



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر (02)

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة



العنوان

مكانة الفلسفة في فكر عبد الرحمن بدوي

بحث مقدم لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور :

يوسف زرافة

من إعداد الطالبة :

عائشة بوعبدلي

السنة الجامعية : 2017 - 2018

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى
والدي العزيزين
وإلى زوجي محمد
و
ابني قصي



كلمة شكر

بعد حمد الله وشكره الذي وهبني الإرادة والصبر
لإنجاز هذا العمل المتواضع أتوجه بالشكر الجزيل
إلى الأستاذ الدكتور الفاضل يوسف زرافة على
توجيهاته القيمة ونصائحه التي لم يبخل بها علينا
لإنجاز هذا العمل .



مقدمة

مقدمة

الفلسفة علم يهتم بالبحث عن الحقيقة ، فيتناولها من منظور مختلف عن المؤلف ، يقوم بتفسير الظواهر المجتمعية ، ذلك أن المادة الأساسية للفلسفة ، مادة واسعة و متشعبة ، ترتبط بكل أصناف العلوم ، بل و بكل جوانب الحياة ، و مع ذلك تبقى الفلسفة متفردة عن بقية العلوم و التخصصات ، فتوصف في الكثير من الأحيان ، بأنها التفكير في التفكير .

شهدت الفلسفة تطورات عديدة مهمة منذ نشأتها ، فمنذ الإغريق الذين أسسوا قواعد الفلسفة الأساسية ، كعلم يحاول بناء نظرة شمولية للكون إلى الفلاسفة المسلمين الذين تفاعلوا مع الإرث اليوناني ، مروراً على فلاسفة العصر الحديث الذين أعملوا العقل في الإجابة على أسئلتهم ، وصولاً إلى الحقبة المعاصرة . وعلى مر التاريخ ترك لنا كبار الفلاسفة ، عددا هائلا من الكتب الفلسفية ، عبرت لنا عن عصور سألقة بكل ما دار بها من صراعات ، و ما أنتجته من أعمال ، فأصبحت تمثل لنا اليوم مرجعية فكرية ، ينهل منها القارئ الغربي و العربي .

و عليه شغل الباحثون العرب المعاصرون ، بما سمي المشاريع العربية المعاصرة ، محاولين تقديم الجديد للفكر العربي ، و لا يمكننا بناء فكرة جديدة بمعزل عن الجهود الفكرية التي سبقته و ربما تكون مهدت له و سنحاول في هذا العمل الحديث عن جهد ما يزال في طور العطاء من خلال ما تركه لنا رائد من رواد الفكر الفلسفي المعاصر ، هو عبد الرحمن بدوي الذي أسهم و ما زال يسهم حتى اليوم بإنتاجه الفلسفي ، الذي ألهم و مزال يلهم الباحثين ، و يمددهم بمصادر الفكر الغربي القديم ، و المعاصر و التراث العربي الإسلامي ، تأليفا و تحقيقا و ترجمة ، بما لا يستغني عنه الباحث و المثقف المتخصص في مجال الفلسفة .

لقد أحاط بدوي علما بتاريخ الفلسفة و الفلاسفة – كما يقول – و تعمق في مختلف مذاهب الفلسفة ، بل صار مرجعا أساسيا ، في فهم تلك المذاهب و مما ساعده على ذلك إتقانه اللغات الأم لتلك الفلسفات ، وكان من أعماله في هذا المجال ، أنه قام بتحقيق و ترجمة و نقل الكثير من تراث الغرب و فلسفاتهم اليونانية والحديثة و المعاصرة إلى العرب ، النقل الذي لم يسبقه إليه أحد ، ما جعله صاحب أضخم إضافة أضافها مثقف عربي ، إلى مكتبتنا العربية في مجال الفلسفة .

إن ما أصدره على كثرته و ضخامته ، هو في معظمه من المراجع الأساسية التي تسد ثغرات كبيرة في مكتبتنا الثقافية ، و في معرفتنا بحقيقة تراثنا القديم . لقد كان له العديد من

المؤلفات على مستوى رفيع من الجدية و العمق و التخصص ، مما يجعل البعض يسميه مؤسسة فلسفية علمية قائمة بذاتها ، فكانت دراسة فلسفته في غاية الأهمية ، خاصة و أن كثير من الباحثين يعتبرونه إمتداد للوجودية في الفكر العربي المعاصر .

من هنا أردنا أن نعرف مكانة الفلسفة في فكر عبد الرحمن بدوي ، هذا المفكر الذي كان من أكثر المهتمين بالفلسفة إنتاجا وأكثر اطلاعا على ثقافات الشعوب ولغاتهم ، وذلك من خلال تحقیقاته وترجماته وتأليفاته ، حيث إمتدت مؤلفاته لتغطي تيارات فكرية واسعة ومدارس فلسفية عدة وحضارات عريقة على مر الزمان فكانت مؤلفات هذا المفكر جزءا من التاريخ للفلسفة في القرن العشرين.

وبالتالي فالإشكالية التي نود معالجتها هي :

- ما هي مسوغات إرتحال بدوي بين الفلسفة وتاريخها؟
- وتندرج تحتها إشكاليات فرعية :
- ما هي إسهامات بدوي في الفلسفة ؟
- من أين استقى بدوي فلسفته ؟
- هل كان لبدوي فلسفته الخاصة به أم كان مجرد مؤرخا للفلسفة ؟
- و من الأسباب التي أدت إلى إختيار البحث ، في هذا الموضوع ما هو ذاتي ، و منها ما هو موضوعي .

فالأسباب الذاتية تتمثل في :

- ميلنا لدراسة الفلسفة العربية المعاصرة عامة و فكر بدوي خاصة .
- الرغبة في قراءة فلسفة عبد الرحمن بدوي (تاريخا و تفلسفا) ، و نحن مدركون أهمية هذا المفكر .

أما الأسباب الموضوعية ، التي أدت إلى اختيار هذا الموضوع هي :

- تبين أهمية هذا المفكر الذي يعتبر لوحده موسوعة ، و ذلك حتى لا ننكر فضل مفكرينا العرب علينا ، و تسليط الضوء على الدور الذي لعبه ، للنهوض بالفكر العربي المعاصر .

و لدراسة الموضوع إتبعنا المنهج التحليلي و المنهج التاريخي ، هذا المنهج الذي يتلاءم مع طبيعة الموضوع . فقمنا بتحليل وتتبع أعمال بدوي تاريخيا ، من تأليف و تحقيق و ترجمة ، فرأينا أن نقسم هذا الموضوع ، إلى أربعة فصول :

الفصل الأول : شرعنا فيه بتقديم نبذة عن حياة عبد الرحمن بدوي الفكرية و العملية الخاصة بحياته ، بيئته ، مؤلفاته ، الجذور التي إستقى منها فلسفته ، و صولا إلى وقوعه بين الإلحاد و الإسلام .

و في **الفصل الثاني :** خصصناه للتعريف و التأريخ للفلسفة عامة ، منذ ظهورها حتى وصولها إلى عصر عبد الرحمن بدوي ، حتى نمكن القارئ من الاطلاع على مفهوم الفلسفة قبل بدوي و كيف هي مع بدوي .

أما **الفصل الثالث :** فخصصناه لفلسفة بدوي الوجودية ، و هو بدوره أيضا قمنا فيه بإعطاء مفهوم شامل للوجودية ، حتى وصولها في فكر عبد الرحمن بدوي و ذكر أعلام الفلسفة الوجودية ، و قمنا بتحديد وجودية عبد الرحمن بدوي ، و تحديد مفاهيمه عن القلق و الموت و العدم ، و ذكرنا فيه أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي و الوجودية عند بدوي .

و خصصنا **الفصل الرابع :** لدراسة بعض نماذج من أعمال عبد الرحمن بدوي الفلسفية ، لأنه يصعب علينا الإمام بجميع أعماله ، فإخترنا من إتجاهاته الثلاثة المتمثلة في المؤلفات التي يعبر فيها عن مذهبه في الفلسفة — عرض الفكر الاوروبي للقارئ العربي — إسهامه في دراسة الفلسفة الوجودية نموذج أو نموذجين ، من المبتكرت — الفلسفة اليونانية — الفلسفة الوسطى — الفلسفة الحديثة — الفلسفة الإسلامية — الترجمات .

و قد ساعد في عملنا هذا الدراسات السابقة ، التي عالجتها فرغم قلتها إلا أنها مطولة ، و جادة استطعنا الإستفادة منها :

عبد القادر بن محمد بن يحيى الغامدي : عبد الرحمن بدوي و مذهب الفلسفي و منهجه في دراسة المذاهب و هي عبارة عن أطروحة دكتوراه ، نوقشت في كلية الدعوة و أصول الدين قسم عقيدة جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية في الموسم الجامعي 1427 – 1428 هـ الدراسة الثانية فجاءت بعنوان عبد الرحمن بدوي نجم في سماء الفلسفة و هو كتاب جماعي احتوى على دراسات حوله من كثير من الأساتذة في نواح عديدة من جوانب حياته ، و من ضمنها دراسات جيدة ، لكنها دراسات كل منها في جانب واحد من حياته ، و فيها كثير مما

يتعلق بحياته الأدبية و السياسية و هي من ثلاثين باحثا و أستاذا تقريبا فهي بحوث لا تغني عن الدراسات العلمية المطولة و المستفيضة أشرف عليها أحمد عبد الحليم عطية و نشرت بمركز الكتاب للنشر القاهرة سنة 2003 .

و رغم ذلك قد واجهتنا جملة من الصعوبات تتمثل في :
ضخامة رصيد مفكرنا عبد الرحمن بدوي و تشعب الميادين التي تطرق إليها ، مما صعب علينا الإلمام بجميع أعماله من جهة و تحديد زاوية فكره من جهة أخرى ، فهو يبدو كالبحر لا ساحل له ، و هذا يتطلب إماما موسوعيا لا يتوفر لنا .

الفصل الأول

الفصل الأول : بدوي الإنسان

تمهيد

I نشأته

1-1 مولده

2-1 حياته العلمية والعملية

3-1 مؤلفاته

II جذور فلسفته

1-2 الغربية

2-2 العربية

3-2 وفاته

III مساره الديني

1-3 تحديد المفاهيم (الإلحاد – الإسلام)

2-3 إلحاده

3-3 إسلامه

4-3 بدوي بين الإلحاد و الإيمان

تمهيد

نشأته

1-1 مولده

2-1 حياته العلمية والعملية

3-1 مؤلفاته

تمهيد:

لقد ساهم الفكر الفلسفي العربي المعاصر في إثراء المكتبة العربية مما سمح ببروز العقل العربي على الساحتين العربية و الغربية فكان لهذا الفكر المعاصر العديد من الرموز الذين و إن اختلفوا في أفكارهم إلا أن هدفهم واحد هو خدمة الفكر عامة و الفكر العربي خاصة و من رموز هذا الفكر نجد عبد الرحمن بدوي الذي برز إسمه في فضاء الفلسفة العربية الاسلامية فكانت مؤلفاته كالنهر الذي لا ينضب أبدا حيث لازلنا إلى اليوم نعود إلى هاته الأعمال التي هي بمثابة الطريق الموجه إلى عالم الفلسفة و دعوة صريحة من خلال هذه الاعمال للنهوض بالعقل العربي الإسلامي من هنا نتساءل :

- من هو عبد الرحمن بدوي ؟
- من أين انتقى بدوي بدايات فلسفته ؟

I نشأته

1-1 مولده

ولد عبد الرحمن بدوي في حوالي الساعة الثانية من صباح الثاني عشر من ربيع الآخر سنة 1335 هـ الموافق للرابع من فبراير سنة 1917¹ ، من أسرة موفورة الثراء ، فكان والده بدوي بن بدوي بن محمود الشرباصي عمدة القرية ، حيث تولى منصب العمدية في أكتوبر سنة 1905 خلفاً لأبيه .² كان والده قوي الشخصية إلى أقصى حد ، ربما هذا ما ورثه بدوي عن أبيه . تعرض هذا الأخير لمحاولة اغتيال قبل ولادة بدوي بأربعين شهرا - ولد بدوي بقرية شرباص - مركز فارسكو - محافظة الدقهلية - دمياط - ورغم ثراء عائلته إلا أن بدوي لم يستفد من هذا الثراء فقد عاش كغيره من الناس بسيط الحال.

كان الثامن بين إخوانه لأمه والخامس عشر بين أبناء والده ، أي أنه الخامس عشر بين واحد وعشرين شقيقاً وشقيقة ، ويقول بدوي أن ذلك كان تعويضاً هائلاً عما جرى لجدي، فإنه لم ينجب غير ولد واحد هو والدي ، فالعبرة ليست بكثرة الأولاد بقدر ما هي بقوة شخصية الوالد لم يترك بدوي أولاداً لأنه لم يتزوج وذلك بسبب مذهبه فقد قال عن عزوفه عن الزواج « ... لأنني أثرت التفرغ للعلم وحده، ولم أرد أن يشغلني عن العلم شيء، وأنت تعلم مشاكل الأسرة والأولاد ».³

هذا القول إنما هو هروب من الإجابة لا غير، وعزوفه عن الزواج إنما سببه المذهب الوجودي لبدوي والذي يحارب الأسرة والزواج، فهو لم يرد الزواج و تكوين أسرة فالهدف عنده ليست بكثرة الأولاد بقدر ما هي رسالة هذا الخلف ، لذلك فوجودية بدوي جعلته يبتعد عن تحقيق حياة إجتماعية متكاملة و جعلته يتفرغ تماماً للتفرغ للعلم و المعرفة ، لأنها حسب بدوي أسمى رسالة لأنها تساعد في النهوض بالمجتمع و يحتل من خلالها الفرد مكاناً مرموقاً وسط بيئته.

¹ - عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص15

² - المصدر نفسه ، ص 7.

³ - المصدر نفسه، ص 249.

2-1 حياته العلمية والعملية

درس عبد الرحمن بدوي في أوائل حياته ، بمدرسة ابتدائية صغيرة في قريته أنشأها معلم قدم إليها ، يدعى " سيد أفندي " فكانت من نوع مدرسة الفصل الواحد ، أمضى فيها بدوي عامين ¹ ليدخل فيها بعد إلى مدرسة فارسكور الابتدائية في سنة 1924.

أنهى شهادته الابتدائية في 1929 من مدرسة فارسكور ، ثم شهادته في الكفاءة عام 1931 من المدرسة السعيدية في الجيزة ، أنهى دراسته الثانوية (البكالوريا) حيث حصل على المرتبة الثانية على المستوى المصري من مدرسة السعيدية ، وهي مدرسة اشتهر بأبناء الأثرياء والوجهاء ، التحق بعدها بجامعة القاهرة ، كلية الآداب - قسم الفلسفة - سنة 1934 ، وتم ابتعاثه سنة 1937 لمدة أربعة أشهر إلى ألمانيا وإيطاليا أثناء دراسته لإتقان اللغتين الألمانية والإيطالية ، وذلك بناء على تعليمات من الدكتور طه حسين ، وعاد في نفس السنة ليحصل في ماي 1938 على الليسانس الممتاز من قسم الفلسفة وكان ترتيبه الأول.

بعد إنهائه الدراسة تم تعيينه في الجامعة كعميد ، ولينتهي بعد ذلك رسالة الماجستير في الفلسفة وحصل على تقدير ممتاز سنة 1941 ، عن رسالته بعنوان " مشكلة الموت في الفلسفة المعاصرة ".

نال درجة الدكتوراه سنة 1944 في قسم الفلسفة بتقدير جيد جدا من الكلية نفسها ، عن رسالته بعنوان " الزمان الوجودي " حيث عرض فيها مذهبه الوجودي ، وقد علق عليها طه حسين أثناء مناقشته لها قائلا : « لأول مرة نشاهد فيلسوفا مصرية » .²

عين بعد حصوله على الدكتوراه مدرسا بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة فؤاد في 1945 ثم صار أستاذا مساعدا في نفس القسم والكلية في سنة 1949 ، ترك جامعة فؤاد في 1950 ليقوم بإنشاء

قسم الفلسفة في كلية الآداب في جامعة عين شمس ، عمل مستشارا ثقافيا ومدير البعثة التعليمية في بيرن في سويسرا في 1956 ، ثم أصبح أستاذ كرسي سنة 1958 .³

¹ - عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، ص24

² - الموسوعة الحرة على الموقع: <http://ar.wikipedia.org/wiki> ادخل في خانة بحث بعنوان: عبد الرحمن بدوي

بتاريخ : 2017/05/12 الساعة : 10:12 صباحا .

³ - عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، ص226

شغل عبد الرحمن بدوي العديد من المناصب المرموقة في بلده و في العديد من البلدان نظرا لإطلاعه الواسع على مختلف الفلسفات من جهة و إتقانه العديد من اللغات ساعده في ذلك و سنذكر محطات المناصب التي شغلها، حيث عمل كأستاذ زائر في العديد من الجامعات:

- في كلية الآداب العليا ببيروت لبنان.
- معهد الدراسات الإسلامية في كلية الآداب، السربون، بجامعة باريس.
- الجامعة الليبية بنغازي
- كلية "الإلهيات والعلوم الإسلامية" جامعة طهران.

كما عمل أستاذا للفلسفة المعاصرة والمنطق والأخلاق والتصوف في كلية الآداب جامعة الكويت، منحته الدولة جائزة مبارك في العلوم الاجتماعية سنة 1997 ،¹ كما رشحته مصر للحصول على جائزة نوبل سنة 1999.²

لقد وضع عبد الرحمن بدوي لنفسه خطة الإنتاج العلمي فيما يستقبل من عمره ، وجعلها تسير في ثلاث اتجاهات:

أولا: المؤلفات التي يعبر فيها عن مذهبه في الفلسفة.

ثانيا: عرض الفكر الأوربي خلاصة الفكر الأوربي.

ثالثا: إسهامه في دراسة الفلسفة الوجودية.

3-1 مؤلفاته

كتب عبد الرحمان بدوي العديد من الكتب ، والتي قاربت المائة والخمسين كتابا، حيث ذكر أنه انبعثت في نفسه فكرة التأليف في وقت مبكر من حياته ، وساعده في ذلك ترده الدائم واطلاعه الواسع على مجموعة كبيرة من المكتبات ، وأهم هذه المكتبات في حياته هي المكتبة الوطنية بباريس حيث يقول: «... ومن هذا يتبين ما للمكتبة الوطنية بباريس- وفيها أكتب الآن ما أسطره هنا- من فضل عظيم

¹- الموقع الالكتروني بتاريخ : 2017/05/12 الساعة : 14:05

<http://www.obdurrahmanbadawi.com/Life/index.htm>

²- جريدة الشرق الأوسط (جريدة العرب الدولية)، الثلاثاء 19 فبراير 2002، العدد(8484).

على إنتاجي العلمي ، ولولاها لما استطعت انجاز ثلاثة أربعا أعمالتي العلمية، إنها مقصدي الأول من سفراتي إلى باريس، والمكان الذي أقضي فيه معظم أوقاتي حين أكون في باريس ..»¹

هنا يتعرف بدوي بالفضل العظيم الذي لعبته المكتبة الوطنية بفرنسا ، في إنتاج ثلاثة أرباع أعماله فهي تمثل بالنسبة له المرجع الأساسي لكتاباته و يقول انه لم يزر في كل مرة فرنسا إلا وكانت له زيارة لهذه المكتبة .

قائمة كتبه مرتبة بالتاريخ الذي ظهرت فيه

- مؤلفاته باللغة العربية:

- 1- نيتشه وهو أول إنتاج علمي له وكان ذلك سنة 1939م.
- 2- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، وهو دراسة لكبار المستشرقين سنة 1940م.
- 3- مشكلة الموت في الفلسفة المعاصرة ، وهي رسالته للماجستير سنة 1940م² وهو أول إنتاج له عبر فيه عن مذهبه الفلسفي.
- 4- إشبيلر سنة 1940م
- 5- شوبنهاور سنة 1942
- 6- أفلاطون سنة 1943م
- 7- أرسطو سنة 1943م
- 8- ربيع الفكر اليوناني سنة 1943م
- 9- خريف الفكر الأوربي سنة 1943م
- 10- ترجمة "أسفار تشيلد هارولد" لبيرن سنة 1944م.
- 11- ترجمة قصة " أندين " لفوكيه سنة 1944م
- 12- ترجمة "من حياة حائر بائر" لاينشدروف سنة 1944م
- 13- "الزمان الوجودي" وهي رسالته للدكتوراه سنة 1945م
- 14- "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" سنة 1945م
- 15- ترجمة "الأنساب المختارة" لجيته سنة 1945م.

¹ - عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، ص204-207

² - المصدر السابق نفسه، ص 153

- 16- الموت والعبقريّة، سنة 1945م
- 17- "مرآة نفسي" ديوان شعر، من المبتكرات ، سنة 1946م
- 18- " هموم الشباب" من المبتكرات سنة 1946م
- 19- تحقيق ودراسة المثل العقليّة الأفلاطونية، سنة 1947م
- 20- تحقيق " أرسطو عند العرب" دراسة نصوص غير منشورة، سنة 1947م
- 21- " الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" من الدراسات الإسلامية، سنة 1947م
- 22- "شخصيات قلقة في الإسلام" ، سنة 1947م
- 23- تحقيق ودراسة" منطق أرسطو"، سنة 1948م الجزء الأول¹
- 24- تحقيق ودراسة" منطق أرسطو"، سنة 1949م الجزء الثاني.
- 25- تحقيق ودراسة" منطق أرسطو"، سنة 1952م الجزء الثالث.
- 26- شهيدة العشق الإلهي "رابعة العدوية" سنة 1948م.
- 27- " شطحات الصوفية" ، سنة 1949م
- 28- ترجمة ودراسة" روح الحضارة العربية" سنة 1949م.
- 29- الإشارات الإلهية " تحقيق ودراسة لأبي حيان التوحيدي، سنة 1950م.
- 30- " الإنسان الكامل في الإسلام" ترجمة وتحقيق نصوص، سنة 1950م.
- 31- " الحور والنور" من المبتكرات، سنة 1951م
- 32- " الحكمة الخالدة" لمسكويه تحقيق ودراسة، 1952م
- 33- " هل يمكن قيام أخلاق وجودية" من المبتكرات، سنة 1953م
- 34- ترجمة وتحقيق "فن الشعر" ، سنة 1953م
- 35- تحقيق ودراسة قسم البرهان من "الشفاء" لابن سينا، سنة 1954م
- 36- تحقيق ودراسة " عيون الحكمة" لابن سينا سنة 1954م
- 37- دراسة وتحقيق في " النفس لأرسطو" ، سنة 1954م²
- 38- "الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام"، سنة 1954م

¹ - عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، ص205

² - عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، ص296

- 39- دراسة وتحقيق " الأفلاطونية المحدثه عند العرب " ، سنة 1955م
- 40- دراسة وتحقيق " أفلوطين عند العرب " سنة 1955م
- 41- " الجامعات في سويسرة "، طبع بدون ذكر اسم المؤلف سنة 1957م¹
- 42- دراسة وتحقيق " مختار الحكم ومحاسن الكلم "، سنة 1958م
- 43- ترجمة ودراسة "أحزاب المعارضة، الدينية السياسية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة"، سنة 1959م
- 44- (الخطابة لأرسطو) تحقيق، سنة 1959م
- 45- "مخطوطات أرسطو في العربية" سنة 1959م
- 46- تحقيق ودراسة " تلخيص الخطابة " لابن رشد، سنة 1960م
- 47- " مؤلفات الغزالي " سنة 1961م
- 48- " ترجمة مسرحية دائرة الطباشير القوقازية " ، سنة 1961م
- 49- " حازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة " ،سنة 1961م.
- 50- "دراسات في الفلسفة الوجودية، سنة 1961م
- 51- " المنطق الصوري الرياضي "، سنة 1962م
- 52- ترجمة مسرحية " علماء الطبيعة "، سنة 1962م
- 53- تحقيق الفصل الخاص بفن الشعر في كتاب " سراج البلغاء " لحازم القرطاجي سنة 1962م
- 54- " فلسفة العصور الوسطى " ، سنة 1962م
- 55- " مؤلفات ابن خلدون " ، سنة 1962م
- 56- (تحقيق في السماء والآثار العلوية) لأرسطو، سنة 1962م²
- 57- (إلى طه حسين في ميلاده السبعين)، سنة 1962م
- 58- ترجمة كتاب "النقد التاريخي" لسينوبوس ولأنجلو، سنة 1963م
- 59- "مناهج البحث العلمي"، سنة 1963م، وهي محاضرات ألقاها سنة 1947م

¹- المصدر السابق نفسه، ص235

²- المصدر السابق نفسه، ص353

- 60- تحقيق " فضائح الباطنية" لأبي حامد الغزالي سنة 1964م
- 61- ترجمة مسرحيتان لربشت هما (الأم شجاعة أولادها) (الإنسان الطيب في ستران)، سنة 1964م¹
- 62- (ترجمة مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا) لبنروبي سنة 1964م
- 63- مصطلحات الفلسفة باللغة الفرنسية والانجليزية والعربية ، سنة 1964م
- 64- (رحلة إلى الهند) عند حضوره مؤتمر المستشرقين سنة 1964م
- 65- ترجمة مسرحيات لجرثيا لوركا هي (عرس الدم)(يرما)(الاسكافية العجيبة) سنة 1965م
- 66- ترجمة(الفن والنور واللوحات) لرينيه وج سنة 1965م
- 67- تحقيق كتاب الطبيعة لأرسطو سنة 1965م الجزء الأول.
- 68- "دور العرب في تكوين الفكر الأوربي" سنة 1965م
- 69- تحقيق رسائل ابن سبعين، سنة 1965م
- 70- المثالية الألمانية ، شلنج سنة 1965م
- 71- ترجمة كتاب(الوجود والعدم) لسارتر سنة 1965م
- 72- ترجمة كتاب(دون كيخوته) لتربانث صدر الجزء الأول سنة 1965م والثاني 1966م
- 73- " فلسفة الحضارة" لألبرت اشفيتسر سنة 1965م.
- 74- مصر ملتقى الشرق والغرب، سنة 1965م
- 75- "في الشعر الأوربي المعاصر"، سنة 1965م
- 76- ترجمة كتاب (ابن عربي) لاسين بلاتئوس، سنة 1965م
- 77- تحقيق كتاب الطبيعة لأرسطو سنة 1966م الجزء الثاني
- 78- تحقيق ودراسة فن الشعر من "الشفاء" لابن سينا، سنة 1966م
- 79- ترجمة وشرح(الديوان الشرقي) جنيته، سنة 1967م
- 80- الجزء الثاني من(مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا) لبنروبي سنة 1967م
- 81- المدرسة القورينائية ، سنة 1969م

¹ - المصدر السابق نفسه، ص353

- 82- ترجمة "الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم" لألفرد بل، سنة 1969م
- 83- "الفلسفة القورينائية"، سنة 1969م
- 84- "مذاهب الإسلاميين"، الجزء الأول، سنة 1971م
- 85- "كرينادس القورينائي"، سنة 1971م.
- 86- "سوسينوس القورينائي"، سنة 1971م¹
- 87- "شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية"، سنة 1971م
- 88- دراسة وتحقيق "التعليقات" لابن سينا، سنة 1972م
- 89- "مذاهب الإسلاميين" الجزء الثاني، سنة 1973م
- 90- "رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي" سنة 1973م
- 91- تحقيق وتقديم "أفلاطون في الإسلام"، سنة 1974م
- 92- "صوان الحكمة"، سنة 1974م
- 93- "الأخلاق النظرية"، سنة 1975م
- 94- "تاريخ التصوف الإسلامي في القرنين الأول والثاني للهجرة"، سنة 1975م
- 95- "ترجمة مسرحية "طبول في الليل"، حياة جاليليو، سنة 1975م
- 96- "إيمانويل كانط"، سنة 1976م
- 97- "الأخلاق عند كانط"، سنة 1976م
- 98- "فلسفة القانون والسياسة عند كانط"، سنة 1979م
- 99- فلسفة الدين والتربية عند كانط، سنة 1980م
- 100- تحقيق (طبائع الحيوان) لأرسطو سنة 1977م
- 101- تحقيق "أجزاء الحيوان" لأرسطو، سنة 1977م
- 102- "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، سنة 1977م
- 103- الأخلاق لأرسطو، سنة 1977م
- 104- ترجمة (أوبرا القروش الثلاثة- لوكلوس- بعل) سنة 1977.

¹ - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ط1 (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1984م)، ص 298

- 105- الخطابة لأرسطو، سنة 1979م¹
- 106- ترجمة مسرحية "جيتش غون برلشنجن"، سنة 1979م
- 107- "مدخل جديد إلى الفلسفة " سنة 1979
- 108- "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي"، سنة 1979م
- 109- فلسفة القانون والسياسة عند هيجل"، سنة 1979م
- 110- "حياة هيجل" ، سنة 1980
- 111- ترجمة" توكواتوتاسو" لجيته، سنة 1980م
- 112- تحقيق(تاريخ العالم) لأورسيوس، سنة 1981
- 113- دراسات ونصوص محققة في تاريخ الفلسفة والعلوم عند العرب" ، سنة 1981م
- 114- ترجمة"اللصوص" لفريدريش شيلر، سنة 1981م
- 115- ترجمة(فاهلم تل 1804)، لفريدريش شيلر، سنة 1982م
- 116- (موسوعة الفلسفة) ، سنة 1984م
- 117- (موسوعة المستشرقين)، سنة 1984م
- 118- تحقيق(شرح البرهان وتلخيص البرهان لأرسطو) لابن رشد، سنة 1984م
- 119- تحقيق(آداب الفلاسفة) لحنين بن اسحاق، سنة 1985²
- 120- (موسوعة الحضارة العربية الإسلامية) بثلاث أجزاء، سنة 1987م
- 121- تحقيق وتقديم(تلخيص القياس لأرسطو) لابن رشد، سنة 1988م
- 122- (رسالة التسامح) لجون لوك، سنة 1988م
- 123- (فاوست) لجيته، سنة 1989م
- 124- (الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية)، سنة 1993م
- 125- (الأدب الألماني في نصف قرن)، سنة 1994م
- 126- ترجمة(المؤامرة والحب) لفريدريش شيلر، سنة 1994م
- 127- فلسفة الجمال وفن عند هيجل، سنة 1996م

¹ - عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، ص205

² - المرجع السابق نفسه، ص379

128- ترجمة "تراجيديات اسخولوس" سنة 1996م

129- (سيرة حياتي)، سنة 2000م

130- ترجمة (مسرحية عذراء اورليان مأساة رومانتيكية)، سنة 2004م

131- موسوعة الأديان.

ثانيا: مؤلفاته باللغة الفرنسية:

133- Aristote Aujourd'hui 1988 .

134- Autobiografia De Ibn Arabi 1955

135- Averroés-IbnRushd 1999

136- Défense de la vie du prophète Muhammad comtesses Détracteurs
1990

137-Défense de Coran Contre ne ses Critiques 1989

138- Ghazali, la traisonette m'écrit 1987

139- Histoire de la philosophie en islam 2 tomes 1972

140- La transmission de la philosophie grecque au monde arabe 1987.

141- me de la mort dans la philosophie Existentielle prop 1964

142- Philosophie éthologie de l'islam a l'époque classique in
philosophie 1972

143- Milenario de Avicenna 1981

144- Muhammad 2001

145- Quelques figures et thème de la philosophie islamique 1979

146- Storia Della filosofia – La filosofia Medievale 1976

II- جذور فلسفته

1-1 الغربية

2-1 العربية

3-1 وفاته

II جذور فلسفته

2-1 جذور الغربية

1- أندريه لالاند Andre Lalande: (1876-1963م) يقول عبد الرحمان بدوي : « لقد كان تتلمذي على يد لالاند نعمة ، لا أستطيع أبدا نسيانها ، ولا وفاءها حقها من الشكر والعرفان الجميل .. »¹

لقد كان للالاند فضل كبير على عبد الرحمن بدوي هو فضل المعلم على المتعلم ، فكان من هذا الأخير الاهتمام والتوقير والاحترام للمعلم ، وتأثر به بدوي تأثرا جليا يظهر في قوله: «أي تأثير كان للالاند علي بث النزعة العقلية في تفكيري ، وتوجيه عنايتي إلى مناهج البحث العلمي، وإلى الحرص على الدقة في تعريف المصطلحات الفلسفية ولا عجب فهو صاحب أهم "معجم فلسفي" ، ثم إنني كنت أفزع إليه في الحصول على معلومات دقيقة على الفلاسفة الفرنسيين الذين عرفهم عن قرب والاسترشاد بأحكامهم عليهم»²

لعب لالاند دورا بارزا في نمو الوعي الفكري والخبرة الفلسفية في فكر بدوي ، فهو من ساعده في الاطلاع على الفلاسفة الفرنسيين وكيفية تفكيرهم ، هذا ويواصل بدوي ثناءه للالاند لأنه كان سببا في تعيينه معيدا في قسم الفلسفة ، وجعله معيدا لدروسه التي كان يلقيها على طلاب السنة الأولى للماجستير.

وذكر بدوي أنه رغم بعض التصويبات التي كان يذكرها للالاند إلا أن هذا الأخير لم يكن لينزعج من هذا الموقف ، فيذكر بذلك حادثة وقعت فيقول أنه كلفهم لالاند وهم طلبة ليسانس بكتابة بحث عن موقف كل من جاليلو وديكارت على المنهج التجريبي، فإعترضت على رأي أبداه في كتابه " نظريات الاستقرار والتجريب" مفاده أن ديكارت كان من أنصار المذهب التجريبي ، فإعترضت على هذا الرأي استنادا إلى نصوص لديكارت نفسه ، مؤداه أنها كان يستطيع أن يكتشف اكتشافاته في الفيزياء دون اللجوء إلى أية تجربة ، فانشرح صدر لالاند لهذا الاعتراض وكتب تعليقا يقول فيه: « أنت على صواب في اعتراضك هذا، وإن في كتابي في هذا الموضوع سوء تحريره وسأعمل على تصحيحه في الطبعة القادمة .. »³

¹- عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، ص64

²- المصدر السابق نفسه، ص63-64

³- المصدر السابق ، ص64

2- ألكسندر كويريه Alexandre koryre: (1892-1964م)

فيلسوف روسي الأصل فرنسي الجنسية ، وهو من الأساتذة الذين تأثر بهم بدوي حيث أشرف كويريه على رسالة بدوي للماجستير بعد لالاند الذي غادر مصر.

ذكر بدوي في كتابه سيرة حياتي في الجزء الأول الفضل العظيم الذي حظي به عندما تتلمذ على يد كبار الأساتذة الفرنسيين ، لاسيما كويريه لأنه كان يجمع بين النزعة الميتافيزيقية والنزعة العلمية وكان يهتم بالتيارات الصوفية.

درس بدوي على يديه تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى ، وهو في السنة الثالثة وأفاد منه إفادة كبيرة وهي معرفته الجيدة باللغة الألمانية والفلسفة الألمانية وفهمه لمذهب الظاهريات وتوجيهه في ميدان الفلسفة الوجودية ، ويضيف بدوي أنه أفاد من إشرافه له لتحضير رسالة الماجستير ، خاصة أنه لم يعترض على توسعه في القسم المتعلق منها بالموت عند الفلاسفة الوجوديين ، هذا كان فرصة له لاستعادة خطته الأولى وهي أن تنصب رسالة على آراء الفلاسفة الوجوديين في مشكلة الموت ، وعند تأجيل موعد مناقشة الرسالة بعد إتمامها ، يقول بدوي أن كويريه راح يواسيه قائلاً: «أنت أصدرت كتابين حتى الآن وهذا هو كتابك الثالث ألا فلتعلم أن كل كتاب تصدره ، هو بمثابة خنجر تطعن به الزملاء العاجزين الحاقدين مهما بلغت مرتبتهم في الوظيفة»¹

هذه الكلمات لأن لها أثر بالغ في نفسه جعله بعد ذلك لا يحفل بحقد أي حاق ، ويواصل طريقه في الإنتاج العلمي متحديا كل حاق أو حسود ، وبهذا زرع كويريه في بدوي كلمة واحدة هي: التحدي.

3- لويس ماسينيون Louis Massignon: (1883-1962م)

كثيرون هم الذين تأثروا بالمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون ، من بين هؤلاء نجد بدوي الذي قال أنه من أشد المعجبين به منذ أن حضر له محاضرة عامة ألقاها في الجمعية الجغرافية " عن تخطيط الكوفة" ، وذلك في يناير سنة 1353هـ-1935م ، وهو يعتبر من بين المستشرقين الذين حظوا بمكانة لا يضارعه فيها إلا "نيلدكه" و"نلينو" و" جولد تسهير"² ، هذا وقد استعان بدوي بـماسينيون في العديد من كتبه خاصة في كل ما يتعلق بالإسلام والدين

¹- المصدر السابق نفسه، ص66

²- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط3(بيروت: دار العلم للملايين ، يوليو 1993)، ص529

والتصوف ، ومن بين بعض هذه الكتب نجد "شهادة العشق الإلهي رابعة العدوية " و " شخصيات قلقة في الإسلام " الخ .

كان بدوي يصف ماسينيون أنه مستشرق عظيم وأن له عقلا مليئا بالعلم والمعرفة ، لقد كانت له نفوذ النظر ، كتب له بدوي مقالة تأبين أنهاها بملاحظته على أن ماسينيون كان حريصا على أن يردد ويضع تحت وسادته لوحة من الورق مكتوب عليها الآيتان الكريمتان "

1- « لن يجيرني من الله أحد »¹

2- « يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق.. »²

3- باول كراوس Eliezer Paul Kraus (1904-1944م)

باول كراوس مستعرب يهودي درس اللغات الشرقية بجامعة براج و برلين تأثر بالدراسات الإسلامية فاعتنى بإخراج الكتابات الإلحادية التي كتبها من ينتسب إلى الإسلام كأبو بكر محمد بن زكرياء الرازي (923/864) وغيره ، والتي أخرجها بدوي بعد ذلك في كتابه المشهور " تاريخ الإلحاد في الإسلام " والملاحظ أن اهتمام بدوي منصب على التيارات الصوفية المغالية والتيارات الباطنية وأهل وحدة الوجود ، ويظهر تأثر بدوي بكراوس جليا ، حيث بدأ بدوي بإبداء رأيه حول المنهج الذي سلكه كراوس في دراسة الشخصيات العلمية في تاريخ العلوم في الإسلام مثلا " جابر بن حيان " ورأى أنه منهج فيلولوجي من الطراز الأول ، حيث يبدأ من نص رئيسي يحمل معاني مصطلحاته في دقة ومهارة في المقارنة والاشتقاق، ويحشد حوله ما هنالك من نصوص تعين على فهمه وإبراز كل معانيه، وبعد أن ينتهي من هذا التحليل الدقيق يحاول أن يعرض لنا المسائل واضحة منتظمة الأجزاء ، ثم يتلو بعد هذا بيان المصادر والأصول التي قد ترجع إليها الآراء التي أوردها صاحب المذهب³ توطدت العلاقة بين بدوي وكراوس بعد ما مدح طه حسين بدوي ، حيث يصرح هذا الأخير في موسوعة المستشرقين أن هذه العلاقة العلمية أفادته في الإطلاع على الأبحاث المفردة التي كانت تصل إليه من المستشرقين في انحاء العالم وعلى ما في مكتبته من مؤلفات للمستشرقين ، ولم تكن موجودة في مكتبة الجامعة ولا بالأحرى في دار الكتب.

¹ - سورة الجن آية 22

² - سورة الشورى آية 42

³ - عبد الرحمن بدوي، تاريخ الإلحاد في الإسلام، ط2 (القاهرة:سينا للنشر، 1993)، ص229

اشترك كراوس في مناقشة رسالة الدكتوراه لبدوي ، وموضوعها الزمان الوجودي ، والتي جرت في 29 ماي 1944 وبعد انتهائها قال كراوس: «إن الرسالة تجتاز القرون ، لتلحق بكبار الفلاسفة والمتكلمين ، في القرون الثالث والرابع والخامس والسادس للهجرة»¹

لقد استفاد بدوي من كراوس استفادة كبيرة ، حيث كانت لهذا الأخير اليد الطولى في توجيهه في ميدان انتقال التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي ، بفضل علمه الهائل ومنهجه الفيلولوجي الدقيق، ومكتبته الحافلة بأعمال المستشرقين خصوصا الأبحاث المفردة من هنا يقول كراوس: «إن بدوي يذكره بكبار الفلاسفة الذين قرأ عنهم ، واهتم بهم والذين قامت على أكتافهم الحضارة العربية الإسلامية»²

وكان بدوي من ناحيته يساعد كراوس في تحرير ما يريد تحريره باللغة العربية من محاضرات عامة "مثل محاضرة عن الجاحظ(159هـ-255هـ) في الجمعية الجغرافية ضمن أسبوع الجاحظ الذي نظمته كلية الآداب في ربيع 1938"³

كما قام بدوي بترجمة بحث مهم جدا بعنوان: " تاريخ الإلحاد في الإسلام" كتاب (الزمرد) لابن الرواندي، وهذا ما نشره بدوي في كتابه تاريخ الإلحاد في الإسلام ، وبناءا على طلب مجلة الثقافة راح كراوس يكتب مقالات بسيطة أولية عن بعض المخطوطات العربية وما يشبه ذلك، لكن ليست لها أية قيمة علمية بل هي مجرد تعريف أولي لعامة القراء ، ويقول بدوي أنه لم يرد منه أن يكتب هذه المقالات الأولية لأنها لا تتناسب أبدا مع سائر إنتاجه العلمي.

5- شوبنهاور Arthur Schopenhauer : (1788-1860)

لقد تأثر عبد الرحمن بدوي بالفكر الأوربي ونهل منه وقد اخترنا نماذج من هذا الفكر، وكان اختيارنا أساسه تكوين حلقة أو سلسلة متكاملة الجوانب ، فاخترنا نيتشه كونه أول كتب بدوي التي ألفها، ثم شوبنهاور كونه تأثر بنيتشه.

أما اختيارنا لهيدجر، فلكون بدوي يعترف أن مذهبه الوجودي هو تكملة لمذهب هيدجر ، لذلك رأينا ضرورة التطرق إليه كونه يعتبر أساس مذهب بدوي الوجودي من جهة ، وكونه أحد أهم منابع فكره من جهة أخرى، وهذا كله يقودنا إلى القول أن بدوي من بين الكثيرين الذي

¹ - سامع كريم، ماذا يبقى من عبد الرحمن بدوي، بتاريخ : 2017/01/23 الساعة : 09:43 [www.ahram.org.eg]

² - سامع كريم، ماذا يبقى من عبد الرحمن بدوي، بتاريخ : 2017/01/23 الساعة : 09:43 [www.ahram.org.eg]

³ - عبد الرحمن بدوي، تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص223

أعجبوا وتأثروا بالفلسفة الغربية ، وعلى رأسها شوبنهاور صاحب فلسفة الإرادة ، فقدم لنا بذلك بدوي صورة من صور الفكر الأوروبي المتجسدة في هذا الفيلسوف الألماني يقول: «إن كل وجود خارجي مرده في الواقع إلى الذات ، وتبعاً لذلك أستطيع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات ، وعندما تطرق هذا الفيلسوف إلى إرادة الحياة قال: تأمل هذا العالم وما يجري فيه فماذا ترى؟ ترى اندفاعاً إلى الوجود وتدافعاً من أجل البقاء ، وكائنات تتوثب في نشوة وحماسة فائقة مؤكدة لذاتها في العيش».¹

لقد كان تأثر بدوي بفلسفة الإدارة لشوبنهاور في الحياة واضحاً في مقدمة كتابه عن شوبنهاور، حيث نجده يقوم بإهدائه إلى مجموعة من الناس مختلفي الطباع فيقول: «إلى من أرهقهم القلق الخصب وهو يتلمسون معنى الحياة إلى من توسموا الشر في أصل الكون ففزعوا إلى عقولهم متسائلين، لكنهم ردوا عن باب السر خائبين متلهفين. إلى من ينشدون الخلاص، بعد أ : برح بهم اليأس، فلم يهنوا ولم يولوا إلى الأوهام هاربين، بل أمعنوا في التنقيب عن أسرار الوجود دائبين مطاردين. إلى من آمنوا بأن القداسة والسمو إنما ينبعان من فيض الآلام ، ويبلغان ارتقاءً لسلم الأحزان ويتركون بالسقيا من غيث الدموع.»²

برى بدوي أن فلسفة شوبنهاور تقوم على قاعدتين هما:

أولاً: أن العالم امتثال يقول بدوي³: «ذلك هو العالم المتمثل كما صورته شوبنهاور في لوحة رائعة، أعني مثيرة للقلق والإعجاب معاً: أضواؤها كل هذه الموضوعات والأشياء التي تتراءى أمام نواظر الذات، رفاة محلقة في المكان اللانهائي، سريعة السيلا في تيار الزمان الأبدي، محكمة النسيج خاضعة بدقة وإحكام لقانون العلية الاجباري، القوى، وظلالها ذلك الحاجز الشفاف الغريب الذي يحجب-ظاهرياً- بين عين الذات وبين تلك الأضواء التي تنبعث من هذه العين، ومركز المنظور فيها الذات أو الأنا⁴، المبدع لكل ما يتجلى في هذه اللوحة من وجود ... ».

¹- عبد الرحمن بدوي، شوبنهاور ط 3 ، (القاهرة : دار النهضة العربي ، 1963)، ص231

²- المصدر نفسه، ص أ من المقدمة.

³- وفيق عزيز، شوبنهاور وفلسفة التشاؤم، ط1 (لبنان : دار الفارابي، 2008)، ص46-47.

⁴- عبد الرحمان بدوي، شوبنهاور، ص105-106

ثانياً: أن العالم إرادة (إرادة حياة)

حسب بدوي أن إرادة الحياة هي مفتاح لغز الوجود ولكنها حسبه عمياء هوجاء منساقاة في اندفاع شديد، وأنها تقتات بالحرمان الذي منه ميلاد الآلام، من هذا فالوجود إذن معناه الألم. حاول بدوي البحث عن سبيل للخلاص متأثراً بذلك بشوبنهاور، فرأى في بداية الأمر أن الخلاص يكون بالفن ، حيث الفن خلاص الأوهام «الفن تكرر لما في الظواهر من جوهرى ثابت بواسطة التأمل الخالص للصور السرمدية»¹

إن السبب الذي دفعه إلى نشدان الخلاص هو الحرية عينها ، ذلك لأن الحرية تهوى البداوة والجدة والخلق الأصيل، من هنا يرى بدوي أن شوبنهاور قد عنى بالفن عناية خاصة ، وأن تحديد ماهية الفن عند شوبنهاور والغاية منه يعود إلى قسمين: الموضوع والأداء.

فعلياً أن نبحت أولاً فيما هو جميل وما مصدره، ثم علينا أن نبحت في أساليب التعبير عن الشيء الجميل،² ومصدر هذه العناية هي نظرية العامة في الوجود، باعتبار أن جوهره إرادة عمياء قاسية وحشية ، وأن العالم المرئي ما هو إلا وهم فحسب، وأنه لا سبيل لنا إلى التخلص من كابوس هذا الوهم ونيل تلك الإرادة غير الفن ، لأن الفن وحده هو الذي يتأمل العالم حراً من قيد الإرادة ومن قيد مبدأ العلة الكافية ، وبالتالي خالياً من كل ألم ووهم ويرى بدوي أن هذا الخلاص بالفن ما هو إلا لحظة عابرة سرعان ما توقظنا من حلمها جلجلة نواقيس الواقع.

هذا وقد أكد الدكتور بدوي في كتابه شوبنهاور أن المفكر الوجودي الكامل هو من جعل السيادة المطلقة للحياة الذاتية، مفهومة من هذا النحو على الحياة الموضوعية، فلم يعد في استطاعته أن يبين عن نفسه إلا في صورة لمحات ولمع ، أو كما يقول الصوفيون عندنا على هيئة لوائح وطوال يصوغها في عبارات مصقولة لا تستطيع الأنامل أن تلمسها عارية، فتضطر من أجل إدراكها إلى لبس القفاز لأن فيها حرارة وعليها طهارة وقداسة فتخشى من وراء اللمس المباشر أن تحترق بنارها أو تدنس قداستها ، هذا النوع من التفكير الوجودي يقتضي عند صاحبه قدرة ممتازة على أن يوازن بين الحياة الذاتية والحياة الموضوعية ويحدث بين الاثنين اتزاناً .

كما يرى بدوي أن بعض³ الأفكار الموجودة في فلسفة شوبنهاور هي نتيجة تأثره بفلسفة بوذا في الأخلاق ، وخير ما يوصف به تأثر شوبنهاور بحكمة الهند هو أنه كان متأثراً استمد منه

¹ - المصدر نفسه، ص115

² - المصدر نفسه، ص149

³ - المصدر نفسه، ص37-38

التوكيد العاطفي والسلوى الوجدانية الخالصة، كما يلذ للفيلسوف أن يوشي كلامه ببيت من الشعر أو آية من كتاب مقدس فجاء تأثير هذه الحكمة فيه تأثير وشي وتزييف لا تأثير برهان وتبيين.

يقول بدوي: «لا خلاص في الحياة ، إلا بالخلاص من الحياة»¹

6/ فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900)

تأثر عبد الرحمن بدوي بنيتشه، و نيتشه واحد من أعظم الشخصيات المصيرية في التاريخ الروحي للغرب ،لقد ارتبط اسم نيتشه بنقد جذري للدين و الفلسفة و العلم و الأخلاق ،ذلك أن نيتشه رأى أن الانسانية قد عاشت حتى الآن على عبادة اصنام في الفلسفة و أصنام في السياسة وأصنام في الأخلاق وأن مهمته هي تحطيم هذه الأصنام².

فالثورة والتمرد وزعزعة الأفكار السائدة وقلب القيم المتعارف عليها- التي تمثل دعوة نيتشه- وجدت صدى عند المفكر العربي ، ثم إن كتاب بدوي عن الفيلسوف الألماني أثر في وعي جيل كامل من المثقفين العرب الذين وجدوا في بدوي تجسيدا لأفكار نيتشه ، أو بعبارة أخرى يمكن القول إن تأثير بدوي يرجع إلى حماسته في الكتابة عن نيتشه ، ويمكن أن نستشهد ببعض الآراء في هذا المجال، يقول محمود أمين العالم: «إن الدكتور بدوي كان يمثل ذات يوم دعوة للخلاص لطائفة من المثقفين أثناء الحرب العالمية الثانية ، وكان واحدا من السائرين في طريقه، كنا نلتهم كلماته كأنها الخبز المقدس ونعاني أفكاره معاناة حادة جادة ... وأذكر أنني ذهبت إلى الجامعة أول ما ذهبت محملا بالنموذج الأسطوري الذي بشر به نيتشه(الإنسان الأعلى) ... ولهذا كان بدوي أول تجسيد أمام عيني لهذا النموذج، كان تجسيدا لإرادة القوة الأخلاق السادة، ولهذا الحبل المنصوب فوق الهاوية الذي يسير عليه الإنسان نحو الانسان الأعلى»³

ويدلي الشاعر المبدع محمد عفيفي مطر بشاهدة " من مقصورة المتفرجين" يقول: "لم يكن يعلم هذا المراهق الريفى ، أن لحظة من لحظات الزلزال الروحي ، قد ألقت بين يديه بكتاب قديم مهلهل سوف يعصف به ويفتح أمامه باب الفطام عن كل ما قرأ ووعى، ويرمي بين

¹- المصدر نفسه، ص.ي من المقدمة.

²- حفناوي بعلي ،مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة ،ط1(عمان :أمانة عمان الكبرى ،2008) ،ص376.

³- محمود أمين العالم، الدكتور عبد الرحمن بدوي، هل يسير في طريق مسدود، في كتاب الإنسان موقف،(القاهرة، دار القضايا الفكرية)،ص124

جوانحه بجمرة متوقدة يدق عليها قول صاحبها (إحراق واحتراق .. تلك كانت حياتي ..)، كان الكتاب هو نيتشه لمؤلفه-وأستاذي فيما بعد- عبد الرحمان بدوي.¹

لقد كان لنيتشه تأثير قوي على بدوي، و على توجهه الفلسفي و ذلك منذ المراحل الأولى لدراسته، إذ أنه ألف كتابه نيتشه سنة 1939 و يعتبر هذا المؤلف من أهم الأعمال المندرجة في إطار سلسلته "خلاصة الفكر الأوروبي" و التي سعى من خلالها إلى عرض العقل الأوروبي و هو يناضل من أجل تكوين نظرة جديدة في الحياة و في الوجود لخلق إنسانية جديدة ممتازة و حضارة متفوقة مما جعل الوعي الأوروبي تيارا متدفقا و مستمرا و مبدعا للحياة، فهو يقول: "نريد أن نبين لهم كيف يفكر هذا العقل ويبعد ويفكر ويخلق، وكيف يتطور فتتطور معه صور الوجود وقيم الحياة"²

وقد كان لبدوي شعور حاد بأن الوطن في أشد الحاجة إلى الثورة الروحية و ذلك نظرا للاوضاع التي أصبحت تسوده، و التي تستلزم طرح النظرة القديمة في الوجود، و إستبدالها بنظرة جديدة كلها حياة و كلها قوة وهي كما يقول: "صورة حية قوية فيها عنف وفيها قسوة، وفيها تناقض، وفيها اضطراب، وفيها خصب، وفيها حياة"³

لقد مثل فكر نيتشه الأساس النظري لتوجه بدوي السياسي المتمثل في إنتمائه لحزب (مصر الفتاة) في فترة مبكرة من حياته، و كان حزب مصر الفتاة يترسم خطى الحزب النازي الذي يعتبر نيتشه من المصادر الملهمة له، من هنا يقول مراد وهبه أن بدوي لا ينتقي من منتجات العقل الأوروبي إلا ما يتفق ومتطلبات النازية من تمجيد للفرد القائد والمجموع الخاضع"⁴ إن الغاية التي أرادها بدوي في تصديره لكتاب نيتشه هي التأكيد على الثورة الروحية، و لقد لاقت كتاباته صدى واسعا لدى المثقفين بسبب أسلوبه خاصة في كتابه " نيتشه " إذ لاقى نجاحا باهرا، و إعتد عليه العديد من المفكرين و السياسيين .

لقد كان لنيتشه الاثر البالغ فهو لم يحاول أن يجعل الإنسان يفلت من حدود إنسانية، بل عمل على أن يرد الإنسان لحقيقته في عالم الطبيعة، وكان نيتشه في هذه النظرة - خطوة فلسفية ممهدة لما يذهب إليه بدوي في رسالته للماجستير - التي نوقشت في نوفمبر 1941- يحلل بدوي مشكلة الموت وينكر على المسيحية إدراك الموت إدراكا حقيقيا، ذلك أن نظرتها للموت

¹- محمد عفيفي مطر، ابن رشد، شهادة من مقصورة المتفرجين، مجلة (ألف) العدد 16 عام 1996، ص163

²- عبد الرحمان بدوي، نيتشه، ط5، (الكويت، وكالة المطبوعات، 1975)، ص التصدير العام.

³- المصدر نفسه، ص التصدير العام.

⁴- محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، (القاهرة، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع)، ص175

بوصفه شرا جعلتها تنتظر إليه على أنه مضاد للحياة¹، إن نيتشه هذا يمثل خطوة في تفكير بدوي في مشكلة الموت.

يمثل نيتشه خطوة في اتجاه بدوي الفلسفي، يضع الأساس ويكمل بدوي البناء، هنا تختلف لغة بدوي التحليلية النقدية عن لغته في كتابه عن نيتشه التي يختلط فيها الأدب بالفلسفة، حتى نظنه شاعرا يهيم حماسا بموضوعه.

قبل نشر بدوي لمؤلفه "نيتشه" كانت هناك العديد من الدراسات حول نيتشه مثل دراسة فرح انطوان عام 1907 في مجلة الجامعة ج3، و تناولت مجلة المقتطف عرض فلسفته بالمجلد 46 يناير 1915 بعنوان "الفيلسوف نيتشه"، و دراسة إبراهيم إبراهيم يوسف "أثر نيتشه" بالمقتطف، و كتب سلامة موسى "نيتشه و ابن الإنسان" بالمقتطف المجلد 34 في 1909. و قدم العقاد عدة دراسات يقارن فيها بين نيتشه و المتنبي، فنشر في (البلاغ) في 31 ديسمبر 1923 مقالا بعنوان "فلسفة المتنبي"، و خصص مقالة ثانية عن فلسفة المتنبي و فلسفة نيتشه (البلاغ 7 يناير 1924) يعتقد فيها أن المتنبي سبق نيتشه إلى أرخص أرائه أخلاق السادة و أخلاق العبيد. إلا أن هناك إختلافات بين الكتابات السابقة لبدوي، عن نيتشه وبين ما قدمه بدوي، إذ يغلب على الكتابات السابقة تناول الأدبي،

يقدم لنا بدوي في هذا القسم من كتابه "الزمان الوجودي" لوحة مقولات جديدة مقولات العاطفة ومقولات الإرادة، ومنها (الخطر) فالمقولة الأولى للإرادة هي الخطر أو المخاطرة الخطر بوصفه صفة للوجود، والمخاطرة بوصفها فعلا لمن يتعلق بهذه الصفة، وهذا ما أدركه نيتشه تمام الإدراك فجعل الإرادة في أصلها إرادة الخطر وعنده أن الحياة- بوجه عام- معناها الوجود في خطر ولا يقتصر نيتشه على تأكيد ضرورة الخطر بالنسبة للإرادة وحدها، بل وأيضا بالنسبة إلى المعرفة².

ويظهر تأثر بدوي بنيتشه في قوله بالمصدر الصوفي الذي نشأت عنه الفلسفة كما نجد في كتابه "الفلسفة في العصر التراجمي لليونان"، إضافة إلى العديد من الأفكار التي حددت توجه بدوي الفلسفي خاصة الوجودية منها، و يظهر ذلك في فكرة الزمان التي عني بدراساتها و التي يستهل بها كتابه "نيتشه"، و ذلك بعرض قصيدة نيتشه، التي تعبر عن دورة التطور دقائق

¹ عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقريّة، ط3، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962)، ص17-18

² عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ط3 (بيروت: دار الثقافة، 1973)، ص182-183

الساعة الإثنتا عشرة ،باعتبار أن الساعة أقدر الأشياء تعبيراً عن الحياة لأنها رمز الزمان ومقياسه ،و لذلك إعتدله لوصف حياة نيتشه فهو أدق وصف يمكن للمرء أن يعتمده.

7- مارتن هيدجر Martin Heidegger:(1889-1976)

مارتن هيدجر أكبر الفلاسفة الوجوديين تأثيراً في عبد الرحمن بدوي، وهو الذي أقام بنيان الوجودية، ليصار به أكبر المذاهب الفلسفية التي عرفت على مدى التاريخ، وهو الذي وضع مذهباً كاملاً في الوجود بوجه عام فبحث في موضوع الفلسفة الأولى، ولم يقتصر مثل كيركجورد وياسبرس على تحليل المواقف الوجودية والموجدية، فالوجودية تعنى بالوجود بوجه عام أما الموجدية، فتتكر أن تحليل الوجود العيني يمكن أن يؤدي إلى نظرية في الوجود ، ومن هنا تقتصر على وصف ظاهرياتي للمواقف الوجودية العينية للإنسان، ولهذا فإن وجودية هيدجر لا تعني بالموجود المفرد بل بالموجود عامة منظوراً إليه في كله بوصفه كلا ، ويعتبر هيدجر امتداداً¹ لنيتشه أو الفكر النيتشوي في بعض جوانبه ، وقد أخرج كتابه الضخم عن نيتشه في مجلدين، وبما أنه أتى في فترة موت الإله التي أعلنها نيتشه قد حاول أن يوجد البديل اللاهوتي للإله المفقود، وبهذا أصبحت فلسفة هيدجر كما يقول عنها الدكتور بدوي(اونطولاهوتي)، نتج عن محاولة صياغة لاهوت وجودي بعد موت الله، ومن هنا استقبلها العام لغياب الله وموتا ليس كفعل تحرر الإنسان بل كتراجيديا كونية سوداء .

لقد تأثر بدوي بوجودية هيدجر حيث ينضوي خطابه النقدي تحت مظلة الفلسفة الوجودية ، ويقول بدوي أن إسهامه في الفلسفة الوجودية إنما يرتبط مباشرة بوجودية هيدجر، ويعد إكمالاً لمذهبه في عدة نواح:

أولاً: في تفسير ظواهر الوجود، على أساس الزمانية.

ثانياً: وضع لوحة مقولات وفقاً لها ينبغي تفسير أحوال الوجود، فكما فسر إيمانويل كانط الأحكام العقلية وفقاً للوحة مقولاته الإثنتي عشرة كذلك وضعنا نحن- وهو ما لم يفعله هيدجر ولا غيره من الفلاسفة الوجوديين- لوحة مقولات تفهم وفقاً لها أحوال الوجود، وتتميز هذه اللوحة بأنها تقوم على التوتر في أحوال الوجود ، مما يهب الفهم تفسيراً ديناميكياً للوجود قائماً على ديلاكتيك عاطفي وإرادي.²

¹- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ط3، (بيروت: دار الثقافة 1973)، ص83

²- عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ص179

ثالثاً: فهم أحداث التاريخ فهما كيفيا باعتبار أن الوجود تاريخي وتاريخيته كيفية.

رابعاً: تفسير العدم بأن الهوات القائمة بين الذات لأن الوجود منفصل، وليس متصلاً وفهم الوجود في نظر هيدجر معناه الاهتمام به ويكون بطرح الأسئلة التالية التي وضعها كيركجورد: أين أنا؟ وما معنى العالم؟ ومن الذي لعب علي فوضعي فيه وتركني؟ من أنا؟ وكيف دخلت هذا العالم؟ ولماذا لم يستشيروني حين أدخلوني فيه؟ وهي أسئلة يرى هيدجر أنه لا معنى لها ما دام الوجود في هذا العالم لم يكن أمراً متوقفاً على إرادتي، وهناك العديد من العبارات التي ردها هيدجر مثل: القلق - الموت - الوجود - العدم - العاطفة¹، وهي الكلمات التي تناولها الدكتور بدوي بتأثره بهيدجر فنجد أنه قد كتب عنها كثيراً حيث يقول في كتابه دراسات في الفلسفة الوجودية: «أن العدم لا يبدو لي شيئاً يقف أمامي، ويعارض الوجود بل ينكشف لي أنه ينتسب إلى الوجود نفسه، إلى الوجود والحق أنه يبدو لي في الوجود كأنه جزء من كيانه ومن صميمه بل يبدو لي شرطاً لتحقيق الوجود، يظهر لي في السلب وكل إنكار أو ثورة أو تمرد أو منع أو تحريم أو زهد أو امتناع يحمل أيضاً معنى العدم»²

ويرى بدوي أن القلق عند هيدجر ليس قلقاً أمام الإمكانات فقط، وإنما قلق أمام المصير الوجودي برمته، ذلك المصير الذي يتهده الموت في كل لحظة من لحظات وجوده "فالدازاين" أو الذات الإنسانية هي وجود من أجل الموت، وفي الموت تكتشف هذه الحقيقة المرة والمحتومة

و"الدازاين" توجد من أجل هذه الغاية حيث يلتقي الوجود الحي مع الفناء و الزوال هذه العملية تقضي بنا إلى العدم، عند هذا الفيلسوف أي أن القلق هو قلق من أجل الوجود مع اللاوجود.

