

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم -  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية  
قسم العلوم الاجتماعية



مشروع: الفكر العربي المعاصر

شعبة الفلسفة

رسالة تخرج لتبليغ شهادة الماجستير في الفلسفة  
الموسومة بـ:

التأصيل الوجودي للتراث الإسلامي  
عبد الرحمن بدوي - أنموذجا -

إشراف:

\* أ/د قواسمي مراد

من إعداد الطالبة:

\* بصديق زهرة

رئيس	أ/د. بن جدية محمد	لجنة المناقشة
مشرفا ومقرا	أ/د قواسمي مراد	
عضوا مناقشا	د./ عمارة الناصر	
عضوا مناقشا	د./ قسول ثابت	

سنة التخرج : 2015 / 2016.



صدق الله العظيم.

## كلمة شكر

يقول الله تعالى في محكم تنزيله: (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ) سورة إبراهيم الآية 07، فأشكر الله على توفيقه في بناء هذا العمل.

أسمى شكر أتقدم به للأساتذة الأجلاء أولي الأبواب الذين نوروا العقول وهذبوا السنة الصديق التي بها نقول و كأنها سيوف الحق التي بها نحول علمونا كيف ننهل من الأصول السامية لتنوير الفروع النامية في كل عصر وأخص بالذكر لإ الحصر الأساتذة الموقرين بجامعة عبد الحميد بن باديس.

وشكري خالص إلى المشرف الدكتور: قواسمي مراد، الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته القيمة.

كما أتقدم بالشكل الجزيل إلى: \*الدكتور صائب الحميد. \*الدكتور حمزة الأسدي\* الشيخ فضيل الجزائري.

بوربك فيكم و أتضرع لله متوسلاً أن يجعلكم في عليين.

الطالبة الممتنة لكم : بصديق زهرة

## إهداء

\*إلى الذين لديهم شغف بكشف الإشكالات.

\*إلى كل من يؤمن بالنقد في الفلسفة.

\*إلى الفلسفة: " أيتها الفلسفة، أنت المدبرة لحياتنا، أنت صديق  
الفضيلة، وحدود الرذيلة، ماذا تكون؟ وماذا تكون حياتنا لولاك".

\*أهدي هذا العمل إلى كل ذات عريضة تفكر في تغيير وضعها  
للوصول إلى مجتمع متقدم يسعد هذا المجتمع وينشر فيه ثقافة  
التآنس والمحبة.

# مقدمة

من خلال الإطلاع على حيثيات وإشكاليات الفكر العربي المعاصر يبدو بأن هناك نقاط تمفصل أساسية بين التراث الإسلامي والفكر الغربي، وهذه المسلمة يمكن أن تتضح لنا إذا ما نحن قاربنا التدايعات التي آلت إليها عند الكثير من المفكرين أمثال زكي نجيب محمود، وطه عبد الرحمن و محمد أركون، وعبد الرحمان بدوي....، إذ كل هؤلاء لم يجدوا أبداً من محاولة استحضار الأثر الغربي في بنية التراث العربي والإسلامي، حيث تداعت المشاريع الفكرية التي حمل لواءها جل المفكرين العرب المعاصرين إلى نوع من الردّة للتراث بعد أن استفذوا كل إمكاناتهم في فهم وقراءة حضارة الغرب.

فالخطاب العربي المعاصر يعبر عن مشروع ثقافة عربية معاصرة فكرياً ونقداً وفلسفة وإبداعاً، مشابهة لخطاب النهضة الذي يتحرك داخل أفضية متعدّدة ومختلفة تهدف إلى استعادة التراث وإحيائه أو بعثه وتمثله أو تتبناه على نحو نقدي، وبخطاب حدائث غربيين، حاول تمثلهما وتعريبهما أو تقليدهما، وربما تبيئتهما في بعض تجاربه. وقد استعان كل اتجاه من اتجاهاته بجزء من التراث الذي هو تراثات، كما استعان كل اتجاه بجزء من حدائث الغرب التي هي حدائث أيضاً. وكان كل استهواء يتم بهذا الاتجاه أو ذاك بجزء من التراث، أو بجزء من الحدائث وما بعد الحدائث فيما بعد.

إن المشكل هنا يطرح نفسه في كون أن النزعة الذي اعتنقها هؤلاء المفكرون تأثراً بالفكر الغربي جعلهم يعودون إلى التراث محاولين تأصيل فكرة المذهب أو النزعة الفلسفية التي فرضتها عليهم قراءاتهم للفكر الغربي، ونجد المفكر عبد الرحمن بدوي من بين أكبر هؤلاء المفكرين الذين حاولوا العودة للتراث عودة تكنسي حلة غربية محاولاً بناء مشروع فكري جديد ينهل من الغرب ويصب في قوالب التراث، ويتميز هذا المشروع عن غيره من المشاريع الأخرى في كونه لم يتوقف عند حدود التأثير بالمنهج أو المذهب الواحد، وإنما حاول أن يجمع الكثير من التصورات التي ربما لا تجمع بينها حدود وسطى، إذ نجده متأثراً بهيجل وشليجل، شلنج، وفخته باعتبارهم مثاليين من جهة، وبنيتشه وهيدجر وسارتر من جهة أخرى

وهذا ما يكشف عن طبيعة التكون الفكري الذي تمخض عنه مشروع عبد الرحمان بدوي، فهو وإن كان يعلن صراحة في الكثير من مؤلفاته معتبراً أن القفزة التي أوحى بفكرة المشروع عنده أتمته استلهاماً من فكر نيتشه وهيدجر، إلا أن هذا الإلهام لم يتبلور ولم يتحقق كمشروع فكري إلا من خلال موضوع خصب يشتغل عليه فكان أن وجد بدوي أنه من الأحقبة أن نساءل التراث العربي والإسلامي مساءلة جديدة وفق ما تمخض عنه الفكر الغربي المعاصر.

فكان أن تحددت معالم ما يسمى بالوجودية في الفكر العربي المعاصر حاملاً لواءها عبد الرحمن بدوي، لا كقارئ للوجودية الغربية فقط بل كمنقّب وباحث عنها حتى في تراثنا الإسلامي ليأصل الفكرة عربياً وإسلامياً ويعطي لها طابع الجدة من خلال استلهامه لأفكار نيتشه، هيدجر، كارل ياسبرز، ألبير كامو، سارتر.

ولكن المفارقة الكبرى التي تطرح نفسها وبإلحاح كبير هي كالتالي: خصوصية الوجودية في صيغتها الغربية كما أعلن عنها سورين كيركجارد وأراد أن يقرأها عبد الرحمان بدوي في أفكار نيتشه، هيدجر، كارل ياسبرز، وسارتر، ومن جهة أخرى في كيفية إنزال هذا الفكر والخطاب إلى مستوى التراث العربي والإسلامي بحثاً عن توليفة معاصرة وبإلها من مفارقة تفتح باب المساءلة على مصرعيها.

إن الافتراض الأساس الذي يتوجه إليه هذا المشروع هو: أن فكر عبد الرحمن بدوي يحتاج على إعادة قراءة ومساءلة جديدة والتي نريد أن نكشف عنها من خلال تحديد مواطن الضعف والقوة في فكره الفلسفي وهي بالضبط في كون أن مشروع الفلسفة الوجودية عند عبد الرحمن بدوي ليس فلسفة وجودية وإنما هو مزيج من عدة فلسفات لا يمكن القول عنها بأنها وجودية أصيلة وإن تشابهت لأن الفلسفة الوجودية في طابعها الأكاديمي الغربي هي فلسفة كيركجارد وسارتر، أما فلسفة نيتشه هي فلسفة الحياة الألمانية الخاصة، وفلسفة هيدجر هي الانطولوجيا وليست الوجودية، ومن يقرأ كتاب دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن

بدوي يقف متسائلاً ومتعجباً في كيفية إدراج عبد الرحمن بدوي لفلسفة هيدجر ضمن التيار الوجودي، على الرغم من أن هيدجر يوضح في رسالة صريحة أنه يميز أنطولوجيته عن وجودية سارتر، كما أن قراءة عبد الرحمن بدوي لوجودية جون بول سارتر كانت في ضوء قراءته لهيدجر وبالتالي كيف ميز هيدجر عن سارتر، هذا التمييز لم يكن من حيث المذهب (الوجودية/ الأنطولوجية) وإنما من حيث المصطلح والمفهوم لا غير.

إن جرأة عبد الرحمن بدوي في ترجمة كتاب جون بول سارتر الأساس " الوجود والعدم" كانت منطلقاً أساسياً في تحديد معالم فهمه لتيار الفلسفة الوجودية، ولكن يبدو أن قراءة بدوي لهيدجر ونييتشه كانت سابقة عن قراءته لسارتر، فهو في سن الثامن عشر كتب كتابه الأول بعنوان " نييتشه" وكذلك وضح مشكلة الزمان في فكر مارتن هيدجر من العديد من الكتابات والمقالات التي نشرها في بداية حياته، وهذا ما يدفع إلى التساؤل عن سبب عدم ترجمة بدوي لمؤلفات نييتشه وهيدجر، وبالضبط مؤلف "الوجود والزمان" الذي لا يقل أهمية أبداً عن كتاب " الوجود والعدم" لسارتر، ثم كيف أن بدوي يعتبر نييتشه وهيدجر مصدر إلهامه الفلسفي مع العلم أن سارتر أخذ نصيباً أوفر من حيث الاهتمام والكتابة.

كل هذه المقدمات تجعلنا نفترض بأن المشروع الوجودي في فكر بدوي يمتد ليشمل أكثر من فلسفة واحدة (أي يتعدى الفلسفة الوجودية) وهذا ما يخول لنا الكلام عن وجود بعض الانزلاقات والمطبات المنهجية التي وقع فيها عبد الرحمن بدوي إما قصداً و إما عن غير قصد، وتتأكد صحة هذا الافتراض بشكل أكثر وضوحاً عند قراءة مؤلف الزمان الوجودي الذي يكشف عن المشروع الوجودي عند بدوي انطلاقاً من مقارنته لمشكلة الزمان مقارنة تاريخية جديدة توصل لمفهوم الزمان فلسفياً من خلال استلهاً خزان التراث الإسلامي في هذا الموضوع، الذي حدده بدوي في فهم إشكالية الزمان من خلال إحداث وثبة توليف بين فهم الوجوديين له وبين ما توصل إليه التراث الإسلامي من نتائج حوله.

من هنا فإن هذا الافتراض يسير في اتجاهين متوازيين : أولاً بيان النتائج التي وصل إليها عبد الرحمن بدوي من خلال قراءته للفلسفة الوجودية، ثانياً: بيان انعكاسات هذه النتائج في مقارنة التراث العربي الإسلامي، والتي تكشف لنا في الأخير بأن مشروع الفلسفة الوجودية عند عبد الرحمن بدوي فلسفة وجودية أصيلة هذا من جهة، ومن جهة أخرى بيان مدى عبقرية عبد الرحمن في تحقيق التراث الإسلامي.

وهذا ما يجعلنا نسلم بأن تحليلات عبد الرحمن بدوي في مشروع الفلسفة الوجودية يحتمل الأخذ والرد بينما تحقيقه وفهمه و تفسيره للتراث الإسلامي كان صائباً وموضوعياً في الكثير من الأحيان، وهذا ما يكشف عن مواطن الضعف والقوة في فكره الفلسفي.

ومن أهم الأهداف التي تسعى إليها دراستنا:

- الكشف عن ملامح النزعة الإنسانية في فكر بدوي والتي تركت أثرها في اتجاهات الفكر العالمي وكان يهدف بدوي إلى إيجاد نزعة إنسانية داخل حضارات عربية تضاوت تلك النزعة التي ظهرت خلال القرن الثالث إلى السادس هجري، ومن هنا يأتي دوره الريادي في محاولة خلق حضارة جديدة قوية .

- هذه الدراسة تهدف إلى الفهم الحقيقي لسر التطور الوجودي والذي لا يمكن معرفة كنهه إلا من خلال تسليط الضوء على بعض الأعلام الضاربة في التاريخ.

- تبيان أن الوجودية عند بدوي، لم تكن لديه هي الغاية والمنتهى، فهو أكثر و أوسع من ذلك، بل كان محاولاً تأصيل هذه الفلسفة تاريخياً وبالخصوص في التراث الإسلامي.

- أن البحث في الفلسفة الوجودية وعلاقتها بالوجود وأزماته، يساعدنا في فهم عقلية الإنسان وفي الأهداف والنوايا الحقيقية له.

## إشكالية البحث:

يمكن صياغة إشكالية الموضوع على النحو التالي:

هل القراءة التي يقدها بدوي والمستوحاة من الفكر العربي الإسلامي كافية لتولد لنا نزعة إنسانية وجودية عربية؟

كإشكالية محورية في البحث، تضاف إليها بعض المشكلات الجزئية :

كيف استطاع عبد الرحمن بدوي أن يعبر عن التراث الفلسفي الوجودي في أعماله؟ (فلسفة كل من كيرجارد، سارتر، مرورا بهيدجر ونيتشه ...، وهل يمكن فعلاً أن تجد هذه التوجهات على اختلافها خطأ ناظماً في الفكر الوجودي عند عبد الرحمن بدوي؟ وبالتالي ما مدى إمكانية القول بأصالة فكره ومكانته في التراث العربي والإسلامي؟

كيف كانت قراءة عبد الرحمن بدوي للتراث العربي والإسلامي قراءة وجودية أصيلة كما أوحى به الفلسفة الوجودية حين كان مشروع فلسفته الوجودية يأخذ مشروعيته من خارج الفلسفة الوجودية ذاتها وبالضبط من نيتشه وهيدجر؟ هل كان اختيار بدوي للوجودية تبعية للغرب أم أنه عثر في الوجودية ما يشده إلى أصول عربية؟.

ما الجديد الذي أضافه بدوي؟ وأين تكمن جوانب الإبداع والأصالة في فلسفته؟ هل كان

مجرد شارح وناقل، أم ماصلاً للفكر الوجودي في التراث الإسلامي؟

هل اهتمامه بالدين في آخر حياته هو تراجع عن الوجودية وفراراً إلى الإسلام؟ وهل خرج

عن المستشرقين غي رأيهم عن أصالة الفلسفة الإسلامية؟

سنحاول في بحثنا هذا الإجابة عن هذه التساؤلات المطروحة معتمدين في ذلك على المصادر الأساسية لعبد الرحمن بدوي وأفكاره المبتوثة في مؤلفاته المكتوبة باللغتين العربية والأجنبية والمقسمة إلى عدت جبهات فكرية، مستأنسين ببعض الدراسات القبلية الشحيحة والنادرة التي أعدت حول أعماله وفكره، حيث أننا لم نجد أية دراسة حول عبد الرحمن بدوي بهذا العنوان:

(التأصيل الوجودي للتراث الإسلامي): نذكر منها:

\*الدراسات التي جاءت على شكل مقالات والتي جمعت في كتاب واحد عنوانه:دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي -نجم في سماء الفلسفة-".

\*أما عن الكتب التي تناولت فلسفته قليلة جدا مثلت في كتابين: الأول للدكتور أحمد عبد الحليم عطية بعنوان:"الصوت والصدى"، والثاني لمؤلفه عبد الوائل غالي بعنوان:"دفاع عبد الرحمن بدوي عن الزمان".\*ومن الرسائل الجامعية، وجدنا رسالة دكتوراه بعنوان: " عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي ومنهجه في دراسة المذاهب -عرض ونقد-" من إعداد الطالب: عبد القادر بن محمد بن يحيى الغامدي، تحت إشراف: محمود محمد مزروعة، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، 1426 - 1427. الرسالة تتحدث عن سيرة الفيلسوف عبد الرحمن بدوي، ثم عن مذهب الفلسفي وآراؤه الفلسفية، ثم منهجه في دراسة المذاهب، والمراد منها:المذاهب الكلامية : المعتزلة والأشعرية، ثم فرق الباطنية التي درسها، ثم الصوفية والتصوف، كل ذلك عرض ونقد في ضوء النقل والعقل، على منهج أهل الحديث. لكن هذه الرسالة تتناول فكر عبد الرحمن بدوي من وجهة فقهية إسلامية أكثر من فلسفية.

- رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه بعنوان:"النزعة الإنسانية في فكر عبد الرحمن بدوي" من إعداد: أحمد سليمان،تحت إشراف: لخضر مذبوح، جامعة قسنطينة 02، السنة: 2010-2011.وكانت الإشكالية المحورية لهذه الرسالة حول هل كان اختيار بدوي للفلسفة الوجودية التي برزت في الغرب تعبيراً عن تبعية وانجذاب إلى الغرب، أم أه عثر في الوجودية ما يشده إلى أصوله العربية ؟ لقد استفدنا من هذه الدراسة كثيرا واتخذناها منطلقا أساسيا لتقديم قراءة أخرى لفكر بدوي، لكنه ينقصها تفصيلا عن عنصر وهو :الدفاع عن القرآن الكريم والدفاع عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

إن اختيارنا البحث في هذا الموضوع الذي عنوانه ب:"التأصيل الوجودي للتراث الإسلامي" كان انطلاقا من دوافع معينة نراها أساس البحث، يمكن تلخيصها في أسباب ذاتية وموضوعية وهي كالتالي:

### الأسباب الذاتية :

• إن الواقع المعاش يهمل أهمية ودور الفلسفة في حياة الإنسان دون وعي، ولأن حياة الإنسان تعتمد في كل لحظة على السؤال و الفضول وبالتالي التفلسف لذا وجب القضاء على فكرة عدم اللامبالاة بالفلسفة.

• كذلك سبب اختيارنا لهذا الموضوع هو الرغبة من جهة، الجدة والإبتكار، من جهة أخرى محبة الحكمة وما تحمله من مغامرة هذه الأخيرة التي تمثل شكلا من أشكال المعاناة وكما يقول نيتشه " لا كسب بدون ألم".

• اهتمامنا بالفلسفة الوجودية التي تعالج مشكلات وقضايا الانسان ومصيره مثل: القلق- الموت- الخوف- الألم...

• لأن موضوعات الوجود حديث الساعة، فإذا أرادت الفلسفة أن تستعد هيبتها عليها أن تفكر في موضوعين: الوجود ( وجود العالم فهما لتأويله ووجوده)، ومسألة التواصل، باعتبارهما متعلقين بالوجود الإنساني والواقعي.

### الأسباب الموضوعية:

• بيان حقيقة هذا الرجل الذي يعد أكثر محنكا و نشطا خاصة بكتاباتة الفلسفية، حيث أن عبد الرحمن بدوي بدا توجهه بمحاربة التراث الاسلامي والمسلمين الذين سطعت حضارتهم على العالم قرون وقرون، فقد كان يحمل معه في البداية تلك النزعة التشاؤمية على المسلمين أكثر من نصف قرن مستعملا ذكائه بالسلب على أصله خادما عدوه اللدود (الغرب الملحد)، قبل أن يعود لرشده ويخرج من الحالة اللاشعورية ويفيق من صرعه الكامل والعميق قبيل موته، وأعلن عن توبته في آخر حياته؛ فصاح في آخر حياته من أعماق أعماقه قائلا: " لا أستطيع أن أعبر عما

بداخلي من إحساس الندم الشديد لأنني عادت الإسلام والتراث العربي لأكثر من نصف قرن أشعر الآن أنني بحاجة إلى من يغسلني بالماء الصافي الرقاق لكي أعود من جديد مسلماً حقاً " إنني تبت إلى الله و ندمت على ما فعلت الخ.!!".

- التركيز على الإنسان ودعوته إلى التحرر من جميع القيود ( الدين - الاخلاق - القيم).
- قلة الدراسات السابقة للوجودية في الوطن العربي.

أما عن الآفاق، نرجوا أن يحقق بحثنا هذا أهدافاً منها:

- المساهمة المتواضعة في إثراء المكتبة العربية .
- تظهر أهمية البحث في كونه يعالج إشكالية فلسفية معاصرة، وفي تبيان البعد الإنساني الوجودي.

- الكشف عن مدى إسهامات وتشعب عبد الرحمن بدوي "في السياسة- القانون - التصوف - الفلسفة الاسلامية - الفلسفة الوجودية ( كيركوجارد، سارتر، نيتشه، هيدجر، جوته، .... )....،
- [ أكثر من 150 كتاب ألفه عبد الرحمن بدوي].

- ظهور الوجودية العربية ضمن اطار بحث علمي أكاديمي فضلا عن كونه حبيسا في بلاد الغرب .

- تبيان ما يدعو اليه الفكر الاسلامي في دعوته الى وجودية خاصة به وما يهدف اليه،والفرق بينه و بين التيار الوجودي الغربي.

- بيان هدف الوجودية العربية المعاصرة لتحريفات وتضليلات لا يقبلها العقل السليم، ولا المجتمع على مبادئه وعقيدته وأخلاقه.

بما أن الموضوع في أغلب الأحيان هو الذي يحدد المنهج الملائم، وكما يصرح الجابري و أركون : "طبيعة الموضوع هي التي تحدد طبيعة المنهج"، فقد اتبعنا في هذا العمل العديد من المناهج منها المنهج التحليلي والنقدي نظرا لطبيعة الموضوع الذي تعتبر مادته مشتقة في بطون الكتب والمصادر للوصول إلى النتائج المترتبة، وكل ذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية واستنطاقها، حيث الأول تجلى في تحليل مختلف مواقف وآراء عبد الرحمن بدوي

في مختلف القضايا التي طرحها، أما الثاني يظهر في تقييم النتائج المتوصل إليها وقد تخلل هذا المنهج البحث منذ بدايته حتى نهايته ، حيث أن هذا المنهج يمنعنا في الوقوع في الدوغمائية والتبسيط.

**المنهج الإستقرائي** حاضر من خلال الطرح الفلسفي نلجأ فيه إلى استقراء واستنتاج بعض الحقائق والدسائس باستعمال بعض القرائن وتحليلها، وفهم المتغيرات الداخلية والخارجية . المنهج المقارن الذي تجلت أهميته في مقابلة الأفكار والآراء، إذ عقدنا مقارنات بين المذهب الوجودي والمذهب الصوفي، وبعض المسائل الوجودية عند بدوي وعند غيره من الفلاسفة الوجوديين.

ولم تخل الدراسة من **المنهج التاريخي** من خلال العودة إلى المادة التاريخية التي نتحدث عن الموضوع والمبثوثة عن مختلف أنواع المصادر ككتاب: "رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي"، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، شخصيات قلقة في الإسلام" ..

ومن أجل بلوغ الهدف المرجو من تحليلنا لإشكالية موضوع البحث والتي سبق الإشارة إليها في بداية هذا التقديم التزمنا الخطة التالية:

لقد قسمنا موضوع بحثنا إلى مقدمة وثلاث فصول وخاتمة، إضافة إلى ملحق خاص بالمصطلحات والمفاهيم التي نراها أساسية في البحث، كما يتضمن هذا الملحق السيرة الذاتية لعبد الرحمن بدوي وبعض الفكرية الذين اشتغلنا عليهم.

**مقدمة:** وتم فيها التطرق إلى موضوع البحث، وتحديد الإشكالية التي يتمحور حولها، وكذا المنهج المتبع في الإجابة عنها، وأهم الدوافع التي حملتنا على اختيار البحث في هذا الموضوع، كما أشرنا إلى بعض الصعوبات التي اعترضتنا أثناء إجازنا له، والآفاق المرجو تحقيقها من ورائه.

**الفصل الأول: وعنوانه ب: " الفصل الأول: التراث الإسلامي وإشكالية التأصيل"** وتناولنا فيه ثلاثة مباحث: المبحث الأول: **التأصيل الوجودي " جينيالوجيا المفهوم وسؤال الكينونة "** وهي

خطوة أولية وضّحنا فيها الأصول و المفاهيم المتعلقة بالوجود، وتناولنا فيه بعض النقاط الأساسية المتعلقة بالوجودية كمذهب وظروف نشأتها، وأهم أعلامها، والسمات المشتركة بين الوجوديين، وختمنا مبحثنا بسؤال جوهرى وهو: مامعنى أن نكون وجوديين؟".

أما المبحث الثاني: الإنسانية كمدخل لتأسيس الوجودية العربية الإسلامية: تناولنا فيه تطور النزعة الإنسانية في الفكر الغربى وخصائصها، ثم تطرقنا إلى النزعة الإنسانية وتجلياتها في تصور بدوي، بعد ذلك تطرقنا إلى خصائص النزعة الإنسانية في الحضارة العربية بعد ما ذكرنا خصائصها في الفكر الغربى من قبل.

أما المبحث الثالث: تأصيل الفلسفة الإسلامية بعيداً عن تقليد اليونان من حيث المسألة الوجودية تناولنا فيه الاختلاف في التسمية، الفلسفة الإسلامية بين القبول والرفض، وفيما أين تكمن أصالة الفلسفة الإسلامية وأشرنا إلى مفهوم التأصيل، وموقف بدوي من الفلسفة الإسلامية.

لقد وسمنا الفصل الثاني ب: الفلسفة الوجودية من التأصيل إلى الامتداد ( الوجودية كبراديعم للتأصيل)، تناولنا في المبحث الأول: بدوي ومشكلات الفلسفة الوجودية (العدم، الأخلاق، الزمان الوجودي، الموت، السقوط والعلو).

أما في المبحث الثاني: القراءة الوجودية للتراث الإسلامي. أما المبحث الثالث: فن الشعر الوجودي.

أما الفصل الثالث المعنون ب: "عبد الرحمن بدوي وتوجهه الإسلامى"، تناولنا في المبحث الأول: دفاع عن القرآن ضد منتقديه. أما في المبحث الثاني: الدفاع عن محمد صلى الله عليه وسلم ضد المنتقسين من قدره. وجاء المبحث الأخير معبراً عن النتائج وتقييم فلسفة عبد الرحمن بدوي: وجودية بدوي في الميزان، وأسباب توقف المشروع الفلسفى الوجودي.

وختمنا بحثنا بخاتمة عامة تناولنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث.

وفي الأخير نشير إلى بعض الصعوبات التي تراءت لنا عبر قراءتنا الأولية للفكر الوجودي وكذا الإسلامي منها: غياب دراسات كافية متخصصة في عبد الرحمن بدوي، بالإضافة إلى تناول عبد الرحمن بدوي جبهتين مختلفتين، جبهة الفكر الغربي (الوجودي) وجبهة الفكر الإسلامي، أي التنوع الهائل لمختلف المرجعيات الفكرية.

رغم الصعوبات إلا أننا مضينا في إنجاز بحثنا ونرجو أن نكون قد وفقنا في ذلك، وما التوفيق إلا من عند الله، والله وليّ التوفيق.

## الفصل الأول:

### التراث الإسلامي وإشكالية التأسيس

المبحث الأول: التأسيس الوجودي "جينيا لوجيا المفهوم وسؤال الكينونة.

المبحث الثاني: الإنسانية كمدخل لتأسيس الوجودية العربية الإسلامية

المبحث الثالث: تأسيس الفلسفة الإسلامية بعيدا عن تقليد اليونان.

**المبحث الأول: التأسيس الوجودي "جينيا لوجيا المفهوم**

**وسؤال الكينونة .**

**- مفهوم الوجود.**

**- السمات العامة للوجودية.**

**- التطور الفكري للوجودية وأعلامها.**

**- ظروف نشأة الوجودية.**

سينصب اهتمامنا في هذا الفصل على جينالوجيا مفهوم الوجود وهذا من خلال التطرق إلى ظروف نشأة الوجودية كمذهب والإطلاع على الفكر الأوروبي، والتطور الفكري وأشهر أعلامها، وأبرز السمات المشتركة بين الوجوديين .

أما في المبحث الثاني تعرضنا إلى النزعة الإنسانية كمدخل لتأسيس الوجودي العربية الإسلامية، وهذا من خلال مشكلة تعريف مصطلح النزعة الإنسانية، وتطور معاني ومدلولات هذا المصطلح في سياق الفكر العربي ثم التعرض إلى تيمة النزعة الإنسانية من منظور عبد الرحمن بدوي؛ من حيث وجودها وحضورها في الفكر العربي أو انعدامها وغيابها. وتطرقنا إلى خصائص النزعة الإنسانية وتجلياتها في الحضارة العربية بعدما ذكرنا خصائصها في الفكر عامة.

ونريد في هذا الفصل معرفة منهج بدوي في دراسة الحضارة العربية، وهو المنهج الذي أفضى به إثبات وجود نزعة إنسانية في الحضارة العربية، ثم الكشف عن العلاقة بين الإنسانية والوجودية.

ولم نغفل في آخر الفصل كيف أصل بدوي لوجود فلسفة عربية إسلامية بعيدا عن تقليد اليونان، كيف اختلف مواقف الباحثين والدارسين وتباينت بين رافض ومنكر، وبين مثبت لها في التراث العربي الإسلامي، ومؤكدا على حضورها فعليا.بعد ذلك تبيان موقف عبد الرحمن بدوي منها.

## المبحث 1: التأصيل الوجودي " جينياالوجيا المفهوم وهو ال كينونة "

للحديث عن إشكالية الوجود والبحث عنه في تاريخ الفكر الفلسفي لابد من الخوض في التفاصيل، لنجد أنفسنا ملزمين بوضع تلك المحطة المفاهيمية لنقوم بتحديد وضبط المفاهيم الأساسية والتي من خلالها يمكن فهم الخطوط العريضة للموضوع، ونقصد بذلك تصور بدوي للوجودية بشكل عام، ومن بين هذه المفاهيم: الوجود، الموجود، الوجودية.

فمن أهم القضايا الفكرية التي أخذت حيزاً مهماً من الإثارة في الفكر الفلسفي قضية "الوجود"، فهي الشغل الشاغل للإنسان منذ الأزل، حيث كان التساؤل منذ بداية البشرية حول هذا الكون والوجود ومن يحكمه وكيف؟ من هو خالق الانسان؟ وغيرها من الأسئلة التي أثارت الدهشة آنذاك؛ فوجود الإنسان على الأرض يحثه على البحث عن معنى وجوده، لأجل ذلك يستمر في الكشف عن المجاهيل التي تدور حوله، ففكرة الوجود ترافق الإنسان منذ ولادته إلى يوم رحيله ونعني أيضاً تصوّر الإنسان لمصيره في المستقبل. وحينما نقول فلسفة الوجود لا نعني فقط تصوّر الوجود الكوني، وإنما نعني أيضاً تصوّر الإنسان لعلاقته مع الحياة ومع الجسد الذي يحوي نفسه، ومع خالقه .

وتعدّ فلسفة الوجود من أهم الرؤى الفكرية والحياتية للأفراد والمجتمعات على مختلف درجاتها الحضارية، فلا يوجد إنسانٌ أو مجتمعٌ إلا وله تصوّره الخاص عن الوجود، سواء الوجود الإنساني في الحياة الدنيا، أم بعدها، أم الوجود الكوني بشكل عام.

### أولاً: معنى الوجود:

الوجود: لغة: ضدّ العدم وهو ذهني وخارجي<sup>1</sup>.

إصطلاحاً: حقيقة حية او واقعة معاشة في مقابل التجريدات و النظريات<sup>2</sup>.

الوجود Etre: مشتق من الكلمة اللاتينية Esse والتي تعني "أن يكون"، وضدها العدم أو اللاوجود<sup>3</sup>.

- لغة: نجد أن الوجود كلمة مشتقة من وجد، يجد، وجوداً: بمعنى ظهر للعيان.

<sup>1</sup> محمد هادي اللحام، قاموس لغوي عام، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1 ، 2005 ، ص826

<sup>2</sup> أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات ( بيروت ) ، ط2 ، 2000، ص386

<sup>3</sup> Dictionnaire encyclopédique, Larousse, , licencie quant aux droitsd' auteur et usager inscrit des marques pour le canada,1980 .P412

- وفي التعريف الاصطلاحي: نجد أن الوجود هو شكل خاص للجواهر ومفهوم التحقق الآني للحضور الفعال<sup>1</sup>.

- كما يمكن تعريفه بأنه حصول الشيء و قيامه بالفعل وهو مقابل للماهية وللوجود بالقوة<sup>2</sup>.

- أما في المعجم العربي نجد أن الوجود كلمة مشتقة من وجد، يجد، وجودا بمعنى ظهر للعيان، أي أن هناك مقولة ظاهرية<sup>3</sup>.

- وإن الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة، أو الحقيقة التي نعيش فيها، وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة والحقيقة النظرية<sup>4</sup>.

- وقد يراد بالوجود اصطلاحاً مصدر "وجد" أو "كان" (être) فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي، و قد يراد به معنى أهم من ذلك فيطلق على وجود الشيء في ذاته، أو على وجود الشيء بالشيء أو للشيء، ووجود الشيء للشيء يكون بمعنيين: الأول وجود لغيره، بأن يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول، وغير مستقر بالمفهومية عنه، ويسمى وجوداً رابطاً. أما الثاني: فهو وجود الشيء لغيره بأن يكون محمولاً عليه، ومستقلاً بالمفهومية عنه، كوجود الأعراس<sup>5</sup>.

يختلف لفظ الوجود بمعنى Existence عن مبحث الوجود بمعنى أنطولوجيا Ontologie أحد المباحث التي حددها أوسفالد كوليبه في كتابه " المدخل إلى الفلسفة "، بينما يرى الدكتور أبو ريان أن الفيلسوف الألماني كلوبارج (1665/1622م) هو أول من أطلق على المبحث إسمه أنطولوجيا في كتابه " الميتافيزيقا " سنة 1646 م، والذي قال: "أن الأنطولوجيا هو العلم الأول الذي يهتم بدراسة الوجود كموجود"، في حين يذهب الدكتور حربي عباس في كتابه "الفلسفة ومشكلاتها" أن تسمية الوجود بالأنطولوجيا ترجع إلى بداية القرن السابع عشر على يد جلوكينيوس في قاموسه الفلسفي عام 1903 م<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتين هيدجر، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/ لبنان، ط2008، 1، ص 23.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، الدر الشرقية، بيروت، ( د ط )، 1990، ص 582.

<sup>4</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج02، دار الكتاب للنشر، بيروت، (دط)، 1982.ص558.

<sup>5</sup> المرجع نفسه. ص559.

<sup>6</sup> حربي عباس عطيتو ، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار المعرفة الجامعية، دون طبعة، سنة 2009 م، ص 153 .

الوجود existence: كلمة مألوفة كثيرا في جميع اللغات تعبر عن مصدر للفعل "وجد" بمعنى أن يكون له مكان وكيونة، لكن هذا المصطلح وتعريفه في الفلسفة يبقى من أشد المصطلحات عصيا على التعريف والتحديد فهو يقع في قلب أي فلسفة، وبالتالي يختلف تعريفه بحسب الرؤية الكونية أو المدرسة الفلسفية<sup>1</sup>.

يعرفه مراد وهبة في معجمه الفلسفي: "الوجود ليس له تعريف، لأن ليس له حد وليس له رسم، إذ هو أبسط المعاني وأعمها فلا جنس فوقه يعرف به، ولا فصل نوعي يميزه من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود، وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، وما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يرسم به"<sup>2</sup>.

إذا انتقلنا إلى مفهوم الوجود حسب التعريف الإيثمولوجي في المعجم الغربي مشتق من اللاتينية Esse بمعنى Etre وضدّها العدم، أو اللاوجود، ولهذا اتفق فلاسفة الغرب على أن Existence / Etre معناه الوجود الموظف<sup>3</sup>.

الوجود: تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج ومنه الوجود المادي أو في التجربة، والوجود العقلي أو المنطقي"، ويقابله عند المدرسين الماهية أو الذات باعتبار أن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء وأن الوجود هو التحقق الفعلي له<sup>4</sup>.

إن كلمة الوجود Das sein من حيث هي كلمة من كلمات اللغة تتطابق مع كلمة الذهاب Das Gehen، والسقوط Das Fallen، والحلم Das Traumen، وهذه الكليات اللغوية أسماء مثل الطائر Der Vogel، والبيت Das Haus، والشيء Das Ding<sup>5</sup>.

الوجود في ذاته: I être-en-soi : هو الوجود غير الواعي، وهو وجود الأشياء، ووجود العالم، ووجود الظاهرة، ويتصف بأنه ملاء.

الوجود- لذاته: I être pour soi : هو الشعور أو الوعي منظورا إليه في ذاته وكأنه في حالة وحدة وانعزال، وهو انعدام الوجود-في-ذاته، وشعور بنقص الوجود، والشوق إلى الوجود،

1 مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن/عمان، ط1، 2003، ص 680.

2 مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 2007، ص 679.

3 إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتين هيدجر، المرجع السابق، ص 23.

4 ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، لبيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د ط)، 1983، ص 211.

5 جمال محمد أحمد سليمان، مارتين هيدجر الوجود والموجود، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص 206.

وينظر ما يسميه هيدجر باسم "الموجود" *Das Sefende*، ويقرب من معنى الآنية *Dasein*، وهو الإنسان بما هو إنسان، أي من حيث أنه يتجاوز وجود الأشياء والوجود المادي بوجه عام. وهو الذات، أي الذاتية *Subjectivité* ومتضمن في كل معرفة.

الوجود للغير: *I être -pour- autrui* : هو الشعور ولكن منظورا إليه من حيث علاقته بالشعورات الأخرى، أي من وجهة النظر الاجتماعية والوجود مع الآخرين، وهو بعد جديد للوجود فيه يوجد الأنا أو الذات خارجا كموضوع بالنسبة للآخرين، وكل وجود -الغير يتضمن صراعا ونزاعا مستمرا مع الوجود- للذات<sup>1</sup>.

والوجود عند الفلاسفة المعاصرين خاصية من خاصيات الكائن الحي، ولاسيما الكائن الإنساني، ولقد سبق لهيغل *Hegel* أن ميز في كتابه "فينومينولوجيا الروح" بين مفهومي الوجود والحياة: فالوجود هو الشعور بالحياة، أي أنه الحياة مضاف إليها الوعي بالموت، فالحياة هي الحياة العضوية، والوجود فحسب هو خاصية مميزة للإنسان<sup>2</sup>.

أما الأنطولوجيا: هي فرع من الفلسفة الذي يبحث في الموجود في ذاته مستقلا عن أحواله وظواهره، وعلى هذا الأساس فهو يسمى بعلم الموجود من حيث هو موجود<sup>3</sup>.

والأنطولوجيا *Ontologie*: عند سارتر *Jean-Paul Sartre* كما جاء في شرح مصطلحاته لعبد الرحمن بدوي في كتاب "الوجود والعدم": هي دراسة تراكيب وجود الموجود مأخوذا ككل شامل، فهي تصف الوجود بما هو وجود، والشروط التي بها "ها هنا" \* عالم، فهي إذن وضعية محضة، ظاهرياته وتعارض كل ميتافيزيقا تدعى تفسير الظواهر عن طريق مبادئ ليست ظاهرية ولا تجريبية<sup>4</sup>. وعلم الوجود (الأنطولوجيا) سيكون وصفا لظاهرة الوجود كما تتجلى، أي دون وسيط<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> جون بول سارتر، الوجود و العدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، تر: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت، سنة 1966م، ص 5.

<sup>2</sup> جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط)، 2004، ص 482.

<sup>3</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة 1979م، ص 560.

\* ها هنا *il y a*: يستعملها سارتر للدلالة على العام والموضوعات من حيث هي توجد بوضفها عالما وموضوعا، لا بوصفها وجودا-في-ذاته غير متفاضل وخلوا من المعنى و ال "ها هنا" تنشأ عن انبثاق ما هو -ذاته إلى الوجود.

<sup>4</sup> جون بول سارتر، الوجود و العدم، المرجع السابق، ص 7.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 18.

للوجود شروط نجملها في مايلي:

التحول الفاعل: في رأي الفلاسفة الأقدمين أن صفة الوجود قد تكون صفة الإنسان، كما تكون صفة الحجر، ولكن الوجوديون يميزون بين أن يكون الشيء وبين أن يوجد، فليس الوجود في الحقيقة حالة واقعة، ولكنه فعل وعمل، إنه الانتقال من الإمكان إلى الفعل، أي الانتقال من حالة سابقة إلى حالة جديدة، فالإنسان موجود لأنه في حالة انتقال دائم من الإمكان إلى الفعل، ولأنه مصدر هذا الانتقال. فالحجر كائن لأنه يفقد القوة على الانتقال إلا بفضل الذهن الإنساني<sup>1</sup>.

الاختيار: الانتقال الذي يعرف الوجود حقا هو الذي ترافقه حرية الاختيار، فالكائن الموجود الذي يختار مصيره طواعية دون إكراه وضغط، هو الكائن الذي تتمثل فيه صفة الوجود الحقيقية، فالوجود عملية اختيار حر ودائم لتحول فاعل دائم أيضا<sup>2</sup>.

لكن الشعور بالحرية محدود لأننا ملزمون بقوانين وأنظمة اجتماعية، فصحيح أن الإنسان لديه رغبة في التحكم في سلوكه وطبعه، لكنه ليس حرا في اختيار نسبه مثلا، ولأنه معرض للثواب والعقاب، والتكليف والتشريف وغيرها..، فلا يمكن أن نبني الحقيقة على الأوهام، إذا الإنسان يخضع لحتميات سواء أكانت طبيعية أو فيزيائية، فهو يخضع لقانون الجاذبية، ويتأثر بالعوامل الطبيعية من حرّ وبرد، كما أنه يمر بمراحل كباقي الناس من طفولة- شباب- كهولة- شيخوخة- ثم الموت.

إن مثل هذا التصور يعترض عليه الوجوديين والذي يقول: أن قدرة المرء على الإختيار محدودة؛ ويرد الوجوديون قائلين: "إن الوجود لا يعني أن يكون المرء منغلقا على نفسه، قد حيل بينه وبين العالم الخارجي، فلا يكون لبيته باب أو نافذة"<sup>3</sup>.

والموجود Existant: مشتق من الكلمة اللاتينية Existentia والتي تعني القائمة على الأشياء<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص ص 15، 16.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 16.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 17.

<sup>4</sup> Dictionnaire encyclopédique, Larousse, Op.cit.P418

- وهو عند الجمهور إنما يدل به على حالة ما في الشيء كقولهم: وجدت الضالة، وهو بالجملة إنما يدل عندهم على معنى في موضوع لم يصرح به، ولذلك ظن بعضهم أنه يدل على عَرَض في الشيء لا على ذاته<sup>1</sup>.

- ويرى أندريه لالاند André Lalande بأنه يقال على كائني، كون، موجود بالمعنى للوجود<sup>2</sup>.

إن أول الفلاسفة وأقدمهم هو أب الفلسفة الوجودية "سورين كيركوجارد" sourin kirkjard الذي وضع حجر الزاوية للتيار الوجودي المعاصر، وقد كان أشد الناس كرها لما يسمى التصنيف المذهبي الفلسفي، وكان يجذب قارئه من خلال عرض أفكاره في روايات وقصص، ليترك للقارئ مهمة اكتشاف فلسفته.

كان كيركوجارد مهتماً بالبحث عن مفهوم أنطولوجي anthologie لوجود الإنسان، اهتمامه بالمراحل العامة للحياة الإنسانية، حيث بين ثلاث معانٍ لبنية الوجود التي تشكل الوجود الإنساني العيني، وفي هذا الإطار يدل الوجود العيني أولاً على الواقع، والممكن، والعيني، والزمني للوجود الإنساني؛ ويشير ثانياً: إلى المفهوم المجرد للوجود، بمعنى أن فكرة الوجود العيني ذاتها توجد بوصفها شيئاً ضرورياً ومثالياً<sup>3</sup>.

ويظهر المعنى الثالث للوجود العيني، من خلال اهتمام الفرد بالتحقيق الفعلي للوجود في المجال الممكن للصيرورة، ويوضح هنا أن الوجود العيني هو الفعل الذي يتم من خلاله تحقيق المثال في مجال الصيرورة، إن هذا الفعل للوجود ليس موضوعاً يمكن البرهنة عليه بالعقل، لأن العقل لا يبدأ في برهانه من اتجاه الوجود العيني، بل يبدأ بعيداً عنه، وتعتبر لحظة الوجود العيني محددة، بمعنى أنها تحول إلى الممكن أو الماهية، فكيركوجارد يستخدم فكرة الوجود العيني ليطبقها على طبيعة وجود الإنسان في ذلك على إمكان وجوده، وضرورته، وتعيينه الذاتي، وبالتالي يرفض أن تتم معالجة حقيقة هذا الوجود من خلال كل من الفكر المثالي والفكر التجريبي<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> مراد وهبه، المعجم الفلسفي، المرجع السابق. ص 630.

<sup>2</sup> أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 01، المرجع السابق. ص 385.

<sup>3</sup> أمل مبروك، فلسفة الوجود، الدار المصرية السعودية، القاهرة، (د ط)، 2005، ص 91.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص ص 91، 92.

- والوجود بالنسبة لمارتن هيدجر *Martin Heidegger* هو "ما هو موجود" فليس الوجود هو الله، ولا أساس العالم، الوجود أبعد من كل موجود سواء أكان صخرة، أم حيواناً أم أثراً فنياً، أم أكثر، وسواء أكان ملاكاً ... الوجود أقرب، بيد أن هذا القرب يبقى للإنسان هو الأبعد، فالإنسان يمتلك دوماً ويادئ ذي بدء بالموجود وجوده وأرجح الظن أن الفكر عندما يتمثل موجوداً فإنما يرجع إلى الوجود بما هو كذلك و ليس بحال من الأحوال الوجود كما هو كذلك<sup>1</sup>.

فالوجود عند هيدجر إذن هو الواقع الإنساني السابق على كل تعيين أو ماهية، إنه ما نشير إليه فقط بأنه وجود *Sein* - والإشارة تتوقف عند الوجود- هناك - *-Dasein* - إن إثارة السؤال عن معنى الوجود تحيل مباشرة إلى الإنسان، لأنه الكائن الوحيد الذي يسأل عن الوجود.

### ثانياً: السمات المشتركة بين الوجوديين:

لعل الوجودية قدمت إسهاماً كبيراً حينما وجهت الأنظار نحو الحياة العاطفية للإنسان، مثل: المعاناة والقلق والإغتراب والأمل واليأس والذنب... الخ ، والتي اتخذت صورة جديدة على يد هؤلاء، لأنها تكشف عن الذات بكل ما فيها من حياة.

\* السمة المشتركة بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن العشرين تقوم في أنها جميعاً تتبع من "تجربة" حياة معاشة، والتي تسمى "تجربة وجودية" إذ هي "تجربة ذاتية" تختلف من فيلسوف وجودي إلى آخر<sup>2</sup>. فأصبح الإنسان الوجودي هو ذلك الإنسان الفرد الذي يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال تجربة حياة يعيشها.

\* الموضوع الرئيس عند الوجوديين هو ما يسمى "الوجود" ، والذي يدل على الطريقة أو النمط الخاص بالإنسان في الوجود. وفي هذا رأى الوجوديون أن الإنسان هو وحده الذي يملك الوجود، ومصطلح الإنسان نادراً ما استخدموه وإنما يدلون عليه بتعبيرات مثل: الوجود هناك *Dasein*، الوجود، الأنا، الوجود- لأجل- ذاته<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، المرجع السابق. ص ص 41-42.

<sup>2</sup> بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر : عزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1992، ص 213.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 214.

\* يرفض الوجوديون التمييز بين الذات والموضوع، ويقللون من قيمة المعرفة العقلية في ميدان الفلسفة، فهم يرون أن المعرفة الحقة لا تكتسب بوسيلة العقل بل ينبغي بالأحرى التعامل مع الواقع<sup>1</sup>. هكذا جاءت الوجودية رافضة البحث عن الحقيقة داخل التصورات العقلية أو محاولة وضعها داخل أنساق، لذلك ثار الوجوديون على مذهب هيغل، لكن المهم أننا ينبغي ألا نبالغ في القول بأن الوجوديين، بصفة عامة، قد انتقدوا المذاهب الميتافيزيقية، فذلك لا يعني أنهم هم أنفسهم لم يكونوا مذهبيين على الإطلاق، أو حتى أن بعضهم لم يقدم لنا لونا من الميتافيزيقا خاصا به. وكما يقول «هرمان ديم Herman Diem»: "لو أن كيركجورد قد جاء متأخرا مائة عام، أعني لو عاش في أيامنا هذه عندما أصبح ينظر إلى المذهب نظرة أكثر تواضعا عن ذي قبل .. لكان في وسعه أن يقدم مذهباً في الجدل الوجودي يناقش به المذهب الهيجلي"<sup>2</sup>.

إن كل من وجودية فريدريك "نيتشه" Friedrich Nietzsche، "هيدجر" و"سارتر" Jean-Paul Sartre إلى آخره، في رأى البعض ضرباً من التفكير الفلسفي يختلف عن الآخر على وجه ليس بالإستطاعة معه أن نصبهم في قالب "الوجودية"<sup>3</sup>، هذا وهناك من رفض صراحة أن يصف نفسه أنه "وجودي" مثل "كيركيجارد"، بل منهم من يرفض القول عن نفسه "فيلسوف"، كما رفض هيدجر وصف نفسه أنه "وجودي" ذلك أن الفيلسوف الوجودي يحصر انتباهه في الوجود الإنساني الخاص، ولا يتعداه إلى البحث في الوجود العام في حين أن فلسفته إنما تبحث في الوجود العام، لهذا فهيدجر ليس فيلسوف الوجودية بل هو فيلسوف الوجود يحاول إقامة فلسفة للوجود.

في حين أكد كارل يسبرز Karl Jaspers أن الوجودية: "هي موت لفلسفة الوجود"<sup>4</sup>، خصوصا أن فلسفة الوجود لا تعني سوى تحليل للوجود، وسارتر هو الذي ارتضى لنفسه إسم "الفلسفة الوجودية"، حيث كان الثوب الجديد الذي انتهجه سارتر هو أسلوب الرواية والقصة

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 215.

<sup>2</sup> جون بول سارتر ومجموعة مؤلفين، معنى الوجودية. دراسة توضيحية مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت/ لبنان، (د، ط، س)، ص 16

<sup>3</sup> فال جان، من تاريخ الوجودية، نصوص مختارة من التراث الوجودي، تر: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص 05 .

<sup>4</sup> عبد الفتاح الديدي، الإتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1985، ص 190.

والمسرحية، وتوظيفه شخصيات في مجتمعه الروائي؛ هكذا يكون الوجود تعبيراً جديداً عن الحياة، وهو يختلف من إنسان لآخر.

من أهم صفات الوجودية العملية هي الوجودية بحد ذاتها، هذه الأخيرة عند- سارتر- بالأساس أن المفكرين يصبح لهم دور أساس في بلورة محاور الوجودية الإنسانية، وعليه فإن التاريخ الإنساني شهد ذرف دماء أبرياء حول العالم<sup>1</sup>. ويعتقد الوجوديون أن الهرب من الطريق الوجودي في البحث، يعزلنا عن فهم ذاتنا فهما صحيحا، ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية التي تعتم وجودنا الفردي المشخص<sup>2</sup>.

كل واحد منهم أدلى بدلوه الفكري، وسارتر كان من هذا النمط، لقد وهبت للمؤلف حرية في خلقه لنوع آخر هو الرواية والمسرحية والشخصيات المتضمنة هي أساليب وحوارات، وهذا ما يؤثر على الواقع السياسي وغيره، والتي تحدد مصير الإنسان في الأخير، وعليه سارتر اكتشف هذه الحريات من خلال كتابة الروايات المختلفة.

رغم أن الوجوديين متفقين فيما بينهم، إلا أن هناك اختلافات حادة ومثيرة بينهم، فالهدف والغاية تتنوع عند الوجوديين.

### ثالثاً: التطور الفكري للوجودية وأعلامها.

بعد أن ذكرنا الصعوبة التي تعوق إمكان تعريف الوجودية، والصعوبة التي جعلت منها كلام في المجتمعات المبتذلة- أمكن أن يأخذ تاريخ الوجودية منحى شتى، فمن مؤرخيها من يرجع بأفكارها إلى القديس أوغسطين Saint-Augustin ، ومنهم من يرد بذورها إلى فلسفة سقراط (470 ق م 399 ق م) وغيرهم كثيرون يلتمسون أصولها في مقطوعات شعرية نظمها شارل بودلير Charles Baudelaire أو رامبو.

الإنسان منذ أن وجد على سطح الأرض، وأخذ يحاول فهم الوجود الذي صدر عنه، وهذا على أنقاض حوادث العالم الطبيعي، وكأنما هناك صلة حميمة بين المعرفة والوجود، لكن مع العصر اليوناني بدأ يتشكل مفهوم الوجود كمذهب فلسفي في الفكر الإنساني.

يبدو أن الوجودية ليست فلسفة قديمة، ولكنها فلسفة تختص بها الفترة الحديثة والمعاصرة كتيار واضح، حيث لم تهتم الفلسفات التقليدية السابقة بتعمق الوجود الذاتي المفرد، بل اهتمت

<sup>1</sup> هاشم نبهاني، سارتر والوجودية الإنسانية، حقوق النشر محفوظة للمؤلف، الكويت، ط1، 1999، ص 14.

<sup>2</sup> علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، ج2، (د ط)، 1997، ص 215.

بالبحث في الوجود العام، إذ حاولت تقديم تفسيرات مختلفة له، إما بالرجوع إلى عناصر الوجود الأولى أو بتفسير ظواهره، لذلك يقال عن الفلسفة الوجودية التي تنتمي إلى الفترة الحديثة والمعاصرة أنها فلسفة تحيا الوجود وليست مجرد تفكير فيه، بمعنى أنها تتخذ من الإنسان نقطة البداية.

هذه النظرة لم تكن لدى الكثير من رجال الفكر السابقين، حتى أولئك الذين أحالوا تجاربهم الذاتية الحية إلى معان فلسفية منهم سقراط في العصر اليوناني، بيد أن ما كان لديهم لا يعدو أن يكون لمحات خاطفة وبوادر لامعة خاصة انتشرت في ثانيا اتجاهاتهم، ولكنها لا تؤلف تياراً واضحاً يمكن تسميته مذهباً أو نظرية، لهذا يمكن القول أن الوجودية كتيار فلسفي واضح لم يتشكل إلا في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية، وأن الأب الحقيقي له هو الفيلسوف الدانمركي "سيرن كيركيغارد"<sup>1</sup>.

وقد التمس النقاد والمؤرخون تاريخ الفكر الوجودي، فمنهم من رأى أن فكرة الوجود قد نوقشت مع البوادر الأولى للتفكير الإنساني، بل وحتى قبل أن يعرف الإنسان التفكير الفلسفي، وهناك من رده إلى سقراط الذي ظل طوال حياته يحاور الناس حول معاني تمس حياتهم، والذي جعل لنفسه والآخريين شعاراً "اعرف نفسك بنفسك" وهي مقولة تعد أول تأسيس فلسفي للذاتية الفردية .

إن أول من بحث في الوجود -في نظر عبد الرحمن بدوي - بحثاً فلسفياً عميقاً هو برمنيدس الإيلي (القرن الخامس قبل الميلاد)، ذلك أنه رأى هيرقليطس يؤكد أن كل شيء في سيلان دائم، ولا شيء ثابت، وحتى الأضداد يتحول بعضها إلى بعض، وبالجملة لا يوجد إلا التغيير، فجاء بارمنيدس وأكد عكس ذلك تماماً فقال إن التغيير متناقض، والوجود وحده هو الحقيقي، والتغيير هو عدم، والوجود هو ثابت دائم، إن الوجود موجود، أمّا عدم فليس شيء، وصفات الوجود هي إذن: أنه واحد، وأنه هو نفسه، وأنه ضروري، وأنه دائم سرمدى، وأنه متصل ومتجانس، والوجود والفكر شيء واحد<sup>2</sup>.

ومن ثم فإن تفكير بارمنيدس يصبح هو الجهد لإيجاد الدائم وسط التغيير وإيجاد الثابت وسط نقلة وحركة الأشياء، وهناك ينشأ بهذه الطريقة التناقض بين الوجود واللاوجود الحقيقي

<sup>1</sup> مصطفى غلوش ، أبو احمد الأحمدى، الوجودية في الميزان، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 1985، ص 07 .

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، المؤسسة العربي للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص ص 625، 626.

المطلق هو الوجود، واللاوجود هو غير الحقيقي، وهو يوجد بين هذا اللاوجود وبين الصيرورة وبين عالم التغير، أي العالم المعروف لنا عن طريق الحواس، إن عالم الحس غير حقيقي، وهمي، مجرد مظهر، إنه لا وجود، والوجود وحده هو الحقيقي<sup>1</sup>. فالحقيقة الوحيدة عند بارمنيدس هي أن المبدأ الأول للأشياء هو الوجود غير المختلط باللاوجود، وأن الوجود الحق والحقيقي لا نعرفه إلا بالعقل أو الفكر.

ولقد كان لسقراط أهمية خاصة في تكوين فلسفة الوجود، إذ بدأت الثورة تنتشعب منه في الفلسفة اليونانية فتحول الاهتمام من الطبيعة إلى الإنسان نفسه بوصفه محورا للبحث الفلسفي، وأصبح السؤال عن الذات البشرية هو منهج الفلسفة ومعرفة هذه الذات هي غاية الفلسفة، كما أوضح سقراط عدم كفاية المعتقدات الشائعة المتعارف عليها، كالتقوى، والشجاعة، والعدالة وما شابه ذلك، وطالب الناس بمزيد من التعمق في فهم الحياة التي يشاركون فيها بالفعل بوصفهم بشرًا<sup>2</sup>.

لقد كان أفلاطون (347/427 ق م) الصديق والتلميذ المخلص لسقراط، وقد شكلت آراء وشخصية سقراط الدافع الثقافي لحياة أفلاطون، وكانت مهمة لكل تفكيره. حيث يرى بأن الوجود ما هو إلا نتاج فعل الوعي، وبذلك فهو يؤلف بين كل من "بارمنيدس" و"هيراقليطس" إذ يؤكد على أن الجزئي هو المتغير، أما الكلي فهو ثابت، وبذلك فالوجود يخضع لمبدأين هما: مبدأ الهوية ومبدأ التنوع والتغير<sup>3</sup>. فالبحث في الوجود من أن يرتفع الإنسان من الوجود المحسوس إلى المعقول، من الوجود المتغير إلى الوجود الثابت<sup>4</sup>، وهذا ما فعله أفلاطون فنظريته في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة معني أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول وتخضع الأول للثاني؛ ومقصد أفلاطون واضح هو أن التفسير النهائي للوجود هو "أن الخير رباط كل شيء وأساسه"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 1984. ص 48.

<sup>2</sup> جون ماكوري، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، أكتوبر 1982، (د ط)، ص 47.

<sup>3</sup> إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند ماتن هيدجر، المرجع السابق، ص ص 35، 36.

<sup>4</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د ط)، 1992، ص 253.

<sup>5</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الجامعة المصرية، 1936، ص ص 98، 100.

ويأتي في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني أرسطو طاليس الذي أطلق إسم الفلسفة الأولى على مبحثه في الوجود بالإطلاق، وقصد بذلك التميز بين الفلسفة الأولى والعلم الطبيعي الذي أطلق عليه اسم الفلسفة الثانية، درس أرسطو في "ما بعد الطبيعة" الوجود بما هو موجود ومقولته الجوهرية، ومن أهم أقسام الوجود التي قال بها هي: الجواهر والأعراض.

لقد عبر عن مفهوم الوجود من خلال مفهومه للجوهر (ousia ) La Substance حيث احتل مكانة خاصة لأنه عبارة عن الموجود، وهو يعني بالموجود على خلاف أفلاطون الموجود الجزئي أو الفرد، دون الكلّي، ويعرفه في المقولات تعريفا منطقيا أو شكليا بقوله: "إنه لا يسند إلى موضوع ولا يوجد في موضوع"، أي أنه الموضوع الذي تستند إليه جميع المقولات الأخرى<sup>1</sup>. فالجوهر أحق المقولات باسم الوجود، أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات لا هي تابعة لأنها حالات الجوهر وهو سابق عليها، فالوجود في نظر أرسطو من حيث هو حق لا يتعلق بالأشياء بل بالعقل فهو يرجع للمنطق، وينقسم الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل.

ازدهر هذا المفهوم عن الفلسفة وسط الرواقيين والأبيقوريين في العصر الهيليني؛ وانصب اهتمامهم بصورة أساسية على القضايا الأخلاقية وتبيين الأسلوب المناسب، فالرواقية تقول بوحدة الوجود وبقانون ضروري أو عقل كلي منبث في الوجود، وتلتزم أساسا الأخلاق في حرية الإرادة وتعين لها قانونا هو الواجب، واجب المطابقة بين الإرادة الفردية والكلية، وتضع السعادة في الواجب؛ والأبيقورية تقول بكثرة الموجودات وتدعها لفعل الصدفة دون رابط ولا قانون<sup>2</sup>.

بعد وفاة أفلاطون أخذ أتباعه يحاولون وضع فلسفة خاصة تمثل جميع المذاهب: دينية، شرقية، يونانية..، سموا بالأفلاطونية الجديدة\* ويعتبر أفلوطين من بين هؤلاء الذي اعتبر أن كل موجود مادام في الوجود، يحدث بالضرورة حوله، من ذات ماهيته، شيئا يتجه إلى خارج ويتعلق بقدرته الراهنة، هذا الشيء بمثابة صورة الموجود الحادث منه، فالموجود الكامل دائما يلد دائما، يلد موضوعا سرمديا، يلد موجودا أدنى منه، ولكنه الأعظم بعده، هذا الأعظم بعده

<sup>1</sup> ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، بيروت/ لبنان، ط1، 1991، ص 106.

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت/ لبنان، ط2، 1959، ص 41.

هو: العقل<sup>1</sup>، فالعقل الأعلى يتعلق بوصفه وجوداً أعلى، وهو عقل كلي يحوي في ذاته جميع الموجودات.

هذه صورة وجيزة عن تصور الوجود في نظر اليونانيين، فكيف تجلى مفهوم الوجود في فترة العصور الوسطى؟

لقد استمرت معالجة علاقة الإنسان بالكون، ولم يكف التفكير عن الخوض في مشاكل الفلسفة التي تناولتها منذ أقدم العصور، خاصة حول البحث في الوجود وعلاقته مع الماهية، حيث اتخذت مع العصور الوسطى ثوباً جديداً يتفق مع روح العصر.

دفع فلاسفة العصور الوسطى مضمون فلسفة أفلاطون وأرسطو إلى أقصى مدى يمكن أن تصل إليه، فوآقفوا البحث الفلسفي على الوجود الحق/ المطلق، لأنهم تصوّروا كل ما عداه إما أنه في عماء اللاوجود قبل وجوده أو أنه موجود فإن متجه إلى العدم<sup>2</sup>.

ركز فلاسفة الإسلام والمسيحية على الوجود وأجابوا على السؤال الدائر حول كونه حادثاً أم قديماً، فالفلاسفة الذين يقولون بحدوث العالم هم الفلاسفة المؤهلة، أما الذين ينكرون الخالق هم الزنادقة، وعلى هذا النحو نشأ التفكير في الله وأياً ما كان هذه المرحلة اتخذت طابعاً دينياً محضاً.

إن الفلسفة المدرسية ( السكولائية) وفي مرحلتها من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر، تمتاز - مدرسية هذا العصر - أولاً باسم منهج "نعم أو لا" Sic et non، وتمتاز ثانياً بجعل الدين أو اللاهوت والفلسفة شيئاً واحداً، بالإضافة إلى أنها تبحث في مشكلة الكليات من حيث أن لها وجوداً في الخارج أو ليس لها هذا الوجود، ومن الفلاسفة في هذه المرحلة: جون سكوت أريجين، القديس أنسلم، أبيلارد<sup>3</sup>.

إن مشكلة الكليات أثارت مسألة البحث في الوجود، حيث انقسمت إلى ثلاثة أسئلة أومباحث وهي:

\* هل للكليات، أي الأجناس والأنواع، وجود في الخارج؟ أم أن وجودها في الذهن فحسب؟.

\* إذا كان لها وجود في الخارج، فهل هذا الوجود مادي أو غير مادي؟

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص ص 43، 44.

<sup>2</sup> جمال محمد أحمد سليمان، مارتين هيدجر الوجود والموجود، المرجع السابق، ص 43.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، ودار القلم، الكويت/ لبنان، ط3، 1979، ص 44.

\*إذا كانت توجد في الخارج، فعلى أي نحو يكون هذا الوجود: هل توجد وحدها، أو توجد متصلة بالأشياء؟<sup>1</sup>

ولكن البحث في الوجود العام التي تجعل الموجود موجودا أصبح يدل على البحث الغيبي فيما وراء الوجود عن وجود بعينه، هو واهب الموجودات أو خالقها، وهو الله، وقد ظهر هذا المعنى عند توما الأكويني Tomas D'aquin (1266، 1274م)، والكندي (توفي عام 860م) الذي عرف الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى بأنها علم الحق الأول، وتبعه فلاسفة الإسلام كالفارابي، وابن سينا<sup>2</sup>.

يرى القديس أوغسطين أن مشكلة الوجود ترتبط كسائر المشكلات عند بالله، وتدور حول مشيئته في خلق هذا الوجود وكيفية العمل وصلته المستمرة به، وبالتالي لا وجود للوجود بدون الله، إلا أنها ليست منه، وعملية الخلق هي خلق من العدم، وبمجرد الكلام أو اللغة تم ذلك، وبعل حر ومن العدم، والمشئنة الإلهية هي الكفيلة بذلك، ويخلق الوجود والعالم وخلق الزمان<sup>3</sup>. يعتبر القديس توما الأكويني قمة الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط المتأخر، كما يعتبر عمله الجامح لكل المحاولات الفلسفية السابقة عليه في الاعتماد على الأفكار الأرسطية في عرض حقائق الديانة المسيحية، وكتب الأكويني الوجود والماهية De Ente et Essentia، فنجد في هذا الكتاب للتفرقة بين الوجود والماهية ليتخذ أساسا لوضع أسس للتفكير المسيحي.

إن الوجود في نظر الأكويني ينقسم إلى الأجناس العشرة والوجود الذي يعني الصدق في القضايا، هي قسمة الفيلسوف - أرسطو - الذي يرى الوجود وجودين، واقعا كوجود الجوهر وفكريا الذي يعبر عنه بفعل الكينونة في الربط بين الموضوع والمحمول في القضية، ويختار القديس الوجود بمعناه الأول كي يكون موضوع تحليله ويتجه نحوه، ويصبح هذا الوجود هو الجوهر الأرسطي المتميز الذي يدل الحد عليه<sup>4</sup>، فالوجود الذي ينقسم إلى أجناس عشرة وبديل

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 61.

<sup>2</sup> يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط9، 1989، ص 76.

<sup>3</sup> إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند ماتن هيدجر، المرجع السابق، ص 35.

<sup>4</sup> حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط - أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1978، ص 218.

على الماهية، والوجود الذي يعني صدق القضايا<sup>1</sup>. ويطالب إيتين جيلسن Étienne Gilson بإدراج الأكوييني في زمرة الوجوديين بسبب إصراره على أولوية الوجود على الماهية، بينما يرى أن التقليد الماهوي الذي وضعه أفلاطون يؤكد أولوية الماهية على الوجود<sup>2</sup>.

فالوجود لا يفتح ولا يرقى دون إيمان بذاته، وهذا الإيمان بدوره لا يمكن أن يكون لبا وأصلاً ينطوي إلى القوة المفجرة للذات والطاقة الدافعة للنفس، في خصوبة وجدة وفاعلية<sup>3</sup>.

من سمات الفلسفة الإسلامية هي تناولها نظرية "الأنطولوجيا"، بمعنى تخطيط معرفة الوجود وأصلاته بشكل خاص، وقد تمت على يد فلاسفة مسلمين من بينهم: ابن سينا وابن رشد والغزالي وغيرهم، فمن اللازم أن نتحدث قليلاً عن طريقة معالجة هؤلاء للوجود، حتى نكون مؤهلين لمعرفة أفضل وأعمق، خاصة ما يتعلق بفهم المصطلحات.

إن الوجود في الفلسفة الإسلامية قد فسر منذ البدء بطريقة منطقية خاصة، فتناولوا بالتفسير أولاً مفهوم الوجود، وقالوا بأنه مفهوم واحد مشترك، والإشتراك فيه ليس لفظياً، وإنما هو مشترك معنوي، ثانياً قالوا: إن حقيقة الوجود مقولة بالتشكيك، ولم يؤخذ الجوهر ولا العرض في نفس معنى الوجود، وإنما الجوهر والعرض هما من مراتب حقيقة الوجود الواحدة، وإنه من وجهة النظر الإسلامية يكون وجود الباري تعالى - فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى - هو أعلى وأرفع مراتب الوجود وسائر الموجودات مع تفاوت درجاتها<sup>4</sup>.

وعند "ابن سينا" أن: "كل موجود إما واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بذاته" وقد ابتداءً الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهولوى، ثم عاد من الأخس فالأخس، إلى الأشرف فالأشرف، حتى بلغ النفس الأنطقه والعقل المستفاد<sup>5</sup>.

لقد اقتصر ابن سينا على الحديث عن الوجود، دون الحديث عن العدم، لأن جانب الوجود في الممكن هو الذي يفيد في التمهيد لإثبات الواجب من حيث إن الوجود حدث بين ظاهر<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار العلم، بيروت، (د ط)، 1979، ص 80.

<sup>2</sup> مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: كامل فؤاد و آخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، دار القلم للنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط1، (دس)، ص 535.

<sup>3</sup> محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ط3، بيروت، 1984، ص 55.

<sup>4</sup> مهدي الحائري اليزدي، هرم الوجود، دراسة تحليلية لمبادئ علم الوجود المقارن، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة، بيروت، ط1، 1990، ص 20.

<sup>5</sup> عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المصدر السابق، ص 626.

<sup>6</sup> ابي علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، ص 28.

أما فخر الدين الرازي فهو متفق مع ابن سينا في أن الوجود أمر زائد على المعيشة، ولكن يختلف معه في أنه اعتبر هذه المغايرة موجودة في الممكن الوجود وواجب الوجود على السواء<sup>1</sup>.

أما الفارابي يعني بالميتافيزيقا أبحاثه في الله والعالم، بمعنى البحث في الوجود بما هو موجود، كما هو الحال عند أرسطو، فالوجود وجودان، واجب الوجود وهو الله، وممكن الوجود وهو العالم، ولا يوجد غير هذين من الوجود وواجب الوجود، الله هو الوجود التام والموجود بغير علة<sup>2</sup>. وقال الفارابي: "الحكمة معرفة وجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال، وهو ما سوى الواجب بذاته"<sup>3</sup>؛ وما يجب أن يجمع الأفراد من مبادئ مشتركة هو تعليمهم أصل الوجود ومبادئ الوجود ونظام الكون ومراتبه<sup>4</sup>. واعتبر ابن رشد أنه قبل وجود هذا العالم كان هناك وجود مادي، وكذلك بعده سوف يكون هناك أيضا وجود بعد هذا الوجود<sup>5</sup>.

ويقول أبو البركات البغدادي: "الوجود..أظهر من كل ظاهر، وأخفى من كل خفي، بجهة وجهة، أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده، وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها، ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل، فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود، أعني وجود ذاته. وكذلك الزمان: يشعر به كل إنسان، أو أكثر الناس جملة..وكذلك الوجود يشعرون بأنبيته، وإن لم يشعروا بماهيته"<sup>6</sup>.

وقد قسم الغزالي الوجود إلى وجودين فقال: "الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته، وهو الله تعالى، وإما أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو ما عداه"<sup>7</sup>.

اختلف الفلاسفة والمتكلمون في الحكم على كون الوجود زائدا على الماهية، فذهب فريق إلى أن الوجود زائد على الماهية ومن بين هؤلاء: ابن سينا، ونصير الدين الطوسي، وفريق

<sup>1</sup> الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية، مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، القاهرة، (د ط)، 1998، ص 148.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 93.

<sup>3</sup> مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1944، ص 54.

<sup>4</sup> محمد عبد العزيز المعاينة، الفلسفة الإسلامية، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان/الأردن، ط1، 2008، ص 149.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 127.

<sup>6</sup> عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المصدر السابق، ص 626.

<sup>7</sup> الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية، مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، المرجع السابق، ص 148.

ذهب إلى أن الوجود هو نفسه الماهية، ومن بين أصحاب هذا الرأي: أبو الحسن الأشعري، أبو الحسن البصري<sup>1</sup>. ولقد عرف المتكلمون الوجود بأنه الثابت العين، والعدم هو المنفي العين، وقال الفلاسفة: أن الوجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه، والعدم الذي لا يمكن أن يخبر عنه<sup>2</sup>.

إن السهروردي في نظرتة حول العالم تتضمن من حيث بنيتها للعالم، علما ما بعد الطبيعة هو علم لماورائيات الماهية، أما الوجود أو الماهو وجود، فما هو إلا وسيلة لاعتبار الماهية، ولكنه لا يضيف إليها شيئا في الواقع المحسوس<sup>3</sup>.

ويرى المتصوفة خاصة "ابن عربي" أن المخلوقات التي نطلق عليها إسم "العلم الظاهر" لها من حيث ثبوتها في العلم الإلهي وجود سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه صورا وأحوالا في الذات الإلهية ولهذا يسميها "ابن عربي" أحيانا " ماهيات"، وأحيانا أخرى "هويات"<sup>4</sup>.

ومع مطلع العصر الحديث حاول المفكرين والفلاسفة الابتعاد عن مشاكل فلسفة القرون الوسطى، و مباحث المدرسين والتي من أهمها البحث في الوجود، وراحو يبحثوا عن طبيعة الوجود وعلاقته بالماهية. وبدأت فكرة الوجود ترتبط بالشيء المجسم الطبيعي، وفقدت فكرة المشاركة وقياس النظر، حتى انتهى بها الأمر إلى الخلط بين فكرة الوجود "و"فكرة "الموضوع"، وأصبح الوجود هو ما يمكن امتثاله، فامتزج البحث الأنطولوجي مع البحث الخاص بالمعرفة<sup>5</sup>.

فنجذ رونييه ديكارت René Descartes يأبى في مرحلته الأولى أن يقبل شيئا من دون الفكر، فيؤمن بتفكيره في السماء والأرض ويشك فيهما، ومن ثم يفصل بين الفكر والوجود، ليس فقط الوجود الخارجي، بل أيضا وجود المفكر نفسه، وقد عبر عن هذا بمقولة: "أنا أفكر

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 142.

<sup>2</sup> محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982، ص 28.

<sup>3</sup> هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قببسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدرو الأمير عارف تامر ، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط2، 1998، ص 318.

<sup>4</sup> إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتين هيدجر، المرجع السابق، ص 37.

<sup>5</sup> عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المصدر السابق، ص 627.

إنّ أنا موجود"، وهي حدس يدرك وجود المفكر في الفكر<sup>1</sup>. هكذا أرسى ديكارت قواعد الشك المنهجي، والنظر إليه على أنه جزء لا يتجزأ من الرؤية الفلسفية للفيلسوف. المهم أن نلاحظ أن ديكارت بوضعه لحقيقة الكوجيتو في بؤرة التفكير الفلسفي، قد أحدث تحولاً هاماً في مسار تطور الفكر الغربي، فقد لاحظنا أن هذا الفكر قد بدأ بالاهتمام بالطبيعة والكون، ثم أصبح موضوعه ما أطلق عليه "بارمنيديس" إسم "الوجود"، وبمجيء ديكارت أصبح التفكير العقلي الواضح مؤشراً طيباً ينبئ عن الحقيقة وجود الأشياء ووجود العالم الخارجي، وأصبحت كلمة "الوجود" لا تعني فقط الوجود الكوني الذي نلتقي به في الطبيعة وفي الأشياء المادية، بل أصبحت تدل على وجود الإنسان، ووجود التفكير العقلي<sup>2</sup>.

فنجد "كانط" Immanuel Kant في "نقد العقل المحض" يشير إلى مقولتين تتعلقان بالوجود هما: "الواقعية" و"الكينونة"، والأولى تتعلق بالحكم بوصفه عملية عقلية، أما الكينونة فهي كون ظواهر الطبيعة معطاة، وكانط لا يزال يؤمن بوجود "أشياء ذاتها" خارج العقل، ولهذا هاجم المثالية التوكيدية عند باركلي Berkeley، لكن جاء "فيشته" Fichte ففضى على وجود الأشياء ذاتها، وقال: "إن الوجود هو من وضع الأنا"<sup>3</sup>. وقد كان كانط أول من حاول عزل الماهية عن الوجود.

وبعد جاء "هيجل" صاحب الفلسفة الجدلية والذي ربط الفكر بالمادة، ولقد قسم الوجود إلى: وجود ضحل ناقص، ووجود يكمن في الشعور خصب معطى، ويتم ذلك عندما يضيف الفكر الناقصة إلى الفكرة الكاملة عن الوجود، أي إضافة اللاوجود إلى الوجود، وهكذا يصل إلى وجود المطلق الذي لا نقيض له وهو الله<sup>4</sup>. فالوجود عند هيجل عملية أنطولوجية ربطت الفكر بالمادة، وجعلت الفكر أداة لحل مختلف المشكلات خاصة منها المادة.

لقد دخلت الوجودية في الفكر المعاصر جراً مثل هذه الأنساق، وجاءت كرد فعل تائر ضد الإضطرابات الفكرية والإنهيار الذهني، وضد الفلسفات المثالية خاصة الهيجيلية. فكيف كان تصور الوجود لدى الفلاسفة المعاصرين، وما هو الجديد الذي أضافه الفلاسفة الوجوديون؟

<sup>1</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986، ص 71.

<sup>2</sup> يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1993، ص 53.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المصدر السابق، ص 626، 627.

<sup>4</sup> إبراهيم مصطفى إبراهيم، فلسفة جورج سانتيانا في الوجود والمعرفة، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، ط1، 1994، ص

لاشك أننا حين نتحدث عن أصل الوجودية المعاصرة فإننا نقول أن أول وأب الوجودية المعاصرة هو: "سورين كيركجارد"، نجازف باستعمال صيغة أول، أيا كان فإن كيركجارد بحث في الوجود ويعتبر من زمرة الوجوديين.

لقد وقف كيركجارد موقفاً متشدداً ومعارضاً في آن واحد من فكرة الوجود، خاصة لدى هيجل\*، ويرى كيركجارد أن الحياة الفردية المشخصة، والوجود الفردي المشخص هما الوجود الحقيقي، لذلك بدأ وجوديته من عينة الوجود لا جوهريته أو تجريديته، كما أن وجود الإنسان إنما يتحقق عن طريق الإرادة الناجمة عن حريته واختياره لقراره<sup>1</sup>. وقصد كيركجارد معارضة هيجل، وهيجل الذي يعنيه هو هيجل في نهاية حياته\* أي ذلك المفكر الذي يعتبر التاريخ تطوراً لمنطق ظاهر، والذي يبحث عن التفسير النهائي للحوادث في العلاقات بين الأفكار، فهيجل لا يقدم لنا بتعبير كيركجارد إلا "قصراً من الأفكار" حيث تجد جميع تناقضات التاريخ تجوزها لكن على مستوى الأفكار، إنه أخذ بعين الاعتبار كل شيء إلا وجوده الخاص<sup>2</sup>. لقد كان هدف كيركجارد من هجومه على الفلسفات التي سبقتة خاصة العقلية، أن يصل إلى أمرين هما:

\* عندما يهاجم العقل وقوانينه، ويزرع فيه الشك، فإن الثقة تترعرع في العمق كمصدر للمعرفة والإدراك.

\* عندما يهاجم العلم والمادي منه بالذات ويصوره على أنه لا يحكم بقانون ولا تلتفه علل ولا يرتبط بقواعد ثابتة<sup>3</sup>.

يرى كيركجارد أن الوجود الحقيقي هو: الوجود الفردي، ولا يوجد أي وجود من أي نوع للوجود الإنساني المتمثل في أسرة أو جماعة... إلخ، بل الوجود يبدأ من الإنسان الفرد ويبقى

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 69.

\* أي أن النهاية الهيجلية تعبر عن البداية الكيركجادية، والعكس صحيح. فليس هيجل الذي يعارضه كيركجارد هو هيجل مؤلف "فينومينولوجيا الروح" عام 1807، وإنما هيجل المثالي عام 1847.

<sup>2</sup> ميرلوبونتي، المعنى واللامعنى، ضمن كتاب: الفلسفة الحديثة - نصوص مختارة -، تر: محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، أفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2001، ص 66.

<sup>3</sup> مصطفى غلوش، الوجودية في الميزان، المرجع السابق، ص 28.

فيه وينتمي فيه؛ ولذلك نجده يمجّد الفردية ويغلو من شأن العزلة ويدعو إلى الوحدة، وكل أمر يخرج الإنسان عن وجوده فهو "عدو" الإنسان<sup>1</sup>.

إن المقولة الأساسية بالنسبة لكيركجارد في تفسير الوجود الإنساني ووصفه، هي مقولة الإمكانية، فالإنسان موجود، يحمل بداخله عديداً من الإمكانيات، وليست هذه الإمكانيات موضوعات معرفية نظرية، وليست نتيجة لظاهرة ما، وإنما هي إمكانيات تعبر عن وجود الفرد، وتتحقق من خلال فعله<sup>2</sup>؛ وقد أدرك أن مدخل الإختيار الأصيل، والوجود الأصيل هو "القلق بوصفه إمكانية الحرية"، إن القلق قوة وجودية، ليس هذا ضعفاً، بل يعبر عن الضعف، عندما يفر الفرد منه وينسأه، لكن القلق ذاته يعود به الفعل الأصيل، وهذه هي القوة الوجودية للقلق، فالقلق هو بداية الحرية، وما يطلق عليه السأم أو الضجر Boredom، واليأس Despair، والكآبة Melancholly، هي أشكال القلق<sup>3</sup>. فالوجودية في نظر كيركجارد، صورة لحاجة La forme d'un besoin وتعبير عن ميل يبلغ من العمق درجة يمكن معها أن يستعان به لتعريف شخصيته<sup>4</sup>.

وحاول إدmond هوسرل Edmund Husserl أن يصل إلى فلسفة "ماهوية" Essentialist عن طريق الفينومينولوجيا Phenomenologie، فهي محاولة لتعليق كل الأحكام والمعارف التي لدينا أو كما يعبر هو محاولة لوضع كل هذه الأمور "بين قوسين"، لكي نصل إلى الماهيات الخالصة، أما عند هيدجر، وياسبرز، وسارتر، وكامي، ومالر، والوجوديين فتطبيق المنهج الفينومينولوجي إنما هو لتعليق "الماهيات" واستبعادها بقصد الوصول إلى الحدس بالوجود المشخص<sup>5</sup>.

ومن الواضح أن نقطة التقاء فلسفة الظواهر هذه بالفلسفة الوجودية، إنما كان في اهتمام كل منهما بالذات الفردية والشعور الخاص، باعتبارهما مبدأ كل إدراك ومعنى، أي باعتبارهما

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 43.

<sup>2</sup> أمل مبروك، فلسفة الوجود، المرجع السابق، ص 106.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص ص 116، 117.

<sup>4</sup> ريجيس جولفييه، المذاهب الوجودية، من كيركجارد إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، مراجعة: محمد عبد الهادي ابو ريدة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1988، ص 30.

<sup>5</sup> إبراهيم مصطفى إبراهيم، فلسفة جورج سانتيانا في الوجود والمعرفة، المرجع السابق، ص 69.

الأصل في أي منهما<sup>1</sup>. أما الفارق بينهما وهو أن هوسرل حصر وضع الوجود بين قوسين، أما الوجوديون قاموا بحذف هذه القوسين.

لطالما كانت الوجودية وثيقة الصلة بالفنون الجميلة بسبب نظرتها الدرامية إلى الوجود واستخدامها الواسع للصور القوية في نقاشاتها لعلها تكون أقرب إلى الواقع، وأكثر استجابا، ومناشدتها الإستجابة الشخصية في تواصلها مع المجتمع، من بين هذه الصور: المسرح والسينما والرواية.. ولعل رواية سارتر حول: "الغثيان" التي أصدرها سنة 1938م خير دليل للدراما الفلسفية، حيث يرى سارتر أن تجربة الغثيان قيمة ميتافيزيقية، فهي تكشف لنا عن صميم الوجود، وتتيح لنا رؤية جديدة لعالم الأشياء والإنسان.

في هذا الجو الأثير يحدد سارتر في كتابه "الوجود والعدم" العلاقة بين الإنسان والعالم، فهو يقسم الوجود إلى قسمين: الوجود في ذاته: هو وجود الأشياء، ووجود العالم الذي توجد فيه هذه الأشياء، والوجود من أجل ذاته: هو وجود الوعي، أما الوجود في ذاته هو "الله هو" أو هو الوجود المتطابق مع نفسه دائما هكذا في ذاته، لا يتصدع، لا يستطيع أن يفارق ذاته، أنه وجود عصي، لا نستطيع أن ننفذ إليه، إنه وجود يتخطى ذاته دائما، يفارقها أو يفارق بعض نفسه ليحقق ذاته، فهو في سعي دائم من أجل ذاته، وهذا الوجود من أجل ذاته هو وجود الوعي أو الذات، بشرط أن لا نفهم من الذات هنا أنها مجرد الذات العارفة<sup>2</sup>. ويقول سارتر: "فأنا، في الواقع، موجود يتعلم حريته بأفعاله، لكنني أيضا موجود وجوده الفردي والأوحد يتزمن كحرية، وبهذه المثابة أنا بالضرورة شعور الحرية لأنه لا شيء يوجد إلا كشعور لا- وضعي بالوجود، وهكذا حريتي هي دائما موضوع التساؤل في وجودي، وهي ليست صفة مضافة أوخاصية من خصائص طبيعتي، إنها تماما نسيج وجودي"<sup>3</sup>.

ويصف سارتر محاولته بأنها أنطولوجيا فينومينولوجية مشاركا على هذا النحو في تلك الحركة الكبرى التي توجه عددا من أتباع الفينومينولوجيين نحو نظرية الوجود<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، المرجع السابق، ص 88.

<sup>2</sup> يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 124، 125.

<sup>3</sup> جون بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، المرجع السابق، ص 701، 702.

<sup>4</sup> فال جان، روائع الفكر الإنساني، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، د (ط، س)، ص 127.

يقول سارتر: "إننا نعني أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يتعرف إلى نفسه، و يحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، و يختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر. بدأ ولم يكن شيئاً، وهو لن يكون شيئاً إلا وبعد ذلك، و لن يكون سوى ما قد قدره لنفسه، و هكذا لا يكون للإنسانية شيء اسمه الطبيعة البشرية... إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون، و يكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود، و الإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه"<sup>1</sup>.

لقد آمن سارتر بأنه لا وجود في الوجود لغير ما هو قائم ماثل أمامك، هو يؤمن بالموقف، بالظاهرة، فالظاهرة تكون أساساً للمعرفة على نحو ما تبدو عليه، لقد كان عند كانط، وجودان: الوجود الظاهري والوجود الباطني، أما عند سارتر، فلا وجود لغير الظاهر الذي يقدمه إليك الموقف أو المناسبة، وبذلك أحلت نظرية سارتر في المعرفة موضوعية الظاهرة محل حقيقة الشيء، وبذلك يصير علم الوجود عنده وصفاً لظاهر الوجود مثلما يتبدى عليه ويتشكل فيه، يل يمكن القول بأن الظاهر حسب سارتر في المعرفة هو نفسه الوجود، وينتهي القول إلى أن يكون الوجود هو جملة النظرات التي يجمعها المرء في وعيه عن الظواهر العامة المتجلية في طائفة من المواقف والمناسبات<sup>2</sup>. فسارتر يزعم أن الواقع الحقيقي والممكن هما في حقيقة الأمر شيء واحد<sup>3</sup>.

ونقطة البداية في فكر جابريال مارسيل Gabriel Marcel هو الجسد البشري، فهو يرى أن ثمة علاقة غامضة تربط الذات بالجسد فتجعل منه وسيطاً ضرورياً للشعور بأي شيء، لكن هذا الجسد لا يعبر عن كل الوجود ولا يستوعب صميم الذات، فكان الوجود - في نظره - ليس حقيقة أو واقعة، بقدر ما هو عمل واكتساب، والوجود الكامل هو تلك الدرجة السامية من الذاتية، حين يكون بوسع الإنسان أن يخلق نفسه بنفسه، وأن يتقبل المسؤولية المترتبة عن كل أفعاله<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> جون بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني، تر : عبد المنعم الحفنى، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ط1، سنة 1964م، ص 14 .

<sup>2</sup> عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985 ، ص 170.

<sup>3</sup> جوزيف بوخنسكي، مدخل إلى الفكر الفلسفي، تر: محمود حمدي زقزوق، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1996، ص 107

<sup>4</sup> محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، المرجع السابق، ص 90.

إذا كان مارسيل وكيركوجارد من قبله، قد آثرا التعبير عن وجودهما الذاتي وتجاربهما الشخصية، فإن كارل يسبرز تحول بالفكر الوجودي إلى تفكير عقلي منظم، يتعمق في فهم هذا الفكر، ويتميز بطابع خاص يحصر الوجود الإنساني في ذلك الفعل الإرادي الذي تأخذ به الذات على عاتقها مسؤولية وجودها؛ فهو يفرق بين الوجود الطبيعي الذي أعطى للإنسان قبل أي جهد، والذي هو محض الكينونة، وبين الوجود الحقيقي الذي ينشأ عن انبثاق الممكنات الخاصة من المعطيات الطبيعية، فالإنسان الذي يحيا وجوده حقا هو ذلك الذي تتحد إرادته بقدره<sup>1</sup>. لذلك ليس غريبا على من لا يريد أن يجهل الحقيقة، ويبحث عنها أن يكون في حال "ترقب" Dread دائم يؤدي به إلى الغثيان، وإن كان سارتر لم يستعمل كلمة ترقب "الهيديجيرية" وإنما عبارة "الغثيان"<sup>2</sup>.

لا ننسى "نيتشه" الذي أسهم في تكوين الوجودية المعاصرة، لقد كتب الكثير حول: "موت الرب في فكر نيتشه"، فهو يقول إن الرب قد مات، وسيظل ميتا ونحن الذين قتلناه"، ولقد كتب أحد شراح نيتشه وهو م.م. بوتسمان M.M.Bozmann يقول: "إن إرادة تمجيد الإرادة إرادة الإنجاز والانتصار، إرادة أن تقول للحياة: "نعم وآمين" مقرونة بعقيدة العود الأبدي الجامدة وبألوان الفشل والعذاب الكثيرة التي عاناها، كانت تسبب لنيتشه في بعض الأحيان، فيما يبدو آلاما ذهنية رهيبية"<sup>3</sup>، حيث نجد أن مثل هذه الصفات (الألم والقلق) هي ما تنتم به الفلسفة الوجودية بل هو رهانها.

لقد تمثل الوجود النيتشوي في فكرته: إرادة القوة، هذه القوة التي تحرك العالم، وكما يقول الفرنسي "ميشيل هار" Haar Michel: "الطبيعة ككل هي إرادة القوة"، وهي تعبر عن نفسها في كل بعد وجودي<sup>4</sup>. لهذا السبب صنف نيتشه من زعماء الشك إلى جانب ماركس Karl Marx وفرويد Sigmund Freud، المعروفة بمدرسة "الإرتياب".

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص ص 90، 91.

<sup>2</sup> هاني يحيى نصري، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2002، ص 289.

<sup>3</sup> جون ماكوري، الوجودية، المرجع السابق، ص 63.

<sup>4</sup> توماس أرفلين، الوجودية، تر: مروة عبد السلام، مراجع: محمد فتحي خضر، كلمات للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 2014، ص 47.

بعد أن حط نيتشه الصنم الأكبر - وهو العقل - بقي عليه أن يحطم بضعة أصنام صغيرة، أولها القول بوجود عالم آخر بجانب هذا العالم، عالم يسمونه عالم الحقائق في مقابل عالم الظواهر، الذي هو عالمنا المدرك، فشرعية القيم التي أعلنها نيتشه صادرة عن فكرة القوة وتقديسها، لأنه رأى إرادة القوة هي "جوهر الوجود"، وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود، فالوجود "تعميم لفكرة الحياة والإرادة والعقل، والسيرورة ذلك أن الحياة "تقويم"، ولكي يحيا الإنسان لأبد من أن يضع قيما، وهذا التقويم نفسه هو الوجود أيضا<sup>1</sup>. ف"إرادة القوة" هي مقياس القيم في الحياة وهي التي تحدد الوجود.

أما عن فكرته "العود الأبدي" فالوجود تغير و"سيرورة"، لكن الوجود ليس سيرورة مستمرة لا نهائية، وإنما تأتي فترة هي ما يسميه "نيتشه" باسم: "السنة الكبرى للسيرورة"، عندما تنتهي دورة من دورات السيرورة كما تبدأ دورة جديدة، وهذه الدورة الجديدة تأتي عليها سنتها الكبرى فتنتهي من جديد، وهكذا زمان الوجود: مقسم إلى دورات، وكل دورة تكرر تام للدورة السابقة، فكأن الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي، ولهذا يقول نيتشه: " كل شيء يغدو، وكل شيء يعود، وإلى الأبد تدور عجلة الوجود، كل شيء"<sup>2</sup>.

فكل شيء واقع في أسر الزمن، كلما بلغت دورة منتهائها عادت والزمن نفسه عبارة عن عجلة تدور على نفسها، فكل شيء يعود مثال ذلك في الدورة النباتية، حيث تموت النبتة وتذبل ثم لا تلبث أن تعود تحيا من جديد، أو كالظلال الذي يظهر، ثم سرعان ما يختفي، ويعود ليظهر من جديد.

تنطلق وجودية هيدجر شأنه شأن أتباعه من وجودي القرن العشرين، وقد نعته الدكتور عبد الرحمان بدوي بزعيم الوجودية، نظرا لأنه هو الذي أقام البنيان العام للمذهب الوجودي وجعله مذهباً متكاملًا في الوجود وتأسيسه لمجموعة من الأطروحات والمفاهيم (الوجود-الموجود- الآنية- الدزايين)، فهو يؤكد على ضرورة الانطلاق من دراسة الموجود (الذي هو الإنسان) لدراسة ماهية الموجود، ومن هنا كانت وجودية هيدجر لاتعني بالموجود المفرد، وإنما بالموجود عامة منظورا إليه في كله وبوصفه كلاً.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، المصدر السابق، ص 514.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 515.

يؤكد هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" طموحه إلى تناول مشكلة معنى الوجود من أساسها الوجودي، وهدفه هو أن يعالج بطريقة متعينة مسألة "معنى الوجود"، فهيدجر يرمي إلى إنشاء فلسفة للوجود قائمة على أساس من تحليل الوجود العيني المفرد، هذه الفلسفة التي تنتج إلى نظرية عن كينونة الوجود الإنساني، أو صوب نظرية عن الوجود عامة، هذه الفلسفة يريد أن يسميها هيدجر Existential بدلاً من Existentielle أما إسم: الفلسفة الوجودية فيلائم في نظر هيدجر بأن تحليل الوجود العيني يستطيع أن يؤدي إلى نظرية عن الوجود العام L'etre.<sup>1</sup>

ويرى هيدجر أن الوجود يقتصر على الإنسان وحده، أما باقي الموضوعات فتتخذ حالات أخرى غير الوجود، مثال ذلك أن الحيوانات تحيا والموضوعات الرياضية والأدوات المادية تظل ومظاهر الطبيعة تتجلى، فالإنسان وجود منفتح من كل جانب، فالوجود بذلك واقعة زمانية يجد فيها الإنسان أن بينه وبين نفسه مسافة عليه أن يجتازها، لكنه - مع ذلك - يوقن أن أمام محاولته تلك فكرة الموت تتهدده بالفناء والعدم، لأن الموت ليس واقعة تأتي في نهاية الحياة وبعدما يحقق الإنسان ذاته، إنما هو واقعة لا تكاد تتفصل عن فعل الوجود.<sup>2</sup>

يرى هيدجر أن لدينا فهما مشتركاً، ولكنه غامض، عن الوجود ورغم هذا يبقى مفهوم "الوجود" أغمض المفهومات على الإطلاق، والواقع أن الوجود ليس شبيهاً بالمتواجد، إنما هو الذي يحدد المتواجد من حيث هو متواجد، وإذا أردنا أن نتعمق في سؤال معنى الوجود، علينا أن نبحث عن متواجد يكون ممكناً لنا أن نصل إليه على النحو الذي هو عليه في ذاته، ويسمي هيدجر هذا المتواجد باسم: "Dasein أي "الموجود هناك"<sup>3</sup>. وهكذا يكون البحث عن الدزاین هو نقطة البدء في فلسفة هيدجر.

يتبين لنا مما سبق أن الإنسان وحده من بين الموجودات الذي يتميز بعلاقته بالوجود وانفتاحه عليه ويتعرضه الدائم لإنكشافه، إنه الموجود الذي يتميز بأنه من الوجود، وفي الوجود ولهذا استحق أن ننحت له مصطلحاً خاصاً به هو مصطلح الآنية « Dasein » على اعتبار أن « Da » ل « Dasein » تدل وفي نفس الوقت على بعد الوجود وانكشاف، ومكان

<sup>1</sup> ريجيس جولفييه، المذاهب الوجودية، المرجع السابق، ص 62.

<sup>2</sup> محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، المرجع السابق، ص 91.

<sup>3</sup> بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المرجع السابق، ص 218.

الوجود كانفتاح للوجود الإنساني، فالآنية هي " الوجود-هناك "المؤسس للوجود الإنساني بوصفه المكان أو الموضع الذي تستقر فيه حقيقة الوجود وترتب نفسها فيه، وماهيتها أنها وقوف هناك في "الخارج" في انفتاح الوجود، وتعرض للإنارة الوجود، وإذا كان الوقوف في انفتاح الوجود والتعرض للإنارة الوجود فهما للوجود، وكان الفهم لونا من التفكير، فلأن التفكير في الوجود هو السمة الأساسية للموجود الإنساني أو الآنية<sup>1</sup>.

إن مقارنة التحليل الهيدجري لمفهوم (دزاين)، تجد معناها من خلال علاقة الإنسان بالكينونة، فالإنسان حسب هيدجر هو الكائن الوحيد الذي لا يوجد فحسب وإنما عليه أن يوجد، وأن يحمل مسؤولية الوجود وأمانته، ولهذا استحق أن يحقق هذه العلاقة بالكينونة التي تسمى (دزاين)، التي رأى هيدجر استحالة ترجمتها إلى أي لغة أخرى غير لغتها الأصلية<sup>2</sup>، ويتألف مصطلح -Dasein- من مقطعين هما -Sein-، بمعنى الوجود و-Da-، بمعنى هنا أو هناك وهو مصدر من الفعل -Dasein- بمعنى يوجد هناك.

ويذهب هيدجر إلى أنه لا يمكن تعريف ماهية "الموجود-هناك" بأن نذكر ما يحتويه ذلك الموجود، إن ماهية الموجود هناك تقوم في كينونته المتعينة، والذي يفسر تلك الماهية هو دائما الكينونة، وهكذا فإن واقعة الكينونة هي التي تجعلنا نفهم السؤال الخاص بالكينونة، هذا الفهم يسميه هيدجر فهما "وجوديا"، فإنه يسمي بنية الموجودات ب "الوجودية"، ويسمي تحليل هذا النحو من الوجود ب"الفهم الوجودي"، والذي هو تفسير للخصائص الأنطولوجية "للموجود- هناك" ويسميها هيدجر خصائص "وجودية"<sup>3</sup>.

وبالتالي مفهوم الوجود بالنسبة لهيدجر هو ماهو موجود، فليس الوجود هو الله، ولا أساس العالم، الوجود هو أبعد من كل موجود سواء أكان صخرة أو حيوانا أم أثرا فنيا، أم أكثر، وسواء كان ملاكا...الوجود هو الأقرب، بيد أن هذا القرب يبقى للإنسان هو الأبعد، فالإنسان

<sup>1</sup> مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، تر: فؤاد كامل، و محمود رجب، مراجعة وتقديم: عبد

الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974، ص ص 85، 86.

