذ مرحلـة المراهقـة والطفولـة؛ وذلـك لنفـوره مـن الأجـواء الـتي كان يعيـش بهـا؛ إذ يقـول: «فقـدت إيمـاني في سـنّ الثانيـة عـشرة، لكنّـني أعتقـد أنّـني لـم أؤمـن أبـدًا بقـوّة كبـيرة ... كان الله موجـودًا لكـنّي لـم أشـغل نفسـيّ بـه إطلاقًـا ... لـم أشـغل ذهـني بهـذا الإله الميّـت أكـثر ممّـا كنـت قلقًـا بشـأن الله حيًّـا. أعتقـد أنّـه سـيكون مـن الصعـب العثـور على أيّ شـخص أقـلّ تديّنًـا مـنّي. لقـد حسـمت السـؤال مـرّةً واحـدةً وإلى الأبـد في سـنّ الثانيـة عـشرة» [صابريـن زغلـول، معنـى الحيـاة والمـأزق الوجـودي، ص 75]. وركـز في فلسـفته على أنّ الإنسـان لا بـدّ مـن أن يحـلّ محـلّ الإله؛ لأنّ الدازايـن وجـوده سـابق على ماهيتـه، والإله ماهيتـه سـابقة على وجـوده: «إذا لـم يكـن الله موجـودًا، فهنـاك على الأقـلّ كائـن واحـد يسـبق الوجـود فيـه الجوهـر، كائـن موجـود قبـل أن يتـمّ تعريفـه بـأيّ مفهـوم، وهـذا الكائـن هـو الإنسـان، وإذا كان الله موجـودًا، فـإنّ الإنسـان لا شيء» [محمـد زيعـور، فرضيـة الإنسـان في الفلسـفة وعلـم النفـس، ص 289]. «لـم آخـذ العالـم على محمـل الجـدّ أبـدًا ... لكنّـني كنـت ملحـدًا بدافـع الكبريـاء ... وجـودي ذاتـه كان مبنيًّـا على الكبريـاء ... لـم يكـن هنـاك مـكان على الإطـلاق لله بجـواري، كنـت دائمًـا مصـدر أصـولي الخاصّـة، لدرجـة أنّـني لـم أسـتطع رؤيـة الدور الذي يمكـن أن يلعبـه ككائـن قديـر في حيـاتي. بعـد ذلـك، أدّى الفقـر المؤسـف للفكـر الديـني إلى تعزيـز إلحـادي، الإيمـان سـخيف أو هـو سـوء نيّـة ... بسـبب الافتقـار للإيمـان، اقتـصرت على التخـلّي عـن الجدّيّـة» [صابريـن زغلـول، معنـى الحيـاة والمـأزق الوجـودي، ص 76]، وفي روايتـه الشـهيرة "الغثيـان" - الـتي يعـبّر عنهـا بأنّهـا أفضـل عمـل أدبي له، والـتي صـارت الحـدث الأهـم في فرنسـا؛ إذ صنفـت عام 1950 بوصفهـا إحـدى أفضـل سـتّ روايـات فرنسـية في النصـف الأوّل مـن القـرن العشريـن ـ يصـوّر كتـاب "الغثيـان" مـن خـلال بطـل القصّـة روكنتـان (Roquentin) بـأنّ العالـم مـن دون سـبب رئيـسي يدبـر العالـم، ويحـاول روكنتـان البحـث عـن أسـاس معـيّن لوجـوده ووجـود الموجـودات الـتي تحيـط بـه، مـن خـلال مـا يـراه مـن تغـير الموجـودات، ولكـنّ محاولاتـه نتيجتهـا الفشـل، ولا يجـد أساسًـا لهـذا التغـيّر، ولا يوجـد مطلـق خـارج الموجـودات ووراءهـا