¹ - حفناوي بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص 374

² - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 88

2-2 الجذور العربية

1- طه حسين (1889-1973م):

من بين المفكرين الذين تأثروا وأعجبوا إعجابا بالغاً بطه حسين نجد بدوي، فقد كان هذا الأخير يرى أن أسلوبه كالنهر المنساب في إيقاع عذب رقيق ، فقد بدأ القراءة له في السنة الأولى من المرحلة الابتدائية يقول: « لقد كنت بعد قراءة فصل أو كتاب لطه حسين أشعر بحرارة تسري في مشاعري وحماسة للخلق الفني تزدد كل يوم اوازرا وتعاطف وجداني وفكري يخيّل إلي أن طريقه هو طريقي المقبل»¹

واستمر تأثره به فترة طويلة وكان في السنة الأولى من دراسته في كلية الآداب ، ويحضر كل ما تيسر له من محاضرات لإعجابه المفرط به وصوته فقد أحب طه حسين حباً شديداً، كما سمعه وهو يحاضر محاضرة عامة لأول مرة في حياته في شتاء (1933-1934) يقول بدوي: «... فأخذ بلبي وسحرني بجمال صوته، وعذوبة نبراته وروعة أدائه اللفظي، صحيح أن ثم فارق كبير بين طه حسين وهو يلقي محاضرة عامة وبينه وهو يلقي درسه المعتاد على الطلاب ، لكن إعجابي به حملني على تقدير الفارق بينهما...»²

لقد اعتنى طه حسين به عناية كبيرة ففي السنة الثالثة من دراسته في الكلية، وبعد علم طه حسين بإتقانه اللغات الألمانية والفرنسية والإيطالية ساعده في مشواره الدراسي وسهل له العديد من البعثات التي استطاع من خلالها تقوية تحصيله العلمي ، فأرسله إلى ألمانيا وإيطاليا لتحصيل المزيد من اللغتين.

اشترك طه حسين في مناقشة رسالته سنة 1944 وقال أثناء المناقشة « لأول مرة نشاهد فيلسوفا مصريا »³

2- مصطفى عبد الرزاق: (1885-1947)

احتضن الشيخ مصطفى عبد الرزاق عبد الرحمن بدوي وهو ما يزال طالبا ، وكان بدوي يحترمه إلى حد التقديس فكانت معرفته به أول مرة وهو يلقي درسا من ساعة واحدة أسبوعيا في علم المنطق ، وهم طلاب في السنة الأولى " مشتركة وكان عقب كل محاضرة يسمح له مصطفى عبد الرزاق بالتحدث إليه طويلا ، هذا ما أدى إلى نشوء علاقة وثيقة بينهما.

¹- عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، ص28

²- المصدر نفسه ، ص57

³- المصدر نفسه ، ص179

لقد كان للأخلاق الكريمة التي كان يتحلى بها مصطفى عبد الرزاق أثرا بالغاً في أفكار بدوي ، فنقول أنه كان آية في الإحسان إلى الآخرين ، ما لجأ إليه مظلوم إلا حاول إسعافه ، كان عزوفاً عن المناصب الإدارية ، ويتنازل عنها لمن هو حريص عليها، كان متحرراً الفكر اجتماعياً ، يدعو إلى تحرير المرأة لم يكن الجانب العلمي أقوى جوانبه بل الجانب الإنساني. لم يترك بدوي جانباً من جوانب مصطفى عبد الرزاق إلا وأثنى عليها ، لحبه الشديد له، فكان يقول أنه كان النبل كله والمروءة كلها ، وكان دائماً هادئ الطبع باسم الوجه لا يكاد يغضب وإذا غضب لا يعبر عن غضبه إلا بحمرة في وجهه وصمت كظيم، كان إيه في العلم والوقار ، لكنه وقار عفواً الطبع ، لا تكلف فيه ولا تضع الخ.¹

قام بعد ذلك بإهداء كتابه الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، إلى أستاذه مصطفى عبد الرزاق فيقول:

«إلى روح أستاذي الأكبر مصطفى عبد الرزاق بروحك الممتازة بهرتني بنور الإيمان وأنا في موجة الشباب المتمرد ، وتجسدت نموذجاً للإنسانية في بيئة ضاع فيها معناها ، فأعدت إلي الثقة بالإنسان أواه؟ بالأمس كانت روعي تصرخ من عمائق الهاوية العصيان ، فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ ، فمن لي اليوم بمن يردني من العصيان إلى الإيمان ، ومن الثورة إلى الإذعان؟

وبالأمس كان من أعز أمانتي أفأهدي لأليك كتبي يداً ليد.. فهل لي أن أطلع اليوم في إهدائها إليك روحاً لروح؟»²

3-2 وفاته

توفي عبد الرحمن بدوي عن عمر يناهز الخامسة والثمانين ، وذلك بعد صراع مع المرض ، أصيب به قبل موته بأشهر، حيث ذكر أنه كان يمشي في أحد شوارع باريس كعادته، فسقط على الأرض وتم نقله على مستشفى "كوشان" بحي مونبرناس بباريس، وبذل الأطباء جهوداً مكثفة لإذابة الجلطة التي تكونت خارج المخ بعد سقوطه المفاجئ على الأرض.

¹- عبد الرحمن بدوي ، سيرة حياتي ، ج 1 ، ص 61.

²- عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، (بيروت: دار القلم، الكويت، وكالة المطبوعات، 1982)، ص14.

أمضى بدوي يومين في حالة إغماء إثر الحادث، وبعد إفاقة اتصل الطبيب بالقنصلية المصرية بأن أمامه شخصا مريضا يقول: «إنه فيلسوف مصري فاتصل القنصل بالخارجية المصرية وأنيس منصور الذي اتصل بدوره بوزير الثقافة ووزير الصحة لإنقاذ عبد الرحمن بدوي ، فهل هكذا تكون نهاية مفكر؟ لطالما اعتبر نفسه فيلسوفا مصرية وأول فيلسوف وجودي عربي ، هل تكون نهايته كأبي شخص عادي؟ لم يتم حتى التعرف عليه من قبل العالم وهو الذي كرس نفسه في ترجمة وتحقيق الفكر العربي ، وإيصاله للعالم العربي ، هو الذي جعل من نفسه آلة مهمتها جمع وتمحيص وترجمة أفكار دخيلة على المجتمع العربي »

تحرك المستشار الطبي المصري في باريس لنقل عبد الرحمن بدوي إلى القاهرة لعلاج على نفقة الدولة ، وهكذا تم نقله قبل وفاته بأربعة أشهر إلى مستشفى معهد ناصر وكانت المشكلة في المستشفى الفرنسي الذي دخله بدوي أن استجابته للعلاج ضئيلة بسبب الاكتئاب الشديد الذي يعاني منه، والإحساس بالوحدة.

وهو ما تخلص منه بشكل جزئي في مستشفى معهد ناصر، كما أكد شقيقه الأصغر ثروت بدوي، حيث أقنعه الأهل والأصدقاء بتناول الأدوية والطعام ونجحت محاولاتهم الأمر الذي أدى إلى تحسن حالته، وكان يشرف على علاجه وزير الصحة بنفسه إلى أن توفي يوم الخميس 16 جمادي الأولى سنة 1423هـ - 25 يوليو سنة 2002م.¹

¹ - عبد القادر الغامدي، عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي في دراسة المذاهب عرض ونقد ، ط1 ، (المملكة العربية السعودية ، مكتبة الرشد ، 2008 م) ، ص 34

III مساره الديني

1-3 تحديد المفاهيم (الإلحاد – الإسلام)

2-3 إلحاده

3-3 إسلامه

4-3 بدوي بين الإلحاد والإيمان

III مساره الديني

1-3 تحديد المفاهيم

أ- **الإلحاد:** يقول ابن فارس: «اللام ، والحاء ، والدال ، أصل يدل على ميل عن استقامة ، يقال ألحد الرجل إذ مال عن طريقة الحق والإيمان ، وسمي اللحد لأنه مائل في أحد جانبي الحدث، يقال لحدث الميت وألحدت والملتحد الملجأ، سمي بذلك لأن اللاجئ يميل إليه.»¹ من هنا فالإلحاد هو الميل والخروج والابتعاد على الطريق الصحيح ، ومنه فكل ترك لقواعد الدين وهجر له يعد نوعا من الإلحاد ، وبالتالي شملت هذه الكلمة معنى الكفر والشرك بالله تعالى وعصيان أوامره وأحكامه جلا وعلا يقول تعالى جل شأنه: «ومن يرد فيه بإلحاد بظلم»² ، وكلمة الظلم هنا تعني الميل عن الحق إلى الباطل والظلال.

تعريفه لغة:

والإلحاد هو الميل عن القصد³ ، والعدول عن الشيء ، يقال: ألحد في الدين ، ولحده أي حاد عنه وطعن فيه ، وهو الكفر والشك في الله ، والملحد هو العادل عن الحق. - بمعنى هو الابتعاد والخروج عن الدين ، وعدم الرغبة في الامتثال لقواعده وقوانينه ، وبذلك الابتعاد عن الخالق والشك في وجوده من عدمه.

تعريفه اصطلاحاً:

هو إنكار وجود الله، لكن الناس يطلقون هذا اللفظ تارة على إنكار وجود الله، وتارة على إنكار علمه وعنايته وقدرته وإرادته ويكفي أن يذكر المرء أصلاً من أصول الدين ، أو اعتقاداً من الاعتقادات المألوفة، أو رأياً من الآراء الشائعة، حتى يتهم بالإلحاد.

¹ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح محمد عوض مرعب، فاطمة، محمد أصلان، ط1، ج1، (لبنان: دار إحياء التراث

العربي، 2001)، ص236

² - سورة الحج ، الآية 25

³ - أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، تح محمد عوض مرعب، ج2، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف

والترجمة)، ص73

ألحد اصطلاحاً أشرك بالله تعالى وقيل الإلحاد فيه الشك في الله وأصل الإلحاد الميل والعدول عن الشيء فنقول لاحد فلان : اعوج كل منهما على صاحبه ومالا عن القصد، والملتحد والملجأ، أي لأن اللاجئ يميل إليه.¹ قال تعالى: « ولن أجد من دونه ملتحداً »² إن أصل الإلحاد هو العدول عن القصد والجور عنه والإعراض ثم يستعمل في كل معوج غير مستقيم، لذلك قيل للحد القبر ، لحد لأنه في ناحية منه وليس وسطه. من هنا فلإلحاد عني به الميل والعدول عن الشيء ، والإعراض عنه فبمعنى أنه الخروج عن كل ما هو مألوف ، أو ما يسمى بمخالفة ما هو سائد، ومعارضة المؤلف. لذلك فالإلحاد هو الابتعاد عن الطريق المستقيم ، باتخاذ آراء وأفعال مناقضة لما هو متعارف عليها.

أما الإلحاد في الفلسفة فنجد سقراط قد اتهم بالإلحاد، وحكم عليه بالموت، بالرغم من قوله بوجود إله واحد وكذلك أفلاطون، أرسطو... الخ لم يسلموا على اختلاف مذاهبهم من تهمة الإلحاد لمخالفتهم آراء أهل زمانهم، وهذا كله يدل على أن مفهوم الإلحاد يختلف باختلاف تصورات الناس واعتقاداتهم³، فنجد فرانسيس بيكون يقول أن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد ولكن التعمق فيها ينتهي بالعقول إلى الإيمان.⁴ ومنه يمكن القول أن الإلحاد عقيدة قوامها إنكار وجود الله، وتدل على موقف هؤلاء الذين يعيشون كما أن الله لم يوجد.

ب- الإسلام:

لغة:

هو الانقياد والخضوع والذل، يقال: أسلم واستسلم أي انقاد⁵ إذن فالإسلام هو التسليم والانقياد ، فتقول سلمتك الشيء أي تركته لك بمعنى صار لك.

¹ - محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، ج1، (الكويت: دار الهداية) ، ص135

² - سورة الكهف ، الآية 27

³ - رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، ط1، (القاهرة: سينا للنشر، 1997)، ص58

⁴ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982) ، ص119

⁵ - ابن منظور، لسان العرب، ج1، (دار دمشق:) ، ص223

اصطلاحاً:

هو الاستسلام لله تعالى بالتوحيد له بالطاعة والإخلاص والابتعاد عن الشرك قال تعالى: «
إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»¹

وللإسلام خمسة أركان: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله ، وأقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة وصوم رمضان ، وحج البيت، لذلك فالإسلام هو دين الله الذي ارتضاه لعباده ، وأخبر أنه لا يقبل من أحد سواه في قوله: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»²

فالإسلام هو أن يكون كل مخلوق مستسلم لله عز وجل ، منقاد لأوامره تعالى الكونية القدرية سواء كان راضياً أو غير راض ، ويشترك فيه المؤمن والطائع والكافر والعاصي ، إذن الإسلام هو دين الله أساسه توحيده والإخلاص في العبادة له وحده سبحانه وتعالى «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»³

من هنا فإن الإسلام هو دين الله الذي أوصى بتعاليمه وشرائعه إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وكلفه بتبليغه للناس كافة ودعوتهم إليه، وقد تلقى فيه محمد عن ربه القرآن الكريم فبلغه كما تلقاه، وبين مجمله وطبق نصوصه ثم تلقاه عنه الناس جيلاً بعد جيل، كما تلقاه هو عن ربه ، حتى وصل إلينا كما نزل متواتر لا ريب فيه، والقرآن الكريم هو المصدر الأول للتعاليم الأساسية للإسلام لأنه الأصل الجامع لعقائده وشرائعه.

وللإسلام شعبتان أساسيتان هما العقيدة والشريعة.

والعقيدة في الإسلام هي الأصل الذي تبنى عليه الشريعة التي هي الفرع ، والإسلام لا يفرق بين البشر ذكوره وإنثاه بياضه وأسوده أو أي فروق اجتماعية أخرى، وفيه تتبع درجات القرب من الله درجات القوة في الإيمان والاستقامة على الشريعة ، قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا»⁴ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ .

¹- سورة آل عمران ، الآية 19.

²- سورة آل عمران ، الآية 85.

³- سورة النحل ، الآية 36.

⁴- سورة الحجرات ، الآية 13

2-3 : إلحاده

استهل عبد الرحمن بدوي كتابه سيرة حياتي الجزء الاول بعبارة بالصدفة أتيت إلى هذا العالم، وبالصدفة سأغادر هذا العالم ، بدأ بها بدوي ليبين للدارس أن تاريخ حياة أي إنسان هي نوع من الصدفة ، في ميلاده وصدفة في التقاء الحيوان المنوي والبويضة ، ومن يظن أن الوجود يحدث عن طريق ترتيب أو عناية أو غاية فهو واهم، وما الأمر إلا أسباب عارضة يدفع بعضها بعضا، فتؤدي إلى إيجاد من يوجد، وإعدام من يعدم.

لقد اختار بدوي في بواكير أعماله الكلام عن الملاحدة، فقد تكلم عن "نيتشه" في أواخر الثلاثينيات وهو من الفلاسفة الملحدين، وفي منتصف الأربعينيات ألف كتاب "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" .

يرى بدوي أن الله ليس موجودا وأن وجوده مطلقا وأن الحرب العالمية الأولى هيأت الفرصة لكي يثور الوطن ثورة سياسية ، فعمل الحرب العالمية الثانية تؤدي به إلى القيام بثورة روحية، وقد أراد أن يهز العقل المعاصر بأفكار نيتشه أن ينفض عنه غبار الماضي الذي اتخذ حسب بدوي ثوب القداسة، ومنه يجب أن يأتي إلينا فيلسوف يهدم كل قداسة. لقد نفى بدوي وجود الله ويظهر ذلك جليا في قوله: «الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني حتى صارت شارته هي من الإنسان وإلى الإنسان ، بالإنسان أو كل شيء للإنسان، ولا شيء ضد الإنسان ولا شيء خارج الإنسان»¹

لقد اتخذ بدوي طريقة في نزع القداسة بعيدا عن فكرة الإله ليتعدها للنسبة ويرى في كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" ، أن الإلحاد الغربي هو موت الإله مثل ما عبر عنه نيتشه، فإن الإلحاد العربي هو موت فكرة النبوة، وهو ما صدر عن الروح العربية، ويستنتج بدوي من موت الإله نهاية التدين، وإنكار النبوة تزول الأديان ، يرى أن المجتمع العربي يجب أن يجرب ما بعد التدين ، لأنه بلغ عنايته من التدين ومنه وجب أن يلحدوا فبدوي يرى أن الله تعالى غيب وكل الوجوديين الملحدين ينفون وجود كل غيبي ، لأن هذا يتنافى مع وجوديتهم فيقول بدوي: «أنا موحد ، وفي توحيد حيوية الوثنية، بل أنا وثني، وفي وثنيتي صفاء التوحيد ...

¹ - عبد الرحمن بدوي، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، ص6

ويثنيتي تقدس للمس، وتفزع من طغيان البصر، وثنيتي تمجد الجسد، وتهزأ بدعوى الروح أجل.. في كياني عصارة حياة لن أتبع بها كوثر الأوهام»¹

إن غاية بدوي من تشريع الفكر الإلحادي في المحيط العربي الإسلامي، هي خلق انتفاضة في المنظومة الفكرية، والتخلص من كل موروث للوصول إلى وعي فكري معاصر – ورأي بدوي أن على الوجودي أن يفعل ما يشاء بغير حد أو قيد، بل يجب أن يكون كل فعل له يختلف عن الفعل الآخر لئلا يقع هناك تشابه البتة، ورأي أن الفعل مع الخطأ أولى من عدم الفعل وفي هذا يقول: «إن تيار الوجود المتدفق لا يسمح لنا بالتوقف والتعليق، ولن يترفق بنا إذا حاولنا تجنب الفعل خوفا من التلوث بالخطيئة، بل سيقذف بنا حينئذ بعيدا إلى خارج التاريخ وإذن لن تكون في تلك الحال خالقين للتاريخ، بل موضوعا من موضوعاته، وفي هذا افناء للذاتية، ونبذها خارج ثورة الوجود الحي المتغير»²

لكن غاية بدوي لم تحقق والمجتمع العربي لم يغير أسسه الثقافية والإيمانية، بل أن العديد من المفكرين حاولوا القيام بالأصول الإسلامية للمجتمع العربي، حتى أن بدوي عاد عن مشروعه السابق، وبدأ يكتب في فضائل الإسلام، ومكارم النبوة، وأخذ يرد على إدعاءات المستشرقين دفاعا عن الإسلام.

3-3 إسلامه

عرف بدوي بالإلحاد وكان يبدي إعجابه بالملحدين متأملا بنهضة فكرية، مثل ما حدث عند الآخر الغربي الذي تأثر بهم أيما تأثر، ومنتظرا لإعادة بناء العالم بعد الحرب العالمية الثانية، لكن بعد نهاية هذه الأخيرة اصطدم بدوي بواقع أن غاية الحرب هي تحقيق مصالح الغالب ودمار الشعوب، وهنا استفاق بدوي وأدرك أن السياق الفكري الذي طالما اتبعه ليس سياقاً للفكر الإنساني في عمومته، بل هو سياق الحضارة الغربية في ذاتها.

-إن الحديث عن قضية إلحاد بدوي وإسلامه قضية شائكة يصعب التمييز فيها بين إحدى المفاهيم، فلطالما اعتبر بدوي نفسه من المدافعين عن الإسلام، لأن النظرة السائدة في ذهنه أن كل من ينتسب للإسلام أو يستشهد به في أعماله وكلامه فهو مسلم فنجده يقول: «الاستناد إلى الأحاديث والآيات القرآنية كان لا غنى عنه حتى يظل المفكر في نطاق الإسلام، ولحسن

¹ - عبد الرحمن بدوي، البحر والنور، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1951)، ص و

² - عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص 259

حظ المفكرين المسلمين أنهم وجدوا في الحديث منفذا لتصريف كل نزعاتهم الفكرية ، مهما يكن بعدها عن النصوص الأصلية الثابتة للإسلام»¹

لقد كانت بواذر إسلام بدوي ظاهرة في مجموعة من اعماله قبل ان يصرح بذلك ، فقد توغل بدوي في دروب التراث الصوفي، بدأ سحر الوجودية يخفق شيئا فشيئا حيث أعلن عن رغبته في العودة للإيمان.

- يقول بدوي في إهدائه لكتاب الإنسانية والوجودية في الفكر العربي إلى روح أستاذي الأكبر بروحك الممتازة بهرتني بنور الإيمان ، وكأنه كان لا يدرك هذا الإيمان ، ويواصل وأنا في موجة الشباب والتمرد يعني أنه كان متمردا على إسلامه فمن لي اليوم بمن يردني من العصيان إلى الإيمان ومن الثورة إلى الإذعان.²

عاد بدوي إلى الإسلام وكانت بواذر عودته ، هو الانتقال من ترجمة وتحقيق كتب الغير إلى تأليف كتبه في صميم دينه وخدمة له في الدفاع عنه فكتب كتابيه : "دفاع عن القرآن ضد منتقديه" والكتاب الثاني "دفاع عن محمد ضد المنتقسين من قدره" ، حيث قام فيهما بدوي بنقد المستشرقين عن طريق كشف حقائقهم هم وكبار الفلاسفة الأوروبيين ، وخاصة فيما يتعلق بعدوانيتهم الواضحة للإسلام والقرآن والنبي محمد صلى الله عليه وسلم.

3-5 بدوي بين الإلحاد والإيمان

يعتبر الانتقال والتحول في التاريخ إحدى سمات الفيلسوف الشامل ، فقد كان بدوي في شبابه مولعا بالوجودية الغربية ، ومهتما بها ، وهذا من خلال التعريف بأعلامها تأليفا وترجمة ، وبعد ذلك نجده في نهاية العمر مهتما بالدين الإسلامي ، مدافعا عن القرآن ، وعن نبوة نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم ، فهل يعد هذا تراجعاً عن الوجودية وفراراً منها إلى الإسلام ؟. بمعنى ، هل بدأ بدوي حياته الفكرية فيلسوفاً وإنتهى متكلماً ؟ .

الحقيقة أن معظم كتاب فلاسفة القرن العشرين في مختلف المجالات ، قد شكلت أفكارهم ، ومفاهيمهم على نمط مغاير لعقائدهم ، فقد شكلت المفاهيم الماركسية والرأسمالية ، وإستطاعت أن تصل إلى عقل القارئ العربي ، وقدمت على أنها الكلمة النهائية عن (الله ، الكون ،

¹ - عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 40-41

² - المصدر نفسه، ص الإهداء

الإنسان) ، فجاء الفساد على أحسن ما يمكن ، إفسادا للرؤية التي يجب أن تكون ، فبرزت المفاهيم الإنشطارية التجزئية ، وحلت محل الحقائق ، وصار الوضع الثقافي للأمة كلها في حالة من الانحطاط ، وبدوي كغيره من المفكرين ، تربى على ما يناقض العقيدة الإسلامية بشكل تام ، فلم يلفت بدوي من الأسر ، إلا عندما أوشك العمر أن ينقضي ، وبدأ الرجل يشعر بأن الغرب ككل ، هو العدو الحقيقي للإسلام ، بعنصريته البغيضة .¹

لكن بدوي عاد ليتبرأ عن ما صدر منه تجاه العقيدة الإسلامية ، ويعلن رفضه التام لما يطلقه الفكر الغربي ، و الذي يقوم على المفاهيم الإلحادية ، وما يبرز ويوضح إنتقال بدوي من الوجودية والتأريخ للفلسفة الغربية ، إلى الدفاع عن القرآن ، وشخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد إنتهى المطاف ببدوي إلى الإقامة بباريس في السنوات الأخيرة من حياته ، وهناك واجه صعود ظاهرة العداء للإسلام ، والتي عمت الكثير من المجتمعات الغربية ، وخاصة بعد سقوط المنظومة الشيوعية ، وتوحد الغرب ، وإتخاذ الإسلام عدوا لها ، وهكذا قام بدوي ، يريد إرجاع كرامة الإسلام ، وهذا بتأليف كتابيه " الدفاع عن القرآن ضد منتقديه " و " الدفاع عن محمد صلى الله عليه وسلم ضد المنتقسين من قدره " ، فعاد بدوي بكل كيانه إلى أصالته الحضرية ، وبدأ مرحلة عودته الفكرية ، ودفاعه عن الإسلام .²

وقبل شهر من وفاة بدوي ، والذي كان 2002/07/25 م ، وهو على فراش المرض ، أجرت معه مجلة الحرس الوطني ، حورا أعلن فيه صراحة إيابه الفكري إلى الإسلام وحضارته ، وطيه لصفحة الوجودية ، التي استغرقت من حياته عدة عقود ، وفي هذا الحوار سأله مندوب المجلة .

(س) ماذا تود أن تقول وأنت على فراش المرض ؟

(ج) لا أستطيع أن أعبر عما بداخلي من إحساس ، الندم الشديد ، لأنني عادت الإسلام والتراث العربي لأكثر من نصف قرن .

¹- زغلول عبد الحليم ، بعد رحيل الزمان الوجودي ماذا يتبقى من عبد الرحمن بدوي ، جريدة المصريون ، القاهرة ، العدد 2685 بتاريخ : 2015/05/15 .

²- زغلول عبد الحليم ، المرجع السابق .

أشعر الآن أنني بحاجة إلى من يغسلني بالماء الصافي الرقراق ، لكي أعود من جديد مسلما حقا ، إنني تبت إلى الله وندمت على ما فعلت ، وأنوي إن شاء الله – بعد شفائي – أن أكون جنديا للفكر الإسلامي ، وللدفاع عن الحضارة التي شادها الآباء والأجداد ، والتي سطعت على المشارق والمغرب لقرون وقرون .

(س) وهل تبرأت من كتاباتك السابقة عن الوجودية ، والزمان الوجودي ، وعن كونك رائد الوجودية في الوطن العربي ؟

(ج) نعم ، أي عقل ناضج يفكر لا يثبت على حقيقة واحدة . ولكنه يتساءل ويستفسر وي طرح أسئلته في كل وقت ، ويجدد نشاطه باستمرار ، ولهذا ، فأنا في الفترة الحالية أعيش مرحلة القرب من الله تعالى ، والتخلي عن كل ما كتبت من قبل ، من آراء تتصادم مع العقيدة والشريعة ، ومع الأدب الملتزم بالحق والخير والجمال ، فأنا الآن هضمت تراثنا الإسلامي ، قراءة ، وتذوقا ، وتحليلا ، وشرحا ، وبدا لي أنه لم يتأت لأمة من الأمم مثل هذا الكم الزاخر النفيس من العلم والأدب والفكر والفلسفة مثل أمة الضاد !! وتبين لي – في النهاية – الغي من الرشاد ، والحق والضلال (س) وماذا تنوي أن تقدم من مشاريع فكرية في المستقبل؟ وهل ستعود إلى باريس ثانية ؟

(ج) مشاريعي الفكرية القادمة إن شاء الله تتجه وجهة فكرية أخرى ، تميل إلى الأصالة بعد أن افتضحت (المعاصرة) وغزاها الجحود والتخلف والتعقيد ، وأنا من الباحثين عن أسس مرجعية للحضارة الإسلامية ، وبصدد تأليف كتاب يكون مرجعا لمعالم الحضارة في الإسلام ، سماتها ، أسماؤها ، ومعالمها ، اتجاهاتها ، شخصياتها ، أبرز علمائها .. إلخ ، وهناك كتاب آخر عن الأدب والعقيدة دراسة في نماذج مختلفة وغير ذلك من الموضوعات التي تمتاح في الأصالة وتتعمقها وتنشر بها أصلا ونبراسا وطريقا ولا محيد عنه ، وربما أعود إلى باريس ثانية .

(س) خلافاك مع كبار المفكرين كالدكتور طه حسين ، وقولك إنه لم يقدم ما يستحق عليه لقب " عميد الأدب العربي " ، هل مازلت مصرا عليه ؟

(ج) نعم ، وليقارن القارئ ، والباحث ، بين إنتاج طه حسين ، وإنتاج معاصريه ، كالرافعي مثلا ، ذلك الأديب الكبير المظلوم الذي يمتلك قدرات ومؤهلات أدبية وفكرية خارقة وصاحب قلم رشيق ، وخيال خصب ، وعبارات مبتكرة ، وكتابات توزن بميزان الذهب ، بينما نجد على النقيض أعمال طه حسين الضاربة في اتجاه معاداة الإسلام واللغة العربية والدعوة إلى الفكر الغربي ، ثقافة وأدبا !!! .

(س) وما رأيك في الحادثة ، بعد أن افترض أمرها ، وثارت حولها القصص والحكايات بشأن التمويل والعلاقات المشبوهة مع المخابرات الغربية ؟ .

(ج) الحادثة ماتت في الغرب في السبعينيات ، لكننا أحييناها على ترابنا ، وفي جامعاتنا ومعاهدنا ، وفي منتدياتنا الفكرية ولبغافية والأدبية ، وعادينا من أجلها تراثنا العظيم ، وشعرنا العمودي ، وفكرنا القويم ، وخضنا بسببها حروبا طاحنة ، واشتباكات فكرية لا طائل من ورائها ! .

ولم يفتن أدباؤنا ولا مفكروننا إلى حقيقتها و إلى أوزارها ومساوئها إلا بعد صدور هذا الكتاب [الحرب الباردة الثقافية .. دور المخابرات المركزية الأمريكية في الثقافة والفن] الذي أحدث صدمة قوية بالنسبة لهؤلاء المتغربين ، فاقتنعوا أخيرا بما كنا نقوله من قبل !

(س) يهاجم الجميع العولمة ، لما يكتنفها من هيمنة وغزو وسيطرة ، ومحقق لثقافات واتجاهات وهويات الآخرين الحضارية .. فما رأيك في ذلك ؟!

(ج) العولمة ، شبح يريد الفتك بنا جميعا ، فهي وحش كاسر يتربص بالعالم كله ، لكي يستحوذ عليه ثقافيا وفكريا وحضاريا واقتصاديا وعسكريا ، وهي استعمار جديد ، وهيمنة غربية على مقدرات العالم ، ولعقوله وأفكاره وأمواله ! ، ويجب أن نتصدى لها ، وأن نفيق لمخططاتها الجهنمية ! .

(س) وهل تقدررون مغبة عودتك الحميمة للإسلام ، بالنسبة للحدائين والعلمانيين الذين سيشنون حربا شرسة ضدكم ؟

(ج) ما دمت قد هاجمت الأصلاء ، وعرضت بهم وبإنتاجهم لسنين وسنين ، فما المانع أن أدوق من نفس الكأس ، وأن أشرب منه ، بعد أن تسببت في تجرع الكبار من هذه الكأس من قبل ؟ ! .

وأنا سعيد بأن يهاجمني الوجوديون والعلمانيون والشيوعيون ، لأن معنى ذلك أنني أسير على الحق ، وأنني على صواب ، ولا أكثرث بما يكتبون ، لأن القافلة تسير ، والكلاب تنبح !! .

(س) وماذا تتمنى في هذه اللحظة ؟

(ج) أتمنى أن يمد الله في عمري ، لأخدم الإسلام ، وأرد عنه كيد الكائدين ، وحقد الحاقدين .

رحم الله الدكتور عبد الرحمن بدوي ... الذي مثل - في عالم الفكر - مؤسسة فكرية كبرى ، والذي مثل - في عالم الشجاعة الأدبية والإياب الفكري - نموذجاً في الانتصار للحق جديراً بالاحتذاء ، والذي ترك وراءه مئات المقالات وآلاف المحاضرات والعديد من التلاميذ ، مؤلفات ومترجمات وتحقيقات زاد عددها على المائة والخمسين ، ولكن ماذا يتبقى من الأستاذ الدكتور " عبد الرحمن بدوي " يشغلني للغاية ، لأن ما تبقى شغل عقول كثيرة من أبناء الأمة واعتبره الكثير المنهاج الصحيح للحياة !! أعني الأثر السلبي لمؤلفات الرجل¹.

¹ - مجلة الحرس الوطني ، السعودية ، العدد 244 ، 2002/10/10 .

الفصل الثاني

الفصل الثاني : الفلسفة وبدوي

I مفهومها

1-1 العصر اليوناني

2-1 العصر الوسيط

3-1 العصرين الحديث والمعاصر

II مباحثها

1-2 الوجود

2-2 المعرفة

3-2 القيم

III فلسفة بدوي

1-3 اتصالاته الأولى بالفلسفة

2-3 مفهوم الفلسفة عنده

3-3 منهجه الفلسفي

تمهيد

I / مفهوما

1-1 العصر اليوناني

2-1 العصر الوسيط

3-1 العصر الحديث والمعاصر

تمهيد:

لقد ظهرت الفلسفة بظهور الانسان على وجه البسيطة وكان الكثير من الناس يجهل متى بدأت الفلسفة أو متى بدأ العقل الإنساني يفكر و يبحث و يتساءل عن وجوده و مصيره و ما يحيط به و كيف لهذا الكون المنظم بطريقة يعجز العقل عن تفسيرها أن يوجد هكذا كل هذه التساؤلات كانت بداية تفكير منظم و منها عرف الانسان الفلسفة.

هنا اختلفت تعاريف الفلسفة باختلاف العصور والفلسفات ، وسنحاول عرض النشأة الأولى لهذا المصطلح .

- فما هو مفهوم الفلسفة عبر العصور ؟
- وماهي أهم مباحثها ؟ وما خصائصها ؟

I - مفهومها

الفلسفة هي نتاج العقل البشري في نظرته للوجود كيف هو ؟ ما جوهره ؟ متى وجد ؟ لماذا وجد ؟ .. الخ

فأراد هذا العقل البحث عن المبادئ الأولى التي تكون منها هذا الوجود ، فتتبع الموجودات وحاول أن يدرك ماهياتها وكيف هي منتقلا من علة إلى أخرى ، من موجود إلى آخر أملا منه في الوصول إلى الغاية القصوى التي هي العلة الأولى ، فنلاحظ أن القارئ العام قد يعتريه الشك في قول " الفلسفة نشاط بشري شامل " ¹

نشأت الفلسفة منذ وجد الإنسان على وجه البسيطة ، حيث فتح عينيه على الوجود وبدأت تظهر الفلسفة الفطرية المستندة إلى الحس و الظاهر والعيني والقريب ، ثم بدأت تتطور لتصل إلى تحكيم العقل والابتعاد عن الخيال والخرافة والأسطورة المعتمدة على الحس ، حيث كان العقل البدائي يتميز بالثقة العمياء بما يشيده ، والإيمان المطلق بما يعتبره حقيقة إلا أنه عند مواجهة الواقع وتراكم هذه الأغاليط تصبح هنا الفلسفة محاولات متجددة للوصول إلى اليقين العقلي .

وبظهور الفلسفة يتفتح العقل الإنساني على أنوار المعرفة ، حيث يحاول فك لغز الوجود وقد شملت الفلسفة منذ أن ظهرت ، جميع العلوم والمعارف ، من هنا تعددت المفاهيم التي تحدد تعريفا " للفلسفة ، واختلفت باختلاف العصور من جهة واختلاف وجهات النظر من جهة أخرى ، وهنا سنحاول إلقاء نظرة بسيطة بساطة إمكانياتنا المادية والفكرية ، في الحديث على مفاهيم وتعريف الفلسفة من ظهورها إلى يومنا هذا ، فإذا كانت الفلسفة في أصلها مشتقة من كلمة فيلو ومعناها محبة ، أو صوفيا الحكمة ، حيث يطلق على العلم بحقائق الأشياء ، والعمل بما هو أصلح ².

¹ - هنتر ، ميد ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترفؤاد زكرياء ، (القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر الفجالة ، 1975) ص 10 .

² - جميل ، صليبا ، المعجم الفلسفي ، ص 160.

1-1 العصر اليوناني :

تميزت الفلسفة اليونانية بالفصل بين النظر الفلسفي وبين الممارسة العملية ، وبعلاقتها الخاصة بالأسطورة ، حيث أن التطور الروحي ما بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد ، قد انطلق من الأسطورة والدين بإتجاه العلم والفلسفة ، وقد لعب دورا كبيرا على هذا الطريق استيعاب الإغريق للمفاهيم والأفكار العلمية والفلسفية لدى شعوب الشرق .

يؤكد الأستاذ بول جانيه * أن أقدام سفر إغريقي توجد فيه هذه الكلمة هو كتاب هيرودوت * فهو أول من استعمل كلمة يتفلسف بالمعنى الاصطلاحي .

ويحدثنا أن كرويسوس قال يوما ل لسولون احد الحكماء السبعة « إني سمعت أنك جيت متفلسفا كثيرا من البلاد قصد التأمل والنظر»¹.

في حين يرى بعض مؤرخي الفلسفة أن كلمة فيلسوف ظهرت على لسان فيثاغورس ، لأنه يرى أن الحكمة لاتضاف لغير الآلهة ، وماهو إلا فيلسوف محب للحكمة ، وانه لاحكيم إلا الله وحده والإنسان فيلسوف فحسب .

بيد أننا ما نكاد نخوض في صميم الفلسفة اليونانية حتى نجد الفلاسفة الطبيعيين (مثلا) لم يكونوا يفهمون من الفلسفة إلا أنها بحث عن العناصر وسعي من أجل الكشف عن أصل الكون إذا لم تكن تتجاوز في دراستها مسائل ((نشأة الكون)) و ((تفسير الطبيعة)) ، ورد الكثرة إلى الوحدة أعني أنها كانت فلسفة كونية (كوسمولوجية) محضة ، ثم جاء السفسطائيون فأحترفوا الجدل والخطابة وجعلوا من الفلسفة ضربا من التلاعب اللفظي الذي يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء ، ولم تلبث النزعة الشكية أن تطرقت إلى الفلسفة على يد بروتاغوراس و جورجياس فشاع القول بالنسبية وفقد الكثيرون إيمانهم بالحقيقة المطلقة وأصبح هدف الفلسفة هو الجدل لمجرد الجدل لا لطلب الحق أو إصابة اليقين .

بقيت الحكمة هكذا حتى أعلنت كاهنة ديلف أن الوحي هبط عليها ، بان سقراط (399-469 ق م) هو احكم من أظلمته إغريقيا و أقلته أرضها ، فلما سمع سقراط بهذه النبوءة دهش كل الدهش ، لأنه لا يأنس من نفسه انه احكم الناس ورغم ذلك قال : " لعل هذا هو الذي استند إليه الوحي فيما قاله ومع ذلك فانا لست سوفيت وإنما فيلسوف ، أي لست بحكيم ولكني محب

¹ - محمد غلاب ، الفلسفة الإغريقية ، ط2 ، (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية) ، ص 25
 * بول جانيه ، فيلسوف فرنسي من أتباع النزعة الانتقائية ولد في (1823-1899) بباريس
 * هيرودوت مؤرخ إغريقي عاش في القرن 5 قبل الميلاد (484 ق - 425 ق م) .

للحكمة فحسب¹ استطاع سقراط تحويل التفكير الفلسفي من التفكير في الكون وعناصر وجوده ، إلى البحث في الذات الإنسانية وذلك بالاعتماد على العقل كأساس في التفكير ، فحاول تنويع عقولهم قدر الإمكان ذلك أن مهمة الفلسفة عند سقراط ليست النظر إلى الطبيعة ودارسها بل تعلمنا كيف نعيش ولذا عارض الطبيعيين الأوائل وأنكر الدراسة التجريبية للطبيعة ، حيث انتقص من دور الحواس في عملية المعرفة فليس بوسع الإنسان أن يدرك إلا ما يقع ضمن حدود سلطته ، وما في سلطة الإنسان ليس الطبيعة الخارجية أو الكون بل النفس وحدها ، وعليه فإن المعرفة الحقة هي معرفة النفس فقط .

والمهمة الأساسية للمعرفة هي معرفة الذات يقول سقراط (إعرف نفسك)² بنى سقراط فلسفته على أسس جديدة فوضع للفكر الإنساني طريقا جديدا ، امن فيه بوجود حقيقة ثابتة ومستقلة عن المحسوسة لذا نرى سقراط يدعو إلى اتحاد بين العمل والفكر ، لذا جاءت فلسفته في لحظة مفارقة كاد يضيع فيها الفكر في مشكلات البحث عن أصل العالم ، بينما كانت ظروف اليونان تلح على معرفة موقع الإنسان في هذا العالم ، ومعرفة مدى إرادته وتعلقه وحرية ودوره في انتظام حركة العالم والوجود والحياة .³

بالإضافة إلى انه كان يرى في الفلسفة أن لكل شيء طبيعة وماهية هي حقيقة يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة ويعبر عنها بالحد ، وان غاية العلم إدراك الماهيات أما منهجه في الفلسفة (التهكم والتوليد) ، الأول يتضح في الجهل ويتظاهر بالتسليم بأقوال محدثيه والثاني يساعد محدثيه للوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلونها .

أما أفلاطون (427 ق م / 347 ق م) الفلسفة عند أفلاطون هي اكتساب العلم ، وموضوع العلم هو الوجود الحقيقي الثابت الضروري ، لا الأشياء المحسوسة التي لا تكف عن التغير ، ولا تنطوي على أية حقيقة أو ثبات ، ويرى أيضا أن " الفلسفة هي بحث عن الوجود الحق أي عالم المثل والكمالات الأزلية ، التي يفصح عنها عالم الحس إفصاحا ناقصا فالموجودات الحسية عنده ماهي إلا خيالات وأشباح لا حقيقة بذاتها بل بما تستمد من عالم المثل الأكمل "⁴ ويرى أفلاطون أن الفيلسوف له اتصال مباشر بالواقع الحقيقي في تمايزه عن الأشياء المتغيرة

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 26

² - حنا الفاخوري ، خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ج 2 ، ط 3 ، (بيروت : دار الجيل ، 1993) ، ص 9 .

³ - محمد الخطيب ، الفكر الاغريقي ، ط 1 ، (دمشق : منشورات دار علاء الدين ، 1999) ، ص 130 .

⁴ - ماجد فخري ، ارسطو طاليس المعلم الاول ، (بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، 1958) ، ص 16 .

باستمرار، ولهذا السبب يستطيع الفيلسوف أن يقوم بالنقد النهائي للأفكار المطروحة ، وهذا يعني أن الفيلسوف يسعى وراء التواصل إلى صدق الطبيعة الحقيقية للواقع أو الوجود .

لقد ظهرت فلسفته وسادت في كل تلك العصور التي تشابهت ظروفها وظروف عصره ، عصر لا يرى فيه الحكيم سوى الظلام الدامس والاضطرابات والقلق فلا يجد من ملجأ يحتتمي به سوى ذاته يفر إليها باحثاً عن أماله وأحلامه التي لم يعد لها في عصره بشير" ¹

هذا وفهم الطبيعة الحقيقية للواقع يتطلب منا أن نعرف الهدف الذي وجدت الأشياء من أجله فلنكن نفهم الطبيعة الحقيقية للإنسان علينا أن نعرف النموذج الأمثل لطبيعة الإنسان ، والهدف الذي وجدت الطبيعة الإنسانية من أجله .

هكذا إنتهى أفلاطون إلى انه لا سبيل إلى الإصلاح إلا بالاعتماد على الفلسفة ، وإن العلم الحقيقي هو المعرفة بالمثل أو الماهيات هكذا اكتسبت الفلسفة على يده صيغة ميتافيزيقية ، فأصبحت تعلو على كل من علم الطبيعة وعلم الأخلاق، ومنهج هو المنهج الجدلي (الديالكتيكي) .

في حين عرف أرسطو (374 ق م / 322 ق م) الفلسفة قائلاً " أنها البحث عن علل الأشياء ومبادئها الأولى" ² أي أنها تبحث في الوجود بما هو موجود ، رغبة في معرفة العلل البعيدة والمبادئ الأولى من أجل المعرفة .

ذلك أن الناس لم يعمدوا إلى التفلسف إلا بعد أن نظروا وإلى الطبيعة وخبايها ، فأنثرت دهشتهم ودفعهم الفضول بها إلى التفلسف جعل أرسطو غاية البحث الفلسفي كشف الحقيقة لذاتها بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج ، فأطلق مصطلح الفلسفة الأولى على العلم الإلهي لأنه يبحث في الأسباب القصوى ، والعلم الطبيعي اسم الفلسفة الثانية ³ هكذا لعبت الفلسفة دوراً هاماً في تطور وبزوغ الفكر الفلسفي العالمي . يقول أنجلوس " إن فلاسفة الإغريق لم يحاولوا أن يبرهنوا بالتفصيل على الترابط الكلي بين الظواهر الطبيعية ، فقد بدا لهم هذا الترابط حصيلة للتأمل المباشر، تلك هي إحدى نقائص الفلسفة اليونانية ، التي

¹- أميرة حلمي مطر ، جمهورية أفلاطون ، (القاهرة ، الهيئة المصرية ، 1994) ، ص 6 .

²- أرسطو طاليس ، مابعد الطبيعة ، ص 981 .

³- جميل صليبي ، المعجم الفلسفي ، ص 162 .

اضطرت بسببها لأن تفسح المكان لرؤى فلسفية أخرى ، ولكن هذا بالذات كان مآثرة كبيرة لهذه الفلسفة ¹.

يرى أرسطو انه لا سبيل لمن لم يهب حياته للفلسفة ولم يعرف الحقيقة ، أن يتوصل إلى هذه المعايير المستمدة من المعرفة النظرية بالمبادئ والعلل الأولى ، فقسم العلوم إلى ثلاثة أنواع : علوم نظرية تدرس المبادئ الضرورية ، والعلوم العملية تتجه نحو الإدارة فتحاول أن تؤثر على سلوكها ، والعلوم الفنية التي لها غاية في شيء يوجد خارج الفاعل وعلى هذا الأخير أن يحقق إرادته فيه ، وأطلق على الرياضيات والطبيعيات والإلهيات اسم (الفلسفة النظرية) ، وذهب إلى أن الفلسفة الحقيقة هي الفلسفة الأولى التي تدرس الوجود وتهتم بعلم الأشياء الأولى ، ولما كانت الفلسفة في نظر أرسطو هي علم المبادئ فإنها بوجه ما من الوجوه علم كلي ، والعلم عند أرسطو هو علم بالعام وهو وليد الدهشة والتعجب ، أما منهجه فهو منهج البحث العلمي الذي يبدأ بتحديد الموضوع ثم يستعرض بالتحليل والنقل وصولاً إلى النتائج .

أما عند الرواقيين فقد كان الهدف من دراسة الفلسفة هو النفاذ إلى جوهر الأشياء ، وحملت فلسفتهم صيغة أخلاقية فجعلوا منها حكمة (خاصة بالأمور الإلهية) ، فكان هدفهم من وراء النظر العقلي الوصول إلى إقامة أخلاق عقلية فشبهوا الفلسفة بالكائن الحي ، فقالوا إن العظام والأعصاب هي المنطق ، واللحم هو الأخلاق ، والنفس هي الطبيعة وهدفهم من ذلك وحدة الفلسفة ².

وذهب أبيقور إلى حد القول أن الفلسفة نشاط يوصلنا إلى الحياة السعيدة ، عن طريق الأدلة العقلية والبراهين الاستدلالية .

هكذا اختلطت الفلسفة أو الفكر بالتصوف ، مما أدى إلى تلاقي الفلسفة بالدين ، مما جعل الفكر يتحول إلى مواجهة مشكلة جديدة هي العلاقة بين الفلسفة والدين ، وانتقلنا بذلك إلى فلاسفة العصور الوسطى (من يهوديين ، مسيحيين ومسلمين على السواء) .

فلقد حاول فلاسفة العصور الوسطى التوفيق بين الفلسفة والعقيدة أو بين العقل والنقل .

¹- جماعة من الأساتذة السوفييات ، موجز تاريخ الفلسفة ، تر توفيق سلوم ، ط 1 ، (بيروت ، دار الفرابي ، 1989) . ص 42 .

²- زكرياء ابراهيم ، مشكلة الفلسفة ، (القاهرة ، دار مصر ، 1971) ، ص 34 .

2-1 العصر الوسيط

يعتبر عهد العصور الوسطى من اشد واطلم عصور التاريخ البشري ، أين تمتد هاته الحقبة ما بين 350 م تقريبا ، و استغرقت حوالي ألف ومائة سنة ، لاوقد تضمنت حروب وظواهر وحضارات ساهمت في حياكة نسيج حضارتنا .

يطلق بعض المؤرخين على تلك الفترة اسم " العصور المظلمة " نظرا للظلم ومعاناة الفرد حينها ، حيث أن العقل الإنساني كان مستعبدا لسلطة خارجة عنه فلا يملك حرية التفكير فيما يشاء ، بل إن تفكيره داخل في نطاق الذي حدده له العقل أعني الإيمان أو الدين .

وبالتالي ينبغي أن تكون الفلسفة في خدمة اللاهوت ، من هنا فالمعرفة لا تطلب لذاتها ولا يبحث العلم لمعرفة أسرار الطبيعة وتمكين الإنسان من الإفادة وإنما تطلب لتحقيق نجاة الروح الإنسانية ، "فإنسان العصر الوسيط إنسان ساذج للإيمان ، مشغول بأمور الآخرة وحدها هدفه في الحياة طلب الخلاص من الحياة طمعا في نعيم الآخرةلأن شعوب أوروبا كانت آنذاك بدائية أولية متوحشة في معظم أحوالها ، نقول انه مفطور على اعتقاد الخوارق والمعجزات ورؤية كل شيء منسوبا إلى القوى المستترة التي لا يراها ، ولكنها تعمل عملها في كل شيء وهي العلل الحقيقية في نظره التي تختفي وراء كل الحوادث¹.

إن تطور الفكر في العصور الوسطى كان مرتبطا بما خلفته الحضارة اليونانية ، أي أن هناك قوتان فعالتان لعبتا دورا في تطور الفكر في العصور الوسطى وهما النزعتان : النزعة الأفلاطونية والنزعة الأوسطية كانت الأولى متأثرة بأداء أفلاطون ، وكانت الثانية خاضعة لنقود أرسطو وأرائه ، وهنا يمكن القول أن الرعيل الأول وهم الآباء إستمدوا عناصر أفكارهم من النظر في كتب اليونان رغم أنهم نظروا في مشكلات ميتافيزيقية لم يخص فيها الفلاسفة اليونان .

كما نمت العصور الوسطى فلسفتين النصرانية والإسلامية على السواء ، وكلتاهما حاولت التوفيق بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل و النقل ، حتى ذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى القول بأن السمة العامة التي اتسم بها التفكير الوسيط في الشرق والغرب معا ، لم تكن سوى

¹- عبد الرحمان بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، ط 3 ، (الكويت ، وكالة المطبوعات ، بيروت : دار القلم ، 1979 ، ص ط .

نزعة توفيقية بين العقل والنقل وسنحاول في هذا الحيز البسيط أن نسلط الضوء على بعض نماذج الفكر الوسيط بدياناته الثلاثة : اليهودية ، المسيحية ، الإسلام .

فأول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية اليهودية ممثلة في المفكر فيلون (20 ق م / 50 م) الذي امتاز عن سابقه بوضع الحقيقة الدينية في صيغة فلسفية ، فقد كان مؤمنا اشد الإيمان بالحقائق النقلية ، ومن جانب آخر كان شديد العناية بالفلسفة اليونانية التي غزت العقول في ذلك العصر ، أن الأصل في تفكيره ليس هو الفلسفة ثم الانتقال منها إلى الدين ، وإنما الأصل هو الدين ، وليست الفلسفة لديه إلا وسيلة لاقتناء الحقيقة الدينية ، أي انه بدا بالدين واستعان بالفلسفة لا العكس كما هو الحال بالنسبة إلى جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين وإلى كل فيلسوف حقيقي ، ولهذا نجد أن الحقيقة الدينية عنده هي الأصل في كل تفكير وهي التي تطبع الحقيقة العقلية لديه بطابعها الخاص .

أما الموجود الإلهي عنده هو الكمال المطلق بحيث لا يمكن أن نعلمه بإدراك عقلي أو إدراك في مجال العقل الإنساني ، حينئذ تنهار التشبيهات الغليظة وصور التجسيمات التي أوردتها العهد القديم ، ذلك لأن " فيلون مؤمن باليهودية كل الإيمان يؤمن بكتبها ويعتقد أن هذه الكتب لا يمكن أن تكون الإلهية صادرة عن وحي إلهي وإلا لما استطاعت البقاء تلك المدة الطويلة ، فبقاؤها دليل إذن على مصدرها الإلهي "1

من هنا لفلسفة فيلون هي نتيجة منطقية لتطور الفلسفة اليونانية ، كما عبر عنها بدوي في كتابه خريف الفكر اليوناني .

ولما ظهرت المسيحية عادها اليهود اشد المعاداة حيث بدأ الصراع بين الدينين ، وبدأ الاختلاف داخل المسيحيين أنفسهم بان هناك تعارض بين الفلسفة والدين ، ذلك ان الفلسفة مصدرها العقل بينما الدين مصدره الإيمان ، الفلسفة تقوم على ما هو عقلي والدين على ما هو لاعقلي ، وبالتالي لا يمكن الجمع بين ما هو عقلي وما هو غير عقلي ، من هنا سنتناول نموذجين للفلسفة المسيحية لتبسيط الفكرة وتبيان الأمر ذلك انه لا يمكننا أن نلم بكل أعلامها .

1- عبد الرحمان بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، ط4 (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1970) ، ص 90.

أ - أوغسطين Augustinus

يعتبر القديس أورليوس أوغسطين أو أوغسطينوس (354 م - 430 م) من اكبر الفلاسفة اللاهوتيين النصارى في العصور الوسطى ، يرى أوغسطين أن الفلسفة هي الحقيقة ، وهي محبة الحكمة والحكمة كلمة تجسدت على صورة المسيحية ، فالفلسفة حسبه هي محبة الحكمة وهي محبة المسيح ومحبة النور

يميز أوغسطين بين العقل والنقل ، فقدم الدين على الفلسفة أو النقل على العقل ذلك أن الفلسفة المسيحية هي العقل الذي يحاول فهم تعاليم المسيحية ، أي أن العقل هو وسيلة فهم وتبسيط للدين أو الإيمان ، لأن مهمة العقل هي أن يعرف الحقائق الإيمانية وفي هذا يقول : " أو من من اجل أن أتعلل Gredoutintelligam فالإيمان أولاً ثم يأتي العقل بعد ذلك فيحل الشيء من حقيقة إيمانية إلى حقيقة برهانية ، وهذه هي المهمة الحقيقية للفلسفة فليس من مهمة الفلسفة أن تبحث لتؤمن ، أو تتعلل بل تعتقد لتتعلل ¹ " من هنا يبين أوغسطين أن العقل يسبق الإيمان ، ذلك أن مهمة العقل هو تفسير وتبيين الحقائق الإيمانية ، وهذا من اجل الاعتقاد لها ولكن مع ذلك فالإيمان يسبق العقل لكي يتعلل ، كما يرى أن الإيمان لا ينبغي أن يكون ساذجا وإنما يكون عقليا.

لذلك فلم يكن يعني بالفلسفة المعنى المحدد لها عند أوغسطين ، وإنما اعتبرها نشاطا دينيا رغم أنها عقلية وذلك ليؤكد أن اللاهوت ليس فكرا فلسفيا وإنما هو استخدام للفكر الفلسفي ، وهذا يقودنا إلى خلاصة مفادها انه من خلال ما سبق تبين أن أوغسطين لم يكن فيلسوفا بالمعنى الدقيق وإنما " رجل من رجال الدين ، مركز على المعرفة واهتم بفهم ما يؤمن به من حقائق كشفها الله في الكتاب المقدس وذلك لكي يطمئن قلبه " ² .

أما عن المعرفة فلقد وجد لها أوغسطين طريقة الوجدان Intuition ، أي المعرفة المباشرة العيانية فعلى الشخص أن يبدأ بالبحث عن المعرفة بالذات وعن طريق اكتشافه للذات يصل إلى الحقيقة ، أو على الأقل يصل إلى المنهج الذي يثبت به إمكان هذه الحقيقة ³ .

¹ - المصدر السابق نفسه ، ص 3 .

² - ترانتى وماركوس ، مقالات في فلسفة العصور الوسطى ، ترماهر عبد القادر ، (الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 1997) ، ص 13.12 .

³ - عبد الرحمان بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، ص 22.

والمعرفة تشتمل على نوعين من المدركات : مدركات مادية وأخرى معنوية الأولى : تنشأ من إنتباه النفس للتغيرات الحادثة في الجسم ثم يعفيها الإدراك والثانية المدركات المعنوية : هي مثل إدراك الله تعالى وإدراك النفس الخ

وكل شيء لديه متغير حتى العقل الإنساني نفسه ، فلا شيء ثابت ¹ من هنا يتبين لنا أن المعرفة عن أوغسطين مرتبطة بالفرد في حد ذاته ، سواء كان هذا الفرد ذاتا داخلية أو في علاقة هذا الفرد وهذه الذات بالله ، أي المعرفة الحسية لا تتصل بالحقائق مباشرة ومقياس هذه الحقائق هو في مدى حضورها في النفس مباشرة ، ومن هنا فهذه المعرفة توصلنا إلى الإيمان لا إلى العلم .

ولبت أوغسطين يؤثر في العقل الوسيط أعمق الأثر وأدومه ، ولم يزل كذلك حتى في الفترة التي بلغ فيها سلطان أرسطو اشد قوته ، فعلى الرغم من أن الفلسفة الأرسطوطاليسية قد أصبحت في الشطر الثاني من العصور الوسطى الطراز المحبب للمدرسين ، فان أثرها قد ظل أثرا طفيفا بالقياس إلى الفلسفة الأفلاطونية ، فلاهوت الكنيسة في عصر الآباء كان قد اصطبغ بالأفلاطونية، اصطبغا بلغ من عمقه أن لبت كذلك اللاهوت حتى النهاية اقرب إلى الأفلاطونية منه إلى الأرسطوطاليسية .

ب- توما الإكويني Tommaso d'Aquino (1225 – 1276)

بدأ توما الإكويني فلسفته في البحث عن العلاقة بين العقل وبين النقل ، ذلك أن " الفلسفة أي الحكمة "

موضوعها هو ترتيب الأشياء بعضها بالنسبة لبعض ، حتى يظهر لنا المبادئ أولا ثم تأتي الأشياء الأخرى بعدها ، وهكذا يتم ترتيبها حسب أهميتها وصولا إلى أعلى درجة ، وإذا كانت الحكمة جزئية تهتم بالأجزاء فالحكمة العامة ها هنا هي التي تبحث في الله ولما كان الله هو العلة الأولى فيمكن القول ، أن الله عند توما الإكويني عقل وموضوع القول ماهو معقول وبالتالي هو الحكمة التي موضوعها أيضا الحقيقة ².

من هنا فإن كنا نملك العقل للوصول إلى حقائق الأشياء ، إلا أن العقل بمفرده لا يستطيع أن يبلغ كل الحقائق الإيمانية ، ويرى توما الإكويني أن الحقيقة لا تقبل مصدرين للمعرفة العقل

¹- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، ط 3 ، (مصر : دار المعارف : بدون تاريخ) ، ص 39-40.

²- عبد الرحمان بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، ص ص 133 ، 134 .

والنقل ... ومع ذلك فإنه إذا قلنا أن العقل وحده قادر على إدراك كل شيء ، فسنجد هنا أمورا لا يجد لها العقل تفسيراً إلا بالنقل ، وإذا قلنا بالنقل وحده في إدراك الأشياء فهذا يعني أننا تركناه على حد تعبير توما الإكويني وصول و يجول ولا بد له من العقل حتى يحدد معالمه ويضبط علاقته بالأفراد ، من هنا حاول توما الإكويني التوفيق بين العقل والنقل ، فقال أن العقل ميدان وللنقل ميداناً آخر ، وهما مختلفان من ناحية المنهج والترتيب ، فمن ناحية المنهج العقل لا يحتكم في إصدار الأحكام إلا لسلطان العقل بينما النقل يلجأ إلى 1- الوحي 2- كل ما يتفق وكمال الله 3- كل ما يتفق مع قدرة الله المطلقة .

أما الترتيب فالعقل يبدأ من المحسوس إلى المعقول ، بينما النقل يبدأ من الله وصولاً إلى المحسوس ، ذلك أن الله يدرك الأشياء بإدراك لذاته ، من هنا فتوما الإكويني لا يخلط بين العقل والنقل ولا يفصل بينهما فصلاً تاماً .¹

اعتقد توما سهولة إدراك الكون عن طريق الفكر الإنساني المحدود ، وعن طريق تتبع ظواهره ، كما أن له طبيعة عليا أبدعها الله وهو بسبب وجودها وعنه صدرت الطبيعة ، وإن هناك اتصال قائم بين هذين الطرفين " المبدع والمبدع ، لأن الإنسان كآثر و مخلوق يمكنه أن يتحقق من فهم بعض الحقائق عن القدرة العليا ويمكنه أيضاً أن يدرك خالق هذا الكون ومبدعه ، وتلك فكرة بسيطة عن إمكانية ومعقولية الرابط بين الله والعالم بين السبب الخارق للطبيعة ، والنتيجة (الأثر) الطبيعة : أي أن الصلة هنا بين سبب ونتيجة بين خالق ومخلوق أو واجد وموجود "²

من هنا فالفكرة الأساسية التي يتمحور حولها فكر توما الإكويني هو إيجاد العلاقة بين الذات العارفة والذات الإلاهية ذلك أن الحقيقة واحدة في رأيه ويصل إليها الإنسان في مجال الدين بالتصديق والإيمان القلبي ويصل إليها في مجال العلوم والفلسفة بالعقل عن طريق الاستنتاج والقياس هذا وقد قدم توما الإكويني من خلال أفكاره الخاصة في الذات الإلاهية ، خمسة أدلة على وجود الله تعالى ، أما صفاته فهي العلم والإرادة والقدرة والعناية الإلاهية وقد جعل توما الإكويني الملائكة رأس الخليقة وإن كانت الملائكة لديه أرواح .