<sup>2</sup> مارتن هيدجر: "نداء الحقيقة"، ترجمة: عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1977 ص50.

<sup>3</sup> بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المرجع السابق، ص ص 218، 219.

يمتلك دوماً وبادئاً ذي بدء بالموجود وجوده، وأرجح الظن أن الفكر عندما يتمثل موجوداً فإنما يرجع إلى الوجود بما هو كذلك، وليس بحال من الأحوال الوجود كما هو كذلك<sup>1</sup>.

إن السؤال الأول الذي يعرض في البحث عن معنى الوجود، هو السؤال عن طبيعة "الآنية" أو عن "تركيب الوجود" الذي هو أنا، ووجود هذا الموجود هو وجودي أنا، ومن ثم تفرض على التحليل صفتان، فمن جهة ماهية الوجود (أي ما يكون عليه الوجود) تنحصر في وجوده، وذلك من جهة أنه لا يمكن أن ينفصل أو يتميز عن حالات وجوده، فكون الوجود المتعين هو ذلك الوجود، هو الوجود الأولي، والوجود الحقيقي الوحيد للموجود المتعين، ليست صفاته غير وجوه ممكنة للموجود، وليست قوى مخفية للوجود، والآنية هي الإمكانية العينية الكاملة لوجودي، وهذا معناه أن للوجود الأولوية على الماهية؛ فالآنية هي دائماً آنيّة أنا<sup>2</sup>.

فأنا ظاهرة من ظواهر الوجود، أنا موجود محدود في الزمان والمكان، فمن يبحث في الوجود لا يستطيع أن ينسى أنه هو أيضاً وجود وأنه مندرج في الوجود، وبذلك يكون تحليل الوجود يقتضي تحليل الموجود، وأنه لا يمكننا الفصل بين الوجود والموجود في مجرى البحث بالفعل، فهذه الآنية تجعل الإنسان يعيش كما يعيش الناس، في العمل والتفكير وتقدير الأمور، وهذا يقضي على فردانيته، أي على وجوده الحق، فيصير "أداة" وسط أدوات، وبذلك يسقط الإنسان، لأنه يفر من نفسه، ومن العدم<sup>3</sup>. فالآنية هي الموجود الذي هو "أنا"، ووجودها هو وجودي، أما إذا تجردت الآنية وأصبحت زائفة فإنها تكون في حالة اغتراب وعزل، بمعنى أن تنتزع الآنية من ذاتها، وتفقد إمكانياتها.

<sup>1</sup> إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتين هيدجر، منشورات الإختلاف، والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/ لبنان، ط1، 2006، ص 37.

<sup>2</sup> ريجيس جولفييه، المذاهب الوجودية، المرجع السابق، ص 66.

<sup>3</sup> مصطفى غلوش، الوجودية في الميزان، المرجع السابق، ص 48.

ذلك العدم- وهو ما يصبغ الوجود بالحصر ويلونه بالجزع- فيكون لدى الإنسان شعوراً حياً وعاطفة وجودية يجابه بها حقيقته، من أنه وجود متناه قابل للموت ومنته إلى الفناء، ثم يرى أن هذا الشعور يسمو بالفرد إلى مستوى الوجود الصحيح الحقيقي، بعد أن ينتزعه من دائرة الوجود الزائف\*<sup>1</sup>.

إن الخيط الناظم لفكر هيدجر في تحليله للذاتين\*\* يتضح من خلال العلاقة بين الوجود والزمان، فكيف يمكن للوجود أن يستمر تحديده من خلال الزمان؟ إن الوجود هو الذي يتحدث في ذلك الثبات الذي به يستغرق الزمان في مضيه، فالوجود ليس شيئاً معيناً، ومن ثم فهو ليس من الزماني في شيء، إلا أنه من حيث هو كينونة- في - الحضور، يتحدد من خلال الزمان، والزمان أيضاً ليس شيئاً معيناً، ومن ثم فهو ليس من الموجود في شيء، إلا أنه وهو يمضي، يبقى ثابتاً ومستغرقاً في حضوره، دون أن يكون هو نفسه شيئاً زمانياً، أي ظرفياً كحال الموجود القابع فيه، فالوجود والزمان يتحددان بالرجوع إلى بعضهما، ولكن على نحو لا يسمح للوجود بأن يقال عنه زماني، ولا للزمان يقال عنه موجود<sup>2</sup>.

\*الوجود الزائف عند هيجر: هو ذلك الوجود الذي تكميل فيه الذات إلى الاندماج مع الناس والانغماس في المجموع والإرتواء في أحضان الآخرين، مؤملة أن تهرب من حريتها وتتصل من مسؤوليتها وتتخلص من شعورها بالقلق؛ أما الوجود الصحيح فهو على العكس من ذلك: وجود تشعر فيه الذات انها قائمة بنفسها، مسؤولة عن ذاتها. محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، المرجع السابق، ص 92.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص ص 91، 92.

\*\* إن "ماهية الذاتين" تكمن في وجوده، وإن الطباع التي يمكن استخراجها ليست بذلك "خصائص" بل هي وجوه ممكنة له في كل مرة لأن يكون وذلك وحسب، فكل كينون- على- هذا- النحو- أو- ذلك، من شأن هذا الكائن هي منذ أول أمرها كينونة، بذلك لا تعبر لفظة "Dasein"، التي تشير بها إلى هذا الكائن، عن ماذا هو، مثل المائدة والدار والشجرة، بل عن "الكينونة". مارتن هيدجر، الكينونة والعدم، ترجمة وتعليق وتقديم: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/ لبنان، ط1، 2012، ص 112.

<sup>2</sup> مارتن هيدجر، التقنية- الحقيقة- الوجود، تر: محمد سببلا، وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، د(ط، س)، ص ص، 91، 92.

إن "الوجود...في" الذي يدخل في تركيب الآنية، يتخذ صورا متعددة، لعل أكثرها شيوعا صورة "أقيم" Habito وأختار Diligo، وكذلك صور الشروع في، والتنفيذ والتعلم والتساؤل، والسماح، واتخاذ القرار..إلخ، غير أن هذه المظاهر "للوجود في" تتصل اتصالا أعمق بحالة الوجود التي تميز "الهَمُّ" \* Besorgen وهي الحالة التي تشير دلالتها الأنطولوجية إلى وجود- في- العالم ممكن للآنية"، لأن الوجود- في العالم- يتعلق في أساسه بالآنية، وصلته بوجوده في العالم تتسم -في جوهرها- بالهَمُّ؛ فهذا الهَمُّ هو نفسه يؤلف شطرا من بيئة الوجود الأنطولوجية<sup>1</sup>.

يقود الخط التأويلي لتحليلية الدزايين، في النهاية، إلى اللغة باعتبارها آخر تحديدات الوجود- أي مسكن الوجود- مما سيكشف عن الهيرمنيوطيقا كإحدى أهم الإمتدادات الفكرية للأنطولوجية الهيدجرية. فقد ألح هيدجر على مسألة الوجود لأنها قاعدة الاختلاف بين التاريخي والميتافيزيقي في فروق اللغة التي يسكنها وجود الكائن: فتفسير الكائن دون طرح مسألة حقيقة الوجود، هو ميتافيزيقا، والوجود بهذا المعنى هو مرجع إحالات الكائن في حركة إمساك كينونته في تعبيرات جهده لفهم ووعي الزمان، وهذا المرجع يشكل العلاقة بين الكائن والوجود<sup>2</sup>. فهذه الحركة النوعية المميزة - للموجود هناك- والمؤدي إلى اكتشافه يؤدي إلى فهم "تاريخية" الإنسان.

هكذا اتخذ هيدجر طريقة منهجية مغايرة لتلك التي شغلت الفكر الغربي قبله، لمعرفة الدزايين وصفاته الأنطولوجية وقد وجد ضالته في المنهج الفينومولوجي، وذلك بنقله من مجال الظواهر إلى مجال الوجود، منطلقا من تحديد معنى الوجود وتحليل صيغه وملامحه الأساسية، من خلال الكشف عن بنية (الوجود هنا/دزايين) الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يعقد صلة وثيقة بالوجود، أي بكينونته الخاصة، فكلمة "الوجود" Existence ليس لها معنى واحد بالنسبة لهيدجر، فهي تدل عنده على نوع وجود للآنية، أي الإنسان من حيث أن وجوده قد وضع التساؤل بالنسبة إليه.

\*"الهَمُّ": صفة وجودانية وهو ينتمي من حيث هو ظاهرة أصلية إلى الهيئة الموجبة للدزايين، وهو يملك بدوره إمكانات مختلفة

للتجسد طبقا للدزايين، وأن نفس الدزايين اليومي هي نفس "الهَمُّ".مارتن هيدغر، الكينونة والعدم، المرجع السابق، ص 256.

1 ريجيس جولفييه، المذاهب الوجودية، المرجع السابق، ص 68، 69.

<sup>2</sup>عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الإختلاف، ودار الفارابي، الجزائر/ لبنان، ط1، 2007، ص 184، 185.

في الأخير بالنسبة لهيدجر ينتهي كتابه " الوجود والزمان " 1927 بجملته مفادها: " أن النقاش حول تأويل الوجود لا يمكنه أن يتوقف لأنه لم يبدأ بعد"<sup>1</sup>.

إن أسلوب التفكير الوجودي لم يظهر عند كيركجارد وسارتر وهيدجر وغيرهم، فالمفكر الإسباني ميغيل دي أونامونو Miguel de Unamuno \* (1864 - 1936)، والمفكر براديفيف Berdyaev (1874 - 1948)، وأورتيجا أي جاسيت Ortega Gasset يستحقون أن يوضعوا من بين أعظم ممثلي الفلسفة الوجودية، وإن كانت القائمة تتسع اتساعا هائلا لو أردنا ذكر الأدباء الذي أدلو بفكرهم من خلال القصص والروايات والمسرحيات أمثال دستوييفسكي Dostoyevsky و كافكا Kafka وبيكيت Beckett... ولكن ينبغي على الباحث أن يكون حذرا فلا يتوسع من معنى كلمة: الوجودية، فقد يقع في مآهات إلى الحد الذي يصبح فيه تعبيراً لا معنى لها.

كتب محمود رجب في كتابه "مشكلات فلسفية" مايلي: " لقد ذهب هينمان إلى أن الوجودية تمثل دعوة العنصر الديني إلى العالم...بمعنى أنها في البداية كانت "دينية" على يد كيركجارد، ثم صارت "لا أدرية": على يد هيدجر وياسبرز، "إلحادية" عند سارتر وكامي، وأخيرا عادت فأصبحت دينية على يد كل من مارسيل وبردييف وبوبر وياسبرز في أعماله الأخيرة..."، لكن هنالك فرقة رابعة لم ينتبه إليها لا رجب ولا هينمان رغم أن سائر أبعادها كانت قد أنجزت أوبالأحرى أخفيت في أعمال صاحبها حوالي عام 1954؛ هذه الفرقة الرابعة منقسمة إلى النصف، والنصف، إلى النقيض والنقيض، إلى نصف إيماني وإلى نصق إلحادي، والتي يتزعمها "تلش"<sup>2</sup>. وهذا من خلال طريقته الملتوية في الكتابة (وربما هذا نجده عند الشخصية التي نحن بصدد البحث عنها: عبد الرحمن بدوي، "وسميت هذه الوجودية ب" الوجودية ذات البعد الرابع" وربما يجوز لنا أن نطلق على هذه الأفكار باسم: "تنوع الوجوديات"، أي التوصل

<sup>1</sup> M.Heidegger, Etre et temps, tr :François Vizin, Gallimard, 1986, p.572.

\*يكاد يكون بدوي هو أول من كتب عن هؤلاء الأعلام، وأونامونو عند بدوي شخصية فذة في كل شيء، في فكرها ووجدانها وسلوكها في الحياة، وفلسفته في نظر بدوي هي آراء وأفكار متناثرة فد يستشف منها صورة في الوجود والحياة أغلبها في كتابيه: "في المعنى الأسيان للحياة" 1913 و"حياة دون كيخوته وسنيشو" 1905. والفلسفة عند أونامونو علم بمأساة الحياة وتفكير في المعنى الأسيان للحياة. أحمد عبد الحلیم عطية، الفلسفة الإسبانية المعاصرة، مجلة أوراق فلسفية، رئيس التحرير: أحمد عبد الحلیم عطية، مصر، العدد 29، ص 15.

<sup>2</sup> وهبة طلعت أبو العلا، الوجودية والبعد الرابع، مجلة أوراق فلسفية، العدد 33، 2012، ص 369.

إلى وصف نمطي للوجود، وهذا يعني أن الوجود مصطبغ في كل زمان ومكان بصبغة التناقض- الذاتي أو الإغتراب.

بعدما انتهينا من عصارة الفكر الفلسفي بتناول تجليات مفهوم الوجود، تبين الثراء الزائد في المذهب الوجودي، وتبين في الوقت نفسه، الإعتراضات الخطيرة التي يمكن توجيهها إليها، بأن الفكر الوجودي المعاصر قد وقع في شرك الإلحاد عندما أسرف في تأكيد الخصائص الذاتية للفرد، هذا الإسراف الذي أدى بالإنسان إلى واقعة منفصلة عن الماضي والمستقبل وربما حتى الحاضر، الأمر الذي جعل من فكرة الموت أمرا مخيفا يشغل الإنسان ويهدد وجوده الفردي، وتلك الفكرة الخاصة بالوجودية الملحدة التي تنفي الإله.

هذه الكلالة في الفهم أدت إلى انتكاسة في الشعور، فأقحمت الكاتب والمفكر والفيلسوف والشاعر، وأدُلُّ على ذلك قول الشاعر "أبو العتاهية":

\* لم يشعل الموت عنا مذ أعد لنا ..... وكلنا عنه باللذات مشغول\*

المشكلة هو أنه لم يكن الإتفاق في تحديد مفهوم الوجود، وبسبب هذه الإختلافات تصبح الوجودية أكثر تعقيدا وتقلبا من أن تخضع لنقد عام، خاصة وأن كل مفكر يناضل ضد النمطية.

يقال أن الوجودية فلسفة متشائمة، بل حتى مرضية، ويهتم أنصارها بأنهم ينظرون إلى الجانب المظلم من الحياة، كما يقال عنهم بوجه خاص إنهم يتعامون عن العالم المعاصر المبشر بالآمال، فهم ضد التكنولوجيا وضد الديمقراطية ولا يتعاطفون مع أهداف المجتمع الحديث ومنجزاته<sup>1</sup>.

والواقع أن هناك بعض الحق في هذه الاتهامات، فالوجودية تقوي الروح الفردية الحاملة التي تبتعد عن المجتمع ومشاكله الراهنة، فهي لاتؤمن بالتعاون الاجتماعي.

- أن الوجودية ذات اتجاه لا عقلائي، لأنها تبعد الإنسان عن أخيه الإنسان، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيان المرصوص يشدّه بعضه بعضاً"، إذا هل نتصور إنسان يعيش لوحده، فالفلسفة زهرة لا تنتش ولا تزهر إلا في تربة العقل واستقلاليتها، فمعادة العقل يمكن أن تتخذ شكلا من أشكال القسوة غير الإنسانية.

<sup>1</sup> جون ماكوري، الوجودية، المرجع السابق، ص 300.

- الوجودية مصابة بداء الفردية، إلى حد غير مرغوب فيه، ولأنها تعتبر الآخر صورة مشوهة، فصحيح أن الفيلسوف من حقه أن يعترف بوجهة نظره الخاصة، لكن النزعة الذاتية طغت الحد المعتدل الذي يمكن السماح به، ونظرتها الإنسانية بالغة الضيق، فهم يهتمون برخاء الإنسان وسعادته أكثر، فالتمركز حول الإنسان يمكن له أن يشكل خطرا وينعكس بشكل ضار على الإنسان ذاته.

- إن الوجودية تتبع من صميم الذات الإنسانية، وتصدر عن نزعة إنسانية واضحة، وتؤمن بأن التاريخ لا يحصل من جراء إرادة اجتماعية.

في الأخير الوجودية فلسفة كأية فلسفة أخرى لها جوانب ضعفها وجوانب سلبية وإيجابية، هذا فإن الوجودية أعطتنا الكثير من الإستبصارات حول سر وجودنا، وربما نستطيع من خلالها تفسير أحداث عالمنا المعاصر.

هكذا تقدم الوجودية، فلسفة فردانية من أكثر الفلسفات الطموحة التي قدمت حتى الآن، مهمتها تحليل أزمة الإنسان واكتشاف حقيقة اغترابه، ولا ننسى أن الوجودية قامت بوضع الأسس الحقيقية للوجود الإنساني، وجعلت الزمان الركيزة الأساسية له.

#### رابعا: ظروف نشأة الوجودية :

عبرت الوجودية بشكل واضح عن الأزمة العامة لمبادئ وقيم مرحلة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، والتخوف من الإنهيار الإقتصادي- التغيرات الاجتماعية في ذلك الوقت، حدّة الصراع الطبقي، انخفاض مستوى الحياة، الخوف والقلق من مصير الإنسان إزاء الحروب وانعكاساتها، وخلق نوع من الديماغوجية (الفوضى) الفكرية، فحلت الوجودية للتعبير عن كل هذا وإيجاد الحلول، واعتبرت أن الفلسفة السابقة تنظر إلى الإنسان بوصفه لوحة مجردة.

الفلسفة الوجودية حينما قامت جاءت مناقضة صريحة وعاملة في اتجاه مضاد لتلك الحركات الجماعية وتلك الفلسفات التي تدعو إلى صبّ الناس في قوالب معينة من ناحية الاعتقاد والتفكير وأسلوب الحياة ونوع السلوك. فهي فلسفة في وضع مقابل لكل حركة تعميمية ولكل مشروع جماعي ولكل طائفة تتخذ ضروبا معينة لا تتعدّها من القواعد والآراء<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> عبد الفتاح الديدي، الإتجاهات العامة في الفلسفة، المرجع السابق، ص 190.

إن الوجودية جاءت كردّ فعل للموضوعية التي سعى إليها فلاسفة القرن التاسع عشر، باعتبار أنها الصورة الوحيدة والصحيحة للمعرفة.

جاءت الوجودية نتيجة التقدم العلمي والمادي الذي عرفته العلوم الطبيعية بواسطة المنهج التجريبي، حيث كان طغيان هذا الاتجاه مع السيطرة العقلية سبباً في حدوث رد فعل مضاد تمثل في التيار الروحي المعاصر، الأمر الذي أدّى إلى محور إنسانية الإنسان والقضاء على طبيعته الحيوية، لأن الإنسان في جوهره واقع بشري متطور، كما أن التجربة الإنسانية في حقيقتها ليست جامدة مثل الطبيعة، وإنما هي تجربة نابضة حياة<sup>1</sup>.

فاستخدام التحليل الرياضي والتجريب العلمي معناه أن يصبح الإنسان في نظر الوجوديين بين أنياب الآلات ومخالبها مما أدى إلى التشيؤ أي أن الإنسان أصبح مجرد شيء دون أن يكون إنساناً. وفي هذا رأيت الوجودية أن الإنسان قد تهادى وتقدم تقدماً هائلاً في علوم الطبيعة والكيمياء والفيزياء، أما العلوم الإنسانية قد ظلت متأخرة، لهذا السبب ثار الفلاسفة الوجوديون على هذه الاتجاهات .

- وكان من ضمن العوامل التي أدت إلى ظهور الإتجاه الإنساني هو ثورة الفلاسفة والعلماء على المطلق الذي كان سائداً في القرن 19 م، كان نيوتن قد وضع أساس المطلق في العلم وانعكس هذا الوضع على الفلسفة، فأصبحت الحقيقة مطلقة كما نادى بذلك "كانط" ثم تبعه "هيجل"؛ إن الإنسان الحقيقي عندهم هو الإنسان الكلي الذي تتمثل ماهيته في العقل النظري<sup>2</sup>، وهكذا أدّى هذا الإتجاه المثالي المطلق إلى القضاء على فردية الإنسان ومحو قيمته ووجوده.

- الدمار الذي خلفته الحربين العالميتين الأولى والثانية والتي أشاعت التشاؤم والخوف والقلق والسوداوية، مما جعل الظروف مهياً للسير في مقولة الفردانية، فأصبحت مشكلة الإنسان ومصيره مجالاً لتأمل الفلاسفة والعلماء ومحاولاتهم، وهذا ما أدّى إلى ظهور مشكلة حرية الإنسان وعلاقاته مع الآخرين.

<sup>1</sup> محمد سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1973، ص 113 .

<sup>2</sup> محمد سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص 115.

### خامساً: ما معنى أن نكون وجوديين؟

- هذا السؤال يحتمله أكثر من جواب إنساني - هو سؤال عبثي، وبالتالي يصبح الوجود نصاً على كل واحد منا قراءته على طريقته الخاصة.
- معنى أن نكون وجوديون أن نجعل الوجود في دائرة المعقولية ليصبح قابلاً للفهم والانتقال المعرفي، فالذهن فهم للواقع، الوجود تعبير عن الحياة وطبعاً يختلف من إنسان لآخر.
- أن تكون وجودياً يعني أن تكون مركز الوجود، أنت من يقرر كل شيء ويضع ماهيته، يعني أنا أصنع ماهيتي بنفسى بواسطة الأفعال والمواقف بحرية، وماهيتي تكتمل عند الموت.
- معنى أن نكون وجوديون، أنني أتواصل مع نفسى ما دمت موجوداً، فلست أحيا ببساطة وكأنني موجود فحسب، وإنما أنا وجود له علاقته بذاته ومن ثم بالمتعالى وعلاقة مع المجتمع وذلك بأن أوجد في علاقة بوجود الآخرين الذي يمكّني من التواصل معهم.
- أن نكون وجوديين هو أن نفصل بين ذاتنا العارفة أي العاقلة وبين الموجودات وتفسير العلاقة بينهما.

- نتمنى أن نحيا وجوداً معقولاً بغض النظر من نكون ومن يكونون وأن نتحابب.
- التعلق الوجودي، فالوجودي ثمرته الحب، وهنا يمكن أن تلتقي الوجودية مع الصوفية، من خلال التعلق بالكمالات الحقيقية، والتي يمثلها الله تعالى.
- سارتر: " معنى أن نحيا كوجوديين هو أن نضحى من أجل ما نبشر به، ولا نكتفي بأن نكتب ما نقول في الكتب"<sup>1</sup>.

نقول ما قاله الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ " - سورة الذّاريات الآية 56- وفسرها ابن عباس معنى أن نعرف الله أي ليعبدون معناها ليعرفون، والمعرفة هنا تتعلق بمعرفة من نكون ولماذا وجدنا وما إطار مكنوناتنا، فضلاً عن أن نكون وجوديين بالمعنى الإلهي المرغوب بل المفروض عنا أصلاً منذ خلقه سيدنا آدم عليه السلام، وهو النزوع من معرفة الذات إلى معرفة الله تعالى وهو ما ورد قوله تعالى " سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ " سورة فصلت الآية 53. طبعاً أن نكون وجوديين أن نملك إرادة مفارقة لنا تعود بنا للعودة استلزاماً إلى ذاتنا التي نقول عنها أنها الأنا الأخرى المتعالية " ترنسدنتالية "

<sup>1</sup> سارتر، الوجودية مذهب إنساني، المرجع السابق، ص 71.

تجعلني أرى نفسي في نفسي بل ذاتي من تذوتي أو تذويتي أين أنني أمارس ذاتيتي بذاتي  
ومعرفة المصير الذي يتحتم علي من خلال فكرة الموت كمنتهى للوجود.

**المبحث الثاني: الإنسانية كمدخل لتأسيس الوجودية العربية**

**الإسلامية**

- مفهوم النزعة الإنسانية وتطورها.
- تطور النزعة الإنسانية في الفكر الغربي.
- خصائص النزعة الإنسانية عامة.
- النزعة الإنسانية في تصور بدوي.
- تجليات النزعة الإنسانية عند بدوي.
- خصائص النزعة الإنسانية في الحضارة العربية.

## المبحث الثاني: الإنسانية كمدخل لتأسيس الوجودية العربية الإسلامية:

### مفهوم النزعة الإنسانية وتطورها:

خليق بنا قبل أن نتحدث عن مفهوم النزعة الإنسانية وعوامل نشأتها وتطورها، أن نقف عند تحديد مصطلح الإنسانية: E:Humanity ، F:Humanité هي جملة الصفات التي تكون الفصل النوعي<sup>1</sup>.

- الإنسانية حركة فلسفية كانت تدعو لإعادة الكرامة إلى القيمة الإنسانية، وكانت ترجح التفكير العقلاني، وأكدت على تفوق الإنسان بذاته وليس عن طريق القوى التي لا تخضع لمنطق العقل<sup>2</sup>.

وقد سيمت "النزعة الإنسانية" أو "التوجه الإنساني" بمصطلح آخر ترجمة لكلمة "هيومانيزم" التي استخدمت في بعض الكتابات العربية، فالتوجه الإنساني يعبر عن موقف ورؤية للحياة الإنسانية والوجود الإنساني ككل، رؤية إلى هذا العالم بكل تعقل وتدبر.

ومن المصطلحات التي تتداخل مع الإنسانية: "الإنسية" Humanisme أطلق هذا اللفظ للدلالة على الحركة الفكرية التي يمثلها المفكرين في عصر النهضة ممن اشتهروا باسم الإنسانيين مثل: بترارك Francesco Petrarca، وبوجيو ولورنت فاللا، وهي حركة أوضح سماتها السعي إلى الإعلاء من سلطان العقل، ومقاومة السلطة والجمود، وسبيل أن صارها تحطيم قيود العصر الوسيط<sup>3</sup>.

واقترح: "اسماعيل مظهر" لفظ "نشورية" ترجمة للمصطلح الإفرنجي، والنشورية من النشور بمعنى البعث، ويقصد به حركة إحياء الآداب القديمة وبعث الإنسان من رقاد القرون المظلمة.

<sup>1</sup>مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 105.

<sup>2</sup>مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق،، 2009.

<sup>3</sup>مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 105.

الأنسنة: وهي المصطلح المفضل لدى محمد أركون ويقصد بالفلسفة الإنسانية أو النزعة الإنسانية ذلك الموقف الذي يحرم الإنسان بحد ذاته ولذاته، ويعتبره مركز الكون، ومحور القيم<sup>1</sup>. "النزعة الإنسانية"، "المذهب الإنساني"، "الإنسية"، "التوجه الإنساني" نرى أنها تفيد أن الإنسان هو المركز، ونحن من جهتنا نعتبر تلك المصطلحات السابق ذكرها مقبولة، شريطة أن نشير إلى معناها ودلالاتها ابتعاداً عن المثالب ودرءاً لكل غموض والتباس، ونحن بصدد هذه الدراسة نستعمل مصطلح "النزعة الإنسانية" والذي استخدمه عبد الرحمن بدوي، حيث يصعب علينا إيجاد تعريفاً جامعاً مانعاً للنزعة الإنسانية، حيث أننا لانستطيع إدراك أبعادها إلا من خلال قراءة المصطلح والسياقات التي نشأ فيها والتجليات التي عبر من خلالها عن نفسه في مختلف مجالات الفكر والفن والشعر والأدب والنشاط الإنساني بشكل عام.

لا يوجد تعريف محدد بدقة منطقية أو رياضية للمذهب الإنساني ذلك أن المعاني والدلالات التي ارتبطت بهذا المفهوم، إن هي إلا انعكاسات للتفكير في مراحل مختلفة في تاريخ البشرية، وتعبير عن مضامين ثقافية فردية واجتماعية متباينة، بسبب مرونة مدلول الطبيعة الإنسانية وعمقها وغموضها<sup>2</sup>. فتطور مفهومها من حقبة تاريخية إلى أخرى أدّى إلى صعوبة في إيجاد تعريف واضح ودقيق للنزعة الإنسانية، لذلك من الصعوبة بمكان فهم المصطلح بمعزل عن الظروف التاريخية والمشكلات الإنسانية، مشكلات تاريخية حية، عايشها في صميم حياة اجتماعية وواقع ملموس مرير.

استخدم في البداية مصطلح "الهيومانزم" مع عصر النهضة الأوروبية إذ كان يشير آنذاك إلى طائفة من المتخصصين في دراسة لغات وآداب الحضارات القديمة، وقد أطلق عليها

<sup>1</sup> محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/ لبنان، ط 1، 1997، ص 10.

<sup>2</sup> رالف بارتون بيري، إنسانية الإنسان، تر: سلمى الخضراء الجيوشي، مؤسسة المعارف، بيروت/ لبنان، (د ط)، 1989، ص 09.

الإنسانيين humanist لأنهم كانوا يسمون دراسة الثقافة القديمة بالإنسانيات Umanita أو الآداب الأكثر إنسانية litera humaniores<sup>1</sup>.

ويصرح بدوي أن اللاتينيين هم أول من استعمل كلمة humanitas للدلالة على الدراسات التي تهيب تنشئة الإنسان، حيث قال أولوس جلو Aulu-Gello "الدراسات الإنسانية هي دراسة الفنون الحرة"، وفي القرن 16 كان يطلق إسم Hunanistes على المثقفين الذين كرسوا اهتمامهم لدراسة الحضارات القديمة والعناية بالروائع اليونانية والرومانية، وكانوا مولعين بجمال اللغة وأناقة التغيير، فهي ترمز إلى تنشئة الإنسان على المعاني السامية والأفكار العامة والعواطف النبيلة<sup>2</sup>.

ولا جدال في أن مصطلح الهيومانيزم والحركة الفكرية والأدبية المعبرة عنه ذو منشأ أوروبي ورغم أن تلك الحركة نشأت بصورتها مكتملة الملامح في عصر النهضة الأوروبي، فإنها كتوجه فكري استمرت ونمت واكتسبت أبعادا متعددة ومتباينة خلال الأزمنة التالية حتى العصر الراهن<sup>3</sup>.

يجيب "آلان بالوك" عن التساؤل الذي قد يطرحه القارئ حول البشر في تسميته للهيومانيزم بالتقليد الإنساني، ذلك أنه في تناوله للهيومانيزم يستند إلى فرضية فعالة، قوامها النظر إليها، لا باعتبارها مدرسة فكرية أو مذهباً فلسفياً وإنما باعتبارها اتجاهها عريضا أو بعدا محددًا في التفكير والإعتقاد، أو جدالا مستمرا يحتوي داخله على وجهات نظر مختلفة جدا، بل متعارضة أحيانا بل افتراضات وانشغالات معينة تدور حول مشكلات ذات خصائص محددة وتتغير هي من نفسها من وقت لآخر، لذلك وجد "بالوك" أن أفضل تسمية لها هي "التقليد الإنساني"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ول ديورانت، قصة الحضارة، تر: محمد بدران، ج1، مجلد 5، رقم 18، دار الجيل، بيروت، 1998، ص 139.

<sup>2</sup> تعليق بدوي في ترجمته لكتاب هنز هينرش شيدر، روح الحضارة العربية، دار العلم للملايين، بيروت، (د ط)، 1949، ص 35.

<sup>3</sup> عاطف أحمد، التوجه الإنساني، تحليل مفهومي تاريخي، مقال ضمن كتاب النزعة الإنسانية في الفكر العربي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، (د ط)، 1999، ص 15.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 16.

ويعود الفضل في نحت هذا المفهوم "هيومانيزم" لأول مرة إلى المفكر التربوي الألماني "تاينار" FJ.Niethammer عام 1808، وذلك أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي، وكان قد وضعها ليعني بها: نسق التربية التقليدي الذي يستهدف تكوين الشخصية الشاملة وتكوين الإنسانية بواسطة هذه النزعات الإنسانية<sup>1</sup>.

لقد تميزت الهيومانيزم منذ بداية النهضة بتتويجات من النظرات الفردية وكان ما يجمع بينهما هو التركيز على الخبرة الإنسانية التي لم تحتل مكانة مركزية في أي من التوجهين اللاهوتي أو العلمي، فما يميز دعاة النزعة الإنسانية عن غيرهم هو نطاق موضوعات التفكير التي يهتمون بها، حيث تدور بتعبير "بترارك"، حول استكشاف الإنسان بهدف استكشاف الإنسان لنفسه، ولثراء الخبرة الإنسانية، فتطرح تساؤلات أخلاقية وسيكولوجية واجتماعية بهدف استكشاف الجوانب المختلفة للخبرة الإنسانية<sup>2</sup>. فمن أبرز خصائصها: السعي لإعلاء سلطان العقل، ومقاومة الخمول والركود، لهذا تجعل الإنسان هدف لها، وذلك من أجل تحقيق مثل عليا تجنبنا لما جاء في العصر المدرسي (السكولائي).

ويمكننا رصد بعض التعريفات العامة للنزعة الإنسانية منها تعريف "اللانند" حيث ورد في معجمه الفلسفي أنها: "حركة فكرية يمثلها إنسانيو النهضة وتتميز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري وجعله جديرا ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة فيما يتعدى العصر الوسيط والمدرسي<sup>3</sup>.

يعرفها جميل صليبا: الإنسانية تدل على ما اختص به الإنسان من الصفات والإنسانية عند الفلاسفة القدماء هي المعنى الكلي المجرد الدال على تقوم به ماهية الإنسان، والدليل على ذلك قول ابن سينا: "مثل الإنسانية فإنها في نفسها حقيقة ما، وماهية ليس أنها موجودة في الأعيان،

<sup>1</sup> محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، أفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2001، ص 258.

<sup>2</sup> عاطف أحمد، التوجه الإنساني، تحليل مفهومي تاريخي، المرجع السابق، ص 17.

<sup>3</sup> أندريه لانند، الموسوعة الفلسفية، مجلد 2، مادة Humanisme، ص 566.

أو في الأذهان مقوما لها، بل مضاف إليها مقوما لها، فالإنسان عندهم لا يبلغ أعلى مراتب الإنسانية إلا بإخراج ما في قوته إلى الفعل حتى يصبح إنسانا كاملا<sup>1</sup>.

في خضم كل هذه التعريفات: نستنتج مما سبق أنه لا يوجد تعريف محدد للنزعة الإنسانية، ذلك أن المعاني والدلالات التي ارتبطت بهذا المفهوم، ماهي إلا انعكاسات التفكير عبر مراحل وحقب مختلفة، ويمكن القول أن القاسم المشترك بين هذه التعاريف هو أن النزعة تمجد الإنسان وتضعه في مركز كل الوجود وتركز محور اهتمامها على الأيسر وتعطي للإنسان قيمته، واحترام هذه القيمة هو مصدر كل القيم الأخرى وكل حقوق الإنسان، حيث تهدف إلى الإعلاء من قيمته و الرفع من مكانته.

ويمكن القول أن النزعة الإنسانية من خلال هذا المعنى التاريخي كانت بمثابة أول نسق إيديولوجي محوره الإنسان، واضح المعالم سببيا، عبرت من خلاله الطبقة البرجوازية الفتية والصاعد آنذاك عن بدايات تمردا على ثقافة القرون الوسطى، وعلى نظرة تلك الثقافة إلى الكون وإلى الإنسان وإلى العلاقات الاجتماعية<sup>2</sup>، وبهذا المعنى النزعة الإنسانية هي كل فلسفة تخص الإنسان بمكان ممتازة في هذا العالم، وتعتبر تحليلا بالوعي والإرادة لتحقيق الإبداع والحرية.

إن النزعة الإنسانية هي كل نظرية أو فلسفة تتخذ من الإنسان محورا لتفكيرها وغايتها وقيمتها العليا.

قبل أن نعرض مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي والمعاصر، علينا أن نقوم بعرض موجز كيف كانت وتطورت في الفكر الغربي باعتبارها منبعه.

<sup>1</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت/ لبنان، (د ط)، 1982، ص 158.

<sup>2</sup> عبد الرزاق الدّواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي شتراوس، ميشال فوكو، دار الطليعة، بيروت، (د ط)، 2000، ص 190.

## تطور النزعة الإنسانية في الفكر الغربي :

لقد ظهرت النزعة الإنسانية في عصر النهضة كما ذكرنا سابقا، فلم يكن هناك فواصل بين العصور الوسطى وعصر النهضة، حيث استمرت بعض عادات التفكير الوسطى في العصور التالية، وكانت موجتها التحرر من أسر عالم العصور الوسطى وخرافات، دفاعا عن حق الإنسان في أن يمتلك الحرية لتحديد حياته بطريقة مستقلة، لكن قبل ذلك كانت هناك إرهاصات نكتبها، فلا يمكن أن تتحدد فقط بعصر النهضة، ولكنها فيما سبق لم تتخذ شكلا نظريا منسجما ولا تعبر عن نظرية مقنعة، فقد بدت ملامحها العامة في فكر الأقدميين.

ربما كل دارس للنزعة الإنسانية يجد أن أفكارها الإنطلاقية الأولية قديمة، قدم التفكير الفلسفي للإنسان، فالإنسان أعلى قيمة في الوجود، ولأن الإنسان كان شغله الشاغل هو البقاء والحفاظ على حياته لمدة أطول.

وللتطرق لموضوع الإنسان في الفكر الغربي تقتضي منا السياقات المنهجية والمعرفية العودة للتاريخ، وتتبع الأطر والفواعل ومساراتها وصولا إلى العصر الحديث والتي أبرزت وجود قضية للإهتمام بالإنسان، هذا الأخير كغاية لهذا التأسيس، حيث كان من الطبيعي جدا أن تتجه اهتمامات المفكرين في عصر النهضة إلى الآداب القديمة بما تتميز به من تألق وفكر ومستوى رفيع آنذاك، وإنسانيون كثر أمثال "كوريس لامونت"، "بول كورنر" و أدباء يونانيين باعتبارهم المرجعية المركزية لإنسانيوا عصر النهضة من أمثال طاليس، أفلاطون، أرسطو، وسواهما عديدون، ولا نغفل أيضا تأثير فلاسفة من روما القديمة إلى جانب بوذا وكونفوشيوس وزرادشت وغيرهم.

يقول هيدجر: "إننا نعثر على أول نزعة إنسانية في روما مهذا، تكون الإنسانية في ماهيتها تجليا رومانيا محضا صادرا عن التقاء بين الرومانية والثقافة ذات النزعة الهلينستية المتأخرة"<sup>1</sup>؛ حيث يؤكد بدوي بأننا لا بد لنا من العودة إلى أول شعب غربي أخذ بمذهب اليونان وهو الشعب

<sup>1</sup> مارتن هيدجر، رسالة في النزعة الإنسانية، تر: عبد الهادي مفتاح، ضمن المجلة الفلسفية المغربية، مدارات، العدد4، ص 5، 6.

الروماني، والرومان لم يكونوا مقلدين لليونان بل كانوا تلامذتهم، ليكتبوا منهم معارف وصنائع جديدة، بل لينشأوا رجالا فما أخذوه منهم لا يسمونه الثقافة اليونانية بل الإنسانية Hmanitas والرومان هم مبدعوا النزعة الإنسانية Humanismus<sup>1</sup>.

كونفشيوس حكيم ومنظر سياسي تقلد مناصب عديدة في الدولة، والذي صنفه كارل ياسبرز ضمن الفلاسفة الإنسانيين، كانت رسالته الهادفة إبقاء الإنسان، والإنطلاق به نحو التغيير والتطور، وأهم وسيلة في ذلك هو التعلم، حيث آمن بوظيفة التربية في إعداد الشباب وإصلاحه، فالتربية عنده رسالة إنسانية سامية وعظيمة، يقول كونفشيوس: "قد يستطيع الإنسان أن يحفظ عن ظهر قلب الثلاثمئة قصيدة من كتاب الأغاني، وهو يعجز إذا قلد منصبا حكوميا عن تطبيق هذه المعرفة في ممارسة وظائفه أو في آداء رسالته، إذا ما أرسل سفيرا إلى الخارج، إنني أسألكم ما نفع هذا الإنسان على الرغم من سعة معرفته كلها"<sup>2</sup>.

فالتربية تحيل إلى أن المجتمع يسير إلى أفضل ما يكون، عندما يحكمه ويشكله أناس ذو قوة أخلاقية وعقلية فهي تعتبر من أهم العوامل التي تزيد من تماسك تقوية أي مؤسسة أو كيان، بل وتعتبر القوة الإنسانية التي بها تستطيع تحقيق أعلى معدلات إنجاز نطمح إلى تحقيقها، فالتربية دور في إعداد إنسان الحضارة، لكن السؤال المطروح هو من أين نأتي بهؤلاء الأفراد؟ أين نجد هذا الإنسان ذو الفضيلة والذي يرشدنا نحو الحق والخير والعدل...؟.

إن الأخلاق هي التي تعطي للجمال معنى، وللحياة روحا، وللعلاقات الإنسانية قيمة، فالإنسان أخو الإنسان، يقول كونفشيوس: "كل الناس إخوة، فلا تمييز عنصري ولا مكانة اجتماعية، فكل إنسان هو الإنسان، ولا واحد منهم حيوان والآخر إله"<sup>3</sup>، وفي هذا الصدد قال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، مترجما: هنز هينرش شيدر، روح الحضارة العربية، دار العلم للملايين، بيروت، (د ط)، 1949، ص 27.

<sup>2</sup> كارل ياسبرز، فلاسفة إنسانيون، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت/ لبنان، (د ط، س)، ص 124.

<sup>3</sup> محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت/ لبنان، (د ط، س)، ص

أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾<sup>1</sup>، حيث أُشيرَ إلى أن الناس سواسية ذكر أو أنثى، كلهم إخوة من أم وأب، والإختلاف ليس جوهرياً في البلاد والأنساب...، وإنما الغاية من ذلك هو التسامح والتعاون، وذلك في مصلحة الإنسانية جمعاء.

وهكذا يرى زرادشت الداعي إلى تحطيم ألواح الوصايا جميعها وإلى إنكار الشريعة الأدبية لإقامة شريعة جديدة ما وراء الخير والشر يعود منتشراً بين أنقاض الألواح التي حطمها على كلمات قديمة يجعلها دستوراً لإنسانيته الشفوية، أين هذه الوصية مما دعا إليه زرادشت في مفكراته؟ إذ قال: "على أهل السيادة في الإنسانية المتفوقة أن يمهّدوا سبل السعادة لمن هم دونهم بتضحية لذاتهم وراحتهم، وعليهم أيضاً أن ينقذوا من لا يصلحون للحياة بالقضاء عليهم دون إهمال"<sup>2</sup>.

ظهرت أبجديات النزعة الإنسانية بصورة واضحة عند اليونانيين باعتبارها تغيير في الفكر، والذي نجم عنه تغيير في شؤون الحياة، وكان الوقود الذي أشعل هذه الحركة يحتوي على الفكر اليوناني، خاصة عند السفسطائيين، ومن هنا كان شعار الإنسانية لمقولة الفيلسوف اليوناني بروتوغراس (ق م 490 - 420 ق م) المشهورة "الإنسان مقياس للأشياء جميعاً" فضلاً عن انغماس الإنسان بالمادة وحب اكتناز المال والثروات والإستمتاع بالحياة الفانية.

فالمقصود بالإنسان هنا ليس الإنسان المفرد المعين، بل الإنسان عامة، ذلك أن بروتاغوراس وضع الإنسان في مقابل الآلهة من جهة، والوجود الطبيعي الفيزيائي من جهة أخرى<sup>3</sup>.

لقد كان لآراء السوفسطائيين نتائج انعكست على الصعيد الإجتماعي والفكري والسياسي خاصة وأن بروتاغوراس ميّز بين مصطلحيهما: الموجود بالطبيعة والموجود بالإتفاق، أي اتفاق البشر وصنعهم، حيث وضع نظرية جديدة في أصل الحضارة الإنسانية، عمادها أن

<sup>1</sup> سورة الحجرات، الآية 13.

<sup>2</sup> فردريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، (د ط)، 1938، ص ز.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، (د ط)، 1982، ص 19.

الإنسان هو صانع الحضارة، فمقولة بروتاغور راس ساهمت في تمسك الفرد اليوناني بحريته، وحقه في الاختيار والتعبير، وكان من نتائج هذه القاعدة هو زحزحة المعتقدات الراسخة لدى اليونانيين بخصوص الرّق، حيث تساءل السوفسطائي: هل الرّق مصدره قانون الطبيعة، أم مرجعه اتفاق اصطنعه الشرّ؟<sup>1</sup> فالإنسان مقياس كل شيء، مقياس الخير والشر، الوجود والعدم، الحق والباطل، ومعيّار للوجود البشري.

هكذا ارتفع السوفسطائيين بالإنسان فوق الطبيعة ارتفاعاً تاماً، واستطاعوا أن يجعلوه مقياساً للطبيعة، بدلاً من أن تكون الطبيعة مقياس للإنسان، لقد اتجهت فلسفتهم إلى الإنسان لتجعله محور التفكير كلّ، وباعتبار الفرد مقياس للأشياء جميعاً، تأيدت النزعة الفردية بانتصارهم لاستقلال الفرد واحترام شخصيته، وأصبح الفرد بهذا معيار الصواب والخطأ في مجال العلم، ومقياس الخير والشرّ في ميدان الأخلاق<sup>2</sup>؛ وفي هذا الصدد يقول عبد الرحمن بدوي: "تغيّر تام لمجرى تطوّر التفكير اليوناني، إذ سينتقل به من الموضوعية إلى الذاتية"<sup>3</sup>.

هذا وخلافاً على النزعة الأفلاطونية التي ابتعدت عن النزعة الإنسانية السفسطائية، ورفضت أن يكون الإنسان مقياس للأشياء، وهذا ما يذكره أفلاطون بصريح العبارة بقوله: "فإن الله يجب أن يكون لنا المقياس لكلّ الأشياء وليس الإنسان"<sup>4</sup>.

إذا كانت النزعة السفسطائية قريبة من نزعة عصر النهضة الأوروبية، فهي كذلك -في نظر بدوي- أقرب إلى القرن 18، وذلك لوجود مشتركة بينهما، حيث تتلخّص هذه الصفات في كلمة واحدة وهي "التنوير"، فإن خصائص التنوير هي أولاً: الإيمان بالنتقدّم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية، وثانياً: جعل العقل الحكم المطلق في كلّ شيء، وثالثاً: إخضاع كل العقائد

<sup>1</sup> مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، (د ط)، 1998، ص 73.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط 2، القاهرة، 1946، ص 169.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 168.

<sup>4</sup> أفلاطون، محاورّة النواميس، الكتاب الرابع، ضمن المحاورات الكاملة لأفلاطون، المجلد 6، تر: داود ترمز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، (د ط)، 1994، ص 153.

الموروثة لحكم العقل، ورابعاً: النزعة الفردية التي تجعل من الفرد من حيث حريته واستقلاله أساساً لكل تقييم، وهكذا يغدو قرن السوفسطائية " قرن التنوير في الحضارة اليونانية"<sup>1</sup>.  
 تميز سقراط بنظرة نقدية لاذعة، وقد كان من أنصار النزعة العقلية لتقديسه العقل، والدعوة لتوظيفه في مجال المعرفة، ومعرفة الذات الإنسانية والكشف عن حقيقتها، بينما نجد السوفسطائيين على العكس مناصرين للطبيعة البشرية، داعيين لتلبية نداء الفطرة والميول الحسية للإنسان، ففي اعتقادهم أن كل ما يصدر عن الإنسان في حياته الفطرية الطبيعية إلهي<sup>2</sup>.

إن تدخل العقل في حياة الإنسان مفسدة في نظرهم، وذلك يجب أن يلبي ميول الطبيعة والفطرة، سقراط أول من اهتم بالإنسان ككائن عاقل في الفكر اليوناني القديم، ووجه البحث في التصورات والماهية والفضيلة بحثاً تأملياً تحليلياً عقلياً، ويلتمس فيه بؤادر نزعة إنسانية متأصلة، سار على نهجها كل من أفلاطون وأرسطو، واستمر أثرها سارياً في روح معظم تيارات الفلسفة الغربية، لأن سقراط وضع منهجاً عقلياً ودعا للشك كخطوة أولى للتفكير، فهو لم يستخدم منهج التحليل العقلي لمعرفة الفضيلة، وفهم سلوك الإنسان العملي والعفة والعدالة، وحدة النفس، الصداقة، وإنما لكشف مكامن الفطرة الإنسانية<sup>3</sup>.

لم يهتم سقراط إذن بالطبيعيات والرياضيات كما يجب، وإنما نظر في الإنسان، وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق، ومعنى قول شيشرون Cicero عنه أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض أي أنه حوّل النظر الفلسفي من الفلك والعناصر إلى النفس<sup>4</sup>.

فإنسانية سقراط تتجلى في تركيزه على الإنسان ونيته الصادقة، ومنحه كرامة وسمواً أخلاقياً ومعرفياً بهدف إصلاح المجتمع الإنساني، وذلك عن طريق إصلاح الإنسان أو الفرد أولاً، فالإنسانية التي يدعو إليها سقراط تمجد الذات وتعطيها صفة القدسية، لهذا اعتبر مربياً وحكيماً

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، المصدر السابق، ص 180.

<sup>2</sup> يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص ص 24، 25.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص ص 26، 27.

<sup>4</sup> حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي في اليونان، المرجع السابق، ص 208.

بالدرجة الأولى، وسيظل شهيد الكلمة وحرية الرأي لمبادئه الأخلاقية التي كان ينادي إليها وبقيمه العليا.

إن المذهب الإنساني رسالة وحركة ثقافية نشأت في أوروبا في القرن 18 حيث جعلت الإنسان مثلاً وهدفاً أسمى، مما يستوجب بعث الثقافة الكلاسيكية بوصفها معبرة عن أقدس خاصية في الإنسان وهي العقل وثرواتها الداعية للإعجاب، والثورة على المحاولات والإتجاهات اللاهوتية في العصور الوسطى<sup>1</sup>.

لم تكن هناك قطيعة تامة بين العصر الوسيط والعصور الكلاسيكية بل هناك استمرارية، فقد استمدت العصور الوسطى أفكار من السابق كما كانت استمرارية في عصر النهضة، لكن حدث تغيير خاصة في إيطاليا في القرنين 14 و15، وعادة الإنسانية بالظهور في لباس جديد. تعتبر أفكار عصر النهضة بمثابة ثورة فكرية يعاد فيها الاعتبار لكرامة الإنسان وحقوقه، وأحقيقته في ممارسة التفكير والتنظير لنفسه ومصالحه انطلاقاً من ذاته وعقله، حيث كانت منعطفاً لتغيير مسارهم نحو السعادة أو منعرجاً في الحياة الفلسفية والفكرية للحضارة الغربية، فقد كانت الشعوب الغربية وهي تترك العالم القديم، سائرة في الطريق الموصل إلى العالم الجديد، تتناول في لهفة كل ما يقع تحت يديها من كنوز الإغريق وروما<sup>2</sup>.

كان من الطبيعي جداً أن تتجه اهتمامات المفكرين في عصر النهضة إلى الآداب القديمة خاصة اليونانية لما تتميز به من مستوى رفيع، ولأن المعرفة لا تأتي من عدم، فالعلوم في تصاعد وتنازل في بورصة هي بورصة التاريخ، فقد كانت الإرهاصات الأولى للإنسانية بمثابة الأرضية التي انطلق منها فلاسفة وإنسانيوا عصر النهضة لتشييد نموذج الإنسان المنشود.

<sup>1</sup> رالف بارتون، إنسانية الإنسان، المرجع السابق، ص 12.

<sup>2</sup> جون هارمان راندال، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، ج1، دار الثقافة، بيروت، (دط)، 1955 ص 414.

ولأن تلك الآداب القديمة رأى فيها مفكروا عصر النهضة صورة إنسان الفطرة والطبيعة، ودراسة القدماء كفيلة وحدها بتكوين الإنسان بمعنى الكلمة، فسميت هذه النزعة الإنسانية أي المذهب الإنساني، وسميت الآداب القديمة بـ"الإنسانيات"<sup>1</sup>.

لقد كان التوجه الإنساني لدى اليونان أو الرومان قبل النهضة الأوروبية، مجرد إرهاصات أولية في فكرة الأقدمين، ولم تجد النزعة الإنسانية إطارها النظري إلا ابتداء من عصر النهضة، وهو العصر الذي عرف تحولات حاسمة حيث تم فيه التعبير عن مطالب وطموحات ضمن صراع اجتماعي وسياسي<sup>2</sup>.

وعلى هذا النحو انطلقت الحركة الإنسانية ثائرة في إيطاليا في القرن 14، ثم انتشرت إلى بقية إتحاد أوروبا، وقد بلغت ذروتها في القرن 16 حيث النهضة بامتياز، ومن ثمّ التنوير، فهي الحركة التي جعلت الإنسان مركز الكون، فهي نزعة تهتم بالإنسان زاجت به في مقام المركزية، لصناعة حياته بإرادة حرّة، متفائلة بقدراته على العطاء والإبداع ورفعته لدرجة الكمال.

والنهضة هي العصر الذي عدّه المؤرخون عصر إنتقال من ثقافة بالية محتضرة إلى ثقافة جديدة مستتيرة، وهو العصر الذي ظهر فيه مفكّرون أحرار خرجوا على التراث الكنسي السائد في العصور الوسطى، واهتموا بثقافة القدماء الدنيوية وقاموا بإحيائها، فكانت النزعة الإنسانية حركة تمرّد واعية بذاتها تماماً، تمرّد ضدّ أسلوب للحياة ألفته فاسداً شديد التعقيد، باليا كريها زائفاً، وعمد الإنسانيون فيما يبدو إلى فتح نافذة يدخل منها هواء نقي<sup>3</sup>.

لقد سعت النزعة الإنسانية إلى صياغة نموذج إنساني جديد رسمت له شخصيته في صورة "الجنّتمن الأعلى" الذي وضعه الرجل الحديث كهدف نصب عينه، ليمحو صورة الإنسان الذي طمسته القرون الوسطى، فقد كان الجنّتمن مركبا من فارس البلاط والفروسية التي اتخذها

<sup>1</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم بيروت، د(ط،س)، ص 06.

<sup>2</sup> عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 190.

<sup>3</sup> كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، د(ط)، 1984، ص 42.

الناس مثلا أعلى من جهة، ومن ضروب الرقة الإنسانية المنعمة التي عرفت في المدن التجارية من جهة أخرى<sup>1</sup>.

إن أبسط صورة من صور النشاط البشري والتي يمكن بوسائل عديدة أن نفردها ونفصلها عما ينتسب إلى العصر الوسيط هي ما نسميه اليوم "البحث الأكاديمي" أو "طلب العلم"، فالإنسانيون الحقيقيون بالمعنى التاريخي الضيق للكلمة، كانوا في واقع الأمر طلاب علم وأباحثين scholas أمثال إرازموس Erasmus (1466-1536) ، حيث كان يحظى بمكانة تماثل مكانة آينشتين<sup>2</sup>.

يعدّ بترارك من أوائل الإنسانيين في أوروبا الذي لقب "بوالد الإنسانية" أكبر داعية لإحياء اللآداب القديمة في أوروبا، وأكبر داعية لشرف ونبل الإنسان وبطولته<sup>3</sup>.

فكان الفرد لا يصح أن يكون مرموقا في المجتمع إلا إذا اتصف بتفوق شخصي، وكان لمثل هذا التفوق وزن يفوق كل ما سواه، وهكذا خلق نموذج جديد هو "الإنسان الشامل" الرجل المتعدد النواحي، والشخصية المكتملة التي جمعت استعمال كل قوة طبيعية استعمالا كاملا، ثقافة كلية ومعرفة حقيقية غنية في العديد من الفنون المتنوعة، وقد كانت أكبر الأمثلة في إيطاليا على هذا الإنسان الشامل من الفنانين العلماء: ميكل أنجلو وأكبرهم جميعا ليوناردو وعلى غرارهم الرسامون والنحاتون والمهندسون والمفكرون<sup>4</sup>.

لكن آنذاك لم تكن النزعة الإنسانية رؤى فلسفية، بل كانت وليس أدل على ذلك من شخصية إرازموس الهولندي، والملقب بأمير الإنسانيين، وواضع أساس المذهب الإنساني المسيحي<sup>5</sup>. وكان إلى جانب توماس مور Thomas More (1478-1535) بالرغم من

<sup>1</sup> جون هارمان راندال، تكوين العقل الحديث، المرجع السابق، ص 211.

<sup>2</sup> كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، المرجع السابق، ص 24.

<sup>3</sup> لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1987، ص 61.

<sup>4</sup> جون هارمان راندال، تكوين العقل الحديث، المرجع السابق، ص 212.

<sup>5</sup> عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص 118.

اتفاقهما مع رجال عصرهما في تمجيد الإنسان، والإعلاء من شأنه يسعيان للتوفيق بين قيم العصور الوسطى وقيم عصر النهضة<sup>1</sup>.

إن النزعة الإنسانية أشبه بعبادة تطوي تحتها كل من كانت له نظرة إلى العالم لا هي لاهوتية ولا هي عقلانية في المقام الأول، على الرغم من أنها كانت في حالات كثيرة تمثل تماماً هذا الموقع الوسط، وقد نزعت هذه الحركة الإنسانية إبان القرون الأولى من العصر الحديث إلى نبذ عادات الفكر للعصر الوسيط، خاصة ما كان منها على النحو الذي جسّدته النزعة السكولائية المدرسية<sup>2</sup>.

وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن صلة النزعة الإنسانية بالدين، فقد ذهب يوسف كرم (1886-1959) إلى أن من آثار المذهب الإنساني العمل على سلخ الفلسفة عن الديني، أو بعبارة أدق العمل على إقامة الفلسفة خصيصة للدين<sup>3</sup>.

هذه النزعة الإنسانية "الحادية" تأسست على فكرة أن الدين هو الفكر الشريد، لكن لا عقل ذلك، لأن في بداياتها الأولى لم تتفصل عن الدين، وعن التصور الكنسي إما كاثوليكي أو بروتستانتي، وربما أن البداية لم تكن واضحة، خاصة أن الدّاعية إلى النزعة الإنسانية كان متردداً ما يفعله بذاته وكيف يصوغها، وهو مثقل بدينه أكثر ما يقر ويعترف، لكن الانفصال التام حدث بعد ذلك أي عقب عصر الأنوار.

إن النزعة الإنسانية كما يقول هنتر ميد في عصر النهضة لم تكن ترفض الدين بوصفه أحد العناصر المكونة للحياة الخيرة، وإنما نبذت على وجه التحديد الرهينة والتعصّب، وكل محاولات إعطاء القيم الدينية المكانة العليا، ولا سيما إذا كانت هذه المكانة تعني التضحية بأي جزء من الماهية الأساسية للإنسان<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة، المرجع السابق، ص ص 229، 230.

<sup>2</sup> كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، المرجع السابق، ص 23.

<sup>3</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص ص 10، 11.

<sup>4</sup> هنتر ميد، الفلسفة -أنواعها ومشكلاتها، تر: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطباعة، القاهرة، ط2، 1975، ص 396.

نستنتج أن ما يميز النزعة الإنسانية في عصر النهضة أنها كانت تدرس الموضوعات التي دخلت في إطارها مثل: الشعر، التاريخ، الفلسفة، الفلسفة الأخلاقية، ذلك ما تحتويه هذه الدراسات علة مضمون إنساني نبيل وأصيل، فكانت في جوهرية أدبية وفنية، في حين كان خطّ الفلسفة والعلم ضئيلاً.

أكبر عون للفلسفة على إزاحة نير الفلسفة المدرسية من عاتقه المكدود، واتخذ العصر الجديد أساساً جديداً للبحث هو "التجربة" و"الملاحظة"، فلا يتسنى للإنسان أن يقبل شيئاً مما يفرض عليه دون أن يخبره بمخبار العقل ويتثبتته بالتجربة<sup>1</sup>.

لقد كانت الفلسفة الحديثة فردية، فقد كان من خواصها لفت عقل الفرد وتحريه من رق رجال الكنيسة، فكل فرد أن يبحث وينتقد، غير مقيد في ذلك بأية سلطة خارجية، حيث كان أول من رفع لواء النهضة الفكرية هما: "فرانسيس بيكون" و"ديكارت"<sup>2</sup>. وما دامت النزعة الإنسانية تقوم على أساس الإيمان بأولوية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسي<sup>3</sup>.

هناك صلة عميقة للعقلانية الديكارتية والنقدية على السواء، لأن فلسفة ديكارت بداية لعصر النزعة الإنسانية الحديثة التي تتلخص في فهمه الفلسفي للإنسان، والذي أقام الوجود انطلاقاً من الكوجيتو، أي الرؤيا العقلية الذاتية للوجود، به أسس ديكارت لنظرية في المعرفة والقيم يكون عقل الإنسان وقوانينه الفطرية مصدرها ودعامتها، وهكذا تكون فلسفة ديكارت بإقرارها الذاتية كمبدأ وكأساس لكل ما هو موجود<sup>4</sup>؛ كما كان ديكارت يهدف من فلسفته الجديدة إلى أن يصير الإنسان سيد الطبيعة ومالكها<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1936، ص 39.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 49.

<sup>3</sup> عبد الرزاق الدوّاي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 08.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 56، 57.

<sup>5</sup> ديكارت، مقالة الطريقة، تر: جميل صليبا، سلسلة الأنيس، دار موفم للنشر، الجزائر، (د ط)، 1991، ص 83.

لقد كانت فلسفة ديكارت إيذاناً بحلول عصر الإنسان، حيث مهّدت السبيل العام للنزعة الإنسانية والنظرة الميالة إلى جعل الإنسان محور البحث الفلسفي وردّ كل شيء إلى الذات<sup>1</sup>. ويبدو أن الأخير اعتقد أن العلم وسيلة لغاية عملية في حياة الإنسان، "العلم قوة" وهو أطول القوى بقاءً، فيستطيع الإنسان أن يكون سيّد الطبيعة<sup>2</sup>.

شكّلت النزعة الإنسانية طريقها من العصر الحديث إلى عصر الأنوار، كما يعتبره مندلسون مصطلح صعب التعريف، لأنه كان يشير إلى عملية أبعد ما تكون عن الكمال في زمنه، وهي عملية تعليم الإنسان التدريب على استعمال العقل، إذ كانت كلمة العقل reason كلمة محورية في فكر التنوير<sup>3</sup>.

ما عصر الأنوار؟ إنه خروج الإنسان من حالة القصور التي هو مسؤول عنها، وحالة القصور تعني عدم القدرة على استعمال إدراكه من دون توجيه من الآخرين، لأن السبب يكمن ليس فقط في الإدراك بل في افتقار القدرة على القرار وللجراً على استعمال العقل من توجه الآخر، كن شجاعاً، واستعمل إدراكك الخاص، هذا هو شعار الأنوار<sup>4</sup>.

إن كان في تقديره لمكلة العقل البشري وفي إيمانه بها، أوضح أن العقل ليس جهاز استقبال سلبي، بل هو قدرة إيجابية يختار الخبرة ويعيد تركيبها<sup>5</sup>؛ فكانت هو خروج الإنسان من حالة الوصاية عليه والتي هو المسؤول عنها، وحالة الوصاية هذه هي عجزه عن استعمال عقله، دون إرشاد من غيره<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999، ص 12.

<sup>2</sup> زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 86.

<sup>3</sup> دوريندا أوترام، التنوير، تر: ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2008، ص 55.

<sup>4</sup> جاكين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، تر: أمل ديبو، مراجعة: زينة درويش، أبو ضبي للثقافة والتراث، ط1، 2011، ص 210.

<sup>5</sup> ول ديورانت، قصة الفلسفة، تر: أحمد الشيباني، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، (د ط)، 1965، ص 491.

<sup>6</sup> عصام عبد الفتاح، العلمانية موقف عقلاني، مؤتمر تأسيس العلمانية في مصر، الندوة الأولى تحرير: مراد وهبة، منى أبو

سنة، 1 مارس، 2006، ص 85.

إن النزعة الإنسانية الكانطية تدعو الإنسان وبجهد جبار للتعالي والكمال والسعادة التي تتطلب التضحية من أجل الإنسانية، بهدف الخلاص من قروح الدقة والإنضباط، واحترام المواعيد، والإلتزام كلها للأمان، وعاكسة للوصاية الموروثة الكانطي، كما مهّد نقد العقل، وتمجيد الشعور، الطريق أمام مذهب الإرادة عند شوبنهاور Arthur Schopenhauer ، ونيتشه، والمذهب الذوقي لبرغسون، والمذهب الذرائعي لوليام جيمس William James<sup>1</sup>.

واهتم فلاسفة التنوير بموضوع تحليل الطبيعة الإنسانية نفسياً وأخلاقياً، لكنهم لم يتوصلوا آنذاك إلى نتائج معرفية كافية، فهيوم David Hume مثلاً يرى أن علم الإنسان هو الأساس لدراسة العلوم الأخرى، وكوندياك يرى أن أهم موضوع جديد بالدراسة هو العقل البشري بهدف فهم الطريقة التي يعمل بها، لكن هناك العديد من التوجهات الفكرية المختلفة لفلاسفة التنوير، التي تتراوح ما بين مادية ديرو Denis ، وحتمية هولباخ Holbach Baron، والحس الأخلاقي الفطري لدى آدم سميث، والثقة في التقدم لدى كوندرسيه<sup>2</sup>.

يبدو أن الخلفية الفكرية وراء ذلك هي أن الإنسان طالما أنه جزء من الطبيعة، فكل ما يصدر عنه من أفعال "طبيعي" والتميز بين الخير والشر، والجمال والقبح، يخضع للتقييم الذاتي وليس الموضوعي<sup>3</sup>.

تستند إنسانوية الأنوار عموماً إلى "محكمة العقل" كمرجع، وإلى الظواهر الناقدة، تعني الإنسانوية نهج بشر يتصرفون في كل شيء بالعقل<sup>4</sup>. لقد كانت إنسانية عصر الأنوار نقطة تحوّل جديدة في وجود الإنسان الغربي، وإطلاق العنان للعقل، فحقوق الإنسان عبارة من عبارات عصر الأنوار.

هذا عن عصر الأنوار، أمّا بالنسبة للقرن 19 فقد شهد تطورات عملية مهمة انعكست على النزعة الإنسانية، وأصبح الحديث عن العلم والفلسفة، وأخذ العلم يأخذ محلّ الفلسفة، حيث

<sup>1</sup> أول ديورانت، قصة الفلسفة، المرجع السابق، ص 497.

<sup>2</sup> أنور مغيث، النزعة الإنسانية، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق، ص 26.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> جاكولين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، المرجع السابق، ص 231.

اتخذت مفهوماً آخر لما كان عليه في عصر النهضة والأنوار، لكن لا اختلاف في جوهرها، لأن جميع هذه الفلسفات والحقب جعلت من الإنسان الدفاع عن حقوقه وحرية وكرامته، خاصة المذاهب الفلسفية المعاصرة (ماركسية، وجودية، براجماتية، شخصانية..).

لقد شغلت النزعة الإنسانية معظم المذاهب الفلسفية المعاصرة، بما فيها الماركسية التي تتخذ اتجاهها مادياً، وتتخذ من المادة هي أساس كل وجود للحياة والكون، فمن الحركات التي تبلورت في الستينات داخل تيارات الحركة الفكرية الماركسية المعاصرة، القول بأن الماركسية ذات صلة بالنزعة الإنسانية<sup>1</sup>؛ لأن مادية ماركس كانت تسعى لتحرير الإنسان من كل أنماط العبودية الاجتماعية كذا الاقتصادية، والهدف هو جعل الإنسان كائن اجتماعي.

إن ماركس عالج الوضع الإنساني من منظور الحقل التاريخي، فالتاريخ يتبع في تطوره مساراً محكوماً بقوانينه الخاصة، وهي قوانين حينما يفهمها الإنسان يستطيع أن يوافق معها، والعامل المحدد لحركة التاريخ هو التحولات المادية للشروط الاقتصادية للإنتاج<sup>2</sup>.

فمشكلة الإنسان هي القضية المحورية للفكر الماركسي، ليس الإنسان مجرد بل الإنسان العيني الملموس الطبيعي التاريخي، الإنسان العامل البروليتاري، الذي ضحى مارس بكل مجهوداته لتحريره، فالتحول الاقتصادي والاجتماعي من الرأسمالية الشرسة إلى الاشتراكية الإنسانية ليس إلا تأكيداً على ضرورة الانتقال الثوري إلى مجتمع جديد متحرر من الاستغلال والإضطهاد والإذلال<sup>3</sup>.

إلا أن النزعة الماركسية ذات حدود ضيقة ومعلومة، إنها إنسانية بروليتارية، طبقية، حزبية، وظيفية، هدفها ليس خدمة الإنسان العامل كذات إنسانية، وإنما توظيفه كأداة لقلب النظام الاقتصادي والتغيير الاجتماعي، وهذا في سبيل انتصار الاشتراكية، والإطاحة بالرأسمالية<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب المعاصر، المرجع السابق، ص 27.

<sup>2</sup> أنور مغيث، النزعة الإنسانية - دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق، ص 30.

<sup>3</sup> سيرغي بولوف، الاشتراكية والنزعة الإنسانية، تر: نزار عبود السود، دار ممشق، بيروت/لبنان، (د ط)، 1974، ص ص، 36، 37.

<sup>4</sup> المرجع فسه، ص 55.

في الأخير أدت الماركسية إلى قتل الإنسان بهذا المعنى، أو الإعلان عن موت الإنسان، والبحث عن منفذ آخر للإعلاء من شأنه، ليحل محلها الوجودية، واتحاد الإنسان كإنسان. لقد تطوّر مفهوم النزعة الإنسانية مع ظهور الفلسفة الوجودية المعاصرة، فنجد جون بول سارتر عرف الوجودية في محاضراته عام 1946 "الوجودية فلسفة إنسانية"<sup>1</sup>.\* من هنا برزت إنسانية سارتر وهي مذهب محوره الإنسان وحرية، وكان هذا في كتاب: "الوجودية هي إنسانية" L'existentialisme est un humanisme والكتاب عبارة عن نص لمحاضرة أقيمت في تشرين الأول/أكتوبر سنة 1945، وجرت عليها تعديلات طفيفة<sup>2</sup>؛ وسارتر يتحدث في هذا الكتاب عن مفهومين إثنين، أولهما: المفهوم التاريخي العام، وهو الذي يرمي إلى اعتبار الإنسان مبدأً عاليًا وهدفًا ساميًا، وهذا ما يسميه بـ"النزعة الإنسانية التقليدية"<sup>3</sup>. أمّا المفهوم الثاني: فهو مذهب خاص يتعلق بالفلسفة الوجودية أو بالأحرى النزعة الإنسانية الوجودية، وفحواه كما يقول: "إننا نعني أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يتعرف إلى نفسه، ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، إذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئاً، وهو لن يكون شيئاً إلا وبعد ذلك، ولن يكون سوى ما قد قدره لنفسه، وهكذا لا يكون للإنسانية شيء اسمه الطبيعة البشرية...، إن الإنسان يوجد، ثم يريد، ثم يريد أن يكون، والإنسان سوى ما يصنعه هو نفسه"<sup>4</sup>. وهذا مبدأ من مبادئ الوجودية وهو عالم الذاتية الإنسانية، وهذا ما جاء ضد الأفكار التي تناولت أن الوجودية هي فلسفة تشاؤمية متطرفة، وأن الوجودية دعوة للكسل واليأس، وأنها تغرق الفرد في عالم الأحلام واليقظة التي تبعده عن الواقع.

<sup>1</sup> فيليب تودي، هوارد ريد، سارتر، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة أقدّم لك، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (د ط)، 2004، ص 29.

\* هناك من يعتبر أن الوجودية ليست فلسفة إنسانية، وهذا ما جاء في دراسة جان كانابا، أي أنها فلسفة رجعية. أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، سلسلة أوراق فلسفية، بيروت/ لبنان، ط1، 2011، ص 16.

<sup>2</sup> جاكولين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، المرجع السابق، ص 382.

<sup>3</sup> جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، المرجع السابق، ص 86.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 14.

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يخلق ذاته، ويختار أفعاله بمحض إرادته وحرية<sup>1</sup>؛ يقول سارتر: "معنى أن نحيا كوجوديين هو أن نضحى من أجل ما نبشر به، ولا نكتفي بأن نكتب ما نقول في الكتب"<sup>2</sup>. فالإنسان حسب منطق سارتر يوجد أولاً، ثم يحدد بعد ذلك بأفعاله ماهيته. لقد وصل كارل ياسبرز إلى الفلسفة، واحتل الإنسان مركز دراسات الفلسفة، وبهذا نستطيع أن نصف وجوديته بأنها إنسانية، وهو الوصف الذي استخدمه سارتر للدلالة على اتجاهه الفلسفي الخاص، ولكن أقصى ما تقدّمه الوجودية هو نزعة إنسانية ذاتية، في مقابل النزعة الإنسانية الموضوعية لعصر النهضة<sup>3</sup>.

إن هذا التمييز بين النزعتين الذاتية والموضوعية ذكره عبد الرحمن بدوي، حيث لاحظ أن لفظ الإنسانية كثير التداول، وفي استعماله سيحل له معنيان: الأول "تاريخي عام"، والثاني "مذهبي" \* خاص متعلق بالفلسفة الوجودية، والمعنى التاريخي منوط بإنسانية عصر النهضة الأوروبية، ويهدف إلى إيجاب نزعة إنسانية جديدة تضاهي النزعة الإنسانية التي ظهرت في أوروبا من القرن 14 إلى غاية القرن 16، وذلك بإحياء التراث اليوناني من جديد ومعاونة تجربة حية، وهو ما يتم تمثله ونقله من الماضي إلى التطبيق الحاضر<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، دار مصر للطباعة، ط3، 1972، ص 419.

<sup>2</sup> سارتر، الوجودية مذهب إنساني، المرجع السابق، ص 71.

<sup>3</sup> برتراند راسل، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تر: فؤاد كامل، عالم المعرفة، (د ط)، 1983، ص 218.

\* وهو نفسه المعنى الذي يأخذ به بيجر V.Jeeger والذي يمثل مدرسة إنسانية جديدة، وسيتا G.Saita والذين أَرخا للنزعة الإنسانية وتتبع مسارها عبر تاريخ الفكر الغربي.

<sup>4</sup> Abdurrahman Badawi, **quelque figures et thèmes de la philosophie islamique**, édition G-P maisonneuve et larose, paris, 1979, p2.

\* وهو نفسه المعنى الذي يأخذ به بيجر V.Jeeger والذي يمثل مدرسة إنسانية جديدة، وسيتا G.Saita والذين أَرخا للنزعة الإنسانية وتتبع مسارها عبر تاريخ الفكر الغربي.

إن الإيديولوجيا وليدة النزعة الإنسانية التي سادت في القرن 19، وهي النزعة التي ساعد على انتشارها بعض العوامل: ديموقراطية التعليم، انتشار الثقافة الجماهيرية، واستبعاد المسائل الدينية المتعلقة بالإلهيات والكونيات عن الإهتمام، بعد أن كانت كذلك في العصر الوسيط<sup>1</sup>. إن النزعة الإنسانية السارترية واجهت الكثير من النقد خاصة من طرف هيدجر الذي دعا إلى ضرورة الإهتمام بالوجود، فالإنسانية قامت على الميتافيزيقا، لأن كل تحديد لماهية الإنسان يفترض مسبقا بوعي منه أو بدون وعي، تأويلا للوجود دون أن يطرح السؤال بصدد حقيقة الوجود، يكون عبارة عن ميتافيزيقا<sup>2</sup>.

فبعد تأليف كتابه: "الوجود والزمان" 1927، وضع هيدجر الكثير من تصوراته المبكرة، لهذا تتسم وجودية هيدجر بكلمة Existentielle بمعنى الوجودية المذهبية التي تتناول عالم الوجود وتحاول أن تقيم له نسقا فلسفيا، بينما تتسم الوجودية التي تقتصر على تحليل الإنسان بكلمة Existentielle، فهيدجر لا يقتصر على الوجود الفردي الواقعي، أي على الكائن الموجود، بل يتعداه طبيعة الكائن بصفة عامة أي علم الوجود Ontologie، ففلسفة هيدجر تنظر إلى الإنسان باعتباره موجودا<sup>3</sup>؛ حيث يرى أن الكائن أو الموجود الإنساني يجمع بين وجدان وفهم ولوغوس، كما أن الإنسان لا يعرف العالم في حد ذاته وحقيقته، ولهذا يحاول الوصول إلى فكرة وقراءة<sup>4</sup>.

ويرى أيضا أن الكائن الإنساني هو الذي يعمل على تأويل هذا الوجود وفهمه، وأن يكون في حوار مع من سبقه ومن بعده، حيث يقول: "إن كل كائن إنساني في كل لحظة وفي حوار مع أسلافه، وربما في حوار أشد خفاء مع أخلافه الذين سيأتون من بعده"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> صفاء عبد السلام جعفر، الحضارة الغربية الحديثة بين النشأة والتدهور، رؤية نقدية في فلسفة الحضارة، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، (د ط)، 1998، ص 05.

<sup>2</sup> مارتين هيدجر، رسالة في النزعة الإنسانية، المرجع السابق، ص 10.

<sup>3</sup> حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د ط)، 2003، ص 47.

<sup>4</sup> صفاء عبد السلام جعفر، هيمنوتيقا الأصل في العمل الفني، منشأة المعارف للنشر، الإسكندرية، (د ط)، 2000، ص 31.

<sup>5</sup> عادل مصطفى، مدخل إلى الهيمنوتيقا، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، (د ط)، 2006، ص 19.

من جهته أعرب هيدجر عن مواقف بعيدة عن الإنسانية، أطروحات مضادة للإنسانية، ليس الإنسان هو الذي يظهر كأساس للوجود، بل الوجود هو الذي يخاطب الواقع الإنساني ويؤسسه، من هنا المعارضة الجذرية للإنسانية، حيث يؤكد هيدجر على أن الإنسان هو راعي الوجود، خلافا على الإنسانية، ويرى هيدجر أنه يجب الإستضاءة بالوجود ورفض فكرة مفادها أن الإنسان هو أساس الأشياء كلّها<sup>1</sup>؛ لهذا فمشكلة هيدجر لم تكن مشكلة الإنسان بل كانت مشكلة الكينونة، أو الوجود من حيث هو موجود، كما أن هيدجر لم يهتم بالإنسان من أجل الإنسان، بل من أجل علاقته بالوجود العام<sup>2</sup>.

إذا كان هيدجر أعطى قيمة الإنسان والوجود، فإن بعض فلاسفة الغرب المعاصرين، لم يشتغلوا لا بالذات ولا الوجود، بل صاغوا فلسفة جديدة تلغي الذات، وتعلن عن موت الإنسان، ففي سنة 1966 أعلن ميشال فوكو Michel Foucault عن موت الإنسان، يدل التاريخ القديم للفكر أن الإنسان هو إختراع حديث العهد، وربما يدل أيضا علة نهايته القريبة، سيختفي الإنسان وينمحي كما يختفي وجه من رمل عندما يلامسه البحر<sup>3</sup>.

إن ما يموت اليوم ليس هو الإنسان وإنما هو الإنسان معزول عن المجتمع، الذي يجب أن يموت هو تقديس الإنسان لذاته، وأنايته وتكبره (إنها سفالة في التكبر والتملك)، فلا هوادة في صراع الأفكار ضمن الإحترام المطلق لشخص آخر، لأنه مثلي، لأنه أنا آخر، أو أنا أخرى، وله حقيقته كما لي حقيقتي، وقد تكون حقيقة واحدة رغم الإختلاف، إنه يموت كما أنا أموت.

<sup>1</sup> جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، المرجع السابق، ص ص 380، 381.

<sup>2</sup> زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص 418.

<sup>3</sup> جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، المرجع السابق، ص 405.

## خصائص النزعة الإنسانية عامة :

- \*تريد أن تقدم رؤيا عن الإنسان كغاية وقيمة ومحمور في حد ذاته في هذا الوجود.
- \*شهدت وجهات نظر مختلفة ولا تزال.
- \*النزعة الإنسانية في الفكر الحديث والفلسفة المعاصرة تلتقي في فكرة محورية رغم تعدد الرؤى والمذاهب الفلسفية، وهي أنها تهدف إلى خلاص الإنسان خلاصا إنسانيا، مقابل خلاص الكنيسة، فهو قدرتي يتوقف على إعادة تنظيم أفكار ومعتقدات.
- \*محور اهتمامها الإنسان، وترى أن نشاط البشر يجب أن يظل داخل هذا الإطار.
- \*مازالت النزعة الإنسانية تؤثر في حقول الفن والتعلم والحكم، وحتى الحوار اليومي.
- \*تسعى إلى تفسير معنى الحياة، وتعلم أن لكل شخص كرامته وقيمه، ومن ثم يستحق أن ينال احترام الآخرين.
- \*الإنسانية تفيد التغيير نحو الأفضل.
- أخيرا نتصور أن النزعة الإنسانية تتحدد في عقلانيتها وتوافقها مع المجتمع ومتطلبات العصر، وهدفها تقديم الخير للجميع، حتى تكون إلى حد ما موضوعية (لا يمكن الزعم أنها موضوعية أو مطلقة نهائية، بل تظل دائما تعبيراً عن وجهة نظر شخصية، وبحثاً عن حلول مستجدة)، وأن النزعة الإنسانية اليوم تعلمنا كيف نستخدم التقنية والتكنولوجيا بطريقة أخلاقية وإنسانية، هذا التأكيد الزائد للتكنولوجيا الذي أدى بالإنسان إلى الإغتراب والتشويؤ.
- رغم ذلك وجهت انتقادات للنزعة الإنسانية يتلخصها عبد الرزاق الدواي فيما يلي:
- \*إنها خطاب عام حول الإنسان مشحون بالمضامين العاطفية والإنفعالية، وتنساق إلى نسج الأساطير حول الإنسان فتفضي بذلك إلى الفكر الميتافيزيقي الواهم.
- \*إنها تصب في الفلسفة المثالية والميتافيزيقا، فمدلولها غالبا ما يشير إلى نموذج فكري مثالي عن الإنسان وعن مصيره.

\*إنها ليست أكثر من خطاب فلسفي ميتافيزيقي لإخفاء أوهام الإنسان عن نفسه، وقناعاً يبشر وراء عجزه وجهله وينشد فيه نوعاً من الأمل والطمأنينة<sup>1</sup>.

إرتأيناً أن نقف عند الخطوط العريضة للنزعة الإنسانية منذ بداياتها بدءاً من الرومان واليونان والتي كانت معروفة في صور ناقصة وغير دقيقة، رغم ذلك كانت مرشداً لفهم الحياة، مروراً بعصر النهضة، والتنوير إلى تطور مدلولاتها في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، أن لنا الآن أن نعرف ما إذا كانت هناك نزعة إنسانية في الفكر العربي.

إذا هل شهد الفكر العربي الإسلامي نزعة إنسانية مماثلة كما في الغرب؟ وهل هذه النزعة أصيلة خارجة عن فضاء الفكر الأوروبي؟

### النزعة الإنسانية في تصور بدوي؛

أراد بدوي أن يبحث كيف تم تكوين النزعة الإنسانية في الحضارة العربية، هل هذا يعود إلى تأثير نفس العوامل والمقومات كما رأينا سابقاً في الحضارة الأوروبية، أم ردّاً عن المشرقين الأجانب الذين شكّوا في أن يكون للعرب المسلمين عرفوا النزعة الإنسانية، وهناك من ذهب إلى أن الثقافة العربية أساساً ثقافة معادية لنزعة الانسنة، إذا كيف تصور بدوي النزعة الإنسانية في الحضارة العربية؟ وكيف ناضل من أجل وجودها وإثباتها من خلال الكشف عن جانب تنويري في التراث الإسلامي؟

النزعة الإنسانية بمعنيها التاريخي والمذهبي، لا يمكن أن تصدر إلا عن الروح الأصلية للحضارة التي تنشأ فيها، ولهذا فليس لك أن تطلب إحياء تراث في حضارة ما، ما تطلبه من إحيائه في حضارة أخرى تباينها، وعلى هذا فإذا كان التراث اليوناني قد ولد النزعة الإنسانية في القرون من 14 إلى 16، فليس معناه هذا أنه سيولد نفس النزعة أو ما يشابهها في كل حضارة أخرى، والنزعة نفسها لا بد أن توجد في كل حضارة عالية وخصائصها العامة متشابهة بين الحضارات كلّها<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان، المرجع السابق، ص 21.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 18.

قبل أن نبين خصائص النزعة الإنسانية في الحضارة العربية، منهجياً يجب أن ننبه عن المقصود بالحضارة العربية، وهو كذلك ما ذكره بدوي.

**الحضارة \*Civilisation:** هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء كان الجهد المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أو غير مقصود، وسواء كانت الثمرة مادية أو معنوية<sup>1</sup>. فالحضارة تراث الإنسانية جمعاء.

أما عن زمن ظهور مصطلح الحضارة فيذكر عبد المنعم الحفني في معجمه الشامل: أن مصطلح حضارة قد استخدم لأول مرة سنة 1704 بمعنى التمدن أي التخلق بأخلاق أهل المدن واللبس مثلهم والسلوك كدأبهم والتحدث بلغتهم<sup>2</sup>.

هناك تعريفات عديدة لا نذكرها كلها لكونها ليست أساسية، ربما هذه الإختلافات تعود إلى أسباب منها: البعد التاريخي أو أن الباحثون اختلفوا في تحديد هذا المفهوم، وذلك بسبب اختلاف رؤية كل منهم، وقد كبر من هذا الإختلاف راجع إلى اختلاف اهتماماتهم<sup>3</sup>.

لقد وضع بدوي منهجاً حضارياً استمدّه من فيلسوف التاريخ والحضارة اشبنجلر Oswald Spengler (1880-1936) الذي يعدّ في نظره "أكبر فلاسفة الحضارات"<sup>4</sup>. فالحضارة كالكائن العضوي الحي، لها ما لكل كائن حي من قانون للميلاد والنمو والإنحلال والفاء، فلكل حضارة طفولتها وشبابها، ولها نضجها وشيخوختها، فهي تتشأ كما يقول اشبنجلر: "في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة، وتستقل بذاتها عن الحالة النفسية البدائية التي توجد فيها الطفولة

\*ورد في لسان العرب لإبن منظور: أن الحاضر هو المقيم في المدن والقرى وأن البادي هو المقيم في البادية؛ ويوضح لسان العرب أنها المدن والقرى والريف، وقد سميت بذلك لأن أهلها قد حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بهم قرار، الحضارة إذا هي الإقامة في الحضر. ابن منظور، لسان العرب، المجلد 2، دار صادر، بيروت /لبنان، ط1، 1994، ص 103.

- والحاضرة والحضارة: خلاف البادية. ألفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت /لبنان، ط6، 1998، ص 376.

<sup>1</sup> حسين مؤنس، الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، عالم المعرفة، الكويت، (د ط)، 1978، ص 13.

<sup>2</sup> عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص 301.

<sup>3</sup> حسين جبر، أسس الحضارة العربية الإسلامية ومعالمها، دار الكتاب الحديث، الكويت، ط2، 1999، ص 08.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، المصدر السابق، ص 30.

الإنسانية،...والحضارة تموت حينما تحقق هذه الروح كل ما بها من إمكانات على صورة شعوب، لغات، ومذاهب دينية، وفن، ودول سياسية وعلوم، فترجع حينئذ إلى الحالة الأولى البدائية<sup>1</sup>. ولهذا نرى أن بدوي استقى تسمية كتبه "ربيع، صيف، خريف، شتاء الفكر" على حساب الأدوار التي مر بها الكائن الحي: طفوله شباب، نضج، شيخوخة.

لقد أعجب بدوي بمنهج اشبنجلر في دراساته للحضارات، والذي أخذت معالمه ترتسم في كتابه "أقول الغرب" أو كما يترجم "تدهور الحضارة الغربية" The decline of the west وهو الكتاب الذي عرض فيه نظرة في التاريخ جديدة كل الجدة، عميقة كل العمق<sup>2</sup>. فقد كان اشبنجلر يتخذ من حضارته مدارا تدور حوله الحضارات الأخرى، ومحورا من حوله تدور أحداث التاريخ، وهذه النظرة يسميها اشبنجلر ب"النظرة البطليموسية"<sup>3</sup>.

وقد أعرض اشبنجلر عن هذه النظرة التي تبدو فيها الحضارات القديمة ضعيفة وباهتة إذا ما قورنت بالحضارة الغربية، وقدم نظرة جديدة سماها "النظرة الكوبرنيكية" التي لا تمنع أي امتياز أو أفضلية للحضارة الغربية عن باقي الحضارات الأخرى<sup>4</sup>. لقد رحب بدوي بنظرية اشبنجلر عن الحضارات وتبناها في دراساته وأبحاثه خاصة عن الحضارة العربية الإسلامية وفي تأريخه للفلسفة.

وهنا يجب أن ننبه إلى ما قاله بدوي عن المقصود بالحضارة العربية: "إن الحضارة العربية ليست هي الحضارة الإسلامية، بل هي عندنا كما عند شبنجلر تلك الحضارة التي نشأت في تربة واسعة، تحد من الشمال منطقة تسودها مدينة الرها، ومن الجنوب سوريا وفلسطين ومصر وفيها تسود مدينة الإسكندرية، ومن الشرق بنهر سيحون، أي تمثل إيران كلها، ومن الغرب البحر الأبيض المتوسط، وفي أقصى الجنوب نجد بلاد العرب، وفي أقصى الشمال نجد

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1993، ص 15.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، اشبنجلر، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت، (د ط)، 1982، ص 114.

<sup>3</sup> Oswald Spengler, **the decline of the west**, form and actuality, v1, translated by charles francis, atkimson, mcmxlv: Alfred.Aknop.New york, 1955, p18.

<sup>4</sup> Ibid.p 18.

مدينة بيزنطة، وولدت في القرون الخمسة الأولى من ميلاد المسيح، وكانت بمثابة الربيع بالنسبة إليها<sup>1</sup>. حيث يعتبر الإسلام والعرب صيف هذه الحضارة وامتوها حتى نهايتها الأخيرة<sup>2</sup>. إن المدينة الإسلامية إنما تكون طورا من أطوار الحضارة العربية، والوحدة الجامعة في هذا الطور هي الإسلام أو اللغة أو كلاهما معا<sup>3</sup>.

والحق أن الحضارة الإسلامية جاءت حضارة شاملة تتفق وطبيعة الإنسان المخلوق من جسد وروح، ولما كان الإسلام دين الفطرة، فطرة الله التي فطر الناس بها، جاءت حضارته شاملة يتمثل فيها الجانب المدني العملي مع الجانب الروحي<sup>4</sup>.

ولهذا نجد بدوي كان من أكثر المعجبين والمتأثرين بشبنجلر في فلسفة الحضارة، ومن أهم الروافد التي اتخذها بدوي نهجا يسير عليه، فطبقها على الحضارة الإسلامية خاصة في كتابيه: "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"، و"روح الحضارة العربية".

إن بدوي يرفض إطلاق كلمة الشرق\* على الحضارة العربية، ويدعو إلى طرحها بصفة نهائية، لأنها تسمية زائفة برأيه<sup>5</sup>؛ فكلمة الشرق من الكلمات العامة التي إذا أريد تحليلها عزت على التحديد<sup>6</sup>.

لهذا ينبه بدوي ويحرص على استعمال المصطلحات وعلى ضرورة التفرقة بين مصطلحي الحضارة العربية والإسلامية، فكلاهما لا يحمل معنى واحدا "فالحضارة العربية ليست هي

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 25.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 26.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص ص 26، 27.

<sup>4</sup> نادية حسني صقر، العلم ومناهج البحث في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ف (دط)، 1991، ص ص 8، 9.

\* سوف يعود بدوي لكلمة الشرق في مؤلفات لاحقة، يتحدث فيها عن حكمة الشرق وروح الشرق، بدوي في تحقيقه لكتاب مسكويه، الحكمة الخالدة، دار الاندلس، بيروت، ط2، 1980، ص 87، أنظر أيضا: بدوي: روح الحضارة العربية، ص 07، وانظر أيضا: زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، دار العلم، القاهرة، (د ط)، 1960، ص 24.

<sup>5</sup> بدوي : في مقدة الترجمة العربية، روح الحضارة العربية، لمؤلفه: هانز هينرش شيدر، دار العلم لملايين، بيروت، (د ط)، 1949، ص 10.

<sup>6</sup> أحمد أمين، الشرق والغرب، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1955، ص 08.

الحضارة الإسلامية<sup>1</sup>، فالأولى أوسع من وأشمل من الثانية، والحضارة الإسلامية هي الحضارة العربية في طور المدنية، فتصبح بذلك الحضارة الإسلامية هي: "القمة العليا التي بلغتها الحضارة العربية"<sup>2</sup>.

فكل حضارة روح تتميز بها باقي الحضارات، فالحضارة العربية لها روحها الخاصة التي لا تشاركها أية حضارة أخرى، هذه الروح سماها اشبنجلر، ومن بعده بدوي "روح سحرية" Magiansoul، وهذه الروح السحرية للحضارة العربية بجبرها Algebre، ويعلم فلكها وألخيمها (كيميائها) Alchemy، وبفسيفسائها ونقوشها العربية وفي أسرارها المقدسة<sup>3</sup>.

إن روح الحضارة العربية كما يسلم بدوي تنكر الذاتية أشد الإنكار، لأنها تفنى الذات في هذه القوة العليا، فكل ما كشف عن ذاتية أو اتجه نحو تأكيد الذاتية فهو شر، وفي المعرفة كل معرفة صادرة عن استقلال الفكر باطل وضلال، وإنما المعرفة الحقيقية هي تلك التي تصدر عن هذه الروح المشتركة، أي تلك التي تصدر عن الإجماع لا الحكم الفردي<sup>4</sup>.

وبعد أن بسط بدوي رأي شبنجلر في فلسفة الحضارات يقول بدوي: "وعلى هذا المنهج الذي رسمه شبنجلر سنسير في دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية"<sup>5</sup>. فقد اعتبر أن كل حضارة لها روح\*، روح\*، إذ أن الحضارات كالكائنات الحية، لها ما لكل كائن حي ميلاد ونمو وإنحلال.

نجد أن بدوي وافق شبنجلر في تصوره للحضارة العربية وخصائصها تمام الموافقة بطريقة مباشرة، وقبل أفكاره ونظريته دون نقد وتمحيص أو مناقشة، وهذا بالرغم من أن فلسفة اشبنجلر هي الأخرى تعرضت لإنتقادات كثيرة من طرف فلاسفة غربيين أمثال أرلوند توينبي Arnold Toynbee (1889، 1975)، وجورج لوكاتش (1885، 1971)، واعتبروا فلسفة اشبنجلر

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المرجع السابق، ص 25.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المصدر السابق، ص 26.

<sup>3</sup> اشبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد الشيباني، ج1، دار مكتبة الحياة، بيروت/ لبنان، (د ط، س)، ص ص 336، 337.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المصدر السابق، ص 27.

<sup>5</sup> عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، المصدر السابق، ص 30.

\*انطلق من فكرة هيجل القائلة بأن الحضارة روح لكنه اختلف عن هيجل، فلم يجعلها روحاً واحدة.

حول الحضارة مليئة بالتشاؤم والإنهزام، كونه يعتقد أن الحضارة الغربية لن تحل محلها حضارة أخرى !.

ونظرية اشبنجر تبشر بموت الغرب، وهكذا ظن أحد الدارسين أنه لم يعد اليوم يأخذ بنظرية اشبنجر حول الحضارات<sup>1</sup>.

هكذا نجد بدوي تبنى نظرية اشبنجر بكل حماس واندفاع، لأنه في نظره ترجع إلى وجود نزعة وجودية وظفها في فلسفة التاريخ والحضارات، وهذا ما أكده كولن ولسون Colin Wilson (1931-...) الذي عدّ اشبنجر مؤرخاً وجودياً، مادامت الوجودية ثورة على المنطق والعقل ودعوة إلى أن يشترك الإنسان في مشاكل الوجود لا أن يكون متفرجاً فحسب<sup>2</sup>.

إن النظرية التي أخذ بها بدوي كما تصرح الدكتورة أميرة حلمي مطر تأثر فيها بالمثالية الألمانية عند هيجل وأتباعه، وعلى رأسهم اشبنجر، وهي فلسفة عضوية ترى الحضارة على نحو أساسه خصائص الروح أكثر مما تفسرها على ضوء الظروف المادية الخاصة بالظروف الإقتصادية والإجتماعية والأنتروبولوجية<sup>3</sup>.

إن نظرية اشبنجر وتصوره للحضارة العربية على أن تكون مثلها مثل حضارات الشرق القديم، واجهت وتصدت الكثير من الإعتراضات، باعتبار أن هذه القضية مبنية على فهم خاطئ لحقيقة الإسلام، ويعد الفيلسوف الهندي "محمد إقبال" من أبرز الذين حاولوا اكتشاف الإتفاق بين جوهره الإسلام وما أتى به الفكر الحديث في النهضة الأوروبية، حيث كان المصدر الرئيس لفكر إقبال هو عقيدته الإسلامية دافعا يشد إرادته ويفسح له مجال الأمل في التقدم<sup>4</sup>. فأقبال نجده "يرفض بشدة أن يحشر الإسلام مع غيره من معتقدات الشرق القديم"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، مقال ضمن مجلة عالم الفكر، المجلد 05، العدد 1، الكويت، ص 104.

<sup>2</sup> كولن ولسون، سقوط الحضارة، تر: أنيس زكي حسين، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1982، ص 131.

<sup>3</sup> أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 2010، ص 146.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 134.

<sup>5</sup> محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: محمود عباس، دار الهداية للطباعة والنشر، ط2، 2000، ص 169.

في الأخير دائرتنا تختلف عن دائرة الحضارة الغربية، فروح حضارتنا هو الإسلام، إسلام عرب الجزيرة الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم، والصحابة وأتباعهم إلى يوم الدين، وهو المبدأ الذي نستطيع أن نتمدد إليه وأن تسير إليه أية حضارة أو أي نزعة. إذن الحضارة حينما يستلهم الناس عزمًا واضحًا صادقًا عن بلوغ النقد ويكرسون أنفسهم تبعًا لذلك لخدمة الحياة وخدمة العالم، وفي الأخلاق وحدها نجد الدافع القوي إلى مثل هذا العمل، فنتجاوز حدود وجودنا<sup>1</sup>.

لقد قدمنا عرضًا موجزًا لفلسفة الحضارة، لأنه من أجل فهم النزعة الإنسانية لا بد أن نشير إلى مظاهرها السابقة في الحضارة العربية بالمعنى العام، أن لنا الآن أن نعرض تجليات النزعة الإنسانية ومفهومها عند عبد الرحمن بدوي.

### تجليات النزعة الإنسانية عند بدوي:

يعرف بدوي النزعة الإنسانية بأنها "العود المحوري إلى الوجود الذاتي الأصيل هو ما يسمى في التاريخ العام بالنزعة الإنسانية"<sup>2</sup>. أي العودة إلى الذات حيث تظهر هذه النزعة في صيف الحضارة (العرب والإسلام هنا صيف هذه الحضارة) أي الحضارة في طور المدنية. إن النزعة الإنسانية ليست حكرًا على حضارة دون أخرى، فالإنسان هو المحور الأساسي في الوجود وإن نسي ذلك أو تناسى، وعلى هذا الأساس فالخصائص العامة للنزعة الإنسانية واحدة في جميع الحضارات، وفي هذا المنطلق فالفهم التاريخي الوجودي لم يحدد النزعة الإنسانية بالحضارة الأوروبية أو الفارسية وحدها دون بقية الحضارات"<sup>3</sup>.