ويكـون أساسًـا للتغـيّر، وثابتًـا وضروريًّـا، بـل المطلـق مـا هـو هنـا، إذ يقـول في "الغثيـان": «إنّ كلّ هـذه الموجـودات الـتي كانـت تتحـرّك حـول الشـجرة لـم تكـن آتيـةً مـن أيّ جهـة ولـم تكـن ذاهبـةً إلى أيّ جهـة، لقـد اسـترخيتُ فـوق المقعـد طائشًـا ومرهقًـا نتيجـة هـذه الكـثرة المفرطـة للأشـياء. لا جـدوى إذن مـن محاولـة إرجـاع الموجـودات إلى وجـود أوّلي لأنّـه لا وجـود له؛ كمـا أنّـه لا جـدوى مـن البحـث في تأسيسـها على مسـتوى العقـل وإيجـاد مبـدإٍ عقـليٍّ لهـا؛ لأنّ هـذا الأخـير لا وجـود له بـدوره. لـم يكـن ممكنًـا التسـاؤل مـن أيـن يخـرج كلّ هـذا، ولا كيـف كان ممكنًـا أنّ عالمًـا وجـد بـدلًا مـن الـلا شيء ... لـم تكـن هنـاك لحظـة كان مـن الممكـن ألّا يكـون فيهـا موجـودًا، وهـذا بالضبـط مـا كان يقلقـني، لـم يكـن هنـاك بطبيعـة الحـال أيّ سـبب كي يوجـد» [سارتر، الغثيان، ص17]. وعـدم وجـود (إلٰه) يقـدّم تبريـرًا للعالـم هو السـبب الرئيـسي للغثيـان، والغثيان هـو الحـال المرضيـة الناتجـة مـن التجـاوز، فـالأكل الكثـير يسـبّب التقيّـؤ والغثيـان؛ لأنّـه تجـاوز للحـدود، ويـرى روكنتـان أنّـه يوجـد أشـياء كثـيرة في العالـم زائـدة ولا يوجـد داعٍ لوجودهـا، وهـذا التجـاوز يسـبّب له الغثيـان، والسـبب هـو عـدم وجـود الإله؛ لأنّـه لـو وجـد الإله لكانـت طبـق إرادتـه وعلمـه، فـالله غـير موجـود، وجميـع الأشـياء تتّصـف بعـدم الـضرورة والوجـوب فتكـون عبـارةً عـن عبـث، فيسـبب لروكنتـان الغثيـان المسـتمر، ويذكـر في الغثيـان هـذه العبـارة الـتي تعـبّر عـن مـراده بشـكل واضـح، حيـث يقـول: «كلّ شيء موجـود وجـود بـلا سـبب، ويسـتمرّ في الوجـود مـن خـلال الضعـف، ويمـوت عـن طريـق المصادفـة» [فليـب تـودي وهـوارد ريـد، أقـدم لـك سـارتر، ص 22؛ عبـد الحـي أزرقـان، الاتّجـاه الفوضـوي في فلسـفة سـارتر، ص37] وهـذا الحـدس الذي يريـده سـارتر مـن خـلال شـخصيته روكنتـان ـ الذي يسـمّيه "العفويـة الشـاملة والعرضيـة اللامعقولـة للكـون" [سـارتر، الغثيـان، ص44] ـ هـو السـبب الرئيـس والمسـتمرّ للغثيـان؛ لذلـك صـارت فكـرة عـدم وجـود الإله منتـشرةً في كلّ كتـب سـارتر.

يقـول أحـد الكتّـاب في فكـر سـارتر: «إنّ فكـرة وجـود الظاهـرة تـمّ تعتيمهـا من خـلال المذاهب القائلـة بوجـود الخالـق. وإنّ فكـرة عـدم وجـود الإله والتشـاؤم فكـرة منتـشرة في جميـع كتابـات سـارتر» [انظـر: فليـب تـودي وهـوارد ريـد، أقـدم لـك سـارتر، ص30، عبـد الحـي أزرقـان، الاتّجـاه الفوضـوي في فلسـفة سـارتر، ص39]. وإنـكاره لـلإله والسـبب للكـون جعلـه يبـني الأخـلاق على نحـو الفلسـفة الوضعيـة، ونقصـد مـن ذلـك أنّـه يريـد أن يؤسّـس أخلاقًـا مـن دون أيّ ورائيـات وغيـب، ويتعامـل معهـا كمعطًـى واقـعي في العالـم الإنسـاني والعلاقـات الإنسـانية. [انظـر: عبـد الحـي أزرقـان، الاتّجـاه الفوضـوي في فلسـفة سـارتر، ص60؛ فليـب تـودي وهـوارد ريـد، أقـدّم لـك سـارتر، ص30]

وإنّ الأخلاق تهمّ الناس وليس للإله علاقة بها ولا يعنى بها، يقول سارتر: «القول بأنّنا نحن الذين نبتكر القيم لا يعني شيئًا آخر سوى هذا الأمر: ليس للحياة معنًى ما قبلي. فقبل أن تحيوا الحياة لم تكن هذه الحياة شيئًا، لكن عليكم أنتم أن تضفوا عليها معنًى، وليست القيمة شيئًا آخر سوى هذا المعنى الذي تختارونه» [صابرين زغلول، معنى الحياة والمأزق الوجودي، ص74]. وإنّ القيم الأخلاقية تنشأ من أفعالنا [فليب تودي وهوارد ريد، أقدّم لك سارتر، ص37]، ومع ما تقدّم يقيم سارتر أدلّةً فلسفيةً لنقض الإله وموته، سوف نتطرّق إليها في النقطة التالية:

