الوجودية العربية في القرن العشرين

د. حازم سليمان الناصر
كلية الآداب – جامعة بغداد

تعد الفلسفة الوجودية[١] في القرن العشرين من الفلسفات التي شكلت حدثاً مهماً في عوالم الفلسفة والأدب والمسرح ، ولعل انتشارها تجسد بشكل واضح بعد الحرب العالمية الثانية ثم أصبحت بعد ذلك من أبرز التيارات الفلسفية في الفكر المعاصر ، وقد انفتح العقل العربي بحكم تداخل العصر وتطوره على هذه الفلسفية كما انفتح على الفلسفات الأخرى من وضعية منطقية ، ومثالية وعقلانية ولكن ما يميز الوجودية عن باقي الفلسفات الأخرى هو انتشارها على نحو ملموس في الفكر العربي المعاصر ، وقد اتخذ هذا الأتجاه عدة أوجه منها ما يتصل بالرواية والمسرح والشعر ومنها ما يتصل بالنص الفلسفي .

إذا جاز – التعبير – وتحدثنا عن وجودية عربية فلابد أن نتساءل : هل للوجودية العربية جذور في الفكر العربي الإسلامي ، وهل لها نفس مقومات الوجودية وظروفها ونشأتها في الفكر الغربي ؟ وللأجابة على هذه التساؤلات ، يجب أن نأخذ في الحسبان الرجوع إلى الفكر العربي الإسلامي ، ونبدأ من النقطة التي أنطلق منها داعي الوجودية العربية ورائدها (عبد الرحمن بدوي)[٢] ، الذي حاول أن يجد أصولاً إسلامية عربية لوجوديته في التراث الحضاري الإسلامي ، فبدأ من النزعة الصوفية وبحث عن أوجه التلاقي بينها وبين المذهب الوجودي المعاصر ، فهو يؤكد وجود صلات عميقة بين الصوفية والوجودية من حيث:

المبدأ والمنهج والغاية :

نعم لأن كلتيهما تبدأ من الوجود الذاتي وتقيم من أحواله مقولات عامة للوجود فضلاً عن ذلك فأنها تجعل الوجود سابقاً على الماهية ضد كل فلسفة تصورية[٣] .

وفي حقيقة الأمر هذا تقرير عام وغير منضبط قد يصدق على التجربة الصوفية عموماً ، أما في دائرة التصوف الإسلامي فأن الصوفي يبلغ كما له والهدف الأقصى من تجربته حين يفنى وجوده الخاص (المعنوي) في الذات الإلهية، فحيث يفنى الشعور بالذات والأنا تصل التجربة غايتها القصوى .

فضلاً عن ذلك فأنه يرى أن النزعة الصوفية ، هي تحليلات نفسية شخصية لا موال فردية وتحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي كما تقول الوجودية تماماً ، وهي نزعة تقوم على مبدأ الذاتية أي لا تعترف إلا بالذات المفردة ولهذا كان الوجود الخارجي عندها في مرتبة ثانوية ، وأنه لا يوجد بوجود الذات العارفة لذا فأن مراتب السالكين في طريق الصوفية تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود ، وهذا يعني إحلال الوجود الذاتي مكان الوجود الخارجي وهو ما تعنيه الصوفية بالتجريد[٤] . حيث تستمر عملية التجريد إلى أن تبقى الذات وحدها مع مسؤوليتها الهائلة ، وهذا هو المقصود النهائي من فكرة الإنسان الكامل التي تناظر كما يرى (بدوي) في الوجودية فكرة الأوحد ولاسيما عند كيركجارد الدنماركي (١٨١٣-١٨٥٥) رائد الوجودية الحديثة ، لأن الصفات التي يخلعها على الأوحد هي نفسها الأوصاف التي نجدها عند الصوفية في الإسلام[٥] .

ونعتقد بدوي ان فكرة الإنسان الكامل تجمع بين الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية وأن فيها تأليهاً والوجودية تضع الوجود الإنساني مكان الوجود المطلق ، كما أن الوجود الذي تتخذه كل من الصوفية والوجودية موضوعاً لها هو الوجود الإنساني فضلاً عن ذلك فأن الفكر الرئيسية التي تقوم عليها الوجودية ونعني بها (الوجود أسبق من الماهية) ، نجد لها تعبيراً في الوسط الأشراقي ولاسيما في رسالة (المثل العقلية الأفلاطونية) لمؤلفها المجهول ، الذي يعقد فصلاً كاملاً عن الوجود المطلق وفيه عدة مسائل تتصل بمباحث المذهب الوجودي في الوجود[٦] . ويهمنا منه : (ان الصادر عن الفاعل هو الوجود ، أما الماهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل ، تابعة له في الخارج ، متبوعة له في العقل ، وهو صريح في أن الوجود أثر حقيقي والماهية اعتبار عقلي) [٧] . كما يقول في موضع آخر (الماهية أمر أعتباري والوجود أمر حقيقي عندنا)[٨]

ولعلنا نتبين من خلال النصين أن المؤلف يريد أن يقول لنا إن (الوجود يسبق الماهية) ، وأن الوجود حقيقي بينما الماهية مجرد اعتبار عقلي .

ولا يكفي رائد الوجودية العربية (عبد الرحمن بدوي) ، بذلك وأنما يحاول البحث في الوصول إلى نقاط جديدة تعمق من جذور الوجودية العربية ، وبما أنه أنطلق من الأساس للصوفي للجذورها فأنه يسعى لإيجاد أوجه شبه في المفاهيم التي ترتكز عليها الوجودية ، فيرى أن للمفهوم القلق الوجودي صلات بمفهوم القلق الصوفي بل فيه تشابه كبير في المعنى ويدلك على ذلك في كتاب (جامع الأصول في الأولياء) للشيخ ضياء الدين الكمشخانلي النقشبندي[٩] . حيث يقول (القلق تحريك النفسي إلى طلب الموعود . والسآمة عما سواه في الوجود) [١٠] . وهذا يعني ان القلق ثنائي الاتجاه يجمع بين الشوق والملال ، وهو ما سيقوله كيركجارد تماماً لما عرف القلق بقوله : (أن القلق نفور عاطف وعطف نافر) و (وهو رغبة فيما يخشاه المرء ونفور عاطف) [١١] ، كما يأخذ بدوي من تحليل الكشمخانلي للقلق وما يؤدي إليه من (توحش عما سوى الحق وأنسى بالوحدة والتخلي عن الخلق)[١٢] ، فهو يستخدم هنا الأفكار الدينية التي استخدمها من قبل كيركجارد وهيدجر ، فهذا التوحش الذي طالما أشاد به كيركجارد فود أن يكون (كشجرة الصنوبر المتوحدة ، منحازاً إلى نفسي ومتجهاً إلى الطبقات العليا ، وقائماً لا القي ظلاً ، وليس غير الحمام الوحشي يستطيع أن يبني عشه وسط غصوني)[١٣] .