لقد حدّد بدوي مجموعة من الخصائص العامة للنزعة الإنسانية نوجزها فيما يلي:

**الخاصية الأولى:** امتياز النزعة الإنسانية في أنها تؤكد على أن معيار التقويم هو الإنسان، وهذا ما فعلته السوفسطائية، لكن يجب أن لا يفهم من الإنسان، لكن يجب أن يفهم من الإنسان هنا

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، مترجمًا: فلسفة الحضارة، لألبرت أشفيتسر، مراجعة: زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، مطبعة مصر، مارس 1963، ص ص 5، 6.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 14.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 14

بالإنسان المفرد المعني، بل الإنسان عامة "فكل ما هو خارج على ذلك ليس منك ولا إليك، وكل ما هو لك حق هو عندك ومعك، وما في وسع شيء آخر أن يعطيك شيئاً، ولا أن يسلبك شيئاً"<sup>1</sup>. وهذا مانجده في القرآن الكريم لقوله تعالى: "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم"<sup>2</sup>

**الخاصية الثانية:** الإشادة بالعقل ورد المعرفة إليه، فعلى أيدي السوفسطائية وأنكساغوراس حلّ العقل كإله واحد محل آلهة الأولمب المتعددة وكذلك النزعة الإنسانية الأوروبية فإنها تقوم في جوهرها على أساس الشعور العالي بأن العالم الإنساني الحقيقي يقوم في الاستقلال المطلق للعقل"<sup>3</sup>.

العقل الذي تشيد به النزعة، أليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير الذي بينه آلة تنتج تصورات شاحبة غادرتها الحياة مثل العقل السكولائي التائه في ببداء الديالكتيك الأجوف والأقيسة العميقة"<sup>4</sup>.

**الخاصية الثالثة:** تمجيد الطبيعة وأداء نوع من العبادة لها، والإنسان في هذا الاتجاه - الطبيعة الأليفة الصديقة، لا القاهرة بجبروتها تخضع لعاملين الأول: غزو الذات للموضوع يفرضها قيمها عليه واستخدامه كأداة لتحقيق إمكانياتها، بوصفه عالم أدوات، والثاني: معارضة الألوهية بالطبيعة بعد الاستيلاء في الأخيرة فتقوم الطبيعة بمعونة الذات لتغزو مملكة الألوهية"<sup>5</sup> ويظهر ذلك عند السهروردي\* وفي رسالة أصوات أجنحة جبرائيل"<sup>6</sup>

**الخاصية الرابعة:** فهذه الخاصية هي نتيجة الثقة التي أوليت للذات الإنسانية وشعورها بالفخر والتعالي والقدرة على التقدم من أجل السيطرة على الطبيعة: فالتقدم إنما يتم بالإنسان نفسه وقواه

<sup>1</sup>المصدر نفسه ص20.

<sup>2</sup>سورة التين، الآية 4.

<sup>3</sup>عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص. ص20.21

<sup>4</sup>المصدر نفسه، ص24.

<sup>5</sup>المصدر نفسه، ص ص، 21.22

\*الممثل الأبرز لمذهب الإشراق في القرن 17، كان هو أستاذ إصفهان الأكبر صدر الدين الشيرازي (المتوفى سنة 1640م، 1050هـ)، عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، ص 102.

<sup>6</sup>المصدر نفسه، ص.ص61.62

الخاصة، لابقوة خارجية أو عالية على الكون، وفي هذا أكبر تأكيد في الذات الإنسانية بجانب الفعل والنشاط والتحقيق الخارجي"<sup>1</sup>.

**الخاصية الخامسة:** هي النزعة الحسية الجمالية التي تميل للرجوع إلى العاطفة واستلهاها إدراك الوجود في بعض أنحاءه، بعد أن بين بدوي الخصائص العامة للنزعة الإنسانية يقوم بتبيان تلك الخصائص في الحضارة العربية الإسلامية، ويعود ليكرر أن الحضارة العربية هي ليست الحضارة الإسلامية، بل هي كما عند اشبنجلر " ولدت في القرون الخمسة الأولى ميلاد السيد المسيح، وكانت هذه الفترة بمثابة الربيع بالنسبة إليها، وطفولتها كانت في الأديان السماوية واليهود والكلدانيين حوالي سنة 700 ق.م واستمرت هذه الحضارة في ربيعها حتى جاء العرب والإسلام فكانوا اطلعوا لذلك الغزو الكاسح الذي قام به العرب بفضل الاسلام، إذ مثل الإسلام والعرب صيف هذه الحضارة"<sup>2</sup>.

وهنا نلاحظ ارتباط النزعة الإنسانية بالحضارة، غير أنها في تصور بدوي، ليست نزعة خاصة بحضارة دون أخرى ولا توجد مرة واحدة ودفعة واحدة. بل توجد على صور متعددة في فترات مختلفة، يقول عبد الرحمن بدوي: " وفيها نشاهد أن الفكر العربي قد ذرف في هذه الناحية على كل فكر آخر في أية حضارة أخرى لا تستثني من هذا أحداً، لأنه كان أجراًها، حتى ليخيل إلى المرء أن الإنسان قد احتل مكانة، فكل القوى الممكنة الإلهية والطبيعية"<sup>3</sup>

وهنا يأتي اعتراضه على المشرق كارل هينرش بكر الذي أنكر وجود نزعة إنسانية في الشرق والذي " أراد أن يتصور أن تكوين النزعة في الحضارة العربية لا بد أن يتم تماماً وكحد تأثير نفس العوامل والمقومات كما في الحضارة الأوروبية"<sup>4</sup>

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص24.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص 25-26.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص57.

<sup>4</sup>عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص17.

## خصائص النزعة الإنسانية في الحضارة العربية:

**الخاصية الأولى:** تنظر إلى الإنسان على أنه مركز الوجود، ووجدت خير تعبير عنها عند ابن عربي وعبد الكريم بن براهيم الجيلي<sup>1</sup>.

**الخاصية الثانية:** تمجيد العقل، وأن الانسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية للإنسان الأول أو الكامل، وذلك أن هذه المرتبة تتحقق في النبي، لأن النبي في الإسلام ينظر إليه على أنه إنسان بكل ما لهذه الكلمة من معنى<sup>2</sup>. أي أن أساس المعرفة هو النور الطبيعي أي العقل الإنساني، فالإنسان الكامل يشارك بالصورة الإنسانية وأعلامهم من هو ظل الله " وفي زمان انقطاع الرسل يكون الكامل وارثا.<sup>3</sup>

إذا كانت الخاصية الأولى قد استندت إلى الآيات الخاصة بخلق آدم والآية " لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم"<sup>4</sup>، والحديثين " خلق الله آدم على صورته" و" من عرف نفسه فقد عرف ربه"، فإن الخاصية الثانية ستعتمد على الحديث "... أول ما خلق الله العقل"<sup>5</sup>. وفي هذه الخاصية يلاحظ بدوي أن التأثير يرجع إلى نفس المصدر وهو الأفلاطونية المحدثة، والغنوص\* ثم المذاهب الهندية أو مازعم أنه هندي<sup>6</sup>.

**الخاصية الثالثة:** تمجيد الطبيعة والشعور بالألفة بين الناس وبينها سارية لدى الصوفية والفلاسفة الطبيعيين، وهذا ما يتضح في مقالة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي فيما بعد الطبيعة

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص40.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص51.

<sup>3</sup> محمود محمود الغراب، الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، من كلام الشيخ محي الدين ابن عربي، دار الفكر، دمشق، ط2، 1990، ص09.

<sup>4</sup>سورة التين، الآية 4

<sup>5</sup>عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص58.

\*التاريخ يعتبر مرسيون واضعا لأسسها جاعلا منها مذهباً تسير عليه جماعة تبعث تعاليمه منذ سنة 144 م والغريب في مذهب الغنوصية أنها تأتي إلى الانتساب إلى المسيحية

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص ص60، 61.

والموضع الثاني في الكتب المنسوبة إلى جابر، فالشعور بالطبيعة عندهم فيه جانب حسي جمالي واضح خاصة عند السهروردي في رسالة أصوات أجنحة جبرائيل<sup>1</sup>.\*

**الخاصية الرابعة:** القول بتقدّم العلوم، وبالتالي التقدم المطرد للإنسانية، وهذه الخاصية يراها بدوي في صورة غامضة عند جابر بن حيان ولكنه يجدها في صورة واضحة عند أبي بكر الرازي<sup>2</sup>. ويمكن أن نبين خصائص النزعة الإنسانية عامة وفي الحضارة العربية الإسلامية في الجدول الآتي كي يتسنى للقارئ استيعابها جيّداً.

الخصائص العامة للنزعة الإنسانية	خصائص النزعة الإنسانية في الحضارة العربية الإسلامية
1* معيار التقويم هو الإنسان.	1* الإنسان الأول أو الكامل هو صورة دقيقة كاملة من الله، وأنه بهذا خليفته على الأرض.
2* الإشادة بالعقل وردّ المعرفة إليه	2* تمجيد العقل.
3* فكرة التقدّم توكيد الذات الإنسانية لجانب الفعل والنشاط.	3* تمجيد الطبيعة والشعور بالألفة بين الإنسان وبين الطبيعة
4* تمجيد الطبيعة.	4* القول بتقدّم العلوم.
5* النزعة الحسية الجمالية الجمالية التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهاها إدراك الوجود في بعض أنحاء.	

ما هو الهدف الذي كان يسعى إليه بدوي ؟ لماذا تحيز بدوي لنزعات بعينها؟

من الملاحظ أن بدوي لم يعرج بخاصية خامسة كما في الخصائص العامة للنزعة الإنسانية بأن "النزعة الإنسانية تؤكد الذاتية"، ولاتنكرها ظهرت بالفعل في الحضارة العربية عندما انتقلت إلى مرحلة المدنية والحضارة العربية في القرن 20 كانت مطبوعة بطابع المدنية".

ولأن الخاصية الخامسة تمتاز بالنزعة الحسية الجمالية، وبالتالي بدوي لم يؤكد عليها في الحضارة العربية باعتبار أن "الفن كان من نتائج فقدان الذاتية فيه إن انعدمت الفنون التجسيمية في

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص ص 61، 62.

\* أنظر: تحليل الرسالة، شخصيات قلقة في الإسلام، المصدر السابق، ص 140.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 63، 64.

الحضارة العربية من تصوير ونحت، لأن في تصوير الجسم المستقل والشخصية المستقلة المفردة تعبيراً عن الذاتية وهذا ما لا يتفق وروح هذه الحضارة ما يسميه الإفرنج بإسم \* الأرابسك\*<sup>1</sup>. هكذا وتظهر النزعة الإنسانية في الحضارة العربية لأول مرة في عهد كسرى أنوشيران.<sup>2</sup> لقد حاول بدوي تأكيد حضور النزعة الإنسانية في الحضارة العربية وذلك من خلال شواهد عديدة، وإعادة النظر في المهمشين والمنسيين وسنعرض بعض هذه الشخصيات الفكرية العربية والإسلامية ذلك أن نزعة التنوير ليست مفقودة في التراث من ممثلي الإنسانية العربية الإسلامية يتأسس بدوي في دراسة النزعة الإنسانية في الفكر العربي على خصوصيات تراثية، كما أنه عبر عن لحظة تاريخية في الوعي الفلسفي العربي، حيث التعطش للإسهام في الفكر الفلسفي العالمي<sup>3</sup>

أما فيما يخص ارتباط النزعة بالأفلاطونية في نظر بدوي تعد دليل لإثبات نزعة إنسانية في الفكر العربي الإسلامي، فما حدث في أوروبا في عصر النهضة من ارتداد نحو الأفلاطونية، حدث نظيره في الحضارة العربية، فقد كانت الأفلاطونية عند العرب صورة مضادة للمشائية الأرسطية، التي تصدت لها وزاحمتها في فضل تكوين النظرة الفلسفية للمسلمين في العصر الوسيط<sup>4</sup>.

لئن كان أرسطو قد احتل مركز السيادة في الفكر العربي في أطواره الأولى فروح مذهبه كانت بعيدة عن أشباع نوازع الروح الحضارية العربية، لأن روح هذا المذهب، ذات طابع يوناني

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المصدر السابق، ص28.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص.ص 28.30

<sup>3</sup> علي زيعور، المذهب الإنساني العربي في فكرنا التأسيسي وفي القطاع الفلسفي الراهن، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، نجم في سماء الفلسفة، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية.1997، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، ص333.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثنة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977، ص55

خالص، كان في الواقع أقرب تمثيلا للروح اليونانية من أفلاطون الذي سرى في مذهبه دم شرقي أو شبه شرقي"<sup>1</sup>.

فالمذهب الأرسطي بالنسبة لبدوي بعيد عن الروح العربية الشرقية، فأرسطو صور متعددة ومختلفة، يقول بدوي: "فأرسطو عند اليونان غيره عند العرب، وهو عند الأخيرين مختلف عنه عند الغربيين في العصور الوسطى، بل هو في داخل الحضارة الواحدة يتلون وفقا لأدوارها، ففي الحضارة العربية يرى صورة أرسطو في مدرسة الإسكندرية في القرون 5 أو 7 الأولى للمسيح، غيرها في العصر العباسي في بغداد وإيران، وفي الحضارة الأوروبية تختلف صورته في العصر السكولائي عنها في عصر النهضة حتى القرن 19... فلهذا أخطر الأثر في بيان كلا الجانبين، جانب المؤثر (أرسطو مثلا) وجانب المتأثر (من أفراد أو شعوب) مما يسمح بدقة التقدير"<sup>2</sup>.

ومن هنا لم يكن البحث في أثر التراث اليوناني في الحضارة العربية مجرد بحث في تأثير من التأثيرات الأجنبية في حضارة أخرى، بل هو بحث في صميم تلك الحضارة، هو بحث في "روح الحضارة العربية" نفسها بكل مقوماتها وعناصرها"<sup>3</sup>، فالتراث شكل عنصرا رئيسيا من عناصر تكوينها: وهذا التعليل واضح للنجاح الهائل الذي لقيته الأفلاطونية المحدثة في العالم الإسلامي فأرسطو لم تستطع الروح الإسلامية أن تهضه، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة التي هي مزيج نصيب الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية"<sup>4</sup>.

بعث الأفلاطونية في الحضارة العربية مثله السهروردي المقتول والإشراقية عامة، ومن هنا كانت فلسفة أو حكمة الاشراق بمثابة النزعة الإنسانية الحقيقية في الفكر العربي"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، في تصديره كتاب المثل العقلية الأفلاطونية لمؤلف مجهول، وكالة المطبوعات، دار العلم، بيروت، 1948، (دط)، ص7.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، من التصدير العام، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت ط2، سنة 1978، ص6.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، روح الحضارة العربية، المصدر السابق، ص.ص 13.14

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، الإسكندرية، (د ط)، 1940، ص ي من المقدمة.

<sup>5</sup> عبد الرحمن بدوي، المثل العقلية الأفلاطونية، المصدر السابق، ص 09

اختار بدوي الحديث عن الملاحظة والتأريخ لظاهرة الإلحاد، وظهر جليا في كتابه " من تاريخ الإلحاد في الإسلام"، وهو كتاب وصف بالجريء في وقته<sup>1</sup> وهو موضوع أكثر حساسية والتهابا. لا بد من الإشارة إلى أن بدوي كان أول من استخدم كلمة الإلحاد بشكل محايد في عنوان كتاب وذلك عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية الممتدة أربعة عشرة قرنا، فقد تقابلنا الكلمة ومشتقاتها في عناوين نادرة ولكنها ترد في مجال المدح والذم في الملحين، أما استخدام كلمة الإلحاد، محايدة في عنوانه فهو ما لم يفعله كاتب قبل بدوي، ولا بعده<sup>2</sup>؛ وقد علق طه حسين عن هذا الكتاب وقال: "عنوان فيه شيء من البشاعة، دفع إليها الإهمال أو دفعت إليه حمالة الشباب، بلغت وتخيف أول الأمر ثم لا يلبث أن يرد القارئ إلى الضجة والهدوء، ولم يقصد منه المؤلف أكثر من تتبع تاريخ حرية الرأي في عصر من عصور الحضارة الإسلامية"<sup>3</sup>.

إن الإلحاد الذي عرف بظاهرة الزندقة\*، إذا فهمناه بالمعنى الذي حدده أفلاطون وهو آليات الألوهية مع أفكار العناية الإلهية بالشؤون الإنسانية، فالإلحاد موجود ليس فقط عند ابن الراوندي وابن زكريا الرازي بل أيضا عند ابن سينا وابن رشد، إذ أنكر هؤلاء جميعا أن يعلم الله الجزئيات وبالتالي أن يعني بأفراد الناس، وربما نجد كذلك إلحادا في بعض أقوال المعري<sup>4</sup>.

لقد بدأ الإلحاد في الإسلام تحت تأثير عوامل فكرته خالصة، ففريق أحد عن الدين لأسباب من العصبية القومية حملته على أن يتعصب لدين آباءه من المجوس والثوية والمنوية، كما فعل ابن المقفع وبشا، وفريق تزندق فرارا من تكاليف الدين وطلبا لسلوك سلك الحياة الهاجئة الحرة

<sup>1</sup> حسن حنفي، الفيلسوف الشامل، مجموعة دراسات، المرجع السابق، ص 67

<sup>2</sup> يوسف زيدان، من تاريخ التصوف، قراءة في أعمال بدوي، مجموعة دراسات، ص 284.

\* يرى بدوي أن لفظ زندق لفظ غامض مشترك، أطلق على معان عدة مختلفة فيما بينها على الرغم مما قد يجمع بينهما من تشابه، فقد كان يطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصليين أزليين للعلم هما: النور والظلمة، ثم اتسع المعنى حتى أطلق على كل صاحب بدعة وكل ملحد، بل انتهى به الأمر إلى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفا لمذهب أهل السنة أو حتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب ومن إليهم. عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المصدر السابق، ص 36، 37.

<sup>3</sup> طه حسين، مجلة الكاتب المصري، مجلد 1، عدد 2، القاهرة، نوفمبر 1945

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، المصدر السابق، ص 220.

السّمة دون أن يتأثر بشك فكري واضح كما هو الحال بالنسبة للشعراء ممن ينتسبون إلى عصابة المجان على حد تعبير أبي نواس، وفريق ثالث تنازعه العاملان، فجمع بين سلوك المجان وبين عصبية الشعوبيين مثل: إبان بن عبد الحميد<sup>1</sup>

هكذا وتختلف ظاهرة الإلحاد عند بدوي من حضارة إلى أخرى حيث تعتبر في نظره من أخطر الظواهر في تطور الحياة الروحية، وهي أيضا ضرورية النشأة في كل حضارة حينما تكون في طور المدنية، وإنما تختلف وفقا لروح الحضارة التي انبثقت فيها، ذلك أن الإلحاد نتيجة لأزمة لحالة النفس التي استنفذت كل إمكانياتها الدينية فلم يعد في وسعها بعد أن تؤمن، لقد كان الأنبياء هم الذين يلعبون أخطر دور في الحياة الدينية عند الروح العربية، ومن هنا نفهم كيف كان الأنبياء جميعا من أبناء هذه الروح وحدها، فالدين والتدين عامة يقومان على فكرة النبوة والأنبياء، وعلى هذا فإن الإلحاد لابد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة التي تكون عصب الدين وجوهره، وهذا مايفسر لنا الشرقي أن الملحدين في الروح العربية إنما اتجه إلى فكرة النبوة والأنبياء<sup>2</sup>

أما الإلحاد في الحضارات الأخرى اتجه مباشرة إلى الله ولا يستهدف فكرة الألوهية عكس النبوة، ويضيف بدوي "الإلحاد العربي قد عبر عن نفسه في مقولة "لقد ماتت النبوة والأشياء في مقابل الإلحاد الأوروبي الذي عبر عن نفسه في مقولة نيتشه" لقد مات الله" والإلحاد الذي عبر عن نفسه في مقولة: "إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت"<sup>3</sup>.

هكذا فإن التيار الإلحادي في نظر بدوي يمثل ثمرة طبيعية لنمو تلك الحضارة وازدهارها، بحيث يعبر عن الروح الحضارية للأمة التي ينتمي إليها .

هكذا الفكرة تلقت نقدا وجدلا من بينهم أحمد عرفات القاضي فيقول: " لا أدري كيف لعقلية منطقية مثل عقلية بدوي أن تقبل هذا الكلام دون مناقشة وتمحيص، فالشعوب جميعا لم تعرف

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، تاريخ الإلحاد في الإسلام ، المصدر السابق، ص230.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 7، 8

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص7.

الألوهية إلا عن طريق الأنبياء، ولم يقل أحد من المؤرخين بأن النبوة أمرا اختص به العرب دون غيرهم من الشعوب"<sup>1</sup>، وفي نظر أحمد عرفات أن هذا الكتاب كان مجرد تعبير عن أزمة روحية عايشها بدوي في تلك الفترة، الفلسفة من تاريخ أمته ووطنه وفي ظل ظروف دولية عصيبة في هذا الصدد يقول بدوي "إن الحكومات الوفدية لم تقدم بأية أعمال إنشائية مقيدة، بل اقتصر عملها على التهريج السياسي وإغداق المناصب والمكاسب على الأنصار والأصهار والمحاسب"<sup>2</sup>، هكذا لا ننكر أن بدوي كان له الفضل في توضيح معاني الإلحاد وذكر إلى الملحدين نشأة وتاريخها، حيث تعتبر نظرتة لهذه الظاهرة مظهر من مظاهر النزعة الإنسانية والتي تقوم على فكرة التقدم المستمر للإنسانية، والارتفاع بالقيم الإنسانية وهذا مانجده واضحا عند شعراء المجون؛ وربما أن بدوي في فكرته للإلحاد رأى فيه وسيلة من وسائل الهدم، لكن ليس الهدم بالمفهوم السياسي، وإنما الهدم من أجل البناء.

توجد نزعة التنوير في الإسلام عند عصابة المجان (بشار، أبي نواس)، ثم كان هناك من جهة ثانية، في الإسلام من استشهد في سبيل الحرية (صالح بن عبد القدوس، بن المقفع)، فالذين قالوا بأن الإنسانية تتقدم باستمرار كثيرون: جابر بن حيان، المذاهب الغنوصية، الإتجاهات الإسلامية الباطنية، وأتباع المذهب الطبيعي"<sup>3</sup>.

**عصابة المجان:** هي جماعة من الشعراء العرب الذين جسدوا من خلال أشعارهم حب الأرض والإقبال على الحياة شهواتها وملذاتها، حيث أن هذه العصابة اشتهرت بالمجون والعبث والشك، كذلك بشار بن برد وغيره من شعراء المجون اعتبرهم بدوي ممثلي النزعة الإنسانية في الشعر العربي؛ حيث ذهب أدونيس إلى أن بشار بن برد "رفض التقاليد الإجتماعية وبعض الأفكار الدينية السائدة فسخر منها وشكك فيها من جهة وسر من جهة ثانية باللذة أو ما يمكن أن نسميه "ثقافة الجسد"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> أحمد عرفات القاضي، بدوي ومكانته في الفلسفة الحديثة، مقال ،مجموعة دراسات، المرجع السابق، ص274

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 47.

<sup>3</sup> علي زيعور، المذهب الإنساني العربي، المرجع السابق، ص 330.

<sup>4</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، ج4، دار الساقى، بيروت، د (ط، س)، ص.13

اتجه عبد الرحمن بدوي إلى التصوف بحثاً عن نزعة التتوير فيه وقد عبر عنه في مؤلفات عديدة من بينها " تاريخ التصوف الاسلامي "، "شطحات الصوفية" سنة 1943، خصصه لشطحات أبي يزيد البسطامي، وقد قسمه إلى أربعة أقسام تناول في الأول: ظاهرة الشطح عموماً، وعند الصوفية خصوصاً في القسم الثاني، أما في القسم الثالث تناول الشطح الحقيقي عند أبي يزيد البسطامي ثم عرض في القسم الرابع لرأي معاصري البسطامي في شطحاته حيث يظهر في هذه الأقسام غلبة التحليل الوجودي لما أضاف ملحق التجفيف بعض النصوص للبسطامي واستعان فيه بالمنهج الفيلولوجي<sup>1</sup>. ومثل هذه المسائل من صميم البحث الفيلولوجي، حتى أنه يسمّى أيضاً بالبحث اللغوي، إذ أنه يبحث في تدقيق معاني الكلمات وأصولها ومصادر اشتقاقها... إلخ<sup>2</sup>. وهذا ما فعله بدوي مع كلمة "التصوف". فعلى المؤرخ أن يجمع بين الناحيتين: الناحية الفيلولوجية التحصيلية والناحية التركيبية القائمة على الحالة التاريخية<sup>3</sup>.

علينا إذاً أن نبحت في نص وثيقة من الوثائق وأن نعرف بالدقة لغة العصر الذي كتبت فيه، ونعرف اللغة الخاصة بالمؤلف حتى نستطيع أن نفهم الوثيقة على الوجه الأتم، وأن نفهم الكلمات وفقاً للسياق<sup>4</sup>. هكذا حل بدوي أن يبرز التوجه الإنساني لدى أشهر أعلام التصوف أمثال: الحلاج ابن سبعين ابن عربي وغيرهم حيث امتاز هؤلاء بنزعة إنسانية عالمية منفتحة على سائر الأديان والأجناس.

ويرى أن هذه النزعة الإنسانية عند هؤلاء جاءت " نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود وأنه ليس ثم إلا الله فكيف يحق له بعد ذلك أن يفرق بين ناس وناس، وبين وطن ووطن " <sup>5</sup>.

نقد فكرة الإنسانية متجلية في فكر ابن عربي (560هـ، 638 هـ)، وبشير إلى فكرة الإنسان الكامل " وبالإنسانية والخلافة صحت له الصورة على الكمال، وما لكل إنسان خليفة، فإن الإنسان

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، المصدر السابق، ص267.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص208.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 203.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 207.

<sup>5</sup> عبد الرحمن بدوي، مقدمة لرسائل ابن سبعين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د، ط، س)، ص16.

الحيوان ليس خليفة عندنا، وليس المخصوص بها أيضا الذكورية فقط، فكلامنا إذا في صورة الكامل من الرجال والنساء والإنسانية تجمع الذكر والأنثى، والذكورية والأنوثة<sup>1</sup>.

بيد أن مذهب ابن عربي ليس صريحا كل هذه الصراحة، فلبوغ الكمال في طريق التصوف يجب على النفس أن تتخلص من كل تعلق بالدنيا وأن تسعى للأنس والاتحاد بالله عن طريق الذكر، ولهذا فمن الواضح أن المرید يجب أن يبدأ بحياة الخلوة، لكن ابن عربي لا يجهل فضل الشيخ\* وضرورته، إذ هو بمثابة الطبيب للنفوس، وعليه أن يرشد المرید ويعلمه ويربيه ولهذا فإنه مع اعترافه بفوائد الخلوة المطلقة، فإنه لا يفصح بالخلوة إلا للمريدين الذين تم تعليمهم على أن صحبة الشيخ أفضل، بشرط تجنب أهل الدنيا بل وتجنب إخوانه من تلامذة الشيخ<sup>2</sup>.

هذا التصور البدوي عن الله والعبد مدحوض بالنسبة لأدونيس، فإن ما يزعمه بدوي هو مزية للتصوف الإسلامي، وأن تبادل الأدوار في نظر أدونيس هو بكل أسى وأسف مسألة يهودية كابالية (القابالا) وبوذية وهندوكية<sup>3</sup>.

أما الجيلي (767هـ-832هـ)، فيذكر أن الإنسان الكامل هو الذي استحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك...فمثاله لكن مثال المرأة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها.... والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ابن عربي ، القطب والنقباء وعقلنة المستوفز، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق : سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي ،؟؟؟ ص75.

\* إن المرشد الروحي يسمى شيخا ، ويشبهه ابن عربي بالطبيب الذي مهمته تشخيص علل المريدين وعلاجها وأحيانا شبيهه بالمعلم الذي يرشدهم بتعاليمه إلى سلوك الطريق الى الله ، ومن هنا كانت الحاجة إليه ، فحذاري من شيخ يعزز أشكال مريدبه عليه، فتناثية الشيخ والمرید أساس الخطاب الصوفي على الثاني أن يكون مخلص لأول طائعا له. بدوي، ابن عربي، المصدر السابق، ص 126.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص130.

<sup>3</sup> عبد القادر محمد مرزاق، مشروع أدونيس الفكري والإبداعي، رؤية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (د، ط، س)، ص 261.

<sup>4</sup> . عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، تحقيق أبو عبد الرحمن بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ص211.

كانت هذه تجليات النزعة الإنسانية عند بدوي وأهم المعالم التي حدّدها من أجل البرهنة على وجود نزعة إنسانية في الحضارة العربية، وهذا رداً على المستشرقون الأجانب الذين شككوا في أن يكون للعرب المسلمون أنهم عرفوا النزعة الإنسانية، وأولئك الذين ذهبوا إلى أن الثقافة الإسلامية ثقافة معادية لنزعة الأنسنة.

فهل كان بدوي حقيقة أنه يأخذ وينتقل من دراسات وأبحاث المستشرقين؟ فلسنا نتصور اكتمال دراسة من الدراسات في مجال فكرنا العربي، إلا بالرجوع إلى ما كتبه المستشرقون، وهذه هي مشكلة مفكرينا أن يفكروا ويكتبوا بالوساطة، فالمفكر لا يكتب عن الأصل مباشرة وإنما يستعين بالوساطة المتمثلة في كتابات المستشرقين.

لكن ما يصرح به بدوي " قصدنا إلى إحياء بعض من العناصر الممتازة الخليفة بالبقاء في تراثنا العربي، حتى تعاني من وراء تمثله من جديد تجربة حية خصبة من شأنها أن تهيء لنا حاضراً أبدياً.... وفي أهدافنا إلى تلك الغاية حاولنا أن نتجافى عن التمجيد الزائف بقدر ما نبذنا الإزدراء المتعالي"<sup>1</sup>.

إن السبب أو الدافع الذي ترك بدوي إهتمامه بالنزعة الإنسانية: هو إثبات وتأصيل وجودها في التراث العربي الإسلامي من خلال عدة أعلام، وبعثها في الفكر العربي حيث يقول: "ها نحن أولاء اليوم معشر الشباب العربي المتوثب بسبيل إيجاد نزعة إنسانية جديدة ولكننا لا نزال حيادى في معرفة الطريق إليها"<sup>2</sup>. ولهذا أراد بدوي أن يضع لبنات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التي تسترسل بأمانينا إلى إيجادها للحضارة الجديدة التي نرجيها"<sup>3</sup>. وبالتالي تصبح النزعة الإنسانية، مسألة حضارية، وليست متعلقة بالزمان والمكان، فهي مرحلة من المراحل التي لا بد أن تمر بها كل حضارة من الحضارات.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 07.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 69.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، المصدر السابق، ص 66.

لقد تمكن من إيصال التراث العربي الإسلامي بمختلف فروعهِ خصوصاً تلك المخطوطات والرسائل غير المشورات على أتم وجه، الأمر الذي لم نجده عند أحد غيره، هذه الطاقة الروحية أعطت للإنسانية قوة جديدة هائلة.

كنقد وتعقيب على موقف بدوي أنه لم يدرس المذهب الإنساني عند الإنسان العربي في مواقفه الاجتماعية، التاريخية، ولم يثير علائق ذلك الإنسان إلى العائلية والاجتماعية والمهنية، ولم يدرس الفعل السياسي العربي ولا القيم السائدة فكأنه تحصن في تقيّة سياسية إجتماعية يحاربها المذهب الوجودي نفسه والثقة والالتزام بالإنسان وبدور عقله وبدور الفلسفة في التثمين والتعمير<sup>1</sup>.

ويذهب أحد الباحثين أن بدوي كان متأثر بالمثالية التي دفعت إرجاع منتجات الإنسان الثقافية والحضارية، إلى القاعدة المادية للمجتمع الذي نشأت فيه، وتكتفي برد ذلك إلى ما تسميه، ب"الروح الخاصة" الكامنة وراء كل ثقافة، ولهذا راح بدوي يروج لمثل هذه "الروح العنصرية" في العديد من مقدّمات كتبه<sup>2</sup>.

لكن في اعتبار محمد أركون أن هذه النزعة أخفقت في الحضارة العربية الإسلامية، ويؤكد أن هشاشتها منوطة بالمحيط الاجتماعي والسياسي خاصة، وكان هذا مع اللحم السلجوقي والعثماني. وحتى يتم إحياء الأئسنة وبعثها من جديد في الساحة العربية الإسلامية، يضع أركون شروطاً من بينها: الديمقراطية لأنه "لا يمكن أن توجد نزعة إنسانية قابلة للحياة والتعميم كونياً بدون ديمقراطية"<sup>3</sup>.

فبعد دراسة بدوي عن الإنسانية في الفكر العربي وهو الصدى الذي خلفه كتابه الوجودية والإنسانية في الفكر العربي فتح الشهية أمام مفكرين عرب معاصرين من بينهم محمد أركون.

<sup>1</sup> علي زيعور، المذهب الإنساني العربي، المرجع السابق، ص334.

<sup>2</sup> صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، ط1، 1990، ص ص 173، 174.

<sup>3</sup> محمد أركون، معارك من أجل الأئسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1،

2001، ص84.

إذ ظهرت دراسات عديدة نسجت على منوال وأقرت وجود نزعة إنسانية عربية، وربما اعتبرت المنحى لأولئك الذين أنكروا وجودها إلى اعتراف.

لكن أركون يرفض الإنتماء لأي مذهب فلسفي، فالأنسنة التي يدعوا إليها لا مذهب لها، ليست مغلقة أرثودوكسية، وإنما هي منفتحة على مناهج العلوم الإنسانية ككل "إنها نزعة إنسانية تضم جميع أفراد الجنس البشري، لأن الحس الإنساني موجود في جميع المجتمعات البشرية"<sup>1</sup>، عكس بدوي الذي سعى إلى تأسيس نزعة انطلاقاً من الفلسفة الوجودية المعاصرة. نحن العرب الآن في عملية صنع إنسانية جديدة خاصة بنا، ونحن نخط المسار الذي ينبغي أن نتخذه<sup>2</sup>.

المطلوب هو نزعة إنسانية جوانية وبرانية بلغة عثمان أمين، وأن نعتبر الإنسان أكبر قيمة في الوجود نحن بحاجة ماسة اليوم إلى موقف إنساني تطبيقي في الفكر العربي وفي سائر الثقافات، إنما نريد الإنسان الذي لا ينغلق على وعيه أو على وعي الآخر، ولا يخضعه فعل سياسي قاهر.

إذا هل القراءة التي قدمها بدوي والمستوحاة من الفكر العربي الإسلامي كافية لتولّد لنا نزعة إنسانية عربية إسلامية؟.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 39.

<sup>2</sup> Op.cit, p34.

**المبحث الثالث: تأصيل الفلسفة الإسلامية بعيداً عن تقليد**

**اليونان.**

**- مفهوم الفلسفة الإسلامية. جدلية الأصل والنسخة.**

**- الفلسفة الإسلامية عند بدوي وموقفه منها.**

**- مفهوم التأصيل.**

**- الأصالة في الفلسفة الإسلامية.**

## المبحث الثالث: تأصيل الفلسفة الإسلامية بعيدا عن تقليد اليونان من حيث المسألة الوجودية.

### مفهوم الفلسفة الإسلامية -جدلية الأصل والنسخة- :

خليق بنا قبل أن نتطرق إلى مفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوي وكيف تصورنا علينا أن نحدد مفهومها عامة، خاصة وأن إشكال التسمية أثار جدالا واسعا بين أوساط المشتغلين بالفلسفة الإسلامية، وغرضنا من جهة أخرى هو الرد على أولئك المستشرقين الذين يدعون في الفلسفة الإسلامية جمود وعمق، وأن العقلية العربية عقلية ساذجة وسطحية، ولا تقدر على الإبداع والابتكار، فثمة زعم لاقى نصيبا من الرواج ومؤداه أن لا فلسفة ولا تصوف في هذا القرن ومن ثم ليس لها نصيب في الفكر الفلسفي، ومن هذا المنطلق يمكن تصفية\* الفكر الفلسفي في الإسلام من المشكلات الزائفة التي أفسدت، في بعض الأحيان، مساره الصحيح، ونعتقد من جانبنا أنها فرضت عليه من الخارج.

ليس ثمة شك في أن هناك فكرا فلسفيا نبت في الإسلام، له رجاله ومدارسه، له مشاكله ونظرياته، له خصائصه وميزاته، سمّه إن شئت "فلسفة إسلامية"، وهذا ما أوتره، على أساس أنه شب ونشأ تحت كنف الإسلام، وتأثر بتعاليمه، وعاش في جو حضارته، وأسهم فيه المسلمون في المشرق والمغرب، دون اعتداء بفوارق الدم أو الموطن، ولا ضير في أن يكون قد أسهم فيه غير المسلمين أيضا ممن شملهم الإسلام برعايته، ولك أن تسميه "فلسفة عربية" لأن جلّه كتب بالفصحى لغة القرآن، وأولع بها العجم والعرب على السواء<sup>1</sup>.

\* إن فكرة التصفية لا يمكن أن تتم الآن و ذلك بسبب أن معظم الوثائق ما زالت مفقودة، وجهود الدارسين مازالت مبعثرة في مجالات مختلفة.

<sup>1</sup> إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج2، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 2003، ص 7.

\*\* وقد زعم هيرقليطس البنطي وأيده شيشرون وديوجانس اللارتسي، أن فيتاغورس أطلق كلمة "محبى الحكمة"، على أولئك اللذين اقتصرنا على دراسة طبيعة الأشياء، وتركوا ماعدا ذلك من ألوان المعرفة. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص 7.

وقبل الخوض في مسألة الفوارق والمفاهيم بين الفلسفة العربية والإسلامية، يجب أن نتساءل عن ماهية الفلسفة؟ بمعنى ماذا يقصد بكلمة فلسفة؟ حيث أخذ مفهوم الفلسفة عدة أشكال منذ اليونان حتى يومنا هذا، ويقال أيضاً أن أول من استخدم لفظ فلسفة هو الفيلسوف اليوناني "فيثاغورس" (497 / 582 ق.م) \*.

- لا يوجد تعريف محدد، وإنما التعاريف حسب كل عصر، فمفهوم الفلسفة يعد موضوعاً فلسفياً، والتعريف الذي عد مشهوراً هو "حب الحكمة"، باعتبار أن كلمة الفلسفة معناها باليونانية مكونة من قسمين هما: "فيلو" ومعناها "حب"، وكلمة "صوفيا" ومعناها "حكمة". وربما هذا الاختلاف حول ماهيتها ومفهومها، ومضمونها و منهجها، هو الذي اضفى عليها صبغة الإضطراب و الاختلاف .

- الفلسفة هي مجموع الدراسات أو التأمّلات ذات الطابع العام، التي تسعى إلى رد نظام من المعرفة- أو المعرفة كلها- إلى عدد صغير من المبادئ الموجهة، وبهذا المعنى يقال: فلسفة العلوم، فلسفة التاريخ، فلسفة القانون، والفلسفة هي الدراسة النقدية التأملية لما تبحث فيه العلوم مباشرة.<sup>1</sup> ونستطيع أن نقول أن الفلسفة هي موقف من الحياة، وتمثل أحد مستويات تفكير الإنسان في هذه الحياة، ففي مسارها الفكري لم يحدث أن ابتعدت عن واقع الأمم إلا بالقدر الذي تتخذ فيه من القضايا والمشاكل اليومية جزءاً منها، حيث تساعد على فهم المشكلة في إطارها العام، فهي تحاول دائماً أن تكون وثيقة الصلة بينها وبين الإنسان.

لا ننكر بأن التفكير الفلسفي شغل اليونانيين، فقد تناولوا مشاكل العالم، والوجود، والألوهية وناقشوها بأسلوب منطقي، وواتخذوا من العقل "اللوغوس" وسيلة لتنظيم الظواهر والحياة البشرية، ووضعوا مذاهب خاصة، ودافعوا عنها بحجج و براهين عقلية؛ فإذا كانت صورة الفلسفة اليونانية شاملة بتناولها مختلف نشاطات الفكر الإنساني، فهل تعد الفلسفة الإسلامية مجرد تكرار للحركة الفلسفية في اليونان أم أنها استمرار أم أنها إنتاج عقلي أصيل ينتمي إلى البيئة الإسلامية؟

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 10، 11.

لقد عانت الفلسفة الإسلامية كثيراً من القراءات المتعسفة والأحكام المسبقة فضلاً عن الظلم والارتباب الذي لازم الكثير من أعلامها وموضوعاتها. والشك في أصالتها، إذ لم تواجه فلسفة من الفلسفات مشاكل وصعوبات كالتي واجهتها الفلسفة الإسلامية عبر تاريخها، خاصة المستشرقين الذين أثاروا جملة من الشبهات تتعلّق بتسمية هذه الفلسفة وأصالتها وأهميتها، وبمصدرها وظروف نشأتها، بل بوجودها على وجه العموم ومرد هذا التعسف يرجع إلى تصور خاطئ في الرؤية وخلل في المنهج، أو ربما عدم الإطلاع الكافي لمواضيعها وأعلامها (خاصة اللغة العربية)، خاصة وأن كل مرة تظهر مجموعة من المخططات و الدراسات المجهولة.

فقد تقبل العرب المسلمون بسهولة وببسر تراث اليونان حين ودوا فيه ما يفي بحاجاتهم العملية وتطلعاتهم الفكرية، فقد تعلقوا بما في هذا التراث من إعلاء للمنطق العقلي، ولكن من جهة أخرى قرّبهم إلى نفوسهم وما انطوى عليه هذا التراث من روح شرقية اصطبغ بها في عصوره الأخيرة بعد فتوحات الإسكندر للشرق، وطوال العصر الهيليني<sup>1</sup>.

اختلف الباحثون في تقدير منزلة الفلسفة الإسلامية من التراث الإنساني الفلسفي، فذهب طائفة من المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم، بل لقد بالغ نفر من هذا الفريق فأرجع ذلك إلى ضحالة العقلية الإسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر وسبر أغوار المذاهب الفلسفية، والإسهام فيها بجديد يذكر، ويستحق أن يضاف إلى حصيلة الفكر العالمي المتصل<sup>2</sup>.

### العقلية العربية قبل الإسلام:

أجمع المتخصصون في تاريخ العرب القدامى على أن العرب قبل الإسلام كانوا يعيشون حياة لا تعرف نظام الدولة ولا الحكومة المركزية، بل كانت حياتهم في قبائل شديدة التمسك

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1996، ص 5

<sup>2</sup> محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات العامة - الفرق الإسلامية وعلم الكلام، الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د ط)، 2000، ص 6.

بالعصبية إلى حد انتهى بهم إلى النزاع والصراع الدائم، غير أنهم كانوا بحاجة للإتصال بغيرهم من الشعوب من أجل أكفاء أنفسهم ضرورات الحياة<sup>1</sup>.

لكن على الرغم من هذا نجد أنهم كانت لهم معارف أرشدتهم إليها تجاربهم الخاصة ونوع المعيشة التي كانوا يعيشونها، وإن كان قد ذكر المؤرخون ان العرب قبل الإسلام كان لهم قليل من العلوم التي تعتمد في الغالب على العقل كعلم الأنساب، والنجوم والطب، وكان لبعض رجالهم خطرات فلسفية من الحكم والأمثال التي وردت في نثرهم وشعرهم، حيث قاموا فيهم مقام الفلاسفة، لأن العقلية العربية برغم الظروف البيئية التي كانت تعيشها لا تقل عن أية عقلية أخرى من حيث الإستعداد لإستقبال الفكر<sup>2</sup>.

وحين جاء الإسلام جعل العرب أمة واحدة فوحد بينهم وبين شعوب أخرى، وفي ظلّه تعلمت الشعوب اللغة العربية بعد دخولهم الإسلام، ودونت العلوم والكتب، وسرعان ما تفتحت عقول المسلمين مع احتكاكاه بالشعوب الأخرى كالفرس واليونان على الطب والرياضيات والفلسفة والمنطق... تراثهم بشكل عام، وهكذا كان المسلمون على قدر كبير من العقلية الناضجة المفكرة، ويعزى إليهم الفضل في حفظ هذا التراث أو ذاك.

انتقلت الفلسفة إلى العرب بعد الإسلام حين بعث فيهم هذا الدين الجديد حياة جديدة، ونقلهم من المرتبة القبلية المنحصرة في داخل جزيرة العرب الى أفق الإنسانية الفسيح، وأصبح المسلمون دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقا، إلى أقصى الأندلس غربا، يدين كلهم أو معظمهم بالإسلام، ويتكلمون بلسان واحد هو العربية<sup>3</sup>. حيث تمتاز الحضارة الإسلامية بأنها استمرت مدة أطول وزمانا أعظم عن غيرها من الحضارات.

لقد ارتبط ظهور الفلسفة العربية الاسلامية وتطورها بتاريخ دولة الخلافة التي أقامها العرب بعد الفتح الاسلامي، امتدت من الهند شرقا، وحتى البيرونيه غربا، ووحدت بعد

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، المرجع السابق، ص 7.

<sup>2</sup> الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ص 38، 39.

<sup>3</sup> أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1980، ص 5.

الاسكندر المقدوني الشرق والغرب، العالم المتوسطي الهيلينستي والعالم الهندي الإيراني، وقد بلغت الحياة الاقتصادية في هذه المرحلة مستوى رفيعا نسبيا، وتقدم ملحوظ للعلوم والآداب والفنون، وللحياة العقلية عامة<sup>1</sup>.

إسلامية أم عربية: لا يزالون مختلفين في الوصف الذي يصفون به هذه الفلسفة.

فمنهم: من يقول "فلسفة عربية" لأن رجالها كانوا يكتبون آثارهم بالعربية كما فعل موريس دي ولف الأستاذ بجامعة لوفانفي كتابه "تاريخ فلسفة القرون الوسطى" وكما فعل الأستاذ برهيبه بالسوربون في كتابه "تاريخ الفلسفة" الذي ظهر أول أجزاءه عام 1969؛ ومنهم من يقول "فلسفة إسلامية" مثل هورتن الألماني العالم بالإسلاميات ومحرر الفصل الذي عنوانه "فلسفة" في دائرة المعارف الإسلامية، ومثل دي بور في كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ومثل جويتيه، والبارون كارادي فو، وغيرهم<sup>2</sup>. وفي هذا الصدد ناضل الدكتور جميل صليبا نضالا قويا عن الفلسفة العربية بقوله: "إن اللذين يجحدون وجود فلسفة عربية يثبتون وجود فلسفة إسلامية، بيد أن الإسلام برغم كل ما نفذ إليه من العناصر الأجنبية، ظل أثرا من آثار العبقريّة العربيّة"<sup>3</sup>.

وقال المؤرخ توماس كارليل Thomas Carlyle: "وفي الإسلام صفة أراها أشرف الصفات وأعظمها وهي المساواة بين الناس، وهذا يدل على صدق النظري وصواب الرأي، والإسلام لم يقنع بالصدقة سنة محبوبة، بل جعلها فرضا على كل مسلم وجعلها قاعدة من قواعد الإسلام"<sup>4</sup>.

حين ظهرت الفلسفة في الإسلام، وجرت هذه اللفظة في اللسان العربي، ونمت وازدهرت، وبرز الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، وألف المرخون الكتب التي تدون

<sup>1</sup> آرثور سعديف، توفيق سليم، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام و المشائية والتصوف، دار الفارابي، ط1، 2000، ص 11.  
<sup>2</sup> مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1944، ص ص 16، 17.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 17.

<sup>4</sup> أحمد عبد الرحيم السايح، فلسفة الحضارة الإسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، (د ط)، 1989، ص 68.

سيرهم وآرائهم، أطلق على هؤلاء إسم فلاسفة الإسلام، أو الفلاسفة الإسلاميين، أو حكماء الإسلاميين<sup>1</sup>. فالفلسفة الإسلامية هي البحث في الكون والإنسان في ضوء التعاليم الدينية، التي نزلت مع ظهور الإسلام<sup>2</sup>.

الفلسفة الإسلامية كفلسفة ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني والروحي (الإسلام)، والتي إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده، كما كان يشاع خطأً، ويتبع عن ذلك أن مفهوم الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن يكون وفقاً على التبيينة Schéma التقليدية التي طالما تابعتها موجزات التاريخ والفلسفة فجعلتها لا تمسك إلا على بعض الأسماء الكبيرة لمفكري الإسلام، وأنه لخطأً أساس القول أن التأمل الفلسفي قد توقف بموت ابن رشد (1198م - 595هـ)<sup>3</sup>.

من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، وإن كان منهم العربي في نسبه فهو عجمي في لغته، ويرى مصطفى عبد الرزاق في كتابه: "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" إن اعتراض أحد على هذا الإصطلاح وقال: إن استعمال لفظ "المسلمين" أصح وأصلح من استعمال لفظ العرب، قلت إن هذا غير مصيب لسببين: الأول: أن لفظ المسلمين يخرج النصارى والإسرائيليين والصابئة وأصحاب ديانات أخرى؛ والثاني أن لفظ المسلمين يستلزم البحث أيضاً عما صنفه أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية، ففي نظر عبد الرزاق الأرجح أن نتخذ لفظ العرب بالإصطلاح المذكور، أي نسبة إلى لغة الكتب لا الأمة<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 11.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 10.

<sup>3</sup> هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، تر: نصير مروة، حسن قبيسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت/لبنان، ط2، 1998، ص ص 30، 31.

<sup>4</sup> مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ص 18، 19.

## القائلون بأنها فلسفة عربية:

يرى أصحاب هذا الرأي ومنهم مستشرقون ومنهم المؤرخين العرب، أن الفلسفة العربية نشأت في أحضان الثقافة العربية التي تمثلت في القرآن وفي العلوم العربية التي صدرت عن الجنس العربي، فالعرب هم الدعائم الأولى للحضارة العربية بما فيها من أنشطة مادية ومعنوية، ومن ثم فإن التراث العقلي الفلسفي العربي إنتاج عربي مدين بوجوده للجنس العربي، والعرب هم الذين حملوا لواء الدعوة الأولى للدين والثقافة الإسلامية<sup>1</sup>.

## القائلون بأنها فلسفة إسلامية:

على الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية إلا أن سعة انتشارها لم تحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب غير الناطقة بالعربية، هذا بالإضافة إلى مجهودات بعض من المستشرقين.

إننا إذا استعرضنا موضوعات التفكير الكلامي في أول نشأته عند المسلمين فإننا نجدها موضوعات إسلامية بحتة يثور الجدل حولها، إما في مواجهة المنحرفين والمعترضين للدين، أو في مواجهة التزمت السني، والتزام حرفية النصوص الدينية، أو التحجر الفقهي، على أنه لا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست سوى مجموعة آراء ومواقف مفسرة للنصوص الدينية تفسيراً عقلياً بحيث تدور حول مشكلات الدين، الأساسية كالتوحيد والخلق والمعاد، وتستهدف غاية دينية بحتة، فإنه لا يمكن أن ينسحب على مجمل الإنتاج الفلسفي عند المسلمين. ذلك أن المسلمين واجهوا ضربات من طرف المستشرقين والمنكرين للفلسفة الإسلامية<sup>2</sup>، رغم ذلك لهم مواقف خاصة بهم تميزت بحلول مبتكرة ذات طابع إبداعي فكري، هذا من جراء البيئة الإسلامية.

إن الفلسفة الإسلامية هي التفكير في الكون وفيما بعده وفي الإنسان في حالته الفردية أو الجماعية، غير أن هذا التفكير يظل مقيدا بما ورد به الإسلام من المبادئ والوصايا ، وفي

<sup>1</sup> محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المرجع السابق، ص 7.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 8.

هذا يقول مؤرخ الثقافة العقلية ولهام دلتاي Wilhem Dilthey "أن الغرب مدين للعرب في توسع نطاق الجبر اليوناني، وهو بلا شك قد هينوا الأمر بتقدمهم الخاص إلى نشأة العلم الطبيعي الحديث، فتوسعوا في الكيمياء عما وصلوا إليهم من مدرسة الإسكندرية.."<sup>1</sup>.

ويدافع المشرق الفرنسي هنري كوربان Henry Corbin عن الفلسفة الإسلامية بقوله: "إذا أخذنا بفلسفة عربية كانت ضيقة جداً بل خاطئة، أين نضع مثلاً فكر ناصر خسرو، وأفضل كاشاني، وغيرهما من فرس القرون من الحادي عشر، إلى الثالث عشر، والذين لم يكتبوا إلا بالفارسية، أما مفهوم "عربية" فإنه يحمل اليوم مضموناً سياسياً ووطنياً له ما يبرره ولكن ليس له الحق أن يعود بنا إلى الميدان العلمي أو الأدبي، "فلسفة إسلامية" إذن تشمل كل شيء إذا شئنا أن نضيف المسيحيين و اليهود فلنا أن نقول "الفلسفة في الإسلام" كما فعل دي بور.<sup>2</sup>

### الفلسفة الإسلامية بين القبول والرفض :

لاقت الفلسفة الإسلامية العديد من الإدعاءات وترواحت بين القبول والرفض للعقلية العربية، خاصة أولئك المستشرقين الذين يدعون فيها الجمود، وأنها عقلية عربية ساذجة وأنها تتسم بالضحالة و البساطة والسطحية، ولا تقدر على الإنتاج أو الإبداع، ومن ثم ليس لديها نصيب في الفكر الفلسفي بشكل عام، وربما هذا يعود عدم الإطلاع الكافي بالتراث الإسلامي وكشف مكنوناته و خباياه، أو يعود إلى أسباب عرقية باعتبار أن الجنس العربي ينتمي إلى الجنس السامي، وأن الجنس الآري هو الوحيد الذي لديه الحق في التفلسف، أو ربما تلك الفكرة الخاطئة حيث يرون أن القرآن الكريم يدعو إلى الجمود والتخلف، وأنه يقيدنا من حرية الفكر.

<sup>1</sup> محمد عبد العزيز المعاينة، الفلسفة الإسلامية، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان/ الأردن، ط1، 2008، ص 15.

<sup>2</sup> أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ص 14، 15.

\*أنظر: كتاب أوزفالد إشبينجر، تدهور الحضارة الغربية.

لقد تعالت صيحات تصف العالم الإسلامي بالتبعية والجمود والتخلف والركود...، ونحن لا ننكر أن مرحلة الركود لم تمر بالعالم الإسلامي، أي أن هذا لا يعني أنهم كانوا طوال عصورهم متأخرتين، فالتدهور والركود أصاب الحضارة الغربية في وقت مضى.\*  
 إن المطلع على كتابات الغرب وآرائهم في العقلية العربية الإسلامية يجدهم قد انقسموا إلى فريقين هما:

- فريق كان منصفاً ومقراً بالعقلية العربية وقدرتها على التفلسف، ومعتزفاً بأن هناك فلسفة إسلامية أصيلة وعقلية عربية لا تقل عن أية عقلية أخرى.
- وفريق أنكروا وجود فكر إسلامي فلسفي بمعنى الكلمة، كما أنكروا وجود عقلية عربية قادرة على التفلسف، واعتبر هؤلاء التراث الذي تركه لفلاسفة المسلمين ما هو إلا مجرد نقل لعلوم الأوائل، ودرج بعض مؤرخي الفلسفة الحديثة والمعاصرة على تصوير الفلسفة الإسلامية في صورة تبعد بها عن حقيقتها، وأهمل أغلبهم "تراث الإسلاميين"، وقد أشار هؤلاء إلى أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا نظريات يونانية صيغت في قالب إسلامي، وأنها خالية من أي إبداع واستقلال وأن العالم مدين بحرية الفكر لليونان، وزعم البعض أنه إذا كان للعرب فضل لم يكن إلا في نقل الثقافة اليونانية وتسليمها إلى أوروبا<sup>1</sup>، وهذا كما قلنا سابقاً يعود إلى عدم الإطلاع الكافي على الثقافة العربية، ومن يتذوقوها و من يستطيعوا أن يفهموها .

#### أين تكمن أصالة الفلسفة الإسلامية؟:

مما لا شك فيه أن خصوم الفلسفة الإسلامية أكدوا على أن هذه الأخيرة لم تكن لها إنتاج وإبداع أصيل، بل لا يحق لها أن نطلق عليها اسم فلسفة، وإن وجدت فإنها مجرد تكرار لتراث اليونان، أو كما قال أرنست رينان Joseph Ernest Renan : "إنها فلسفة يونانية صيغت بلسان عربي"، فإذا كانت الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان لن تبذل ولم تأت بالجديد،

<sup>1</sup>الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية ، المرجع السابق، ص 29.

وإنما هي امتداد لتلك الفلسفة، بل وأكثر من ذلك هي صورة مشوهة للفلسفة اليونانية، فأين تكمن أصالة الفلسفة الإسلامية؟.

يبقى لنا أن نستعرض الطائفة التي ترى في الفلسفة الإسلامية أصالة وجدة، تستحق معها أن يكون هذا التراث نسقا متميزا من أنماط الفكر الإنساني، وهؤلاء فريقان:

\*الفريق الأول: يرى أن الفلسفة الإسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية، ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن والحديث، علم إسلامي أصيل هو "علم أصول الفقه"<sup>1</sup>. وهذا يعود إلى حتمية التأثير الثقافي المتبادل كنتيجة للتجاور في ذلك العصر، أي تأثير العامل الجيوغرافي؟ والزمانية آنذاك، الأمر الذي يعود إلى إقبال المسلمين على هذا التراث متخذين منهج المقارنة، شريطة أن لا يخرجوا عن تعاليم العقيدة الإسلامية، أو ما يتعارض مع الدين الإسلامي.

\*أما الرأي الثاني المنكر لأصالة القياس الفقهي عند المسلمين فهو رأي المستشرق جولدتزيهر Goldziher ، إذ أنه زعم أن المسلمين استفادوا كثيرا من الأحكام الفقهية التي كانت تصدرها المحاكم الرومانية في بيروت قبل الفتح الإسلامي<sup>2</sup>.

هذا ولم يقتصر نفي وجود فلسفة إسلامية على المستشرقين فحسب، وإنما كان أول من يرفع هذا اللواء الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" عندما قال بوجود فريقين من الفلاسفة المسلمين، فريق كان حاذقا في نقل الفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو طاليس مثل الفارابي وابن سينا، وآخر لم يوفق لا في نقل ولا عقل.

لا نستطيع إنكار الفلسفة الإسلامية وإنما وصلت بمفكريها مبلغ النضج والإجتهد، وذلك باتخاذهم لمناقشة قضايا الدين للدفاع عنها في مواجهة الخصوم، وهذا من خلال علم الكلام، وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية، فنشأ علم أصول الفقه.

<sup>1</sup> محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المرجع السابق، ص 16.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 17.

فمنطقيا لا تستند مقولة التمييز العنصري بين عرب وغير العرب من حيث الجنس والطبيعة؛ مع هذا فالمسلمين العرب أنتجوا فلسفة خاصة بهم جديّة أن تسمى فلسفة عربية إسلامية، إسلامية لأنها لا تستطيع أن تتجرد من الدين، من حيث أنه هو - الدين - الخيط الذي جمع العبقريات من كل جنس عبر أنحاء العالم، إنها فلسفة لها خصوصياتها بأنها تمتاز عن غيرها من حيث أنها تحرر المفكر، إلا أنها تلتقي بالإسلام وتتسجم مع تعاليمه وقضاياه. علينا أن نبحث في عن نشأة الفلسفة الإسلامية الحقّة، التي كان على العرب أي كان على أبناء الحضارة الإسلامية العربية من مسلمين وكتابيين، الذين شغلوا أنفسهم بالدراسات الفلسفية الكلامية الميتافيزيقية، أن يهتدوا بهديها ويتخذوا جميع وسائلها لتعميقها<sup>1</sup>. فلا يمكن أن نقبل على هذه الفلسفة " الفلسفة الإسلامية" أن تظل ضائعة وسط التيارات الفلسفية اليونانية وغيرها، بل لديها خط واضح تتميز به في طرحها للمشكلات الفلسفية التي أثّرت قديما ولا تزال في ثوب جديد.

### - الفلسفة الإسلامية عند بدوي وموقفه منها؛

إن مشكلة الفلسفة الإسلامية هي مشكلة الحضارة الإسلامية على العموم، كيف لا وهي مشكلة الحضارة الإسلامية نفسها كما يرى بدوي، ماهي، وما هو جوهرها؟ وما مكانتها بين الحضارات العالمية؟ وما هو حظها من السمو والإمتياز، وبالتالي ما هو حظ حاملها وأخاليقها من الطرافة والجدة، بالنسبة إلى غيرها من الحضارات؟ للفلسفة الإسلامية تاريخ حافل بأعلام أصحاب المذاهب الذين أنشأوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليوناني من ناحية، والتراث الفكري الإسلامي من ناحية أخرى، ونتج عن هذا التأثير المزدوج مركب فكري خاص ممتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية في

<sup>1</sup> يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 73.

تاريخ الإنسانية، ومن هنا كان الواجب أن يدرس قائما برأسه بوصفه إسهما خاصا في الفكر العالمي<sup>1</sup>.

فقد قام مشروع بدوي لدراسة الفلسفة الإسلامية على محاور:

\*صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية، وأثرها في تشكيل الفلسفة الإسلامية، أي معرفة العرب بالتراث الفلسفي اليوناني.

\*التأصيل التاريخي لمجالات الفلسفة الإسلامية المختلفة، وقد ظهر ذلك في حديثه عن الفلسفة المشائية، وفي دراسته المتعددة عن المدارس والفرق الكلامية، والتصوف والأخلاق والمنطق والعلوم عند العرب، هذا ما يوحى إلى أن بدوي يتحرك وفق مجالات عدة تشمل التحقيق والترجمة والتأليف.

إن مفهوم بدوي للفلسفة الإسلامية ليس مفهوما مستقلا ثابتا في كل مؤلفاته، وإنما يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الفلسفة عموما هذا من ناحية، ولأن موقفه تجاه الفلسفة الإسلامية أضحى متغيرا وشهد تطورا في بواكير إنتاجه ثم بعد التحقيقات والدراسات التي قام في التراث الإسلامي، ومن ناحية أخرى مفهومه للفلسفة اليونانية والإسلامية حسب المنهج الذي ارتضاه واعتمد عليه هو منهج اشبنجلر.

يقول اشبنجلر: "تولد الحضارة في اللحظة التي فيها تسيقظ روح كبيرة وتتفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الإنسانية الأبدية كما تتفصل الصورة عما ليس له صورة،... وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إنكنايات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم، ومن ثم تعود إلى الحال الروحية الألية"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المعتزلة الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، أبريل 1997، ص 1 من التصدير.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج2، المصدر السابق، ص 10.

إنه من الناحية الأولى يحدد بدوي مفهومه للفلسفة بأنها الدراسة التأملية لما تبحث فيه العلوم مباشرة<sup>1</sup>. وهي التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري<sup>2</sup>.

فقد نشأت الفلسفة في الحضارة العربية نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية منذ الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة (8م)، وطوال القرنين التاليين ( الثالث والرابع للهجرة = التاسع والعاشر ميلادي)<sup>3</sup>، على أن البقعة التي انتشرت فيها الحضارة العربية بفضل الفتوحات الإسلامية منذ الربع الثاني من القرن الأول (الربع الثاني من القرن 7م)، كانت بفضل المترجمين السريان خصوصاً\*، تنعم أنها بحظ من الفلسفة لا بأس به<sup>4</sup>\*. ومن ثم كانت نشأة الفلسفة الإسلامية - حسب رؤية بدوي- نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، كما يوضح أماكن التقاء تلك الفلسفة بالحضارة الإسلامية، بفضل الفتوحات منذ نهاية القرن الأول للهجرة، والتي كانت تنعم بحظ وافر للفلسفة اليونانية بفضل المترجمين السريان.

إن خلاصة ما توصل إليه بدوي في تلك المرحلة : أن حركة الترجمة \*\*\* هذه لا نظير لها في أية حضارة أخرى لا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، ولا في عصر النهضة في أوروبا، كما أن هذه الترجمات قد توافرت لها شروط النقد التاريخي الفيلولوجي الدقيق، كما أنها قد حفظت لنا الكثير من النصوص والكتب اليونانية التي فقدت أصولها اليونانية ولم يبق لنا منها غير هذه الترجمات العربية، وبذلك فإن فضل العرب على التراث

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة ، المصدر السابق، ص 11.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، المصدر السابق، ص 30.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المصدر السابق، ص 5.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 7

\*"بيت الحكمة" هو إسم المدرسة التي أمر المأمون بإنشائها للتوفر على ترجمة علوم الأوائل من اليونانية والسريانية ( السريالية) إلى العربية.

\*\* لمعرفة المزيد عن دور السريان في نقل الفلسفة اليونانية الى الحضارة العربية الإسلامية يراجع : دي بور ، تاريخ الفلسفة في

الإسلام ، ترجمة : محمد عبد الهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة - 1948 ، ط2 ، ص16 - 28 .

\*\*\* يعتبر العصر العباسي نقطة البدء في معرفة المسلمين لفلسفة اليونان، ونقل تلك الفلسفة إلى العالم الإسلامي، حيث أن أول

ما عرفه المسلمون من تراث اليونان هو: "المنطق"

اليوناني أكبر من فضل أية أمة أخرى، إذ كان العقل العربي مفتوحاً لكل ألوان الثقافات العالمية، فعني بالتراث الإيراني والهندي واليوناني وكان هذا الإنفتاح بعيداً عن التعصب أو ضيق النظر، وإن عدم التعصب وضيق النظر هو العامل الأكبر في إزدهار الحضارة العربية الإسلامية<sup>1</sup>.

وهكذا كان الفضل للعرب في حفظ التراث اليوناني، أكثر من أية أمة أخرى، أو كما عنون كتاب بدوي "دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي"، وفي استرداد شيء مما فقد من هذا التراث، وهذا التفتح الواسع من خلال المشارب الفلسفية المختلفة هو العامل الأكبر في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية والذي كان بمثابة النور الوميض الذي أضاء العالم في ذلك العصر، فكل عصر لديه روح تميزه عن غيره.

هذا من ناحية معرفة العرب بالتراث الفلسفي اليوناني، يقول عبد الرحمن بدوي: "نحن هنا بإزاء مسألة معينة أو شبه معينة، وتلك تاريخ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، إلا أن هذا التاريخ نفسه ليس شيئاً آخر غير روح الحضارة الإسلامية وهي تحاول على مر زمانها أن تكون مقوماتها، وتحدد خصائصها ومميزاتها،.... كذلك روح الحضارة - ولعلها لا تكون أقل حياة من الكائن العضوي - نستطيع أن نكشف عن حقيقتها من موقفها بإزاء روح الحضارات الأخرى فيما خلفته هذه الروح من آثار"<sup>2</sup>.

وهنا بدوي ارتأى أن يستخدم المنهج المقارن (التعمق والدقة في الدراسة) على أساس نوع من المقايسة، محاولاً إبراز التأثير الفكري، وهنا بدوي يقوم بتعزيز المنهج العلمي عامة وصولاً إلى الصواب وطلباً للحق، من جهة أخرى إحياء الزمن التصوري للأمة من أجل تحريك عجلة الحضارة.

وهنا يأتي في المقام الأول:

<sup>1</sup> المصدر نفسه ، ص 10-11 .

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، المصدر السابق، ص هـ.

\* أرسطو طاليس: فنجد أن جميع مؤلفاته الصحيحة والمنقولة وصلت إلينا في نصها اليوناني، وفي ترجمتها العربية القديمة باستثناء: "الكون والفساد" والمقالتين الأخيرتين من كتاب "مابعد الطبيعة"<sup>1</sup>.

\*أما مايتعلق بشراحه، فلم يصلنا أي شرح كامل، بل وصلتنا قطع أو مقتبسات، ونخص بالذكر ما اقتبسه ابن رشد على كتاب "مابعد الطبيعة"، ويصرح بدوي أن الأصل اليوناني لشرح الإسكندر الأفرودوسي مفقود في اليونانية، ولم تبقى لنا إلا فقرات التي اقتبسها ابن رشد من الترجمة العربية، وبهذا حفظ لنا شذرات من هذا الأصل اليوناني المفقود<sup>2</sup>.

كذلك تلخيصات:ثامسطيوس"ومنها تلخيصه لكتاب "في النفس" المفقود هو الآخر، في اليونانية، وتلخيصه لمقالة "اللام" من كتاب "ما بعد الطبيعة"، أما ما يتعلق بشرح أفلاطون، نصل إلى الإفتقار الشديد، ذلك أنه لم تصلنا ترجمة عربية كاملة لأية محاور من محاورات أفلاطون، على الرغم من أن أربعا منها على الأقل قد ترجمت إلى العربية وهي: "النواميس" - "طيمائوس" - "السوفسطائي" - "السياسة"، وربما أيضا "فيدون" و"فدروس" و"أقريطون"، ويعود السبب في نظر بدوي إلى قلة الإهتمام بأفلاطون وفلسفته نتيجة لاكتساح أرسطو إياه ونتيجة للصورة الأدبية لمحاورات أفلاطون التي بدت أقرب منها إلى الكتب الفلسفية المحكمة المعاني المنتظمة السرد<sup>3</sup>. ويعوز الفضل في حفظ بعض المحاورات\* إن لم نقل شذرات مقتبسة من محاوراته الآنف الذكر إلى الفارابي والشهرستاني والبيروني والمسعودي والقائمة طويلة...

\*كلك بعض الرسائل الفلسفية لجالينوس التي ضاع أصلها اليوناني ولم يبقى إلا ترجمتها للعربية، وأهمها جوامع لمحاورات أفلاطون ويقوم فلستر بنشر جوامع "طيمائوس" مع ترجمة

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المصدر السابق، ص 8.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المصدر السابق، ص 8، 9.

\*جمعها عبد الرحمن بدوي في كتابه: "أفلاطون في الإسلام" سنة 1974.

لاتينية بمساعدة الدكتور بول كراوس Paul Krauss في السلسلة التي يطلق عليها "أفلاطون في العربية" Plato Arabus على نفقة معهد فاربورج في لندن<sup>1</sup>.

\*وقد وصلنا من برقلس الأفلاطوني رئيس الأكاديمية الأفلاطونية مختارات هي: كتاب "الخير المحض" وهو فقرات متنوعة من عناصر التأولوجيا، والحجج التسع الأولى في إثبات قدم العالم، ومقالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها، وكذلك عدة رسائل لثامسطيوس وألفيدروس ونقولا الدمشقي، وقد نشرناها بدوي في مجاميع مختلفة<sup>2</sup>.

وفي اعتقاد بدوي أن أهمية هذه الشروح والدراسات التي وضعها الشراح اليونانيين خطيرة، لأن أصولها اليونانية مفقودة ولم يبق منها إلا الترجمات العربية، وهذا ما يزيد من شأن البحث في التراث العربي بوصفه مزدوجاً، ويعني به بدوي الفكر العربي والفكر اليوناني معاً، ويذكر بدوي أن هناك عوامل تتجافى عن كل تقويم يتصل بما يسمونه الخطأ في الإسناد التاريخي، فليس هناك خطأ أو صواب، إنما الضرورة التاريخية تعمل عملها، في نظره لم يكن صدفة أو حاجة، إنما هي الروح الحضارية العربية العامة هي كانت وراء هذا.

هكذا ونشر هذه الكتب والمقالات التي فقدت أصلها اليوناني كانت إهداء لخدمة الباحثين في الفكر اليوناني، ومن خلالها يتبين لنا الجهد الهائل الذي أولاه أسلافنا للتراث اليوناني، حيث نقلوا أمهات الكتب إنتاجاً وشروحاً. ويقول بدوي في هذا الصدد: "ولا يحسب أحد من الممكن تفسير هذا الفارق عن طريق فكرة المناخ الفكري الحر، فهيهات، هيهات! لقد شق هذا التراث اليوناني الفلسفي طريقه في العالم الإسلامي في مواجهة معارضة حادة وتهديدات عنيفة وصرخات مدوية استعان فيها أصحابها تارة بالسلطان، وطورا بالدهاء، وتزاحم في مواكبتها الفقهاء والمتكلمون والأدباء والنحويون، بل والسياسيون"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، المصدر السابق، ص 8.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المصدر السابق، ص 10. 11.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 11.

ترى ما الذي دفع المثقفين والمفكرين بالعلم الإسلامي - حسب بدوي - إلى هذا الاهتمام البالغ بالفكر اليوناني؟

\*لقد وجدوا فيه أولاً أعلى نتاج وصل إليه الفكر العقلي الإنساني .

\*رأوا أنه لا مناص لهم من استيعابه حتى يمكنهم من ذلك، أن ينتجوا ما هو جديد يضاف إلى ما وصل إليه ذلك الفكر .

\*رأوا فيه روحاً عقلية خالصة أو تجريبية علمية يمكن أن توازن الروح الغيبية اللاعقلية السائدة في الفكر الشرقي .

\*أدركوا الارتباط الوثيق بين هذه الروح وبين الإكتشاف في ميدان العلوم البحتة والتجريبية، وقد رأوا فوائدها في حياة الإنسان وازدهاره ورقية<sup>1</sup> .

\*فالرافد اليوناني يعتبر من أهم الروافد التي نهلت منها الحضارة الإسلامية فقد تقبل المسلمون تراث اليونان حين وجدوا ما يفي لأغراضهم العملية وتطلعاتهم الفكرية، خاصة وأنه اتسم بإعلاء المنطق العقلي .

ويواصل بدوي رأيه في الفلسفة فيقول "إننا نجد أنه قد قامت في الشرق فلسفة في العصور الوسطى هي الفلسفة الإسلامية، وأنها قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين، ويرى أنها كانت في الواقع صورة مشوهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية"<sup>2</sup>؛ ويعبر مصطفى النشار في هذا الصدد بقوله: "وعلى أي حال فربما في ذلك الخير للفلسفة الإسلامية لأنه كان سيؤرخ لها باعتبارها صورة مشوهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية"<sup>3</sup> .

هكذا وقد أعطى بدوي قدراً كبيراً من مساحة اهتمامه الواسعة وكتاباته التي تشعبت وتعددت اتجاهاتها، خاصة في التأريخ للفلسفة اليونانية وذكر أهم أعلامها وقد قدم هذا في شكل هيكلية كتب معنونة ب: "ربيع - صيف - خريف - شتاء الفكر اليوناني"، وبيان صورة

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 12.

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، المصدر السابق، ص 11.

<sup>3</sup>مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002، ص 205.

التراث اليوناني في العالم الإسلامي حيث قدم العديد من التحقيقات والدراسات في هذا المجال خاصة في كتبه: "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"، "أفلاطون في الإسلام" و"أرسطو عند العرب"، والتي تكشف في الأخير عن دور العرب في فهم وشرح وتأويل مؤلفات فلاسفة اليونان.

ويميز عبد الرحمن بدوي روح الحضارة اليونانية في إطار التباين مع الحضارة الإسلامية ويستخلص ذلك بقوله: "إن الفارق بين الروح اليونانية التي تمتاز بالذاتية وإستقلالها عن بقية الذوات، وبإنها في وضعها الأفقي بإزاء الذوات الأخرى وبين الروح الإسلامية التي تفني الذات في كلِّ يعلو على الذوات كلها ويمحيها، وهذا ما إنعكس على النتاج الفني الإسلامي الذي يرفض بدوي تسميته بالفن بالمعنى الصحيح لكلمة فن، والسبب في عدم وجود فن إسلامي : هو أن الفن منافٍ لطبيعة الروح الإسلامية وليست النواهي الدينية كما يرى البعض هي السبب في ذلك، فليس في استطاعتها أن تنشئ فناً، مهما أنفقت من جهود، ومهما بذلت في هذا السبيل من محاولات، فليس خليقاً مطلقاً بكلمة فن، وخير ما يوصف أنه "تزويق" وهذا التزويق لم تدفع إلى إيجاده طبيعة الروح الإسلامية".<sup>1</sup> معنى ذلك أن الفلسفة تقوم على مبدأ الذاتية، أي أنها تقوم على التفكير الحر والعقل المستقل، فالروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار، ومادام أن الفنون تقوم على الذاتية فإن فالروح للإسلامية تنفي وجود الفن.

فالتراث اليوناني شكّل مقوماً رئيساً ساهم في تكوين الحضارة الإسلامية، وكما يقول بدوي: "لولا الفكر اليوناني لما وجدت ثقافة علمية عند العرب في القرون الستة الأولى"<sup>2</sup>، فنحن هنا أمام حضور تراثين يوناني وإسلامي مما ينبغي أن نفهم المعادلة الصحيحة بينهما باعتبار أن الأول يتداخل في الثاني والعكس، ومن الخطأ أن نفهم وجه المقاربة بالقيام القيام بنوع من السبق الزمني أو المفاضلة بين فكر فلسفي متأصل وفكر غربي ناشئ، لأن هذا الأمر سيوقعنا في نوع من الإسقاطات والمغالطات باعتبار أن شروط التأصيل تتنافى مع

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، المصدر السابق، ص ص و، ح.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المصدر السابق، ص 13.

التأسيس الموضوعي للمعرفة، فالفكر الإنساني تحكمه بنيته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ولا يمكن فكر أن يفسر خارج سياقاته الزمكانية . انطلاقاً من هذا السياق يمكن فهم عملية انتقال التراث الفلسفي الإسلامي إلى أوروبا.

في إطار هذه المقاربة يذكر بدوي على أنه يجب أن نصنع صنيع أجدانا مع التراث اليوناني، فننقل أمهات الإنتاج الفكري الأوروبي الحديث، والمعاصر إلى العربية ونتولاه بالشرح والتحليل والعرض المبين، مواكبة لتيار الفكر العالمي، لكن هذا لن يتأتى بسهولة وإنما: "ينبغي أن يتم هذا كله في حرية تامة، بعيداً عن كل سلطة رسمية، وعن كل إشراف متطفل، وعلى أيدي من يتقنون اليونانية ويتميزون بجودة العبارة بالعربية ويحيطون علماً بدقائق الفلسفة اليونانية"<sup>1</sup>. وبذلك يكون فيلسوفنا بدوي قد أسدى خدمة جليلة للثقافة العربية الإسلامية بتقديمه هذه الرسائل التي تراوحت بين التأليف والترجمة والتحقيق إلى ميدان الثقافة والفلسفة في الوطن العربي.

ويتابع بدوي تحليله للروح العربية بنفس المنطق، وربما هو حكم غير ناضج وحكيم، وإجحاف في حق الفلسفة المسلمين. عندما قال: "فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر على لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها وأوجدوا فلسفة جديدة شاعوا ذلك أم لم يشاءوا"<sup>2</sup>.

وفي هذا الطرح نجد بدوي متأثر بكارل هنرش بكر الذي صرح: "بأن كل ما هنالك من اختلاف بين هاتين الحضارتين هو نجاح هذا التراث في أوروبا في إيجاد النزعة الإنسانية

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص14

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، المصدر السابق، ص ر

التي بفضلها تكونت أوروبا الحديثة، بينما هذا التراث عينه لم يؤد إلى إيجاد نزعة إنسانية مشابهة للنزعة الإنسانية في البلاد الإسلامية<sup>1</sup>.

لكن سرعان ما تراجع في رأيه وشكك في طرحه السابق بعد تحقيقات ودراسات عديدة تخص التراث اليوناني، واعتبار أن المعرفة التي أخذتها الحضارة الإسلامية من التراث اليوناني ما هو إلا تفكير شرقي، حيث يقول بدوي: "ولكن إذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف في هجومها على نتاج الروح اليونانية عن خصائصها هي مميزات، فإنها تكشف عنها أيضاً فيما أخذته من التراث اليوناني فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة، ونعني بها تلك العناصر الشرقية التي مزجت بعناصر يونانية، فكأنها لم تأخذ شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقية، وإنما هي استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية"<sup>2</sup>، وهذا ما كشفه بدوي في تحقيقه لكتاب: "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"\* لمؤلف مجهول، التي هي مزيج من الروح اليونانية والشرقية التي تمثل أكثر نصيب.

هكذا بدوي استبعد كل من علم الكلام والتصوف لكن أحيانا تتداخل المواضيع بحيث لا يمكن أن نفصل بينهما فصلاً تاماً، فليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم، أو بين الدين والسياسية، وإنما هي حدود مختلطة تارة ومنتسعة تارة أخرى<sup>3</sup>. فالفلسفة الإسلامية في نظره ما هي إلا فلسفة الفلاسفة المسلمين ويطلق عليهم بدوي *les philosophes purs*.

لكن استبعاد علم الكلام وأصول الفقه من الفلسفة الإسلامية، في اعتقادنا أنه رأي غير ناضج، في حين أن علم الكلام يعتبر أحد فروع الفلسفة الإسلامية أصالة واجتهاداً، لأنه إذا استبعدنا الكلام والفقه وجعلنا روح الحضارة الإسلامية تتكرر الذاتية عكس الروح اليونانية، ثم أخذت الأولى من الثانية، فإنها حتما ستأخذ ما هو ليس بمقوم جوهرية، وتتعلق بالظواهر والرسوم فتأتي الصورة مشوهة وملطخة. وفي هذا يقول بدوي: "وإننا لوجدنا في العصور

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المصدر السابق، ص 18.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، المصدر السابق، ص ي.

\*أنظر: عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة لمؤلف مجهول.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، المصدر السابق، ص 14.

الوسطى أنه قامت في الشرق فلسفة كانت في الواقع صورة أخرى، مشوهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية ونعني بها الفلسفة الإسلامية<sup>1</sup>.

حقيقة هذه الرؤية والمغالاة في إنكار الذاتية والأخذ والعطاء كان في بواكير إنتاجاته الفلسفية، ربما يعود السبب في انبهار بدوي للفلسفة اليونانية، أو ربما يعود إلى تأثيره قراءات المستشرقين وعدم الإطلاع الواسع لتراث الإسلامي الأصيل، خاصة في كتابيه: "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" 1941م، وكتابه: "ربيع الفكر اليوناني" 1943م.

على كل حال أن الفلسفة الإسلامية في نظر بدوي تحتل مكانا ضخما في دراستنا، نظرا لعدنا شرقيين تقريبا، ومسلمين غالبا، وبالتالي فنحن مضطرون إلى أن نفسح لها مجالا كبيرا في دراستنا لتاريخ الفلسفة<sup>2</sup>.

ويتساءل بدوي عن إمكانية وجود فلسفة إسلامية حقا؟ بعد عرضه لتاريخها، ويعتبر بدوي أن هذا السؤال صار تقليديا منذ أن وضعه أرنست رينان، وأجاب عنه بإجابة قاطعة ربطها بفكرته عن الجنس السامي فقال: "إن الفلسفة لم تكن أبدا، عند الساميين، غير أمر مستعار من الخارج تماما ودون خصب كبير، وتقليد للفلسفة اليونانية"<sup>3</sup>، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية<sup>4</sup>.

كما يقول دي بور: "وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الإقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشريا لمعارف السابقين، لا ابتكارا فيها ولم تتميز بتميز يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 11.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 11.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المصدر السابق، ص 151.

<sup>4</sup> أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، ص 10 .

<sup>5</sup> دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المرجع السابق، ص 50..

إن هذه الرؤية تصدر عن موقف عنصري، باعتبار أن الجنس السامي، يمثل تركيباً أدنى للطبيعة البشرية، ولذلك فهو غير جدير بالابتكار والابداع، في أي منحى من مناحي التفكير، عكس الجنس الآري هو الوحيد الأقدر على التفلسف لا سيما التفكير الفلسفي، الذي يتطلب مستوى متطوراً من العقل البشري.

ففي نظر دي بور أنه لا يمكن القول بوجود فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة: "ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون، لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، وهم وإن اتسحوا برداء اليونان، فإن رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة<sup>1</sup>، ونعتقد فيه رأي غير صائب وجائر، فكل فلسفة لها طابعها الخاص والتميز، ومشكلاتها الخاصة، ولها مفاهيم ورؤية جديدة من حيث فضاء التفلسف.

وآراء رينان هذه في نظر بدوي تحتاج إلى الفحص والنقد:

\*ذلك أن رينان يخلط في كلامه بين فكرة العنصر والجنس السامي من ناحية، وبين فكرة الإسلام بوصفه ديناً من ناحية أخرى، هذا الإضطراب هو الذي دعا بعض الباحثين المعاصرين إلى إثارة مشكلة زائفة وهي "هل ينبغي تسمية الفلسفة فلسفة عربية" أو "إسلامية"<sup>2</sup>؟  
**إسلامية أم عربية من منظور بدوي:**

في تصور بدوي أن هذه المشكلة هي زائفة لأن المدلول واحد "فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية (إلا في القليل النادر)، وهي إسلامية لأن أصحابها عاشوا في دار الإسلام داخل نطاق العالم الإسلامي في العصر الوسيط، حتى ولو كان بعضهم لم يتعق الإسلام ديناً.

\*كما أن هناك خلط بين الفلسفة والتفكير بوجه عام سواء أكان لاهوتياً أو صوفياً أو ما أشبه ذلك<sup>3</sup>. ومن هنا يستبعد بدوي علم الكلام والفرق الكلامية التي تجول في إطار النصوص

<sup>1</sup>المرجع نفسه، ص 51.

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المصدر السابق، ص 152.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص ص 152، 153.

الدينية ضمن إطار التفكير الفلسفي، خاصة أنه يستبعد بالخصوص من لا ينتسبون إلى الفلسفة بالمعنى الدقيق من أمثال إخوان الصفا والغزالي والسهروي المقتول، لأنهم إما من أصحاب المذاهب المستوردة (إخوان الصفا)، أو الصوفية والمتكلمين (الغزالي)، أو الصوفية النظرية (السهوردي)؛ فلماذا سميت فلسفة إسلامية؟

ويتحدث بدوي عن وصف هذه المدرسة الفلسفية بأنها "إسلامية" لأن المقصود من ذلك المعنى الحضاري والسياسي، أي أنها نشأت في إطار الحضارة الإسلامية التي يسودها الإسلام، ذلك أن الفلسفة بوصفها علما عقليا خالصا، لا تقبل أن توصف بوصف ديني، شأنها شأن العلوم العقلية كالرياضيات والطب والفيزياء...، فإذا ما وصفت هذه العلوم "إسلامية" فالمقصود بذلك هو المعنى الحضاري والسياسي فحسب<sup>1</sup>.

لكن تغير مفهوم بدوي فيما بعد حول استبعاده لعلم الكلام والتصوف من الفلسفة الإسلامية، وقد أظهر تطورا حاسما في مفهومه للفلسفة الإسلامية حيث يقول في كتابه "مذاهب الإسلاميين": > للفلسفة الإسلامية تاريخ حافل بأعلام أصحاب المذاهب الذين انشأوا أنظمة فكرية... وقد نشرت واكتشفت ذخائر هائلة من هذه الفلسفة، فمثلا لم تكن نملك بالأمس عن المعتزلة، وهي أكبر مذهب كلامي في الإسلام، غير أقوال خصومها عنها بما فيها من تحيف وتشويه وعدم وفاء بالتعبير عن سائر أفكار المذهب، أما اليوم فقد انقلبت الآية، فأصبحنا بعد نشر مخطوطات اليمن خصوصا ننوء تحت ثروة هائلة من كتب المعتزلة انفسهم ، والأمر كذلك بالنسبة إلى سائر المذاهب الإسلامية: صارت بين أيدينا مؤلفاتهم التي عبروا فيها عن آرائهم ودافعوا عنها ضد خصومهم، وإذا كان الكثير لا يزال ينتظر أن يرى النور في طبقات نقدية علمية تتوافر لها كل أسباب النقد التاريخي<sup>2</sup>، فأسباب النقص في الدراسات التاريخية تعود إلى الإفتقار إلى المنهج الدقيق والنقد العلمي النزيه، وفي نظر بدوي أن الإفتقار إلى المنهج في دراسة التاريخ وتحقيق النصوص يعتبر آفة مستعصية.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 153، 154.

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المصدر السابق، ص 1 من التصدير.

لهذا فلا بد لكل من يتصدى للبحث التاريخي- في أي ميدان كان- أن يتقن النقد التاريخي، وأن يتقن تطبيق قواعد المنهج التاريخي، وإلا ضاع عمله عبثاً<sup>1</sup>.

### الأصالة في الفلسفة الإسلامية:

أما السؤال عن الأصالة في الفلسفة الإسلامية، والمقصود بالأصالة هنا "الجديد" فيها بالنسبة للفلسفة اليونانية، فيقول بدوي: "هنا ينبغي أن لا يبالغ المرء في تجديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نظراء لأفلاطون وأرسطو، بل ولا أفلوطين، لأن هؤلاء عدموا النظر حتى كنت وهيجل، فمن الإسراف والشطط أن نحط من قدر هذه الفلسفة الإسلامية لأنها لم تتجب أمثال أفلاطون، وأرسطو وأفلوطين، لكن حسبنا أنتجت شارحا عظيما مثل ابن رشد، وأصحاب مذاهب شاملة في العالم مثل الفارابي وابن سينا، رغم قلة الأفكار الأصيلة التي ابتدعوها"<sup>2</sup>.

### مفهوم التأصيل:

لغويا: "لفظة الأصل" لها معاني متعددة في اللغة والاصطلاح "لاحتواء تحديد مفهوم الفلسفة" لا نقف على جميعها بل على ما يفيد في تحديد مقصودنا حيث عبارة الأصول الفلسفية، ونحن هنا نلتزم بما حدده "طه عبد الرحمن" نفسه لهذا المفهوم من المعاني اللغوية لهذا اللفظ. في اللغة العربية:الأصل:«ما يبنتي عليه غيره من حيث أنه يبنتي عليه غيره وإن كان بالنظر و الإضافة إلى أمر آخر فرعا .ألا ترى أن أدلة الفقه من حيث أنها تبنتي عليها مسائل الفقه أصولا ،ومن حيث أنها تبنتي على علم التوحيد فروعا" ، والأصل هو:«أسفل كل شيء وجمعه أصول، يقال : أصل مؤصل، واستعمل "ابن جني" الأصلية موضع التأصل فقال:الألف وإن كانت في أكثر أحوالها بدلا أو زائدة فإنها إذا كانت بدلا من أصل جرت في الأصلية مجراه، وهذا لم تنطق به العرب إنما هو شيء استعملته الأوائل في بعض كلامها. وأصل الشيء، صار ذا أصل، ويقال:استأصلت هذه الشجرة أي ثبت أصلها، واستأصل الله بني فلان إذا لم يدع لهم أصلا واستأصله أي قلعه من أصله".

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط4، 1981، ص 14 من التصدير العام.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المصدر السابق، ص 154.

\*هناك مخطوطات لا تزال حبيسة المكتبات، من جهة أخرى أنه في كل مرة يظهر الجديد، وأن هناك حقائق مجهولة تحتاج إلى عناية الباحثين وخاصة الجانب الإسلامي المحض.

يترتب على هذا المعنى اللغوي لوازم مختلفة، أحدها: أن الأصل يفنقر إليه غيره، ولا يفنقر هو إلى غيره أي أنه مكتف بذاته، والثاني: أن الأصل معروف بنفسه من غير ما حاجة إلى التوسل في معرفته بغيره أي أنه بين بنفسه. والثالث: أن الأصل هو أسفل الشيء الذي به يستحكم ويثبت أي أنه أساس لغيره.

وهو نفس الشيء عندما نقول: «أثّل: أثلة كل شيء: أصله، وأثّل يأثّل أثلا وتأثّل: تأصل. وأثّل ماله: أصله. وتأثّل مالا: اكتسبه واتخذته وثمره. وكل شيء قديم مؤصل: أثيل ومؤثّل ومثأثّل والتأثيل: التأصيل. وتأثيل المجد بناؤه والأثال بالفتح: المجد، وبه سمي الرجل، ومجد مؤثّل: قديم، ومجد أثيل أيضا. وعليه: «الأصلي صفة من أصل، أما الأصيل: فهو الراسخ في أصل يقال: الأصالة على حالة أو مقولة عين الأصل، وتقال: الأصولية على مذهب يدعي العودة إلى الأصول.

### وفي اللغة الأجنبية:

الأصل: ( Origine ) كلمة لاتينية ( Origo ) تعني الأصل حيث: «يقدم هذا اللفظ معنيين، وهناك فائدة في عدم الخلط بينهما حتى نتجنب المشاكل الخاطئة أو خلط الواقع مع الحق. فهو يعني من جهة، البروز الأولي لظاهرة أو حدث ما (وهكذا يمكن التساؤل عن أصل العالم)، ومن جهة أخرى يعني مجموعة الشروط والظروف التي تسمح بتفسير التشكل أو التطور التاريخي لظاهرة ما (وهكذا نتساءل عن أصول الثورة الفرنسية)

كما نجد أن عبارة الأصل قد استعملت بمعنى آخر تضمنته كلمة ( l'origène ) التي كانت تطلق على من: «جاء بعد الآباء الرسولين للقرن الأول من المسيحية، وهو ينتمي إلى جيل من الكتاب المسيحيين الذين لهم ثقافة جد عالية، وبوصفه عالم إنجيلي وفيلسوف فإنه ينتمي إلى مدرسة الإسكندرية التي شهدت التثاقف التدريجي للمسيحية مع العالم الثقافي الإغريقي الروماني.

ويخلص التعريف اللغوي إلى أن مفهوم التأصيل أو التأثيل الذي قد يضم في معناه مفهوم الأصل: إنه يعني أن الأصل: هو ما يبرز لأول مرة متصفا بخاصية الاستقلال والبداهة والتقدم عن غيره، وبأنه مكتف بذاته ما يثبت أصالة وتأصل وأصلية هذا البارز من جهة، ومن جهة

أخرى يعني مجموعة الشروط والظروف السامحة بتفسير التطور التاريخي لظاهرة ما. وعليه ينبغي أن يكون تحديد الأصول الفلسفية العربية الإسلامية كفلسفة حقة مستقلة ومبدعة.<sup>1</sup>

### التأصيل في الاصطلاح:

**التأصيل في الفلسفة:** الأصل في الفلسفة القديمة هو «البدء الأمثل، المثالي بدء الجوهر ولطاقته. معرفة الأصل تقوم على بناء سجل فرضيات تأذن باستخلاص صحة التمثيل الراهن للموضوع المتمثل». وهذا ما نجده في فلسفة أفلاطون . لكن مع تقدم الدراسات الفلسفية قد تغير معنى مفهوم الأصل فمع "هيجل" (1771-1831) Hegl Friedrih Georg Wilhelm " نزعنا الفلسفة إلى الفصل الدقيق بين البدء التاريخي بوصفه عرضاً محضاً، وبين الأصل باعتباره: إما صدوراً جوهرياً وإما جملة ظروف موضوعية دائمة، تشكل مجالاً تجريبياً معطى (المجتمع، اللغة، الحياة) فتجعله موضوع علم ممكن.<sup>2</sup>

كما أن الأصل قد يعني بدء الشيء، أي أول ظهوره ونشأته، كما في قول "ابن خلدون" (1332-1406م) في (مقدمته، ص 284): "زعم أنه الفاطمي المنتظر تلبساً على العامة هناك بما ملأ قلوبهم من الحدثن بانتظاره هناك، وإن من ذلك المسجد، يكون أصل دعوته" وقد يطلق الأصل على أقدم صورة لشيء متبدل، فيكون مبنى وأساس لذلك الشيء كما في قول "رينان" (1823-1890) ERNEST-JOSEPH RENAN "م": "يجب أن يشتمل تاريخ أصول المسيحية على تاريخ العهد المظلم الذي امتد من أوائلها إلى الوقت الذي أصبحت فيه حدثاً عاماً شائعاً، ومعلوماً لدى الجميع" ولما كان للأصل علاقة بالمبدأ الأول القديم فنجد عند المناطق: يطلق على المبدأ أو القاعدة فإذا أطلق على المبدأ سمي أصلاً منطقياً بخلاف الأصل الزمني والتاريخي، الذي يمكننا استنتاجه مما سبق، وإذا أطلق على القاعدة دل في المنطق على قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على جزئيات موضوعها، وتسمى تلك الأحكام الجزئية فروعا هذا على أساس أن القاعدة هي الأصل واستخراجها منها -الأحكام- يسمى تفريعاً.

<sup>1</sup> <http://www.wata.cc/forums/showthread.php?72058>

<sup>2</sup> أحمد خليل خليل، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الفكر اللبناني، بيروت ط، 1، 1995، ص 20

يقول "جميل صليبا" . كما نجد أن الأصل في الفلسفة أصل الموجود، يعني الإمكان المتعين لوجود شيء ما، والإمكان المعين أو المحدد لجوهر الشيء<sup>1</sup> .  
ولما كان لمفهوم الأصل علاقة بالتأصيل فقد اشتق منه مفهوم الأصالة (Originality -Authenticité) التي هي حالة من يمتنع عن التقليد الثقافي الذي يؤدي لزوال الشخصية وإلى الاندماج في الثقافة الأجنبية . وهو الذي نراه أقرب إلى الإجابة عن سؤال الأصالة في الفكر الفلسفي والذي يحمل في مضمونه عدة معان نذكر هنا معنيين أساسيان ذكرهما "جميل صليبا" هما: الصدق (Authenticité) ويقال على الوثيقة أو العمل الصادر حقا عن صاحبه ويقابله المنحول. (Apocryphe)، والأصالة في علم مابعد الطبيعة: هي المطابقة التامة بين ظاهر الوجود وحقيقته، وفي علم الأخلاق هي الصدق والإخلاص ،وفي علم التاريخ يطلق اصطلاح نقد الأصالة على نظر المؤرخ في الوثائق والروايات، والأصالة عند "هيدجر": هي الأفكار والعواطف الصادرة حقا عن صاحبها...المتصلة بالواقع ومن كان عن غير ذلك فلا يقال إنه إنسان أصيلا<sup>2</sup> .

ونجده يذكر فيه أيضا إنها قد تعني الجدة أو الابتداع (Originalité) وهي أن يكون الشخص له صفة الامتياز عن غيره بصفات جديدة صادرة عنه، فالأصالة في الإنسان إبداعه، وفي الرأي جودته وفي الأسلوب ابتكاره وفي النسب عراقته. ومن خلال التعريف اللغوي والاصطلاحي والفلسفي نصيغ هذا المفهوم لتأصيل الفلسفي الذي نراه كمطلب لتحديد مقصدنا في المرحلة المتقدمة من هذا المقال وهو: التأصيل الفلسفي أو الأصل الفلسفي هو ما يتجسد في ما أبدع الإنسان في مجال الفلسفة، والذي يجعل إبداعه الفلسفي هنا يمتاز بصفات صادرة عنه مثل صفة الاستقلال والبداهة والتقدم، ومن هنا يمكننا أن نطلق عليه إنه إبداع فلسفي أصيل أو متأصل عند هذا دون غيره، لأنه قد يكون موجودا مستقلا في الوقت نفسه عن الموجود الآخر. فإذا كانت الفلسفة تمتاز بصفة الاستقلال والبداهة والتقدم لحقائقها من إنسان لآخر فيمكننا أن نقول إن لهذا تأصيل فلسفي مبدعا وعند الآخر أيضا تأصيلا فلسفي مبدعا ومتجددا لأن وجود فلسفته إلى جانب فلسفة الآخر لا يستلزم التقليد أو الإلتباع بشتى أشكاله. إذن إذا كان مفهوم التأصيل مشتركا بين كل الفلسفات فإن طريقة تناوله مختلفة اختلاف الوقائع التي

<sup>1</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 97.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 95، 96.

يمر بها الإنسان في تاريخه الحي. لكن نلاحظ أن بعض الفلسفات أو الكتابات الفلسفية بالأحرى والمعاصرة منها أنها قد نفت التأصيل كشيء ثابت نظرا لتغير الزمن والواقع، فكل تاريخ إلا وله تأصله الخاص ومنه لا ينبغي للمنتوج التأصيلي أن يكتسب نوعا من القداسة<sup>1</sup>.

إن التأصيل هو البحث عن أصول شيء هو موجود. وبهذا المعنى أن التأصيل هو منهج أو طريقة في النظر تستند على أصل واضح وثابت.

إن بدوي يعتبر واحد من الذين أصلوا لمفهوم الفلسفة الإسلامية ونفضوا عنها غبار السنين كما دافع عن أصالتها ضد الخصوم ودعاوى المستشرقين، وتميزت الأصالة عند بدوي باخراجه للكتب والمخطوطات\* القديمة وإعادة صياغتها بفكر جديد.