وهكذا كان تلاقي الفلسفة والدين بمثابة نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفكر الفلسفي ، فأصبح على الفلاسفة منذ ذلك الحين أن يواجهوا مشكلات جديدة لم يكن يعرفها أهل النظر

¹ - المصدر نفسه ، ص 137 .

² - تراني وماركوس ، مقالات في فلسفة العصور الوسطى ، ص ص 78 ، 79 .

المحظ من رجال الفكر اليوناني ، أما الفلسفة الإسلامية هي الأخرى أيضا بقي موضوعها هو محاولة التوفيق بين العقل والنقل .

حيث لم يكن لعرب الجاهلية فلسفة شبيهة بفلسفة الإغريق ، ذلك لأن طبيعة بلادهم كانت تدعوهم إلى الكفاح في سبيل الحياة ، ولكن بعد الإسلام كان الرسول صلى الله عليه وسلم يجلس إلى أصحابه من

المهاجرين والأنصار ليتلو عليهم آيات القرآن الكريم أو يحدثهم في شؤونهم الدينية والدنيوية ، ويجيب عن أسئلتهم ويفتح أمامه أبواب التأمل والتفكير ، فكان القرآن والأحاديث النبوية الشريفة عماد الدراسات الإسلامية وانتشر الإسلام شرقا وغربا ودخلت أجناس أخرى غير العرب للإسلام وبدأوا بنقل الفلسفة اليونانية وغيرها إلى المسلمين .¹

تعرف المسلمون على ثقافات غريبة عن ثقافتهم الإسلامية ، فأقبلوا عن الكتب الأجنبية يترجمونها ويدرسونها الخ وأكثر ما لفت انتباههم في هذا المجال هو الفلسفة اليونانية .

عاجت الفلسفة العربية الإسلامية العديد من المشاكل وكان أهمها مشكلة الإنسان والعالم والإله وعلاقة هذه المشاكل ببعضها وأياها الأقدار على التأثير في الآخر ، وهذا كله بناء على البيئة والظروف المحيطة بها من جهة وعلى الدراسات السابقة من جهة أخرى ، وكان أهم ما يميز الفلسفة الإسلامية أنها :

1/ فلسفة روحية دينية ، بمعنى أنها تقوم على أساس ديني لأنها نشأت تحت كنف الإسلام ، وتؤمن بالوحدة لأنه عن الواحد صدر كل شئ فهو المبدع والخالق .

2/ فلسفة عقلية ذلك أن العقل البشري قوة من قوى النفس (الناطقة) ، فبالعقل نحلل ونبرهن ونتوصل إلى حقائق علمية .

3/ فلسفة توفيقية ، حاول فيها الفلاسفة التوفيق بين العقل والنقل .

4/ هي فلسفة علمية لان فلاسفة الإسلام يعتبرون العلوم العقلية جزء من الفلسفة ، لذلك نجد أن معظم الفلاسفة المسلمين لم يقتصروا على دراسة الفلسفة بل تعدوا على ذلك إلى مختلف العلوم مثل الرياضيات ، الطبيعيات ، الإلهيات المنطق فنجد على سبيل المثال لا الحصر كتاب الشفاء لابن سينا ، فهو أكبر موسوعة فلسفية ومع ذلك ينصب على مجموعة من العلوم ،

¹ - أبو علي ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، شرح نصر الدين الطوسني ، تح سليمان دينا ، ج 1 ، ط 3 ، (مصر : دار المعارف ، 1968) ، ص

فهو فيلسوف وطبيب في أن واحد ، ذلك أن الفلسفة بالنسبة للفلاسفة المسلمين وثيقة الصلة بالعلوم الطبيعية والرياضيات ، ونحن نلاحظ مثلا اليوم بانقطاع الفلسفة انقطعت معها العلوم الأخرى ، وأصبحنا نتخبط في موجة من الجهل المزركش بالحضارة الغربية ، لذلك صدق قوله تعالى " قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ¹ " وقد عرف العصر الإسلامي العديد من الفلاسفة والفرق الكلامية أمثال المعتزلة ، الأشاعرة والفلاسفة أمثال الكندي الفارابي ابن سينا ابن باجة ابن طفيل الخ .

سنحاول أن نسلط الضوء على بعض أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي ، لنبين فقط كيف هو مفهوم الفلسفة في ظل الإسلام ذلك لان بحثنا ليس منصبا على هذا الجانب بالتحديد .
اهتم الكندي بالفلسفة ورأى وجوب الأخذ بها ، وقد ظهر هذا الأمر جليا في رسالة وجهها إلى المعتصم بالله قائلا فيها ما يلي " الفلسفة اشرف العلوم وأعلاها مرتبة ، وانه من واجب المفكر أن يأخذ بها " مشيرا بذلك إلى التيار الذي نشأ منذ العصور الأولى للإسلام وتكرر للفلسفة معتبرا إياها علم وثني يؤدي إلى الكفر والخروج عن الدين ² .

لقد تصدى الكندي للعديد من المشاكل والضغوطات لاشتغاله بالفلسفة ، وهو الذي رأى أن الفلسفة هي محبة الحكمة وذلك بالتشبه بأفعال الله بقدر طاقة الإنسان ، ذلك أن الموضوع الحقيقي للفلسفة هو علم الأشياء الأبدية الكلية ومعرفة عللها بقدر طاقة الإنسان ³ ، مزج الكندي في فلسفته آراء الأقدمين ، وإستخلص فيما بعد من هذا المزيج آراءه المعتزلية التي تعتمد على العقل وتلجا إلى التأويل لتفسير الآيات القرآنية ،
-قسم الكندي الفلسفة إلى ثلاثة علوم :

أولها : العلم الرياضي في التعليم وهو أوسطها في الطبع ، **والثاني** علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع ... أما علم يقع عليه الحس وهو ذوات الهولي وأما علم ما ليس بذئ هولي "

-تقسيم الكندي للفلسفة مفاده تبيان مراتب العلوم حيث يبين أن علم الربوبية ⁴ هو الأعلى ، والعلم الرياضي هو الأوسط بني بينما المرتبة السفلى علم الطبيعيات ، ابن رشد (1126-

¹ - سورة الزمر ، الآية 9 .

² - حنا الفاخوري ، خليل الجد ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص 67 ،

³ - يعقوب بن اسحاق الكندي ، الوسائل الفلسفية ، تح محمد عبد الهادي ابوريدة ر ج 1 ، ط 2 ، (القاهرة ، دار الفكر العربي) ، ص 127 .

⁴ - مصطفى عبد الرزاق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، (القاهرة ، الهيئة المصرية العامة ، 2010) ، ص 63 .

1198) من فلاسفة العصور الوسطى ، لقب الشارح لفلسفة أرسطو عرف ابن رشد الفلسفة قائلاً ((فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع))¹

معنى ذلك انه إذا كان فعل الفلسفة ليس شيئاً سوى النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أي من جهة ماهي مصنوعات .

فان الموجودات إنما تدل على الصانع ، لمعرفة سعتها ذلك انه كلما كانت معرفة صناعتها اتم ، كانت معرفة الصانع اتم .

لقد كان الفلاسفة المسلمون يرون أن الإسلام حق ، وأن الفلسفة حق ، وأن الحق واحد لا يتعدد ، فوجب أن تكون الفلسفة والإسلام متفقين لا اختلاف بينهما ، لذلك وضع ابن رشد كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ورأى من خلاله ضرورة الأخذ بالنظر العقلي ، ومن ثم الأخذ بالفلسفة عامة وبفلسفة أرسطو خاصة ومن ثم يتبين لنا أن الناس مختلفون ، و لذلك ورد الشرع وفيه الظاهر والباطن ويقول ابن رشد : " إذا تقرر أن الشرع قد اوجب النظر بالعقل في الموجودات ، واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي "²

هنا رأى ابن رشد أن النظر والاعتبار لا يكونان إلا بالقياس العقلي ، ذلك أننا ننظر للموجودات بالقياس العقلي وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن النظر الفلسفي واجب .
عالج ابن رشد فكرة التوفيق بين الفلسفة والدين ، ورأى انه لا تناقض بين الفلسفة والشريعة لأن الشريعة توجب النظر العقلي وان الفلسفة هي النظر في الموجودات ، وكانت معالجته لهذه القضية أولاً " لأنه أحب أرسطو ، وثانياً للرد على الغزالي وذلك بتوجيه الضربة القاسية له ، فأراد أن يعرف الناس أن الفلسفة لا تتناقض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه "³ .

¹- ابو الوليد ابن رشد ، فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تح محمد عمارة ، ط 3 ر (القاهرة : دار المعارف ، دون سنة) ، ص 23 .

²- المصدر السابق نفسه ، ص 26

³- حنا الفاخوري ، خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص 404.

لقد كان رد ابن رشد على الغزالي من خلال كتابه والذي يحمل عنوان تهافت التهافت فهو يقول " وهذا كله كما ترى تخليط ، ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة " ¹ .

والحقيقة أن الأثر الذي تركه الغزالي في الفكر الفلسفي ، يرجع إلى شدة نقده لبعض المسائل الفلسفية لدرجة أنه زرع بناء الفلسفة كله ، وإلى إعماده على الدين كقاعدة ثابتة لا يتطرق إليها الشك انطلق منها لمهاجمة الفلسفة التي هي قابلة للشك .

هذا وقد برهن ابن رشد على وجود الله بأدلة عقلية ، كدليل الاختراع والدليل على ذلك قوله تعالى : " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت " ² .

ودليل العناية يظهر في قوله تعالى : " ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وخلقناكم أزواجاً وجعلنا نومكم سباتاً وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً " ³ .

يقول ابن رشد : " أيها الناس أنا لا أجزم أن ما تسمونه بالعلم الإلهي علم خاطئ ، ولكنني أقول أنني عارف بالعلم الإنساني " ⁴ .

1-3 / العصرين الحديث والمعاصر :

إذا كانت مشكلة أصل الكون والخلق هي المشكلة الأساسية التي كانت تشغل فكر فلاسفة اليونان ، فحاولوا بعقولهم إيجاد حل لها ، وإذا كانت مشكلة العلاقة بين العقل والنقل هي مشكلة فلاسفة العصور الوسطى الذين أولوا لها اهتماماً بالغاً ، من هنا فإن الاهتمام الفلسفي الذي أتى بعد العصور الوسطى أي العصور الحديثة انتقل فيه موضوع الفلسفة بالاتجاه آخر ، فتميزت هذه العصور بعامل جديد لم يغير في الجوانب الاقتصادية للمجتمعات فحسب ، بل في جميع جوانب الحياة الأخرى سوى الاجتماعية أو السياسية أو الأخلاقية وهذا العامل الجديد هو العلم الحديث ، ظهر في إنجلترا المذهب الحسي بفضل فرنسيس بيكون وتوماس هوبز و جون لوك الخ وفي فرنسا برز ديكارت بفلسفة عقلية روحية فتأثر جميع المفكرين ، منهم من أيد ومنهم من عارض هذه الفلسفات .

¹ - ابو الوليد ابن رشد ، تهافت التهافت ، (بيروت : مركز الدراسات الوحدة العربية ، 1998) ، ص 558 .

² - سورة الغاشية ، الآية 20-16 .

³ - سورة النبأ ، الآية 6-11 .

⁴ - هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، تر نصيرة مروة ، حسن قببسي ، ط 2 ، (بيروت ، عويدات للنشر والطباعة ، 1998) ، ص 368 .

معنى هذا أن نشوء الفلسفة الحديثة ارتبط بتغيير مركز البحث والاهتمام المعرفي من الله ، وكل ماهو متعالى عن الطبيعة إلى الاهتمام بالحياة الدنيوية ، أي البحث عن منهج جديد يمثل " الأداة الضرورية والأساس لكل العلوم والفلسفة " ¹ وقد عارضت الفلسفة الحديثة هذه القضايا ، واتجهت إلى القول بالتفسير الميكانيكي للطبيعة ، وبالاتجاه الذاتي الذي يجعل الإنسان كائن مستقلا إلى حد بعيد عن الإله ، ونبذت

المنطق الصوري باحثه عن منهج علمي يمكنها من توفير أساليب أكثر ملائمة لحل مشاكل الطبيعة والإنسان على السواء ، فكان فرانسيس بيكون (1561 – 1626) حيث ذهب إلى أن المصدر الوحيد للحقائق هو ملاحظة العالم الخارجي ، وتجربة ظواهره فكان سيكون بهذا مؤسس الفلسفة التجريبية ، وضع بيكون أساسا جديدا للبحث كانت أولى خطاه الملاحظة والتجربة واشترط أن تستخدم في بضع شديد وحذر شديد البطء .

والفلسفة عنده لا تهتم بالانطباعات الأولى ، وإنما بالمعاني المستمدة بالتجريد وحاول النهوض بها و وضع لها قواعد وأساسا جديدة تكون بمثابة الطريق للوصول ، فوضع للعقل الإنساني خطة جديدة يسير ، عليها فقام بتطهير العقول من كل ما يشوبها من تعصب وجمود وأفكار قبلية خاطئة ، حتى يكون بنائنا هنا للمفاهيم العقلية سليم .

هذا وقد كان لديكارت (1596-1650) الحظ الأوفر في إحداث ثورة فكرية ، لأنه كان يقول بالمذهب الميكانيكي ، ويقر بضرورة تفسير كل حدث عن طريق قوانين ميكانيكية حسابية عرف ديكارت الفلسفة ودعا إلى التفلسف فقال " انه لا جرم أن تكون الحكمة هي القوت الصحيح للعقول ، فان الذهن هو أهم جزء فينا ، وطلب الحكمة لابد بالضرورة من أن يكون همنا الأكبر " ² .

لقد اختلفت فلسفة ديكارت عن فلسفة أفلاطون وأرسطو ، حيث نشب صراع بين أتباع كل منهما مما ولد مشكلة الشك واليقين ، وكانت هذه هي بداية الفلسفة عند ديكارت .

عرف ديكارت الفلسفة بقوله : " إن كلمة الفلسفة تعني الحكمة ، ولسنا نقصد بالحكمة مجرد الفطنة في العمال بل معرفة كاملة بكل ما في وسع الإنسان معرفته ، بالإضافة إلى تدبير حياته

1-Gousin (victor) . cours of the historyofphilosophy .V.II,translated by;o.vv.vvight ,vol. II,(nevvyork;D-App Letoh scompany ,200 ,Brodvay ,M ,D , ccelii) . P79.

²- رينيه ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ترعثمان أمين ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1960) ، ص 48 ، 49 .

وصيانة صحته واستكشاف الفنون ، ولكي تكون هذه المعرفة كما وصفنا فمن الضروري أن تكون مستتابة من العلل الأولى " ¹ .

اعتمد ديكارت على الاتجاه الذاتي من خلال تأكيده للفكر كنقطة انطلاق أساسية للفلسفة ، معتقدا في الوقت ذاته أن تطبيق طرائق العلوم الرياضية في دراسة الطبيعة في مختلف مجالات المعرفة ، هو السبيل الأمثل للمعرفة الصحيحة واليقينية .

رغم أن العلوم انفصلت عن الفلسفة إلا أن بعض الفلاسفة ظل يطلق الفلسفة على جميع المعارف الإنسانية ، مثل ما فعل ديكارت الذي قسم الفلسفة فقال : " إن الفلسفة أشبه بشيء بشجرة جذورها علم ما بعد الطبيعة وأغصانها العلوم الأخرى كالطب وعلم الميكانيكا ، وعلم الأخلاق " ²

من هنا فالفلسفة كلها عبارة عن شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها العلم الطبيعي وأغصانها باقي العلوم إن الفلسفة هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين أو الهمجيين ولذلك نجد ديكارت شبه الرجل الذي يمتنع عن التفلسف بمخلوق أعمى يسير معصوب العينين . والفلسفة عند ديكارت هي العلم الكلي الشامل وهي ليست مجموع المعارف الجزئية أو العلوم الخاصة ، بل هي علم المبادئ الأول أعني أنها تمثل أسمى وأشرف ما في العلوم جميعا وهو نظريا وعلميا معا .

"أما التجديد الذي استحدثه ديكارت في الفلسفة فإنه لم يكن في تعريفها ، ولا في تقسيمها ولا في النظرة الكلية الشاملة إليها ، وإنما كان في تفصيل المسائل التي عرضت ، في تحليل المبادئ التي قامت عليها ، وفي تحصيل النتائج التي وصلت إليها وفي غير هذا كله من الأفكار والأخطار التي لا يتسع مثل هذا التقديم لإحصائها وإستقصائها " ³ .

وهكذا فإن الفلسفة الديكارتية تؤكد الأفكار بوصفها نقاط البداية التي لا يتطرق إليها الشك لقد أراد ديكارت أن يمر عن سائر المعارف والأفكار السابقة المسلم بها في العلم و الفلسفة ، حتى يضع لنا منهاجاً جديداً يسمح لنا بإقامة العلم والفلسفة على أسس يقينية يقينا مطلقا .

¹ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط5 ، (القاهرة : دار المعارف ، دون سنة) ، ص 62 .

² - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ص 160 .

³ - رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، تر محمود محمد الحضيرى ، تقديم محمد مصطفى حلمي ، ط2 (القاهرة : دار الكاتب العربي للطباعة و النشر ، 1968) ، ص ص 16 - 17 .

العصر المعاصر:

أما في القرن العشرين فقد تعددت الاتجاهات الفلسفية واختلفت وجهات نظر المفكرين إلى العلاقة بين العلم والفلسفة ، على الرغم من قيام بعض الصلات العنيفة عن التفكير الفلسفي . إنه من العسير على الباحث في الفلسفة المعاصرة أن يحدد بدقة اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، وضم فلاسفتها تحت أسماء معينة فالفيلسوف المعاصر يقف على بوابة واسعة تنفتح على تراب فكري عزيز ، أفرزه العقل الإنساني على مدى قرون من الزمن ، ذلك أن عقلية الفيلسوف المعاصر تكونت من مصادر شتى يصعب الإطاحة بها كلها ، ومع ذلك نحاول قدر المستطاع تحديد بعض العلامات العامة التي كانت عنوانا مميزا لهذا العصر عن غيره ، وتشكل نسقا فكريا تتحرك فيه رحي الفلسفة ، ورحما خصبا تولد منه الأفكار والنظريات .

هو عصر نشاط فلسفي مكثف ، نجد فيه أسماء كثيرة لفلاسفة كبار ، وعلى ذلك لم يشهد أي عصر سابق هذا الكم الضخم من الاتجاهات الفلسفية المتباينة إن هذا القرن أيضا قد زخر بالكثير من التيارات الفلسفية الجديدة مثل :

المدرسة التحليلية والتي تزعمها راسل (1872-1970) إذ يعد من أكبر دعاة الفلسفة العلمية في عصرنا الراهن .

الفلسفة عند راسل تدور بين الدين والعلم فهي تشبه الدين في كونها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم تبلغ فيها بعد اليقين وتشبه العلم في كونها تخاطب العقل البشري ، ولا تقوم للفلسفة قائمة خارج العلوم أو بمعزل عنها وكل فيلسوف وصاحب للفلسفة يجب أن يكون على معرفة بالمنهج العلمي لأنه أي علم يخلو من هذا المنهج فلا بد أن يكون عمله ناقصا¹.

هكذا وكان راسل يربط الفلسفة بالمنهج إذ لا يمكن أن تستقيم الفلسفة دون هذا المنهج ، وأن التحليلات المنطقية للعبارة اللغوية هو المجال المشروع للفلسفة والفيلسوف وكان المنطق الرياضي هو الأداة التي انطلق منها راسل في التحليل فيأخذ مشكلة جزئية ويقوم بتحليلها لينتهي إلى نتائج إيجابية تكون بداية لأعمال أخرى جديدة .

أما دعاة الوضعية المنطقية إستبعدوا من مجال الفلسفة كلا من الميتافيزيقا والأخلاق المعيارية حتى تصبح الفلسفة مجرد دراسة علمية لبعض المفاهيم أو الرموز اللغوية ، ذلك أن القضايا أو المفاهيم الميتافيزيقية هي أقوال جوفاء خالية من كل معنى ، بالإضافة إلى أنها

¹ - فؤاد كامل ، الفكر الفلسفي المعاصر ، ط1 ، (بيروت : دار الجليل ، 1993) ، ص ص 23 - 24 .

تهدف وتدرس مفاهيم تجعل قضاياها خالية من كل معنى أن فتجنشتين (1951-1989) يكتفي بالنظر إلى الفلسفة على أنها مجرد جهد سلبي ، هدفه الكشف عن المتناقضات التي يقع فيها فلاسفة الميتافيزيقا ، ذلك أن القضايا الميتافيزيقية بالنسبة له ماهي إلا قضايا زائفة خالية من معنى العلمية ، هكذا تنحصر مهمة الفلسفة عند فتجنشتين في الكشف عن المعاني الدفينة للعبارات والكلمات من خلال استعمالاتها الحقيقية في صميم اللغة العادية ، وتنشأ الحيرة الفلسفية عندما لا نفهم معاني الأشياء¹.

أما الأخلاق في نظر الوضعيين المنطقيين عبارات فارغة ، لأن كل ما يجعل من القيمة معيارا ، فقد تجاوز دائرة التجربة التي هي محك كل شيء ، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الأحكام الأخلاقية ينبغي أن تكون خاضعة للتجربة التي تنطلق من الواقع ، لذلك رفض الوضعيون المنطقيون سائر العلوم المعيارية ، إذا فإن الفلسفة عند الوضعيين المناطقة لا تكاد تعدو التحليل اللغوي والدراسة المنطقية للمفاهيم العلمية ، والفلسفة البرجماتية : فإنها تحقق ترابطا بين العلوم وتنادي بالتجربة المتطرفة ، وترفض كل فكرة لا تؤدي إلى خدمة علمية ، وترى أن الفيلسوف الميتافيزيقي يثير كثيرا من المشكلات العقيمة التي لا حل لها وهي بالنسبة لأصحاب هذا المذهب أشباه مشكلات ، وذهب جون ديوي (1931-1851) إلى القول بأنها مجرد صيغ مرضية ولا سبيل لها للتخلص من هذه المشكلات إلا بالرجوع إلى الميول والفلسفة عنده لم تنشأ عن مادة عقلية ، أي مجرد التفكير النظري في مشاكل الوجود والكون والإنسان ، بل كانت محاولة التوفيق بين المعتقدات المنقولة والشائعة ، بين التبرير العقلي لها .

يرى ديوي أنه إذا أرادت الفلسفة إصلاح نفسها فعليها أن تمتنع عن معالجة المشكلات التي حاول الفلاسفة القدماء محاربتها ، وأن تتصدى لها بإعادة بناء الفلسفة وبأن نعود إلى التجربة . أما المدرسة الحيوية والمجسدة في فكر برغسون (1941-1859) الذي يفرق بين العلم والفلسفة ، وذلك أن العلم يهتم بالكم و المكان والفلسفة بالكيف والزمان وأن العلم هو معرفة مطلقة بالجامد ، والفلسفة معرفة مطلقة بالحي ورغم أن هذا الاختلاف إلا أنهما يلتقيان في نقطة واحدة ألا وهي التجربة ، فيريد بذلك برغسون أن ينتقل بالفلسفة من الواقع إلى التصورات .

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 80 .

و التصور في رأيه لم يجعل للنظر أو المعرفة بل للعمل ، وحين يتحدث برغسون عن الحدس فهو يقصد به المعرفة المباشرة التي تمزق الألفاظ وشباك الرموز داخل إطار الواقع . والفلسفة هي في صميمها عملية انتباه شاقة نستغني فيها على شتى الرموز ، لكي نمضي إلى المصدر الأصلي نفسه ، محاولين أن ننفذ إلى صميم حياته الباطنة فلا نلبث في النهاية أن نلبس الواقع لباس يليق به ، فيقول برغسون أننا نستطيع عن طريق الحدس – تلك الملكة الفائقة للعقل – أن نتوصل إلى حل الكثير من المشكلات الميتافيزيقية التي ظلت حتى الآن مستعصية على الحل ¹ ، وصلنا الآن إلى الوجودية هذا المذهب الذي ظهر لكي يغير الفكر نحو اتجاهات جديدة ، تنحصر في تحرير الإنسان مما هو متصور عقليا ، ويكون الإنسان هو المسؤول الوحيد عن قرار حياته وله الحرية في اختيار بقائه أو فناءه ، وسنحاول تسليط الضوء على هذا الجانب بالتفصيل في الفصل الثالث المبحث الأول باعتباره لب موضوعنا لإرتباطه بشخصية وفكر عبد الرحمان بدوي .

رغم إختلاف العصور وإختلاف الفلاسفة وتباين أرائهم ولكنهم جميعا يمثلون رأيا واحدا وهدفا واحدا ، هو خدمة الإنسان بالإنسان والواقع أن من طبيعة الفكر البشري أن يقصر نظره على ناحية واحدة من نواحي الوجود ، فهو قل ما يصيب منه أكثر من جهة ، ولكن من المؤكد أن ثمة اتصال خفي أو رابطة ضمنية تجمع بين تلك الآراء المتعارضة والمذاهب المتضاربة .

¹- زكريا إبراهيم ، برجسون (فن مجموعة نوايغ الفكر الغربي) ، (القاهرة : دار المعارف ، 1968) ، ص ص 33 – 35 .

II مباحثها

1-2 الوجود

2-2 المعرفة

3-2 القيم

2-1 الوجود

إتجه الفكر البشري أول ما إتجه إلى الوجود الخارجي الوجود المادي ، لأنه هو الذي يمثل الموجودات التي تواجهه ثم تم الانتقال إلى وجوده الباطني ، وجود الإنسان ، من هنا الفلسفة الأولى موضوعها الوجود في كليته وهنا نتساءل ما هو الوجود ؟

الوجود " مفهوم فلسفي يقصد به مطلق الواقع ويقابله العدم " ¹ وهو مفهوم يعمم على الجميع ، فنقول الله موجود الإنسان والأشياء الأخرى أيضا لكنها تختلف في قوتها وضعفها ويصبح هنا مفهوم الوجود ، على أنه نشاط ذهني يقوم به العقل وهو مفهوم بسيط ، ويعد بارميندس هو أول من وضع الميتافيزيقا وأصول الفكر الميتافيزيقي وبصفة خاصة مبحث الانطولوجيا ، فهو من وجه النظر الفلسفي لأول مرة إلى ضرورة البحث عن معنى الوجود منفصلا عن الأشياء الموجودة حيث إعتبر الوجود واحد ثابت ساكن ولا يوجد بالنسبة له أي تميز بين فكرتنا عن الوجود والوجود نفسه ، ثم جاء بعد ذلك سقراط بأبحاثه ومناقشاته حول شروط الأحكام الخلفية التي أدت به إلى ضرورة التسليم بوجود حقائق كلية معقولة .

أما أفلاطون توصل في بحثه عن الحقيقة التي تفسر الكون وتحكم ظواهره المادية والمعنوية إلى مبدئين جوهريين متكاملين :

أولا : هو أن الأفكار أزلية كونية والعقل هو أداة فهم ، لذلك وجه عنايته بالفكر والمعرفة فهو يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يوجه أفعاله نحو الخير إلا إذا أدركه ، فالمعرفة إذن أساس الفضيلة ووظيفة النفس أو العقل هي البحث عن الحقيقة الروحية المطلقة التي ينطوي عنها الكون.

ثانيا : يرى أفلاطون أن العالم المادي الذي نعيش فيه عالم الأشباح الفانية وهو لا يستحق الاهتمام ، وإنما الذي يستحق الاهتمام هو العالم القيم الروحية والمثل العليا لأنها حقائق خالدة تتمثل في الخير والجمال ، مؤكدا أن الخير هو الحق وأنهما يتضمنان الدين والأخلاق فالحقائق تتمثل في الخير والجمال والحق والدين والأخلاق .

إن فلسفة أفلاطون وإن كانت تنصب أصلا في الوجود كله فإن الغرض من وراء تأملاته ، الفلسفية كان يقوم في الخير الذي يدرك بوصفه أساس الوجود والمعرفة على السواء ، وبهذا تتوحد ماهية الوجود وغايته ، فالوجود الطبيعي ليس غاية في نفسه ، وإنما مجموعة وسائل

¹ - عمار طالبي ، مدخل إلى الفلسفة ، (الجزائر : دار القصة للنشر) ، ص 298 .

تهدف إلى غاية ، وهذه الغاية لا تكون خيرا حقيقيا إلا بمقدار اتصالها بغاية المجموع أو خيره الأسمى ، وأن الإنسان صورة مصغرة للكون لايسعه أن يصيب خيرا أو يكون له وجودا إلا إذا كان مستمدا من خير العالم ووجوده .

أما في مقالة اللام لأرسطو نجد أن الوجود يقال على أنحاء كثيرة وذلك بحسب القضايا التي يستخدم فيها ، ومن ثمة فإن أبرز نواحي المشكلة في فكرة الوجود عند أرسطو ما يتعلق بتقسيمه للوجود إلى وجود بالفعل ووجود بالقوة ، يقول أرسطو " إن الناس – الآن ودائما – يسعون إلى التأمل بسبب الدهشة ، وكلما كان الإنسان أدنى في مرتبة التفكير كان تساؤله أقل عن لغز الوجود " ¹ .

وفي مطلع العصر الحديث نجد المفكرين والفلاسفة يحرصون على الابتعاد على مشاكل فلسفة القرون الوسطى ، والتي من بينها البحث في الوجود فنجد ديكارت توصل إلى إثبات وجود الأنا المفكرة من إثباته لحقيقة الفكر أولا وتوصل إلى هذه الفكرة عن طريق الشك فقد شك في جميع المعارف السابقة .

أما كانط فقد أحدث ثورة كبرى في التفكير الإنساني ، فأشار إلى أنه يجب قبل النظر في المشاكل الميتافيزيقية أن نحدد قوانا المدركة ، ويرى أن الميتافيزيقا كأحلام الواهم فالميتافيزيقي يتحدث عن إدراكه المباشر للموجودات العليا رغم عدم إمكاننا تخطي التجربة بإدراكاتنا الحسية التي تنصب على الظواهر فحسب ، والمعرفة العقلية لا تمدنا إلا بمعارف ومعان مطلقة كالإمكان والضرورة والوجود و الجوهر والعلة .

ميز كانط بين مدلول لفظ الميتافيزيقا أولهما : أن الميتافيزيقا هي النقد أي البحث عن العناصر الأولية في المعرفة كما تبدو في نقد العقل النظري ، والمعنى الثاني : أنها العلم الذي يدعى إدراك موضوعات خارجة عن التجربة وهذه هي الميتافيزيقا .

والخلاصة أن موقف كانط من الميتافيزيقا يعد ثورة على الميتافيزيقا الأرسطية واتجاهها إلى التجربة الحسية ، وتوجيهها للميتافيزيقا نحو المعرفة ، حيث نبحت أولا عن حدود العقل الإنساني ، قبل أن نطلق العنان له ليبحت في أمور الوجود المتعالية على التجربة وهي فوق قدرته ، من هنا فالوجود عند كانط هو نسبة متساوية بين الموجودات التي تتعاقب في التجربة

¹ - وليم جيمس ، بعض مشكلات الفلسفة ، تر محمد فتحي الشنيطي ، زكي نجيب محمود ، (مصر ، المؤسسة المصرية العامة ، دون سنة) ، ص 41 .

خطأ بينها من حيث كمال الوجود أو نقصه بل إن فكرة وجود إله مطلق الكمال أقل هذه الموجودات خطأ من إستحقاق الوجود .

أما هيجل يعتقد أن فكرة الوجود من أكثر الأفكار ضحالة ونقصا ، ذلك أنه يرى أن التفكير في الوجود الخالص ، يؤدي إلى لا وجود خالص ، من هنا فهو أمام موقفين أحدهما هو الوجود الضحل الناقص ، والوجود الثاني هو الذي يكمن في الشعور ويضع الجدل موضعه بين هاتين الفكرتين إحداها ناقصة وأخرى كاملة ، بحيث تضاف الفكرة الناقصة إلى الفكرة الكاملة أو ينظاف اللاوجود إلى الوجود ، فتنتج عندنا فكرة إيجابية جديدة وسنحاول أن نذكر هنا بعض المفاهيم وعلاقتها بالوجود .

الوجود والماهية : يرى أرسطو أن هناك فرق بين الماهية والوجود ، حيث بين أنه إذا عرف الإنسان حقيقة شيء ما فلا يستطيع أن يعرف أنه موجود في الواقع إلا إذا برهن على وجوده ، فالماهية من حيث هي ماهية لا تتضمن الوجود .

أما عند المسلمين فيرون أن الوجود والماهية والوحدة شيء واحد ، بالنسبة للشيء الموجود في الخارج وهذه الفكرة عرفت عند أرسطو بمفهوم الجوهر ، ويؤكد ابن سينا أنك قد تتمثل أو تتصور معنى المثلث وتتساءل هل هو موجود في الأعيان أم ليس بموجود¹ ، معنى هذا أن الوجود ليس مقوما من مقومات الماهية ، وإنما هو من العوارض التي تعرض للماهية .

هل الوجود موضوع أو محمول : في المرحلة التي سبقت سقراط نجد أن بارمنيدس وهرقليطس ينظران للوجود على أن للوجود على أنه موضوع وهو الفكر ولا يمكن التفكير في العدم .

ومع سقراط وأفلاطون أصبح الوجود محمولا فهذه الصفات أي الماهيات أصبحت هي الوجود الحقيقي ، وكان الوجود أيضا محمول عند أرسطو.

أما كانط يرى أن الوجود ليس محمولا من المحمولات التي تدخل في صميم ماهية الشيء ، وإنما هو أمر عارض من الخارج ولا يمكن أن يستتبط الوجود من الماهية ، لأن الوجود شيء والفكرة عنه شيء آخر فالوجود موقف وليس محمولا .

¹ - ابن سينا ، الإشارات والتبهيّات ، شرح نصير الدين الطوشي ، تح سليمان دنيا ، ج 3 ، ط 2 ، (مصر ، دار المعارف) ، ص 443 .

هل الوجود واحد أم متعدد :

طرحت مشكلة هل الوجود واحد أم متعدد ، وهنا ظهرت مذاهب هناك من ترى أنه واحد ، فنجد مثلاً أفلاطون من أتباع مذهب الوحدة فهو يرى أن العالم المحسوس زائف وأن العالم المعقول هو العالم المثالي وهو يتميز بالدوام والأزلية وهو عالم حقيقة ، بالإضافة إلى سبينوزا أيضاً من أتباع مذهب الوحدة ذلك لأن العقل والمادة عنده صفتان من الصفات التي يتصف بها الجوهر الواحد الحقيقي وهو الله

أما أنصار تعدد مبدأ الوجودي إلى أكثر من واحد ، فنجد أنبازو قليس لم يرد الأشياء إلى مادة واحدة بل جعل العناصر الأربعة : ماء ، هواء ، نار ، تراب ، أما أرسطو فهو من أتباع الكثرة إذ أن الوجود الطبيعي عنده يقوم على مبدئين هما الهيولي والصورة .

لقد حاولنا هنا عرض بسيط لمفهوم الوجود لأننا سنتناوله فيما بعد بالتفصيل والتحليل وما هذا إلا عرض له باعتباره احد مباحث التي تبحث فيها الفلسفة .

2-2 المعرفة

والآن سوف نتطرق إلى الحديث عن المبحث الثاني من مباحث الفلسفة وهو مبحث المعرفة ، وإذا تتبعنا تاريخ الفكر الفلسفي نجد أن السفسطائيين هم من مهدوا إلى النظر في مباحث المعرفة وحدودها ، فأثاروا مشاكل هامة واعملوا الهدم حتى في أبسط مسلمات العقل حتى إستحال قيام العلم ، الأمر الذي دفع بشخصية سقراط إلى الظهور للدفاع عن العلم وموضوعيته بطريقته الجدلية التي كانت تستهدف وضع التعريفات لكي يقوم العلم وتصح المعرفة ، وسار كل من أفلاطون وأرسطو في نفس الطريق ، كل بأسلوبه الخاص - لتثبيت دعائم المعرفة وتمحيص أدواتها¹ ، وإذا أتينا إلى تفكيك نظرية المعرفة فان مفهوم كلمة نظرية نجد أن النظر هو التفكير والتأمل الذي يصدر من النفس في الأمور المعلومة للحصول على الأمور المجهولة ، من هنا يمكن تعريف النظرية بأنها مقدمات فكرية وعقلية بإتباعها وأعمال قواعدها ، نحصل على نتائج ومعارف مستنبطة من تلك المقدمات .

أما المعرفة فهي رسم المعروف في نفس العارف بحال واحدة ، لأنها إن لم تكن كذلك تتحد بها نفس المعارف ورسم المعروف بلا معرفة ، أو هي إدراك صور الموجودات والأشياء على ما هو عليه ، وهي مسبقة بنسيان حاصل بعد العلم ، بخلاف العلم وتقال أيضاً على

¹ - محمد ، فتحي الشنيطي، المعرفة ، (القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، 1956) ، ص 15 .

استتباب المحصول المدرك خضوعا إذا تكرر إدراكه فان المدرك إذا أدرك شيئا فحفظ له محصولا في نفسه ثم أدركه ثانيا وأدرك مع إدراكه له انه هو ذلك المدرك الأول قيل لذلك الإدراك الثاني بهذا الشرط معرفة¹.

أما نظرية المعرفة فهي دراسة منهجية منظمة لقضية العلم أو مسألة المعرفة بدراسة ماهية المعرفة وإمكانها وطبيعتها ، وهناك مصطلح آخر هو الإبستمولوجيا الذي كثيرا ما نجده يطلق على المعرفة وهذه الكلمة مكونة من epistemo وتعني المعرفة و logos وتعني علم من هنا فمصطلح الإبستمولوجيا يعني علم المعرفة وعرف معنى هذا المصطلح في العصر المعاصر بأنه الدراسة النقدية للمعرفة العلمية .

إن مبحث نظرية المعرفة معروف منذ القدم ، وقد طرأت عليه تغيرات أثناء تطور الفلسفة عبر التاريخ ، وقد أصبحت المعرفة منذ كانط ذات مكانة مركزية في الفلسفة فاقت بها كل جوانب الفلسفة الأخرى .

إن الحديث عن طبيعة المعرفة ومعالجة مشكلاتها يتطلب الكثير من الوقت والجهد لأننا بصدد إلقاء الضوء عليها لا تحليلها فسنحاول ها هنا عرض لمحة بسيطة حول هذه المعرفة .

المعرفة بين الشك واليقين : وهنا من جانب قيام المعرفة وصحتها

ينقسم الشك إلى ثلاث طوائف : أصحاب الشك الهادم والقائلين بنسبية المعرفة ، وقد سماهم العرب "بالعندية" ثم اللادريون (العنادية) وأخير "أصحاب الشك المنهجي"² وقد اختلفوا في مشكلة المعرفة ، فمنهم من يرى أن المعرفة صادقة ولا نحتاج إلى اختبارها وهم أصحاب مذهب اليقين ، في حين أن من ينكرون اليقين المطلق والمنكرون لقيام المعرفة وهم الشكاك .

الشكاك أنكروا قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة فالسفسطائيون اقروا بنسبية المعرفة وإن الإنسان مقياس الأشياء جميعا وبالتالي غياب كل المعرفة عندهم وعدم قيام أي علم ذلك لأنهم استندوا إلى أنه لا ثقة في الحواس لأنها تخدعنا ، وكونهم أساتذة في الأدب وإتقانهم لأساليبه مكنهم من زعزعت أفكار الناس وأقوالهم ، مما أدى إلى ظهور سقراط ومنهجه التهكم والتوليد ليحاول تصحيح أخطاء وأغاليط السفسطائيين ، من خلال هدم الأفكار السابقة وبناء أفكار جديدة قائمة على العلم والمعرفة بواسطة العقل فهو صاحب المقولة : إعرف نفسك بنفسك .

¹- جرار جهامي ، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب ، (بيروت : مكتبة لبنان) ، ص 2 .

²- محمد ، علي أبو ريان ، الفلسفة ومباحثها ، (القاهرة : دار المعرفة الجامعية ، 2000) ، ص 220 .

ثم جاء أفلاطون بمنهجه الشكي فشكه في المحسوس جعله يخطو خطوات بعيدة عن طريق اليقين الأمر الذي جعل اللاحقين به يدخلون في اتجاه الشك في المعرفة ، فوجد مثلاً الرواقيين الذي راو أنه لا يمكن الوصول إلى اليقين التام وأن أحكامنا ليست مطلقة بل إحصائية ، ومن هنا انتشرت موجة الشك في معارفنا خاصة مع وجود العقل الذي يميز بين الخطأ والصواب ، أما في العصر الحديث تغير مفهوم الشك من الشك الهادم الذي لا يقر بالمعرفة إلى نوع آخر من الشك ، وهو الشك الذي يوصلنا إلى الحقيقة وخير مثال على هذا النموذج نجد ديكارت فيلسوف الشك المنهجي حيث شك في كل شيء لكن شكه وسيلة للوصول إلى اليقين أو الحقيقة ، فشك في ذاته في وجود الله في وجود العالم الخارجي ثم أثبتها ، فيرى أنه مادام يشك فهو يفكر ومادام يفكر فهو موجود ، وكان أصحاب المدرسة الشكية ذو نزاعات أخلاقية فترى أن غاية الحياة هي السعادة والابتعاد عن الآلام والمتاعب ، وهناك أيضاً اتجاهات لا إرادية ثلاث وهي :

أولها اللادرية الكاملة وأصحابها يقطعون بعدم معرفة أي شيء ، والصوتان الأخريان إحداهما ترى اختلاف بين ماهو ظاهر أو نسبي من الحقيقة والثانية تعارض الحقائق العليا مع ما تعده من أشياء ¹ .

اليقين : أتباع اليقين المطلق ثلاث :

أ- المذهب العقلي :

مذهب اليقين العقلي هو مذهب قديم ظهر مع بارميندس الذي وحد فيه بين الوجود وفكرة الوجود ، أما أنكساغورس أتى بفكرة أن الشبيه يدرك الشبيه ، وهو ما تأثر به أفلاطون حيث ميز هنا بين نوعين من المعرفة : معرفة يقينية تنص على المعقولات (المثل) ومعرفة ظنية (الإحساس) ² .

أما في العصر الحديث نجد ديكارت يتحدث عن الجلاء والوضوح ويجعلهما معيار صدق الأفكار ، ويقر أن كل ماهو موجود فهو موضوع إدراك عقلي إلا مع الله وصفاته لا يمكن الإحاطة بها ، ويقوم الإدراك بالنسبة له على الحدس إذ هو الأداة الأولى للمعرفة ، أما الاستنباط يأتي في الدرجة الثانية .

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص 228 .

² - المرجع السابق نفسه ، ص 230 .

تأثر الكثير بأفكار ديكارت أمثال سبينوزا و لينز ونجد هذا الأخير يضع مبدأ السبب الكافي أساساً لتعليل الوجود الواقعي ، أي أن ما يوجد إنما يوجد عن سبب كاف ، وفي العصر المعاصر كان لبرجسون رأي آخر هو أن الوجود ينبثق عن صورة سيال حيوي ، وإن الحدس هو الذي يساعدنا في إدراك حقيقة الديمومة الحية لأنه ينفذ إلى أعماقها ليكشف لنا عن حيويتها الخلاقة ، ويعرض لنا الوجود الحقيقي وما المعرفة العلمية إلا معرفة مادية رمزية تستند إلى الكم وتعفل الكيف .

الحسيون :

يرى الحسيون أن أساس كل معرفة في الحواس ، وأنكرو ، دور العقل بحجة أن العقل يولد صفحة بيضاء وتكتب عليها الحواس كل المعارف ، ظهر هذا المفهوم في العصر اليوناني خاصة عند الذريين والأبيقوريين وغيرهم .

وفي العصر الحديث نجد لوك الذي رأى أن جميع معارفنا مستمدة من التجربة الحسية ، فالإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة والفاقد للحاسة فاقد للمعاني ، والتجربة عنده نوعين تجربة ظاهرة تعود إلى المحسوسات الخارجية ، وتجربة باطنية ، وتقع على أحوال النفس وتقوم الحواس بنقش المعاني الواردة من التجارب على العقل الذي سبق وقلنا أنه يولد صفحة بيضاء .

من هنا فالحسيون يرون أن نشاط العقل تابع أو يعتمد على ما تمده بهم التجربة الحسية ، وهناك الكثير من أنصار هذا الموقف أمثال هيوم أوجست كونت باركلي الخ

النقدية :

حاول أنصار هذا الموقف الجمع بين العقلين والحسيين ، ومنه كانط فهو يرى أن المصدر الأول للمعرفة هو الإحساس وهذا يعود بدوره إلى ثلاثة أمور :

أولاً : الحساسية الصورية وهي القوة الفكرية الأولى من قوى الإدراك والمكان والزمان ، صورتان ذاتيتان بخلعهما الحساسية الصورية على مدركات الحساسية التجريبية .

ثانياً : الفهم الصوري ويسمى كانط بالمقولات ، وهي النسب بين مدركات الحساسية .

ثالثاً : النطق وهو ينطوي على ثلاث معان : الله و النفس والعالم ، وهي معاني جوفاء لا يستطيع العقل أن يعطي لها مقابل في الوجود الخارجي¹.

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص232.

أما مسالك المعرفة فقد اختلفت فيها المذاهب الفلسفية بين العقلية التي ترى أن أصل المعرفة هو العقل ، والتجريبيين الذين يرون التجربة أساس لها ، أما الحدسيون فكان لهم رأي آخر وهو أن الحدس هو أصل معارفنا .

يرى العقليون أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة التي تتسم بطابع الضرورة والكلية ، ورغم أن المعرفة تكون من الإدراكات الحسية ، ولكنها لا تكون معرفة علمية إلا بالاحتكام إلى العقل الذي يجعلونه مصدرا لها ، وهذه المعرفة عندهم تنقسم إلى قسمين : معرفة بديهية لا حاجة لها للنظر والاستدلال ، ومعرفة نظرية تحتاج إلى نظر وإستدلال ، وأن العقل هو قوة فطرية مشتركة بين الناس وان لهم مبادئ جاهزة ، أو طرقا فطرية هي التي تقوده إلى معرفة حقائق الأشياء ، ورغم ذهابه إلى أن العقل هو مصدر المعرفة إلا أنهم لا يرفضون ما تجيء به الحواس من معارف ومعلومات .

إن العقلين يوضعون أن الحجر الأساس للعلم هو المعلومات العقلية الأولية ، وعلى ذلك الأساس يقوم البناء الفوقي للفكر الإنساني الذي يسمى بالمعلومات الثانوية ، أي المعلومات الحسية التجريبية ، فالعقل يمتلك إزاء كافة ظواهر الوجود ومظاهره أحكاما ومن أشهر الفلاسفة العقلين على طريق أفلاطون فإهتمامهم بالرياضيات واستخدامهم المنهج الرياضي على رأسهم أرسطو صاحب المنهج الاستدلالي في المعرفة ، وفي العصر الحديث نجد ديكارت الذي قال " إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر " وتبنى الشك منهجا للمعرفة بالإضافة إلى سبينوزا وليبنز وكانط وغيرهم .

أما أنصار المذهب التجريبي ذهبوا والى أن الخبرة مصدر المعرفة وليس العقل ، والتجربة بهذا المعنى نقيضة الفلسفة العقلية التي تفترض أن هناك أفكار لا يمكن أن تزودنا بها الحواس وينشئها العقل بمعزل عن الخبرة ، وتسمى لذلك فطرية أو قبلية ومن أشهر فلاسفة المذهب التجريبي نجد جون لوك وباركلي ودفيد هيوم وستيوارث مل ، يقوم المذهب التجريبي في المعرفة على أساس التجربة وهي المصدر الأول لجميع المعارف الإنسانية وأن الحواس وحدها قادرة على إيصالنا للمعرفة ، فليس في العقل شئ لم يمر بالحس أولا ، وينكر التجريبيون أن يولد العقل مزود بأفكار فطرية كما يزعم العقليون تبني المعارف عند التجريبيين على الظواهر الحسية ، وليس هناك معارف فطرية سابقة على التجربة وان العقل يستمد خبراته ومعلوماته من التجربة وحدها .

من هنا فالمذهب التجريبي يتلخص في أن المعرفة الإنسانية معرفة بعدية أي تأتي في مرحلة تالية أو متأخرة عن التجربة الحسية .

أما المذهب الحدسي يرى أن للحدس المكان الأول في تكوين المعرفة ، وأفضل من يمثل هذا المذهب الحدسي الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون الذي يرى أن العقل عاجز عن إدراك الموضوع في صيرورته وديمومته ، وهو لا يفهم حق الفهم إلا الأمور الجامدة التي تقبل القياس ، أما الحدس فيتابع الموضوع في ضرورته ويكشف عن حقيقته وحسب برجسون فإن الحدس مشاركة وجدانية وهو مصدر المعرفة الحقيقة للواقع .

أما المتصوفة المسلمون فقد تبنا الإلهام مصدر للمعرفة ، وسبقوا بذلك فلاسفة الغرب في تبنيهم للحدس ، من هنا ذهب برجسون إلى أنه بالإضافة إلى العقل الذي توهم أنصاره أنه يقدم لنا المعرفة بل منها توجد ملكة أخرى للمعرفة سماها الحدس .

طبيعة المعرفة :

ترجع أصول المعرفة عند أفلاطون الذي إعتقد بوجود عالمين عالم علم الحقيقة المستقلة الذي توجد فيه الأفكار الحقيقية والثابتة ، والعالم الواقعي الذي هو ظل العالم الحقيقي وهم ينظرون إلى أن الأشياء الطبيعية باعتبارها غير مستقلة بنفسها ولا تقوم بذاتها وإنما تعتمد بوجودها على العقل أو الذهن ، فالمثالية تنظر إلى الإنسان نظرة ازدواجية أي انه مكون من عقل ومادة ، وان الأشياء لا معنى لها من غير العقل البشري وأنه كل ما كانت المعرفة مجردة عن الإدراكات الحسية كلما سمت وإرتقت وكانت أكثر ثباتاً وبقينا (فالمعرفة عموماً سواء كانت فلسفية أو علمية تتمثل في العلاقة بين الذات العارفة و الموضوع الذي نقصد إلى العلم به) ¹ .

ويقوم المذهب المثالي في المعرفة على أساس أنه إذا أردنا معرفة الواقع أكثر وتفهم طبيعته بشكل أعمق فلن يكون ذلك بالبحث في العلوم الطبيعية التي تبحث في المادة والحركة والقوة وإنما تكون بإتجاه نحو الفكر والعقل ، وقد ظهرت المثالية في صور شتى المثالية التقليدية (المفارقة) المثالية الذاتية والمثالية النقدية والمثالية الموضوعية المطلقة ، المثالية التقليدية (المفارقة) مرتبطة بأفلاطون وتعني أن هناك وجود مثاليا للأشياء وأن وجود هذه المثل هو وجود مفارق للأشياء الواقعية ، وأن الطبيعة الحقبة للشيء لا توجد في الظواهر التي تقدمها الحواس بل توجد في المثل وبذلك لا يمكن معرفتها إلا بالعقل .

¹ - عمار طالبي ، مدخل الى الفلسفة ص158.

ويميز أفلاطون بين نوعين من المعرفة المعرفة الضمنية وهي المعرفة المتعلقة بعالم الأشياء المادية التي تأتي عن طريق الحواس وتتميز بالتغير وتتعلق بالمظهر ، والمعرفة اليقينية وهي المعرفة بعالم المثل المفارق للمادة وتأتي إلينا عن طريق العقل ، وتتميز بالثبات وترابط بالحقيقة ، المثالية الذاتية جاءت في العصور الحديثة في أواخر القرن 17 على يد باركلي يلخص نظريته لطبيعة المعرفة حيث يرى أن وجود الشيء هو إدراكه وأنكر وجود العالم المادي مستقلا عن الإدراك ، والحقيقة أن هذه النظرية تلغي المعرفة الإنسانية من الناحية الموضوعية بشكل تام لأنها لاتعترف بموضوعية الفكر والإدراك ووجود الشيء خارج حدودها .

المذهب الواقعي:

يقوم على حقيقة مفادها أن مصدر كل الحقائق في هذا العالم الذي نعيش فيه (عالم الواقع) هي التجربة والخبرة اليومية ، ويعتبر أرسطو أب الواقعية ويعود الأصل في تسمية المذهب الواقعي إلى الأساس الذي قام عليه هذا المذهب ، وهو الاعتقاد في المادة فالحقيقة موجودة في هذا العالم (عالم الأشياء الفيزيكية) ووجودها حقيقي واقعي يقوم على ثلاثة أسس رئيسية وهي:

-أن هناك عالم له وجود لم يصنعه أو يخلقه الإنسان ولم يسبقه وجود وأفكار مسبقة ، وأن هذا العالم الحقيقي يمكن معرفته بالعقل الحقيقي سواء بالعقل الإنساني أو الحدس أو التجربة . ويرى المذهب الواقعي أن ماهية المعرفة ليست من جنس الفكر أو الذات العارفة بل هي من جنس الوجود الخارجي ، إذ أن للأعيان الخارجية وجودا واقعيًا مستقلا عن أي عقل يدركها وأن العقل إنما يدركها على ماهي عليه بقدر طاقته .

-المذهب العملي :

جعل أصحاب هذا المذهب المعرفة أداة للسلوك العملي أي أن الفكرة من أفكارنا هي بمثابة خطة يمكن الاهتداء بها للقيام بعمل معين ، و الفكرة التي لا تهتدي إلى عمل يمكن أدائه ليست فكرة بل ليست شكي على الإطلاق ، و المذهب البرغماتي يمثل إحدى المدارس الفلسفية و الفكرية التي أنشئت في الو.م.أ بداية القرن 19 ، و هي تتميز بالإصرار على النتائج و المنفعة والعملية كمكونات أساسية للحقيقة و يعد تشارلز بييرس Charles Sanders Peirce 1914/1939 فيلسوف أمريكي و هو أول من ادخل لفظة البرغماتية للفلسفة .

و ذهب وليام جيمس إلى أن المنفعة العملية هي المقياس لصحة الأشياء و أن البرجماتية تعني إمكانية البحث المتاحة ضد الوثوقية التعسفية و اليقينية الجازمة و إدعاء النهائية في الحقيقة .
أما جون ديوي و هو المنظم الحقيقي للبراغماتية فيرى أن العقل و التجربة الحسية ليست أداة للمعرفة و إنما هي أداة لتطور الحياة وتنميتها فليس ، من وظيفة العقل أن يعرف و إنما تمكن وظيفته في خدمة الحياة و تكمن آثار المعرفة في مدى إمكانية تطبيقها و توظيفها عمليا .

2-3 القيم :

لقد شغل موضوع القيم إهتمام الكثير من الفلاسفة والباحثين منذ بداية الفكر الإنساني ، لكن الاهتمام الجلي الجدي بهذا الموضوع كان في العقود القليلة الماضية لهذا القرن ، و ما أحدثته الثورات العلمية و التكنولوجية المتطورة في تغيرات ثقافية واجتماعية و معطيات جديدة عن الإنسانية باختلاف مكانها و زمانها فهو أهم العوامل التي حتمت ضرورة دراسة القيم دراسة علمية ، الأمر الذي أدى بدرجة كبيرة إلى التذبذب و عدم الاستقرار في القيم الموروثة و المكتسبة على حد سواء.

فمصطلح القيم يشير إلى تلك العادات و المبادئ التي نستخدمها ، و نمارسها في الكثير من تفاصيل حياتنا اليومية ، أي انه طبقا لتفسيره من وجهة نظر علم الفلسفة ، إن القيم هي تلك الجزئية من الأخلاقيات و الغايات التي ينشدها الإنسان و يسعى إلى تحقيقها ، و التي تكون جديرة بالرغبة إليه سواء أكانت تلك الغايات من متطلباته الذاتية أو حتى لغايات ينشدها الإنسان بداخله.

2-3-1 مفهوم القيم:

لقد لفت مفهوم القيمة إهتمام الباحثين و العلماء و المفكرين على إختلاف إنتماءاتهم العلمية و الفكرية ، و يشمل المفهوم مجالات متنوعة و يمكن تناول المعاني اللفظية لمصطلح القيم من منظورات مختلفة هي:

1-2 المعنى اللغوي:

—القيمة: مفرد " القيم " لغة من " قوم " وقام المتاع المتاع بكذا أي تعدلت قيمته به " .

والقيمة: الثمن الذي يقوم به المتاع أي يقوم مقامه ، و الجمع : القيم مثل ، سدره و سدر ، وقومت المتاع : جعلت له قيمة¹.

و جاء في المعجم الوسيط أن قيمة الشيء هي قدره و قيمة المتاع هي ثمنه ، و هي اسم النوع من الفعل قام بمعنى إعتدل و انتصب².

1-2 المعنى الاصطلاحي :

القيمة هي الاعتقاد بأن شيئاً ما ذا قدرة على إشباع رغبة إنسانية ، و هي صفة للشيء تجعله ذا أهمية للفرد أو الجماعة ، وهي تكمن في العقل البشري و ليست في الشيء الخارجي نفسه³.
-أما المعنى الإنساني للقيمة فيتمثل في أنها هي المثل الأعلى ، الذي لا يتحقق إلا بالقدرة على العمل و العطاء .

و في الرياضيات تستخدم للدلالة على الكم لاعلى الكيف.
و المعنى الفني لكلمة "القيمة" هي تجمع بين الكم و الكيف و تعبر عن العلاقات الكمية التي بين الألوان و الأصوات و الأشكال، فالقيمة الفنية للرسم مثلا تتألف من النسب بين الظلال و الأضواء والألوان.

و عند الفلاسفة تعد القيم جزءا من الأخلاق و الفلسفة السياسية .
و هناك من يعرف القيم بأنها مرادفة للاتجاهات و الاهتمامات "ألبرت و فيرمان".

1-3 المعنى الفلسفي:

ينظر المفهوم الفلسفي إلى القيم كمقياس ميتافيزيقي للخير و الشر و الخطأ و الصواب و في المعجم الفلسفي القديم نجد أن القيمة لفظ يطلق على كل ما هم جدير بإتمام المرء و عنايته لاعتبارات سيكولوجية و اقتصادية و أخلاقية و جمالية⁴.
-فالفلسفة المثالية بدأت من عقد سقراط و أفلاطون إلى أن وصلت في العصر الحديث إلى باركلي و كانط و هيجل أما في عصرنا الحالي فترتبط باكروتشيه و جنتلي و كارلايل و كولريندج و بوزنكت.

¹- الطهطاوي سيد أحمد ، القيم التربوية في القصص القرآني ، (مصر : دار الفكر العربي ، 1996) ، ص 15 .

²- منير حسن فهمي ، القيم الدينية للشباب من منظور الخدمة الاجتماعية ، (مصر ، المكتب الجامعي الحديث ، 1999) ، ص 29 .

³- الطهطاوي سيد أحمد ، القيم التربوية في القصص القرآني ، ص 40 .

⁴- الربيع ميمون ، نظرية القيم في الفكر المعاصر ، (الجزائر : الشركة الوطنية للطبع و التوزيع ، 1988) ، ص 27 .

تبين الفلسفة المثالية أن القيم مطلقة و غير متغيرة فالحق و الخير و الجمال لا تتغير بصورة أساسية من جيل إلى جيل أو مجتمع إلى مجتمع بل تظل ثابتة في جوهرها ، فهي ليست من صنع البشر بل هي جزء من طبيعة الكون ذاته و تعتمد هذه الفلسفة على الأساس القيمي لأفلاطون، و هو أساس يمثل عالم القيم الذي يجمعه مثلث أفلاطون الحق ، الخير ، الجمال ¹. ويرى أن جميع الموجودات المعقولة تستمد وجودها وماهيتها من الخير ، ولا يمكن التطلع إلى مثل الخير من غير مشقة وعناء ومن غير أن يدرك الفكر أن هذا المثل الاسمي هو سبب كل صالح وجميل .

ونظرة الفلسفة المثالية للقيم تقوم أصلا على الاعتقاد بوجود عالمين احدهما مادي والآخر معنوي ، وأن الإنسان الكامل يستمد قيمه من عالم السماء وهي قيم مطلقة كاملة وتتمثل في الحق والخير والجمال ²، فقيمة الحق تتعلق بكل ماهو معرفة وقيمه الخير بكل ما هو سلوكي أما قيمة الجمال فتخص كل ماهو وجداني ، أما كانط فيقترح فلسفة أخلاقية أقل إجتماعية فهو يدعو البشر إلى أن يعامل كل واحد منهم الآخر غاية لا وسيلة .

أما عن الفلسفة الواقعية فهي تميل إلى طابع النقد وحتى اللامبالاة فهي تميل إلى التقليل في قيمة الدور الذي تلعبه الغاية ، وإلى الاعتقاد ، مبينا الى ان مهمة التفكير هي دراسة التابع للأحداث وتميل الواقعية إلى التركيز على القوة ، فالمعرفة عند الواقعيين إدراك عقلي أو حسي أو هي انعكاس العالم الخارجي على العقل ³ .

القيم عند الواقعيين يستدل عليها عن طريق الحواس وعن طريق التجربة فهي متغيرة وغير ثابتة ونسبية ويمكن قياسها ، وان القيم موجودة في عالمنا المادي وليست خيالا أو تصورا ، فالقيم نسبية ومطلقة في أن واحد ومصدرها العقل ، ويؤكد الواقعيون أن القيم يتم الحصول عليها من الطبيعة وان الإنسان يصدر أحكامه الخاصة بالقيم الجمالية والخلقية بناء على ملاحظاته للطبيعة .

والقيم عندهم اجتماعية تحقق للإنسان سعادة ومنفعة وتكون بمثابة الحافز له على النجاح والعمل ، أما الفيلسوف الواقعي الحديث بيرري فيعرف القيمة أي شيء له قيمة أو يعد قيما في المعنى الأصلي الجوهرى .

¹- حسان محمد وآخرون ، دراسات في الفلسفة التربوية ، ط 3 (القاهرة : دار المعارف) .

²- ضياء زاهر ، القيم في العملية التربوية ، (مؤسسة الخليج العربي ، 1984) ، ص 12.

³- توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، (القاهرة ، دار النهضة ، 1976) ، ص 324 .