وهنا لابد أن نؤكد حقيقة مفادها أن بدوي استعان بنصوص الكشمخانلي وهي نصوص متأخرة جداً ، لأن الأدب الصوفي مشحون بالعديد ، العديد من الشواهد التي تؤكد هذا المعنى ولاسيما إذا عرفنا ، أن الصوفية تعرف التصوف أحياناً بالقول ، هو الفرار من الدنيا والفرار من الناس ، والصوفي أنه في وحدتهِ ، ووحشته في المخالطة ولهذا قال بعضهم ، فر من الناس فرارك من الأسد ، وهو يغترب عن واقعية ، ويرتد عليه ، ينفصل عنه ينكفئ على ذاته[١٤] .

ولكي يحكم بدوي هذه المشابهة بين الصوفية والوجودية ، يشير إلى المنهج الذي بدأ منه كيركجارد في تحليلاته الوجودية وذلك عبر اتخاذه من القصص

الدينية أساطير للتفسير الوجودي . فيستشهد بالحلاج وأبن عربي والسهروردي الحلبي وهم جميعاً من الصوفية المسلمين ، ولعل دراسة هنري كوربان للسهروردي المقتول ، دراسة إجمالية مصطبغة بعض الشيء بالتفسير الوجودي لأن كوربان أسهم في نقل نصوص الفلسفة الوجودية وشارك فيها ولاسيما ترجمته نصوص هيدجر . ويذهب بدوي إلى أبعد من ذلك عندما يحاول أن يضيف إلى هؤلاء شخصية إسلامية أخرى وهو أبن (سبعين) تلك الشخصية الغريبة الشيقة بأقوالها وأفعالها ولاسيما فعلها النهائي الحاسم الذي قضى به على حياتها ، فكان فعله وجودياً من الطراز الأول ولابد أن تكون قد قامت على أسس وجودية (ونعني بذلك انتحاره بقطع أحد شرايينه ، وهو عمل إرادي واعٍ لنفسه)[١٥] .

يريد أن يقول (بدوي) ان كيركجارد ينطلق من نفس الأسس التي يبدأ منها صوفيتنا هؤلاء أي من (التاريخ الديني ، ونقل حاصلاته إلى تجارب وجودية ، بحيث تلعب القصص الدينية في تكوين المذهب الوجودي) .

كما يحاول بدوي أن يجعل من (الملاقية) نقطة أخرى تلتقي بها مع الوجودية المعاصرة ، حيث عدها نظرية وجودية خالصة ترجع في أساسها إلى تحليل فكرة الناس وضياع الذات بتقويمهم وأعتبارهم[١٦] ، ولعله نظر هنا إليهم بأعتبارهم يمثلون مذهب الملاقية المتأخرين الذين نزلوا بهذا المذهب إلى حد درجات الفساد والتدهور ، وهذا المذهب الأخير لسوء الحظ هو الذي يفهمه الناس عادةً عن الملاقية وهو مقرون بمعنى العبث بأمور الدين والتراخي في العبادات والمباهاة بالفجور والمعاصي[١٧] ، وهذا ما نجده عند الفلاسفة الوجوديين المعاصرين ومن أتبعهم من الشباب الذين غالوا كثيراً في فهم الوجودية ولاسيما في تصرفاتهم وطريقة سلوكهم في الحياة . (وهنا لابد أن نذكر أن بدوي ذكر بأنه سيفصل الخطوط العامة التي تلتقي بها الملاقية مع الوجودية ، ولكنه لم يوفِ بوعده لحد الآن)[١٨] .

يعترف بدوي صراحة أن الوجودية العربية ما هي إلا تأسيس قائم على ركائز اعتمدتها الوجودية الغربية . فيقول (نخشى أن يفهم من هذا دعوة إلى نبذ كيركجارد ، وهيدجر وياسبرز وبقية الوجوديين الأوربيين ... فلولا هؤلاء لما

عرفنا الوجودية ولا أنتهينا إليها بأنفسنا من مجـــرد اتخاذنـــا الأصـــول العربيـــة المصادر الوحيدة للتأثر في هذا الباب)[١٩] ، ثم يجعل لهؤلاء الأولوية لمصادرنـــا الأصيلة في تفكيرنا الوجودي ، ومعنى ذلك أن يتمثل كـــل تجاربـــهم وأفكـــارهم ونحياها بكل قوانا إلى أن يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعـــائم متينـــة القواعد .

ولا يقف رائد الوجودية العربية على حدود الصوفية بل يحاول أن يجعـــل من (الدراسات الإسلامية)[٢٠] ، التي قام بـــــها فـــي ترجماتـــه (لاعـــلام الفكـــر الغربي)[٢١] ، فهو يشير في تحقيقه لكتـــاب (الإشـــارات الإلهيـــة لأبـــي حيـــان التوحيدي)[٢٢] ، ولاسيما في المقدمة (ان التوحيدي ، أديب وجودي وأن تأكيده (أي التوحيدي) على موضوع الغريب نتيجة احساسه بالغربة عن وطنه وأحبابه وعـــن كل ما في الوجود من أشياء ، فكان الغريب أروع ما سطره قلمـــه مـــن ملامـــح وجودية من خلال أبرازه الإحساس بالوحدة الذاتية المطلقة التي يعيشها الغريـــب عن وطنه ، وتلك الغربة الوجودية يجسدها في قوله (أن الغريب ليس ذاك الـــذي نأى عن وطن بنى بالماء والطين وبعد عن آلاف عهدهم الخشونه والليـــن ، أنمـــا الذي طالت غربته في وطنهِ ، وقل حظه في حبيبه وسكنه)[٢٣] .

