هيدغر في مشروع الوجودية العربية
عند عبد الرحمن بدوي

د.أحمد سليماني- جامعة البويرة

1-الوجودية العربية:

يعد عبد الرحمن بدوي رائد الوجودية في العالم العربي وراعيها الأول، وأحد أكبر المروجين لها من خلال الكثير من كتاباته التي أثرى بها المكتبة العربية، ويمكن إدراج فلسفته الوجودية ضمن النزعة الإنسانية بوصفها الخيط الناظم الذي يشد أعماله الفكرية الغنية والمتنوعة في مجال الفلسفة والأدب، وكذلك بوصفها المشروع الحضاري الذي كان يروم تأسيسه في الفكر العربي المعاصر، من خلال تبنيه للفلسفة الوجودية، بحسبانها نزعة إنسانية.

وكان عبد الرحمن بدوي قد عرض مشروعه الفلسفي الوجودي، في بعض مؤلفاته، وأبرزها كتاب: "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية"، و"الزمان الوجودي"، وكتاب "هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟".وأهم هذه الكتب الثلاثة كتاب "الزمان الوجودي" الصادر سنة 1943، لأن فيه أكبر وأبرز محاولة فلسفية وجودية في الفكر العربي الحديث، كما أن ظهور هذا الكتاب، تزامن مع بروز الوجودية الفرنسية، وعند سارتر على وجه خاص.[1] وأغلب الظن أن بدوي لم يكن يعرف سارتر أثناء تأليفه لكتاب الزمان الوجودي، أو لم يكن سارتر قد اشتهر بوجوديته بعد، ودليلنا على ذلك خلو قائمة المراجع من كتب سارتر الوجودية.ووفي هذا السياق ذهب طه حسين إلى أن

عبد الرحمن بدوي كان « أول من أدخل في اللغة العربية هذا المذهب الفلسفي الجديد -أي المذهب الوجودي-، وقد أدخله في اللغة العربية في نفس الوقت الذي كان بول سارتر يدخله في اللغة الفرنسية».[2]

وحول أسباب انتشار الوجودية في الثقافة العربية، وتبني الكثير من المثقفين العرب لأطروحاتها،

فإننا نجد من يحاول تقديم تفسير لانتشار الفلسفة الوجودية في الفكر العربي، حيث يعزو الدكتور جميل صليبا (1902-1976)، ذلك إلى «استحواذ القلق على نفوس الشبان وغلبة التوتر على وعيهم، وشعورهم بالحيرة والتردد بين القيم الحضارية القديمة والقيم الحضارية الجديدة».[3]

كما يقدم "محمد جابر الأنصاري"، تفسيرا لتنامي ظاهرة الوجودية في العالم العربي، بإرجاعها إلى ما أسماه « أزمة روحية-نفسية، ناجمة عن ذلك التوتر وتلك المعضلات المؤجلة والإخفاقات التاريخية المتوالية التي عمقتها نكبة 1948 (...) وجدت المؤثرات الوجودية العبثية والشكية طريقها إلى النفوس المحيطة القلقة الحائرة (...) للتعويض من معاناة روحية متوترة شبيهة بالتجربة الدينية في شكها واليقين»[4].

هذا عن الأسباب النفسية، غير أن هناك أسبابا وعوامل أخرى ،تحدث عنها المفكر العربي الماركسي، طيب تيزيني، بشكل مفصل ومستفيض، حيث يرى أن وفود الوجودية إلى الوطن العربي، يعد « ظاهرة مشروعة ضمن الإطار الاجتماعي والتاريخي العياني الذي ساد في الوطن العربي. لقد وفدت الفلسفة الوجودية فتعاطفت مع الواقع الفكري المأساوي العربي،عبرت من خلال ذلك عنه بشكل متميز».[5]

ويحاول كذلك "تيزيني"، أن يماثل بين أسباب ظهور الوجودية في الفكر الغربي وأسباب بروزها في الفكر العربي، فمثلما نتجت الوجودية في أوربا في العصر اليائس، أي بعد الحرب العالمية الأولى، فكذلك الوجودية في الفكر العربي هي نتيجة الإخفاق العربي، فنشأت في العصر اليائس.[6]

كما يذهب إلى أن دعاتها كانوا من المثقفين البرجوازيين العرب، ولما كانت الوجودية تعد تعبيرا عن الإنسان البرجوازي المتهاوي، في مجتمعات رأسمالية متطورة، فكذلك استطاعت الوجودية في الوطن العربي أن تستوعب عبر ممثليها العرب الإشكالية والمحالية التي تسود الواقع الطبقي العربي –البرجوازي الهجين- على نحو انتقائي سطحي غير متمثل.[7]

وهكذا يحاول طيب تيزيني بمنهجه الماركسي، أن يقدم لنا تفسيرا لانتشار الوجودية في الوطن العربي، بوصفها تعبيرا عن أزمة البرجوازية العربية، كما يعزو انتشارها إلى الأسباب الاقتصادية والتاريخية، مع إهمال كلي للعوامل الذاتية والميول الفردية التي لا شك في أنها كانت هي الأساس في النزوع نحو الفلسفة الوجودية.

كما يذهب المفكر العربي "زكي نجيب محمود"، إلى تأكيد وجود وشائج قربى بين الوجودية والفكر العربي، وهذا هو السبب في رواج الوجودية وانتشارها في الثقافة العربية، ولهذا لم تحظ وضعيته المنطقية في الفكر العربي بمثل ما حظيت به الوجودية، فيذكر أنه حينما أراد عرض اتجاهه الوضعي النطقي في الثقافة العربية، لاحظ عن كثب كيف كانت تصادف تلك النزعة التحليلية العقلية غير أهلها، فقد كان العربي المنقوع بثقافة عربية أصيلة يحس كأنها جو غريب

عنه، يحس كأنه يتنفس دخانا لا هواء طلقا، أما إذا كان الحديث في الوجودية أو في فلسفة برغسون مثلا، فهنا ترهف الآذان لتسمع.[8]

وهذا السبب يبدو في رأينا، مرضيا وملائما لتفسير انتشار الفلسفة الوجودية-وكل فلسفة قريبة منها كالبرغسونية مثلا- في الفكر العربي، ولذلك فالفلسفة الوجودية وجد فيها الفكر العربي ما يتلاءم وروحه وينسجم مع عقليته أو ذهنيته، وهذا ما يجعلنا نقول مبدئيا إن الوجودية هي أقرب الفلسفات إلى الروح العربية. وهذا ما تجلى في محاولة بدوي تقريب الوجودية من الفكر العربي عندما راح يبرز نقاط التلاقي وأوجه التشابه بين الوجودية الغربية والتصوف الإسلامي. فإذا كان في التصوف عناصر لنزعة إنسانية فكذلك يمكن أن نعثر فيه على نزعة وجودية، أو على الأقل على أصول وجذور للفلسفة الوجودية.