في حين أن الفلسفة الماركسية ترد القيم إلى الأساس الاقتصادي ، فالقيم تنشأ ، بمولد المجتمع الإنساني وعندها يفرض المجتمع على الأفراد مطالب محدودة معبرا عنها في المستويات ، والمقاييس الخلقية هي موضوعات غير ثابتة متغيرة تتحول بتطور المجتمع بسبب تغير الإنتاج ، والماركسية لاتؤمن بوجود أخلاق أبدية مطلقة وإنما بوجود أخلاق نسبية واقعية ، وتسعى الماركسية إلى تأييد قيمته الوطنية واحترام الكبار وتقدير العاملين . لا تعترف بغير ما يقع تحت البحث والتجريب ولا تؤمن بغير القيم التي تؤدي إليها ويساندها العلم¹.

وعن الفلسفة الوجودية فهذه الأخيرة تعني أن الوجود سابق على الماهية ، بمعنى أن الإنسان يوجد أولا ثم يعترف على نفسه ويحتك بالعالم الخارجي فتكون صفاته ويختار لنفسه أشياء التي تحدده ، فالإنسان يوجد ثم يكون ، ويعد كيركجارد (1813-1855) أبو الوجودية الحديثة وأول فيلسوف أوروبي يحمل لقب المفكر الوجودي وترى الوجودية أن القيم غير المطلقة وغير محددة بمعايير خارجية ، وأن القيم التي تمثل أهمية لكل إنسان نسبية تتوقف على الظروف وتتحدد بالاختيار الحر الفردي فهي مسألة شخصية فردية بحتة² ، وأن القيم الأخلاقية لا تعني شيئا لأنها كيفية وان القيمة ترتبط بالحرية وبما ان الحرية تختار نفسها فإنها تختار قيمتها .

أما عن الفلسفة البرغماتية فتتمدد أصولها إلى العصور البعيدة وظهرت الفلسفة البرغماتية إبان القرن 19 كرد فعل لموجات الفلسفة المثالية ، أما نظرة البرغماتية فقد جاء على جون ديوي أن القيم الأخلاقية هي أمور إنسانية تنبع من صميم الحياة التي يعيشها الفرد لذلك فهو ينتقد هذه النظريات وينتقد الأديان السماوية التي تقوم بإعلاء شأن الحياة الروحية ويؤمن ديوي بان المصدر الأساسي للقيم الأخلاقية هي الخبرة والتجربة ، فالفرد يكتسب قيمه الأخلاقية وضميره الأخلاقي عن طريق خبرته وتفاعله مع البيئة المحيطة به ، فالقيم الأخلاقية هي أخلاق إجتماعية ، لا تنبع من الذات والضمير ولكنها تكسب نتيجة تفاعل الفرد وأعماله بأنها أخلاقية إذا ما ساعدت على النمو الكامل للفرد وعلى النهوض بالمجتمع وحل مشاكله وعلى تحقيق المصلحة العامة ، وينظر البرغماتيون للقيم في ضوء فلسفتهم على أنها أمر نسبي

¹- محروس سيد لطفي ، التربية والطبيعة الإنشائية في الفكر الإسلامي وبعض الفلسفات الغربية ، (القاهرة : دار المعارف ، 1988) ، ص 76 .

²- نفس المرجع السابق ، ص 206 .

تتوقف على الظروف والأفراد وخبراتهم ، فالقيم ذاتية وليست موضوعية فقيمة أي شيء تكمن فيما يقدمه من منفعة أو ما يشبع من حاجة ملحة .

2-3-1 أنواع القيم :

2-1-القيم النظرية: ويهتم أصحابها بالعمل على اكتشاف الحقيقة. فالفرد يوازن بين الأشياء على أساس أهميتها دون النظر إلى قيمتها العملية أو إلى الصورة الجمالية لها، ويمتاز هؤلاء بالنظرة الموضوعية للأشياء ولديهم رغبة في وضع حلول واقعية للمشكلات البيئية.

2-2- القيم الجمالية: يهتم فيها الفرد بكل ما هو جميل من ناحية الشكل أو التوافق، ويميل هؤلاء الأشخاص إلى جعل كل شيء منظماً بالمنزل أو الشارع أو العمل، وليس شرطاً أن يكون هؤلاء الأشخاص مبدعين أو مبتكرين .

2-3- القيم الدينية: يهتم فيها الفرد باكتشاف ما وراء العالم الظاهري، ويحاول أن يربط نفسه بتوجهات عليا مصدرها الدين، وغالباً ما تسهم هذه القيم الدينية في ارتفاع مستوى النظافة والصدق في القول والعمل¹

2-4-القيم السياسية: ويهتم فيها الأشخاص بالحصول على القوة والمكانة ويعملون على قيادة غيرهم، ويفيد هذا النوع من القيم في قيادة العمل البيئي لكي يخدم أكبر عدد ممكن من المؤسسات أو أفراد المجتمع .

2-5-القيم الاقتصادية: ويهتم فيها الفرد بكل ما هو نافع ومفيد ويمتاز أصحابها بنظرة عملية تقوم على أساس منفعة كل شخص وعادة يكونون من رجال الأعمال أو المال، ويمكن توظيف قدراتهم في قضايا تهم المجتمع وخاصة قضايا البيئة.

2-6-القيم الاجتماعية: ويهتم فيها الفرد بغيره من الناس فيحبهم ويسعى إلى خدمتهم وينظر لغيره على أنه غاية وليس وسيلة ، ويمتاز أصحاب هذه القيم بالعطف والإيثار والحنان ويمكن توظيفهم في العمل الاجتماعي البيئي وغالباً ما ينجحون في أداء المهام المكلفين بها ، وخاصة ما يتصل منها بالحفاظ على البيئة ووقايتها².

¹- الجعفري ، ماهر إسماعيل و آخرون ، فلسفة التربية ، (بغداد : دار الكتب للطباعة والنشر ، 1993) ، ص 40 .

²- الجعفري ، ماهر إسماعيل و آخرون ، فلسفة التربية ، ص 41 .

2-3-3 أهمية القيم في حياة الإنسان والمجتمع :

للقيم ووجودها أهمية كبيرة و انعكاس غير عادي على الفرد أو على المجتمع الخاص به ومنها حيث التأثير والتأثير من خلالها :

أولاً : القيم هي مؤشر دقيق على النضج وفهم الحياة

ثانياً : يوجد العديد من الدراسات التي أكدت على أن تلك البلدان أو المجتمعات والتي تسود بها قيماً تكون أكثر رقياً أو نضجاً ، و فهماً للحياة تكون مجتمعات ناجحة إذ أن تلك العوامل تجعل الأفراد في تلك المجتمعات والتي تهتم بالعلم و المعرفة ، و التطور مما يزيد من مؤشرات نجاح تلك المجتمعات أكثر من غيرها .

ثالثاً اكتساب الفرد للأهمية : عندما تتوافر قيم جيدة ، و راقية ، و شديدة الإنسانية في حياة الإنسان مثل إصراره على الحياة الشريفة أو البعد عن المال الحرام و صيانة الأمانة ، و مساعدة الآخرين أو احترام كبار السن فان كل تلك القيم الإنسانية ستعمل على اكتسابه الأهمية بين أفراد مجتمعه نتيجة حبهم له وتزداد قيمته في أعين المحيطين به مما يطفئ عليه الكثير من الاهتمام والرغبة في التقرب إليه من جانب الناس ، حيث سيعد ذلك الشخص لديهم يمثل قدوة لديهم يحبون أن يكونوا مثله في صفاته و قيمه ¹ .

2-3-4 مكونات القيم :

تتكون القيم من ثلاثة مستويات رئيسية هي :

المكون المعرفي ، و المكون الوجداني ، و المكون السلوكي .

ويرتبط بهذه المكونات والمعايير التي تتحكم بمناهج القيم وعملياتها وهي :

الاختيار ، والتقدير ، والفعل ² .

4-1-المكون المعرفي : ومعياره " الاختيار " ، أي إنتقاء القيمة من أبدال مختلفة بحرية

كاملة بحيث ينظر الفرد في عواقب انتقاء كل بديل ويتحمل مسؤولية انتقائه بكاملها ، وهذا يعني أن الانعكاس اللاإرادي لا يشكل اختياراً يرتبط بالقيم .

ويعتبر الاختيار المستوى الأول في سلم الدرجات المؤدية إلى القيم ، ويتكون من ثلاث درجات أو خطوات متتالية هي :

¹- يومي ، محمد أحمد ، مبحث القيم في علوم الإنسان ، (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1981) ، ص 163 .
²- فؤاد علي العاجز ، عطية العمرى، القيم والتربية في عالم متغير ، (الأردن:دراسة مقدمة إلى كلية التربية و الفنون،1999) ص6،

استكشاف الأبدال الممكنة ، والنظر في عواقب كل بديل ، ثم الاختيار الحر.

4-2-المكوّن الوجداني : ومعياره " التقدير " الذي ينعكس في التعلق بالقيمة والاعتزاز بها

، والشعور بالسعادة لاختيارها والرغبة في إعلانها على الملأ .
ويعتبر التقدير المستوى الثاني في سلم الدرجات المؤدية إلى القيم ويتكون من خطوتين متتاليتين هما :

الشعور بالسعادة لاختيار القيمة ، وإعلان التمسك بالقيمة على الملأ .

4-3-المكوّن السلوكي : ومعياره " الممارسة والعمل " أو " الفعل " ويشمل الممارسة

الفعالية للقيمة أو الممارسة على نحو يتسق مع القيمة المنتقاة ، على أن تتكرر الممارسة بصورة مستمرة في أوضاع مختلفة كلما سنحت الفرصة لذلك .

خصائص القيم :

للقيم – بصورة عامة – عدة خصائص نوجزها فيما يلي :

- القيم لها معان مجردة ، ولكن يجب أن تتلبس بالواقع والسلوك ، فالقيم يجب أن يؤمن بها الإنسان بحيث تصبح موجهة لسلوكه حتى يمكن اعتبارها قيماً ، ولذلك جاء في القرآن الكريم كثيراً قوله تعالى " الذين آمنوا وعملوا الصالحات " وفي الحديث الشريف : " الدين المعاملة " .
- المعرفة بالقيم قبلية ولا تأتي فجأة فالإدراك العقلي لا بد من توافره مع القيم ، ولا بد أن يكون مصحوباً بالانفعال الوجداني .

- القيم تقتضي الاختيار والانتقاء ، وهذا يقتضي أن تكون لنا حرية .

- التدرج القيمي ليس جامداً بل متحرك متفاعل ، والسلم القيمي قد يهتز سلباً أو إيجاباً .

- تقوم القيم بعملية توجيه للفرد وسلوكه في الحياة .

- للقيم علامات فارقة " مميزة " أي أنها لها مؤشرات من خلالها نفرق بينها وبين العادات .

- القيم متداخلة مترابطة ومتضمنة ، حيث إنها تتضمن الجوانب المعرفية والوجدانية والسلوكية

كما أنها متضمنة من حيث التطبيق ، فالعدل مثلاً قيمة سياسية وقيمة أخلاقية أيضاً ¹.

وخلاصة القول في هذا المبحث أن الفلسفة ليس لها موضوعاً محدداً يمكن حصره في

نطاق معين كما هو الحال بالنسبة للعلوم ، بل لها مجالات عامة واسعة هي الوجود والمعرفة والقيم كما سبق ذكره .

¹ - المرجع السابق نفسه ، ص8

الوجود : أن العلوم بصفة عامة تدرس الوجود من جوانبه المادية والشكلية والحيوية ، فالفيزياء تبحث في الوجود باعتباره ظواهر مادية والرياضيات تبحث في شكل الوجود (الكم المتصل والمنفصل) ، والبيولوجيا تبحث في الوجود من حيث هو ظواهر حية .

أما الفلسفة فهي تدرس الوجود في نطاقه العام وتعتبره كلا موحدا لا يمكن تفكيكه أو تجزئته إلى مناطق علمية ، وبالتالي تدرس عالم الطبيعة أو الوجود الحسي كما تدرس عالم ما بعد الطبيعة أو الوجود المعقول وهو عالم الغيب .

إذا كان العلماء يبحثون في ظواهر الكون ، فإن الفلاسفة يبحثون في طبيعة الكون ويتساءلون : هل وجد من شيء أو من لا شيء ؟

هل هو قديم أم حادث ؟ هل هو روح أم مادة ؟ هل وجد صدفة أم بقدرة قادر ؟

إذا نظرة الفلسفة للوجود أشمل وأوسع من نظرة العلوم .

المعرفة :

أما خلاصة موضوع المعرفة فهو يختلف إختلافا أساسيا عن موضوع الوجود ، لأنه لايتعلق إلا بالإنسان من حيث هو كائن يملك القدرة على معرفة الأشياء وإدراك حقائقها . وعلى هذا الأساس إهتمت الفلسفة منذ قديم الزمان بالمعرفة ، على إعتبار أنها خاصية إنسانية وتناولتها من نواحي مختلفة : إمكانها مصدرها طبيعتها من هنا نتساءل : هل المعرفة ممكنة ؟ وهل يستطيع الإنسان أن يدرك الحقيقة ؟

من هذه التساؤلات يظهر أن الفلسفة تنظر للمعرفة نظرة شاملة وعميقة .

القيم :

إذا كانت القيمة هي تثمين الشيء وإذا كان الشيء في حد ذاته يستحق تقديرا كثيرا مثل الحق والخير و الجمال كانت قيمته و مطلقة .

وتعد القيم المطلقة الثلاثة الحق والخير والجمال كانت قيمة مطلقة .

وتعد القيم المطلقة الثلاثة الحق والخير والجمال من أهم الموضوعات التي اهتمت بها الفلسفة . فبواسطة علم المنطق نميز بين الحق والباطل ونذكر أسباب الخطأ في التفكير ونحدد شروط التفكير الصحيح ، وبواسطة علم الأخلاق نميز بين الخير والشر ونكتشف أسباب الشقاء وترسم طريق السعادة ، وبواسطة علم الجمال نميز بين ما هو جميل وما هو قبيح ، ونتعرف على شروط الجمال ووظيفته في حياتنا .

إذن العلوم الثلاثة تختلف عن العلوم الأخرى المادية والإنسانية ، فإذا كانت هذه العلوم تدرس الأشياء كما هي في الواقع ونحكم عليها كما هي في الواقع فإن العلوم الثلاثة : علم المنطق ، وعلم الأخلاق ، وعلم الجمال ، لا تدرسها كما هي في الواقع ، بل تدرسها كما يجب أن تكون في المستقبل ، لأنها تريد أن تحدد الصورة المثالية التي ينبغي أن يكون عليها الفكر والأخلاق والجمال فهي إذن علوم معيارية وليست وضعية

III فلسفة بدوي

1/3- اتصالاته الأولى بالفلسفة

2/3- مفهوم الفلسفة عنده

3/3- منهجه الفلسفي

III فلسفة بدوي

3-1 إتصالاته الأولى بالفلسفة :

لقد بدأ بدوي إطلاعه على الفلسفة في السنة الأخيرة من المرحلة الابتدائية ، إذ قرأ مقالات عن نيتشه وشوبنهاور في مجلتي " السياسة الأسبوعية " و " البلاغ الأسبوعي " لكنها لم تثر إهتمامه ثم قرأ في السنة الأولى من المرحلة الثانوية (1929-1930) كتاب " قادة الفكر " لطفه حسين ، ثم في سنة 1932 قرأ كتاب للكونت دي جالارثا باللغة العربية يحتوي على مختارات مترجمة لبسكال ، وكانط وليبنتز ومعها شروحات فجذبتة النصوص المترجمة عن الأفكار لبسكال ومن هنا صمم على التوسع في قراءة كتب الفلسفة فبدأ في قراءة كتاب " مبادئ الفلسفة " تأليف رابوبورت وترجمة أحمد أمين ثم كتاب " علم المنطق " تأليف عبده خير الدين .

ولقطة الكتب باللغة العربية توجه للقراءة باللغة الإنجليزية ، فقرأ مؤلفات فرانسيس بيكون ثم كتاب اللوثيان لتوماس هوبز وبعض مؤلفات لوك ، إضافة إلى مقاصد الفلاسفة للغزالي ولما فهمه إطلع على باقي مؤلفات الغزالي ، إلا أنها لم تثره لقراءة الفلسفة الإسلامية لهذا إنكب على دراسة الكتب الانجليزية في الفلسفة وبهذه القراءات قرر التخصص في دراسة الفلسفة في صيف 1933، حيث قال وبهذه القراءات ذات الروافد المتعددة إستطعت أن أهتدي إلى طريقي الحقيقي في الحياة العلمية وهو الفلسفة فإستقر عزمي إبان عطلة صيف سنة 1933 على التخصص في الفلسفة.¹

ومنذ ذلك الحين تخصص بدوي في الفلسفة من الليسانس والماجستير والدكتوراه فألف مكتبة متكاملة هي بمثابة الطريق الهادي للدراس العربي للفلسفة ، شملت جميع عصور الفلسفة من النشأة وحتى العصر المعاصر .

أسس بدوي بكتاباته مدرسة قائمة بذاتها وقد ساعده في ذلك إتقانه العديد من اللغات كالفرنسية والانجليزية الألمانية اللاتينية الاسبانية الايطالية ، ولهذا كان مشروعه الفلسفي ذا طابع متنوع وضخم وقد أسس مشروعة هذا وفق خطة وضعها لنفسه ، إذ أنه إضافة إلى تدريسه في معهد الفلسفة وإستكمال دراساته قام في نفس الوقت بوضع برنامجة الفكري ، وفي هذا السياق يقول بدوي " وضعت خطة للإنتاج العلمي فيما استقبل من عمري ورسمت هذه الخطة على أساس أن تسير في ثلاثة اتجاهات ، الأول هو المؤلفات المبتكرة التي أعبر فيها

¹ - عبد الرحمن بدوي ، سيرة حياتي ، ص 44 - 46 .

عن مذهبي في الفلسفة ، والثاني هو عرض الفكر الأوروبي على القارئ العربي ، والثالث هو الإسهام في دراسة الفلسفة الإسلامية على أن يتم العمل في هذه الاتجاهات الثلاثة إما معا وإما على التعاقب " ¹.

هذه الاتجاهات ليست منفصلة تمام الانفصال عن بعضها البعض ، كما أن هناك بعض المؤلفات التي تربط بين اتجاهين ذلك لأنها تقوم على التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد والتصنيف ، وسوف نتعرض لاحقا إلى المحاور الثلاثة التي شغلت فكر بدوي .

من هنا نستخلص أن إهتمام بدوي بالفلسفة وتخصصه فيها ظهر منذ بداياته الأولى في المرحلة الابتدائية ، بمعنى في سن مبكرة محاولا من خلال فلسفته النهوض بالفلسفة العربية فقال : " لاجدوى من العودة إلى القيم القديمة التي سادت الفكر الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى منه ، وإنما الدواء الناجع لتخلف العرب الفكري هو الاستفادة من الفكر الأوروبي ، ويكون ذلك باستيعابه كله والأخذ بالقيم التي وضع أصولها مادامت تقوم على أساس عقلي عام " ² وهنا كأنها دعوة صريحة إلى التخلي عن القديم ومواكبه الجديد الغربي الأوروبي ، حتى يستطيع العرب مواكبة الحضارة والنهوض بالفكر العربي

2-3 مفهوم الفلسفة عنده :

يعتبر عبد الرحمان بدوي من أهم رواد الفلسفة العربية المعاصرة ، وذلك نظرا لغزارة إنتاجه وإسهاماته المتعددة في الفلسفة وفي الفكر العربي المعاصر ، ولأهمية هاته الإسهامات التي تصبغها رؤيته العميقة لمختلف المواضيع التي يعالجها والتي يقوم بوضعها في إطارها التاريخي مع ممارسة النقد والتحليل عليها ، مما يدل على نضج فكري واضح ، ومعرفة علمية مؤسسة على بحث وإطلاع وتقصي وتتبع لمختلف الأفكار .

رغم أنه يصعب على أي باحث أن يلم بفكر عبد الرحمان بدوي من جهة ، ويصعب أيضا تحديد مفهوم الفلسفة عنده ، لكنني حاولت في هذا المبحث تبيان مفهوم الفلسفة عنده حيث أعطاه مجموعة من المفاهيم يرى بدوي أن الفلسفة هي مجموع الدراسات أو التأملات ذات الطابع التي تسعى إلى رد نظام المعرفة إلى عدد صغير من المبادئ الموجهة قصد الوصول

¹- المصدر السابق نفسه ، ص 65

²- المصدر السابق نفسه ، ص 150 - 151

من خلالها إلى أحكام يقينية ثابتة ، ذلك أن الفلسفة هي محاولة للتركيب الكلي وللنظرة الشاملة للكون .

وتهدف الفلسفة في نظره إلى دراسة نقدية تأملية للوصول إلى حقائق العلوم ، وذلك عن طريق الدراسة أيضا المتعلقة بأحكام القيم وهي عنده تتألف من ثلاثة علوم معيارية هي :

- الأخلاق وتبحث في قيمة الخير .

- المنطق ويبحث في قيمة الحق .

- الجمال ويبحث في قيمة الجمال¹

الفلسفة هي دراسة تأملية نقدية لما تبحث فيه العلوم ، بمعنى أن مهمة الفلسفة هي البحث والنقد للوصول إلى حقائق الأشياء في هذا العالم .

الفلسفة كما يرى بدوي تبحث في الطبيعة فيما ورائها ، ذلك لأنها تبحث في الموجود بما هو موجود .

من هنا فالفلسفة مهمتها البحث والتأمل والدراسة والنقد لمختلف الحقائق التي توصلت إليها العلوم ، ذلك أن عملية البحث تشمل كل ما في الوجود وما وراء هذا الوجود .

أما فيما يخص علاقة الفلسفة بالعلم يرى بدوي أن هناك ثلاثة واجبات ضرورية يجب معرفتها :

أولاً : إن الفكرة القائلة أن المعرفة الفلسفية الكلية هي معرفة علمية فكرة باطلة ، ذلك أن الفلسفة تبحث في أفكار خاوية وصولاً إلى نتائج غير يقينية في حين أن العلم كلي يقيني .

ثانياً : العلوم يجب أن توضع وتحدد معالمها بمساعدة الفيلسوف .

ثالثاً : الفلسفة حية في العلوم ولا يمكن أن نتحصل عنها لأن كليتها لا يمكن أن تتحقق ، إلا بالتعاون فيما بينهما² .

الفلسفة يمكن أن تسمى علماً على قدر إستعمالها للعلوم ، ولا تكون أبداً بمعزل عنها ذلك أن المشتغل بالفلسفة ينبغي أن يكون على دراية تامة بالمنهج العلمي ، فالأفكار التي تدرسها الفلسفة لا بد أن تخضع لإمتحان علمي دقيق نزيه خال من أي مؤثرات (الانفعالات) .

¹- عبد الرحمن بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، ط 1 ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1975) ، ص 11.

²- المصدر السابق نفسه ، ص 21.

كل من يتفلسف يسعى إلى معرفة علمية ، والفيلسوف يدرك تمام الإدراك أنه بدون العلم لا يكتمل جهده وعمله ، ذلك أن الفلسفة تعترف بالعلم وفي نظرها العلم شيء عظيم ويمكن الإعتماد ، عليه وهو من أهم وأجمل ما توصل إليه الإنسان منذ وجوده على وجه البسيطة .
ويقر بدوي أنه على الرغم من تطور العلوم واستقلالها بأنفسها عن الفلسفة إلا أن هذه الأخيرة لا تزال لها موضوعاتها الخاصة بها لا تتناولها العلوم الأخرى ، هذه الموضوعات الخاصة بالفلسفة هي :

1/ القيم 2/ النظرة العامة في العالم وفي الحياة

3/ الوجود الإنساني بما هو كذلك 4/ نقد المعرفة .

أما العلوم التي لها علاقة بالفلسفة بالنسبة لبدوي هي :

المنطق : يبحث في قيمة الحق وكيفية الوصول إلى الصواب .

الأخلاق : يبحث في قيمة الخير وكيفية تطبيقها .

علم الجمال : يبحث في الأشياء الجميلة .

مابعد الطبيعة : هو البحث في الوجود بما هو موجود ، أي في الكون ومبادئه (العلية ، المكان ، الزمان الطاقة ، الحركة الخ) .

علم الإنسان : هو علم الوجود الإنساني تبحث في أحوال الناس ووجوده في العالم وعلاقته بالمظاهر والأحداث التي في هذا العالم ، مثل الموت والحزن والقلق الخ

نظرية المعرفة : تبحث في المعرفة (شروطها حدودها) .

الإلهيات : تبحث في العلة الأولى للوجود أو في المطلق أي في الله وصفاته .

فلسفة العلوم : والتي لاحصر لها وتشمل مختلف العلوم .

هذا وقد أكد بدوي أنه من التفاهة القول أن الفلسفة نظرية وليست عملية وأنها لا تتناول أمور الحياة العملية ، ذلك لأنها بعيدة عن كل تطبيق وأن الفلسفة نظرية وعملية والفلسفة حسبها تتناول جميع ما في الحياة لأن أساسها العقل والذي ينظر في كل ما يخص الإنسان الموجود منه والغير الموجود (الماورئيات) .

و يؤكد أن للإنسان وجهين أحدهما مادي والآخر روحي ، وأن الإنسان ميزه الله عن الحيوان بالعقل الذي ليس وليد الوظائف الحيوية بل له مجموعة من المميزات التي تميزه عن

غيره ولا مقابل لها في سائر الكائنات الطبيعية ، فهو القادر على فهم الأسباب والعلل ووضع القوانين وإصدار الأحكام وتحليلها وعرضها بطريقة ملائمة ، وهذا كله نتاج الحاجة الملحة التي تدفع الإنسان حسب بدوي للبحث "

فالإنسان يريد أن يعرف نفسه وأحوال وجوده الإنساني ومركزه في هذا العالم ، وما يعنيه من تجارب حية يفرضها عليه وجوده في العالم ووجوده مع الناس " ¹ .

هنا يتساءل الإنسان عن وجوديته أسبابها وعلاقتها بالعلة الأول للوجود وكيفية وجودها وأسباب وطرق فنائها .

وهذا ما سنتعرض له لاحقا بالشرح و التحليل أكثر ذلك لأن فلسفة بدوي ومذهبه الذي رأى انه صاحبه في الوطن العربي .

فمنذ أن وجد الإنسان على وجه البسيطة وهو يسعى جاهدا للبحث عما يحيط به ، فبحث عن العلل والأسباب المسيطرة على هذا الكون والطبيعة والوجود ، فهو يرى أنه تمت السيطرة عليه من قبل هذه القوى الموجودة في هذا العالم الذي هو جزء منه .

فظهرت للإنسان مفاهيم جديدة كالإلهيات التي هي البحث عن العلاقة بين الإنسان والعلل الكبرى ، وأهمها خالق هذا الوجود فتطراً هنا علاقة جديدة هي علاقة الدين والفلسفة ، فالعقل في حاجة إلى الدين والدين في حاجة إلى العقل .

أما الروح الفلسفية فرأى بدوي أنه أثناء تناولها للعلم أو المعرفة هي لا تقنع بالظاهر بل تبحث عن الأشياء الخفية الماورئيات الغير ظاهرة للعيان ، بمعنى أنها تقف على الأشياء التي لا تبرير لها في الواقع لإيجاد حلول وتبريرات لها .

3-3 منهجه الفلسفي :

يرى بدوي أن العبرة بالمنهج لا بالموضوع لذلك نجده أعطى أهمية كبيرة للمنهج الذي تلتزمه الفلسفة في كل أبحاثها ، ورأى انه المنهج العقلي ذلك أن كل حججها وبراهينها عقلية دقيقة ، ولا يعد عمل أي فيلسوف صحيح مالم يعتمد على براهين عقلية منطقية تسلم بها كل العقول ، إذا فالفلسفة تعتمد على الاستدلال أكثر من اعتمادها على الاستقراء والتجريب ، عكس الرياضيات التي تعتمد على الاستدلال المحض فرغم أن كل مثلاً من الفلسفة والرياضيات يعتمدان المنهج العقلي حسب بدوي إلا أن الأولى نتائجها غير يقينية بينما الثانية يقينية .

¹ - المصدر السابق نفسه ، ص 46.

يريد الإنسان - حسب بدوي - أن يعرف معنى الحياة ومصير الحي والعوامل المؤثرة في تكوين الحياة والهدف من الحياة ونهاية هذه الحياة ، كل هذه الأسئلة تدور في ذهن الإنساني وللإجابة على هذه التساؤلات يرى أنه عليه - أن ينتقد نفسه نقدا ذاتيا أن يسأل نفسه وينتقدها ليس فقط في الجانب الأخلاقي بل في أهم باب (باب المعرفة) .

فيقول بدوي لهذا جاءت القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكارت تقرر أنه ينبغي علينا "ألا نقبل أي شيء على أنه الحق ، إلا بعد أن نعرف ببينه أنه كذلك : أي علينا أن نتجنب بكل عناية الإندفاع والحكم السابق ، وأن لا ندخل في أحكامنا إلا ما يتجلى لعقلنا بدرجة من الوضوح والتميز تحملنا على ألا نضعه موضع الشك " ¹ .

لذلك كان المنهج الشكي بمثابة الوسيلة المؤدية إلى طريق الحقيقة ، ولا يمكن للفيلسوف إلا وأن يخضع لهذا المنهج في بحثه إنه شك من أجل بلوغ الحقيقة وليس شك من أجل الشك . فالفلسفة لا تقبل الأمور والأشياء كما هي بل تخضعها للعقل حتى يتبين مدى صدقها أو حتى تتأكد من حقيقتها .

إن الروح الفلسفية لا تقبل - حسب بدوي - الأحكام المسبقة أي الأحكام الموروثة إلا بعد أن تثبت صحتها بالدليل العقلي كما فعل سقراط بأفكار الاثنين آنذاك ، فهو لم يدع رأيا أو تصورا إلا وأخضعه لإمتحان عقلي دقيق وأعطى بدوي لذلك مجموعة من العلوم التي لايراد ظاهرها بقدر ماهو البحث عن باطن هذه العلوم مثلا : التاريخ فعند دراسة هذا العلم لاينبغي أن تقتصر حسب بدوي على السرد التسلسلي للأحداث بذكر الزمان والمكان الذي حدثت فيه وأسباب حدوث ذلك ، بل الروح الفلسفية لدى الفيلسوف تذهب إلى البحث عن القوانين التي تسير عليها الأحداث في التاريخ وكشف العوامل الفعالة في مجرى هذا التاريخ ، كما تدعو إلى البحث فيما إذا كانت هناك مسارات محددة لتوالي الأحداث .

أما اللغة فعوض الإهتمام بالأصوات ومخارجها وتطورها ، فالروح الفلسفية ترى ضرورة البحث عن العلاقة بين اللغة والفكر وبين اللغة والمنطق بين الرموز اللغوية الخ . وفي السياسة لا ينبغي أن نهتم بدراسة المفاهيم السياسية ، بقدر ما تهتم الروح الفلسفية بالبحث عن حرية الإنسان من خلال هذه السياسة التي عليها توفير الأمن والسلم والحرية للفرد بالفعل أو الترك .

¹ - رينيه ديكارت ، " مقال عن المنهج " ، ص 50.

لقد كان لبدوي طريقة أو منهجا خاصا في دراساته الفلسفية ، حيث نجد أن هذا المنهج يختلف من موضوع إلى آخر ذلك أن مواضيع وأعمال بدوي متنوعة تراوحت بين التأليف والتحقيق والترجمة .

فنجده في التأليف يستخدم المنهج العقلي المحض ، ونجده في مبتكراته مثل الزمان الوجودي والوجودية في الفكر العربي الخ قد تناول فكرة الوجود عند السابقين ليستنبط منها هو وجودية أخرى خاصة ، جديدة باسمه فهو من أطلق على نفسه أنه أول فيلسوف عربي مذهبه هو المذهب الوجودي وقد قال بدوي في مذهبه العام " وكل ما يتطلب من الناقد هنا ، أن يكون أمينا في العرض لمذهب الخصم وله بعد أن ينقده كما شاء " ¹ .

فنتناول مذهب هيدجر الوجودي ثم خرج منه بمذهب خاص به أما في التحقيق والترجمة إلتزم خطوات المنهج التاريخي في التحقيق والتوثيق ، بالإضافة إلى المنهج التحليلي الوصفي النقدي ، فنجده إلتزم الأمانة العلمية في نقل النصوص ونسبتها إلى قائلها من غير أن يلتبس كلا منهم بكلام غيرهم .

فنجده حين ينقل الكلام يلجأ إلى الإحالة ويعيب على أولئك الذين تداخل كلامهم مع كلام من ينقلون عنه ، فنجد على سبيل المثال عن الجاحظ قوله " وواضح هنا أن الجاحظ تداخل كلامه في كلام النظام بحيث يصعب الفصل بينهما " ² .

ففي حديثه عن الشخصيات يتحدث عن كل شخصية يذكر تفاصيل حياتها قبل الحديث عن فكرها ، كذكر زمان ومكان ميلادها والشخصيات التي عاصرها ثم ينتقل بعد ذلك للحديث عن فكره ، وهو أحيانا يذكر منهج مؤلف الكتاب للأمانة ثم يقوم بنقده إذا تعارض ذلك مع أفكاره ، والنقد هنا موجه للمحققين مبينا أخطاءهم ليفيد به المحققين في هذا الباب .

كما نجده يستعمل المنهج المقارن فيقارن في بعض الأحيان بين الروايات التاريخية ويجمع بينها إن أمكن ، لذلك . فمعظم كتبه تحتوي على مدخل مختصر يتحدث فيه بإختصار عن موضوع هذا الكتاب أو عن الكلام الذي يود الحديث عنه في هذا الكتاب .

لقد كان كل عمل من أعمال بدوي ممنهجا بطريقة مكنت القارئ العربي من إدراك حقيقة هذا الرجل ، فنجده انتقل في أعماله من منهج إلى آخر .

¹ - عبد الرحمن بدوي ، الزمان الوجودي ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1955) ، ص 47.

² - عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الإسلاميين ، (دار العلم للملايين الأولى ، 1996) ، ص 271.

هذا وفي اعتراف بدوي بالمنهج العلمي نجده يقول " أي فيلسوف لم يدرب على المنهج العلمي ويخفق في متابعة الاطلاع العلمي باستمرار لابد أن يكون عمله ناقصا " ¹ .

فالفيلسوف في هذه الحالة لن يضيف ماهو جديد إلى الواقع ولن يكون له أثره في المجتمع ما لم ينتهج المنهج العلمي ، ولن تكون لفلسفته هنا قيمة فعلية في المجتمع فلا يمكن للفلسفة أن تنعزل عن العلم رغم خصائصها المتميزة عنه .

لقد استطاع بدوي من خلال منهجه في الفلسفة ترك مكتبة متكاملة تمثل مرجعية فكرية ينهل منها القارئ العربي مستفيدا منها بأفكاره ومنهجه ويتطلع من خلالها على الفكر الفلسفي على مدار التاريخ الإنساني .

¹ - المصدر السابق نفسه ، ص 23.

الفصل الثالث

III بدوي والفلسفة الوجودية

تمهيد

1-3 - الوجودية

1 1-3 مفهومها

2 1-3 أعلامها

3 1-3 الوجودية بين الإيمان والإلحاد

2-3 وجودية بدوي

1 2-3 مفهومها

2 2-3 مباحثها

أ - الزمان ومقولات الوجود

ب - العدم

ج- الموت

3-3 أوجه تلاقي الوجودية والتصوف عنده

أ - المبدأ

ب - المنهج

ج - الغاية

3-1- الوجودية

3-1-1 مفهومها

3-1-2 أعلامها

3-1-3 الوجودية بين الإيمان والإلحاد

III بدوي والفلسفة الوجودية

تمهيد :

تعتبر الفلسفة الوجودية من الفلسفات المعاصرة التي أخذت إهتماما كبيرا وبالرغم من وجود خصائص مشتركة بين الفلاسفة الوجوديين إلا أن بعضهم يعارض كل محاولة لوضع أفكاره في نسق فلسفي واحد ، ولذلك يتعذر على الدارس أن يعرض نموذجا يشتمل على كل خصائص الفلاسفة الوجوديين ويجعلهم في مثل هذا النسق فعدد الفلسفات الوجودية يكاد يساوي عدد الفلاسفة الوجوديين لأن لكل منهم ضرب من التفكير الفلسفي يختلف إختلافا كبيرا عن الآخر .

وهذا الاختلاف الموجود بين فلسفاتهم يحول دون صلبهم جميعا في قالب واحد ، بل أن بعضهم يرفض أن يعد نفسه فيلسوفا واعتبر بذلك أفكارهم تجارب حية وكل إنسان يمكنه أن يعيش تجربته الإنسانية بمفرده ، وسوف يكون حديثنا في هذا الفصل عن الفلسفة الوجودية بصفة عامة ووجودية بدوي بصفة خاصة

- فما هو مفهوم الوجودية ؟
- من أين استقى بدوي وجوديته ؟
- هل نستطيع القول أن بدوي امتلك فلسفة وجودية ؟
- ما هو مفهوم الوجودية من هم أعلامها ؟

3-1 الوجودية

1/3- 1 مفهومها :

تحدد ماهية الفلسفة الوجودية من خلال الأفكار التي يتناولها فلاسفتها ويعتبر البحث في الوجود قديم قدم الفلسفة نفسها ، إن أول من بحث في الوجود بحثا فلسفيا عميقا هو بارميندس ، وذلك في القرن الخامس قبل الميلاد ، ذلك انه رأى انه هيرقليطس يؤكد أن كل شيء في سيلان دائم ، أي في تغير مستمر ولا شيء ثابت ، وحتى الأضداد يتحول بعضها إلى بعض ، وبالجمله لا يوجد إلا التغير ، فجاء بارميندس وأكد عكس ذلك تماما ، فقال أن التغير متناقض والوجود وحده هو الحقيقي ، والتغير هو عدم ، والوجود واحد ثابت دائم ، ذلك انه ليس ثم إلا الوجود ، وإذا تغير فلن يتغير إلا لوجود ، ومنه فالوجود موجود ثم جاء بعد ذلك سقراط وأفلاطون وحاولا التوفيق بين هيرقليطس و بارميندس ، وقالوا بان الجزئي هو المتغير أما الكلي فهو ثابت .

أما أرسطو فقرر أن الوجود لا ينبغي أن يفهم إلا بمعنى واحد ، وهو ليس جنس بل فوق الأجناس ، ذلك أن الوجود حالين بالقوة وبالفعل ، والتغير هو الانتقال من حال القوة إلى حال الفعل¹ .

أما في العصر الحديث فقد بدأت فكرة الوجود ترتبط بالشئ الجسم الطبيعي و انتهى الأمر بالخلط بين فكرتي الوجود والموضوع ، فامتزج البحث الأنطولوجي مع البحث الخاص بالمعرفة ، وفي القرن العشرين ازدهرت المباحث المتعلقة بالوجود ، وبرز التوكيد على التفرقة بين الوجود والموجود ، هذا بالنسبة للفظ عامة أما الوجود الذي اختص به الوجوديون فهو الوجود الإنساني المشخص² ويقصد به الوجود الفعلي للفرد الإنساني والمشكلات الفعلية للإنسان وتجاربه الشخصية وعلاقته بالأفراد المحيطين به والوجود هو الطريقة الخاصة للإنسان في الوجود فكل إنسان يحيا وجوده ويحققه بطريقته الخاصة .

¹ - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج01 ، ص 636.

² - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج02، ص 565.

وقد اتسع معنى الوجودية اتساعاً كبيراً حتى كاد يفقد اللفظ معناه الحقيقي يقول سارتر " كلمة الوجودية أصبحت الآن تطلق بغير ضابط على أمور بلغت من الكثرة حداً جعلها، لم تعد تعني شيئاً على الإطلاق"¹

ولذلك قام بعضهم بتحديد مفهوم الوجودية بأنها نظرية تجعل الحياة الإنسانية حياة ممكنة فالوجودية تمكن الإنسان من تحقيق كل إمكانيات وجوده وان لا يتجاوز ما تفرضه عليه طبيعته وفي تعريف الوجودية نجد أن لفظ "الوجود" يفيد معنى الخروج من الشيء وأصله في اللغة اللاتينية مكون من مقطعين هما ster . ex والمقطع الأول ex يعني الخروج ، بينما يعني الثاني ster البقاء في العالم ، وفي اللغات الانجليزية والفرنسية والألمانية فهي تعني غير ما تعنيه أفعال الكينونة .

أما لفظ الوجود في اللغة العربية يفيد معنى الحضور ، فنقول أن فلاناً موجود بمعنى أنه حاضراً ، وقد نقل اللفظ إلى معنى آخر هو الكون أو العالم فأصبح لفظ الوجود بذلك رمزاً اجتماعياً للكون بكل ما فيه ، وهكذا لفظ الوجود في اللغة العربية له معنيان معنى على الكون من ناحية وتعبيراً من عالم الفرد الخاص من ناحية أخرى ، ومعنى هذا أن وجود الفرد يعني حضوره في العالم ووجود الكون يعني حضوره بإزاء الفرد².

من هنا فلفظ الوجود في اللغات الأوروبية بدأ ببيان الخروج إلى العالم أو الخروج من الذات بينما في اللغة العربية بدأ بإثبات الحضور أمام الغير .

لقد ظهر التيار الوجودي كإتجاه إنساني يعود إلى دراسة الإنسان وفق طبيعته الحقيقية ، وكان بذلك شعاره الأساسي الرجوع إلى الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الذي هو محط دراسة وتحليل فالإتجاه المطلق الذي ساد مع كانط ، ثم من بعده هيجل ، يعتبر الإنسان الحقيقي هو الإنسان الكلي بغض النظر عن أحاد الناس فهذه مظهرات متغيرة للحقيقة الكلية ولا قيمة لها وبهذا تم القضاء على فردية الإنسان ووجوده الواقعي المعاش ، وبذلك جاءت الوجودية كرد فعل ضد عصر العقل

تبدأ الفلسفة الوجودية من الإنسان ، أي من الذات أكثر من الموضوع ، وهذه الذات عند الوجودي ليست ذاتاً مفكرة فقط وإنما هي مركز للشعور و الوجدان ، ولا يمكن للفيلسوف

¹- جون ماكوري، الوجودية، تر امام عبد الفتاح إمام، رقم 58 من سلسلة عالم المعرفة ، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، 1978)، ص 15.

²- سعيد العشماري، تاريخ الوجودية في الفكر البشري ، ط03(بيروت: الوطن العربي، 1984)، ص ص 19-20.

الوجودي أن يتصور طبيعة للإنسان ثم يبدأ في استنتاج ما يترتب عن هذه الطبيعة الإنسانية من نتائج ، ولذلك فإن مركز أبحاث الوجودية هو الوجود الإنساني ولأن الإنسان هو وحده الذي يحتوي على الوجود ، وإذا كان للإنسان ماهية فإن ماهيته هي وجوده ولا تبالي الوجودية بماهيات الأشياء وجواهرها أو بالوجود الممكن والصور الذهنية المجردة بل تهتم بوجود كل ما هو موجود في الواقع والحقيقة ، فهي فلسفة الإنسان بذاته بحياته الداخلية وبدون تدخل العقل أي تعبر عن أفكار الإنسان كما هي فالرواية والمسرحية مثلاً تتيح للإنسان إمكانية أن يوصل أفكاره أكثر من التعبير عن هذه الأفكار بطريقة تجريدية ، فالوجودية تنبع من تجربة حياتية يطلق عليها اسم التجربة الوجودية وتتخذ هذه التجربة طابعاً خاصاً عند كل فيلسوف وجودي والوجودية لا تنظر إلى إدراك الوجود إلا من حيث أنه آني وهو في صيرورة متواصلة تبدع نفسها عن طريق الحرية ، فالإنسان مطلق الحرية في اختياره يضع نفسه بنفسه ويملا وجوده على النحو الذي يلائمه ، و خلافاً لما يشاع عن الوجودية بأنها تجعل الإنسان يتعلق عن نفسه – الإنسان عندهم على صلة بالآخرين من حيث أن ماهية ناقصة في حاجة للانفتاح على الغير.¹

أما المعرفة عن الوجوديين لا تأتي عن طريق العقل بل من ممارسة واقعية تعتمد على ملاحظة الوجود وجهاً لوجه ، وتقوم على ممارسة تجربة القلق الذي ترتب عنه المسؤولية إذ تسعى الوجودية إلى أن يتحمل الإنسان وأفعاله ووجوده .

إن الذات عند الفيلسوف الوجودي هي الموجود في نطاق تواجهه الكامل ، فهذا الموجود ليس ذاتاً مفكرة فحسب وإنما الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزاً للشعور والوجدان ، فما تحول الوجودية التعبير عنه هو هذا المدى الكامل من الوجود الذي يعرف مباشرة على نحو عيني في فعل التواجد نفسه.

الفلسفة الوجودية تجاوزت التفكير في الوجود كمجرد تفكير ، إلى أن تعيش وتحي الوجود ، فحقيقة الوجود الإنساني إنما تنبثق من التجارب الحية التي تمر بالإنسان ، من معاناته وصراعه مع الوجود في العالم ، فهو الذي يحدد مساره ويبنى وجوده باختياره الحر ، وهذا الأخير يكون بصورة دائمة ، حيث أن اختيارنا الحر لخصائصنا وأعمالنا وأفعالنا هو الذي

¹ - بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزن فرني، رقم 165 من سلسلة عالم المعرفة ، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، 1992)، ص 214.

يكون لنا ماهيتها ومن ثمة كانت الماهية لاحقة للوجود لا سابقة له وهذا ما ميز الوجودية عن باقي الفلسفات .

" إن وجود الإنسان سابق عن ماهيته والماهية ، هي تصور عام وكلي للوجود أو الموجودات لأنها لا تتعلق بالأفراد من حيث كونهم أشخاصا لكنها تتعلق بالنوع ذاته الذي ينطوي تحته الأفراد ، و الوجودية تعني أن وجود الإنسان هو ما يفعله ، وبالتالي قياس الفرد بأفعاله ويصبح الوجود الإنساني هو ما يفعله الإنسان"¹

إن وجود الإنسان يتطلب تأسيسا حقيقيا حتى يكون موجودا فعلا ، هذا التأسيس يفرض عليه أن يختار بين ممكنات عديدة ، فأما أن يكون بهذا المعنى أو ذلك وهو حر في هذا الاختيار ، ومع ذلك يساوره القلق والخوف من الفشل والإخفاق ، لأنه سيكون مسؤولا عن اختياره ، ووفق نتيجة الاختيار فإما سيكون متشائما من الحياة ، أو متفائلا منها أنها تجربة عليه المرور بها لتأكيد الوجود الحقيقي للذات من هذا المنطق كان الاختيار ، القلق ، الحرية ، المسؤولية ، هي من أهم المواضيع التي اشتغلت بها الوجودية .

إن الموضوعات السائدة عند جميع الفلاسفة الوجوديين هي موضوعات مثل الحرية اتخاذ القرار المسؤولية التناهي .. الإثم ، الاغتراب ، الموت ، فالجانب المأساوي في الوجودية موجود بالفعل في نقطة البداية التي تبدأ منها ، إن الإنسان عند الفيلسوف الوجودي ليس مجرد جزء من الكون ، إنما هو يرتبط به باستمرار بعلاقة التوتر مع إمكانات الصراع المأساوي .. فالحياة العاطفية للإنسان هي بعينها الموضوعات التي تجعلنا نندمج بكياننا كله في العالم"².
أن الحياة العاطفية للإنسان هي التي تحدد العلاقة بالآخرين ، فأما أن ينظر الإنسان للآخر كجسيم أو انه لن يكون إلا ضمن الجماعة فالمشاركة الوجدانية وفعل الإيمان أو إنكاره ، إنما ينبع من الحياة الداخلية للإنسان .

الوجودية أدركت أن للوجود الإنساني خاصية التي لا نصل إليها بالعقل أو عن طريق التصورات الماهية العقلية ، لان هذه تحجب عنا وجودنا في خصوصية ورأت أن خطوات الفيلسوف يجب أن تكون تجربة تجعلنا حاضرين فيه وينكشف فيه مباشرة ، ومثل هذا الاقتراب من وجودنا إنما يكون بالمشاعر والعواطف والوجدان لا بالعقل ، ومن بين المشاعر

¹- زاوية عبد المنعم، بليز بسكال وفلسفة الإنسان، ط01، (بيروت: دار الفكر العربي، 1994)، ص 185.

²- جون ماكوري، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ص ص 17-18.

كلها تكشف الوجودية عن وجود الإنسان خلال المشاعر مؤلمة تعيسة¹ ، فالألم الذي ينتج عن لحظات الاختيار الصعبة والقلق الذي ينجم من الخوف على المستقبل لان الإنسان لا يستطيع تحقيق الممكنات كلها فينتقل بذلك من الممكنة -الموجود الماهوي -إلى الواقع - وهو وجود في العالم والذات تعلق عن نفسها بان تنتقل من ممكن الى الواقع ، فتحقق ما تنطوي عليه وفي هذا التحقق تخاطر ، لأنها معرضة النجاح أو الإخفاق ومن المخاطرة تولد ضرورة التصميم² لكن وهو يختار وجوده ، ويرتبط بعلاقة وتوتر مع إمكانيات الصراع المأساوي ، في لحظات الإخفاق وال فشل .

أما مباحثها فقد انصبحت معظم اهتمامات الفلاسفة الوجوديين على المشكلات الوجودية ، أو مشكلات الوجود الإنساني مثل مشكلة الموت ، العدم ، الزمن ولكثرة الأفكار التي تناولوها قمنا باختيار أهم فكرتين تعرض لهما اغلب الفلاسفة الوجوديين وهما: أسبقية الوجود عن الماهية والقلق .

(أ) أسبقية الوجود عن الماهية

يري الوجوديون أن الإنسان يوجد في كل لحظة ، وما يدفعه لهذا الوجود هو المعاناة والقلق ، وبهذا القلق يضع نفسه ، فالإنسان مركب ولا يولد ذاتا كاملة بل يضعها ويصير كذلك فهذه الذات نتيجة أو نهاية وليست بداية نبدأ منها ، وبهذا كان شعارهم "كن لتمثالك نحتا" وهي نهاية بأنها مركب لا يوجد وجودا مباشرا ويكون حاضرا أن يولد الإنسان ، وإنما بصنعه الإنسان لنفسه من عوامل موجودة ، وهو يفشل في انجازه أو قد يطغى عامل على عامل آخر أو يستعبده الخ وما لم يتحقق التوازن المطلوب فان الاضطراب يدب في هذه الذات ، ومن ثم نقع فيما يسميه "كيركجارد" بالمرض حتى الموت وهو اليأس الذي يتسلل إلى هذه الذات نتيجة عدم توازن العوامل المكونة لها.³

ومنه فالوجود يسبق الماهية والكائن يوجد أو لا ثم تتحدد ماهيته من وجوده ، ومن حريته لأنه يختار وفي اختياره يقرر نقصانه لأنه لا يملك تحقيق الممكنات كلها ، والاختيار ضروري لأنه فعل والفعل هو معنى الوجود الذي لا يوجد في الفرد بدونه ، وهو لا يستطيع أن يفعل كل الممكنات بل لابد له أن يختار وينطوي لاختيار على مخاطرة فالمرء يجازف باختيار وجه

¹ - محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، (بيروت: دار النهضة العربية، 1980)، ص 125.

² - عبد الرحمان بدوي، في الفلسفة الوجودية، ط01، (بيروت: المؤسسة العربية، 1980)، ص 17.

³ - إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد رائد الوجودية، (د، ط) ج02، (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر)، ص 80.

من أو وجه الممكنات يقول كيركجارد: "إن الاختيار يجر إلى الخطيئة وإلى المخاطرة والمخاطرة بطبعها تؤدي إلى القلق ، وهذا القلق شبيه بالدوار الذي يصيب المرء حينما ينظر في هاوية¹

وبهذا كان الاختيار ينطوي على المخاطرة ، والمخاطرة تستدعي اليأس ولهذا اليأس كان من العناصر الضرورية في تكوين الوجود ، ولا يمكننا التخلص من اليأس لان الخلاص اليأس والعدم سواء ، لان اليأس مصدر شعور وتفكير ، ولا أهمية لليأس اخذ حيزا هاما من الدراسات الوجوديين وخاصة عند كيركجارد وبهذا اعتبر أحد مباحث الفلسفة الوجودية .

الماهية هي ما يجب عن السؤال بما هو²، وهي مجمل المقاومات الشيء الذاتية وهي الخصائص الجوهرية ، وتعني أيضا الأعراض العامة التي لا توجد في أنواع أخرى أو في أفراد مندرجة في أنواع أخرى فالماهية اذا تعني الجنس و الفصل النوعي و الخاصة التي تعم جميع أفراد يقول سارتر: " أن الماهية بالنسبة للكتاب..... هي مجمل الكيفيات التي يعرض بها"³

و مجمل الوسائل التي يضع بها فالماهية عند سارتر تعني التعريف ووسائل الصنع وسارتر يورد قوله: "... إن الماهية تعني التعريف⁴ و لذلك فالإنسان يوجد أولا ثم يعرف مشروع وجود يحي ذاتيا ، ولا يوجد مثل هذا المشروع و الإنسان لا يكون إلا بحسب ما ينويه ويشرع بفعله و بهذا الفعل الحر الذي يختاره به ذاته يضع ماهيته بنفسه ، ومنه الماهية تعني معنى الكلي وهذه الماهية تجيء لاحقا على الوجود الإنساني ويقصد بالماهية الخاصة بالإنسان و ليست الماهية العامة فالإنسان لا يمكن إلا أن يكون إنسانا ، ولو قدمنا ماهية الإنسان على وجوده لو وضعنا بذلك إنسانا مثاليا و ما علينا سوى ان نجتهد حتى نصبح مشابهين له قدر المستطاع ، ولأصبح وجودنا موجهها نحو غاية معنية وهي هذه الماهية ، التي نعبر عنها بالعدل و الخير والفضيلة والسعادة ولو اعتبرنا جميع الناس مشتركين في هذه الماهية لنتج عن ذلك أن على الجميع أن يوجهوا جهودكم نحو ما يحقق كمال هذه الماهية ، فماهية الإنسان تتقدم على وجوده ويعتبر ذلك بمثابة قوة موجهة للوجود الإنساني .

¹- مجموعة المؤلفين: معنى الوجودية، (بيروت: دار مكتبة الحياة)، ص 30.

²- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 30.

³- حبيب الشاروني: الوجود و الجدل في فلسفة سارتر (الاسكندرية، منشأة المعارف، 2001)، ص 16.

⁴- المرجع نفسه: ص 16.

ب) القلق

يعرف كيركجارد القلق بأنه : "رغبة فيها يخشاه المرء و نفور عاطف ، والقلق قوة خارجية تأخذ بزمام الفرد ولا يستطيع منها فكاكا بل لا يرغب في هذا ، لأنه خائف ، و ما يخشاه المرء يغريه ، و القلق يجعل المرء بلا حول ، ولا قوة ، والخطيئة الأولى تحدث دائما في لحظة ضعف.¹ و يقصد بهذا أن القلق رغبة فيما يخيف المرء وهو خارج عنه يتحكم فيه ، لا يستطيع أن يتخلص منه بل لا يريد ذلك لأنه يخاف و القلق يفقد المرء القدرة ، ويجب أن نميز بين القلق و الخوف

يرى هيدغر أن القلق يختلف في جوهره عن الخوف فالإنسان مقيد بما يشعر به من خوف وهناك خوف من الشيء و خوف من اجل الشيء ، وهما محددان وفي محاولته إنقاذ الإنسان نفسه يفقد الأمن إزاء ما يخاف منه او عليه أما القلق فعلى عكس الخوف يحدث أمانا لان القلق هو دائما قلق من اجل أو على الخوف مرتبط بشيء معين نخاف منه وشيء معين يخاف عليه أما القلق فليس مرتبط بشيء معين وهو موضوعه العدم وما ليس موجودا في أي مكان ، إنما يقلقنا ليس أشياء حاضرة في وجود العيني بل إمكانية التحقق نفسها في هذا الوجود وما نقلق عليه هو وجود حقيقي تظهر به إمكانيات الذاتية ، و ما نقلق منه هو وجود غير حقيقي ينتهي بكل إمكانية ذاتية بواسطة هذا التعيين ، وبما أن القلق غير مرتبط بموجود عيني فان موضوعه هو العدم²

يقول هيدغر: "إن القلق يكشف عن العدم " يضع هيدغر عدم في صميم الوجود ومنه يتفرع الهم والقلق ، ويرى أن ذلك كله يكون لدى الإنسان شعور حيا وعاطفة وجودية يجابه بها حقيقة من انه وجود مثناه قابل الموت ومنته إلى فناء ثم يرى أن هذا الشعور وحده هو الذي يسمو بالفرد إلى مستوى الوجود الصحيح الحقيقي بعد ان ينتزعه من دائرة الوجود الزائف والوجود الزائف هو ذلك الوجود الذي تميل فيه الذات إلى الاندماج مع الناس و الإنغماس في المجموع مؤملة أن تتهرب من حريتها وتتنصل من مسؤوليتها تتخلص من شعورها بالقلق ، أما الوجود الصحيح فهو وجود تشعر فيه الذات أنها قائمة بنفسها مسؤولة عن ذاتها وأنها حرة.³

¹ - مجموعة من المؤلفين: معنى الوجودية، مرجع سابق، ص22.

² - مجموعة من المؤلفين: معنى الوجودية، مرجع سابق، ص24.

³ - سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ص 126.

ومنه فالإنسان موجود غير كامل يسعى لتحقيق ذاته عن طريق وجود صحيح يصل إليه عبر القلق ، وهذا القلق يتكون من إحساسه بالعدم الذي يهدده بإفناء وجوده ، فالعدم ليس فكرة يكونها وليس موضوعا قائما إلى جانب الموجود ، ولذا فهو لا يجذبنا بل يدفعنا ويدفع كل موجود إلى الفناء ، والقلق والطمأنينة يلتقيان عند الشعور بالموت لأنه سكون من حيث كونه انقطاعا ، وطمأنينة المشعور بها في الموت لا تحصل إلا على نحوين نحو دنيوي ، من حيث انه لا داعي للخوف من الموت لأننا بعد الموت لا نكون شيئا ، ولذا فهذا لا يعيننا في شيء نحو آخر ديني وهو قائم على فكرة الآخرة إذ الموت باب يفتح على الأبدية و النعيم هذا ما يقول به كيركجارد ومن أثرت فيه النزعة الدينية من الوجوديين ويتفق الوجوديون على أن الفرد جوهره الحرية وتقتضي الحرية القلق وهو قوة نفسية وهو شعور الفرد في فعله الآخر بالخطأ الناشئ من الاختيار ، لان الاختيار ترجيح للممكنات وعن طريق ترجيح يتسلل العدم إلى الوجود ومن هنا جاءت الصلة الوثيقة بين العدم و الحرية و القلق

إن أهم خاصية للقلق انه أنطولوجي عند هيدغر فهو لا يمكن أن يشتق من شيء آخر ، بل هو يعبر عن نسيج الوجود الإنساني نفسه ، وهو لهذا كان كليا وشاملا أي انه يوجد عند كل موجود بشري ، ولا يمكن أن يفلت منه إنسان حاضر بصفة مستمرة حتى أن غيابه علامة على القلق وإذا ما ظن الإنسان ما انه قد تحرر من القلق فل يكن على ثقة تامة انه يخفي القلق ، في أعماقه فليس ثم حالة يغيب فيها القلق.

2-1(3) أعلامها

الفلسفة الوجودية فلسفة معاصرة تنوعت فيها الآراء و الأفكار بين الفلاسفة الوجوديين فكل واحد يضع أفكاره في نسق خاص به ولكل منهم ضربه الخاص في التفكير الفلسفي وقد اخترنا في عملنا هذا نموذجين أو علمين من أعلام الفلسفة الوجودية وذلك أيضا لسببين ، احدهما : انه يتعذر علينا الإحاطة بجميع أعلام الفلسفة الوجودية لاتساع أفكارها وتنوع فلاسفتها

الثاني : أنني لست بصدد البحث عن الفلسفة الوجودية بصفة خاصة وإنما تطرقي لها حتى ابين من اين نهل مفكرنا العربي وجوديته ولأ بين أيضا للقارئ مفهوم الوجودية وكيف هي عند مفكرنا حتى يستطيع فيما بعد هذا القارئ الحكم معي على بدوي هل املاك فلسفة وجودية خاصة به أم لا؟

هذين النموذجين هما :

أولاً : كيركجارد باعتباره أب الفلسفة الوجودية بلا منازع ولا يمكننا أو يسعنا الحديث عن طفل دون ذكر أبيه أو الحديث عن غصن شجرة دون الحديث عن جذعها وجذورها الأولى

و ثانياً : هيدجر لأنه تأثر بوجودية كيركجارد من جهة والسبب الرئيسي لاختياري له هو اعتراف بدوي -هذا ما سنراه فيما بعد- بأن وجوديته هي تكملة لوجودية هيدجر وهذا يدخل في صلب موضوعنا .

يعود ظهور الفلسفة الوجودية كتيار فلسفي إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر على يد سيرن أبي كيركجارد الفيلسوف الدنماركي الذي ولد في 5 ماي 1813 وتوفي في 11 نوفمبر 1855 عن اثنين وأربعين سنة .

ولقد ذكر بدوي في كتابه دراسات في الفلسفة الوجودية عن كيركجارد انه رغم قصر حياته إلا أنها ظلت الينبوع الثر الدافق الحي للفكر الفلسفي من أخريات القرن الماضي حتى اليوم وله يدين يسبرز و هيدجر و اونامونو ومارسيل بالكثير من تأملاتهم وموضوعات تفكيرهم . لقد حي حياته وأحال تجاربها إلى أفكار نابضة بكل ما يشعر الموجود بكيانه وبربطه بالينبوع الاصيل الذي يستمد منه وجوده ، ومن هنا كان الإنسان مصور فلسفته الإنسان الحي بقلقة وهمومه ومخاطرته وتجاربه و ألامه ومصائره ، الإنسان الذي يحمل الخطيئة في جوهره ويحيط به القلق علي مصيره والخوف مما يتهده ، و يترصده الموت ليقضي علي وجوده ، ولا يستطيع أن يعيش إلا في الخطر وبالمخاطرة.¹

-لقد كان عند كيركجارد جيل عميق إلى التفكير والتحليل ميل يكون طبيعة الحقيقة و العبقرية فقد أعلن هو عن نفسه انه كان تفكراً من البداية حتي النهاية وان شغله الشاغل هو الإنصات إلى همسات أفكاره وملابسة إيقاع حياته الباطنية.

