بدوى واكتشاف العناصر الوجودية فى المذاهب الصوفية

* د. حسن حمّاد

قسم الفلسفة ـ آداب الزقازيق

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد: القراءة الوجودية للتراث:

هناك قراءات مختلفة للتراث: هناك قراءة ماركسية، وأخرى بنيوية، وقراءة وجودية. والأخيرة تعنى قراءة وتفسير التراث استنادا إلى مقولات الفلسفة الوجودية الغربية. وقد يعترض بعض النقاد على مثل هذه القراءات بوصفها نوعاً من الفهم المتعسف لهذا التراث، ونقلاً لأفكار من بيئة وظروف غريبة إلى بيئة وظروف مغايرة، بكل ما ينطوى عليه ذلك الأمر من مخاطرة نظراً لتمايز واختلاف البيئتين. وبرغم أن دافع هؤلاء النقاد يكون - فى غالب الأمر - الخوف على التراث من أن يفتقد أصالته وتميزه ونقاءه، إلا أننى أعتقد أن الدافع المستبطن فى وجدانهم الفكرى هو حساسيتهم وكراهيتهم لكل ما هو غربى وحداثى سواء كان وجودياً، أو ماركسياً، أوبنيوياً.. إلخ، ويؤمن كاتب هذه السطور أن التراث ليس ملكية خاصة لأحد، وإنما هو ملك للإنسانية وللتاريخ وبوسع أى كاتب أو مفكر أن يقرأ هذا التراث بعيون وجودية أو ماركسية لا ضير فى هذا. فالنص التراثى نص مفتوح بل إنه يتحمل عدة أوجه ويمتلك عدة أبعاد، ويستطيع أن يتفاعل بآليات مختلفة مع ظروف الواقع المتغير. وهذا ما يخلق حياة وتواصلا داخل النص، وإلا تحول النص إلى «تابو» أو جسد ميت، أو كما أسميناه فى مقال سابق «التراث الجثة»[1]، ثم إننا لا ننسى أمراً آخر، وهو أن فكرة النقاء الثقافى أو الحضارى فكرة وهمية لا تقل عن زيف فكرة نقاء الجنس أو العنصر، فهناك تلاقح متبادل بين مختلف الحضارات يجعل هذا الادعاء يسقط فى العنصرية والنزعة الشوفينية الضيقة.

من هنا نرى أن النص التراثى نص مفتوح تماما ويحتمل التأويل، ولكل مفكر مطلق الحرية فى أن يقرأه بأى منهج يشاء طالما أنه يستطيع أن يكتشف فيه العناصر والأبعاد التى تؤكد رؤيته الخاصة. وفى هذه المقالة سأحاول أن أتتبع محاولة د. عبد الرحمن بدوى فى الكشف عن ينابيع أو جذور الوجودية داخل التراث الصوفى، وأظن أن هذه المحاولة تكشف عن قدرة إبداعية عالية وجرأة فكرية هائلة لا يمتلكها سوى مفكر كبير فى قيمة وقدر د. بدوى.

ولسنا بحاجة إلى التأكيد على أن د. بدوى من أكثر المفكرين الذين منحوا الوجودية اهتماما خاصاً، يتجلى هذا فى ترجماته ومؤلفاته ومبتكراته، والوجودية ليست كما يحلو للبعض أن يختزلها بوصفها «تقليعة فكرية» ظهرت بعد الحرب الثانية، وإنما هى فلسفة

تبحث بشكل أساسى أزمة الوجود البشرى من خلال التركيز على بعض القضايا مثل الموت، والوجود الإنسانى، والعدم، والحرية، والقلق، والاغتراب، والعذاب الإنسانى، والمشاعر، والسأم... إلخ، وهى كلها قضايا كانت ولازالت تطارد الإنسان منذ بداية الخليقة وحتى عصرنا الراهن، من هنا فإن الوجودية ليست هى فقط ابنة هذا العصر، وإنما هى ابنة الإنسان، ومن ثم فالوجودية لن تموت برغم كل دعاوى هواة دفن المذاهب والفلسفات.