وهذا ما سعى بدوي إلى تأكيده والعمل على إثباته، لكن دونما إفراط أو مبالغة، ذلك لأنه عندما يتحدث عن نزعة وجودية عند بعض أعلام التصوف الإسلامي، فهو يرى أنها لم تكن سوى « لمعات خاطفة وبوادر لامعة، انتشرت في ثنايا اتجاهاتهم، ولا تؤلف تيارا واضحا، فهيهات أن تؤلف مذهبا»[9]. ويرى في موضع آخر، أنه يريد أن يستخرج من التراث العربي «عناصر لفلسفة وجودية، عناصر ساذجة في حاجة إلى كثير من الصقل والتعديل والتنمية»[10].

ولهذا فإن أهمية البحث في التصوف الإسلامي، وعقد الصلة بينه وبين الفلسفة الوجودية تتجلى حسب بدوي، في تقدير المذاهب الصوفية وإضفاء التفسير الوجودي الحديث عليها، وأن يتخذ من التصوف نقطة البدء في مذهبه الوجودي العربي، الذي يود أن يجعل

منه فلسفته الجديدة في الحياة والوجود، وبالتالي يستطيع أن يجعل للمذهب الوجودي أصولا من تاريخنا الروحي.[11]

3- هيدغر من منظور عبد الرحمن بدوي:

يخبرنا بدوي أن فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدغر، وأنه ساهم أيضا في تكوين الوجودية من خلال كتابيه: "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية" و"الزمان الوجودي"[12]، ولهذا يرى أن مساهمته في الفلسفة الوجودية كما يقول، ترتبط مباشرة بوجودية هيدغر، وتعد إكمالا لمذهبه.[13] ويبدو أن رائد الوجودية العربية ينظر إلى فلسفة هيدغر بوصفها فلسفة وجودية شأنها شأن فلسفة كيركغارد -مؤسس الوجودية- وفلسفة ياسبرس وبيرديايف وغيرهم.

بل ذهب الوجودي العربي إلى حد اعتبار أن فلسفته هي وحدها المرتبطة بوجودية هيدغر، ولهذا وجدناه في بعض الأحيان يقلل من شأن وجودية سارتر، ويقول عنه: «لم اعتبره أبدا فيلسوفا وجوديا قد أسهم بأي إسهام يذكر في تكوين المذهب الوجودي»[14]. أما كتاب سارتر "الوجود والعدم"، فهو على حد زعمه، بعيد كل البعد عن وجودية هيدغر، بل هو خليط من التحليلات النفسية. ولهذا لم يشعر رائد الوجودية العربية نحو سارتر بأي تقدير من الناحية الفلسفية، وراح يعده مجرد أديب وباحث نفساني[15].

وهكذا يريد بدوي تبيان أن وجوديته هي وحدها القريبة والمرتبطة بوجودية هيدغر، أما غيره كرائد الوجودية الإسبانية " أورتيغا إي غاسيت" (Ortega Y Gasset) (1883-1955)، فلا علاقة له بوجودية هيدغر، ويرى أن محاولة مقارنته بهيدغر محاولة تدعو إلى

السخرية والرثاء.[16] أما الوجودي الروسي بيرديايف فهو في نظره « شخصية خليقة بالعناية، وإن اتسمت آراؤه بالرجعية المعسولة بإغراء الواقع الحي المموه».[17]

وتبدو هذه الأحكام التي يسوقها بدوي في حق بعض أعلام الوجودية جزافية وغير منصفة، وخصوصا تلك التي تتعلق برائد الوجودية الفرنسية سارتر، فقد يكون مردها إلى تجاهل سارتر المطلق له ولفلسفته الوجودية، ذلك لأن مثل هذا الموقف السلبي نراه مخالفا، بل مناقضا تماما لما أورده بدوي عن سارتر في كتابه "دراسات في الفلسفة الوجودية"، حيث أبرز فضله الكبير في إيضاح فلسفة هيدغر، ويقول إنه «زاد عليه في مواطن عديدة، واستخرج لنفسه وجهات نظر جديدة، بل تفوق على هيدجر في التحليل الفينومينولوجي لبعض المعاني الكبرى في الوجودية، ومن هنا كانت له أصالته، وكان له فضله في إكمال بناء المذهب الوجودي».[18]

ويبدو أن رائد الوجودية العربية يزعم أنه الوحيد -من بين الفلاسفة الوجوديين- الذي فهم هيدغر ،غير أننا لو عدنا إلى فلسفة هيدغر ،فسيتبين لنا أن الهدف الذي كان يسعى إليه هيدغر هو إقامة علم الوجود "Ontologie"،أي فلسفة للوجود عامة، وهذه الفلسفة يسميها وجودية "Existentiale" عوضا عن الموجودية "Existentielle "[19]، والفرق بينهما يكمن في أن الوجودية تعنى بالوجود بوجه عام، أما الموجودية فتنكر أن تحليل الوجود العيني يمكن أن يؤدي إلى نظرية في الوجود، ومن هنا لا تعنى وجودية هيدغر بالوجود المفرد، بل بالوجود عامة.[20]

وهذا على العكس مما ذهب إليه "يسبرس" الذي يرفض رفضا باتا الاعتراف بأن تحليل الوجود العيني يستطيع أن يؤدي إلى نظرية

عن الوجود العام.[21] غير أن هيدغر وإن كان يريد أن يفهم الوجود بصفة عامة، إلا أنه يرى في كينونة الموجود البشري سبيلا مشروعا لفهم حقيقة الوجود بوجه عام.[22]