-والوجودية في نظر كيركجارد صورة لحاجة وتعبير عن ميل يبلغ من العمق درجة يمكن معها ان يستعان به في تعريف شخصية من هنا فان طبيعة هذه الوجودية ماهو إلا تعريف أحوال الوجود الحق ومضاعفا في الوقت نفسه تأمل قادر على أن يجعل من الوجود كما يعيشه

¹ - عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ط01(بيروت: المؤسسة العربية ، 1980)، ص 27.

الإنسان وجودا مرادا يتصوره الفكر بحيث يتحول من الفكر في حال الفعل الى فعل يكون موضوع فكر وردھا كيركجارد إلى ثلاث أحوال

1 ضرورة الالتزام والمخاطرة

2 أولوية ذاتية

3 مكايده القلق و اليأس.¹

أن وجودية كيركجارد هي وجودية مؤمنة فكيركجارد ينظر إليه عادة على انه الفيلسوف الوجودي المسيحي الكبير ولا يمكن أن يكون هناك شك في ارتباطه بالإيمان المسيحي ورغم هذا الارتباط إلى أن هناك عداء لصور المسيحية المتعارف عليها فهو يقول " كل مسيحية تمد جذورها في المفارق سواء قبلها المرء بوصفه مؤمن او رفضها بسبب هذا الطابع المفارق ذاته ، لان الجواد الأصل المفعم بالحياة والناشط قد يفقد حماسه واعتزازه بعربته لمجرد أن يستأجرها و يركبها سائق اخرق "2 وهنا نتساءل عن وجودية كيركجارد ، كيف أجاب أبو الوجودية عن معنى الوجود ؟ و عن حقيقة الإنسان ؟

فيما تكمن حقيقة الوجود الإنساني ؟ لقد كان الإنسان محور فلسفة كيركجارد الإنسان الحي بقلقه وهمومه ومخاطره و تجاربه وآلامه ومصائره ، الإنسان الذي يحمل الخطيئة ولا يستطيع إلا أن يعيش إلا في الخطر و المخاطرة لقد كان كيركجارد رجل دين و مؤسس الوجودية الأولى ، تلميذ هيجل ، إلا انه ثار عليه ، لأنه لا يريد أن يكون جزء مهملا من ذلك الكل العجيب عند هيجل انه يرفض أن نفهم الوجود بالعقل.

إن ينبوع فلسفة كيركجارد هو ذاتيته ، فكتب في إحدى مذكراته (أن أجد حقيقة من اجلي أنا ، أن أجد الحقيقة التي من اجلها أحيأ وأموت) وهو " يعلن كذلك أن كل إنتاجه ليس إلا هو تعبيراً عن حياته الخاصة ، وهذه الحياة هي الفعل وليس التفكير بل فعل التفكير : أي هذه المعناة المتكاملة بين إحساس بالمسؤولية تلقاء الحقيقة وبين نزوع نحو إيضاحها بالنسبة لقلق الفيلسوف وحده³

¹ - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد الى جان بول سائر، تر: فؤاد كامل، تر: محمد عبد الهادي ابو ريده، ط1(بيروت: دار الأدب، 1988)، ص ص 35-36.

² - جون ماكوري، الوجودية، ص22. انظر

u-sixexistentialism thinks 2 nded newyourk:harpenfrow . 1959. 1 sted newyourk mac: millon . 1952.lucidstudies of kierk gaard . Nietzsche . Heidegger. Jaspers . marcel and Sartre .

³ - مطاوع صفدي، مجلة الفكر العربي، المعاصر، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1980)، ص 05.

إن الفلسفة الحقيقية في نظر كيركجارد لا تمثل في المعاني المجردة وإنما في المعاني التي من لحم و دم فالفرد الذي هو بذاته عالم بكل امكانياته في مقابل الغير الذين هم جحيم لقد " استطاع كيركجارد أن يخلص إلى نتيجة مفادها أن أصالة الإنسان.

تكمّن في اكتشافه الطابع الحقيقي للوجود ، ولكن أيضا الوجود مرتبط بالمخاطرة ، كما كان يشير نيتشه وكان على الإنسان الوجودي أن يكشف المأساة وان تكون له القدرة على معيشتها بكل حرية .. فالإنسان هو الحقيقة الأساسية التي نستطيع إدراكها في هذا العالم فالإنسان لا يصبح إنسانا إلا بمواجهته لمواقف التي تفرضها تجربة حياته كالقلق الاختيار الموت ، فان توجد هو أن تخاطر" ¹.

إن من خصائص الذات المفردة عند كيركجارد هو الاختيار بين الممكنات ، التي تنطوي عليها وتستطيع أن تحققها ، ولكن الاختيار يقتضي الحرية فلا اختيار حيث لا حرية ، كما انه ربط الحرية بالمسؤولية ، لكن الاختيار بين هذه الممكنات ينطوي على مخاطرة ، لان المرء يجازف بالاختيار بين هذه الممكنات " اذ لا يمكن للمفكر أن يرفض ذاتيته التي هي مصدر كل مشروعية لفلسفته... فالحياة والحقيقة تتحدان في تجربة الوجود و هذا معنى الالتزام والمخاطرة عن كيركجارد أن اجعل من وجودي تحديا مستمرا من اجل أن يكون حقيقته. " ²

الإنسان عند - كيركجارد - عليه أن يتفاعل مع الوضعية التي يعيشها لاختيار حياة كلها التزام ، التزام واضح لذاته ، كما انه مطالب دائما بالاستعداد لتحدي قيم المجتمع باسم القيم العليا ، والإيمان هو خلاص الإنسان الوحيد من التشاؤم واليأس ، فالخطيئة الأولى للإنسان هي التي تؤلف أساس المأساة في الوجود الإنساني ، " و الخطيئة يمكن ان تفسر عند كيركجارد بأنها انجذابا نحو العدم ، لا نحو الوجود فلان هذا الوعي بالخطيئة هو في الوقت عينه الطريق إلى الحياة ، أفضل نسميها (الحياة دينية) حيث يتحقق الوعي بالوجود على نحو فيه تجاوزو مفارقة ، والمفارقة هي الاتحاد بالله " ³.

هذا الاتحاد يراه - كيركجارد - أن يكون بعيدا عن الآخر بمعنى انه يرى أن الآخرين. قد يشكلون عائقا بينه وبين الله فالإنسان ينظر إليه كذات منفردة وان كانت هذه حقيقة الوجودية والوجود الإنساني بالخصوص عند كيركجارد الوجودي المؤمن فكيف سيكون

¹ - عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص20.

² - مطاوع الصديقي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 06.

³ - محمد ثابت الفندي ، مع الفيلسوف، ص91.

الطرح عند الجانب الآخر من الوجودية ؟ هل سيحقق هيدجر تجاوز من خلال فلسفته الإلحادية ؟ ما الجديد الذي سيقدمه ويتجاوز به الأب الروحي للوجودية ؟ إذا ما تناولنا حقيقة الوجود مع الفيلسوف الوجودي الملحد هيدجر الذي أثار بشكل كبير في فكر عبد الرحمان بدوي فإننا نجد أن الموضوع الذي يتميز به عن غيره من الفلاسفة الوجوديين وهو فلسفته للمعنى الوجودي للموت إلى جانب اهتمامه بالوجود البشري ككل ومن أهم الأفكار التي أثرها في هذا المضمون أن الموت هو الذي يسمح لنا برؤيته الوجود البشري في شموله أين يضع الموت حدا له ولوجوده .

إن الوجود عند هيدجر هو الإنسان وحده والإنسان يوجد أساسا في قلق ثم أن الوجود عنده كما عند كيركجارد تجاوز أو مفارقة لا نحو الله لأنه لا يوجد له عند هيدجر فنحن عنده نعيش في الزمن أن الوجود عنده تجاوز نحو المستقبل أو هو ما سيكون هو زمن و قلق هو اتجاه نحو إمكانات واحتمالات.¹

أن موت الإنسان يصبح من الممكنات المؤكدة واليقينية التي تجعل الوعي يعيش حالة القلق وهو يواجه هذه النهاية أن ما حول هيدجر الاهتمام به هو الأحوال التي يكشف فيها الوجود عن نفسه وهو مايسمىها الموجود هنا و لما كان الإنسان من بين كل الكائنات هو وحده القادر على فهم الوجود كان هو موضوع الوحيد لعلم الوجود و في الإنسان هناك معنيين لكلمة فعل الوجود أولا يوجد هي فعل السقوط وينطوي على معنى ايجابي ومعناها انكشاف الوجود لنفسه وبمعنى آخر السقوط هو الذي حدد الإنسان المعنى الثاني الخروج عنه و هذا الخروج هو تحقيق إمكانات وجوده أن الإنسان يفر من نفسه و من العدم ومن مواجهة سؤال الوجود ومن الملل.

ويربط هيدجر بين الموت و الهم إذ يمثل الهم ظاهرة معقدة ويشكل الوجود اليومي للموجود البشري وينشأ من التوتر والقلق بين اندفاع الإمكان في المستقبل و واقائه الموقف الذي يلقي فيه بالموجود إضافة إلى ذلك سقوطه في العالم و الذي يمثل هم.²

إن الموجود البشري محدد منذ بداية حياته بالفناء أو الموت وفي السقوط يستغرق الإنسان في العالم الوسائلي وفي التجمع اللاشخصي وهذا الموقف يعبر عن الفرار واجتناب الموت أن هناك ثلاث لحظات أساسية عند الإنسان الوجودي في نظر هيدجر الإمكان ويشير إلى

¹- المرجع السابق نفسه، ص 92.

²- مستقاة من أعلام الفلسفة، معنى الوجودية، (بيروت، دار الكتاب)، ص 35.

المستقبل الوقائية وترتبط بما قد تم فعلا في الموقف المعطي والسقوط وهو يشير إلى الاستغلاق في الحاضر فالوجود الحقيقي للمشروعية يكشف عن وجودنا ويعطي لجميع إمكانياتنا معناها من حيث أن هذه الإمكانيات ليست في النهاية سوى إمكانية الموت وبالتالي فهيدجر يوحد بين الوجود في العالم و الوجود الإنساني وليس ثمة وجود أخرى وفكرة وجود عنده مقترنة تماما بفكرة وجود الإنسان وكل ما يحققه هذا الوجود من مفارقات و تناقضات لذا تتضح الصلة بين لا وجود الإنساني و العالم عن طريق ما يدعوه هيدجر بصيغة الاشتغال أو الاهتمام و التي هي الصفة اليومية لكل ما يعرض لوجود الإنسان من تفكير و فعل اختيار فميدان سيطرة الهم هو الحياة اليومية بكل ما ترفضه على من التزامات وما تلصفه بي من هموم ومشاعر وأفكار.¹

التجربة الشخصية المحفوفة بالقلق والمخاطر التجربة الحية النابضة بالفعل هي أساس الوجود الإنساني عند الفيلسوف الوجودي هيدجر فيمكن للدازين أن يكشف وضعه الأصلي هذا عن طريق انفعالين هامين هما الخوف والقلق ، فالخوف مرتبط دائما بوجود الدازين من حيث علاقاته بالأشياء المحيطة به وهو دائما خوف من أن ثمة خطرا ما يهدد امن الدازين.² إن الإنسان موجود في عالم لا معقول ومختلف لا يستطيع فهم حقيقة وجوده فعليه إذن أن يضع لنفسه هدف يتبعه بصبر ، وتعقل لفكرة الموت وتحدي لأصالة وجوده ، أن الفلسفة عند هيدجر وخلال التيار الوجودي سوف لن تدعي أنها تقدم حقائق نهائية أو أنها قادرة على إثبات يقين ودحض آخر إن مهمتها تصوير الواقع الإنساني أنها كشوف شخصية لتجربة كل موجود إنساني مفتاح تجربته الخاصة.³

يرى هيدجر أن الوجود معناه الانتشار في الحضور ، التواجد في الحاضر، وبما انه كذلك فنحن ملزمون بتحديد الزمان انطلاقا من الحاضر ومنه يفهم هذا الأخير على انه الآن (الراهن) والحاضر معناه بالدرجة الأولى الكينونة في الحاضر الانتشار في الحضور ، والوجود من حيث هو حضور أي من حيث هو اقتحام – للحضور – وتجل فيه قد وسم بخاصية زمانية ، ومنه فالوجود والزمان يتحددان بالرجوع إلى بعضهما لكن على نحو لا يسمح للوجود بان يقال عنه زمني ولا للزمان بان يقال عنه موجود فالوجود ليس شيئا انه لا

¹- جون ماكوري، الوجودية، إمام عبد الفتاح إمام، ص ص 09-10.

²- المرجع السابق نفسه، ص 11.

³- المرجع السابق نفسه، ص 20.

يكون في الزمان ومع ذلك فهو يظل من حيث هو حاضر محددا بالزمان اي لما يستتر فيه ويتعلق به والوجود ليس شيئا معيناً ومن ثم فهو ليس من الزماني في شيء إلا انه من حيث هو الكينونة في الحضور يتعدد من خلال الزمان.¹

والزمان أيضا ليس شيئا معيناً ومن ثم فهو ليس من الموجود في شيء إلا انه وهو يمضي يبقى ثابتاً ومستغرقاً في حضوره دون أن يكون هو نفسه شيئاً زمانياً ووفق هذا المعنى يرى هيدجر جرأة الزمان يتجلى كتوال الأناث واهم هذه الأناث هو المستقبل والإنسان في سبق مستمر يعيش دائماً في مستقبله .

لذلك فوجودي أنا هو ما يكون عليه وجودي في المستقبل.²

لقد أراد هيدجر ان يفسر الزمان وفق الآنية ، لقد تبين له أن الزمانية هي معنى وجود الآنية ، ولهذا اهتم بالبحث عن طريق يؤدي إلى الزمان الأصيل إلى معنى الوجود أي أن يبين أن الزمان هو أفق الوجود ، وذلك لان الانطولوجيا التقليدية انشغلت بالوجود المطلق في الزمان وبذلك يتعلق الزمان نفسه دون أن تحفل بزمانية الزمان ويبدأ هذا التعقل ابتداء من فهم الوجود .

يرى هيدجر أن الوجود لكي ينتقل من حالة الوجود الماهوي إلى الآنية لابد له من العلو بالخروج من الإمكان إلى التحقق فيتخلص من ذلك التذبذب ، وفي هذا سلب لإمكانات كان في الوسع أن تتحقق إذا تحققت إمكانات غيرها انتزعت من الوجود ، فلا يمكن تحقق جميع الإمكانات ، وهذا السلب هو العدم وبغيره لن يتم التحقق لان التعيين يقتضي اخذ إمكانات دون أخرى ، أي يقتضي سلبي إمكانات فالعدم إذن داخل في تكوين الوجود مادام شرطاً في تحققه . ويرى هيدجر أن الإنسان يقع في السقوط فرار من نفسه ، ومن العدم الذي يحاصره والعدم لا يبدو معارضا للوجود ، بل ينتسب إلى الوجود نفسه إلى الوجود الحق ، وهو يبدو من كيان الوجود ومن صميمه بل يبدو شرطاً لتحقيق الوجود ، أو لانكشافه لأنه يظهر في كل فعل من أفعال الوجود يظهر في السلب حينما نقول هذا الشيء ليس كذا ويظهر كذلك في القيام .

يفعل من الأفعال لان الفعل يقتضي اختيار وجه واحد من أوجه الممكن ، ونبذ سائر الممكنات ، فهذا التحديد الناشئ عن ضرورة الاختيار من اجل الفعل هو أيضا يحمل معنى

¹ - مارتن هيدغر: التقنية، الحقيقة، الوجود، تر: محمد سبيل، عبد الهادي مفتاح، (بيروت: المركز الثقافي العربي)، ص

91.

² - ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، ط01، (الجزائر : منشورات الاختلاف، 2006)، ص 80.

العدم ، وكل إنكار أو امتناع يحمل أيضا معنى العدم ولهذا فإن العدم ينفذ في كل الوجود ، وعلى هذا يقرر هيدجر أن الوجود المحض والعدم المحض أمر واحد يقول هيدجر : " إن القضية القديمة لا يصدر عن العدم شيء تتضمن قضية أخرى تعطي معنى أدق لمشكلة الوجود وهي : من العدم يصدر كل موجود بما هو موجود ففي عدم الآنية ينشأ الموجود في تمام إمكانه الخالص اعني في حالة تنافيهه¹ " ثم يتساءل هيدجر : كيف ينكشف لنا العدم ؟ ويجب بان المنطق العقلي ، وهو قائم على قانون عدم التناقض لا يمكن أن يكشف لنا عن العدم وإنما العاطفة هي التي تكشف لنا عن العدم في الوجودية ، ويحددها هيدجر بعاطفة الملل من كل شيء وليس من شيء معين ، فالشعور بالملل من كل ما في الحياة يكشف لنا عن العدم عدم الحياة لكن هيدجر يرى أن هناك عاطفة أهم من هذه يتجلى فيها العدم وهي القلق فما نقلق عليه هو العدم المائل في كل شيء ويكفي مجرد التنبيه للعدم حتى ينكشف في كل فعل ، فالقلق لا يوجد العدم بل هو ينبه الإنسان إلى وجوده ولهذا لابد للإنسان أن يعيش في القلق ليتنبه إلى حقيقة الوجود ، ذلك إن الإنسان بطبعه يميل إلى الفرار من وجه العدم المائل في صميم الوجود ، وذلك بالسقوط في الحياة اليومية الزائفة ، ولكي يعود إلى ذاته لابد من قلق كبير يوقظه من سباته وعلى الآنية أن تنكر العدم حتى لا يعدمها العدم ، وهنا تكمن ضرورة العلاقة بالعدم والموت لأنه بذلك يتحقق معنى الحياة وإنكار العدم هو توكيد الاستقلال الذاتي للوجود والزمان يقوم في الإعدام المستمر " فلولا إعدام الماضي لما كان الحاضر ولولا إعدام الحاضر فلن يتحقق المستقبل ولابد من إعدام المستقبل ليصبح حاضرا أو هكذا²

أن الوجودية تنبثق في التفكير، كلما وجد الإنسان نفسه مهددا في أمنه ويدرك انه في صراع مع الوجود ، يعيش في حالة الضياع والتردد لذا ، فالوجودية تبدأ نشاطها الفلسفي من الذاتية بوصفها نقطة الانطلاق من البديهية التي لا تقبل الشك بعكس المادية التي تبدأ من الموضوع ومن هنا ، انقسمت الوجودية إلى وجودية مؤمنة و وجودية ملحدة نسبة إلى فلاسفتها ودياناتهم من جهة ، ومعتقداتهم من جهة أخرى وسنحاول في الصفحات القادمة تسليط الضوء على الوجودية بين الإيمان والإلحاد حتى ندرك إلى أي الوجوديتين ينتمي فيلسوفنا بدوي

¹ - عبد الرحمان بدوي : مدخل جديد إلى الفلسفة ، ص 185 .

² - عبد الرحمان بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، ص 106 .

3-1/3 الوجودية بين الإيمان والإلحاد :

إن الوجودية تنبثق في التفكير كلما وجد الإنسان نفسه مهدداً في أمنه ، ويدرك انه في صراع مع الوجود ، يعيش حالة الضياع والتردد ، لذا فالوجودية تبدأ نشاطها الفلسفي من الذاتية بوصفها نقطة الانطلاق من البديهية التي لا تقبل الشك بعكس المادية التي تبدأ من الموضوع ، الوجودية اللاعقلانية تعلن أنها ترفض العقل والعلم وأنها تختار الذاتية ، بما فيها من غموض فهي القدر المختوم على الذاتية ، تختار التمزق واليأس والحزن والانفعال ، هذا العماء المثير هو اللغز الوجودي الذي اختاره كير كجارد ، عندما قال (اللهم اجعلني لغزا لا يفهم) ، وهذا العماء المثير هو الذي اختاره - ياسبرز - و أطلق عليه إشراق الوجودية ، أما - ساتر - فأول من حاول أن يجعل مذهبه الوجودي عقلياً ، ويدخله فيما يسميه (الماركسية الحية) النقطة الجديدة التي حققها فلسفة سارتر¹

إن الإنسان بخضوعه للعالم خضوعاً دون أي مشاركة إنسانية ، يصبح مسلوب الإرادة ، يعيش حالة استلاب أين تصبح الذات عبداً لحياتها الخارجية ولكل موضوع خارجي فتصبح الذات ملكاً له ، وهذا ما يجعلها غير موجودة إن الوجود ليس مجرد إحساس بأنك كائن موجود وكفى وإنما يجب أن تحقق وجودك بالمشاركة الفعلية في الواقع واثبات الوجود يكون بما تضيفه الذات من جديد في العالم ، وهذه هي حقيقة الإنسان الفعلية وبالتالي هي ما يعبر عن حقيقة الوجود الفعلي للإنسان ، "ولكنه يفهم بالمشاركة بعد ذلك بمعنى الشعور بالاعتماد التام بإزاء العلو الإلهي منظور إليه على أنه قوة مستقلة تماماً وحررة والعلاقة بين الحرية والإنسانية والحرية الإلهية التي هي سر المركزي في الديانة المسيحية إنها العلاقة الروحية بين حريتين توافق كل منهما الأخرى وتتحدان مع احترام شخصية كل منهما² .

تقول المسيحية أن الله محبة وتلك المحبة ليست فكرة محضاً إنها حقيقة قائمة في شخص حي لأنها تقوم في شخص ندعو هذا الشخص الاقنوم أي الوجه الذي تقوم فيه المحبة ، فالله في المسيحية ليس إلهاً جامداً انه في ذاته علاقة حب أزلية وحركة عطاء دائمة بين الأب والابن والروح القدس اله واحد طبيعة الهية واحدة أي محبة واحدة في ثلاث أوجه ، ا هو سر الأسرار سر حياة الله الباطنة التي لا تستطيع خليقة من الملائكة والبشر أن تدركها أو تفسرها³

¹- ماري مادلين دافي ، معرفة الذات ، تر : نسيم نصر ، 3 ط ، (بيروت : منشورات عويدات) ، ص ص 63-65 .

²- مستقاة من إعلام الفلسفة معنى الوجودية ، ص 246 .

³- نهى النجار ، موسوعة الأديان السماوية والوضعية ، الديانة المسيحية ، (دار الفكر اللبناني ، 1995) ص 67-68 .

هذا السر في المحبة هو سر الوجود الذي سينعكس على الفكر الوجودي لتمتزج الوجودية والمسيحية معا ، وذلك الالتقاء المفاهيم من خلال تجربة الحياة فتركيز المسيحية على التجسيد وعلى الحياة المعاشة هو تركيز الوجودية أيضا من حيث أن الوجود هو فكر وعمل يجب أن يتحقق ويتجسد لدى الإنسان ، وكان الإيمان المسيحي هو الذي يخلق المعجزة لدى الإنسان من الضيق واليأس بالإيمان .

إن المسيحية كعقيدة وكمذهب أخلاقي تلاءمت مع الفلسفة الوجودية ، فهي تقوم على فكرة التجسيد الإلهي فالإله في المسيحية تجسد في فترة من الزمن في شخص المسيح ، ثم عوضت بجسده مؤسسة دينية تسمى الكنيسة والفلسفة الوجودية كما سبق وان تبين تحدوا تجاه العيني وتبتعد عن التجريد ، أما في ما يخص مذهبها الأخلاقي فهو منفتح لا حدود له والكمال من الوجوديين والمسيحيين لا يتحقق لان تمام التحقق لا يكون إلا للذات الإلهية نفسها .

تقر الوجودية عامة بان معرفة العالم ككل لا يصل إليها عقل إلا إذا وصل هذا الأخير إلى مستوى الإلهية والمسيحية هي الأخرى تناولت روح الكآبة والقلق التي تميز بها الوجوديون . إذن تلقتي المسيحية والوجودية في نقاط عديدة ، لان هذه الأخيرة الوجودية المسيحية إنما استمدت مفاهيمها من الديانة المسيحية وما كانت المسيحية إلا تجربة الإنسان الوجودي ، باعتبار الوجود هو الفعل في حد ذاته ، والتجربة الحية النابضة بالمواقف الوجودية ، هذا الموقف الوجودي الذي يلتقي فيه السر والمشكل ليحدد جوهر الوجود الإنساني الأصل ، فالمشكلة شيء أصادفه واجده قائما بكامله أمامي ، دون أن أكون داخلا فيه ، وكأنه صخرة توضع في طريقي دون أن أكون متضمنا فيها .

أما السر فمسألة بوضع فيها وجودي كله موضع الاعتبار ، فهو شيء اشتبك فيه فلا فرق بين أن نسأل ما هو الوجود وبين ما هو وجودي أنا ، لان الوجود سر من الأسرار والشر مشكلة عندما انظر إليه نظرة موضوعية من الخارج لأنني أصبحت داخل المشكلة ، ولهذا تتحول إلى سر ، والحرية سر لأنني ارتبطت فيه بكل وجودي وكياني ¹.

أما الوجودية الملحدة فقد انبثقت من واقع مرير ، يغمره اليأس والضياح والقلق من الفشل والإخفاق لإعادة الحياة من جديد لأولئك الذين دمرتهم الحرب العالمية ، فالوجودية الملحدة تعكس حالة اجتماعية صاحبة هذا الإلحاد مثلا عند سارتر، هو امتداد الحالة وجدانية سلبية ،

¹ - فؤاد كامل، مدخل إلى فلسفة الدين، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984)، ص 107.

هي ذاتها امتداد لحالة اجتماعية سلبية لقد عايشته أوروبا حربيين عالميتين خلال فترة قصيرة من الوقت ، ذاقت بسببها الأمرين قتلا وحرمانا ، قادها إلى اليأس الكلي ولم تعد تؤمن بوجود قيم سماوية حافظة للإنسان ، من هذه الأزمة التي حاصرتها من كل الجوانب ولم يعد لها مخرجا ، لان الخراب استمر فترة طويلة ، فقد من خلالها الإنسان الأمل في عودة الحياة والسلم ، أن التفكك الاجتماعي والتمزق النفسي الذي نتج عن الحرب ، كان له تأثير كبير عن رفض او عدم الاعتراف بالعناية الإلهية عند الوجودية الملحدة " تقول الوجودية الملحدة لسارتر : إن الإنسان قادر على تركيز انتباهه كله في نفس حين يتحرر من طغيان فكرة الله ومن ثم تحقق هذه الوجودية نوعا من السلوك والحس البشريين السليمين "¹

المفارقة بين الوجوديتين تكمن في اختلاف المعاني التي يصورها كل منها حول الوجود ، علاقة الإنسان به بالعلاقات الاتصال أو الانفصال مع الآخرين ، ما ينتج من قلق ومسؤولية اتجاه هذه العلاقات ، لذا فان من نتائج هذه المعاني المشتركة بين كلتا الشعبتين يقوم الخلاف ، فالشعبة الحرة تقول بان الوجود اسلم إلى نفسه كما يقول هيدجر وحاله لزوجته متوسطة بين حال العدم او سيلان الحرية ، أما الشعبة الأخرى فترى الوجود متجسدا وله معنى وان حولنا هالة من الغائية نشارك فيها .

على هذا فالوجودية الملحدة بالغائها للخالق ، ولقوة مطلقة يستمد منها الإنسان شرعية وجوده ، وتقويم سلوكه الخلقي ، الذي يحدد المسار الذي ينتجه كل إنسان مع ذاته ومع الآخرين ومع الوجود ككل ، وهذا المسار الذي يرسم وفق معايير أخلاقية ، ليرى الإنسان ما يجب فعله ويمتنع تركه ، تعطي مشروعية الإنسان الصانع لذاته .

إن إلغاء هذه المعايير الأخلاقية من الله واعتبار أن الإنسان هو وحده الذي يقرر الخير ويخترع الشر ، كما قال سارتر (أنا حر، أنا وحدي أقرر الخير واصنع الشر) بأننا نخلق القيم باختيارنا ، فنحن لا نختار شيئا يتحدد مقدما بأنه خير ، لكننا نختار شيئا يصبح خيرا لأننا اخترناه إننا لا نستطيع أن نختار شيئا على انه الأفضل ، ما لم يكن كذلك بالنسبة للجميع وفي مقابل هذا يعني الوجوديين المسيحيون إلى عبور الهوة بين حرية الفرد واستقلال إرادته ، وبين مطالب الله والوجود بصفة عامة "²

¹ - مشتقة من اعلام الفلسفة ، معنى الوجودية ، ص 31.

² - عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص17.

من هنا نتساءل على أي أساس تتوحد قيم الخير والأفضلية إذا كان الخير هو من يصنعه الإنسان ؟ إلا يمكن أن يكون الخير بالنسبة لهذا هو شر بالنسبة للآخر؟

إن البحث عن الخير ، وعن الأفضل الذي يؤسس لمستقبل جميل يحلم به الإنسان هو الذي يعطيه الأمل في غد أفضل ، وفي سلام تنشده النفس المتألّمة ، إلا أن الأحلام والآمال و الصبر لا تسمع بتعريف شخص على أساس انه حلم أمل بلا جدوى ، وهنا نقاط المفارقة بين كل منهما ، فهناك من هو محمول على الأمل والوفاء والحب ، خاصة الأمل بينما آخرون يعتبرون الأمل بلا جدوى ، لان على الإنسان أن يعرف قيمته فيما يعمل لا فيما ينتظر .¹

إن خيبة الأمل والفشل في الاختيار ، يبعث في الإنسان القلق والكآبة التي ستجدها هي الأخرى من المفاهيم التي تميز الوجوديتين " فان الفكر المسيحي لا يجد قلقا و كآبة حين يختار ، لأنه معتمد على قواعد سلوكية جاءت عن طريق الوحي ، فهو مطمئن أو يكاد أن يكون مطمئنا إلى صحة قواعده وسلامتها ، أما الملحد فالفرد في نظره يختار قواعده دون أن يقدر مسبقا على إصدار الحكم بشأن قيمتها وسلامتها ، لان قيمتها وسلامتها نتيجة لطبيعة اختياره²، يقول الوجوديون إن الإمكانيات الجديدة لا يمكن أن تظهر وإعادة تقويم السلوك لا يمكن أن تحدث إلا بعد الإنكار كان لغة مشتركة بين الوجودية المؤمنة والملحدة ترفض الثانية القيم الدينية والسلطة الإلهية وترفض الألوهية هذا الرفض ويثور الوجوديون المسيحيون أحيانا – ثورة شاملة على الصور التقليدية من الإيمان ويزعمون انه لا يمكن للإيمان الجديد أن يظهر إلا من خلال هذه الإشكال وإنكارها فبنسبة للرجل المسيحي يمكن أن تكون إعادة تقويم جذرية للقيم.³

رغم المفارقة التي تبدو بين الفلسفتين –الوجودية الملحدة و الوجودية المؤمنة- إلا أن هناك عوامل مشتركة بينهما، تنطلق من فعل الوجود في حد ذاته "يقول سارتر في كتابه نزعة إنسانية: و الشيء المشترك بينهما –بين الوجوديتين- هو إيمانهم بأن الوجود يسبق الماهية ، بينما هناك من يعتبر أن هذا الشيء المشترك لا صلة له بالدين ، هم بعيدون عن التأمل الفلسفي ، فهذا الشيء المشترك لا صلة له بالدين و الإلحاد و قد يكون الشيء هو شيء فلسفي ، قد يجعلهم جميعا وجوديين ، لكنه لا يجعلهم مختلفين.

¹- جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص ص 66-67.

²- مشتقة من اعلام الفلسفة، معنى الوجودية، ص 37.

³- جون ماكوري ، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ص 40.

ففي حقيقة الأمر التأكيد على وجود يسبق الماهية ، التي تشكل جوهر الإنسان و نكون الوجود الحقيقي للإنسان و اعني الماهية ما يحقق فعلا الإنسان كواقع، ما يجعله يختار من الممكنات المختلفة ما يجعله متميزا عن غيره و يحقق إنسانيته، و هذا له علاقة بالإلحاد و الإيمان ، فعندما يمر بأزمة وجودية و يعيش القلق ، قد يصل إلى حالة من اليأس من وجوده ، لكن يختلف الرجل المتدين عن اللامتدين ، من استيعاب حالة اليأس و كيفية تجاوزها " فبعض الوجوديين المتدينين يائسون من الوضع البشري بقدر ما ييأس منه المتدينين تماما، غير أن اليأس حالة يصعب الوقوف عندها ، " فالوجود المسيحي يؤمن بالتأكيد بان يتجاوزه، كما أن الوجودي غير المتدين يسعى هو الآخر إلى خلاص جزئي على اقل تقدير، فبعض الوجوديين المسيحيين يؤكدون أن الموقف البشري ، إذ درسناه منعزلا، هو موقف يائس وعابث تماما تزعم الدعوى غير المتدنية، فهم ينكرون أن يكون للإنسان من الحكمة و القوة ما يمكنه من تنظيم وجوده البشري و لا يحدث ذلك الا عن طريق اللطف الإلهي، على حين غير المسيحي، يعتقد أن نداء الضمير يستطيع الوصول إلى الذات الأصيلة.¹

إن الوجودية في صورتها تؤكد على الوجود الفعلي للإنسان أنها فلسفة الإنسان التي تهتم بكينونته، ومشاكله سواء ما تعلق بذاتيته كفرد أو ما تعلق بمحيطة كالأستقرار و السلام و الحرية و النظام إلا أن الوجوديين غير المتدينون يؤكدون أن أهمية دور الإنسان في إضفاء النظام والمعنى.

على كثرة من الأشياء لا معنى لها ، أما أولئك الفلاسفة الوجوديون الذين يميلون نحو الإيمان أو نحو وجهة نظر دينية ما فيقولون إن الإنسان لا يستطيع أن يضفي المعنى على الظواهر ، إلا أن هذه الإمكانية معطاة مع الظواهر نفسها لكن الوجوديين جميعا يتفقون على هناك عامل بشري هام في تطور العالم و على أنها نرى العالم بالقطع من وجهة نظر البشرية.²

إن الإنسان ، هذا اللغز رغم شفافيته إلا أنه من اعقد الإشكالات الفلسفية ، أنه يواجه همومه سواء أكان مؤمنا أو ملحدا أو يعيش في حالة اغتراب تنجم عن الأولى من فساد القيم الأخلاقية و سيطرة الغريزة الإنسانية العمياء على الواقع الإنساني ، بينما اغتراب الثاني ينجم عن الضياع و الإهمال الذي يجد الإنسان فيه أنه اغتراب يعيشه نتيجة تدمره من واقعة و خوفه

¹- جون ماكوري، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ص 31.

²- جون ماكوري، الوجودية، تر : إمام عبد الفتاح امام، ص 114.

على مستقبله ، لكن في كلا الحالتين عليه أن يلتزم ليست مر و ليعطي للظواهر و الأشياء معنى و كان كل من سارتر و غابريال يستخدمان تعبير الالتزام ، فمن طبيعة الإنسان أن يلتزم و أن يراهن على المستقبل فهم يعد وعودا ويدعم سياسات معينة و يتزوج و يكون أصدقاء ، و يرى غابريال أن الخلاص هو الفضيلة البشرية السامية وهي التي تجعل المجتمع الحقيقي ممكن.¹

إن التفرقة بين الوجوديتين هذه المرة ستكون من حيث العلاقة الوجودية الماركسية : فكانت الوجودية المؤمنة تمقت مقتا الماركسية بسبب نكرانها المطلق لوجود الله ، بينما الوجودية الملحدة فيها عزاءها الفكري .

و ما يمكن أن نستنتج ان الوجودية سواء كانت مؤمنة أو ملحدة فهي تعبير عن رغبة الإنسان في اكتشاف ذاته و تأصلها من خلال تجربة المخاطرة و الامتحان التي تراها كل وجودية أنها الشرط الضروري لتأكيد أصالة الوجود الإنساني.

الوجودية الملحدة تنكر وجود الله و لا تؤمن إلا بالوجود الإنساني في حين الوجودية المؤمنة تحاول جعل المعنى الإنساني و المعنى الإلهي في وحدة منسجمة ، بحيث يصبح الإنسان في طبيعته العميقة حقيقة إلهية، فقد ثار —غابريال— بشدة على طائفة من العقائد الفلسفية و التأويلات التاريخية والاجتماعية ، فعارضها جميعا ، على اختلاف منازعها لما كان يدعو - كيركيارد - باحتجاج الأنا ، هذه الأنا ذات الشعور و الإرادة و بينما تحيا الأنا عند سارتر في عزلة مطلقة عن أشباهها اذبها عند —غابريال - لا تنفك تكون على اتصال حميم مع الأنا المطلقة و هي الله كما كان يردد كير كيارد (أنا أريد سوى شيء واحد أن انتمي إلى المسيح و أريد أن أكون مسيحيا)².

إن هذا القلب الحقيقي للتشاؤم إلى التفاؤل ، و من العدم المحض إلى فيض وجودي من اللامعنى إلى المعنى لا يمكنه أن يتموقع إلا ضمن الوجودية ، فكل تجربة وجودية اتخذت من الواقع الاجتماعي و من الوجود الفعلي و الحي النابض للمواقف الوجودية الفعالة مصدرا لفلسفتها.

¹- المرجع نفسه ، ص 299.

²- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر، مارون خوري، ط01، (بيروت، منشورات عويدات ، 1977)، ص 157.

من هنا أكون قد أشرت إلى بعض المواضيع التي تناولها الفلاسفة الوجوديين ، و ربما يكون الفلاسفة الوجوديين قد يكونون قدموا أعظم إسهاماتهم و أهمها باكتشافهم و تطويرهم لهذه المواضيع التي هي مستمدة في الغالب مما في الحياة الشخصية من عناصر نزوعية السبعة وجدانية ، لكنهم بالطبع كتبوا في موضوعات أخرى كثيرة لكن مع ذلك الفيلسوف الوجودي مهما قادت أبحاثه إلا أننا نجده دائما على اتصال وثيق بالاهتمامات الشفهية أساسية في حياته.

إن التحليل الواقع الاجتماعي تاريخي هو الذي افرز هذه النظرة الفلسفية و مثلما سيفرزها الواقع المعاصر لكن اليأس ضياع النفس البشرية و محاولة إلزام الذات بالافتناع بعدم وجود أي قوة للخلاص هو إن الإنسان وضع المشكلة أمامه بمشكلة وجود الله ، فعدم وجوده أليس إحالة للمزيد من القلق و التوتر الوجودي الذي يضع الحياة الوجودية في مأزق ؟ أليس عدم الاعتراف بوجود العناية الإلهية هو الذي يدفع بالعالم المعاصر إلى المزيد من الضياع ؟ أليس خراب الإنسانية وفق العالم معالم السلام ، إنما يرجع إلى فقدان الإنسان للخوف و الإيمان بالله؟

2/3 - وجودية بدوي

1-2/3 مفهومها

2-2/3 مباحثها

أ - الزمان ومقولات الوجود

ب - العدم

ج - الموت

2/3 - وجودية بدوي

1-2/3 مفهومها

تكمن أهمية دراسة الفلسفة الوجودية من خلال المباحث التي تتناولها ، إذ تعتبر أساسا تقوم عليها ، ويمكن القول بان وجودية أي فيلسوف تقاس بمدى تعرضه لهذه المباحث وتفسيره لها برؤيته الخاصة ، أو إضافته لبعض من مفاهيمها ، ولتعدد إشكاليات الفلسفة الوجودية ، اقتصرنا في دراستنا هذه الإشكاليات التي لها صلة بموضوعنا وهو إنتاج عبد الرحمان بدوي وهذا لا يعني انه لم يهتم بباقي الإشكاليات بموضوعنا وإنما كان الاختيار على أساس إسهاماته وبما أن بدوي يمثل امتدادا للفلسفة الوجودية في فكرنا العربي المعاصر ، اعتبر البعض أن وجوديته ليست إلا تهميشا على مذاهب الفلاسفة الوجوديين وخاصة مذهب هيدجر وأنه لم يضيف أي جديد على ما قالوه وللبحث عن صحة هذه الفكرة وجب النظر لمباحث هذه الفلسفة عنده وكيفية مناقشته لها .

يقول بدوي : " غاية الوجود أن يجد ذاته وسط الموجود ، وها هنا صورة إجمالية لمذهب فسرنا في الوجود على أساس الزمان وحاولنا تحقيق هذه الغاية للإنسان " ¹ يعتبر عبد الرحمان بدوي الرائد الأول للفلسفة الوجودية في العالم العربي وجوديته هي امتداد لوجودية هيدجر (الوجودية الملحدة) حيث اقر هو بذلك في العديد من كتاباته . لقد بذل بدوي جهدا كبيرا لإثبات وجوديته العربية وذلك من خلال ما كتبه في هذا المجال ، وقد حاولت من خلال هذه الكتابات أن استخرج بمجهودي الخاص مفهوم الوجودية عنده ، وهذه مجرد محاولة لا تخلو من النقد و النقائص لان الكمال لله سبحانه عز وجل وحده . يرى بدوي أن الوجودية أحدث المذاهب الفلسفية ، وفي الوقت نفسه هي من أقدمها حيث أن حداثتها نابعة من كونها احتلت الصدارة في الفكر المعاصر ، وشغلت المفكرين المعاصرين لبحثها عن حالة القلق التي شهدها العالم خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ، والقلق هنا هو قلق وخوف من الفناء مما ولد شعورا بالمأساة لدى شعوب العالم ككل .

أما قدمها فيظهر في كونها فلسفة تحيا الوجود وليست مجرد تفكير في الوجود فكونها تحيا الوجود ، فالان صاحبها يحيا تجاربه وصراعاته مع الوجود في هذا العالم وكونها ليست مجرد تفكير في الوجود ، فهي تنظر للحياة من الخارج والى الوجود من الموضوع ... ورغم قدم

¹ - عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، ص تصدير عام.

الوجودية إلا أنها سارت في خط متتابع للعصور ولكل عصر ولكل عصر نظرتة الخاصة لها ، إلا أن ذروة شهرتها بلغت العصر المعاصر

اعتبر بدوي مذهبه الوجودي ثورة كوبرنيكية في علم الوجود¹ ، فعرف الوجودية بأنها 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 يفعله² ، هذا يدل على أن الوجود سابق الماهية عنده ولعل تعريف بدوي هذا ما هو إلا رد فعل على مذهب القائلين الذين يرون أن الماهية سابقة على الوجود ذلك أن الوجود عند بدوي يحدث أولا ومن خلاله يتم تحديد ماهية الفرد وذلك من خلال أفعاله التي يقوم بها في الحياة .

إن الوجودية بكل معانيها عند بدوي تتفق في القول بان الوجود يسبق الماهية فماهية الكائن هي ما يحققه فعلا عن طريق وجوده ، ولهذا هو يوجد أولا ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده . الوجود الحقيقي عنده هو وجود فردي خاص حر وهو مقسم إلى قسمين معين ومطلق ، أما المطلق فيشمل ثلاثة أمور رئيسية وهي : انه اعم قابل للحد لا يدخل تحت أي جنس أما المعين ، فهو أيضا مقسم إلى ثلاثة أقسام وجود الموضوع ووجود الذات والوجود في ذاته . أما الوجود في ذاته فهو ما ينتسب إلى المعرفة أما ما يهمه ، هو وجود الموضوع ووجود الذات التي هي جزء من وجود هذا الموضوع فيقول " وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلا عن عالم الموضوعات الذي فيه تحقق في سبيل هذا التحقيق ، لأنه لا بد لها أن تظهر في عالم تبذل فيه حريتها وتنتقل فيه ما هيته من الإمكان إلى الواقع " ³ .

لقد أثنى بدوي على وجوديته وقال أنها صارت رافدا أساسيا في تكوين غالبية المثقفين العرب على تفاوت بينهم في مقدار فهم كل واحد منهم لها ، وفي تحديد موقفه منها وفي إساءة فهمها والخلط بينها وبين ما لا علاقة لها به ، وهذا يدل على قوة الفلسفة الوجودية في النفوذ إلى وعي المثقفين ، وهو أمر لم يحظ به أي مذهب فلسفي آخر وقد أفادت الوجودية من خصومها وأنصارها على السواء من خصومتها بإثارة الاهتمام بها ومن أنصارها بالشرح

¹- عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 290.

²- المصدر السابق نفسه، ص 05.

³- المصدر السابق نفسه، ص 286.

والدفاع و الإيضاح ، و إلا فليدلي أحد عن مذهب فلسفي آخر خطي بما حظيت به الوجودية من اهتمام واطلاع ومساجلات ¹.

كما رأى أن الوجودية هي آخر صورة قدر لها الظهور في الحضارة المعاصرة ، معتبرا بذلك أن المذهب الوجودي هو حد فاصل بين حضارة قديمة وأخرى معاصرة .

2/3 - 2 مباحثها :

أ - مفهوم الزمان

لقد تناول بدوي تحليل مشكلة الزمان في كتابه "الزمان الوجودي" ، ويمثل هذا الكتاب قمة إبداعه الفلسفي إذ حاول من خلالها إقامة مذهب في الوجود ، وأراد في كتابه هذا أن يتفلسف في الاتجاه الذي صاغه مارتن هيدجر في كتابه " الوجود والزمان " عام 1927 ، ويعتبر بدوي كتابه إسهاما في الفلسفة الوجودية إذ يصف نفسه في "موسوعة الفلسفة " تحت مادة بدوي بأنه : " فيلسوف مصري ومؤرخ للفلسفة فلسفته هي الفلسفة الوجودية ، في الاتجاه الذي بدا هيدجر ، وقد أسهم في تكوين الوجودية بكتابته " الزمان الوجودي" الذي ألفه عام 1943

ويضع هدفه من هذا الكتاب في إيجاد مذهب يفسر فيه الوجود على أساس الزمان ، فغاية الوجود أن يجد ذاته وسط الموجود ، ووجوده زمان ، وينقسم إلى قسمين الوجود بالزمان ، والوجود الناقص ، والوجود الناقص ، هو الوجود خارج الزمان وينقسم الوجود بالزمان إلى قسمين : الواقع والإمكان والزمان اللاوجودي وفي الواقع والإمكان يقوم بتقسيم الوجود إلى مطلق ومعين ، يتصف المطلق بأنه اعم التصورات غير قابل للحد وغير معروف الماهية ، بمعنى لا يمكن وضع مفهوم دقيق له وهو ليس وجودا حقيقيا إلا عن طريق التجريد ، يتواجد في الذهن أما الوجود المعين فهو وجود الفردية وهو الوجود الحقيقي والفردية هي الذاتية ، والذاتية تقتضي الحرية والحرية معناها وجود الإمكانية فغياب الإمكانية لا يدع أمام المرء أي خيار ، والموجود المعين أما وجود الموضوع أو جود الذات أو الوجود في ذاته وجود الذات باعتبار أن الذات هي الأنا المرید فيتم الشعور بالذات في فعل الإرادة والذات أما مريدة حرة دون إمكانية لم تتحقق بعد – ولكن تبقى هذه الإمكانية موجودة بالرغم من عدم تحققها بعد لان الإمكانية شرط الحرية أو الذات مريدة حرة حققت بعض إمكانياتها وهي في طريقها لتحقيق

¹ - عبد الرحمان بدوي، سيرة حياتي، ج 1 ، ص 182.

بأقي الإمكانيات ، وبما أن هذه الإمكانيات هي جوهر الذات وماهيتها فيمكن أن تسمى باسم – الوجود الماهوي – والوجود الماهوي هو الوجود الذاتي على صورة إمكانيات ذاتية لم تحقق كلها بعد أو لم يتحقق منها شيء ، وهذا الوجود الماهوي وهو الوجود الحقيقي الأصل للذات الصلة بين الذات ونفسها وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق كل مذاهب الوجود فقد قسمه الفلاسفة إلى وجود يخضع للزمان كأحداث الطبيعة والتاريخ وقسم لا يخضع للزمان كالنسب الرياضية وفي الزمان اللاوجودي يبدأ بدوي بعرض تاريخي نقدي لما قاله الفلاسفة في الزمان إذ وضعوا مذاهب في الزمان الطبيعي (أرسطو) ، والذاتي أو المعرفي (كانط) ، الحيوي (برغسون) ، كما قام بنقد هيغل وأفلاطون وأفلوطين وليبنتز وكاسير ودراسة لأوغسطين وفي عالم الطبيعة هناك مذهب الزمان المطلق (نيوتن) والزمان النسبي (اينشتاين) وينقسم الوجود الناقص إلى قسمين التناهي والخالق والتاريخية الكيفية .

والزمان نوعان : زمان فيزيائي وزمان ذاتي هو الزمان الوجودي والزمان مكون من أنات يرفع كل أن منها الآخر و أول خاصية من خصائص الزمان عدم قابلية الإعادة لان الصفة الأساسية للزمان هي الاتجاه والاتجاه يقتضي السير قدما دون تراجع أو تخلف أو تكرار¹. ويرى بدوي أن الزمان هو الآنية التي تحافظ على آنيته وتمسك بها أو تضبطها في ثبوتها الزمان في الآنية لحظة أبدية في الزمان المتحرك من الماضي إلى المستقبل ومرورا بالحاضر هو شبه ابدى أو نصف أزلي أو سرمدى تقريبا وينتسب الزمان إلى الوجود النسبي المتوتر أي الوجود الإنساني².

إن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود فالمصدر الذي عنه تصدر الآنية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة والآنية بوجه خاص بغير الزمان هو العنصر الأساسي في تكوين الآنية وهو العامل الأساسي في انتقال الوجود الممكن إلى حالة أنية والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق أي الآنية ولهذا يرى بدوي بان الزمان هو العنصر الأساسي في تفسير الوجود، وعلى هذا فلا بد لنا لتفسير حقيقة الوجود عموما نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته .

¹- عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 40.

²- وائل غالي، دفاع بدوي عن الزمان ، (القاهرة : دار الثقافة للنشر ، 1997)، ص 33

ومنه يظهر لنا بان الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلي للوجود ، ولكل ما في الوجود يقول بدوي : " وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن ... ذلك انه مفهوم الزمانية بمعنى الوجود في الزمان.¹ وعلى هذا الأساس قام بتفسير الوجود على انه زمني في جوهره وبطبيعته ، ومنه فكل ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية وصفة الزمانية ، هي المرقم الجوهري لماهية الوجود والفاعل في تحديد معناه والصورة التي نحوها يبدو وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل في عنفها وخطر نتائجها عن تلك التي قام بها كوبرنيك في علم الفلك ، وفي هذا يقول بدوي : وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل في عنفها وخطر نتائجها عن تلك التي قام بها كوبرنيكس في علم الفلك ، فإذا كان كنت قد نعت مذهبه النقدي بأنه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة ، ففي وسعنا أن ننعت هذا التفسير بأنه ثورة كوبرنيكية في علم الوجود.²

ويرى بدوي أن مذهبه هذا شاهد على أن الحضارة الأوروبية الراهنة في طور نهايتها ، كما أن مذهبه بشير بميلاد حضارة جديدة .

مقولات الوجود

يرى بدوي إن الوجود نوعان : فيزيائي وذاتي الذاتي وجود الذات المفردة والفيزيائي كل ماعدا الذات والوجود الذاتي وجود مستقل بنفسه و أول ما يميزه هو أن الذات يعرف ذاته ففيه الذات – الأنا في نسبه مع نفسه والإحالة فيه لا من الذات إلى الغير بل من الذات إلى الذات وكل ذات عالم قائم وحده ولهذا فهذه الإحالة تتسم بسمة التوتر ، فوجود الذات وجود شاعر بوجوده محيل إلى نفسه والفعل ضرورة للذات لان تحقيق لإمكاناتها ، فلكي تحقق نفسها لابد لها أن تفعل والفعل لابد أن يتم في وجود الغير وبواسطته ، ولذا كان عليها أن تتصل بالوجود المغاير ، فانتقال الذاتية من العزلة المطلقة إلى الغيرية لتحقيق الإمكان لضروري ، ولتفسير هذه الفكرة يحاول بدوي وضع الوجود الذاتي في مقولات تعتمد العاطفة والإرادة يضعها بدلا من مقولات العقل التي – حسبه – لم يعن الفلاسفة بغيرها ذلك أن الفكر الحديث اخذ في الخوض في تحرير الذات من الموضوع ، وقد بلغ الصراع بينهما أوجه في المثالية الألمانية وفي الوجودية أيضا ، وان لم يتحقق توكيد الذات بمعنى الذات الفردية في كلتا

¹- عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، ص 45.

²- المصدر نفسه، ص 46.

الفلسفتين ، فالمثالية الألمانية قد استبدلت هذه الذات الفردية بذات كلية هي الأنا المطلق أو الروح المطلقة كما هو الحال عند هيجل ، كذلك حال دون تحقيق ذلك في الوجودية إقرار الوجوديين بنزعات غير وجودية ، كالنزعة الدينية التي سادت تفكير كيركجارد مما جعله يربط فكرة الذات المفردة بفكرة المتوحد و المتاله.

كذلك فان نيتشه قد نشد الذات المفردة بالإنسان الأعلى أو السوبرمان الذي يعلو فوق بقية الذوات الأخرى ومن ثم كان اهتمامه بما يجب أن تفعله الذات لتبلغ كمالها وتحقق هذا السوبرمان في ذاتها ، دون أن يقدم نظرة في وجود الذات المفردة من حيث طبيعتها في الوجود .

كما أن كلا الفيلسوفين لم يضعوا مذهباً محدداً على أساس الذات المفردة وان قدم كيركجارد بعض الملاحظات في هذه المسألة¹. ويفسر بدوي عدم إدراك الذات من الناحية الوجودية إلى النظر إليها من ناحية نظرية المعرفة ، من ناحية الفكر لا من ناحية الوجود ، ولذلك يجب القول بمصدر آخر للمعرفة يكون هذا المصدر على اتصال مباشر بالذات الفردية المطلقة - أو الأنا - هي الوجود الأصل الذي تصدر عنه الذات في كل أفكارها وأفعالها ، وهي في حالة عزلة كاملة وحيدة مع مسؤوليتها الكبيرة ، شاعرة بان لها معنى لا نهائياً شعوراً يصدر عن كون حريتها مطلقة الوجود وجود الذات وفي تعرف الذات على الموضوع

ينفي بدوي ثنائية الوجدان والإدراك ، لان التعرف الحق إنما يكون عن سبيل الوجدان ، و أن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود الحي ويقول في ذلك أن الشعور بالوجود لا يكون قويا عن طريق الفكر المجرد ، لان الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحي وانعزال في مملكة أخرى تذهب منها بالحياة المتوترة الحادة ولا يسود فعل وحركة بل صيغ خارجية عن الوجود لا تنبض بدمه ، إنما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجة في حالة الفعل الباطن الذي نشب أظفاره في الحياة المضطربة.²

أي في حالة التجربة الحية التي تستطيع فيها أن نكون على اتصال مباشر بالوجود في توتره وهذا إنما يتم بملكة خاصة غير العقل هي ملكة الوجدان ، الوجدان هو الملكة التي نعني بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة ، والقول بملكة الوجدان يؤدي إلى إزالة المشكلة الكبرى في نظرية المعرفة ، مشكلة الذات والموضوع

¹- احمد عبد الحليم عطية، عبد الرحمان بدوي في سماء الفلسفة، ط01، (القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 2003)، ص426.

²- عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، ص 155.

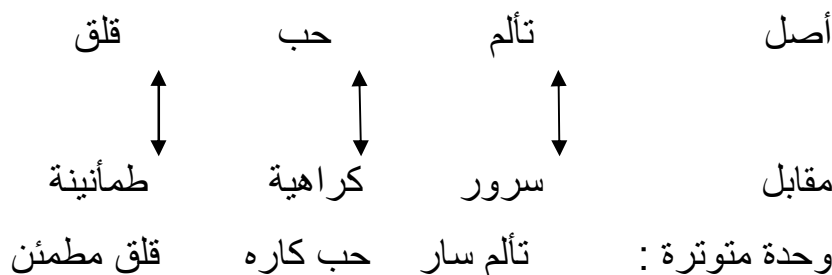
يرفضها على أساس أنها مشكلة تتصل بالوجود الفيزيائي لا بالوجود الذاتي ، والإحالة في هذا الوجود تكون من الذات إلى الذات والوجدان يكون عالما للإدراك يختلف تماما عن عالم الإدراك الذي يكونه العقل ، ولكن هذا لا يعني أن العقل مستقل عن الوجدان تمام الاستقلال ، بل عالم الإدراك العقلي في خدمة عالم الإدراك الوجداني العقل في خدمة الوجدان ، وهذه الإحالة تنتسب إلى الإرادة والعاطفة أولى من انتسابها إلى العقل والفكر ، ولذا يجب أن ننشدها في مقولات للعاطفة والإرادة توضح مكان مقولات العقل .

وبما أن الوجود نسيج التضاد فان لوحة هذه المقولات تراعي الطابع الديالكتيكي لكل ما هو موجود وكل موجود يتردد بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته ، وهذا الديالكتيك هو منطق العاطفة والإرادة وبما أن العاطفة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائبة السيلان والتغير الشامل للأضداد فان بدوي يريد الاحتفاظ بالطابع الحركي على الدوام ويسمى هذا الطابع بالتوتر .

والتوتر معناه قيام الضدين أو النقيضين مع بعضهما في وحدة تشملها لا يتخللها أي سكون أو توقف ولهذا فان وحدة النقيضين ليس وحدة أو هي صورة الوحدة فإذا كان التقابل متوترا أبدا فهذا يعني أن التقابل غير موحد على الإطلاق.¹ ولهذا لا يسمى وحدة التقابل باسم الوحدة ، وإنما باسم مركب من المتقابلين فالمقولات إذن لا بد أن تمتاز بالتقابل ثم بالتوتر ولذا يضح لوحتها مكونة من زوج ولكل زوج وحدة متوترة ، فيها جمع للمتقابلين مع الاحتفاظ بتوترهما حيث يقول : " ولذا لن نسمي الوحدة باسم جديد بل باسم مركب من المتقابلين معا حتى نحفظ تماما بهذا التوتر"² فهو يتحدث عن وحدة متوترة يخرج فيها المتقابل عن المتقابل الثاني وليس عن وحدة متقابلة أو متناقضة أو متعارضة أي ما يعنيه هو التوتر وليس التناقض ، وتنقسم لوحة المقولات إلى قسمين : واحد خاص بالعاطفة والآخر خاص بالإرادة وكل منهما ينقسم بدوره إلى ثلاث أقسام : وكل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة ويمكن عرض اللوحة كما يلي :

¹- وائل غالي ، دفاع بدوي عن الزمان، مصدر سابق ، ص 42.
²- عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، مصدر سابق ، ص 157.

أولا بالنسبة إلى العاطفة :



ويلاحظ المنهج الجدلي الوجداني ، الطرفان ثم الجمع بينهما ، ويتم الوصف ليس على المستوى النفسي وإلا تم الوقوع في النزعة النفسية ، بل على مستوى الوجودي ، أما التألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات يتدرج طبقا لمقدار المقاومة ، مقاومة تحقيق الإمكانيات وهذا هو المعنى الوجودي للتألم ، وبما أن تحقيق الإمكانيات هو الأصلي لوجود الذات فإن التألم طابع أصيل للوجود الذاتي ، لا يمكن القضاء عليه إلى بالقضاء على مصدره ، وهو تحقيق الإمكانيات ، وبالتالي القضاء على الوجود الذاتي ، والمقاومة يختلف مقدارها بين الشدة والضعف ونوعها يتدرج من السمو إلى الوضاعة ويتعين وفقا لطبيعة الغير فإذا صدرت ، المقاومة من ذوات عاقلة كانت أسمى وبما إن التضحية يكون التألم فيها صادرا عن ذات تزداد روحيتها ، فإنها تكون الدرجة العليا للتألم ، وهي نقطة تلاقي أعلى تألم مع أعلى سرور ، ولهذا فإن مقولة الألم والسرور تمثل أعلى شعور بالشخصية والذاتية والحرية ، فهذه الوحدة المتوترة حال ذاتية وجودية يبلغ الشعور فيها بالوجود أوجه ، لأنها تشعر بالطابع الأصيل للوجودية الجامع بين حال التألم والسرور في توتر مستمر .

والسرور يزداد بقدر ازدياد تحقق الإمكانيات ، والدرجة العليا للسرور هي تلك التي تملك فيها الذات نفسها بكل ما في وسعها تحقيقه من إمكانيات ، والإيثار يلاقي التضحية في نقطة واحدة هي الذروة التي تقوم فيها الوحدة المتوترة ، وحدة التألم السار وبالإيثار يتم الانتقال إلى الثالوث الثاني في مقولات العاطفة ، ثالوث الحب والكراهية متحدين في وحدة متوترة هي الحب الكاره ، لان الإيثار يتضمن معنى الحب . والحب بالمعنى الوجودي هو امتصاص الذات للغير وإفناؤها له في داخلها ، أي تملك الغير وهذا فيه تحقيقا للوجود الذاتي ، والدرجة العليا في الحب هي الأثرة وهي شعور بالذات وكأنها وحدها الموجودة حقا ، مما يولد إحساسا بالكراهية لكل ما عدا الذات ، فالكراهية بمعنى الوجودي هي شعور من الذات ضد رفض الغير للدخول في حوزتها والقصة العليا للحب والكراهية تحقق في " الغيرة " لأنها جامعة

لأعمق محبة بالنسبة إلى المحبوب واشد كراهية لما عداه أو لكل ما يبعده عنها فهي تأكيد للذات واستبعاد لما يغيرها وهي لهذا حب كاره .

وإذا كانت مقولات الثالوث الأول تعبر عن أشياء كائنة بالفعل ، فان مقولات الثالوث الثاني تعبر عن تحقق لم يأت بعد وسيكون ، أي أن الأولى تعبر عن الماضي والثانية عن المستقبل ولهذا فان الزمان ضروري لهذين الثالوثين ، وكل منهما يكشف عن الزمانية بوصفه عنصرا داخلا في تركيب الوجود.

والقلق تعبير صادق عن كمون الإمكان عن درجة متطورة في مسار الوعي الإنساني بذاته يقول بدوي : "إذا ما يقلقنا في القلق ليس أشياء حاضرة في الوجود العيني ، بل إمكانية التحقق نفسها في هذا الوجود وهي إمكانية خالية من كل تعيين غير مجرد كونها إمكانية"¹

فالقلق ضروري أصيل وجودي لا بد أن يكون في كل إنسان حتى اشد الناس طمأنينة ، بل و في السعادة نفسها حتى وان اختلفت درجاته بين الناس ويقوم هذا القلق في الآن الحاضر ، لان هذا الشعور لا يتعلق بلحظة ذات كيان ، بل ببرهة لا سمك لها على الإطلاق وهي – الآن – ولذا يزداد القلق ، عند شعورنا بتباطؤ الزمان ، ذلك لأننا نشعر بطوله في حال القلق ، وبقصره في حال الأمن والسرور ، وإمكانية الوجود في العالم هي ما تقلق الذات عليه وفي حال انقطاع هذه الإمكانية يبلغ القلق أوجه وهي حال الموت ، ولهذا فهذا القلق هو اشد قلقا يعاينه الإنسان .