يقيم سارتر أدلّةً على موت الإله من أهمّها:

أوّلًا: وجود الإله ينفي حرّية الإنسان

تقدّم بأنّ الإنسان وجود لذاته، فهو يحمل وعي وله قابلية لإدراك المناقض والضدّ، إذن الإنسان هو في حالة تغيّر وعدم ثبات، وهذه هي الحرّية، التي يعدّها سارتر من المميّزات الذاتية للإنسان (الوجود لذاته)، فوجود الإله يلغي حرّية الإنسان لأنّه يحدّده ويقيّده ويجبره على حالة معيّنة، وهذا يناقض مذهب الوجودية بأنّ الوجود سابق على الماهية، وأيضًا بأنّ الإله كما هو في الأديان الإبراهيمية يصنع جوهرًا وماهيةً للإنسان، وهذا مخالف للمذهب الوجودي الذي يقول بأنّ الإنسان ليس له ماهية وجوهر يحدّده الخالق لكي يقيّده ويجعله من دون حرّية، وأيضًا بما أنّ الإنسان يفقد حرّيته وحقيقته لكي يجعل الإله موجودًا، فهذا فقدان لنفس الإنسان وعمل لا فائدة منه. [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص220]

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

ثانيًا: الإله تركيب أنطولوجي يناقض نفسه

كلّ شيء مخلوق لا بدّ من خالقه أن يتصوّر ماهيته، وبما أنّ الإله خلق نفسه يستلزم من ذلك أن يتصوّر ماهيته ويعلمها، وأيّ شيء ماهيته قبل وجوده يكون من باب الوجود في نفسه ولا يملك وعيًا، بل هو مادّة عمياء وصمّاء، ولكن الفرض أنّ الإله خلق نفسه وماهيته، إذن له وعي؛ لذلك يكون من باب الوجود لنفسه، ومن هذا لا بدّ أن يكون الخالق وجودًا في نفسه، وفي الوقت نفسه هو وجوده لنفسه، وهذا محال؛ لأنّه يستلزم اجتماع النقيضين. [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص220]

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

ثالثًا: نقض برهان لايبنيتس (Gottfried Wilhelm Leibniz)

يثبت لايبنيتس وجود الإله من خلال برهان يسمّيه بـ"برهان الضرورة المنطقية"، وخلاصة هذا البرهان أنّ الإمكان عند لايبنيتس هو أن يكون المفهوم لا يحمل تناقضًا في ذاته، والتناقض لا بدّ أن يكون بين السلب والإيجاب، وأمّا الإله فهو يحتوي على جميع المحمولات الإيجابية من دون المحمولات المنفيّة، إذن الإله ممكن، والوجود كمال ومعنى إيجابي، وإنّ الإله متّصف بجميع الكمالات الإيجابية، إذن الإله موجود [انظر: لايبنيتس، منادولوژی، ص137 و138؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص141]، وبعبارة أخرى أكثر تفصيلًا وتوضيحًا، يعتقد لايبنيتس أنّ وجود الإله حائز على جميع الكمالات، وأنّ الوجود أحد هذه الكمالات، إذن الإله موجود بالضرورة والوجوب، ولكن وجد لايبنيتس أنّ هذا البرهان يفترض مقدّمةً مسبقةً، وهي فكرة أنّ الله أو الكائن الكامل ممكنة، ومن هذا لا بدّ من بيان أنّ الإله ممكن؛ وذلك لأنّ الإمكان عنده هو الذي لا يتضمّن تناقضًا في عناصره وأجزائه، وعلى هذا حاول بيان أنّ الإله لا يحتوي على تناقض في ذاته، وبالتالي يكون ممكنًا، ولكي يتمّ البرهان على وجوده، وبيان أنّ الإله لا يحتوي على تناقض، قام ببيان أنّه من المحال وجود أكبر عدد وشكل ممكن في ذات شيءٍ وكائنٍ واحد؛ وذلك لأنّه يلزم التناقض؛ إذ ليس هناك عدد ـ مهما كبر وعظم ـ لا يوجد عدد أكبر منه وأعظم، وليس هناك أيضًا شكل مهما كبر وعظم لا يوجد شكل آخر أكبر منه، وإنّ هذه التي لا تقبل الوجود إلى حدّ أقصى لا تقبل الكمال؛ لأنّها مشتملة على التناقض، وأمّا أنّه ليس من المحال ولا يحتوي على التناقض وجود أعظم مقدار ممكن من المعرفة، وأعظم مقدار من القوّة، وأعظم وأشدّ مقدار من الوجود؛ فلأنّ هذه الصفات لا تشتمل على التناقض، وهي تشتمل على الكمال، وعليه من الممكن وجود كائن عظيم وشديد يحتوي على هذه الصفات التي تقبل الكمال، وبما أنّ هذه الصفات التي تقبل الكمال ممكنة الحصول، ولا يوجد مانع من حصولها في وجود واحد، فإنّ فكرة الإله ممكنة؛ لأنّها لا تحتوي على تناقض. [انظر: كريم متى، الفلسفة الحديثة.. عرض نقدي، ص138 و139]