فنحن إذن لا نعثر عند هيدغر على فلسفة للموجود، بل على فلسفة للوجود،وقوام هذا التمييز بين الوجود والموجود راجع إلى موقفه من الميتافيزيقا التي ظلت لديه، تعنى فقط بالموجود وأهملت الوجود، ذلك أن هناك فرقا أنطولوجيا بينهما، فالوجود ليس هو الموجود، فالأول هو ما يجعل الثاني منكشفا ومتجليا في حين يظل هذا الوجود محتجبا دون أن ينكشف، والميتافيزيقا عنت بالموجود، وهذا ما أدى إلى نسيان الوجود.[23]

وهنا يتساءل جون فال"(Jean Wahl) (1888-1974) : ألا تعود فلسفة هيدغر بذلك إلى فكرة الماهية؟ وألم يكن كيركغارد أكثر إخلاصا لفلسفته حينما استبعد فكرة الماهية كما استبعد فكرة الوجود العام؟ أليس البحث عن التركيبات الوجودية العامة والبحث عن الوجود العام لا يتمشيان مع تأكيد الوجود الفردي؟[24] ولا بد من الإشارة، إلى أن النزعة الإنسانية التي سطع نجمها مع الوجودية السارترية، وهي النزعة نفسها التي يتبناها الوجودي العربي ،صارت عرضة للكثير من الانتقادات اللاذعة، ويبدو أن أولها ذلك الذي صدر عن الفيلسوف "هيدغر" الذي دعا إلى أن يكون الوجود لا الإنسان، محور النظر والتفكير، منبها إلى ضرورة الاهتمام بالوجود، داعيا إلى نقل الاهتمام من الإنسان إلى الوجود.

وملخص نقده، أن النزعة الإنسانية قامت بالأساس على الميتافيزيقا،لأن« كل تحديد لماهية الإنسان يفترض مسبقا، بوعي منه أو بدون وعي، تأويلا للموجود دون أن يطرح السؤال بصدد حقيقة

الوجود، يكون عبارة عن ميتافزيقا.»[25] ذلك لأن الميتافيزيقا « تفكر في وجود الموجود. ولكنها لا تفكر في الاختلاف بين الوجود والموجود»[26]، وهذا ما يفضي إلى نسيان الوجود.

ولما كان المهم -كما يرى هيدغر- ليس هو الإنسان، بل الوجود، فلا بد أن لا يكون الرهان على الإنسان، بل على ماهيته التاريخية التي مصدر حصولها من صميم حقيقة الوجود. وهكذا لم يعد الإنسان سيد الوجود بل هو راعي الوجود فقط.[27] وإذا كانت وجودية سارتر تزعم أنها وجودية إنسانية، فذلك لأنها اعتبرت وجود الإنسان سابقا ماهيته، أما وجودية هيدغر، فهي مغايرة تماما عن مثل هذا الطرح، وهيدغر نفسه يرى أن سارتر أساء فهمه، ويرى ألا وجه للشبه البتة بين عبارة: الوجود يسبق الماهية، وتلك العبارة الواردة في كتابه "الوجود والزمان"[28]، ألا وهي :"ماهية الإنسان وجوده". *

والأمر هنا لا يتعلق بتعارض بين الوجود والماهية، فسيان أن يكون الوجود سابقا عن الماهية أو العكس، وما قام به سارتر هو عملية قلب للقضية فقط، وأي قلب لقضية ميتافيزيقية يظل قضية ميتافيزيقية، فتظل من حيث هي كذلك استمرارا في نسيان حقيقة الوجود.[29]

فعبارة هيدغر السالف ذكرها، لا تعني كما زعم سارتر أن الوجود يسبق الماهية بل تعني أن الإنسان يبسط ماهيته على نحو يجعله بالضبط هو هذه الـ "هنا"، أي ضياء الوجود وانفتاحه.[30] وبالتالي فإن المشكلة التي كانت تشغل اهتمام هيدغر في كتاب "الوجود والزمان" لم تكن هي مشكلة الإنسان، بل كانت مشكلة الكينونة أو

الوجود من حيث هو وجود، كما أن هيدغر لم يهتم بالإنسان من أجل الإنسان، بل من أجل علاقته بالوجود العام.[31]

وجدير بالذكر أن عبد الرحمن بدوي، يرى أن هيدغر لم يستعمل عبارة: "الوجود يسبق الماهية"، وإن تضمنها مذهبه وكل مذهب وجودي.[32] وهذا ما يقودنا إلى التساؤل حول ما إذا أساء بدوي هو الآخر فهم عبارة هيدغر، وأخذ بتأويل سارتر لها، وهذا ما يجعلنا نذهب الى ان وجودية بدوي لم تكن تسير كما كان يزعم في الاتجاه الذي رسمه هيدغر. بل تسير في اتجاه آخر وهو اتجاه كيركغارد وسارتر.

لكن بالرغم من الجدل الذي أثير ولا يزال حول هيدغر، وحول ما يسمى بالمنعرج أو المنعطف في فلسفته وتحويل محورها من الإنسان إلى الوجود، إلا أننا لا يمكن " التفكير مثلا فيما كتبه هيدغر عن الاستلاب وعن السقوط وعن القلق وعن الوجود الزائف والوجود الأصيل وعن العزم والقرار وعن الحرية. ..الخ بدون الإحالة إلى إشكالية الذات ؟"[33] أي الإحالة إلى الإنسان بوصفه الوجود الفردي والعيني، وهذا ما يتيح لنا عرض قراءة بدوي الوجودية لفلسفة هيدغر في بعض المسائل الوجودية فيما يلي:

3- بين بدوي وهيدغر

ولنبدأ بمسألة السقوط كما عرضها بدوي في فلسفته الوجودية، حيث يأتي السقوط في نظره عندما تنتقل الذات من حال الوجود الماهوي أو الممكن إلى حال الوجود العيني المتحقق في العالم، وهذا هو النوع الثاني من وجود الذات الذي يسميه بدوي بالآنية أو الدازين "Dasein" ** بلغة هيدغر، أي الوجود هناك. ويقصد بدوي بالآنية ظهور الوجود دون اتضاح الماهية[34].