التصوف والوجودية: أوجه التلاقى والاتصال:

يرى د. بدوى أن التصوف والوجودية يلتقيان من خلال ثلاثة وجوه:

المبدأ، والمنهج، والغاية، ولنتناول ذلك بشىء من التفصيل...

١ ـ التأكيد على الوجود الذاتى (الإنسانى).

نقطة بداية كل من الوجودية والتصوف هو الذاتية، فالنزعة الصوفية «ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسى الفردى، بل هى فى جوهرها تحليل للوجود الذاتى بوصفه الوجود الحقيقى، كما تقول النزعة الوجودية تماماً»(٢).

إن الصوفية تقوم على مذهب الذاتية، أى أنها لا تعترف بوجود حقيقى إلا للذات، الذات المفردة، ولهذا ليس للوجود الخارجى عندها إلا مرتبة ثانوية، ومن ثم كانت مراتب السالكين فى طريق الصوفية تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود، وهذا الترافق يعنى إحلال الوجود الذاتى شيئاً فشيئاً محل الوجود الفيزيائى أو الخارجى، وهذا ما يقصده الصوفية بمصطلح «التجريد» وهو على حد تعبير ابن عربى: «إماطة السِّوى والكون عن القلب والسر» (٣)

والمعنى الذى يقصده ابن عربى هنا هو التحرر من الوجود غير الذاتى: كالآخرين والأشياء، والعالم، حتى يتلاشى كل شىء ولا يبقى غير الذات وحدها بمسئوليتها الكاملة.

وقد ارتبطت هذه النزعة الذاتية بنوع من العزوف عن الحياة الاجتماعية، فقد ذكر «الشهرزورى» أن الشيخ «السهروردى» كان يبدى احتقاراً لكل مظاهر السلطان والمتع الدنيوية، وكان فى بعض الأحيان يرتدى ثوباً واسعاً طويلا وعمامة زاهية الألوان، وأحيانا يبدو فى ثيات مهلهلة، وكثيرا ما كان يرتدى خرقة الصوفية، وهذا النوع من عدم الاكتراث بالحياة الاجتماعية كان ينبع لديه من استقلال ذاتى مطلق(٤).

ويعثر د. بدوى على أنقى تأكيد لدعواه من خلال فكرة «الإنسان الكامل» التى تعتبر من أهم مقولات الصوفية. وفكرة الإنسان الكامل ورد ذكرها فى مؤلفات ابن عربى من خلال مقولة «الإنسان الأسمى»، ثم ظهرت فى كتاب لمؤلف متأخر بمقدار ٢٠٠ سنة تقريبا، هو كتاب «الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل» لعبد الكريم الجيلى (المتوفى عام ١٤١٠م)، والكتاب الأخير لا يفعل شيئا سوى أنه يقدم عرضاً أوجز وأعم لفكرة ابن عربى عن الإنسان الكامل(٥).

والإنسان الكامل كما يعرفه «الجرجانى»: «هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، الكلية و الجزئية». ومعنى هذا أن الوجود الإنسانى هو الوجود الحقيقى الوحيد. والقول بوحدة الوجود يقتضى رد الوجود إلى الله، ورد الله إلى الإنسان الكامل، وبالتالى ينتهى إلى رد الوجود كله إلى الإنسان وتلك أعلى درجات الذاتية.(٦)

ويماثل د، بدوى بين فكرة «الإنسان الكامل» فى التصوف وفكرة «الأوحد» لدى كيركيجور، فالصفات التى يخلعها كيركيجورعلى «الأوحد» تناظر الصوفى الكامل لدى المتصوفة، فالأوحد يحيا فى ذاته وحدة هائلة، فهو صامت كالقبر، هادئ كالموت. الوحدة وطنه الحقيقى، والصمت هو مصدر نشوته المستمرة، إذ من خلال هذا الصمت تنمو الحياة الداخلية حتى تبلغ مرتبة البكارة، والطهارة الأولى، والمعنى الأعمق للأوحد هو شعوره بأنه فريسة أو ضحية، وبالتالى فعليه أن يحقق الاستشهاد وأن يشعر دائما بالمثول أمام الله. أو كما يقول كيركيجور: « أمام الله لن تكون إلا أمام نفسك.. وحيداً مع ذاتك أمام الله»(٧).