يقول الدكتور يوسف كرم في كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة": «وأمّا الدليل (لايبنيتس) اللمي فهو دليل القديس أنسلم على هذه الصورة: يجب التمهيد له ببيان أنّ الله ممكن، أي أنّ

فكـرة الله لا تتضمّـن تناقضًـا، فيصـير الدليـل هكـذا: إنّ الله واجـب بموجـب ماهيتـه، فـإذا كان الله ممكنًـا، كان موجـودًا، والله ممكـن، فإنّـه الموجـود اللامتنـاهي، وليـس يوجـد فيـه ولا خارجًـا عنـه مـا يحـدّ مـن ماهيتـه، أمّـا فيـه فصفـات لا متناهيـة مؤتلفـة مـن بسـاطة تامّـة، ولا تناقـض إلّا في المركـب مـن عنـاصر متنافـرة، وأمّـا خارجًـا عنـه فليـس يوجد شيء مكافـئ له، ففكـرة الله لا تتضمّـن تناقضًـا، فـالله ممكـن، والممكـن يقتـضي الوجـود أو يميـل بذاتـه إلى الوجـود بقـدر مـا فيـه مـن كمـال، ولمّـا كان الله غـير متنـاهٍ، فليـس يعـترض ميلـه بذاتـه إلى الوجـود شيء مغايـر له، كما تتعـارض الماهيـات المتناهيـة؛ لذا يذهـب ميلـه بذاتـه إلى الوجـود، فالممكـن الذي هـو الله موجـود بمحـض كونـه ممكنًـا، والإمـكان والوجـود شيء واحـد فيـه» [يوسـف كرم، تاريخ الفلسـفة الحديثـة، ص141].

أمّـا جـان بـول سـارتر لا يقبـل هـذا الدليـل ويقـوم بـردّه، مـن خـلال تفسـيره للإمـكان، فيقـول إنّ الإمـكان ينقسـم إلى قسـمين: إمـكان مرتبـط بـذات الـشيء (إمـكان ذاتي)، وإمـكان مرتبـط بخـارج الـشيء (إمـكان وقـوعي)، ويقـول إنّ الإمـكان الذي أثبتـه لايبنيتـس لمفهـوم الإله هـو إمـكان ذاتي، وهـذا لا يسـتلزم منـه الإمـكان الوقـوعي الخـارجي؛ لأنّهمـا منفصـلان، وليـس بينهمـا رابطـة تلازميـة علّيـة، حـتّى إذا وجـد الإمـكان الذاتي يكـون علّـةً للإمـكان الوقـوعي.

[انظـر: جـان بـول سـارتر، الوجـود والعـدم ص145]

وهـذا النقـض نظـير مـا ينقـض بـه على برهـان أنسـلم (Anselm) الوجـودي؛ إذ يصـوّر أنسـلم برهانـه بالطريقـة التاليـة:

المقدّمـة الأولى: يمكـن لأي شـخص أن يتصـوّر في ذهنـه موجودًا لا يمكـن تصوّر ما هـو أكبر منه.

المقدّمـة الثانيـة: والمنكـر لوجـود الإله، الذي تصـوّر مفهـوم الإله، يـدّعي بـأنّ هـذا الإله مفهـوم ذهـني وليـس له وجـود خـارجي.

المقدّمـة الثالثـة: وإنّ الموجـود الذي يكـون في الذهـن والخـارج معًـا، بالتأكيـد هـو أكمـل مـن الموجـود الذي في الذهـن فقـط.

نتيجـة هـذا الاسـتدلال: بحسـب المقدّمـة الأولى، تصـوّر المنكـر لـلإله بأنّـه أكمـل الموجـودات الـتي يمكـن أن يتصوّرهـا، وبحسـب المقدّمـة الثانيـة والثالثـة، تصـوّره بأنّـه ليـس أكمـل الموجـودات، وهـذا تناقـض واضـح وصريـح، إذن الإله موجـود في الذهـن والخـارج معًـا.