ويحاول بعض العرب أن يجعل للوجودية صوراً أخرى في فلسفتنا وأدبنـــا العربي ، فيحاول العقاد ، أن يجعل من الفلسفة الوجودية ، فلسفة عربية عند قـــال ((ومن الفلسفات العصرية كالفلسفة الوجودية ، ويكثر فيها الكـــلام عـــن الوجـــود والماهية يسميه بعضهم وجوداً (صادقاً) تمييزاً له من منطلق الوجود ، فيسبق إلـــى خاطر المأخوذ بهذه المصطلحات لأول وهلة ، أنها بدعة من بدع أوربا الحديثـــة ، وما هي في الواقع إلا تكرير لمصطلحات قديمة وضعت في غير موضعها))[٢٤] ، ولكي يعزز العقاد قوله هذا يأتي لنا بنص من كتاب التهافت لأبن رشد حيث يقول: ((لفظ الوجود يقال في معنيين : أحدهما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشـــيء موجود أم ليس بموجود .. والثاني ما يتنزل من الموجودات منزل الجنس ... أمـــا الغزالي فإنما بنى القول على مذهب أبن سينا ، وهو مذهب خطأ وذلك أنـــه كـــان

يعتقد أن الآنية – أي كون الشيء موجوداً – شيء زائد على الماهية خارج النفس وكأنه عرض فيها ...))[٢٥] .

ويحاول عثمان أمين ، أن يجعل للوجودية صورة أخرى غير مباشرة في مؤلفات علماء علم الكلام من أمثال الشهرستاني واللوقي والأيجي ، فهو يؤكد حقيقة ، يقرأ فيها أنه لو تسنى منها لسارى مؤلف كتاب (الوجود والعدم) ، قراءة كتاب (المواقف) لعبد الرحمن الإيجي لغير في كثير من مواقفه وآرائه التي كتبها في مؤلفه الفلسفي الضخم هذا)[٢٦] .

كما نجد أن مفكرنا العربي (مطاع صفدي) في كتابه (الثوري والعربي الثوري) يحاول أن يجعل للوجودية صورة أخرى في أدبنا العربي ، حيث يتحدث فيه عن (المتنبي) ولاسيما في ادعائه النبوة وتأكيده أن هذا الإدعاء لم يكن إلا دعوة فردية خالصة تؤكد الانكفاء على الذات وعبادتها ، فهو يؤكد رسالته الشخصية التي لم تزل لوعية رسالة نبي ، وجحود العالم وتناسيه له ، وكان هذا هدفاً أول طمع المتنبي في تحقيقه . أما الهدف الثاني فكان قومياً وجودياً يوحي بغربة البطل في العالم من جهة ، وبغربة العربي في عصر الانحلال والشيخوخة من جهة أخرى)[٢٧] ويحاول أن يبين بعد ذلك بأبيات شعرية تؤكد الحاح واضح للذات ومنها[٢٨] .

انا ابن اللقاء أنا أبن السخاء

أنا أبن الضراب أنا أبن الطعان

أنا أبن الفيافي أنا أبن القوافي

أنا أبن السروج أنا أبن الرعان

أننا لو أتبعنا نفس المنهج الذي سار عليه كثير من الأدباء والمفكرين العرب في محاولة تأصيل النصوص الفلسفية القديمة وتنويرها بمعطيات من الفكر الغربي الحديث لجعلنا كثيراً من الفلاسفة العرب والمسلمين فلاسفة وجوديين من الطراز الأول .

أهم ممثليها في الوطن العربي :

نعلم جيداً أن الوجودية انتقلت إلى العالم العربي نتيجة لأهتمـــام المثقفيـن العرب بها ، فكان انتقالها عن طريق الترجمات والمقالات والبعثات إلى الجامعـات الغربية ، فتأثر من تأثر بها ، وحاول البعض أن بين هذا الأثـــر فـــي نصوصـــه الفلسفية أو في المؤلفات الأدبية . ومن الذين تأثروا بالوجودية في النص الفلســفي أن جاز هذا التعبير رائدها (عبد الرحمن بدوي) الذي يعد أول من أدخل الوجودية إلى الوطن العربي عبر رسالتيه (مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية) ، التي نـــال بها شهادة الماجستير و (الزمان الوجودي) ، التي نال بها شهادة الدكتوراه ، التـــي يوضح فيها مذهبه الوجودي .

أن فلسفة بدوي ، هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بـــدأه الفيلســوف الألماني (مارتن هيدجر) ، بل أن تطوره الفلسفي يرجع إلى هيدجر ونيتشه .

أن الغاية الرئيسية للوجود عند بدوي هو أن يجد ذاتـــه وســط الوجـــود ، وعليه فلابد أن يكون للوجود نوعان : وجود عام مطلق يمتاز بعدم قابليته للحـــد ، وغير معروف الماهية ، وأن تصوره أهم التصورات وهو وجود غير حقيقـــي ، فهو إما وجود صرف فيه النظر عن كل تعيين ولم نصل إليه إلا بوساطة التجريـد عن الواقع وإما وجود كلي على هيئة الروح المطلقة او الصورة وأن كان أقـــرب إلى الواقعية إنما الوجود الحقيقي هو وجود الفردية ، والفرديـــة هـــي الذاتيـــة ، والذاتي تقتضي الحرية ، والحرية معناها وجود الأمكانية ، ووجود معيـــن يكـــون على ثلاثة أقسام :

١ - وجود الموضوع ، وهو وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفـــة أي وجود الأشياء في المكان والزمان سواء أكانت روحية أم ماديـــة فـــهو وجود أدوات لا يعرف ذاتها .

٢ - وجود الذات وهو يعرف ذاته والإحالة فيه من الذات إلى الذات وتتسم بسمة التوتر والكلية الخصبه فهو وجود شاعر بوجوده .

٣ - الوجود في ذاته وهو ما يسمى عند (كانت) باسم الشيء في ذاتـــه . وهـــو وجود لا يبرره شيء ، وهو فرض محدد للغاية القصد منه إيقاف المعرفـــة

الإنسانية عند حد معلوم فهو ينتسب إلى نظرية المعرفة كذلك يبعده بدوي عن مذهبه الوجودي[٢٩] . وعليه يبقى وجدان عند بدوي .

الأولهما : وجود الذات وهو الوجود الحقيقي الأصل وثانيهما وجود الموضوع وهو الوجود الخارجي والزائف ، وبدوي لا يرجع الوجود الذاتي إلى الموضوعي كما فعلت المادية ولا يرجع الوجود الموضوعي إلى الذات كما فعلت المثالية[٣٠] ، بل يرفض الأثنين معاً ، لأنه يريد التخلص من المشكلة الأساسية التي تقسم الفلاسفة إلى مفكرين منذ بداية التفكير الفلسفي حتى الآن[٣١] . وعليه فأنه يرى أن وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات ، لأنه في العالم الموضوعي تحقق الذات أمكانياتها عن طريق (الفعل) فضلاً عن استخدامها الذوات الأخرى ، أدوات في سبيل هذا التحقق ، لأنها لابد لها أن تظهر في عالم تبذل فيه حريتها وتنتقل فيه ماهيتها من حالة الإمكان إلى حالة الواقع[٣٢].