ولما كان من الصعب ترجمة المصطلح الألماني "دازين" إلى اللغات الأخرى، فقد استعان بدوي بمصطلح الآنية، الذي استقاه من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين، فقد ورد في تعريفات "الجرجاني" عن الآنية أنها تعني« تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية».[35]

هذا ويعد مصطلح "الدازين" من أشهر المصطلحات غموضا وإثارة للبس، وهذا ما زاد من صعوبة ترجمته، ذلك لأنه يمكن أن يلتبس معناه مثلا بالإنسان أو الذات، فمعنى "الدازين" أو الآنية لا تفيد معنى الإنسان، أو الحقيقة الإنسانية،*** وإنما تعني القدرة على الوجود وهي في وجودها ذاته تتساءل عن وجودها[36]، وهنا يحذو بدوي حذو "هيدغر" ويرى أن الآنية هي نوع من الفهم والتفسير للوجود الممكن أو الوجود الماهوي، والآنية مطبوعة على هذا التفسير للوجود الممكن.[37]

والآنية بوصفها فهما للوجود تتميز بالتناهي، هي ظاهرة أنطولوجية وليست أنتروبولوجية، وبذا يتضح أن الآنية ما هي إلا فهم للوجود متناه في جوهره ومصدر للوحدة التي تربط بين سؤال الوجود وتناهي الإنسان الذي يضع هذا السؤال، ومن الخطأ والتضليل أن ترد العلاقة الوثيقة بين الآنية والإنسان إلى التوحيد بين الآنية والفرد، ذلك أن الآنية هي البناء الأنطولوجي للإنسان، وهي من الناحية الأنطولوجية أسبق وأشد أصالة من الإنسان.إن ما هو أشد أصالة من الإنسان هو تناهي الآنية فيه، فالآنية في جوهرها هي تأرخ يحدث للإنسان.[38]

كما يذهب الوجودي العربي إلى أن مصطلح الآنية ورد تعريفه تعريفا مطابقا لتعريف هيدغر، وذلك في اصطلاحات التصوف الإسلامي،

حيث التعريف الصوفي للآنية، كما يذكره "كمال الدين عبد الرزاق الكاشي" في اصطلاحات الصوفية، وذلك أنها تعني « تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية». والمقصود بالرتبة الذاتية هو الماهيات. ويلاحظ بدوي، أن هاهنا تفرقة أساسية عند الصوفية المسلمين بين الآنية والوجود المطلق، تضاهي تفرقة المذهب الوجودي عند هيدغر، بين الآنية والوجود المطلق من جهة، وبين الآنية والوجود الماهوي من جهة أخرى.[39]

فقد عبر الصوفية عن الوجود الماهوي بمصطلح الأعيان الثابتة، وعرفوها بأنها حقائق الممكنات في علم الحق تعالى، وهي ليست مجرد معقولات في عقل الله بل لها كيانها ووجودها الثابت، وهنا يجرد بدوي مصطلح الأعيان الثابتة من مضمونه الديني ليجعله مرادفا للوجود الماهوي كما هو عند هيدغر.[40] وجدير بالذكر أن مثل هذا التقريب بين الصوفية وهيدغر له ما يسوغه لاسيما إذا علمنا أن علما من أعلام التصوف الإسلامي وهو" السهروردي، كان قد اهتم بدراسته وتخصص في فكره، المستشرق الفرنسي هنري كوربان(Henri Corbin) (1903-1979)، الذي جمع وحقق كتابه "حكمة الإشراق"، وهذا المستشرق نفسه، له اهتمام أيضا بالفلسفة الوجودية، فهو الذي ترجم بعض أعمال "هيدغر" من الألمانية إلى الفرنسية مثل كتاب "الزمان والوجود" وغيره، وهذا ما يدل على أنه استشعر وجود صلة وطيدة بين التصوف والوجودية.[41]

نأتي الآن إلى الحديث عن العدم بوصفه الموضوع الجوهري والأساسي في كل فلسفة وجودية، وبدوي في حديثه عن العدم يتفق مع هيدغر الذي توصل إلى العدم عن طريق عاطفة القلق، حيث يرى أن «العدم يكشف عن نفسه في القلق ولكنه لا يكشف عن نفسه

بوصفه موجودا، كما أنه لا يعطى لنا بوصفه موضوعا.»[42]. والقلق هنا لا يعني الخوف، لأن الخوف هو دائما خوف من شيء معين، أما القلق فيتعلق بالأشياء كلها في مجموعها، إنما نقلق عليه في القلق هو العدم الماثل في الأشياء والأحياء، فيؤدي بنا إلى الانزلاق في شيء غامض غير محدد هو نفسه العدم.[43]

وفي هذا الصدد يصرح بدوي أنه عثر عند الصوفية على تعريف للقلق يشبه تمام الشبه تعريف هيدغر له، وهذا التعريف أورده "الشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلي"(1812-1893)، في كتابه "جامع الأصول في الأولياء". ومن بعض صفات القلق كما يذكر، أنه « يصفي الوقت وينفي النعت. ..ينفي الرسوم البقايا ولا يرضى بالعطايا والصفايا...لا يبقي شيئا ولا يذر ويغني عن كل عين وأثر».[44]

ويلاحظ بدوي في هدا النص، ربطا بين الزمان والقلق من جهة، وربطا بين القلق والعدم من جهة أخرى، فعبارة "يصفي الوقت" تعني أن القلق هو ما يشعرنا بالحضور بين آنات الزمان، أي أن القلق هو ما يعبر عن الآن الحاضر، والشعور بالآن لا يتم إلا في حالة القلق الهائل، وهنا يقرر بدوي أن الزمان الصوفي يغلب عليه أن يكون زمانا وجوديا.[45]

أما ارتباط القلق بالعدم عند الكمشخانلي، فهو واضح في عبارته "القلق ينفي النعت... لا يبقي شيئا ولا يذر"، بمعنى أنه ينفي كل صفة وكل تعين، وبالتالي يشعرنا بالعدم، وهذا عين ما أشار إليه هيدغر من أن القلق هو ما يكشف عن العدم، وهنا يرى بدوي أن التشابه بين "الكامشخانلي" و"هيدغر" واضح لا يحتاج إلى فصل بيان.[46] وإذا كان هيدغر قد اكتشف العدم في الوجود بواسطة القلق، فإن بدوي يرى أن هذا الكشف ذاتي، يأتي بمجهود عاطفي**** نقوم به شيئا فشيئا،

لذا فالوجودي العربي يريد الكشف عن العدم دفعة واحدة، أي أن يجده في الوجود عنصرا مكونا له[47]، بمعنى أنه يريد أن يكون العدم موضوعيا، فكيف ذلك؟