وكل هذه الصفات التى يخلعها كيركيجور على الأوحد تنطبق على الأوصاف التى يقول بها المتصوفة، فقد مجدوا الصمت بنبرات حادة لا تقل عن تلك التى نجدها لدى الفيلسوف الغربى، كما أنهم تغنوا بالخلوة ،جعلوها شرطاً للحياة الصوفية، وذهبوا إلى أن الصوفى فريسة، فريسة الحق، وهذا ما عبر عنه الحلاج بكلمات مخضبة بلون الألم والعذاب: «على دين الصليب يكون موتى»(٨). وفى قوله أيضا: «أعلم أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى.. اقتلونى تؤجروا وأسترح.. ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى».

ولا يكتفى د. بدوى بإظهار عملية التماثل والتشابه بين فكرتى الكامل والأوحد، ولكنه يواصل محاولته، فيبحث عن أوجه التلاقى أيضا بين بعض المفاهيم التى تتكرر فى المذهب الوجودى مثل : سبق الوجود للماهية، والقلق، والعدم. والأحوال عندّ الصوفية، وأعتقد أننا

لسنا بحاجة إلى الوقوف حيال هذه المفاهيم، ونحيل القارئ إلى كتاب د. بدوى للإلمام بالتفاصيل.

٢. المنهج:

يرى د. بدوى أن العصب الرئيسى للفلسفة الوجودية أنها فلسفة تحيا الوجود، وليست - كالفلسفات الأخرى - مجرد تفكير فى الوجود، والفلسفة بالمعنى الأول يحياها صاحبها فى تجاربه الحية وفى مواقفه الحياتية. أما الفلسفة بالمعنى الثانى، فهى تأمل مجرد للحياة من خارجها، ودراسة للوجود من حيث هو موضوع. من هنا بوسعنا أن نعثر على البذور الأولى لهذه الفلسفة التى تحيا الوجود بوصفه تجربة لدى بعض المفكرين والفلاسفة منذ أقدم العصور. ونذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر - سقراط فى العصر اليونانى، والحلاج و السهروردى والتوحيدى فى العصور الوسطى. وبسكال وكيركيجور فى العصر الحديث.(٩)

وقد توقف د، بدوى عند أبى حيان التوحيدى فى تحقيقه لكتاب «الإشارات الإلهية» بوصفه منتمياً لهذا التيار المتسع الذى لا يمارس التفلسف بوصفه فعلا عقليا مجرداً، وإنما بوصفه تجربة حية معاشة، وأسلوب الكتاب كما يصفه د. بدوى : «... بالغ أعلى درجة نضوج نلمسها لدى التوحيدى، وإنه يعبر فيه عن شخصيته وتجاربه الحية وأحواله النفسية على نحو يبرز فيه الجانب الشخصى.. وهذا الاستقلال الروحى دليل قوى على النضوج وغنى التجارب فى حياة يستمر منحى التطور فيها على نحو مطرد» .(١٠)

ويمكن لنا أن نضيف إلى ملاحظات د. بدوى أن كتاب «الإشارات» يلتقى فى عدة أوجه مع كتاب كيركيجور: «الخوف والقشعريرة»، وأيضاً مع كتاب بول تيليش «زعزعة الأساسات»، فكل منهما يحمل تلك الروح المستسلمة الخاشعة الخاضعة، وكل منهما يعبر عن مرارة اليأس من الناس والدنيا، وكل منهما أيضا صادر عن إحساس عميق بالاغتراب ورغبة عارمة فى الانعتاق والخلاص، لكن دون تجاوز لجدران الذات.(١١)

ويتخذ د. بدوى من كيركيجور - بشكل خاص - دليلا على التشابه مع متصوفة الإسلام، فيشير إلى أن المنهج الذى بدأ منه كيركيجور تحليلاته الوجودية هو الاعتماد على القصص الدينى فى تفسير الوجودية وهذا بعينه ما فعله صوفية الألم، وبخاصة الحلاج والسهروردى وابن عربى. فالحلاج قد تمثل حياة المسيح فراح يحياها وجودياً ويعبر عنها