في الحقيقة أن الفلسفة الإسلامية لها مميزات ومقوماتها الخاصة التي تتميز بها عن بقية الفلسفات الأخرى، ولكن هذا لا يعني أنها مبتورة الصلة بهذه الفلسفات، بل ينبغي أن تتفاعل معها وتساهم في تطويرها، فالاعتقاد بأن الفلسفة الإسلامية الحالية ليست إلا صورة مشوهة من فلسفة اليونان ما زال قائما، لذا ينبغي أن تعالج المشكلات من داخل الفلسفة الإسلامية، فالبحث عن منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية أصبح أمرا ضروريا للغاية، ويتطلب دراية واسعة بالتراث الإسلامي، فما كان صحيحا أخذناه وما كان سقيما تركناه؛ فالفلسفة الإسلامية تستفيد من جميع المصادر (الوحي - العقل - الواقع) وهذا ما يزيد قوة، لأن من أهم سماتها أنها فلسفة شاملة تتبع من مصادر متعددة، كالوجود، وجود الله، والعالم والإنسان.

إذا الفلسفة الإسلامية ليست عملا عقليا صرفا فقط كما قال عبد الرحمن بدوي، فهذا غير كاف، وإنما هي أوسع من ذلك، فهي فلسفة دينية تستفيد من مصادر الدين، وتدرس - الدين - باعتبارها أحد مجالاتها، وهي أيضا فلسفة عقلية باعتبارها تعتمد على العقل، والمنطق كوسيلة وأداة متضمنة في مواضيعها (الجانب الإثباتي من خلال علم الكلام).

إنه لمن التسرع في الحكم القول بأن الفكر عند المسلمين مستمد كله من القرآن أو كما قال بعض المستشرقين إنه كل منقول من الثقافات اليونانية، إنه إنتاج فكري طرح قضايا

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 98، 99.

إنسانية وعالمية بروح إسلامية، هي فلسفة إنسانية لأنها أثارت مشاكل يثيرها الإنسان، إنها فلسفة إسلامية من حيث أن الدين الإسلامي هو الخيط الذي جمع العبقريات من كل جنس عبر أنحاء العالم، إنها فلسفة عربية هي الأخرى من حيث أن اللسان الذي جاء به القرآن الكريم وهو اللسان العربي.

في الأخير التأكيد على حرية الإنسان وكافة حقوقه الأخرى على ضوء ما جاء به الإسلام، ومن هنا يمكن أن ننتج فلسفة إنسانية إسلامية متميزة عن غيرها، لكن في اعتقادنا أن الإنطلاقة الفعلية تبدأ من العقل والمنطق حتى تكون النتائج عملية.

## الفصل الثاني :

الفلسفة الوجودية من التأصيل إلى الامتداد  
(الوجودية كبراديفم للتأصيل)

المبحث الأول: بدوي ومشكلات الفلسفة الوجودية.

المبحث الثاني: القراءة الوجودية للتراث الإسلامي.

المبحث الثالث: "بدوي" وعلاقة الوجودية بالشعر.

**المبحث الأول : بدوي ومشكلات الفلسفة الوجودية .**

**- "بدوي" ومشكلات الفلسفة الوجودية : العلم، الحرية،**

**الزمان، الموت..**

**- المنطق التوتري الوجودي عند بدوي.**

سنتاول في هذا الفصل مفهوم الوجودية عند بدوي وعرض معالم الفلسفة الوجودية وبعض المسائل المتعلقة بالمذهب الوجودي، وهي نفسها التي عنى بها سائر الوجوديين مثل: الوجود والعدم، الزمان، الحرية، القلق، الموت.. هذا من أجل الكشف عما إذا كانت هناك وجودية في التراث العربي الإسلامي وتحديدًا في التصوف والشعر، سعيًا وراء ذلك إقامة مشروعًا فلسفيًا هو "الوجودية العربية" وليس مذهبًا متكاملًا لأن هيدجر في نظره هو الذي أقام البنيان العام للمذهب الوجودي وجعله مذهبًا متكاملًا، وسار في هذا الإتجاه الهيدجري استكمالًا لمذهبه.

ويعالج من خلال هذا العرض الصلات العميقة بين الصوفية والمذهب الوجودي من حيث المبدأ والمنهج والغاية؛ استحضر التجربة الصوفية في التراث العربي لما تمتلكه هذه التجربة من بعد روحي ومن تجارب حية صادقة، باعتبارها تمثل الجاب الروحي للحضارة العربية الإسلامية.

أما الخطوة التالية فكانت في الشعر الوجودي باعتبار أن الوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر، والشعر بهذا المعنى أقرب الفنون إلى الوجودية، إذ يرى بدوي أن الشعر هو التعبير العاطفي المناظر للتجربة الصوفية.

بعد ذلك سنقدم موقفنا من مشروع الوجودية العربية البدوية- نسبة إلى بدوي- الذي استلهمه من التجربة الفلسفة الوجودية.

## المبحث الأول: بدوي ومشكلات الفلسفة الوجودية.

رأينا فيما سبق كيف كان موقف بدوي للفلسفة الإسلامية وأكد أصالتها وجوديا ودافع عن حضورها، وكيف رد عن أولئك الذين يدعون في الفلسفة الإسلامية جمود وعقم، ومن خلال وقوفه عند بعض الأفكار والنزعة الإنسانية التي رسمت ملامح الإضاءة والتتوير في الحضارة الإسلامية، وبعد أن قدمنا عرضاً حول الخطوط العريضة للوجودية ( مفهوم الوجود - الوجودية - ظروف النشأة... )، آن لنا الآن عرض وتحليل المشروع الوجودي عند بدوي.

تربعت الوجودية في خمسينيات القرن الماضي في الفكر الغربي كمذهب متكامل، وقد بدأت بوارد الفكر الوجودي عند بدوي في نهاية الثلاثينيات، عندما أعد رسالة الماجستير والتي عنونها بـ "مشكلة الموت في الفلسفة المعاصرة" والتي تمت مناقشتها عام 1941م، وأشرف عليها أندريه لالاند، وأكمل دراسته في الدكتوراه فكان موضوع رسالته "الزمان الوجودي" حاول من خلاله أن يفسر الوجود على أساس الزمان، من خلال مذهبه الوجودي كما يفضل تسميته، وقد كان نصيب فلسفته الوجودية خمسة كتب على الأقل هي: مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية . 1941م. والزمان الوجودي 1945م، وهل يمكن قيام أخلاق وجودية؟، والإنسانية والوجودية في الفكر العربي 1947م، ودراسات في الفلسفة الوجودية .1961م. والغرض من هذا الأخير كما يصرح بدوي هو (دراسات بسيطة موجزة عن الوجودية، قصدت منها إعطاء القارئ العربي فكرة واضحة عن هذا المذهب الذي اختلط اسمه لها بأية صلة)<sup>1</sup>. وبعد عرضه في هذا الكتاب أفكار عن الوجودية، خصص بعد ذلك جزءاً لعرض مذهبه الوجودي عنونه: "خلاصة مذهبنا الوجودي: الزمان الوجودي" والذي يعبر عن مشروعه الكبير وبهذا نستطيع أن نقول أن التعبير الوجودي رافقه طيلة كتاباته، حذو النعل بالنعل، فتكاد تكون كل كتبه تتبع من إحياءات وجودية، اللهم إلا بعض الكتابات التي خلو من التعبير الوجودي ونقصد بذلك كتابه: "تاريخ التصوف الإسلامي".

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1980، ص5.

رغم ذلك نجده يخصص لنفسه حصة من موسوعته الفلسفية أدرجها ضمن "مادة بدوي" حيث يقول عن نفسه: "فيلسوف مصري، ومؤرخ للفلسفة، فلسفته الفلسفة الوجودية في الإتجاه الذي بدأه هيدجر...تمتاز وجوديته من وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التي تجعل للفكر الأولوية على الفكر".<sup>1</sup> هكذا و يعتبر هيدجر ونيته من أقوى المتأثرين بهم بدوي، وقد أطلق بدوي على هيدجر باسم "زعيم الوجودية"، ولذا يرى مساهمته في الفلسفة الوجودية كما يقول: "ترتبط مباشرة بوجودية هيدجر، وتعد إكمالاً لمذهبه".<sup>2</sup> وقد وضع بدوي ما يقارب المئتي كتاب ما بين تأليف وترجمة وتحقيق في مختلف ميادين الفلسفة وموضوعاتها.

كما يدافع بشدة عن اختياره للوجودية ويرى أن "تطور الإنسانية يسير في اتجاه الوجودية.. إنها ستظل لأجيال وأجيال متطاولة تعبير عن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها على مر الزمان اللانهائي"؛<sup>3</sup> غير أن هذه الفكرة ليست في محلها لأنه ظهرت بعد ذلك البنيوية في ستينيات القرن الماضي، وكانت موضة العصر آنذاك، رقم واحد بدون منازع.

لقد ظهرت الوجودية غداة الحرب العالمية الثانية، استشعاراً لحالة الإضطراب والقتل التي مر بها التاريخ المعاصر، حيث يقول بدوي: "وقد ظلت الوجودية بمنأى عن عبث الجهال من الكتاب والصحفيين والوعاظ حتى سنة 1940، حين صارت الوجودية إسماً ل"موضة" la mode من الموضات الأدبية والاجتماعية في فرنسا حول شخص جان بول سارتر"<sup>4</sup>، هذا الجهل والإدعاء حول مفهوم الوجودية حقيقة أثار في بدوي ضيقاً شديداً لهذا العبث بمذهبي هو الغاية في الجد والصعوبة - في نظر بدوي - أصابه بالغثيان الشديد من الحالة الفكرية التي انحدر إليها الناس في فرنسا، لأن هؤلاء زعموا أن الوجودية هي التحرر الأخلاقي خصوصاً في

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مادة بدوي، المصدر السابق، ص 294.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، المصدر السابق، ص 179.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص 20.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، المصدر السابق، ص 183.

أمور الجنس، حيث انعكس هذا على العقلية العربية بالسلب وبثوا هذا الجهل الفاحش لدى القراء والكتاب.

ومما لا شك فيه هو أن بدوي لم يكن يعرف سارتر قبلاً، الدليل على ذلك هو تأليفه لأول كتاب حول "نيتشه" 1939 ويعترف بدوي بأنه لم يكن يعرف سارتر قبل سنة 1940 أي علاقته بالوجودية، يقول: "قرأت لسارتر كتابه الأول في علم النفس (التخييل) 1936، و(علو الأنا)، ولا صلة كليهما بالوجودية، وقد تأثر سارتر بعلم النفس عند هوسرل ويقول بدوي عن كتاب "الوجود والعدم" بأنه وجود بعيد عن وجودية هيدجر، وخليط من التحليلات النفسية، فدهشت من زعم سارتر وحوارييه أن هذا الكتاب هو إسهام في المذهب الوجودي، خصوصاً في الأنطولوجيا، ومن قراءتي لم أشعر نحو سارتر بأي تقدير من الناحية الفلسفية، وعددته مجرد أديب وباحث نفساني، يستند على منهج الظاهريات، ولم اعتبره فيلسوفاً وجودياً، قد أسهم بأي إسهام بذكر في تكوين المذهب الوجودي<sup>1</sup>.

المشكلة بين عبد الرحمن بدوي وسارتر هي المشكلة الأخلاقية، صحيح أنهما يشتركان بالوجودية، والوجودية تعني: أن الوجود يسبق الماهية، وهم بذلك اختلفوا مع الفلسفات الإنسانية التي تؤكد على أن الماهية تسبق الوجود، لكن بدوي وسارتر اختلفوا أن هذه الماهية لا تكون مفهومة أبداً من دون وجود الإنسان، والإنسان حين يوجد، فهو يشكل قيمة حقيقية بذاته، ولا يمكن أن يتشابه أي إنسان مع إنسان آخر.<sup>2</sup> بناءً على هذا يقول الله سبحانه وتعالى: "وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ"<sup>3</sup>.

هكذا فالوجودية عند بدوي: "مذهب في الوجود محدد تمام التحديد، يقوم على مبدأ أساسي سهل بسيط هو أن وجود الإنسان هو ما يفعله، فأفعال الإنسان هي التي تحدد وجوده وتكونه، ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله، فوجود كل إنسان بحسب ما يفعله وذلك ضد مذهب القائلين

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 183، 184.

<sup>2</sup>سلمان محمد شناوة، بين عبد الرحمن بدوي وسارتر، مجلة منارات، السنة الثانية عشرة العدد 3175، الأربعاء 17 أيلول

2014، ص 7.

<sup>3</sup>سورة الروم، الآية 22.

"بالمهية" أي الذين يفترضون ماهية سابقة على وجود الإنسان وعنهما تنشأ أفعاله، ووفقاً لها يحكم عليه، وبها يحدد".<sup>1</sup>

الوجودية أصدق تعبير عن حالة القلق العام الذي تملك العالم الشعور الحاد به بعد الحرب العالمية الأولى والثانية، فقد كان لهذين الحادثين أثر بالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تُولف نسيج وجودها، والقلق والمسؤولية وموقف الإنسان في العالم والحرية والفعل الخالق هذه كلها معاني كبرى تنطوي عليها الوجودية؛ وهي فلسفة تحيا الوجود وليست مجرد تفكير في الوجود.<sup>2</sup>

ويخبرنا بدوي أن هذه الخطوط العامة للمذهب في الوجود سيجعل مهمته في الحياة تفصيل أجزائه حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التي قلنا عنها أنها غاية الوجود.<sup>3</sup> نأتي الآن لعرض معالم الفلسفة الوجودية عند بدوي وتفاصيل هذا المذهب منذ كتاب الزمان الوجودي 1943. لأن فيه أكبر وأبرز محاولة فلسفية وجودية في الفكر المصري الحديث، كما أن هذا الكتاب تزامن مع بروز الوجودية الفرنسية، وعند سارتر على وجه خاص<sup>4</sup>؛ ولهذا رأى طه حسين أن بدوي هو "أول من أدخل في اللغة العربية هذا المذهب الفلسفي الجديد، وقد أدخله في اللغة العربية في نفس الوقت الذي كان فيه سارتر يدخله في اللغة الفرنسية".<sup>5</sup>

يتضمن مشروع بدوي قسمين رئيسيين : القسم الأول يضعه بدوي تحت عنوان " الوجود والزمان "، وفي هذا القسم يقدم بدوي عرضاً وتفسيراً لمعنى الوجود بشكل عام معتمداً فيه على رؤية هيدجر للوجود ، فضلاً عن عرضه لمفهوم الوجود عند هيجل ، كما تضمن هذا القسم

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص 5.

<sup>2</sup> المصدر نفسه ، ص ص 19 ، 20.

<sup>3</sup> أحمد عبد الحليم عطية، الصوت والمدى، الأصول الإستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د (ط، س)، ص 14.

<sup>4</sup> محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999، ص 494.

<sup>5</sup> طه حسين، الكاتب المصري، مجلد1، عدد2، القاهرة، نوفمبر 1945، ص 282.

جزءاً خاصاً تحت عنوان " الزمان اللاوجودي " إذ يقدم فيه عرضاً لمفهوم الزمان عند القدماء والمحدثين والمعاصرين مؤكداً في هذا العرض على عدم تمكن كل هؤلاء لتقديم تفسير صحيح لمفهوم الزمان، أما القسم الثاني والذي يضعه بدوي تحت عنوان " الوجود الناقص " ويمثل هذا القسم مذهب بدوي في الزمان وبالتالي مذهبه في الوجود، وعلى هذا سوف نحاول تقديم خلاصة مذهبه الوجودي.

### مشكلات المذهب الوجودي:

هي نفسها التي تطرق إليها الوجوديين وهي: الوجود والعدم، القلق، الحرية، الذاتية، الموت...، هكذا وسنقف ونكشف عن الإبداعات والإضافات التي قدمها بدوي للفلسفة الوجودية بشكل عام.

### \* الوجود و الفكر:

يؤكد بدوي أن وجود الإنسان نسيج من الواقع والإمكان، يحاك على نوع الزمان، فالوجود نوعان، وكلاهما يطلق بعدة معان: وجود مطلق، ووجود معين، أما الوجود المطلق فله خصائص ثلاث: \*أن تصوره اعم التصورات\* عدم قابليته للحد، لأن الحد يتم بالجنس وفكرة الوجود لا تدخل تحت جنس\* أن هذا الوجود غير معروف الماهية لعدم إمكانية حده<sup>1</sup>. هكذا ويرد بدوي أن ماهية الوجود غير معروفة، وأن هناك أشياء معروفة من ناحية الآنية، وبالتالي هذه الخصائص لا تقدم لنا معرفة واضحة عن الوجود، لهذا يحاول مفكرنا أن يقدم أوضح صورة للوجود من خلال الزمان الوجودي، هذا يعني أن الوجود يبقى أخص الأشياء جهلاً وغموضاً مما أثار الجدل والإشكال لدى الفلاسفة.

وتتضح المشكلة جلياً عندما قسم الفلاسفة قسمين: الأول يريد إلغاء القول بالوجود المطلق على أساس أن الوجود الحقيقي هو الوجود العيني المتقوم في هذا وذاك من الأشياء أي "الآنية"

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت/ لبنان، ط3، 1973، ص ص 4، 3.

وهذا ما دعت إليه النزعة الإسمية، أما القسم الثاني فإنه يرى: إن الوجود المطلق هو الوجود الأسمى من حيث مرتبته الوجودية، وهم الواقعيون، وعلى رأسهم الأيليون وأفلاطون.<sup>1</sup> يؤكد بدوي على: إن فكرة الوجود المطلق عند هيغل هي أخصب بما لا نهاية من الأفكار جميعاً، إذ أن الوجود المطلق عند هيغل مستقل بمعنى أنه كائن سواء كان ذلك بالنسبة إلينا أم لم يكن وليس ضروري ما يربط بيننا وبين المطلق الذي هو الله، ولكن إذا كان المطلق خالٍ من كل صفة فهو واللوجود شيء واحد، وإذا ما حاولنا الوصول إلى الوجود المطلق لم نصل إلا إلى اللوجود، وإذا حاولنا الوصول إلى اللوجود لم نصل إلا إلى الوجود، وبذلك فالوجود واللوجود أفكار خاوية ما هي إلا تجريدات خالصة من كل مفهوم، وإن حقيقتها في وحدة تشملهما وهي التغير أو الصيرورة.<sup>2</sup>

فالفلسفة لا تهتم إلا بالعام الذي له مضمون بذاته، لكن العام من حيث هو يأتي أولاً، إنه مجرد، إنه الفكر، لكنه الفكر الخالص، المجرد، وما الوجود، الجوهر، الأحد، إلخ سوى أفكار من هذا النوع مجردة تماماً.<sup>3</sup>

لقد أشاد كيركوجارد بالديالكتيك إشادة كبرى، إذ رأى أن الوجود بطبعه ديالكتيك مستمر، أعني أنه انتقال من الذات إلى الآخر، واتحاد وانفصال بين المتناهي واللامتناهي.<sup>4</sup> ويلاحظ كيركوجارد أن الديالكتيك عند هيغل تتكون حدوده من تصورات مجردة، وبالتالي غير ذاتية، ولا صلة لها بالشخصية، ومثل هذا الديالكتيك المجرد لا يشارك في عاطفية الوجود الحي، ولا في ذاتية الكائن المفرد، وعلى هذا فإن عنصر الإنفعال والعاطفة لا بد أن يدخل في الديالكتيك الحي الوجودي، وليس المجرد التصوري الذي نراه عند هيغل.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 6.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 6-8.

<sup>3</sup> هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1986، ص 87.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 29.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 31.

هكذا و حرص هيجل على التجريد، تجريد الوجود، فيفقد بذلك وجوده، مع أن الوجود هو أن تعيشه لا أن تتعقله، أن تخبره لأن تفكر فيه،"ما المقصود بالفكر المجرد؟ إنه الفكر بلا مفكر، فالفكر يتجاهل كل شيء ما عدا الفكر، فالفكر وحده هو الموجود، وهو الموجود في وسطه الخاص..، هكذا ابتعدت الهيجيلية عن الواقع العيني الحي حين أرادت أن تفهم الوجود وأن تفسره بدلا من تعيشه وتخبره"<sup>1</sup> ، هكذا ونجد بعض المفكرين والكتاب يسرون وفق هذا الإدعاء دون نقد أو تمحيص.

ذلك أن الوجودية الحقيقية ليست تلك التي يفهمها هيجل، فإن هذا لا يميز، بين الوجودية والفكر، بل يجعلهما شيئا واحدا، شأنه شأن المثالية الألمانية، وهذا إنما يتم على حساب الوجود لصالح الفكر، مما يسلب الوجود تقومه وتحققه الباطن، ويخلع طابع التجريد، وفي هذا نبذ للوجود وتشبث بالمجرد<sup>2</sup>. فالأولوية للفكر على الوجود وفي هذا لم يختلف عن مثالية فشته، لهذا فالوجود اتسم بطابع النقر ونتاجته مخيمة وهي أن الفكر مضاد للوجود.

من هنا كانت البداية مع كيركوجارد من الفكر لا تؤدي إلى الوجود، بل البداية من الوجود هي ما يؤدي إلى الفكر<sup>3</sup> ذلك أن الشعور بالوجود لا يكون قويا عن طريق الفكر المجرد، لأنه ينتزع النفس من تيار الوجود الحي، ولهذا يصبح الشعور بالوجود في أعلى درجة في حال الفعل الباطن الذي أنشب أظفاره في الحياة المضطربة.<sup>4</sup>

من هنا استدعاء للذات، المقصود بالذات هنا هي الأنا المرید، فالشعور بالذات يتم في هذا القول: "أنا أريد، ولكي يجد المرء نفسه، فعليه أن ينشدها في فعل الإرادة، لا في الفكر بوصفه فكرا.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجيلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1984، ص 189.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي ، المصدر السابق، ص 32.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 33.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 155 .

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 37.

فالمثالية الألمانية استبدلت هذه الذات الفردية بذات كلية هي الأنا المطلق، أو الروح المطلقة، كما هو الحال عند هيجل، كذلك حال دون تحقيق ذلك في الوجودية دون إقرار الوجوديين بنزعات غير وجودية، كالنزعة الدينية التي سادت تفكير كيركوجارد مما جعله يربط فكرة الذات المفردة، بفكرة المتوحد والمثاله.<sup>1</sup>

فقد حاول بعض الوجوديون قلب الكوجيتو الديكارتي من خلال الثورة الهائلة التي أحدثها أنذر بها كيركوجارد، فبعد أن كان الفكر هو الذي يضع الوجود، كما عبر عنه ديكارت في مقولته المشهورة: "أنا أفكر إذا أنا موجود" صار الفكر مضادا للوجود، فكلما زاد الفكر قل الوجود، والعكس، هذا يكون بطريقة موضوعية لا ذاتية، وإذا نحن بدأنا من الفكر كي نصل إلى الوجود، لم نصل إلى شيء كما يصرح بدوي، هكذا نستطيع أن نبلغ إلى الفكر إذا ما ابتدأنا من الوجود، وبالتالي يكون بوسعنا أن نحل المشكلة الكبرى التي تحطمت عليها رؤوس الفلاسفة السابقين، أي مشكلة الانتقال من الفكر إلى الوجود<sup>2</sup>. فهو خروج عن القصد الديكارتي، فالكوجيتو الديكارتي يقصد منه الانتقال من الفكر إلى الوجود وخلاصة القول أن التفكير في الوجود هو قضاء على الوجود نفسه، وهذا ما عبر عنه كيركوجارد: "ثمة صراع حتى الموت بين الوجود والفكر"<sup>3</sup>.

هكذا يكون العقل محدودا عن إدراك حقيقة الوجود فهو: "ليس الملكة الوحيدة التي يستطيع بها المرء أن يدرك بها طبيعة الوجود الحي"<sup>4</sup>. وهنا تحضر لدى بدوي ملكة أخرى وهي الوجدان، الذي نعاني بها هذا الوجود بما هو عليه نسيجه المتوتر على حال العاطفة والإرادة، فالوجود بهذا المعنى ذو وجهين: وجه العاطفة ووجه الإرادة، والشعور الحي به لا يتحقق إلا بإدراك الوجهين معا حتى نحيا الوجود على جانبيه السلبي والإيجابي<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> سعد عبد العزيز حباتر، المثالية الألمانية كما يراها بدوي، مجموعة دراسات، المرجع السابق، ص426.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص33.

<sup>3</sup> نقلا عن: ريجيس جولفييه، المذاهب الوجودية، المرجع السابق، ص35.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص149.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص ص 205، 206.

وبالتالي هذين الوجهين نعرف بهما الوجود الحي معرفة وجودية حقيقية، لأنهما يعبران عن الوجود الذاتي، والعقل يختص بالوجود الفيزيائي إذا هو غير كاف، فيلزم له ملكات أخرى، لكن هذا لا يعني أن بدوي يحط من قيمة العقل، بل ما ينكره هو سيادة شكل من أشكال العقلانية التي تفر بالتنوع والتناقض والإختلاف، وهنا يؤكد بدوي على أولوية الوجود على الفكر، والإرادة على العقل.

ونجد بدوي في هذا المقام متأثراً بنزعة "شوبنهاور" الإرادية التي تجعل الأولوية للإرادة على العقل، يقول شوبنهاور: "فراء العقل الواعي تقبع الإرادة الشعورية واللاشعورية، وهي قوة حية ملحة جاهدة، وهي نشاط ذاتي، وإرادة رغبة مستمرة، وقد يبدو العقل أحياناً موجهاً للإرادة، ولكنه في هذه الحالة لا يكون إلا الدليل الذي يقوده سيده، فالإرادة هي الرجل القوي الأعمى الذي يحمل على كتفيه الرجل الأعرج الذي يستطيع أن يرى"<sup>1</sup>. فالإرادة بهذا المعنى أصبحت عمياء غير واعية، حيث اتسع مجالها، ويمكن القول أن شوبنهاور أعطى مفهوماً جديداً للإرادة وقام بتوسيعها فيما وراء الوعي.

ويستنتج بدوي من قوله سيادة الإرادة وأولويتها بالنسبة إلى العقل، بأنها النزعة إلى اللامعقول، فقد يجده قد نعت الإرادة بنعوت تسلبها كل معقولية، فقال عنها أنها عمياء بلا أساس ولا تمييز، ولا تعرف للنظام معنى معنى ولا الغائية مدلولاً، وإنما هي قوة مندفعة عرمة دائمة الهياج لا غاية لها ولا نهاية لتيار تغيراتها الممتدة<sup>2</sup>.

هكذا إنتهى بدوي إلى رفض الوجود العام أو المطلق والمتمثل بالوجود الهيجلي، معتبراً إياه وجوداً غير حقيقياً لأنه نوع من التجريد تُفنى فيه الشخصية أو الذاتية في كلي غامض، كما يرى بدوي أننا لا نستطيع أن نحد ونعين هذا الكلي الغامض إلا بواسطة الفرد، وبالتالي عدنا إلى الفرد كحقيقة رئيسية في الوجود، وعلى هذا الأساس فالحل إذن بنبذ فكرة الكلي والقول

<sup>1</sup>نقلاً عن: "وفيق غريزي، شوبنهاور وفلسفة التشاؤم، دار الفارابي، بيروت/ لبنان، ط1، 2008، ص 111.

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي، شوبنهاور، وكالة المطبوعات ودار القلم، الكويت و بيروت، (د ط، ت)، ص 213.

بالجزئي أو الفرد، فالوجودية هنا معناها الفردية والفردية معناها الذاتية والذاتية معناها الحرية والحرية معناها وجود الإمكانية وهذا أول منطلق من منطلقات الوجودية<sup>1</sup>.

### الوجود و العدم:

لذا يفضل بدوي القول بالوجود المُعين بعد أن قدم لنا خير ممثل للوجود العام هيجل، لكن يعتبره بدوي أنه وجوداً ليس حقيقياً، لأنه إما وجود محدد صرف فيه النظر عن كل تعين ولم نصل إليه إلا بالتجريد من الواقع، وإما وجود كلي على هيئة الروح المطلقة أو "الصورة" أو "التصور"<sup>2</sup>. فغاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود، لأن هذه الخصائص لا تقدم لنا فكرة واضحة عن الوجود.

بدوي يتصور الحل الحقيقي بنبذ فكرة الكلي، والقول بالجزئي أو الفرد، فالوجودية معناها الفردية، والفردية معناها الذاتية، والذاتية معناها الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية<sup>3</sup>.

ذلك أن الوجود المعين على ثلاثة أنحاء: وجود الموضوع و وجود الذات والوجود في ذاته، أما وجود الموضوع فهو وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة أي وجود الأشياء في الزمان والمكان، والخاصية الرئيسية لوجود هذه الأشياء أنه وجود أدوات أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضها البعض، كما أنه وجود لا يعرف ذاته هذا من جهة وجود الموضوع، أما وجود الذات والمقصود به الأنا فإنه يعرف ذاته وقيّمته الكبرى في هذه المعرفة الذاتية الباطنية وأنه يحيل إلى نفسه وهي إحالة لا تتسم بسمّة الأداة بل بسمّة التوتر الحي، بالإضافة إلى أن وجود الذات وجود يمتاز بأنه وجود شاعر بوجوده، أما عن الوجود في ذاته فإنه إنصراف الذات عن وجود الموضوع فعندئذ يسمى هذا الوجود بالوجود في ذاته<sup>4</sup>.

صار واضحاً لدينا أن الوجود ثلاث: الوجود الأول: هو وجود الموضوعات والأشياء الخارجية التي ليست للذات دور في تحديدها، وهذا الوجود لا يعي ذاته وغير شاعر بوجوده كما أنه

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 34.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 34.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 34، 35.

يمتاز بالإحالة الأداتية، أما الوجود الثاني فهو: الوجود الذاتي وهو وجود يعي ذاته شاعر بوجوده ولا يحيل إلا إلى ذاته وإحالاته تمتاز بالتوتر وهو الوجود الأصيل الذي يركز عليه فلاسفة الوجود، يبقى الوجود الثالث: وهو الوجود في ذاته وهو وجود الموضوعات والأشياء الخارجية بمعزل عن الذات العارفة المُدركة وهو وجود خالٍ من الإدراك الذاتي<sup>1</sup>.

انتهي بدوي إلى أن الوجود المعين إما هو وجود الذات أو وجود الموضوع، ولا يمكن فهم أحدهما دون الآخر، ولا أن يرد الواحد إلى الآخر كما فعلت المثالية برد الموضوع إلى الذات، أو المادية بردها الذات إلى الموضوع، فوجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات فيه تحقق الذات إمكاناتها عن طريق الفعل وممارسة الأدوات.<sup>2</sup> فالتحقق يتم في عالم الموضوعات، ولا بد للذات أن توجد في هذا العالم، ويعتبر ذلك أمراً ضرورياً لا بد أن يتصف به الوجود الممكن، فبدوي ينكر أن نرد وجود الذات إلى الموضوع، لأن في هذا قضاء على الذاتية، وهذا يتم إلغاء جوهرها، وتصبح في موضع السقوط.

نحن إذن بإزاء نوعين من وجود الذات الذي ينقسم بدوره إلى: ذات مريدة حرة لا تحتوي غير إمكانيات لم يأن لها أن تتحقق بعد، وذات قد اختارت فحققت بعض إمكانياتها وهي في طريقها لتحقيق الكل، فالمهم هو صلة الذات وبين نفسها ليتحقق وجودها في الأخير هلى هيئة الآنية. والوجود على النحو الأول هو ما يسمى بالوجود الذاتي الممكن، ولما كانت هذه الإمكانيات جوهر الذات وماهيتها فيمكن أن تسمى بالوجود الماهوي، وهو وجود يمتاز بالحرية المطلقة<sup>3</sup>، فهذه الذات ليست كلية بالمفهوم الهيجلي، بل فردية إلى أقصى درجات الفردية، وهذه الفردية المطلقة أو هذا الأنا هو الوجود الأصيل، أو هو الأصل الذي أصدر عنه كل افكاري وأفعالي<sup>4</sup>. فالوجود الحقيقي إذن هو الوجود الذاتي.

<sup>1</sup> محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائد للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، ابن النديم للنشر والتوزيع و دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر و لبنان، ط1، 2013، ص 488.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 36.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص 288.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 41.

أما وجود الموضوع أو الوجود بين الموضوعات، هو وجود زائف فيه تشتت وضلال وتزييف للذات الحقة- كما يقول بدوي- لأنني لا أكون فيه مالكا لذاتي، بقدر ما تكون الأشياء مالكة لي، بل إنني أكون فيه ملكا للموضوعات، وهنا يتم السقوط، أي سقوط الذات.

ويأتي السقوط عندما تنتقل الذات من حالة الوجود الماهوي أو الممكن، إلى الوجود العيني المتحقق في العالم، وهو المسمى باسم "الآنية" وفيه يكون لا المرء في حالة وجود- في- العلم بين أشياء وموضوعات<sup>1</sup>. وتحليل هذا السقوط يكون الجزء الرئيس من كتاب "الوجود والزمان" لهيدجر، ويسميه بدوي بالآنية\*، والذراين Dasein بلغة هيدجر أي الوجود هناك\*\*، ويقصد به بدوي ظهور الوجود دون اتضاح الماهية.

لقد استعان بدوي بمصطلح "آنية"، والتي اعتبرها من اصطلاحات الفلسفة الإسلامية كما يصرح بدوي في حاشية كتابه "الزمان الوجودي" وتستعمل عادة في مقابل الماهية، أي أنها تترادف مجرد الوجود في مقابل الماهية.

إن مقارنة التحليل الهيدجري لمفهوم (ذراين)، تجد معناها من خلال علاقة الإنسان بالكينونة، فالإنسان حسب هيدجر هو الكائن الوحيد الذي لا يوجد فحسب وإنما عليه أن يوجد، وأن يحمل مسؤولية الوجود وأمانته، ولهذا استحق أن يحقق هذه العلاقة بالكينونة التي تسمى (ذراين)، التي رأى هيدجر استحالة ترجمتها إلى أي لغة أخرى غير لغتها الأصلية<sup>2</sup>، ويتألف

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 42، 43.

\* معناها كما في تعريفات الجرجاني "تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية". الجرجاني، التعريفات، المطبعة الخيرية، مصر، ط1، 1306 هـ، ص 17.

\*\* يؤكد هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" طموحه إلى تناول مشكلة معنى الوجود من أساسها الوجودي، وهدفه هو أن يعالج بطريقة متعينة مسألة "معنى الوجود"، فهيدجر يرمي إلى إنشاء فلسفة للوجود قائمة على أساس من تحليل الوجود العيني المفرد، هذه الفلسفة التي تتجه إلى نظرية عن كينونة الوجود الإنساني، أو صوب نظرية عن الوجود عامة، هذه الفلسفة يريد أن يسميها هيدجر Existential بدلا من Existentielle أما إسم: الفلسفة الوجودية فيلائم في نظر هيدجر بأن تحليل الوجود العيني يستطيع أن يؤدي إلى نظرية عن الوجود العام L'être. وهو نفس الهدف الذي سعى إليه بدوي إنشاء فلسفة تنطلق من تحليل الوجود العيني المفرد. ريجيس جولفييه، المذاهب الوجودية، كيركجارد إلى سارتر، المرجع السابق، ص 62.

<sup>2</sup>مارتن هيدجر: "تداء الحقيقة"، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د-ط)، 1977 ص 50.

مصطلح -\*- من مقطعين هما -Sein-، بمعنى الوجود و -Da-، بمعنى هنا أو هناك وهو مصدر من الفعل -Dasein- بمعنى يوجد هناك، هذا المصطلح الذي يعد من أغمض المصطلحات تعقيدا ، الأمر الذي زاد من صعوبة ترجمته وفهمه.

إن أول ما يكشف عن هذا التحليل للآنية، أي للوجود- هنا، هو أن ماهية الوجود هي أنه وجود، أي أنه لا ينفصل عن أحوال وجوده، فخواصه ليست إلا ضروبا وأحوالا للموجود، والنية هي الإمكانية العينية الكاملة لوجودي، ولهذا فإن للوجود الأولوية على الماهية، وهيدجر يفرق بين الوجود وبين وجود الموجود، فالوجود يشمل كل الموضوعات والأشخاص أما وجود الموجودات فهو كونها موجودة، ووجود الأشياء غير الأشياء نفسها، وغير فكرة الموجودات أيضا<sup>1</sup>. وعلى أساس هذا التقسيم يقول بدوي أن هيدجر كان له الفضل في هذا التمييز بكل وضوح والإحتفاظ به، لأن الفلسفة التقليدية لم تدرك هذا التمييز وأخلطت بينهما؛ ولأن فهم الوجود يتم بالإنسان وفي الإنسان.

إن التأثير الوجودي لم يقتصر على هيدجر فحسب، بل تأثر كذلك ب"كارل ياسبرز" وقوله بالوجود الماهوي حينما يبدأ بتقرير واقعة أساسية، وهي أن الإنسان هو الحقيقة الأساسية التي أستطيع إدراكها في العالم: فهو يتصف بالحضور والقرب والإمتلاء والحياة، وبه يصبح الإنسان كل ممكن واقعا<sup>2</sup>، هذا فإن إهمال الوجود الإنساني وتغافله يغرقنا في العدم.

\*يقول هيدجر في الصفحة 31 من كتابه "الوجود والعالم": < Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Ce qui signifie derechef que le *Dasein* se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être. À cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même>.Heidegger, Etre et temps, op,cit,p 31.

فالكيونة أو الدزائن هو الكائن الذي لا يقتصر الظهور في الوجود الكائن، وميزته تتمثل في أن الوجود يكون هناك في دورته لهذا الكائن ، مما يعني أن هذا الدزائن يفهم هذا الكائن وهو منفتح على نفسه.

<sup>1</sup>عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص 89.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 135.

وهنا نتحدث عن العدم باعتباره الطرف المقابل للوجود، ويعتبر الموضوع الجوهرى والأساس في الفلسفة الوجودية، حيث نجد بدوي أنه يتفق مع هيدجر في أن ما نقلق عليه في القلق هو العدم المائل في الأشياء والأحياء، هذا العدم الذي توصلنا إليه عن طريق عاطفة القلق: " فالعدم يكشف عن نفسه في القلق لكنه لا يكشف عن نفسه بوصفه موجودا، كما أنه لا يعطى لنا بوصفه موضوعا".<sup>1</sup> فالقلق يتجلى في الأشياء كما في الأفعال.

والقلق لا يعني الخوف، لأن الخوف هو دائما خوف من شيء معين، أما القلق فيتعلق بالأشياء كلها في مجموعها، إنما نقلق عليه هو العدم المائل في الأشياء و الأحياء، فيؤدي بنا إلى الإنزلاق في شيء غامض غير محدد هو نفسه، العدم.<sup>2</sup> فالوجود إذا أراد أن ينتقل من حال الوجود الماهوي إلى الآنية لا بد له من العلو بالخروج من الإمكان إلى التحقق، فبدون العدم لن يتحقق الوجود، فهو شرط في تحققه.

ولهذا لا بد للإنسان أن يعيش في القلق لينتبه إلى حقيقة الوجود، ذلك أن الإنسان بطبعه يميل إلى الفرار من وجه العدم المائل في صميم الوجود وذلك بالسقوط بين الناس وفي الحياة اليومية الزائفة، ولكي يعود إلى ذاته لا بد من قلق كبير يوقظه من سباته.<sup>3</sup> فالقلق هو تنبيه للإنسان ليدرك وجوده.

بناء على هذه الفكرة يقول بدوي: " وهذا العدم لا يبدو لي شيئا يقف أمامي، ويعارض الوجود، بل ينكشف لي لأنه ينتسب على الوجود نفسه، إلى الوجود الحق، إنه يبدو لي في الوجود كأنه جزء من كيانه ومن تصميمه، بل يبدو لي شرطا لتحقيق الوجود أو لإكتشافه، لأن العدم يظهر لي في كل فعل من أفعال الوجود، يظهر لي في السلب"<sup>4</sup>، فبدوي يدعونا للإهتمام بالعدم لأنه ينكشف له في كل فعل، فهي مسألة تضعنا موضع التساؤل.

<sup>1</sup>مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟، المرجع السابق، ص 113

<sup>2</sup>المرجع نفسه، ص 111، 112.

<sup>3</sup>عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص 93.

<sup>4</sup>عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، المصدر السابق، ص 185.

في نظر بدوي أن هيدجر اقتصر حتى الآن على فكرة العدم هذه، بوصفه التناهي المطلق، وهذا ما لا نستطيع نحن أن نقف عنده، فعلى الرغم من أننا نأخذ بما قاله هنا عن العدم، وأن فكرته هي الدافع الأول للبحث الميتافيزيقي، فنحن نريد أن نتجاوز هذا القدر من نعت العدم، بأن نقول إن التناهي، الذي مصدره العدم، تناه خالق، وهذا ما لم يستخلصه هيدجر.<sup>1</sup> وعلى هذا الأساس يعود بدوي ليسأل: ما العدم؟ ويحاول أن يجيب عنه في إطار تساؤل آخر، وهو لماذا كان هاهنا وجود ولم يكن عدم؟ ويقول بدوي: "أما العدم من حيث ماهيته، فنظن أن الخطأ في فهمه قد نشأ حتى الآن عن تصور العدم تصوراً مكانياً، على أنه الخلاء، وكأن الخلاء إطار أو جرم حاو يدخل فيه الوجود فيملؤه، أو مكان خال يشغله الوجود، أو حال من عدم التعيين والقابلية لكل تعين تأتي إليه الصورة الواهبة إياها تعينا فتحل فيه"<sup>2</sup>. هكذا يتصور بدوي على هذا النحو ويسميه "العدم المكاني"، وهذه النظرة أنكرت النظرة الفلسفة وجوده، كما أنكرت وجود الخلاء.

على هذا الأساس هيدجر لم يصلح الحال كثيراً- في نظر بدوي- وإنما فعل بالنسبة إلى فكرة العدم ما فعله كنت تماماً بالنسبة لفكرة الزمان، فبدلاً من أن يقول إنه موجود بوجه عام، يلصق بجوار الموجود، أو شيء يأتي لذاته فيضاف إليه، وهذا لا يتعبر حلاً لمشكلة العدم، ولا بيانا لماهيته، ولذا لا نستطيع الأخذ به، لأنه تحليل ناقص لمدلوله.<sup>3</sup> فصحيح أن العدم نكتشفه بواسطة حال القلق، وهو كشف ذاتي كما قال هيدجر، لكن بدوي لم يتفق معه في أن الشعور العدم يحدث مرة واحدة ودفعة واحدة، فيجب أن لا نكتشف عن العدم هكذا شيئاً فشيئاً، وإلا نقع فيما وقع فيه العقليون، وإنما علينا أن نجده في الوجود عنصراً مكوناً له، وهكذا نكون قد أثبتنا وجوده موضوعياً.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 232.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 232.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 233.

يرى بدوي أنه لما كان الوجود يتكون من ذوات، كل منها قائم بنفسه، مغلق عليه، في داخل ذاته، ولا اتصال بين ذوات وأخرى، مما يعني أن تصورنا للوجود نحو الكم المنفصل<sup>1</sup>، "ولما كان الوجود أيضا مكونا من وحدات منفصل بينها هوات، لا يمكن اجتيازها إلا بالطفرة، أو الوثبة، فهذه الهوات هي العدم نفسه، في وجوده الموضوعي، وفي وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل في الفردية، ولما كانت الذاتية أو الفردية تقتضي الحرية نتيجة لها ضرورية، إذن العدم هو الأصل في الحرية"<sup>2</sup>.

فكثرة الإتصال تسبب نقصان الحرية، معنى ذلك أن أقل الناس حرية أكثرهم ارتباطا بالناس. وهنا نجد متأثرا ببرغسون في فكرة الحرية باعتبارها واقعة، "فبرغسون حاول أن يبين أن مشكلة الحرية، تولدت عن سوء الفهم، بمعنى أن الحرية واقعة تشاهد، وليست مشكلة تحل"<sup>3</sup>. 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 للإتصال إلا بالطفرة ولا ينبغي أن تفهم الطفرة عند بدوي بمعناها المطلق التي يستلزم وسطا تجري فيه، فهذا يؤدي إلى الإتصال<sup>4</sup>.

أما كيف تتيسر الطفرة، فتلك المشكلة التي لا نستطيع أن نحلها بطريقة معقولة، لسبب بسيط هو أنها بعينها اللامعقول الأكبر، ولكي تفهم فكرتها على هذا النحو لابد من القول بفكرتين: اللامعقول، واللاعالية، واللامعقول يدعونا إلى القول به جوهر الوجود نفسه، والعدم عنصر جوهري في الوجود ينكشف لنا في حال القلق، لهذا اللامعقول هو التعبير الفكري عن العدم الوجودي، أو بعبارة أخرى هو الوجه الفكري الذي يظهر عليه العدم<sup>5</sup>. ويستدل عبد الرحمن بدوي

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 188.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص 234، 235.

<sup>3</sup> Henri Bergson, *la pensée et le mouvant*, P.U.F, 1975, 91<sup>e</sup> édition, p 78.

<sup>4</sup>المصدر نفسه، ص ص 191، 192.

<sup>5</sup>عبد الرحمن بدوي، *الزمان الوجودي*، المصدر السابق، ص 191.

على فكرة الطفرة من خلال النتائج الأخيرة للفيزياء التي تجسد فكرة اللامعقول، لأن الفيزياء انتهت بإلغاء فكرة الإتصال في تركيب المادة والضوء.

ويقول الجابري في هذا المقام أن الحديث عن منطق الوجود لا يمكن أن يتم بغير منطق العقل، وبالتالي لا بد من التقييد بمبدأ عدم التناقض، وهو ما يبرر الحكم على خطاب بدوي بالتناقض بل بالتهافت، حيق يقول الجابري: "الواقع أننا لسنا أمام تناقض هيكلي في خطاب صاحبنا وحسب (اتبعد العقل والعلم، ثم الإستجداد بهما)، إنما نحن أمام "وجودية علموية": وجودية تريد أن تؤسس نفسها على بعض النتائج الإبستمولوجية، التي أفرزها تطور العلم في أوائل هذا القرن عند اكتساحه عالم الذرة"<sup>1</sup>.

من جهة أخرى لا بد من الإشارة إلى أن بدوي يتجاهل قضية الأسبقية التاريخية عندما يقول: "والغريب أن الشبه بين مذهبنا ونتائج الفيزياء لا يقتصر على هذا القدر.. ذلك أن مفاهيم الإنفصال و"الطفرة" و"اللاحتمية"... إلخ قد ظهرت في العقد الأول من هذا القرن، أما هو فقد كتب رسالته في العقد الرابع، بعدما انتشرت هذه المفاهيم وشاعت في الميدان العلمي إلى الصحافة والشارع<sup>2</sup>. ويمكن أن نستدل على ذلك بقول بدوي: "وهكذا نرى أن نتائج الفيزياء المعاصرة تسير في نفس الإتجاه الذي قلنا به فيما يتصل بالوجود الذاتي بوجه عام"<sup>3</sup>.

وخلاصة القول أن العدم هو عنصر جوهر و أساسي يساهم في تكون الوجود أي مكون له، وهو داخل في تركيب الوجود، كما انه ليس سلبي لا يفهم إلا بالوجود؛ وفي هذا يختلف مع سارتر حينما ذهب على ان الوجود يسبق العدم، أي أن العدم لا حق للوجود يقول سارتر: "ومن الحق أن من الممكن تصور تكامل الوجود والعدم على نحو آخر، إذ يمكن أن نرى في الواحد وفي الآخر عنصرين متكونين ضرورين للواقع، لكن دون أن نجعل أحدهما ينتقل إلى القدم"<sup>4</sup>. أما عند بدوي فالعدم والوجود يكونان نسيج الواقع وليس منهما ما يسبق الآخر، فوجودهما يتم دفعة

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1999، ص 174.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 197

<sup>4</sup> جون بول سارتر، الوجود والعدم، المرجع السابق، ص 69.

واحدة<sup>1</sup>. إذن الوجود والعدم صورتان متلازمتان ووجهان لعملة واحدة ويكونان نسيج الوجود المتحقق في حال الآنية.

صحيح أن بدوي يقر باللامعقول واللاعالية، لكن هناك علة تتداخل وتتحكم في اتحاد الوجود بالعدم، إذا ما هي هذه العلة؟ إنها الزمان كما يقول بدوي.

### \*الزمان الوجودي:

نكاد لا نتعرف على تصور مجرد للزمان، حيث يقدم الزمان نفسه لنا حسب ثلاث مراحل أو ثلاث صيغ هي: ماضي حاضر ومستقبل لذا جاءت معالجتنا لمشكلة الزمان ضمن إطارها الدلالي والتي تعطي ثمارها بنفسها. وتصور الزمان باعتباره مظهر من مظاهر الوجود، ففكرة الزمان بالمعنى الذي يتفق عليه الناس في استعمالهم العادي لا يحتاج إلى إيضاح، مثله مثل فكرة الوجود، لكن حالما ينتقل الإنسان من المعرفة البديهية والإستعمال اليومي الشائع إلى المعرفة الفلسفية يجد نفسه في متاهة هذا الزمان يشكل إطار البحث، ويرافق مراحل ومشاكلة من البداية إلى النهاية، ونحن في هذا البحث ليس هدفنا تقديم كرونولوجي جينالوجي للزمان، بل تقديم صورة واضحة عن الزمان وكيف تصوره فيلسوفنا بدوي.

الزمان كما يعرفه أندره لالاند: "حقة تمتد من حدث سابق إلى حدث لاحق"<sup>2</sup>.

الزمن والزمان إسم لقليل الوقت وكثيره وفي المحكم الزمن والزمان العصر والجمع أ زمن وأزمان وأزمنة وزمن زامن شديد أ زمن الشيء طال عليه الزمان والإسم من ذلك الزمن والزمنة عن ابن الأعرابي أ زمن بالمكان أ قام به زمانا وعامله مزمنة.<sup>3</sup>

الزمان هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء وعند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم مقدر به متجدد آخر موهوم، كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 237.

<sup>2</sup> أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 1433.

<sup>3</sup> ابن منظور، لسان العرب، ج13، دار صادر، بيروت، ط1، (د ت)، ص 199.

الزمان عند اليونان لفظان: كرونوس Chronos، وكيروس Kairos، الكرونوس: هو الزمان الكمي أي الزمان الذي تدلنا عليه الساعة، أما الكيروس: هو الزمان الكيفي، أي الزمان الذي يشير إلى حدوث حادث من شأنه أن يجعل فهلا ما ممكنا أو محالا<sup>2</sup>.

- هو وسط متجانس غير محدود تمر فيه الأحداث متلاحقة، والمدة جزء منه، وقد يطلق على مدة معينة<sup>3</sup>.

قد يعترض البعض بالقول بوجود العديد من التعريفات للزمن: "الزمن هو الصورة الحركية للأبدية الثالثة" (أفلاطون)، أو أيضا: "هو رقم الحركة للماقبل وللمابعد" (أرسطو)، أو أيضا: "هو ما يحدث حين لا يقع شيء" (جان جيونو Giono Jean)، أو أيضا إنه ما يجعل كل شيء واقعي يكون في حال حاضر من الوجود، وهلمّ جرا<sup>4</sup>.

ويقول هارتر W.Hartner: "أن الكلمات المستعملة في العربية للدلالة على الزمان موجودة في اللغات السامية عدا كلمة زمان فهي موجودة في العربية فقط"، ولديها استعمال متعدد الكلمات من بينها: أبد، دهر، مدّ، حان، وقت..، بمعنى دهر أي أصابه الدهر، وزمن أي أصابته عاهة أو ضعف، وحان بمعنى حان حينه، وكذلك بمعنى الإسم مثل: الدهر، الأبد، الحين، السرمد، المدة، الوقت، وأما ما ورد في القرآن الكريم من هذه الألفاظ فهي كلمات "دهر" بمعنى الدهر المهلك، وبمعنى الزمان المتناول الذي ليس له حدود، وكلمة "حين" بمعنى الوقت والوقت المحدد، و"السرمد" بمعنى الدوام في المستقبل<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، بيروت، 1985 ص 153.

<sup>2</sup> مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 339.

<sup>3</sup> إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 95.

<sup>4</sup> إيتين كلاين، هل الزمن موجود؟، تر: فريد الزاهي، هيئة أبو ضبي للسياحة والقافة، أبو ضبي، ط1، 2012، ص 10.

<sup>5</sup> حسام الأوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005،

ص ص 4، 5.

والزمان والمكان شكلان رئيسيان للوجود المادي في العالم الخارجي<sup>1</sup>، فالزمان والمكان هما القلب الذي صب فيه هذا الوجود جملة وتفصيلا وانتظم بفضلها على هيئة كوزموس، أي كون منتظم، والكوزموس هو الكون الذي تتعامل معه الفيزياء الحديثة هو المادة التي تتحرك عبر المكان خلال الزمان<sup>2</sup>. فالزمان والمكان صورتان أو شرطان ضروريان للمعرفة، بل يحددان بوتقة الوجود.

صفوة القول إن الزمان كما تصورته معظم مجتمعات العالم يتصف بخاصيتين رئيسيتين:

\* أنه كان قياسيا للعمر، ومدة البقاء، والعمليات الجارية استنادا إلى المعيار الإنساني، ومن ثم كان نسبيا.

\* الزمان بوصفه تجربة يتميز في جوهره بالتواتر والتكرار، فهو ينطوي على دورات متعاقبة للأحداث، للميلاد والموت، والنمو والإنحلال، بحيث بعكس دورات الشمس والقمر والفصول، والوقت المناسب لأداء الأشياء يأتي مرة تلو الأخرى على فترات منتظمة<sup>3</sup>.

وبالتالي فإن أية معالجة للزمان لاتحاول فهمه كتصور مستقل عن تصور وجود الشيء وحده لا تعتبر معالجة فلسفية، فهناك معادلة قائمة بين الزمان والوجود، والسؤال المطروح كيف فهم بدوي هذه المعادلة بين الوجود والزمان؟.

إن السؤال عن حقيقة الزمان قديم قدم التفلسف، بل قدم الإنسان الواعي نفسه، لشعور الإنسان بتأثير الزمان عليه تأثيرا هائلا، وصعوبة فهم حقيقته إلى أقصى درجة، ذلك أن إشكال الزمان قائم في طبيعة الزمان نفسه من حيث أنه دائم السيلان<sup>4</sup>.

في تصور بدوي أن الوجود يفسر على أساس الزمان، ويعتقد أن كما يعتقد بدوي إن عدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق ما قال به الفلاسفة من مذاهب الوجود حتى الآن، والذين حاولوا أن يدخلوا الزمان كعنصر لتفسير الوجود لم يفهموا الزمان بمعناه

<sup>1</sup> جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط)، 2004، ص 231.

<sup>2</sup> يمينى طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1999، ص 13.

<sup>3</sup> كولن ولسون، فكرة الزمان عبر التاريخ، تر: فؤاد كامل، مراجعة، شوقي جلال، عالم المعرفة، (د ط)، 1992، ص 12.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، المصدر السابق، ص 200.

الحقيقي لإمتلاكهم إما فكرة مبتذلة أو ناقصة عن الزمان، ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود في الزمان ووفقاً لهذا الفهم قسّموا الوجود أقساماً ، فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجري فيه كأحداث طبيعية وتاريخية، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط به كالنسب الرياضية ، ومنهم من قسم الوجود إلى وجود في الزمان وهو الوجود الطبيعي ووجود فوق الزمان وهو الوجود الأزلي الأبدي، بينهما هوةٌ قال البعض لا يمكن عبورها وحاول البعض أن يجتازها بسلسلة من المتوسطات، وكل هذا الإلتباس ناجم من نزوع الفلاسفة السابقين الى فكر الثبات ونشدان الراحة ونبذ التغيير، فلذلك حاولوا التخلص من هم الزمان لأن طابع الزمان التغيير، وذلك لأنهم إما متأثرين بنزعة دينية أسطورية كما هي الحال عند أفلاطون وأفلوطين وأوغسطين أو بنزعة عقلية تجريبية تصويرية كما نجدها عند أرسطو وكنت وهيجل<sup>1</sup>.

والوضع الصحيح عند بدوي هو أن نفهم الوجود على أنه زمني\* في جوهره وطبيعته، فكل ما يتصف بصفة الوجود لابد أن يتصف بالزمانية، وليس معنى الزمانية مجرد الوجود في الزمان، وكأن الزمان إطار يجول فيه الوجود أو إناء يحتويه، كما ينظر عادة إلى المكان فيقع الخلط بين الزمان والمكان، بل الزمانية صفة تطبع نفسها على كل موجود وتشيع فيه روحه الحقيقية، فالزمان هو المقوم الجوهرى لماهية الوجود والعامل والفاعل في تحديد معناه<sup>2</sup>.

وتفسير الوجود على هذا النحو يمثل ثورة لا تقل في عنفها وخطر نتائجها عن تلك التي قام بها كوبرنيكوس في علم الفلك، ويدعوها بدوي بثورة كوبرنيكية في علم الوجود، مثلما حدث ثورة كوبرنيكية لنظرية المعرفة من خلال علم الفلك.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص ص45، 46.

\* هو كذلك عند هيدجر فهم الوجود على أنه زمني، وبناء على هذا فهم هيدجر الزمان " بوصفه الوجود الذي يمكن أن يوجد في كلية الموجود الإنساني، فالزمان الممكن من وجهة نظر هيدجر هو الزمان الزمني أو هو تزامن الزمانية، لأن الزمان أصلاً هو تزامن من الزمانية وهذا يتحقق في أصلاته الداخلية وهو الذي يحقق وجود الموجود في العالم.جمال محمد أحمد سليمان، مفهوم الزمان عند هيدجر " الزمان بوصفه تزامن الزمانية"، مجلة أوراق فلسفية، العدد29، 2010، ص 103.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 46.

ومفهوم الثورة يبدأ بهدم الأوضاع السابقة، لذا كان على بدوي أن ينقد عارضين ما قاله الفلاسفة من قبل في الزمان، وغرضه في ذلك ليس تقديم نقد سلبي بل هو إيجابي في أهم نتائجه من وضعه في مكانه الصحيح المؤدي لتحقيق الغاية، وهي عندنا تفسر الوجود على أساس الزمان<sup>1</sup>.

وقد قام بدوي بعرض المذاهب التي تناولت مفهوم الزمان، والتي يمكن أن ترد إلى ثلاثة مذاهب رئيسية: المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو الذي حلل الزمان تحليلاً يمكن أن يعد الصورة العليا لتفسير الزمان والوجود المرتبط به عند الأقدمين، ثم المذهب النقدي: أي المتصل بنظرية المعرفة، وهو الذي أقامه "كنت" وسار عليه من تأثره حتى نهاية القرن الماضي، والثالث هو: المذهب الحيوي الذي فصله برغسون، هذا في داخل ميدان الفلسفة، أما في الفيزياء فثمة مذهبان رئيسيان: المذهب المطلق: ويمثله نيوتن، والمذهب النسبي الذي وضعه آينشتين<sup>2</sup>.

فإن كان وجود ، فلا بد من الزمان، أما بغير الزمان، فثمة لا وجود، ولا واسطة بينهما، ولهذا يرفض بدوي كل محاولة لاستبعاد الزمان على أي نحو كان هذا الاستبعاد، والزمان هنا هو العلة الفاعلة في تحقيق الإمكان، والإمكان لا متناه، فتحقيق كل الإمكان مستحيل، ولما كانت السعادة لا تتم إلا بأن يحقق الوجود كل إمكانياته، فالسعادة الكلية وهم، وبهذا نفسر السر في تصوير الزمان على أنه مدمر قاض على الأشياء<sup>3</sup>.

وعلى هذا فكل وجود يتصور خارج الزمان هو مجرد موهوم، مصدره التجريد الكاذب لعقل واهم يحاول أن يفسر الأشياء الوجودية على الدخول في قوالبه المتحجرة، ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان<sup>4</sup>. وبالتالي على الإنسان أن يتخلص من جميع الأوهام التي تقرد بوجود خارج الزمانية وبالتالي فإن كل وجود خارج الزمان هو وجود باطل وزائف.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص 290.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 48.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 253.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 251.

يقول بدوي: " أن للإنسان أن يتخلص من كل الأوهام التي تقرر وجودا غير الوجود المتزامن بالزمان، فهذا واجب لا بد من أدائه إذا كان لنا أن نعيد للإنسان معناه وقيمته و لهذا فإننا نقرر هنا في صراحة تامة، وبلا أدنى مواربة، أن كل وجود غير الوجود المتزامن هو وجود باطل كل البطلان، وأن السرمدية المضادة للزمانية وهم من أشنع الأوهام"<sup>1</sup>.

ولما كان الزمان هو ظاهرة حقيقية أدركها الإنسان من أقدم العصور، وتفسيرها من الناحية الوجودية أن الزمان هو الذي فيه وبه يتم الفعل، وتحقيق الفعل فيه سلب لإمكانيات، والسلب معناه أن التحقق لن يكون كاملا، ونقصان التحقق يفضي إلى الشقاء، لأن السعادة لا تتم إلا بتمام التحقق، فالزمان إذن أصل الشقاء<sup>2</sup>. فالوجود بالزمان إذن وجود أسيان، أي كله أسي وشقاء، وفكرة الشقا نجدها أيضا عند هيدجر تجسيدا لفكرة "الهم"\*، فالوجود مهموم بتحقيق إمكانياته.

ولا سبيل إلى التخلص من هذا الشقاء مادام مصدره الزمان، وهذا ما يؤدي على الهروب نحو وجود زائف من صنع الخيال، ويرفض بدوي الإنسياق وراء هذا الوهم، وليس علينا إلا أن نقبل الوجود هكذا وكما هو، دون الفرار إلى أوهام السرمدية أو الوقت الدائم، والخلاص لن يتحقق إلا بحب الوجود على هذا النحو بكل ما فيه من شقاء وما على الإنسان إلا أن يقول: نعم للوجود المتزامن<sup>3</sup>.

لهذا فهيدجر مصيب في تفسيره على للزمانية على أساس الهم كما يدعي بدوي، لكنه يغالي حينما يفسر آتات الزمان الثلاثة على هذا الأساس، والأولى أن يضاف الهم على الماضي، دون المستقبل والحاضر، لهذا يميل بدوي إلى التمييز بين الأحوال الأزمنة لكل آن من الآتات الثلاث، دون أن يرد أحدها وحده، لأن رد بعضها إلى بعض شيء من القول بضالة قدر بعضها، وهذا

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 252، 253.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 253.

\*"الهم" هو الوسيلة الوحيدة لامتلاك الزمان بقدر ما هو زمني الحقيقي.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 254

ما لا يوجب إدخاله بدوي ضمن مذهبه الوجودي، الخالي من التقويم إلا على أساس الشرف في المرتبة الوجودية<sup>1</sup>.

ويتفق بدوي مع هيدجر في القول: بأن الزمانية الأصلية الحقيقية تنترن ابتداء من المستقبل الحقيقي حتى إنها لتوقظ الحاضر بأن تكون هي مستقبلاً قد كان، فالظاهرة الأولية للزمانية الحقيقية إذن هي المستقبل، والمستقبل هو "الآن" الأصلي في الزمانية<sup>2</sup>. فالمستقبل هو الأصل لأنه الإمكان، والإمكان أسبق من الواقع كما عند برجسون، ونجد هيدجر ينعت المستقبل بأنه الآن الحقيقي في الزمانية، وتفسيره أن الإمكانات هي المكونة للوجود الماهوي، فلما كان هذا الوجود "الحقيقي" هو الأصل فقد نعت المستقبل بأنه الآن الحقيقي، ويعتبره بدوي صحيح إلى حد ما، إلى حد ما لأن هذا قد يوهم أن في هذا بأفضلية مجرد الإمكان على الفعل وهذا غير صحيح، وفي هذا لا ينحو منحى هيدجر<sup>3</sup>.

هكذا لا نستطيع الجزم بأن المستقبل هو الآن الرئيسي الحقيقي للزمانية، لأننا نؤكد جانب الماضي حيث يقول بدوي: "وغيرنا من هذا كله أن نقول إن فكرة تفضيل بعض الآنات الزمانية على الآخر فكر في نظرنا خطأ، ولا أصل لها من الواقع الوجودي، ولذا نؤكد علة وحدة الآنات الثلاثة وحدة تامة في تكوينها للزمانية الأصلية، ولا نسمح لأنفسنا بالتفضيل بين بعضها البعض، أما الزمانية الزائفة فهي تلك التي تتعلق بأحد هذه الآنات على حساب الآخرين"<sup>4</sup>.

وهنا يشير بدوي إلى الصوفية التي تعلق بالحاضر، والنزعة التاريخية، التي أعكفت على الماضي، ومثل هذه الزمانية ليست أصيل حقيقية<sup>5</sup>. فبدوي لا يفضل أن من الآنات على الأخرى أو سيادة أحدهما على الآخر .

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 255.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 258.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup>المصدر نفسه، ص 260.

<sup>5</sup>المصدر نفسه، ص 261.

فإشكالية هيدجر\* تدور حول إعادة النظر في الزمان والوجود وتصور الصلة الرئيسية بينهما، فقد ماثل بينهما واعتبر أن الزمان الشرط الذي يجعل الوجود ممكناً في إطار الزمانانية. وفي ضوء هذا يجب أن نقول وجود وزمان، وليس "الوجود والزمان" كما يترجمها بدوي، لأن ترجمة بدوي بـ"الوجود والزمان" يجعلهما جوهرين في حين أنهما فاعلان، وقصد هيدجر هو أن يستكشف الوجود والزمان وينغمس فيهما.

فالزمان غير موجود، هو زمن نفسه بنفسه وينتج نفسه بنفسه، عند هيدجر الزمان لا يجري ولا يمر وإنما يثب وينفجر ويهوي ويفاجئ بطفراته، وهذا هو السبب في أن الزمان بلا فكر، والفكر توسط، وهو صورة بين العارف وموضوع المعرفة<sup>1</sup>.

وينتهي بدوي للكشف عن حقيقتين رئيسيتين:

الأولى: أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل ما ليس بمتزامن بالزمان فلا يمكن أن يعد وجوداً، وتلك هي ما نسميه "بتاريخية الوجود".

الثانية: أن كل أن من آفات الزمان مكيف بطابع وجودي عاطفي إرادي خاص، وليس الزمان غذن مكون من وحدات منفصلة، ولكنها ليست كمية بل كيفية، فالزمانية إذن كيفية، وهتان

\* يتساءل إيتين كلاين: ألا ينتمي الزمن والوجود بشكل متماثل لبعضهما البعض مثل زوج من الأصدقاء؟ ليس من قبيل الصدفة أن يختار هيدجر في مؤلفه الأساس أن يفكر في الوجود والزمن معاً، ولأن المرء لا يمكنه أن يفهم الوجود إلا انطلاقاً من الزمن والعكس بالعكس، من اللازم الربط بين هذين المجالين والكف عن اعتبارهما مستقلين الوحد عن الآخر، وواو العطف الصغيرة هي التي تخفي في كتاب "الوجود الزمن" عظمة المشكلة. إيتين كلاين، هل الزمن موجود؟، المرجع السابق، ص 23.

\* يؤكد هيدجر على البنية المعقدة للسؤال من؟ المختلف عن السؤال ما هو؟ والسؤال "من" هو الذي يشير إلى الوجود، ويعتبره الطرح الصحيح للسؤال؛ ويبرز السؤال "من"؟ في ثلاثة أنماط وجودانية: أ- أن أكون أنا نفسي، أي كينونة النفس، 2- أن أكون مع الآخرين، أي الكينونة معاً، 3- أن يكون الآخرون من حيث هم من هم، أي ظاهرة الهم، أو الناس، أو المرء عامة. أنظر هامش الصفحة 231، من كتاب: "الكينونة والزمان"، هيدجر، المرجع السابق.

- إن غرضنا من هذا السؤال أن نسقطه على بيئة عربية "من هو الزمان" الذي يفضي إلى مساءلة الزمان عينه، من خلال الإستجابة لمطلب الحداثة، والبحث عن دواين عربي إسلامي، علينا أن نتقن كيف نستفيد من تجربة هيدجر وإعادة طرح هذه المسئلة، وعلينا أن نبحث من السائل عن الزمان (الماهية)، فالزمان يحيل إلى الوجود الذي هو "النحن"، من السائل هو من يفكر "ومن يبحث عن الحلول وتسكنه الهواجس".

<sup>1</sup> وائل غالي، دفاع عبد الرحمن بدوي عن الزمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1998، ص 143.

الحقيقتان معا هما ما نعبر عنه بقولنا: " أن الوجود ذو تاريخية كيفية"<sup>1</sup>؛ فبدوي يرى أن الزمان هو الطابع الأصلي للوجود في حين أن فلسفة هيدجر هي فلسفة نفي الأصل، كما أنها فلسفة التماثل التام بين الوجود والزمان<sup>2</sup>.

طبعاً بدوي كان له الفضل في عرض الخطوط المهمة المتعلقة بالبحث عن الزمان، ومحاولته تبيان جذور الزمان وإرهاصاته الأولى تاريخياً، ونجد بدوي عارضاً وناقداً لنظرية الزمان في الأفلاطونية المحدثة، والمدارس التي جاءت بعد أرسطو وصولاً إلى أوغسطين، مروراً بتمثل الروح العربية للزمان.

فإذا كانت فالروح اليونانية\* والفلسفة القديمة عموماً قد نظرت إلى الزمان من ناحية الثبات، وهي في نظرتها إلى الوجود قد فعلت المثل، واعتبرت أن الآن الأساس هو الآن الحاضر، فالنظرة اليونانية تشبث باللحظة الحاضرة التي تفهمها على أنها نقطة تليها أخرى"<sup>3</sup>.

وعلى العكس نجد أن الروح العربية السحرية تلغي الحاضر لحساب الماضي والمستقبل، وبالتالي الروح السحرية العربية جاءت بنظرة للزمان مخالفة للنظرة اليونانية، وجعلت السيادة في أنات الزمان لا الحاضر، وقد مالت إلى جعل السيادة للآن، المستقبل، لأن الخلاص سيكون فيه، ومسألة الخلاص هي شغلها الشاغل، وهذه النظرة نقلتها المسيحية إلى الحضارات الأوروبية الناشئة وأثرت في نظرتها الخاصة للزمان والتاريخ والتركيز على الآن المستقبل<sup>4</sup>.

لقد توصل بدوي مجموعة من النتائج تتمثل فيما يلي:

1. إن الزمان نوعان : زمان فيزيائي و زمان ذاتي و سنسميه بعد بالزمان الوجودي .

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 261.

<sup>2</sup> وائل غالي، دفاع عبد الرحمن بدوي عن الزمان، المرجع السابق، ص 149.

\* يدعي بدوي أن أرسطو وفلسفة اليونان لم يفهموا حقيقة الزمان، أي بمعنى انه الأصل في التناهي في الوجود، فهم اعتبروا أن الزمان قاض على الأشياء محطماً لها، فالنظرة اليونانية لم تكن تنظر إلى الزمان، بالتالي إلى التاريخ، على انه ذو اتجاه، وهدف.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 87.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 95.

2. إن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام ، وسنرى أن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود.
3. إن الوجود وجودان: وجود الذات ووجود الموضوع، ولكن الوجود الأصيل بالنسبة الى الإنسان على الأقل هو وجود الذات، حتى أننا سننتهي في آخر الأمر الى قصر كلمة الوجود على وجود الذات .
4. إن المقولتين الرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجود هما: الواقع والإمكان ، وتبعاً لهما سينقسم الوجود إلى : وجود ممكن ووجود واقعي، أو وجود ماهوي وأنية ، كما سنعتبر نحن .... .
5. إن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات، وهذا يستخلص من النتيجة السابقة، أي نتيجة لفكرة الإمكان كما بينها، والصلة بينها وبين فكرة الواقع .
6. إن الشقاق في طبيعة الوجود أو مُشاققة الوجود لنفسه يجب أن يُعدّ المُسلمة الأولى التي على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الأخلاق، وإن فكرة التوتر هي الفكرة التي يجب أن تسود كل نظرة أخلاقية.
7. إن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع المرء أن يدرك بها حقيقة الوجود الحي<sup>1</sup>.

### \* الأخلاق:

تعد المشكلة الأخلاقية من أبرز المشكلات الواقعة في أزمة التصور التاريخي الذي يقم سيرورة فكرية لتاريخ مميز داخل تاريخ آخر، وعلى الرغم من هذا الهم المعرفي لا يزال سؤال الأخلاق حاضراً ملفتاً ومثيراً للإنتباه، محفوف بتصوير ملتبس يجعل الناظر في حيرة من أمره. الأخلاق تتأمل، وتعرف، وتقدر بحدود الخير والشر، النيات والأفعال، والآثار المتصلة بالفرد باعتباره فرداً، أو باعتبار علاقاته بسائر الأفراد<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص 290 وما يليها.

<sup>2</sup> ريمون بولان، الأخلاق والسياسة، تر: عادل العوا، دار طلاس، دمشق، ط1، 1988، ص 189.

ومن الزمان الوجودي ينتقل الفيلسوف إلى تطبيق فلسفته على الأخلاق، ويتساءل بدوي: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ وكان هذا عنوان كتابه الذي عرض فيه الأخلاق عند أشهر فلاسفة الوجودية، ثم يعطي رؤية ويحاول الإجابة عن إمكانية قيام أخلاق وجودية. وذلك لأن الأخلاق قائمة على القيمة الخلقية التي تحددها المعايير، فالمرتكز الرئيسي الذي تقوم عليه الأخلاق هو المجموع وليس الفرد، ونحن نعلم أن الفلسفة الوجودية عامة وفلسفة بدوي خاصة تتخذ من الذات الحقيقة الرئيسية والوحيدة في الوجود الأصيل، فهنا نشأت المشكلة مثلما سوف نرى.

تحاول الأخلاق فرض قوانين معينة بها تحكم السلوك الإنساني، وبهذا فالأخلاق تعد الغير المرتكز الرئيسي لها وبذلك فهي تسعى إلى تقييد الذات وضبطها تحت مجموعة من القواعد أو القوانين ومن ثم تسعى إلى سلب الذات حريتها، وعلى هذا الأساس فالأخلاق مرفوضة رفضاً قاطعاً من فلاسفة الوجودية<sup>1</sup>.

يؤكد بدوي على أن الأخلاق تقويم، والتقويم قياس إلى معيار، والمعيار إما ذاتي أو موضوعي، والذاتي هو القائم بين الذات ونفسها، أما الموضوعي فهو الذي يعلو على الذات وإن ظل دائماً على صلة بها، لأن مرد الأمر في النهاية إلى الذات، إذ الأصل في الموضوعية هنا افتراض مفهوم عام، يوضع غالباً في مقابل المفهوم الذاتي، به يتحقق هذا الربط، وإلا فلن نجد قاسماً مشتركاً بين ذوات تفردت بأنفسها<sup>2</sup>.

كما يرى بدوي أن كلتا المعايير المطلقة والنسبية بمختلف أشكالها تفترض الغيرية والتساوي بين الأفراد، وبذلك إنتقت الفردية، وفي نظره: إن المهم في الذاتية هو التمايز بين الذوات وليس ما يجمع بين الذوات، فالإشتراك بين الذوات أو ما يجمع الذوات وجودياً هو عدم إجتماعها، وهذا هو الشيء الجوهرية في الفردية، فالغيرية ما هي إلا أدوات للذات لتحقيق إمكاناتها<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائد للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 466.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1953، ص 229.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، 230.

والمعيار الذاتي هو الذي تعلق بتحقيق الذات نفسها، وتجنباً للوقوع في الموضوعية، يجب أن تكون هذه الذات متفردة ومنعزلة وتستمد قوامها من نفسها ولا تخضع لأي تقويم من خارجها، ذلك أن التفرد يقتضي ألا يوضع مقياس مشترك، ومن هنا تخفي فكرة الواجب بمفهومها الكانطي، فالأصل في الواجب أن يكون قابلاً لأن يوضع موضع المبدأ الكلي<sup>1</sup>.

فإذا كانت الوجودية تقوم على المعيار الذاتي وتتخذ من الذات وحدتها وفرديتها وانعزالها، وبالتالي فطرة الذاتية تنفي المعيار الموضوعي، وبالتالي استحالة قيام أخلاق وجودية، ووفقاً لهذا لا ننسى أن بدوي في الزمان الوجودي يؤكد على الانفصال بين الذات.

وعلى هذا القول فإن الوجودية تؤكد على عدم إمكانية مشاركة الغير للذات أو أن يجتمع معها تحت أي معيار أو أي قانون، وإن الذي يجمع الذات، أي يجمع الذات والغير وجودياً هو عدم اجتماعهما، ووفقاً لهذا القول تنتفي إمكانية وضع قواعد أو معايير للسلوك الإنساني والدعوة إلى الذاتية المحضة<sup>2</sup>.

لقد جاء موقف كيركيجورد رافضاً للأخلاق كما يدعي بدوي بعد عرض موقف فلاسفة الوجودية من الأخلاق، فإنه يرى: إن كيركيجورد قد أنكر الأخلاق، فإنه حمل حملة شعواء ضد الأخلاق وذلك لأنه يرى الأخلاق متناقضة بأسرها متنافية مع كمال الشخصية الإنسانية، لأنها تنفي فكرة الذاتية، وأنها قائمة على النظام العام وفي العام حاجة إلى التوسط، وفي الأخلاق واجب ومسؤولية وضمير، وبالجملة فإن الأخلاق تربط الناس في الدنيا، أما الدين فيباعد بين صاحبه وبين الحياة الدنيا، ففي الدين تكون لمقولة الألم السيادة، في حين في الأخلاق تكون لمقولة السعادة والمتعة والجمال والتعالى والظفر السيادة<sup>3</sup>.

أما ياسبرز فإنه أكد على: إن الأخلاق بالظاهر والعام بدلاً من الباطن والفرد، لكنه لم ينف المسألة عند هذه النقطة بل حاول الإبقاء على التوتر بين الظاهر والباطن أو بين العام والفرد،

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 231، 232.

<sup>2</sup>محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائد للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 467.

<sup>3</sup>عبد الرحمن بدوي، هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟، المصدر السابق، ص 233.

ومن هنا كان موقفه متأرجحاً بين القول بإمكان أخلاق وجودية وبين إنكارها، فالخضوع للقانون ينطوي على شيء من الحرية<sup>1</sup>. لكن القانون والواجب يفقدان الوجود حيويته، مما يؤدي إلى حال القلق، ولا ننسى أن القلق هو العنصر الوجودي الجوهرية الذي يشعرا بالعدم.

وفي هذا يرى بدوي أن القلق والدوار واليأس والحب والإيمان والتعالى كلها معانٍ تعطي للوجود معناه الحق، فإن سلب الوجود من هذه المعاني، فماذا يبقى سوى شكوك جامدة وموميئات متحجرة تتدافع في تيه الحياة، فإن عدو الوجود اللدود هو الضمان، فالحياة معناها بوجه عام الوجود في حال خطر، والسر الذي به يجني المرء أعظم الثمار وينعم بأعلى الوجود هو الحياة في خطر، وما وجود المرء إلا مقامرة ورهان<sup>2</sup>.

يستمر بدوي بعرض موقف الفلاسفة الوجوديين من الأخلاق حتى وصل إلى سارتر والذي بدوره يؤكد على: ضرورة أن ننظر للقيم الأخلاقية بواسطة روح الجد على أنها معطيات عالية مستقلة عن الذاتية الإنسانية؛ إن هذا التحليل الذي زعم سارتر أنه بمثابة وصف أخلاقي لا يمكن أن يؤدي إلى وضع شرعة من القيم الأخلاقية في نظر بدوي<sup>3</sup>، أما هيدجر فإن بدوي يرى: إن هيدجر قد إمتنع عن كل تقويم أخلاقي والعلة في ذلك هو إدراكه لإستحالة قيام أخلاق وجودية.

أما عن سيمون دي بوفوار والتي وضعت كتاباً بعنوان "في سبيل قيام أخلاق على أساس إزدواج الدلالة"، فإن بدوي يرى: إن أخلاق إزدواج الدلالة التي دعت إليها سيمون دي بوفوار ترفض أن تتكرر بطريقة قبلية أنه يمكن لموجودات أن ترتبط مع ذلك فيما بينها، وأن حرياتهم الفردية يمكن أن تضع قوانين صالحة بالنسبة إلى الجميع، كما أنها ترى بأن الأصل في هذه الأخلاق هو القول بالحرية المطلقة. حيث ينقد بدوي آراء سيمون دي بوفوار لبناء نظام أخلاقي يقوم على الفلسفة الوجودية بقوله: "إن سيمون دي بوفوار تخطت أولاً بين الشر بالمعنى الديني

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 235.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص 237، 238.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 240.

والشر بالمعنى الأنتولوجي، وهو ما نعبر عنه نحن بقولنا الوجود الناقص، والأصل فيه : الفارق بين المتحقق من الإمكان على هيئة الآنية وبين الإمكان نفسه على صورة الوجود الماهوي، ومن الواضح أن هذا الفارق لا يتضمن أي معنى من معاني التقويم<sup>1</sup>.

إن مسعى بدوي من كل هذا هو إمتناع قيام أخلاق وجودية، فمن غير الممكن قيام أخلاق وجودية، غير أن هذا لا يعني القوم بعدم الأخلاق، فهذا غير صحيح، بل تعني عدم القول بأخلاق معية مثل الأخلاق المسيحية والسقراطية وغيرها.

يجيب بدوي عن التساؤل: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟، والإجابة بالنفي الجذري أكثر من إجابة بوفوار التي حاولت تأسيس أخلاق للإشتباه، فالأخلاق تقويم، والتقويم معيار، والمعيار ذاتي أو موضوعي، والموضوعي مطلق أو نسبي، المطلق عند العقليين سواء من الله أو وحدة الوجود، والنسبي عند الوضعية\*، وهذا يفترض الغيرية والتساوي بين الأفراد، وقد تتعدد مواقف الوجوديين من الأخلاق بين الإنكار مثل كيركوجارد، منتقلاً من الأخلاق إلى الدين، وتجاوزها إلى البحث الميتافيزيقي، مثل هيدجر، والإنكار والإمكان، مثل ياسبرز ونيثشه<sup>2</sup>. فالأخلاق بالمعنى التقليدي لا وجود لها إلا بالنسبة إلى وجود الموضوع، لأن في وجود الموضوع يكون الإجتماع بين الذوات المختلفة ويكون التصادم بين بعضها البعض في سبيل تحقيق إمكانياتها.

وبالتالي بدوي يؤكد على: عدم إمكانية قيام أخلاق بالمعنى التقليدي تحديداً، وأنه لم يتمكن من وضع أخلاق تقوم على المعاني التي تقوم عليها الفلسفة الوجودية، وهذا السلب في عدم

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 242.

\*يوجد فرق بين الوجودي والوضعي، فبينما الوجودي نظر إلى الشؤون المعيارية والقيمية على أنها شؤون لا عقلية، فإن الوضعي نظر إليها على أنها فوق عقلية، والفرق بين اللاعقلي Irrational و فوق العقلي Non-Rational كبير، فاللاعقلي مخالف لمعايير العقل، بينما فوق العقلي لا هو مخالف لمعايير العقل، ولا هو متفق مع هذه المعايير، وبالتالي لا يمكن الحكم عليه لا سلباً و لا إيجاباً. عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية- الأخلاق والعقل-، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان/الأردن، ط1، 1990، ص 22.

<sup>2</sup>حسن حنفي، المقالة الوجودية في الفكر العربي، عبد الرحمن بدوي، الثقافة العربية في القرن العشرين-حصيلة أولية-، إشراف: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2013، ص 520.

إمكانية قيام أخلاق وجودية لا يعني تفويض للجماعة ولقوانين الجماعة بقدر ما يعني تمسك الذات بوحدتها وعزلتها في داخل صومعتها وعالمها الخاص، وبظل سلوك الوجودي كالصوفي رافضاً لكل ألوان القيم والأعراف والقوانين الاجتماعية معبراً عن رفضه هذا بإبتعاده عن المجتمع ، لكن هذا لم يمنع بدوي من أن يقدم دراسات في الأخلاق كمساهمة في إغناء الفكر العربي الإسلامي المعاصر<sup>1</sup>.

فقد قام بدوي بتأليف كتاب " الأخلاق النظرية " ، والذي حاول فيه أن يعرض المبادئ والغايات العامة التي تنتظم السلوك الإنساني، مستقصياً في هذا الكتاب البحث في الفكر الفلسفي هادفاً الى إيقاظ إحساس القارئ بعمق المعاني الأخلاقية، وإن يدفعه الى التأمل المستمر في سلوك الإنسان.<sup>2</sup>

يمكن القول أن عبد الرحمن بدوي يعد أكبر معبر عن الأخلاق الوجودية في الفكر العربي المعاصر، صحيح قد يكون أكثر إنشغالاً بقضايا الفلسفة النظرية وإشكاليات تاريخها من إهتمامه بمسائل القيم والأخلاق، إلا أن كتاباته الأخلاقية تعبر أصدق تعبير عن هذا الإتجاه<sup>3</sup>.

### \* مشكلة الموت :

إن الموت حقيقة واحدة في كل العصور عرفتة كل البشرية، ذلك أنه سنة الله في خلقه لقوله تعالى: " كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ"<sup>4</sup>. وقد ظلت مشكلة الموت في هذا الوجود تطارد شعور الإنسان في كل زمان ومكان، وظل الإنسان يطارده أينما توجه وهو ينطق عبارة: "شبح الموت".

<sup>1</sup> محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائداً للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 476.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات ودار القلم، الكويت وبيروت، ط2، 1976، ص 2.

<sup>3</sup> أحمد عبد الحليم عطية ، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر ، دراسة تحليلية للإتجاهات الأخلاقية الحالية في الوطن العربي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ، 1990 ، ط1 ، ص 73 .

<sup>4</sup> سورة آل عمران، الآية 185.

الموت إذن هو العنصر الجوهرى في الوجود، فحيث يكون الوجود يكون بالضرورة الموت، لذلك اهتمت الفلسفة الوجودية ب"الموت" وأصبح من موضوعاتها الرئيسية، لأنه يدخل في صميم الوجود البشري ويتغلغل داخليا في الوجود<sup>1</sup>.

موضوع الموت يحمل الكثير من المفارقات والتناقضات، فهو موضوع يشوبه الإلتباس والخطر، ونرى بأن العديد من المفكرين لم يتفطنوا إليه، ودأبوا على نسيانه بشتى الأساليب والحيل، وقد اختار بدوي أن يقحم نفسه في مثل هذه الأمور سعياً وراء توضيحها. كان هذا من خلال رسالته للماجستير "مشكلة الموت في الفلسفة المعاصرة"، حيث تولى الإشراف على هذه الرسالة أندري لالاند، ثم من بعده "كوارييه" بسبب سفر لالاند لاقترب الحرب.

إن أول ما يثير للإنسان أثراً في نفسه ودهشة هب مشكلة الموت، ويتساءل هل للموت مشكلة؟ أو ليس الموت واقعة ضرورية كلية لا بد للفرد أن يعانيتها يوماً ما، ويرى بدوي: أن مشكلة الموت عند تناولها لأول وهلة تبدو مشكلة جزئية من مشاكل الوجود لكن عندما ينتهي البحث من هذه المشكلة سيتبين لنا أنه بحثٌ شاملٌ في الوجود كله ، بحثاً يصلح لأن يكون مقدمة لمذهب في الوجود عام ، وعلى ذلك يمكن أن نضع الصورة الإجمالية لهذا البحث على النحو الآتي : 1- إشكالية الموت ، 2- عناصر مشكلة الموت ، 3- المشكلة الحقيقية للموت وكيف يمكن أن تكون مركزاً لمذهب في الوجود ، 4- المعنى الحضاري لهذه المشكلة<sup>2</sup>.

ويستهل حديثه على التمييز بين الإشكال Problématique و المشكلة \*Probleme، فالإشكال صفةٌ تطلق على كل شيء يحتوي في داخل ذاته على تناقض وعلى تقابل في الإتجاهات وعلى تعارض عملي، أما المشكلة فإنها الشعور بالألم الذي يحدثه هذا الطابع

<sup>1</sup> جون ماكوري، الوجودية، المرجع السابق، ص 282.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي ، الموت والعبقريّة ، وكالة المطبوعات ودار القلم - الكويت و بيروت، (د ط، ت)، ص3 ، 4 ، أيضاً : عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، الجزء الأول ، المصدر السابق، ص298 .

\*تختلف "المشكلة" عن "المسألة" في كون المشكلة نتيجة عملية تجريدية من شأنها أن تجعل المسألة موضوع بحث ومناقشة، والمشكلة ينبغي أن توضع في سياق من التصورات غير المشكلة، إن الأسئلة (المسائل) تثار في الهواء أي دون سياق توضع فيه، أما المشاكل يجب أن تبنى وتركب في سياق، لأنها نتاج تركيب بناء فكري، وبالتالي وضع المشاكل يمكن أن يؤذن بحلها. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، المصدر السابق، ص 645، 646.

الإشكالي ويحاول القضاء عليه، فالحياة مثلاً تتصف بصفة الإشكال لأنها نسيج من التناقضات والأضداد ولكنها ليست مشكلة بالنسبة للرجل الساذج الذي يتماشى معها دون شعور منه بما في هذه الحياة من إشكال<sup>1</sup>. هذا يعني أن الإشكال لا يكون مشكلة متى ما لم يهتم بها الإنسان أو متى ما لم يشعر بها ويتعايش معها، وإن الإشكال يكون مشكلة متى ما شعر الإنسان بهذا الإشكال وبدأ يمارس دوره عليه إذ أهم مؤشر للإشكال عندما يصير مشكلة هو القلق<sup>2</sup>.

يتساءل بدوي متى يكون الموت مشكلة إذا؟ يكون الموت مشكلة حينما يشعر الإنسان شعوراً قوياً واضحاً بهذا الإشكال، وحينما يحيا هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة، وعندما ينفذ إلى سره العميق ومعناه الدقيق من حيث ذاته المستقلة، وهذا يتطلب شعوراً بالشخصية والذاتية أولاً (من الناحية الذاتية)، بحيث لا يستطيع المرء إدراك الطابع الأصلي الجوهرية الموت، فالموت شخصي صرف، ولا سبيل إلى إدراكه إدراكاً حقيقياً إلا من حيث أنه موتي أنا الخاص، وبالتالي أن يكون الموت عنده مشكلة، وبالمقابل لا يمكن أن يكون الموت مشكلة بالنسبة إلى من يكون ضعيف الشعور بالشخصية، والنتيجة لهذا هي أن البدائي والساذج نظراً إلى ضعف شعورهما بالشخصية لا يمكن أن يصير الموت بالنسبة لهما مشكلة<sup>3</sup>. فكلما كان الشعور بالشخصية والذاتية أقوى كان أقدر على إدراك الموت.

والنتيجة هي أن الإنسان البدائي والساذج الذي بلغ درجة قوية من الشعور بالذاتية، والذي يكتفي فقط بالشعور بالحاضر، ولم يتكون لديه شعور بالشخصية، لأنه مرتبط بالجماعة التي ينتمي إليها، ولما كانت الشخصية، هي ما يحدد الشعور بالماضي، فالإنساني البدائي لا ينتابه قلق الموت، لأنه يتشابه مع الحيوان<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقرية، المصدر السابق، ص 4.

<sup>2</sup> محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائداً للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 457.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقرية، المصدر السابق، ص 7، 8.

<sup>4</sup> Abdurrahman Badawi: *Le problem de la mort dans la philosophie existentielle*, institut Français, d'archéologie oriental, le caire 1964, p3.

من خلال هذا نجد بدوي يربط بين الموت والحضارة، فالتفكير في الموت يقترن دائماً ميلاد حضارة جديدة، فما يصدق على الأفراد يصدق على الحضارات، وضعف الشخصية في نظر بدوي هو تشويه لحقيقة الموت<sup>1</sup>. فكلما زاد الشعور بالذاتية أصبح الموت مشكلة، والعكس صحيح، كلما ضعفت الشخصية وقلَّ الشعور بالذات كلما إنعدم الشعور بالموت وحينه لا ينتقل الموت من الإشكالية إلى المشكلة.

وفي مشكلة الموت لم يتفق بدوي مع "غابريال مارسيل" الذي لم يعتبر الموت مشكلة، بل عده أمراً غريباً أو سرا من الأسرار الإلهية، فهو لا ينتمي إلى الخطاب الفلسفي وإنما إلى الخطاب الديني<sup>2</sup>؛ غير أنه من الصعب أن نقرر ما إذا كان موته هو أو موت الآخرين هو الذي يعنيه بصورة أكبر "إن ما يهم ليس موتي ولا موتك وإنما هو موت أولئك الذين نحبه"<sup>3</sup>\*. وهذا التصور ربما يرجع إلى وعي مارسيل الحاد بموت أمه عندما كان طفلاً في الرابعة من عمره. فمن السمات الأساسية لفكرة الموت ارتباطه بالفردية والشخصية أو الذاتية، فالمثالية لم تستطع أن تضع للموت مشكلة<sup>4</sup>. وهذا يدل على أن الموت مأساة ميتافيزيقية يحياها المرء على المستوى الفردي<sup>5</sup>. ومن هنا ترتبط الشخصية بالحرية، لأن الموت يقتضي الشخصية، إذن الموت يرتبط بالحرية" فأنا حر حرية مطلقة لأنني قادر على قدرة مطلقة على أن أنتحر<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقرية، المصدر السابق، ص ص 8،9.

<sup>2</sup> Abdurrahman Badawi :Le problem de la mort dans la philosophie existentielle,op.cit, pp 10,11.

<sup>3</sup> جاك شورون ، الموت في الفكر الغربي ، ترجمة : كامل يوفى حسين ، مراجعة : إمام عبد الفتاح إمام ، عالم المعرفة ، الكويت ، ط1 ، 1984 ، ص287.

\*وفي اعتقادنا أن هذا التصور مثله مثل الذي عند سيجموند فرويد عندما قال: "الموت شيء طبيعي/ الموت هو موتنا نحن، ومع ذلك لا نفكر فيه إلا بوصفه موت الآخرين، المهم أن نستمر في الإبحار".سيجموند فرويد، الحب والحرب والحضارة والموت، تر: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، ط1، 1992، ص 27.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقرية، المصدر السابق، ص 9.

<sup>5</sup> زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، دار مصر للطباعة، القاهرة، (د ط، س)، ص 164.

<sup>6</sup>المصدر نفسه، ص 12.

ثم بعد ذلك يقوم بدوي بتوضيح العلاقة بين الموت وبين الخطيئة\*، ومصدر هذا الارتباط هو القول بالحرية الفردية بل وتوكيدها، فإذا لم توجد خطيئة لا توجد خطيئة، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة<sup>1</sup>. لذلك ارتبط الموت في كثير من التفسيرات بالحرية، فالحرية هي الإمكانية- على حد قول هيدجر-: "والموت هو الإمكانية المطلق"، بمعنى عدم إمكان أي وجود بشري على الإطلاق<sup>2</sup>. إذن ما يعنيه هيدجر بالإنشغال بالموت هو التصرف إزاء الممكن كممكن دون إخضاعه إلى تأمل نظري ودون التفكير بكيفية وبزمن حدوثه المحتمل، فالموت هو الحقيقة الوحيدة لإعطاء الحياة حقيقة إيجابية<sup>3</sup>.

ويتحدث بدوي عن قلق الموت، والذي يربطه شعور بالطمأنينة، فالقلق الصادر عن الموت هو أشد قلق يعاينيه الإنسان في حياته، لأنه إنهاء لإمكان الوجود في العالم، وفي التوتر بين الموت والطمأنينة يقون عنف الإحساس بالموت<sup>4</sup>. فالقلق إزاء الموت هو القلق إزاء أخص إمكانات الذات التي تجردت من كل علاقة، واستحالت من كل تخط أو نجاة، والقلق ليس حالة ضعف تنتاب البشرية، وإنما هو تأثر وجداني تشعر به الذات في صميم وجودها العيني<sup>5</sup>. فقلق الموت يرتبط بعدة متغيرات من بينها "الثقافة" بحيث لا يختلف قلق الموت تبعاً لاختلاف الثقافات فحسب، بل إن اختلافها يعدل من طبيعته وملقاته ومصاحباته، من هنا يبدو مسوغاً قول فؤاد زكريا "إن قلق الموت محمل بقيم تختلف اختلافاً واضحاً من ثقافة إلى أخرى"<sup>6</sup>.

و عن فكرة الموت وارتباطه بالحضارة، هذا الارتباط نجم عن تأثر بدوي بشبنجلر، والمعلوم أن الحضارة ليست فرداً أو ذاتاً، بل هي مجموع من الأفراد والذوات، أليس في ذلك قضاء على الطابع الوجودي للموت، والمتمثل في الذاتية والشخصية والحرية؟ كما أن الحديث عن روح

\*يقال أن الموت دخل العالم بسبب خطيئة آدم.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 14.

<sup>2</sup>أمل ميروك، فلسفة الموت، التنوير للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، سنة الطبع 2011، ص 97.

<sup>3</sup>عبد العزيز العيادي، إيتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2005، ص ص 107، 105.

<sup>4</sup>عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 175.

<sup>5</sup>أمل ميروك، فلسفة الموت، المرجع السابق، ص 101.

<sup>6</sup>أحمد محمد عبد الخالق، قلق الموت، عالم المعرفة، (د ط)، 1987، ص ص 142، 143.

الحضارة، أليس فيه ردة نحو المثالية الهيجيلية التي طالما رفضها بدوي نفسه؟ كان من الأجدر الإبقاء على الطابع الفردي للموت دونما ربطه بالجانب الحضاري، أي ميلاد وموت روح حضارية، ففي ذلك خروج من وجود الذات إلى وجود الموضوع<sup>1</sup>.

خلاصة القول في نظر بدوي أن الموت جانبيين: جانب ذاتي يتعلق بالحرية والشخصية والخطيئة، وجانب موضوعي هو الوجود المقضي عليه بالفناء أو نهاية الحياة أي الموت، وهنا يتخذ الموت صورة للوجود أو الحياة عامة، وهنا تأثير بالفلسفات الوجودية التي انتبهت للموت واتخذته كواقعة يمكن أن نلاحظها، والوجود يمضي قدما نحو الموت" الوجود من أجل الموت" يبقى الإنسان مجرد لغز كبير فهو يعاني، يتألم، يقلق، يموت... .

لئن ظل الموت حقيقة مجردة يصعب تحديدها، فإن عملية الموت عي على الأصح سيرورة يعيشها الفاعل (الإنسان)<sup>2</sup>، "إن الموت محتوم حقا"<sup>3</sup>.

### \* السقوط والعلو:

رأينا كيف ميز بدوي بين الوجود الذاتي (الحقيقي) والوجود الموضوعي (الزائف) وفي خضم هذا يقوم السقوط، فالسقوط هو إنتقال الذات من الوجود الماهوي أو الممكن إلى حالة الوجود العيني المتحقق في العالم، وهو المسمى بـ"الآنية"، وفيها يكون المرء في حالة وجود-في-العلم بين أشياء أو موضوعات"<sup>4</sup>. فالذات تسقط بوصفها ذاتا إذا اتصلت مع الذات الأخرى، وفي ظل هذا يتكون كائن هائل مجرد إسمه "الناس" وسيكون الناس مصدر التقويم والفكر والفعل، وبالتالي مصدر الوجود، هكذا تفقد الذات صلتها الحقيقية، أي صلتها بنفسها وتصبح صلتها مع الغير<sup>5</sup>. إذن السقوط يأتي من الإتصال بأكبر عدد من الموضوعات.

<sup>1</sup> أحمد سليمان، النزعة الإنسانية في فكر عبد الرحمن بدوي، رسالة دكتوراه العلوم في الفلسفة، إشراف: لخضر مذبح، جامعة قسنطينة 02، 2011/2010، ص 221.

<sup>2</sup> لويس-فانسان توماس، الموت، تر: مروان بطش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط1، 2012، ص 67.

<sup>3</sup> أرزلوند توينبي وآخرين، الإنسان وهموم الموت، تر: عزت شعلان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، ص 52.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 42.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 43.