[انظر: يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 88 - 94]

ولكـن برهـان أنسـلم واجـه اعتراضـاتٍ كثـيرةً، وبـدأت مـن أحـد الرهبـان المعاصريـن له، وهـو الراهـب جونيلـو (Guaniho) إذ يقـول إذا ثبـت برهـان أنسـلم، فإنّنـا نسـتطيع أن نثبـت أيّ أمـر موهـوم، فلـو تصـوّر أيّ شـخص جزيـرةً لا يمكـن أن نتصـوّر أكـبر منهـا، فيلـزم ثبـوت هـذه الجزيـرة واقعًـا وخارجًـا، فـإذا لـم توجـد هـذه الجزيـرة، فـإنّ برهـان أنسـلم غـير ثابـت. ومـن الإشـكالات المهمّـة الـتي تواجـه أنسـلم أنّـه خلـط بـين المفهـوم والمصـداق، كيـف يثبـت أنّ الـشيء الذي هـو مفهـوم يتحـوّل إلى مصـداق خـارجي [المصدر السابق]، وهـذا هـو بعينـه المـراد إثباتـه، وهـذا الإشـكال عينـه اسـتخدمه سـارتر في نقـض برهـان لايبنيتـس؛ إذ انطلـق مـن الإمـكان الذي هـو أمـر ذاتي مـلازم لماهيـة الإله، إلى الإمـكان الوقـوعي الوجـودي.

المبحث الخامس: نقد فلسفة سارتر

أوّلًا: الحصر العقلي

قسّـم سـارتر الوجـود إلى الوجـود في نفسـه (الأشـياء) وإلى الوجـود لنفسـه (الـوعي، الدازايـن) وإلى الوجـود لغـيره، وهـذا الـكلام يناظـر مـا هـو موجـود في الفلسـفة الإسـلامية، فيكـون الوجـود في نفسـه العالـم الخـارجي (الخـارج) والوجـود لنفسـه (الوجـود الذهـني والعلـم)، لكـن هـذا لا ينـفي وجـود الإله والملائكـة؛ لأنّـه أوّلًا: ليـس حـصرًا عقليًـا، وثانيًـا: مـن خـلال الـوعي والوجـود الذهـني يمكـن أن نتأمّـل الواقـع الخـارجي ونحلّلـه، فنجـد فيـه إمّـا الوجـود الواجـبي أو مـا يسـتلزم الوجـود الواجـبي؛ لأنّ العالـم لا يخلـو فيـه الأمـر إمّـا مـن وجـودات ممكنـة فقـيرة وجودهـا ليـس مـن ذاتهـا، أو وجـود واجـب بـالذات، ولا يمكـن أن يكـون الوجـود الممكـن موجـدًا لنفسـه؛ لأنّ فاقـد الـشيء لا يعطيـه، ولا يمكـن أن يكـون علّـة وجـوده وجـودًا آخـر ممكنًـا مثلـه؛ لأنّـه يلـزم الدور أو التسلسـل، فـإذن ثبـت الوجـود الواجـب بـالذات. [انظر: الطباطبائي، نهايـة الحكمـة، ج 4، ص 1043؛ الحـلّي، كشـف المـراد في شرح تجريـد الاعتقـاد، ص392]

ثانيًا: قدرة الوعي للنفي

تقـدّم أنّ مـن ذاتيـات الـوعي وخصوصياتـه القـدرة على النـفي، وهـذا يلـزم منـه وجـود العـدم والحرّيـة في قلـب الوجـود؛ لذلـك يـضرب سـارتر مثـالًا بـأنّ الإنسـان الذي يعمـل نـادلًا في مطعـم ويقـول إنّـه نـادل جيّـد، فهـذه مـن عبـارات الاستسـلام والخـداع؛ لأنّ لوعيـه القـدرة على النـفي واختيـار تخصّـص آخـر، ولكـن هـذا الـكلام فـارغ وغـير دقيـق؛ لأنّ العلاقـة بـين القـدرة على النـفي في داخـل الـوعي والواقـع الخـارجي ليسـت علاقـة إيجـاد وفاعليـة وعلّيـة، بعبـارة أخـرى

ليس كلّ شيء يمكن أن أنفيه في داخل وعيي لا بدّ أن أحقّقه في الخارج، فالشخص الذي اختار مهنة الطبّ، وله قابلية النفي، لا يعني أن يترك مهنة الطبّ، بل الأفضل له البقاء والمثابرة في هذا التخصّص، ليكون على أعلى المستويات فيه، وهذا هو النجاح والسعادة، وهذه هي الحرّية، بل مطلق الحرّية.