فى صورة إجمالية يمكن أن تصلح أساساً لتحليلات وجودية، ويمتاز الحلاج عن بقية الصوفية المسلمين - فيما عدا السهروردى إلى حد ما، وابن سبعين إلى حد كبير - بأنه استطاع أن يحيا فلسفته تماماً كما فعل كيركيجور، فلقد أراد الحلاج أن يجعل فلسفته وجوداً، أى أن يحيا أراءه، ويكون فى تجاربه الحية تصويراً لمذهبه فى الوجود. من هنا يصعب علينا فصل حياة الحلاج عن فكره، فقد حى ما قال وقال ما حى.(١٢).

وما يقال عن الحلاج يقال - إلى حد ما - عن السهروردى أيضا، فهو مشارك فى الفلسفة الوجودية، كما يشير إلى ذلك « هنرى كروبان» فى دراسة بعنوان: «السهروردى الحلبى، مؤسس المذهب الإشراقى»(١٣).

أما عن ابن سبعين فهو شخصية غريبة وشائقة بأقوالها وأفعالها، وخاصة فعلها النهائى الحاسم الذى قضت به على حياتها، فمسلكه يمثل قراراً وجودياً من الطراز الأول، ونعنى بذلك انتحاره بقطع أحد شرايينه، وهو عمل إرادى واع يصعب أن نجد له مثيلا فى تاريخ الفكر العربى(١٤)، ولعل الموقف الوجودى فى واقعة انتحار ابن سبعين يذكرنا بمفكر وجودى آخر هو التوحيدى الذى اختتم حياته بموقف عبثى وعدمى تماما هو إحراق كتبه فى آخر عمره، ويبدو أنه أحرقها «لقلة جدواها» كما يقول ياقوت فى «معجم الأدباء»(١٥).

٣ - الغاية:

الحق أن د. بدوى لم يشر بشكل مباشر إلى الغاية المشتركة لدى كل من الوجودية والصوفية، ويبدو أن الكلام عن الغاية متضمن فى المبدأ الذى ينطلق منه كلا التيارين، وهو تأكيد الذاتى فى مقابل الموضوعى، ويوسعنا أن نبلور هذا الهدف فى عبارة موجزة هى: إنقاذ الفردية الإنسانية»، إن كلا من الوجودية والصوفية يقومان على هذا المبدأ: إنقاذ الفرد. وإن كانت الوجودية الملحدة لها موقف مغاير تماما للسياق الذى يعالج فيه د. بدوى الموضوع، أعنى أنهم يقولون بأن خلاص الإنسان يكون بمقاومة الخضوع لأى حقيقة متعالية، بل إنهم يقيمون صراعاً بين الله والإنسان، إما الإنسان أو الله. غياب الإنسان معناه حضور الإله، وغياب الإله معناه حضور الإنسان (١٦).

وقد أشار د. بدوى - وإن كان بصورة عَارضة - إلى وجود تيار فكرى وإلحادى سابق للتيار الوجودى الملحد فى الغرب، وهو جماعة الشعراء المعروفة باسم «عصابة المُجَّان» على حد تعبير ما جنها الأكبر «أبو نواس». فنزعة العبث والشك السارية فى فكرهم يُقصد منها

كما يقول بدوى: «... السمو بكل ما هو إنسانى أرضى حسى يشعر بمعنى الأرض، وإلى الحط من كل ما فوق أرضى، بوصفه وهماً زائفاً ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقى، الإنسان الحى المكون من لحم ودم. ولم يكن عبثا أن أكد (بشار) لصاحبته (عبدة) أنه «من لحم ودم» أى أنه كائن حى عينى يريد أن يعب من كأس الحياة ويلتصق بالأرض، أمه الحنون الحقيقية، وليس خيالا كاذبا أو هيكلا نورانيا مزعوماً ينزع إلى الموت ويشيح بوجهه عن الحياة كما يدعى المتدينون.» (١٧).