ومن الملاحظ أن بدوي يتقارب مع هيدجر في مفهومي السقوط والعلو، ويرى أن العلو " هو الفعل الذي ينتقل به الوجود الماهوي إلى الوجود في العالم، فهو علو بمعنى خروج من الإمكان إلى الواقع بالنسبة للآنية"<sup>1</sup>. فهناك إغراء قوي ينبع كنتيجة لواقعة الإلقاء أو الإرتماء، بأن نترك الماضي يغلب على طريقتنا في الوجود، والإستسلام لهذا الإغراء هو ما يسميه هيدجر الوقوع أو السقوط Falliy، والمصطلح ملائم تماما من حيث أن السقوط شيء يسهل عليه وكأننا لا نفعل شيئا إلا أن نترك انفسنا لنقع<sup>2</sup>. وفي اعتقادنا أن دعوة هيدجر هذه من أجل حمايتنا من القلق.

ويصرح بدوي أن تحليل هيدجر مشوب بطابع الإستسلام، مما جعله ينظر إلى السقوط وكأنه ضرورة لا مفر من الوقوع فيها ولاسبيل إلى الخلاص منها<sup>3</sup>. لكن بدوي سعى جاهدا وراء فكرة هيدجر ولم يستسلم كما فعل، حيث نجد مفكرنا أنه أكد على جانب التعالي إلى جانب السقوط والتهابط، لأن التعالي حال أو بالأحرى نزعة وجودية للإرادة لا شك فيها، وإن كانت كذلك فليس في الوسع تغافلها، بل هي مقولة ضرورية للإرادة في الوجود<sup>4</sup>.

وينقد بدوي موقف ياسبرز لسبب واحد هو أنه استعمل كلمة العلو بطريقة غامضة جدا، فيها تذبذب بين المعنى الديني الذي نراه عند كيركوجارد، وبين المعنى الدنيوي، أي المعنى الخاص بالوجود لا ذاك المتصل بما فوق الوجود، وهو نفسه نجده عند هيدجر<sup>5</sup>.

ونرى بأن بدوي يأخذ موقف هيدجر لقوله: " فإذا كنا لا نستطيع أن نقر بيسبرز على موقفه الهجين، فإننا نميل إلى موقف هيدجر فنفهم العلو على أنه الفعل الذي ينتقل به الوجود الماهوي

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 190.

<sup>2</sup>جيمس ب. كارس، الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي، تر: بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، 1998، 544.

<sup>3</sup>عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص ص 204، 205.

<sup>4</sup>المصدر نفسه، ص 205.

<sup>5</sup>عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 191.

إلى الوجود في العالم، فهو علو بمعنى خروج من الإمكان إلى الواقع، وفي رأي بدوي أن هيدجر لم يستعمل فكرة الطفرة، وهذا يعود على اللون الديني الذي أعطاه لها كيركوجارد<sup>1</sup>. نستنتج أن بدوي لا يأخذ بفكرة كيركوجارد ولا ياسبرز لأنهما أقحما نفسيهما في طابع ديني، وإنما أخذ بفكرة العلو عند هيدجر بعد أن فقدت طابعها الديني.

### \*المنطق التوتري الوجودي عند بدوي:

رأينا فيما سبق أن بدوي ينكر العقل (ليس رفضاً مطلقاً)، ذلك أنه في بحثه الفيزيائي يميل إلى نشدان الهوية، ويؤكد على من منطق الوجدان الذي منطق توتري، ما أدى إلى رفضه لمبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه المنطق العقلي، يقول بدوي: "فما دمنا نحسب للزمان حساباً في العلوم الفيزيائية فلا سبيل لاتخاذ هذا المنطق القائم عليه في إدراك الواقع"<sup>2</sup>. هكذا بدوي دعا إلى منطق مغاير للمنطق العقلي، والذي يقوم على الوجود وليس العقل، إنه منطق العاطفة والوجدان، وقد سماه بالمنطق الوجودي، > أما المنطق الذي نقول به لا يقول برفع مطلقاً، بل بالعكس: يحتفظ للتقابل بكل حدته وتوتره، ولذا فضلنا تسميته باسم "منطق التوتر"<sup>3</sup>.

لا ننسى أن بدوي اهتم بمنطق أرسطو وقام بتحقيق الكثير من ترجماته وشروحاته العربية القديمة، وكان هدفه مزدوج فالأول: كان من وراء ذلك أن يبعث هذا التراث العربي الجيد، فيقدم للناس شاهداً على المنزلة العالية التي بلغت عناية العرب بالتراث اليوناني، أما الثاني: أن نستعين هذه الترجمات نفسها في استعمالنا الحالي لتلك المؤلفات اليونانية، لأنها تنهض حاجتنا العلمية اليوم<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 190.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 209.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup>عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو - تقديم وتحقيق - ج1، وكالة المطبوعات ودار القلم، الكويت ولبنان، ط1، 1980، ص

كما اهتم بالمنطق الرياضي وألف في ذلك كتاباً عنوانه: "المنطق السوري والرياضي"، الذي عالج فيه العديد من الأمور المنطقية، بعيداً عن الفلسفة الوجودية، ذلك أنه أعلن عن منطق خاص منبثق عن فلسفته الوجودية، ولا يزال في طور التكوين<sup>1</sup>.

إن منطق هذا الوجود هو منطق التوتر، والتوتر نقيض الهوية، لأنه هذه تتشد المتساوي والموتلف، والتوتر يقصد اللامتساوي والمختلف، وبوضع المنطق على مبدأ التور فإن في الوسع أن نفسر الأحكام على أنها تتضمن جدة، وكذلك القياس، ومسألة اتفاق الفكر مع نفسه، وهي مسألة المنطق العقلي كله، يجب إذن أن نلغيها ونستبدل بها مسألة أخرى هي "توتر الوجود مع ذاته الخالقة باستمرار"<sup>2</sup>.

ويحاول بدوي إدراج الزمان في منطق التوتري، وذلك من خلال تقسيمه للأحكام من الناحية الوجودية من حيث الزمانية وليس من حيث الجهة كما في المنطق العقلي، وهذا الأحكام تنقسم إلى ثلاث: أحكام حضور-مضي-استقبال<sup>3</sup>.

ووفقاً لهذا القول فإن بدوي يرى: إن الديالكتيك الذي وضعه بدوي نفسه يختلف عنه عند هيغل، فالديالكتيك عند هيغل منطق عقلي، أولى من أن يكون سياقاً وجودياً، أما ديالكتيك بدوي فهو السياق الوجودي الصادر عن العاطفة والإرادة، فهو منطق العاطفة والإرادة، وهذا الديالكتيك العقلي هو الذي أفسد عصبه الحقيقي مما أدى بهيغل للقول بالرفع أي بإزالة التعارض بواسطة المركب مما أدى إلى السكون وهذا ما يبتغيه الطابع العقلي، أما بدوي فأراد أن يحتفظ بالطابع الحركي على الدوام فالعاطفة والإرادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائبة والسيلان والتغير الشامل للأضداد، فلا مناص من أن يمتاز ديالكتيك

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، المنطق السوري والرياضي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د ط)، 1962، ص ي.

<sup>2</sup> 214. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص

<sup>3</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بدوي بهذا الطابع المتحرك، لذا يسمي بدوي ديالكتيكه ب " التوتر"<sup>1</sup>.فالتوتر معناه قيام المتقابلين مع بعضهما في وحدة لا يتخللها سكون أو توقف<sup>2</sup>.

هكذا يضع بدوي مجموعة من المقولات التي تمتاز بالتقابل والتوتر والمكونة من زوج زوج، وكل زوج وحدة متحركة متوترة وفقا لمنطق العاطفة والإرادة، ويتضمن القسم الأول مقولات العاطفة، أما القسم الثاني مقولات الإرادة، وهكذا عرض لوحة المقولات عند بدوي على النحو التالي:

### عاطفة

أصل:	تألم	حب	قلق
مقابل:	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة:	تألم سار	حب كاره	قلق مطمأن

### إرادة

أصل:	خطر	طفرة	تعال
مقابل:	أمان	مواصلة	تهابط
وحدة متوترة:	خطر آمن	طفرة متصلة	تعال هابط.

هذه المقولات تستوجب الوقت الكثير والدراسة المعمقة، لذا سنكتفي بشرحها مبسطة في عجلة:

ولا يقصد بدوي بالأصل هنا: إن المقولة المقابلة مُشتقة منه أو متفرعة عنه، بل كلا الأصل والمقابل إيجابي وكلاهما محدد للآخر لا ينفصل عنه، كما يرفض بدوي أن ينعى الألم

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 156، 157.

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص 293.

بالسلب أو السرور بالسلب، كما فعل بعض الفلاسفة، بل يؤكد على إيجابية كلا المتقابلين لكي يحتفظ التضاد، أو التناقض بكل قوته ووحدته لأنه طابع الوجود<sup>1</sup>.

يبدأ بدوي بتحليل مقولاته في العاطفة والإرادة، وأول مقولة من مقولات العاطفة هي الألم أو التآلم، إذ يرى بدوي: إن الألم هو شعور الذات بأن شيئاً يحدها في وجودها العيني، فالذات تريد أن تحقق إمكانياتها في العالم وهذا التحقق يصطدم بالغير لأنه لا يجري في داخل الذات وحدها، بل لابد أن يجري في الغير، فإذا ما لاقت هذه الذات مقاومة في تحقيق إمكانياتها فإنها تألمت، أما عن مقدار زيادة ونقصان الألم فإن بدوي يؤكد على: إن الألم يزداد مقداره ونوعه تبعاً لإزدياد الرقي في سلم الكائنات ، فإن أدناها في مراتب التطور أقلها ألماً، وأعلاها فيه أكبرها شعوراً بالألم<sup>2</sup>.

أما التآلم فمقداره يترواح بين الشدة والضعف، ومن حيث النوع يتدرج من السمو إلى الوضاعة، فالألم الصادر عن الذات الحية "الغير" تكون أرفع رتبة من ذلك الألم الصادر عن شيء جمادي مغاير، ومن هذا المعنى تكون فكرة التضحية، فسمو معنى التضحية إذن يتوقف على شرف الموضوع الآتي منه المقاومة، والتضحية بهذا المعنى تكون الدرجة العليا للتآلم، لذا فإنها في النقطة التي يجتمع فيها أعلى تألم مع أعلى سرور، فالتفسير الوجودي لهذه الحالة إنها صادرة عن وحدة التوتر الشاملة لأعمق سرور مع أشد ألم ولذا لا يبلغ الشعور بالشخصية والذاتية والحرية في لحظة من لحظات الوجود الذاتي قدر ما يبلغ هنا بالنسبة إلى مقولة الألم والسرور، فالوحدة المتوترة إذن هي حال ذاتية وجودية فيها يصل الشعور بالذاتية أوجه وبالتالي الشعور بالوجود أوجه، لأنها تشعر بالطابع الأصيل للوجودية ألا وهو التناقض<sup>3</sup>.

إن بدوي يريد من التضحية أن تُفهم بالمعنى الذاتي لا بالمعنى الغيري، فما هو شائع: إن التضحية تُفسر من وجهة نظر الغير لا من وجهة نظر الذات، أي تضحية الفرد من أجل

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 294.

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 158.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص ص 160، 161.

المجموع وتضحية الجزء من أجل الكل وبهذا فسد معنى التضحية، أما التفسير الوجودي فإنه يتناول التضحية من ناحية المضحى نفسه وليس له شأن بالغير لأن التضحية من أجل إفناء الذات في الغير باطلة لأن فيها إهمالاً كبيراً للذات.<sup>1</sup>

كذلك هو الشأن لباقي المقولات حيث نجد أنها تأخذ الطابع التوتري الوجودي، الحب والكراهية متحدين في وحدة متوترة هب "الحب الكاره"، فإن بدوي يرى أن الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير، وهذا يعني إنتقال الشعور من الذات المفردة إلى الذوات الأخرى المغايرة، وبذلك إتسع الوجود ليشمل الغير فضلاً عن الذات، فالحب عندما يحيل المحب محبوبه إلى طبيعته ويفنيه فيها، فالمحب دائماً يتصور المحبوب على نحو ذاته إذن الحب بالمعنى الوجودي هو: إمتصاص الذات للغير وإفنائها له في داخلها.<sup>2</sup>

وبالتالي عندما يتولد الحب إلى أثر يولد الشعور والإحساس بالكراهية، فالكراهية إذن: هي شعور ضد إباء الغير الدخول في حوزتها، لأن الحب هو الدخول في الحوزة الذاتية، وهذه مسألة إعتيادية، فإن الذات في محاولتها إغناء نفسها لا بد أن تصطدم بما لا يريد الدخول في حوزتها من الأشياء أو الذوات الغيرية، مما يولد عندها الشعور بالكراهية نحو هذا الغير النافر المتأبى، فالكراهية هنا طابع ضروري للوجود، ويبلغ أشدها حينما يبلغ الحب أشده<sup>3</sup>. هكذا يكون مبلغ الشعور بالوجود عند قيام الوحدة المتوترة بين الحب والكراهية.

أما في الثالث الثالث "القلق والطمأنينة"، نجد بدوي في فكرة القلق اعتمد فيها على آراء كيركوجارد، هيدجر، هذا الأخير الذي موضوعه العدم، فالوحدة المتوترة للقلق والطمأنينة توجد في حالين بوجه خاص، حال القلق من الموت وحال الطمأنينة من الرجاء، وإن كان التوتر ليس قوياً كل القوة في كلتا الحالتين، إذ يميل القلق إلى السيادة في حالة الموت، وتميل الطمأنينة نحو السيطرة في حال الرجاء، ولكن الأمر يتوقف بعد على طريقة فهمنا لكل منهما، أما طابع

<sup>1</sup> محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائداً للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 512.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 164.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 167.

الزمانية في حال الطمأنينة فهو في أعماق الآن والحضور، إذ أننا نشعر بتباطؤ الزمان<sup>1</sup>. فالقلق طابع أصلي في الوجود حتى في أشد الناس طمأنينة.

وخلاصة القول يستنتج فيلسوفنا بدوي من بيان مقولات العاطفة مجموعة من النقاط هي:

1. إن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود، فالثالث الأول يكشف عن الوجود بعد أن تحقق، والثالث الثاني يكشف عن الوجود وهو ينزع إلى التحقق، أما الثالث الثالث فإنه

يكشف عن الوجود في حال التحقق الفعلي على هيئة حضور بالفعل .

2. إن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع للزمانية باطن فيه بطوناً ضرورياً، فالأول يشير إلى الماضي، والثاني يشير إلى المستقبل، والثالث يشير إلى الحاضر .

3. إن الزمان بالتالي، طابع جوهري للوجود يُعين كميّاته ويحدد طبيعة أحواله .

4. إن التوتر هو التركيب الأصلي للوجود، وفيه يبلغ الشعور بالوجود وذلك إبان وحدة التوتر، فتكون الذات على إتصال بالينبوع الحي للوجود .

5. إن أحوال العاطفة أحوال وجودية تعبر عن أحوال للوجود الذاتي في حال التحقق، وبالتالي تُدرس من هذه الناحية ، أي ناحية وجود الذات ..... ، فالعاطفة إذن حالٌ مُعبّرة

عن الوجود الذاتي في تحققه العيني، حال وجدانية بعكس الحال في الفكر، إذ لا يكون العقل غير مرآة تعكس ، فليس من شك في أن الشعور بالوجود في حال الألم أقوى منه في حال

معرفة الألم ، إذ في الأول إتصال مباشر بين الذات وبين الوجود ، بينما في حال المعرفة إتصال غير مباشر، فلا بد أن نحس بالألم أولاً ونحياها لكي نقوم بعد بمعرفته<sup>2</sup>.

نستنتج أن مقولات العاطفة تتخذ طابعاً توترياً، فوظيفتها الشعور بالوجود وأداتها الوجدان

وليس العقل كما في المقولات الكانطية، ومكوناتها الألم والحب والقلق وليس الكم والكيف والضع والإضافة ، ولكل واحد منها نقيضه الذي يتحد معه في حركة مستمرة .

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 176، 177.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص 178، 179.

أما بالنسبة للقسم الثاني من مقولات الإرادة تسيير على نفس الوتيرة، فنجد أنها تقوم على الثالث نفسه كما في مقولات العاطفة، والمقولة الأولى هي الخطر أو المخاطرة، والذات في أفعالها لا بد لها من أن تخاطر، فصاحب الأفعال الجليلة هو المخاطر الكبير، ومن لا يخاطر لا يظفر بشيء، والنفوس العالية هي التي تنتشد أكبر خطر<sup>1</sup>. وما يقابل الخطر هو الأمان، والأمان هو انتقال عابر بين خطرين، فهو وسيلة وليس غاية، ذلك لأن انتفاء الخطر يؤدي إلى الجمود والركود، فليس الأمان هو الطابع الحقيقي للوجود، وإنما الخطر الآمن، بوصفه وحدة متوترة، فهي ما يكفل للذات الوجود الحي، وتحقيق الإمكانات في حرية ومسؤولية<sup>2</sup>.

أما عن مقولة الطفرة وهي المقولة الثانية من مقولات الإرادة فإن بدوي يرى: إنه ما دامت المخاطرة فعلاً واحداً ومكتملاً في ذاته ومنطوياً على نفسه ويعبر عنها زمانياً بالآن، فإن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى لتحقيق أكبر قدر ممكن من الإمكانات، لن يتم هذا الانتقال على وجه الإتصال بل منفصلاً، أي إن الذات في سيرها لتحقيق إمكاناتها لا بد أن تقفز من فعل إلى آخر، أما السير المتصل فإنه غير ممكن<sup>3</sup>. فهو ينكر القول بالإتصال المباشر بين الذوات.

أما عن الطرف المقابل للطفرة وهو المواصلة فإن بدوي يؤكد على: إن المواصلة ناشئة عن ضرورة الفعل، إذ الفعل يستلزم لكي يحدث التأثير أن يكون ثمة ما يشبه التماس بين الذات والغير، وإن لهذا التماس كيفية غامضة وهو بهذا يُضاف إلى نوع اللامعقول كما الحال في الطفرة، وفقاً لما يقتضيه الإشكال في طبيعة الوجود، فالمواصلة إذن نوع من التوقف تقوم به الذات في طفراتها، لأنها غير قادرة على الطفرة المستمرة الأنية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا بد من هذه المواصلة لكي يتم الفعل في تحققه بالغير وهنا تكون الوحدة المتوترة<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 184

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص 186، 187.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص ص 187، 188.

<sup>4</sup>المصدر نفسه، ص ص 198، 199.

إن هذا الطفور طفوراً متعال، وذلك لأن في تحقيق إمكانيات جديدة سموماً وإرتفاعاً وإرتقاءً بالذات وإثراءً لمضمونها، فلا بد للطفور أن يسير متعالياً بإستمرار، هذا الأخير يعني الإغناء المستمر للذات والزيادة في إمكانياتها المتحققة، لكنه لا يمكن له أن يتواصل كما الحال عند هيجل، بل لا بد له من التهابط المقابل له، وذلك لأن التقابل طابع جوهري في الوجود، مع ذلك فإن التهابط حاله حال المواصلة، أي أنه درجة مؤقتة وإن كانت ضرورية، أما عن مركبهما المتوتر فإنه التعالي المتهابط وهو مقولة جوهرية للإرادة لأن التهابط ضروري لكي يحقق التعالي أهدافه، لأنه يمثل القضاء على الصورة التي أحرزتها الذات في درجة سابقة ، وهذا القضاء ضروري للإنتقال الى صور أخرى للإمكانية<sup>1</sup>.

وخلاصة القول إنتهى بدوي من بيان مقولاته، أن العاطفة والإرادة وجهان لعملة واحدة هي الوجود، وأن الشعور الحي بالوجود لا يتحقق إلا بإدراك الوجهين معاً حتى نحيا الوجود على جانبيه السلبي والإيجابي، وحتى يتسنى لنا إدراك الوجود الذاتي لا الوجود الفيزيائي الذي يُدرك بمقولات العقل، أما عن الملكة التي بها ندرك الوجود الذاتي والتي بين بدوي مقولاتها فإنه يسميها "بالوجدان"، والوجدان هنا ملكة نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر وبواسطة المعاناة يتم فهم وإستيعاب هذا الوجود، وبالتالي فإن المقولة الثالثة من كل ثلاث هي التي تجسد منطق التوتر، وهو المعيار الأصلي الذي يقوم عليه المنطق الجديد.

من خلال هذا العرض سعى بدوي إلى تأصيل الوجودية في التراث العربي الإسلامي، بل البحث عنها داخل التراث العربي فكيف كانت قراءته الوجودية للتراث؟

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 199، 200.

## **المبحث الثاني:**

### **القراءة الوجودية للتراث الإسلامي.**

- أوجه التلاقي بين الوجودية والصوفية
- التأكيد على الوجود الذاتي الإنساني.
- أسبقية الوجود على الماهية.
- القلق.

## المبحث الثاني: القراءة الوجودية للتراث الإسلامي.

يعد التراث من أهم المفاهيم الأساسية التي اشتغل بها جل مفكري العصر المعاصر وما يزال النقاش حول التراث والحداثة\* هذه الثنائية التي ما فتئت تنتهي، ويتمظهر ذلك من خلال العديد من القراءات، ويمكن الحديث عن قراءات متعددة ومختلف للتراث العربي الإسلامي، منها قراءة تراثية تقليدية (سلفية)، قراءة تاريخية (عبد الله العروي..)، قراءة تأويلية ( نصر حامد أبو زيد..)، قراءة تفكيكية ( عبد الكبير الخطيبي..)، قراءة بنويية تكوينية ( الجابري..)، قراءة وجودية (عبد الرحمن بدوي..).

حق التواصل مع التاريخ الذي فعل وسيفعل، فالتاريخ ليس وجوداً مستقلاً في الماضي عن وعينا الراهن وأفق تجربتنا الحاضرة، ومن جانب آخر فإن حاضرن الراهن ليس معزولاً عن تأثير التقاليد التي انتقلت إلينا عبر التاريخ<sup>1</sup>.

ونحن في هذا المبحث نخص بالذكر القراءة الوجودية عند عبد الرحمن بدوي، والتي كانت قراءة تنقيبية حفرة بالمعنى الفوكوي في التراث العربي الإسلامي، في تاريخ الإلحاد، وشخصيات قلقة في الإسلام، وشطحات الصوفية، قراءة تتعمق في التراث، وتبحث في التصوف الإسلامي عن تأصيل عربي إسلامي ببوتقة وجودي، والتي يراها زيتونة كونية لا شرقية ولا غربية.

\* إننا مغرمون بالأزواج (الثنائيات) ، وحين نتعبنا أو نعجز عن المخرج من المأزق نلجأ إلى التلفيقية Synchronisme ، وهذا ليس معناه أن نلغي التفكير ضد الأزواج ، هي أزواج مغلوقة وليست مفتوحة مفكرة ، وحتى عندما يراد الخروج منها أو ترضية الأطراف المتناقضة يُنتهى إلى تلفيقية مبسطة-كما قلت- لاتعني ولا تسمن من جوع ، إنها وسطية وهمية شبيهها أحد الكتاب العرب "بالنخلة العربية". بومدين بوزيد، التراث ومجتمعات المعرفة، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009، ص ص 25، 26.

<sup>1</sup> نصر حامد أبو زيد، آليات القراءة وإشكاليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، ط7، 2005، ص 42.

لا يدل التأصيل في هذا المقام على تلك الآلية التي ترشد الفرع نحو الأصل، إنما يتحدد سؤال التأصيل في اتباع السبل نحو مقصد يحذو إلى إعادة ضبط التصور والمنهج داخل التراث العربي الإسلامي، والعمل على استخراج ما هو مخفي وهامشي ومسكوت عنه، وأن نضعه تحت المجهر، وقد حاول بدوي اكتشاف العناصر الوجودية في التراث العربي الإسلامي، والعثور على نظير الوجود من خلال أوجه التشابه والتلاقي بين الوجودية والصوفية.

يريد بدوي أن يستخرج من التراث العربي وبالتحديد من التصوف الإسلامي عناصر لفلسفة وجودية، عناصر ساذجة في حاجة إلى كثير من الصقل والتعديل والتنمية<sup>1</sup>، واتخاذ بدوي نقطة البدء في مذهبه الوجودي العربي الذي يود أن يجعل منه فلسفتنا الجديدة في الحياة والوجود فيقول: "ونحن إنما نريد بهذا أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذوه الوجوديون الأوروبيون من كيركوجارد ومن إليه ممن يعدون آباء الوجودية الأوروبية، وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودي أصولاً من تاريخنا الروحي"<sup>2</sup>.

بناء على هذا القول نستنتج أن الوجودية مؤصلة قديماً يقول بدوي: "الوجودية أحدث المذاهب وفي الوقت نفسه هي من أقدمها"<sup>3</sup> وفي موضع آخر يقول: "الوجودية أيضاً من أقدم المذاهب الفلسفية لأن العصب الرئيس للوجودية هو أنها فلسفة تحيا الوجود، وليست مجرد تفكير في الوجود، ومن هنا كان من الممكن أن نجد البذور الأولى لهذه الفلسفة التي تحيا الحياة، ونجد أولئك الذين أحالوا تجارهم الحية إلى معان فلسفية، ونذكر منهم في العصر اليوناني سقراط ومن قبله برميندس ثم أفلوطين، وفي العصر الوسيط الإسلامي الحلاج والسهورودي المقتول، وفي العصور الوسطى القديس أوغسطين، وفي مستهل العصر الحديث

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، المثل العقلية الأفلاطونية لمؤلف مجهول، المصدر السابق، ص 45.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 99، 100.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص 19.

بسكال، بيد أن ما لديهم ليس إلا لمعات خاطفة وبوادر لامعة انتشرت في ثنايا اتجاهاتهم ولا تؤلف تياراً واضحاً، فهيهات أن تكون مذهباً<sup>1</sup>.

هناك خطان متوازيان، لانقول مختلفان لأننا نستبق الحكم، متوازيان مع العلاقة بين الوجودية والصوفية، ويرى بدوي أن التصوف والوجودية يلتقيان من خلال ثلاثة وجوه من حيث المبدأ، والمنهج، والغاية، وسنعرض هذا بشيء من التفصيل من خلال بعض النماذج التي توحى بوجود صلة بين الصوفية والوجودية.

### • أوجه التلاقي بين الوجودية والصوفية :

#### التأكيد على الوجود الذاتي الإنساني :

يرى بدوي أن بين التصوف والوجودية صلات عميقة منها: إن كلتا النزعتين تبدأ من الوجود الذاتي، وتجعل الوجود سابقاً على الماهية، فالأحوال عند الصوفي هي بمثابة الصفات والكيفيات عند الفيلسوف الطبيعي، لأن الصوفي لا يعترف بوجود حقيقي غير الوجود الذاتي، أو أنه على الأقل يضع الوجود الذاتي فوق الوجود الفيزيائي، كما أنه يفرق بين البحث وبين التأله، فالبحث علم بالوجود الفيزيائي والتأله علم بالوجود الذاتي، وهذا الترتيب لمستويات الوجود نجده عند السهروردي الذي يرى أن المتأله البالغ غاية الحكمة هو من يبدأ بالمعرفة الفلسفية المجردة ، ليرتفع بها الى المعرفة الذوقية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 20.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 73.

إن الصوفية ليست تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس الفردي، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي، كما تقول النزعة الوجودية تماماً<sup>1</sup>. ويشير بدوي إلى فكرة الأحوال\* عند الصوفية\*\*، ويرى أنها هي نفسها الصفات أو الكيفيات لدى الفلاسفة، ذلك أن الصوفي لا يقر إلا بوجود حقيقي هو الوجود الذاتي الذي يجعله فوق الوجود الفيزيائي، وهذا ما وجده بدوي في مراتب الوجود عند السهروردي<sup>2</sup>.

إن لبديوي غرض في ذلك وهو تأكيد على النزعة الذاتية للصوفية، هذه الأخيرة لا تعترف بوجود حقيقي إلا الذات، الذات المفردة، ولهذا ليس للوجود الخارجي عنها إلا مرتبة ثانوية، ولهذا كانت مراتب السالكين في طريق الصوفية تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود، ويقصد به إحلال الوجود الذاتي شيئاً فشيئاً مكان الوجود الفيزيائي أو الخارجي، وهذا ما يقصده الصوفية بـ"التجريد" وهو على حد تعبير ابن عربي "إماطة السوى والكون عن القلب والسر"<sup>3</sup>.

واستمرارية عملية التجريد حتى تزول السوى، فلا يبقى ثمة غير الذات وحدها مع مسؤوليتها الهائلة، وهو المقصود بفكرة الإنسان الكامل، فالوجود الأكمل هو الوجود الإنساني، وأن الوجود الإنساني هو الحقيقي، لأننا ما دمنا في هذا نقول بوحدة الوجود، فإنه برد الوجود إلى الله وبرد

\*الحال كما يعرفه القشيري، هو عند القوم معنى يرد على القلب من غير عمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو قبض، أو شوق، أو انزعاج أو هيبية أو احتياج، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب. أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري النيسابوري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق ودراسة: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة/ مصر، (د ط، ت)، ص 119.

\*\* علوم الصوفية علوم الأحوال: إعلم أن علوم الصوفية علوم الأحوال، والأحوال مواريث الأعمال، ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال، وأول تصحيح الأعمال معرفة علومها، وهي من الأحكام الشرعية من أصول الفقه: الصلاة، الصوم، سائر الفرائض، إلى علم المعاملات: من النكاح، والطلاق والمبايعات. تاج الإسلام أبو بكر محمد الكلابادي، التعرف لمذهب أهل التصوف "لولا التعرف لما عرف التصوف"، تحقيق: محمد أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط3، 1992، ص102.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 74.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 73.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 74.

الله إلى الإنسان الكامل، ننتهي على رد الوجود كله إلى الإنسان الكامل، وفي هذا تحقيق لأعلى درجات الذاتية<sup>1</sup>.

ثم يحاول بدوي إيجاد قرائن على أوجه التشابه والتلاقي بين المذهب الوجودي والتصوف الإسلامي فإنه يؤكد على: إن فكرة الإنسان الكامل عند المتصوفة تناظر فكرة الأوجد الوجودية خصوصاً عند كيركيجورد، والصفات التي يخلعها كيركيجورد على الأوجد هي ذاتها التي يخلعها الصوفي على الإنسان الكامل، ويستطرد بدوي بإعطاء نماذج من نصوص كيركيجورد تعزز ما ذهب إليه منها " أمام الله لن تكون إلا أمام نفسك ... وحيداً مع ذاتك أمام الله "<sup>2</sup>. هذه الأوصاف نجدها عند الصوفية أيضاً، ويشير بدوي ها هنا إلى فكرة الصمت عند الصوفية والتي نجدها أيضاً عند كيركوجارد، ونيتشه، فالصوفية مجدوا الصمت بنبرات حارة حيث يذكر احد الصوفية: " من لم يكن الصمت وطنه فهو في الفضول وإن كان صامتا، والصمت ليس مخصوصا باللسان لكنه بالقلب والجوارح كلها"<sup>3</sup>.

يؤكد بدوي أن فكرة الإنسان الكامل هي ما يجمع بين الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية، لأن فيها تأليه للإنسان، والوجودية تضع الوجود الإنساني في مكان الوجود المطلق، وإنه ليس ثمة كون غير الكون الإنساني، كون الذاتية الإنسانية<sup>4</sup>. وخالصة القول أن الوجود الذاتي الإنساني هو الموضوع الجوهرية الذي تتخذه كل من الصوفية والوجودية.

ولا يكتفي بدوي بإظهار عملية التشابه والتماثل بين فكرتي الكامل والأوجد، ولكنه يواصل محاولته، فيبحث عن أوجه التلاقي أيضا بين بعض المفاهيم التي تتكرر في المذهب الوجودي مثل سبق الوجود للماهية، والقلق، والعدم، والأحوال عند الصوفية<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 75.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 75، 76.

<sup>3</sup> أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري النيسابوري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، المرجع السابق، ص 195.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 77

<sup>5</sup> حسن حماد، بدوي واكتشاف العناصر الوجودية في المذاهب الصوفية، عبد الرحمن بدوي نجم في سماء الفلسفة، المرجع

السابق، ص 319.

### أسبقية الوجود على الماهية :

إن الفكرة الرئيسية التي تقوم عليها الوجودية هي : إن الوجود أسبق من الماهية وأكبر منها حقيقة، يجد بدوي لهذه الفكرة تعبيراً واضحاً في الأوساط الإشرافية، ومن النصوص الإشرافية التي تؤكد ما ذهب إليه بدوي " إن الصادر عن الفاعل هو الوجود، أما الماهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل تابعة له في الخارج، متبوعة له في العقل "وكذلك" الماهية أمر اعتباري والوجود أمر حقيقي عندنا"<sup>1</sup>. ونجد بدوي هنا يستدل بالنصوص التي تدل على أسبقية الوجود على الماهية، وقد وجد هذا في كتاب المثل العقلية الأفلاطونية لمؤلف مجهول.

ويرى بدوي أننا لا نجد توسعاً أكثر من هذا في شرح هذا الرأي، ولا نعرف هل استخرج منه الإشرافيون كل مستلزماته من الناحية الفلسفية، لكن تكفي الإشارة إلى وجوده في الأوساط الإشرافية الجامعة بين الفلسفة والتصوف، بما هو إرهاب بالوجودية المعاصرة<sup>2</sup>.

كما يرى بدوي: أن الصوفية في تعريفهم للآنية\* في أنها تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية قد تمكنوا من أن يدركوا التفرقة الأساسية التي يقوم عليها المذهب الوجودي عند هيدجر وهي التفرقة بين الآنية والوجود المطلق من ناحية وبين الآنية والوجود الماهوي من ناحية أخرى<sup>3</sup>. فالتعريف الصوفي للآنية هو "أنها تحقق الوجود العيني من حيث رتبة الذاتية" والمقصود بالرتبة الذاتية هو الماهيات، وللصوفية تعبير آخر عن الوجود الماهوي هو "الأعيان الثابتة" فهي: حقائق الممكنات في علم الحق تعالى<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 78.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 79.

\*لفظ الآنية يرجع إلى الصوفية وحدهم بينما هو عند الفلاسفة مجرد الوجود دون تحديد.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 80.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 79، 80.

ومن أوجه التلاقي والتشابه الأخرى بين الصوفية والوجودية هو فكرة العدم، فإن بدوي يؤكد على: لما كان الانتقال من الوجود الماهوي إلى الآنية في المذهب الوجودي عند هيدجر خصوصاً إنما يتم بنفوذ العدم في الوجود الماهوي، وقد كان من الطبيعي أن تحتل فكرة العدم مكان الصدارة في كل بحث في طبيعة الوجود عند الوجوديين وأتينا لنرى الحال نفسه عند الصوفية الإشراقية، ففي رسالة "المثل العقلية الافلاطونية" يعد المؤلف فصلاً للصلة بين الوجود المطلق وبين العدم وكيف يمكن لأول قبول الثاني<sup>1</sup>.

### \*القلق:

إن الذي يكشف عن العدم هو حال القلق كما رأينا سابقاً، إذ في هذه الحال نشعر بأننا معلقون يحملنا القلق، مشعراً إيانا بفرار الموجود بأسره وانزلاقه، ولا وجود هذا الإنزلاق الشامل إلا للذات المحققة لحضورها في القلق<sup>2</sup>.

ولما كان القلق\* هو الذي يكشف عن العدم وأن العدم هو مصدر القلق فإن بدوي يقول: "لقد وجدت تعريفاً للقلق عند الصوفية المسلمين يشبه تعريف هيدجر هذا كل المشابهة، حتى أنه استرعى نظري إلى أبعد حد، وكان نقطة البدء في تنبهي إلى إمكان وجود صلة أوجه تلاقي بين الصوفية والمذهب الوجودي، مما دفعني إلى البحث في هذا السبيل ...." والتعريف الذي أشير إليه هو الوارد في كتاب "جامع الاصول في الأولياء" للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخاني النقشبندي فهو يقول:

"القلق": وهو هنا تحريك الشوق صاحبه، باسقاط صبره وصورته في البدايات: تحريك النفس إلى طلب الموعود، والسامة عما سواه في الوجود وفي الأبواب: قلق يضيق الخلق فيبغض

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 81.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 87، 88.

\* الذعر، مثل الكثير من الأشياء الباعثة على الخوف في الحياة يجعلنا نرتعد، ولكن على الرغم من تشابهه مع الخوف ويعد تفهمه عن قرب، يعرب القلق عن نفسه بشكا معاكس للخوف، نحن نشعر بأننا مهددون، لكننا حين نبحت عن سبب لا نجد شيئاً، نحن نشعر بالخوف من شيء ما، لكننا لا نستطيع اكتشافه، القلق الوجودي خوف مجهول غير معلول Uncaused عائم وغريب Uncanny. جيمس بارك، القلق الوجودي، تر: سلمان عبد الواحد كيوش، المركز العلمي العراقي، بغداد، ط1، 2012، ص 26.

إلى صاحبه الحياة، ويحبب إليه الموت، وفي المعاملات، توحش عما سوى الحق، وأنس الوحدة والتخلي عن الخلق، وفي الأخلاق: الانخلاع عن الصبر والطاقة، لما يجد من التوق للحق ولقاءه وفي الأصول: اضطراب في الفرار إلى المقصود، عن كل ما ينظر في السير إليه أويقتضي الصدود وفي الأدوية: قلق يغالب العقل، ويساور النقل، ودرجته في الولايات: قلق يصفي الوقت وينقي النعت، وفي الحقائق قلق ينقي الرسوم البقايا، ولا يرضى بالعطايا والصفات، وفي النهايات: قلق لا يبقي شيء ولا يذر ويغني عن كل عيب وأثر "وهذا تحليل أوفر على الغاية في الدقة وبراعة الاستبطان وهو جامع بين الجامعين النفسي والوجودي، والأغلب عليه الجانب الثاني، وهو لهذا ادخل في باب القلق بالمعنى الوجودي"<sup>1</sup>

فالقلق هو تحريك النفس إلى طلب الموعود، والسامة عما سواه في الوجود، معنى ذلك أن القلق في مبدأه هذا ثنائي الإتجاه يجمع بين الشوق والملال، وهو ماسيقوله كيكوجارد لما عرف القلق فقال: "إن القلق نفور عاطف وعطف نافر، وهو رغبة فيما يخشاه المرء ونفور عاطف"<sup>2</sup>.

يرى بدوي أن القلق "قلق يصفي الوقت، وينفي النعت" هو إما بمعنى الزمان الحاضر الذي هو واسطة بين الماضي والمستقبل، أو بمعنى ما يصادف الصوفي من وارد يأتيه من تصريف الحق دون اختيار منه، والوقت الدائم عند الصوفية هو الآن الدائم<sup>3</sup>. ولا ننسى أن بدوي في فكرته عن القلق يعبر عن الآن الحاضر من الأناث الثلاثة، وهنا

تكمن صلة القلق بالزمان، فهو يربط بين الزمان وبين الوجود عن طرق حال القلق، لأن الزمان بدوره نسيج الوجود، والوجود في الأخير مترمز بالزمان في حالاته.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص ص 88، 89.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 91.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 96.

والحق أن الزمان عند الصوفية يغلب عليه أن يكون الزمان الوجودي وحده، لأنه تعبير عن حالات وجودية يكون هو لحمة لها، وفي نظر بدوي أن هناك اصطلاحاً غريباً للصوفية مثل "صاحب الزمان، وصاحب الوقت والحال"<sup>1</sup>.\*.

هكذا يؤكد بدوي في الأخير من هذا العرض ودراسة أحوال الصوفية وتحليلات الصوفية العميقة فائدتين هما: الأولى أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حتى قدرها ونضفي عليها نورا وهاجا من التفسير الوجودي الحديث، حتى تتبدى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية، والثانية: أن يكون من هذه الدراسة من جانبنا نوع من الاستفادة والإستلهم<sup>2</sup>.

إن المشابهة ظلت قائمة بين كيركيجورد والمتصوفة، لأن كل منهما انطلقا في تحليلاتهم الوجودية من اتخاذ القصص الدينية أساطير للتفسير الوجودي، وهذا ما فعله الحلاج والسهورودي وابن عربي، فإن كيركيجورد قد بدء في الأسس نفسها التي بدأ منها المتصوفة المسلمون، ومنها التاريخ الديني ونقل نتائجه وأحداثه إلى تجارب وجودية، إذ لعبت القصص الدينية في تكوين المذهب الوجودي نفس الدور الذي لعبته الأساطير الأفلاطونية في تكوين فلسفة أفلاطون<sup>3</sup>. فالنتائج التي وصل إليها كيركوجارد تشبه كثيرا تلك النتائج التي يعرضها السهورودي، هذا من أجل استشراف آفاق عميقة وجديدة للفهم الوجودي.

لقد نبه بدوي من التأكيد على هذه الصلة بين الصوفية والوجودية أنها دعوة إلى نبذ كيركوجارد وهيدجر ويسبرز، ويقول في هذا الصدد: "فلولا هؤلاء لما عرفنا الوجودية ولا انتهينا إليها بأنفسنا من مجرد اتخاذنا الأصول العربية المصادر الوحيدة للتأثر في هذا الباب، لهذا

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 96

\*صاحب الزمان وصاحب الوقت والحال: كما يعرفه كمال الدين عبد الرزاق الكاشي: هو المتحقق بجمعية البرزخية الأولى، المطلع على حقائق الأشياء، الخراج عن حكم الزمان وتصرفات ماضيه ومستقبله إلى الآن الدائم فهو ظرف أحواله، وصفاته وأحواله، فلذلك يتصرف في الزمان بالطي والنشر وفي المكان بالبسط والقبض " وهو نفس التعريف الذي يستدل به بدوي . عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992، ص 155.

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، المصدر السابق، ص 98.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص ص 100، 105.

نقرر أن هؤلاء سيظلون، ويجب أن يظلوا من أهم المصادر الاصلية التي تصدر عنها في تفكيرنا الوجودي، ومعنى هذا أن نتمثل كل تجارهم وأفكارهم ونحياها بكل قوانا، إلى أن يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم متينة القواعد، وحتى لو تحقق لنا هذا فلن ننبد هؤلاء أبدا<sup>1</sup>

هكذا يعد التصوف أبرز تجليات التجربة الروحية الإسلامية، وظاهرة عميقة تعبر عن نزعة إنسانية، وظاهرة متعددة المظاهر والتجليات، تشتاق فيها الروح إلى التطهر، وذلك لأسباب عديدة منها:

- أنه يفسر الوجود، ويكشف عن الحقائق الكبرى للكون.

- يهتم بالإنسان، ويعلمه كيف يستشعر مسؤوليته في موقعه من الحياة.

- يدعو إلى التطهر، وتهذيب الأخلاق، وتخليص الإنسان من أنانيته المفرطة.

- اهتمامه بتأويل الرموز والشعائر.

- الصفاء الروحي، الكمال الأخلاقي.

في نظر بدوي يعد الصوفية صفة مختارة، فليس من المطلوب أن يكون عامة الناس صوفية، وإلا اختل نظام الحياة الإنسانية، كما أنه ليس من المطلوب أن يكون عامة الناس علماء مبتكرين عاكفين على البحث العلمي الخالص، ولا يكونوا شعراء أو فنانيين، فمن السخف وسوء النية أن يطعن على الفية بالقول إنه: لو صار الناس صوفية لاختل نظام الإنسان<sup>2</sup>.

وهذا الحكم والرأي نراه موضوعيا، فيجب أن يكون توازنا في هذه الحياة، لأن كل إنسان يكمل الآخر، وكل نقص يكمله الآخر، حتى تكون استمرارية الحياة، وسوف نعرض على بعض الشخصيات التي تناولها بدوي، وهي عند شخصيات قلقة.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 106.

<sup>2</sup>إبراهيم محمد تركي، العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي عند بدوي، عبد الرحمن بدوي، نجم في سماء الفلسفة، مجموعة دراسات، المرجع السابق، ص 301.

أولاً: الحلاج الذي تمثل صورة المسيح، وحقق أسطورة "جبل الجلجلة" كما يرى ماسينيون، أن المسيح لا يكن أن يكون قد تألم ولا قتل على الصليب، حيث أن موت الحلاج يثبت عند كثير من المسلمين المتفاوتين في النزعة الصوفية، أنه لا بد من التألم من أجل الخلاص، وأن الصليب فداء وقداسة، فحاكته هذه تشبه المسيح ظاهرياً<sup>1</sup>.

وهناك وجه المقاربة بين الحلاج وكيركوجارد، فالحلاج أراد هو الآخر أن يجعل فلسفته وجوداً، أي أن يحيا آراءه، ويكون في تجاربه الحية تصوير لمذهبه في الوجود، ولهذا لا يمكن فصل حياته عن فكره، فقد حي ما قال، وقال ما حي<sup>2</sup>.

لم يكن طريق الإتحاد بالله عند الحلاج سهلاً وإنما كانا طريقاً شاقاً محملاً بالأشواق، وكان عليه أن يجاهد نفسه في سبيل طاعة الحبيب سبحانه وتعالى، فقد أراد الحلاج أن يرفع الوجود الإنسي الفاني المنتاهي، وفي رفعة إثبات للوجود الحق الخالد، بحيث لا يكون ثمة إلا وجود واحد وهوية واحدة، فالتوحيد عنده هو أن يغيب الموحد فيمن يوحد عن التوحيد، وأن يغيب الحبيب في المحبوب عن الحب، وأن يغيب الصوفي بشهوده عن شهادته وبمذكوره عن ذكره<sup>3</sup>. بعد اجتهاد يعنى له أدرك الحلاج أن حقيقة التوحيد لا يفهمها إلا الله سبحانه وتعالى، لهذا لم يرد أن يرد على أولئك الخصوم الحاقدين له الذين اتهموه بالكفر والزندقة.

أما السهروردي\* فقد كان الفضل في توفر دراساته هو هنري كوربان لأنه مشارك في الفلسفة الوجودية، وحقق كتابه: "حكمة الإشراق" وهو الذي ترجم لهيدجر، من الألمانية إلى الفرنسية كتابه: الزمان والوجود، هكذا جاءت دراساته عن السهروردي ملونة بهذا التفسير الوجودي<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>لوي ماسينيون، شخصيات قلقة في الإسلام، تر: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978، ص 91.

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 103.

<sup>3</sup>فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي، الطريق والرجال، مطبعة دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1983، ص

172.

\*الممثل الأبرز لمذهب الإشراق في القرن السابع عشر، كان هو استاذ إصفهان الاكبر صدر الدين الشيرازي (المتوفى 1640م).

<sup>4</sup>عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 104.

في كتابه "حكمة الإشراق" وهو الجامع لفلسفته الإشراقية يتحدث السهروردي عن الطبائع فيقسمها إلى طبائع متكررة ممتعة، وهي طبائع الوجود المادي والجسماني، وطبائع غير متكررة وهي الماهيات النورية، ويرى أن المبدأ الحقيقي للوجود هو الوجود بذاته. حيث يعتبر السهروردي الشوق والعشق سر الحركة الجوهرية لكل الموجودات في العالم، فواجب الوجود هو غاية جميع الموجودات، كمالات (أنوار شارقة) طالبة لكمالاتها، ساعية إلى تحصيل ذلك الكمال الكلي (نور الأنوار)<sup>1</sup>.

ويشير السهروردي إلى أن حكمة الإشراق عنده مؤسسة على الذوق، قائلاً: "ولم يحصل لي بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك"، وللسهروردي نظرية في الوجود، عبر عنها بلغة رمزية على أساس نظرية الفيض، ولا يمكن اعتبارها نظرية صوفية في وحدة الوجود بالمعنى الدقيق لأنه يعدد العوالم الفائضة عن الله، ففي رأيه عوالم ثلاثة فائضة: عالم العقول، عالم النفوس، عالم الأجسام<sup>2</sup>.

ويعتبر السهروردي في نظر هنري كوربان أنه أول من قال كينونيا بعالم المثال، وسوف يأخذ بها الغنصويون والمتصوفة فيتكلمون عنها ويوسعون بها، وبهذا العالم تتحل الازمة بين الفلسفة واللاهوت، بين المعرفة والإيمان، بين الرمز والحكاية، ولم يعد ثمة ضرورة للاختيار بين أفضلية التأمل الفلسفي وبين أفضلية اللاهوت، ذلك أن طريقاً آخر يأخذ مجراه وهو بالتحديد طريق "الحكمة المشرقية"<sup>3</sup>. وهكذا وتعتبر فلسفة السهروردي الإشراقية خير ممثل، خاصة تلك الأساطير التي تروي عن المتصوفة من بينها "رسالة أجنحة جبرائيل" و: "الغريبة العربية".

<sup>1</sup> عبد الفتاح رواس قلعة جي، السهروردي مؤسس الحكمة الإشراقية، دراسات ومختارات، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د ط)، 2013، ص ص 74، 71.

<sup>2</sup> أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979، ص 195.

<sup>3</sup> هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (1198)، تر: نصير مروة، وحسن قبيسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، عوידات للنشر والطباعة، بيروت/ لبنان، ط2، 1998، ص 320.

ويتعرض بدوي إلى ابن سبعين (613هـ - 669هـ) هذه الشخصية الغربية الشائقة بأقوالها وفعالها، وبخاصة فعلها النهائي الحاسم الذي قضت به على حياتها، فكان فَعْلَة وجودية من الطراز الأول، لا بد وأن تكون قد قامت على أسس وجودية، وهو أن ابن سبعين أقدم على الإنتحار بقطع أحد شرايينه، وهو عمل إرادي واع لنفسه لانكاد نجد له مثيلا في تاريخ الفكر العربي<sup>1</sup>.

في نظر بدوي أن الإنتحار يحمل صفة وجودية، ويعدّه تعبيراً عن الحرية المطلقة، ويقول: فأنا حر حرية مطلقة، لأنني قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر<sup>2</sup>. هذا ما ذهب إليه الوجودي العربي الآخر إبراهيم زكريا (1925 - 1976) بقوله: "حقا إن الإنتحار تناقضا أليما، لأن تأكيد الحرية فيه لا يكون إلا بالقضاء على الحرية ذاتها<sup>3</sup>."

إن الصوفي الحق في نظر ابن سبعين يجب عليه أن يحيا في الحاضر باستمرار، وأن يطرح الماضي، إن حياته ووجوده في حاضر سرمدى مستمر، ولهذا ليس له أن يقول "إني أعلم الموجود وأحيط بالموجودات، فهذه معرفة عقلية فلسفية، بل عليه أن يقول: أنا أجد الوجود وأتصرف في الموجودات، وعليه أن يتابع هذا الذوق حتى يجد الذوات المجردة، هنالك يدرك أن كلام الله معناه افتقار الذات إلى تعين ماهيتها حالا وخبرا، وأن مشاهدته بسكون أخباره هي هوية وآنية. أي ماهية ووجود<sup>4</sup>."

وفي حديث ابن سبعين عن: الإحاطة وهو عنوان لكتابه، يختلط الزوج مع الفرد، ويتحد الجو مع الورد، وبالجملة، في الإحاطة يكون السبب هو الأحد، والموجد هو عين الأحد، ويوم الفرض هو يوم العرض، والذاهب من الزمان هو الحاضر، والأول في العيان هو الآخر، والمؤمن في الجنان هو الكافر، والفقير هو الغني، هذا الإتحاد بين الاضداد، وهذه الإحاطة

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 104.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقريّة، المصدر السابق، ص 12.

<sup>3</sup> زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، المرجع السابق، ص 46.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي محققا، رسائل ابن سبعين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د، ط، س)، ص 8.

يصرح بدوي أنها تذكرنا بنظرية التصور عند هيغل، وفيها ديالكتيك حي متطور، ولكن في عالم روحاني، لا عقلي كما هي الحال عند هيغل؛ وقول الموحد هو عين الأحد، هو بعينه قول الحلاج: "أنا الحق"، وقوله إن الذاهب في الزمان هو الحاضر هو قول بفكرة الحاضر السرمدية التي أقام عليها الفيلسوف الفرنسي المعاصر "لوي لافل" L.Lavelie فلسفته الروحية<sup>1</sup>. هكذا فلسفة ابن سبعين هي فلسفة تتحد فيها الأضداد، ويدعوننا بدوي إلى مزيد من الدراسات حول ابن سبعين، لأنه مهمل إهمالاً مخزياً.

يؤكد بدوي على : إن ابن سبعين لا يكن إحتراماً أو تقديراً لأي من الفلاسفة المسلمين وأنه ينقدهم في كل فرصة تسنح له نقداً قاسياً لاذعاً مبالغاً فيه، فنقد ابن رشد لشدة إفتتانه بأرسطو وتقليده الأعمى له ومتهماً ابن رشد بأنه قصير الباع، قليل المعرفة، بليد التصور، غير مدرك لكنه قليل الفضول وإنسان جيد ويأخذ على الفارابي أنه متناقض ومضطرب، لكنه بالمقابل يرى بأن الفارابي أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير ومات وهو مدرك ومحقق أما عن خصمه الألد فهو ابن سينا، إذ يرى ابن سبعين أن ابن سينا مموه مسفست كثير الطنطنة قليل الفائدة وما له من التأليف لا يصلح لشيء ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية وهو لم يدركها<sup>2</sup>.

يرى بدوي أن حكم ابن سبعين من ابن رشد حكم صحيح فيما عدا إتهامه لابن رشد في قلة المعرفة وبلادة التصور لأن ابن رشد كان واسع الإطلاع ، أما حكمه على الفارابي فإنه في غاية النفوذ والدقة وحكمه على ابن سينا على الرغم من قسوته صحيح نافذ لأن إدعاءات ابن سينا إدعاءات جوفاء لم يحقق منها شيئاً<sup>3</sup>.

ونجد ابن سبعين حلل حقيقة الغزالي فقال عنه لسان دون بيان وصوت دون كلام وتخليط بجمع الأضداد وحيرة تقطع الأكباد، مرة صوفي وأخرى، فيلسوف وثالثة أشعري ورابعة فقيه

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 9.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 12.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 13.

وخامسة محير، فإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت وكذلك في التصوف، وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على إعتقاد الجمهور<sup>1</sup>.

ويرى بعض المترجمين لابن سبعين كالفاسي، الذي يرى أن الفلسفة أغلب على ابن سبعين من التصوف، فيقول: وكان علم الفلسفة قد غلب عليه، فأراد أن يظهره في ستر وخفاء، وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه، حتى لا تتفر الناس عن ما قاله<sup>2</sup>. وهكذا عبرت هذه الشخصيات عن الوجود من جهة سواء أكان خفياً أو جلياً، والقلق من جهة أخرى، حتى سماها بدوي شخصيات قلقة في الإسلام.

يستمر بدوي في التصوف الإسلامي محققاً وشارحاً ومترجماً، حيث نراه مترجماً لكتاب "ابن عربي حياته ومذهبه" لآسين بلاثيوس عن اللغة الإسبانية .

فقد كان مجرد فيلسوف في الوجود، ويرى بدوي أن شخصيته لا تشوقنا بقدر ما تشوقنا شخصيات أولئك الذين ذكرناهم، فهو رجل معرفته أكبر من روحه، وهذا واضح في نزعه الأنسكلوبيدية الواضحة، مما من شأنه أن يجعل شخصيته غير واضحة المعالم، لأنها لا تستقر على عمود محدود، ولا تلبس صورة معينة، وأكبر شاهد على هذا كتابه: "فصوص الحكم"، ونجد ابن عربي يضم الأنبياء جميعاً في تجربته العقلية<sup>3</sup>. على عكس الحلاج الذي اقتصر على صورة المسيح التي يحيا تجربتها وجودياً، والسهروردي الذي يميل إلى جبرائيل: رسالة أجنحة جبرائيل".

يتضمن هذا الكتاب "ابن عربي حياته ومذهبه" لآسين بلاثيوس، فصلاً عن حياة ابن عربي ومؤلفاته ورحلاته ووفاته ومنهجه في التصوف، وحبه لله وكيفية الوصول أو الإتحاد بالله سبحانه وتعالى. ويصرح بدوي أن آفة بلاثيوس إندفاعه أحياناً في تلمس الأشباه والنظائر، إستناداً إلى قسّمات عامة ومشابهات قد تكون واهية، بحيث يتأدى منها إلى إفتراض تأثير وتأثر

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 14.

<sup>2</sup>أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1973، ص ص 455، 456.

<sup>3</sup>عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 105.

مع إن الأمر في مثل هذه الأحوال لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التي تولدت عن نفس الظروف لا عن نفس التأثير<sup>1</sup>.

كما يؤكد بدوي أن بلاثيوس في هذه الناحية كان مغالياً، مما يبعده عن تقرير الحقائق التاريخية، وأبرز ما يظهر هذا الغلو في كتابه "إبن عربي حياته ومذهبه" مؤكداً على أخذ الحذر عند القراءة لأن منهجه في هذا الكتاب غير محكم، إذ إعتد على مجرد التشابه العام ليقرر وجود تأثير دون أن يثبت ذلك بالوثائق الكتابية أو النقول الشفوية الصحيحة.<sup>2</sup> لا ننكر الفضل لدى بلاثيوس فقد كان بارع التحليل، عميق الفهم، يستقصي أطراف الموضوع ويملك ناصية البحث كما يقول بدوي.

لقد كان ابن عربي دور في تكوين الفكر الأوروبي، وإعطاء النور الوميض لأغلب الفلاسفة والشعراء، ونعني بذلك دانتة أليجيري استطاع أن يجد في مؤلفات ابن عربي وفي الفتوحات الإطار العام لقصيدته، أي التخيل الشعري لرحلة مليئة بالأسرار الى مناطق الآخرة وما تنطوي عليه من معانٍ رمزية ، كما وجد فيها المستويات الهندسية لبناء الجحيم والفرديوس ، واللحاحات العامة التي تزين مناظر هذه الدراما السامية والتصوير العيني المجسم لحياة الأبرار السعيدة المجيدة، والرؤيا الطوباوية للنور الإلهي وما يصاحبها من وجدٍ وتجلٍ .إنه لا يحق لنا أن ننكر فضل هذا المفكر الشاعر الإسباني، المسلم ، أعني إبن عربي، على العمل العبقري الذي قام به دانتة في قصيدته الخالدة التي بلغ بها غاية المجد<sup>3</sup>.

لقد تناول ابن عربي ضمن مذهبه الروحي الفارق بين الزهد والتصوف، إذ يرى إبن عربي: إن الحياة الروحية تتضمن نوعين من المعرفة: أحدهما يتألف من الحقائق العقائدية وقواعد الأخلاق الدينية التي تُبين للنفس معايير ما يجب عليها إعتقاده وعمله لعبادة الله وبلوغ السعادة القصوى وهذا هو الزهد، ويتألف الثاني من مجموع التجارب التي تصل إليها النفس بنور

<sup>1</sup>أسين بلاثيوس ، ابن عربي حياته ومذهبه ، ترجمة : عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت 1979 ، ص 7 .

<sup>2</sup>المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 99.

الإيمان، تبعاً لمقاماتها في المعرفة وهي بسبيل عبادة الله، أي أنه يتألف من الأفكار والعواطف أو الإنفعالات الدينية التي هي في آن واحد عللٌ ومعلولات للفضائل وهذا هو التصوف ، وإن ابن عربي يسمي الأول بإسم العلم الرسمي ويسمى الثاني بإسم العلم الذوقي، والزهد علم عملي و فن لعبادة الله ومنهج في الحياة واداة تؤهل للتصوف، اما التصوف فإنه معرفة تجريبية وذوق لأحوال المعرفة التي تؤكد لها في النفس المجاهدات الزهدية<sup>1</sup>.

وبالتالي الزهد يمثل مرحلة مهمة في حركة التصوف، فهو سابق عليه أو بالأحرى تمهيد للتصوف، والزهد معناه ارتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواتها وملذاتها، معناه أن يتحرر من كل المعوقات التي تحول دون تحقيق حريته، فهو منهج في الحياة، قوامه التقليل من ملذات الحياة. ثم يحدد ابن عربي الإخلاص والصبر والتواضع والطاعة صفاتاً لطالب الحق، وعن علاقة الشيخ بالمرید يؤكد ابن عربي على ضرورة إتباع المرید لبعض التقاليد تجاه الشيخ كأداء مظاهر التجلية، وإذا نودي أمتثل بإحترام لتلقي إشارات الشيخ وأوامره، ولا يخل أحد إلا باستاذان الشيخ ويجب أن يقف المرید بخشوع وبرأس مخفوضة أمام الشيخ وأن لا يجلس إلا إذا أمره الشيخ بذلك<sup>2</sup>.

وفي كل هذا يحاول بلاثيوس إيجاد قرائن له في المسيحية ويستمر بلاثيوس بتأكيد تأثر ابن عربي بالتصوف المسيحي حيث يتفق مع الرهبان النصارى في وسائل الكمال وهي: تنظيم الحياة ومحاسبة النفس واستشعار الحضور الإلهي، والدعاء في مختلف أشكاله والتلاوة والذكر وإختيار مرشد روحي وقمع الجسم<sup>3</sup>.

في الأخير اعترف بلاثيوس، أنه عثر على فرق في مذهب ابن عربي وما جرى عليه الرهبان النصارى في الشرق المسيحي ألا وهو ما يضيفه الإسلام من وضوء وتوجه إلى القبلة

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 111، 112.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 142.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 155.

الأمر الذي لا نظير له في الرهبانية المسيحية<sup>1</sup>. ويقول بلاثيوس: "إن المنهج الموضوعي لكل بحث علمي ينبغي ان ينطلق من الوقائع، وغن هذا هو القصد الذي دفعنا إلى تأليف هذا الكتاب"<sup>2</sup>.

لكن عيب بلاثيوس هو أنه جعل من القرآن مذهباً لتعدد الزوجات وللحرب، إذ يرى بأن مذهب النبي محمد صلى الله عليه وسلم الذي نعته بالمحارب، الشيء الذي لا تقوم عليه الخصائص الروحانية للتصوف، يضاف إلى ذلك أن بلاثيوس يرجع مفهوم الشيخ إلى أصل مسيحي<sup>3</sup>.

ويذهب ابن عربي إلى القول بأنه لا يوجد أي موجود وجوداً حقيقياً وأصيلاً إلا الوجود الإلهي، الوجود الحق، الوجود المطلق، الوجود الثابت، الوجود الواحد، فهو سبحانه كل الوجود، ولا وجود لموجود آخر سواه، فأينما نولي وجهنا فثم وجود الله الذي لا يوجد في مكان بعينه والذي لا يخلو منه مكان، وهذا الوجود الإلهي ليس في حاجة إلى الحجج والبراهين على إثبات وجوده، فهو أوضح من كل دليل واكبر من كل برهان<sup>4</sup>. فالوجود واحد بذاته كثير بموجوداته لهذا ابن عربي يدرج في مذهب وحدة الوجود\*.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 186.

<sup>2</sup>أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينمينولوجيا الغياب، تقديم: عبد المجيد الصغير، دار الفكر الإسلامي،

ط1، 2010، ص 84

<sup>3</sup>المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

\***وحدة الوجود**: هي مذهب في الوجود يقول إن كل شيء هو الله وأن الله وهو كل شيء، وأوليات هذا المذهب على حد رأي بدوي في موسوعته الفلسفية نجدها عند بعض الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط ونجده عند انكسندر، ومن بعده عند أسكينوفان الأيلي الذي يرى ان الله هو الموجود الثابت السرمدي وقال بوحدة كل شيء وسماها الله، وتلميذه برمنديس الأيلي يقرر أن الوجود ثابت لا يتغير ولا يفنى ويبقى دائماً هو هو، والعقل والوجود. عبد الرحمن بن محمود نموس، الصوفية بين الدين والفلسفة، دار القدس، ودار الإيمان، اليمن والإسكندرية، ط1، 2008، ص 226.

<sup>4</sup>فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص 292، 293.

وينبه الشيخ محي الدين ابن عربي إلى قصور اللغة وعجز ألفاظها وعدم وفائها بالإفصاح عن علوم الأسرار والمخاطبات والمكاشفات، ومن ثم فلا مفر من الرمز والتلغيز والإشارة والتلميح بقدر الوسع والطاقة، ولا يترك ابن عربي قارئه نهبا لهذه الشكوك بل ينصحه أن يصير الألفاظ "المشكلة" عن ظاهرها ويطلب المعنى المخبوء فهو وحدة المقصود بالعلم<sup>1</sup>. هكذا عد ابن عربي العلم والمعرفة غاية وجود الإنسان<sup>2</sup>. وقد وصفه المستشرق الألماني كارل بروكلمان بقوله: "وإن ابن عربي ذلك الفيلسوف القدير، والمتصوف النبيل، هو من أخصب المؤلفين عقلا، وأوسعهم خيالاً"<sup>3</sup>.

وهذه النزعة الإنسانية التي بشر بها الحلاج ومجدها ابن عربي ودعا إليها ابن سبعين هي نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود، وأنه ليس ثم إلا الله، فكيف يحق له بعد هذا أن يفرق بين ناس وناس، وبين وطن ووطن! نعم إن حبهم شامل يشمل الإنسانية كلها، بل والوجود كله، وإن نظرتهم تنتظم الكون بأسره<sup>4</sup>.

أما أبو حيان التوحيدي صاحب كتاب "الإشارات والتنبيهات" فقد أولاه بدوي اهتماما كبيرا، وقد عدّه محمد أركون صاحب نزعة إنسانية بامتياز، فانتشار النزعة الإنسانية مرتبط بازدهار النزعة العقلانية، وقد عبر عن ذلك التوحيدي بقوله: "إن الإنسان أشكل عليه الإنسان"، فقد كان التوحيدي إحدى الشخصيات الفكرية النادرة في التاريخ الإسلامي والتي انتفضت وثارَت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> محي الدين ابن عربي، *الولاية والنبوة*، علي شوكيفيتش، ترجمه من الفرنسية، أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء للنشر والخدمات الثقافية، المغرب، (د ط)، 1998، ص ج.

<sup>2</sup> ميسون مسلاتي، *قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي*، دار أفنطة للنشر والتوزيع، ط1، 1997، ص 44.

<sup>3</sup> محي الدين بن عربي، *شجرة الكون*، حققه: رياض العبد الله، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1985، ص 10 من التصدير.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي محققا: *رسائل ابن سبعين*، المصدر السابق، ص 19.

<sup>5</sup> محمد أركون، *نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي*، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط1، 1997، ص 14، 19.

وهو في نظر بدوي أديب وجودي في القرن الرابع هجري، وذلك لأنه لمس بعض المسائل الوجودية في كتاباته، ولا سيما موضوع الغريب الذي يعد من أبلغ ما سطره قلمه، وفيه ملامح وجودية لا يخطئها النظر من أول وهلة<sup>1</sup>.

والغربة الوجودية عند التوحيدي تتمثل في الإحساس بالوحدة الذاتية المطلقة، فالتوحيدي كان يتمثل نفسه وحاله من قوله (يا قوم ماذا أقول لكم وكيف أعرض نصحي عليكم وما أنتم في الحقيقة مرادي، بل أنا ذلك المراد، وأنا الحاضر ذلك الناد، وأنا القادح لذلك الزناد، وأنا المنتجع لتلك المهاد، وأنا الخاطب لذلك الرشاد، وأنا المقيم على نفسي أولئك الإشهاد)<sup>2</sup>. ويمكن القول أن التوحيدي ليس سوى تعبير عن شوقه الجامح وحنينه اللاهف إلى السمو بنفسه رغم ما مرّ به من ظروف قاسية في حياته.

وعندما يقول التوحيدي "الغريب من هو في غربته غريب"<sup>3</sup>؛ يعلق عليها بدوي بأنها تبدو في صورة تناقض وهمي أو في صورة الإبتدال! إذ معناها أن هذا الغريب قد صارت الغربة نفسها غريبة عنه، ذلك لأنه ارتفع فوق معنى الغربة عن الوطن إلى معنى الغربة عن الغربة، بعد أن صارت الغربة نفسها وطنا له... فيكون غريبا في الغربة نفسها، فها هنا معنى دقيق لا يفتن إليه إلا فنان وجودي مثل صاحبنا هذا<sup>4</sup>.

وكتاب الإشارات الإلهية أدرجه بدوي ضمن الأدب الروحي الإسلامي، الذي يشمل فن المناجاة الإلهية، وهو فن يدل على ارتفاع هائل في مستوى الذاتية، وعلى عمق في غور الحياة الباطنة<sup>5</sup>؛ ففي الإشارات تميز في الأسلوب، وفي الموضوع، والمنهج فمن حيث الموضوع نجده قد خصه كاملا للتصوف، ومن حيث المنهج كان روحيا خالصا في شكل مناجاة دينية من

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي في تصديره لكتاب أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1981، ص ص 5، 13.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي محققا: الإشارات الإلهية لأبو حيان التوحيدي، ج1، ص 371.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 114.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص ص 14، 15 من التصدير.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 38 من التصدير.

السمو الروحي ولهفه الشوق الصوفي ولوعة الحب الإلهي، وصدق التأنب، وحرقة الندم والرغبة الجامعة في طلب الوصول والوقوف على الأعتاب، بغية السماح وطلب العفو<sup>1</sup>. فمشكلة الإنسان هي الضياع والحيرة والدهشة، المعاناة، والإنسان حائر لأنه يشعر بالدهشة، وهي نفس الفكرة التي نجدها عند نيتشه حول المعاناة.

أما في مسألة وحدة الأضداد وما ينشاعها من توتر في طبيعة الوجود والأحوال الوجودية، فالتوحيدي في نظر بدوي يرى سر الوجود في هذا التوتر الحي، في هذا الإستقطاب، الذي فصل الفصل فيه في كتابه الزمان الوجودي<sup>2</sup>؛ ويسشهد بذلك بأقوال التوحيدي منها قوله: <حبيبي! أما ترى ضيعتي في تحفظي؟ أما ترى رقدتي في تيقضي؟ أما ترى تفرقي في تجمعي؟ أما ترى ضلالي في اهتدائي؟ أما ترى رشدي في غيبي؟ أما ترى غيبيتي في حضوري؟ أما ترى ظهوري في كموني؟><sup>3</sup>. وقوله أيضا: "يا بوازغ القلب إسلامي..يا نيران الهجر توقدي..يا مضاجع البلوى تمهدي..يا معارف الغيب تنكري...".<sup>4</sup>

إذا كان أركون قد قارب وشابه بين التوحيدي و"باسكال" و"مونتاني" من حيث النزعة الإنسانية، فإن بدوي كان سباقا في ذلك من خلال إحداث المقاربة بين التوحيدي والشاعر الألماني فرانز كافكا (1883-1924) Franz Kafka، ويقول: "فبين هذا الألماني المسلول الشريد في دنيا اللامعقول، وبين صاحبيا العربي الغريب في وطنه مشابه وأي مشابه"<sup>5</sup>؛ فكلاهما فكلاهما يلتقي في وصف عالم الإنسان بأنه عالم الخطيئة، أي الشعور بالتضاؤل في إمكان الوجود، وأنه عالم القهر، أي قهر الإنسان بواسطة قوة المصير الذي لا يرحم<sup>6</sup>؛ وكرهما انتباه

<sup>1</sup> وسيم إبراهيم، نظرية الأخلاق والتصوف عند أبو حيان التوحيدي، دار دمشق، ط1، 1994، ص ص 79، 80.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي محققا: الإشارات الإلهية، لأبو حيان التوحيدي، ص 21.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 133.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 71.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 5 من التصدير.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 9.

الشعور الاليم بنقص الوجود، وبالعيب، وهذا ما أدى بالتوحيدي إلى حرق كتبه، الأمر ذاته حدث بكافكا إلى الإحجام عن نشر ما خلفه من كتب ورغبته في القضاء عليها<sup>1</sup>.

ومن الأسباب التي تقف وراء لجوء ورغبة الكاتب-التوحيدي- في إحراق كتبه، علة يراها الكاتب في نصوصه، أو ربما يعود إلى عدم استيعاب أفراد المجتمع للفكرة التي يرد إيصالها، أو خوف من تسخيف أعماله، ومن ثم التهكم والتهجم والسخرية منه، أو الشعور بعدم جدواها، أو ربما لم ينل ما يستحقه في حياته. وكافكا هو الآخر الذي رأى في كتبه هراء وليس أدبا؛ مع ذلك يمكن أن يكون كتابا واحدا قد يدخل إسمه في التاريخ على غرار عشرات الكتب.

ويتعرض الوجودي العربي بدوي إلى الزاهدة والمتصوفة "رابعة العدوية" محاولا في ذلك إسقاط مذهبه عليها وتفسيرها تفسيراً وجودياً، وإن كانت شخصية رابعة العدوية من الشخصيات الغامضة والتي يصعب على الباحث أن يقطع فيها برأي، ولعل هذا يرجع إلى عدم تركها أثراً مكتوباً يمكن الإعتماد عليه؛ رغم ذلك تعتبر من أبرز الزاهدين والمتصوفين خاصة ضمن الجانب العملي.

ويصفها عبد الرحمن بدوي بقوله: "هذه الصوفية المسلمة هي رابعة العدوية التي قضت عمرها منذ توبتها وهي تحترق بنار الحب الإلهي حتى آلت في آخر حياتها إلى تلك الحال التي وصفها فكانت شهيدة العشق الإلهي<sup>2</sup>\*".

ولقد حاول بدوي إيجاد أوجه الشبه بين الصوفية المسلمة وبين الصوفية المسيحية، حيث يؤكد بدوي إلى أنه شبه قوة بينهما ويعطي مثالا حول القديسة "تريزا الأبلية"، سعياً وراء توضيح الدراسة المقارنة لكنتيهما لتوضيح التصوف الخاص بهما، ومنه تبيان ظواهر الصوفية بشكل عام؛ هذه المقاربة هي نوع من الحوار الإنساني بين الثقافات والأديان فيما وراء الحدود الزمكانية.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 22.

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي- رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1962، ص 6.

\*شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، كان أول كتاب ألفه عبد الرحمن بدوي في التصوف.

فالإنصراف إلى الزهد وابتداء الرسالة الروحية إنما هياً له ما كانت تعانيه في رقتها وما احتملته إبان ذلك ألم وذل ومهانة، فلم تجد خلاصاً أو بالأحرى عزاء لها عن تلك الحال إلا في الإيمان والثقة والتعزي بالآخرة عما تلقاه فيلا الدنيا، وهذا ما يراه بدوي في الجيل الأول للمسيحية وعند الرعيل الأول في الإسلام لدى بلال بن رباح وصهيب الرومي وسلمان الفارسي<sup>1</sup>. فرباعة العدوية أعطت للتصوف روحاً جديدة على التطور العالم للحياة الروحية في الإسلام، خاصة في فكرتها عن الحب الإلهي.

ويوضح بدوي مدى الصعوبة التي واجهها في تأليفه لهذا الكتاب وذلك لقلة الأخبار الواردة عن رباعة العدوية وإضطرابها هذا من جانب ولوجود شخصية أخرى تحمل نفس الإسم أيضاً مما أدى إلى إختلاط الأمر على أغلب المؤرخين والرواة لأخبار رباعة العدوية الأمر الذي جعل البعض منهم ينسب ما هو لرباعة العدوية المتصوفة إلى رباعة العدوية الشامية غير المتصوفة مع حدوث العكس، من جانب آخر، فقد يميز بين رباعة العدوية ورباعة بنت إسماعيل العدوية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 12.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 10، 11.

فهناك صعوبات متعلقة بتحديد شخصية رابعة العدوية، لأن هناك بعض المؤرخين الذين خلطوا بين رابعة العدوية\* وبين شخصية أخرى هي رابعة بنت اسماعيل الشامية(235هـ) زوجة أحمد بن أبي الحواري، بحيث نسبوا إلى رابعة العدوية أقوالاً لا صلة لها بها وتتبعوا سيرة حياة رابعة الشامية على أنها رابعة العدوية، لأنه هناك بعضهم من رد العدوية تزوجت بينهما يذهب الرهط الأكبر إلى أنها لم تتزوج البتة طوال حياتها<sup>1</sup>. وهكذا يسعى بدوي إلى تصحيح بعض الأخطاء في شأن الزاهدة رابعه العدوية خاصة تلك المعلومات التي قال بها ابن خلكان. ويستمر بدوي في تحليل شخصية رابعة والمراحل التي مرت بها عبر حياتها من العبودية والفقر المتعق، والتي كانت وراء انفجار الذات نحو الحب إلى درجة الإتحاد بالله، حيث يقول بدوي: "إن الذات النبيلة الممتازة إذا لم تجد مصرفاً لممكناتها في الخارج، في العالم، بين الأشياء الظاهرة، انفجر باطنها الزاخر بالممكنات فاستحال عالماً آخر سرعان ما يصبح عند صاحبه كأنه العالم الحقيقي الوحيد وكل شيء خلاه باطل..... فالذين كانوا يريدون أن يظفروا بالدنيا، بالوجود في العالم عن طريق السلطة والقهر يسلكون إلى الإلهوية أيضاً " طريق القهر " بأنواع التعذيب والزهادة القاسية، والذين كانوا يبتغون الظفر عن طريق الحب والتأثير الشخصي بالجادبية التي للشخصية الممتازة يتخذون إلى الرب " طريق الحب " ورابعة العدوية وهي المرأة، هل لها أن تسلك غير السبيل الثانية، لهذا سنراها تتخذ طريق الحب للإستيلاء

\*تحدثت هال آل خليفة عن رابعة العدوية وعن نقطة البدء لها في رحاب التصوف فأوضحت «أن رابعة العدوية هي أم الخير رابعة بنت اسماعيل العدوي القيسية البصرية ولدت في مدينة البصرة وقد خلط المؤرخون بينها وبين رابعة الشامية زوجة أحمد بن أبي الحواري ميمون من أهل دمشق والتي توفيت بعد مئة عام من وفاة رابعة العدوية. فرابعة العدوية ابنة مدينة البصرة التي كانت نجماً يتلألأ بين المدن وهي مدينة باذخة مترفة وأثر معماري إسلامي رائع وصرح تتطلع إليه العيون والعقول التي تطلب العلم والفكر وهي بالتالي جمعت في نفوس ساكنيها بين صفتين متلازمتين وهما حب الحياة وحب العلم والذهاب إلى أقصى الحدود فيهما مدينة البصرة أو كما سميت فينيسيا العربية إلى جانب حياة البذخ ودور العزف والغناء واللهو الناعم عاش فيها عدد كبير من الفقراء. هيا آل خليفة، العدوية والآبالية لقاء التصوف فس ما وراء الحدود، صحيفة الوسط البحرينية، العدد 1259، الخميس 16 فبراير 2006، ص4.

<sup>1</sup>فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص 140.

على الألوهية"<sup>1</sup>. هذا التحول والإنقلاب من النقيض إلى النقيض يعد النقطة الحاسمة في حياة رابعة العدوية الروحية.

ويفترض بدوي أن رابعة لما أعتقت اندفعت بفضل الحرية التي وهبتها إلى المشاركة في حياة الدنيا، ومثل هذه الفترة من حياتها تلك الفترة التي أمضتها القديسة تريزا الأبلية منذ أن غادرت دير التجسد في آبله إلى سنة 1555 حين بدأت حياتها الثانية، فانطلقت رابعة تسعى لرزقها فلم تجد غير حرفة العزف على الناي والإطراب<sup>2</sup>.

قال الأستاذ ماسينيون في كتابه أصول الإصطلاحات الصوفية: "وكانت في أول أمرها تعزف بالمعازف ثم تابت وقد خلفت مقطوعات تعبر عن جدة عشق مؤثرة، وقضت حياتها بالبصرة وكأنها مسجونة، وبها ماتت في سن لا يقل عن ثمانين سنة ذلك في عام 185هـ- 801م<sup>3</sup>.

ويفسر بدوي أحوالها وأقوالها تفسيراً وجودياً، ويرى في أحوالها الصوفية "طابعا وجوديا بارزا"<sup>4</sup>؛ هذا من خلال أن رابعة قطعت شوطاً طويلاً في طريق الإثم وغرقت في بحر الشهوات وإقتاتت بقوت الحواس حتى الثمالة، لكنها تابت بعد ذلك وذهبت بعيداً في توبتها، كما يؤكد بدوي على: "إن رابعة لا تعرف الاعتدال ولا التوسط ودليلنا توبتها العنيفة وزهدها الشديد، فمن يتطرف في التوبة والندم كان متطرفاً في حياة الشهوات، وإن التطف شيمة المبدعين الممتازين الخالقون للتاريخ والاعتدال لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى التحول الحاسم Conversion فهو من شأن الضعفاء والتافهين<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، المصدر السابق، ص 14، 15.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 16.

<sup>3</sup> ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت/ لبنان، ط1، 1973، ص ص 113، 114.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، المصدر السابق، ص 22.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص ص 16، 17.

ونجد بدوي ها هنا يقارن رابعة بالقديس بولس، الذي كان عنف إيمانه بالمسيحية نتيجة لعنف إنكاره لها من قبل، وعنف الحياة النقية عند القديس أوغسطين الذي جاء نتيجة عنف الحياة الشهوانية الحسية التي حياها من قبل، وخلاصة ذلك أن بدوي يؤكد أن من أعماق الشهوة العنيفة تنبثق الشرارة المقدسة للطهارة، ومن عمائق الإنكار والتجديف تنطلق الموجة التي تنتشر الإيمان في الدنيا بأسرها<sup>1</sup>، هكذا يدعونا بدوي إلى التطرف المطلق الحر للذي يريد أن يكون خالقا للقيم.

وثمة عوامل أخرى يقدمها بدوي في تفسيره للإنقلاب الروحي الذي حدث مع رابعة وهو إمكان غشيانها مجالس الوعاظ في مساجد البصرة، خاصة مجلس الحسن البصري، وبضيف مفكرنا بدوي أن هذه العوامل غير كافية وإنما يلحقه عامل آخر يكمن في تجربة يائسة من دنيا الناس، خصوا تجربة حب مخفق يستشرف إلى تحقيق الزواج في الأخير؛ فلا مناص ولا مندوحة من افتراض هذا العامل الحاسم لحدوث الانقلاب الروحي.

وتبعاً لما ذكرناه عن منطق التوتر عند بدوي، فهو مجسد أيضاً في فكر رابعة وهذا من خلال الردّة والإنقلاب والعودة إلى الشرارة المقدسة، ونرى بدوي هنا تجسيدا للمذهب الوجودي ولمفاهيمه (القلق، العذاب، الوجود الذاتي، السقوط في العالم)، حيث يقول بدوي: "ومثل هذه اللحظات مليئة بألوان القلق والعذاب، إنها الليالي الظلماء الحقيقية في تلك النفوس الكبيرة، فكأين من عودات وتقلبات وترجحات تتوالى فيها، أحيانا بسرعة البرق الخاطف ! .. فكانت تتذبذب بين العود إلى الشرارة المقدسة التي أضاعت فترة قليلة، ولا بد أن يكون التوتر قد كان في نفسها شديدا كالثدة في ذلك الحين ... بل كان لا بد من حدوث انقلاب مفاجئ سريع يعود فيه الوجود الذاتي على وجوده الأصيل فينتزع نفسه بكل قسوة من السقوط - في - العالم<sup>2</sup>. وهنا شرح وتحليل وفقا لفكرة هيدجر عن السقوط من الوجود الأصيل إلى الزائف.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 17.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 20.

هكذا راحت رابعة تبحث عن سبيل الخلاص إلى الحرية وراء نشدان الحقيقة، فاخترت التخلص من العبودية ورق الكائنات.

أما عن مسألة التوبة فيؤكد بدوي إن التوبة عند رابعة العدوية ليست فعلاً أو حالاً تحصله بنفسها، بل هي هبة من الله وإن هذه التوبة ليست حالة ثبات يمكن بلوغها مرة واحدة، بل هي في حركة مستمرة ولن يستطيع المرء أن يبلغها طالما كان حياً، وعلى هذا القول فإن أحوال المتصوفة في سورة دائمة، وطابع النقص الذي يشعر به المتصوفة هو الذي يشعرها بالزمانية المتجددة مما يضفي على أحوالها طابعاً وجودياً بارزاً، فالتوبة إذن عند رابعة ليست حالة سكونية بل هي حالة حركية، والصوفي الحق، الصوفي بالمعنى الوجودي، هو ذلك الذي يعزف عن الرضا لأنه ينطوي على فكرة سلبية خالصة ، فتراه دائماً في خوف على أعماله<sup>1</sup>.

ولهذا إن توبة رابعة العدوية لم تتم دفعة واحدة بل كانت طوال حياتها في توبة مستمرة، وإن معرفة بداية التوبة لا يمكن لنا التوصل إليها بالنصوص التاريخية لإنعدامها بهذا الشأن ولكن يمكن إتخاذ المعيار الآتي وهو: درجة حرارة النبرة في شكوى رابعة وتضرعها إلى الله أن يغفر لها<sup>2</sup>.

لقد بدأت رابعة في التوبة من خلال الشوق إلى المحبوب الذي اتخذته لنفسها "أما الأدوات التي اصنعتها فهي التهجد وقيام الليل، تصلي وتدعو وتقرأ ما تيسر من أي القرآن، ثم استنكار الموت"<sup>3</sup>. ويذكر بدوي أن رابعة لم تكن تقوى على الإستمرار في التهجد خصوصاً لما بلغت في الزهادة فهزل بدنها وضعفت منتها فلم تعد تقوى على السهر، حتى أنها كانت تسدعي البكاء مبتهلة ومصلية.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 12، 22.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 22.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 29.

ويؤكد بدوي على ضرورة أن يفلسف الباحث في حياة المتصوفة كل ما يذكر عنهم من أساطير باعتبار أن حياتهم كذوات وجودية باطنها زاخر بممكنات التفتح على ضوء المجهول، والذوات الوجودية التي من هذا القبيل تحيا في الأسطورة كما تحيا في التاريخ.

يقسم بدوي وعلى عادته حياة رابعة العدوية إلى عهود أو أدوار كان أولها عهد الطلب والتي سعت رابعة بهذا العهد للتقرب إلى الله بواسطة إقامة الليل وإستذكار الموت على الدوام لتتعظ بكل المعاني التي تتضمنها فكرة الموت وهذه سمة عصرها ( عصر البكائين )<sup>1</sup>.

أما العهد الثاني فهو عهد التنقل عندما ذهبت رابعة إلى الحج، ويعتبر أن فريضة الحج بالنسبة للصوفي من الفرائض الضرورية في مستهل الحياة الروحية، ويلوح أن معنى الحج قد تطور في نفس رابعة شيئاً فشيئاً سنة بعد سنة<sup>2</sup>.

يقسم بدوي فريضة الحج عند رابعة إلى مراحل :

المرحلة الأولى: كانت تؤدي فيها رابعة تلك الفريضة كما يؤديها بقية الناس، فهي لا ترى في الحج إلا ما يراه المسلم العادي من البيت العتيق وقبر الرسول.

أما المرحلة الثانية: لما أن بدأت رابعة تؤدي الحج على قدميها أو متقلبة على أضلاعها وما إلى هذا من أنواع التعذيب التي يرى الصوفي إنها ضرورية لمضاعفة ثواب الحج، وفي هذه المرحلة صارت تداعبها فكرة طلب الكعبة لرؤية صاحب الكعبة وهذا واضح في قولها " أنا لبنة والكعبة حجر، وما أريده أن أشاهد وجهك الكريم "، أي أن رابعة في هذه المرحلة بدأت تتخلص من التلبس بالمعنى الحسي في الحج.

أما المرحلة الثالثة: فقد زال كل معنى للكعبة وعادت لا ترى للكعبة معنى، وبهذا تطور المعنى الحسي للحج فأصبح مجرد مناسبة لرؤية الله بل صار في وسعها الإستغناء نهائياً عن هذه الفريضة لأنها ستجد الله في نفسها، فما حاجتها بعد إلى مشاهدته عند الكعبة وهذا كله كانت تواكبه عملية التنزيه المستمر والتجريد المتصل في فهمها لسائر معاني الحياة الروحية، حتى

<sup>1</sup> محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائد للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 286.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، المصدر السابق، ص 35.

صار البيت الحرام صنم معبود في الأرض وإن الله مايلجه وما خلا منه ، وجرها الأمر إلى أن التبرك وثنية ، وصار بينها وبين أن تسقط التكاليف الظاهرية في الحياة الدينية خطوة واحدة<sup>1</sup>. وهكذا استطاع فيلسوفنا العربي أن يرسم بورتريهات سردية للحياة الثقافية العربية وبوجه الخصوص حياة رابعة العدوية، وأن يرسم المنحنيات التي سار فيها، والصلوات التي كشف عنها والفروق الدقيقة التي استطاع أن يميزها، فقد كان عبد الرحمن بدوي، يرسم الشخصيات بحكمة الكاتب المجرب، وفي صورة اقرب إلى الواقع.

ولرابعة العدوية أقوال مأثورة خاصة في نظرتها عن الحب، وتتلخص هذه الأبيات الرباعية المشهورة التي نسبت إلى رابعة العدوية:

أحبك حبين: حب الهوى	وحبا لأنك أهل لذاكا.
فأما الذي هو حب الهوى	فحب شغلت به عن سواك.
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك للحجب حتى اراكا.
فما الحمد في ذا، و لاذك لي	ولكن الحمد في هذا و ذاكا <sup>2</sup> .

يؤكد بدوي أن رابعة في هذه الأبيات الشعرية تميز بين نوعين في الحب\*: حب الوداد أو الهوى، والحب الخالص، والأول حب ناقص، والثاني حب كامل، بيد أنها لا تختار هنا بين الواحد والآخر، إنما تأخذ بهما معاً، وهنا يفترض بدوي أن لهذه الأبيات عهداً مبكراً شيئاً، لم تكن قد بلغت فيه بعد بعد المقام الأعلى للحب<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 38، 39.

\*الحب حرفان: حاء وباء، والحاء آخر الحروف من الروح، والباء أول الحروف من البدن، والمحِب يكون روحاً بلا بدن، وبدن بلا روح، لذلك خلق الله سبحانه وتعالى الملائكة للخدمة، والجن للقدرة، والشياطين للجنة، وخلق العرفين للمحبة، فالمحبة نار حطبها أكباد المحبين، والخوف نار، والحب نور، ولاتكون أبداً نار بلا نور. الإمام أبي عبد الرحمن محمد بن أحمد بن الحسين، المقدمة في التصوف وحقيقته، تحقيق: يوسف زيدان، مكتبة الكليات الأزهرية، د (ط، ت)، ص 28..

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، المصدر السابق، ص 64.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 65.

ومن بين التفسيرات التي ذكرها بدوي، تفسير أبا طالب المكي في " قوت القلوب": "إن قول رابعة حب الهوى، وقولها حب أنت أهل له، وتفرقتها بين الحبين، يحتاج إلى تفصيل، فمعنى حب الهوى: أي رأيتك فأحببتك عن مشاهدة اليقين، لا من خبر ولا من سمع تصديق من طريق النعم والإحسان، فتختلف محبتي إذا تغيرت الأفعال، أما الحب الثاني الذي هو أهل له: تعني حب التعظيم والإجلال لوجه العظيم ذي الجلال، وتقول: قم عني مع ذلك لا أستحق هذا الحب و لا أستأهل أن أنظر إليك في الآخرة على الكشف والعيان محل الرضوان، لأن حبي لك جزاء عليه، بل يوجب علي كل شيء مما لا أطيعه، ولا أقوم بحقك فيه أبداً<sup>1</sup>.

فالحب الأول هو حب مبعثه نعم الله على العبد، وهو لهذا ليس خالصاً لوجه المنحوب، والحب الثاني هو حب الله في نفسه، وهو حب لا باعث له إلا المحبوب نفسه، فهو حب مخصوص لذي الجلال والإحرام، وفيه تكشف الحجب.

ومما لا شك فيه أن رابعة لم تتزوج، لأن الزواج يتنافى مع الحياة الروحية العالية، وما تقتضيه من مجاهدات، وانقطاع لله، واصراف عن الدنيا وإماتة الشهوات، وهو مذهب جديد في التجرد والعزوبة والتسامي عن كل ما هو حسيّ، وربما عابرتها أبلغ ما يمكن أن يقال عنها في هذا الباب، عندما طلبها عبد الواحد بن زيد الصوفي الكبير للزواج مرتين، فقالت له: "يا شهواني أطلب شهوانية مثلك، أي شيء رأيت في من آلة الشهوة"<sup>2</sup>.

يذكر بدوي جملة من الكرامات التي رويت عن رابعة العدوية، وموقف بدوي من الكرامات بعد أن يذكرها هو قوله: (لم نسقها ها هنا إيماناً منا بأن هذه الكرامات قد وقعت، فهيات هيات أن يخطر هذا ببالنا، إذ نحن ننكر الكرامات والخوارق أياً كان مصدرها، إنما هي تقدم لنا الأسطورة الشعبية التي حيكت حول الشخصية التي تنسب إليها هذه الكرامات أو تلك الخوارق، وقيمتها إذن ليست في صدقها من حيث الواقع والتاريخ، فإنها جميعاً خلو من هذا

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 65، 66.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 58.

الصدق وإنما في بيان تطور الصورة التي يتصورها الضمير الشعبي أو الأسطوري لأولئك نفر من الناس<sup>1</sup>.

ويعمد الدكتور حسين مروة إلى تحليل شخصيتها وبواعث العشق الإلهي لديها ودوافعه في أعماقها، محلاً ذلك من منظور ماركسي محض، مقررًا بأنه تكمن " قصة مأساة مزودجة لعب الفقر الوحشي والحب المسحوق دورين متداخلين، انتهيا برابعة على الكهف الداخلي العميق في ذاتها، وخلفها لها العشق الإلهي تجد به عوضاً وهمياً عن الحرمان المادي الذي افترس شبابها<sup>2</sup>.

ثم يتحدث بدوي عن موت رابعة وتاريخه وعن قبرها ومكانه، وكل هذا إختلف فيه المؤرخون حتى يتفق بدوي مع ماسينيون في تحديد وفاتها بين 180-185 هجرية ، مفنداً أن يكون قبرها في الشام مقدماً الحجج التي يدافع فيها ماسينيون عن رأيه هذا<sup>3</sup>. هكذا رابعة كان لها الدور البارز في الحياة الروحية في الإسلام عامة، والفضل الأكبر في نشر الحركة الصوفية التي بلغت أوجها عند الكثير من المتصوفين فيما بعد.

وخلاصة القول أن بدوي كشف عن جوانب مهمه من حياة المتصوفة، وقام بإحياء بعض الجوانب الصوفية واتخاذها مصدراً للفلسفة الوجودية العربية، وهي جوانب خاصة بالتراث الصوفي، بحكم أن التراث حمّال أوجه، وبكفي أن نستدل على كتبه خاصة الكتاب السالف الذكر حول رابعة العدوية الذي تضمن استنتاجات جريئة وتحليلات وتحقيقات رائعة، بحيث نجده يرسم الكلمات لجيل يبحث عن المغامرات، ويصف الشخصيات بحنكة الكاتب المجرب، وجعلها في بوتقة أقرب إلى الواقع، واستمرارا لهذا المساهمة قدّم لنا كتاب آخر تحت عنوان: "شطحات الصوفية"، إذ يقوم بدوي بتعريف ظاهرة الشطح وتحديد عناصرها، وصولاً إلى الشطح عند الصوفية خاصة أبو يزيد البسطامي.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 95، 96.

<sup>2</sup>حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية، ج2، بيروت، 1980، ص ص 181، 182.

<sup>3</sup>عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، المصدر السابق، ص ص 96، 102.

شطحات الصوفية كتاب ألفه بدوي سنة 1949 م، خصصه لشطحات أبي يزيد البسطامي. وقد قسمه إلى أربعة أقسام، تناول في الأول ظاهرة الشطح عموماً، وعند الصوفية خصوصاً في القسم الثاني، أما في القسم الثالث تناول الشطح الحقيقي عند أبي يزيد البسطامي، ثم عرض في القسم الرابع لرأي معاصري البسطامي في شطحاته. ويظهر من خلال هذه الأقسام الأربعة طغيان التحليل الوجودي لظاهرة الشطح.

الشطح تعبير عن ما تشعر به النفس عندما تفنى عن كل ما حولها وتمحي آثارها وصفاتها ورسومها وتصبح في حضرة الألوهية في أول مرة، فتدرك أنها عادت إلى مصدرها الأعلى والتحمت بمنبعها الأسفل، هناك تدرك صفتها الإلهية فمأتى الشطح وجد عنيف لا طاقة لصاحبه بكتمانه فيغلبه بالإفصاح عنه لسانه، وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية بينت العبد الوصل والمعبود الموصول إليه فيتحدث على لسان الحث لأنه صار إلى الحق<sup>1</sup>.

يرى بدوي أن الشطح هو تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية فتدرك إن الله هي وهي هو، وتأتي هذه الحالة نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانها، فينطلق بالإفصاح عن لسانه، وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بعد بين العبد الواصل والمعبود والموصول إليه؛ فالشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى<sup>2</sup>.

أما عن عناصر الشطح فيحددها فيلسوفنا بدوي: أولاً: بشدة الوجد وثانياً: في أن تكون التجربة تجربة إتحاد وثالثاً: أن يكون الصوفي في حالة سكر وأن يسمع في داخل نفسه هاتفاً إلهياً يدعو إلى الإتحاد وخامساً: أن يتم كل هذا والصوفي في حال من عدم الشعور فينطق

<sup>1</sup> محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي - في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته -، دار الطليعة، بيروت/ لبنان، ط1، 2008، ص 33.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، أبو يزيد البسطامي، ج1، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978، ص ص 9، 10.

مترجماً عما طاف به متخذاً صيغة المتكلم وكأن الحق هو الذي ينطق بلسانه وأن تكون الشطحة بصيغة ضمير المتكلم<sup>1</sup>.

ويؤكد بدوي أهمية فكر الإتحاد في تكوين أو تكييف عملية الشطح، خصوصاً في تفسير الشطحات التي تعبر عن تساوي الأديان كلها - سماوية وغير سماوية - بالنسبة إلى الصوفي، فالأديان عنده متساوية لأن الوجود واحد، والوجود هو الله، فكلاً إن من الله، وبالنسبة إلى الله تنتفي كل تفرقة<sup>2</sup>.

يرفض بدوي نقد إبن تيمية وهجومه على المتصوفة مستنداً في نقده هذا إلى حالات الشطح التي يمر بها المتصوفة إذ يقول بدوي في هذا الشأن: (إن رأي هؤلاء الخصوم لا يمكن أن يقام له وزن عند من يرى أن الشطح ظاهرة صوفية سليمة. وإن الكلمات الشطحية لا تقل في صدقها عن الكلمات التي تصدر في حال الصحو . فلا دخل للصحو أو للسكر في تحديد القيمة الذاتية لهذه الكلمات وإلا أخطأنا فهم هذه الظاهرة الممتازة . وهؤلاء الخصوم خلطوا عن قصد بين السكر الروحي والسكر الجسماني)<sup>3</sup>.

إنما يقصد بالسكر هنا إنتشاء الروح بمكاشفة الحق لها بسره وبأنه هو هي وهي هو، فتطرب أشد الطرب بمعرفة سر وجودها . وهو إن وجودها هو وجود الله أو إنها هي الله، أو أنه ثم إلا الله وفقاً لإختلاف أنواع الإتحاد ... وإذاً فلا دخل في هذا السكر للهذيان أو الوسوس الشيطانية أو الهلوسة والتخليط وما يلبس السكر الجسماني وإن فليس لأولئك الخصوم أن يتهموا السكر وما ينتج عنه من شطحيات بأنه هذيان لا يوجد به الصوفي ولا يلام عليه<sup>4</sup>.

ويذكر بدوي أن تأويلات الجنيد والسراج والجيلاني كثيراً ما تخرج عن مقصود البسطامي، ولكن الجنيد كان أقرب إلى الاحتفاظ بالمقصود الحقيقي، وإن كان تأويله لا يخلو أحياناً من

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص10، 11.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص16.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 17.

<sup>4</sup>المصدر نفسه، ص 18.

