



معلومات البحث

تاريخ الاستلام : 2023/02/14

تاريخ القبول : 2023/06/15

Printed ISSN: 2352-989X

Online ISSN: 2602-6856

الإلحاد الوجودي في فكر جان بول سارتر

Existential atheism in the thought of Jean-Paul Sartre

عبد العزيز سليماني

جامعة الجزائر 02 (الجزائر)

abdelaziz.slimani2012@gmail.com

الملخص:

يصل سارتر من خلال تحليلاته الوجودية وإعادة بنائه للوجود الإنساني إلى نتيجة مفادها استحالة وجود ما يسميه بالمفارق/المتعالي أو الإلهي إذا شئنا التحديد أكثر، و يصفه بأنه نزوع أصيل ولكنه فاشل في الكينونة الإنسانية، والتي تهرب بصورة دائمة من حريتها المطلقة من خلال هذا النزوع، كما تعمل النزعة الفردية التي يتبناها سارتر على تقويض كل الشموليات و النزعات الإستلائية التي تقيّد الحرية و التفرد الإنساني، و تأتي على رأسها فكرة الدين، و من ورائها الله نفسه، بوصفه أقصى حدود الإستغراب و الشمولية التي تسلب الإنسان حريته، ليخلص سارتر للنتيجة التالية : إذا كان الله موجودا فالإنسان لا شيء. سنعمل في مقالنا هذا على فهم مقولات سارتر الأساسية وتحليل نتائجها التي توصل إليها.

الكلمات المفتاحية : جان بول سارتر – الإلحاد الوجودي – الفردانية – نقد الدين .

ABSTRACT :

Through his existential analyses and reconstruction of human existence, Sartre reaches the conclusion that it is impossible to exist what he calls the paradox / transcendent or divine if we want to be more specific, and describes it as an authentic but failed tendency in human being, which permanently escapes its absolute freedom through this tendency, and the individualism adopted by Sartre undermines all totalitarianism and alienation tendencies that restrict freedom and human exclusivity, on top of which comes the idea of religion, and behind it God Himself, as the ultimate limit of strangeness and universality that robs man of his freedom, concludes Sartre to the following conclusion: If God exists, man is nothing. In this article, we will work to understand Sartre's basic statements and analyze his findings.

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

1. مقدمة:

إن مقالنا هذه لا يُعنى بالمجادلات اللاهوتية، بل هو دراسة تحليلية تحاول فهم هذا النوع الغير مألوف من الإلحاد، من حيث هو جرأة في إنكار المتعالي - ضمانه العالم - والاقتناع بالأرضي، ومن ثم الرهان على الإنسان وحده. إننا دراسة تحاول فهم هذا التمرد الجديد، هذه المقارعة المكشوفة لله، المقارعة غير المسبوقه من قبل في كل أشكال الإلحاد المعروفة، ذلك أن الإلحاد في شكله العام هو أحد نتائج الثورة العلمية في تاريخ الإنسان، فهو يميل إلى التشكيك في الاعتقادات الخارقة للطبيعة والتي هي ضد العقل العلمي، كما أنه يفترض حججاً ضد وجود الله، رداً على حجج المتدينين أو المؤمنين بوجود الله. كذلك فإن الإلحاد الوجودي مختلف تماماً عن الإلحاد المنطقي الذي يعتقد بأن التصورات المختلفة للآلهة تعتبر صفات متناقضة من حيث المنطق، ويقدم هؤلاء الملحدون حجج استنتاجية ضد وجود الله، والتي تؤكد عدم التوافق بل والتناقض أحياناً بين بعض السمات التي تنسب للإله مثل: الكمال، المعرفة، القدرة الكلية، الأزلية التعالي، العدالة، والرحمة. أما الإلحاد الوجودي فهو نزعة جديدة نوعاً ما في الفكر الغربي تعتمد في إنكار الماورائي على العاطفة، و كذلك فإن الإلحاد الوجودي لا يبرر نفسه ولا يعتمد حججاً سواء في إثبات نفسه أو في تفنيد الوجود الإلهي.

2. المصادر الفكرية للوجودية الملحدة :

ظهرت الوجودية في الفكر الغربي المعاصر بين الحريين كمذهب وتيار قوي استطاع أن يؤثر بشكل كبير في التفكير العام في مجمل أوروبا، ووجد بيئة مناسبة بسبب المزاج العام للإنسان الأوروبي الذي فقد جراء الحربين العالميتين إيمانه بالمثل العليا و إيمانه في الإله نفسه بوصفه ضمانه العالم و جوهر الأخلاق، وهنا تظهر الفلسفة الوجودية، فلسفة اليأس بجدارة، حيث تجمع هذه الفلسفة الجوانب الأكثر تطرفاً وسوداوية للمذاهب التي هاجمت أوروبا منذ منتصف القرن 19، فالنزعة الرومانطيقية العريقة بإنسانيتها المتطرفة وروح اليأس التي تغلب عليها والتي ظهرت في الأدب خاصة، أصبحت تجد لها مكاناً على المستوى الفلسفي، بحيث أصبحت النزعة اللاعقلانية التي تساند الفردانية ضد الشمولية، والوجدان في مقابل العقل، الاتجاه المفضل للأغلب مفكري أوروبا، وفي الصدارة تيار **فلسفة الحياة**، تلك الفلسفة التي تُعلي من شأن الحياة ولا ترى العقل قادراً على الإحاطة بها، وليس من حقه الحكم عليها، وقد نرى في الإعلاء من شأن الحياة هنا جانباً بشائرياً وتفاؤلياً، ولكن الحقيقة أن هذا الوعي بالحياة جاء في مرحلة أزمة حقيقية، كان العقل الغربي قد وصل فيها إلى الفضاءات النهائية لإمكاناته، حيث يقول دلتاي واصفاً "مأساة الثقافة" هذه : " *إن التحليل الراهن للوجود الإنساني يدخل فينا جميعاً شعوراً بالهشاشة، الشعور بقوة الغرائز القائمة، العذاب الذي تسببه الظلمات والأوهام محدودة كل ما هو حياة، حتى في أعلى أنواع الإبداع*" (لوكاتش، 1982، صفحة 79)، كان العالم ينهار من حول الذات الأوروبية التي كانت تتسلى بنقده أحياناً، الآن أصبح هذا العالم فاقداً للمعنى قبل الحريين، و خرباً بالمعنى الحرفي بعدهما، بحيث لم يعد هناك مركز ثقل، أو نقطة ثابتة، وفي وسط هذه الصحراء ينتصب الأنا وحيداً، فريسة اللهم والقلق.

الفيلسوف الأهم للأزمة والذي صاغ بدايات المذهب الوجودي هو الدانمركي "سورين كيركغارد" (1813-1855)، حيث صاغ بالشكل الأكمل فلسفة عدم الارتياح والقلق الذي تعانيه الذات في العالم، وتم تصنيفه على أنه أبو الوجودية، والوجودية المؤمنة خصوصاً في مقابل الوجودية الملحدة. دعونا هنا نحاول حصر بدايات المذهب الوجودي مع كيركغارد، دون إعتبار "نيتشه" (1844-1900) أو "بسكال" (1623-1662) كأسلاف للمذهب الوجودي، أي دون خلط بين حقيقة المذهب الوجودي (كيركغارد) ومن عالج مسائل وجودية فقط مثل (نيتشه، بسكال) (بوخنسكي، 1992، صفحة 262)، إذ تتميز الفلسفة الوجودية بميلها إلى الوجود، فهي لا تبالي بماهيات الأشياء وجواهرها، كما لا تبالي بما يسمى بالوجود الممكن والصور الذهنية المجردة. إن غرضها الأساسي هو كل موجود، أو بتعبير آخر هو كل ما هو موجود في الواقع والحقيقة، وأهم ما يميز هذا النوع من التفلسف هو أنه يبدأ من الإنسان وليس من الطبيعة. إنها فلسفة للذات وليس للموضوع، الذات هي التي توجد أولاً، كينونة، مركز للشعور، التي تدرك مباشرة فعل الوجود المشخص، وليست الذات المفكرة، لذلك فإن أن الهرب من الطريق الوجودي في البحث يعزلنا عن فهم ذاتنا فهماً صحيحاً ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية، وهي مشاكل إنسانية تتناول مدلولات الحياة والموت والمعاناة والألم إلى جانب قضايا أخرى، التي تعتمد وجودنا الفردي المشخص، لأن الوجودية ترى أن الموقف الإنساني ممتلئ بالتناقضات والتوترات التي لا يمكن حلها بواسطة الفكر المضبوط والنقي، بل بتتبع أفعال الإنسان ومشاعره و تحليلها دون خلفيات وأحكام مسبقة.