ويعتقد بدوي ، أن الوجود الحقيقي الأصل للذات هو الوجود الماهوي ، أي وجودها قبل أن تتحقق في الضرورة لأن الصلة تكون بين الذات ونفسها ، وهذه الذات تكون فردية إلى أقصى حدود الفردية ، وهذه الفردية المطلقة هي التي تكون عند بدوي الوجود الحقيقي والأصيل ، لأنه يرى كل الأفكار والأفعال تصدر عن هذه الفردية[٣٣] .

أن الشرط الأساسي الذي يقدمه بدوي لفهم الوجود بعامة والأنية بخاصة هو مفهوم (الزمان) ، حيث يعده العامل الأصلي في انتقال الوجود إلى حالة الآنية والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق أي الآنية والزمانية لم تكن مجرد الوجود في الزمان وأنما هي صفة تطبع كل موجود وتشيع فيه كروحه الحقيقية ، فالزمان هو المفهوم الجوهري لماهية الوجود والعامل الفاعل في تحديد معناه[٣٤] . ويعتقد بدوي أنه في هذا التفسير للوجود يحدث ثورة فكرية لا تقل في عنفها ونتائجها عند تلك التي قام بها كوبرنيك في علم الفلك ، فعلى حد قوله أنه أحدث ثورة كوبرنيكية في علم الوجود وبهذا فأنه يقلد (كانت) عندما نعت مذهبه النقدي بأنه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة[٣٥] .

وهنا لا نريد أن نشرح كل الآراء التي جاء بها بدوي في مذهبه الوجـودي (الزمان الوجودي) ، لأنه عدّها الخطوط العامة لمذهبه الوجودي والتـي وعدنـا بتفصيل أجزائها عندما ختم مذهبه في الزمان الوجودي . ولكننا يجب أن نشير إلى مسألة مهمة ، وهي محاولة بدوي تقديم أداة جديدة للأدراك أطلـق عليـها أسـم (الوجدان) وهو الملكة التي يغني بها الوجود في نسيجه المتوتر[٣٦] . فضلاً عـن قيامه بتقسيم لوحات المقولات إلى قسمين : مقولات العاطفة وهي الألـم والحـب والقلق ومقابلاتها هي السرور والكراهية ، والطمأنينة ووحداتها المتوترة هي التألم السار ، والحب الكاره ، والقلق المطمئن ، وهذه المقولات تعبر عن الوجود كحـال أو انفعال ، أما مقولات الإرادة ، فهي الخطر والطفرة والتعالي ومقابلاتها وهـي الأمان والمواصلة والتهابط ووحداتها المتوترة هي الخطـر الآمـن ، والطفـرة المتصلة والتعالي المتهابط وهي تعبير عن الوجود من حيث كونه قـوة وفعـلاً ، ويحاول بدوي تفسير هذه المقولات تفسيراً وجودياً[٣٧] . ثم يناقش مختلف المذاهب الوجودية موضحاً موقفها من الأخلاق ويبين حقيقة مفادهـا أن أغلـب الفلاسـفة الوجوديين لم يعطوا هذه المسألة حقها التام فضلاً عن ذلك فأنه يعترف بصعوبـة قيام أخلاق وجودية لأنه عندما يقر بهذه الحقيقة فأنه سيفقد ذاتـه مـرةً ويخـاطر بوجوده مرةً أخرى[٣٨] .

على الرغم من أن بدوي يصف وجوديته بالنزعة الديناميكية إلا أنها تبنـت أكثر الأطروحات اللاعقلانية في الفلسفة الوجودية فضلاً عن ذلـك فأنـه أقتبـس بعض أصول مذهبيه من زعيم الوجودية الملحـدة (مـارتن هيدجـر) ، وكلمـة (وجدان) التي استخدمها لم تكن بنات أفكاره وأنما هي الترجمة العربية الإسـلامية القديمة للكلمة الفرنسية (Antuiton) ، ومقولات تشبه مقولات سارتز في كتـاب الوجود والعدم[٣٩] .

أما صنوة في هذا الجانب (زكريا إبراهيم) ، الذي تزعم الوجودية المؤمنة، فأنه يرفض أن يضع تجربته تحت أي مذهب ويعتقد أنه لكي نفهم الوجودية لابـد أن نميز بين كلمة (وجود) وكلمة (ماهية) لذلك فأنه يعرف الوجودية على أنها جهد يراد به التوفيق بين الموضوعي والذاتي وبين المطلق والنسبي ، ويقـر زكريـا

إبراهيم بعدم حل المشكلة الخلقية على المستوى الاجتماعي الصرف ، لأن المجتمع غير قادر على حل كل الأزمات النفسية والخلقية للفرد .

أن دعوة إبراهيم للوجودية المؤمنة تتضح عبر دعوته ، أن هناك ديالكتيكاً بين الإنسان والإنسان من جهة وبين الكون والإنسان من جهة أخرى . بين اللا زمني والتاريخ وبين العمق الفكري والثقل المادي ، وهي محاولة إنسانية شاقة من أجل أدراك الماهية في صميم الوجود والكشف عن معنى الحياة من خلال المواقف والأحداث[٤٠] . وما هي في صميمها إلا رجعة إلى الإنسان ودراسة لموقفنا البشري من العالم ، واهتمام بالكشف عن معنى الحرية[٤١] .

حاول زكريا إبراهيم بالأستعانة بأقوال الفلاسفة ولاسيما الوجوديين منهم ، ليعبر عن نفسه من خلالهم ، فهو يقول مع هيدجر إن الإنسان ليس خالق الوجود وإنما هو حارسه[٤٢] وأن الوجود الإنساني في الحر هو المقر الوحيد الذي يسكنه الوجود . فالإنسان هو الذي يكشف عن الوجود ، والذي يظهره من مكمنه ، وهو على حد تعبير هيدجر أيضاً (راعي الوجود)[٤٣] .