ألا تذكرنا إشارات د. بدوى تلك بما قاله الفيلسوف الوجودى «وانامونو» فى تعريفه للفيلسوف الوجودى عندما ذهب إلى «.. أن كل فيلسوف هو إنسان من لحم وعظام، وهو يخاطب أناساً من لحم وعظام مثله. ولو ترك ليفعل ما يريد لتفلسف لا بعقله فقط وإنما بإرادته ومشاعره، وبلحمه وعظامه، بكل روحه، وبكل جسده، فالإنسان هو الذى يتفلسف» (١٨).

عموما فإن د. بدوى فى تأكيده على دور التصوف - أو إن جاز التعبير (التصوف الوجودى) - فى إنقاذ فردية وإنسانية الإنسان يعتمد بصورة أساسية على فكرة «الإنسان الكامل»، فهذه الفكرة - فى رأيه - تجعل من الإنسان مركز الكون، ومن أهم الفلاسفة الذين قالوا بهذه الفكرة محيى الدين بن عربى، خاصة فى كتابيه «عقلة المستوفز»، «فصوص الحكم». ففى الكتاب الأول. وضع بابا خاصاً عنوانه: «باب الكمال الإنسانى» وقال فيه: «إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم. فلذلك خرج على الصورة. وخلق الله الإنسان مختصراً شريفا، جمع فيه معانى العالم الكبير وجعله نسخة لما فى العالم الكبير، وجعله نسخة لما فى العالم الكبير. ولما فى الحضرة الإلهية من الأسماء..» (١٩). وينتهى د. بدوى من تحليل هذه النصوص وغيرها إلى «.. أن الإنسان لم يمجد بل ويؤله بقدر ما ظهر فى الفكر العربى وبخاصة عند ابن عربى ومن تبعه» (٢٠).

أيا كان الأمر فإن الأمر المؤكد هو أن تمجيد الفرد لدى الصوفية يعتمد - بشكل أساسى - على التوحد بقيمة مطلقة هى الله، ويبدو أن هذا الأمر جعل د. بدوى مضطراً إلى أن يتكىء بصورة أساسية على نصوص كيركيجور، ولجأ إلى غيره من فلاسفة الوجودية إلا فيما ندر.

تعقيب:

وبعد هذا العرض الموجز لقراءة د. بدوى الوجودية للتصوف، يبقى السؤال: ما الفائدة التى يمكن أن نجنيها من وراء اكتشاف العناصر الوجودية فى فكر المتصوفة، وإلى أى حد كانت تلك المجادلة صائبة؟

الحق أن هدف د. بدوى من وراء إظهار العنصر الوجودى فى التصوف الإسلامى هو الكشف عن النزعة الإنسانية الكامنة وراء هذا الفكر، والتأكيد على تمجيد المتصوفة للإنسان بوصفه الهدف والغاية، ولا شك أن مثل هذا الفهم يمكن أن يقرب التصوف من الواقع الإنسانى المعيش ويخلق حواراً من التواصل والتقارب بين هذه التجربة الوجدانية الخاصة والتجربة الإنسانية بشكل عام ويبدو أن د. بدوى قد استشعر فينا هذه الحيرة، فقدم لنا إجابة مؤداها أن هذه الدراسة لها هدفان: **الأول**: «أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها ونضفى عليها نوراً وهاجاً من التفسير الوجودى الحديث، حيث تتبدى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية» **الثانى** : «أن يكون فى هذه الدراسة.. نوع من الاستفادة والاستلهام، واتخاذ نقطة البدء في مذهبنا الوجودى العربى الذى نودأن نجعل منه فلسفتنا الجديدة فى الحياة والوجود، ونحن إنما نريد بهذا أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوروبيون من كيركيجور ومن إليه ممن يعرفون بآباء الوجودية الأوروبية. وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودى أصولا من تاريخنا الروحى».