يتمرد الوجوديون عادةً على الوضع القائم في مجالات كثيرة، في اللاهوت والسياسة والأخلاق والأدب، ويناضلون ضد السلطات التي يقبلها الناس وضد الشرائع التقليدية، حتى الوجوديون المسيحيون نادراً ما يكونوا معتدلين، ونجد في مقدمتهم كيركغارد يتوج هو أيضاً حياته بمحجوم مرير على الوضع الكنسي القائم في الدنمارك (حنفي، 1990، صفحة 285)، حيث الفردانية المتطرفة التي تنادي بما وجوديته تحيل إلى صعوبة الاتصال مع المتعالي/الله، ذلك الإله الذي قضى عمره وهو يعاني الخوف منه بسبب الخطيئة التي ارتكبها أبوه أو الخطيئة الأصلية بالمفهوم المسيحي، ثم إن الله أياً كان تصورنا له، ليس موضوعاً يوجد داخل العالم على نحو ما توجد الأشياء، فالقول بأن الله موجود لا يمكن أن يعني أن هناك احتمالاً للالتقاء به مصادفة في العالم على نحو ما يلتقي المرء مصادفة بحيوان أو جماد ما. وعليه فغن ما تتميز به طريقة الوجوديين في استخدامهم لكلمة الوجود كما سنرى هو أنهم يحصرونه في ذلك النوع الذي ينتمي إلى الإنسان، وإذا سرنا بالنزعة الفردانية إلى أقصاها، حيث لا تستطيع الذات أن تتصل بأي موجودات أخرى وتفشل في كل مرة تحاول ذلك، يصبح المفارق عند كيركغارد توجهها وليس موجوداً عينياً، التوجه نحو المتعالي المطلق هو حقيقة الله، بدون هذا التوجه لا وجود لله، إن هذه العلاقة فاشلة من البداية لعجز الإنسان عن الاتصال بالمتعالي/المفارق إلا من خلال الذنب، تجعلنا لا نستطيع أن نقف أمام الله إلا بوصفنا مذنبين، لقد اختار كيركغارد الألم وسيلة للوقوف أمام الله، إذ ليس من وسيلة أخرى للاتصال به سوى العزلة الكاملة أمامه، ويصبح اليقين في اللامعقول، يصبح الإيمان مسألة شخصية بحتة، قراراً، وهنا يُصنع الإله من رهاب الخطيئة، يصبح الله اللاموجود المتيقن من وجوده بالخوف منه، يصبح الإيمان عاراً موضوعه الفضيحة (الخطيئة)، وتصبح عبادته مستورة في الذات، في الصمت الملازم لهذه العبادة الخائفة، في المرض حتى الموت والفرع حتى اليأس كما حصل للنبي أيوب (بدوي، الموسوعة الفلسفية، 1984، صفحة

(334)، وفي الأخير فإننا لا نستطيع سوى وصف هذه الوجودية التي تدعي أنها تحتفظ بنوع ما من الإيمان، بأنها ليست سوى إلحاد مغلف في شكل صوفي مرعب ولا منطقي .

ويشارك "كيركغارد" في هذا الإغراق في الأسطوري "كارل ياسبرس" (1883-1969) وهو أحد أقطاب الوجودية المؤمنة، في إيمانه بالمفارق/المتعالي وإيمانه بالعناية الإلهية ودعوته إلى الطقوس، وهو الوحيد الذي ارتضى تسمية فلسفته "بالوجودية المسيحية" مع أن المسيحية دعوة للأخلاق لا لوضع العقائد، وإيمان بالروح لا تبعية للتاريخ ودعوة للتأمل الذي يحى أمامه كل سر، لذلك نجد الخارجين عن الكنيسة منذ أريوس حتى لوثر، أصدق إيماناً ممن قبلوا المسيحية التاريخية التقليدية، و يعترف "ياسبرس" في كتابه **نيتشه والمسيحية** 1946 بأن "نيتشه" الذي انتهى إلى العدمية أقرب إلى الإيمان منه، لأن إيمان "ياسبرس" تقليدي (إيمان الآباء والأجداد)، إيمان إنتماء، أقرب إلى الوثنية من إيمان نيتشه، وإن كان رفضاً (حنفي، 1990، صفحة 286)، وياسبرس الذي يتكلم عن العلو الشامل das umgreifen والذي لا يسميه حتى بالله، يصف طريقة الاتصال به بـ"معاشية للشامل أو المحيط"، ولا تتم هذه الصلة إلا بالوعي المطلق بالموت - في مقابل الإحساس بالذنب عند كيركغارد-، إن الوعي بهذا الحائط الذي تتحطم عنده جميع إمكانياتنا، الوعي المطلق والدائم بالموت، هو ما يجعلنا نتحمل الإخفاق الناتج عن هذا الوعي بشجاعة، هذا هو الذي يجلي لنا هذه الصلة بالمحيط/الشامل/العلو الشامل/ (شورون، 1984، صفحة 243)، والحقيقة أن تجربة الاتصال بالله بهذا طريقة، نبؤية أكثر منها خبرة وجودية، بالنظر لصعوبة امتلاك الوسيلة (الذنب/الوعي المطلق بالموت).

نأتي للجانب الذي يوصف غالباً بالوجودية الملحدة ، والذي يمثلته مارتن هايدغر (1889-1976) في ألمانيا وجان بول سارتر (1905-1980) في فرنسا (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 1964، صفحة 11)، على الرغم من بعض الاختلافات بينهما، إلا أنهما يشتركان في انتمائهما إلى "إدموند هسرل" (1859-1938) صاحب المنهج الفينومينولوجي، وأكثر ما يهمننا في منهجه هو القاعدة الأولى: **تعليق الحكم** أو وضع موضوع ما بين قوسين، أي عدم الحكم على الموضوع ووضعه خارج الدائرة. فلقد خصص هوسرل لموضوع الله فقرة كاملة في الجزء الأول من كتابه **الأفكار** بعنوان "تعالى الله خارج الدائرة"، فالله معرفياً موضوع لا نستطيع الحكم عليه لخلوه من الشروط التي يجب توفرها في الظواهر، ولكن ما إن يغيب الله عن الفضاء المعرفي لخروجه من الدائرة، حتى يعاد بناؤه على المستوى الشعوري الوجداني (حنفي، 1990، صفحة 270)، ويصبح الله إذا **نزعة/توجه/حاجة**، ونجد أن هذا الوضعية الجديدة للإله (خارج الدائرة) تتضخم تدريجياً لتصل إلى حالة السكوت التام بدل تعليق الحكم عند هايدغر، والنكران التام عند سارتر.

بدأ هايدغر بدراسة تاريخ الفلسفة الغربية منذ الإغريق، حيث رأى أنها أخطأت موضوعها. ذلك أنها بدلاً من التفكر في "الكون" (**être/Sein**)، أي في الكينونة أو الوجود المحض، أو الوجود الأصيل/الحقيقي، انصرف اهتمامها إلى مجموع الكائنات التي يتجلى فيها الكون، أي الكائن (الموجود)، فيقول: "لقد وقع السؤال عن الكون في النسيان" (هايدغر، 2012، صفحة 49). إن هذا النسيان وهذا الغياب الدائم للكون يثيران حالة من القلق ومن فراغ

المعنى. هذا النسيان للكون هو تاريخ الفكر الغربي، إذن لا بُدَّ أولاً من تفكيك تاريخ الميتافيزيقا الغربية لضمان عودة الكون. لكن هذا الكون لا يُدرك إلا بما هو كون الكائنات، وهذا يعني أنه يجب على المتفكر في الكون أن يحاول إدراكه في أحد الكائنات التي يتجلى فيها الكون، وذلك لأنَّ الكائن إنما هو ما له الكون، وأقرب الكائنات إلى إدراك ما يمكن إدراكه من الكون إنما هو الإنسان بما هو "حضور الكون" *Dasein*، لذلك أخذ هيدغر بتحليل *Dasein* تحليلاً أطلق عليه تسمية "الأونطولوجيا الأساسية"، مترقباً أن يقوده هذا التحليل إلى إدراك الكون بذاته، لذلك يرفض هيدغر تسمية فلسفته بالوجودية وإنما يسميها بفلسفة الوجود (جعفر، 2000، صفحة 2015).

يريد (فكر الوجود) عند هيدغر أن يتجاوز بنا الميتافيزيقا إلى عالم يقول إنه خال من الأوهام، عالم فكري تتداعى فيه أسس عهد (عالم التصورات الكبرى عن العالم)، ومهمة الإنسان فيه الإصغاء بخشوع لصوت هذا الوجود الحقيقي. ويتميز هذا الوجود الحقيقي بالاحتجاب والظهور المتعاقبين والمتكررين، بل هو اختفاء في العموم، "إذ تقوم الماهية الأصلية للحقيقة دائماً وأبداً، في الظلام الذي يلف أصلها ويغمرها" (هيدغر، 2009)، مهمة الإنسان تتبع هذا الظهور للوجود بكل جلال وتقديس، ولكن هذه المهمة التي توكل للإنسان هل تناسبه؟.

بما أن ماهية الإنسان هي الموت في نظر هيدغر، وهو كائن عارض / ممكن، يمثل انفتاحاً عارضاً في الوجود العبيثي، فلا توجد مهمة أجدر به من الإنصات إلى نداء الوجود الحقيقي، الإنصات لإنكشافات الوجود النادرة، إنها مهمة تستبعد كل حكم قيمي، فحين يكشف هيدغر للإنسان حقيقة وجوده، لا ينير له أي طريق يجب إتباعه، لأنه لا يوجد مثل هذا الطريق، لا يرشده إلى أي أخلاق يجب الإقتداء بها، ذلك أن الإنسان في عمق أعماقه محروم من الغاية ومن الهدف (الدواي، 1992، الصفحات 61-62).