من هذا المنطلق يرى إبراهيم أن الإنسان أحوج ما يكون إلى أن يعرف الإنسان[٤٤] . ذلك الموجود الضعيف الذي يحمل أضخم مشكلة ، هي مشكلة الحقيقة[٤٥] . وهو الموجود الوحيد الذي نعرفه ونصنعه في الوقت نفسه من الداخل[٤٦] . وعليه فإن إبراهيم ينظر للإنسان على أنه ماضي البشرية ، بل هو تاريخها لذلك فالتاريخ عنده تجمع الماضي في الحاضر ، وضغط الحاضر على المستقبل ، حيث يتضح بعد ذلك أن الموجود البشري الحالي لم ينبثق من العدم وإنما هو ثمرة لجهود متواصلة قام بها الإنسان منذ فجر الخليقة[٤٧] . كما أن الإنسان في نظره ماضٍ يستند إليه ، ومستقبل ينعطف نحوه ، وهو دائماً اكثر مما يوحي به ماضيه ، وما ينطق به حاضره والإنسان هو (نحن) أنفسنا بمعنى ما من المعاني ، فان المثل الأعلى ليست خارجياً متعالياً على التاريخ وأنما مستخرج من الماضي بوصفه مكملاً ومحققاً له ، وأن إنسان المستقبل هو الأمل والرجاء ومع هذا فهو ثمرة جهودنا ، ولا يستطيع أحد أن يزعم ان المستقبل مضمون حتماً ، فأن المعركة ليست كسباً أكيداً ، بل هي مخاطرة وجودية قد يفقد فيها البشر كل

شيء[٤٨] . ولأجل ذلك فالإنسان لا يلزم نفسه فقط حينما يعمل ، وأنما هو يشرع للإنسانية بأسرها ويشعر في الوقت نفسه بأن مسؤوليته كلية وشاملة[٤٩] .

ويحاول زكريا إبراهيم أن يجعل من الحرية مرتكزاً أساسياً لوجوديته فيرى أن طريق الإنسانية صعب لأنه من الصعوبة على الإنسان أن يتقدم فيه إلا ومعه الإنسانية بأكملها ، أنه طريق الحرية ، حيث لن تكون (حرا) إلا إذا عشت في عالم تعم فيه حريات الآخرين[٥٠] كما أن البعد الخارجي للإنسان هو الذي يحقق الحرية البشرية المجاهدة في صراعها ضد الكسل والكذب والتهاويل البراقه ، وعلى هذا الأساس تكون الحرية واقعية ديناميكية لا نعيشها إلا في حالة أهتمامنا بالعالم وبالآخرين[٥١] .

كذلك يربط زكريا إبراهيم بلا خلاف فيقرر مع (جسدورف) [٥٢] أن الأخلاق الوجودية تعوم بالاعتراف بأولوية ضمير المتكلم ، وتدعو إلى تأسيس السلوك على الحرية الشخصية ، يعدها كسباً يحصل كل يوم من دون أن يستحيل إلى حصيلة ثابتة وهذا يعني أن الحرية الخلقية هي سعي شاقا من أجل الأنتقال من مملكة الطبيعة إلى مملكة الأخلاق على الرغم من بقائها في حالة ناقصة لأستمرارها في صيرورة مستمرة غير مستقرة ، مع ذلك فإن هذه الصيرورة هي التي تخلع على وجودنا معنى وعدم أستقرارها بكشف لنا عن أمكانيات لابد من العمل في سبيل تحققها[٥٣] .

وهنا لابد أن نؤكد حقيقة مفادها أن زكريا إبراهيم أكد في بداية دعوته للأخلاق الوجودية على الجانب الفردي ، ولكنه بعد مدة من الزمن عاد ليؤكد الجانب الجماعي في الأخلاق الوجودية ، مما يتضح في قوله : (أن الظاهرة الخلقية ليست مجرد ظاهرة فردية تعبر عن سمو هذا الفرد أو ذاك في سلم القيم ، بل هي أيضاً ظاهرة اجتماعية تعبر عن مدى تماسك هذا المجتمع أو ذاك في مضمار التكامل الاجتماعي) [٥٤] ، ويقصد زكريا هنا أن الحياة الخلقية لا يمكن أن تقوم على الوحدة المطلقة والفردية الضيقة ، ولكنها في الوقت نفسه لا تستطيع أن تذوب في قيم الجماعة وأن تحيا خارج ذاتها بصورة مستمرة[٥٥] . فضلاً عن ذلك

فأن المشكلة الخلقية عنده ظاهرة ديناميكية تخضع كغيرها من الظواهر الاجتماعية لسنة التطور وتقبل التغير . وقد يطرأ عليها ضرب من التقدم أو التأخير[٥٦] .

من كل هذا يتبين لنا إن دعوة زكريا إبراهيم إلى الوجودية المؤمنة تتبين من خلال دعوته إلى أن هناك ديالكتيكاً بين الإنسان والأنسان من جهة ، وبين الإنسان والكون من جهة أخرى ، وأساس هذا الديالكتيك هو الصراع بين الطرفين، وهذا الصراع لصالح الإنسان ، لأن المرء لا يشعر بذاته إلا في علاقته بذلك الآخر الذي ينكره ويعارضه ، وهو لا يشعر بذاته كذلك إلا حينما يدفعه الكون بقسوة ، أي حينما يدرك لأول مرة أنه بأزاء خصم خارجي هو الكون ، ولهذا تقاس قيمة الإنسان بمدى قدرته على الأنطواء على نفسه ، فضلاً عن ذلك فأنه يحاول أن يخلق المطلق ، لذلك فالموجود البشري ليس مجرد الأنتقال من الحيوان إلى الإنسان ، وأنما انتقال من الإنسان إلى الله ، والله ينكشف من خلال حرية الإنسان وتناهيه ، فالإنسان يحس بأن حريته ليست من ذاته ، ثم ينزع إلى مجاوزة التناهي[٥٧] .

نعتقد هنا أن آراء زكريا إبراهيم فيها الكثير من التباين الواضح فضلاً عن تعدد وجهات النظر حول كل قضية فلسفية ، لذلك يصعب علينا الفصل في هذه الآراء ووجهات النظر الأخرى التي يستند إليها في اقواله .

كما نلاحظ ان زكريا إبراهيم قد تراجع عن اهتمامه بالفلسفة الوجودية فأعلن في بداية السبعينات (موت) الوجودية ، فهو يقول في مقدمة الطبعة الثالثة لكتابه مشكلة الحرية : (أن الوجودية أصبحت في خبر كان ، بل أنها أندثرت في سماء الفكر الفلسفي المعاصر) [٥٨] .