وهو مع ذلك شعور بالطمأنينة ، لان الموت سكون من حيث كونه انقطاعا : ولهذا يمتاز بهذين القطبين المتنافرين : القلق والطمأنينة ، وفي التوتر بينهما يقوم عنف الإحساس بالموت ، أما الطمأنينة فيمكن أن تأتي بالرضا عما تحقق بالفعل من إمكانيات ، والرجاء في تحقيق اكبر قدر ممكن ، ولذا فالرجاء نقطة عليا للطمأنينة وفيه يلتقي القلق بالطمأنينة .

وبهذا تكون الوحدة المتوترة متواجدة في حالين : حال القلق من الموت وحال الطمأنينة في الرجاء ومنه فالعاطفة التي تشمل القلق وتفوقه " حال وجدانية لا فكرية " بمعنى أن الذات فيها على اشتباك مع نفسها بعكس الحال في الفكر حيث لا يكون العقل غير مرآة تعكس وكلما زاد هذا الاشتباك بواسطة اشتداد يتم في أعلى صورة في حال التوتر يزيد شعور الذات بنفسها ،

¹ - عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، ص 171.

والأمر في الفكر بالعكس ، فكما صار موضوعيا أكثر قلت صلته و بالتالي شعوره بوجوده ، إذن فالصلة التي تربط العاطفة بالوجود أوثق واقرب من تلك التي تربط الفكر بالوجود .

ثانيا بالنسبة إلى الإرادة تعرض اللوحة كما يلي :

أصل :	خطر	طفرة	تعال
مقابل :	أمان	مواصلة	تهابط
وحدة متوترة :	خطر امن	طفرة متصلة	تعال متهابط

ويتكرر الثالث في الإرادة ، إذا الإرادة قوة للوجود الذاتي بما يحقق ما به من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء والذوات ، وهذه القوة مصدرها الحرية ، الحرية ، في الاختيار بين الممكنات ، ويكمن الخطر في المقامرة على إمكانيات دون أخرى ، ولذلك فان كل فعل تأتي به الذات في تحقيقها لنفسها ينطوي على خطر والذات في أفعالها لا بد لها من أن تخاطر فالخطر طابع ضروري للوجود ، والحياة هي بوجه عام الوجود في حال الخطر¹ والشعور بالسرمدية هو الذي نجده في مقابل الخطر وهو الأمان والأمان مصدره اليقين ، ومجرد خروج الذات من حال التعارض بين الإمكانيات إلى حال السكون فيه شعور مطمئن وكل أمان هو نقطة انتقال بين خطرين ، والأمان لا يفسر الطابع الحقيقي للوجود بل هو مضاد له ولهذا فان الخطر الأمان هو الذي يكفل للذات الوجود الحي .

والوجود منفصل بطبعه ولهذا فان الانتقال فيه يتم بالطفرة ، والذات في تحقيقها للإمكان تتصل بماهيتها كما تتصل بالغير وبما أن هناك هوة بينها وبين وجود الغير ، فلا مجال للاتصال إلا بالطفرة فالطفرة ، هنا لها معنى مطلق أي الذي يستلزم أي وسط تجري فيه ، وإلا وقعنا في الاتصال ، وتتم الطفرة على نحو متعال وهنا نأتي إلى المقولة الثلاثية الأخيرة ، لان في تحقيق الإمكانيات سموا وارتفاعا بالذات واغتناء لمضمونها ، وهذا التعالي خالق فعال مهاجم باستمرار ، فالوجود ظافر بإمكانياته متحركة مستمرة إذا هو محاولة الذات أن تلو على نفسها بان تغزو مواضع جديدة على الدوام ، وهو إذن تعال موجه ، يتجه نحو شيء ليس بعد يتجه نحو المستقبل ، ويعبر عن الآن المقبل .

ولذا فمقولات الإرادة تتصف بأنات الزمان الثلاثة : الخطر بالحاضر ، والطفرة بالماضي ، والتعال بالمستقبل ، مثلها في ذلك مثل مقولات العاطفة ، وتعتبر كل من العاطفة والإرادة

¹ - حسن حنفي، حوار الاجيال، (القاهرة : دار قباء للطباعة، 1998)، ص 389.

وجه من وجهي الوجود : الإرادة تعبر عن وجه القوة ، والعاطفة عن وجه الحال ، والفرق بينها أن القوة فعل ، والحال انفعال القوة لتحقيق الإمكان ، والحال لتحقيق المكان ، القوة تخلق ما ينتقل إلى التحقق في الوجود .

وبهذه المقولات يقوم بدوي بوضع منطق جديد منطق ، يقوم على التوتر ، الذي يدخل ألومان كعنصر أساسي في الحقيقة الوجودية ، وأساس هذا المنطق هو توتر الوجود مع ذاته بخلاف أساس المنطق القديم اتساق الفكر مع نفسه .

ب / العدم

إن العامل الأساسي في تكوين المنطق الوجودي الجديد الذي وضعه بدوي ، هو فكرة الزمان وبإدخال الزمان في المنطق يدخل التوتر والخلق : التوتر لأنه الجمع بين السلب والإيجاب ، والسلب معناه الوجودي العدم ، والعدم مصدره التناهي ، والتناهي أصل الزمان ، فالسلب إذن ناشئ عن الزمان ، والعدم أيضا شرط التحقق في الوجود لان التعيين لا يتم إلا بالسلب والتحديد وهذا هو العدم وإما الخلق فلان الزمان أصل العدم والعدم شرط الوجود ، وبهذا كان العدم من أهم المسائل التي عني بدراستها الفلاسفة الوجوديون وعلى إثرهم بدوي إذا بهذا التحليل يصل إلى فكرة العدم ، والتي يرى بأنها نقطة حاسمة في مذهبه الوجودي . وقبل التعرض لفكرة العدم عنده قمنا بعرضها عند هيدغر ثم نقد بدوي له ثم عرض رأي بدوي فيها ، وذلك باعتبار أن بدوي اعتمد على هيدغر في رأيه هذا وتجاوزه .

1/ العدم عند هيدجر :

يعتبر أول من عنى ببيان المدلول الوجودي لفكرة العدم وذلك لان فهم قبله وفق نظريتين : نظرية فلسفية وأخرى دينية ، فأما الفلسفية ترى أن العدم ليس معناه الخلو من كل وجد على أي نحو بل هو اللاوجود ، بمعنى عدم التعيين فالهولي الخالية من الصورة هي اللاوجود وحالها هذه عابرة وغير دائمة ، لأنها حال انتقال من صورة تزول وأخرى تحل والخلق معناه إيجاد الشيء وإخراجه من حيز العدم أي أن الشيء المخلوق من شأنه أن حتى لا يعدمها العدم . وهنا تكمن ضرورة العلاقة بالعدم والموت لأنه بذلك يتحقق معنى الحياة وإنكار العدم هو تأكيد الاستقلال الذاتي للوجود والزمان يقوم في الإعدام المستمر : فلولا إعدام الماضي لما

كان الحاضر ، ولولا إعدام الحاضر فلن يتحقق المستقبل ، ولا بد من إعدام المستقبل ، ليصبح حاضرا وهكذا.¹

2/ نقد بدوي لمعنى العدم عند هيدجر

يرى بدوي أن هيدجر وضع العدم كشرط لكل وجود وهو التناهي الضروري في طبيعة الوجود ، وعنصر جوهري يدخل في تكوينه ، إلا أنه يريد أن يتجاوز هذا الطرح بالقول أن التناهي الذي مصدره العدم تناه خالق والواقع أن هذا ما يفضي إليه تفسير هيدجر، إلا أن بدوي يأخذ عليه أنه لم يستخلصه ، كما أن هيدجر بدلا من قوله أن العدم شيء أو موجود بوجه عام ، يرتبط بالموجود ، أو شيء يأتي لذاته فيضاف إليه .

أي يصور العدم كشيء يضاف إلى الموجود ، قال : " إن العدم هو الشرط الذي يجعل ممكنا ظهور الموجود بما هو موجود بالنسبة إلى الآنية "² ومن الواضح - حسب بدوي - إن هذا ليس حلا لمشكلة العدم ، ولا بيانا لماهيته ولا يمكن الأخذ به ، أو على الأقل تحليل ناقص لمدلوله خصوصا وإن هيدجر لم يكتشف العد في الوجود إلا بواسطة حال القلق ، وكأنه ربط العدم بهذه الحالة دون الحالات الأخرى فقال أن ثمة قلق أصيل يأتينا في لحظات نادرة هو الذي يكشف لنا عنه .

فنشعر حينئذ بأن الموجود قد انزلق وغاص لسنا ندري أين وكأنه فني . ويمكن لهذه الحال أن تكشف لنا عن العدم إلا أنه كشف ذاتي ، أي يأتي بمجهود عاطفي نقوم به شيئا فشيئا وهيدجر يؤكد أن الشعور بالعدم يحدث مرة واحدة ودفعة واحدة ولهذا يجب أن لا نكشف عن العدم شيئا فشيئا ، بل نكشفه دفعة واحدة ، أي أن نجده عنصرا مكونا للوجود ، ومن أجل إثبات حقيقة العدم لا بد من أن ندل على وجوده موضوعيا في الوجود الواقعي ، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي سيبينه بدوي في رأيه في العدم .

3/ رأي بدوي في العدم

يرى بدوي أن عدم فهم العدم يرجع إلى الخلط بينه وبين الخلاء فتصور على نحو مكاني ، وكان العدم مكان خال يشغله الوجود ولهذا يفسر العدم بتفسير وجوده الموضوعي وينطلق في ذلك من نظريته في الوجود ومن المقولات الوجودية التي وضعها ، إذ الحقيقة الواقعية مكونة

¹ - عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 106.

² - عبد الرحمن بدوي ، الزمان الوجودي، ص 233.

على هيئة انفصال والوجود مكون من وحدات منفصلة بينها هوات لا يمكن عبورها إلا بالطرفة . وهذه الهوات هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي ، وهذه الهوات لا تفهم على أنها الخلاء فليس لدينا مفهوما للخلاء ، فالهوات الموجودة بين الذرات في الوجود الفيزيائي تناظرها الهوات الموجودة بين الذوات ، فالعدم بالنسبة للوجود الذاتي هو الهوات الموجودة بين الذوات بعضها وبعض ، والتي يتم العبور بينها بواسطة الطرفة ، وبما أن هذه الهوات بين الذوات هي الأساس في الفردية ، فإن العدم هو الأصل في الفردية ، وبما أن الفردية تقتضي الحرية فإن العدم هو الأصل في الحرية ، لأن كل ذات مستقلة بنفسها ، وحيدة معها .

وهي بهذا تكون في حال من الحرية المطلقة لأن حال العزلة تضمن للذات أكبر قدر من الحرية بخلاف اتصال الذات مع الآخرين ، فكلما كثر الاتصال قلت الحرية لأن الذات في اتصالها مع الغير تحاول تحقيق أكبر عدد من الإمكانيات ، وبهذا تعارض باقي الذوات والتي تكون هي الأخرى بصدد تحقيق إمكانياتها ، فتدخل الذات في حالة مقاومة تزيد بزيادة الاتصال .

ويعطي بدوي مثالا على ذلك من الواقع فاقبل الناس حرية أكثرهم ارتباطا بالناس ، وأكبرهم حرية أقلهم ارتباطا بالغير ، فكثر الاتصال تنقص الحرية وقد تبلغ هذه الحال أوجها في الاتصال التام بالغير ، أي في سقوط الذات وبهذا تفقد الذات وجودها الحقيقي ، فإلغاء العدم الموجود بين الذات والذوات الأخرى يؤدي إلى إلغاء الفردية ، فالعدم يضمن لكل ذات فرديتها ، وبانتقائية الفردية تزول الحرية ، والذات الحقة هي التي تحافظ على هذا العدم¹.

ويرى بدوي أن تفسير العدم على هذا الأساس من شأنه أن يحل العديد من الإشكاليات المطروحة ، كما انه يمكن من تفسير سر الوجود ، إذ العدم هنا يدخل في تركيب الوجود ولا يمكن نفيه ، وبما أن هذا التركيب منفصل على هيئة وحدات منفصلة بينها هوات لا تجتاز إلا بالطرفة وبما أن هذا العدم هو الهوات نفسها ، فهو شيء إيجابي موجود في نسيج الوجود . والقول بهذا الرأي ينفي تصورا مكانيا وكأنه إناء يحوي الوجود ويمتلئ به .

فالوجود والعدم يكونان معا نسيج الواقع ولا وجود للواحد إلا مع الآخر .

كما أن هذا التفسير قد يكمل الأفكار التي قال بها بدوي في مذهبه الوجودي فإذا كانت الفردية لا تفسر إلا بالعدم ، وفكرة الحرية تقوم على الفردية فإن الحرية تقوم على العدم ، وفكرة

¹ - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 316.

التوتر مصدرها فكرة العدم ، لان التوتر لا يتحقق إلا مع مزيج الوجود مع اللاوجود أي العدم فكان التوتر يصدر مباشرة عن العدم وفكرة الإمكان مصدرها العدم ، لان الإمكان أصل الفعل فلو لم تكن هناك إمكانات لم يكن هناك فعل ، والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير ، وهي طفرة لا تقوم بها الذات إلا أن هناك عدما ، وإلا لا اكتملت الذات دون فعل واتحدت الذوات بغير العدم وهذا لا يمكن .

والفعل لا وجود له إلا بالمكان ، ولا يتحقق إلا إذا انفصلت الذات عن نفسها واتصلت بالغير ، وفي هذا الانفصال تثبت أن كل ذات منفصلة عن الأخرى والانفصال معناه وجود هوات هي العدم ، فالفعل إذا يقتضي العدم ، وبما أن الفعل أساسه الإمكان فالعدم إذن أساس الإمكان ومنه فأفكار مذهب بدوي الوجودي : الفردية ، والتوتر ، والإمكان ترتبط فكرة العدم وتستمد وجودها منها وهنا تظهر أهمية العدم وبهذا يستبدل بدوي السؤال التالي : لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم ؟

بسؤال مفاده : ما العلة الفاعلية لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم من اجل تكوين الانية ؟ ويجب بدوي الزمان¹ لانه عنصر العدم بالوجود ، لان العدم يمثل الزمان بوصفه مصدر التناهي ، والوجود الذي يمثل الوجود الماهوي بوصفه الامكان المطلق ، فتكون عنهما الوجود ، على هيئة الانية اذ لو لا الزمان لما تحقق الوجود ، وبواسطته يتحد العدم مع الإمكان .

ج/ الموت : يعتبر الموت من اهم المباحث التي عنيت الفلسفة الوجودية بدراستها وذلك انطلاقا من انها تهتم بالوجود الفعلي للإنسان ، وان اكثر ما يهدد هذا الوجود هو تناهيه ، فكان الشعور بالموت مرتبط تمام الارتباط بالذات فاخذ بهذا حيزا في دراسة الفلاسفة الوجوديين كيركجارد وكارل يسبرز وهيدجر ، وقد تناوله بدوي من حيث كونه مركز للتفكير الفلسفي ، وتعرض لهذه الفكرة في رسالته للماجستير والتي جاءت بعنوان " مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية " ناقشها سنة 1941 والتي نشرت بعد ذلك بعنوان " الموت والعبقرية "

1/ إشكالية الموت : يبدأ رسالته للماجستير للتمييز بين الموت كإشكال والموت كمشكلة والنظر في الموت كمشكلة يقوم بتحديد معنى الموت ، فيرى بدوي " أن مشكلة الموت عند تناولها لأول وهلة تبدو مشكلة جزئية من مشاكل الوجود، لكن عندما ينتهي البحث من هذه

¹ - عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ص 317.

المشكلة سيتبين لنا أنه بحث شامل في الوجود كله، بحثاً يصلح لأن يكون مقدمة لمذهب في الوجود عام و على ذلك يمكن أن نضع الصورة الإجمالية لهذا البحث على النحو الآتي: 1- إشكالية الموت. 2- عناصر مشكلة الموت. 3- المشكلة الحقيقية للموت، و كيف يمكن أن تكون مركزاً لمذهب في الوجود. 4- المعنى الحضاري لهذه المشكلة. "1 وإذا أردنا تطبيق هذا على الموت وجدنا أنه يتصف بصفة الإشكال، لأنه يحتوي على تناقضات فيقول بدوي: " إن الموت يكون مشكلة حينما يشعر الإنسان شعوراً قوياً واضحاً بهذا الإشكال و حينما يحيا هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة"2 ومن الناحية الوجودية هو قضاء على كل فعل ونهاية للحياة، وهذه النهاية هي نهاية تحقق إمكانيات فهو يحتوي على إمكانيات وإنحاء عديدة إذا تحققت كل هذه الإمكانيات تنتهي الحياة أو بمعنى آخر إذا بلغت حدها الأقصى بأنه لا يمكن تحققها كلها بالمعنى الكلي فقد تبقى إمكانيات غير متحقق بعد ولكن الموت في الوقت نفسه إمكانية معلقة أي إمكانية لا بد أن تقع ولكن لا سبيل إلى تحديد زمان وقوعها، بشكل حاسم فهناك إذن معرفة ثابتة ومطلقة لأنها ستحدث وهناك في المقابل جهل مطلق يتعلق بزمن وقوعها والموت حادث يقع لكل الناس وهو بذلك كلية مطلقة، ومن ناحية أخرى هو جزئي شخصي لأنه حدث له خصوصية في حياة كل منا، وكل واحد يموت وحده ولا بد أن يموت هو نفسه ولهذا لا يمكن إدراك الموت بوصفه موتي أنا الخاص، لان في هذه الحالة لا يمكنني الإدراك، أما أدراك موت الآخرين فليس إدراكاً حقيقياً للموت لأنه مجرد مشاهدة لأثار الموت الخارجية وهذا هو المصدر الإشكال من ناحية المعرفة ومنه فالموت كله إشكال سواء من الناحية الوجودية أو من ناحية المعرفة³ إلا أن الموت يصبح مشكلة عندما يشعر المرء شعوراً قوياً بهذا الإشكال وحينما ينظر إليه كما هو ومن حيث إشكاليته ويحاول تفسير هذا الإشكال ولكن هذا لا يتحقق إلا لمن هم على مرتبة عالية من الشعور بالشخصية والذاتية أولاً لان بهذا الشعور يتم إدراك الطابع الأصلي الجوهرى للموت اذ يبلغ الشعور بالشخصية أقوى درجة في لحظة الموت لان كل فرد يجب ان يموت هو ولا احد غيره ولذلك فكلما كان الشعور بالشخصية أقوى كان الإنسان اقدر على إدراك الموت وبالتالي يكون الموت عنده مشكلة ومنه

1- عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقريّة، ص3-4

2- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص299.

3- حازم خيرى، مشكلة الموت في الثقافة العربية، مجلة ابن رشد، العدد 11-2010 على الموقع

فان ضعيف الشعور بالشخصية لا يصير الموت عنده مشكلة ومتى كان الإنسان قادرا أن يدرك الموت كم مشكلة أمكنه الشعور بالشخصية وبالتالي قد بدا يتحضر فالشعور بهذه المشكلة لا يتحقق إلا لمن لهم مرتبة عالية من التحضر ومن هنا يلخص بدوي إلى أن الشعور بالموت والتفكير فيه يعبر عن نهاية مرحلة حضارية وميلاد حضارة جديدة وهو هنا يبدو متأثرا بشكل واضح بفلسفة الحضارة عند شبنجلر .

ويرى بعد ذلك أن أضعاف الشخصية يفضي إلى تشويه حقيقة الموت ويرى أن هذا الإضعاف هو ثمرة لحالتين هما : إفناء الشخصية في روح كلية أو إفناؤها في الناس وفي المجتمع ومنه فكل مذهب في الوجود ينفي الشخصية في الروح الكلية لا يستطيع ان يدرك المشكلة الحقيقية للموت وذلك لانه يفقد الموت طابعه الشخصي الذاتي

2/ عناصر مشكلة الموت :

لقد رأينا بان الموت يصبح مشكلة إذا كان لدى الإنسان شعور بإشكاله وحاول تفسير هذا الإشكال وهذا يقتضي وجود عوامل من الناحية الذاتية وأخرى من الناحية الموضوعية فأما الأولى يقوم بدوي فيها بتحديد العناصر في مشكلة الموت - أي في جانبها الذاتي وهي الشخصية فيقول "أن كل مذهب يدعو إلى إفناء الشخصية في روح كلية و إفناء الشخصية في الناس لا يستطيع أن يدرك مثل هذا المذهب المشكلة الحقيقية للموت"¹

و يرى أن القول بالشخصية يفضي إلى القول بالحرية فلا شخصية بغير الحرية ولا حرية بلا شخصية وذلك لأنه لا مسؤولية دون شخصية ولا مسؤولية بلا حرية فلا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية والحرية هي الاختيار ولا اختيار بلا شخصية وإذا كانت الشخصية تقتضي الحرية والموت يقتضي الشخصية فان الموت يقتضي الحرية والحرية هي الإمكانية المفتوحة والموت كذلك إمكانية بل هو إمكانية مطلقة فبهذا يرتبطان من ناحية الإمكان كذلك فالإنسان تبقى دائما لديه إمكانية الموت وقدرته على الموت هي أعلى درجات حريته ففي وسعه إن يموت وان لا يموت باعتبار أن هذه الإمكانية لديه متاح هواما تحققها فهذا مرتبط به وحده بغض النظر عن العوامل التي تؤثر في اختياره هذا وبهذا يكون الموت مصدر الحرية و من هنا كانت صيحة نيتشه " مت في الوقت المناسب أي اختر الوقت المناسب لكي تموت فهي دعوة إلى الموت الإرادي أي حرية الموت ومن هذا الارتباط بين الموت وبين الحرية ويرى

¹ - عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ص299.

أن كل المذاهب التي لم تقل بالحرية الشخصية لم تستطع وضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً فمثلاً المثالية الألمانية التي شوّهت هذه المشكلة لأنها لم تفهم الحرية فهما صحيحاً بمعنى الحرية الفردية بل فهمتها بمعنى الحرية الكلية بالنسبة إلى الله وبالنسبة الكل أو على حد قول هيجل الذي رفض أن يكون للفرد وجود حقيقي في ذاته و إنما الوجود الحقيقي المطلق ، و لا قيمة لوجود الفرد .¹

ومن هذه المقدمات يأخذ في الانتقال إلى سلسلة من الاستدلالات فلما كان الموت يعني الحرية فهو بالتالي يعني الإمكانية ولما كانت الحرية كامكانية تعني إمكانية فعل الخير وإمكانية فعل الشر ارتبطت الحرية بالضرورة بالخطيئة ومن هنا ارتبطت الخطيئة بالموت. من هنا يبدأ بدوي بتوضيح العلاقة بين الموت و الخطيئة و التي عبرت عنها المسيحية خير تعبير لأنها ترى بأن الموت مصدره الخطيئة فضلاً عن أن الخطيئة مصدرها الحرية الفردية ، و على هذا استطاعت إلى حد ما أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً²

أي أنها أدركت صلة الموت بالخطيئة طالما ربطت بينهما عن طريق فكرة الحرية الفردية وذلك لارتباط الحرية بالخطيئة وعلى هذا يرى أن المسيحية قد توفرت على العناصر الثلاثة لمشكلة الموت من شخصية وحرية وخطيئة أي عناصر الناحية الذاتية ولكي تضع هذه المشكلة وضعاً حقيقياً عليها أن تتوفر على الناحية الموضوعية كذلك وهذا ما سنأتي على ذكره في مطلب لاحق الموت مركزاً لمذهب في الوجود.

إن النظر للموت كعنصر مكون للوجود يقتضي إدراك أن الوجود يتطلب بطبيعته التناهي وهذه هي الناحية الموضوعية للفهم الحقيقي للمشكلة إذ الموت جزء جوهري مكون للوجود وقد أدركت هذه المسيحية وبهذا أمكنها وضع الموت وضعاً حقيقياً من حيث أنه مشكلة فحسب ولكن حينما أرادت معرفته من حيث ماهيته اختلطت بالنظرة الأخلاقية ووقفت بأرائها موقفين متناقضتين:

الأول أنه شر بوصفه ابن الخطيئة والثاني أنه خير من حيث أنه الواسطة بين المتناهي واللامتناهي بين الإنسان وبين الله .ولهذا كان شعور إدراك ماهية الموت مزدوجاً: هو القلق من ناحية وصفه بالشر، وسرور بوصفه خيراً. وبهذا لم تتمكن المسيحية من إدراك ماهية الموت لأنها لم تأخذ بالمصدر الأصلي الحقيقي للمعرفة فيما يتعلق بالموت، وهو

¹ - عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ص300.

² - عبد الرحمن بدوي ، الموت والعقيدة ، ص19

القلق. لقد حالت النظرة الأخلاقية بين المسيحية وبين إدراك الموت إدراكا حقيقيا، وذلك بوصفها الموت على انه شر، إذ نظرت من هذا المنطق للموت على أنه مضاد للحياة. مع أنها قالت أنه عنصر مكون للوجود فإذا فسرت تفسيراً وجودياً بعيداً عن النظرة الأخلاقية يتضح أن الموت جزء من الحياة وليس مضاداً له. ولتكون النظرة إلى الموت صحيحة يجب أن نجعله جزءاً من الحياة، بل هو حالة من حالات الحياة تبدأ ببدايتها وتستمر معها حتى نهايتها، وهذا ما ذهب إليه فلسفة الحياة، التي ترى الحياة هي الكل، ولا شئ خارجها بما في ذلك الموت، فما هو حي هو الذي يموت وما الموت إلا حد للحياة. لا يفارقها ولا ينفصل عنها.

وهناك في فلسفة بدوي نوعان من الوجود: الوجود الماهوي أو الإمكاناني ويقصد به ماهية الوجود وهو الوجود الجوهرى ذاته الزاخر بالإمكانات غير المتحققة بعد، والوجود الواقعي أو ما يسميه بدوي بـ الآنية وهو وجود الأشياء حاضرة بالفعل، وهو الوجود الذي إنتقل إليه الوجود الماهوي بتحقيق بعض إمكانياته والصلة بين الوجوديين تكون على أنحاء ثلاثة:

1/ الآنية تشير إلى إمكانات لم تتحقق بعد تسمى الصلة هنا إضماراً وتصميماً.

2/ وتسمى الصلة واقعية إذا إنتقل الوجود الماهوي إلى حالة تحقق فصار آنية وإن لم تتحقق كل الإمكانات.

3/ وتسمى الصلة سقوطاً إذا اعتبرت الآنية وجوداً بين الأشياء أو وجود في العالم.

وتعتبر هذه الحالات خصائص للآنية . كما تشير هذه الصفات إلى طابع أصلى للوجود . فالصلة الأولى أي الانضمام و التصميم تشير إلى إن الوجود يضم و يصمم إمكانات ذاتية باستمرار . وتبقى الآنية دائماً في حالة تصميم . فهناك إمكانات لم تتحقق بعد بالفعل وهناك إمكانية لتحقيقها في المستقبل ومنه ترتبط هذه الصلة بآن المستقبل .

أما الصلة الثانية فتدل على إمكانات قد تتحقق فهي صلة الواقعية وكل ما هو واقعي فهو كائن . أي حدث في الماضي فترتبط هذه الصلة بآن الماضي . أما الصلة الثالثة صلة السقوط فهي تدل على طابع الحضور لأنها تدل على الوجود الحاضر بين الأشياء وترتبط بذلك الحاضر . ومنه فالآنية تتسم بسمة المضي والاستقبال والحضور أي ترتبط بآنات الزمان فيكون بذلك الطابع أصلى للوجود .

فالمستقبل يدل على إمكانات لم تتحقق بعد . وبهذا تكون الآنية ناقصة لا تكتمل إلا بتحقيق كل الإمكانات . ومن بينها الإمكانية المطلقة وهي الموت . أما الحاضر فيعبر عن

تحقيق إمكانية وعدم تحقق إمكانيات أخرى . وهو ما يشير إلى نقص جوهري في هذا الوجود وهو نقص مستمر أي توفر إمكانيات غير متحققة باستمرار . ومن بين هذه الإمكانيات إمكانية الموت الذي يعد كما سبق وأن أشرنا إمكانية مطلقة من إمكانيات الوجود . والوجود لا يستطيع تخطي هذه الإمكانية مما يجعل الموت عنصرا جوهريا في الوجود وحيث يكون وجود يكون موت . فالمشكلة الحقيقية للموت هي مشكلة تناهي الوجود جوهريا باعتبار أن الموت نهاية الوجود . والنظر إلى مشكلة الموت من هذا المنظور – حسب بدوي – يجعل الموت أساسا لمذهب فلسفي يسعى للإجابة على العديد من القضايا و المشاكل النفسية والأخلاقية والمعرفية والدينية .

ويقرب بدوي بان هذا المذهب الفلسفي الذي يستلهم أهم عناصره ودلالاته العامة من هيدغر وسبيرز ولم يرقم بناؤه بعد ولكنه يتطلع إلى من يحمل مسؤولية إقامته ليكون تعبيراً عن نهاية الحضارة الأوروبية الراهنة و بروز حضارة جديدة لان روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تنتج فيها بنظرها إلى الموت اتجاها يكشف لها عن سر الوجود .

والجزئية أي الوجود الإنساني هو الوجود الحقيقي الوحيد و القول بوحدة الوجود يقتضي رد الوجود إلى الله ورد الله إلى الإنسان الكامل وبالتالي ينتهي إلى رد الوجود كله إلى الإنسان وتلك أعلى درجات الذاتية .

ويشبه بدوي بين فكرة " الإنسان الكامل " في التصوف وفكرة الأوحد عند كيركجارد فالصفات التي يخلعها كيركجارد على " الأوحد " تناظر الصوفي الكامل لدى المتصوفة فالأوحد يحيا في ذاته وحدة هائلة مثله مثل الإنسان الكامل لدى المتصوفة والذي يعيش في عزلة عن المجتمع والأوحد صامت كالقبر هادئ كالموت الوحدة وطنه الحقيقي والصمت هو مصدر نشوته المستمرة فبالصمت تنمو الحياة الداخلية الحقيقية حتى تبلغ أعلى درجاتها ولذلك جعل كيركجارد شغله الشاغل الإنصات إلى همسات أفكاره وملابسة إيقاع حياته الباطنية يقول كيركجارد متحدثا عن صمت أصدقائه : " إن صمتهم ملائم لمصلحتي من حيث أنه يعلمني أن أسدد نظرتي إلى نفسي ويحفزني إلى إدراك ذاتي تلك الذات التي هي لي وان أحافظ على ثباتي وسط تغير الحياة الذي لا ينتهي عند حد وان أدير نحو نفسي تلك المرأة المقعرة التي كنت من قبل أحيط بنظرة فيها الحياة خارج ذاتي وأشعر بانني كفاء للامساك بتلك المرأة أيا كان ما تطلعني عليه سواء أكان مثلي الأعلى أم صورتي الهزلية .

1-3/3 اوجه تلاقي الوجودية والتصوف عنده

أ- المبدأ

ب- المنهج

ج- الغاية

3/3-1 اوجه تلاقي الوجودية والتصوف عنده :

التصوف حركة دينية انتشرت في العالم الاسلامي كنزعات فردية تدعو الى الزهد وشدة العبادة كرد فعل مضاد للانغماس في الترف الحضاري ثم تطورت تلك النزاعات بعد ذلك حتى صارت طرقا مميزة معروفة باسم الصوفية وإهتمام بدوي بالكتابة في مجالات الفكر الفلسفي الاسلامي المختلفة فقد خاض في مجال التصوف باعتباره احد هذه المجالات ونظرا الى اتجاهه الفلسفي الخاص الذي يتمثل في تبينه للفلسفة الوجودية فقد حاول البحث في اوجه تلاقي الفلسفة الوجودية بالتصوف .

يرى بدوي ان التصوف " الفلسفي منه بوجه خاص " هو افضل الصور تعبيراً عن حقيقة الدين ويتضح هذا من حديثه عن اهمية التصوف كجانب روحي اذ يقول بان التصوف جانب من اخصب جوانب الحياة الروحية في الاسلام لانه تعميق لمعاني العقيدة واستبطان لظواهر الشريعة وتامل لاحوال الانسان في الدنيا وتاويل للرموز والشعائر يهبها قيما موعظة في الأسرار وإنصار للروح على الأمور الظاهرية. كما يعتبر التصوف تعبيراً حقيقياً عن الدين الحي الذي يقبل تعدد الصور فيقول: والدين الحي الحق هو المتحقق في الشعور المتجدد المتطور للأمة المؤمنة به، وأية خصبة في تلك الصور المتعددة المتغيرة التي يتخذها وفقا للأزمان وتبعاً للطابع العنصري المركب في هذه الأمة. ولهذا فكل دين في أصله رمز ، رمز قابل لما لانهاية له من أنواع التفسير التي قد يبلغ الفارق بين بعضها وبعد حد التناقص وهنا أهمية التصوف إذا ما أحسن فهمه، ولكنه إنجاز عن طريقه ولذلك يرى أن آفة التصوف هي آفة كل علم إنساني وهي الإنحراف عن روحه والإبتعاد عن الغاية منه وإساءة فهم مقاصده.

فآفة التصوف هي إتخاذ المطهر في اللباس بدلا من السلوك المطابق في روحه لمبادئ التصوف، والتعلق بالمجاهدات الخارجية بينما الباطن خرب يتردى في هاوية الرذائل والتبطل وعدم السعي إبتعاء للعيش والتنعم عل حساب الآخرين. ويرى أن الصوفية صفوة مختارة، تقدم بسلوكها نماذج عليا للسلوك ومثلا للإستلهام والتأسي قدر الطاقة وفي هذا يقول بدوي: إن الإعتدال من شأن الضعفاء والتافهين، أما التطرف فمن شيمة الممتازين الذين يبدعون ويخلقون التاريخ " و هم قلة و ليس من المطلوب أن يكون عامة الناس صوفية و إلا لإختل نظام الحياة الإنسانية ، كما أنه ليس من المطلوب أن يكون عامة الناس علماء ، مبتكرين عاكفين على البحث العلمي الخالص و لا أن يكونوا شعراء أو فنانيين فمن سوء النية أن يطعن على الصوفية

بالقول أنه صار الناس صوفية لإختل نظام المجتمع . كما أنه لا يوجد صوفي يطالب بأن يعم التصوف الناس بل و لا أن يكثر عدد الصوفية ، لأن التصوف إنما هو شأن خاصة الخاصة ، و لكن إذا كان هذا ينطبق على سلوك طريق التصوف فإنه لا ينطبق على التآسي بسلوك الصوفية و إستلهاهم القدوة من سيرهم .

لقد عرض بدوي الارتباط بين الوجودية كمذهب فلسفي و بين التصوف الإسلامي في كتابه " الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي " حيث افرد له فصلا خاصا أكد فيه على أن بين النزعتين الصوفية و الوجودية صلات عميقة في المبدأ و المنهج و الغاية .

أ / المبدأ

نقطة بداية كل الوجودية و التصوف هي الذاتية ، فكل منهما تبدأ من الوجود الذاتي . و الفهم الحقيقي للتجربة الصوفية يقوم على تحليل الوجود بإعتباره الوجود الحقيقي ، و هذا ما يؤكد في قوله : " و لهذا لا نمل من الإلحاح في تأكيد هذا المعنى حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق فهي ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي ، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي ، كما تقول النزعة الوجودية تماما " ¹ فالصوفية تقوم على مذهب الذاتية ، بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقي إلا بالذات ، الذات المفردة ، و لهذا ليس للوجود الخارجي عندها إلا مرتبة ثانوية ، أو تجعل له ترتيبا تصاعديا يكون الوجود الذاتي فيه فوق الوجود الفيزيائي ، و من ثم كانت مراتب السالكين في طريق الصوفية تسير جنبا إلى جنب مع مراتب الوجود ، و هذا الترافق يعني إحلال الوجود الذاتي شيئا فشيئا محل الوجود الفيزيائي أو الخارجي ، و هذا ما يقصده الصوفية بمصطلح التجريد وهو على حد تعبير ابن عربي : " إمطة السوى و الكون عن القلب و السر " ² و بقصد به التحرر من الوجود غير الذاتي ، كالآخرين و العالم الخارجي ، و تستمر عملية التجريد حتى يتلاشى كل شيء و لا يبقى غير الذات و حدها .

و يواصل بدوي طرحه هذا بأن يجد فكرة " الإنسان الكامل " تأكيدا لدعواه و تعتبر هذه الفكرة من أهم مقولات الصوفية ، وقد تعرض ابن عربي لها بمقولة " الإنسان الأسمى " و

¹- عبد الرحمن بدوي ، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1982) ، ص 74 .

²- المصدر نفسه : ص 74 .

الإنسان الكامل حسب تعريف الجرجاني : " هو الجامع لجميع العوالم : الإلهية و الكونية ، الكلية .

و بهذا تصبح الذاتية هي الحقيقة الوحيدة التي يمكن للفرد أن يفهم بها وجوده ، و كل هذه الصفات التي يخلعها كيركجارد على الأوحّد تنطبق على الأوصاف التي يقول بها المتصوفة ، فقد مجدوا الصمت بنبرات حادة مثل كيركجارد . كما أنهم تغنوا بالخلوة و جعلوها شرطاً للحياة الصوفية .

و إذا كان لدى الأوحّد شعوراً بأنه فريسة و لابد أن يحقق الإستشهاد ، فإن الصوفية ذهبوا إلى أن الصوفي فريسة ، فريسة الحق ، و هذا ما عبر عنه الحلاج بقوله : " إعملوا أن الله تعالى أباح لكم دمي فأقتلونني ... أقتلونني تؤجروا و أسترح ... ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلي " ¹ و هذه العبارات تعبر عن شعوره بأنه فريسة و أن عليه أن يضحي بنفسه .

و فكرة الإنسان الكامل تجمع بين الوجودية و الصوفية من حيث النزعة الإنسانية ، ففيها تأكيد للنزعة الإنسانية و الوجودية تضع الوجود الإنساني مكان الوجود المطلق إذ تقول : " ليس ثمة كون غير الكون الإنساني ، كون الذاتية الإنسانية " ² و منه فالوجود الذي تتخذه كل من الصوفية و الوجودية موضوعاً لها هو الوجود الذاتي الإنساني .

و من فكرة تشابه كل من " الأوحّد " و " الإنسان الكامل " يواصل بدوي بحثه عن أوجه تلاقي أخرى و يحددها ببعض المفاهيم التي تتكرر في الوجودية مثل : أسبقية الوجود عن الماهية و القلق و العدم و الأحوال عند الصوفية . بالنسبة لأسبقية الوجود عن الماهية يبحث لها بدوي عن ما يقابلها عند المتصوفة إذ يجد عندهم أن الصادر عن الفاعل هو الوجود أما الماهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل و تابعة له و منه فالوجود أمر حقيقي و الماهية إعتبار عقلي .

فالموجودات الخارجية عند التحقيق شيء واحد مطلق الوجود ، و الماهيات تعينات له ، و هذا ما جاءت به الوجودية .

و يرى بدوي أن المتصوفة قد تعرضوا للوجود المطلق و صلته بالضرورة و الإمكان ، إذ يجد عندهم تعريفاً للآنية بأنها : " تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية " ³ و يقصد هنا

¹- عبد الرحمن بدوي ، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي ، ص ص 76 - 77 .

²- المصدر نفسه ، ص 77 .

³- عبد الرحمن بدوي ، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي ، ص 79 .

بالرتبة الذاتية الماهيات و هنا تتضح التفرقة الأساسية التي يقوم عليها المذهب الوجودي عند هيدغر .

و يضع الصوفية للوجود الماهوي تعبيراً آخر " الأعيان الثابتة " و يرى بدوي أن تسميتها بالأعيان تؤكد على الوجود الحقيقي لها فهي ليست مجرد معقولات بل لها كيائها و وجودها الثابت كما أن التعبير الآنية لديه مصطلح صوفي آخر هو " مرآة الوجود " ، و بما أن المصطلح عند المتصوفة لا يسمح بمعرفة القصد الحقيقي من ورائه فإن بدوي يقر بأن هذه التشبيهات يعتمد عليها بتأويلاته الخاصة و بإجتهاده في تحليل هذه القضايا .

و إذا كانت فكرة العدم قد تلقت إهتماماً واسعاً في الفلسفة الوجودية بل وضعت في صميم الوجود ، فإنها كانت مبلغ غاية الصوفيين في إمكان نفوذ العدم إلى الوجود المطلق ، و حتى القلق قد وجد له بدوي تعريفاً دقيقاً عند الصوفية يشبه تعريف هيدغر و الذي يرى بأن القلق هو الحالة العاطفية التي تكشف عن العدم . و التعريف الذي يشير إليه بدوي هو الوارد في كتاب " جامع الأصول في الأولياء " للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخاني النقشبندي ، فهو يقول : " القلق : و هو هاهنا تحريك الشوق صاحبه ، بإسقاط صبره . و صورته في البدايات : تحريك النفس إلى طلب الموعود ، و السأمة عما سواه في الوجود . و في الأبواب : قلق يضيق الخلق فيبغض إلى صاحبه الحياة ، و يحبب إليه الموت ... و درجته في الولايات : قلق يصفي الوقت ، و ينفي النعت " ¹ .

و يغلب على هذا التعريف الجانب الوجودي ، و يقصد بتحريك النفس إلى طلب الموعود ، و السأمة عما سواه في الوجود أن القلق ثنائي الاتجاه يجمع الشوق و الملل ، و هو ما سيقوله كيركجارد في تعريفه للقلق : " إن القلق نفور عاطف و عطف نافر و هو رغبة فيما يخشاه المرء و نفور عاطف " ² ثم يبدأ بالتدرج في حال القلق بقوله و السأمة عما سواه في الوجود . أي يبدأ بإنصراف المرء عن كل ما في الوجود غير الموعود ، أي ما يقلق المرء عليه ، و هذا ما يقوله هيدغر حين يميز في القلق بين قلق " من أجل " و قلق " على " . أما بالنسبة لقوله : " قلق يضيق الخلق ، فيبغض إلى صاحبه الحياة ، و يحبب إليه الموت " فإنه يشبه قول كيركجارد في قوله : " إن القلق قوة خارجية تأخذ بزمام الفرد ، و لا يستطيع منها فكاكاً ، بل لا يرغب في هذا : لأنه خائف ، و ما يخشاه المرء يغريه . والقلق يجعل الفرد بلا

¹ - عبد الرحمن بدوي ، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي ، ص ص 88 - 89 .

² - مجموعة من المؤلفين ، معنى الوجودية ، ص 22 .

حول ولا قوة " ¹ فهو خارج عن الفرد يتحكم فيه لا يستطيع أن يتخلص منه بل لا يريد ذلك لأنه يخاف .

ثم نجد تشابها في قوله " قلق يصفي الوقت ، و ينفي النعت " و الوقت عند الصوفية هو الآن يدل على الحاضر و بهذا يتطرق صاحب التعريف إلى الناحية الزمانية للقلق ، فيرى بأن القلق يشعرا بالحضور من بين أنات الزمان و هو ما يعبر عنه بدوي إذ يرى بأن القلق يعبر عن الآن الحاضر و الشعور بالآن لا يتم إلا في حالة القلق ، و من هنا يتم الربط بين الزمان و الوجود و ينظر للوجود بطبعه الزماني ، والزمان عند الصوفية يعبر عن حالات وجودية فنجد عندهم إصطلاحات مثل : " صاحب الزمان " . أما الشطر الآخر " ينفي النعت " أي ينفي كل صفة و بالتالي يشعرا بالسلب أو العدم و هنا يكون التشابه واضحا بينه و بين هيدغر الذي يرى بأن القلق يكشف عن العدم . و يقدم بدوي هذا النموذج الذي يعتبره من بين مئات النماذج التي يمكن إستخراج التحليل الوجودي من تحليل أحوال الصوفية .

ب / المنهج

يرى بدوي أن العصب الرئيسي للفلسفة الوجودية أنها فلسفا تحيا الوجود أي يحياها صاحبها في تجاربه الحية و في مواقفه الحياتية ، و ليست مجرد في الوجود بمعنى تأمل مجرد للحياة من خارجها و دراسة للوجود من حيث هو موضوع . و منه يمكن العثور على بذور الفلسفة الوجودية لدى الفلاسفة الذين عاشوا تجربتهم الخاصة في الوجود ، فنجد سقراط في العصر اليوناني ، و الحلاج و السهروردي و التوحيدي في العصور الوسطى ، و كيركجارد في العصر الحديث ² .

و قد قام بدوي بتحقيق كتاب " الإشارات الإلهية " لأبي حيان التوحيدي بوصفه منتما لهذا التيار الذي لا يمارس التفلسف بوصفه فعلا عقليا مجردا ، و إنما بوصفه تجربة حية معاشة ، و يرى بدوي أن أسلوب كتابه بالغ أعلى درجة نضوج إذ يعبر فيه عن شخصيته و تجاربه الحية و أحواله النفسية على نحو يبرز فيه الجانب الشخصي .

و يمكن القول بأن كتاب " الإشارات " يلتقي في عدة أوجه مع كتاب كيركجارد " الخوف و القشعريرة "

¹- مجموعة من المؤلفين ، معنى الوجودية ، ص 22 .

²- عبد الرحمن بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، ص 20 .

فكل منهما يحمل تلك الروح المستسلمة الخاضعة ، و كل منهما يعبر عن مرارة اليأس من الناس و الدنيا ، و كل منهما صادر عن رغبة في الخلاص لكن دون تجاوز للذات .

و يتخذ بدوي من كيركجارد دليلا على التشابه مع المتصوفة فيشير إلى أن المنهج الذي بدأ منه كيركجارد تحليلاته الوجودية هو الإعتماد على القصص الدينية في تفسير الوجودية ، و هذا ما فعله الصوفية المسلمون و بخاصة الحلاج و السهروردي و ابن عربي . فالحلاج قد تمثل حياة المسيح فراح يحياها وجوديا و يعبر عنها في صورة يمكن أن تصلح أساسا لتحليلات وجودية ، و يمتاز الحلاج عن بقية المسلمين – فيما عدا السهروردي و ابن سبعين – بأنه استطاع أن يحيا فلسفته تماما كم فعل كيركجارد . و هذا ما يميز كيركجارد عن هيدغر أو يسبرز فهو فيلسوف وجودي أراد أن تكون الفلسفة نفسها وجودا ، بدلا من أن تكون مجرد بحث في الوجود . بينما هيدغر ويسبرز فهما فيلسوفان في الوجود أو مفلسان للوجود وفلسفتهم تتخذ موضوعها الوجود .

و الحلاج أراد أن يجعل فلسفته وجودا أي أن يحيا آراءه ، و يصور في تجاربه الحية مذهبه في الوجود و من هنا فحياته تتصل بفكره فقد حي ما قال ، و قال ما حي . و ما يقال عن الحلاج يقال – إلى حد ما – عن السهروردي أيضا إذ الباحث في حياته يلوح له شعور بالجانب الوجودي في فهم السهروردي ، فهو مشارك في الفلسفة الوجودية كما يشير إلى ذلك " هنري كوربان " في دراسة بعنوانها " السهروردي الحلبي ، مؤسس المذهب الإشراقي " و قد جاءت دراسته ملونة بالتفسير الوجودي . إضافة إلى الحلاج و السهروردي يضم بدوي ابن سبعين فهو شخصية غريبة و شائقة بأقوالها و أفعالها ، و خاصة فعلها النهائي الحاسم التي قضت به على حياتها ، فهو قد إنتحر و مسلكه هذا يمثل قرارا وجوديا ، فقطعه لشرائبه عمل إرادي واع لنفسه لا نكاد نجد له مثيلا في تاريخ الفكر العربي .

و يرى بدوي أن الأسس التي إنطلق منها الصوفية هي نفس الأسس التي يبدأ منها كيركجارد أي التاريخ الديني ، و نقل حوصله إلى تجارب وجودية ، حيث تلعب القصص الدينية في تكوين الفكر الوجودي دورا هاما كما أن النتائج التي يصل إليها كيركجارد من هذه الأسس تشبه كثيرا النتائج التي يعرضها السهروردي مثلا في مقالاته التي كتبها في صورة أمثال و منه يمكن إستنباط الفهم الوجودي لمذهب السهروردي بعد التعمق في دراسته و هذا ما سنفصله لاحقا .

ج / الغاية

لم يشر بدوي بشكل مباشر إلى الغاية لدى كل من الوجودية و الصوفية ، إلا أنه تضمنها في المبدأ الذي ينطلق منه كل منهما و هو تأكيد الذات في مقابل الموضوع . فهدف كل من الوجودية و الصوفية هو إنقاذ الفردية الإنسانية و بغض النظر عن كيفية الإنقاذ هذه التي قد تختلف عند الوجوديين الملحدين الذين ينقدون الذات في مقابل كل ما سواها ، و يخلصون الإنسان من كل ما يعترض طريقه في تحقيق ذاتيته . و قد أشار بدوي إلى وجود تيار فكري إلهادي سابق للتيار الوجودي الملحد في الغرب ، و هو جماعة الشعراء المعروفة بإسم " عصابة المجان " على حد تعبير أكبر مجانها " أبو نواس " فشاعت نزعة العبث و الشك في فكرهم و هدفوا به على حد قول بدوي : " السمو بكل ما هو إنساني أرضي حسي يشعر بمعنى الأرض ، و إلى الحظ من كل ما فوق أرضي ، بوصفه و هما زائفا ينتزع الدم و الحياة من الإنسان الحقيقي . الإنسان الحي المكون من " لحم و دم " و لم يكن عبثا إذ أكد " بشار " لصاحبه " عبدة " أنه من " لحم و دم " أي أنه كائن حي عيني يريد أن يعبأ من كأس الحياة و يلتصق بالأرض ، أمه الحنون الحقيقية ، و ليس خيالا كاذبا أو هيكل نورانيا مزعوما ينزع إلى الموت و يشيح بوجهه عن الحياة كما يدعي المتدينون " ¹ و هذا ما ذهب إليه ياسبرز في تعريفه للفيلسوف الوجودي عندما يقول : " ... إن كل فيلسوف هو إنسان من لحم و عظام ، و هو يخاطب أناسا من لحم و عظام مثله . و لو ترك ليفعل ما يريد لتفلسف لا بعقله فقط و إنما بإرادته و مشاعره ، و بلحمه و عظامه ، بكل روحه ، و بكل جسده ، فالإنسان هو الذي يتفلسف " ² و بهذا فهو يتفلسف وفق ما تفترضه عليه طبيعته.

كما أن بدوي في تأكيده على دور التصوف في إنقاذ فردية وإنسانية الإنسان يعتمد بصورة أساسية على فكرة " الإنسان الكامل " فهذه الفكرة تجعل من الإنسان مركز الكون و قد شبهها بفكرة " الأوحاد " عند كيركجارد كما سبق و أشرنا . كما أن تمجيد الفرد لدى الصوفية يعتمد بشكل أساسي على التوحد بقيمة مطلقة هي الله و هذا ما جعل بدوي يعتمد في مقارناته على نصوص كيركجارد مقارنة مع باقي فلاسفة الوجودية .

¹ - عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، ط2 ، (القاهرة ، دار سيناء للنشر ، 1993) ، ص 11 .

² - عبد الرحمن بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، ص 177 .

الفصل الرابع

IV الفصل الرابع نماذج من أعماله الفلسفية

تمهيد

4- 1 المبتكرات والترجمات

1/4- 1 المبتكرات

1/4- 1- 1 في الفلسفة

1/4- 1- 2 في الأدب (الشعر والنثر)

1/4- 2 الترجمات

1/4- 2- 1 مسرحية فاوست

1/4- 2- 2 ترجيديا سوفقليس

4- 2 الفكر الأوربي

1/4- 2- 1 الفلسفة اليونانية

1/4- 2- 2 فلسفة العصور الوسطى

1/4- 2- 3 الفلسفة الحديثة

4- 3 دراسات إسلامية

1/4- 3- 1 التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية

1/4- 3- 2 تاريخ الإلحاد في الإسلام

1/4- 3- 3 الإنسانية والوجودية في الفكر العربي

1/4- 3- 4 دور العرب في تكوين الفكر الأوربي

4- 1 المبتكرات والترجمات

4/ 1- 1 المبتكرات

4/ 1- 1- 1 في الفلسفة

4/ 1- 1- 2 في الأدب (الشعر والنثر)

4/ 2- 1 الترجمات

4/ 1- 2- 1 مسرحية فاوست

4/ 1- 2- 2 ترجيديا سوفقليس

تمهيد :

يحتل عبد الرحمن بدوي مكانا بارزا في عقلنا الجمعي الراهن ، أعني في الوعي الثقافي والمسار الحضاري لأمتنا العربية والإسلامية ، وأقل ما يقال عنه أنه ساهم مساهمة فعالة في تكويننا الفكري والثقافي ، خاصة المنشغلين بالفكر الفلسفي ، وذلك بإنتاجه الفلسفي الممتد بين التأليف والترجمة والتحقيق ، والذي كان من التنوع والثراء أن احتوى على جميع مجالات الفكر الفلسفي دون إستثناء ، فشملت كتاباته المنطق والفلسفة اليونانية وفلسفة العصور الوسطى المسيحية منها والإسلامية وعلم الكلام والتصوف والفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ... إلخ .

مما لاشك فيه أن عبد الرحمن بدوي يمثل في حياتنا الثقافية المعاصرة ظاهرة من هذا النوع الذي يمثل سلطة ومرجعية فكرية مسلم بها ، وهذا هو ما ينبغي أن نتوقف عنده ونخصه بالنظر والمراجعة وذلك بالعودة إلى محتوى مساره الفكري الفلسفي متطرقين إلي نماذج لأنه يصعب علينا الإمام بكل ما تركه بدوي .

4- 1- المبتكرات والترجمات

4/ 1- 1 المبتكرات:

تعد المبتكرات أي الإبداع الأصغر حجما والأهم كيفا ، وتجمع بين الفلسفة والشعر (الأدب) واليوميات.

4/ 1- 1 - 1 في الفلسفة :

1/ الزمان الوجودي : عنوان كتابه الذي عرض فيه مذهبه الفلسفي الوجودي ، القائم على أساس تفسير الوجود بواسطة فكرة الزمان ، وما يترتب على ذلك من إقامة مذهب فلسفي في علم الوجود وفي المنطق والأخلاق .
يتضمن هذا الكتاب قسمين رئيسيين :

القسم الأول يضعه بدوي تحت عنوان " الوجود بالزمان " ، وفي هذا القسم يقدم بدوي عرضا وتفسيرا لمعني الوجود بشكل عام ، معتمدا فيه على رؤية هايدغر للوجود ، فضلا عن عرضه لمفهوم الوجود عند هيجل ، كما تضمن هذا القسم جزءا خاصا تحت عنوان " الزمان اللاوجودي " ، إذ يقدم فيه عرضا لمفهوم الزمان عند القدماء والمحدثين والمعاصرين ، مؤكدا في هذا العرض ، على عدم تمكن كل هؤلاء من إعطاء 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 توصل بدوي في هذا الكتاب إلى حقيقتين :

أولا : لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان ، وأن كل موجود لابد متزمن بالزمان وتلك هي ما نسماه تاريخية الوجود

ثانيا : كل أن من آتات الزمان مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص ، فالزمانية إذا كيفية ، وهاتان الحقيقتان معا هما ما نعبر عنه بقولنا أن الوجود ذو كيفية تاريخية.¹
يشير بدوي في كتابه هذا إلى أن الوجود المطلق ليس وجودا حقيقيا ، لأنه غامض ولا نملك عنه فكرة واضحة ، إنما الوجود الحقيقي هو وجود الفردية والذاتية .

¹ - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية ، ص310

ويربط بدوي بين الإرادة والذات ، حيث يجد المرء ذاته عن طريق فعل الإرادة هنا ينتقد بدوي فرضية ديكارت " أنا أفكر إذن أنا موجود " ، الوجود لا ينبع من الفكر في الوجودية ، إنما ينبع من الإرادة والفعل ، وتنتقل الإمكانية الذاتية إلى الواقع بفضل الحرية ، وتحقق بعض الإمكانات في الواقع عن طريق الإرادة وذلك في الزمان فالفلاسفة الأقدم كانوا يعتبرون الزمان يسيطر على بعض جوانب الكون ولا يسيطر على الأخرى ، وفي الوجودية لابد أن يرتبط الوجود بالزمان ، الزمان يؤثر على الموجودات ، وطالما سلمنا بأن هناك شيئاً موجوداً فهو متأثر بالزمان كشعور يجعلنا نعرف أننا لن نشعر بالوجود عن طريق الفكر المجرد الذي يستعين بدوي فيه باللفظ العربي الوجود.

هنالك تقابل في الوجودية ، وفقاً لكتاب بدوي " الزمان الوجودي " ولكن ليس بين مقولات عقلية كما كان الحال مع هيجل ، إنما مع مقولات خاصة بالوجدان والتقابل هنا يسميه بدوي التوتر .

أما القلق فهو يقابل الطمأنينة ، والوحدة المتوترة بينهما هي " القلق المطمئن " ويشعر الإنسان بالعدم عن طريق القلق ، وعند هذا الشعور بالتحديد يدعو بدوي إلى تبني رأي نيتشه عن " حب المصير " هذا الحب يتكون من الرضا بما تحقق من إمكانيات .

الوجود الذاتي لكي ينتقل من الإمكان إلى التحقق يحتاج إلى علو ، وهذا العلو يسلب بعض الإمكانيات التي يمكن بالتالي العدم جزء من تكوين الوجود ، ولكن بدوي يختلف عن هيدجر الذي يراه إكتفى بالإحساس بالعدم عن طريق شعور القلق ، إن العدم موجود في الانفصال بين ذات و أخرى ، هذه الهوات هي التي تشكل العدم ، وهذا الانفصال وهذه الهوات هي الأصل في الحرية تلك الحرية التي تنقص مع كل إتصال جديد بالذوات .

رأى بدوي أن الفلسفة الوجودية تمكنت من قلب الوضع الذي وضعنا فيه ديكارت ، حين جعل الفكر أساس الوجود وعلى أساس العلاقة بين الذات والموضوع قامت الثنائية في المعرفة ، والمقصود بها الثنائية والواقعية حتى مجيء هوسرل الذي أكد أن هناك إحالة متبادلة بين الذات والموضوع وعليه فإن الصلة بين الأشياء صلة اهتمام ، فتنحول إلى صلة " هم " إذا أضفنا هذا العنصر العاطفي الانفعالي¹ وبعد أن إنتهى بدوي من تحديد ملامح مذهبه في الزمان الوجودي صرح قائلاً " وقد آن للإنسان أن يتخلص من كل هذه الأوهام التي تقرر

¹ - عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقريّة ، ص ص 20 – 22 .

وجودا غير الوجود المتزامن بالزمان ، فهذا واجب لابد من أدائه إذا كان لنا أن نعيد للإنسان معناه وقيمته ، ولهذا فإننا نقرر هنا في صراحة تامة ، وبلا أدنى موارد ، أن كل وجود غير الوجود المتزامن بالزمان وجود باطل كل البطلان ، وأن السرمدية المضادة للزمانية وهم من أشنع الأوهام ، وأن السعادة الكلية التي تتصور على أساس هاتين الفكرتين الزائفيتين كاذبة ، بالتالي أشنع الكذب ، وأن كل إحالة إلى وجود غير زمني ، هي إحالة إلى اللاشيء¹ .
من هنا هذا القول ، فيه تأكيد على ضرورة أو إلزامية العلاقة بين الوجود والزمان ، بحيث لا يكون الوجود بلا زمان ولا زمان بلا وجود .

إن إهتمام بدوي بالفلسفة لوجودية يمثل إسهاما وإضافة إلى وجودية هيدجر وهو يقل بذلك بقوله : " وإسهامي في الفلسفة الوجودية إنما يرتبط مباشرة بوجودية هيدجر ... " .²
والملاحظ هنا هو عدم دقة بدوي في استخدام المصطلحات الأساسية هنا حيث أن فلسفة هيدجر لا تعد مذهباً ، وإنما إتجاه فلسفي أو فكري فضلا عن أن هذه الفلسفة لا توصف بأنها وجودية وإنما هي فلسفة الوجود أو فكر عن الوجود .

والملاحظ في رسالته الزمان الوجودي أن معظمها يشمل أطروحات هيدجر في " الوجود والزمن " والجزء الأخير منها يحتوي أراء مستمدة من منطق العواطف عند كيركجارد . لقد عاش بدوي معظم حياته في خدمة الفلسفة الوجودية ودراسة معانيها .

2/ هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟

يعد بدوي أول من كتب في مسألة العلاقة بين الأخلاق والمذهب الوجودي ، وكانت هنالك محاولة سابقة له لسيمون دي بوفوار بعنوان " في سبيل قيام أخلاق على أساس إزدواج الدلالة " ، ولكن حصل في كلاهما ما يتناقض مع المبدأ الوجودي من بعض الوجوه ، لذلك إستغرب بدوي صدور ذلك من مثلها³

قرر بدوي بكل صراحة أنه لا يمكن قيام أخلاق وجودية ، ذلك لأن الأخلاق تقوم والتقويم قياس إلى معيار والمعيار ذاتي أو موضوعي والذاتي هو القائم بين الذات نفسها ، أما الموضوعي فهو الذي يعلو على الذات وإن ظل دائما على صلة بها . لأن مراد الأمر في النهاية إلى الذات إذ الأصل في الموضوعية هنا افتراض مفهوم عام يوضع غالبا في مقابل

¹ - عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي ، ص ص 252 - 253

² - عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي ، ج1، ص179

³ - عبد الرحمن بدوي، هل يمكن قيام أخلاق وجودية ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1953) ، ص ص 13 - 14

المفهوم الذاتي به يتحقق هذا الربط وإلا فلنجد قاسما مشتركا بين ذات تفردت بأنفسها يقول بدوي : " الذات الحقة هي تلك المتفردة المنعزلة التي تستمد قوامها من نفسها ، فلا تخضع بالتالي لأي تقويم من خارجها ، والمهم إذن ما هو يميز هذه الذات من غيرها ، لا ما يجمع بينها وبين الغير ، لأن في هذا التمايز سر جوهرها " ¹

إذن فالموضوعي مطلق أو نسبي المطلق عند العقليين سواء من الله أو من وحدة الوجود ، والنسبي عند الوضعية يفترض الغيرية والتساوي بين الأفراد والمعيار الذاتي يتعلق بتحقيق الذات نفسها ذات مثل شترنز منفصل ، منفرد دون مقياس مشترك لذلك نقد كيركجارد الواجب الكانطي والموضوعية الدينية ومن ثمة تستحيل إقامة الأخلاق ميتا فيزيقيا و أنطولوجيا .