في سياق هذا الفكر، أين يمكن أن تقع فكرة الله؟، الحقيقة أن الله لا يمكن ذكره في فلسفة تحدت بكونها تفكراً في الكون (غادامير، 2007، صفحة 343)، حيث يبقى الله خارج الدائرة، يعلق الحكم عليه، ويبقى التفكير في الكون هو الأهم، الإنصات لصوت الكون هي مهمة الإنسان، بصفته حارس الوجود، وبالتالي تبقى الكيانات القديمة مع مصطلحات جديدة، وما يمكن لنا ملاحظته هو أنَّ موقف هيدغر من الكون كثير الشبه بموقف المؤمن من إله التنزيل والإيمان، فكما أنَّ المؤمن ينتظر في خشوع تجلّي الله المتعالي كذلك يبدو هيدغر وكأنَّه ينتظر تجلّي الكون في الكائنات على مرّ الزمان، وكما أنَّ المؤمن لا يعرف الله إلاَّ من خلال أفعاله وتجلياته، كذلك هيدغر لا يعرف الكون إلاَّ من خلال تجلياته في الكائنات، وخصوصاً في الكائن الإنساني: "راعي الكون" (هيدغر، 2009، صفحة 55)، إن فكره يهيئ "بعد القداسة" الذي يجب أن يسبق كل حديث عن الله أو الدين، ومع أن هيدغر يرفض تهمه الإلحاد ويصف نفسه باللاهوتي (غادامير، 2007، صفحة 348)، إلا أن إلهه يبقى محجوباً ومختفياً عنه، وتتحول فلسفة هيدغر إلى نزعة خلاصية، تنتظر أمراً ما في الأفق، معجزة، مخلصاً ما ينتشل الكائن من اللامعنى، حيث تعمل هذه النزعة على توتير الحاضر، وصبغه بالانقياد والتداعي، ومن ثم تحضير الكائن بجعله ينصت لصوت الوجود.

أخيراً، حيث ومُحبطاً من التطور العلمي والتقني الكاسح الذي شهدته أوروبا منذ بداية عصرها الحديث، والذي و من جهة أخرى يمثل تقهقر وانحدار التاريخ كله وابتعاده عن الحقيقة الأولى وعن الكون/الكشف الأول والأصيل، يعلن هيدغر في عام 1966 في مقابلة (ستنشر بعد موته) مع المجلة الألمانية الشهيرة دير شبيغل Der Spiegel بالقول : (العظم، 1990، صفحة 197)

" إله فقط يمكن أن يخلصنا (nur ein Gott kann uns retten) .

نأتي الآن إلى سارتر الذي يمثل الوجودية الفرنسية الملحدة منها خصوصاً بكل وضوح، حيث يعتقد أنه إذا كانت الوجودية تنطلق من مبدأ أن الوجود يسبق الماهية (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 1964، صفحة 12)، وهي كذلك بالفعل، فانه من الأنسب منطقياً أن تكون الوجودية ملحدة لأن هذه الفكرة، فكرة أن الوجود يسبق الماهية تتطلب الإلحاد، فهو يعارض تصور القرن السابع عشر لوجود الله الذي كان تصوراً ضرورياً في اعتبار أن ماهية الإنسان تسبق وجوده، لأن ماهية الإنسان يحددها الله الخالق سابقاً قبل أن يخلق الإنسان، وحيث أن صانع السكين مثلاً يصنع سكينه تمثلاً بصورة مسبقة ترسبت في عقله عن هذه السكين، وسوف تصبح هذه الصورة القبلية ماهية عامة يصنع على قالبها كل سكين لاحقة " وهكذا الله فإنه يخلق كل فرد طبقاً لفكرة مسبقة عن هذا الفرد (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 1964، صفحة 12)، ثم إن سارتر يشير إلى أن فكرة (الماهية سابقة عن الوجود) ضلت مسيطرة حتى عند ملاحدة القرن 18 الذين قضوا على فكرة الله، ولكن ضلوا يعتقدون بماهية عامة يشترك فيها البشر، وهذا ما يجعلها سابقة/ مثل قالب نموذجي، أي مفهوم عام يجب أن يكون عليه البشر، ولما كانت الوجودية الملحدة ترفض وجود الله، فإنها تقر بمبدأ (الوجود يسبق الماهية)، الإنسان يوجد أولاً، ثم يكون ما يريده وما يختاره هو، لا ما تفرضه طبيعة سابقة عليه أو تختاره قوة خارجية، وعليه يصبح الإنسان مشروعاً إلى الأمام، انفتاحاً في الوجود على كل الاحتمالات.

يقول سارتر بصدد هذا : " أما الوجودية الملحدة التي أمثلها بنفسني، فهي أكثر انسجاماً وأكثر منطقية فهي تعتقد انه إذ جاز أن نعتقد أن الله ليس موجوداً فانه من المحتم أن نعتقد على الأقل بوجود كائن موجود قبل أن يعرف ضمن أية فكرة مجردة أو في وهم أي خالق وهذا الكائن هو الإنسان " (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 1964، الصفحات 13-14). وهنا يصبح عدم وجود الله مسلمة لا يتوقف سارتر بالتمحيص عندها كثيراً، حيث يصبح الإنسان خالق وجوده وصانع نفسه وعالمه، لأن الله ليس موجوداً، و أن نبني هذه الحقيقة المصيرية من خلال مسلمة غير شائعة أو غير عامة، هو ذروة الاتجاه الوجودي الملحد، فما لذي يجعلنا نرجح فكرة وجود الله أكثر من فكرة عدم وجود الله؟.

إن القول بوجود الله يجعلنا نكذب على أنفسنا في هذا الفرض، حيث تصبح هذه الفكرة عامل تشويه للرؤية الحقيقية التي يجب نرى بها أنفسنا، تجعلنا نتحاشى المسؤولية الكلية عن كل فعل، المسؤولية عن العالم والتاريخ، المسؤولية عن الحاضر والمستقبل، والأهم المسؤولية عن ما سيكونه الإنسان نفسه، إذ أن الإنسان يصبح هنا من غير صورة قبلية (ماهية)، مشروعاً، انبثاقاً من العدم، تحركاً مفاجئاً في الوجود يسير بلا خطة مسبقة، أي أنه باختصار يختار نفسه، إذاً

يصبح غياب الله مصدر الحرية المطلقة التي يحوزها الإنسان أخيراً، وهذه الحرية المرعبة في الحقيقة –التي تجعلني مسؤولاً عن كل شيء، حتى عن الآخرين- هي جوهر الإنسان. فإذا كان الله غير موجود فإننا لا نجد أمامنا قيماً تسيّر تصرفاتنا، فالإنسان مضطر أن يكون حراً وقد حكم علينا بالحرية (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 1964، صفحة 26)، وهنا ينزع سارتر الحرية المطلقة من الإله الكلاسيكي القديم ليضعها في يد الإنسان لأنه محكوم عليه بأن يكون حراً، وهذه الحرية المطلقة في غنى عن إله يجرّحها، إله لا حاجة له، بل إن وجوده يعقد الأمور ويفسدها.

إن هذه المسؤولية العظيمة والحرية المطلقة هي في الحقيقة سبب لتعاسة الإنسان، إذ تصر الوجودية السارتيرية على هذا الوجه المأساوي للوجود الإنساني، حيث الإنسان مهمل في الوجود بدون عون أو قوة تساعد، ولن تساعد فرضية العناية الإلهية لأن مصدرها والذي هو الله لا يوجد أصلاً، ولا نجد معبراً عن هذا الإحساس أفضل من غوتس بطل مسرحية سارتر **الشیطان و الرب الطيب** التي كتبها في العام 1951: "كان دعائي من أجل أن أحصل على إشارة، أرسلت إلى السماء رسائلتي، ولم يصلني أي جواب في كل لحظة، أسأل نفسي ماذا أكون أنا في نظر الرب؟ أنا أعرف الجواب الآن، لا شيء. الرب لا يراني، الرب لا يسمعي، الرب لا يعرفني. هل ترى هذا الفراغ؟ هذا الفراغ هو الرب. هل ترى فتحة الباب؟ أنا أقول لك: هي الرب. هل ترى هذه الحفرة في الأرض؟ هذه الحفرة هي الرب. الصمت هو الرب. اللاوجود هو الرب، **التخلي عن البشر هو الرب**. ما كان، هو أنا وحدي، أنا وحدي (بنفسي) اخترت الشر و اخترعت الخير. أنا كنت شريراً وكذلك صنعت المعجزات (الخيرة). أنا بنفسي، أتهم نفسي و أنا بنفسي أستطيع أن أطلق حكم البراءة على نفسي، أنا الإنسان. إذا كان الرب موجوداً، فإن الإنسان هو لا شيء". (سارتر، الشيطان و الإله الطيب، بدون تاريخ، صفحة 242)

يشارك الأدب الوجودي في الترويج لهذا الاتجاه، بل إن الوجودية لم تعرف هذا الانتشار في الحياة الأوروبية خاصة بعد الحربين إلا بفضل مسرحيات سارتر وقصصه، حيث استخدم الأدب لنشر أفكاره الوجودية الملحدة المسرفة في اللامعقول، فعلى غرار مؤلفه الفلسفي المعقد نوعاً ما **الكينونة والعدم** الذي أخرجه سنة (1943م)، والذي خاطب فيه المختصين بشؤون الفلسفة، فإننا نجد له مسرحيات وروايات عديدة منها: رواية **الغثيان** 1938، رواية **سبل الحرية** في ثلاث أجزاء، مسرحية **المومس الفاضلة** 1948، مسرحية **موتى بلا دفن** 1946، مسرحية **الذباب** 1943 وهي من أشهر مسرحياته، مسرحية **الأيدي القذرة** 1948، كل هذه الأعمال الأدبية تمثل المبادئ الوجودية السارتيرية بوضوح، فهي تمثل الحرية، والمسؤولية، وتمثل الفشل والهزيمة الدائمة للوجود البشري في العالم، كما أنها تمثل باختصار كائناً بلا إيمان أو عقيدة، كائناً بلا عائلة، كائناً بلا هدف (بوخنسكي، 1992، صفحة 286).