يرى بدوي، أنه لما كان الوجود يتكون من ذوات، كل منها قائم بنفسه، مغلق عليه في داخل ذاته، ولا اتصال بين ذات وأخرى، مما يعني أن تصورنا للوجود على نحو الكم المنفصل.[48] ولما كان الوجود أيضا مكونا من وحدات منفصلة بينها هوات، لا يمكن اجتيازها إلا بالطفرة أو الوثبة، فهذه الهوات هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي.[49]

ويقابل هذه الهوات بين الذرات في الوجود الفيزيائي، الهوات بين الذوات في الوجود الذاتي، فالعدم بالنسبة إلى الوجود الذاتي هو الهوات الموجودة بين بعضها وبعض، التي لا يمكن تخطيها إلا بالطفرة.[50] ويخلص بدوي إلى أنه لما كانت هذه الهوات بين الذوات هي الأساس في الفردية، فإن العدم هو الأصل في الفردية.[51]

والأصل في الطفرة أن الذات في تحقيقها للإمكان لا بد أن تتصل بماهيتها أي بوجودها الماهوي، ولا بد أن تتصل كذلك بالغير، ولما كان ثمة هوة بينها وبين كل من الوجود الماهوي، وبينها وبين وجود الغير فلا مجال للاتصال إلا بالطفرة، ولا ينبغي أن تفهم الطفرة عند بدوي بمعناها المطلق التي يستلزم وسطا تجري فيه، فهذا يؤدي إلى الاتصال[52].

أما عن كيفية حدوث الطفرة، فإن هذا كما يري بدوي أمر عسير فهمه أو إدراكه بواسطة العقل، لأن الطفرة هي اللامعقول الأكبر، واللامعقول هو التعبير الفكري عن العدم الوجودي أي الوجه

الفكري الذي يظهر عليه العدم.[53] وفكرة الطفرة هذه لم يقل بها هيدغر ،لقد أخذها بدوي عن كيركغارد، لكنه لم يقصد بها ما كان يقصده كيركغارد، - عندما وظفها في عرض فكرته حول الاتصال بالمطلق أي الله- بل أراد استعمالها للحديث عن الاتصال بالغير أي الذوات الأخرى.[54]

كما يؤكد الوجودي العربي على استعمال فكرة الطفرة، ويلتمس لها أدلة من العلم الحديث لتعضيدها، فراح يعتبر أن نتائج الفيزياء المعاصرة تؤيد ما ذهب إليه بشأن الطفرة واللامعقول، ذلك لأن الفيزياء المعاصرة انتهت إلى إلغاء فكرة الاتصال في تركيب المادة والضوء[55]، أي أن العلم في نظره، انتهى إلى القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العلي المتصل، وهذا ما يريد بدوي تأكيده من الناحية الوجودية في قوله بالطفرة الوجودية[56].

وفي مسألة تتعلق بالأولية أو الأولوية بين آنات الزمان الثلاثة أي الماضي والحاضر والمستقبل، وأي منها يعد الآن الأصيل أو الزمان الأصيل، نجد "هيدغر" قد جعل الزمانية الأصيلة الحقيقية تتزمن ابتداء من المستقبل[57]، بمعنى أن المستقبل هو الآن الأصيل الذي لا بد أن تكون له الأولوية، غير أن بدوي يخالف هيدغر ويرى « أن المستقبل ليس الآن الرئيسي الحقيقي للزمانية»[58]، ولا حتى الآن الماضي أو الآن الحاضر.

ذلك أنه يرفض فكرة تفضيل آن على آن آخر من آنات الزمان الثلاثة، لكونها فكرة خاطئة في نظره، ولهذا فهو يؤكد بكل قوة « وحدة الآنات الثلاثة وحدة تامة في تكوينها للزمانية الأصلية »[59]، وبالتالي يؤكد وحدة الثالوث في الزمانية، فالماضي والحاضر والمستقبل، هي

بمثابة الزمان الواحد. وكل تفضيل بين آن على حساب آن آخر يفضي إلى زمانية زائفة، وهنا يشير بدوي إلى الصوفية التي تعلقت بالحاضر،***** والنزعة التاريخية التي انعكفت على الماضي، والوجودية التي رفعت من شأن المستقبل، ومثل هذه الزمانيات في نظر بدوي ليست أصلية حقيقية[60].

ويخلص بدوي في آخر بحثه حول الزمان الوجودي إلى نتيجتين أساسيتين وهما : أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وهذا ما يدعوه بدوي بتاريخية الوجود، والثانية أن كل آن من آنات الزمان مكيف بطابع وجودي إرادي خاص، فهو مكون من وحدات كيفية وليست كمية، وبالتالي فالوجود ذو كيفية تاريخية.[61]

لكن إذا كانت الوجودية تفضل المستقبل وترفع من مكانته، فأين يصنف بدوي زمانيته الأصلية التي توحد بين الآنات الثلاثة؟ فلا هو مع الصوفية في تعلقهم بالحاضر، ولا هو مع أصحاب النزعة التاريخية في تمسكهم بالماضي، ولا هو حتى مع الوجودية في تمجيدها للمستقبل، ومع ذلك يسمي زمانه بالزمان الوجودي.

ويذهب بدوي إلى أن أفلوطين، كان أول من لفت النظر بوضوح إلى الزمان الأصيل، وهذا عندما ربط الزمان بالنفس الكلية التي تتصف بالحياة والتغير الدائم، خلافا للزمان الطبيعي الذي قال به أرسطو، أي الزمان غير الحي لارتباطه بحركة الجسم.[62] وسار القديس أوغسطين على خطى أفلوطين، وذلك عندما قام برد الزمان إلى النفس، وهو بذلك كان يؤذن باتجاه جديد في فهم الزمان، فبدل أن يكون موضوعيا سيكون ذاتيا قائما في النفس وحدها، وبدلا من أن يعنى بالآن الحاضر ستتجه العناية بالآنين الآخرين، وبخاصة الآن المستقبل[63].