ثالثًا: نقد البرهان الأوّل على نفي الإله

تقدّم بأنّ سارتر استفاد من الحرّية في نفي الإله؛ لأنّ الإله يقيد وينفي حرّية الإنسان، وهذا الكلام هو عين الفكر الأنسني (Humanism) الذي انتشر في العالم الغربي، ونعني بالأنسنة: «عقيدةٌ أو موقفٌ أو طريقة حياةٍ تتمحور حول المنافع أو القيم الإنسانية، أو الفلسفة الّتي ترفض عادةً ما وراء الطبيعة، وتشدّد على كرامة الفرد وقيمته وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل» [الموسوي، الإنسان بين المعتقد الدينيّ والأنسنة، ص 22؛ الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 20]. و«في النزعة الإنسانية ... يكون الدوران في فلك الإنسان ... في مدارات يتّسع مدارها باستمرار» [الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 43؛ الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 23]. وأيضًا عرّفها الفيلسوف الوجودي مارتن هيدجر (Martin Heidegger) بأنّها «ذلك التأويل الفلسفي للإنسان، الذي يفسِّر ويقوِّم كلّية الموجود انطلاقًا من الإنسان، وفي اتّجاه الإنسان» ويقول في نصّ آخر: «إنّها تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي، وتعتقد من خلال تأويلات ميتافيزيقية معينة للوجود، في إمكانية تحرير قدراته، وتأمين حياته، والاطمئنان إلى مصيره» [الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 43؛ الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 23]. ولكنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ الحرّية في الأديان وخصوصًا الإسلام، لا تفيد الجبر ولا تقيّد الإنسان بالمعنى الذي يريده سارتر، بل الأمر على العكس تمامًا، وذلك عندما نجعل الإنسان يحلّ محلّ الإله، ونقوم بتأليه الإنسان ونجعل له الأصالة، ونجعله حرًّا بلا قيد ولا شرط، قد اقترفنا خطأً كبيرًا لا يمكن جبره؛ لأنّ الإنسان بمعزل عن الإله وبمعزل عن الواسطة التي بين الإله وبين الناس ـ التي تتمثّل بالأنبياء ـ يستحيل أن يعرف ويصل إلى غايته وهدفه من خلقه في هذه الدنيا، وإنّ الإنسان عاجز عن ذلك؛ لذلك قالت الأديان السماوية بضرورة وجود الإله وبضرورة بعثة الأنبياء، وأقاموا أدلّةً كثيرةً على ذلك من أهمّها: أنّ المجتمع الإنساني بحاجة إلى قانون كامل؛ وذلك لأنّ الإنسان مخلوق مدني بالطبع، يحتاج إلى الإنسان الآخر ليسد حاجته، ويستحيل أن يعرف جميع التخصّصات في الوقت نفسه؛ لأنّه كائن محدود وفقير؛ ولذلك يكون المجتمع بعضه يحتاج إلى بعضه الآخر، وهذا

بالتالي يولّد التعدّي على حدود الآخرين ويؤدّي إلى البغضاء والتزاحم والظلم وغيرها، ومن هنا لا بدّ من قانون كلّي شامل لجميع المجتمعات ولجميع الظروف، وهذا القانون لا يمكن أن يكون من البشر؛ لأنّنا نرى كبار دول العالم والمجتمعات البشرية وهي ذات أعلى أنواع التطوّر، ومع ذلك يوجد خلل في أنظمتها وقوانينها، وإنّ قوانينها آنية تتغيّر من وقتٍ إلى آخر؛ لذلك لا بدّ أن يكون من جهة ليست من سنخ البشر، وإنّ هذه الجهة عالمة بجميع تفاصيل العالم صغيرها وكبيرها، ولها القدرة والسلطة على ذلك، وإنّ هذا القانون لا بدّ أن يتميّز عن بني نوعه من خلال المعجزة التي هي خارقة للعادة، ومن هذا يكون المشرّع هو الإله والواسطة هي النبيّ المرسل. [انظر: سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص213 و247؛ مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص213؛ الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص392]

وكذا إذا كان الإنسان هو الذي يضع القوانين لنفسه من دون تدخّل الإله، وكان المعيار والميزان لنفسه، يلزم من ذلك النسبية المعرفية الباطلة، التي ترجع إلى السفسطة وإنكار المعرفة، وإنكار كلّية العلم، وتصبح المعارف والعلوم والقوانين عبارةً عن آراء شخصية.