تصبح الوجودية آخر معادل اليأس والعدمية الأوروبية - حتى بشقها المؤمن-، التعبير الأمثل والأخير على إنسان القرن العشرين وقد ضيع الطريق إلى السماء، ولكن الاكتشاف المفجع الذي حصله الإنسان الأوروبي جعله في المقابل يسعى لاكتساب الشجاعة لمواجهة العالم وحده. لقد أصبح الإنسان أكثر إنسانية من حيث التركيز على معاني الإنسانية والأخوة والمساواة. أصبح **العمل والموقف** آخر التوضعات المتوفرة للإنسان، فلم يعد هناك غايات نظرية و عوالم أخرى تبني على أساسها القيم والأخلاق الإنسانية، ومع أن الإنسان والعالم كان يعيش عصر أفول الإله وغياب

القداسة، إلا أن الإنسان المعاصر أصبح يتغنى باليأس. أصبح يجد ذلك المصير المأساوي الذي يلهمه المواجهة الدائمة. المواجهة من قبل كائن أصبح في جوهره إمكانية تتحرك وتبني وتخلق بشجاعة حتى تتوقف نهائياً عن الحركة وتتلاشى في العدم.

3. أشكال الوجود عند سارتر :

عندما يحاول سارتر بناء أنطولوجيا فينومينولوجية كما عنوان مؤلفه المهم (**الكيونة والعدم** : بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية) 1927، يخلص إلى تمييز نوعين من الوجود : **الوعي**، وموضوعات **الوعي**، وسنحاول شرحها فيما يلي :

1.3 الكيونة في ذاتها *L'être-en-soi* :

والذي تمثل موضوعات الوعي، ولأنه من باب الترتيب الزمني الوجودي الذي يجعل الكيونة في ذاتها سابقة على وجود الوعي، سنبدأ بتحليلها أولاً، و هي تظهر في البداية على أنها "مجموع الواقع، أو الوجود المباشر" (بدوي، الموسوعة الفلسفية، 1984، صفحة 568)، هذا الوجود الممتلئ أمامنا والذي يظهر مغلقاً عنا في انكفاء عميق مع نفسه بحيث " هو وجود مصمت *Opaque* بالنسبة إلى نفسه، لأنه ممتلئ بنفسه، دون أن يكون فيه داخل يمكن أن يجعله في مقابل خارج على صورة شعور، أو حكم أو قانون، وليس في هذا الوجود سر، وهو وجود متكتل *Massif*، جوائية *Immanence* لا يمكنها أن تتحقق، وتأكيد لا يمكنه أن يتأكد، ونشاط لا يمكنه أن يفعل، ولما كان متعجناً في ذاته، فإنه ما هو عليه، ولا شيء أكثر من ذلك (جوليفيه، 1988، صفحة 124)، وإذا أردنا مثلاً فلنلاحظ الحجر، فهو ما هو عليه، ولما كان هو ما هو عليه ولا شيء أزيد من هذا، فإن كيونته تتطابق دائماً مع نفسها، بحيث لا يوجد تنافر أو اختلاف يهدد انسجام هذه الكيونة. إذا **تظهر** هذه الكيونة " قائمة هناك، لا شك فيها، جامدة، متكتلة وكثيفة، لا يعتورها أي فراغ، ولا تحتل أي مسافة بينها وبين ذاتها (لأنها هي ذاتها)، فهي ملاء مطلق خال من الوعي" (الشاروبي، فلسفة جان بول سارتر، بدون تاريخ، صفحة 50). كل هذه الصفات تحوزها هذه الكيونة المتميزة عن الوعي من خلال ما يجد الوعي نفسه فيه من الإطباق المطلق الذي تمارسه (الكيونة في ذاتها) عليه، وحاول سارتر أن يترجم هذا الاكتشاف لهذه الكيونة في روايته المبكرة " الغثيان " *La Nausée* سنة 1938، حيث يجسد الغثيان التجربة الوجودية التي عايشها سارتر لدى اكتشافه الكيونة في ذاتها، و هو في الحقيقة اكتشاف لـ "واقعة عدم وجود إله يقدم تبريراً نهائياً للعالم، وهو السبب الأساسي لغثيان روكنتان (بطل الرواية)" (تودي، 2002، صفحة 22)، و من ثمّة يظهر هذا الكون/العالم/-الكيونة في ذاتها- عرضياً ولا معقولاً .

ويحاول سارتر تفنيد نظرية الخلق التي تشوش على فهم الكيونة في ذاتها بنقد مفهوم **الخلق من عدم** *Création ex nihilo*، وذلك من خلال نزع الخلفية الزمنية عن تكوين الكيونة في ذاتها، أي من خلال منع أي علاقة لهذه الكيونة مع كيونة أخرى (بوخنسكي، 1992، صفحة 288)، ذلك لأن الكيونة في ذاتها تتمتع بهذا التعجّن والانغلاق على نفسها بحيث لا يوجد أي علاقة داخلها لانعدام الانقسام الداخلي أصلاً، فينفي هذا الوجود

فرضية الخلق التي تعني حمل المخلوق لمعالم الذاتية الخالقة، لأن الذات الخالقة لا تستطيع خلق ما هو موضوعي عنها، فيصبح المخلوق هنا لأجل الخالق وفي مقابله دائماً، وهذا ما ينفي عنه صفة أن يكون مخلوقاً -الذي يعني انفصاله عن خالقه-، بحيث ليكون الخلق حقيقياً يجب أن يفصل المخلوق بنفسه عن خالقه لتصدق عليه تسمية المخلوق، ويغلق على نفسه ويتخذ الوجود الخاص به (مثل الكتاب بالنسبة لمؤلفه) (جوليفيه، 1988، صفحة 124)، أي يصبح كينونة في ذاتها، ولكنها هنا لا تستطيع امتلاك نفسها بنفسها لتسمى وجوداً أصلاً بوجود خالق، أي أن وجود خالق يستحيل معه القول بمخلوق منفصل وموضوعي عنه لعجز الذاتية الإلهية -وأي ذاتية أخرى- أن تخلق موضوعية -والتي هي صفة المخلوق الأصلية-. فحين نقر بوجود إله، فإذاً لن يكون العالم سوى بعض/جزء من هذا الإله، أي سيصل هذا العالم إمداد مستمر من خالقه بلا حد، ونسبة الخلق المستمر *Création continuée* لله تجعل المخلوق غير متميز عن الخالق على الإطلاق، بل "يجعله يذوب فيه.... يضمحل في الذاتية الإلهية" (سارتر، الكينونة و العدم، 2009، صفحة 43)، وعليه نكون هنا أمام النتيجة التالية : إذا وجد إله، يستحيل وجود خلق أو إرادة خلق نابعة منه، لأن المخلوق شرطه أن يكون موضوعي، والإله ذاتية يستحيل عليها إيجاد ما يسمى مخلوق موضوعي منفصل عنها .

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

2.3 الكينونة لذاتها *L'être-pour-soi* :

الكينونة لذاتها هي الوعي نفسه، وهي أقرب إلى مشروع وجود منه إلى الوجود المكتمل الثابت، لأنها متغيرة، قوامها النزوع المستمر نحو المستقبل، والتنصل المستمر من الماضي. فهي كينونة لها في كل لحظة حالة غير حالة اللحظة السابقة، على خلاف الأشياء المادية ذات الذاتية الثابتة، تحاول في كل لحظة بناء ذاتها لأنها لا تحوز ماهية معينة، بل هي وجود مفتوح مُطالب بتحديد نفسه في كل لحظة، ولهذا فنحن لا نستطيع أن نملك كينونتنا كما نملك شيئاً (مؤلفين، 1965، صفحة 28)، أي لا نستطيع التحديد العام والثابت لذاتنا، فنظل نعدو وراء ذاتنا ولا نستطيع اللحاق بها، لأنها تفلت منا كل مرة، لذلك وجودنا هو أن نكون وراء أنفسنا دائماً، فهي محاولة دائمة ودؤوبة للتطابق مع ذاتنا في مطاردة أبدية، وتبدأ هذه المطاردة منذ اللحظة التي يميز الشعور/الوعي نفسه فيها عن الكينونة في ذاتها، بحيث يجد نفسه دائماً في حالة تمييز وفصل عن الكينونة في ذاتها إذ بواسطة الوعي الأصلي تؤسس الكينونة لذاتها نفسها على أنها ليست الشيء (الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، بدون تاريخ، صفحة 117)، فعندما أشير مثلاً إلى (هذا الكرسي) فأنا أحدد ذاتي في تلك اللحظة بأني لست (هذا الكرسي)، وكذلك لأن الوعي لا يقف من العالم موقف المعرفة فحسب، بل هو يغير في مادته وتكوينه من خلال الغاية والرغبة والفعل، بأن يفصل الوعي عن الحاضر وينفيه قبلها ليرغب ويريد، وعليه فإن " الانفصال عن الكائن بالفعل ونفيه في كل تحرك للوعي هو ما يحيل إلى الفعل " (الشاروني، الوجود و الجدل في فلسفة جان بول سارتر، بدون تاريخ، صفحة 24)، فالوجود الإنساني يصبح دائماً وفي كل لحظة عدم حصول/عدم تحقق، فيضطر الوعي دائماً إلى تجاوز هذه الحالة باستمرار، أي أنه إلى جانب انفصال

الوعي عن الأشياء ليكون. كذلك فإن الوعي ليحضر أمام ذاته وليعرف ذاته، يجب توفر مسافة بينه وبين ذاته، أي توفر مسافة بين العارف والمعروف، هذا النقص/الفجوة هو ما يسميه سارتر (العدم)، إنه مرض في الوجود، شرح و ثقب دائم، مصدره الوعي/الكيونة لذاتها، مرض ونقص يضمن الحرية الدائمة والانفتاح اللاحدود للوعي، وهكذا يقرر سارتر أن الإنسان ثغرة في الكيونة في ذاتها، أو تصدع في حائط الوجود العام، إنه مصدر العدم في العالم، لأنه هو الذي يسبب انعدام التجانس في نسيج الكون، فلو تصورنا الوجود في جملته كثمرة، لكان الإنسان "بمثابة الدودة التي تنخر جوف تلك الثمرة" (الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، بدون تاريخ، صفحة 128).