كما يذهب بدوي إلى أن في بعض أفكار "هيدغر" عن الزمان أصداء لبعض آراء الأفلاطونيين المحدثين، كما أن تأثره كان جليا بالمسيحية عامة، وبكيركغارد خاصة،وإن حاول أن ينكر هذا مدعيا أنه يقتفي آثار أرسطو.[64]

غير أن بدوي لا يريد أن يكون نسخة مكررة من هيدغر، فقد حاول أن يتميز عنه، ليخالفه بعض المخالفة، فلاحظ أن مذهب أستاذه في الوجود مطبوع بطابع ستاتيكي، يشعر بالاستسلام، أي أن الوجود قد سلم نفسه، ولهذا وصف فلسفة "هيدغر" بأنها فلسفة مستسلمة إلى حد بعيد.[65] أي أنه لا يوافقه على الاستسلام للسقوط، بل يريد أن يكون للوجود الذاتي نوع من الديناميكية، ذلك أنه بوسع الذات-كما يقول-: «أن تعتصم بنفسها وتؤكد ذاتها في مقابل الناس، وبذا تستطيع أن تفكر لنفسها وتفعل لنفسها وتشتاق لنفسها».[66] فإذا كان بدوي يتفق مع هيدغر على أن الوجود أسيان، كله سقوط وإفناء للذاتية، فهو لا يريد أن يستسلم مثله، بل يريد تأكيد جانب التعالي إلى جانب السقوط ذلك «لأن التعالي حال أو بالأحرى نزعة وجودية للإرادة».[67]

وفي مسألة الوجود للموت، فقد تعرض لها بدوي وجعلها محور فلسفته كلها، فيرى أن للموت جانين اثنين: جانب ذاتي يتعلق بالذاتية والحرية والخطيئة، وجانب موضوعي وهو الوجود المقضي عليه بالتناهي والفناء أي الموت، وهكذا يصبح الموت عنصرا مكونا للوجود أو الحياة وليس مضادا لها.[68]

ويبدو جليا أن بدوي في بحثه مشكلة الموت يدين بالكثير إلى أفكار هيدغر الواردة في كتابه الأساسي "الوجود والزمان"،[69] كما

يختلف عن سارتر الذي يرى أن الموت ليس تركيبا انطولوجيا للوجود، بل إنه يقع خارج الذات، ولهذا فالموت -كما يقول سارتر: «هيهات أن يكون إمكانيتي الخاصة (...) إن الموت واقعة خالصة مثل الميلاد،إنه يأتي إلينا من الخارج ويحولنا إلى الخارج(...) ولما كان هو ما هو دائما وراء ذاتيتي ،فليس ثم مكان له في ذاتيتي»[70]. بمعنى أن الموت مثله مثل لحظة الولادة، لا يمكن تمثله بوصفه تجربة شخصية يعانيها صاحبها، ولهذا فسارتر«لم يدخل مفهوم الموت كحقيقة أنطولوجية في الوجود كما فعل هايدجر من قبله، فالموت هو ملاشاة أو عدم خارج عن الوجود،يعدم الإمكانيات الإنسانية(...) ومن هذه الناحية يمكن أن ينظر إليه على أنه حد Limite يأتي خارج التحليل الأنطولوجي للوجود».[71]

ولئن كان بدوي قد تأثر بهيدغر، إلا أن هذا الأخير جاء اهتمامه بالموت عرضيا بالنسبة إلى اهتمامه الأساسي وهو الوجود العام[72] في حين أن الوجودي العربي يريد أن يجعل من الموت مركز التفكير في الوجود كله، وهو نقطة بداية الفكر الإنساني وظهور الحضارة.[73] ذلك لأن التفكير في الموت «يؤذن أيضا بميلاد حضارة جديدة، لأن روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتجه فيها بنظرها إلى الموت اتجاها يكشف لها عن سر الوجود».[74] وهنا يتجلى تأثير "اشبنغلر" فليسوف الحضارة ،الذي كان الدافع المحرض لاهتمام بدوي بمشكلة الموت.

ومما يؤكد لنا عدم مسايرة بدوي لفلسفة هيدغر حديثه عما سماه بالمنطق الوجودي، والمنطق الوجودي في تصوره هو منطق التوتر، ولهذا يرفض بدوي مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه المنطق العقلي بالنسبة إلى الوجود الذاتي، فبالأحرى أن يطبق مثل هذا المنطق على الوجود الفيزيائي، ذلك لأن العقل ينشد الهوية في كل

ما يتناوله، ومبدأ الهوية أو الذاتية لا ينطبق إلا على العلوم الخارجة عن الزمان وعلى رأسها الرياضيات.[75] والرياضيات بوصفها تجريدا صرفا فهي تستبعد الزمان ولا تأبه به، ولهذا فإن مآل المنطق العقلي هو الإخفاق الشنيع في الانطباق على الوجود، لأن الوجود يقتضي الزمان عنصرا مكونا لجوهره، وإذا استبعد الزمان من المنطق، فلا يمكن أن ينطبق هذا المنطق على الوجود الحقيقي.[76]

ويحاول بدوي إدراج الزمان في منطقه الجديد، وذلك مثلا في تقسيمه للأحكام من الناحية الوجودية من حيث الزمانية وليس من حيث الجهة كما في المنطق العقلي، وهذه الأحكام الوجودية من حيث الزمانية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أحكام حضور، ومضي، واستقبال،[77] فلا بد من تعيين الزمانية في كل حكم وإلا كان ناقصا، فلا معنى لقولنا:سقراط فان، ما لم نتبعه بقولنا: حاضرا أو ماضيا أو مستقبلا[78].

ولما كان المنطق الوجودي ليس منطق العقل بل منطق الوجود، فلا بد أن يسير على نحو ديالكتيكي، أي من الموضوع إلى نقيض الموضوع، وهذا هو المنطق الوجودي، لا ذلك المنطق القائم على أساس مبدأ عدم التناقض، أي منطق أرسطو المجرد والمثالي، فهو مثل الرياضيات لا شأن له بحقيقة الواقع.[79]

ولا يعني هذا أن المنطق الوجودي، هو نفسه منطق الديالكتيك عند هيغل، ذلك لأن بدوي وبتوجيه من أبي الوجودية كيركغارد، يأخذ على ديناميكتيك هيغل، أنه مكون من تصورات وحدود مجردة، وبالتالي غير ذاتية أو شخصية، فهذا الديالكتيك المجرد لا يشارك في عاطفية الوجود الحي، ولا في ذاتية الكائن المفرد، ولا ينطبق