وكذا لا يوجد فلسفيًّا ومنطقيًّا ربط بين الاعتقاد بالإله وحرّية الإنسان؛ لأنّ العلاقة ليست علّيةً لا تختلف ولا تتخلّف؛ لأنّ الإنسان يمكن أن يعتقد بالإله ويفعل ما يفعل من الملذّات وكلّ شيء فلا يوجد جبر في المسألة، ومن هذا لا يمكن أن تكون الحرّية سببًا في نفي الإله. [مطهري، مجموعه‌ى آثار، ج 1، ص314 و384 و524]

رابعًا: نقد البرهان الثاني على نفي الإله

تصوّر سارتر ـ كما في الإشكال ـ بأنّ الإله خلق نفسه، وهذا يلزم منه أن يكون وجودًا في نفسه، وبأنّه خالق نفسه؛ إذ إنّ له وعيًا؛ فهو وجود لنفسه، وهذا المعنى متناقض، وجواب هذا الإشكال بأنّ هذا التصوّر خاطئ أساسًا؛ لأنّ الإله واجب الوجود بالذات، وأنّ وجوده عين ذاته، وهذا ما قام عليه العديد من البراهين، وأهمّهما برهان الصدّيقين الذي هو استدلال من الذات على الذات من دون الاحتياج إلى الغير، وأيضًا كثير من البراهين اللمية التي تدلّ على اليقين بالمعنى الأخصّ، وإذا كان الإله مخلوقًا، فلا بد أن يكون ممكنًا؛ لأنّ الإمكان هو سبب الاحتياج إلى العلّة، وهو علّة الحاجة إلى علّة، والممكن محتاج فقير، بل هو عين الفقر، وهذا يستحيل أن يكون خالقًا. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج4، ص1043؛ الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص392]

خامسًا: نقد النقد على برهان لايبنيتس

ما نقض به سارتر على لايبنيتس صحيح وفي محلّه، وهو أنّ الإله لا يمكن أن يكون ممكنًا، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه لا يدلّ على أنّ الإله لا يوجد على إثباته برهان آخر، ومن أهمّ البراهين على إثبات واجب الوجود برهان الصدّيقين، وسمّي بذلك لأنّ الصدّيقين يستدلّون من الذات على الذات، ومن دون الحاجة إلى مقدمات أخرى، فهو شبيه برهان أنسلم، لكن أنسلم يتأمّل بمفهوم الوجود، وأمّا برهان الصدّيقين يتأمّل حقيقة الوجود الخارجية. يقول ابن سينا في كتابه "الإشارات والتنبيهات": «تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته، وبراءته عن الصمات، إلى تأمّل لغير الوجود نفسه، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلًا عليه. لكنّ هذا الباب أوثق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج3، ص55]؛ ولهذا البرهان تقريرات متعدّدة، من أهمّها للشيخ الخواجة الطوسي في "تجريد الاعتقاد"؛ إذ يعبّر عنه بعبارة جميلة ومتينة ودقيقة، حيث يقول: «الموجود إن كان واجبًا (فهو المطلوب) وإلّا استلزمه؛ لاستحالة الدور والتسلسل» [الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، 391].

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

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

1ـ أصالة الوجود.

2ـ التشكيك في الوجود.

3ـ بساطة الوجود.

4ـ أنّ المعلول عين الربط والحاجة إلى العلّة.

مـن خـلال هـذه المقدّمـات يمكـن تقريـر برهـان صـدر الديـن الشـيرازي مـن دون الحاجـة إلى إبطـال الدور والتسلسـل على النحـو التـالي: إنّ الوجـود هـو الأصيـل وهـو الذي يمـلأ الواقـع، وإنّـه مشـكّك وله حاشـيتان: الأولى تتمثّـل في الموجـود التـامّ الكامـل الذي لا يتصـوّر أكمـل منـه، والثانيـة تتصـوّر بالموجـود الناقـص المعلـول، وإنّ المعلـول عـين الربـط والتعلّـق بالعلّـة، فالوجـود إمّـا مسـتغنٍ عـن غـيره وإمّـا محتـاج إلى غـيره، فـالأوّل هـو الواجـب تعـالى، والثـاني هي مـا سـواه مـن المعلـولات والممكنـات. وبعبـارة أخـرى لـو نظرنـا إلى أيّ موجـود في الخـارج فهـو إمّـا غـنيّ عـن العلّـة فيثـب المطلـوب، وإمّـا أن يكـون ممكـن الوجـود فقـير فيحتـاج إلى غـني يوجـده، وهـو المطلـوب. [انظـر: الشـيرازي، الحكمـة المتعاليـة في الأسـفار الأربعـة، ج6، ص24؛ الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن، ج17، ص33؛ العبـادي، أصـول الديـن في تفسـير الميـزان، ج1، ص27]

الخاتمة

1ـ المنهج المتّبع في فلسفة سارتر الظاهراتية (الفينومينولوجيا) أُخذ من هسرل وكذا من هايدغر.

2ـ صنّفت فلسفة سارتر ضمن الفلسفات الإلحادية.

3ـ الوجودية: تعني أنّ الوجود سابق على الماهية.