في خضم هذا الفشل الدائم للتطابق مع ذاتنا، للاستقرار، لمحاولتنا دائما أن نكون (ل) ذاتنا، لإيجاد الأمن جراء القلق الوجودي لهشاشة وجودنا الذي هو (عدم دائم يبحث عن وجود)، يحاول الوعي أن يكتسب صلابة وثبات الكيونة في ذاتها، صلابة الحجر والصخر، ولكنه وللأسف لن يكون وعيا إن كان موضوعا (مؤلفين، 1965، صفحة 29)، وهنا نقف أمام موقف ساخر، بحيث تظهر حرية الوعي وعدم استقراره، أي ملاشاته لذاته وتجاوزها الدائم لذاته، تظهر على أنها تشكل قوة الإنسان وتفرد في العالم، وكذلك تظهر في نفس الوقت على أنها نقطة ضعفه وهشاشته وعدم استقراره الأبديين، فالكيونة لذاتها تريد اكتساب صفات الكيونة في ذاتها بدون أن تفقد صفاتها ككيونة لذاتها، أي أنها تريد أن تكون مع الوعي الدائم بكيونيتها، وهذا مستحيل، لذلك الإنسان يضل طوال حياته يعاني القلق والملل وعيب وجوده كعاطفة تفشل دائما، ثم عاطفة أخرى ففشل وهكذا، لذلك يصف سارتر الإنسان بأنه "حماسة لا فائدة فيها" (بدوي، الموسوعة الفلسفية، 1984، صفحة 568).

من المهم هنا أن نشير إلى أن محاولة التطابق مع الذات التي تسعى إليها الكيونة لذاتها والتي هي فشل دائم -بل جوهر الكيونة لذاتها هذا الفشل الدائم في التطابق مع ذاتها- لا تتوفر إلا في صورة الإله الكلاسيكي، من حيث هو حرية مطلقة وإرادة لا حد لاختياراتها، وفي ذات الوقت ذو علم كلي شامل وثابت من الأزل إلى الأبد، أي أن الكيونة لذاتها تريد أن تحوز صفات الله، تريد أن تكون بصفة دائمة وعلى وعي دائم بكيونيتها، أي " تريد أن تكون الله" (بوخنسكي، 1992، صفحة 293)، ولما كان هذا التصور أمرا غير ممكن، لأننا أوضحنا سلفا أن التجاوز والتعالي الوحيد الذي تمارسه الكيونة لذاتها هو في محاولة التطابق الدائم مع ذاتها، ومحاولة رأب الصدع والفراغ بينها وبين ذاتها، يصير مفهوم الله دخيلا على الواقع الإنساني، غائبا عن كل الإنجذابات التي تجذب الوعي، أي نشازا بالنسبة للمكون الوجودي الذي حصّلناه سلفا.

4. الفردانية المتطرفة، أو "عندما يصبح الفرد ضد المطلق" :

غالبا ما يرمز إلى الجماعية/الشمولية (collectivism) كنقيض للفردانية (Individualism) والجماعية تشدد على أن قيم وأهداف المجتمع والدولة يجب أن تأخذ حقيها قبل حق الفرد، هذا بالمعنى العام، ولكنه في " علم الوجود *Ontologie* يطلق على القول بأن الوجود الحقيقي للأفراد الجزئية وليس للكليات العامة" (الكحلاني، 2004، صفحة 23)، أي أن الفرد هو الموجود الحقيقي وليس الأنظمة الشمولية والكليانية التي تعامله كقطعة من الأحجية، أو كقطعة من الآلة العملاقة (النظام الكلي)، لذلك كان اكتشاف واقعة الفرد أحد انتصارات ومكتسبات

الحداث، ويأتي الفيلسوف **سورين كيركغارد** بوصفه مصدر للمذهب الوجودي - المؤمن منه بخاصة - مبشراً قويا بالفردانية على الضد من مذهب **فريدريك هيغل** (1770-1831) ذلك الفيلسوف العقلاني الموضوعي، و الذي يرجع الفرد بكل خصوصياته إلى الكل أو الكل الموضوعي، بحيث أن النظام الكلي هو الحقيقة، وفي سيره العام يعمل الأفراد في سبيل الهدف العام لهذا النظام، وعن هذا الصراع بين النزعتين يقول بدوي: "لقد كان الفكر الحديث صراعاً بين الذات والموضوع من أجل تحرير الأول من الثاني، صراعاً يبلغ أوجهه في المثالية الألمانية، التي كاد أن يتم على يديها هذا التحرر، ولكنها بدلاً من تأكيد الذات المفردة، استبدلت بها ذاتاً كلية أسمتها **الأنا المطلق**، أو الروح الكلية، كما في فلسفة هيغل، ثم ساركيزكغارد خطوة أخرى في هذا السبيل ولكن نحو تأكيد الذات المفردة، تلاه نيتشه فتقدم في طريق الذاتية المفردة بسرعة أكبر" (بدوي، الزمان الوجودي، 1945، صفحة 136).

إن التركيز على الفردية والذاتية منها خصوصاً، جعل الفردانية هي التوجه الرسمي للمذهب الوجودي مابعد كيركغارد، حيث تصبح هذه الذات خاصة وفردية إلى أقصى الحدود، و هي تختلف عن الذات المفكرة عند ديكرت، ولا يمكن أن تنحلّ إلى نظام من الأفكار العقلية كما عند هيغل، وهي "ليست جزءاً من نظام وليست لحظة في سياق تاريخي، بل هي (أنا) فريد لا يمكن إرجاعه لغيره" (الكحلاني، 2004، صفحة 52)، ومن هنا تأتي أهمية التوجه الفردي الوجودي الذي أنقذ الفردانية الذاتية من شمولية التاريخ، التاريخ والنظام العام الذي أهمل الفرد الفاعل في التاريخ، ذلك الفرد المتحمس والمريد والعاطفي.

علينا نذهب إلى أقصى الحدود لنسأل سؤالاً مثل: أيهما أكثر وجودية (الوجودية الإلحادية أم الوجودية الإيمانية) ؟، فيكون من الأنسب لنا أن نحدد المعيار الذي نقيس على أساسه نسبة الوجودية في كلا من أنواعها، علماً أن هذا المعيار لا بد أن يكون تعبيراً جوهرياً عن صميم ماهية الفلسفة الوجودية وفي خضم تنوع علاقات الذات مع كينونات أخرى داخل الوجودية لا يكاد يكون هناك اختلاف على أن القضية الأساسية في الفلسفة الوجودية هي تحرير الإنسان الفرد من كافة أشكال استلاب تلك الفردية. إنها قضية الفردانية والحفاظ على الفرد من سطوة وسيطرة الحشد سواء كان ذلك الحشد هو المجتمع أو أعرافه أو كتلة الجماهير أو القيم الجاهزة أو الأديان أو سائر العموميات، وكل ما من شأنه طمس الفرد و إفقاده حرية الاختيار ومسؤولية هذا الاختيار، وطالما أن قررنا مفهوم الفردانية معياراً للفصل داخل المذهب الوجودي نجد أن "سارتر يسير بمقولة الفردانية المحورية في الفلسفة الوجودية إلى منتهاها... إلى الحجر والإلحاد.. الإنسان وحيد تماماً ومهجور في هذا الكون، لا إله يقيم معه شيئاً من التواصل" (الخنولي، 2005، صفحة 68)، ثم إن التجاوز والتعالي الذي نجده عند (كيركغارد) و(كارل ياسبرس) كممثلين عن الوجودية الإيمانية هو علو وتجاوز زائف، دخيل ومناقض للفردانية الحقيقية، هذا إلى جانب الدين أيضاً كخطاب ونظام حياة، فعندما يأخذ الدين شكلاً من أشكال القيم الجاهزة والعموميات السائدة ويتسرب في العقل الجمعي ومجتمع الجماهير كتعليمات وأوامر، يكون له دور كبير وفعال في سلب إرادة وحرية الفرد والقضاء على اختياره الحر ومسؤوليته الحرة عن ذلك الاختيار، كما نرى كذلك في الدول الدينية حيث يأخذ الدين شكلاً من أشكال السلطة السياسية ذو التوجه الشمولي، فعند حدوث ذلك تكون الوجودية الدينية نوعاً من اللاوجودية على الإطلاق.