تعسف طمعاً في التماس العذر، أما السراج فتأويلاته لها تباعد بين مقصود البسطامي وبين ما يذهب إليه هو في تفسيره لها، بحيث يبرز ما فيها من تعسف شديد يفضي أحياناً إلى لا تشويه كل المعنى الذي أراده البسطامي، والسراج أذكى من أن لا يشعر بهذا التعسف، وعبد القادر الجيلاني يسلك نفس السبيل من التأويل البعيد إمعاناً في تبرئة البسطامي من كل اتهام<sup>1</sup>. وبالتالي على الباحث أن ينتبه جيداً أن لا يأخذ بهذه التأويلات على أنها التفسير الحقيقي للمقصود من هذه الشطحات، وإلا أخطأ فهم المقصود من هذه الظاهرة، إنما - كما يقول بدوي - "عليها أن تفهم بحسب مدلولها الواضح الذي يكشف عنه اللفظ. ويعتبر بدوي أن أقوال الشبلي قد تدخل في باب الشطحيات وتكاد تندمج في نفس الأبواب التي تدخل فيها أقوال البسطامي".

ويرى بدوي أن كل أخلاف أبي يزيد البسطامي إنما نسجوا على منواله، وأقوالهم يمكن أن تندرج في نفس الأبواب التي ابتدعها وأطلق فيها القول، فكان في الواقع أجراً من عرفنا من الصوفية، وكل هذا إخلاص وحرارة إيمان، من غير تصنع ولا دلال كما هو الشأن عند ابن عربي وجلال الدين الرومي<sup>2</sup>.

ونجد بدوي في تحليله لظاهرة الشطح يستخدم مجموعة من المصطلحات والمفاهيم لمعرفة بها، خاصة تلك التي تتعلق بأحوال الإنسان وانفعالاته كالقلق، التوتر، الوجدان، الحب، الإنفعال، الشعور.. وتعبيره في ذلك بقوله: "ولهذا كانت حالة الشطح تمتاز بالإضطراب والحركة، والسر في هذا الإضطراب أن الإنفعال يغلب على الوجدان فلا يقوى على احتمالها، فيضطرب ويهتز ويتحرك بعنف<sup>3</sup>، لهذا لا تخلو أحوالهم هنا من حال القلق<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 33.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 47، 48.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 11.

<sup>4</sup>المصدر نفسه، ص 14.

لقد كان المفكر العربي جريئاً في الحكم على هؤلاء، وقدم تحليلات رائعة تخص شأن التصوف ومفهومه، ونقلها بأمانة عالية، ليخلص في الأخير ويعرض موقفه منها، فالتصوف الإسلامي يمثل الحركة الراقية والتميزة في الإسلام ودليل ذلك أن هذه الحركة تمكنت من نشر الإسلام وحمل لواء الدعوة إليه؛ فبدوي دافع عن هذه المسألة مؤكداً على أن التصوف نشأ في بيئة إسلامية خالصة، وإنه يمثل نتاج حركة وثقافة المجتمع. وتمثل هذا الدفاع لتلك الحمولة المنوطة بالنصوص والتي عمل على تفسيرها وتحقيقتها لكي يتعود القارئ على أسلوب أهل الكلام وعباراتهم وطريقتهم في الحجاج.

ونقول في الأخير أن التصوف يشكل الخط الناظم الذي يصل الوجودية بالفكر العربي، معنى ذلك ان الوجودية ليست مبحثاً مستورداً بل كامنة في التراث الإسلامي، وإذا كان عبد الرحمن بدوي قد أكد على وجود صلات ووشائج بين الوجودية والتصوف، فليس هو الوحيد الذي انتبه إلى ذلك، فهناك العديد منهم من أكد على هذه الصلة منهم محمد أركون كما أسلفنا الذكر، وعباس محمود العقاد هو الآخر الذي أكد على هذه الصلة في حديثه عن تصوف محمد إقبال.

فيقول محمد إقبال: " فهناك تصوف إسلامي أصيل، ولا غرابة في اشتهار لإقبال بإسم شاعر الإسلام واسم الشاعر المتصوف، فالإسلام والتصوف لا يتناقضان... "ولهذا كان «إثبات الذات» لباب الفلسفة الإقبالية، ولو أنصف الناقدون الغربيون إقبالاً لاعتبروه رائداً من رواد الوجودية المتدينة؛ لأن كلامه المستفيض عن «أسرار الذات» أوفى من كل ما كتبه الوجوديون عن الذاتية، وسابق للكثير مما كتبه وحاولوا أن ينشئوا به عقيدة جديدة، وما هو في صميمه إلا عقيدة المسلم إذا تصوف وتعبد لربه على المثال الذي اختاره إقبال<sup>1</sup>.

فقد تضمنت فلسفة محمد إقبال على مفاهيم الوجودية منها: الحب والفقر والشجاعة والسماحة. ولا ننسى تلك الدراسة المقارنة بين أبي العلاء المعري وشوينهاور للعقاد، حيث

<sup>1</sup> عباس محمود العقاد، دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د ط)، 2012، ص

القاسم المشترك فيما بينهما هو التشاؤم من جهة وتقارب نوع ما للوضع الفردي حياتياً من جهة  
أخرى.

**المبحث الثالث:**

**”بدوي” وعلاقة الوجودية بالشعر.**

### المبحث الثالث: "بدوي" وعلاقة الوجودية بالشر.

يعد بدوي أحد ألمع مترجمي الأدب الألماني، كان في مطلع اهتماماته الأدبية شديد التعلق بقراءة الشعر الأوروبي، واهتماماته في المقال الأدبي تبدو كثيرة متنوعة، منذ مرحلته الأولى وتطور حول الاشتغال بالأدب العربي والأجنبي، قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، تاريخه وأشهر رجاله، فنونه وأجناسه، نتاجه وأبرز أعماله، فقد تعددت اهتماماته ومشاغله في ضبط الإيقاع الذي يجعل من الشعر والرواية والمسرحية والترجمة والموسيقا متناغمة ومنسجمة تخدم لغته بشكل كبير؛ ومن خلال هذا برزت نزعة الإنسانية، كيف لا والنزعة الإنسانية بمعناها التاريخي العام (وهي الخاصة الخامسة للنزعة الإنسانية عامة كما ذكرنا في الفصل الأول) ارتبطت بالأدب والفن عند ظهورها في عصر النهضة الأوروبية.

بدأ بدوي بترجمات روائع الأدب العالمي، خاصة الأدب الألماني، فقد ترجم أعمالاً كثيرة وضعها في مجموعة وأسماها "أعمال خالدة"، فقد ترجم لجوته Johann Wolfgang von Goethe وشيلر Friedrich Schiller بريشت ودورنمات، والإنجليزية لبيرون، والإسبانية ثريانتس دون كيخوته، والفرنسية ليونسكو، ومسرحيات لوركا وغيرها من الأعمال التي ربما لم تنتشر لحد الآن.

كانت رواية "هموم الشباب" أولى محاولاته الأدبية على صعيد كتابة الرواية وجاء في الصفحة الأولى للرواية تنبيهاً ينبه به بدوي القارئ بأن كل محاولة للربط بين بطل الرواية وبين مؤلفها محاولةً مصيرها الفشل الذريع مدعيًا أن الرواية ما هي (إلا عرض لمأساة صديق أفضى الي في لحظاته الاخيرة بمكنونها)<sup>1</sup>. حيث نرى أن هذه الرواية تنطبق على شخصية عبد الرحمن بدوي واهتمامته وميوله\* خاصة وأن الرواية يكمن في الصفحات العشر الأولى، فهي تعبر عن صدق كبير لشخصية بدوي، فأدب الرواية حاضر في ذاتته.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، هموم الشباب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1946، ص تنبيه.

\*أنظر " عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي.

كم أنه اهتم بفن المسرح وفي ترجمته لإحدى مسرحيات "بريشت" يشير بدوي إلى الشبه العجيب بين شاعر الفقر والموت "ريلكه" R.M Rilke ( 1875 - 1926 ) والصوفية المسلمين في تصورهم لله على أنه الفقر الكامل، فقد قيل في كتب التصوف: إذا تم الفقر فهو الله، أما "ريلكه" في "سفر الفقر والموت"، يمجّد الله بوصفه الفقير المعدم المحروم من كل شيء، وبهذا يقترب ريلكه في رأي بدوي من أصحاب الشطحات الصوفية خاصة الحلاج<sup>1</sup>. كذلك ترجمته لمسرحية "اللصوص" لفريديريك شلر"، والذي يعتبره بدوي من أنبل الوجوه في الأدب العالمي، وهو وجبته قطبا الأدب الألماني، تعاصرا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر<sup>2</sup>.

كما قام بدوي بترجمة مسرحية "فاوست" والتي قام بتأليفها جيته، وفاوست هو نموذج الإنسان الساعي إلى المزيد من القوة والكمال واضح دؤوب لا يهدأ أبداً، وهذا هو سر عظمة فاوست، ومن أجل تحقيق هذا الهدف يستوي لديه سلوك سبيل الممكن أو سبيل المستحيل، سبيل المشروع أو سبيل اللا مشروع، فإن تمكن من تحقيق هدفه عن طريق الممكن والطبيعي والأخلاقي، وإن لم يتمكن فإنه سوف يتخذ طرقاتاً ووسائل خارجة عن الطبيعة والأمر بالنسبة إليه واحد لأن العبرة هي بلوغ الكمال، وعلى ذلك إستعان فاوست بالسحر بأوسع معانيه، فالمستقبل مجهول والإنسان يريد معرفة ما سيحيي به هذا المستقبل، والقوى الطبيعية قاصرة، فليبحث عن قوى خارجة عن الطبيعة خارقة كي يسخرها لتنفيذ ما يصبو إليه، ولما كان السحر تحدياً للألوهية، لأنه يدفع إلى خرق النظام الذي خلقته الآلهة فإنه إستعان بقوى متمرده على الألوهية على رأسها الشيطان<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي في مقدمة الترجمة العربية لمسرحيات بريشت -الأم الشجاعة-، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د ط)، 1965، ص 128.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي مترجماً، فريديرش شيلر: اللصوص، وزارة الإعلام، الكويت، (د ط، ت)، ص 5 من التقديم.

<sup>3</sup> يوهان فلفجاج جيته، فاوست، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق - 1998، ط 1، ص 7.

ومن إسهامات بدوي الأدبية الرائعة في الترجمة ، ترجمته لتراجيديات أسخولوس ( 525 ق.م 456 ق.م )، إذ قام بدوي بترجمة وتقديم وتعليق لمسرحيات أسخولوس عن اليونانية، متحدثاً عن حياته وعن مشاركاته في حروب أثينا مع الفرس وعن رحلاته العديدة إلى صقلية، وعن مدى الشهرة التي وصل إليها أسخولوس حتى تمكن من الحصول 13 مرة على الجوائز التي كانت تقدم في أعياد ديونيسيوس<sup>1</sup>.

ويستمر بدوي بترجماته الرائعة ليقدم لنا ترجمة كتاب "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي" ويضم هذا الكتاب مجموعة بحوث لعدد من المستشرقين منها: من تاريخ ونقد الشعر العربي لنولدكه، وملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة لوليم ألورد، ونشأة الشعر لمرجليوث ، وتعليقات على دواوين القبائل لجولد تسهير، وبحوث أخرى.

وفيه يدافع بدوي عن أستاذه طه حسين بشأن الإتهامات التي وجهت إليه كرد فعل ضد كتابه "في الشعر الجاهلي"، إذ يستغرب بدوي من رد الفعل هذا بعد أن قام ابن سلام الجمحي بتناول المسألة في القرن الثالث الهجري، كما يؤكد بدوي على: إن المستشرقين أيضاً قد تناولوا المسألة قبل طه حسين، إذ تناولها نيلدكه في سنة 1861، وتناولها الفرت في سنة 1872 عندما إنتهى إلى تحديد أدق للأبيات والقصائد التي عدّها أو رجّح أنها منحولة، والسبب في ذلك يعود إلى الرواة كخلف الأحمر وحمادة الراوية، وكان لجولدتسيهر رأياً في المسألة عندما نشر ديوان "الخطيئة"، وأخيراً لقد خطى البحث خطوة جبارة بمقال مرجليوث سنة 1925 في مجلة "الجمعية الآسيوية الملكية"، عندما إستغل مرجليوث نتائج النقوش الحميرية والعربية الجنوبية وركّز خصوصاً على الدوافع الدينية في إنتحال الشعر الجاهلي والتغير في رواية زيادة أو نقصان أو تحريف<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>تراجيديات أسخولوس ، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص5 - 10 .

<sup>2</sup>دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي ، ترجمها عن الألمانية والإنجليزية والفرنسية : عبد الرحمن بدوي ، دار العلم للملايين ، بيروت - نوفمبر 1979 ، ط1 ، ص11 ، 12 .

ويقول بدوي: "لهذا أردت بكتابي هذا الذي ترجمت وجمعت فيه أهم الأبحاث في موضوع صحة الشعر الجاهلي- أن أقوم- بأخر- بمهمة كان ينبغي القيام بها تدريجياً وأولاً بأول منذ قرابة مائة وعشرين عاماً، ولو كان ذلك قد تم في إبانه فلربما كانت دراسة الشعر الجاهلي قد صارت إلى حال أفضل من الحال التعيسة المتقهقرة الآن عاماً بعد عام"<sup>1</sup>.

وأحدث ما كتب بدوي ضمن الآداب العالمية. كتابه "الأدب الألماني في نصف قرن" 1994\*، حيث يقول بدوي: "أن الأدب الألماني في الربع الأخير من القرن الماضي، والربع الأول من هذا القرن توزعته ثلاث تيارات رئيسية هي: النزعة الطبيعية، والنزعة التعبيرية، والنزعة الرمزية الصوفية ويتطرق إلى دراسة الشاعر "ريلكه" وتنقلاته بين إسبانيا وباريس وألمانيا"<sup>2</sup> مخصصاً له جزءاً كبيراً من كتابه.

هكذا أراد بدوي تقديم فلسفته الوجودية في قالب روائي، مثل العديد من الوجوديين من أشهرهم سارتر وكامو ومارسيل، الذين عملوا على التقريب بين الفلسفة والأدب، ذلك أن "التفكير الوجودي لا يريد أن يعبر عن نفسه من خلال البحوث الفلسفية والدراسات الميتافيزيقية فحسب، بل ينتجاً أيضاً إلى الروايات والقصص والمسرحيات، يلتبس فيها تعريفاً حياً خصباً عن شتى تجارب الإنسان الوجودية"<sup>3</sup>.

من فن الرواية والمسرحية إلى فن الشعر، حيث يتخذ بدوي من الشعر الوجودي خطوة ثانية لمشروعه في الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، فالوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر،

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 14.

\*عنوان الكتاب مضلل إذ هو لا يتناول الفترة الزمانية المشار إليها، إلا في مقدمة لا تتجاوز سبع عشرة صفحة، بينما يكسر باقي الكتاب ( 354 صفحة)، على الشاعر ريلكه ولا اعتراض على هذا فهو يعرفنا بشاعر كبير، ولكن لم يقال الحقيقة على الغلاف؟ ربما يكون المؤلف أو الناشر قد شعرا - لأسباب تجارية- أوفرص مبيع كتاب يحمل العنوان العريض أفضل من فرص تسويق كتاب عن شاعر فرد لا يكاد يعرفه سوى القليلين، ونحن نشاطره في هذا الرأي، فالقسم الأكبلا كله على ريلكه. ماهر شفيق فريد، عبد الرحمن بدوي، دراساته في الآداب الغربية، دراسات عربية حول بدوي، المرجع السابق، ص 505.

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي، الأدب الألماني في نصف قرن، عالم المعرفة، الكويت، (د ط)، 1994، ص 5

<sup>3</sup>إبراهيم زكريا، ضمن تصديره لرواية سارتر، جلسة سرية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، القاهرة، (د ط)،

1987، ص 07.

والشعر أقرب الفنون إلى الوجودية، فالشعر والفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود: إحداهما للتعبير عن الإمكان والأخرى للتعبير عن الآنية، والوجود إمكان وآنية معاً، لهذا كان الشعر والفلسفة متكاملين لا غنى للواحد عن الآخر، فالشعر يعمل في الإمكان ليحيله إلى آنية لكن في مملكة القول الموزون، والفلسفة تعمل في الآنية لكي تردّها إلى ينبوعها من الإمكان<sup>1</sup>.

ويقدم بدوي جملة من الإعتراضات تتعلق بماهيتي الفلسفة والشعر، الأول: هي القول بأن الفيلسوف محصور وسط مذهبه، وأن الشاعر والفنان موضوع أمام، وأن الفيلسوف مغلق عليه في نطاق مذهبه، لكن الفلسفة الوجودية تتكر الفيلسوف هذا الإنغلاق، وبالتالي إدخال الوجود نفسه بدلاً من أن يغلق عليه فيه، كم أنها لا تتصور الشاعر إلا وقد حيّ نظراته من باطن.

والإعتراض الثاني: هو القول بأن الفلسفة تتشد الوحدة في النظرة إلى الوجود والحياة، بينما الفن أو الشعر ينشد التعدد بحيث لا يرد إلى مركز واحد لأنه يميل إلى التفاضل والجزئيات، بينما الفلسفة ترمي إلى التكامل والتنظيم المذهبي والكليات، وأصحاب هذا القول يتناسون حقيقة جوهرية هي ان الشعر الممتاز هو الذي يجري فيه عرق واحد، ويحكمه مزاج واحد، بحيث يمكن رده إلى ما يسميه شارل د بيبوس باسم "الزمن الموسيقي" Tempo .

أما الإعتراض الثالث: هو القول بأن عالم الشاعر هو عالم الخيال، بينما عالم الفلسفة عالم الواقع، وهو قول إن قصد منه التعبير عن التفرقة بين الإمكان والآنية، فلا اعتراض عليه، لأن الوجود نسيج من الآنية، والواقع، والإمكان، إذ لا تفاضل عند الوجود بين كليهما، بل هما عنده سريان<sup>2</sup>.

فليس الفيلسوف هو الذي يؤكد وحده أن عالمه الفكري هو الحقيقي، بل الشاعر كذلك، ويضرب لنا بدوي في هذا مثالا لأشعار هولدرلين، وهو أجمل تعبير لما قال: "أن يصير الشاعر ذاته، ذاك هو الحياة، وما نحن إلا الحلم". وفيها تأكيد للحق في العالم الشعري، فهو لا يكتفي بالقول بأن الحياة الحقة أو الوجود الحق هو عالم الشعر، بل يدمج العالم الآخر،

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 111.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 112، 113.

عالم الآنية أو الوجود في العالم، بأنه هو الحلم والوهن<sup>1</sup>. فكما أن الفلسفة تعبر عن العالم الحقيقي فأيضاً الشعر هو الآخر يعبر عن العالم الحقيقي، فالشعر هو تأسيس للوجود بواسطة القول.

كما يرى بدوي: "إن الشاعر يخلق عالماً من الوجود قائماً بذاته ويملك من الحقيقة قدر ما يملك عالم الفيلسوف، بل لعل الشعور عند الشاعر أقوى منه عند الفيلسوف، فنحن لا نؤمن بحقيقة شيء يقيناً كاملاً إلا إذا كنا نحن الذي خلقناه وأبدعناه، لأننا نشعر آنذاك بأنه جزء من كيانه صادر عنه، فله من الحقيقة بقدر ما لكياننا، أما الفيلسوف فإنه ينظر إلى عالمه كأنه أمامه يتأمله بوصفه موضوعاً في ذاته، لهذا فإن شعور الفيلسوف بحقيقة هذا العالم أضعف من الشاعر نحو حقيقة عالمه، أما الفيلسوف الوجودي فيتساوى في شعوره من هذه الناحية مع الشاعر الوجودي لأن كل منهما يؤسس عالمه ويبدعه، عالمه الإنساني الذاتي، ولا حقيقة خارج هذا العالم عند كليهما، وعالمهما واحدٌ، وكما أن الله في نظر أكثر المذاهب الدينية والفلسفية يخلق الكون بواسطة الكلمة " اللوغوس " كذلك الشاعر الوجودي يخلق عالمه بواسطة الكلمة، والفرق بينهما هو : إن كلمة الله تُنظر إليها على أنها عقلية، بينما كلمة الشاعر عاطفية إنفعالية ، لذلك كانت الأولى صوراً ومعقولات " أي كلمة الله " ، بينما الثانية " كلمة الشعر " لأنها إنفعالية، أضعف من الشاعر نحو حقيقة عالمه أ كانت موزونة موسيقياً ، والفرق أن كون الله كون مُتحقق عيني ، أما كون الشاعر الناشئ عن كلمته فإمكان مجرد"<sup>2</sup>.

وعلى هذا الأساس لقد جاء في إستهلال ديوانه " مرآة نفسي: "أيها الشعراء ألا فلتشاركوا الرب في فعل الخلق"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 113

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 114، 116.

<sup>3</sup>عبد الرحمن بدوي، مرآة نفسي، ديوان شعر، في الإستهلال.

بعد ذلك يقوم بدوي بتوضيح المعنى الإشتقائي لكلمة الشعر في اللغات الأوروبية حتى يصل إلى: إن كلمة الشعر قد أتت من الفعل يخلق، ومن هنا تشجع بدوي وعرف الشعر الوجودي بأنه: "الإبداع في عالم الإمكان"، وهو لهذا ذو نزعة إنسانية وجودية كاملة، لا بل إن النزعة الإنسانية التي حددناها سلفاً لا تتحقق بأجلى مظاهرها بقدر ما تتحقق بالشعر الوجودي لأنه يبدع ويخلق، فهو من بين ألوان النشاط الروحي الإنساني، أما عن كيف يتم الخلق الشعري فيؤكد بدوي على: إن الشعر روح يطلقها الخيال من عقال الزمان، فتتردد آهة الخلق الأول ممزوجةً بدموع الإمكان<sup>1</sup>.

فعالم الشعر وعالم الإمكان، والإمكان و حركة وتغير مستمر نحو الخروج إلى الآنية ليكون متحققاً بواسطة الخيال وحال الوجدان التي تعبر عنما يجيش في نفس الشاعر من انفعالات وأوهام ورؤى داخلية تتجاوز نطاق العالم المحسوس كي تصنع عالماً خاصاً يركز على الخيال.

فالشعر روح لأنه لا يعمل إلا في الإمكان، وهو بمعزل عن المادة، لكنه أيضاً ككل صورة وكل إمكان يصبو إلى التحقق وإلا بقي إمكانية معلقة، وهذا التحقق يتم بواسطة مادة خاصة هي "اللغة"، وكل إنفعال لا يعبر عنها كاملاً إلا بالموسيقى، فهي تحقق الإمكان مجرداً عن كل تعيين وتحديد، فتحقق الإمكان يتم على نحوين: نحو فيه صرخة الوجود وهو يستشرف إلى الآنية، ونحو فيه الإمكان المجرد عارياً عن كل انفعال، الأول ما يقوم به الشعر، والثاني ما يقوم به النثر؛ فالشعر أقرب إلى الوجود المطلق منه إلى الوجود الجزئي لأنه ينطوي على عنصر الموسيقى، والنثر أقل منه حظاً من الوجود المطلق، وعلى نحو يتدرج وفقاً لبعده عن الموسيقى<sup>2</sup>.

ويقدم لنا بدوي نماذج فنية ويقوم بتحليلها وجودياً من بينها: السمفونية التاسعة لبتهوفن وفي تمثل للوجود المطلق وهو يصبو على التحقيق في عالم الصوتالرنان، وقصيدة "الناقوس"

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص ص 116، 117.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 117، 118.

لشعر التي تتصور فكرة الخلق أو التحقيق للوجود المطلق في نواح وموضوعات وصور محدودة، فهذه القصائد هي التي جعلتنا نقر بان الشعر هو أقرب الفنون إلى الوجودية، ذلك أن الوجودية ترى الانتقال إلى الآنية ضروريا، فالسقوط في العالم على هيئة الآنية أمر واجب ضروري يقع للوجود فالموسيقى لا تكفي للتعبير عن الوجودية تعبيراً كاملاً<sup>1</sup>.

ويذكر بدوي في محاولته هذه الصفات التي تتميز بها النقطة الوجودية المليئة بالمعاني، وهي أولاً "الجزع" وذلك أن الوجود كما نعرف "مهموم" بتحقيق إمكانياته، فهذا الهم حالة عاطفية أو انفعالية من بين ما يعبر عنه الشعر فإن تيسر له تحقيق شيء من إمكانياته، خرجت هذه المتحقات من الشعر إلى النثر، ولهذا الوجود حريص على تحقيق "كل" إمكانياته، أو يصرخ الوجود "جزعا" وهذا الجزع ما يقوم الشعر بالتعبير عنه، والموسيقى تعبر عن "الجزع" وهو عالم، أما الشعر جزع خاص<sup>2</sup>.

هذه الصفة ما عبر عنها بدوي بقوله: "آهة الخلق الأول" فالخلق الأول هو التحقيق الأول، أي التحقيق الآني، وهو بحكم نقصانه الضروري لنفوذ العدم إليه، فالعدم هو القوة القائمة في نسيج الوجود المتحقق، ومن هنا كان العدم شرط الوجود في المذهب الوجودي، أم الوجود غير المتحقق، أي الإمكان الباقي، فهو يبكي على حاله الخاصة، فهذه الآهة ممزوجة بدموع الإمكان فالآهة والدموع يعبران عن الحالة الإنفعالية التي يبديها كل شطري الوجود وهو بسبيل التحقق<sup>3</sup>.

أما ثانياً: صفة "القلق"، فلقد كان الوجود مهموماً بتحقيق إمكانياته، فكان من هذا همه ثم جزعه، والآن وقد تحقق منه جانب فهو "يقلق على" هذا الجانب، ثم يكون القلق متعلقاً بموضوع معين أو غير معين، هذا الأخير يكون التعبير الوجودي للقلق، والذي تستطيع الموسيقى التعبير عنه بكل صفائه وتجرده عن كل تعين، أما الشعر فلا يستطيع الارتفاع إلى

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 118، 119.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 120.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص ص 120، 121.

هذه الدرجة العارية عن كل تجديد إلا في اللحظات العليا<sup>1</sup>. فعندما يكون القلق متعلق بموضوع معين كأن يقلق الوجودي على مصيره ومستقبله، والذي يشكل هاجسه الكبير، والموسيقى وحدها قادرة على التعبير عن هذا النوع من القلق، أما الشعر فلا يرقى إلى ذلك التعبير عن القلق المطلق.

ويذكر بدوي قصيدتين تعبران عن هذه الحالة المقلقة وهما لـ"جيتة":{الحنين السعيد}، و{لقاء} فهما يعبران عن القلق العام خاصة القصيدة الأولى، أما في القصيدة الثانية عبر عنه بمناسبة حالة معينة، هي حالة حاتم وزليخا، أو جيتة ومريانة فون فليمبر<sup>2</sup>. وهذه بعض المقاطع من قصيدة الحنين السعيد:

لا تتحدث بهذا الحديث لغير الحكماء

فالعامة سرعان ما تلقاه منك بالاستهزاء

إني أريد أن أمجد الحي

الذي يتحرق شوقا إلى لهيب الموت

في قشعريرة ليالي الحب

يغزوك شعور غامض غريب

حين تضيئ الشمعة الوديعة

.....

وأخيرا تحترق كما تحترق الفراشة

وطالما لم تفهم هذا الحديث:

مت واستحل إلى شئ جديد !

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 121.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 122.

## فستظل ضيفا مجهولا معتما على هذه الأرض المظلمة<sup>1</sup>.

وجيته استهل قصيدته بهذا المعنى وما يتلو هذه الفقرة مأخوذ أيضا من قصيدة حافظ المذكورة في قوله: " إن الروح تحترق كما تحترق الشمعة، قدمت جسدي قربانا ناصعا للهبب الغرام، وأنا طاهر الذيل نقي الضمير، فإن لم تحترق كما تحترق الفراشة، فلن تجد إلى الخلاص من عذاب الحب سبيلا "؛ فالفقرات الأربع الأولى تدعو إلى الفناء بواسطة الموت، في حياة أخرى أعلى من هذه وأسمى، لكن بعد ذلك عدل من هذه النظرة السلبية بأن طبق التضحية بالذات على الحياة الدنيوية بدلا من الأخروية، تلك الطبيعة الإيجابية التي تدعو إلى الأفعال وإلى الإقبال على الحياة<sup>2</sup>.

وفي هذه القصيدة العميقة أودع جيته كل فلسفته: فهي فلسفة تترجح بين الصوفية الزاهدة والإقبال على الحياة الفعّال، وليس في هذا تناقض، لأنه يريد من الإنسان أن يحقق هذه الحياة الزاهرة السامية على هذه الأرض؛ وعن الروح الشرقية أخذا فكرة العشق الإلهي الذي يحاول فيه المرء أن يفنى ذاته، أي صورته الراهنة لكي يتحد بصورة عليا وهي الله، وهذا العشق نوع من احتراق المحب في نار المحبوب<sup>3</sup>.

فالقلق بعد أن تحقق طرف من إمكانياته، ذو فروق ومراتب، فهو يبد أن من القلق على أحوال جزئية، ويتمثل في الأحوال العاطفية للهجر والفرق (باب الحب)، ويعلو في مراتبه حتى يكون القلق على إمكانية الوجود بالنسبة لكائن ما، مما يتمثل في الموت، فالقلق على نحوين: قلق على ما كان مثل الخطيئة والشر والحماسة التي تبلغ نهايتها في الملل، وهو الذي فيه

1 عبد الرحمن بدوي مترجما، جيته الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د (ط،ت)، ص ص 90، 91.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص 91، 92.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 92.

يتحقق القلق العام على هيئة الآنية، وقلق عما سيكون: فأهمها التحرق على اللقاء الكامل لكل الموجود بعد أن انفصل في حزن الوجود المطلق على إمكانية وآنية<sup>1</sup>.

ولعل خير مثال للتعبير عن القلق بنوعيه هو قصيدة بودلير "على القارئ" في مستهل ديوانه "أزهار الشر" والتي عدّها بدوي من أجمل وأعمق الأشعار الوجودية، ففي هذه القصيدة تتضح لنا المعاني الرئيسية في التحليل الوجودي للآنية ومن هذه المعاني: الخطيئة والندم والوجود والموت والملال، إذ تعتبر هذه الطائفة من أهم الموضوعات الرئيسية التي منها يتكون الوجود، وكذلك الحال في قصيدة "لقاء" لجيته والتي أشرنا عليها آنفاً، المليئتان بالمعاني الوجودية، والمعبرتان عن الشعر الوجودي خير تعبير<sup>2</sup>.

وأجمل ما في الشعر الوجودي يقول بودلير: "الحماقة والخطل والخطيئة والشح الفاحش تشغل نفوسنا وتعمل في أبداننا، ونحن نغزو ما لدينا من ألوان التأنيب الحبيبة كما يطعم السائلون أنواع الهموم"<sup>3</sup>.

وأيضا قوله: "ذلك هو الملال! وإنه ليحلم بالمفاصل وهو يدخل نار جيته وفي عينه عبرة تمتلئ بها رغما عنه، إنك لتعرفه، أيها القارئ، هذا الوحش الرقيق - أجل تعرفه أيها القارئ المنافق شبيهي، وأخي!"<sup>4</sup>.

كان بدوي حريصا في تقديم لنموذج رائع حول الشعر الوجودي من خلال المقولات الوجودية التي تؤسس عليها وجود الآنية، وكان هذا ما قدمه في كتابه: "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" حيث يقول: "ولهذا نستطيع أن نعد "أزهار الشر" أكمل نموذج للشعر الوجودي"<sup>5</sup>. إن حالة الجزن والقلق والملال بالنسبة إلى بدوي، حالات طبيعية وسقوط عادي مألوف، لأن الشاعر الوجودي يعيش وسط هذا المجتمع، ومن الطبيعي أن تصاحبه مثل هذه

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 122، 123.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 123.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 124.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 125.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 125.

الحالات، فالشاعر الوجودي يجعل من الحزن والقلق أحاسيس مصاحبة في أغلب موضوعاته الشعرية، لاهتمامه أكثر بالتجربة الذاتية من ثم شاعت في الشعر الوجودي رنات الأسي والحسرة والأنين والشكوى والسقوط والقلق<sup>1</sup>.

فالخطيئة والندم والموت ثم الملل هي من أهم الموضوعات الرئيسة التي منها يحلّل الوجود، وبواسط مدلولها الوجودي يفهم، فالشعر الوجودي الذي يدعو إليه بدوي ليس بدعة، فالشعر من شأنه أن يرفع من قدرنا ويظهر الكثير من الطرافة والعمق، هذا الأمر لا يحتاج إلى تبرير وإنما علينا أن ننتقل من التبريرات إلى عرض طبيعة هذا الشعر الوجودي، هذا البحث الوجودي ينقسم بحسب بدوي إلى قسمين: الأول خاص بأدوات التعبير، والثاني بالموضوعات التي يعبر عنها.

### أدوات التعبير:

ما دامت مهمة الشعر هي تحقيق الممكن بواسطة اللغة، فإن التعبير باللغة يتفرع عليه ثلاث مسائل: الألفاظ والصور، والوزن، فالألفاظ يجب أن يكون من شأن اختيارها توليد الشعور بعالم حق يتحقق عن إمكان، ولذا يجب أن يبتعد الشعر قدر المستطاع عن اللغة الجارية لكي نستعيد الصورة الأولى التي يمتاز بها عالم الإمكان، فالشاعر الوجودي في تعبيره بالألفاظ يحاول قدر المستطاع أن يرقى بها عن هذا الإبتدال اليومي الكائن في اللغة الجارية الإستعمال، وهذا ما تنبه إليه هيجل في بيانه لاحتياج الشعر إلى لغة خاصة، فقال: "يمكن الشعر إذا أن يلجأ إلى الألفاظ العتيقة، أعني إلى ما هو قليل الإستعمال في الحياة العادية"<sup>2</sup>.

ويعني بدوي بخصوص اللغة اختيار الألفاظ التي لم يبتذلها الإستعمال اليومي ولم تصقلها الألسن الجارية في أحاديثنا اليومية لأن في الصقل تمويهها، ونحن نريد أن تعلق الألفاظ "مسحة" من القدم، فاللفظ المصقول كتمثال عتيق تصبغه بصبغة حديثة، فننقضي على كل

<sup>1</sup> فريدة غيوة، أثر الفكر الوجودي الغربي في أحكام عبد الرحمن بدوي النقدية "الشعر الوجودي كنموذج"، مقال ضمن مجلة الحوار الفكري، مطبوعات جامعة منتوري، العدد 02، ديسمبر 2001، ص 132.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 129.

قيمته، وذلك هو المعنى العميق للآثار وبخاصة الأطلال، وهنا يدعونا بدوي إلى العتاقة اللفظية، هذه العتاقة التي خير معبر لها لورد بيرن في "أسفار تشيلد هارود"<sup>1</sup>. ويؤكد بدوي أن النموذج البيرني - نسبة إلى بايرون إسمه - هو أصدق الشخصيات تعبيراً عن نفسه فهي تصور بيرن الشاب العاكف على اللذات لكن بدرجة أقل لما حدث لهارولد<sup>2</sup>، وقد سعى بدوي ليصور خلقاً محبوباً حيث يقول: "إذا كان في الوسع إسبال القناع على معاييه من غير ما مشقة، وجعله أكثر أفعالا وأقل مقالا، ولكني لم أقصد من تقديمه أن يكون نموذجا يحتذى، بل كل ما قصدت إليه هو أن أبين كيف أن الفساد المبكر للروح والأخلاق يجر إلى السامة من اللذات الماضية واليأس من اللذات المقبلة، وأن جمال الطبيعة ومباهجها والبواعث على العمل (إلا الطموح فإنه أقوى المستثيرات) مفقودة التأثير في مثل هذه النفس الضالة الشاردة، ولو اني استمررت بقصيدتي مع تشيلد هارولد لازداد عمق هذا الخلق كلما أوفى على النهاية"<sup>3</sup>.

مما لا شك فيه أن عمود اللغة يقتضي الإبداع ليس في الألفظ فحسب وإنما يتعداه إلى التراكيب اللفظية، حتى تسمو الملكة الشعرية، فالشاعر يعتبر المبدع والمؤسس الحقيقي للغة التي تحتك بالبراعة والأصالة والخلق، فهو حر بخلقه تراكيب ما يشاء، ويكسر الحواجز التقليدية كيفما شاء، هذا ما يزيده القدرة في التعبير، فالشاعر الوجودي مهمته خلق اللغة، ذات الوظيفة التعبيرية والجمالية والإنفعالية التي تثير في نفوس المتلقين، فعلى الشاعر أن يمتاز بالجرأة بعيداً عن الاكتراث. ويقول بدوي في هذا الصدد: "التجديد المخفق خير ألف مرة من التقليد الناجح لأن الأول دليل حياة، والثاني متكرر"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 130.

<sup>2</sup>عبد الرحمن بدوي مترجماً: لورد بايرون، أسفار شيلد هارولد، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 2007، ص 13.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 22.

<sup>4</sup>عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 132.

أما الناحية الثانية من اللغة فهي الصور والتعبير بالصور فيرى بدوي: إن هذه الناحية قريبة الصلة من ناحية الألفاظ، ذلك أن اللفظ والتركيب الجيد هو ذلك الذي يميل إلى التصوير ويبتعد عن التجريد، كما أن الصور الأبداع في الإنتاج الشعري هي التي تصدر عن لمح لفظية وإشارات ضئيلة، لا تلك التي تتبدى لك كاملة الرسم، وعلى الشاعر الوجودي أن يكثر باستعمال الصور بالتعبير قدر المستطاع، بحيث لو قُدِّر أن يجعل تعبيراته كلها معرضاً في الأداء، وتفسير هذا في المذهب الوجودي هو أن الغاية من الشعر تحقيق الممكن بواسطة القول الموزون، وكل تحقيق يتربى في الوجود الحقيقي تبعاً لقربه من العيني القائم، والعيني القائم في مملكة الإبداع الشعري هو الصورة لا المعنى المجرد، ولهذا فإنه كلما كان التعبير بواسطة الصور، كان ذلك أوحى لتحقيق الغاية من الشعر الوجودي.<sup>1</sup>

ولعلّ من أنجع الوسائل في التعبير بالصور أن لا ندع اللفظ مجرداً، بل نضيف إليه من النعوت ما يحيله إلى تعبير عيني، مثال ما جاء في شعر هوميروس حين نراه يقول: " أخيل ذو القدمين اللهيقتين.."، ويرى بدوي أن هيجل وقع في الخلط بين المجاز بأنواع وبين التعبير بالصور، إنما يقصد بالتعبير بالصور أن توحى الخيال بصورة واضحة المعالم قوية القسامات عن الشيء موضوع التعبير<sup>2</sup>. فيمكننا تقريب الصورة وكأننا عشناها، دون اللجوء إلى التشبيهات والإستعارات والتامثيل والكنائيات وغير من الألوان، فواهم من يظن انها تعبر عن الصور، هذا الوهم هو الذي وقع فيه هيجل.

ومن الوسائل في ابتعاث الصورة في مخيلة السامع للشعر أن يكون في جرس الألفاظ نفسها وتأليفها النغمي ما يؤدي إلى تحقيق هذا، فالشأن هنا كالشأن في الموسيقى: فكما أن الإيقاع النغمي والتألف الموسيقي يكفي وحده لإثارة عالم من الصور العامرة بالحياة، كذلك يرتفع التألف النغمي اللفظي أو التركيبي إلى الإيحاء بصور قائمة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 133.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 134.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 135، 136.

أما الناحية الثالثة والأخيرة في اللغة وهي الوزن، فالكلام الموزون هو الأداة الرئيسية للشعر الوجودي وذلك لأن الإنفعال لا يُعبر عنه إلا بالكلام الموزون، ولما كان الوزن بهذه الخطورة بالشعر، فلا بد من العناية بناحية الأوزان في الشعر الوجودي الى أبعد حد مستطاع، وعلى هذا القول يقرر بدوي: "إن الوزن يجب أن يتابع الحالة العاطفية الإنفعالية حتى يأتي التعبير عنها قوياً موفوراً الأداء، وإن أهم ما تمتاز به هذه الأحوال هو التوتر، ولهذا كان على الوزن أن يُعبر عن حال التوتر، وهذا ما تفتقر إليه أوزان الشعر العربي في عمودها التقليدي لأنها تقوم على الإطراد أو الرتوب وكلاهما من ألد أعداء التوتر لخلوهما من التقابل والتعارض والتمزق الحركي القائم بين الأضداد وشأنه في هذا شأن الموسيقى العربية أو الشرقية التقليدية فهي تقوم على اللحن "mélodie" لا على الإنسجام "harmonie"، والأول خال من التوتر لتتالي النغمات ومن تعارضهما في وقت واحد معاً على عكس الثانية أو الإنسجام، ولعل أفضل المحاولات في الشعر العربي في معالجة هذه المسألة كانت محاولة شعراء المهجر، وبخاصة جبران ونسيب عريضة"<sup>1</sup>.

فمن يتأمل في الشعر العربي الحديث - المهجر - لا يمكن أن يفوته مقدار ما فيه من تعدد وتباين الأساليب، ومقدار ما فيه من تضارب وتنوع في التجارب ومحاولات في التجديد والإبداع كانت ولا تزال نشطة حتى اليوم، وهكذا مر الشعر في طريقه نحو هدفه بعدة ظواهر، حيث اجتاز عدّة أقاليم الحافلة بالتشاؤم، فقد كان الشاعر صانعاً، فهو المنقذ - المخلص - البطل... فعلى الشاعر أن يعيش حيرة الإنسان إزاء القضايا الاجتماعية التي لا تزال تهمة حتى درجة القلق والتوتر والجزع.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 136 - 138.

## موضوعات التعبير:

إن الشاعر الوجودي عليه أن يطرق أي موضوع شاء، لكن بشرط أن يكون في هذا الموضوع ما يرتفع إلى إبداع عالم من الإمكان في نطاق الذاتية، وهو لهذا لا يضيق حدود إلهامه بشيء مما يتصل بطبيعة الموضوع المعالج، ولذا فإن مشكلة "الفن للفن" إن قصد منها الإقتصار على موضوعات من نوع خاص، كذلك لا شأن له بأية أحكام تقويمية خارجية عن نطاقه الفني الخالص، سواء أصدرت هذه الأحكام عن الدين أو الأخلاق، فهو بمعزل عن هذا كله، ومع هذا إن وجد الرذيلة أو القبح أو الشر أوفر حظاً في التمكين من الإبداع فلا جناح عليه في أن يتخذها، بل وأن يتخذها وحدها موضوعات لخلق الشعري، والخروج عن هذه الأشياء تعتبر إثماً في الإنصراف إليها تملقاً بأهواء الأخلاق أو الدين أو ما إليهما من الأوضاع في دنيا الحياة<sup>1</sup>.

إن مثل هذه المعاني هي الأخرى أن تكون موضوعات للشعر الوجودي، لأنها هي التي تعبر عن سقوط الآنية، هذا السقوط الذي يولد القلق، قلق الوجود على نفسه، وهو القلق الذي قال عنه بدوي أنه المحرك الأكبر للشعر الوجودي<sup>2</sup>.

فلا جناح على الشعر الوجودي في أن يُعبر عن أي حالة يراها جديرة بأن تكون موضوع للشعر بغض النظر عن ردود رجال الدين أو الأخلاقيين، وكل ما يشعر به الشاعر، وأنه نابع من تجربة حية معاشة، لجدير أن تكون موضوعاً للشعر الوجودي<sup>3</sup>.

فالشعر يخلق عالماً من الوجود، والفيلسوف الوجودي ينظر إلى عالمه كأنه أمامه وعاشه بوصفه موضوعاً موضوعاً في ذاته، فهو بهذا يتساوى بشعوره مع الشاعر الوجودي، لأن كلاهما ينطلق من تجاربه المعيشية والذي يؤسس عالمه الإنساني الذاتي.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 138، 139.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 139.

<sup>3</sup>محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائداً للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 553.

وربما نجد أصدق مثال الفيلسوف محمد إقبال الذي سمّي "بالشاعر الفيلسوف، فالشعر والفلسفة عنه مرأتان لنفس واحدة، لا نستطيع أن نفصل بينهما، فإن أبياته حتى في ترجمتها العربية والإنجليزية تقر بشاعرية قوية وخيال خصب جبار، فحينما تنساب في سلاسة وعذوبة وحينما تعلق وترعد وأكفها أصوات الأمواج التي يتكرر تصويره لها في شعره والتي يستعملها رمزا لما يصادف المرء في الحياة من عقبات وامتحان<sup>1</sup>.

لا غرابة أن المثل الأعلى الذي يصبو إليه الشعر الآن قد صار لا يقل عالمية عن المثل الأعلى للعلم، لقد أصبحت مهرجانات الشعر العالمية في عواصم العالم المتحضر مثل لندن من الأحداث الثقافية السنوية المألوفة<sup>2</sup>. وهنا تقديس لعالمية الشعر.

فالشاعر الوجودي يعبر عن حالته وحالة مجتمعه بهوموم ومآسيه، سعيا وراء إيقاظ المجتمع وتهذيبه وتأديبه ليسمو بهم إلى حال أفضل بزرع الفضائل وتحصيلها، فلاشك أن الكاتب ابن بيئته، ومن منطلق هذه الرابطة نراه يعنى بقضايا مجتمعه وظواهره الاجتماعية المختلفة، وبخاصة في تلك المراحل التي يموج فيها المجتمع بالصراع بين حياة قائمة وحياة يجب أن تقوم، فالشعر يقوم السلوك الإنساني، لتكوين الإنسان الفاضل، فالشاعر لا يكتفي بمخاطبة ذاته وإنما يتعداه إلى مخاطبة المجتمع، فكلما كانت المتعة في الشعر كان أقرب إلى نفوس الناس ويدفع للإقبال على هذا الفن.

<sup>1</sup> دينا عبد الحميد، إقبال الفيلسوف الشاعر، محاضرة ألقته بجامعة القاهرة في يوم ذكره، مطابع دار القلم، القاهرة، (د، ط، ت)، ص ص 7، 8.

<sup>2</sup> محمد مصطفى بدوي، الشعر العربي الحديث بين التقاليد والثورة، مجلة عالم الفكر، الحداثة والتحديث في الشعر، وزارة الإعلام، الكويت، المجلد التاسع، العدد 03، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر 1988، ص 84.

## **الفصل الثالث:**

**”بدوي” وتوجهه الإسلامي.**

**المبحث الأول: : دفاع ” بدوي” عن القرآن ضد منتقديه .**

**المبحث الثاني: الدفاع عن محمد صلى الله عليه وسلم ضد المنتقسين من**

**قلمره.**

**المبحث الثالث: وجودية ”بدوي” في الميزان.**

## **المبحث الأول:**

**دفاع "بدوي" عن القرآن ضد منتقديه.**

شهدت المجتمعات الغربية في الآونة الأخيرة موجة من الممارسات العنصرية، حيث اتخذت أشكال العداء والتمييز ضد المسلمين، وأطلق عليها مصطلح "الإسلاموفوبيا"، وفي نظرهم أن الإسلام عدواني ومصدر خطر مفطور على الإرهاب، والإسلام بالنسبة إليهم بدائي دوغمائي بربري ليس له أي قيم، ولا غرابة أن نقول أن تاريخ التوتر بين الغرب والإسلام يعود إلى اللحظة التي ظهر فيها الإسلام في القرن 7م.

ومازال الغرب لديه فكرة سيئة عن الإسلام، فالغرب مازال يجتر تلك الصورة المسيئة عن الإسلام في كل حين، حيث تفاقمت الصراعات بين الإسلام والغرب ووصلت في كثير من الأحيان إلى المجابهة العنصرية والقتل، ومازال هذا الصراع يختمر بين الإسلام والغرب، حيث يمثل الإسلام في الغرب تحديا مهما للنخب الفكرية والسياسية والإعلامية خاصة حيث تكرر مرارا موضوع الإسلام.

في خضم هذه الصراعات ارتأى فيلسوفنا بدوي فتح نقاش فلسفي حول مسألة الإسلام على العموم، ومسألة الدفاع عن القرآن وعن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والسؤال المطروح هنا: كيف تناول المستشرقون القرآن الكريم، وبأي منهجية بحث درسوا بيانه، وفهموا أحكامه، وأحاطوا بمضامينه؟ وبالمقابل كيف تصدى عبد الرحمن بدوي شبهات المنتقدين في القرآن الكريم؟

## المبحث الأول: دفاع عن القرآن ضد منتقديه.

في السنوات الأخيرة، يزداد وضوحاً يوماً بعد يوم لأهل الغرب من غير المسلمين أن الإسلام دين شديد الأهمية. ولا يزال الحديث عما إذا كان هذا الأمر جيداً أم غير ذلك، ولا مندوحة بأن معظم المستشرقين في دراسة تاريخ القرآن الكريم وعلومه اتسم بمواقف واستنتاجات تخرج عن سياق الموضوعية العلمية لكونها محاطة بالتعصب الأعمى، وقد ترتب عن ذلك الترويج لمعرفة تفتقر للدقة العلمية والحقائق الصادقة، كما أن معرفة غالبية المستشرقين باللغة العربية، يشوبها الضعف وأن المعلومات المستقاة من المصادر العربية جزئية وناقصة وضلّة وغير كافية، لهذا نجد في كتاباتهم عن الإسلام والرسول والقرآن أنها في مجملها مليئة بالأباطيل والافتراءات والظنون وموسومة بالأخطاء الفادحة والحجج الضعيفة، وقد ذهب بعضهم إلى الإعلان لأن القرآن انتحال، وتقليد، وسرقة، خاصة وأن هذه الحملة المسعورة ازدادت وتفاقت في السنوات الأخيرة التي تشن في أوروبا وفي أنحاء كثيرة من بلدان العالم ضد المسلمين، وما زال الغرب لديه فكرة سيئة عن الإسلام، وهو عداء يضرب جذوره في التاريخ منذ العصور الوسطى.

لهذا سعى بدوي للكشف عن أخطائهم ودحض أكاذيبهم التي ضمنوها في أبحاثهم ودراساتهم ومؤلفاتهم لتشويه صورة الإسلام والمسلم، حيث جاء هذا الكتاب: "الدفاع عن القرآن الكريم ضد منتقديه" *Défonce du Coran contre ses Critiques* بالفرنسية، والذي ترجمه: كمال جاد الله، من أواخر ما كتبه المؤلف في حياته، وقد أجاد في الجمع والاستقصاء والتأريخ لعدد من الإنتقادات والإعتراضات على القرآن، وحدد أسبابها بوضوح وفصل في إبطالها، وصدور الكتاب الثاني في العالم التالي "دفاع عن محمد صلي الله عليه وسلم ضد المنتقسين من قدره" *Défonce du la vie du prophète Muhammad contre ses Détracteurs*.

مما لا شك فيه أن الجانب المذهبي في أعمال بدوي قد انتهى، ونقصد بذلك الفلسفة الوجودية كمذهب قائم بذاته قد انتهت بالنسبة إلى فيلسوفنا بدوي. ونجد عبد الرحمن بدوي يصدر كتابه "الدفاع عن القرآن الكريم ضد منتقديه" بآية قرآنية، لقوله سبحانه وتعالى: "إِنْ أُريدُ إِلَّا الإِصْلَاحَ مَا اسْتَنْطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ"<sup>1</sup>.

لقد خرج بدوي بهذا الكتاب القيم ليعيد إلى كتب الردود الهيبة والوقار، فقد أودع فيه دفاعه الموضوعي الرصين بأسلوب يخضع لأسس البحث العلمي بوضوح، ولعله أراد التنبيه إلى إعادة قراءة ما كتبه المستشرقون عن الإسلام ونبيه الكريم، حيث أثبت أن الكثير مما كتبه غير موثوق به وفيه معاني الكذب والحقد والتدليس، ومرد ذلك التعصب لا غير، غير أن ما يضيف إلى الأمر أهمية وخطورة أن يكون مؤلف الكتاب ممن عرف بدراساته العميقة وترجماته الرائعة، فالكتاب يعد لطفة قوية لعلم الإستشراق<sup>2</sup>.

يقول عبد الرحمن بدوي في مقدمة كتابه "الدفاع عن القرآن الكريم": "لقد تعرض القرآن الكريم باعتباره الركيزة الأساسية للإسلام لهجمات كثيرة من الذين كتبوا ضد الإسلام، سواء في الشرق أو في الغرب، وكان ذلك بدءاً من النصف الثاني للقرن الأول الهجري /السابع الميلادي، حتى الآن<sup>3</sup>.

وفي هذا الصدد يذكر عبد الرحمن بدوي بأن القرآن كان هدفا منذ منتصف القرن السابع لهجوم بعض الكتاب، وقد وجه هذا الهجوم منذ البداية يوحنا الدمشقي ( 650-750م تقريبا) ثم تبعه "أثيموس زيجابيونس" في كتابه "العقيدة الشاملة"، لكن أول هجوم مفصل عن القرآن كان في أعمال نيكيتاس البيزنطي في مقدمة كتاب "نقد الأكاذيب الموجودة في كتاب العرب المحمديين"، وكان هذا الكتاب متداولاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حيث كان مجادلاً لادعا ضد الإسلام وضد الكنيسة الأرثوذكسية الأرمنية التي انتقدتها في كتاب "دحض الكنيسة الأرمنية"، وضد الكنيسة الكاثوليكية في روما "علم القياس الأساسي"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>سورة هود، الآية 88.

<sup>2</sup>رفعة عبد الرزاق محمد، عبد الرحمن بدوي "لطفة قوية لعلم الإستشراق"، مجلة منارات، المرجع السابق، ص 5.

<sup>3</sup>عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، تر: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، (د ط،ت)، ص 5.

<sup>4</sup>المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وبسقوط القسطنطينية في يد المسلمين (1453) توقف الهجوم البيزنطي على القرآن والإسلام على القرآن والإسلام، وتولت أوروبا المسيحية الأمر من بعد، فبدأ الكاردينال نيقولا دي كوزا (1401-1464) مسيرة الهجوم الجديدة، وكان بتوجيه من البابا بيوس الثاني كتب بيقولا كتاب "نقد وتقنييد الإسلام" وكذلك رسالة هجاء في القرآن تحت عنوان "غربة القرآن"<sup>1</sup>. نستنتج أن محاولة النيل من القرآن الكريم هي محاولة قديمة وأسع حملة شنت عليه كانت بسقوط القسطنطينية بيد العثمانيين على يد السلطان فاتح .

وكان أشد الكتب هجوماً على القرآن والإسلام ما كتبه "لوودفيجومراش" ( 1612-1700) في كتاب "عالم النص القرآني"، نشر في بادوا سنة (1698)، وهو كتاب في مجلدين من الحجم الكبير عنوان المجلد الأول "مقدمة في دحض القرآن"، وقد نشر هذا الكتاب متفرقاً في أربعة أجزاء سنة (1961)، وفيه تناول مراش حياة محمد حسب المصادر العربية، وتناول المجلد الثاني النص العربي للقرآن مع ترجمة لاتينية وشرح النواحي الغامضة من النص ثم نقده وتقنيده، وكان مراش يعرف السريانية والعربية والعبرية<sup>2</sup>. ومن هنا كانت نقطة الانطلاق للدراسات المستشرقين والغرب بشكل عام عن القرآن الذي جاء حافلاً بالأخطاء والانتهاكات في حق الإسلام والتي تكررت في الأجيال اللاحقة .

وأغلب الظن أنه مع بداية منتصف القرن التاسع عشر يبذل هؤلاء المستشرقون كل ما في وسعهم ليبدوا موضوعيين في كتاباتهم، وفي جعل كتاباتهم أكثر دلالة، وأكثر جدية وموضوعية، وأكثر تدقيقاً في المنهج اللغوي، لكن دون فائدة، ذلك لأن الدوافع الداخلية تضطرم بالحقد في قلوبهم ضد الإسلام وكتاب الإسلام المقدس ونبي الإسلام ظلت كما هي بل ازدادت تأججاً، حيث يؤكد فيلسوفنا رغم امتلاكهم للمخطوطات إلا أنهم أصروا على تقديم نظرياتهم الخاطئة،

<sup>1</sup>المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، 6.

من خلال تصوراتهم الزائفة للقضايا الوهمية التي طرحوها حول القرآن وطرحوا نتائج زائفة توصلوا إليها<sup>1</sup>.

وقبل أن يشرع بدوي في التصدي ودحض مفتريات وأباطيل المستشرقين، وفضح الجراءة الجهولة الحمقاء كما يسميها سجل خمس نقاط جديرة بالتنويه وهي:

\* إن معرفة هؤلاء المستشرقين للغة العربية من الناحية الأدبية أو الفنية يشوبها الضعف، ويمكن القول أن هذه الملاحظة تخصهم جميعاً تقريباً.

\* إن معلوماتهم جميعاً مستقاة من مصادر عربية جزئية ناقصة وضحلة وغير كافية، وهم يرمون بأنفسهم في مغامرة طرح فرضيات خطيرة وخاطئة يعتقدون أنهم أول من توصل إليها، دون تكليف أنفسهم عناء التقصي لدى تلك المصادر عن نفس المعضلات التي يثيرونها، إذ تطرق الكتاب المسلمون في حقيقة الأمر لهذه الفرضيات واعترضوا عليها.

\* إن ما يحرك بعض المستشرقين دافع الضغينة والحقد على الإسلام، مما يفقدهم الموضوعية، ويعمي بصيرتهم بطريقة أو بأخرى، وهذا ينطبق خاصّةً على هيرشفيلد Hirschfeld هوروفيتز Horowitz، سبير.

\* لقد ذهب بعض من السطحيين إلى الإعلان بأعلى صوته أن في القرآن انتحال وتقليد وسرقة، معتمدين على تشابه لا أساس له، وهذا ما قام به مستشرقون مثل: جولدتسيهر - شفالي - مرجوليوث - ونتحفظ نوعاً ما فيما يتعلق بنولدكه، الذي يتبرأ نوعاً ما من مؤلفه "تاريخ القرآن" عندما رفض إعادة طبعه، تاركاً المستشرق شفالي يقوم بهذه المهمة، فطبع الكتاب ثانية وأصبح يعرف بكتاب نولدكه - شفالي.

\* لقد كان بعضاً من هؤلاء المستشرقين مدفوعاً بالتبشير والتعصب المتحفز، مثلما هو الأمر بالنسبة للمستشرق وليم موير (William Muir) وزويمر (Zwemer)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 7.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 7، 8.

والآلية التي يستخدمها عبد الرحمن بدوي في الرد والتصدي لهؤلاء المستشرقين: "المنهج الوثائقي" و"الموضوعي الواضح"، سعيا وراء تنفيذ كما جاء به المستشرقين الذين قدموا الضلال والخداع لشعب أوروبا ومختلف الشعوب الأخرى، بالمقابل تمكن بدوي من تنفيذ بعض الآراء بنجاح والتي شكلت خطرا على الدين الإسلامي؛ لكن في الأخير القرآن يخرج منتصرا على منتقديه، فلا ريب أن دوافع الضغينة والحقد التي تحركهم ضد الإسلام تعمي بصيرتهم وتفقدهم التحليل الموضوعي والرأي السديد، رغم كل هذا فلا يمنع من وجود شهادة منصفة وصادقة في حق النبي والقرآن الكريم، في النهاية الإسلام هو شكل من التوحيد.

لقد عرض بدوي مجموعة من القضايا التي تمثل الأخطاء التي ذكر المستشرقون وأثبت زيفها، مؤكدا على أن القرآن قادر على دحض هذه الأخطاء والتشويهات ليخرج في الأخير منتصرا (القرآن)، هذه القضايا هي:

- كلمة أمي وأميون ودلالاتها.
- التشابه المزيف والموازاة الخاطئة بين القرآن والإنجيل والتوراة (العهد القديم).
- معنى كلمة "فرقان" .
- الافتراضات الخيالية "لمرجليوث".
- المستشرق جولدنسيهر والقياس الخاطيء بين الإسلام واليهودية.
- الصابئة في القرآن.
- الرسل في القرآن
- قراءة هيلينية خيالية للقرآن.
- أصل البسمة.
- الترتيب الزمني للقرآن.

• مشكلة الألفاظ غير العربية (الأعجمية) في القرآن .

• حول العبارة القرآنية " يا أخت هارون " .

• مشكلة هامان .

أما عن مسألة أمي وأميون التي وردت في القرآن في ستة مواضع ( الأعراف 156 - 157، الأعراف 158، الجمعة 2، آل عمران، 19، آل عمران 75، البقرة ن 78 ) يفند بدوي آراء المستشرقين، والتي ترى بأن كلمة أمي تعني وثني GENTILIS، وإن أميين تعني أمة العرب التي لا تمتلك ديناً سماوياً، وهي أمة وثنية ومن ثم فإن هذه الأمة جاهلة في أمور الدين ولا تمتلك كتاباً مقدساً، إلى جانب رأي بعض المستشرقين هذا، يعرض بدوي رأي المفسرين المسلمين في المسألة الذين يرون: إن كلمة أمي دلالتها الذي لا يعرف القراءة والكتابة، وذلك لدفع الشبهة عن إمكانية إطلاع النبي محمد (ص) على ثقافات وديانات الأمم السابقة وتحديداً الكتب المقدسة<sup>1</sup>.

ويستنتج بدوي مجموعة من النقاط:

- أن النعت " أمي " تعني من لا يقرأ ولا يكتب.

- أنها من كلمة "أمة" وتعني أمة العرب حيث كانت في مجملها أمية.

- معنى آخر يورده لسان العرب للفظ أمي وأميون وهو معنى ينطبق أكثر على الأمم،

ويستشهد هنا برأي العالم اللغوي أبي إسحاق الزجاج<sup>2</sup>.

ويؤكد بدوي في هذه المسألة أن مع كلمة أمي التي يوصف بها النبي صلى الله عليه وسلم أنه ينتمي إلى الأمة العربية يخدعون أنفسهم لأنه من الزيف أن نقول أن الكتابة كانت نادرة أو غير موجودة، ومن ناحية أخرى فإن الكثير من الأمم كانت على نفس شاكلة الأمة العربية في هذه الحالة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، المصدر السابق، ص 21.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 12، 13.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 13.

ويعرض لنا بدوي مجموعة من آراء المستشرقين في حق كلمة "أمي" و"أميون"، ويذكر أن من أوائل اللذين تناولوا هذه القضية سبرنجر في كتابه: "حياة وعقيدة محمد" برلين سنة 1861م، والذي تناوله في ثلاث زوايا:

- كان أهل الجزيرة العربية قبل محمد منقسمين إلى أهل الكتاب والوثنيين، وكان أهل الكتاب يتشكلون من اليهود والنصارى والصابئين وهم القبائل التي لها وحي منزل فيما لم يكن للوثنيين أي شيء.

- أمي تساوي وثني.

- يزعمون أن أمي تعني الإنسان الذي يستطيع القراءة لكنه لا يستطيع الكتابة، وهذا الرأي يعتمد على آية فهمت خطأ في القرآن الكريم<sup>1</sup>

في سورة البقرة لقوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ \* فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ بِهَا نَمْنَا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ \* 2. وتفسير هذه الآية بالنسبة لبدوي أن بين الأمم من لا يفهمون الكتاب إلا بطريقة جزئية ومزيفة<sup>3</sup>.

وينتقد بدوي آراء سبرنجر بتقديمه لمجموعة من الملاحظات والبراهين هي:

- البرهان الأول: باطل لأن سبرنجر لم يعتمد على وثيقة، فلو وجدنا نصاً جاهلياً من عصر ما قبل الإسلام يعيد تلك التفرقة بين أهل الكتاب والأميين (الوثنيين) لما كان هناك مشكلة، ولكن سبرنجر أوقع نفسه في حلقة مفرغة.
- القول الثاني: كون كلمة أمي تعني وثني، فهذا فرض سار عليه كل من فنسك وهورتفيتز وبلاتشير ورودي باريت وآخرون.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 14.

<sup>2</sup>سورة البقرة، الآية 78-79.

<sup>3</sup>عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، المصدر السابق، ص 19.

• القول الثالث: إن الأمي هو الذي يقرأ ولا يكتب، وهو رأي ينسب إلى الإمام الشيعي جعفر الصادق<sup>1</sup>.

• أما المستشرق فنسك وهورفيتز: يؤكد في مقال نشره في مجلة "الشؤون الشرقية" أن كلمة أمي تقال لوصف غير أهل الكتاب، وهو نفس المعنى الذي حدده سبرنجر قبله بأكثر من خمسين عاما، ولكنه أضاف أن كلمة أمي مشتقة من أمة بمعنى شعب وثني "عرقي" ويتوافق مع الكلمة العبرية "جويم"<sup>2</sup>. هذه الكلمة تعني في العبرية الأمم، ويرى بدوي أنها لم تكن واضحة عند اليهود ولا معروفة عند العرب فهو افتراض مزيف من طرف فنسك، وهكذا بالنسبة لبدوي أن صفة أمي فيها نوع من الإهانة.

ويتفق بدوي مع ما جاء به نلينو Nallino حول معنى الكلمة ويؤيده بأن "أمي" مشتقة من الأمة العربية، وهو الرأي الذي وجده بدوي في لسان العرب لابن منظور ولكنه أورده مبتسرا دون أن يوضح أن العرب لم يكونوا في مجملهم يعرفون الكتابة أو القراءة؛ ولكنه يتردد ولا يقبل رأيه لأنه قائم على فرضية خاطئة وهي أن محمدا مرسل فقط للأمة العربية كما كان موسى مرسلا إلى شعب إسرائيل وعيسى مرسلا إلى أمة فلسطينية<sup>3</sup>.

وخلاصة القول أن تفسير بدوي حول كلمة "الأمي" التي تنطبق على النبي صلى الله عليه وسلم هي أن كلمة "أمي" صفة نسب من كلمة "أمة"، فهي تعني عالمي وصالح وموجه لكل الأمم، إذا النبي الأمي هو النبي المرسل والموجه إلى كل الأمم أي هو "النبي العالمي" أي أنه مرسل إلى جميع الأمم، وكلمة أميين تعني الأمم كل الأمم<sup>4</sup>. أما استعمالها لدى الشعراء والناثرين خلال القرون الخمسة الأولى لهجرية والتي كان لها معنى "الذي لا يجيد القراءة والكتابة"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص ص 13، 14.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 15.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 17.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 18، 19.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 19.

إن كل من هؤلاء اليهود والمسيح إبراهيم جيجر، هيرشفيلد، سيدرسكي، سبرنجر، هورثفيتز شابيرو، ريتشارد بيل، تور أندريا أكدوا أن محمد باعتباره مؤلفا للقرآن اقتبس أغلب القصص وعددا كبيرا من الصور البيانية وكذلك الحكم والأمثال من الكتب المقدسة أو شبه المقدسة لدى اليهود والنصارى، ويقول بدوي إذا افترضنا أن هذا صحيح فلا بد أن محمدا كان يعرف العبرية والسريانية واليونانية، ولا بد أنه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على نصوص التلموذ والأنجيل المسيحية، ويصرح بدوي أن هذا الكلام شاذ لهؤلاء الكتاب وهو كلام لا برهان عليه<sup>1</sup>.

أما عن مسألة التشابه الكاذب بين القرآن والإنجيل فإننا نتفق مع بدوي في كل كلمة قالها بحق هيرشفيلد الذي رأى -هيرشفيلد- أن هناك بعض المتشابهات بين القرآن والتوراة بين سورة الرحمن والنحل مع سفر المزمور، واعتبر بدوي أن الأمثلة التي قدمها هيرشفيلد والذي زعم وجود تشابه وتماتل بين بينهما، وأكد فيلسوفنا أنه لا يوجد شيء من ذلك على الإطلاق. وهذا يثبت أنه كان ضحية لهوس مرضي سببه ذلك التعصب الأعمى المختلط بالزهو والغرور، إنه يصل بهذا السخف إلى نهايته حين يقرر أن القرن وهو نص الإسلام المكتوب ليس إلا تحريفا للتوراة<sup>2</sup>.

وما يميز بدوي أنه يفند رأي مستشرق ما برأي مستشرق آخر مثل تلك الآراء التي في حق هيرشفيلد من قبل سيدرسكي، باختلاقه أكذوبة حتى أصبح ضحية لتلك الأكذوبة. ويؤكد بدوي أن الدراسات الثلاث لهيرشفيلد والتي خصصها للعلاقة بين القرآن الكريم والكتاب اليهودي ليس لها قيمة لأنها قائمة على أوجه شبه فرضية وآراء مبتسرة ومقدمات لا أساس لها، وتفتقر كلية على الفهم<sup>3</sup>.

أوجه شبه أخرى ساقها مجموعة من المستشرقين من بينهم ماكdonلد أن الآية التي تتحدث عن مثل النور الإلهي في سورة النور هي اقتباس من التقاليد المسيحية في الكنائس والأديرة

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 24.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 31.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 33.

وفي هذه الحالة فإن الصورة مأخوذة من الهيكل المغشى بالنور، وبهذا تكون التعبيرات القرآنية مرتبطة ب"نور العالم" في الإنجيل ونور النور في شهادة اليقين بالناسوت وما يدل عليه<sup>1</sup>.

ويسمر بدوي في الشرح والتوضيح ويستدعي هنا بعض التحفظات:

\* أن الأنوار التي على الهيكل في الكنيسة كثيرة أما الآية القرآنية لا تتكلم إلا على نور واحد عظيم يملأ السموات والأرض.

\* ذكر ماكدونالد: "أن الله نور من نور"، أما في القرآن الكريم فالآية تقول: "نور على نور" أي نور خالص، فالمعنى مختلف في النصين.

\* لقد درج شعراء الجاهلية مثل امرؤ القيس على وصف مصابيح الرهبان التي يهرب منها النور وكأنه من وحدة الاعتكاف والعزلة، ولم يكن النبي محمد ليستعير هذا التشبيه آنذاك ويصف النور الإلهي، لأن ذلك كفر، في النهاية يؤكد بدوي أن لهذا الأسباب الثلاث أن طرح ماكدونالد خاطئ<sup>2</sup>.

يواصل بدوي في دحضه لآراء المستشرقين، هورثفيتز الذي حاول أن يثبت أن الكلمات القرآنية ( المؤتفكات، أمر، أمانة، بارك، تبارك، مثنائي، خلاق، درس، رب العالمين، سكسنة، صدقة، أزر، قيوم، ماعون، منهاجن جبار، أحبار، ربانيين، سفك الدماء، قدوس، نبوة، بعير، عبادة، سورة، بور، صديق، جنات عدن...) كلمات مشتقة من العبرية، وأن محمدا تعلمها من اليهود في مكة وخاصة يهود المدينة، لكن بدوي لاحظ عكس هذا الاستنباط العشوائي عندما قال: "أن كل من العربية والعبرية لغتان ساميتان، فوجود ألفاظ مشتركة بين العربية والعبرية لا يستلزم بالضرورة أن يكون محمدا صلى الله عليه وسلم قد اقتبسها من يهود عصره، بل يمكن أن تكون هذه الألفاظ قد وجدت في اللغة العربية قبل عهد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بوقت طويل، وأصبحت جزءا أساسيا من ثروة اللغة العربية"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 34.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص 34، 35.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص ص 38، 39.

معنى كلمة "فرقان": والتي حاول الكثير من المستعربين المتحيزين ضد الإسلام إثبات أصل يهودي ومسيحي لهذه الكلمة والتي ذكرت في القرآن الكريم ست مرات في السور التالية: البقرة الآية 53، 185، آل عمران الآية 3-4، الأنفال الآية 41، الأنبياء الآية 48، الفرقان الآية 1<sup>1</sup>.

وقد ترجم هذه الكلمة كل من جيجر، هيرشفيلد، هورفيتز وهي الكلمة العبرية المعربة وأصلها بيركي "Prike" ، ويجد بدوي أنه من المستحيل أن تكون كلمة فرقان تعني الحكم المسماة "بيركه"، ومن العبث أن النبي ﷺ استعار الكلمة السريانية بوركانا Purkana لأنه لا توجد وثيقة تثبت ذلك<sup>2</sup>.

أما التفسير الذي يقدمه بدوي يتناول نقطتين:

\* أنه من الغباء نسبة كلمة فرقان إلى الكلمة العبرية "Prike" التي تعني فصول.

\* أن الآراء التي ترد كلمة فرقان إلى الكلمة السريانية بوركانا: الإنقاذ تعد هي الأخرى ضرباً من الغباء.

وفي نهاية القول يرى بدوي مع ما يراه المفسرون من أن كلمة الفرقان تعني التفريق بين الحق وبين الباطل أو التفريق بين الخير وبين الشر أو التمييز بين الكفار وبين المسلمين في بدر<sup>3</sup>.

ما الفرق بين معنى الفصل وبين التفريق أو ما هو الفرق بين الذي يميز بين الخير والشر وبين الإنقاذ الذي ينقذك من الوقوع في الخطأ، وما الذي سوف يحدث لو أن تفسير كلمة الفرقان جاء منسجماً مع تفسير كلمة Furqan أو كلمة Purkana، فلا داعي لأن يُنعت من يرى تشابهاً بين كلمة فرقان وهذه الكلمات بالغباء<sup>4</sup>. فالمطابقة بين كلمة فرقان وبيركه ما هي إلا عبث من طرف لمستشرقين.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 57.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 58، 60.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 61.

<sup>4</sup>محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائداً للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 438.

أما المزاعم الخاصة بالمستشرق صمويل مرجليوث وهي: أن أول الإدعاءات هي الإدعاء بأن كلمة "مسلم" تعني واحد من أتباع مسيلمة مدعي النبوة، والمعروف في النبوة باسم "الكذاب" وهو رأي متعصب وقد رد عليه تشارلز فلم يكرر مرجليوث هذا الهذيان<sup>1</sup>. وهذا يرجع إلى عدم اطلاعه الكافي باللغة العربية إذ لا يمكن أن يشتق اسم الفاعل مسلم إلى مسيلمة.

أما ما يتعلق بزعم المستشرق جولدتسيهر، فقد أكد أن المفهوم التوحيدي للإله والذي عارض به محمد الوثنية العربية يتفق مع مفهوم التوحيد في العهد القديم، ويوقر بدوي أن هذا الرأي خاطئ لأن إله العهد القديم هو فقط إله إسرائيل، بينما مفهوم الإله عند المسلمين يتناقض مع العهد القديم، ثم أن إله إسرائيل هو الأب، أما في الإسلام "لم يلد ولم يولد"<sup>2</sup>.

ويزعم جولدتسيهر أن محمدا قد أخذ الصوم عن اليهودية، حيث اعتبر بدوي أن هذا القول خاطئ، لأن الصوم اليهودي مرتبط بأحداث معينة بالتاريخ اليهودي، وهو يقتصر على يوم واحد هو الذي أمرتهم شريعة موسى بصومه، وهو "يوم الغفران" وصوم أيام متفرقة "أيام الأسر"؛ أما الصوم الإسلامي يستغرق شهرا كاملا هو "شهر رمضان" وليس يوما واحدا أو ليلة واحدة كما هو الحال عند اليهود<sup>3</sup>.

فالصوم الإسلامي ليس مرتبطا بأية أحداث ولم يخضع لظروف خاصة مثل اليهود، وإنما الصوم بالنسبة للإسلام ركن من أركانه الخمسة، وشعيرة أصلية، عكس اليهود فإن صومهم وضعي اتفاقي وليس مفروضا إلا حينما تتعرض الأمة للاضطهاد إضافة إلى أن الصوم عرفته جميع الديانات التي سبقت اليهودية والذي اتخذ أشكالا كثيرة منها التوبة أو الكفارة، كما كان عملا من أعمال التطهير وأحيانا تعبيراً عن الحداد ووسيلة لغفران الذنوب.

يرد بدوي في زعم جولدتسيهر من أن النبي محمد أمر أصحابه بأن تكون قبلتهم نحو بيت المقدس تقريبا من يهود المدينة أو لاستمالتهم، وعندما عجز عن ذلك أمرهم بتغيير القبلة متجها نحو البيت الحرام في مكة، وهذا القول في نظر بدوي غير صادق لأن النبي محمدا غير القبلة

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، المصدر السابق، ص ص 65، 66.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 75.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 76.

لأمر إلهي، ويضيف أيضا إلى أن الإسلام وهو دين إبراهيم وإبراهيم مؤسس الكعبة، ولذلك كان من الطبيعي أن يتحول المسلمون في صلاتهم إلى الكعبة، كما كان من الطبيعي التوجه إلى بيت المقدس عندما كانت الكعبة مقرا للوثنية والشرك<sup>1</sup>.

فالقول بأن القبلة قبل الهجرة كانت بيت المقدس يختلف عنه القول بأن محمدا أخذ هذه الشعيرة من اليهود، ويذكر بدوي أن السبب في توجه النبي محمدا إلى المسجد الأقصى خلال العهد المكي هو أن الكعبة لم تكن قد طهرت من الأصنام، لذلك كان المسجد الأقصى هو أنسب قبلة.

وأخيرا يدعي جولدتسيهر أن الشريعة الإسلامية متأثرة بشريعة اليهود، ولكنه لم يحدد هذا التأثير إلا طريقة ذبح حيوانات الأكل وغسل الميت قبل وضعه في اللحد، وكلا الأمرين كانا موجودين منذ الأزمنة القديمة وحتى عند البدائيين، فضلا عن الاختلاف الواضح بين الشريعة الإسلامية واليهودية وغيرها في هذه القضايا<sup>2</sup>.

أما عن مسألة الصابئون في القرآن الكريم: فيعد بدوي أن كلمة: "الصابئة" من أصعب مشاكل ترجمة القرآن ذلك أن الاسم ذكر ثلاثة مرات في السور التالية: " المائدة69، البقرة62، الحج17.

ويرى بدوي أن رأي سبرنجر وبدرسون في اعتقادهما أن كلمة الصابئة هي مقابلة لكلمة الحنيفيين، وأخذ بدوي برأي الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" في أم الحنفاء عكس الصابئين، وكل من الديانتين مختلفة عن الأخرى ومعارضة لها، والحنيفيون هم أتباع إبراهيم بينما الصابئة هم عبدة الكواكب، وهي عبادة حاربها إبراهيم عليه السلام، فلا يوجد أي شيء في القرآن يقول أن للصابئين كتابا مقدسا بينما كان لإبراهيم صحف لقوله تعالى: "صحف إبراهيم وموسى"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 77، 78.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 80.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص ص 85، 86.

ويقول بدوي أن اسم الصابئين أتى من كلمة "ماس بوتاً" بمعنى تخمر في الماء، وهو شعيرة أساسية عند المندائيين، لكن من الصعب أن ينتشر هذا المصطلح بالعربية، لأن كلمة "صبا" تعني "تخلص من"، ثم تعني استعارة "تخلص من دين ليعتق ديناً آخر"، وكذلك يشرح أبو إسحاق معنى كلمة "صابئين" في القرآن بمعنى الذين تركوا دينهم واعتنقوا ديناً آخر<sup>1</sup>.

يذكر بدوي مختلف التفسيرات لدى مفسري القرآن وعلماء اللغة لهذه الكلمة وهي كالتالي:

\* في "مختار الصحاح للجوهري" الصابئون هم طائفة من أهل الكتاب.

\* في "التهذيب للأزهري" هم قوم يشبه دينهم دين النصارى ويزعمون أنهم على دين نوح.

\* في "تفسير البيضاوي" هم عباد الملائكة وقيل عبدة الكواكب<sup>2</sup>.

إضافة إلى هذا أن الصابئون لا يعترفون بالأنبياء، لأن الأنبياء بشر لهم كل الصفات البشرية، وهناك جمة ثانية تعارض أن الصابئين المقصودين في آيات "المائدة 69، البقرة 62" هم اللذين يدعون أنهم على دين نوح، لأن القرآن نعى عليهم بينما قال خيراً عن المقصودين في الآيتين<sup>3</sup>.

وعلى هذا فإن مشكلة تحديد الصابئين المقصودين في هاتين الآيتين وآية الحج في نظر بدوي قد أصبحت معقدة جداً، لأنهم ليسوا الصابئة الذين وصفهم الشهرستاني ولا أتباع نوح حسب رأي الليث عند الأزهري والفيروز أبادي، فليسوا هم المعمدون كما زعم هورفيتز وآخرون، لأن عقائد وشعائر المعمدين ما كان يمكن أن يقبلها النبي محمد صلى الله عليه وسلم مثل عبادة الكواكب ورفض النبوة، والقول بالتنثية وعبادة الكون وشعائر التعميد، فهل من الممكن والحال هذه أن يمدح سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الصابئين أو من على شاكلتهم ماداموا لا يعملون خيراً؟<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 87.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 88.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 90.

<sup>4</sup>المصدر نفسه، ص 90، 91.

وأخيرا يختتم بدوي رأيه في هذه القضية بجملة مفادها على شكل تساؤل: هل يجب إذا أن نياس من أن نجد حلا لمشكلة الصابئة في القرآن؟ نعم وهذا ختام قولنا<sup>1</sup>.

أما في مسألة الرسل في القرآن الكريم في نظر بدوي أنه تكفي بعض الإشارات لتوضيح الأهمية القصوى لفكرة الرسل في القرآن وهي:

\* ذكرت كلمة رسول "146" مرة في القرآن وأغلبها يتعلق بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم.

\* كلمة "رسوله" أي محمد "رسول الله" وردت "84" مرة، ورسولنا "4" مرات.

\* مفهوم رسول في الإسلام أكثر أهمية منه في اليهودية والنصرانية، ولذلك فمن العيب أن نعقد مقارنة في هذا الموضوع بين المسيحية والإسلام والأكثر عيبا أن نزم أن الرسول استعار مصطلح رسل من المسيحية<sup>2</sup>.

يستمر بدوي بعرض الآراء المختلفة في هذا الشأن حتى يدخل في مسألة "هل للبسملة مصدر في العهد القديم" مفندا زعم نولدكه الذي ذكر الأصل العبري "بسم باوا" في العهد القديم والأصل الإغريقي en enomeati kourion في العهد الجديد، ولكن بوي يقول أنني بحثت عيبا في العهد القديم ولم أجد عن صيغة "بسم باوا" كصيغة للصلاة ومناجاة الله كمعنى البسملة في القرآن، حيث أن اسم "بسم باوا" مستعمل في العهد القديم في موضوع واحد، فمن الواضح أنه ليس هناك أي تشابه مع البسملة "إنه من حماقة أن نجد في الآية التوراتية أصل البسملة التي تقول بسم الله الرحمن الرحيم"<sup>3</sup>.

ويؤكد بدوي من جهة أخرى حول ترتيب سور القرآن حسب تاريخ نزولها، وهي محاولات تعددت وتتنوعت عند العلماء المسلمين، واتفقوا على تقسيم السور إلى فترتين المكي والمدني، ولكنهم وضعوا قوائم مختلفة نوعا ما عن هاتين الحقتين، لكن هاتين القائمتين لم تشرحا لنا

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 91.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 97.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 106، 107.

على أي أساس استند هذا الترتيب التاريخي، حيث اعتبر أن هذا الترتيب يفتقد كلية إلى التأصيل وهو نقل خالص<sup>1</sup>.

ويذكر بدوي أن السبب في ترتيب سور القرآن حسب النزول منذ وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو سبب هام جدا وهو معرفة الناسخ من المنسوخ، لأن التشريع الإسلامي الذي نزل على النبي صلى الله عليه وسلم مر بمراحل وهذا التحول اقتضى أحيانا إلغاء قاعدة ما، حيث أصبحت معرفة الناسخ والمنسوخ علما ذا أهمية بالغة في الشريعة الإسلامية<sup>2</sup>. فالنسخ يعني إما الإلغاء أو المحو كما في سورة الحج الآية 52، أو معناه التبديل كما في سورة النحل الآية 101<sup>3</sup>.

وقد حاول المستشرقين أيضا أن يقيموا جهودهم في هذا الموضوع من بينهم نجد نولدكه، والتي كانت أول محاولة جادة لترتيب سور القرآن زمنيا في عمله الهام "تاريخ القرآن" ومما يؤخذ على هذا الترتيب التاريخي هو التقسيم الثلاثي للفترة المكية والذي يعرضه نولدكه وقد سبقه في هذا جوستاف فايل، لكنه أمر مشكوك فيه لأنه لو كان استعمال الرحمن كاسم علم كما زعم نولدكه مقتصرًا على منتصف العهد المكي، فإنه حين يقرر ذلك لا يستند إلى شيء موثق ليسقط عمدا في الخطأ<sup>4</sup>.

بعد ذكر محاولة نولدكه تطرق بدوي إلى مجموعة من المستشرقين منهم هـ - جريم H- Grimme ، وليام مويير William Muir، والمستشرق ريجيس بلاشير Régis Blachère ، وريتشارد بل.

ويؤكد بدوي أنه من الشطط إن لم يكن من الكذب أن نزعم استطاعتنا ترتيب السور تاريخيا في الفترة المكية حسب الأسلوب<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 111.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 115.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 116.

<sup>4</sup>المصدر نفسه، ص ص 117 و 121.

<sup>5</sup>المصدر نفسه، ص 122.

خلاصة القول في مسألة ترتيب سور القرآن يعتبر بدوي هذه المحاولات سواء التي تعلقت بالمسلمين أو المستشرقين هي محاولات فاشلة، لكن محاولات المسلمين أقل شططا لأنها تكتفي بتقسيم السور إلى عهدين المكي والمدني، فمسألة الترتيب تفنقر إلى الدقة وإلى قلة المصادر التاريخية خاصة.

في النهاية بدوي يأخذ ويتعلم الدرس الجميل في التواضع والذي بلغه له الزركشي وهو: "لا غبار على الإختلاف بشأن السور مكية هي أم مدنية، وأن يكون لذلك مردوده ودليله.."<sup>1</sup>. مسألة أخرى أثرت هي الألفاظ الأعجمية في القرآن منذ القرن الأول الهجري ( السابع ميلادي) حيث دخل الفقهاء المسلمون في مجادلات واسعة بين مؤيد ومعارض، حيث أن هؤلاء الفقهاء بذلوا جهودا كبيرة لتفسير اشتقاق عدد كبير من الألفاظ الأجنبية التي احتواها القرآن، في المقابل يقترح بدوي تصحيحا لبعض التخمينات التي قاموا بها وتكملة لقوائمهم، ويقصد بذلك بدوي مصدرا آخر تناسوه ألا وهو اللغة اللاتينية، فلا يمكن إنكار أن الرومانية كانت متواجدة<sup>2</sup>. ويقوم بدوي بعرض الألفاظ غير العربية في القرآن وفقاً لما جاء به الزركشي والسيوطي، بعد ذلك تصحيح بعضاً من نسبة هذه الألفاظ ومنها: قسطاس وبرج وكهف وقنطار وسراط...

كما يؤكد بدوي على أن ما جاء في القرآن حول عبارة "يا أخت هارون" المراد به ليس إن مريم أختاً لهارون من نفس الأم والأب ولكن المراد من "يا أخت هارون" هو أن مريم يرجع نسبها إلى هارون وآل عمران، إذ يرى بعض المستشرقين أن محمداً لم يتمكن من أن يعرف الحقيقة التاريخية لهذا النسب، في حين يرى بدوي أن هذا الاستخدام "يا أخت هارون" كان شائعاً عند العرب آنذاك بمعنى "يا من نسبك إلى هارون" كأن تقول "يا أخ العرب"<sup>3</sup>.

وقد ذكر بدوي المستشرق رولاند ودفاعه عن الإسلام والذي يشرح لماذا يجب أن نقرأ المصادر الإسلامية من أجل فهم الديانة الإسلامية حتى وإن انتهى الأمر بتنفيذها، مؤكداً في ذلك إلى الإشارة إلى أهمية أن نعرف الإسلام مباشرة من مصادره المكتوبة لأن الكتب التي

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 129.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص 133، 137.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 153.

كتبها الأوروبيون ناقصة ومزيفة وملئة بالأكاذيب، لقد هاجم كتابهم الدين المحمدي بأقل مما هاجموا أوهامهم<sup>1</sup>. بعد أن وضّح رولاند أن أول شيء سبب هذه الأخطاء في حق الإسلام ومؤسسه هو أن الكتاب الغربيين لا يعرفون اللغة العربية ومن بين الأسئلة التي أثارها رولاند: هل صحيح ما جاء في القرآن من أن العذراء أخت هارون؟ فهو يزعم أن محمدا يؤكد في القرآن أن مريم أم المسيح هي أخت هارون وموسى.<sup>2</sup>

يصل بدوي إلى خلاصة مفادها:

\*إن العبارة القرآنية "يا أخت هارون" في سورة مريم الآية 28، لا يعني سوى "يا سليلة هارون" فالإتهام بالزنا والذي رمى به اليهود مريم أم المسيح أصبح أكثر شناعة قياسا إلى أنها من عائلة مقدسة، وممن وجهة النظر اللغوية فإن استعمال أخ أو أخت أو يا أخا أو يا أخت وبعدها اسم عشيرة أو بلد يكون بمعنى يا سليل هذه العشيرة أو هذه القبيلة أو البلد وهو استعمال شائع في تاريخ اللغة العربية، ويعتقد أيضا أن تعبير "يا أخت هارون" لم يثر أية مشكلة في حياة النبي<sup>3</sup>.

"قضية هامان" من إحدى المشاكل التي أثارها منتقدوا القرآن والذي ذكر اسمه في القرآن ستة مرات كمساعد وكوزير لفرعون وهي "سورة القصص الآية 6، 8، 38، العنكبوت الآية 39، غافر الآيات 23-24، 36-37"، هذه الآيات توضح أن "هامان" لابد أن يكون وزير فرعون مصر الذي كان له مع موسى قصة<sup>4</sup>.

ويعتبر بدوي أنه لا أحد من المفسرين المسلمين أثار مشكلة فيما يتعلق بشخصية "هامان" وهذا يقتضي أنه لا أحد من النقاد المسيحيين أو اليهود للقرآن فكر في إثارتها، وإلا لوجدت

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 161.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 168.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 179.

<sup>4</sup>المصدر نفسه، ص 193.

إجابة واضحة من المدافعين المسلمين عن القرآن، ولكن نجد ذلك فقط في المجادلات المسيحية الحديثة<sup>1</sup>.

ويكتفي بدوي في ذكر كلام نولدكه حيث يقول: "أكثر جهلاء اليهود لا يمكن أن يخلطوا بين هامان (مزيّر أحشويروش)، وهامان وزير فرعون، وفي رأي بدوي أن هامان المذكور في الآيات القرآنية الستة ليس اسم شخص ولكنه لقب للكهنة الأكبر لفرعون وهو اسم موافق لاسم آمون والتقارب بين الاسمين سهل جدا لأن آمون ينطق أيضا "آمانا"، ويقصد به الكاهن الأعظم، كما يعني لقب "فرعون" ملك مصر، فإن لقب "هامان" يعني في المصادر الشفوية وزير فرعون التي كانت له قصة مع موسى (هامان)<sup>2</sup>.

في الأخير نجد فيلسوفنا الوجودي خدم الإسلام والمسلمين عشرات السنين بما نقله من تراث معلقاً ومحللاً ومفنداً آراء المستشرقين - يكتب في نهاية حياته "دفاعاً عن القرآن" لينصف الإسلام.

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 194.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 196، 197.

## **المبحث الثاني:**

**الدفاع عن محمد صلى الله عليه وسلم ضد  
المنتقسين من قدره.**

## المبحث الثاني: الدفاع عن محمد صلى الله عليه وسلم ضد المنتقسين من قدره.

آخر ما كتب عبد الرحمن بدوي ضد المستشرقين كتابه: "الدفاع عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم ضد المنتقسين من قدره"، وهو كتاب موجه بالدرجة الأولى للغرب ولسانهم وطريقة تفكيرهم، فاجتهد لذلك في استيعاب الردود من كتبهم وبما لا يخرج عن القرآن في الغالب، وهو جهدٌ مشكور، وهدفه هو كشف القناع عن المستشرقين الذين قدموا الضلال والخداع لشعب أوروبا، ولغيره من الشعوب الأخرى، ويوصل للقارئ غير المسلم الأوروبي صورة دقيقة وواضحة عن الإسلام بعيدة عن الشوائب والتشويه.

وفي مقدمة كتابه: "الدفاع عن حياة النبي محمد ضد المنتقسين من قدره" يقول: "سنرى بعد تمحيصنا لمؤلفاتهم التي يدعون فيها الموضوعية والدقة العلمية، رغم مظهرتهم هذه كانوا أكثر تشبعا بالأحكام المسبقة دينيا كانت أو قومية، وقد كان في وسعهم أن يعتمدوا على وثائق ذات مصداقية مما نشره إخوانهم الأوروبيون على غرار "فوستنفلد" و "فلهوزن"، وفي الواقع أن دعوى الموضوعية عندهم تبدو في أبعى صورها الجزئية ومنهجهم الذي يسمونه نقديا علميا يتكشف عن سراب خادع"<sup>1</sup>.

من خلال هذا الإدعاء والإفتراء حاول "بدوي" أن يكشف عن أخطائهم وأن يدحض أكاذيبهم ويقوم أحكامهم التي تقوم على أحداث مغلوبة وناقصة، والقصد من وراء ذلك تصحيح الصورة المشوهة عن الإسلام وعن نبي الإسلام، وكشف الزيف والأباطيل التي كانوا يروجون لها وكان هذا بمنهج فيلولوجي محكم.

يبدأ "بدوي" بعرض ومناقشة آراء المستشرقين في شخصية وسيرة النبي محمد (ص)، وكانت ثمرة هذه الدعاية هي ما أصطلح على تسميته منذ ثلاثة قرون في أوروبا باسم "أسطورة محمد"،

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن النبي محمد ﷺ ضد المنتقسين من قدره، تر: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتاب

والنشر، د(ط، س)، ص 4

إذ يعرض "بدوي" آراءهم التي أطلقوها منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن الثامن عشر، هذه القرون التي شهدت انطلاق الفكر الأوروبي لم يكن لدى كل من هؤلاء المفكرين الشجاعة في تحري المعرفة الحقة والموضوعية عن الإسلام ومؤسسه، فلا ألبرت الكبير ولا توماس الأكويني ولا روجر بيكون في القرن الثالث عشر ولا فرنسيس بيكون ولا باسكال ولا سبينوزا في القرن السابع عشر لم يحاول أي من هؤلاء أن يبذل جهداً لفهم الإسلام مع أنهم كانوا يعرفون الفلاسفة والعلماء والعرب ولم يدخروا وسعاً في مهاجمة آرائهم ودينهم<sup>1</sup>.

وخلاصة ما جاءوا به هؤلاء المستشرقون هو أن النبي محمد كاذب وساحر ومنجم ومصروع، اتصل به الراهب بحيرى (سرجيوس) - الناظم على كنيسة روما لعدم حصوله على منصب رفيع فيها - وعلمه علوم الأولين وبفضل حذاقة محمد استطاع أن يضيف أكاذيب لهذه العلوم وليخرج بالقرآن إلى الناس، ومن سحر محمد حماسته وبعيره، وبذلك استطاع أن يؤسس إمبراطورية توسعت بالجزو والقتل والسلب والنهب لتمتد أكثر من ستمائة عام<sup>1</sup>.

ويرفض بدوي هذه الآراء التي اتخذت صوراً مختلفة وأحياناً متناقضة، فالبعض من المستشرقين يقول: إن معلم محمد هو الراهب "نيقولا" وليس بحيرى، والبعض الآخر يقول أنه بلاجوس، ووفقاً لهذه الاختلافات وغيرها يلخص "داكونا" هذا الخط الكبير الذي وقع فيه الأوروبيون لمدة أكثر من أربعة قرون عندما يؤكد على: أن محمداً ومستشاره يأخذ أحياناً شخصية بحيرى ومرة أخرى شخصية ورقة بن نوفل ومرة أخرى يبدو مؤمناً مدافعاً عن المسيحية وأخرى يبدو هرطقي يعقوبي أو نسطوري حسب الرواية، وأنه تلقى تعليمه على يد راهب إما اسمه بحيرى أو سرجيوس أو بلاجوس أو نيقولا أو أوكين، وقد جاء هذا الراهب إما من بولونيا أو من القسطنطينية أو من أنطاكية أو من أزمير ومرة أخرى يصير هذا الراهب روماني من عائلة كولونا، ففي كل هذا يظهر الفن الشعبي والتقاليد الشعبية التي قد لعبت دورها بقوة في

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 5.

هذه الروايات مما يعكس إضطرابها، مما يؤكد أن محمداً إما مسيحي أومتعلم على يد مسيحي وأن الإسلام ما هو إلا تشعب هرطقي عن المسيحية<sup>1</sup>.

ويلاحظ داكونا أن هذه الأسماء الثلاثة: سرجيوس، نيقولا، بلاجوس، هي الأسماء الحقيقية لأشخاص ثلاثة هرطقة والذين تنطبق سلوكياتهم على التمرد والانشقاق، سيرجوس كان زعيم الموحدين ومنتحل يثير الإعجاب وكان يعيش في زمن محمد بشكل جعل كتب التاريخ تجمع بين كل منهما وتتشكك من منهما أضر بالإمبراطور البيزنطي ومن أعطى نصائح خاطئة لمحمد، ومن هنا حدث الخلط بين بطريك القسطنطينية المسمى سيرجوس والراهب الغامض بحيرى، أما نيقولا هو من أكبر الهرطقة وأبا لها وهو الاسم الدقيق الذي يدل على الانفصال الذي قسم العالم إلى عدوين مسلحين، كما استخدمت ضد محمد وأصحابه ترسانة من الشتائم فقدت معناها مع سخريتها اللاذعة، أما بلاجوس فإن داكونا يعترف بأنه لم يتمكن من الكشف عن أصله ولا قضية هذا التحول الخطير من بلاجوس إلى محمد<sup>2</sup>.

ومن بين من ينتقدهم بدوي هوجو دوجروت وينعته بأنه كان كاذباً كبيراً ورجلاً مجرداً من أي ضمير علمي وهو تصور خاطئ والذي يبدو لديه عن الإسلام وعن محمد وأهم ما قاله في هذا الصدد:

- يزعم أن محمداً قال: أنه جاء ليتبعه الناس ليس بسطان معجزاته ولكن بقوة جحافله  
- من بين المعجزات التي يلحقها أتباع محمد به، يزعم أن محمداً روض حمامة لتطير إلى أذنه، كما يقول: وقد روى أنه كان على اتصال دائم ببعير في الليل، ومعجزة أخرى يقول أتباعه أن جزءاً من القمر خسف بشكل معجز، قام أعاده محمد إلى استدارته الكاملة.  
- إذا كان محمد قد حاز على الشهرة فإنه كما يقول جروت قد اشتهر بسرقاته واغتصاباته وفواحشه.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 16.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 17.

- يزعم أن محمدا يقول أن امرأة حبتها الطبيعة بميزات تسمع - نشيدا يعلمها سرا معجزا عن الصعود إلى السماء والنزول منها، وأن هذه المرأة حين سمعت كلمات هذا النشيد أرادت أن تبوح بما تعلمته فطارت رأسها إلى السماء و أوقفها الله وحولها إلى نجم وأنها هي فينوس ربة الجمال.

- كما يزعم أن القرآن يقول: "أنت الموت سيتحول إلى حمل سيختار مكان إقامته بين السماء والأرض، كما يصف دين محمد هكذا: "إن هذا الدين لم يأت إلا ليخصب الأرض بدماء مخالفه، وأنه دين خارجي، قائم على عدد كبير من الطقوس، كما يفرض على الناس إتباعه، ويجب الخضوع له بطاعة عمياء ودون مناقشة<sup>1</sup>. وقد وصفها عبد الرحمن بدوي بالأكاذيب المضحكة التي ساقها جروت الذي يعد من أعظم العقليات في أوروبا.

يرد بدوي على هذه الآراء في مجموعة من النقاط هي:

- في أي قرآن قرأ جروت أن الموت سيتحول إلى حمل يختار مكانه بين السماء والأرض، مع أن القرآن قد ترجم إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر ولا يوجد شيء من تلك الترجمة، غدا جروت في نظر بدوي كاذب كبير ورجل مجرد من أي ضمير علمي. - بأي هلوسة يلوم جروت على الإسلام ما هو لوم على المسيحية الكاثوليكية، وهو أن قراءته والقرآن محرمة على المسلمين (ألا يعلم أن قراءة القرآن وحتى حفظه عن ظهر قلب مفروضة على كل مسلم ومسلمة).