فضلاً عن كل ما تقدم فأن زكريا إبراهيم دبج مقالاً لمجلة الطليعة القاهرية قبيل وفاته بأيام معدودة ، تحدث فيه عن فلسفته الجديدة والتي أسماها فلسفة الانفتاح[٥٩] .

مجاهد عبد المنعم مجاهد

من المفكرين العرب الذين أهتموا بالموجودية في المرحلة الثانوية فقد قرأ سيمون دي بوفوار وسارتز ، ولعله كان في سن مبكرة عندما جذبته ترجمة طه حسين عام ١٩٤٧ لأحدى قصص كافكا القصيرة في ضمن مجلة الكاتب المصري، وكانت هذه من بواكير ما جذبه إلى الوجودية[٦٠] ، لكن الذي طور فكره بهذا الجانب دراسات هيدجر ولاسيما (الوجود الإنساني والوجود العام) ، فهو الذي أسس الإيمان بالوجودية عنده كذلك نبهه إلى (الاغتراب) ، الذي نلمسه في كتابات مجاهد ، الذي يرفض تقسيم الوجودية إلى مؤمنة وملحدة كما يرفض كون الوجودية مذهب من المذاهب ، لأعتقاده أنها كامنة لدى كل الفلاسفة الكبار الإنسانيين من أمثال أفلاطون ، وأرسطو ، وأبن رشد وهيجل ، فالوجودية عنده انفصال ، والأنفصال هو جوهر الفلسفة ، وهو ينحو هذا المنحى لأعتقاده أن الأنفصال عند الوجوديين هو الأساس ، وإن ألغاءه هو تقويض للوجود الشخصي نفسه ، كما أن الوجودية قائمة على أساس انفصال الإنسان عن نفسه وعن العالم[٦١] .

أما الأخلاق فأنه يرفض وصف الاخلاق بأنها وجودية أو غير وجودية لأن القيم الأخلاقية تكون أما صادقة أو غير صادقة ولأن الوجودية بالنسبة لقضايا الأخلاق نقطة أنطلاقها الحرية لأنها القيمة الأولى للإنسان[٦٢] .

عبد الفتاح الديدي

أن أهتمام الديدي بالوجودية ظهر بعد سفره إلى فرنسا إذ تعرف على أصحاب الفلسفة الوجودية الفرنسية من امثال سارتر وسيمون ري دوفوار فتأثر بهم ولكنه بعد سفره إلى ألمانيا وتعرفه على المذاهب الظاهراتي تأثر أيضاً ، لذا فأنه يستند إلى الفلسفة الوجودية المستمدة من الظاهريات ، وهي تختلف عن وجودية بدوي التي يستمدها من كيركجارد[٦٣] . ويرى الديدي أن الناس في مختلف بقاع الأرض يتحدثون عن الوجودية عن علم بها أو بغير علم ، مع هذا

فمن الصعوبة عليهم إعطاؤها تعريفاً ، ويرى الديدي أن هذه الصعوبة تكمن في أن الوجودية ظهرت مذهباً أدبياً عاماً ولم تكن بسيطة التكوين وإنما خرجت إلى الناس بثوب كامل كذلك يعتقد الديدي أن الوجودية نشأت مرتبطة بظروف المعيشة والأوضاع المحلية التي خضعت لها أوربا في النصف الأول من القرن العشرين[٦٤] . وعلى الرغم من اعتراف الديدي لصعوبة تعريف الوجودية إلا أنه يعرفها على أنها فلسفة اشتراكية حديثة التهمت الشيوعية وجعلتها طرفاً من قضاياها[٦٥] . فضلاً عن كل ذلك فأن الديدي يدافع عن الوجودية لأنه يرى ان المبادئ الأساسية لها التي تعتمد عليها الوجودية هي الإيمان المطلق بالفرد بوصفه قيمة عليا ، وتأكيد على أن وجود الإنسان الفرد هو أكبر قيمة داخل الوجود الجماعي على شرط أن لا تنسينا الاحتياجات وضرورات التكوين الجماعي أهمية الكيان الفردي كما يعد الوجود أساساً وجود سواء كان في داخل العالم أو مع الآخرين أو كان وجوداً في ذاته لأنه يختص بالفرد ويتعلق بحياة الإنسان ومن أجل هذا فإنه يرى أن الوجودية لا تريد أن تخدع الإنسان نفسه ولا أن تشغله عن ذاته لأنها تضع الوجود الفردي قبل كل حقيقة أخرى[٦٦] . كما يرى الديدي أن للسارترية حلت محل الوجودية على أساس الوجودية تحولت على يد سارتر إلى سارترية ، والسارترية عنده آخر مذهب علمي أخلاقي يناسب الوعي العام الذي يتميز به مفكرو ومثقفو تلك الفترة وهو لا ينكر أن هذه (السارترية) استكملت أسسها المعرفية والأخلاقية من الوجودية[٦٧] .

على الرغم من أهتمام الديدي بالوجودية ولاسيما الفرنسية منها إلا أنها لم نجد تلك الوجودية التي أدعى أنها فلسفته التي أستمدها من فلسفة الظاهريات ، وإنما كان هنا ناقلاً ومترجماً ما كتب عن الفلاسفة الوجوديين .

عبد المنعم الحفني

من المثقفين العرب الذين أهتموا بالفلسفة الوجودية ، بل قام بتبسيط وشرح مفاهيمها والتعريف بها وبممثليها ، مما نجده جلياً في كتابه (معنى الوجودية) [٦٨] الذي يعد رد فعل على كتاب (الوجودية فلسفت ليست إنسانية) للفيلسوف الماركسي

جان كانابا ، ففيه يحاول أن يبين تلك الإتهامات التي وجهها كانابا إلى الوجودية في شخص رائدها الملحد (سارتر) ، ولم يقدم الحفني هنا أي شيء جديد في الرد أنما أعتمد في رده على ما جاء به سارتر في محاضرته الموسومة (الوجودية مذهب إنساني عام ١٩٤٦) على الأتهامات التي وجهت إلى الوجودية في خصومها من أمثال الماركسية والمحافظين ومن أعدائها الآخرين وسبب ذلك ، أن الحفني قد قام بترجمة هذه المحاضرة وتبنى ما فيها من آراء وأفكار . على كل حال يعد كتاب الحفني (معنى الوجودية) ، عبارة عن ترجمات للفلاسفة الوجوديين من أمثال كيركجارد وسارتر والبيركامو فضلاً عن ذلك نرى أن الحفني تأثر بتيار الوجودية الفرنسية الملحدة ولعل هذا الأثر يتضح في مؤلفات وترجمات الحفني عن سارتر وكامو[٦٩] .