إن الفردانية التي لا تستطيع أن تقيم هذا التواصل مع أي إله، منشغلة بفشلها الوجودي في عدم التواصل، حيث أنه ليس من الممكن فيما يرى سارتر أن تقوم علاقة جوهرية فيما بين الذوات، لأن - كما سبق وقلنا - الوعي/الذات تعتمد على السلب/النفى الدائم في علاقاتها الخارجية لتثبيت ذاتها وتفعيل حريتها، فتصبح أي علاقة مع آخر فاشلة في النهاية، ثم لأن كل ذات إنما تنزع نحو اعتبار غيرها من الذوات مجرد موضوعات، وحتى الذات الأخرى فإنها لا تراني سوى موضوع/شيء بالنسبة لذاتيتها الفردية، بحيث أن كل ذات شعور/وعي ينظر حوله إلى موضوعات لوعيه، فكل نظرة من الآخر هي محاولة لتشيعي، لسلي ذاتي وفردية كوعي، سلب كل الموضوعات التي توجد معي (بوخنسكي، 1992، صفحة 292)، كأنها معركة أبدية من أجل الامتلاك بمجرد النظرة، وسارتر يفيض في هذا المبحث ليؤكد على أن تواجد الذوات تواجد عدواني تملكي في كل وقت، وهذا ما يجعل الله كأعلى آخر في العالم، ضمن الآخرين الذين أنا في حرب معهم لتوكيد ذاتي وحريتي في كل لحظة، إنه - أي الله - مرفوض كما الآخرين في كل سلب/نفى أقوم به.

هنا أيضا يحيل التطرف في الفردانية - من وجهة نظر سارتر - إلى عدم فهم أي ذاتية أخرى غير ذاتي، بحيث أن ذاتي تعتمد على ال(أنا) الفرد في، الأنا الخالص الذي لا يتصل بأي إثية أخرى، لأنه لا يستطيع استيعابها، ولا يستطيع فهم أية غير أنيته، فكل آخر هو موضوع/شيء، وعليه فإن الذات لا يمكن أن تنفذ إلى باطن غيرها من الذوات، لا تستطيع الفهم والتوحد والمشاركة، لا تستطيع التواصل، والله لا يكون استثناء هذه القاعدة المساوية، وبذلك من العبث الحديث عن محبة أو مشاركة أو تأزر بين الذوات، لأن حضور الذات أمام الغير معركة حقيقية بالرغم من أنها هادئة، صراع لامتلاك الآخر قبل أن يجمدي بنظرته ويحولني إلى موضوع ضمن موضوعاته.

تمثل الكينونة من أجل الآخر *L'être-pour-autrui* الانجذاب الثاني للكينونة لذاتها بعد انجذابها الأول والرئيسي نحو التطابق/ الكينونة في ذاتها، وهو انجذاب فاشل في النهاية كما هو واضح، ولكن سارتر يعود ليُعنى بالآخر، فنحن محتاجون إلى الآخرين لنكون شخصيتنا، كوننا في نظرهم كالأشياء، وحياتنا تقوم على أساس الصورة التي يأخذونها عنا (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 1964، صفحة 46)، لذا نحن نسعى وراء الأهمية في عيون الآخرين التي هي أسهل تحصيلاً من موافقة وعينا، وبهذا تبرز قيمة أخرى، بالإضافة إلى قيمة الحرية عند سارتر، هي قيمة التضامن الإنساني عبر التاريخ، فمثل التضامن مع المظلومين، وبهذا يكون ما هو خير للفرد خير للمجموع. وهذا ما كرّس سارتر أدبه وحياته لخدمته من خلال تأييد الثورات والمقاومة في العالم الثالث.

تحيل الفردانية إلى تحصيل مبدأ السقوط في هذا العالم للفرد، وعندما "تتكلم عن السقوط - وهو تعبير عزيز على هيدغر- فإنما تعني أن الله ليس بموجود، وأن علينا أن نستخلص لأنفسنا النتائج المترتبة عن عدم وجوده، وأن نستمر في استخلاصها حتى تمام النهاية " (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 1964، صفحة 23)، وعليه فالإنسان بمفرده في العالم، لقد وُجد دون إرادته، وهو مجبر على تقبل هذا الوجود. وهذا يحمله مسؤولية كبيرة ومطلقة، فإنه إلى جانب تحمله مسؤولية أي فعل يفعله، فإنه كذلك يحمل عبء العالم كله، وبهذا يكون مسؤولاً مسؤولية تامة عن اختياره، ليس لكونه فرداً، إنما يمتد ذلك إلى جميع الناس، وذلك لأن القرار الذي اختاره بنفسه قد اختاره لجميع الناس، لأنه باختياره لنمط معين من الوجود/القرار/الفعل، فهو يرسم تصوّره للإنسان كما يجب أن يكون (وهبة، 2005، صفحة

(171)، أي أنه إعلاء لقيمة هذا النوع من القرار/الفعل/الموقف، ويؤكد في الوقت نفسه قيمة ما يختاره، أي أنه مصدر القيمة، وأخيرا هو -ضمنا- يدعو الناس إلى الإقتداء به لذلك تظهر الأخلاق السارتريّة عبارة عن رهان (رهان على الإنسان وحرّيته).

إذا برأي سارتر، لن يكون الإنسان إنساناً إذا لم يكون وجوده الشخصي الخاص، بعيداً عن مهزلة الحياة وأوضاعها، وهكذا فإن فلسفة سارتر تدور بعمومها حول تحقيق الفرد ذاته عن طريق الفعل الحر والموقف الذاتي الذي من شأنه الإعلاء من مكانة الإنسان وسط غياب الله وعشية العالم، ويصبح الله هنا ضد الفرد، مطلق ذو قيمة مطلقة تعصف بالذاتية والتفرد والحرية، تهديدا لتوكيد هذه الفردانية والخصوصية، وتكرر المعادلة الآتية على طول الفكر السارترى : إذا وُجد الله، فالفردانية/الذاتية/الإنسان لا شيء.

5. الحرية المطلقة، أو "عبث الوجود والوهية الإنسان" :

يمكننا القول أن قوام الفلسفة الوجودية -وخصوصا الوجودية السارتريّة- هو الحرية، حيث لم يُنظر بإسهاب لمفهوم الحرية كما حصل في فلسفة سارتر، فبعد أن كانت تعرف مدا وجزرا على مختلف العصور والمذاهب الفكرية، تصل لتتوحد مع مفهوم الإنسان ولتؤله كأقصى حد في وجودية سارتر، فليست الحرية -في فلسفة سارتر- قدرة من قدرات الإنسان أو ملكة يكتسبها الإنسان، بحيث يمكننا أن نتناولها بعيدة عنه، وأن نصفها كشيء مستقل، وإنما هي في صميم وجود الإنسان، أي هي والإنسان نفس المعنى، بمعنى كلاسيكي : هي جوهر الإنسان، حيث يقول سارتر : "إن ماهية الكائن البشري معلقة بحريته، وأن ما نسميه حرية هو إذن لا يمكن تمييزه عن وجود (الحقيقة الإنسانية). إن الإنسان لا يوجد أولا ليكون بعد ذلك حرا، وإنما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حرا" (الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، بدون تاريخ، صفحة 133)، وعلينا هنا أن نرتد لمفهوم (الوجود سابق للماهية)، لأن سارتر يربط هذا المفهوم بالحرية، بحيث أن من نتائج القول بأسبقية الوجود على الماهية (فكرة الحرية)، لأن الإنسان لم يكن شيئا في بدء وجوده، ليس ماهية كما أسلفنا بل هو عدم، ملاشاة دائمة، فهو بسبب هذا التكوين الأونطولوجي يضطر في كل مرة أن يختار، وحين يختار فهو يختار ذاته، يختار ماهية ما يتمثلها، يكون بالمعنى الأصح، فعندما يختار فهو يختار أن يكون لا أن يبقى عدما، فهو يصمم ويخلق نفسه دائما، لأنه حر، بل هو الحرية ذاتها، وخلقها الدائم لنفسه يأتي من أنه يختار في كل مرة، بل هو مجبر أن يختار في كل مرة ماذا يكون، ولذلك يقول سارتر : "الإنسان محكوم عليه أن يكون حرا" (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 1964، صفحة 133)، لأنه في رفضه لحرّيته رفضه لوجوده أصلا، وحينما يقول سارتر إن الإنسان حر فإنه يعني بذلك أن الإنسان قد قذف به إلى هذا العالم، دون أن يكون في وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذي يجد نفسه فيه، فالإنسان قد تُرك لنفسه، ووجوده قد أُودع بين يديه، وما حرّيته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسلوبه في الحياة، وإذن فإن الحياة الإنسانية ليست سوى اختيار للذات في كل لحظة من لحظات وجودنا. وليس ثمة رجاء في أن يتخلص الإنسان من هذه الضرورة التي قد فرضت عليه فرضا، لأن الإنسان ليس حرا في أن يتخلى عن حرّيته، وهنا ينشأ القلق *L'angoisse* كشعور دائم، القلق الوجودي

الأبدي، ذلك لأنني مجبر على تحديد ذاتي والاختيار بدون أمل في التوقف عن الاختيار، إضافة إلى انعدام المعيار الذي أختار بموجبه.