- إنه يردد آليا أسطورة اليمامة التي روضها محمد لتهدل على أذنه حال الصرع.

- إنه يرث أكاذيب أسلافه حين يخترع أساطير أخرى: مثل أسطورة البعير الذي كان محمد معتادا على محادثته، والقمر الذي سقط جزء منه في يد محمد ثم أرسله محمد ليعيد القمر إلى استدارته، ونخص بالذكر أسطورة المرأة التي انتقلت إلى السماء ثم أوقفها الله لتصير نجما هو "فينوس"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 22، 23.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص 23، 24.

والقول أن جروت هو أحد أعظم الناس في أوروبا فهو أعظم من وصل إلى الغباء المطلق أو الخيانة العلمية المطلقة، ولذلك يجب أن تقلب الأحكام التقريضية الصادرة في حقه إلى النقيض، فنجد "بدوي" يرد عليه بقوله: لماذا إذن يجاهد الإسلام إذا كان لا يعلم عنه شيئاً؟<sup>1</sup>. لأنه لا يمكن لأي شخص أن يدحض شيئاً وهو يجهله، فالكتاب الجادين عن الإسلام سيجنون من واجبهم الإطلاع على المصادر العربية إن أرادوا أن يظهروا أقل تطرفاً في أحكامهم قبل أن يسوقوا الأساطير والأكاذيب والافتراءات التي دعا إليها كل من الأوروبيين والبيزنطيين.

أما عن بريديو فإن بدوي يؤكد: إن كتابات بريديو بهذا الشأن تتضح بالأساطير والأكاذيب المثيرة للسخرية التي يوضحها بدوي ويقوم بتفنيدها، لكن بالمقابل يرى بدوي: إن بريديو مع ذلك يمثل نقطة تحول في تغيير صورة الإسلام عند الغربيين، فإنه ينتقد الكثير من الأكاذيب التي جاء بها بعض المستشرقين والتي وصفها بريديو بأنها يتناولها المسيحيون البسطاء ولكنهم متحمسون يجهلون حقيقة الحدث ولذلك يلجئون إلى الأكاذيب بدافع التقوى العمياء لأولئك الذين يبحثون عن أسلحة خيالية لمهاجمة عدوهم<sup>2</sup>.

رغم تلك الإدعاءات المفترية التي ذكرها بريديو فإنه كان مضطراً حتى رغم أنه وبمشاعر الأسى أن يعترف بالصفات السامية لمحمد وعظمة أعماله، إنه يعترف أن محمداً طوال فترة بعثته النبوية امتاز بشجاعته وفطنة عقله وعدم غروره بانتصاراته، وبدرجة عالية من المجد مما أغراه بأن يكون له مكان بين أعظم الثوار الذين عرفهم العالم<sup>3</sup>.

نجد موضوعية بدوي في البحث واضحة عندما يصف رولاند بأنه أول كاتب أوروبي كان عادلاً مع محمد عندما يقول رولاند " إن معرفة أكثر دقة بالإسلام وأتباعه كقيلة بأن تحول غرورنا الأحقق إلى شعور بالعرفان نحو الله الذي أعطانا بفضل المحبة وهذا الاعتراف بالفضل ينبع من أن المحمديين قد استطاعوا غالباً أن يقدموا جرعة مكثفة جداً من الفضائل<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 24.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص36، 37.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 38.

<sup>4</sup>المصدر نفسه، ص 42.

والجدير بالقراءة كيف أن رولاند كان مدفوعا بحب الحقيقة والشعور بالعدالة التاريخية إلى رسم صورة صادقة عن الإسلام، حتى أنه يعلن بأنه لم توجه إهانات إلى أي دين بقدر ما وجهت إلى دين الإسلام، فهو ينظر بعين العدل إلى محمد صلي الله عليه وسلم والإسلام ويرد الاعتبار له ضد الافتراءات الحانقة التي نسخها ألد أعداء الإسلام.

ويصرح رولاند الهدف من وراء دفاعه عن الإسلام بقوله: "إن هدفي لم يكن خفاء ولا حتى تليف حقائق عن دين أكرهه ولا حتى أن أتصل به بشكل عدائي أو ودّي، فمن يحكم على هكذا يخطئ ولكن الهدف هو شيء من العدل والنزاهة، فقد رأيتني مضطرا للدفاع عن هذا الدين خاصة في الأشياء التي نسبت زورا وبهتانا إليه والتي تخجل وجه الحقيقة حين تعتمد على الأكاذيب، والهدف هو إيجاد شخص يجب أن يعكس هذه الأكاذيب التي لا تستند على أي شيء من الشرعية، وقد ألحقت بالمسلمين أوصافا كثيرة مثل "خرقاء" أفضاظ، حمر وحشية، مجانين، مغفلين، وحتى شياطين، وأريد أن يرددوا معي الحقائق المضادة التي تعري هذه الأكاذيب التي جعلتني ألاحظ أن الأيام تثبت أن العالم يريد أن يعيش مخدوعا ومحكوما بالأحكام المسبقة"<sup>1</sup>.

يذكر بدوي مجموعة من النوايا التي تتعلق برولاند وهي: أنه القصد من كتاب رولاند ليس الدفاع عن محمد وعقائد المسلمين فهو أبعد من ذلك، ولكنه يريد أن يصحح الأكاذيب والأحكام المسبقة التي نسجها الكتاب الأوروبيون في موضوع محمد والقرآن والإسلام حتى يستطيع مهاجمة الإسلام آخذا من المسلمين فرصة الدفاع بإنكار هذه الأكاذيب التي اختلقها المسيحيون في موضوع الإسلام، ويؤكد بدوي في شأن رولاند في الأخير أنه لم يبيغ من وراء آراءه هذه سوى نصرته الحقيقة الإنجيلية، لأنه يقول في طبعته الثانية لكتابه "عن دين محمد"، الأب والإبن والروح القدس لهذا الثالوث يجب أن تكون العاقبة وكل كلا منا وجميع أفعالنا<sup>2</sup>. رغم ذلك فإن رولاند ساهم في تنوير الأوروبيون في موضوع المسلمين والإسلام.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 47.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 47، 48.

بعد عرض هذه النظرة الأوروبية الإستشراقية في سيرة النبي محمد (ص) من القرن الثالث عشر وحتى القرن الثامن عشر، يناقش بدوي المواضيع التي اتخذها بعض المستشرقين للطعن في النبي محمد، إذ يتناول بدوي في الفصل الأول من هذا الكتاب : مسألة صدق الرؤيا أو مسألة الوحي ومسألة أحوال النبي إبان استقبال الوحي.

يفتح عبد الرحمن بدوي حول هذه المسألة بشرحه لسورة العلق التي يخبر برسائله النبوية أعلن محمد أن الوحي نزل عليه من الله خلال عزلته في غار حراء، وقد قال أن سمع صوتاً من أعلى يقول: " إقرأ بسم ربك الذي خلق " سورة العلق الآية 1، وكلمة اقرأ ترجمها بلاشير بكلمة Preche وهذا شيء من الصعب فهمه .

يصرح بدوي بأن القرآن لم يشر ولو بكلمة واحدة ولم يقل لنا أي شيء عن الطريقة التي تلقى بها النبي محمد الوحي.

يكشف بدوي عن خطأ آخر بين المستشرقين وهو أنه في سورة النجم من المفروض أن محمداً تلقى الوحي عن ملك كان يراه في الأفق الأعلى وحسب تفسيرهم المتخيل فإنهم أضافوا كلمة "ملك" بين قوسين؛ وقد وقع في هذا الخطى الشنيع "تور أندراك" و"بلاشير" وكثير غيرهم، أما "فرانتس بول" فإنه يذكر هذه الآيات من سورة النجم دون أن يشرحها ولذلك لا نعرف كيف فهمها كما يذكرها مكسيم رودنسون، دون حتى أن يشك في المشكلة المثارة هنا<sup>1</sup>. وفي نظر بدوي أنه لا داعي لشرح سورة العلق باستخدام سورة النجم لأن سورة النجم تتحدث عن رؤية الله من جانب محمد وهي الرؤية التي تمت بالروح.

يرى بعض المستشرقين ونخص منهم تور أندريه أن مسألة لبس الدثار التي وردت عن النبي محمد أثناء نزول الوحي عليه كما جاء في سورة المدثر هي عادة يهودية وشعيرة من شعائر الكهان اليهود الذين كانوا يغطون رؤوسهم عندما يستقبلون الوحي، فبعض الكهان يتدثرون بجلد ثور مقدس، والكاهن الأيسلندي كان يتدثر في جلد شاه رمادية، كما يرى أندريه

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 54.

:أنه حتى كهان الجزيرة العربية كانوا يفعلون ذلك وأن قريشاً على حق حين زعمت أن محمداً يقلدهم في ذلك<sup>1</sup>.

يرد بدوي على هذه الآراء المبالغ فيها والتي لا مبرر لها وهي أن نستخرج من هذه الصفة البسيطة "مدثر" كل هذه النتائج التي لا تقوم على أي دليل، ويقول بدوي: "بأنه لم يرد في القرآن ولا في السنة ولا عند كُتاب السيرة المسلمين من أن النبي كان يتدثر برداء مخصوص في كل مرة ينزل عليه الوحي فيها الوحي، وكل ما قالته هذه المصادر في هذا الموضوع هو أن النبي حينما كان يأتيه الوحي يشعر برعشة برد ويطلب أن يدثروه ليستدفئ".

إذاً لم يكن النبي يلبس معطفاً ليستطيع استقبال وتلاوة ما يوحى به إليه، ولكن على العكس من ذلك ولأنه كان يشعر بالبرد حين يستقبل الوحي فكان يطلب أن يغطوه برداء ليحتمل البرد الذي يجري في أوصاله، لذلك ليس هناك علاقة بين هذا الرداء الذي يبعث الدفء وبين المعطف أو الإيفود (ثوب أحبار اليهود) الذي يلبسه الكاهن أو النبي في بني إسرائيل<sup>2</sup>.

بعد ذلك يستعرض بدوي الحالة النفسية أو العصبية التي كانت للنبي محمد أثناء استقبال الوحي حسب ما جاء في روايات المسلمين من أن النبي محمد كان يصاب برعشة وضيق بالنفس ووجه يحمر ويكفهر ويتغير، وتصيبه حمى عنيفة ويتصبب عرقاً حباته مثل حبات اللؤلؤ..... الخ أثناء استقباله للوحي<sup>3</sup>. مما دفع المستشرقون إلى أن يطلقوا العنان لخيالهم أمام معطيات السنة هذه دون أن يتمحصوا من صحة هذه الروايات أو دون أن يعرضوها للنقد التاريخي، وهذا ما حدث عند شبرنجر sprenger الذي ادعى أن النبي محمد كان مصاباً بالهستيريا التي تأخذ شكل الحمى، ويسير شبرنجر على نفس المنوال قائلاً: "هستيريا محمد كانت تأخذ شكل الحمى وذلك لأنه في المناطق الإستوائية، وكانت نوبات محمد تأخذ عادة إذا

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 55.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص 55، 56.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 56.

شكل حمى، وكان وجهه يصبح شاحبا وكان يضطرب ويشعر بقشعريرة، وفي النهاية تسقط قطرات عظيمة من العرق معلنة نهاية الأزمة<sup>1</sup>.

ويدفع شبرنجر التحليل إلى أقصى درجات المبالغة والسفه العلمي حين يناقش قضية الجنس، متهما محمدا بالنزعة الجنسية المفرطة أي النشاط الجنسي المحموم الناشئ عن رغبة جامحة Satyriasis والمقابل له عند النساء هو الشبق Nymphomanie ، ويؤكد بدوي أن هذا الاتهام لم يكن سوى اتهام تقليدي من القرن الثامن عند الكتاب البيزنطيين وعلى رأسهم "ثيوفان"2.

يفند بدوي تصورات شبرنجر معتمداً في تفنيده هذا على ما جاء به تور أندريه وفرانتس بول اللذان أكدا عدم صحة اعتقاد إصابة النبي محمد بأي نوع من أنواع الأمراض النفسية أو العصبية، حتى يستخلص بدوي ما جاء به تور أندريه بهذا الشأن بهذه النقاط :

- رفضه للإدعاء بأن محمداً كان مصروعاً .
- توصف الحالة التي كان يمر بها محمد إبان استقبال الوحي بأنها حالة إلهام .
- يجب التحفظ من أن نولي أهمية كبيرة لروايات السنة المتعلقة بنزول الوحي على النبي محمد.

- الوحي النبوي هو التعبير الطبيعي والضروري عن الاقتناع القوي.3.
- هذه القضايا الأربعة تكفي لدحض افتراءات شبرنجر، وهكذا اتفق بدوي مع أندريه مع تأكيده على أننا يجب أن نحذر من الوثوق بالروايات التي تروى لدى كتاب السيرة وخاصة ابن إسحاق وابن سعد.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 58، 59.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 59.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 62.

\*بحلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان التحليل النفسي هو الموضة السائدة بفضل "جان مارتان شاركون" (1825-1893)، و"بير جانيه" (1859-1947) من الفرنسيين و"شونلين" (1793-1864)، و"برنر" (1842-1925)، من الألمان والنمساويين. المصدر نفسه، ص 66.

فهذه الأشياء متناقضة تمام مع سلوك محمد صلى الله عليه وسلم، فلقد كان يسمى دائماً "الصادق الأمين" ولم يتحدث عن تفاصيل حياته اليومية ولم يؤلف أو يتظاهر بشيء غير حقيقي أمام الناس، كما لم يعط أي انطباع لمن حوله لاعتيادهم على صدقه وإلا لما كان من الممكن أن ينجح في وقت قصير (عشر سنوات)، في تحويل الجزيرة العربية كلها إلى دين الإسلام، إذ لم تظهر أي من أعراض الهستيريا في سلوك محمد طوال حياته، كذلك لم يصاب بالصرع حيث لم يحدث له أن فقد التركيز أو حدثت له تشنجات شاملة أو أي أزمة، ولم يفقد الذاكرة، إذ أنه من الغباء أن نرى شبرنجر يصف محمداً بأنه مصاب بالهستيريا وحتى الصرع وأن يكرر مستشهداً كما يزعم التحليل النفسي\* وكل تلك الافتراءات السخيفة التي أطلقها ثيوفانوس والكتاب البيزنطيون الآخرون<sup>1</sup>. ولأنه في ظل هذا العصر كانوا يفسرون العبقريات العظيمة في ضوء البحوث النفسية.

وهناك بعض من المستشرقين بحثوا عن تفسير آخر لحالات النبي قبل وأثناء نزول الوحي وهذا التفسير يستند إلى النظر إلى محمد باعتباره صوفياً، حيث كان يرى البعض منهم أن النبي محمداً صوفياً ليتمكن من تفسير الحالات التي تعتره إبان نزول الوحي عليه ومن هؤلاء المستشرقين "ماسينيون" الذي يرى بأن الحالات التي كانت لمحمد عشية بعثته وبعد الوحي مشابهة للحالات الروحية للمتصوف الذي لم يصل بعد إلى حالة الواصل وهذا ما فعله أندريه في كتابه "نفسية المتصوفة" ليؤكد أنه يوجد في ظاهرة الوحي نوعان مختلفان: السمعي والبصري حيث يؤكد أن محمداً ينتمي إلى النوع السمعي، وكان الوحي الذي يسمعه عبارة عن صوت اعتقد أنه صوت جبريل<sup>2</sup>.

\* بحلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان التحليل النفسي هو الموضة السائدة بفضل "جان مارتان شاركون" (1825-1893)، و"بير جانيه" (1859-1947) من الفرنسيين و"شونلين" (1793-1864)، و"برنر" (1842-1925)، من الألمان والنمساويين. المصدر نفسه، ص 66.

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 66.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 67، 68.

أما ما يقوله بدوي بهذا الشأن هو أن: (التفسير الخاص بتصوف محمد له حدود يجب أن تُحدد، فمحمد لم يكن صوفياً على طريقة الحلاج أو البسطامي أو ابن عربي ولا حتى على طريقة الغزالي أو الجنيد، ولكنه كان عبارة عن زيادة في تقوى الله مع الاحتفاظ بالشعور دائماً وإلا لما كان من الممكن أن يكون هذا المنظم العظيم لدولة كبيرة ولا هذا المخطط الكبير للحروب ولا هذا السياسي العظيم في تصريف شؤون الدولة، ولذلك فمن المستحيل أيضاً أن نقارن تصوفه بأي تصوف آخر عبر التاريخ، وإذا كان متصوفاً فهو متصوف من نوع متفرد، وإذا كان متصوفة المسلمين قد حاولوا تتبع مظاهر التصوف عند النبي فليس ذلك لشيء سوى دعم قضيتهم في مواجهة الهجمات التي كنت تتوالى عليهم من معسكرات الفقهاء وعلماء التوحيد، ولذلك فالإعلان عن أن نموذج التصوف هو النبي محمد هي كسب لنصف إن لم يكن كل المعركة<sup>1</sup>.

في الواقع أن التصوف عند محمد كان محدوداً في نطاق الزهد والنسك المعتدل والخلو الروحي في غار حراء والصلوات التهجدية طوال الليل والصيام. باختصار لم يكن لدى محمد من التصوف سوى الحد الأدنى المطلوب لمؤسس دين<sup>2</sup>.

هكذا يدافع بدوي عن حقيقة نزول الوحي على محمد عند بلوغه سن الأربعين وتلقي القرآن له، وهو الأمر الذي شكك فيه المستشرقون، بداية من شبرنجر وثيوفان وغيرهم، وكان هدفه - بدوي - كشف القناع عن العلماء الكاذبين الذين قدموا الضلال والأكاذيب والتزوير لشعب أوروبا وغيره من شعوب العالم، وإبراز الحقيقة الواضحة في شأن القرآن على منتقديه، ومحمد صلى الله عليه وسلم ضد المنتقسين من قدره.

أما في الفصل الثاني من هذا الكتاب يتناول فيلسوفنا بدوي مسألة حسية الرسول المفترى عليها، وهذه قضية أخرى أثارها دارسوا الإسلام والكتاب الأوروبيون، وهي الشبق الجنسي عند

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 68.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

محمد، وهو موضوع يتصل بما آثاره كتاب الغرب حول حب محمد للنساء وكثرة زيجاته، واعتمدوا في إدعاءهم هذا على أن النبي تزوج بأربع عشرة امرأة.

يرى بدوي: إن مسألة تعدد الزوجات عند العرب قبل الإسلام مسألة مباحة وغير محدودة ولم يلام على أي عربي قبل الإسلام لزواجه بعدد كبير من النساء وليس لدينا أي نص يدل على اللوم من عدد الزوجات، جاء الإسلام فوضع شرط أن لا تجمع أكثر من أربع زوجات في وقت واحد، ومعظم المسلمين متزوجين أكثر من أربع زوجات لا بل بعضهم وصل إلى أربع وعشرين زوجة ك"المغيرة بي شعبة"<sup>1</sup>.

إن مثل هذه الدعوة نجدها عند شبرنجر في "حياة محمد وثقافته" عندما يقول شبرنجر: (برغم إن تعدد الزوجات بين العرب قبل محمد كان شائعاً إلا أن الإفراط فيه كان يُعد عملاً غير أخلاقي ولذلك وجد محمد أنه لا بُد أن يُهدأ الرأي العام بوحي خاص: فلقد أباح الله له في الآية 49 من سورة الأحزاب الحرية المطلقة في عدد واختيار الزوجات أكثر من بقية الرجال فإن الهدف الوحيد من وراء الإفراط في عدد الزوجات هو ما أوضحه محمد بنفسه في حديث صحيح حيث يقول "حُبب إلي من دنياكم النساء والطيب وقرّة عيني في الصلاة"<sup>2</sup>.

وبخصوص الزعم الثاني فإن الآية 9 من سورة الأحزاب تحل الرسول ما اختاره بالفعل من زوجات اقترن بهن وتحل له أن يكون له الخيار في الزواج أو عدمه من إمرة وهبت نفسها للنبي، وهي زينب بنت خزيمة التي عرفت بأَم المساكين، يقول تعالى: " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ سِوَةِ الْأَحْزَابِ الْآيَةَ 50<sup>3</sup>.

وهنا يتضح كيف أن المستشرقين قد أساءوا فهم القرآن واستخلصوا نتائج خاطئة ولسوء

نية فقد حرفوا فهم النصوص الواضحة لا سيما القرآن الكريم.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 72.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 71.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 72.

هنا تعني هذه المرأة بالذات التي وهبت نفسها للنبي ولا تعني إطلاق العدد في الزواج عموماً للنبي، ولقد فهم شبرنجر خطأ أن الله أحل الزواج المطلق للنبي وأنه حرمه على دونه من المؤمنين، وبذلك كما يقرر بدوي من خلال هذا المثل عدم فهم المستشرقين للقرآن وتأويلهم له تأويلاً خاطئاً مما أوصلهم على نتائج خاطئة برغم وضوح آيات القرآن الكريم وبيان معانيه لمن يجيد فهم اللغة العربية<sup>1</sup>.

ووقع في نفس الخطأ فرانتس بول حيث أكد بكثير من الصلف كما هو الشأن طوال كتابه الذي يطغح بالكراهية والتعصب ضد محمد والإسلام، وفي رأي بدوي أن هذا الكتاب هو أكثر الكتب حقارة عن النبي و الإسلام<sup>2</sup>.

ويلخص بدوي رأي تور أندريا الذي يقول: "أن الصفة المميزة في شخصية محمد والتي يختلف فيها الكثير من المسيحيين الشرقيين هي دون أدنى شك، إفراطه الجنسي وحبه للنساء واشتهائه لهن وإخلاله بالحد فيهن وعدم سيطرته على نفسه في هذا التملك"<sup>3</sup>.

ويعلق بدوي على آراء أندريا بقوله: أن أندريا أظهر فهماً صادقاً وعادلاً بصدد محمد في موضوعات الزواج و المرأة، فهو أقر شيوع تعدد الزوجات بين العرب قبل الإسلام وبعده، وأن العرب كانوا قبل الإسلام يتزوجون بلا حد، لكن الإسلام قلص العدد إلى أربع حرائر مجتمعات، وإنه بهذا التشريع كبح جماع الجنس ووضع حد له، وقد حاول أن يدخل مفهوماً أكثر أخلاقية في الزواج وإعلاء في شأن المرأة لا سيما في منحها الحق المدني في الميراث لأول مرة في التاريخ.

وبعد ذلك يقوم بدوي بعرض زوجات النبي واحدة واحدة مبرراً زيجة كل واحدة من هذه الزوجات، وأول زواج النبي محمد كانت خديجة بنت خويلد وهو زواج لا طعن فيه أما زواجه من سودة بنت زمعة فسببه موت زوجها بعد عودتهما من الحبشة إذ ظلت أرملة، وزواجه من

<sup>1</sup> عطية القوسي، بدوي والتوجه الإسلامي المعاصر، عبد الرحمن بدوي، مجموعة دراسات، نجم في سماء الفلسفة، المرجع السابق، ص 246.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن محمد ضد المنتقذين من قدره، المصدر السابق، ص 73.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 74.

عائشة هو توطيد لعلاقته مع الصديق الحميم الصادق القوي أبو بكر، وزواجه من زينب بنت خزيمة أرملة لطفيل بن حارث الذي أُنْتُشِد في بدر كان لسببين: الأول هو تضميد آلام أرملة شهيد سقط في معركة مجيدة وحاسمة والسبب الثاني هو الارتباط بقبيلة هوازن القوية، والزوجة الخامسة كانت حفصة بنت الفاروق عمر بن الخطاب، ويمكن أن يقال عن هذا الزواج ما قيل عن عائشة وهو: توطيد الصلة مع صديق حميم وصادق وقوي، أما الزوجة السادسة هي: "أم سلمة" من قبيلة بني مخزوم وكان ذلك لتخفيف آلام أرملة أحد أصحاب النبي والذي قاتل في سبيل نشر الإسلام، وكانت زوجته السابعة هي "جويرية بنت الحارث" وقد تزوجها النبي شفقة وتوطيدا لعلاقته بقبيلتها حيث كانت بنت عيم قبيلة بني المصطلق<sup>1</sup>.

وأخيرا الزوجة الثامنة من زوجات النبي وهي الحالة التي أطلق فيها الكتاب الأوروبيون العنان لخيالهم بداية من القرن السابع عشر على الأقل وهي "زينب بنت جحش" من قبيلة "بني أسد" وكان اسمها الحقيقي "براح" وقد سماها النبي "زينب"<sup>2</sup>.

لكن الخيال السقيم من جانب الكتاب الأوروبيون قد جعل من هذا الزواج رواية عاطفية ومن هؤلاء "جودفروا ديموبين" في كتابه "محمد"، و"شبرنجر" في كتابه "حياة محمد وعلمه"، و"فرانتس بول" في كتابه "حياة محمد"، ويلخص جود فروا ديموبين هذا الإدعاء بوجود قصة عاطفية بهذه الكلمات "تؤكد السنة أن محمدا لم يكن يعرف مطلقا ابنة عمته وأنه منذ زواجها بزيد في بيته ولأن محمدا كلم زينب من وراء حجاب، وكان هذا الحجاب عبارة عن ستارة سرعان ما فحتها الرياح، فظهرت زينب أمام عينه المتعطشتين وهي عارية ومغرية فتراجع، ولكن الزوج الذي شك في الحادث أعلن لأبيه بالتبني عن نيته في طلاق زوجته ودون أن يلومه فقد أوصاه بأن لا يفعل..."<sup>3</sup>.

يفند عبد الرحمن بدوي تصورات كل من جودفروا ديموبين و شبرنجر، وفرانتس بول وفي

رأيه أن هذه الرواية ساقطة للأسباب التالية:

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 77، 78.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 80.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

\* لا يمكن أن يكون محمد لم يرى ابنة عمته مطلقا، لأنهم كانوا ذوي قرابة وثيقة ويعيشون في نفس المدينة وقد اعتنقت الإسلام منذ زمن مبكر وأصبحت مسلمة تقية.

\* إذا كان محمد لم يرى ابنة عمته فكيف يمكن أن يعرض عليها الزواج من زيد بل ويفرض عليها هذا الزواج؟

\* هل يمكن أن يكون النبي لم تسنح له أية فرصة لمقابلة زينب منذ أن تزوجت بزيد؟. هذه الحجج تكفي لهدم الرواية العاطفية المختلفة من أساسها.

هكذا رد بدوي على أولئك المستشرقين في موضوع زواج النبي من ابنة عمته زينت بنت جحش بعد تطليقها من زيد بن حارثة ابنه بالتبني، بعد أن نزل الوحي بتحريم التبني في الإسلام في عدة آيات من سورة الأحزاب، وذكرهم تلك الافتراءات المتكثلة في رؤية النبي لزينب شبه عارية ووقوع حبها في قلبه، ما هي إلا قصة ابتدعها كتاب يعانون من عواء كبت جنسي بداخلهم، وهو اختراع محض لكبت جنسي، محرّج أما في مسألة الزواج بالتبني فقد جاء القرآن الكريم منظما في هذه الحالة، والدليل على ذلك الآيات الواضحة التي جاءت في سورة الأحزاب بإلغاء الإسلام عادة التبني فلم يعد جائزا وليس للولد بالتبني نفس حقوق الولد الحقيقي لا في الميراث ولا في الزواج.

ويذكر بدوي الزوجات الأربع الأخيرة وهب الزوجة التاسعة للرسول اليهودية "ريحانة" والعاشرة "أم حبية بنت أبي سفيان"، واليهودية "صفية بنت حيي"، والزوجة الثانية عشر "ميمونة" ثم "فاطمة بنت الدهاق بن سفيان" من قبيلة كلاب، وتزوج في شهر ربيع الأول سنة 9 هـ بأسماء بنت النعمان الجوانية ولكن الزواج لم يستمر لأنها أنفت ذلك الزواج<sup>1</sup>.

ويستعرض بدوي البواعث الأساسية لزيجات النبي، والهدف من الزواج بهذه الزيجات الأربع

عشرة:

\* إما لتقوية أواصر المحبة بين النبي وكبار الصحابة.

\* إما للارتباط بكبرى القبائل العربية.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 83.

\* أو ليحمي الأسيرات اللاتي كن يتمتعن بمكانة عالية في قومهن.

\* ليحفظ مركزاً اجتماعياً للمرأة في غير مركزها اللائق بها<sup>1</sup>.

ويرى بدوي أن كل من هذه الأسباب لا يمكن أن تدخل في نطاق الشهوانية الجنسية، وكل هذه البواعث تتبع من مهمته كنبى ومؤسس دولة سياسية، لأن محمداً لم يكن نبياً عادياً متفرداً ولكنه كان نبياً ومؤسس دولة سياسية، ولهذا الأسباب لم يطلق النبي أياً من زوجاته لأن الطلاق كان لا بد أن ينتج عنه فصم لرباطه بالقبيلة أو الشخص القوي الذي تنتمي إليه المرأة المطلقة، وهذه الميزة كانت للنبي وحده دون سائر المؤمنين لأنه حالة خاصة تماماً لا يمكن أن تتكرر لا سيما وهو آخر الأنبياء<sup>2</sup>.

ويستمر بدوي بمناقشة أسباب تعدد الزوجات عند النبي الأكرم محمد صلى الله عليه وسلم مبرراً هذا التعدد إما لأسباب سياسية قبلية أو اجتماعية أو لأسباب إنسانية أخلاقية.

ويعرض بدوي مسألة مبررات التعدد والتي يمكن أن تكون في الحالات الآتية:

\* عندما تصاب الزوجة الأولى بمرض لا يرجى برؤه يعكر صفو سعادة الزوجين.

\* عندما تون الزوجة الأولى عاقر.

\* عندما تصبح الزوجة الأولى عجوزاً قميئة بشكل تصبح معه عقبة أمام العلاقات الاجتماعية ومصدر ملل دائم للزوج<sup>3</sup>.

ويتساءل بدوي عن ما هي الحالة الأكثر براً: طلاق المرأة أو الاحتفاظ بها مع أخرى وأخريات مع توفير المسكن لها والمأكل والمعاملة الحسنة والحياة مع أولادها؟ والإجابة في نظر بدوي واضحة وهي أن الحل الثاني أفضل ألف مرة، والمرأة لو فضلت الحل الأول فليس أمامها إلا طلب الطلاق ولو دخلت في الزواج بهذه النية، فليس عليها سوى أن تشتترط في عقد الزواج

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 83، 84.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 84.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، الصفحة نفسها

أن يكون لها الحق في طلاق نفسها إن تزوج زوجها بأخرى وهذا الشرط جائز في الفقه الإسلامي<sup>1</sup>.

ومبدأ التعدد ليس سلبي بقدر ما أن هدفه أسمى من ذلك وهو إنجاب الأولاد واستبقاء النوع البشري والقانون المدني. وما هو شائع حاليا القول بأن التعدد لا يحقق المساواة بين الرجل والمرأة، لكن المطلوب هو المساواة الجندرية (التساوي في الحقوق والواجبات)، تبقى هناك بعض الخصوصيات لكلا من الرجل والمرأة خاصة ما يتعلق بالأنثى الإنسان وهي الرضاعة و الحمل ... في الحقيقة أن كل منهما مهمته الخاصة. وتلك الاتهامات خاصة التي تتعلق بالمرأة بشأن أنها عاطفية، فالحب والعاطفة كما الحقد والغيرة هي عواطف إنسانية طبيعية لا يمكن تفاديها، والمعاملة بالمساواة بين الزوجات شرط ضروري لممارسة حق التعدد في الإسلام، ولتفادي الخصومات والنزعات، ولأن هذا الشرط صعب وذا تحقق في نهاية المطاف يمنع التعدد.

في رأي بدوي أن الزواج بواحدة مثله مثل طلب إنجاب طفل واحد. وقد لاحظ حسب قيامه بإحصائيات لهذه الظاهرة، فلاحظ أن أولاد الزوجة الثانية أو الثالثة أكثر ذكاء وأكثر جدية ويشرفون آبائهم أكثر من أبناء الزوجة الأولى، ويصرح بقوله أن هناك أكيد تعسف في تعدد الزوجات ولكن التعسف موجود في كل شيء وهو دائما مذموم ويجب تحاشيه في كل الأحوال وليس فقط في تعدد الزوجات، وأخيرا يستنتج أنه مع بقاء النظامين: تعدد الزوجات والزواج بواحدة والظروف وحدها هي التي تقرر ما يفضل الأخذ به من النظامين.<sup>2</sup>

وفي الأخير يتساءل بدوي هل هناك فرق جوهري بين تعدد الزوجات والزواج بنساء الواحدة بعد طلاق الأخرى، وفي رأيه أن الفرق واه، ومع ذلك فالقانون في كل البلاد التي تتشدد بالقول أنها عصرية ومتقدمة يمنع التعدد ولكنه يجيز الزواج بنساء متعاقبات مهما كان عددهن، أليس

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 85.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 86.

هذا نفاق واضح حين يمنع التعدد بينما يسمح بتعدد الزوجات المتعاقبة؟ أليس من المنطق منع الاثنين أم إباحتهما معا؟ الإجابة بنعم؟. بالتأكيد<sup>1</sup>.

هناك نقطتان هامتان هما:

\* لم يعدد الرسول ﷺ زوجاته إلا بعد بلوغه سن الشيخوخة، أي بعد أن جاوز من العمر الخمسين.

\* جميع زوجاته الطاهرات النقيات "أرامل" ما عدا السيدة عائشة رضي الله عنها فهي بكر، وهي الوحيد من بين نسائه التي تزوجها الرسول وهي في حالة الصبا و البكارة<sup>2</sup>.

وتؤكد الكاتبة كارن أرمسترونج أن محمد لم يكن ذلك الفرد الشهواني الذي يصوره الغرب، وتتلور هذه الحقيقة في خطابها من خلال عرض حياة محمد مع زوجاته، فتبين أن علاقته بهن كانت علاقة محبة حميمية دافئة أليفة، وكان أيضا يعدل بينهن قدر استطاعته البشرية، كما كان يستشيرهن في الأمور العامة والخاصة ويأخذ بما صلح من المشورة، وتؤكد كارن ذلك البعد الإنساني وتقدم صورة تتوهج ألفة ومحبة، كما أن تشريع تعدد الزوجات جاء حدًا للممارسات الشهوانية ولانتهاك المرأة الجسدي والاجتماعي، كما أنه كان يخدم ظروفًا اجتماعية قائمة<sup>3</sup>.

هكذا إنجازاته ترقى على مستوى الإعجاز الإنساني، لتأكيد على قيمة الإنسان وما يمكن إنجازه إن هو أخلص لرسالته واتبع طريق الحق.

وهنا ندرك أن تفاهة تلك التهمة والافتراءات والأباطيل التي جاءت في حق الرسول، وبطلان ذلك الإدعاء الذي ألصقه به المستشرقون الحاقدون، فلو كان المراد من الزواج الجري وراء الشهوة كما زعم الكثير منهم، أو مجرد الاستمتاع بالنساء لتزوج في سن الشباب لا في سن الشيخوخة، فكان غرضه مقاصد وأحكام نبيلة أسمى، وهذا بلا شك يدفع كل تقول وافتراء ويرد على كل أفاك أثيم وعدو لدود يريد أن ينال من قدسية الرسول أو يشوه سمعته النبيلة الطاهرة،

<sup>1</sup>المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>2</sup>محمد علي الصابوني، شبهات وأباطيل حول تعدد زوجات الرسول ﷺ ، طبع على نفقات السيد حسن عباس، (د ط)،

1980، ص 10.

<sup>3</sup>كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، المرجع السابق، ص 10

فإذا تركوا التعصب الأعمى وحكموا المنطق العقلي سوف يجدون في هذا الزواج غايات نبيلة وأهداف سامية و"المثل الأعلى" في الإنسان الفاضل الصادق الكريم.

أما عن سياسة النبي محمد (ص) تجاه خصومه، والذي تناوله بدوي في الفصل الثالث من هذا الكتاب، بعد أن استعرض الصراع مع يهود المدينة ونقضهم للعهد ومحاولتهم لقتل النبي وقتحه خبير ثم تصفيته لبعض الشخصيات عن طريق الاغتيال، يقول بدوي في سياسة النبي محمد مع اليهود: (باختصار إن كل الإجراءات التي اتخذها النبي ضد اليهود سواءً كانت فردية أم جماعية كانت تملئها اعتبارات حربية، فيهود المدينة منذ أن وطئت قدم النبي المدينة حاربوه حرب تخريب وحرباً دينية وعقائدية وحرب أعصاب وأخيراً حرباً قصيرة، فقد حاولوا أن يؤلبوا القبائل العربية المحاربة على محمد والإسلام وعاصمته المدينة بالمؤامرات والمال والسلاح وعرضوا الأمة الإسلامية الناشئة للمخاطر المتواصلة، وحتى يحافظ على نفسه ودينه فإن محمداً لم يكن من الممكن أن يظل مكتوف الأيدي أمام الخطر اليهودي، وبالتعاسة من يرى مثل هذا الخطر ولا يسرع لاستئصاله بشتى الطرق<sup>1</sup>. هذا موضوع آخر أطلق فيه المستشرقون العنان لنقدهم مع كثير أو قليل من سوء النية حسب اتجاه كل طائفة من أعداء محمد من العرب الوثنيين و اليهود والنصارى.

لقد بدا الصراع أن مع اليهود بعد الهجرة أنه لا شيء يدل على وجود صراع حقيقي بين محمد واليهود حين كان بمكة، لأنه لم يكن بمكة أية جماعة يهودية، أما في المدينة فعلى العكس كان هناك يهود أثرياء وأقوياء<sup>2</sup>.

أما عن محمد والمسيحية فإن بدوي يقوم باستعراض الآيات القرآنية التي جاء ذكر السيد المسيح (ع) مُستتجاً من هذه الآيات: إن عيسى ما هو إلا رسول مثله في ذلك مثل بقية الرُّسل، وأنه بشر خلقه الله وليس بنأ لله لأن الله لم يلد ولم يولد ولأنه ليس أحد الأقانيم الثلاثة

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن النبي محمد ضد المنتقسين من قدره. المصدر السابق، ص 125.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 89.

وأنه مخلوق وفقاً لكلمة "كُن" التي خلق الله بها الخلق جميعاً، كما أن لعيسى معجزات حاله حال الأنبياء والرسل وأنه مات موتاً طبيعياً مع عدم تمكن اليهود من قتله أو صلب<sup>1</sup>.

أراد بدوي في شأن علاقة الإسلام والنبي محمد بالمسيحية أن يكون رداً عما جاء عند بعض المستشرقين من أن مفهوم القرنين عن قضية صلب المسيح مقتبس من المسيحية ومن أن المسيح هو الله، ومن أن مفهوم الأب يعني الأب الفعلي وليس الرب، ومن أن الروح القدس تعني الكلمة بمعنى اللوغوس المذكورة في إنجيل يوحنا، فجاء رد بدوي على هذه الاعتقادات التي جاء بها المسيحيين، إذن فمن الخطأ اتهام القرآن بأنه أساء التصور عن المسيحية.

لقد كان محمد يعرف تماماً العقلية اليهودية ولم يتعشم يوماً أن يدخل اليهود في الإسلام وخلافاً لرأي بعض المستشرقين الذين يقولون: "أن محمداً في بداية إقامته بالمدينة أراد أن يدخل اليهود في الإسلام فإننا نؤكد أن محمداً لم يكن يأمل في ذلك لسبب بسيط لأنه كان يعرف أنه من غير المفيد إضاعة الوقت والجهد مع اليهود؛ فمن المؤكد أن محمداً دعا اليهود أهل الكتاب إلى الإسلام وبين لهم محاسن هذا الدين وحذرهم من انتقام الله وعقابه، ولكن ذلك كان مجرد دعوة خالصة لأنه كان مقتنعاً أنهم لن يجيبوه إلى طلبه<sup>2</sup>.

كما يستشهد بدوي ببعض رجال الدين المسيحي المتعقلين - كما يراهم بدوي - كبولس الساموسي الذي رفض ألوهية السيد المسيح وألوهية أمه مريم، والذي قرر أن هناك إلهاً واحداً من ضمن ما يتصف به الحكمة أو العقل والمسيح هو يسوع رجل بشر مثل كل البشر تلقى الحكمة الإلهية<sup>3</sup>.

يناقش بدوي في الفصل الرابع من الكتاب نفسه مسألة وفاء النبي محمد بالعهد المعقود وتحدداً صلح الحديبية الذي تم بين المسلمين وبين قريش، إذ ينتقد فرانتس بول الذي يتهم النبي محمد بأنه لم يكن وفياً بالعهد والمواثيق التي يبرمها، خاصة في صلح الحديبية مع قريش هذا

<sup>1</sup> محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائداً للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 445.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن النبي محمد ضد المنتقسين من قدره، المصدر السابق، ص 144.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 142.

النقض، فمن الواضح أن القرشيين هم الذين نقضوا صلح الحديبية، فبأي حق إذن يتهم فرانتس بول النبي بعدم الوفاء بتلك المعاهدة، ولكن كراهيته الشديدة وحقده على محمد والإسلام قد أعمياه تماماً<sup>1</sup>.

وعلى الجانب الآخر لكن بدوي يرد عليه مستشهداً بكائتاني الذي أكد أن محمداً كان صادق الوعد ولم ينقض عهداً بل قريش هي التي نقضت الحديبية بمساندتها بني بكر على خزاعة الذين دخلوا في الحديبية مع النبي محمد، وعلى عكس حياة قريش لعهودها فقد احترم محمد بنود صلح الحديبية بطريقة حرفية كاملة، ثم عفا النبي عن كل أعدائه القرشيين اللذين شنوا عليه حرباً شعواء لمدة عشرين سنة ولما وصل إلى باب الكعبة وتوجه إلى أعدائه فقال النبي اذهبوا فأنتم الطلقاء<sup>2</sup>.

باختصار أن أياً من المستشرقين اللذين تحدثوا عن حياة النبي لم يوضح سمو أخلاق محمد بعد فتح مكة فإنه يمكن أن نقول عنهم لم يكونوا عادلين ولا محايدين ولا موضوعين ولا نزيهين. وتختتم الكاتبة كارن بقول جميل في حق النبي محمد: "إن محمداً لم يمت، فهو يعيش في وجدان كل مسلم وفي أسلوب تفكيره وممارسة حياته اليومية، أي أن شخص محمد بالنسبة للمسلمين هو الهوية: الماضي، والحاضر، والمستقبل... إن محمداً أتى بالإسلام، والإسلام دين سلام ووفاق، وإنه لن يختفي أو يزوي أبداً، وإن بقاءه في عنفوانه وقوته هو خير البشرية، لأنه يدعوا إلى إرساء قواعد الحب والعدل والسلام الإنساني"<sup>3</sup>.

نأتي إلى الفصل الخامس من هذا الكتاب والذي يناقش فيه بدوي الفرائض الخمس أما بشأن الصلاة فإن كل جهود المستشرقين تدور حول قضية مفادها: إن محمداً قد أخذ عن اليهود طريقة وعدد الصلوات اليومية، وبما أن اليهود لا يؤدون إلا ثلاث صلوات في اليوم الواحد فقد حاول المستشرقون بكل السبل أن ينكروا أن عدد الصلوات عند المسلمين كان خمساً وحتى

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 149، 151.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص 151، 154.

<sup>3</sup>كارين آرمسترونج، سيرة النبي محمد، المرجع السابق، ص 11.

يؤكدوا إن عددها خمساً لم يكن موجوداً في حياة النبي ولكن أُخترع بعد حياة النبي إذ يعتقد جودفروا ديموبين إن الصلوات الخمس وممارستها التقليدية في الإسلام شرعت بعد وفاة النبي<sup>1</sup>. والمستشرقون لم يعتمدوا على التفسير الخاص بوجود خمس صلوات يريدون أن يفرضوا رأيهم بأي ثمن وهو أن محمداً عندما كان في المدينة إما أنه لم يأمر بأي عدد من الصلوات وإما أنه أمر بصلتين فقط وهو الصبح والليل بينما صلاة الليل تعد اقتباساً من المسيحية وفي المدينة كانت صلاة الليل، وهناك صلاة ثالثة وهي الصلاة الوسطى، وهكذا في أعين المستشرقين فكل قضية كما يزعم بول بسخافة قائلاً: "وهكذا في نقطة أخرى تحتم على محمد أن يأخذ في اعتباره أن يحذو حذو اليهود في ممارستهم الصلاة اليهودية ولكنه تنكر ذلك"<sup>2</sup>. وهذا ما يرفضه بدوي جملةً وتفصيلاً وذلك عندما عقد مقارنة بين الصلاة في الإسلام وبين الصلاة عند اليهود والنصارى، لم يجد وجهاً للشبه بين الصلاة في الإسلام والصلاة في اليهودية والمسيحية. فهؤلاء المستشرقين ادعوا أن محمداً اقتبس من يهود المدينة عدد وشكل الصلاة الإسلامية لا يعرفون شيئاً عن الصلاة عند اليهود؛ وهكذا ولا أحد منهم استطاع أن يثبت أركان الصلاة الإسلامية الثلاثة توجد مجتمعة في أي صلاة في الأديان الأخرى وكانت محاولتهم عبثية مثيرة للسخرية كما يصفها بدوي.

هذا فضلاً عن إنكارهم الخطاب الذي أعطاه النبي محمد لعمر بن حزم حين أرسله إلى اليمن، والذي يتضمن تعاليم واضحة جداً منها عدد الصلوات والأوقات التي يجب أن تؤدي فيها الصلاة<sup>3</sup>.

أما عن الصيام فيروى أن النبي أمر المسلمين في شهر رمضان من السنة الثانية للهجرة بصيام يوم عاشوراء وهو العاشر من محرم، وقد زعم كاتاني ومستشرقون آخرون "أن في هذا تشابهاً بصيام اليهود"<sup>4</sup>. هذا مما اضطر النبي محمد إلى أن يغير من توقيت الصوم لكي لا

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 159، 162.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 162.

<sup>3</sup>محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائداً للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 447.

<sup>4</sup>عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن النبي محمد ضد المنتقذين من قدره. المصدر السابق، ص ص 165، 166.

يتبع التقويم اليهودي، ومن المعروف أن العاشر من تشرين هو الشهر السابع من السنة اليهودية وهو يوم الغفران ويجب صيامه عند اليهود.

والأمر نفسه في الحج استمر بدوي بتفنيده لدعاوى المستشرقين في بيان أن الحج إحياء لشعائر وثنية قبل الإسلام، كما يرفض بدوي أولئك الذين أرجعوا الحج إلى مصدر يهودي. من بين هؤلاء "هوتسما" الذي ادعى أن الوقوف بعرفة يشبه وقوف اليهود على طور سيناء، وكذلك يستعد اليهود لهذا الوقوف بالإمتناع عن جميع العلاقات الجنسية ويلبسون ملابس نظيفة، وأضاف فنسك إلى جملة الشبه هذه، عملية الرجم فإنه أكد إن رجم الشيطان عند المسلمين في من يشبه يوم التكفير عند اليهود، كما أن الكباش الذي رماه إسرائيل من أعلى الصخرة يعود بسهولة في شكل شيطان الشمس<sup>1</sup>.

يرد بدوي على ذلك بأن: وقوف اليهود بسيناء هدفه تذكر صعود موسى على جبل سيناء واستقباله للألواح، وهذا خلاف وقوف المسلمين، كما أن الامتناع عن العلاقات الجنسية في كل الشعائر الدينية مسألة عامة في كل الأديان وليست خاصة باليهود، أما عن الملابس فإن ملابس المسلمين مخصصة للحج ليست كملابس اليهود التي يشترط بها الغسل فقط، أما مسألة الرجم فيرى بدوي: أنه لا يوجد وجه شبه بين رجم إبليس في الحج ورمي كبش الفداء، فكباش الفداء يرمز إلى خطاب الشعب اليهودي وفي يوم كيبور العاشر من تشرين يطلق في الصحراء أو يرمى بهم من أعلى الجبل، كما أن القول بأن إضاءة المساجد في عرفات والمزدلفة هو تشبه بإضاءة المعبد في عيد التكفير فإنه قول لا معنى له، لأن الإضاءة واجبة خلال الليل في جميع المعابد والأديرة والمساجد ودور العبادة فلا يختص بها اليهود<sup>2</sup>. أما قضية الذين وجدوا في شعائر الحج الإسلامي إحياء لتقاليد وثنية من قبل الإسلام فهي قضية مستساغة وكل المصادر الإسلامية تعترف بذلك.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 170.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 170، 171.

ويتساءل بدوي عن السبب الذي اختير به محمد مكة دون سائر الأماكن المقدسة في الجزيرة العربية، مجيباً بقوله أنه قبل الإسلام لم يكن الحج إلى عرفة شعيرة محددة وإنما كان محمد هو الذي حدد الشعائر بعد فتح مكة في رمضان سنة 8 هـ أما أثناء الحج في هذا العام أو ربما حجة الوداع في السنة 10 هـ<sup>1</sup>.

ويوضح بدوي الاختلافات بين العناصر المشتركة للحج قبل الإسلام وبعده كالتالي:

\* الطواف: يكون الطواف بأقدام حافية حاملين النعال في أيديهم، وكانوا يقومون بالطواف قبل الإسلام وهم عرايا وقد أكد هذه العادة القرآن الكريم، ولم يكن مقتصرًا على الكعبة ولكن كان يشمل كل الأماكن المقدسة بالجزيرة العربية عامة.

\* الرجم: كان موجوداً قبل الإسلام ويشهد على ذلك بيت الأعمى، وفي الإسلام كان الرجم في اليوم العاشر من ذي الحجة والأيام الثلاثة التالية.

\* تقبيل الحجر الأسود (صخرة البازلت): يمثل شعيرة من شعائر الحج وتبدأ الدورات التسعة حول الكعبة بدءاً من الحجر الأسود الذي يقبله الحاج ولكن النبي في عمرة سنة 7 هـ اكتفى أن يلمس الحجر بطرف عصاه، ويروى عن عمر بن الخطاب قال أمام الحجر الأسود: "لولا أني رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك".

\* السعي بين الصفا والمروة: هما جبلان كل منهما مشعرا حراما، ويعتبر حجرا ويسعى الحاج بينهما عدة مرات ويسمى المشي بينهما المسعى، وفي سنة 7 هـ ذبح الرسول أثناء عمرته الأضحية في المروة.

\* الحرم المكي: المنطقة المحيطة بمكة المكرمة تعتبر حرم أي مكان محرم ويمتد ضمن هذا النطاق قطع أي شجرة أو أن يسفك دم أو يصطاد حيوانات بحيث توضح حدود الحرم بأحجار موضوعة على آخر الحدود<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 174.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هكذا كانت الشعائر خالصة لله الواحد الأحد، ويردد الحاج "لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك" منذ إحرامه حتى وصوله إلى منى، وهذه التلبية وكل شعائر الحاج تؤدي إلى إرضاء الله عزّ - وجلّ.

\* الأضحية: كان العرب قبل الإسلام يقدمون لآلهتهم دماء الحيوانات التي يذبحونها قربانا للآلهة، وكانوا يسفكون الدماء أمام الصنم ويلطخون هذا الصنم وكذا الحجر الأسود، وجدران الكعبة وصخرة المروة، وكانت الأضحيات إما الإبل إذا كان الشخص غنيا أو ماشية إذا كان فقيرا<sup>1</sup>.

بخلاف الماشية والماعز والإبل والبقر كان العرب قبل الإسلام يقدمون أضحية من البشر إلى روما في زمن يورفيدروس وفي كل عام يذبحون رجلا ويدفنونه تحت المذبح. وبالطبع بعد مجيء الإسلام حرم كل تضحية بشرية وتتحصر الأضحية في الإبل والبقر والغنم والماعز والحد الأدنى هو أن تكون الشاة عشرة أشهر وأن يكون البعير أو البقر له سنة على الأقل أما بقية المسلمين في أنحاء العالم فإن الأضحية -وهي عادة من الغنم- تذبح في العاشر من ذي الحجة أي أول أيام عيد الأضحى؛ ويجب أن تكون الأضحية خالية من كل العيوب، فلا يجوز أن تكون هزيلة و لا عمياء ولا عوراء ولا جرباء ولا عوجاء، وهذه قاعدة في كلا الأديان اللهم إلا بعض التفاصيل، ويمكن أن يضحي بالجمل وهذا أفضل ما يضحي به الحاج وهو عكس الديانة اليهودية حيث لا يجوز أكل الجمل ولا التضحية به<sup>2</sup>.

مسألة التقسيم: الفقراء يمكن أن يستفيد المضحى من الأضحية ويعطي منها جزءا للفقراء

لقوله تعالى "سورة الحج 27، 28.

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 176.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 178، 179.

أما في مسألة الزكاة فلقد ادعى بعض المستشرقين ومنهم ستوك هورجرونج: إن الإسلام كان شيوعياً، وهذا ما دعا إليه محمد معتمداً في قوله هذا على عدالة التوزيع وعلى دعم محمد للطبقة الفقيرة الكادحة نتيجة حياته التي امتازت باليتم والكبح والفقير<sup>1</sup>.

ونجد ستوك يلفت نظرنا أن الزكاة التي فرضها محمد على أصحابه الأوائل كفريضة كانت ضريبة تطهير أو ضريبة للفقراء كما يوضح مصطلح زكاة والكلمات التي من نفس العائلة (زكا- زكى- تزكى- والصفة زكي)، وهي كلمات لها حضور ديني في القرآن والسنة، ففعل زكا معناه كان خالصاً تقياً فاضلاً، وهو التقى الفاضل ونجده أيضاً تعني التقوى في القرآن. فالزكاة عند ستوك قد فرضها محمد في مكة وهي تعني ليس فقط ضريبة مفروضة على الأغنياء ولكنها منحة تطوعية يدفعها الغني للفقراء بدافع الشفقة<sup>2</sup>. هكذا فالزكاة كانت عبارة عن فضيلة تطوعية ثم ما لبثت أن أصبحت فريضة.

أما بدوي فإنه يرى أن هنالك فرقاً كبيراً بين الإسلام والشيوعية وذلك في أن الإسلام قد سمح للملكية الخاصة وأجاز الطبقيّة، كما أن تعاليم الإسلام مستمدة من قوانين إلهية ثابتة مطلقة سماوية وليست قوانين وضعية نسبية، وبذلك لم يكن محمد شيوعياً وإن الإسلام مختلف مع الاشتراكية اختلافاً، فالإسلام كما وضعه مؤسسه يتناقض تماماً مع الاشتراكية أياً كان شكلها والاشتراكية خاصة في شكلها العملي وهو أعظم الأشكال توصيفاً وأكثرها حقيقة فسنجد أن الأشكال الأخرى للاشتراكية ليست إلا اسماً مستعاراً للاشتراكية<sup>3</sup>.

وآخر فصول هذا الكتاب كان في نقد الصحة التاريخية لرسائل وخطب الرسول وأحاديثه، إذ يشكك بعض المستشرقين في صحة رسائل الرسول التي أرسلها إلى هرقل والمقوقس وكسرى والنجاشي، وأبرز هؤلاء المشككين بصحة هذه الرسائل من المستشرقين فرانتس بول الذي يعتقد بأن محمداً كان سياسياً محنكاً فمن غير الممكن أن يطلب من هذه الإمبراطوريات الانضمام للإسلام وهو لم يتمكن من فتح الجزيرة العربية بعد ولا حتى فتح مكة، فإن محمداً في هذه الفترة

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 182.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 185.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 192.

لم يكن يفكر إلا في العرب الخاضعين لحكم الرومان أو الفرس ولا يمكن أن تشير هذه الرسائل إلى أن محمداً قد ذهب أبعد من ذلك في مشاريعه، وما يؤكد ذلك حسب ما يدعيه بول هو إثبات عدم صحة نسبة المخطوط الذي يمثل كتاب النبي محمد إلى المقوقس<sup>1</sup>.

يدحض بدوي رأي فرانتس بول / Franz Pau هذا إذ يرى إن عدم صحة نسبة مخطوط من المخطوطات في رسالة النبي إلى المقوقس لا يعني انتفاء الحدث تاريخياً هذا فضلاً عن عدم وجود أية إشارة إلى تاريخ الرسائل التي بعثها النبي إلى الإمبراطوريات المتاخمة للجزيرة العربية، وحجته الأخرى هو أنه لا يمكن لمحمد أنه قد فكر في أن يبعث برسائل إلى الملوك العظام في اللحظة التي لم تكن جهوده مركزة إلا على هدف واحد و هو فتح مكة. فهذه الحجة قائمة على افتراض خاطئ وهو أن هذه الرسائل قد بعث بها النبي قبل فتح مكة، كما أن أي مصدر لم يحدد له تاريخ إذا فليس من حق بول أن يسوق هذه الحجة؛ ويقع في خطأ آخر حين يزعم أنه يشك في أن محمد يمكن أن يكون قد فكر أن يصبح دينه عالمياً<sup>2</sup>.

أما عن مسألة الأحاديث فقد خضعت للنقد الصارم والمتعمق من جانب العلماء المسلمين، ونجد بدوي يؤكد أن المجال هنا لا يتسع للبحث في صحة أو عدم صحة الأحاديث المنسوبة إلى النبي كما أنه على الرغم من نقده لجولدتسيهر حول ملاحظته عن بعض الإصحاحات، رغم ذلك نجد أن ملاحظات جولدتسيهر سطحية وقليلة القيمة من الناحية النقدية وأصبحت مثيرة للسخرية حينما زعم أن محمد كتبت على نموذج الإنجيل. لكن بدوي يقول في آخر أسطر هذا الكتاب: إن دراسات جولدتسيهر في السنة الإسلامية في الجزء الثاني من دراسته عن عقيدة الإسلام كانت قوية وجديرة بالاهتمام والعناية<sup>3</sup>.

وهذا يعني أن بدوي قد ظل في موقفه من المستشرقين متماشياً مع المنطق العلمي للبحث الذي يقتضي الموضوعية في النظر إلى المسائل ومعالجتها، فنجده ناقداً لهم حين يكون النقد

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص ص 198، 199.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 200.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص ص 206، 207.

واجباً ومُخطئاً لهم حين يخطئون ومادحاً لهم ومحترماً إياهم حين يصيبون واقفاً لهم بجلال لما قدموه من الأعمال الجليلة، وهذا موقف لا يقفه إلا مفكر له ضمير علمي وأخلاقي حي وله عقل ناقد وثاقب.

خلاصة القول أن النبوة من الخصائص المميزة للحضارة العربية: ففيها وحدها ظهرت، وكان ظهورها نتيجة لطبيعة روحها، بيد أن العنصر الفعال في تشكيلها هو العنصر السامي، وروح هذا العنصر في تصورهما للصلة بين طرفي الوجود تضع بينهما هوة سحيقة، ومن هنا كان الفارق المطلق بين الله والإنسان، بحيث يجب أن يستبعد كلون من ألوان التشبيه أو الإتحاد<sup>1</sup>. فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم هو الوسيط، بيد أنه في شعوره برسالاته يتدرج من مرتبة الرسول المجرّد إلى مرتبة القدرة على التعبير بتفويض كامل من الله بحيث يستطيع بأقواله أن يقترب شيئاً من الكلمة الإلهية، والعامل الفعال في تشكيل هذه الصورة للنبي في حياته وبعد مماته هو الشعور الواعي في المؤمنين، تلك هي الصورة الإجمالية لماهية الرسالة أو النبوة، ثم لتصور الرسول أو النبي في ضمير أمته؛ وحياة نبينا، في الدنيا ثم في ضمير الأمة الإسلامية، تمثل تلك الصورة أروع تمثيل، وقد ابتدأ شعوره بأنه وسيط بين الله وبين البشر بأنواع الرؤيا الصادقة التي كانت تجيئه "كفلق الصبح"<sup>2</sup>.

وينبه بدوي إلى أن الرؤيا الصادقة وما لها من أهمية خطيرة عند الروح العربية بوصفها بعضاً من الرسالة، ولهذا كان القول المشهور: "الرؤيا الصادقة جزء من النبوة" فكان في هذا أذان له من الله بأن يوجه حياته الروحية ناحية التأهب لتلقي الرسالة، وهذا التأهب لا بد أن يتم في الوحدة، لأنها الحال الوجودية الوحيدة التي يبلغ فيها الإنسان مرتبة الشعور الذاتي العالي<sup>3</sup>. في نظر بدوي أن النبي محمد كان يرى لنفسه رسالتين: إحداها عربية، والأخرى عالمية مطلقة. وكان يؤمن بالرسالتين في وقت واحد، ثم انتقل الإيمان الشخصي إلى الإعلان العام تدريجياً، ومن هنا أخطأ كثير من المستشرقين خاصة أسنوك هورخروني ونلينو في فهم هذا

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 145.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 147.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 148.

الجانب، فقد خلطوا بين الإيمان بالحقائق وبين الطريق لإذاعتها، فالإيمان بالحقائق قد يتم دفعة واحدة كما هو عند ذوي الرسائل الإيمانية الكبرى، أما طريق التبليغ فيكون عادة تدريجيا، ولهذا يرى بدوي أن النبي قد ملك الإيمان بالحقائق دفعة واحدة في الفترة السابقة على التبليغ، ومنذ التبليغ تدرج في إذاعتها<sup>1</sup>.

أما رسالته العربية فيها جانب سياسي وجانب روحي، أو بالأحرى هي رسالة سياسية لأنها رسالة روحية، فإن الدين والدولة بالنسبة إلى الروح العربية لا ينفصلان، وهذا يفسر لنا ويرد في الآن نفسه على الاعتراض الذي يوجه إلى الإسلام من أنه قام بالدعوة الدينية وبالذعوة السياسية معا؛ ذلك أن الإسلام وهو في هذا المعبر الأعظم عن الروح العربية الحقيقية، لا يستطيع تصور التفرقة بين الدين والدولة، فرسالته إذا جاءت كاملة جامعة بين الجانبين، ويتلخص شعوره بأن الحضارة العربية قد وصلت إلى المرتبة التي يجب فيها تحقيق خاصية التوحيد بين الدين والدولة تحقيقا كاملا، وأن الدور الحقيقي في سبيل تحقيق هذه الوحدة الجامعة إنما هو موكول إلى العرب، والعرب وحدهم؛ وما كانت المحاولات البيزنطية والفارسية ما هي إلا تمهيدات وإعدادات لرسالة العرب التوحيدية<sup>2</sup>. ومادام الإسلام آخر صورة دينية تنتجها هذه الروح، فالنبي محمد هو خاتم الأنبياء، وهو المكمل والمتمم لهذه السلسلة من الأنبياء.

ويختتم بدوي قوله في مدح النبي محمد صلى الله عليه وسلم بمقولة رائعة: "لأية روعة في تقويم الحرية الفكرية نرى عند الرسول وأصحابه! إن في هذا لأنبل نموذج تقدير حرية الفكر وتقديس الكرامة الإنسانية، وإن فهو لأعمق عبر نفيذ منها في احتفالنا هذا بمولده الكريم"<sup>3</sup>.

هكذا فإن النبي هكذا محمد صلى الله عليه وسلم يحتل القائمة الأولى من كتاب مايكل هارت: "الخالدون مائة أعظمهم محمد صلى الله عليه وسلم" بقوله: "ولابد أن يندهش كثيرون لهذا الاختيار، ومعهم حق في ذلك، ولكن محمدا عليه السلام هو الإنسان الوحيد في التاريخ الذي

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص151.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص ص 150، 151.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 160.

نجح نجاحا مطلقا على المستوى الديني والدنيوي، فأثر محمد عليه السلام ما يزال قويا متجددا<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>مايكل هارت ، الخالدون مائة أعظمهم محمد صلى الله عليه وسلم، تر: أنيس منصور، المكتب المصري الحديث، د(ط، س)، ص 14.

## **المبحث الثالث:**

### **وجودية "بدوي" في الميزان.**

**- أسباب توقف المشروع الفلسفي الوجودي**

## المبحث الثالث: وجودية بدوي في الميزان.

يمثل عبد الرحمن بدوي الرائد الأول للوجودية العربية، وهو أصدق تمثيل لحالة الاضطراب والقلق التي مر بها مجتمعنا العربي والتي عبر عنها من خلال مذهب الوجودية، فهو أكثر استحقاقا لهذا اللقب نتيجة جهوده وإسهاماته المتعددة التي تمثلت في أشكال متعددة من البحث منها التحقيق والترجمة وظهرت فيما أطلق عليها: مبتكرات، خلاصة الفكر الأوروبي، أعمال خالدة، دراسات إسلامية، ترجمات... ويستشعر بدوي حقيقة دوره الفلسفي والفكري والثقافي بما قدمه في موسوعة الفلسفة والتي يحدد فيها هويته ويعلن عن نزعته الفلسفية الوجودية حيث كتب يصف نفسه: "فيلسوف ومؤرخ مصري، فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر".

لقد رأينا فيما سبق -الفصل الأول- كيف صنف الوجودية إلى تيارين هما: الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، بل هناك من يصنفها إلى أكثر من صنفين إلى ثلاث ورباعي، ونحن هنا لا نريد تصنيف عبد الرحمن بدوي لأن هناك من رأى أن بدوي مد يده إلى الوجودية المؤمنة، بحكم أن كتابه "الزمان الوجودي" يتناول كبار الفلاسفة الوجوديين المؤمنين أمثال: مارسيل وياسبرز، كيركوجارد... وغيرهم؛ وهناك من أكد الجانب الإلحادي في فلسفة بدوي وهم أكثر، من خلال نصوص توحى بالإلحاد من بينهما ما جاء قوله: "كل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم"، وقوله أيضا: "كل موجود غير الوجود المتزامن بالزمان وجود باطل كل البطلان"<sup>1</sup>.

لقد قدم لنا بدوي قراءة جديرة بالاهتمام بالنسبة للتراث الإسلامي قراءة وجودية في محاولة لتأصيل الوجودية بقدره وجرأة ومعاناة ذاتية بل مغامرة سمها إن شئت، جوانب من التراث الإسلامي كانت مطمورة ومضمرة منسية فأحيائها وبعثها من جديد، وهذا ما يلاحظ في كتبه عن التراث مثل "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" و"شخصيات قلقة في الإسلام" و"شطحات

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 251، 252.

الصوفية" و"تاريخ التصوف الإسلامي" وغيرها، ويعود له الفضل في اطلاعه على كتب المستشرقين الذين تناولوا قضايا الإسلام أمثال ماسينيون، بول كراوس، جولدتسيهر، نولدكي...، وانتقد العديد منها والتي افترى مؤلفيها فيها على الإسلام، وقام بالرد عليها بنفس الأسلوب والخطاب الذي يستخدمونه هم، وبطريقتهم في فهم النصوص واستنتاج الأحداث التاريخية.

مدّ بدوي ذراعه قبل المشرق:

\* ذراعه اليسرى تحمل لواء التمرد والعصيان، وتتقب في تاريخ الإلحاد في الإسلام والشخصيات القلقة فيه ومذاهبه وفرقه مقتفياً في ذلك خطى ماسينيون وكوربان وأسين بلاثيوس وبول كراوس وغيرهم.

\* ذراعه اليمنى تتعمق في فهم هذا التراث وتبحث في التصوف الإسلامي عن تأصيل عربي إسلامي لجذور شجرة الوجودية التي يراها زيتونة كونية لا شرقية ولا غربية<sup>1</sup>.

كان عبد الرحمن بدوي مولعاً بالوجودية في ريعان شبابه وقد نبغ مبكراً، ففي عام 1939م وهو ما يزال في الثانية والعشرين أبدع كتابه الأول "نيتشه"، أبدع فلسفياً في الأربعينيات، ثم دخل مرحلة الاضمحلال التي ركز فيها على الترجمة والتحقيق، ثم عاد إلى الإبداع إسلامياً في التسعينيات، وقد اختلف الباحثون في تحديد سبب دخوله في مرحلة الاضمحلال وبالخصوص سبب تحوله إلى الدفاع عن الإسلام أيضاً، لأن الكثير منهم رأوا في دفاعه عن الإسلام (القرآن الكريم والنبي محمد صلى الله عليه وسلم) تحولا و توبة أو رحمة وهداية تستحق الشكر لله والدعاء له، حيث أثارت هذه المؤلفات الأخيرة جدلاً كبيراً في أوساط المهتمين بالفكر الفلسفي العربي المعاصر، فهناك من رأى في تلك الكتابات الأخيرة، فرارا من الفلسفة إلى الإسلام، وتوبة نصوحة من الفلسفة الوجودية، وهناك من رأى أنه تحول من مقام الفيلسوف إلى الفقيه.

<sup>1</sup> أسامة خليل، عبد الرحمن بدوي وأحكام الغربية القصوى، مقال ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام، ندوة فلسفة بإشراف: حسن حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية الفلسفة المصرية، بيروت/ لبنان، ط1، 2002، ص

فهل يعد هذا تراجعاً عن الوجودية وفراراً منها إلى الإسلام؟ وهل تخلى بدوي فعلاً عن وجوديته وعاد إلى الإسلام؟ وهل كان ملحداً؟ ومنذ متى كان خارجاً عن الإسلام حتى يعود إليه؟ بمعنى هل بدأ بدوي حياته الفكرية فيلسوفاً ثم أنهاها متكلماً؟

من بين الذين صنّفوا وجودية بدوي ضمن شقها الإلحادي المفكر مراد وهبة (1926-....)، حيث رأى أن إنكار الوجود غير المتزامن بالزمان، هو ما دفع بدوي إلى تأليف كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" يمجّد فيه الزندقة<sup>1</sup>. وكان هذا الكتاب المثير للجدل قد وصف بالجريء في وقته<sup>2</sup>، كما عُدّ صاحبه أول من استخدم كلمة "الإلحاد" بشكل محايد عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية منذ أربعة عشر قرناً، وهذا بعد أن كانت تلك الكلمة ترد دوماً في سياق الذم والقذح في الملحدين<sup>3</sup>.

ونجد عبد الرحمن بدوي أنه لم يربط بين فلسفة الزمانية والفلسفة القرآنية، وإنما جمع بينهما دون توحيد، حيث يميل إلى الجمع بين أضداد العناصر والوراثات ويتسع فكره العنيف، إلى التجربة الإلحادية كما عبر عنها في: "تاريخ الإلحاد في الإسلام" و"شخصيات قلقة في الإسلام" و"الخوارج والشيعة" ويستوعب بإخلاص التجربة الإيمانية كما عبر عنها في كتابيه: "دفاع عن القرآن ضد منتقديه" و"دفاع عن النبي محمد (ص) ضد المنتقسين من قدره"، فهو يوفق بين الشرق الذي لا يدرك الأشياء و بين الغرب الذي أعاد اطلاق مرجعيته عبر نيتشه وهيدجر، كما يراه وائل غالي: "تفويّه تراه دائماً لائذاً بالليل"، حقا كيف يتوحد التوحيد والتنثية؟ كيف يصفو الصفاء والكدر في الفكر؟<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، طبعة خاصة عن دار قباء ضمن مكتبة الأسرة، القاهرة، 1999، ص 72.

<sup>2</sup> حسن حنفي: الفيلسوف الشامل: مسار حياة وبنية عمل، ضمن دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت 2002، ص 67.

<sup>3</sup> يوسف زيدان: من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف-قراءة في أعمال بدوي، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، ص 296.

<sup>4</sup> وائل غالي، دفاع عبد الرحمن بدوي عن الزمان، المرجع السابق، ص 38.

في نظر وائل غالي لا يستطيع عبد الرحمن بدوي أن يجيب على هذا السؤال، لأنه أقرب إلى روح الشاعر الرومانسي التي تتعارض بداخله النزعة العدمية والنزعة المدنية اللاتينية، فأعماله تكونت من أخلاط متباعدة من العناصر والشعوب واللغات والأفكار والتيارات والحضارات، فقد ظل متوتراً بين التوحيد والتنثنية<sup>1</sup>.

وكان طه حسين (1889-1973) قد تحدث عن هذا الكتاب فور صدوره سنة 1945، حيث كتب يقول: « عنوان فيه شيء من البشاعة دفع إليها الإهمال أو دفعت إليه حماسة الشباب (...) يلفت ويخيف أول الأمر، ثم لا يلبث أن يرد القارئ إلى الهدوء. ولم يقصد منه المؤلف أكثر من تتبع تاريخ حرية الرأي في عصر من عصور الحضارة الإسلامية»<sup>2</sup>.

كما نجد عبد المنعم الحنفي، صاحب "موسوعة الفلسفة والفلاسفة"، يصف بدوي بالإلحاد<sup>3</sup>، بل كثيراً ما كان يقدم رائد الوجودية العربية على أنه فيلسوف وجودي ملحد<sup>4</sup>. وحتى المفكر حسن حنفي بدوره، يطلق على بدوي لقب الفيلسوف الملحد<sup>5</sup>. وفي هذا المنحى دائماً، ذهب أحد الباحثين في الفكر العربي المعاصر، إلى أن كتاب "الزمان الوجودي" يلتقي «مع المذهب السارتر في إحدائته، حينما يعتبر كل وجود خارج الزمان الآني وهماً، ويشدد على أصالة العدم والقلق في صلب الوجود الإنساني»<sup>6</sup>.

نجد باحثاً سلفياً من قسم العقيدة يخصص دراسة علمية أكاديمية عن عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي، يقول في ملخصها: إن بدوي «أعرض عن التراث الإسلامي واحتقره، وذهب يجول بلدان وآثار الفلاسفة في الشرق والغرب، يبتغي في ذلكم الهدى الغناء الكثير... ثم إنه

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 39.

<sup>2</sup> طه حسين: مجلة الكاتب المصري، مجلد 1، عدد 2، القاهرة نوفمبر 1945، ص 283.

<sup>3</sup> حسن عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج 1، مكتبة مدبولي، ط 2، القاهرة 1999، ص 182. مادة إلحاد.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ج 2 ص 864 وما يليها. مادة بدوي.

<sup>5</sup> حسن حنفي: الفيلسوف الشامل، مجموعة دراسات، المرجع السابق، ص 34.

<sup>6</sup> محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي صراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، بيروت، 1999، ص 494.

اختار لنفسه أسوأ المذاهب الفلسفية (الوجودية الملحدة)، فتبناها وسخر حياته لنصرها والترويج لها من غير طائل»<sup>1</sup>.

وفي الجانب الآخر نراه يمدحه ويعلو من شأنه في أنه عالما بكل تاريخ الفلسفة والفلاسفة تقريبا، وتعمق في مذاهب الفلاسفة المختلفين وخاصة الألمان منهم، بل صار مرجعا أساسيا في فهم تلك المذاهب، بالإضافة إلى أنه يجيد كل من اللغات الفرنسية واللاتينية، والألمانية، والإيطالية، والإنجليزية، وأنه قام بتحقيق وترجمة ونقل تراث الغربيين وفلسفاتهم اليونانية- بما في ذلك الفلاسفة في الإسلام، والحديثة والمعاصرة إلى العرب النقل الذي لم يسبق إليه أحد<sup>2</sup>.

يلمح حسن حنفي حول ما يسمى بالنكوص والردّة بقوله: "ويقال إنه أراد أن يختم حياته دفاعا عن الإسلام ضد المستشرقين للقرآن الكريم والنبى، وهو الذي طالما أعجب بالمستشرقين دفاعا عنهم وترجمة لهم، وبصرف النظر عن الدوافع العملية لهذا الأخير... أو الباعث الاقتصادي في أكثر الدول التي تمول البحوث دفاعا عن الإسلام ونشره في مواجهة الغرب... فإن هذا التحول عن الإعجاب بالغرب والمستشرقين بوجه خاص، إلى الدفاع عن الإسلام، جعله في نهاية المطاف متكلمًا جديدا وسط البيئة التي عشقها في مطلع الشباب<sup>3</sup>.

في نظر حسن حنفي أن الهدف من النقد ليس هو بيان العيوب والمثالب، بل وضع المفكر وعمله في مرحلتها التاريخية من أجل تطوير الجيل اللاحق للجيل السابق، وهذا أكبر دليل على الوفاء، استمرار عمل الأجيال في إعادة صياغة المشروع الفلسفي الجماعي، أما النكران والجحود فهو في الإهمال عن غير قصد، والاستبعاد عن قصد<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> عبد القادر الغامدي: عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي، رسالة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة من جامعة أم القرى بمكة المكرمة، وتمت مناقشتها في 1428/5/26هـ. ينظر: ص 02، من ملخص الرسالة على الموقع التالي: <http://eref.uqu.edu.sa/files/thesis/ind8685.pdf> تاريخ الدخول: 05 ديسمبر 2014. ص 05.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> أسامة خليل، عبد الرحمن بدوي وأحكام الغربية القصوى، المرجع السابق، ص 257.

<sup>4</sup> حسن حنفي، بدوي الفيلسوف الشامل، مجموعة دراسات، المرجع السابق، ص 20.

إن عبد الرحمن بدوي كما يصرح حسن حنفي لا يحيل إلى أحد من أقرانه في مؤلفاته عن الفلسفة وتاريخها، وكأنه أول من كتب في الميدان، خاصة المؤلفات المتأخرة منذ الستينات، فلم يشر إلى أحد من أقرانه الذين ساهموا معه في نفس المشروع النهضوي الجماعي، مثل: إبراهيم بيومي مذکور في محاولته إعادة دراسة الفلسفة الإسلامية، وعثمان أمين في تحديد بؤرة الإصلاح سمّاها "الجوانية" في التصوف، وزكي نجيب محمود عن طريق فهم التحليل والوضعية المنطقية وتجديد الفكر العربي وغيرهم...<sup>1</sup>، فهو يريد إقامة مشروع المتعدد الجوانب وحده، ببطولة فردية، كما يبدو أحيانا من عدّة عبارات منها: "لكل فكر ممتاز حياة حافلة في الضمير الواعي المتطور للإنسانية"<sup>2</sup>. وقد يساعد هذا على التفرغ العلمي للكتابة أكثر، وربما هذا تركه بعيدا عن أهله بل حتى وطنه فهو لم يتزوج قط.

ويرى باحث آخر، أن «الوجودية أصبحت في خبر كان عند بدوي، لوصول الحال به في السنوات الأخيرة للعمل داخل الفكر الإسلامي».<sup>3</sup> ويقول أيضا في شأن الوجوديين: " لسوء الحظ هو الذي يفهمه الناس عادة من اسم "الملامتية" وهو مقرون بمعنى العبث بأمر الدين والتراخي في العبادات والمباهاة بالفجور والمعاصي، وهذا ما نجده عند فلاسفة الوجودية المعاصرة ومن اتبعهم من الشباب الذين غالوا كثيرا في فهم الوجودية ولاسيما في تصرفاتهم وطريقة سلوكهم في الحياة"<sup>4</sup>؛ إذا هل نستطيع أن نقول أن بدوي هو واحد منهم؟ هل يصدق القول على بدوي أنه ملامتيا فعلا؟

ومثل هذه الآراء تفيد أن بدوي تخلى عن الوجودية، بل وأعرض عن الفلسفة كلها، لينضم إلى حقل الدعوة الإسلامية، ليكون -على حد قول أحد الباحثين-: «داعية للإسلام ومدافعا عنه

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص ص 22، 23.

<sup>2</sup> حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1998، 302.

<sup>3</sup> سليمان حازم الناصر، كيف أرخ عبد الرحمن بدوي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، مقال ضمن المؤتمر الفلسفي العربي الثالث حول كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، بيت الحكمة، بغداد 2003. ص155.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وعن نبي الإسلام وكتاب الإسلام المقدس، وهو يعيش ما تبقى لديه من العمر وسط جو الغرب المعادي للإسلام والمسلمين»<sup>1</sup>.

لم تشهد إضافات عبد الرحمن بدوي طغيان جانب فكري على جانب فكري مغاير، وذلك رغماً عن التصاق اسمه بالمذهب الوجودي العام، إنما هو شكّك في وضع دراما متوترة الروح الفلسفية الجرمانية والروح اللاتينية، كان رينان قد أيقظه من غفوته التوكيدية الروحية، أما الآن فقد عاد إلى صحوته التوكيدية الجديدة من دون مقدمات<sup>2</sup>.

ويعلق وائل غالي حول وجودية بدوي بأن المعنى الوجودي في تصور - بدوي- يتوقف عند حدود الظاهرة دون سبر أغوارها، يرى ويعيش التناقض، لكنه لا يفسره، هو يريد أن يعيش التناقض دون أن يتصوره: تجربة حية تعارضية شديدة وعنيفة تجمع بين حال التألم والسرور في توتر مستمر، ليس فيه رفع لأحدهما أو تخفيف له<sup>3</sup>.

يضاف إلى ذلك الرغبة في العزلة والمزاج الحاد، والطبع الجاد، والعبوس الدائم، والجدية الصارمة، حتى أصبح البحث العلمي جزءاً من المزاج النفسي والتكوين البدني<sup>4</sup>.

فالكثير من المفكرين يؤكدون الجانب الإلحادي في فلسفة عبد الرحمن بدوي، بل له سمعتين سمعة الإلحاد في بداياته الأولى وسمعته الثانية الشق الإيماني بدفاعه عن الإسلام آخر أيامه والحديث عن تخليه للفلسفة الوجودية، بل إنها نوع من الرجوع أو العودة إلى المنبع التي تتماشى مع تقدم السن، لكن يبدو أن هذا التفسير لم يقنع العديد من الباحثين العرب الذين انقسموا إلى فريقين، فريق يرى أن بدوي شعر بالفشل إزاء تقديمه للفكر الغربي إلى أبناء أمته من خلال ترجماته العديدة. أما الفريق الآخر من منتقدي بدوي فيذهب إلى أنه اتجه إلى التأليف والترجمة والتحقيق حين أدرك أن هذا يعود عليه بالنفع المادي، رغم ذلك الهجرة دفعته للتمسك بالتراث الروحي العربي.

<sup>1</sup> - عطية القوصي، بدوي والتوجه الإسلامي المعاصر، مجموعة دراسات، مرجع سابق، ص 354.

<sup>2</sup> وائل غالي، دفاع عبد الرحمن عن الزمان، المرجع السابق، ص 39.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 45.

<sup>4</sup> حسن حنفي، حوار الأجيال، المرجع السابق، ص 313.

بالإضافة إلى ذلك أن بدوي ربما استنفذت قواه في الوجودية فعاد إلى الدين كاستسلام للذات التراثية، ونحن نرى أن العودة نجحت في التأثير وفي استقبالها عند الكثيرين من العرب، ما هو السبب إذا؟ السبب في ذلك هو أن التيار الديني في الشارع العربي هو تيار قوي ومؤثر عند العامة والخاصة، فقد صدق أركون عندما قال: "يكفي أن تغلف أي فكرة بصبغة دينية حتى تقنع العرب باتباعك".

هذه مجموعة من الآراء التي جاءت في حق عبد الرحمن بدوي منهما ما كان منصفا ومنها ما لم يكن صائبا، هكذا وقد كتب الدكتور محمود أمين العالم في أبريل 1985 مقالا بعنوان: الدكتور بدوي: هل يسير في طريق مسدود؟، قال فيه: "أن عبد الرحمن بدوي ظاهرة من أندر الظواهر في حياتنا الفكرية المعاصرة، فهو بإنتاجه وحدة يمثل دار نشر كاملة، ومهما اختلفنا معه في الرأي أو الموقف فما يملك الإنسان إلا أن يقف من جهوده موقف الإجلال والإكبار بل الرهبة"<sup>1</sup>. فحقيقة ألف أكثر من 150 كتابا فهو بفرده مكتبة متنقلة تجواله بين الفكر الغربي والإسلامي حيث تحتوي على تاريخ الفكر البشري كله، فأعماله تشكل أكبر سياحة في الفكر العربي المعاصر، بل نافذة مفتوحة على مختلف الدراسات الغربية والعربية.

في دعاوى القائلين بأن بدوي انشغل بالفكر الإسلامي في أواخر حياته هو من المغالطات، بل نجده اهتم به في وقت مبكر، ودراساته في التراث الإسلامي كثيرة جدا، فكيف نفسر كتابته محاضرة في الأربعينيات من القرن الماضي عنوانها: "المعنى الإنساني في رسالة النبي"، ففيها تكلم بشكل مستفيض عن رسالة النبي محمد، وعن جوانبها السياسية والروحية، وكتابات عن رابعة العدوية، الحلاج، ابن عربي... وغيرهم، بل إن الاشتغال بالفلسفة الوجودية، والتراث الإسلامي جاء متزامنا وخير دليل على ذلك توضيحه للعلاقة بين الوجودية والصوفية، وبالتالي فالدفاع عن الإسلام لم يكن في أواخر حياته بل في بواكيرها.

<sup>1</sup> محمود أمين العالم، كشف حساب فلسفي مع الدكتور بدوي ومع نفسي، مجموعة دراسات، المرجع السابق، ص 197،

ويؤكد بدوي بلامبالاة الوجود، ولا معناه، بل إضفائه صفة العبثية حيث يقول: «بالصدفة أتيت إلى هذا العالم، وبالصدفة سأغادر هذا العالم (...) وواهم إنن من يظن أن ثم ترتيبا أو عناية أو غاية. إنما هي أسباب عارضة يدفع بعضها بعضا فتؤدي إلى إيجاد من يوجد وإعدام من يعدم»<sup>1</sup>.

ويتحدث بدوي عن الغربة الوجودية الباطنية بمناجاة الفؤاد المغرقة في الوجودية والتي يهديها بدوي إلى روح أستاذه مصطفى عبد الرزاق قائلا: «بروحك الممتازة بهرتني بنور الإيمان وأنا في موجة الشباب المتمرد...أواه، بالأمس كانت روعي تصرخ من عمائق هاوية العصيان، فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ، فمن لي اليوم بمن يردني من العصيان إلى الإيمان، ومن الثورة إلى الإذعان»<sup>2</sup>. وهنا نفهم أن بدوي شهد تحولا من الضلال إلى الهدى، من الشك إلى اليقين، والتخلص من سحر الوجودية الباطنة داخله.

التفكير في الوجود والعدم، هذه الثنائية التي طالما عاشها بدوي، بدأ وجوديا وراح متجها نحو العدم، هذا العدم الناتج عن تقدمه في السن واقترابه من الموت، ليس الوجود والعدم فقط، بل السقوط والعلو، الحب والكره، الألم والسرور، الخطر والأمان، القلق والطمأنينة... وغيرها من المتناقضات، فنجد بدوي لا يستقر على وضع واحد، بل يميل إلى الجمع بين الأضداد، فنراه قلقا متوترا مترددا بين الإلحاد والإيمان.

لا ننسى أن الإلحاد عبارة عن خلل نفسي، فهناك العديد من الأسباب التي تؤدي إلى الإلحاد، وهذا الخلل هو التوتر، وبدوي يعيش هذا التوتر على إيقاع منطقه التوتري، وما يفصح لنا أيضا عن تردده وتذبذبه قوله في ابتهال له: «أنا موحد وفي توحيدي حيوية الوثنية، بل أنا وثني، وفي وثنيتي صفاء التوحيد، توحيدي حرية الخالق بإزاء المخلوق، أما غيري فتوحيده عبودية المخلوق للخالق، الخالق والمخلوق سواء»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 05.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 05.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، الحور والنور، المصدر السابق، ص و.

ولا يريد الوجودي العربي، أن تكون وجوديته دينية إيمانية بل يريد لها خالصة أوبالأحرى حرة وغير مقيدة، ولا تشد نفسها إلى عقيدة معينة، وهذا لا يعني رفضا للنزعة الدينية، كما لا يستتبع بالضرورة أنه يدعو إلى الإلحاد، وبدوي في مسألة الإيمان والإلحاد، وتذبذبه بينهما يستند إلى تجربة ذاتية أو خبرة حية، قوامها التوتر الحاد، بمعنى أنه يقف بين طرفين متناقضين ومتقابلين، ليعيش التوتر الحاد القائم بينهما<sup>1</sup>. وهذا هو المنطق الوجودي الذي روح له بدوي، والذي يعني "قيام الضدين أو النقيضين مع بعضهما في وحدة تشملهما لا يتخللها سكون أو توقف"<sup>2</sup>.

ويرى بدوي أن الدين الحي الحق هو ذلك المتحقق في الشعور المتجدد المتطور للأمة المؤمنة به، وآية خصبه في تلك الصور المتعددة المتغيرة التي يتخذها وفقا للأزمان وتبعا للطابع العنصري المركب في هذه الأمة، فكل دين في أصله رمز، رمز قابل لما لانهاية له من أنواع التفسير، التي يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حد التناقض<sup>3</sup>.

فالدين لا بد أن يحياه صاحبه فمتوترا ومتناقضا، لهذا يدعو بدوي إلى إيجاد اللحظة التي تكون النزعات التأويلية المغالية قد استنفذت إمكانياتها في مرحلة ما من تطور الدين،... فلكي يتحقق التوتر الحي الذي تكون هذه النزعات المغالية نفسها في خطر الجنوح إلى التحجر في تطورها، لهذا ندعو إلى التحفظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون في حدة توترها<sup>4</sup>.

لهذا اهتم بالدين الإسلامي، لأنهم كما يقول: «أشاعوا سورة التوتر الحي، معرضين عن الظاهر الساذج السقيم إلى الباطن الشائك بالمتناقضات»<sup>5</sup>. وبالتالي بدوي يشهد الحضور والغياب، وهو سبب انتقال بدوي من قوة إلى ضعف ثم إلى قوة مرة أخرى.

<sup>1</sup> أحمد سليمان، النزعة الإنسانية في فكر عبد الرحمن بدوي، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، إشراف: لخضر مذبح، جامعة قسنطينة 02، السنة الجامعية: 2010/2011، ص 254.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص 156.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، المصدر السابق، ص ج.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص ص ج، د.

<sup>5</sup> ج. المصدر نفسه، ص

ويظهر لنا أن بدوي يرفض الاعتدال، والاعتدال لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى التحول الحاسم conversion فهذه الانقلابات الروحية الكبرى إنما تقع نتيجة لعنف وإفراط ومبالغة في الطرف الأول المنقلب عنه<sup>1</sup>. وفي ذلك نماذج نسج عليها بدوي مثل: القديس بولس، المتصوفة رابعة العدوية، القديس أوغسطين.. فهو يقرأ ذاته فيما يعرضه من التجارب الحية التي عاشها هؤلاء، يقرأ نفسه بعيون الآخر، فقد كان هذا الرجل في الواقع أحد آحاد العصر ذكاءً ونشاطاً. ويتبين لنا من خلال ما تقدم، أن نزعة بدوي الوجودية قائمة بالفعل على تجربة حية، أو بالأحرى على حال صوفية يعانيتها ويكابدها، فهي إن بدت للبعض أنها تعرب عن الإلحاد، فهي كذلك تفصح عن الإيمان، وعن الانفتاح على التجارب الدينية بمختلف أشكالها، ولاسيما التجربة الصوفية، وهذا ما جعل أحد الباحثين، يرى أن عبد الرحمن بدوي متصوف بمعنى من المعاني، ولذلك أدرجه ضمن موسوعة الصوفية وأعلامها<sup>2</sup>.

وعلى هذا فإذا كانت الوجودية خبرة حية كما يرى فلاسفتها، فإن هذه التجربة قائمة على التفرد والحرية المطلقة وإن الأخلاق قائمة على المشاركة وأحياناً على التضحية، فكيف يمكن أن تكون أخلاق من خلال تجربتهم هذه، وعلى هذا فإن مثل هذه الخبرة أو التجربة الحية لا يمكن أن تعطينا نتائج مشجعة في المشاركة بين الذات والأخلاق قائمة على مثل هذه المشاركة<sup>3</sup>.

كذلك نجد أن بدوي لديه إيمان مفرد بمقدرة المستشرقين ونقله الدائم عنهم، بحيث يمكن أن نستنتج أننا نقرأ لماسينيون، وبول كرواس، نلينو، نولدكه، جولدتسيهر...، حيث أصبحوا المرجع الذي يعود إليه باستمرار وفي كثير من الأحيان والمواقف؛ لكن رغم ذلك فالترجمة عن الإستشراق تعد هدفاً علمياً، وذلك من أجل الرد عليهم، وإطلاع الغربيين على الصورة الحقيقية للتراث العربي الإسلامي من أجل حضارة عربية بالمعنى المنشود والنهضوي.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي، المصدر السابق، ص 17.

<sup>2</sup> أحمد سليمان، النزعة الإنسانية في فكر عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 257.

<sup>3</sup> محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائداً للوجودية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 106.

وكان الهدف من ترجمة مجموعة من دراسات المستشرقين عن "الإنسان الكامل في الإسلام" وهو التقريب بين الله والإنسان، بيان إنسانية الله وألوهية الإنسان، لملأ الهوة السحيقة بين الخالق والمخلوق، التي انبثقت من ثقافة السحر بتعبير اشبنجلر، ووضع الله والإنسان على طرفي النقيض، مع أن الله وصف نفسه في القرآن بأنه "أقرب إليه من حبل الوريد" والهدف هو تحرير الإنسان من أسر العبودية، وإثبات وجوده الإنساني، وإعادته إلى الإنسانيّة من نطاق اللإنسانية الذي غرقت فيه<sup>1</sup>.

يستمر حنفي بـمآخذة الشكلية حول مؤلفات بدوي قائلاً: أحياناً يكتب اسمه على الغلاف اللاتيني بنمط أكبر من اسم الكتاب وكأن المحقق هو الأساس وعنوان الكتاب هو الفرع، وكأن عين القارئ لا بد أن تقع أولاً على الشخص قبل أن ترى الموضوع، وترتيب مؤلفات الفيلسوف الشامل في أول صفحات الكتاب من الجهة اليمنى يصاب القارئ بالدوار ويشعر بعظمة صاحبها... وفي كل أعماله - تأليفاً وتحقيقاً وإعداداً لا يحيل الفيلسوف الشامل الى أحد من أقرانه في الهوامش، وكأن الفلسفة ابتدأت منه وانتهت به ولا يحيل إلا لأعماله فهو المؤلف وهو المرجع، هو الشاهد وهو المشهود له، هو المقياس والمقيس هو التصور وهو التصديق<sup>2</sup>.

الأمر العجيب والمحير هو أن بدوي كان يكتب كتاباً في ظرف ثلاث أو أربع أشهر، إذا كيف استطاع عمر واحد أن ينجز أكثر من مائة كتاب؟ وفي موضوعات مختلفة تضم كل من الحضارة الغربية والعربية على غرار الألمانية، الإسبانية، الفرنسية..؟

نفس التساؤل الذي واجهنا وجدته بعد قراءتنا لكتاب سعيد اللاوندي عن سر هذا الإنتاج الوفير والأصيل: كيف توزع وقتك وعملك اليومي؟ ما هي ساعات الكتابة والقراءة وساعات غير الكتابة والقراءة؟

فأجابته بدوي: "الذي أشكو منه أحياناً هو الفراغ- لا تتعجب- يكفي أن يعمل الإنسان - بجد- أربع ساعات في اليوم قراءة وكتابة إلى جانب أعماله اليومية لكي ينتج أضعاف ما أنتج!

<sup>1</sup> حسن حنفي، الفيلسوف الشامل، مجموعة دراسات، المرجع السابق، ص73.

<sup>2</sup> حسن حنفي، حوار الأجيال، المرجع السابق، ص ص 301، 300.

كما هو مشاهد في تاريخ الفكر العربي والأوروبي خذ مثلاً إنتاج "الطبري" أو "ابن سينا"، وقبلهما أرسطو... المهم في جميع الأحوال هو الاستفادة من الساعات المخصصة للعمل، وذلك بالتركيز التام، وحشد خاطر، ثم المثابرة دون انقطاع سواء في الكتابة أو القراءة، ولنتصور مثلاً أن يكتب الإنسان في اليوم صفحتين أو ثلاثاً، ففي خلال أربعين سنة يكون قد أنتج أكثر من مائة كتاب، وفي خلال ستين سنة يكون قد أنتج أكثر من مائة وخمسين كتاباً...<sup>1</sup>.

إذا هل محاولة التأصيل هذه نجح فيها الوجودي العربي؟ ما هي الإضافات التي قدمها إلى مشروع الوجودي في إطاره الكوني؟ وهل كان بدوي ناقلاً للوجودية الغربية أم فيلسوفاً أصيلاً؟ هل الفلسفة الوجودية مؤصلة في الفكر العربي أم أن أصولها الحقيقية نابعة من الفكر الغربي منذ كيركوجارد وسارتر وهيدجر..؟

هكذا وقد أعد بدوي خريطة واضحة المعالم لأجيال قادمة، وهو يعي ذاته من خلال إقامه في المجهول وتسهيله للصعب حتى أنه زار مختلف مناطق العالم لحصوله على المخطوطات، وسعيه لتحقيقها، وكان تحقيقه في ذلك لم يكن له نظر فهو جدير بالاهتمام، فمشروعه مشروع خصب يسعى لإحياء تراث القدماء كما أنه حضاري يعترف بجهود هؤلاء. فدراسة الماضي تتطلب الوعي بالمستقبل، وهو يحاول في ذلك تأصيل النزعتين الإنسانية والوجودية في الفكر العربي.

إن بدوي يتحدث عن نفسه في موسوعته الفلسفية، وهذا شيء من حق أي كاتب موسوعة يصل إلى الذي وصل إليه بدوي، فقد حسم الأمر تماماً حين اطلق على نفسه اسم الفيلسوف بل زاد عن ذلك بأنه مؤرخ، كما أنه أتى بالجديد إلى الوجودية. تمثلت في خلاصة مذهبه الوجودي، لهذا صنف نفسه ضمن كبار الفلاسفة الوجوديين.

يعترف حسن حنفي بأن بيدوي فيلسوفاً ويسميه بالفيلسوف الشامل ويقول: "كما كان المترجمون القدماء أيضاً فلاسفة، فإن المترجم الحديث - والمقصود هنا بدوي - أيضاً فيلسوف، يترجم ويؤلف<sup>1</sup>. كما يتهم حسن حنفي فيلسوفنا بدوي بأنه اعتمد على مشروعات

<sup>1</sup> حسن حنفي، حوار الأجيال، المرجع السابق، ص 299.

الآخرين من دون ذكرهم فمشروع "أفلاطون عند العرب" هو مشروع بول كراوس وتحول عند بدوي إلى "أفلاطون في الإسلام"<sup>1</sup>. لكن لا ندري أن هذا صحيح أو لا لأن حنفي لم يعطينا الدليل في ذلك ولا البديل عنه.

لقد بدأ عبد الرحمن بدوي مشروعه وفق خطة وضعها لنفسه، مبتدءا بالإنتاج في الفلسفة مروراً بالفكر الأوروبي وصولاً إلى الفكر الإسلامي، وكان الهدف من وراء ذلك تأسيس فلسفة عربية إسلامية، وهو صاحب مشروع في تأصيل الفكر العربي المعاصر وما يثبت هذا الكلام عشرات الدراسات الإسلامية التي قام بدوي للمساهمة في بناء شخصية وهوية فلسفية عربية إسلامية.

يقدم الدكتور حنفي بعد ذلك ملاحظات عامة حول ما أنتجه بدوي خلاصتها: غلبة النقل على الإبداع والمعلومات على العلم والمعارف على الاجتهاد، غياب الترجمات الهندية والتراث الهندي غياب علم أصول الفقه، غياب العلوم الإنسانية كاللغة والجغرافية والتاريخ والأدب - هذا مما يخص المؤلفات التي تدخل ضمن مسار الفكر العربي الإسلامي - إغفال بداية الفلسفة الحديثة عند ديكارت والديكارتيّة: مالبرانش، اسبينوزا، ليبنتز، بسكال إغفال عصر الإصلاح الديني عند مارتن لوثر، إغفال الفلسفة الإنجليزية والأمريكية والروسية، هذا فيما يخص المؤلفات التي تصب ضمن الفكر الأوربي<sup>2</sup>. ولا ننكر أن هناك أخطاء ومن قبيل الحماسة والاندفاع للعمل ومن قبيل التسرع والإنهاء من في سبيل الزخم الكتابي التألّيفي، وهذا طبعا لا يقلل من شأن بدوي.