عبد الغفار مكاوي

أديب ومفكر عربي ، أهتم بالوجودية بعامة والبيركامو بخاصة ومن أهم مؤلفاته في هذا الجانب (البيركامي ، محاولة لدراسة فكره الفلسفي) ، ولعل اهتمامه بالوجودية يتجلى في كتابه (مدرسة الحكمة) الذي يبين فيه الخلاف الذي نشب بين سارتر والبيركامو وهو يظهر أعجابه بهذا الخلاف لانه يدور حول الإنسان ومصيره في عصرنا الحديث . ويظهر أهتمام مكاوي بهيدجر واضحاً في هذا الكتاب . ولعل هذا الأهتمام دفعه إلى ترجمة كتاب هيدجر (نداء الحقيقة) ، الذي يسجل فيه مكاوي عرفانه للجهود التي عرفته بهيدجر وعبدت الطريق له .

في الختام لابد أن نؤكد حقيقة مفادها أننا لم نشر في هذه الدراسة إلى كل الباحثين والدارسين الذين أهتموا بالوجودية العربية وإنما أكدنا المفكرين والمثقفين العرب الذين كان أهتمامهم متميزاً بهذه الوجودية ولاسيما عبر اهتمامهم بترجمة أعمال الفلاسفة الوجوديين في الفكر الغربي فضلاً عن مؤلفاتهم القيمة في هذا المجال .

كما نؤكد على حقيقة أخرى ، أن هذه الدراسة أثبتت ان الوجودية العربية – أن جاز هذا التعبير – هي رجع وصدى للفلسفات الوجودية الغربية ، وأن كان

رائدها (عبد الرحمن بدوي) ، قد حاول أن يتلمس أصولاً وجذوراً لها في التراث العربي الإسلامي المتمثل في الفكر الصوفي ، إلا أنه لم يستطع أن يعثر على ما يساعده في تأسيس وجودية عربية إسلامية ، لأنه لم يوضح لنا الخطوط العامة لمذهبه ولاسيما أنه وعد عام ١٩٦١ ثم كرر الوعد عام ١٩٨٤ وبعد مرور أكثر من ربع قرن لم يستطع أن يوفي بوعده في إيضاح مذهبه ، ولا ندري هل تراجع عن مذهبه ؟ أم يريد أن يقول لنا ، أن مذهبه لم يكن تلخيصاً لترجمات هيدجر ونيتشة وياسبرز ؟ وأن كنا نسمع في هذه الأيام أن مذكراته التي ستطبع في الأردن توضح المبادئ الأساسية لمذهبه ، ولكننا في الحقيقة سمعنا بذلك قبل سنتين ولم تخرج المذكرات إلى النور لحين كتابة هذا البحث . وربما لا نجد في مذكراته المبادئ الأساسية التي أنطلق منها لتأسيس الوجودية العربية التي عمل جاهداً في سبيل تثبيت أركانها وجعلها حقيقة قائمة .

أما زكريا إبراهيم ، حاول أن يمثل الوجودية العربية بجانبها المؤمن ، والذي يمتاز بعقلانية أزاء وجودية بدوي التي تتسم باللاعقلانية ولكننا نعتقد أن إبراهيم لم يدافع عن وجوديته دفاعاً مبدئياً وذلك لمحاولته أعلان موتها في بداية السبعينات على حد قوله كما ذكرنا سابقاً عندما قال أن الوجودية أصبحت خبر كان وبالتالي فأنها أندثرت من سماء الفكر الفلسفي ، أما الذين وقعوا تحت تأثير الوجودية من خلال تتلمذهم للدكتور عبد الرحمن بدوي وزكريا إبراهيم لم يبدو كثيراً من الحماس لها واقتصر اهتمامهم على ترجمة أعمال رواد الفلسفة الوجودية في ألمانيا وفرنسا ، ولعل أكثرهم تأليفاً وحماساً لها الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد ولكن بشكلها الأغترابي .

الهوامش ومصادر البحث

١ - للمزيد عنها حول تعريفها وأنواعها وأهم ممثليها ، أنظر ماكوري ، جون: الوجودية ، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام ، عالم المعرفة ، منشورات الكويت ١٩٨٢ ، كذلك أنظر ، جوليفيه ، ريجيس : الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر ، ترجمة فؤاد زكريا ، الدار المصرية للتأمين والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ ، وأنظر : الناصر ، حازم سليمان : الوجودية في الفكر العربي المعاصر ، رسالة ماجستير ، جامعة بغداد ، كلية الآداب ١٩٩٠ (الفصل الأول) .

٢ - صليبا ، د. جميل : الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة ضمن كتاب (الفكر الفلسفي في مائة سنة) ، خليل الجر وآخرون ، هيئة الدراسات العربية ، بيروت ١٩٦٢ ، ص٤١٤ .

٣ - بدوي، عبد الرحمن : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص٦٧ . وهذا تقرير عام وغير منضبط قد يصدق على التجربة الصوفية عموماً . أما في دائرة التصوف الإسلامي فأن الصوفي يبالغ كماله والهدف الأقصى من تجربته حين يغنى وجوده الخاص (المعنوي) في الذات الإلهية .

٤ - المصدر نفسه ، ص٦٨ .

٥ - الجرجاني ، التعريفات ، المطبعة الجمهورية ، مصر ١٣٢١هـ ، ص٦٩.

٦ - بدوي ، عبد الرحمن : الإنسانية والوجودية ، ص٧٣ .

٧ - بدوي ، عبد الرحمن : المثل العقلية الأفلاطونية (تحقيق ، وتقديم) ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص١٣٩ .

٨ - المصدر نفسه ، ص١٤٢ .

٩ - بدوي ، عبد الرحمن : الإنسانية والوجودية ، ص٨٣-٨٤ .

١٠ - المصدر نفسه ، ص٨٥ .

١١ - المصدر نفسه ، ص٨٦ .

١٢ - المصدر نفسه ، ص٨٥-٨٧ .

١٣ - المصدر نفسه ، ص٨٨ .