وقد يحاول الإنسان كثيرا الفرار من هذا القلق، بالهروب من الطابع المأساوي والفاجع للحرية، وذلك بالتخلي عن هذه الحرية (الشاروني، بين برغسون وسارتر، أزمة الحرية، 1963، صفحة 125)، كما يحدث في الدين مثلا، من حيث التعلق بمقولة القدر، وتصور خطة للكون تحكم مصائرنا، والإيمان الذي نحاول به التخلص من القلق، من القرار، من الاختيار، وهذا ما يسميه سارتر بسوء النية (*Mauvaise foi* أو *Bad faith*). وحتى حينما يعتمد الإنسان إلى الكف عن كل اختيار، فإنه يحقق لنفسه ضربا من الاختيار، لأن عدم الاختيار هو في حد ذاته نوع من الاختيار. وليس في وسع أحد أن ينهض بممارسة حريتي عوضا عني، بل أنا مسئول عن نفسي، ولا سبيل على التماس أية أعذار للتخلي عن حريتي، لأن تلك الحرية هي وحدها التي تعبر عن وجودي باعتباري كائنا غريبا قد عزل في عالم لا سبيل له إلى أن يتحد به تماما، أو أن يندمج فيه اندماجا كلياً.

أمام هذه الحرية المطلقة التي عزاها ديكرت من قبل لله، يصبح الوعي حراً هو أيضاً حرية إلهية (مؤلفين، 1965، صفحة 27)، أي أنني عندما أقول أنني حر فأنا أنحو نحو الله، وهذا ما يذكرنا بالأصل النيتشوي لهذه النزعة التأليهية للإنسان حيث تؤله إرادته الحرة التي يعزى إليها المقدرة على أن تخلق أيضاً، فيقول زاردرشت "نيتشه": " وهذه الإرادة هي ما أهاب بي للابتعاد عن الله وعن الآلهة، إذ لو كان هنالك آلهة لما بقي شيء يمكن خلقه " (نيتشه، 1938، صفحة 73)، لذلك نتساءل: كيف لا يصبح الإنسان إلهاً وهو يحوز المقدرة على خلق ذاته ومصيره ومصير العالم؟. غير أن الحرية هنا تحيلنا إلى مفهوم العبث *Absurdity*، حيث يغدو الإنسان بلا نموذج، بلا معايير، وعليه فإن ذاته التي هي حرية محضة تصبح مصدر الحرية، في حين ينبغي أن تكون الحرية غاية لها، لذلك فعندما لا يعني أن تكون الكينونة لذاتها غير حرية مطلقة، فإن ذلك يحيلنا إلى حقيقة استحالة وجود حرية مطلقة أخرى تراحم حرية الكينونة لذاتها، وإلا حدّتها أو أحسّت الكينونة لذاتها بوجودها كعامل تضيق و تحديد، وهنا أيضاً تبرز لنا هذه الحرية مفهوم الهجر *Délaissement* الذي يواكب الكينونة لذاتها، أي أن الإنسان يعيش واقع كونه مهجوراً في هذا الكون بلا سند أو معونة خارجية، لا يجد في نفسه أو في من حوله معياراً يبنى عليه قيمه، لذلك يظل الإنسان/الوعي يختار في كل مرة لعله يجد ذاته، ولا يتحقق الوعي أو يحقق ذاته كل مرة إلاّ بالدخول في موقف *Situated* (الشاروني، بين برغسون وسارتر، أزمة الحرية، 1963، صفحة 144)، فأنا حين ألتحق بحزب معين فأنا أختار لنفسي، أقرر، وكذلك فأنا أبني العالم بقراري وموقفي من حيث تأثيري في بنيته ودلالاته، وكذلك فأنا أختار للآخرين بمنح موقفي بُعداً قيمياً، من حيث إعلاء مكانة وقيمة الموضوع المختار، وعليه فإننا لا نتمكن من تصور حرية بدون موقف، إذ تتجلى الحرية فقط في موقف، ولا نستطيع أن نتصور إنساناً ليس حراً، حتى العبد في قيوده، فهو حر في إرادة أو عدم إرادة تحطيم قيوده.

هذه الصلة بين الحرية والموقف مهمة جداً لا بالنسبة لدراستنا عن سارتر فقط بل بالنسبة للفكر المعاصر على الجملة، لأن فكرة الحرية تحولت تدريجياً من الحرية الميتافيزيقية إلى الحرية السياسية أو من الحرية المجانية و الفارغة إلى حرية الارتباط بموقف والانخراط في عمل، وحين نتتبع سيرة سارتر الفكرية نرى بداية أعماله (رواية الغنيان) 1938

الذي يصور فيها الحرية المجانية والفارغة التي تسبب الغثيان كتجربة وجودية، ثم ينشر سارتر بعده بعام 1939 مجموعة أقاصيص بعنوان (الجدار) التي يصور فيها شخصياته في حريتها المجانية والتي تحاول الهروب منها بأدوار مصنعة وتمثيلية مزيفة، وهنا لا تزال الحرية السارترية فردية، عبارة عن حرية ذاتية شاكية من عبثها ومجانيتها، حرية قلق، ثم يتحول سارتر إلى الحرية ملتزمة وبالخصوص الالتزام السياسي و *الالتزام Engagement* كمفهوم يدخل فلسفة سارتر نتيجة الحرب والهزيمة التي نالت فرنسا، حيث أن الاحتلال الذي تعرضت له فرنسا جعل سارتر ينخرط في المقاومة. أصبحت الحرية ملتزمة في موقف المقاومة بدل الخضوع، وهذا ما ترجمه في أول مسرحياته السياسية **الذباب** 1943، حيث اقتضت أزمة فرنسا الحرية السارترية إلى أن تكون حرية مقاومة/موقف. حرية عمل، ويطرح بطل المسرحية أورست ذلك بقوله لأخته **إلكترا** : " لقد قمت بعملتي يا إلكترا، وكان هذا طيباً، وسوف أحمله على كتفي كما يحمل عابر الماء المسافرين، وسوف أنقله إلى الشاطئ الآخر وأقدم عنه حساباً، وسأزداد بهجة ما ازداد هذا الحمل ثقلًا عليّ، لأن حريتي هي إياه. " (سارتر، الذباب، بدون تاريخ، صفحة 76)، ولا تنوع أن ننهي فصلنا هذا نهاية مسرحية، بالرغم من التوجه الفلسفي التحليلي الذي يجب أن ينحوه، و حيث أن مهارة سارتر المسرحية تفوقت على مهارته التحليلية، وذلك من خلال تجسيد الأفكار الأونطولوجية الدقيقة والصعبة وتحويلها إلى حوارات مطولة بين شخصيات تعاني التجارب الوجودية الكبرى، وتجسد المقولات الوجودية التي ملأت فصلنا هذا كله، وحيث أن الحرية التي جهدنا في تحليلها أونطولوجيا محاولين رصد ضديتها مع الإلهي، تبدو صعبة قليلاً لنستوعبها مفاهيمياً، فإن أورست الجريء يترجمها لنا في حوار مع الإله جوبيتر كما يلي :

جوبيتر : أليت ملكك أيها الدودة الوقحة؟. من خلقك إذا؟.

أورست : أنت، ولكن ما كان ينبغي لك أن تخلقني حراً.

جوبيتر : لقد أعطيتك الحرية لتخدمني .

أورست : هذا ممكن، ولكنها ارتدت عليك، لا حيلة لنا بها، لا أنا ولا أنت.... لسئ السيد ولا العبد يا جوبيتر. إنني حريتي! فأنت لم تكذب تخلفني حتى أصبحت لا أحصك.... نحن كسفيتين، إذا التقينا انزلق أحدهما عكس الآخر دون أن يمسه. أنت إله وأنا حر (...). فجأة، انقضت علي الحرية، فأرعدت فرائصي، وقفزت الطبيعة إلى الخلف، فلم يكن لي بعد من عمر، وأحسستني وحيداً كل الوحدة وسط عالمي الصغير التافه، كمن فقد ظله، ولم يكن شيء بعد في السماء، ولا "خير" ولا "شر" ولا أحد ليصدر إلي أوامر " (سارتر، الذباب، بدون تاريخ، الصفحات 90-92).

علينا هنا أن نعلم أن إلحاد سارتر هو قرار ذاتي، شأن الإيمان الذي هو قرار أيضاً، حيث بعيداً عن الجدالات اللاهوتية، تصبح نزعة الإلحاد موقف من المواقف، ولكنه موقف شجاع، بطولي، لأن الإلحاد ليس سلاماً وطمأنينة، بل هو هوة مرعبة وشوك دائم، الرضى بالحجر وتحقيق الذات، وتجنب سوء النية، حتى يتحقق المصير وإن كان مأساوياً، لأنه وفي الحقيقة لن تتغير محنة الحياة و لن يزول الكرب والقلق و الحصر النفسي حتى **بوجود إله** (سارتر، الوجودية مذهب إنساني، 1964، صفحة 67)، ذلك أن الإنسان لا يستطيع الهروب من نفسه ومن تكوينها الذي فصلناه في الصفحات السابقة، لا يستطيع الهروب من الحرية والمسؤولية، لا يستطيع الهروب من العالم والناس (الكينونة لذاتها و

الكينونة للآخر)، سيبقى حاله نفس الحال مع وجود إله، حيث أن الإنسان حقيقته في ذاته، أي مصدر الحقيقة في ذاته، والعالم إضافة إلى مفهوم الإله المفارق، كله ظلال ووهم يسعى لسلب الإنسان هذه الحرية، أي سلبه ذاته، ونجد مقولة السيد هنا مناسبة بشدة -وياللمفارقة- حين يقول في إنجيل متى (16-24) [لأنه ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه].