أما الشق الثانى من السؤال: وأعنى به إلى أى حد كانت هذه المحاولة صائبة؟ فالحق أن محاولة إيجاد صلات قربى وتشابه بين فكرين ينتميان إلى زمنين وبيئتين مغايرتين لينطوى على قدر هائل من المخاطرة والجهد والإبداع، وكأى مخاطرة لابد وأن تحمل فى داخلها إمكانات إيجابية وأخرى سلبية. وأظن أن د. بدوى كان موفقاً إلى حد كبير فى تلمس أوجه الشبه والتلاقى بين فكر كيركجور بوصفه الوجودى المؤمن، والنزعة الصوفية لدى الحلاج والبسطامى والسهروردى. مثلما كان موفقا أيضا فى العثور على أوجه التماثل والمشابهة بين شخصية التوحيدى وكافكا. إلا أنه لم يكن موفقا إلى حد ما فى تلك الاقتباسات التى كان يلجأ فيها أحيانا إلى بعض الفلاسفة غير المتدينين، مثل هيدجر مثلا، لأن طبيعة الفكر الهيدجرى تباعد بينه وبين النزعة الصوفية لدى متصوفة الإسلام.

ومع ذلك فإن هذا النقد أو هذه الملاحظة لا تقلل من شأن تلك المحاولة الإبداعية التى

قام بها هذا المفكر الكبير، ونحن اليوم فى أمس الحاجة إلى مثل تلك التحليلات والرؤى الحديثة التى تعلى من شأن كل ما هو مهمل ومستبعد ومهمش فى تراثنا العربى الإسلامى، وأعتقد أن هذا هو الطريق الوحيد للتحرر من هذا الموات الذى يرين على عقولنا ومن التبلد والسكون الذى اعتدناه من تقديس سلطة الماضى، والركون إلى الحلول الجاهزة، والاعتماد فى مساجلاتنا الفكرية على إرهاب الخصوم بالنصوص، والسقوط فى وهم كبير اسمه امتلاكنا للحقيقة!!

obeikandl.com

الهوامش:

١ ـ أنظر مقالنا: سؤال الهوية، مجلة «سطور» العدد الأول ديسمبر ١٩٩٦ ص ٢٨.

٢ ـ د. عبد الرحمن بدوى: الإنسان والوجودية فى الفكر العربى، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٢، ص ٧٤.

٣ ـ مقتبس من المرجع السابق ، ص ٧٤.

٤ ـ د. عبدالرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، دار سينا، الطبعة الثالثة ١٩٩٥، ص ص ١٥٦ ١٥٧.

٥ ـ د. بدوى: الإنسان الكامل فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٦، ص ص ٦٧، ٦٨.

٦ ـ د. بدوى: الإنسان والوجودية فى الفكر العربى، ص ٧٥.

٧ ـ المرجع السابق: ص ٦٧.

٨ ـ المرجع السابق نفس الصفحة.

٩ ـ المرجع السابق: ص ص ٧٦ ـ ٧٧.

١٠ـ د. بدوى دراسات فى الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٣، ص ١٥.

١١ـ د، بدوى: مقدمة كتاب «الإشارات الإلهية» لأبى حيان التوحيدى. وكالة المطبوعات ، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ٣٤.

١٢ ـ انظر مقالنا: الاغتراب عند أبى حيان التوحيدى، دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودى، مجلة (فصول)، المجلد الرابع عشر، العدد الثالث، خريف ١٩٩٥، ص ٦٩.

١٣ ـ د. بدوى، الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

١٤ ـ قام د. بدوى بترجمة هذه الدراسة فى كتابه «شخصيات قلقة فى الإسلام» ص ١٤٧ وما بعدها.

١٥ ـ د. بدوى؛ الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، ص ١٠٤

١٦ ـ د. بدوى ؛ الإشارات الإلهية ص ص ٢٢ ـ ٢٣.

١٧ ـ انظر كتابنا: (الإنسان وحيدا، دراسة فى مفهوم الاغتراب فى الفكر الوجودى المعاصر)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة مكتبة الشباب العدد ٣٩، ص ٧٢ وما بعدها.

١٨ ـ د. بدوى، من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، دارسينا، الطبعة الثانية ١٩٩٣، ص ١١

١٩ ـ Quoted: John Macqusrie : Existentiolism. Penguin Book. N. Y. 1973. P2.

٢٠ ـ د. بدوى: الإنسان والوجودية فى الفكر العربى. ص ص ٤٣ ـ ٤٤.

٢١ ـ المرجع السابق: ص ٤٩.