على الحياة الوجودية[80]، كما أنه « لا يقف عند حد التعارض بين الموضوع ونقيض الموضوع،بل يميل دائما إلى رفع هذا التعارض عن طريق مركب الموضوع ».[81]

فهيغل في نظر بدوي، لم يحتفظ بطابع التعارض المستمر، وذلك مرده إلى نزعته العقلية التي تنظر إلى الأشياء نظرة سكونية، لقوله بالمركب بين الموضوع ونقيضه،أما بدوي فهو يريد الاحتفاظ بالطابع الحركي على الدوام، لان العاطفة والإرادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائبة السيلان والتغير الشامل للأضداد.[82]

وبالتالي فإن كل موجود يتردد بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته، وهذا الاستقطاب في سياقه وتطوره هو ما يسميه بدوي بالديالكتيك، وهو الصادر عن العاطفة والإرادة، كما يسميه أيضا بالتوتر، ويعني به «قيام الضدين أو النقيضين مع بعضهما في وحدة تشملهما لا يتخللها سكون أو توقف».[83]

وواضح مما سبق ذكره، تأثر بدوي الكبير برائد الوجودية كيركغارد، الذي انتقد الديالكتيك في صورته العقلية المجردة عند هيغل، وعارضه بديالكتيك يقوم على العاطفة والتوتر، ولا تُحلُّ متناقضاته، ولا يلغي الصراع بين الأضداد في مركب أعلى، وليس هناك رفع كما هو الحال عند هيغل، كما أن الموجود الفردي يعيش دائما في توتر مركب وهو لا يختار أحد النقيضين، ولكنه يختارهما معا.[84] وبهذا يتبين أن أصول منطق بدوي الوجودي، مستوحاة في معظمها من جدل العواطف عند كيركغارد، وكذلك من مقولاته العاطفية، كاليأس والقلق والحب وغيرها،[85] وكل ما أضافه ،هو وضع المقولات وتصنيفها

في جدول، وهو ما سمي عنده بلوحة المقولات. ويعتبر بدوي نفسه الوجودي الوحيد الذي وضع لوحة للمقولات، وهذا ما لم يفعله-كما يقول- هيدغر ولا غيره من الفلاسفة الوجوديين.[86]

وهكذا يتضح لنا أن وجودية عبد الرحمن بدوي في الكثير من ملامحها، تقترب من وجودية كيركغارد وسارتر، بقدر ما تبتعد عن فلسفة هيدغر، ويمكن القول إن عبد الرحمن بدوي « لم يبدع الفلسفة الوجودية إبداعا، بل هو امتداد لها في فكرنا العربي المعاصر»،[87] ولما كانت هناك وجوديات عديدة : فرنسية وألمانية وروسية وإسبانية، فنحن لا نرى مانعا من أن تكون هناك أيضا وجودية عربية. ولهذا لا بد للشجرة الوجودية**** التي رسمها "إيمانويل مونييه"(I.Mounier)(1905-1950)، أن تتسع لينبثق عنها غصن أو فرع جديد يمثل وجودية بدوي العربية.

الهوامش:

1 - محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط2،بيروت 1999،ص 494.

2 - طه حسين: طه حسين: مجلة الكاتب المصري،مجلد1،عدد2،القاهرة نوفمبر 1945،ص282

3 - جميل صليبا وآخرون: الفكر الفلسفي في مائة سنة،هيئة الدراسات العربية، الجامعة الأمريكية بيروت1967 ص414.

4 - محمد جابر الأنصاري:المرجع السابق، ص 493 وما يليها.

5 - طيب تيزيني: على طريق الوضوح المنهجي، دار الفارابي، ط1،بيروت 1989،ص 69.

6 - المرجع نفسه، ص165.

7 - المرجع نفسه، ص74.

8 -زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط7،القاهرة 1982، ص 384.

9 - بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية،دار الثقافة، ط3 ،بيروت 1973،ص15

10 - بدوي: ضمن تصديره لكتاب: المثل العقلية الأفلاطونية لمؤلف مجهول، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت،د/ت ،ص 45 وما يليها.

11-بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت 1982،ص 199 وما يليها

12 - بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1،بيروت 1984،ص294،مادة بدوي

13 - بدوي: سيرة حياتي،ج1، ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1، بيروت 2000، ص179.

14 -بدوي: المصدر نفسه،ص 184.

15- المصدر نفسه،ص 183.

16- بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 117 وما يليها.

17- المصدر نفسه، ص 191.

18- المصدر نفسه،ص214 وما يليها.

- 19Martin Heidegger :Etre et Temps, Traduction par Emmanuel Martineau, Édition numérique Hors-Commerce, p32. Voir le site web : http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf.

20- بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 83.

21 - ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية،ترجمة فؤاد كامل،مكتبة الأنجلو مصرية،القاهرة 1982، ص 67 وما يليها.

22 - زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة،القاهرة 1968، ص 400

23 - هيدغر:ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟، هيلدرلن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، مراجعة عبد الرحمن بدوي،دار الثقافة للطباعة والنشر، ط2، القاهرة 1973،ص91

24 - جان فال: من تاريخ الوجودية،ترجمة فؤاد كامل،ضمن نصوص مختارة من التراث الوجودي،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة 1987، ص 16

25 - مارتن هيدغر: رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة عبد الهادي مفتاح،ضمن المجلة الفلسفية المغربية موقع الويب التالي: http://www.aljabriabed.net/n11_11miftah.htm تاريخ الدخول أكتوبر 2008،ص10.

26- المرجع نفسه، ص 11.

27- المرجع نفسه، ص 32 وما يليها.

28 - المرجع نفسه ص 18.

* - والعبارة هي: "L'essence de cet étant est son existence".

Voir :Martin Heidegger :Etre et Temps,.Op cit,p233

29 - هيدغر: رسالة في النزعة الإنسانية، ص 18.
30 - المرجع نفسه، ص 14.
31 - زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، د/ت ص418.
32 - بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية.دار الثقافة،بيروت 1973،ط3،ص 215. وكذلك في: موسوعة الفلسفة ج،1ص 566، مادة سارتر.
33 -عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، ط1،بيروت 1992،ص50

** -كان طه حسين هو الذي أشار إلى بدوي كي يترجم الكلمة الألمانية دازاين Dasein بالآنية، وهذا بالرغم من صعوبة ترجمتها إلى اللغات الأخرى. انظر بدوي: الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة 1955 حاشية الصفحة 05.
ويكاد اليوم يجمع الكثير من الباحثين والدارسين من العرب وغير العرب انه من العسير أن نجد للكلمة الألمانية Dasein مقابلا دقيقا في أية لغة أخرى، ويفضل الكثيرون الإبقاء على المصطلح بلغته الأصلية دون ترجمة.