6. الخاتمة :

ينبغي بغير أدنى شك أن نخفي الاتجاه الوجودي بصفة عامة في هذه العودة الرائعة إلى المشكلات الإنسانية، هذه المشكلات التي ضاعت بين المجادلات المعرفية والعلمية التي ألهمت المفكرين عن الواقع الإنساني الصعب، إن هذه العودة إلى الأسئلة الحارقة المتصلة بالمصير الإنساني ملهمة حقاً لإنسان العصر، الإنسان الذي ضيع وجوده في العالم، والتي هي مهمة في إعادة تحديد تصورنا للعالم.

بعد جولتنا في أونطولوجيا سارتر أمكننا أن نفهم موقف سارتر الإلحادي، والذي هو غايتنا القصوى من مقالنا هذا، الإلحاد الوجودي الذي يخرجننا ويخرج الإله الكلاسيكي، بأن يضع بجرأة ولأول مرة القضية التالية : (إذا كان الله موجوداً فالإنسان عدم)، هذه القاعدة التي توصلنا إليها من خلال رصد المقولات الأونطولوجية لدى سارتر وتحليلها لفهم البعد الضد/إلهي الذي تحمله، فكان لنا أن حصلنا جملة من المفاهيم المهمة، ونحاول ترتيبها فيما يلي :

- إن مقولة " الوجود يسبق الماهية " تعني أن شخصية الفرد هو من يحدد ذاته أي هو هو ماهيته (أي ماهيته أو جوهره)، لأنها لا تأتي عن طريق قدر مكتوب من قبل سلطة إلهية، بل بالعكس، الإنسان يولد حراً ومسؤولاً، ويحدد نفسه من خلال أفعاله واختياراته ليبني ذاته الحقّة ويصنع لذاته حضوراً اجتماعياً.

- عندما يقول سارتر أن الإنسان هو الذي أوجد العدم في هذا العالم، لكنه بهذه الهبة (خلق) العالم، وقد أسيء فهم هذا العدم وظن أنه عدمية أخلاقية، ولكن البطل السارتر يغمس في العدمية، في عبثية العالم، فيشعر بتحدٍّ دائم، يختار وسط العبث، هذا ما يمنحه وجوداً بطولياً، وبهذا يؤكد سارتر قيمة الإنسان ومسؤولياته في العالم.

- الإلحاد بوصفه موقف ذاتي من الوجود في المقام الأول، هو حق ذاتي، نابع من النقص الإنساني الذي يتوق للكمال، يتوق للثبات، يتوق للإلهية، لذلك نستطيع أن نصرح بالحقيقة التي تفيد بأن الإنسان يولد بدون أي تطلع للما فوق، دون أي نزوع للتأليه، يولد ملحدًا، غير أن هروبه من مسؤولية صنع ذاته وعالمه تحيله للخداع، تحيله لسوء النية، للتنازل عن حقه فالإلهية لكيانات وعوالم مفارقة تحمل عنه كاهل مسؤوليته الكبرى، ولذلك حان أوان الاعتراف وتحمل المسؤولية.

- إن الإنسان يظهر في ممارسته للحرية من خلال وجود حيز من الانتقائية أمامه، بعبارة أخرى، إن إمكانية الانتقائية

للخيارات التي يراها مناسبة لحياته هي ما تجعله كائن حر، ومن هنا يشدد سارتر على مسؤولية الإنسان، فنتائج

الاختيار الحر سيتحمل تبعاتها الإنسان نفسه، وهذا ما جعل سارتر طوال حياته ملتزم سياسياً واجتماعياً.

- الالتزام والحرية عند سارتر هي نتيجة لقدرة الإنسان على صناعة حياته وانتقاء الخيارات التي يراها مناسبة له إذ أنه

هو من يصنع قدره، هو من يصنع المعنى لحياته وليس هناك سلطة إلهية تحدد توجهاته والأحداث التي يتعرض لها في

حياته.

- يستحيل الاعتقاد بفكرة أن مصير الإنسان مكتوب أو حتى معلوم مسبقا من طرف قوة عاقلة ومطلقة الحكمة، بحيث يكون هكذا تصور حكما مسبقا، سلبا للإمكانية، للمفاجأة، للعمل على التغيير، للممكن، سلبا للبطولة، أي مسرحية عرضت من قبل على جمهور لا وجود له وكتبت أدق تفاصيل فصولها في عقل الله، وبالتبادل، فإن وجود الإله هو في حقيقته استلاب لحق الإنسان الأصيل في تقرير مصيره، في أن يصنع نفسه، أن يغير حقا بالعالم، لذلك فهو في أعرق توصيفاته: **مضاد للأمل**. إذن، فبصورة أو بأخرى يمكن لنا اعتبار الإلحاد في جوهره هو ترجمة لنزوح الإنسان (بمفهومه الذاتي والجمعي المسئول) نحو **الأمل**.

- من جهة النقد، يمكن أن نلّح إلى الخلط الكبير بين عدة معانٍ للحرية، من حيث معناها كفعل ومعناها من حيث هي قيمة، كذلك فإننا لا نستطيع فهم هذا الجبر الذي يغلف به سارتر الحرية من حيث أننا مجبورون أن نكون أحرارا، ولعل هذا الخلط ناتج عن تذبذبه بين الحرية كمفهوم والحرية كواقعة اجتماعية.

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

المراجع :

- أ. بوخنسكي. (1992). *الفلسفة المعاصرة في أوروبا*. (عزت قرني، المترجم) الكويت، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- جاك شورون. (1984). *الموت في الفكر الغربي*. (كمال يوسف حسين، المترجم) الكويت، الكويت: عالم المعرفة.
- جان بول سارتر. (بدون تاريخ). *النداب*. (سهيل إدريس، المترجم) بيروت: منشورات دار الآداب.
- جان بول سارتر. (بدون تاريخ). *الشیطان و الإله الطيب*. (سامي الجندي، المترجم) بيروت، لبنان: منشورات المكتب التجاري.
- جان بول سارتر. (2009). *الكيونة و العلم*. (نقولا متيني، المترجم) بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة.
- جان بول سارتر. (1964). *الوجودية مذهب إنساني* (المجلد 01). (عبد المنعم الحفني، المترجم) القاهرة: الدار المصرية.
- جورج غادامير. (2007). *طرق هيدغر*. (حسن ناظم، علي حاكم، المترجم) بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديدة المتحدة.
- جورج لوكاتش. (1982). *تخطيم العقل ج 2* (المجلد 01). (إلياس مرقص، المترجم) بيروت، لبنان: دار الحقيقة.
- حبيب الشاروني. (بدون تاريخ). *الوجود و الجدل في فلسفة جان بول سارتر*. الإسكندرية، مصر: منشأة المعارف.
- حبيب الشاروني. (1963). *بين برغسون وسارتر، أزمة الحرية*. القاهرة: دار المعارف.
- حبيب الشاروني. (بدون تاريخ). *فلسفة جان بول سارتر*. الإسكندرية، مصر: منشأة المعارف.
- حسن الكحلاني. (2004). *الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر*. القاهرة: مكتبة مدبولي.
- حسن حنفي. (1990). *في الفكر الغربي المعاصر* (المجلد 04). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات.
- ريجيس جوليفيه. (1988). *المذاهب الوجودية*. (فؤاد كامل، المترجم) بيروت، لبنان: دار الآداب.
- صادق جلال العظم. (1990). *دفاع عن المادية و التاريخ*. بيروت، لبنان: دار الفكر الجديد.
- صفاء عبد السلام جعفر. (2000). *الوجود الحقيقي عند مارتين هيدغر*. الإسكندرية، مصر: شركة الجلال للطباعة.
- عبد الرحمن بدوي. (1945). *الزمان الوجودي*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- عبد الرحمن بدوي. (1984). *الموسوعة الفلسفية* (المجلد 01). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات.
- عبد الرزاق الدواي. (1992). *موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر*. بيروت: دار الطليعة.
- فريدريك نيتشه. (1938). *هكذا تكلم زرادشت*. (فليكس فارس، المترجم) الإسكندرية: مطبعة جريدة البصيرة.
- فيليب تودي. (2002). *أفلام لم سارتر*. (إمام عبد الفتاح إمام، المترجم) القاهرة، مصر: المجلس الأعلى للثقافة.

-
- مارتين هايدغر. (2012). *الكينونة و الزمان*. (فتحي المسكيني، المترجم) بيروت، لبنان: دار الكتاب المتحدة.
 - مارتين هايدغر. (2009). رسالة في النزعة الانسانية. *معارف فلسفية*.
 - مجموعة مؤلفين. (1965). *سارتر عاصفة على العصر*. (مجاهد عبد المنعم مجاهد، المترجم) القاهرة، مصر.
 - مراد وهبة. (2005). سارتر بين الوجوديين. *أوراق فلسفية*.
 - مكي طريف الخولي. (2005). ندوة جان بول سارتر رؤى وقراءات. *بين إلحادية سارتر و الوجودية الممونة*. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.