4ـ قسّم سارتر الوجود إلى ثلاثة أقسام: الوجود في نفسه، والوجود لنفسه، والوجود لغيره. الوجود في نفسه هو المادّة والأشياء الخارجية، والوجود لنفسه هو الوعي، والوجود لغيره هو علاقتنا بالغير، والغير يقيّد الحرّية؛ لذلك الغير هو الجحيم!

5ـ الوعي (الوجود لنفسه) يتمتّع بقدرة النفي والسؤال؛ لذلك يتّصف بصفة الحرّية، والعدم الذي يقع في قلب الوجود.

6ـ للوعي (الوجود لنفسه) مرتبتان: الأولى الكوجيتو السابق على التأمّل، والثانية الوعي المعرفي.

7ـ الفكرة الأهمّ في فلسفة سارتر الحرّية، ورغم أنّ الإنسان حرّ، لكنّه مسؤول ويتحمّل المسؤولية، والاختيار يولّد القلق، والهروب من القلق يكون من خلال سوء النيّة.

8ـ إلحاد سارتر وإنكاره للإله كان من الطفولة، ولكن على الرغم من ذلك يذكر بعض الأدلّة على نفي الإله، وأهمّها: الحرية تعارض وجود الإله، وفكرة الإله تستلزم التناقض، ونقد برهان لايبنيتس.

9ـ يلزم من القول بالحرّية الوقوع بالأنسنة، التي تجعل الأصالة للإنسان في مقابل الإله.

10ـ يلزم من القول بالحرّية الوقوع بالنسبية المعرفية الباطلة.

11ـ يلزم من القول بالحرّية وجود نظام اجتماعي من دون قوانين.

12ـ لا يلزم من تقسيم الوجود في نفسه وإلى نفسه عدم وجود الإله.

13ـ لا يمكن أن يكون الإله خالق نفسه؛ لأنّ المخلوق ممكن، وكلّ ممكن محتاج إلى علّة؛ لأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان.

14ـ لا يستلزم من نقض برهان لايبنيتس عدم وجود برهان على إثبات الإله.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

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

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

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

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

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

اخبارى، محسن، درآمدى بر مكاتب فلسفى معاصر غرب اگزيستانسياليسم، جامعة المصطفى العالمية، قم، چاپ دوّم، 1396 ش.

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

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

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

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

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

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

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، انتشارات مؤسسة الإمام الخميني، قم، الطبعة الخامسة، 1388 ش.

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

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

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

الويسي، ياسين، الأنطولوجيا (في المصطلح والمفهوم والاستعمال الفلسفي)، العتبة العبّاسية المقدّسة، الطبعة الأولى، 1440 هـ.

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

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

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

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

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

حنفي، علي، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا مصر، الطبعة الأولى، 1996 م.

زيعور، محمد، فرضية الإنسان في علم الفلسفة وعلم النفس (من العهد اليوناني إلى العهد المعاصر)، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 1428 هـ.

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

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

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

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

سباع، محمد، تحوّلات الفينومينولوجيا المعاصرة (مرلو بونتي في مناظرة هايدغر)، المركز العربي للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2015 م.

سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، أضواء الحوزة، بيروت، الطبعة الأولى، 1431 هـ.

صابرين زغلول السيد، مجلة الاستغراب، العدد 23، كربلاء، الطبعة الأولى، 2021 م.

صانعپور، مریم، خدا و دین در رویکردی اومانیستی، پژوهشگاه فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ دوّم، 1395 ش.

صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفي، ذوي القربى، قم، الطبعة الأولى، 1385 ش.

عبد الرحمن، طه، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002 م.

عزمي، هشام، الإلحاد للمبتدئين (دليلك المختصر في الحوار بين الإيمان والإلحاد)، دار الكاتب للنشر والتوزيع، الإسماعيلية ـ مصر، الطبعة الثانية، 2015 م.

فليب تودي وهوارد ريد، أقدّم لك سارتر، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004 م.

كامل، فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، در المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 1986 م.

كريم، متّى، الفلسفة الحديثة.. عرض ونقد، دار الكتب الجديدة المتّحدة، بيروت، الطبعة الثانية، 2001 م.

لايبنتيس، گوتفريد، منادولوژی، ترجمه: يحيى مهدوی، تهران، چاپ يكم، 1398 ش.

مجموعة باحثين، مارتن هايدغر.. مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، العتبة العبّاسية المقدّسة، الطبعة الأولى، 1441 هـ.

مصباح اليزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسّسة الهدى للنشر والتوزيع، قمّ، الطبعة الخامسة، 1427 هـ.

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

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

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

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

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

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

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

هسرل، إدموند، فكرة الفينومينولجيا، ترجمة فتحي إنقزو، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 م.

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