وقد تعدد موقف الوجود من الأخلاق ، فهناك من ينكرها مثل كيركجارد الذي عمل على الانتقال من الأخلاق إلى الدين ، وتجاوزها فيما بعد وصولا إلى البحث الميتافيزيقي ، أما هيدجر فلم يصرح بعدم قيام أخلاق و وجودية ، ورأى بدوي أن سبب ذلك هو تمسكه ببعض عبارات الدين ، إننا نجد أن الوجوديين الملحدين لا يقبلون رأي الدين في أي مسألة من مسائلهم ويذهب بدوي إلى الإقرار بأن الأديان معادية للأخلاق ، فيقول : " والحق أن الأديان معادية للأخلاق لأن الأخلاق تصلح من شأن الدنيا ، والأديان إنما تهدف إلى العصف بها حتى يبلغ المؤمن الآخرة ، وإذا كان الزهد والتبتل والرهبانية المثل الأعلى للحياة الدينية ، فهل بعد هذا دليل أبلغ على أن الأديان معادية للأخلاق " ² .

من هنا نجد تأكيد بدوي على أن الأديان معادية للأخلاق ، ذلك أن هذه الأخيرة هدفها هو إصلاح شؤون الدنيا لإعداد الفرد الصالح ، أما الأولى فهي تدفع إلى ما سماه بالزهد والرهبانية والإبتعاد عن الحياة الدنيا وبالتالي فالأخلاق حسبته تدعو إلى التمسك بالدنيا ، والأديان تدعو إلى الإبتعاد عن ملذات الدنيا وذلك بالتورع والزهد لله ، والأخلاق عنده لا قيام لها إلا في عالم الموضوع .

كما نجد بدوي قد نادى بالحرية المطلقة معتبرا أن الحرية مشروطة أشد من العبودية فهي تجعل العقل بين التحقق واللاتحقق والعقل الحق هو البدء هو أن يفعل المرء ما يشاء دون قيود عامة تحده ، ذلك أن العقل الحق هو إبن اللحظة وليس وليد الظروف العامة ،

¹- المصدر السابق نفسه ، ص ص 1 - 2 .

²- المصدر السابق نفسه ، ص 6 .

والفعل الحق لا يتكرر أبدا بل يتجدد فالتساوي في النوع أو التشابه كليهما يؤذن بالإندراج في العام والفرد الأوحده هو المنشود¹.

والإقرار بالأخلاق حسب بدوي يقودنا إلى أمرين ، إما القول بها فتفقد ذاتك ، وإما إنكارها فتخاطر هنا بوجودك ، والوجودي الحق هو الذي يخاطر بوجوده على أن يفقد ذاته ، فالمخاطرة بالوجود هي من أساسيات الوجود نفسه ، والفعل بالخطأ أفضل ألف مرة من اللافعل ذلك أن الخطأ هو دليل وجود الفرد لذلك نجده يقول " أنا أخطئ إذن أنا موجود " ² من هنا فخطيئة الفعل بالنسبة لبدوي هي دليل الوجود ولهذا نجده يقول :

" لهذا فالوجودي الحق يحاسب نفسه في كل لحظة على ما أتت عليه من ممكنات كانت هي أول من إفتضى بكارتها ، فتعد الوجودي منها ما كان إستثناء ومخالفة للناموس والشرعية والقانون وبجمله لكل ما هو عام ، لأن في إتباع النواميس والشرائع والقانون تكرار السابق ، وبالتالي عدم تحصيل لجديد ، وفي هذا وقف لتيار الوجود الحي ، إن لم يكن إنزاحا ، وإستنفادا ، فالوجود الذي تضعه هذه القواعد العامة وجود نازح ، بينما الوجود الحق هي ثر ، عامل بالإمكان وبتحقيق الإمكان ، ولئن جاز للوجودية أن تستخدم فعل الأمر لقاتلت : إفعل ماشئت مادام جديد ! " ³.

وهنا دعوة بدوي الصريحة بإعتبار نفسه وجوديا إلى الإبتعاد عن العام ولو كان فيه مخالفة للقانون الذي ما هو إلا تكرار لما هو سابق ، ودعوة للركود والجمود والوجودي حسبه يدعو إلى كل ما هو جديد ومهما كان مخالفا لما هو سائدا أو معارضا له ، وأن إتباع النواميس والقانون فيه وقف لتيار الوجود الحي ، وهو عبارة عن وجود نازح عقيم لا جديد فيه .

لذا نجده يقول : " لهذا أدعوا إلى التطرف المطلق كل من يريد أن يكون خالقا للقيم " ⁴ هي دعوة صريحة للخروج عن المألوف في سبيل الوصول إلى كل ما هو جديد .

من هنا بدوي إستحالة قيام أخلاق الواجب والإلتزام والضمير والفضيلة والخير والسعادة والإيثار والشخصية والمسؤولية والإخلاص والرحمة ، إذ أنها تقوم على فقد الحرية والفعل

¹- المصدر السابق نفسه ، ص 17 .

²- المصدر السابق نفسه ، ص 19 .

³- المصدر السابق نفسه ، ص 20 .

⁴- عبد الرحمن بدوي ، شهادة العشق الإلهي رابعة العدوية ، (مكتبة النهضة المصرية ، 1962) ، ص 17 .

الدائم والتحرر من كل قيد وشرط والشعار كما سبق وذكرت هو إفعل ما شئت ما دام جديد كما سبق وذكرنا .

وإنتهى إلى أنه من الصعب من الصعب وضع قواعد ثابتة للأخلاق الوجودية ، لأنها تقوم على الحركة وليس على الثبات .

أما التغيير في الأخلاق الوجودية فقصد بدوي بها أنها مختلفة من مكان لآخر، بمعنى من شعب لآخر وليس أن الأخلاق ثابتة للشعوب ذاتها ، فلا يمكن لها أن تتغير عبر الزمن لكن تغير الأخلاق يكمن في اختلاف الشعوب أنفسهم ، والوجودي الحق في نظر بدوي هو ذلك الذي يفضل أن يخاطر بوجوده على أن يفقد ذاته ، لأن المخاطرة بالوجود هي من صميم الوجود نفسه ، لأنه إذا فقد ذاته فلا معنى إذا لوجوده .

1/4- 1- 2 في الأدب : (الشعر ، النثر)

أ/ الشعر :

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي الإنسان بطبيعته متعدد الجوانب و أنا أقول – بمعنى بدوي – بتعدد الملكات لا بتناقضها ، ولهذا فيمكن أن يوجد في الشخص الواحد ملكات واستعدادات عديدة ، ولا غرابة في ذلك مطلقا ، بل بالعكس كلما ازداد تعدد الملكات المستقلة ازدادت قيمة الشخصية ، وخذ مثالا على ذلك في العصر اليوناني القديم أفلاطون و أرسطو وخصوصا الأخيرة ، فإنه لم يدع أي باب من أبواب الفكر الإنسان إلا وطرقه وأبدع فيه ، وفي العصر الحديث نجد كنانط وهيجل وشوبنهاور ونييتشه وهيدغر وكلهم تناولوا تقريبا كل مناحي الفكر الإنساني .

ولم يأخذ أحد على نييتشه مثلا أنه كان شاعرا فأفسد الفلسفة أو على هيجل أنه كان ناقدًا أدبيا جماليا ففسدت فلسفته ، وهكذا يقال عن سائر الفلاسفة الذين تعددت جوانبهم وبالنسبة للفرنسيين مثلا تجد برغسون وقد طرق معظمهم مناحي الفكر الإنساني والأدب ، وبالنسبة إلى الفلاسفة الإيطالية تجد كروتشه ، وبالنسبة للفلاسفة الإسبانية تجد أورتيغا إي غاسيت و أونومونون وهكذا و هكذا ويواصل قوله أما عن علاقتي بالشعر فهي قديمة ، وقد طبعت في 1946 ديوانا حمل عنوان مرآة نفسي ولكن شعري جر علي انتقادات عنيفة ، لانحيازه للمرأة والجمال على نحو لم تحتمله العربية السائدة .

وسنحاول نحن في هذا الباب التطرق إلى نموذجين من الأعمال الإبداعية لبديوي ، الأولي في الشعر والثانية في النثر .

الأول : مرآة نفسي (نموذج شعري)

— استهلال —

الشعر روح يطلقها الخيال من عقال الزمان ، فتردد أمة الخلق الأول ممزوجة بدموع الإمكان. والشعر الحق ثورة على القيود في أي منحى من مناحي لوجود ، فكل ما يعبر عنه جديد والد أعدائه التردد أو التقليد .

والخلق فيض من صاحبه ولدا كان الشعر بصفة من كاتبه ، وأن تعدد الإلهام في مشاربه أو مآربه .

من لم يحترق بلهيبى الشرارة المقدسة تلك الفن تلمع في عين الحياة المدنسة ، فليدع الشعر وماله أن يمارسه .

لقد عرفت الحياة في صمت القبر ، وأبصرت الغروب في إشراق الفجر واستروحت الحرية على القسر والقهر وانتظرت الأمل عند قمة اليأس الوعر .

فعلى الشاعر أن يغوص من الحياة إلى الأعماق ، وليستشرق إلى جميع الأفاق كاشفا عما يستشعر بصراحة عارية عن كل وفاق أو نفاق .

أيها الشعراء ! ألا فتشاركوا الرب في فعل الخلق واستلهموا الوحي ، في ايماض البرق ، ثم فيضوا بالشعر من قاني العرق .

وكل شعر إذا مرآة لنفس ، لا ترف إلا من نور الحسن وان استضاءت بخاباب القدس .

وهاهي ذي مرآة نفسي ليست فيها إلا ما في نفسي من مفاتن نعيمة و مهاوي بوسي ؟¹

ليس معنى انصراف عبد الرحمن بدوي إلى الفلسفة في كل جوانبها من ابتكار مذهب وجودي والتاريخ لكل عصورها وتعليمها في جامعات مصر والوطن العربي كذلك ، ليس اهتمامه بالتاريخ للحضارات والعلاقة فيما بينها بوجه عام والدفاع عن الحضارة الإسلامية بوجه خاص ، كما أنه ليس معنى حرصه على ترجمة ونقل عيون الفكر العالمي حديثة وقديمة أو تحقيق وشرح بعض من كتب التراث الإسلامي ، ليس معنى الانصراف إلى هذه الجوانب أو غيرها في العلم أو الفلسفة لا يترك له جانباً من الاهتمام

¹ - عبد الرحمن بدوي ، مرآة نفسي ، ط1 (القاهرة : مكتبة النهضة ، 1946) ، ص المقدمة .

بالإبداع أدبا أو نقدا ، حيث ترى صياغته الأدبية لمبتكراته الفلسفية ونظراته النقدية للمواد الفكرية التي يصدرها كما تري ، تخصيصه جزءا من اهتمامه إلى الإبداع في أعمال أدبية و أخرى نقدية ، لقد استهل بدوي ديوانه " مرآة نفسي " كما سبق وذكرنا بقوله : الشعر روح يطلقها الخيال من عقل الزمان ، لتبدأ بعدها قصائد هذا الديوان تتفرع إلى قسمين : نزوات المراهق المفتون ، ولحظات العمر في أوج التجلي ليشتمل كل قسم على عدد من القصائد ، فمثلا تطالعنا في القسم الأول قصيدة بعنوان مناجاة كل بيت فيها مقسم إلى ثلاثة أقسام بقافية واحدة ولعله في ذلك استفادة من طريقة نظم الموشحات الأندلسية ليبدأها قائلا :

سألت لبي و إلام حبي

فقلت قلبي ، مدى الحياة .

بدلت جهدي ، فصنت عهدي

وعشت وحدي علي الشقاء /1/ .

وفي القسم الثاني قصيدة بعنوان من الشعر الوجودي يقول فيها :

إدخلو في العدم تنعموا بالوجود

ذاك قدس الحرم

فيه يحلو السجود¹ .

وطبيعي أن تكون قصائد هذا الديوان الذي نشر في عام 1946 مجرد تجارب شعرية لأديب ناشئ ، ربما كانت تتضح لو أنه واصلها في أعمال شعرية أخرى ، لكن يكفيها شرفا أنها قطعة من ذات نفسه ، لم يستعرها من أحد كما نرى عند جماعة المقلدين في زماننا .

ورغم عدم إستمرار في كتابة الشعر ، إلا أننا نلاحظ في بعض كتاباته إهتماما بهذا اللون من الإبداع ، فتراه في مسيرة حياته يصف ما يشعر به في شيخوخته من ضعف و ألم في قصيدة يستهلها قائلا :

أجمل الأيام أيام الشباب .

إن سن الشيخ ملاي بالعذاب

¹ - سامح كريم ، " ماذا يبقى من عبد الرحمن بدوي إبداع مفكر في النقد والأدب " ، بتاريخ : 2009/01/23 الساعة :

(WWW.Ahram . org . eg .) 09:43

ب/ النشر

- الحور والنور : { نموذج نثري }

واذا ما انتقلنا من هذه التجربة الشعرية إلى تجربة أخرى نثرية تضمها صفحات " الحور والنور" وهي صفحات لك أن تسميها كتابا ولك أن تسميها صوتا منبعثا من أعماق نفسه ينبغي أن ينفذ إلى أعماق نفوس الآخرين ، أو لك أن تسميها أيضا خفقات قلب تعبر عن أجمل المشاعر و أرق الأحاسيس لتتناغم مع القلوب الشابة ، ثم لك أن تسميها سمرا دقيقا يتحدث به صاحبه إلى الناس حديثا عامرا بضروب التأملات والنظرات و الآراء و الأفكار : إن هذه الصفحات من كتاب عبد الرحمن بدوي " الحور و النور " هي رحلة مع الذات و عنها ، فهي رحلة يمكن أن نطلق عليها

(الرحلة البدوية) نسبة إلى اسمه و تشبيها له أيضا بالبدوي المرتحل دوما ، وعلى أية حال فقد رأينا في كتاب الحور والنور مسار رحلة سجل بدوي وقائعها وتأثيرها من خلال رسائل متبادلة بينه و بين سلوى السيدة اللبنانية التي تمنى أن تكون رفيقة سفرته وشريكة مشاعره ، وسواء كانت هذه السيدة شخصية حقيقية أم متخيلة فقد أحييت سلوى حوار بدوي مع ذاته .¹

ويمكن القول أيضا أن هذه الصفحات كانت ذوب قلبه تقاطر في كلمات خص بها إنسانة حبيبة عليه ، و لكن رغم أن هاته الصفحات جسدت ما يريد أن يقوله لهذه الحبيبة إلا أنه شاء أن يحولها إلى فائدة عامة حيث أراد أن تكون نوعا من أدب الرحلات ، فيقوم برحلات خيالية إلى كل من فرنسا سويسرا إسبانيا و يكتب إلى حبيبته في الخيال خطابات يصف فيها ما يراه في هذه الأقطار الثلاثة .

يكتب بدوي في أولى رسائله إلى سلوى يخبرها فيها بسفره إلى فرنسا لأول مرة مع أنه كان له في أوربا من قبل { جولات و ما كان أصيبيها من جولات }² على تعبيره ، ويواصل بدوي أنه أراد أن ينتقل ببدنه إلى المكان و يقصد باريس الذي سبق له أن انتقل إليه بفكره و روحه :

¹- حسين محمد فهمي ، " رحلة الحور والنور " ، في أحمد عبد الحليم عطية مشرف ، مرجع سابق ، ص 479 .

²- عبد الرحمن بدوي ، الحور و النور (بيروت : دار القلم الكويت : وكالة المطبوعات ، 1979 ، ص 3) .

فكما كان للثقافة الألمانية أخطر الأثر في تكوينه الفكري كان أيضا للثقافة الفرنسية أثرها الذي لا يقل أهمية . و رحل بدوي إذن إلى مدينة النور (باريس) لينمى لديه هذا النوع من الفكر المتكامل ، ولكي يتحقق له ذلك فقد أعد عقله وشحذ روحه لهذا اللقاء :

" فلا قيمة لأي منظر أو مكان بالغة ما بلغت روعته إلا إذا كان في الروح استعداد لتلقيه ، فما أكثر الذين يرحلون و يشاهدون و لكن ما أقل الذين يفهمون و يتأثرون " ¹.

إن الدافع إلى رحلة الحوار والنور جاء في إطار رغبة بدوي الوفاء بواجب العرفان بالجميل ، لبعض أهل الفكر والفن و العشق من فرنسا و ألمانيا أمثال رينان ، ورلكة ، ورودان ، و نيتشه

الذين أسمائهم بشيوخه الروحيين ، و من فرط ولائه لهم و عظيم تأثيرهم عليه ، سعى بدوي إليهم مجازا في رحلة حج يزور فيها منازلهم ليتفقد آثارهم ويتجول حيث وطئت أقدامهم وقد يبدو أن هذه الصفحات جاءت نتيجة لأزمة ساورته و إلا فما معني أن تفلت من بين أصابعه عبارات يخص فيها حبيبته فيقول :

" أعيش في وطني و وطني منفاي ! . تمرح الدنيا حولي ، وكأني وحدي الذي أنوح " .
ويقول :

قطرات العمر تنهمر علي طبل كياني فلا يردد غير نعمات خرساء ، و هكذا يجعل لرحلته محطات في الأقطار الثلاثة : فرنسا – سويسرا – و إسبانيا ، يسجل وصفا تسجيليا في رسائله لحبيبته ، و لعله في واحدة من هذه الرسائل يكشف لنا جانب من ملامح شخصيته حين يذكر أن هذه الحبيبة تحدثه عن بلدها لبنان قائلة :

" ذلك وطني و لهذا أحببته و لعل هذا سر تعلقك به ، فأنت الولوع بالمتناقضات ، المحب للمفارقات ، لأن فيها ذلك التوتر الحي الذي ترى فيه أنت سر الوجود الحق ، أيها الوجودي الملئ بالمتناقضات والمفارقات " ²

إن هذه المحطات لرحلة الحوار و النور، و إن اختلفت في ظاهرها من حيث قصر و طول الرحلة في كل محطة ، إلا أن العبرة ليست في قصر أو امتداد الرحلة و إنما في تأثيرها وعمق تجربتها ، و أيا ما كان الأمر فإننا لا نقرأ الرحلة في جزئياتها كوحدات منفصلة ، وإنما

¹- المصدر نفسه ، ص 13 .

²- المصدر نفسه ، ص 240 .

نراها كلا مترابطا و إطارا عاما تحدث فيه بدوي عن نفسه ، من هنا فقيمة هاته الرحلة أنها أوضحت عن إرتباط الفلسفة بالفن في التركيبية الفكرية لعبد الرحمن بدوي شأنه في ذلك شأن مشاهير الفلاسفة ، رغم أن أحاديث بدوي في رسالته عن جمال الأشياء التي عاينها قد تناولت أساسا الشكل و الأبعاد و التأثير، إلا أنها فيما يبدو لا تكون في مجموعها منهجا نقديا للأعمال الفنية .

هذا وشكلت أعمالا بدوي الإبداعية منعطفها هاما في الفكر العربي الحديث ، سواء كانت من ناحية ديوانه الشعري أو رحلته الإبداعية التي جال فيها أكبر دول العالم حسب تعبيره ، وقد صرح بدوي أن أكبر كارثة عن الشعر العربي المعاصر هي الحركة التي تسمى باسم حركة الشعر الحر ، و الحمد لله أن هذه الحركة كما يقول بدوي قد ذهبت إلى رحمة الله و المستمرون في هذا اللون هم في عداد أهل الكهف ويفضل بدوي الشعر العمودي .

1/4- 2 الترجمات:

منذ القديم كانت الترجمة وسيلة لتبادل المعارف والخبرات والإبداعات بين شعب و آخر أو بين ثقافة و أخرى ، وقد تكون عملية التبادل هذه بين شعبيين أو ثقافتين في درجة تطورهما و إحداها بحاجة إلى الأخرى في هذا المجال أو ذاك فكريا و عمليا و فنيا ، بغرض النهوض بإمكانياتها بما يفي باحتياجات و يفيض عنها وقد تقع عملية التبادل بين حضارات متقاربة في درجة تطورهما المختلفة .

لقد ظهر عدد لا بأس به من الترجمات عن الألمانية مباشرة و خاصة في مصر ، ومن أهم تلك الترجمات ما قام به الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي يرى أنه ينبغي أن تكون الترجمة دقيقة للغاية ، فلا تترك في الأصل ، مع محاولة الكتابة بأسلوب عربي جميل قدر الإمكان ، و لكن بما يضر إطلاقا بالأصل . و يرى أنهى من المصائب الكبرى التي قام بها الجيل السابق من المترجمين ، في أواخر القرن الماضي و الثلث الأول من هذا القرن ، أن معظمهم كانوا يعبثون بالنص الأصلي عبثا كاملا و يؤلفون من عندهم ما يشاءون دون أن يكون لديهم من الأمانة ما يجعلهم يصرحون بذلك إن المترجم يجب أن يظل على مبعده من النص ، فإذا تدخلت فيه أحاسيسه ضاع النص تماما و أصبح تأليفا على – حد تعبير عبد الرحمن بدوي – يجب أن تبقى الترجمة بالضبط كما هي في الأصل .

من هنا يعتبر بدوي بحق رائد من رواد الترجمة و الثقافة في العصر الحديث ، وهذا راجع لتعدد اللغات التي أتقنها و مواقفها الفكرية و الفلسفية التي تراوحت بين الفلسفة والإستشراق و الرواية و الشعر والمسرح والتاريخ إلخ .

بالإضافة إلى طبيعة الرؤية المنهجية المتحكمة فيها بالإضافة إلى نوع علاقة النصوص المترجمة، بأصولها و الأثر الفكري الذي حققته في الحياة الأكاديمية و العلمية والاجتماعية . هذه الترجمات التي نقل فيها أمهات الكتب والنظريات العالمية في اللغات القديمة كاليونانية واللاتينية و اللغات الحية كالإنجليزية و الألمانية و الفرنسية ، أدت إلى شهرته فذاع صيته في منتصف القرن العشرين في ربوع العالم العربي و الغربي ، فتعامل بدوي مع الترجمة بوصفها أداة لترسيخ تصور في الحياة و الثقافة و الفكر يؤمن بضرورة مواكبة علوم الآخر و التفاعل معها ، ذلك أن أسباب التخلف الحضاري بالنسبة لبدوي سببه هو التوقع على الذات و الإنغلاق و رفض التفاعل مع الآخر، و أن الترجمة تصبح بلا قيمة إذا إقتصرت على نقل نصوص لا قيمة لها أو أساءات فهمها ، و ذلك من خلال خلط مضامينها ونظرياتها العلمية .

ومن ترجمات بدوي نجده قد ترجم من الألمانية أعمالا لجوته و شلر و دورنمات و برخت و من الإنجليزية لبيرون و من الإسبانية لثرفانتس و لوركا ، و من الفرنسية ليونسكو ، كما ترجم الفلسفة الأرسطية من الأصول و المخطوطات اليونانية الأم إلى اللغة العربية مخرجا الفلسفة اليونانية في مظهر علمي يتجاوز مواطن القصور و الخلل ، منبها على طبيعة المنهج العلمي الواجب إتباعه في إخراج نصوصها و ترجمتها لكي تحقق الغاية العلمية .

لقد كان بدوي حريصا على إتباع منهج دقيق ، يجعله يبتعد عن ترجمة أمور تحول دون الإستفادة من تراث الغير من جهة ، و إختيار نصوص يكون لها فائدة بتحقيق مسعا النفس وقد تبنى بدوي منهجا إعتد فيه على ثلاثة محاور :

- 1- عرض الفكر الأوربي الحديث للقارئ العربي .
- 2- ترجمة الفكر الفلسفي اليوناني القديم ، وتحقيق نصوصه في التراث العربي الإسلامي .
- 3- الجمع بينهما و إبتكار من خلال ذلك أفكار خاصة .

لم يقتصر عمل بدوي على الترجمة الحرفية بل تجاوزها من خلال مقدمات مؤلفاته المترجمة ، ثم التعليقات الصادرة منه على الأفكار والتصورات الغربية شارحا فيها الأسس النظرية والمنهجية التي يجب أن تقوم عليها الترجمة .

لقد أثرى بدوي الفكر النقدي و الفلسفي الحديث سواء عند العرب أو الغرب و ذلك من خلال أعماله التي تمكنت من قراءة تاريخ المعرفة البشرية عند اليونان و العرب قديما و عند الغرب حديثا فأغنى المكتبة العربية و ساهمت ترجماته المتعددة في ظهور الكثير من الكشوفات العلمية الهامة .

وسوف نتطرق إلى نموذجين من التراجم التي عالجها بدوي :

1- مسرحية فاوست لجيته .

2- تراجيديا سوفقليس .

وذلك لأنه يصعب علينا تقييم هذه الترجمات فهذا يحتاج إلى فريق عمل من المتخصصين في أداب هذه اللغات ولست مؤهلة بهذه المهمة .

1-2-1/4 مسرحية فاوست لجيته :

" فاوست هو نموذج الإنسان الساعي إلى المزيد من القوة أو الكمال ، بوسائل خارجة عن الطبيعة هي ما يعرف بالسحر ، بأوسع معاناة ، فالمستقبل مجهول ، و الإنسان يريد معرفة ما سيجيء به ، و القوى الطبيعية الميسورة له قاصرة فليبحث عن قوى خارقة كي يسخرها لتنفيذ ما يصبو إليه ، و الطبائع الموجودة في الواقع تقف في سبيله أو تعجز عن أداء ما يطلب فليتمس إذن أدوية لتحويلها إلى ما ينجح في تحقيق أغراضه ، وتلك مهمة السحر " .¹

عندما نقل بدوي مسرحية فاوست إلى العربية بجزئها الأول و الثاني لم يدر في خله أنه يستهل زمنا عربيا جديدا لهذا النص الرهيب الذي كتبه الأديب الألماني جيته ، و وسم به عصره و العصور اللاحقة ، ومثلما كانت صيغة جيته الأسطورة فاوست الشعبية التي شغلت القرون الماضية في أوربا هي الأجمل و الأشمل عربيا .

و مادام دافع الإنسان دائما هو المزيد من الكمال ، واضح و دؤوب حيث لا يهدأ أبدا و فاوست هو نموذج الإنسان الساعي إلى القوة كما ذكر بدوي أو الكمال بوسائل خارجة عن الطبيعة هي ما يعرف بالسحر و هو الابتعاد عن الواقع بأوسع معانيه ، ولما كان السحر تحديا للألوهية لأنه يدفع خرق النظام الذي خلقته فإنه استعان بقوى متمردة على الألوهية و على رأسها الشيطان .

¹ - جيته ، فاوست ، عبد الرحمن بدوي ط1 ، ط2 (دار المدى للثقافة و النشر ، 1998 - 2007) ، ص 7 .

و مسرحية فاوست هذه تجري كلها في جو من السحر والسحرة و الشياطين و الأرواح ، فقد تعلم فن السحر في مدينة كراكونيا التي يدرس فيها السحر لوقت طويل و احترافه علانية ، وكان فاوست متشردا مغامرا ، ويتفوه بأشياء غريبة و لما كان في البندقية (إيطاليا) أراد أن يعرض مشهدا أنه سيطير في الهواء و يرفعه الشيطان في الهواء و لكنه تركه بعد ذلك يسقط ثقيلًا إلى حد أنه حيث لامس الأرض و كان قد أوشك على الموت ، غير أنه لم يمض من هذه السقطة لقد نسجت حوله حكايات و خيالات و كتب عنه الكثير من الكتاب و الروائيين و إن شخصيته بهذه الأعاجيب كان من الطبيعي أن تتحول إلى أسطورة .

تبدأ المسرحية بحوار في السماء ، حيث يمجد الملائكة رفايل و خبريل و ميخائيل الله لقدرته على القيام بمعجزات التي لا يقدر عليها سواه ، و أنه زرع الخير في الإنسان إلا أن الشيطان (مفيستو) ، الذي كان موجودا بين الملائكة يخالفهم الرأي ، ويشير إلى الشكوى المستمرة من البشر ، فيتدخل الرب متحدًا إلى الدكتور فاوست الذي يسميه الرب (عبي) فيقول الشيطان إنه قادر على أن يصرف فاوست عن عبادة الله ، يقول الله لإبليس إنه يستبح له الفرصة لمحاولة إغراء فاوست طالما كان على الأرض فقط ، و يعترف الشيطان عندئذ و الألم يعترضه بأن { الإنسان الصالح يبقى مدركا للحلال و الحرام ، حتي عندما يرتكب أكبر الكبائر } و يترك الرب الشيطان أن يحاول غواية فاوست و يطلق على الشيطان ، اسم (الخبيث) ويقول الأديب إن الله لا يكره إبليس ولا بقية الشياطين فهو يعلم أن الإنسان يحتاج إلى بعض المحفزات حتى يثبت صدق إيمانه .

2-2-1/4 تراجيديا سوفقليس :

يرى عبد الرحمن بدوي أنه كانت هنا إساءة لفهم المترجمين و المفكرين العرب القدامى ، بمن فيهم ابن رشد لـ التراجيديا و الكوميديا ، اللذين عدوهما مرافين لـ " المديح " و " الهجاء " . فالذي حدث هو أن من ترجم كتاب " فن الشعر " لأرسطو إلى العربية هو متى بن يونس القنائي وقد حاول أن يجد مقابلا للمعاني اليونانية في الشعر العربي ، لكنه لم يجد ، فقر بها إلى أقرب معنى ، فلما كانت التراجيديا تمثل تمجيذا للأبطال ، فقد رأى أن المقابل لها في العربية هو المديح ، ولما كانت الكوميديا تسخر من الأشخاص و بالتالي تجرحهم ، فقد رأى في هذا ما يناظر الهجاء .

ومع ذلك ، فإن خطأ متى لم يستمر ، و الدليل على ذلك أن ابن سينا قد أدرك الفارق الهائل بين ما يقوله أرسطو عن الترجيديا و بين ما هو معروف في المديح عند العرب ، ولهذا نراه يستبدل دائما بكلمة المديح عند متى الأصل اليوناني و هو (الطراغوديا) ، و بالهجاء استبدل الأصل اليوناني و هو " قوموديا " .

أما ابن رشد فإنه لم ينتبه إطلاقا إلى هذه النقيضة في ترجمة متى ، و أخذ بها كما هي ، ولم يستطع أن يعمل على تلاقي هذا الخطأ .

هذا وقد عرف عبد الرحمن بدوي أنه صاحب أسلوب بلغ حدا من الرقي و الكمال ، اختار ترجمة مجموعة من تراجيديا سوفقليس و التي يضمها هذا الكتاب وهي : آياس – أوديب ملكا – أوديب في كولون نساء تراخس .

و التراجيديا أو المأساة ولدت لدى اليونانيين من تأملهم في أساطيرهم التي تتركز مواضيعها حول الآلهة و الأبطال و القواد ، وقد ركز الشعراء الذين تناولوا هذه الأساطير على الجوانب المأساوية ، فيها و عمدوا إلى إخفاء ملامح جديدة على شخصيات أبطالهم و نسبوا إليها ما لم يكن فيها أصلا ، كما أظهروا أبطالهم بمظهر مأساوي مبالغ فيه ، ولقد توفر لدى اليونانيين عدد كبير من الشعراء غير أن سوفقليس يتميز عنهم بأنه نسب إلى إرادة الإنسان دورا أكبر في التعامل مع الأحداث على عكس مما فعله الآخرون .

و هذه الترجمة لعبد الرحمن بدوي نفي ترجمة مسرحية سوفقليس و لم يكتب بالتعريب لكنه أغنى النص بمقدمات و شروح تمهيدية و حواش موازية تجعل النص سهل المنال لمعرفة العالم الذهني لقدماء الإغريق حيث يتجاوز الناس و الآلهة جنبا إلى جنب .

من مقدمة الكتاب :

- مسرحية آياس

بطل هذه المسرحية هو من أبرز الأبطال الصناديد الذين اشتركوا في الحملة التي قام بها اليونانيون ضد مدينة طروادة في الشمال الغربي لآسيا الصغرى (تركيا حاليا) ، و التي كان السبب في قيامها هو أن هاريس بن فريام – ملك طروادة – جاء إلى إسبرطة و نزل فيها على ملكها : منلاوس ، فهامت زوجة هذا الأخير و اسمها فيلانة – به ؟ واستغل هاريس فرصة سفر منلاوس إلى كريت فاتفق مع فيلانة على الهرب وهربا معا ، حاملين ما كان في قرائن

من كنوز و أبحر إلى وطنه طروادة فجمع زعماء اليونانيين أسطولا بحريا ضخما لغزو طروادة و استعادة فيلانة و رأس هذه الحملة أجاممنون أخو منلاوس .
و وصل هذا الأسطول إلى شاطئ أسيا الصغرى بالقرب من طروادة ، و حاصر اليونانيون هذه المدينة حصارا دام عشر سنوات و انتهى بالاستيلاء على طروادة .¹

¹- عبد الرحمن بدوي ، تراجيديا سوفقليس ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1996) ، ص 25 .

2/4 - الفكر الأوربي

1-2/4 الفلسفة اليونانية

2-2/4 فلسفة العصور الوسطى

3-2/4 الفلسفة الحديثة

2/4 - الفكر الأوربي

1-2/4 الفلسفة اليونانية :

إتسم الفكر الفلسفي العربي المعاصر بانفتاحه على الفكر العالمي بعامة الفكر الفلسفي بخاصة ، و هذا ناتج فيما يبدو عن عدة عوامل و أسباب أبرزها المستوى الراقي للحضارة الغربية ، إرسال البعثات التخصصية إلى أوربا اثر الترجمة و النشر و السعي للنهوض بالواقع العربي المختلف و مواكبة روح العصر .

ولا شك أن الدكتور عبد الرحمن بدوي يعد واحدا " من أهم الدارسين للفلسفة الغربية في عالمنا العربي المعاصر ، فعلى الرغم من اتساع مساحة اهتماماته الفلسفية التي شملت أبحاثا و كتابات في مختلف فروع الفلسفة و تاريخها القديم و الحديث و المعاصر، إلا أن نظرة بسيطة إلى قائمة مؤلفاته تكشف عن أنه قد أعطى جل إهتماماته للتاريخ للفلسفة الغربية عموما و الفلسفة اليونانية خصوصا ، و ما ذلك إلا لأنه ومنذ مطلع الأربعينيات كان ينظر إلى الفلسفة اليونانية باعتبارها ينبوع الفكر الفلسفي الغربي خاصة ، و الفكر الفلسفي العالمي عامة .

تتوزع الجهود الفلسفية للدكتور عبد الرحمن بدوي بين مبتكرات و دراسات إسلامية و ترجمات ويمتزج في أعماله التأليف بالترجمة و التحقيق .

تراوحت أعمال بدوي بين الفلسفة اليونانية التي يعد بدوي رائد فيها و في صورتها و تأثيرها في العالم ، حيث انصب اهتمام بدوي بالفلسفة اليونانية على التأريخ لها أولا و التعريف بمصطلحاتها و أهم فلاسفتها مثل ما ظهر في كتابه " ربيع الفكر اليوناني " و " خريف الفكر اليوناني " و كتابية " أفلاطون " و " أرسطو " ، كما قام بنشر النصوص الفلسفية اليونانية التي نقلت إبان عصر ازدهار الترجمة في العالم الإسلامي إلى اللغة العربية ، مثل تحقيقاته الهامة حول أرسطو و الأفلاطونية المحدثة عند العرب كما نشر أيضا التراث اليوناني في العالم الإسلامي حيث قام بالعديد من الدراسات و التحقيقات .

أما الجهود التي تمثل أحد اتجاهاته الأساسية في التأليف ، فتتمثل في " خلاصة الفكر اليوناني " حيث قدم فيها عددا من الفلاسفة ، من هنا سنحاول تسليط الضوء على تاريخ الفلسفة اليونانية عند عبد الرحمن بدوي .

يقول بدوي : " إن بدأ الفلسفة لا يمكن وضعه مع الفكر الشرقي ، وإنما يحب أن يكون هذا البدء في القرن السادس قبل الميلاد عند اليونان " .¹

هنا نجد أن بدوي في تأريخه للفلسفة اليونانية قد نظر إلى تطور الفكر اليوناني عبر مراحل أربعة حسب فصول السنة ممثلة في : " ربيع الفكر اليوناني " " صيف الفكر اليوناني " " خريف الفكر اليوناني " و الذي أرخ فيه لخريف وشتاء الفلسفة اليونانية .

ربيع الفكر اليوناني :

تحدث فيه بدوي عن ربيع الفلسفة اليونانية ، و قام بتقسيم هذا العصر إلى قسمين الأول يبدأ من طاليس و ينتهي بإنهاء المدرسة الإيلية ، و القسم الثاني يبدأ بهيراقليطس و ينتهي بأنكساغورس ، كما تحدث أيضا عن نشأة الفلسفة اليونانية و كيف أنها تنشأ متأثرة بأفكار شرقية محددا بذلك مصادر نشأة هذه الفلسفة في اليونان بثلاثة هي : المصدر الصوفي – التفكير السياسي – التفكير الأخلاقي و يظهر هذا الأخير على حد تعبير بدوي : " إن التفكير الأخلاقي ظاهر ظهور واضح في القصائد الهوميرية و ظاهر من كل الأقوال التي بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعا بهذا الطابع الأخلاقي إلى أبعد حد " .²

هنا نلاحظ تناقض في حديث بدوي فتارة نجده يحدد خصائص الفلسفة اليونانية بالقول أنها : البحث في الطبيعة الخارجية و عدم البحث في الطبيعة الداخلية و عدم التوفيق بين الروحي المادي ، و تارة أخرى يرى أن الدين و الأخلاق و التصوف من مصادر الفلسفة اليونانية ألا يعد هذا في حد ذاته تناقضا ! و إنتقل بعد ذلك للحديث عن المدارس اليونانية منها الأيونية مبتدئا بطاليس ثم انكسيمندريس ، ثم أنكسيمانس وتحدث عن المدرسة الفيثاغورية مؤكدا أنه على مؤرخ الفلسفة أن يميز تميزا دقيقا بين المذاهب الفلسفية الخالصة و بين مذاهبها الدينية و الأخلاقية ، و في حديث أيضا عن هذه المدرسة نجد أن بدوي يعترف بالأصول الشرقية للفلسفة اليونانية حيث يقول:

¹ - عبد الرحمن بدوي ، ربيع الفكر اليوناني ، ط5 (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1979) ، ص و .

² - المصدر نفسه ، ص ص 90 - 92 .

" ليس من شك في أن هذا الرأي الذي قال به الفيثاغوريون، لم يكن علميا قالوا به ، بل كان معتقدا دينيا أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين " .¹

وفي حديثه عن المدرسة الإيلية بدأ بإكسينوفان رغم أنه لا يقر بأنه فيلسوف إيلي خالص ، ثم أرخ لبارمنيدس الذي يعتبره أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الإيلية ، ثم ينتقل لزينون الإيلي و الذريين أمثال لوقيبوس و ديمقريطس إلخ .

وعرض في الأخير لما أسماه بعصر التنوير و هو عصر السوفسطائيين ، فكان موقفه منهم إيجابيا إلى درجة بعيدة ، لأنهم إهتموا بالإنسان و جعلوه مقياس الوجود و الخير والجمال ، لهذا فالنزعة السوفسطائية نزعة تنويرية ، و فترة مهمة من فترات التطور الروحي عند اليونان .

يقول بدوي " جاءت النزعة السوفسطائية إستجابة للحالة السياسية التي كانت تقتضي بإيجاد طبقة من الناس ، تعلم كل من يريد الوصول إلى قيادة الدولة وتعلمه الفضائل (....) كما أنها نزعة تنويرية تؤمن بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية (...) ، والدعوة إلى الحرية الفردية في الفن والأخلاق " ²

صيف الفكر اليوناني :

- أفلاطون

إنطلق بدوي في هذا الجزء للحديث عن العصر الثاني للفكر اليوناني ، وهو عصر سقراط و أفلاطون و أرسطو حيث وجد أن هؤلاء الثلاثة يشتركون في ميزة واحدة ، ألا و هي أن فلسفتهم تتجه نحو الإنسان و وصفهم جميعا بالمثالية فنجدته يقول :

" أنهم يتفقون جميعا في هذه الصفة ، صفة المثالية ، فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون ، لأن الوجود الحقيقي عنده هو أيضا ليس وجود المادة بل وجود الصورة وكل ما هنالك من خلاف بينه وبين أفلاطون في هذا الصدد هو في أن أفلاطون جعل الصورة مفارقة ، أما أرسطو فقد جعل الصورة و الهولي يوجدان معا غير منفصلين " ³ .

¹- المصدر نفسه ، ص 115 .

²- المصدر نفسه ، ص 85 ، 94 من ط2 (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1956) .

³- عبد الرحمن بدوي ، أفلاطون (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1943) ص 6 .

ومن خصائص الفلسفة اليونانية في هذا العصر أن فلاسفتها لم يفرقوا بين السياسة و الأخلاق ، بل عن كل من أفلاطون وأرسطو ببيان الصلة بين الأخلاق الفردية و واجبات الدولة .

وينتقل فيما بعد بدوي لمعالجة قضية سقراط الذي صار دلالة تاريخية في تاريخ الفلسفة ، و أصبح المؤرخون يؤرخون مرحلة ما قبل سقراط ، و مرحلة ما بعد سقراط .

يفتح بدوي حديثه عن سقراط في مناقشة مدى إرتباط الحياة العملية في فكر الفيلسوف و مدى تأثير فكره على سلوكه ، مميزا نوعين من الفلاسفة ، نوع ينطبق عمله على تنظيره ، و نوع لا توجد فيه هذه الحالة ، و سقراط نموذج للنوع الأول .

الفلسفة السقراطية تقوم على فكرة البحث في طرق المعرفة ، ذلك أن سقراط يرى في المعرفة الأساس الصحيح لأنه حتى الأخلاق لا يمكنها أن تكون مالم يسبقها العلم ، من هنا جعل سقراط النظر والعمل شيئا واحدا . فالعمل لا يكون إلا إذا سبقه النظر و النظر لا يتجسد إلا بالعمل .

أما منهج سقراط المعروف التهكم و التوليد فتحدث بدوي عنه فعرض لمذهبه الأخلاقي و بالذات لفضيلة الصداقة لأنها شيء مهم بالنسبة لسقراط تبعا لنظرياته في العلم ، لأنه مادام يقول إن العلم يتم عن طريق الحوار أي بإجتماع الناس للمحاوره ، فهو يتم تبعا لهذا بالصداقة و هذه الصداقة تستلزم الحب ، و هذا الحب – كما تصوره سقراط – يجب أن يكون الحب المتبادل المشترك و معناه الرغبة في نفع الآخرين ، و الإنتفاع بما يقدمه هؤلاء فهو من جانبين لا من جانب واحد .¹

أما في حديثه عن أفلاطون فقد قسم بدوي حياته إلى ثلاثة مراحل :

1- مرحلة التلمذة و الطلب .

2- مرحلة التنقل و الترحال .

3- مرحلة تأسيس الأكاديمية .

و إنتقل فيما بعد للحديث عن مؤلفات أفلاطون و مكانتها في الفكر اليوناني ، و ما هي الإنتقادات التي وجهت لهذه المؤلفات و المناهج المختلفة التي تعرضت لهذه الصعوبات .

¹- المصدر نفسه ، ص 52 .

كما تطرق بدوي إلى صعوبة الفصل بين مذهب سقراط و مذهب أفلاطون ، أما الشك الأفلاطوني فهو عبارة عن إبتداء البحث ، و الإستمرار فيه و المقصود هنا بالشك الأفلاطوني المنهج الأفلاطوني الموصل إلى الحقيقة عن طريق الديالكتيك الأفلاطوني المساعد بما فيه من إستقرار ومبادئ منطقية .

أما المذهب الأفلاطوني و المعروف بنظرية المثل الأفلاطونية أو نظرية الصور، فقد عرض بدوي لثلاثة أقسام من هذه النظرية هي :

1/ أساس الصور (المثل) .

2/ ماهية الصور (المثل) .

3/ عالم الصور (المثل) .

من ثم عرض للصلة بين الطبيعيات و الصور و قسم هذه الصلة إلى ثلاثة أقسام :

أولاً : الشيء الذي هو في مقابل الصور و الذي بإجماع الصور و إياه ينتج المحسوس و هذا الشيء هو المادة .

ثانياً : لابد من البحث في الصلة بين العالم المحسوس و الصور .

ثالثاً : الصلة التي تجمع الصور و المحسوسات أو بعبارة أخرى علة الحدوث في الكون ، و تلك هي النفس الكلية ¹ .

من هنا عرض بدوي آراء أفلاطون في المادة و المحسوسات و الصور و النفس إلخ .

أما عن الأخلاق الأفلاطونية فهو يراها من جانبين إيجابي و سلبي فيقول :

" إنه إذا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة و هو الخير ، وكل ما يتعارض و هذا الوجود هو الشر ، و لما كانت النفس الإنسانية في إتصالها بالجسم تبتعد شيئاً

شيئاً و بحسب درجة الإتصال عن الصورة ، فإنه كلما كان الإنسان أكثر إبتعاداً عن الجسم كان محققاً لدرجة أكبر من الخير ، و من هنا نشاهد أن الصور العليا للأخلاق الأفلاطونية هي الصور السلبية " ²

¹ - المصدر نفسه ، ص 170 .

² - المصدر نفسه ، ص 212 .

و هنا وكأنها دعوة صريحة إلى الزهد في الحياة المادية و الإقبال على فصل النفس عن الجسد.

كما عرض بدوي لأراء أفلاطون السياسية و بيان النزعة الدينية في مؤلفات أفلاطون الذي جمع فيها بين الواحدية و الألوهية ، كما عرض أنواع الفن عند أفلاطون و معني الإبداع و القوة الإبداعية عنه .

أرسطو

يدرس في هذا الكتاب فلسفة أرسطو أعظم فلاسفة اليونان ، و أهمهم و ذلك عبر ثمانية فصول ، تحدث في أولها عن حياته وتطوره الفكري ، و توصل بدوي فيما يتعلق بالصلة بين أفلاطون و أرسطو إلى أن أرسطو ظل متأثراً بالروح السائدة في الأكاديمية الأفلاطونية¹ . ثم ينتقل بدوي في عرض حياة أرسطو إلى الحديث عن دور التنقل و عن علاقته بالاسكندر الذي تولي أرسطو تربيته بأمر من الملك فيليب ، ثم عرض في الفصل الثاني للفلسفة الأرسطية مبتدئاً ببيان الروح العامة لها و منهجها و التقييم الثلاثي للعلوم عند أرسطو ، كما وقد عرض في الفصل الثالث نظريات أرسطو المنطقية ، حيث ركز بدوي هنا على الصلة بين العقل و المعقولات و قيمة المعرفة الحسية .

وقد خصص في الفصل الرابع من كتابه لعرض الفلسفة الأولى، حيث ميز في عرضه لها بين قسمين : قسم نقدي و قسم إيجابي ، و من خلال ذلك كشف بدوي أن ثمة تناقضا بين ما وقع فيه أرسطو ، فإن حديثه في هذا الفصل الذي كان حركة العشق هذا حديث غامض يتنافي مع كثير من أقواله الصريحة ، و هو الحديث الذي ظهر في هذا الفصل و حمل في طياته المتناقضات ، عن أن كل حركة تتم فلا بد و أن تتم عن طريق التماس بين المحرك و المتحرك² .

أما الفصل الخامس فقد خصصه بدوي لعرض الفلسفة الطبيعية مبتدئاً ببيان تحديد أرسطو لموضوع علم الطبيعة بإعتباره العلم الذي يبحث في الأجسام الطبيعية المتحركة ، و من ثم بدأ في عرض أرائه عن الحركة و المكان و الزمان و علاقتهم بالحركة كما عرض تصوره للعالم الطبيعي ، و في هذا

¹- عبد الرحمن بدوي أرسطو ط2 ، (بيروت ، دار القلم ، الكويت ، وكالة المطبوعات 1980) ، ص 25 .

²- المصدر نفسه ، ص 177 .

السياق أي الفصل السادس عرض نظرية أرسطو حول النفس مبتدئاً ببيان تعريفه لها و شرح المقصود بالنفس و انتقادات أرسطو السابقين عليه ، و في الفصل السابع تناول الأخلاق و السياسة و الفن و إختتم بدوي كتابه عن أرسطو بالفصل الثامن الذي خصصه للحديث عن مكانة أرسطو التاريخية و أوضح كيف أنه كان الشخصية ذات الأثر الكبير الذي لا يداينه أثر فيلسوف آخر .

خريف الفكر اليوناني :

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي : " في شعاع الأصيل شحوب ساج يستهوى المدنفين ، و في الظلال الزرقاء مأوى ناعم للنفس ، و قد أشرفت على الفناء ، و في أماسي الخريف الرطبة ما يغري الموجود الحي بالانطواء على نفسه تأهباً للموت .

إلى نحو من هذا الجو الباهت استجابت الروح اليونانية ، بعد أن صعدت في معراج السمو الروحي حتى الدرجة العليا التي يسر لها بلوغ أقصى قواها " ¹

بدأ الدكتور عبد الرحمن بدوي كتابه هذا بالتطرق إلى خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث حيث تميزت بالاتجاه الأخلاقي العلمي ، وقد أرجع ذلك إلى تأثرها بالعناصر الشرقية بعد فتح الإسكندرية لبلاد الشرق الذي اعتبره محنة شديدة على الروح اليونانية لأنه أدخل فيها عناصر شرقية ، فمسخ تفكير الحضارة اليونانية و وضعها في قوالب لا تتلاءم مطلقاً مع طبيعتها ، وهكذا تحولت النظرة من الوجود و الفكر ، و إلى السلوك و العمل إذ لم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود و أن يتبين ما فيه من قوى و أن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين ، و إنما أصبح همه كله مادام هذا كله يعنيه أن يوجد لنفسه قواعد السلوك و المقصود بالسلوك هنا سلوك الفرد بإزاء نفسه بمعنى انعكاف الفرد على ذاته و محاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه ² .

كما وقد تطرق عبد الرحمن بدوي إلى الرواقية باعتبارها فلسفة تدعو إلى الأخلاق العلمية السلبية كما أنها ظاهرة التأثيرات الشرقية ³ .

¹- مصطفى النشار ، في أحمد عبد الحليم عطية مشرف ، مرجع سابق ، ص 386 .

²- عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، ط1 (بيروت ، دار العلم ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، 1979) ، ص 6 .

³- المصدر نفسه ، ص 10 .

وهنا ينقسم أتباع الرواقية إلى دورين دور الرواقية اليونانية و دور الرواقية الرومانية ، و تحدث عن المنطق عند الرواقيين فهو منطق يدخل و يخرج عن طريق الأصلي الذي رسمه أرسطو حيث قسموا المنطق إلى قسمين :

القسم الأول : هو الدياليتيك

القسم الثاني : الخطابة

و تطرق في حديثه عن الأبيقورية إلى مؤسسها أبيقور و أوضح من خلال عرضه للطبيعيات و كيف أن هذه النزعة الحسية تسود المعرفة هي أيضا تسود نظريتهم الطبيعية . ثم انتقل بعد ذلك إلى عرض لمدارس الشكك بدءا من مدرسة فوروون بيرن التي أكدت استحالة المعرفة الحسية و العقلية جميعا ، ثم عرض للمدرسة الأكاديمية الجديدة مبتدئا بآراء ارسيز يلاسي في استحالة المعرفة الحسية .

كما و قد عرض لآراء كرينادسي الذي يعد في نظره أهم شخصية أو جدتها الأكاديمية في ميدان الشك و من أهم الشخصيات التي ظهرت في النزعة الشكية القديمة ¹ .

شقاء الفكر اليوناني :

و فيه تحت بدوي عن المنهج الحضاري في التأريخ للفلسفة ، فكان حديثه فيه عن فيلون الفيلسوف اليهودي ، و الذي سبق و تطرقنا له في الفصل الثاني من خلال التعريف لتاريخ الفلسفة عامة ، و إعتبر بدوي أنه أول من وضع الحقيقة الدينية في صيغة فلسفية ، مبينا المعارضة بين ما يقتضيه العقل و ما أتى به النقل ، فتطرق بدوي إلى منهج فيلون و إلى صفات الله عنده بالإضافة إلى اللوغوس و نظريته

فيها و مصادرها و مدى تأثيره بهيرافليطس و الفيثاغورية ، و أنهى بدوي حديثه عن فيلون بأنه يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلفت الحضارة اليونانية و نعني بها الحضارة السحرية أو العربية ² .

و عرض فيما بعد للأفلاطونية المحدثه (أفلوطين) ، مقارنا بينه و بين فيلون حيث عرض فلسفة أفلوطين فكان حديثه عن حياته ثم الأقانيم التي قال بها ، و تحدث أيضا عن الأدوار الثلاثة التي مرت بها الأفلاطونية المحدثه .

¹- المصدر نفسه ، ص 77 .

²- المصدر نفسه ، ص 108 .

الدور الأول : دور أفلوطين نفسه .

الدور الثاني : هو دور يامبليخوس .

الدور الثالث : تأثر الأفلاطونية المحدثّة بالمشائية .

كم كشف الستار عن الصلة بين المسيحية و الأفلاطونية المحدثّة و كيف أن المسيحية أثرت في نشأة هذه الفلسفة .

2-2/4 فلسفة العصور الوسطى :

لقد كان تأريخ بدوي لفلسفة العصور الوسطى متجليا في كتابه " فلسفة العصور الوسطى " ، و هو كتاب تحدث فيه بدوي بداية الأمر عن مشكلة الفلسفة المسيحية ، و ما هي خصائصها و كيف جاءت فكرة المسيحية ثم نجده خصص الفصول الأخرى اللاحقة للحديث عن فلاسفة العصور الوسطى أمثال القديس أوغسطين و يوحنا أسكوت و القديس أنسلم و أبيلا روتوما الإكويني إلخ .

إننا نجد في كتاب بدوي هذا دعوة صريحة للإبتعاد على الخوض في المسائل اللاهوتية التي تقابل المسائل الكلامية في التراث الإسلامي ، داعيا لترك مثل هذه الأمور للاهوتيين و عدم إشتغال العقل الفلسفي بها فنجد يقول :

- " أننا إذا نظرنا في هذه العصور الوسطى كما تتجلى في الفلسفة يتبدى لنا أنها بدأت أولا من مجموعة من الأقوال المقدسة التي جاءت إما عن طريق الوحي أو عن طريق آباء الكنيسة ، و لما بدأ هذا الفكر من هذا الإطار اضطر أن يفسر نفسه على التجول في داخل حدوده " ¹ .

وقد شبه بدوي هذا الأمر بالشخص الذي أغلق باب المعرفة عليه و لا يملك الخروج منها ، و الشيء الوحيد الذي يملكه هنا هو التجول داخل حدود جدران هذه الغرفة الضيقة .

أما عن المشكلة العالقة في قمة الفكر الوسيطى ، وهي هل هناك فلسفة مسيحية يرفض بدوي قول فيورباخ في عدم وجود فلسفة مسيحية و إستند فيورباخ في ذلك لعدم وجود أي تداخل بين الفلسفة و الدين فهما متعارضان ² .

¹ - عبد الرحمن بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، ص ص 190 - 191 .

² - المصدر نفسه ، ص 1 .

في حين أن بدوي يؤكد على وجود فلسفة مسيحية أتت بأفكار جديدة مخالفة لكل الأفكار السياسية التي تقوم عليها الفلسفة اليونانية ، فإن فكرة اللأمتناهي ، لم تكن موجودة بالمعنى الحقيقي في الفلسفة اليونانية و إنما وجدت لأول مرة في المسيحية و بعبارة أدق في الفلسفة اليهودية المسيحية ، و تقوم على أساس هذه الفكرة الميتافيزيقا في العصر الحديث حتى أواخر القرن الثامن عشر ، فديكارت يصف الله بأنه لانهائي¹ .

إن المشكلة الأساسية التي عالجها بدوي في هذا الكتاب و أكدها أن العصور الوسطى كانت عصور ظلام و فترة ركود توقف فيها الفكر الإنساني توقفا تاما أو شبه تام ، رغم ما عرفه في الفترات السابقة أيام اليونان و الرومان ، و السبب في ذلك هو حجز العقل في الإطار الديني أي تحت أسوار العقيدة .

و في القرن الرابع عشر انفصل ميدان العقل عن ميدان الدين ، فأصبحت المشاكل التي يبحث فيها العقل لا علاقة لها بالوحي و ما جاء به الوحي لا يمكن البرهنة عليه ، و لعل هذا كما ذكر بدوي يعتبر إيذانا بقيام فلسفة حديثة ليس همها البحث في الصلة بين العقل و النقل بقدر ما هو البحث في الأمور الفلسفية .

و بهذا يكون بدوي قد قدم لنا بأسلوب دقيق و بعقلية نقدية ، أهم فترة من فترات تاريخ الفلسفة و الفكر الإنساني ، لكي تكون تمهيدا للمزيد من الدراسات الفلسفية في الوطن العربي ، إذ أن فهم ماضي الأمر و إستعابه جانب مهم ، و عامل أهم من عوامل نهضة أي فكر ، فإذا أردت تأسيس أي فلسفة أو فكر فمن الضروري فهم و إستعاب ماضي الشعوب وحضاراتها .

3-2/4 الفلسفة الحديثة :

لم يترك عبد الرحمن بدوي بابا من أبواب الفلسفة الغربية إلا وطرقه ، فقد كان شارحا و محققا و مسجلا و مترجما و مفسرا بارعا ، لقد كتب عن نيته و غرضه ليس الإيمان بمذهب نيته ، و إنما الغرض هو تحليل و تأمل المشاكل التي أثارها نيته و الحلول التي قدمها مع نظرة عميقة للفكر و الحياة هذا من جهة ، و من جهة أخرى إعطاء الفكر العربي جرعة نيتهية تخرجه من محك الضعف و الإستكانة إلى روح التحدي و الإستجابة .

نلاحظ الإعجاب الشديد لبدوي بالفلسفة الألمانية ، في شقها المثالي ، من عدة مسوغات بلورت الأسس و المنطلقات التي كونت ذاتية بدوي ، حيث إعتبر أن ألمانيا مركز العالم ، و

¹ - كمال يوسف الحاج ، رينه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة ، (بيروت : منشورات دار مكتبة الحياة ، 1954) ، ص 127 .

بؤرة إبداعية ، و هو بهذا تجاوز اليونان مهد الفلسفة ، و الإبداع ، فقد أراد أن يجعل الفكر العربي عامة ، و مصر خاصة ، تنهل من قواعد المثالية الألمانية ، و لهذا نرى في تأريخه للفلسفة معظمها حول الفلسفة الألمانية و لأنه كما سبق و ذكرت لا يمكننا الإلمام التام بجميع أعمال بدوي حاولنا في كل مرة أن إعطاء نماذج من شأنها أن تبسط للقارئ أو توصل له فكرة بدوي من خلال عمله ما يريده أو يصبوا إليه هذا الأخير و لذلك اخترت نماذج هي : كانط ، شلنج ، إشنجلر .

ايمانويل كانط Immanuel Kant فيلسوف ألماني (1724 – 1804) له العديد من المؤلفات ، نقل العقل المجرد وكان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة ، و آخر فلاسفة عصر التنوير و أحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية .

لقد كان بدوي متأثراً جداً بالفكر الألماني و لإهتمامه بالفلسفة الألمانية ، قام بمشروعه عن كانط و الذي صدر في أربعة أجزاء حيث تعتبر هذه الأجزاء من أوسع و أشمل ما كتب عن هذا الفيلسوف .

يحمل الجزء الأول عنوان إيمانويل كانط تحدث فيه بدوي عن حياة كانط و نظريته في المعرفة حيث قام بتعريف مصطلحات كانط في هذه النظرية حتى يسهل للقارئ العربي الباحث في كانط فهمه ، فكانط يرى أن الحساسية تقوم بإدراك ظواهر الأشياء (الفينومان) ، ولا نستطيع إدراك الشيء في ذاته (النومان) وعملية الإدراك لا تتم إلا بدخول الزمان والمكان¹.

وفي حديثه عن ملكة العقل فهو يرى أنها ملكة المبادئ ، و المعرفة بالمبادئ هي معرفة الجزء في العام بواسطة ما يسميه بالتصورات ، وإن ملكة العقل هي رد قواعد الذهن إلى الوحدة بواسطة المبادئ ، وبهذا فإن العقل لا يتعلق أبداً بالتجربة ولا بأي موضوع كان ، وإنما يتعلق بالذهن و هذا الأخير موجه نحو ما هو عال ، أي نحو ما يقع خارج التجربة الحسية².

كتب بدوي كتابه " الأخلاق عند كانط " و دافع فيها عن الأخلاق الكانطية ، و خاصة فكرة الفعل و رأى أن الفعل لن تكون له قيمة أخلاقية إذا وجد فيه ميل إلى إنجازها ، و لا تكون له قيمة أيضاً أخلاقية إذا نجم أي إشباع عن الشعور في أداء ما على الفرد من واجب ، و أنه لكي تكون للفعل قيمة أخلاقية عليه أن يتفق مع الواجب ، و أن يكون الفعل من أجل الواجب ، و

¹ - عبد الرحمن بدوي ، إيمانويل كانط ، ط1 ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1977) ، ص 207 .

² - المصدر نفسه ، ص 363 .

لهذا يرى كانط أن القيمة الأخلاقية لا تستمد خيريتها من الغاية أو الغرض و إنما تستمدتها من الواجب الذي بدوره هو قاعدة أخلاقية ، فالواجب ضرورة إنجاز الفعل إحتراما للقانون الداخلي الذي أخضع له و أشعر فيه بالتواضع و السمو¹ .

و عن الميتافيزيقا فإن بدوي يرى أن كانط يعتبر مهمتها هي تحديد الحدود التي ينبغي على العقل أن يتجاوزها ، أما ميتافيزيقا الأخلاق فهي تلك التي تسعى إلى إكتشاف المعنى الباطن لموضوعات التجربة بطريقة قبلية ، و قوانينها مستمدة من العقل ذاته مباشرة و ليس من الطبيعة البشرية ، و أهم ما يميز ميتافيزيقا الأخلاق عن ميتافيزيقا الطبيعة هو أن الأولى تتناول ما يجب أن يكون و الثانية تتناول قوانين ما هو كائن² .