ونحن نرى أن المشروع الفكري الوجودي، يتساوي في الكفتين نقلا و إبداعا، والقراءة والتأويل أكثر من التنظير المباشر للواقع، ومن المؤلفات التي تصب في قالب الإبداع هي جبهة المبتكرات وهي: "الزمان الوجودي"، مشكلة الموت" و"هل يمكن قيام اخلاق وجودية؟"، بالإضافة إلى التحقيقات التي قدّمها في شأن المخطوطات.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 302.

<sup>2</sup> محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائد للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص ص 99، 100.

وبالمقابل نجد الدكتور طه حسين من الذين يقرون بالفضل للفيلسوف عبد الرحمن بدوي وهي شهادة واضحة تؤكد أن عبد الرحمن بدوي فيلسوف، بقوله: "الدكتور عبد الرحمن بدوي شاب ممتاز بأدق ما لهذه الكلمة من المعاني وبأوسع ما لها من المعاني أيضاً... لم يعرض الدكتور بدوي هذا المذهب عرضاً سريعاً مقتضباً، وإنما استعرض المذاهب الفلسفية في الزمان والوجود منذ فلسف الإنسان في دقة ونظام، ونقد هذه المذاهب، ثم عرض المذهب الجديد عرضاً مفصلاً، وانتهى به إلى غايته التي تقتضي تغيير مناهج التفكير الإنساني من أساسه، ووضع مقولات جديدة للتفكير الجديد ترجع كلها إلى ذات الإنسان من حيث هو إنسان، والمهم في هذا الكتاب شيئين: الأول إن المؤلف لا يعرض آراء عرض الفاهم المستقصي فحسب، وإنما يشارك في هذه الآراء ناقداً مبتكراً في كثير من الأحيان، وهو من هذه الناحية فيلسوف لا ناقل، والثاني إنه أول من أدخل في اللغة العربية هذا المذهب الفلسفي الجديد، وقد أدخله في اللغة العربية في نفس الوقت الذي كان بول سارتر يدخله في اللغة الفرنسية"<sup>1</sup>.

فلم تخلو حياة عبد الرحمن بدوي من الإبداع، ولعل في كتابه المشار إليه "الحرور والنور" الدليل الأوفى، ويمكن القول بأن الارتباط بالجمال والحب والعشق قد لعب دوراً في أذكار الحس الإبداعي، المتمثل في اللوحات الوصفية النثرية إلى القصائد الشعرية مما هو مثبت في السيرة<sup>2</sup>.

نأتي الآن إلى موقف محمود أمين العالم الذي يعتبر أن عبد الرحمن بدوي يعتبر من الفلاسفة لتوجهه الوجودي الذي يسعى به إلى إقامة رؤية شاملة متنسقة للخبرة الإنسانية الحية ويقر محمود العالم بوجود الإضافات - ونحن لا ننكر ذلك - في وجودية بدوي، منها محاولته إقامة لوحة منسقة من المقولات الوجودية، وإبراز وتطوير مفهوم الزمن ومفهوم الفعل ومحاولته اكتشاف جذور الوجودية في التراث العربي الإسلامي ولا سيما في التيارات الصوفية

<sup>1</sup> طه حسين، مجلة الكاتب المصري، مجلد 1، عدد 1، أكتوبر 1945، ص ص 281، 283.

<sup>2</sup> صدوق نور الدين، سيرة حياتي.. التكوين والشخصية والرأي، مجلة المدى، المرجع السابق، ص 9.

والإشراقية<sup>1</sup>. رغم ذلك بدوي لم يبدع الفلسفة الوجودية إبداعا، بل هو امتداد لها في فكرنا العربي المعاصر<sup>2</sup>.

قرر محمود أمين العالم: ((أنّ وجودية عبد الرحمن بدوي ليست في صورتها المذهبية العامة أو التفصيلية إلا تهميشا على مذاهب[...] الفلاسفة الوجوديين وخاصة مذهب هيدجر، وإن كانت هناك بعض الاجتهادات والإضافات الخاصة المتمثلة في محاولة إقامة لوحة متسقة من المقولات الوجودية، أو في إبراز وتطوير مفهوم الزمن ومفهوم الفعل أو في محاولة اكتشاف جذور للوجودي في الفكر العربي الإسلامي القديم، وخاصة في التيارات الصوفية والإشراقية))<sup>3</sup>. في نظر أمين العالم لم تعد الوجودية بالنسبة للفكر المصري خاصة والعربي بوجه عام إحدى النظريات الأوروبية في الوجود، بل أصبحت نتيجة لمجهودات راعيها الأكبر في مصر الدكتور عبد الرحمن بدوي، تيارا فكريا ينظم طائفة من المثقفين، متخذا من تاريخنا الروحي العربي أصولا غير الأصول الأوروبية، ومن التصوف الإسلامي مصدرا يصدر عنه في المذهب الوجودي، العربي الذي يريد به بدوي إقامة فلسفة شاملة لجيلنا هذا في هذا العصر<sup>4</sup>. رغم ذلك يعتبر العالم أن الوجودية ليست طريقا ثالثا كما يدعي أصحابها، بين اليمين واليسار، بل هي طريق واضح للنكوص والرجعية<sup>5</sup>.

أما مراد وهبة بالنسبة له أن فلسفة بدوي تخلو من نظرية المعرفة وتدور على الأنطولوجيا، فهو يبدأ من الوجود العام ثم ينتقل إلى وجود الذات، ولكن هذه الذات في نسبة مع نفسها، ولا تشعر بذاتها إلا من حيث هي إرادة وليس من حيث هي فكر، وتتعامل مع الذات الأخرى على أنها أدوات مهياة لخدمتها، وإذا كان كذلك فالذات معزولة، وبالتالي ليست صالحة لتأسيس

<sup>1</sup> محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، (د ط)، 1989، ص ص 440، 443.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 440.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 179.

<sup>4</sup> محمود أمين العالم، عبد العظيم أنيس، في الثقافة المصرية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط1، 1955، ص 68.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 75.

فلسفة للإنسان<sup>1</sup>. ورأى مراد وهبة أن بدوي وإنكاره الوجود غير المتزامن بالزمان، هو ما دفع بدوي إلى تأليف كتابه "تاريخ الإلحاد في الإسلام" يمجّد فيه الزندقة<sup>2</sup>. ونحن نرى أن كتابته تاريخ الإلحاد في الدفاع عن الإسلام هو لفت الانتباه وأسلوب ليخيف به في أول الأمر ثم ما يلبث أن يرد القارئ إلى الهدوء .

ويصرح أنيس منصور أن الوجودية اتجهت جاد مخلص في الفلسفة، والآن الكثير منهم حين يسمعون بالوجودية يضعون أيديهم على أثنى شيء يملكونه، وأن الأدياء يأخذون منها ما يرضي غرورهم، ما يرضى عجزهم عن الفهم والصبر وعن القراءة المتواصلة، لأهم يحسون بالفزع، بالضياح، بأن شيئاً جديداً سيجردهم من ثروتهم، فهذا يضع يده على عقله، أو على قلبه، أو على غروره، أو على نفاقه الاجتماعي والديني<sup>3</sup>.

يؤكد أيضاً أن الوجودية - هو نفس الموقف الذي تبناه حسن حنفي\* - الوجودية ليست مذهباً، لأن الوجودية ضد فكرة "المذهب" أو ضد فكرة "المذهبية"، والمذهب معناه أن يكون هناك تفسير عام شامل لمجموعة من المشاكل الفلسفية الجوهرية، ومعنى ذلك أن المذهب هو مجموعة من الأحكام العامة أو المبادئ المتكاملة التي تفسر الكون كله، تفسر الله، والكون، والروح، والإنسان، والقيم الأخلاقية والجمالية<sup>4</sup>. والوجودية ليست ديناً، وقد يكون من الناس من يؤمن بها وهي مذهب إلحادي، فهناك ملحدون متعصبون في إلحادهم، لأنهم مؤمنون بكفرهم<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 72.

<sup>2</sup> أنيس منصور، الوجودية، دار نهضة مصر للنشر، ط9، سبتمبر 2010، ص 4.

<sup>3</sup> أنيس منصور، الوجودية، المرجع السابق، ص 25، 26.

\* يحاول التعريف بالفلسفة الوجودية في "دراسات في الفلسفة الوجودية"، لإعطاء القارئ العربي فكرة واضحة عن الفلسفة التي أحاطت بها الشائعات، مع أنها فلسفة محددة تماماً، ويطلق عليها لفظ "مذهب" وهي ترفض "المذهبية". حسن حنفي، الفيلسوف الشامل، مجموعة دراسات، ص 81.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 18.

<sup>5</sup> سعيد اللانودي، فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام، المرجع السابق، ص 9.

يتكلم سعيد اللاوندي في حق الفيلسوف عبد الرحمن بدوي قائلاً: "سواء اختلفنا معه أو اتفقنا، فلن يغير هذا من حقيقة ثابتة هي أنه فيلسوف جبار، اختار أن يعيش وحيدا ومغتربا في باريس فهو لم يشأ أن ينشأ أسرة، أو ينجب أطفالا، بل اكتفى بهموم الفكر ومستعذبا حياة التفلسف"<sup>1</sup>.

سعيد اللاوندي كان صبورا في لقاءه مع بدوي، خاصة عندما سمع أنه حيا، لأنه كان يظنه ميتا، حيث كان حديثه حادًا مع بدوي خاصة عندما سمحت له فرصة اللقاء، فسأله سعيد وقال له كنت أحسبك ميتا! فأجابه بدوي بقلق وسخرية، إذا كنت أنا ميت، فمع من تتحدث أنت الآن !! محاولا سعيد في كل مرة تجنب غضب بدوي في كل مرة.

لكن كان سعيد نكيا في طرحه للأسئلة وتجنبه غضب بدوي من حين إلى حين وكأن الذي يريد التحدث مع بدوي عليه أن يحرس نفسه، وقال له: هل تعتقد أن الغرب يخاف من الإسلام؟ أجاب في شبه استخفاف من السؤال وقال: طبعاً فالغرب فيما يتعلق بالإسلام يكيل ليس بمكيالين فقط، لكن بعشرة أو ربما بمائة مكيال، فهو أكثر عنصرية ووحشية مع الإسلام مما يمكن أن نتصور، إذا أردت الدليل فاذهب إلى المكتبات التي تحيط بنا لتجد عشرات الكتب التي تقطر سما على الإسلام<sup>2</sup>.

شهادة أخرى في حق بدوي وهي شهادة عبد الرشيد الصادق محمودي يقول فيها: "عبد الرحمن بدوي رجل يحب أن يكون موسوعيا شاملا، وخوضه ميدان الإسلاميات، وكتابات فيه لا يصح تفسيره بأنه نزعة تجارية، ولا أعتقد أن هناك تناقضا بين إيمانه بالوجودية من ناحية وبين إيمانه بقيمة التراث الإسلامي من ناحية أخرى، ودليلنا على ذلك هو أنه قام بعدة محاولات لإبراز الجوانب الإنسانية (الوجودية) في التراث، فهو يؤمن في فترة معينة بالفكر الوجودي، وهذا الأمر لا يتناقض مع إيمانه بالتراث الإسلامي"<sup>3</sup>. فلا وجود لتناقض بين الكتابة والبحث في الفلسفة الوجودية والإسلام من ناحية أخرى.

<sup>1</sup>المرجع نفسه، ص 10.

<sup>2</sup>المرجع نفسه، ص 30.

<sup>3</sup>المرجع نفسه، ص 36.

لقد برز البعد التوفيقي في الفلسفة الوجودية كمحاولة للتخلص من صورة التبعية، حيث سعى بدوي إلى تأصيل زمانه الوجودي، محاولاً البحث عن جذور عربية لوجوديته، ومبرراً في الوقت نفسه جدارة وأصالة مذهبه الفلسفي، وانطلاقاً من الشخصيات القلقة في الإسلام، مستعرضاً شطحات الصوفية، كما عرّف برواد الفكر الوجودية بطريقة امتزج فيها العرض بالتمثل والإسقاط، إلا أن عبد الرحمن بدوي يعود بعد ممارسة طويلة وإنتاج وافر، إلى تحقيق ونشر التراث الإسلامي، ولعلّها أعجب نهاية يمكن أن يحلم بها وجودي عربي مثل بدوي، من هنا فإن مصير الوجودية في الفكر العربي المعاصر لم يكن شاذاً، لقد اختفت أنفاس الفكر الوجودي وتراجع دعاته عن مبادئهم اشتغلوا بمجالات نظرية أخرى، وهو أمر لم يسمح لهم بنقل الوجودية، ولا بإبداع وجودية عربية مطابقة الحال والمآل العربيين<sup>1</sup>.

من خلال ما تقدم من هذه المواقف التي اتخذها المفكرون العرب من فيلسوفنا بدوي نستنتج الآتي: اتفق المفكرون وأقروا بأن عبد الرحمن بدوي فيلسوفاً وأنه قد قدم خدمة علمية جلية للفكر العربي الإسلامي والشيء الذي لم يستطع أحد تقديمه بمثل هذه الغزارة والتنوع، فاقت مواهبه جميع من أتوا قبله وبعده في القرن العشرين، استطاع أن يؤسس للأصالة في الفكر العربي المعاصر وكان أصيلاً في فلسفته، كما اتفق الجميع على نرجسيته العالية- وأتهمه القليل بالغرور والأنانية والكرهية<sup>2</sup>.

هذه أهم المواقف التي اتخذها بعض الفلاسفة في حق بدوي، بعضها ناتج عن مآخذ فكرية وأخرى شخصية وهي الغالبة والطاغية في ذلك، والتي تمت بأية صلة للجانب العلمي الأكاديمي.

إن مشروع بدوي النهضوي هو مشروع كل العرب الذين سبقوه والذين يجيئوا من بعده إلا وهو: الموقف من التراث الإسلامي العربي والموقف من التراث الغربي والموقف المعاصر أو الرؤية والمعالجة المعاصرة.

<sup>1</sup>كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، ط1، 1994، ص 31، 32.

<sup>2</sup>محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائداً للوجودية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 120.

يحتاج بدوي من كل هذا إلى تأكيد ذاته، وينبع ذلك من خلال إحساس عميق لديه بعدم تقديره حق قدره، حيث لا يجد اهتماما بكتابات له لدى الباحثين العرب مثلما نجد له عند الغربيين، وعلى هذا نجده يكتب عن نفسه باعتباره فيلسوفا ومؤرخا، وهذا تعبير عن الذاتية-التمركز حول الذات-.

### أسباب توقف المشروع الفلسفي الوجودي؛

تعددت الآراء في أسباب مرحلة الاضمحلال بالنسبة لتحول بدوي إلى الدفاع عن الإسلام وأبرز هذه الآراء المتضاربة "العامل الاقتصادي" أو ردة لأسباب دوائية أوبتروودولارية. اهتمام بدوي بالإسلام العقدي ودفاعه عن حياة محمد صلى الله عليه وسلم وعن القرآن الكريم يرجع إلى حبه للمال حبا جما، أو ربما هذا التحول ناتج عن الظروف الحياتية و الاجتماعية والسياسة في مصر، إضافة إلى عامل الزمان وهو قصر العمر.

كذلك من الأسباب التي أدت إلى توقف المشروع هو أن عبد الرحمن بدوي قدّم وعودا كثيرة بإتمام مشروع مذهبه الوجودي، حيث يقول: "غاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود، وها هنا صورة إجمالية لمذهب فسرنا فيه الوجود على أساس الزمان، وحاولنا تحقيق هذه الغاية للإنسان"<sup>1</sup>.

لكن في عرضه لمنطقه الوجودي جاء ناقصا، ولم يعرض منه إلا الخطوط الرئيسية العامة التي يتسم بها مع إعطاء وعد بتفصيلها فيما بعد<sup>2</sup>. وكان قد وعد أيضا بأن يقيم مذهبا فلسفيا عاما على أساس مشكلة الموت، يتناول فيه ظاهريات الموت، والهيئات الموت، ووجوديات الموت، وهذا المذهب لم يتم بناؤه وإنما اكتفى صاحبه بتقديم رؤية عامة له<sup>3</sup>.

لكن هذه الوعود لم تتحقق، وقد ظلت الوجودية العربية معلقة في رقاب الجيل الآتي، وظلت مشروعا لم يكتمل، وهذا ما يجعلنا نبحت عن الأسباب التي حالت دون تحقيق الوعود التي

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص ب من التصدير العام.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 209.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقريّة، المصدر السابق، ص 29.

توعد بها بدوي، وأدت إلى توقف المشروع الفلسفي، في حين آخر علينا البحث عن المخرج وعن الحل لاستكمال هذا المشروع.

ونجد بدوي يعزو أسباب توقف مشروعه الفلسفي الوجودي وإكمال ما وعد به إلى قصر العمر، حيث صرح بقوله: "كان علياً أن أتناول موضوعات الميتافيزيقا، المنطق وعلوم القيم وفقاً للمبادئ التي وضعتها في كتاب الزمان الوجودي، لكن العمر مضى دون أن أستطيع تحقيق ذلك".

يتساءل مراد وهبة: لماذا توقف كل من بدوي وهيدجر عن استكمال بنائه الفلسفي؟ ويجب عن تساؤله هذا بتساؤل آخر: هل السبب في الأساس؟ وتساؤله الثاني ليس تساؤلاً بقدر ما هو تأكيد للإجابة التي جاءت في متن مقاله في قوله: "ولكن بعد انتحار هتلر، لم يستكمل كل منهما مذهبه الفلسفي، وعلى هذا الأساس الذي توقف بسببه كل من هيدجر وبدوي مشروعهما الفلسفي، في رأي مراد وهبة هو انتحار هتلر، انتحار هتلر جسدياً، فانتحرا هما فلسفياً! أو بتعبير أدق الأساس هي نازيتهما المنتحرة بانتحار هتلر، ففلسفتهما تتجسد فيها آراء النازية<sup>1</sup>. وفي هذا الصدد يخشى محمود أمين العالم أن الدكتور مراد وهبة قام بعملية تقليص للوجودية وجعلها مرادفة للنازية، ومن التعسف أن نجعلها مرادفة للنازية<sup>2</sup>.

رغم ذلك بدوي استمر في مشروعه الفلسفي حتى بعد هتلر وليس كما يقول مراد وهبة، وخير دليل كتابه "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي".

إن هزيمة النازية والفاشية (وكان بدوي يؤيدهما فكرياً) واحتدام الصراع الوطني والاجتماعي في مصر وخاصة سنة 1946م وتشكيل اللجنة الوطنية للطلبة والعمال ثم قيام ثورة 1952م وبرز مشروعها التحرري التقدمي القومي، قد أسهمت كل هذه الأحداث في خلخلة الركائز الفكرية والموضوعية والاجتماعية لإمكانية تنمية المشروع الفلسفي الوجودي الذي بشر به بدوي،

<sup>1</sup> محمود أمين العالم، مواقف من التراث، دار قضايا للنشر والتوزيع، (دط)، 1996، ص 173.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص ص 176، 177.

وهكذا توقف المشروع الوجودي لا لتوقف القدرات الفلسفية لبدوي، وإنما لتغير الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية والموضوعية عامة من حوله<sup>1</sup>.

نقول مع طيب تيزيني أن الوجودية استطاعت حقا أن تسهم في صوغ الفكر العربي المعاصر بعد أن تحولت هي ذاتها، بالمعنى الوظيفي، إلى وجه من أوجه اشكاليته وإلى نحو من أنحاء التعبير عنه، وهي بهذا حققت إحدى المطالب الكبرى لفئة من المثقفين العرب<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>المرجع نفسه، ص 179.

<sup>2</sup>طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي - كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دار الفارابي، بيروت/ لبنان، ط1، 1989،

التأني

لقد تجول بنا عبد الرحمن بدوي عبر مختلف الثقافات والحضارات، وفي مختلف فروع الفلسفة، ونستطيع أن نقول عن أعماله أنها تفوق طاقة فرد واحد، حيث لم يصل أحد إلى هذا الحد من الكتابة، وكان هذا في صالح الثقافة العربية وبناء هوية عربية إسلامية مستقلة. من خلال بحثنا هذا نستخلص عدّة نتائج أهمّها:

\* نجد أن عبد الرحمن بدوي يرسم لنا صورة للتاريخ الإسلامي، مستمدّة من نصوص تراثية قديمة ومخطوطات، ومن خلال هذه الأمثلة يكفي الكشف عن ما غذا كانت هناك وجودية في التراث الإسلامي.

\* جعل من الوجودية موضة فكرية في مصر، ثم نبش عنها في التراث الإسلامي، وكان ولعه الشديد بالمكتبات والمخطوطات\*<sup>1</sup> وقد زال معظم مكتبات العالم، والذي ساعده أكثر اتقانه لعدّة لغات العالم والتي مكنته من الإطلاع على مختلف الثقافات.

\* دراسات المستشرقين من أهم الروافد التي نهل منها عبد الرحمن بدوي في دراساته خاصة: كتب ماسينيون وبول كراوس وغيرهم؛ كما اعتمد على مصادر إسلامية أصيلة لمؤلفات الفلاسفة والمتصوفين وعلماء الكلام من أمثال: الفارابي، ابن سينا، ابن عربي، الحلاج، رابعة

\* أزيح مؤخراً الستار عن وثائق ومخطوطات جديدة للدكتور عبد الرحمن بدوي، تم اكتشاف هذه المخطوطات من خلال مكتبة الدكتور عبد الرحمن بدوي التي أهداها ابن شقيقه محسن بدوي إلى مكتبة الإسكندرية، وتضم كتب الدكتور بدوي التي رافقته في غرفته في فندق «لوتيسيا» في باريس، وكتبه التي كانت في شقته في شارع ابن همدان بالجيزة وظلت مغلقة لعشرات السنوات، حيث ذهب بدوي إلى منفاه الاختياري في باريس وظل هناك حتى ما قبل وفاته بأربعة أشهر، ثم عاد إلى مصر ليضع السطر الأخير في حياته في مستشفى معهد ناصر في 25 يوليو 2002.

- تضم المخطوطات ترجمة لمسرحيات الشاعر اليوناني «يوريفيدس» إلى العربية في 34 بلوك نوت، وديوان «الغناء الحجري» و«حكايات العجر» لـ «لوركا»، والغريب أن الديوانين غير موجودين في الترجمة الشهيرة لخليفة محمد التليسي لأعمال لوركا.

- ومنها أيضاً مخطوطات شعرية من تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي، الذي لم يكن معروفاً عنه كتابة الشعر، وهي عبارة عن ديوان كامل عنوانه بـ «خماسيات في الشعر».

- هناك أيضاً عدة مقالات، منها «الجدل بين اليهود والنصارى» و«ابن دحية» و«الترجمات العبرية للقرآن بالإنجليزية» و«ابن أبي شيبه»، و«اقتراحات حول مكتبة الإسكندرية الجديدة».

العدوية ...، واعتماده أيضا على المصادر اليونانية خاصة مؤلفات أرسطو وأفلاطون واتخذها منطلق أساسي لدراساته الإسلامية فأدرج كتابه أرسطو في الإسلام.... .

\*رغم اطلاعه بالمصادر الغربية ( الألمانية - الفرنسية- اليونانية..)، والمصادر الإسلامية، إلا أنه تجاهل دراسات المفكرين العرب المعاصرين والتي لها صلة بالدراسات الإسلامية خاصة دراسات مصطفى عبد الرزاق "تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية"، وزكي نجيب محمود، علي سامي النشار... .

\* تمكن بدوي من إيصال التراث الغربي الى القاريء العربي عن طريق ترجماته وتحقيقاته وتأليفاته في التراث الغربي، بالمقابل إيصال التراث العربي الإسلامي بمختلف فروعه الأمر الذي لم نجده عند أحد غيره .

\* تمكن بدوي من رسم سمات وملامح لنزعة تنويرية في الفكر العربي الإسلامي، ومن إيجاد نزعة إنسانية تميزت فيها الحضارة العربية الإسلامية بعد أن نفاها الكثير من المستشرقين .

\*حاول بدوي اكتشاف العناصر الوجودية في التراث الإسلامي والعثور على نظرية وجودية في الصوفية بشكل خاص، كما أنه خصّص فصلا عن هذا في كتابه: "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي".

\* اعتبر أن التصوف نموذج رائع لتمثل المشروع، فأراد أن يؤسس لمذهبه دعائم وأسس من رحم الفكر الإسلامي.

\* لقد تمكن بدوي من إبداع مذهب فلسفي واضح المعالم في زمانه الوجودي .

\* لقد تمكن بدوي من إيجاد صلات وثيقة بين المذهب الوجودي والتصوف الإسلامي.

\* بدوي شخصيته ملفوفة بالضباب، مجهولة المصير .

\* وجدناه: محققا- مألفا- مترجما- مبدعا - مبررا لسرّ التحقيقات، وجدناه أستاذا للفلسفة.

\* صعوبة الفصل بين مواقفه، وبين نتاجه الفلسفي والأدبي والعلمي.

\* في الأدب العربي يمكن أن نراه مشحونا بالقلق الوجودي مثل تجارب ابن عربي، الحلاج، ابن الفارض..

\* كانت قراءته تنقيبية حفرية في تاريخ الإلحاد، وشخصيات قلقة في الإسلام، وشطحات الصوفية، قراءة تتمعن في التراث وتبحث في التصوف الإسلامي عن تأصيل عربي إسلامي بيوثقة وجودية؛ فبدوي فتح الطريق نحو التنظير والتأصيل.

\* إن بدوي لا يستثني أي مصدر عربي أكان أو غير عربي، إسلامي أو غير إسلامي، المهم عنده هو ما يقدمه لنا المصدر أو ذلك، من معلومات تكون فائدة في بحثه، مع ذلك تبقى المصادر الإسلامية والقديمة منها خاصة هي عمدة الاستدلال المنطقي، ويمكن ان تطبع هذه الروايات الاختلاف إلى حدّ التناقض، بل إن الاختلاف هو مدعاة للبحث المستمر والمتواصل، والاختلاف في الحقيقة هو دليل أنّ ثمة فعلا حقيقة يجب إعادة بناءها كما يعيد البناء إعادة الحائط المائل ليستقيم، وبطبيعة الحال نحن أمام رواة يجتهد كلّ منهم في نقل الواقعة كما يشاهدها، أو يسمع هنا، وهنا لا يستبعد عنصر النسيان ولا عنصر المبالغة، فالإنسان غير معصوم من الخطأ، المهمّ الحرص على ضمانة معرفية منهجية وعلمية تفرض على صاحبها الموضوعية.

\* اجتهد بدوي اجتهادا إبداعيا خاصة بإقامة فلسفة جديدة ذات خصوصية عربية، وهذا من خلال كشف جذور الفلسفة الوجودية في التصوف والفلسفة الإشراقية (عنايته الشديدة بالفكر الصوفي والإشراقي).

\* على الرغم من حبه وولعه بالفلسفة الوجودية إلا أنه لم يكن بعيدا عن بؤرة الدين، دائما يستذكره ويستتجد به وله مواقف كثيرة في ذلك، فهو جمع بين جبهتين، بين التراث الأروبي والتراث العربي الإسلامي، والجمع بينهما أمر بديهي بالنسبة لبدوي.

\* غزارة الإنتاج لا تحيل إلى الجودة، ولا تعني في نفس الوقت انعدام القيمة، وهنا يجب التأكيد على وضع بدوي في إطاره الموضوعي الناجح.

- \* الوجودية ليست خطرا على أحد، ولا يمكن ان تكون خطرا إلا على إنسان جاهل، والأكثر خطورة هو الجهل المنسوب إلى الفئة المثقفة.
- \* الوجودية لا تعالج الإنسان ولا المجتمع، وإن كانت كذلك فلماذا نطلب العلاج من الطبيب، لكن الوجودية أصابع تشير إلى المرض وليست علاجاً أو اقتراب من العلاج.
- \* محاولة لتصحيح بعض المفهومات ( الوجودية ترمز إلى التخريف -ال نصب- الشذوذ...)، وتعديل بعض المعايير الخلفية والإنسانية.
- \* من الأشياء التي تؤلم وهي ان معظم المفكرين لم يهتموا- الاهتمام الكافي بكتابات عبد الرحمن بدوي، خاصة تلك الي وقف فيها موقع المدافع عن الإسلام.
- \* لا راحة، بل هوس للوجودية لمن أراد أن يفهمها فهي لا تريح القارئ ولا من يعيشها، عندما يتعلق الأمر بإيقاظ الحس، بل توقد الظنون والشكوك لكن من كان شغوفا بها، رغم ذلك تنتشط كل جوارحه وأحاسيسه في محاولته فهمها.
- \* الوجودية تبحث عن معنى الإنسانية لأن البحث عن معنى الإنسان ضروري في وقت ضاع فيه هذا المعنى.
- \* يمكن القول أن بدوي كاستثناء تعرف على المصادر الأساسية لهذه الفلسفة بلغاتها الأصلية، علما ان التراث العربي عرف الوجودية خاصة في الجانب الأدبي: "رابعة العدوية"، "الحلاج" ... .
- \* إن القاسم المشترك بين الوجودية والفلسفة هو "مفهوم الإنسان"، حيث يطرح الوجود مصير الإنسان الفرد، فالوجود البشري يشكل قضية مركزية .
- \* يستحق التقدير لما بذل من جهد وهو ليس بالأمر السهل(شيك برصيد أكثر من 150 كتابا)، المهم أن يحس القارئ بالمتعة في القراءة، وما يستمدّه من فائدة تخدمه وتخدم فكره ومستقبله، ووطنه بشكل عالم.

\* هناك محاولات فلسفية تستحق العناية والقراءة والتي جرى العديد من المفكرين على إغفالها، على العموم فالتراث العربي الإسلامي لا يزال ينال ما يستحقه من دراسة واهتمام.

التأصيل هو العودة إلى الأصل فالموضوع قيم كونه نداء نحو التأصيل، فما أوجنا إلى التجديد وما أوجنا إلى التأصيل، فما نجده هو الإصرار على الفروع والزمع بأنها أصل والتي تتخذ منحى موعلا في الخط والانحراف وحيثما تحدثنا عن التأصيل وإعادة القراءة والبحث لم نجد سوى التجاهل والصد المريب، فكأن لسان حالهم يقول: " نحن هنا قاعدون وللحل الرباني منتظرون"، فلا نرى غير كثيلا مهيلا من الأوهام أو سرايا يحسبه الضمئان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه، لقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ سورة النور، الآية 39. وحيثما أشرنا إلى مواطن الخلل والضعف نجد تسترا عليها وإصرارا مريباً، فكأنما الأمر هو خوفا على عورة أن تتكشف.

هذه الحركة الواسعة تحتاج بين الفينة والأخرى إلى دراسة نقدية تقوم مسارها وترسم معالم مستقبلها، والدراسات النقدية المنشورة عنها لا زالت نادرة، ورغم البحث الدؤوب لم يستطع الباحث الحصول على دراسة معرفية ونقدية لحركة التأصيل الوجودي للتراث الإسلامي. فالتأصيل الفلسفي أرضية فكرية تمهد للمعرفة من خلال مرجعيات فكرية مختلفة غدت المنظومة الفكرية الكونية لهذه الثقافة على امتداد قرون.

يمكن القول إننا بحاجة إلى التأصيل لكي نحافظ على ديننا وهويتنا وأخلاقنا وثوابتنا في كل عصر وزمان، فكل عمل على التأصيل يعدّ تجديدا دائما حيويا.

في النهاية أسأل الله العظيم أن يتقبل هذا العمل والذي يتطلب إعادة نظر من جديد، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن يوفقنا إلى المزيد من خدمة العلم، وأن يغفر لنا ما قد يكون وقع فيه من زلات ليست مقصوده، وما توفيقني إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

قائمة المصادر

و

المراجع

\*القرآن الكريم.

## المصادر باللغة العربية:

1. عبد الرحمن بدوي مترجماً: جيتة الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د(ط،س).
2. عبد الرحمن بدوي مترجماً: لورد بايرون، أسفار شيلد هارولد، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 2007، ص 13.
3. عبد الرحمن بدوي مترجماً: كتاب هنز هينرش شيدر، روح الحضارة العربية، دار العلم للملايين، بيروت، (دط)، 1949.
4. عبد الرحمن بدوي مترجماً، فريديرش شيلر: اللصوص، وزارة الإعلام، الكويت، د(ط، س).
5. عبد الرحمن بدوي محققاً، رسائل ابن سبعين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د(ط، س).
6. عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت ط2، 1978.
7. عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977.
8. عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، (دط)، 1982.
9. عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي ج1، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2000، ص 47.
10. عبد الرحمن بدوي، محققاً: المثل العقلية الأفلاطونية لمؤلف مجهول، وكالة المطبوعات، دار العلم، بيروت، (دط)، 1948.
11. عبد الرحمن بدوي مترجماً: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم للملايين، بيروت، نوفمبر 1979، ط1.
12. عبد الرحمن بدوي، إشبيلجر، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت، (دط)، 1982.

13. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات ودار القلم، الكويت وبيروت، ط2، 1976.
14. عبد الرحمن بدوي، الأدب الألماني في نصف قرن، عالم المعرفة، الكويت، (د ط)، 1994.
15. عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، تر: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، د (ط،س).
16. عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن النبي محمد ﷺ ضد المنتقسين من قدره، تر: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، د (ط، س) .
17. عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د ط)، 1962.
18. عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات ودار القلم – الكويت وبيروت، (د ط، س).
19. عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط4، 1981.
20. عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.
21. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية ، ط2 ، القاهرة ، 1946.
22. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978.
23. عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، أبو يزيد البسطامي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978.
24. عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي - رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1962.
25. عبد الرحمن بدوي، شوبنهاور، وكالة المطبوعات ودار القلم، الكويت وبيروت، (د ط، س).

26. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، ودار القلم، الكويت/ لبنان، ط3، 1979.
27. عبد الرحمن بدوي، مترجماً جون بول سارتر، الوجود و العدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهرانية، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت، 1966.
28. عبد الرحمن بدوي، مترجماً: آسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، وكالة المطبوعات، الكويت، (د ط)، 1979 .
29. عبد الرحمن بدوي، مترجماً: تراجيديات أسخولوس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996.
30. عبد الرحمن بدوي، مترجماً: يوهان فلفجاج جيته، فاوست، دار المدى للثقافة والنشر ، دمشق، 1998.
31. عبد الرحمن بدوي، محققاً: لرسائل ابن سبعين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د ط، س).
32. عبد الرحمن بدوي، محققاً: كتاب أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1981.
33. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.
34. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المعتزلة الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، أبريل 1997.
35. عبد الرحمن بدوي، مرآة نفسي، ديوان شعر، مكتبة النهضة المصرية ، ط1 ، القاهرة، 1946.
36. عبد الرحمن بدوي، المنطق السوري والرياضي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د ط)، 1962
37. عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصالية، الإسكندرية، (د ط)، 1940.

38. عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1993.
39. عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو - تقديم وتحقيق - ج1، وكالة المطبوعات ودار القلم، الكويت ولبنان، ط1، 1980.
40. عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو - تقديم وتحقيق - ج2، وكالة المطبوعات ودار القلم، الكويت ولبنان، ط1، 1980.
41. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت/ لبنان، ط3، 1973.
42. عبد الرحمن بدوي، هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1953.
43. عبد الرحمن بدوي، هموم الشباب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1946.
44. عبد الرحمن بدوي، مترجماً لمسرحيات برشت - الأم الشجاعة-، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د ط)، 1965.
45. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، المؤسسة العربي للدراسات والنشر، ط1، 1984.
46. عبد الرحمن بدوي، مترجماً: فلسفة الحضارة، لألبرت أشفيتسر، مراجعة: زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، مطبعة مصر، مارس 1963.
47. عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
48. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.

## -المراجع:

1/ باللغة العربية:

1. إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتين هيدجر، منشورات الاختلاف، والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/ لبنان، ط1، 2006.
2. إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتين هيدجر، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/ لبنان، ط1، 2008.

3. إبراهيم زكريا، ضمن تصديره لرواية سارتر، جلسة سرية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، القاهرة، (د ط)، 1987
4. إبراهيم مذکور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج2، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 2003.
5. إبراهيم مصطفى إبراهيم، فلسفة جورج سانتيانا في الوجود والمعرفة، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، ط1، 1994.
6. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3.
7. ابن عربي، القطب والنقباء وعقلنة المستوفز، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي.
8. جيمس بارك، القلق الوجودي، تر: سلمان عبد الواحد كيوش، المركز العلمي العراقي، بغداد، ط1، 2012
9. أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت،/ لبنان، ط1، 1973.
10. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979.
11. أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت/ لبنان، ط2، 1959.
12. أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري النيسابوري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق ودراسة: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة/ مصر، (د ط، س).
13. أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينمينولوجيا الغياب، تقديم: عبد المجيد الصغير، دار الفكر الإسلامي، ط1، 2010.
14. أحمد أمين، الشرق والغرب، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1955.
15. أحمد عبد الحليم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دراسة تحليلية للإتجاهات الأخلاقية الحالية في الوطن العربي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1990.

16. أحمد عبد الحليم عطية، الصوت والمدى، الأصول الإستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط، س).
17. أحمد عبد الرحيم السايح، فلسفة الحضارة الإسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، (د ط)، 1989.
18. أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1980.
19. أحمد محمد عبد الخالق، قلق الموت، عالم المعرفة، (د ط)، 1987.
20. أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب ج4، دار الساقي، بيروت، د (ط، س).
21. أرثور سعديف، توفيق سلم، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام و المشائية والتصوف، دار الفارابي، ط1، 2000.
22. أرلوند توينبي وآخرين، الإنسان وهموم الموت، تر: عزت شعلان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.
23. أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، (د س).
24. اشبنجر، تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد الشيباني، ج1، دار مكتبة الحياة، بيروت/ لبنان، د (ط، س).
25. أفلاطون، محاورة النواميس، الكتاب الرابع، ضمن المحاورات الكاملة لأفلاطون، المجلد 6، تر: داود تمرز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، (د ط)، 1994.
26. الإمام أبي عبد الرحمن محمد بن أحمد بن الحسين، المقدمة في التصوف وحقيقته، تحقيق: يوسف زيدان، مكتبة الكليات الأزهرية، د (ط، س).
27. إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجيلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1984.
28. أمل مبروك، فلسفة الموت، التتوير للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، سنة الطبع 2011.

29. أمل مبروك، فلسفة الوجود، الدار المصرية السعودية، القاهرة، (د ط)، 2005.
30. أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1996.
31. أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 2010.
32. أنور مغيث، النزعة الإنسانية، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط2، 1999.
33. إيتين كلاين، هل الزمن موجود؟، تر: فريد الزاهي، هيئة أبو ضبي للسياحة والثقافة، أبو ضبي، ط1، 2012.
34. برتراند راسل، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تر: فؤاد كامل، عالم المعرفة، (د ط)، 1983.
35. جوزيف بوخنسكي، مدخل إلى الفكر الفلسفي، تر: محمود حمدي زقزوق، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1996.
36. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.
37. بومدين بوزيد، التراث ومجتمعات المعرفة، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الإختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009.
38. تاج الإسلام أبوبكر محمد الكلابادي، العرف لمذهب أهل التصوف "الولا التعرف لما عرف التصوف"، تحقيق: محمد أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط3، 1992.
39. توماس آرقلين، الوجودية، تر: مروة عبد السلام، مراجع: محمد فتحي خضر، كلمات للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 2014.
40. جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوفيف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1984.

41. جاكين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، تر: أمل ديبو، مراجعة: زيدة درويش، أبو ضبي للثقافة والتراث، ط1، 2011.
42. جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدجر الوجود والوجود، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، دار التتوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
43. جون هارمان راندال، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، ج1، دار الثقافة، بيروت، د(ط)، 1955.
44. جيمس ب. كارس، الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي، تر: بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، 1998.
45. حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د ط)، 2003.
46. حربي عباس عطيتو، ملاحم الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د ط)، 1992.
47. حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.
48. حسن حنفي، المقالة الوجودية في الفكر العربي، عبد الرحمن بدوي، الثقافة العربية في القرن العشرين-حصيلة أولية-، إشراف: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2013.
49. حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1998.
50. حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط- أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1978.
51. حسين جبر، أسس الحضارة العربية الإسلامية ومعالمها، دار الكتاب الحديث، الكويت، ط2، 1999.
52. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية، ج2، دار الفارابي، ط2، بيروت، 1980.

53. حسين مؤنس، الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، عالم المعرفة، الكويت، (د ط)، 1978.
54. دوريندا أوترام، التنوير، تر: ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2008.
55. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريذة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة -، ط2، 1948.
56. ديكرت، مقالة الطريقة، تر: جميل صليبا، سلسلة الأنيس، دار موفم للنشر، الجزائر، د(ط)، 1991.
57. دينا عبد الحميد، إقبال الفيلسوف الشاعر، محاضرة ألقته بجامعة القاهرة في يوم نكراه، مطابع دار القلم، القاهرة، د(ط، س).
58. رالف بارتون بيرى، إنسانية الإنسان، تر: سلمى الخضراء الجيوشي، مؤسسة المعارف، بيروت/ لبنان، (د ط)، 1989.
59. ريجيس جولفييه، المذاهب الوجودية، من كيركجارد إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، مراجعة: محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1988.
60. ريمون بولان، الأخلاق والسياسة، تر: عادل العوا، دار طلاس، دمشق، ط1، 1988.
61. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، دار مصر للطباعة، ط3، 1972.
62. زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، دار مصر للطباعة، القاهرة، د(ط، س).
63. زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، دار العلم، القاهرة، د(ط، س)، 1960.
64. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (دط)، 1936.
65. سارتر جون بول، الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1946.
66. سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999.
67. سيجموند فرويد، الحب والحرب والحضارة والموت، تر: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، ط1، 1992.

68. سيرغي بولوف، الإشترابية والنزعة الإنسانية، تر: نزار عبود السود، دار ممشق، بيروت/لبنان، (د ط)، 1974.
69. صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، ط1، 1990.
70. الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية، مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، القاهرة، (د ط)، 1998.
71. صفاء عبد السلام جعفر، الحضارة الغربية الحديثة بين النشأة والتدهور، رؤية نقدية في فلسفة الحضارة، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، د (ط، س).
72. صفاء عبد السلام جعفر، هيمونيظيقاً الأصل في العمل الفني، منشأة المعارف للنشر، الإسكندرية، (د ط)، 2000.
73. طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي - كتبات في الفلسفة والفكر العربي، دار الفارابي، بيروت/لبنان، ط1، 1989.
74. عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية - الأخلاق والعقل -، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان/الأردن، ط1، 1990.
75. عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمونيظيقاً، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، (د ط)، 2006.
76. عبد الرحمن بن محمود نموس، الصوفية بين الدين والفلسفة، دار القدس، ودار الإيمان، اليمن والإسكندرية، ط1، 2008.
77. عبد الرزاق الدّواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي شتراوس، ميشال فوكو، دار الطليعة، بيروت، (د ط)، 2000.
78. عبد العزيز العيادي، إيتيقاً الموت والسعادة، دار صامد للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2005.
79. عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1985.

80. عبد الفتاح رواس قلعة جي، السهروردي مؤسس الحكمة الإشراقية، دراسات ومختارات، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د ط)، 2013.
81. عبد القادر محمد مرزاق، مشروع أدونيس الفكري والإبداعي، رؤية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (د ط، س).
82. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق أبو عبد الرحمن بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
83. عصام عبد الفتاح، العلمانية موقف عقلاني، مؤتمر تأسيس العلمانية في مصر، الندوة الأولى تحرير: مراد وهبة، منى أبو سنة، 1 مارس، 2006.
84. عطيتو حربي عباس، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار المعرفة الجامعية، (د ط)، 2009.
85. علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، ج2، (د ط)، 1997.
86. عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمونيطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الإختلاف، ودار الفارابي، الجزائر/ لبنان، ط1، 2007.
87. غلوش مصطفى، أبو أحمد الأحمدى، الوجودية في الميزان، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 1985.
88. فال جان، روائع الفكر الإنساني، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط، س).
89. فال جان، من تاريخ الوجودية، نصوص مختارة من التراث الوجودي، تر: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.
90. فرديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، (د ط)، 1938.
91. فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي، الطريق والرجال، مطبعة دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1983.

92. فيليب تودي، هوارد ريد، سارتر، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة اقدم لك، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، د ط، 2004.
93. كارل ياسبرز، فلاسفة إنسانيون، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت/ لبنان، د(ط، س).
94. كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، د(ط)، 1984.
95. كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، ط1، 1994.
96. كولن ولسون، سقوط الحضارة، تر: أنيس زكي حسين، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1982.
97. كولن ولسون، فكرة الزمان عبر التاريخ، تر: فؤاد كامل، مراجعة، شوقي جلال، عالم المعرفة، د(ط)، 1992.
98. لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1987.
99. لويس- فانسان توماس، الموت، تر: مروان بطش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط1، 2012، ص 67.
100. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، بيروت/ لبنان، ط1، 1991.
101. مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، تر: فؤاد كامل، ومحمود رجب، مراجعة وتقديم: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974.
102. مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، د-ط، 1977.
103. مارتن هيدجر، التقنية- الحقيقة- الوجود، تر: محمد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، د(ط، س).

104. مارتن هيدجر، الكينونة والعدم، ترجمة وتعليق وتقديم: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/ لبنان، ط1، 2012.
105. ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت/ لبنان، ط1، 1973.
106. مايكل هارت ، الخالدون مائة أعظمهم محمد صلى الله عليه وسلم، تر: أنيس منصور، المكتب المصري الحديث، (د ط، س).
107. محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 2001.
108. محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط1، 1997.
109. محمد أركون، نزعة الانسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/ لبنان، ط 1، 1997.
110. محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر:محمود عباس، دار الهداية للطباعة والنشر، ط2، 2009.
111. محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي- في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته-، دار الطليعة، بيروت/ لبنان، ط1، 2008.
112. عباس محمود العقاد، دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د ط)، 2012.
113. محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي صراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت 1999.
114. محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999.
115. محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982.

116. محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، أفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2001.
117. محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ط3، بيروت، 1984.
118. محمد سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1973.
119. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1999.
120. محمد عبد العزيز المعاينة، الفلسفة الإسلامية، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان/الأردن، ط1، 2008.
121. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات العامة – الفرق الإسلامية وعلم الكلام، الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د ط)، 2000.
122. محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائد للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، ابن النديم للنشر والتوزيع و دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر ولبنان، ط1، 2013.
123. محمود أمين العالم، عبد العظيم أنيس، في الثقافة المصرية، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ط1، 1955.
124. محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، (د ط)، 1989.
125. محمود أمين العالم، مواقف من التراث، دار قضايا للنشر والتوزيع، (د ط)، 1996.
126. محمود أمين العالم، الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، من كلام الشيخ محي الدين ابن عربي، دار الفكر، دمشق، ط2، 1990.
127. محي الدين ابن عربي، الولاية والنبوة، علي شوكيفيتش، ترجمه من الفرنسية، أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء للنشر والخدمات الثقافية، المغرب، (د ط)، 1998.
128. محي الدين بن عربي، شجرة الكون، حققه: رياض العبد الله، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1985.

129. مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، طبعة خاصة عن دار قباء ضمن مكتبة الأسرة، القاهرة، 1999.
130. مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002.
131. مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، (د ط)، 1998.
132. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1944.
133. مصطفى غلوش، الوجودية في الميزان، إشراف: محمد الأحمدى أبو النور، تصدرها وزارة الثقافة، والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، العدد الرابع.
134. مهدي الحائري اليزدي، هرم الوجود، دراسة تحليلية لمبادئ علم الوجود المقارن، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة، بيروت، ط1، 1990.
135. ميرلوبونتي، المعنى واللامعنى، ضمن كتاب: الفلسفة الحديثة- نصوص مختارة-، تر: محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، أفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2001.
136. ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، دار أفنطة للنشر والتوزيع، ط1، 1997.
137. نادية حسني صقر، العلم ومناهج البحث في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د ط)، 1991.
138. نصر حامد أبو زيد، أليات القراءة وإشكاليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، ط7، 2005.
139. هاشم نبهاني، سارتر والوجودية الإنسانية، حقوق النشر محفوظة للمؤلف، الكويت، ط1، 1999.
140. هاني يحيى نصري، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2002.

141. هنتر ميد، الفلسفة –أنواعها ومشكلاتها، تر: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطباعة، القاهرة، ط2، 1975.
142. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (1198)، تر: نصير مروة وحسن قببسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت/ لبنان، ط2، 1998.
143. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1986.
144. وائل غالي، دفاع عبد الرحمن بدوي عن الزمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1998.
145. وسيم إبراهيم، نظرية الأخلاق والتصوف عند أبو حيان التوحيدي، دار دمشق، ط1، 1994.
146. وفيق غريزي، شوبنهاور وفلسفة التشاؤم، دار الفارابي، بيروت/ لبنان، ط1، 2008.
147. ول ديورانت، قصة الحضارة، تر: محمد بدران، ج1، مجلد 5، رقم 18، دار الجيل، بيروت، 1998.
148. ول ديورانت، قصة الفلسفة، تر: أحمد الشيباني، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، (د ط)، 1965.
149. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1984.
150. يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، د (ط،س).
151. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط9، 1989.
152. يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1993.

153. يمنى طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط، س)، 1999.
154. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986.
155. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الجامعة المصرية، 1936.
156. جون ماكوري، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، (د ط)، أكتوبر 1982،
157. جون بول سارتر ومجموعة مؤلفين، معنى الوجودية. دراسة توضيحية مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت/ لبنان، (د، ط، س) المصادر باللغة الأجنبية:  
1/ باللغة الفرنسية:

\*Abdurrahman Badawi :Le problem de la mort dans la philosophie existentielle,institut Français,d'archéologie oriental, le caire 1964, p3

\*Abdurrahman Badawi, quelque figures et thèmes de la philosophie islamique, édition G-Pmaisonneuve et larose, paris, 1979, p2.

المراجع:

1/ بالفرنسية

\*Henri Bergson, la pensée et le mouvant, P.U.F,1975,91<sup>e</sup> édition, p 78.

\*M.Heidegger, Etre rt temps, tr :François Vizin, Gallimard, 1986

3/ بالإنجليزية:

\*Osvald Spengler, the decline of the west, form and actuality, v1, translated by charles francis, atkimson, mcmxlv, Alfred.Aknop.New york, 1955, p18.

## المجلات المقالات والدوريات:

### 1/المجلات:

- أحمد عبد الحليم، الفلسفة الإسبانية المعاصرة، مجلة أوراق فلسفية، رئيس التحرير: عطية، مصر، العدد 29.
- صدوق نور الدين، سيرة حياتي..التكوين والشخصية والرأي، مجلة منارات، السنة الثانية عشرة العدد 3175، الأربعاء 17 أيلول 2014.
- وهبة طلعت أبو العلا، الوجودية والبعد الرابع، مجلة أوراق فلسفية، العدد 33، 2012.
- مارتين هيدجر، رسالة في النزعة الإنسانية، تر: عبد الهادي مفتاح، ضمن المجلة الفلسفية المغربية، مدارات، العدد4.
- أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، سلسلة أوراق فلسفية ، بيروت/ لبنان، ط1، 2011.
- طه حسين، مجلة الكاتب المصري، مجلد 1، عدد2، القاهرة ، نوفمبر 1945.
- سلمان محمد شناوة، بين عبد الرحمن بدوي وسارتر، مجلة منارات، السنة الثانية عشرة العدد 3175، الأربعاء 17 أيلول 2014.
- جمال محمد أحمد سليمان، مفهوم الزمان عند هيدجر " الزمان بوصفه الزمن الزمانية"، مجلة أوراق فلسفية، العدد 29، 2010.
- محمد مصطفى بدوي، الشعر العربي الحديث بين التقاليد والثورة، مجلة عالم الفكر، الحداثة والتحديث في الشعر، وزارة الإعلام، الكويت، المجلد التاسع، العدد 03، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر 1988.
- رفعة عبد الرزاق محمد، عبد الرحمن بدوي "لظمة قوية لعلم الإستشراق"، مجلة منارات. السنة الثانية عشرة العدد 3175، الأربعاء 17 أيلول 2014.

### 2/ المقالات:

- عاطف أحمد، التوجه الإنساني، تحليل مفهومي تاريخي، مقال ضمن كتاب النزعة الإنسانية في الفكر العربي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، (د ط)، 1999.
- حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، مقال ضمن مجلة عالم الفكر، المجلد 05، العدد 1، الكويت.
- علي زيعور، المذاهب الإنسانية العربي في فكرنا التأسيسي وفي القطاع الفلسفي الراهن، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي نجم في لمام الفلسفة، اشراف : أحمد عبد الحليم عطية. 1997، الهيئة العامة لقصور الثقافة .
- يوسف زيدان، من تاريخ التصوف، قراءة في أعمال بدوي، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، نجم في سماء الفلسفة.
- أحمد عرفات القاضي، بدوي ومكانته في الفلسفة الحديثة، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي ، نجم في سماء الفلسفة.
- سعد عبد العزيز حباتر، المثالية الألمانية كما يراها بدوي، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي نجم في سماء الفلسفة.
- حسن حماد، بدوي واكتشاف العناصر الوجودية في المذاهب الصوفية، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي نجم في سماء الفلسفة.
- إبراهيم محمد تركي، العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي عند بدوي، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي نجم في سماء الفلسفة.
- ماهر شفيق فريد، عبد الرحمن بدوي، دراساته في الآداب الغربية، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي نجم في سماء الفلسفة.
- فريدة غيو، أثر الفكر الوجودي الغربي في أحكام عبد الرحمن بدوي النقدية "الشعر الوجودي كنموذج"، مقال ضمن مجلة الحوار الفكري، مطبوعات جامعة منتوري، العدد 02، ديسمبر 2001.

- أسامة خليل، عبد الرحمن بدوي وأحكام الغربية القصوى، مقال ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام، ندوة فلسفة بإشراف: حسن حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية الفلسفة المصرية، بيروت/ لبنان، ط1، 2002.
- حسن حنفي: الفيلسوف الشامل: مسار حياة وبنية عمل، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي نجم في سماء الفلسفة.
- يوسف زيدان: من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف-قراءة في أعمال بدوي، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي نجم في سماء الفلسفة.
- سليمان حازم الناصر: كيف أرخ عبد الرحمن بدوي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، مقال ضمن المؤتمر الفلسفي العربي الثالث حول كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، بيت الحكمة، بغداد 2003.
- عطية القوصي، بدوي والتوجه الإسلامي المعاصر، عبد الرحمن بدوي، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي نجم في سماء الفلسفة.
- محمود أمين العالم، كشف حساب فلسفي مع الدكتور بدوي ومع نفسي، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي نجم في سماء الفلسفة.
- محمد علي الصابوني، شبهات وأباطيل حول تعدد زوجات الرسول ﷺ ، طبع على نفقات السيد حسن عباس، د ط، 1980.

### 3/ الدوريات:

هبا آل خليفة، العدوية والآلية لقاء التصوف فس ما وراء الحدود، صحيفة الوسط البحرينية، العدد 1259، الخميس 16 فبراير 2006، ص4.

الرسائل الجامعية:

\*أحمد سليمان، النزعة الإنسانية في فكر عبد الرحمن بدوي، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، إشراف: لخضر مذبح، جامعة قسنطينة 02، السنة الجامعية: 2010/2011، ص 254.

تاريخ الدخول: 2014/11/10

\* عبد القادر الغامدي: عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي، رسالة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة من جامعة أم القرى بمكة المكرمة، وتمت مناقشتها في 1428/5/26هـ. ينظر: ص 02، من ملخص الرسالة على الموقع التالي: <http://www.alagidah.com/vb/showthread.php?t=2138>

### المعاجم والموسوعات:

- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطالع الأميرية ، القاهرة، (دط)، 1983.
- أحمد خليل أحمد، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1995.
- ابن علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، بيروت، 1985 .
- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 2، دار صادر، بيروت /لبنان، ط1، 1994.
- ألفيروز أبادي، القاموس المحيط، ضبط وتوثيق: يوسف محمد الشيخ الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط)، 1995.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أشرف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.
- بيتر كونزمان، فرانز وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، ط1، 1991.
- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط)، 2004.
- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج2، 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، (د ط)، 1994.
- حسن عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة، 1999.

- خليل حامد، الموسوعة العربية، مختارات، فلسفة- اجتماع- عقائد، منتدى مكتبة الإسكندرية، د(ط، س).
- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992.
- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000.
- عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، بيروت، د(ط)، 1990.
- مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: كامل فؤاد و آخرون، مراجعة: زكي نجيب محمود، دار القلم للنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط1، د(س).
- محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت/ لبنان، د(ط،س).
- محمد هادي اللحام، قاموس لغوي عام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005.
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 2007.
- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن/عمان، ط1، 2003.

\*Dictionnaire encyclopédique, Larousse, licencie quant aux droitsd’auteur et usagerinscrit des marques pour le canada,1980 .

الملاحق

### ولادته:

ولد عبد الرحمن بدوي في الرابع من شباط سنة 1917 في قرية شرباص ، مركز فارسكور إذ كان يتبع مديرية الدقهلية حتى صار بدءاً من سنة 1955 محافظة دمياط وتقع على النيل<sup>(1)</sup>، وقبل الحديث عن موعد ميلاده يفتح فيلسوفنا بدوي سيرة حياته بجمل وعبارات تحت عنوان " كل شيء بالصدفة " تعبر عن قناعاته الواضحة بدور الصدفة في حياة الانسان وما يلعبه الحظ في تغيير مجرى حياة الانسان وان نمّ هذا عن شيء فإنه ينم عن قناعة بدوي التامة بعبثية الحياة وخلوها من الغاية والمعنى حيث العدم يخيم على كل حركة من حركات الانسان وخير دليل على هذا العدم القاتل (القلق والملل) وبالجملة ايمانه بالفلسفة الوجودية كطريقة في النظر والسلوك .

وأية ذلك انه لو لم تتطاير ورقة وتتساقط على الارض مما أدى الى انحناء والده لالتقاط تلك الورقة لكان قد ودع الحياة عندما استأجر أحد خصومه قاتلاً لتصفية بعض الحسابات العشائرية وكان ذلك قبل ولادة فيلسوفنا بأربع سنوات ونتيجة هذه الانحناءة من جراء سقوط الورقة التي سقطت صدفةً لم تصب الرصاصات التي اطلقت عليه سوى العمامة التي تعلق الرأس<sup>(2)</sup> .

مؤكداً بدوي قوله وقولنا هذا بشأن الصدفة بهذه الاسطر " لو فتشت تاريخ حياة أي انسان لوجدت ان نوعاً من الصدفة هو الذي تسبب في ميلاده : صدفة في الزواج، صدفة في الالتقاء بين الحيوان المنوي في الرجل والبويضة في الانثى... الخ الخ، وواهم اذن من يظن أنّ ثمّ ترتيباً، أو عناية أو غاية، إنما هي أسباب عارضة يدفع بعضها بعضاً فتؤدي إلى ايجاد من يوجد واعدام من يعدم "<sup>(3)</sup> . نستنتج أن بدوي لم يغير من قناعاته شيئاً ولم يبدل الرأي وظل مؤمناً بوجهة نظر الفلسفة الوجودية بهذا الشأن وواهم كل من ظن ان فيلسوفنا قد بدّل الرأي وهذا لا يعني أن تبديل الرأي مثلبة أو شيء من هذا القبيل أحياناً على العكس من ذلك .

(1) عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الاولى - 1984 ، بيروت ، الجزء الأول ، ص 295 .

(2) ينظر : عبد الرحمن بدوي ، سيرة حياتي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الاولى 2000 ، بيروت ، الجزء الأول ، ص 6 .

(3) المصدر نفسه ، ص 6 .

**نشأته:** كان عبد الرحمن بدوي الثامن بين أخوته وأخواته لأمه، والخامس عشر بين أبناء والده والمجموع واحداً وعشرين ، احد عشر من البنين وعشراً من البنات، كان والده منتمياً الى حزب الامة ثم حزب الاحرار الدستوريين الذي خلف حزب الامة واستمر على إنتمائه حتى إنهيار حزب الاحرار الدستوريين سنة 1950<sup>(1)</sup>. وهذا حال معظم الذين ينتمون إلى الطبقات الأرستقراطية في مصر على عكس عامة الشعب الذين كانوا يميلون الى حزب الوفد الممثل بسعد زغلول مؤسساً.

يدافع عبد الرحمن بدوي في سيرة حياته عن الاقطاعيين ونظام الاقطاع من خلال تصويره لمعاملة أبيه مع الفلاحين ، فإنه يؤكد أن والده كان يتعامل مع الفلاحين معاملة حسنة يشاركونهم الطعام ويجالسهم ويحادثهم كأنه واحد منهم<sup>(2)</sup>.

دخل مدرسة القرية وظل فيها عامين ثم دخل مدرسة فارسكور الابتدائية في سنة 1924 مادحاً طرائق التدريس القديمة التي تعتمد على القسوة كعنصر اساسي لتربية الطلاب منتقداً الطريقة الحالية ومؤكداً ان نتيجة الطريقة القديمة أفضل بالف مرة من نتيجة الطريقة الحالية ، فكان التلميذ الحاصل على شهادة الابتدائية يحصل من العلم ويبلغ من الفهم أكثر مما عليه الآن بمائة مرة او يزيد : فالطالب السابق كان يتقن الكتابة بالعربية ويتقن الحساب ويجيد الانجليزية<sup>(1)</sup>.

طلب من اخيه وهو في العاشرة من عمره أن يبعث له كتاب ماجدولين للمنفلوطي لأنه كان معجباً بإسلوبه ، فوصل اليه الكتاب والتهمة التهاماً ومن خلال هذا الكتاب عرف جيته وتأثر به<sup>(3)</sup>.

قرأ بدوي كتاب ماجدولين للمنفلوطي وهو في سن العاشرة تقريباً وقرأه لأنه كان معجباً بإسلوب المنفلوطي أي أنه كان على إطلاع بإسلوب المنفلوطي من قبل أي أنه قرأ للمنفلوطي وهو في سن الثامنة أو التاسعة ؟ فمن خلال سيرة حياته يتضح لنا أن عبد الرحمن بدوي لم يحيا حياة

(1) المصدر نفسه ، ص15.

(2) المصدر نفسه ، ص15 .

(1) المصدر نفسه ، ص25 .

(3) المصدر نفسه ، ص28.

الطفولة المألوفة أبداً ، فلم يعرف اللعب الذي يلعبه الاطفال ولم يعجب بالأشياء التي يعجب بها الاطفال وكأنك تشعر أن بدوي ولد وهو فيلسوف .

حصل في مايو سنة 1929 على شهادة اتمام الدراسة الابتدائية من مدرسة فارسكور الابتدائية، وكان ترتيبه الرابع والخمسون بعد الثلاثمائة (354) من مجموع الحاصلين على الشهادة الابتدائية في مصر وكان عددهم حوالي المائة الف (3) .

التحق بالمدرسة السعيدية الثانوية في الجيزة وهذه المدرسة يمضي فيها كل ابناء اسرته جميعاً كما كان يؤمها ابناء الطبقة الراقية والطبقة الحاكمة (4) .

حصل في عام 1934 على البكالوريا من المدرسة السعيدية قسم الادبي وكان ترتيبه الثاني على طلاب القسم الادبي جميعاً في مصر ، كانت رغبة والده إدخاله كلية الحقوق لأنها تخرج الوزراء وعلى أقل تقدير رئيساً لمحكمة النقض خلفاً لعبد العزيز فهمي الذي كان والده شديد الاعجاب به وتمت الامور على غير قناعة الوالد لأن فيلسوفنا كان مصمماً على دخول كلية الاداب لدراسة الفلسفة مما دفع والده الى رفضه دفع المصروفات الدراسية وبدوره اضطر فيلسوفنا الى الإلتجاء عند الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي درسه مادة المنطق في السنة الاولى لتزكية طلبه للمجانية بحجة التفوق (3).

من هذا المنطلق جاء اعجاب بدوي بأستاذه مصطفى عبد الرازق وليس من منطلق آخر ، إذ كان لوقفه الشيخ عبد الرازق الى جانب بدوي في تلك الظروف اثر بالغ وعميق في نفسه وظل هذا الاحترام قائماً حتى وفاة الشيخ عبد الرازق فكلما ذكر بدوي عبد الرازق في سيرة حياته ذكره خيراً وخير دليل على هذا الاهداء الذي قدمه بدوي في بداية كتابه " الانسانية والوجودية في الفكر العربي " على روح استاذه مصطفى عبد الرازق (4).

(3) المصدر نفسه ، ص 31 .

(4) المصدر نفسه ، ص 32 .

(3) المصدر نفسه ، ص 55 ، 56 .

(4) انظر ، عبد الرحمن بدوي ، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ، وكالة المطبوعات الكويت ، دار القلم بيروت ،

1982 ، ص 5 .

من الحوادث التي حدثت في كلية الآداب وهي كثيرة عندما كان بدوي طالباً في السنة الأولى وتمت عودة طه حسين إلى كلية الآداب عام 1934 بعد أن فصل منها في عام 1932، فقد استقبله الطلاب محمولاً على الأعناق من باب الجامعة حتى قاعة المحاضرات في كلية الآداب وتوالت الخطب وقصائد الشعر مرحبةً بمقدمه(1).

أما عن أساتذة الفلسفة في كلية الآداب والذين تتلمذ على أيديهم فيلسوفنا آنذاك ومنهم ( اندريه لالاند ، اميل برييه ، الكساندر كورييه ، بول كراوس وطه حسين ) (2)

حصل بدوي على الليسانس عام 1938 الممتازة في الآداب من قسم الفلسفة وكان ترتيبه الأول على كل أقسام كلية الآداب(3)، ثم قدم موضوعه " مشكلة الموت في الفلسفة المعاصرة " للحصول على الماجستير وتولى الإشراف على الرسالة في بادئ الأمر " لالاند " ثم من بعده " كوراييه " وذلك لسفر " لالاند " بسبب اقتراب الحرب ، كان " لالاند " فضل كبير على بدوي فإنه - كما يؤكد ذلك بدوي - قد بث النزعة العلمية في تفكير بدوي وتوجيه عنايته إلى مناهج البحث العلمي والحرص على الدقة في تعريف واستخدام المصطلحات الفلسفية ، كما له الفضل في تركية بدوي أمام عميد كلية الآداب - طه حسين - وتعيينه معيداً في قسم الفلسفة لدروسه التي كان يلقيها على طلاب السنة الأولى ، و " لكوراييه " فضل لا يقل عن فضل لالاند على بدوي لجمعه بين النزعة العلمية والنزعة الميتافيزيقية وكما أن كوراييه تتلمذ مباشرة على يد هوسرل مؤسس مذهب الظاهريات مما دفعه إلى تفهيم بدوي مذهب الظاهريات على أصوله(4).

تأخر موعد مناقشة رسالة الماجستير لأسباب شكلية سخيفة - حسب تعبير بدوي - مما حال من دون مناقشتها في وقتها المحدد: شباط 1941 الأمر الذي استاء له الاستاذ المشرف (كوراييه) لأنه لن يستطيع حضور المناقشة لمغادرته مصر في آذار 1941 وشعر بمرارة شديدة لتصرف هذا العميد الحقود احمد امين مما راح الاستاذ يواسي تلميذه بقوله : أنت اصدرت كتابين وهذا هو كتابك الثالث ألا فلتعلم إن كل كتاب تصدره بمثابة خنجر تطعن به الزملاء العاجزين

(1) عبد الرحمن بدوي ، سيرة حياتي ، ص 58 .

(2) المصدر نفسه ، ص 62 .

(3) المصدر نفسه ، ص 116 .

(4) المصدر نفسه ، ص 63 ، 64 ، 65 .

الحاقدين ، مما كان لهذه الكلمات اثرها البالغ في نفس فيلسوفنا وجعلته أكثر إصراراً وأكثر تحدياً<sup>(5)</sup>.

حصل في عام 1944 على الدكتوراه وكان موضوع الاطروحة هو " الزمان الوجودي " واشترك في المناقشة الشيخ مصطفى عبد الرزاق وطه حسين وبول كراوس<sup>(6)</sup> .فبدوي لما يملك من حياة طويلة عاصرت الكثير من الأحداث المحلية والدولية والعامرة بالمغامرة والتحدي وهذا ليس بغريب على من يؤمن بفلسفة نيتشة وبالفلسفة الوجودية بشكل عام .

بقي ان نقول ان عبد الرحمن بدوي قد تعلم اللغة اللاتينية ودرسها في السنتين الثالثة والرابعة من الدراسة الجامعية على يد استاذ سويسري يدعى Party فتطوع لكي يقرأ مع بدوي من الثامنة الى التاسعة في يومي الثلاثاء والخميس (الانباذة لفرجيل) مما جعله يحفظ النشيد الاول منها عن ظهر قلب ، كما درسها على يد استاذ فرنسي في المرحلة الثانية يدعى موريك بران Moric Brin . كما انه تعلم اليونانية على يد استاذ انجليزي يدعى Crowford طوال عامين<sup>(1)</sup>.

أما عن سنواته الأخيرة التي قضاها في باريس كان يقيم في حجرة علوية بفندق لوتسيا وهي الغرفة نفسها التي كان يقيم بها استاذ طه حسين، إذ يتميز هذا الفندق الكائن في الحي اللاتيني بقربه من جامعة السوربون وعددٍ من المكتبات، حيث يمضي وقته غارقاً في تأملاته الفلسفية العميقة .

**وفاته:** توفي عبد الرحمن بدوي صباح يوم الخميس المصادف 25 تموز 2002 في مستشفى معهد ناصر بمصر أثر أزمة صحية إستدعت دخوله المستشفى ، أصابته هذه الأزمة بإغماء في أحد شوارع باريس ، ونتيجة هذه الإغماء سقط بدوي في أحد شوارع باريس ونقل الى المستشفى وبقي خمسة وعشرين يوماً في غيبوبة كاملة لم يعرفه أحد وعندما أفاق تم إبلاغ السفارة المصرية.

(5) المصدر نفسه ، ص 65 ، 66 .

(6) المصدر نفسه ، ص 178 ، 179 .

(1) عبد الرحمن بدوي ، سيرة حياتي ، ص 115.

وكان تاريخ هذا السقوط هو 18 من ديسمبر 2001 ولم ينتبه اليه أحد ولا حس ولا خبر حتى صرخ انيس منصور في جريدة الاهرام في 20 و 21 يناير 2002 وعندها تحركت الدولة المصرية لرعايته.

وعندما أفاق فيلسوفنا سأله الطبيب الفرنسي النحيف عن هويته فأجابه بدوي بأنه فيلسوفٌ مصري ، عندها إتصل الطبيب بالقنصلية المصرية لإبلاغهم بالحادثة<sup>(6)</sup> .

وعلى أثر هذه الوعكة الصحية عاد بدوي الى وطنه بعد غياب دام ثلاثين عاماً وبعد قرار وزير الصحة المصري دخل بدوي الى مستشفى معهد ناصر نتيجة تجمع دموي في المخ ، كما اصدر عاطف عبيد رئيس وزراء مصر تعليماته بأن تتولى الدولة المصرية رعاية الفيلسوف الكبير عبد الرحمن بدوي.

هكذا رحل فيلسوفنا عبد الرحمن بدوي فعاد مضطراً الى وطنه وعولج مضطراً في معهد يحمل اسم جمال عبد الناصر الذي ظل فيلسوفنا لا يکن له احتراماً ولم يلايقِ بدوي إستقبالاً بالمرّة عند عودته الى مصر ولم يحتف به كما يجب عند وفاته والتي شاءت الصدف ايضاً ان يتوفى في غمرة الاحتفال بأعياد ثورة يوليو 1952 ، فظلت لعنة ثورة يوليو تلاحقه حتى الرمق الاخير<sup>(1)</sup> .

### ملحق: تعريفات لبعض الأسماء الواردة في البحث

- سقراط Socrate (469-399 ق.م): فيلسوف يوناني، و من أحكم الحكماء في اليونان، و قامت فلسفته على الحوار.

(6) محمد فاضل عباس، عبد الرحمن بدوي رائد للفكر العربي المعاصر ، المرجع السابق، ص26 .

(1) المرجع نفسه، ص 27

- **أرسطو Aristote (384-322 ق.م):** هو أرسطو طاليس، فيلسوف يوناني ذو فلسفة واقعية.
- **أفلاطون Platon (حوالي 427-347 ق.م):** فيلسوف مثالي يوناني، وقد كان أهم تلميذ لسقراط، و هو صاحب نظرية المثل
- **بارمينيدس Parminedes (540-450 ق.م):** فيلسوف يوناني، له نظرية أساسية هي: "الكائن موجود، و اللاوجود لا يمكن أن يكون موجوداً".
- **هرقليطس (الأفسسي) Héraclites (حوالي 544-583 تقريباً ق.م):** فيلسوف مادي يوناني، تميزت فلسفته بصراع الأضداد و وحدتها.
- **أوغسطين (القديس) Augustine (354-430):** من أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، حاول اكتشاف الله و ذلك بإيمانه المسيحي، استوحى فلسفته من الأفلاطونية.
- **توما الإكويني Aquinas (1225-1274):** فيلسوف و لاهوتي من أصل إيطالي و الفلسفة التوماوية تميز بين العقل و الإيمان و ضرورة توافقهما.
- **الكندي:** أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (185 هـ - 256 هـ) علامة عربي مسلم، برع في الفلك والفلسفة والكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات والموسيقى وعلم النفس
- **أبو نصر محمد الفارابي (260 هـ-874 م / 339 هـ-950 م):** فيلسوف مسلم اشتهر بإتقان العلوم الحكيمة وكانت له قوة في صناعة الطب، لقب بالفارابي نسبة للمدينة التي ولد بها. وضع عدة مصنفات وكان أشهرها كتاب حصر فيه أنواع وأصناف العلوم ويحمل هذا الكتاب إحصاء العلوم. سمي الفارابي "المعلم الثاني" نسبة للمعلم الأول أرسطو لشرحه مؤلفات أرسطو المنطقية.
- **ابن سينا (980-1037 م):** عالم وطبيب مسلم من أشتهر بالطب والفلسفة واشتعل بهما، عُرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون أبو الطب الحديث. ألف 200 كتاب في مواضيع مختلفة.
- **ابن باجة ( المتوفى سنة 522 هـ )** هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ بن باجة التجيبي من أبرز الفلاسفة المسلمين، اهتم بالطب والرياضيات والفلك والادب والموسيقى، كان أحد وزراء وقضاة الدولة المرابطية.
- **الغزالي: (1058م - 1111م)** أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين .
- **ابن طفيل:** فيلسوف و عالم و طبيب عربي مسلم و رجل دولة وهو من أعظم المفكرين العرب الذين خلفوا الآثار الخالدة في عدة ميادين منها: الفلسفة و الأدب و الرياضيات و الفلك .

- ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (1126-1148): هو من أكبر الشراح لأرسطو لأنه يعتبر ممن فهم فلسفة أرسطو بطريقة صحيحة، و أشهر مؤلف لديه: فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال.
- ديكارت (رنيه) **Descartes (1596-1650)**: فيلسوف و رياضي فرنسي، فلسفته مطبوعة بالازدواجية و التناقضات.
- بركلي (جورج) **Berkeley (1685-1753)**: فيلسوف إنجليزي مثالي ذاتي. كتابه الرئيسي هو "بحث في أصول المعرفة الإنسانية".
- هيغل (جيوزغ ويلهلم فريدريك) **Hegel (1770-1831)**: فيلسوف موضوعي ألماني، و يعد واحدا من الفلاسفة الكلاسيكيين الألمان، اهتم بدراسة المسائل الدينية و التاريخ، و سعت فلسفته لتحقيق المعرفة المطلقة.
- هيلدرلين (كريستيان فريدريش) **Hölderlin (1770-1843)**: شاعر ألماني رومنتيكي عظيم.
- كانط (إيمانويل) **Kant (1724-1804)**: فيلسوف و عالم ألماني، مؤسس المثالية الكلاسيكية الألمانية. ولد في كوننغسبيرغ و تعلم فيها، و هو ذو فلسفة نقدية.
- فخته (جوهان-غوتليب) **Fichte (1762-1814)**: فيلسوف ألماني، درس اللاهوت و فقه اللغة و الفلسفة، و هو زعيم المثالية الكلاسيكية الألمانية بعد كانط.
- شيلنغ (فريدريك فلهلم جوزيف فون) **Schelling (1775-1854)**: فيلسوف ألماني و واحد من المثاليين الكلاسيكيين الألمان المشهورين، و تسمى فلسفته بفلسفة الروح.
- شوبنهاور (آرثر) **Schopenhauer (1788-1860)**: فيلسوف ألماني فرض نفسه في المجتمع الفلسفي، و هو صاحب الفلسفة التشاؤمية، و اشتهر بمقالاته اللاذعة و بكتابه الرئيسي "العالم إرادة و فكرة" سنة 1819.
- كيركجارد (سورين) **Kierkegaard (1813-1855)**: فيلسوف و أديب و لاهوتي دانماركي، رائد المذهب الوجودي.
- ماركس (كارل) **Marx (1818-1883)**: مؤسس الشيوعية العلمية و فلسفة المادية الجدلية و المادية التاريخية و الاقتصاد السياسي العلمي، و زعيم و معلم البروليتاريا العالمية، ولد في مدينة ترير بألمانيا، و توفي بمدينة لن.
- نيتشه (فريدريك) **Nietzsche (1844-1900)**: فيلسوف مثالي ألماني و رائد للإيديولوجية الفاشية، و أستاذ فقه اللغة في جامعة بازل بسويسرا، و تعرف فلسفته بفلسفة القوة.
- سيغموند فرويد: **Sigmund Freud (1856-1939)**: طبيب نمساوي من أصل يهودي، أختص بدراسة الطب العصبي، يعتبر مؤسس التحليل النفسي و علم النفس الحديث.

- **برغسون (هنري) Bergson (1859-1941):** فيلسوف مثالي فرنسي، و ممثل الحدسية. و فلسفته تعبير عن اللاعقلانية، قائمة على التعارض بين "العقل" و "الحدس" مع أولوية و أسبقية الحدس.
- **هوسرل (إدموند) Husserl (1859-1938):** فيلسوف مثالي ألماني، و مؤسس المدرسة المعروفة باسم الظاهرية (علم الفينومينولوجيا)، و أصبحت أفكار و آراء هوسرل الذاتية المثالية أساساً إلى حد كبير للوجودية و خاصة وجودية هيدغر.
- **ياسبرز (كارل) Jaspers (1883-1969):** فيلسوف و طبيب ألماني تأثر بكانط، مذهبه أقرب لبلوغ الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي.
- **مارتن هيدجر Martin Heidegger (1889-1976):** فيلسوف ألماني وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. ومن أبرز مؤلفاته الوجود والزمن (1927)، تميز بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين ومن أهمها الوجودية، التأويليات، فلسفة النقض و التفكيكية، ما بعد الحداثة.
- **القديسة تيريزا : (1676 – 1748 )** تيريزا جوليا ناسانتو دومينكو راهبة و متصوفة ، وأول امرأة شاعرة في التاريخ الحديث ، ولدت ونشأت في غانا ونيجيريا عندما كانتا تحت سيطرة الإستعمار الإسباني
- **كافكا : (1883 – 1924 )** فرانتر كافكا روائي وقاص يهودي ، ولد في النمسا ، أشهر روايته " المسخ " .
- **أسين بلاثيوس : ( 1871 – 1944 )** مستشرق إسباني ، صاحب كتاب " ابن عربي : حياته ومذهبه " و " الغزالي عقائد وأخلاق وزهد " ، كما قام بترجمة كتاب " الإقتصاد في الإعتقاد " الى اللغة الإسبانية ، كذلك إهتم بإبن حزم وإبن مسرة .
- **جولدتسيهر : ( 1850 – 1921 )** أجينتس جولدتسيهر مستشرق هنغاري صاحب كتاب " الظاهرية : مذهبهم وتاريخهم " و " في تاريخ تفسير القرآن " .
- **جويدي : ( 1844 – 1935 )** مستشرق إيطالي مهتم بالتاريخ الإسلامي .
- **جيكر : ( 1856 – 1043 )** فلهم جيكر مستشرق ألماني متخصص في الإيرانية والهنديات .
- **روسكا : ( 1867 – 1949 )** يوليوس روسكا مستشرق ألماني من كبار الباحثين في تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين.
- **سيل : ( 1697 – 1736 )** جورج سيل مستشرق إنجليزي ، إشتهر بترجمته للقرآن الكريم الى الإنجليزية .
- **شيدر : ( 1896 – 1957 )** هانز هينرش شيدر مستشرق ألماني عني بالتراث اليوناني ومهتم بالتصوف الإسلامي .
- **فلوجل : ( 1802 – 1870 )** جوستاف فلوجل مستشرق ألماني صاحب " فهرس القرآن " و " تاريخ العرب " .

كراوس : (1904 – 1944) بول كراوس مستشرق تشيكوسلوفاكي صاحب نشرة " فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي " .

كوربان : (1903 – 1978) هنري كوربان مستشرق فرنسي ينزع نزوعاً ثيوصوفياً إشراقياً ، إهتم بأعمال ابن سينا والسهورودي المقتول .

ماسينيون : (1883 – 1962) لويس ماسينيون مستشرق فرنسي ، إهتم بحياة الحلاج ومذهبه الصوفي .

مرجوليوت : (1858 – 1940) مستشرق إنجليزي صاحب كتابي " محمد ونشأة الإسلام " وصاحب نشرت كتاب " معجم الأدباء " .

مونك : (1803 – 1967) سلامان مونك مستشرق فرنسي مهتم في تاريخ الفلسفة اليهودية والإسلامية .

نلينو : (1872 – 1938) كازلو نلينو مستشرق إيطالي ، مهتم بالتاريخ الإسلامي .

نيكلسون : (1868 – 1945) رينولد نيكلسون مستشرق إنجليزي من أكبر الباحثين في التصوف الإسلامي .

نيلدكه : (1836 – 1931) شيخ المستشرقين الألمان ، مهتم باللغات السامية والنحو العربي .

هوتسما : (1851 – 1943) مستشرق هولندي مهتم بالشعر الأموي .

هورفتس : (1874 – 1931) مستشرق ألماني يهودي مهتم بالدراسات المتعلقة بالقرآن والسيرة النبوية .

ملحق: معالم من حياة عبد الرحمن بدوي:

ولد عبد الرحمن بدوي .	1917
دخل مدرسة قرية شرباص الابتدائية .	1922
دخل مدرسة فارسكور الابتدائية .	1924
حصل على شهادة الابتدائية .	1929
دخل مدرسة السعيدية الثانوية .	1929
حصل على شهادة الثانوية.	1934
دخل كلية الآداب - الجامعة المصرية ( آنذاك ) .	1934
سافر الى اوربا.	1937
انتمى الى حزب مصر الفتاة.	1938
حصل على شهادة البكالوريوس آداب فلسفة .	1938
عُين معيداً في كلية الآداب .	1938
تخلى عن حزب مصر الفتاة .	1940
حصل على شهادة الماجستير .	1941
حصل على شهادة الدكتوراه .	1944
سافر الى باريس .	1946
سافر الى سويسرا .	1946
قام بالتدريس في المدرسة العليا للآداب في بيروت .	1947-48-49
حضر المؤتمر الدولي للمستشرقين في باريس .	1948
سافر الى سوريا .	1949
اسس قسم الفلسفة في جامعة عين شمس وصار رئيساً للقسم .	1950
حضر مؤتمر ابن سينا في بغداد	1952
اختير عضواً في وضع الدستور المصري .	1953
حصل على لقب الاستاذية .	1954

سافر الى هولندا .	1954
حضر مؤتمر للمستشرقين كيمبرج .	1954
سافر الى هولندا.	1955
سافر الى هولندا.	1956
حصل على لقب الاستاذية	1957
سافر الى اسبانيا .	1959
سافر الى هولندا .	1959
حصل على جائزة الدولية التشجيعية.	1962
حضر المؤتمر الدولي للمستشرقين في نيودلهي.	1964
انتدب استاذاً زائراً في السوربون .	1967
عمل في كلية الآداب – الجامعة الليبية في بنغازي .	1973-67
سافر الى ايطاليا .	1968
سافر الى لبنان .	1968
سافر الى باريس .	1968
سافر الى اسبانيا .	1969
حضر مؤتمر جامعة هارفرد وكولومبيا .	1971
اعتقل وسجن في ليبيا سبعة عشر يوماً.	1973
عودة قصيرة الى مصر .	1973
حضر مؤتمر باريس للمستشرقين .	1973
عمل في كلية الالهيات والعلوم الاسلامية في جامعة طهران .	1974-73
عمل في كلية الآداب-جامعة الكويت .	1974
زيارة سريعة الى بغداد .	1974
حضر مؤتمر الفارابي في ايران .	1975

1999	حصل على جائزة مبارك .
2002	توفي فيلسوفنا .

**ملحق :المؤلفات التي ألفها عبد الرحمن بدوي بحسب تاريخ اصدارها:**

- نيتشه ، القاهرة سنة 1939 .
- التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، القاهرة سنة 1940 .
- اشبنجلر ، القاهرة سنة 1941 .

- شوبنهور ، القاهرة سنة 1943 .
- افلاطون ، القاهرة سنة 1943 .
- ارسطو ، القاهرة سنة 1943 .
- ربيع الفكر اليوناني ، القاهرة سنة 1943 .
- خريف الفكر اليوناني ، القاهرة 1943 .
- الزمان الوجودي ، القاهرة سنة 1945 .
- من تاريخ الالحاد في الاسلام ، سنة 1945 .
- الموت والعبقرية ، القاهرة سنة 1945 .
- هموم الشباب ، القاهرة سنة 1946 .
- مرآة نفسي ، ديوان شعر ، القاهرة سنة 1946 .
- نشيد الغريب ، ديوان شعر ، القاهرة سنة 1946 .
- المثل العقلية الافلاطونية ، تحقيق ودراسة ، القاهرة سنة 1947 .
- ارسطو عند العرب ، القاهرة سنة 1947 .
- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، القاهرة سنة 1947 .
- شخصيات قلقة في الاسلام ، ترجمة ودراسة ، القاهرة سنة 1947 .
- منطق ارسطو ، الجزء الاول ، تحقيق ودراسة ، القاهرة سنة 1948 .
- رابعة العدوية ، القاهرة سنة 1948 .
- شطحات صوفية ، القاهرة سنة 1949 .
- منطق ارسطو ، الجزء الثاني ، القاهرة سنة 1949 .
- روح الحضارة العربية ، ترجمة ودراسة ، بيروت سنة 1949 .
- الاشارات الالهية للتوحيدي ، تحقيق ودراسة ، القاهرة سنة 1950 .
- الانسان الكامل في الاسلام ، ترجمة وتحقيق نصوص ، القاهرة سنة 1950 .
- الحور والنور ، القاهرة سنة 1951 .
- منطق ارسطو ، الجزء الثالث ، القاهرة سنة 1952 .
- الحكمة الخالدة لمسكويه ، دراسة وتحقيق ، القاهرة سنة 1952 .
- فن الشعر لارسطو ، ترجمة ودراسة وتحقيق ، القاهرة سنة 1953 .

- هل يمكن قيام اخلاق وجودية ؟ القاهرة سنة 1953 .
- "البرهان" من "الشفاء" لابن سينا ، دراسة وتحقيق ، القاهرة سنة 1954 .
- عيون الحكمة لأبن سينا ، دراسة وتحقيق ، القاهرة سنة 1954 .
- في النفس لارسطو دراسة وتحقيق ، القاهرة سنة 1954 .
- الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام ، دراسة وتحقيق ، القاهرة 1955 .
- افلوطين عند العرب ، دراسة وتحقيق ، القاهرة سنة 1955 .
- الافلاطونية المحدثة عند العرب ، دراسة وتحقيق ، القاهرة سنة 1957 .
- مختار الحكم للمبشر بن فاتك ، دراسة وتحقيق ، مدريد سنة 1958 .
- الخوارج والشيعية لفلهوزن ، ترجمة ودراسة ، القاهرة سنة 1959 .
- الخطابة لارسطوطاليس ، القاهرة سنة 1959 .
- تلخيص الخطابة لابن رشد ، تحقيق ودراسة ، القاهرة 1960 .
- مخطوطات ارسطو في العربية ، القاهرة سنة 1960 .
- دراسات في الفلسفة الوجودية ، القاهرة سنة 1961 .
- مؤلفات الغزالي ، القاهرة سنة 1961 .
- ارسطو طاليس في السماء والآثار العلوية ، تحقيق ودراسة ، القاهرة سنة 1961 .
- المنطق الصوري والرياضي ، القاهرة 1962 .
- فلسفة العصور الوسطى ، القاهرة سنة 1962 .
- مؤلفات ابن خلدون ، القاهرة سنة 1962 .
- النقد التاريخي ، القاهرة سنة 1963 .
- مناهج البحث العلمي ، القاهرة سنة 1963 .
- فضائح الباطنية للغزالي ، القاهرة سنة 1964 .
- الطبيعة لارسطو ، الجزء الاول ، القاهرة سنة 1964 .
- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ، الجزء الاول ، القاهرة سنة 1964 .
- الطبيعة لارسطو ، الجزء الثاني سنة 1965 .
- دور العرب في تكوين الفكر الاوربي ، بيروت سنة 1965 .
- رسائل ابن سبعين ، القاهرة سنة 1965 .

- فن الشعر لابن سينا ، دراسة وتحقيق ، القاهرة سنة 1965 .
- المثالية الالمانية ، شلنج ، القاهرة سنة 1965 .
- الوجود والعدم لسارتر ، ترجمة ، بيروت سنة 1965 .
- في الشعر الاوربي المعاصر ، القاهرة 1965 .
- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ، الجزء الثاني ، القاهرة 1967 .
- ابن عربي لأسين بلاثيوس ، ترجمة ودراسة ، القاهرة سنة 1967 .
- المدرسة القورينائية ، بنغازي سنة 1969 .
- الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي ، بنغازي سنة 1969 .
- مذاهب الاسلاميين ، الجزء الاول ، بيروت سنة 1971 .
- شروح على ارسطو مفقودة في اليونانية ، بيروت سنة 1971 .
- كرنيداس القورينائي ، بنغازي ، سنة 1972 .
- سوتسيوس القورينائي ، بنغازي ، سنة 1972 .
- التعليقات لابن سينا ، دراسة وتحقيق ، القاهرة سنة 1972 .
- رسائل للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي ، بنغازي ، سنة 1973 .
- مذاهب الاسلاميين ، الجزء الثاني ، بيروت سنة 1973 .
- افلاطون في الاسلام ، تحقيق ، طهران سنة 1974 .
- صوان الحكمة لأبي سليمان السجستاني ، دراسة وتحقيق ، طهران سنة 1974 .
- مدخل جديد الى الفلسفة ، الكويت سنة 1975 .
- الاخلاق النظرية ، الكويت سنة 1975 .
- تاريخ التصوف الاسلامي من البداية حتى القرن الثاني ، الكويت سنة 1975 .
- إمانويل كنت ، الكويت سنة 1976 .
- الاخلاق عند كنت ، الكويت سنة 1977 .
- طباع الحيوان لارسطو ، الكويت سنة 1977 .
- جزاء الحيوان لارسطو ، دراسة وتحقيق ، الكويت سنة 1977 .
- الاخلاق الى نيقوماخوس ، الكويت سنة 1977 .
- فلسفة القانون والسياسة عند كنت ، الكويت سنة 1979 .

- دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي ، ترجمة ، بيروت سنة 1979 .
- فلسفة الدين والتربية عند كنت ، الكويت سنة 1980 .
- حياة هيجل ، بيروت سنة 1980 .
- الخطابة لارسطو ، ترجمة مع دراسة وشرح . بغداد سنة 1980 .
- فلسفة الحضارة لاشفيتسر ، ترجمة وتقديم ، بيروت سنة 1980 .
- تاريخ العالم لادروسيوس ، دراسة وتحقيق ، بيروت سنة 1981 .
- دراسات ونصوص محققة في تاريخ الفلسفة والعلوم عند العرب ، بيروت 1981 .
- موسوعة الفلسفة ، الجزء الاول والثاني ، بيروت سنة 1984 .
- موسوعة المستشرقين ، بيروت سنة 1984 .
- آداب الفلاسفة ، حنين بن إسحق ، تحقيق وتقديم ، بيروت سنة 1985 .
- فلسفة السياسة عند هيجل ، سنة 1986 .
- فلسفة الفن والجمال عند هيجل ، بيروت ، 1986 .
- تلخيص القياس لارسطو لابن رشد ، تحقيق ودراسة ، الكويت سنة 1988 .
- رسالة في التسامح الديني لجون لوك ، ترجمة ودراسة ، بيروت ، 1988 .
- الأدب الألماني في نصف قرن ، الكويت ، 1994 .
- موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ، الجزء الخاص بالفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ، بيروت سنة 1995 .
- الدفاع عن القرآن ضد منتقديه ، القاهرة سنة 2000 .
- دفاع عن محمد (ص) ضد المنتقذين من قدره ، بيروت ، 2000 .
- سيرة حياتي ، في جزئين ، بيروت 2000 .
- كما يرد في القائمة المرفقة مع الاشارات للتوحيد ما يلي :-
- قلوب الفلاسفة .
- رسائل سلوى .
- برجسون .
- النبات لارسطو .
- الآراء الطبيعية لفلوطرخس .
- الحس والمحسوس لابن رشد .

- كما له مؤلفات تعتبر ضمن الروائع المائة :-
- من حياة حائر بائر لايشندورف ، ترجمة ،
- فوكيه لاندين ، ترجمة ،
- الديوان الشرقي للمؤلف الغربي لجيته ، ترجمة ، بيروت ط2 سنة 1980 .
- اسفار اتشيلد هارولد لبيرن ، ترجمة ، القاهرة سنة 1944 .
- الانساب المختارة لجيته ، ترجمة ، دار الاندلس ط2 1980 .
- زرادشت لنيتشه ، ترجمة ،
- صحائف مالي يريجه لرلكه ، ترجمة ،
- دون كيخوته لثريانتس ، ترجمة ، في جزئين ، 1965 القاهرة .
- مسرحيات برخت ، ترجمة ، الام شجاعة واولادها ، الانسان الطيب في ستسون ، ترجمة
- مسرحيات لوركا ، ترجمة ،
- فاوست لجيته ، في ثلاثة اجزاء ، ترجمة ، دمشق سنة 1998 .
- برخت ، دائرة الطباشير القوقازية ، ترجمة
- ايونسكو ، الدرس ، بنت للزواج ، ترجمة
- برشت ، طبول في الليل ، حياة جاليليو ، ترجمة ، الكويت ، سنة 1975 .
- برشت ، أوبرا القروش الثلاثة ، لوكوس ، بعل ، ترجمة وتقديم ، الكويت سنة 1977 .
- جيته ، جيتس فون برلشنجن ، ترجمة وتقديم ، الكويت سنة 1979 .
- مجهول المؤلف ، حياة لثريودي تورمس ، ترجمة وتقديم ، مدريد سنة 1980 .
- شلر ، اللصوص ، ترجمة وتقديم ، الكويت سنة 1983 .
- شلر ، فلهلم تل 1804 ، ترجمة وتقديم ، الكويت سنة 1984 .
- شلر ، المؤامرة والحب ، ترجمة وتقديم ، الكويت سنة 1994 .
- تراجيديات أسخولوس ، ترجمة وتعليق وتقديم ، بيروت سنة 1996 .
- تراجيديات سوفقليس ، ترجمة وتعليق وتقديم ، بيروت سنة 1996 .

1. La probleme de la mort dans La Philosophie Existentielle, Le Cairo 1965.
2. La Transmission de la Philosophie grecque en monde Arabe, Paris, Vrin.
3. Philosophie et theologie de l'Islam atepogue classique, in Philosophie, Hachett 1972 .
4. Histoire de la Philosophie en Islam 2 vols. Paris, Virn 1972.
5. Quelles ques figures et themes de la Philosophie Islam-ique ? Pari maisonneare Larose, 1974.

# الفهرس

قائمة المصادر

والمرئاجع

إهداء

شكر

المقدمة .

## الفصل الأول: التراث الإسلامي وإشكالية التأصيل

## • المبحث الأول: التأصيل الوجودي " جينيالوجيا المفهوم وسؤال الكينونة

15.....

❖ مفهوم الوجود ( الوجود- الموجود- الوجود في ذاته- لذاته- من أجل ذاته-

الموجود الانطولوجيا).....15

❖ السمات المشتركة بين الوجوديين.....23

❖ التطور الفكري للوجودية و أعلامها.....23

❖ ظروف نشأة الوجودية .....46

❖ ما معنى أن نكون وجوديين؟.....48

❖ المبحث الثاني: الإنسانية كمدخل لتأسيس الوجودية العربية الإسلامية.....51

❖ مفهوم النزعة الانسانية.....51

❖ تطور النزعة الإنسانية في الفكر الغربي.....56

❖ خصائص النزعة الإنسانية عامة.....73

❖ النزعة الإنسانية في تصور بدوي.....74

❖ تجليات النزعة الإنسانية عند بدوي.....80

❖ خصائص النزعة الإنسانية في الحضارة العربية.....83

❖ المبحث الثالث: تأصيل الفلسفة الإسلامية بعيدا عن تقليد اليونان من حيث المسألة الوجودية.

❖ مفهوم الفلسفة الإسلامية . جدلية الأصل والنسخة.....96

❖ القائلون بأنها فلسفة عربية.....102

❖ القائلون بأنها فلسفة إسلامية.....102

❖ الفلسفة الإسلامية بين القبول والرفض .....103

❖ أين تكمن أصالة الفلسفة الإسلامية؟.....104

❖ الفلسفة الإسلامية عند بدوي وموقفه منها.....106

❖ مفهوم التأصيل.....119

❖ الأصالة في الفلسفة الإسلامية.....119

الفصل الثاني: الفلسفة الوجودية من التأصيل الى الامتداد ( الوجودية كبراديجم للتأصيل).

المبحث	الأول:	بدوي	ومشكلات	الفلسفة
❖	الوجودية.....	128.....		
❖	مشكلات المذهب الوجودي.....	132.....		
❖	* الوجود و الفكر.....	132.....		
❖	الوجود و العدم.....	137.....		
❖	* الزمان الوجودي.....	145.....		
❖	* الأخلاق.....	154.....		
❖	* مشكلة الموت.....	159.....		
❖	* السقوط والعلو.....	164.....		
❖	* المنطق التوتري الوجودي عند بدوي.....	166.....		
❖	المبحث الثاني: القراءة الوجودية للتراث الإسلامي.....	175.....		
❖	أوجه التلاقي بين الوجودية والصوفية.....	177.....		
❖	التأكيد على الوجود الذاتي الإنساني.....	177.....		
❖	أسبقية الوجود على الماهية.....	180.....		
❖	* القلق.....	181.....		
❖	المبحث الثالث: بدوي وعلاقة الوجودية بالشعر.....	212.....		
❖	أدوات التعبير.....	223.....		
❖	موضوعات التعبير.....	227.....		

الفصل الثالث: عبد الرحمن بدوي وتوجهه الإسلامي.

❖	المبحث الأول: دفاع عن القرآن ضد منتقديه.....	232.....
❖	المبحث الثاني: الدفاع عن محمد صلى الله عليه وسلم ضد المنتقسين من قدره.....	252.....
❖	المبحث الثالث: وجودية بدوي في الميزان.....	283.....
❖	أسباب توقف المشروع الفلسفي الوجودي.....	302.....
❖	الخاتمة.....	306.....

- ❖ الملاحق.....312.
- ❖ قائمة المصادر والمراجع..... 325.
- ❖ ملخص البحث بالفرنسية.....347.
- ❖ الفهرس.....**348**.