١٤ - فتاح ، د. عرفان عبد الحميد ، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، المكتب الإسلامي ، بيروت ١٩٧٤ ، ص٤٤ وفيما بعد .

١٥ - بدوي ، عبد الرحمن ، الإنسانية والوجودية ، ص٩٩-١٠١ .

١٦ - بدوي ، عبد الرحمن ، الإنسانية والوجودية ، حاشية ص٩٥ .

١٧ - عفيفي ، أبو العلاء : الملاقية وأهل الفتوة ، دار أحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص٦ .

١٨ - بدوي ، عبد الرحمن : الإنسانية والوجودية ، ص٩٥ (الحاشية) .

١٩ - المصدر نفسه ، ص١٠٣ .

٢٠ - بدوي ، عبد الرحمن : شخصيات فلسفة في الإسلام ، ط١ ، القاهرة ١٩٤٦ .

٢١ - أنظر ، بدوي ، عبد الرحمن : نيتشة مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٦ ، شوبنهور ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ . الموت والعبقرية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .

٢٢ - التوحيدي ، أبو حيان : الإشارات الإلهية ، دراسة وتحقيق عبد الرحمن بدوي ، ج١ ، ط١ ، القاهرة ١٩٥٠ .

٢٣ - المصدر نفسه ، ص٧٩ .

٢٤ - العقاد ، عباس محمود : أبن رشد ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف ، ١٩٥٧ ، ص٥٣ .

٢٥ - المصدر نفسه ، ص٥٤ .

٢٦ - أمين ، د. عثمان : لمحات من الفكر الفرنسي ، مكتبة النهضة المصرية، ط١ ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص١٣٩ .

٢٧ - صفدي ، مطاع : الثوري والعربي الثوري ، ط١ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦١ ، ص٤٨ .

٢٨ - المتنبي : ديوان أبي الطيب المتنبي ، تقديم د. عبد الوهاب عزام ، دار الزهراء ، بيروت ١٩٧٨ ، ص٦٠ .

٢٩ – بدوي ، عبد الرحمن : الزمان الوجودي ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٢ ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص٣٤-٣٦ .

٣٠ – المصدر نفسه ، ص٣٠ .

٣١ – أسكندر، أمير : عبد الرحمن بدوي والوجودية العربية ، مقال ، مجلة الهلال المصرية ، العدد الرابع ١٩٦٩ ، ص٧٧ .

٣٢ – بدوي ، عبد الرحمن : الزمان الوجودي ، ص٣٦ .

٣٣ – المصدر نفسه ، ص٤١ .

٣٤ – المصدر نفسه ، ص٤٦ وأنظر ، بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج١ ، ص٣٠٨.

٣٥ – بدوي ، عبد الرحمن : الزمان الوجودي ، ص٤٦ .

٣٦ – أسكندر ، أمير : عبد الرحمن بدوين والوجودية العربية ، ص٨٠ .

٣٧ – بدوي ، عبد الرحمن : الزمان الوجودي ، ص١٩٣-١٩٨ .

٣٨ – عطية ، أحمد عبد الحليم : الأخلاق في الفكر العربي المعاصر ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، ط١ ، القاهرة ١٩٨٩ ، ص٨٠ .

٣٩ – أسكندر ، أمير : المصدر السابق ، ص٧٣ ، وأنظر ، الوجود والعدم لسارتر ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ص٦١١ ، ٦١٩ ، ٦٦٠ .

٤٠ – إبراهيم ، زكريا : الرواية الوجودية بين الفلسفة والأدب ، مجلة الآداب البيروتية ، العدد الثالث ، آذار ١٩٦٣ ، ص٣٣ . كذلك أنظر : إبراهيم ، زكريا : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، ط٣ ، القاهرة ١٩٧١ ، ص١٧٥ .

٤١ – إبراهيم ، زكريا : الفلسفة الوجودية ، دار المعارف بمصر (سلسلة أقرأ) العدد ١٦١ ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص٢٩ .

٤٢ – إبراهيم ، زكريا : تأملات وجودية ، منشورات دار الآداب ، ط١ ، بيروت ١٩٦٢ ، ص١٤٨ .

٤٣ – المصدر نفسه ، ص١٤٩ .

٤٤ – إبراهيم ، زكريا : مشكلة الإنسان ، مكتبة مصر ، ط١ ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص٤ .

٤٥ - المصدر نفسه ، ص٦ .

٤٦ - المصدر نفسه ، ص٧ .

٤٧ - المصدر نفسه ، ص١٩ .

٤٨ - المصدر نفسه ، ص٢٠ .

٤٩ - إبراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، مكتبة مصر ، ط٢ ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص٢١٠ .

٥٠ - إبراهيم ، زكريا : مشكلة الإنسان ، ص٢١ .

٥١ - المصدر نفسه ، ص٦٤ ، ٦٥ .

٥٢ - فيلسوف وجودي فرنسي معاصر ، وهو من المهتمين بالمنطق وفلسفة العلوم والميتافيزيقيا فضلاً عن اهتمامه بالفلسفة الوجودية .

٥٣ - إبراهيم ، زكريا : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر ، ط٢ ، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٨٣، ٨٤ ، وأنظر : إبراهيم ، زكريا : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، ط٣ ، القاهرة ١٩٧١ ، ص٢٢٠ ، وهذه فقرة لـ (جسْدورف) ينطلق منها زكريا إبراهيم وكأنها نتيجة له وليس لجسدورف .

٥٤ - إبراهيم ، زكريا : نداءات إلى الشباب العربي ، دار مصر للطباعة ، ط١ القاهرة ١٩٧٣ ، ص١٨ .

٥٥ - إبراهيم ، زكريا : المشكلة الخلقية ، ص٣٠٦ .

٥٦ - إبراهيم ، زكريا : نداءات إلى الشباب العربي ، ص١٣٦ ، ١٣٧ .

٥٧ - وهبة ، د. مراد : مقالات فلسفية وسياسية ، مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ، ١٩٧١ ، ص١٥-١٦ .

٥٨ - إبراهيم ، زكريا : مشكلة الحرية ، ط٣ ، القاهرة ١٩٧٢ (المقدمة) .

٥٩ - إبراهيم ، زكريا : فلسفة زكريا إبراهيم ، مقال منشور مجلة الطليعة القاهرية ، العدد ٨ ، ١٩٧٦ .

٦٠ - لقائي مع الاستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد بتاريخ ١٩٨٩/١١/٢٧ في بغداد.