34 - بدوي: الزمان الوجودي، ص 04.
35 - الجرجاني: التعريفات، المطبعة الخيرية، مصر ،ط1306،1هـ، ص 17.

*** -كان هنري كوربان (Henri Corbin) (1903-1979) هو من ترجم كلمة "دازاين" بالحقيقة الإنسانية La Réalité humaine، وهي الترجمة نفسها التي أخذ بها سارتر في كتابه الوجود والعدم، إلا أنها لا تعبر تماما عن المعنى باللغة الألمانية.أنظر ريجيس جوليفيه: المرجع السابق، حاشية الصفحة70.

-36Heidegger : Etre et Temps, Op.cit ,P28.: يقول هيدغر في الصفحة ذاتها عن الدازين
"Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autre la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme Dasein"

37- بدوي: الزمان الوجودي، ص 47.
38 - محود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، ط2،القاهرة 1986، ص 71 وما يليها.
39 -بدوي : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي وكالة المطبوعات، الكويت 1982،ص79 وما يليها
40 - المصدر نفسه، ص 80
41- المصدر نفسه، ص 104.
42 - هيدغر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟... مرجع سابق، ص 113.
43 - هيدغر: المرجع نفسه، ص 111 وما يليها.
44 -نقلا عن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي،ص89.
45- بدوي: المصدر نفسه ص 96.
46 - بدوي: المصدر نفسه ص 97.

**** - يرى هيدغر، أنه من الممكن أن يوضع الإنسان في حضرة العدم، لكن بصورة نادرة وفي لحظات معينة بواسطة حالة عاطفية أساسية التي هي القلق. ينظر كتابه: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟من الترجمة العربية، ص 110 وما يليها.

47 - بدوي: الزمان الوجودي، ص 233.
48 - المصدر نفسه،ص188.
49 - المصدر نفسه، ص233 وما يليها.
50 - المصدر نفسه، ص234 وما يليها.
51 - المصدر نفسه، ص234
52- المصدر نفسه، ص190 وما يليها.
53- المصدر نفسه، ص191.

54 - المصدر نفسه، ص188 وما يليها.
55- المصدر نفسه، ص194.
56 - المصدر نفسه، ص193.

-57Heidegger: Etre et Temps, op.cit, P 253

ويقول هيدغر في هذه الصفحة ذاتها:
"La temporalité originaire et authentique se temporalise a partir de l'avenir".

58- بدوي: الزمان الوجودي، ص 259.
59-المصدر نفسه،ص260.

***** -القائلون بفكرة الحاضر السرمدي أو الآن الدائم، ينزعون نحو تحقيق السرمدية وبالتالي نحو التحقق بوحدانية الله، وهنا تبرز نزعة صوفية تحقق لأصحابها تجربة صوفية للسرمدية مع الوجود الحاضر، وكان المتصوفة المسلمون قد عنوا بمثل هذه التجربة وسموها بالآن الدائم، انظر عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي ص 256.

60 -بدوي: الزمان الوجودي،ص 260.
61 - المصدر نفسه، ص 261.
62 - المصدر نفسه، ص 74 وما يليها.
63-المصدر نفسه، ص 99.
64 - المصدر نفسه، ص 92.
65 -المصدر نفسه، ص200.
66- المصدر نفسه، ص 204.
67 - المصدر نفسه، ص204 وما يليها.
68 - بدوي: الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، د/ت، ص 14 وما يليها.

69-Heidegger : Etre et Temps, Op.cit ,P 191.

70- سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي،منشورات دار الآداب،ط1،بيروت 1966، ص 861 وما يليها.
71 -فريدة غيوة: من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل، دراسة تحليلية لمشكلة التغير الوجودي-جان بول سارتر نموذجا- مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة،د/ت، ص 118.
72 -جاك شورون:الموت في الفكر الغربي،ترجمة كامل يوسف حسين، عالم المعرفة،الكويت 1948،ص 262.

-73 Badawi : Le problème de la mort dans la philosophie existentielle, institut Français d'archéologie oriental, le Caire 1964 P07

74 - بدوي: الموت والعبقرية، ،ص31.
75 - بدوي: الزمان الوجودي، ص208 وما يليها
76 - المصدر نفسه،ص 221.
77 - المصدر نفسه،ص 214 وما يليها.
78 - المصدر نفسه،ص 216.
79 - المصدر نفسه، ص25.
80 - المصدر نفسه،ص30.
81- المصدر نفسه ص25.
82 - المصدر نفسه،ص156.
83 - المصدر نفسه والصفحة ذاتها.
84-إمام عبد الفتاح إمام:تطور الجدل بعد هيجل،ضمن الدراسات الهيجلية،مجلد3،مكتبة مدبولي، القاهرة1997، ص400.

-85Voir : Søren Kierkegaard: Crainte et Tremblement, S.K Aubier, édition Montaigne PP 42,43.

86 - بدوي: سيرة حياتي،ج1، ص 179.
87- محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1989، ص 440.

****** - في كتابه "المدخل إلى المذاهب الوجودية" وضع "مونييه "ما أسماه بالشجرة الوجودية، وتضم سقراط والقديس أوغسطين، والرواقيين، بوصفهم أساتذة الوجودية، أما جذورها فتلتقي عند باسكال إذ يرتفع الجذع الذي يرمز إلى كيركوغارد، وفي القمة تنبثق ثلاثة غصون الواحد يمثل نيتشه وهيدغر وسارتر، والثاني يعج بمفكرين دينيين مثل شيستوف وبردايف وغبريال مارسيل، والغصن الثالث قريب من الثاني يمثل يسبرس، وما بين الاثنين تتفرع الحركة الشخصانية، وفي قاعدة الغصون الثلاثة تظهر الظواهرية أو الفينومينولوجية، ينظر إلى غايتان وآخرين: آفاق الفكر المعاصر، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، منشورات عويدات، ط1،بيروت 1965ص 102.