و في جانب آخر كتب بدوي " فلسفة القانون و السياسة عند كانط " ، و هو يمثل أضخم مشروع حيث يتناول بدوي فيه نظرية الحق عند فلاسفة القانون الطبيعي الذين سبقوا كانط و قدم أيضا فيه جملة من التعريفات القانونية منها الإلتزام و الشرع و الواجب و الفاعل و الشخص إلخ بالإضافة إلى القانون العام و القانون الخاص³ .

كما تحدث بدوي عن الجمال عند كانط مقدما بذلك مجموعة من التعاريف و الأحكام حول مفهوم فلسفة الجمال لدى كانط .

و فيما يخص فلسفة الدين و التربية هو الآخر عنوان كتاب كتبه بدوي عن كانط ، و فيه ربط كانط بين الأخلاق و الدين حيث يقول كانط " إن واجباتنا الأخلاقية هي أوامر إلهية " ⁴ ، و الواجبات الأخلاقية صادقة فهي نابعة من الإرادة الخيرة للإنسان .

و عن الدين فقد كان كانط يرى أن أي موضوع خارج عقل الإنسان هو من مسوغات الدين الموحى به (الدين الوضعي) ، و أن الدين العقلي القائم على الصدق الكلي الذي تتفق فيه جميع العقول ، و حدوث حالة تمازج بين الدين العقلي و الدين الوضعي ممكنة إذا إقتنع الإنسان بالدين الوضعي عن طريق عقلي ، من هنا فكانط يحاول الربط بين الدين الوضعي و

¹ - عبد الرحمن بدوي ، الأخلاق عند كانط ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1979) ، ص ص 7 - 8 .

² - المصدر نفسه ، ص ص 33 ، 34 .

³ - عبد الرحمن بدوي ، فلسفة القانون والسياسة ، ط1 (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1979) ، ص ص 5 - 11 .

⁴ - عبد الرحمن بدوي ، فلسفة الدين والتربية عند كانط ، ط1 (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1980) ، ص 11 .

الإنسان بالعقل هو الفاصل الوحيد الذي يمكنه إيصالنا إلى الحقائق اليقينية المطلقة الصادقة و عليه يكون الدين طبيعياً من الناحية الموضوعية .

أما عن فلسفة كانط في التربية فيقسمها إلى ترويض وتنوير ، بمعنى خاصة و عامة ، الأولى تكون عن طريق الأسرة في البيت و الثاني تتم في المدرسة ، الأولى تهدف على التكوين الأخلاقي ، والثانية تهدف إلى التعلم و التحصيل العلمي ولذلك تحدث كانط على طرق إعداد المعلمين وأن التربية حتى سن السادس عشر وعلى إتباع نظام غذائي صحي صارم .

و التربية عند كانط تربيتين الأولى التربية الأخلاقية و فيها أن الطفل يجب أن يفهم ما يقوم به من أفعال أخلاقية ، و التي يلزم عليها أن تنبئ على قواعد أخلاقية ، رافضاً استخدام العقاب مع الطفل في السلوك الأخلاقي و ذلك لأنه ينبغي أن يفهم الطفل إن ما يقوم به من أفعال أخلاقية هو بمحض إرادته ، و هذا ما يمليه عليه الواجب و الإلزام الأخلاقي .

أما التربية الروحية الدينية لا مفر منها لأن الطفل ينشأ و يتزعزع في عائلة تقوم بالطقوس الدينية الموكلة إليها ، و خير وسيلة لتوضيح مفهوم الله عند الطفل ، أن يقارن بالأب الذي يحرسنا و يرعانا¹

أما عن المثالية فمثالية كانط نقدية تقوم نقد العقل أو تحديد حدوده ، و ما الذي يستطيع هذا العقل أن يعرفه ، و تنتهي هذه المثالية إلا أننا لا نعرف غير الظواهر الخاضعة لتركيبنا العقلي ، و لا نستطيع الوصول إلى حقيقة الأشياء ، و من هنا إنتهت المثالية الكانطية إلى وضع شيء في ذاته في مقابل علم الظواهر² .

من هنا فمثالية كانط تقوم على تحديد المعارف التي يستطيع العقل الوصول إليها و المعارف التي لا يستطيع الوصول إليها .

فريدريش قلهلم شلنج (1775 – 1854) : فيلسوف ألماني ، ولد في ليرنبرغ في إقليم فور تمبرغ ، وتوفي في راغار في سويسرا ، فلسفته هي الفلسفة المثالية الكلاسيكية و وضع أساس مذهبه الفلسفي من خلال محاضراته في جامعة بينا Jena متأثراً في ذلك بفشته فسار على

¹- المصدر السابق ، ص ص 142 ، 149 ، 157 .

²- سعد عبد العزيز جباتر ، المثالية الألمانية كما يراها الدكتور بدوي ، في أحمد عبد الحليم عطية مشرف .

خطاه إلى أن أتخذ لنفسه مذهباً خاصاً ، و هو الوحدة المطلقة بين الذاتي و الموضوعي أي " الوحدة المطلقة لتصوير و الموضوع و هي الخير في الأفعال و المعارف " ¹.

و الفلسفة عند شلنج هي العقل غير مدرك بنفسه ، و العقل هو الطبيعة و قد شعرت بنفسها من هنا ففلسفة الطبيعة عنده هي أن تستنبط من مبادئ إمكان الطبيعة ذلك أن الإنسان كلما قل تفكيره في ذاته يصبح أكثر فاعلية ، و بالتالي ينبغي دائماً أن يكون هناك – حسب شلنج – إتصال بين الإنسان و العالم حتى يصبح هذا الإنسان إنساناً ، و هنا ننتهي إلى القول بوحدة الطبيعة و الروح ، ويرفض شلنج المذهب الحيوي القائل بقوة الحياة حيث يفسر الحياة تفسيراً فيزيائياً .

تقوم ما هية الطبيعة عند شلنج على صفتين :

أولاً : أنها منتجة

ثانياً : أنها متجلية

و كلتا الصفتين لا بد لها منهما فالأولى مبدأ أخلاق و الثانية هي موضوع للعيان . معنى ذلك أن للطبيعة عنده جانبان أحدهما إيجابي و الآخر سلبي ، و هذا ما تفترضه دورة الحياة الطبيعية ، ذلك أنه بفضل هذا التنازع بين الإيجاب و السلب بين قوة الجذب من جهة و قوة الدفع من جهة أخرى ، توجد حياة و تبقى لأنها عملية فعل و تغير مستمر و هكذا تكون دورة الحياة .

يطلق شلنج على الوحدة في مقابل التقابل (الهوية) ، و على الوحدة الناشئة عن الاختلاف (السوية) . و نزوع الطبيعة إلى السوية يرغمها على إيجاد توازن بين القوى ، هذا و ميز شلنج بين العلم و جماعة التجربة ، ذلك أن الأول صيرورة و الثاني وجود راسخ تام ، ذلك أن الطبيعة هي إنتاجية في الأولى و ناتجة في الثانية ، أي موضوعاً ، و في فلسفة الماهية عنده يرى أنه إذا كانت الطبيعة هي مجموعة ما هو موضوعي في معارفنا فإن الأنا و العقل هو مجموع ما هو ذاتي فيها ، و كلتا الفكرتين متعارضتين و من غير الممكن أن تعطى أحدهما الأولوية على الأخرى .

¹ - عبد الرحمن بدوي ، المثالية الألمانية " شلنج " ، ط2 (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1981) ، ص f

إن مهمة الفلسفة الطبيعية هو البدء بالموضوعي من أجل إستنباط الذاتي ، و مهمة الفلسفة المتعالية هو البدء بالذاتي من أجل إستنباط الموضوعي و رغم الإختلاف بينهما إلا أنهما يبحثان عن الكمال ليكمل أحدهما الآخر .

و الفلسفة المتعالية تنقسم إلى :

- فلسفة نظرية .
- فلسفة عملية .
- فلسفة الفن .

الفلسفة النظرية هي نتاج العقل مهمتها الأولى هي إستنباط الفعل المطلق ، من هنا فالفلسفة المتعالية تميز في تاريخ العقل النظري بين ثلاثة عصور .

الأولى : من الإحساس إلى الموضوع

الثاني : من الموضوع إلى التأمل

الثالث : من التأمل إلى فعل الإرادة .

الفلسفة العلمية هي فلسفة في التاريخ في نظر شلنج ذلك أن مهمتها هي تصور التاريخ لذلك نجده يقول : " إن الهوى هو رب التاريخ إلا أن التاريخ – لكي يكون موضوعا للفلسفة – و لكي يمكن بالتالي إيجاد فلسفة للتاريخ – فلا بد له أن يجمع بين القانونية و الهوى ، و التاريخ في تقدم متواصل و هو يختلف عن الطبيعة في أنه ليس له مراحل ثابتة و لا يصل إلى هدف نهائي ، بل هو يمضي إلى غير نهاية " ¹.

من هنا فالفلسفة العملية تتأمل التطور التاريخي للحرية الإنسانية ، ذلك أن الفلسفة المتعالية تتم بالعيان العقلي و بدونه لا يمكن أن تكون المعرفة المتعالية ممكنة ، كما أن هذا العقل لا يمكن أن يفهم إلا بالعيان الذاتي و لا يمكن أن يكون هذا الأخير أيضا بالفعل ، و في الصلة بين الفلسفة و الدين يرى شلنج إلى القول بوحدة الفلسفة و الدين على أساس بعد النظر العميق في تصور العالم والحياة فهي نظرة تقوم على المعرفة الصحيحة لله و الدين .

أما عن فلسفة الفن فإن شلنج يذهب إلى أن العمل الفني يمثل الهوية بين الوعي اللاوعي ، و لما كان كل إبداع فني يتولد من الشعور بتناقض لا حد له فإن الشعور يصحب تحقيق الفن

¹ - سعد عبد العزيز جبائر ، المثالية الألمانية كما يراها بدوي ، مرجع سابق ، ص 437 .

، و ينبغي في نفس الوقت أن يكون شعورا بالرضا ، و لهذا فإن التعبير الخارجي عن العمل الفني هو تعبير عن الراحة ، بينما هو يعبر عن التوتر الأخص للألم أو السرور .

و الفن عند شلنج ليس في ذاته غير تجريد خاو و لا يمكن تحديده مستقلا عن عاداته و مظاهره و أنواعه المختلفة و الفن ليس عنصرا مجردا يظل باقيا على حاله خلال الأشياء العرضية التي يتخذها في الموسيقى أو الشعر ، و ينقسم مذهب شلنج في الفن إلى ثلاثة أقسام رئيسية : هي في ماهية الفن و في الأساطير و في الأنواع ، كما أن مذهب شلنج الميتافيزيقي يقوم على أن الفكرة الأساسية فيه هي الهوية المطلقة ، من هنا رأى بدوي أن الفن لم يعد له قيمة في هذا الوقت ، حيث يقول هي هذا الصدد : « في هذا الزمان الذي طغى فيه الاقتصاد على الفكر ، و الإنسان الاقتصادي على الإنسان العاقل ، و القيم المادية على القيم العقلية ، و صار كل شيء يقوم بالكلم دون الكيف ، و الإنتاج العلمي لا النشاط النظري حتى صارت البطون هي الغايات ، و العقول و القلوب و سائل لغايات ، في مثل هذا الزمن لا شيء أنجع في رد الإنسان على مكانه الحقيقي أعني رده إنسانا :

أولا : يتميز عن سائر الكائنات بالفكر ، و يسعى إلى الغايات العليا التي استهدفتها الإنسانية ، متمثلة في الصفوة من كبار مفكريها على مر العصور ؟ نقول لا شيء أنجع من الفلسفة المثالية و المثالية الألمانية منها بخاصة »¹ .

إشبنجلر فيلسوف ألماني كتب العديد من الكتب التي كان لها صدى في أوروبا فيقول بدوي عن كتاباته " تلك هي الدروس العالية التي يلقيها علينا إشبنجلر فنأخذ بها فيها إن كنا نريح حقا أن للتاريخ خالقين " ² .

يعتبر شبنجلر من بين الفلاسفة الذين خص بهم بدوي مؤلف في سلسلته ، خلاصة الفكر الأوروبي ، و قد ظهر هذا الكتاب في وقت لم تظهر فيه أي دراسات عن شبنجلر في الكتابات العربية سوى ترجمة كتاب شبنجلر – الأعوام الحاسمة – حيث ظهر هذا الكتاب في عام 1936 ، و هو لا يعتبر الكتاب الرئيسي لشبنجلر بخلاف كتاب – تدهور العرب – الذي عرض بدوي أفكاره و آرائه في كتاب شبنجلر ، و هو ما كان يفتقده القارئ العربي و ذلك في

¹ - عبد الرحمن بدوي ، **المثالية الألمانية (شلنج)** ، المصدر السابق ، ص د .

² - عبد الرحمن بدوي ، **إشبنجلر** ، (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1941) ، ص 10 .

عام 1945 ، ثم أصبح هذا الكتاب مرجعا لدارسي شبنجلر بإعتباره أول كتاب يعرض فلسفة شبنجلر للقارئ العربي .

و كان لكتاب شبنجلر – تدهور العرب – صدى كبير في أوروبا في بداية القرن 20 ، حيث يعالج هذا الكتاب جميع مواضيع الحضارات الإنسانية و إنجازاتها من فن و علم و فلسفة و مذاهب و أديان و ذلك في كل الحضارات ، و يتضمن الكتاب تفاصيل كثيرة ، عن هذه الحضارات و خصوصيتها ، ويقدم شبنجلر فيه تفسيراً جديداً للتاريخ يرى فيه أن الحضارات مجموعة من الدوائر المغلقة كل حضارة مستقلة بنفسها ، تبدأ و تتحقق بفعل روح أولية خاصة بها ثم تموت و تنهار بعد أن تستنفذ هذه الروح قدراتها و هذا ما يظهر في كل الحضارات ، و يبدو تأثر بدوي واضحاً بهذه الأفكار ، إذ يرى بأن الحضارات كالكائنات الحية لها ما للكائن الحي من ميلاد و نمو و انحلال ، تنشأ في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة ، و تموت عندما تتحقق هذه الروح كل ما بها من إمكانات فترجع إلى الحالة البدائية ، أي بعد أن تنشأ شعوب و لغات و مذاهب في الدين و التصوف و دولة سياسية .

و القارئ لكتاب إشبجلر يلاحظ أن بدوي يهتم بوضع أفكار إشبجلر في سياقها التاريخي ، و لا يكتفي بعرض أفكار غيره من الفلاسفة الذين قدموا آرائهم حولها ، مما يسمح بمقارنة هذه الأفكار ، و تتبعها منذ نشأتها ، و قد إستعمل بدوي هذا المنهج في تأريخه للفلسفة فيبدأ بإستعراض محاولات المؤرخين مركزاً في عرضه على المنهج الحضاري الذي إستمد من فلسفة إشبجلر ، و الذي يعتمد فيه إشبجلر على مقولته في الحضارات المقفلة ، و قد إعتد هذا المنهج في تأريخه للفلسفة اليونانية ، إذ يرى بأن الفلسفة بلغت قمته في الحضارة اليونانية ، و يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى طبيعة الشعب اليوناني نفسه و إلى الظروف الحضارية المتواجدة آنذاك ، و يشبه لحظة نشأة النزعة السوفسطائية بعصر النهضة الأوروبية ، من عناية بالخطابة و النثر و جد أيضاً لدى السوفسطائيين ، و النزعة الفردية التي تجعل من الفرد و حريته الأساس لكل تقويم سواء في الفن أو في الأخلاق أو في المعرفة أو في الدين .

فالفردية أهمية كبيرة في نشأة الحضارة ، بل تعتبر أساساً لأن كل حضارة تعكس ما أنتجه أفرادها ، يقول بدوي : " و الشخص المبدع هو الذي يعكس في روحه كل خصائص الحضارة التي ينتسب إليها ، و بدوره يعطيها خصائص جديدة ، فهو إذن سلبي يخضع لخصائص الحضارة من ناحية و هو من ناحية أخرى إيجابي يخلق للحضارة مميزاتها و يضع لها قيماً

خاصة ، و معنى هذا أن للفردية و الشخصية دخلا كبيرا في تكوين كل فلسفة ، و لهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية ، و على هذا المنهج الذي رسمه لنا إشبنجلر سنسير في دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية " ¹ .

و بهذا يكون بدوي أعلن عن إتباعه نهج شبنجلر في دراسة لتاريخ الفلسفة اليونانية كما إتبعه في بحثه عن أثر الحضارة اليونانية في الحضارة الإسلامية ، إذ يأخذ بوجهة نظر شبنجلر من أن الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال و أن ما يظهر من تشابه بوجهة نظر شبنجلر من أن الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال ، و أن ما يظهر من تشابه هو تشابه ظاهري فقط ، أما ما تأخذه حضارة عن أخرى هو فقط ما يتفق و روحها ، فمثلا الحضارة اليونانية لم تأخذ من الحضارة المصرية فن الأهرام و المعابد و إنما أخذت شيئا من أسلوب الأعمدة و التماثيل ، و هذا أيضا بدلته ² .

و إذا نظرنا إلى الحضارة الإسلامية نجد أنها لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس مقوم جوهرى لها ، تأخذ عنها العلوم و لا تأخذ منها الفنون و العلوم الروحية .

والروح اليونانية تتميز بشعور الذات الفردية ، و الروح الإسلامية تنكر الذاتية ، و إنكار الذات يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية ، و بهذا تتنافى الروح الإسلامية مع طبيعة الفلسفة ، و لذلك لا نجد عند المسلمين المنشغلين بالفلسفة اليونانية روح فلسفية .

إن كل مفكر كبير يحوي فكره جوانب عديدة قد تكون متعارضة فيما بينها ، و هذا هو بالفعل ما حدث مع أستاذنا و مفكرنا بدوي الذي أولى اهتماما ملحوظا فيما تشهد مؤلفاته لفلسفتين بينهما خلاف كبير هما الفلسفة الوجودية من ناحية و الفلسفة المثالية من ناحية أخرى ، حيث يبين مفكرنا الكبير حاجة الإنسان في هذا الزمن الذي طغت فيه القيم المادية على القيم العقلية ، إلا أن الفلسفة المثالية و المثالية الألمانية منها بخاصة ممثلة في أقطابها الكبار الثلاثة فيخته ، هيجل سلنج تجعل من الإنسان كائنا مميزا عن سائر الكائنات بالفكر .

¹ - عبد الرحمن بدوي ، ربيع الفكر اليوناني ، ص 33 .

² - عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، ص 23 .

ذلك أن النقطة التي اختلفت فيها المثالية عن الوجودية ، هو أن المثالية جعلت الذات تستمد ماهيتها من الفكر ، و هي بذلك تقدس العقل ، و لا تعطى الذات الحرية في تحقيق إمكاناتها ، و جعلت الفردية مندمجة مع الكل من هنا وقع الانتقال من العقل إلى الوجدان ¹ .

¹- زغلول عبد الحليم ، بعد رحيل الزمان الوجودي ماذا يبقى من عبد الرحمن بدوي ، العدد 2685 ، (القاهرة ، جريدة المصريين ، 2015/05/15) .

4 - 3 دراسات إسلامية .

1/4 - 3 التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية .

1/4 - 3 تاريخ الإلحاد في الإسلام .

1/4 - 3 الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي .

1/4 - 3 دور العرب في تكوين الفكر الأوربي .

4- 3 دراسات إسلامية :

1/ 3- 1 التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية :

نأتي الآن لنبحث و نوضح و نكشف عن إهتمامات بدوي في الفلسفة الإسلامية ، فقد تميز عن أقرانه في هذا الجانب أنه مؤرخ فلسفي ، و يرى البعض أن عقلية بدوي عقلية مؤرخ أكثر منها عقلية فيلسوف¹ ، فالمؤرخ يهتم بعملية نقل و توثيق و ضبط المعلومة أكثر من تحليلها و هذا ما فعله بدوي ، فإنتاجه الفلسفي الضخم تغلب عليه السمة التاريخية سواء بتتبعه للآثار اليونانية في الفكر العربي و ما كتب عن هذا الموضوع على يد كبار المستشرقين ، و قد ساعد إتقان بدوي للعديد من اللغات في البحث و التنقيب بحاسته التاريخية في دوائر المعارف و في المجالات و الدوريات الأوروبية عن كل ما يتصل بالفلسفة الإسلامية و الفكر الإسلامي و نقل لنا ذخائر نفسية لا تحصى .

السمات العامة في الدراسات الإسلامية عند بدوي تدور حول الفلسفة و التصرف و علم الكلام ، و قد إهتم بدوي بتاريخ العلوم عند العرب و لم يهتم بالعلوم العقلية على الإطلاق ، كما تعرض بدوي لموضوع تسمية الفلسفة ، هل نسميها فلسفة عربية ؟ أو فلسفة إسلامية ؟ و رأى مشكلة زائفة و أن أول من أثارها هنري كوربان ، و رأى بدوي أن ذلك كان رد فعل لموقف رينان من العرب الذين نفى عنهم أنهم أصحاب عقلية فلسفية .

إهتم بدوي بدراسة تاريخ التصوف ، و ربما يرجع السبب في ذلك إلى القلق و مزاجه النفسي و توجهه الروحي و بحثه الدائم عن الإستقرار النفسي ، و هو ما يعد إستمراراً لإتجاهه الروحي البارز في الفلسفة الإسلامية ، فوجد ما تبتغيه نفسه القلقة في الفكر الإسلامي عامة و في التصوف بصفة خاصة ، و سناحول في هذا العمل تسليط الضوء على بعض أعمال بدوي الإسلامية ، مع الإقرار أنه يصعب علينا كباحثة الإمام بجميع دراسات بدوي الإسلامية فهي كثيرة و متشعبة .

وقد إخترت من هذا الجانب أربعة نماذج هي " التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية " و هذا لتبيان موقع و آثار الحضارة اليونانية على الحضارة الإسلامية و هل إستطاعت هذه الأخيرة الإستفادة من اليونانية .

¹- أحمد القاضي ، " عبد الرحمن بدوي و مكانته في الفلسفة " ، عبد الرحمن بدوي نجم في سماء الفلسفة ، ط1 (مركز الكتاب للنشر ، 2003) ، ص 266 .

أما " تاريخ الإلحاد في الإسلام " هذا الكتاب فعنوانه يحمل نوعاً من الإثارة ، و قد يسحب القارئ بالإعتقاد أن بدوي بعنوانه هذا أراد الدعوة إلى الإلحاد ، و لكن عندما تقرأ الكتاب بإمعان تتضح لك صورة أخرى .

وكتاب " الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي " لنرى من خلاله هل صحيح النزعة الإنسانية لها وجودها و حضورها العربي أم لا ، و " دور العرب في تكوين الفكر الأوربي " و ذلك للبحث على أثار الفكر العربي في الفكر الأوربي .

خصص بدوي كتاباً بأكمله " التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية " ترجم فيه مجموعة دراسات لعدد من المستشرقين حول هذا الموضوع في مرحلة مبكرة من حياته العلمية ، حيث نشره لأول مرة عام 1941 ، و قد أشار في مقدمته إلى ذلك الأثر اليوناني البارز في الفلسفة الإسلامية فيقول : « نحن هنا بإزاء مسألة معينة أو شبه معينة و تلك هي تاريخ التراث اليوناني في الحضارة اليونانية الإسلامية، إلا أن هذا التاريخ نفسه ليس إلا شيئاً آخر غير روح الحضارة الإسلامية و هي تحاول على مر زمنها أن تكون مقوماتها و تحدد خصائصها و مميزاتها، و تنطبع بالطابع الذي يقتضيه جوهرها فعن طريق موقفها من التراث سواء في حالة الأخذ عنه أو في حالة الثورة عليه نستطيع أن نعرف هذا الطابع و نتبين تلك الخصائص»¹.

وهذا النص يعكس رؤية بدوي للفلسفة الإسلامية التي تغلغل الفكر اليوناني في جوهرها و من ثم فقد كانت نشأة الفلسفة العربية ، حسب رؤية بدوي نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية منذ الربع الأخير من القرن الثاني الهجري و طوال القرنين الثالث و الرابع ، كما يوضح أماكن التقاء تلك الفلسفة بالحضارة الإسلامية ، فيرى أن الأراضي التي انتشرت فيها الحضارة الإسلامية بفضل الفتوحات الإسلامية منذ نهاية القرن الأول للهجرة كانت تنعم بحظ وفير من الفلسفة اليونانية بفضل المترجمين السريان ، و يشير بدوي إلى بيت الحكمة تلك المدرسة التي أنشأها الخليفة مأمون لترجمة علوم الأوائل من اليونانية إلى العربية و يتحدث عن البعثات التي قام بها العرب لجلب المخطوطات من بلاد الروم .

أما الروح العربية روح تنتمي في كل شامل يعلو على كل الذوات بل إن الذوات الأخرى أثر من أثاره و من خلقه يسيرها كيف يشاء و يفعل بها ما يريد ، فالروح الإسلامية تتكرر

¹ عبد الرحمن بدوي ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ط2 (القاهرة : دار النهضة المصرية ، 1946) ، ص هـ من المقدمة .

الذاتية و الذاتية هي المكون الأساسي للروح الفلسفية بعكس الروح اليونانية التي تتصف بالذاتية و يتضح فيها شعور الأنا بفرديتها وكيانها و استقلالها ، و لهذا أنتجت فكرا فلسفيا متنوعا و يتضح هذا في قوله : " إنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة لأن المذهب الفلسفي ليس إلا تعبيراً عن الذات في موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذات الأخرى التي تستقل هي بنفسها ، عنها و تؤكد كيانها بإزائها و من هنا كان إختلاف المذاهب الفلسفية إختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها مادامت الفلسفة في جوهرها تعبيراً عن الذاتية ، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر و العقل المستقل غير الخاضع لشيء آخر غير نفسه طبيعته " ¹.

إن الروح الأخرى التي تمثلها هي التي تشعر بفنائها في غيرها و عدم إستقلالها بنفسها و عدم إستطاعتها الإعتداد على قواها الذاتية و معاييرها الخاصة ، فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الإجماع و لما كان هذا الإجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة على فرد أو أفراد لأن هذا معناه صدورهما عن الذاتية ، فإنها لا تفهم هذا الإجماع إلا على أنه كلمة هذه القوة العليا التي تقنى بها و تخضع لها كل الخضوع بوصفها مخلوقة لها و صادرة منها ، و هذه الكلمة هي كل شيء في الحياة الروحية فالحق ما اتفق و الكلمة و ما شذ عن الكلمة فهو باطل ، و ضلال و البحث كله يجب أن يقتصر موضوعه عليها و النشاط الروحي يجب أن يدور من حولها .

من هنا فبدوي يرى أن الحضارة الإسلامية لم تأخذ من الحضارة إلا ما هو غير جوهري ، و أن روح الحضارة الإسلامية أخفقت في معارضة الروح اليوناني في نتاج آخر ، رغم محاولة وضع منطق للمشرقيين عند الفلاسفة الصوفية .

كما ناقش بدوي قضية أصالة الفلسفة الإسلامية بمعنى الجديد الذي قدمته إضافة إلى الفلسفة اليونانية فنجدته يقول « ينبغي ألا يبالغ المرء في تحديد المعيار فيطلب أن يكون فيها نظراء لأفلاطون و أرسطو بل و لأفلاطون لأن هؤلاء عدموا النظير حتى كانط و هيجل » ².

¹- المصدر السابق ، ص ز من المقدمة .

²- عبد الرحمن بدوي ، الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ج 1) ، ص 154 .

14/ 2-3 " تاريخ الإلحاد في الإسلام " يتحدث بدوي في هذا الكتاب عن ظاهرة الإلحاد ،

مؤكدًا أن هذه الظاهرة من أخطر الظواهر في تطور الحياة الروحية ، كما أن الإلحاد نتيجة أزمة لحالة النفس التي إستنفذت كل إمكانياتها الدينية فلم يعد في وسعها بعد أن تؤمن ¹ . هذا الكتاب يعكس أزمة بدوي الروحية في تلك الفترة فهو رد فعل و صورة لأزمة وطنه و أمته في ذلك الحين ، كما تعكس القلق الروحي و الصراعات و الحروب التي شملت العالم كله في ذلك الحين ، و يضيف بدوي أن الإلحاد العربي قد عبر نفسه في مقولة لقد ماتت النبوة و الأنبياء في مقابل الإلحاد الأوربي الذي عبر به عن نفسه في مقولة نيتشه لقد مات الله ، و الإلحاد اليوناني الذي عبر عن نفسه في مقولة إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت و ذلك لأن الإلحاد لابد أن يعبر عن الروح الحضارية للأمة التي ينتمي إليها ، و لما كانت النبوة هي التي تكون عصب الدين و جوهره لدى العرب فقد سعى الإلحاد العربي للقضاء على تلك الفكرة .

انتقل بدوي للمقارنة بين الخصائص المميزة للإلحاد في كل حضارة و رأى أن الملحدون في الروح العربية إنما إتجهوا جميعا إلى فكرة النبوة و إلى الأنبياء و تركوا الألوهية ، بينما الإلحاد في الحضارات الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله و لا فارق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين فكلاهما سيؤدي في النهاية إلى نفي الدين ، فإنكار الإله عند اليوناني ينفي التدين ، و بإنكار الإله اللامتناهي عند الغربي ينفي الدين ، و بإنكار النبوة و الأنبياء عند العربي تزول الأديان ، و في التحليل النهائي فإنه لا فرق بين إنكار النبوة و إنكار الألوهية ، فالنتيجة واحدة فنجدده يقول :

« لذا يجب أن ينصر المعنى الخفي المنشتر وراء إنكار النبوة ، إذ لابد أن نفسر هذا الإنكار على أنه يتعدها إلى الألوهية نفسها ، لأنه ما دامت النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول إلى الألوهية فإنها بقطعها إياه قد قطعت في الوقت نفسه كل سبيل إلى الألوهية . »²

و يضيف بدوي أن الروح العربية قد إستنفذت كل قواها و إمكانياتها الدينية الخصبة التي كانت لها من قبل المسيحية و اليهودية و المانوية و الزرادشتية ثم الإسلام ، الذي أعطى أكمل

¹ - عبد الرحمن بدوي ، تاريخ الإلحاد في الإسلام ، ص التصدير العام .

² - المصدر نفسه ، ص ح المقدمة .

صورة للدين قدر لهذه الحضارة العربية بلوغها ، و بالتالي فلم يكن هناك مناص لها بعد هذا أن تنحدر من القمة و تستفرغ إمكانياتها الدينية حتى تفيض عنها موارد التدين جملة ، و يوضح العوامل التي أفرزت قيام هذه الظاهرة و التي تقوم على فكرة التقدم المستمر للإنسانية و التي تتصل بالنزعة الإنسانية التي ترمى إلى الإرتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية و النبوية نلاحظ أن بدوي من خلال هذا الكتاب أراد أن يضع يده على ملامح نزعة تنويرية في التراث العربي الإسلامي ، و أن يبين عوامل نشأتها وخصائصها ، و منه فالمغزى العام من هذا الكتاب أن بدوي أراد أن يجعل للفكر العربي الإسلامي في القرن الثاني و الرابع هجري نزعة تنويرية ، و ذلك بالإعتماد على دراسات المستشرقين في الشخصيات التي نعتت بالإلحاد . و إعطائها دور القيادة في الحركة التنويرية في الفكر العربي الإسلامي ، و من خصائص هذه النزعة التنويرية ، أنها إمتازت بالفكر التقدمي المستمر و الحرية الفكرية ، و إعطائها دور الصدارة داخل الحياة الروحية في الحضارة الإسلامية¹ .

3-3/4 " الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي " هي عبارة عن مجموعة من

المحاضرات ألقاها عبد الرحمن بدوي في لبنان أواخر يناير (1982) فكانت بدايات هذا العمل ، هي إستحضار التجربة الصوفية في التراث العربي الإسلامي لما تمتلكه هذه التجربة من بعد روحي عميق ، و من تجارب حية معاشة ، صادقة و الإستفادة من هذه التجربة في حاضرنا ، و لا تكون إلا بالإعتماد على المذهب الوجودي أخذا بالتجارب الصوفية الحية كمطلقا له ، و ليس الإستعانة بماضي جامد يصور لنا الحياة الصوفية .

إنقل بدوي كخطوة ثانية إلى الحديث عن فن الشعر الوجودي ، إذ يرى بأنه تعبير عاطفي مناظر للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة الوليدة ، و لهذا كان عهد إزدهارها الأعلى في تلك الفترة في كل الحضارات² .

أما الجانب الديني فيرى بدوي أن الدين يأتي صورة ثالثة في تناظر كامل مع الصورتين الأخيرتين على أن يستحيل إلى تصور جديد تراعى فيه مقتضيات الروح الجديدة ، على الرغم مما قد ينال الصورة القديمة من تعديل ، بل من تصوير كامل يصل أحيانا إلى حد النسخ³

¹- المصدر نفسه ، ص 12 ، 13 .

²- عبد الرحمن بدوي ، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي ، ص 8 .

³- المصدر السابق ، ص 9 .

يرى بدوي أن النزعة الإنسانية ليست حكراً على حضارة معينة دون حضارة أخرى ، ذلك أن الإنسان هو المحور الأساسي للوجود و هو مقياس الأشياء جميعاً .

على ذلك فالنزعة الإنسانية في المذهب الوجودي تختلف في فهمها عن بقية المذاهب الأخرى لأن المذهب الوجودي يعتمد في تحديده للنزعة الإنسانية على أن الإنسان هو مركز الوجود ، و أن الوجود الحق أو الوحيد ، هو الوجود الإنساني ، حتى صار شعار المذهب من الإنسان ، و إلى الإنسان ، و بالإنسان ، وكل شيء للإنسان ، و لا شيء ضد الإنسان ، و لا شيء خارج الإنسان ¹ ، من هنا فالنزعة الإنسانية في الحضارة العربية هي وليدة ظروف مختلفة – حسب بدوي – أما الخصائص العامة للنزعة الإنسانية هي خصائص مشتركة بين جميع الحضارات و الخصائص الخاصة لكل حضارة خصائصها لقد إنطلق بدوي في كتابه " الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي " من فكرة الإنسان فقال :

« إن الإنسان وتر مشدود على الهاوية الفاصلة بين لا نهايتين الوجود المطلق والعدم المطلق فوجوده نسيج من كلا النقيضين ... لكن ينبوع الدافق الثرا للوجود الحي هو الإنسان هذا الوجود الذاتي الأصيل هو ما يسمى في التاريخ العام باسم النزعة الإنسانية » .²

و رأى بدوي أن كارل هنرش بكر أراد أن يتصور تكوين نزعة إنسانية في الحضارة العربية يكون له تمام الواقعة و نفس تأثير العوامل و المقومات ، كما في الحضارة الأوروبية مع أن اختلاف روح كلتا الحضارتين اختلاف بينا كان خليفاً بأن يردهم إلى الطريق المستقيم المؤدي إلى الكشف عن هذه النزعة في الحضارة العربية .

يذكر بدوي أنه يجب أن نقر حقيقة جوهرية ألا و هي أن النزعة الإنسانية ، بمعنيها التاريخي و المذهبي لا يمكن أن تصدر إلا عن الروح الأصلية للحضارة التي تنشأ فيها .

فإذا كان التراث اليوناني قد ولد في أوروبا النزعة الإنسانية في القرون من 14 إلى 16 فليس معنى هذا أنه سيولد نفس النزعة أو ما يشابهها في كل حضارة أخرى يدخلها ، ذلك أن لكل حضارة عواملها الخاصة بتوليد النزعة الإنسانية ، من هذا المنطلق قسم بدوي هذه الحضارة إلى ثلاث أقسام :

¹- المصدر السابق ، ص 14 ، 15 .

²- عبد الرحمن بدوي ، الإنسانية الوجودية في الفكر العربي ، مصدر سابق ، ص 14 .

أولاً : خصائص هذه النزعة عامة .

ثانياً : وجودها كتيار شاعر بذاته في الحضارة العربية .

ثالثاً : تطورها و فروقها الشخصية .

وسنحاول جمع هذه الأقسام الثلاثة و محاولة دراستها حسب فكر بدوي ، الذي رأى أن كل واحدة منها تمتاز بمجموعة من المميزات و الخصائص ، و سوف نتطرق الآن إلى هاته الخصائص و الميزات و كيف تطورت :

أولاً : أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان . يقول بروتاغوراس " الإنسان مقياس كل شيء ما هو كائن بما هو كائن و ما هو غير كائن بما هو غير كائن " .

و يقصد هنا الإنسان عامة حيث أراد أن يضع الإنسان هنا مقابل الآلهة من ناحية و الوجود الطبيعي من ناحية أخرى .

فالفلسطانيون رأوا أن العقل قد ضاع في الطبيعة الخارجية و في عالم الألوهية فحاولوا إنقاذه برده إلى ينبوعه الأصيل ، من هنا فهذا القول العميق يجب أن يوضع شارة عالية لكل فلسفة وجودية ، إن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية للإنسان الأول أو الكمال ، و خير دليل النبي صلى الله عليه و سلم الذي يتخذ نموذجاً للإنسان الحي ، لأن النبي صلى الله عليه و سلم ينظر إليه على أنه إنسان بكل ما لهذه الكلمة من معنى .

ثانياً : الإشادة بالعقل ورد المعرفة إليه ، حيث أحلو مكان الآلهة إله واحد هو العقل .

فالنزعة الإنسانية الأوربية تقوم في جوهرها على أساس الشعور العالي بأن العالم الإنساني الحقيقي يقوم في الاستقلال المطلق للعقل " و ترى هذا المعنى بكل وضوح عند Melanchton نجعل أساس المعرفة عامة هو النور الطبيعي ، أعني العقل الإنساني و هنا جعل العقل مركز الكون .

كما أن تمجيد العقل قد بلغ أوجه كذلك في الفكر العربي شأنه شأن الخاصية السالفة ، حيث رد العقل إلى مرتبة الأولوهية ، و وجدت هذه الفكرة لها خير دليل من القرآن و الحديث قوله : " أول ما خلق الله العقل " ، و استشهد بدوي بمجموعة من آراء العلماء فقال إنا نرى ابن الراوندي يقول: " أن الرسول شهد للعقل برفعه و جلالته فلم أتى بما ينافره أن كان صادقا " .

ويقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازي في مستهل كتاب " الطب الروحاني " إن البارئ عز اسمه إنما أعطانا العقل وحيانا به لتتال و تبلغ به من المنافع العاجلة و الآجلة غاية ما في جوهر مثلنا بنيله و بلوغه ، وإنه أعظم نعم الله عندنا و أنفع الأشياء لنا و أجداها علينا ..¹ .

ثالثا : تمجيد الطبيعة و أداء نوع من العبادة لها .

فالعبادة الإنسانية للطبيعة هي من نوع عبادة العاشق لمعشوقه الأليف الكبير لديه ، أما عبادة الطبيعة بالمعنى الآخر فما هي إلا عبادة الرهبة و الخوف من جبروتها ، و كان لهذا خطره في تقديم المعرفة الإنسانية بالقوى الطبيعية ، و يشعر الإنسان بقدرته على السيطرة على الطبيعة الخارجية ، فنشأ عن هذا إيمانه بالتقدم العام المستمر في العلم ، و بالتالي في تطور الإنسان للإنسانية و هي بسبيل الغزو الأكبر .

رابعا : للنزعة الإنسانية خاصية هي أن هذا التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه و قواه الخاصة لا بقوة خارجية أو عالية على الكون ، العقل الذي تشيد النزعة الإنسانية به ليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير الذي يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة غادرتها الحياة بل هو الوعي الكامل للذات الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية ، وهو يواكب العاطفة و لا يعاديه و يتكئ على الحسن العيني الحي .

خامسا : هي النزعة الحسية الجمالية التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة و استلهاها – إدراك الوجود في بعض أنحائه – و هذا يفسر إهتمام السوفسطائية بالبيان أو الخطابة بوصفها فنا جميلا يتحدث إلى العاطفة التي تنبع من الإحساس .

بيد أن هذه الصورة للنزعة الإنسانية كانت أولية لا تتسم بالخصائص الظاهرة لهذه النزعة بوضوح ، و العلة في هذا أنها نشأت تحت تأثير أجنبي مؤقت هو نفوذ التراث اليوناني في بلاد فارس في ذلك الحين دون أن ترجع إلى الأصول الأولى الإيرانية ، و كان يناظر هذه الصورة بصورة أخرى في المنطقة الجنوبية الغربية من الحضارة العربية بمعناها العام ، والمتمثلة في الغنوص gnosis الهليني و كتب هرمس و رجال الأفلاطونية المحدثه .

أما المحاضرة الثانية بعنوان « أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي و المذهب الوجودي » فذكر فيها بدوي أن كلتا النزعتين الصوفية و الوجودية بينهما صلات عميقة في المبدأ أو

¹ - المصدر نفسه ، ص 19 .

المنهج و الغاية ¹ ، فكلتاها تبدأ من الوجود الذاتي و تقييم أحواله مقولات عامة و هي بالتالي تجعل الوجود سابقا على الماهية لتقف بذلك ضد كل فلسفة تصورية .

إن النزعة الصوفية نزعة تقوم على مذهب الذاتية ، بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقي إلا للذات ، ولهذا لم يكن للوجود الخارجي عندها إلا مرتبة ثانوية ، أعني أنه لا يوجد إلا بوجود الذات العارفة ، و لهذا كانت مراتب السالكين في طريق الصوفية تسير جنبا إلى جنب مع مراتب الوجود ، و سيرها هذا إنما يقصد به إحلال الوجود الذاتي شيئا فشيئا ، مكان الوجود الفيزيائي أو الخارجي .

إن بدوي يعد أول مفكر عربي يتوسع في بيان أوجه الشبه بين هذين الاتجاهين ، فهو قد دعا إلى إقامة مذهب فلسفي عربي معاصر يسمى بالوجودية العربية ، و إن كان قد أشار إلى وجود أصول لهذا المذهب لدى صوفية الإسلام ، وقد عرض هذه الفكرة في محاضرة له بعنوان « أوجه التشابه بين التصوف الإسلامي و المذهب الوجودي » و هناك ثلاث اعتبارات حكمت موقف بدوي من مسألة العلاقة بين التصوف الإسلامي وبين المذهب الوجودي و يمكن الإشارة إليها :

1- ضرورة تقدير المذاهب الصوفية حق قدرها و إضفاء نور وهاج عليها من التفسير الوجودي الحديث .

2- أن يكون في هذه الدراسة نوع من الاستفادة و الاستلham و اتخاذ نقطة البدء في المذهب الوجودي العربي الذي يود بدوي أن يجعل منه الفلسفة العربية الجديدة في الحياة و الوجود ، و هو يريد أن يتخذ المتبنون لهذا المذهب العربي من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوروبيون من كيركجورد و من إليه ممن يعدون أباء الوجودية الأوروبية ، و عن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودي أصولا من تاريخنا الروحي .

3- إن القول بوثاقة الصلة بين التصوف الإسلامي و المذهب الوجودي و ما يؤدي إليه من القول بإمكان أن تكون الصوفية الإسلامية مصدرا يصدر عنه المفكر الذي يتبنى المذهب الوجودي العربي ، الذي يريد إقامته فلسفة شاملة في هذا العصر لا ينبغي أن يفهم منه أنه دعوة إلى نفي كيركجورد و هيدجر و يسبرز و بقية الوجوديين الأوروبيين

¹ المصدر السابق نفسه ، ص 73 .

، إذ لو لا هؤلاء لما عرفنا الوجودية و لا انتهينا إليها بأنفسنا من مجرد اتخاذ العربية المصدر الوحيد ، بمعنى أنه رغم وجود الصلة العميقة بين التصوف الإسلامي و المذهب الوجودي لا يعني هذا تجاهل فضل كبار الفلاسفة الوجوديين لأن العربية تبقى مرجع غير كامل يحتاج إلى تدعيم .

أما عن فن الشعر الوجودي فيرى بدوي أن الوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر و الشعر أقرب الفنون إلى الوجودية ، فالشعر و الفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود أحدهما للتعبير عن الإمكان و الآخر للتعبير عن الآنية ، و الوجود إمكان و آنية معا ، و لهذا كان الشعر و الفلسفة متكاملين و لا غنى لواحد عن الآخر ، و مع ذلك فلا يستأثر كل منهما بأحد الجانبين بل يعمل في الواحد لحساب الآخر : فالشعر يعمل في الإمكان ليحيله إلى الآنية ، لكن في مملكة القول الموزون ، والفلسفة تعمل في الآنية كما تردها إلى أصلها من الإمكان ، وهذا يتم كذلك في مملكة القول المنطقي لذا يلتقيان معا في الوجود وهو يكشف عن ذاته من الإمكان إلى الآنية¹ ، ويرى أنه بهذا التفسير الوجودي لماهية كل من الشعر و الفلسفة تسقط كل المعارضات التقليدية بينها مما يتم عن سوء فهم لكليهما .

4-3/4 " دور العرب في تكوين الفكر الأوربي " أما في هذا الكتاب فقد قصد منه بدوي

رسم خطوط إجمالية تبين دور الفكر العربي في تكوين الفكر الأوربي ، لأن هذا الدور واسع المدى عميق الأثر ، شمل العلوم كما شمل الصناعات فهو لم يقتصر على الفلسفة و العلوم الطبيعية و الفيزياء و الرياضيات بل إمتد كذلك إلى الأدب – الشعر منه و القصص – إلى الفن – المعمار و الموسيقى - .

يعتبر هذا الكتاب من أوائل الكتب التي درست علاقتنا بالغرب و التفاعل الذي قام بين الثقافتين و إرتقاء الفكر و العلوم و الأدب نتيجة لهذا التفاعل ، بدءا من عصر الإسلام الذهبي ترجمة و تأليفا ، كما يعتبر أول من نبه إلى تأثير الإسلام في الغرب ، و كان مرجعا مهما لسائر الباحثين في تاريخ العلم ، و الفكر عربا كانوا أو غير عرب من مستشرقين و مستعربين و مهتمين بهذا التراث الهائل و عن مناطق إنتقاء الحضارتين العربية و الغربية ، يقول : "

¹ - المصدر السابق ، ص 111 .

تمت عملية الإخصاب بين الفكر العربي البالغ كمال تطوره و بين العقل الأوربي ، و هو سبيل يقظته و تلمس طريقه في البداية ، تمت عملية الإخصاب هذه " ¹ .

طبعاً و ذلك عبر منطقتي طليطلة بإسبانيا و صقلية جنوب إيطاليا ، و هاتان المنطقتان نقطتا التلاقي بين الثقافة العربية الإسلامية الزاهرة و العقلية الأوربية الناشئة .

هذا ويتحدث عن أماكن إلتقاء الفكر العربي و الفكر الأوربي ، فهناك أثر الفكر العلمي الذي نمى و إزدهر لدى العرب في الفكر العلمي بأوروبا بمختلف فروعها : الطب و الطبيعة و الكيمياء و الفلك و الرياضيات إلخ ، فعن الرياضيات فهم الذين أدخلوا النظام العشري في العدد ، فقد ترجم كتاب الخوارزمي عن النظام العشري إلى اللاتينية .

أما الزراعة فكانت لهم أبحاث عظيمة في هذا الميدان خصوصاً في الأندلس فتنالوا الفلاحة النباتات الطبية ، و الموسيقى و المعمار إلخ .

و من جانب آخر أشار بدوي إلى مدى تأثير القصص العربي في الأدب الأوربي .

هذا وقد كتب بدوي عن التصوف الإسلامي حيث قام بتأليف كتاب " تاريخ التصوف الإسلامي " و كان ذلك من البداية حتى نهاية القرن الثاني ، هجري إستعرض فيه أهم التعريفات المتباينة و المختلفة لكلمة التصوف منذ ظهوره ثم تطرق إلى غاياته في نشر الدعوة الإسلامية ، و رأى أن التصوف الإسلامي نشأ من التأمل المتواصل للقرآن و الأحاديث النبوية بمعنى أنه نشأ في بيئة إسلامية خالصة ² .

و في نفس السياق كتب كتاب " الشطح عند الصوفية " و هو عبارة عن عرض لتجربة الصوفية بين العبد و الرب ، مستعرضاً تاريخ الشطحات بين التصوف و المسيحي و التصوف الإسلامي ، و أن الشطحات في التصوف المسيحي تحتاج إلى وسيط ، أما في الدين الإسلامي فإن علاقة العبد بالرب لا تحتاج الوساطة المسيحية ، مما يتسنى للعبد الإتحاد بالله مباشرة ، أما في اليهودية فيرى بدوي أن الشطح لم يحصل على الرغم من العلاقة المباشرة بين العبد و الرب ، لأن اليهودية تمد الصوفي الثقة بنفسه ، بحيث يتطلع إلى الإتحاد المطلق بالألوهية ³ .

¹ - عبد الرحمن بدوي ، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ، (القاهرة : مكتبة الأسرة ، 2004) ، ص 25 .

² - عبد الرحمن بدوي ، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني هجري ، ص

³ - عبد الرحمن بدوي ، شطحات ، الصوفية

² Abdurrahman Badawi , Defense du Coran contre Sescritiques , (Paris, Lunicite 1989) , P 7 .

و في صحوة بدوي الأخيرة كتب كتابه : " دفاع عن القرآن ضد منتقديه " ، حيث كان هدف بدوي من كتابة هذا الكتاب هو تنقية صورة القرآن التي وصلت مشوهة إلى أوروبا ، و من أجل ذلك تصدى بدوي في كتابه هذا حسب قوله " لفصح هذه الجراة الجهولة الحمقاء عند هؤلاء المستشرقين حول القرآن ، فمعرفتهم باللغة العربية من الناحية الأدبية أو الفنية يشوبها الضعف " ¹ .

كما دافع عن محمد صلى الله عليه و سلم ضد المنتقسين من قدره و ذلك عن طريق كشف أخطأ المستشرقين و تقويم أحكامهم ، المغلوطة التي تحاول المساس بشخصية الرسول صلى الله عليه و سلم ، محاولة التقليل من شأنه و قدره و ما كان على بدوي إلا الدفاع عنه ، و الهدف من ذلك هو إيضاح صورة النبي صلى الله عليه و سلم أمام القارئ الأجنبي حتى تصل الصورة الواضحة و الدقيقة عنه وعن الإسلام ² .

و خلاصة القول ها هنا أن طبيعة تأليف و تحقيق و دراسة بدوي للفلسفة الإسلامية يدور على ثلاثة محاور رئيسية هي :

1- الصلة بين الفلسفتين الإسلامية و اليونانية ، وأثر تلك الفلسفة في تشكيل و قيام الفلسفة الإسلامية .

2- الروح التاريخية كانت السمة الغالبة على إنتاج بدوي ، و أقرب المناهج إلى عقليته .

3- المذهب الروحي على إختلاف مشاربه من الحضارة العربية ، و هو مذهب نفسي يعتبر من أقرب المذاهب إلى عبد الرحمن بدوي .

¹ عبد الرحمن بدوي ، الدفاع عن محمد (ص) ضد المنتقسين من قدره ، تركمال جاد الله ، ط1 (القاهرة : الدار العالمية للكتاب و النشر ، 1999) ، ص 5 - 10

خاتمة

خاتمة

من خلال ما سبق ، و بعد الإطلاع و البحث و القراءة في فكر و أعمال بدوي ، نلاحظ أن بدوي كان مؤرخا للفلسفة ، أراد بناء هوية عربية ، و إكساب الفكر العربي شخصية مستقلة . إن أول ما يمكن الإشارة إليه ، بعد دراسة مشروعه الفلسفي الذي شمل جوانب ثلاث : تأريخ الفلسفة – تحقيق التراث – التأهيل لمذهبه الوجودي – إتضح لنا أن مؤلفاته لمذهبه أقل كما ، مقارنة مع مؤلفاته التي عني فيها بتأريخ الفلسفة ، و تحقيق التراث الفلسفي ، و هذا ما إنعكس على إسهاماته في الفلسفة الوجودية ، لأن أغلب هذه المؤلفات كانت في المراحل الأولى من إنتاجه ، كما أن كتبه بعد " الزمان الوجودي " لم ترتفع إلى مستوى هذه الرسالة ، و إنما كانت أقرب إلى مواصلة التأهيل و التعميق و الدراسة ، و بهذا المعنى يمكن القول بتوقف المشروع الوجودي إبداعيا ، و لكن لم تتوقف الرؤية الفلسفية الوجودية العامة عنده . و هذا خلافا لما يقال حول توقف وجودية بدوي ، كما أن قلة إنتاجه في الفلسفة الوجودية أو في نطاق تأجيله لمذهبه ، لا تؤخذ عليه لأن الكم لا يؤثر في الإبداع ، فتاريخ الفلسفة يشهد بأن مؤلف واحد ، قد يعبر عن نسق فلسفي بأكمله ، كما أن كبار الفلاسفة عبروا عن فلسفاتهم في مؤلف أو اثنين .

لقد إمتدت إهتمامات بدوي المبكرة بالفلسفة و التأريخ ، إلى التركيز على الفلسفة الوجودية كمنهج و فكر معاصر – كما سبق و ذكرنا – لتطويع العقل العربي ، حيث نرى أنه إنتقل إلى التأريخ للفلسفة ، في كل فروعها و أقسامها محاولة منه إيجاد نزعة تنويرية في الفكر العربي المعاصر ، و عليه ففكر بدوي عرف التنقل و الإنتقال من الفلسفة إلى التأريخ .

إن ما قدمه بدوي و ما يقدمه إلى اليوم ، من خلال ما تركه لنا ، إنما يؤسس ليس فقط للدراسات الفلسفية و إنما لخلق وعي عربي معاصر ، و الواقع أن بدوي الذي كتب على إمتداد أكثر من نصف قرن تقريبا في شتى مجالات الفكر الفلسفي ، زودنا بنظرة فلسفية حول العديد من المسائل الفلسفية ، لذلك نجد الناقد الكبير محمود أمين العالم يصف أعماله قائلا " كلنا نلتمهم كلماته كأنها الخبز المقدس " لتمنحنا زاد فكريا.

كما يمكن القول أنه رغم الجهود التي بذلها بدوي تاركا و رائه كما هائلا من الكتب ، التي و إن دلت على شيء إنما تدل على مكانة الفلسفة في فكره و إتساع الحيز الذي شغلته هذه

الأخيرة في فكره و عمله إلا أنه لم يمتلك فلسفة خاصة به ، رغم محاولته إطلاق صفة الفيلسوف الوجودي العربي على نفسه ، و الملاحظ أيضا أنه إمتلك الأدوات الفلسفية ، التي مكنته من ترك هذه المكتبة المتكاملة الجوانب ، التي تحوي بين طياتها جميع عصور الفلسفة منذ النشأة ، فهو صاحب إجتهدات ذكية في تفسير نظريات صعبة جدا ، و أصعب إجتهداته هي تلك المتعلقة بتفسير نظريات الفلسفة الوجودية ، فدوره كمفكر قد أسهم في الفكر الإنساني بمعناه الشامل ، و كونه لم يقدم فكرا عربيا فهذا لا يعني أنه كان بعيدا عنه ، لأنه قدم فكرا عالميا إنسانيا ينظر إليه كإنتاج عالمي .

من هنا يمكن القول أن بدوي ظاهرة إستثنائية في الحياة العربية الفكرية ، ليس في المجال الذي كان يعتقد هو كفيلسوف ، و لكن في التأريخ للفلسفة ، ففي القسم الأعظم من إنتاجه كان شارحا ، و محققا ، و مساجلا ، و مترجما و مفسرا أكثر مما كان فيلسوفا .

خلاصة القول أن هذه الدراسة ما هي إلا إطلالة على عالم كبير فسيح ، عالم عبد الرحمن بدوي المتسع والمترامي الأطراف ، و لا يسعني كباحثة من خلال الإطلاع على جزء من أعماله ، إلا تسجيل إعجابي الشديد به و تقدير لي لتلك الرحلة المعرفية الشاقة الثرية ، التي قطعها فكر عبد الرحمن بدوي خلال سنوات حياته الحافلة ، فجاب بذلك المشارق و المغرب جغرافيا و تاريخيا و ثقافيا . و كتبه من أجود المراجع لمن أراد دراسة الفلسفة ، و عليه نوصي بالإطلاع عليها فهي مهمة و مفيدة للغاية ، كما نوصي بالاستفادة من همته و إجتهداته و نبوغه لكل باحث مقبل ، فنحن أحوج الآن أكثر من أي وقت مضى لجهود تشبه جهود و عطاء بدوي ، و أقرانه القادرين على نقل روح الفكر ، هذا المفكر الكبير الذي إستطاع بفكره ، أن يكون مكتبة متكاملة الجوانب ، فما أنجزه تعجز عنه مؤسسات تمتلك أرقى وسائل العلم و التقنية .

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

1/ المصادر :

- 1- بدوي ، عبد الرحمن ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، ط3 (بيروت : دار الثقافة ، 1973)
- 2- بدوي ، عبد الرحمن ، أرسطو ، ط2 (بيروت دار القلم ، الكويت : وكالة المطبوعات ، 1980) .
- 3- بدوي ، عبد الرحمن ، إشبنجلر ، (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1941) .
- 4- بدوي ، عبد الرحمن ، أفلاطون ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1943) .
- 5- بدوي ، عبد الرحمن ، الأخلاق عند كانط ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1979) .
- 6- بدوي ، عبد الرحمن ، الإنسان والوجودية في الفكر العربي ، (بيروت : دار القلم والكويت وكالة المطبوعات ،
- 7- بدوي ، عبد الرحمن ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ط2 ، (القاهرة : دار النهضة المصرية ، 1946) .
- 8- بدوي ، عبد الرحمن ، الحور والنور ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1951) .
- 9- بدوي ، عبد الرحمن ، الدفاع عن محمد (ص) ضد المنتقسين من قدره ، تر كمال جاد الله ، ط1 ، (القاهرة : الدار العالمية للكتاب والنشر ، 1999) .
- 10- بدوي ، عبد الرحمن ، الزمان الوجودي ، ط3 (بيروت : دار الثقافة ، 1973) .
- 11- بدوي ، عبد الرحمن ، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج1)
- 12- بدوي ، عبد الرحمن ، المثالية الألمانية شلنج ، ط2 ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1981) .
- 13- بدوي ، عبد الرحمن ، الموت والعبقريّة ، ط3 (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1962)
- 14- بدوي ، عبد الرحمن ، إيمانويل كانط ، ط1 ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1977) .

- 15- بدوي ، عبد الرحمن ، تاريخ الإلحاد في الإسلام ، ط2 (القاهرة : سينا للنشر ، يوليو ، 1993) .
- 16- بدوي ، عبد الرحمن ، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني هجري ، ط2 ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1978) .
- 17- بدوي ، عبد الرحمن ، تراجيديا سوفقليس ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1996)
- 18- بدوي ، عبد الرحمن ، خريف الفكر ا (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1970) .
- 19- بدوي ، عبد الرحمن ، خريف الفكر اليوناني ، ط1 ، (بيروت دار العلم ، الكويت : وكالة المطبوعات ، 1979) .
- 20- بدوي ، عبد الرحمن ، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ، (القاهرة : مكتبة الأسرة ، 2004)
- 21- بدوي ، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني ، ط1 (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1979)
- 22- بدوي ، عبد الرحمن ، سيرة حياتي ، ج1 (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 2000 ،
- 23- بدوي ، عبد الرحمن ، شخصيات قلقة في الإسلام ، ط2 (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1964) ،
- 24- بدوي ، عبد الرحمن ، شطحات الصوفية .
- 25- بدوي ، عبد الرحمن ، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ، ط4 (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1978) .
- 26- بدوي ، عبد الرحمن ، شوبنهاور ، ط3 (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1965) .
- 27- بدوي ، عبد الرحمن ، فلسفة الدين والتربية عند كانط ، ط1 (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1980)
- 28- بدوي ، عبد الرحمن ، فلسفة العصور الوسطى ، ط3 (الكويت : وكالة المطبوعات ، بيروت : دار القلم، 1979).

- 29- بدوي ، عبد الرحمن ، فلسفة القانون والسياسة ، ط1 ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1979) .
- 30- بدوي ، عبد الرحمن ، في الفلسفة الوجودية ، ط1 ، (بيروت : المؤسسة العربية ، 1980)
- 31- بدوي ، عبد الرحمن ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، ط1 ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1975) .
- 32- بدوي ، عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين ، (دار العلم للملايين الأولى ، 1996) .
- 33- بدوي ، عبد الرحمن ، مرآة نفسي ، ط1 (القاهرة : مكتبة النهضة ، 1946) .
- 34- بدوي ، عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ، ط1 (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1984) .
- 35- بدوي ، عبد الرحمن ، موسوعة المستشرقين ، ط3 (بيروت : دار العلم للملايين ، يوليو 1993 ،
- 36- بدوي ، عبد الرحمن ، نيتشه ، ط5 (الكويت : وكالة المطبوعات ، 1975) .
- 37- بدوي ، عبد الرحمن ، هل يمكن قيام أخلاق وجودية ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1953
- 2/ المراجع :**
- 1- إبراهيم ، زكريا ، برجسون ضمن مجموعة نوابغ الفكر الغربي ، (القاهرة : دار المعارف ، 1968 ،
- 2- إبراهيم ، زكريا ، مشكلة الفلسفة ، (القاهرة : دار مصر ، 1971) .
- 3- ابن رشد ، أبو الوليد ، تهافت التهافت ، (بيروت : مركز الدراسات الوحدة العربية ، 1998)
- 4- ابن رشد ، أبو الوليد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال ، تح محمد عمارة ، ط3 ، (القاهرة : دار المعارف ، دون سنة) .
- 5- ابن سينا ، أبي علي ، الإشارات والتنبيهات ، شرح نصير الدين الطوستي تح سليمان دينا ، ج1 ، ط3 ، (مصر : دار المعارف ، 1968) .

- 6- أبوريان ، محمد علي ، الفلسفة ومباحثها ، (القاهرة : دار المعرفة الجامعية ، 2000) .
- 7- أحمد ، إبراهيم ، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتين هيدغر ، ط1 ، (الجزائر : منشورات الإختلاف ، 2006) .
- 8- الأزهري ، أبو منصور محمد بن أحمد ، تهذيب اللغة ، تح محمد عوض مرعب ، ج2 (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة) .
- 9- الجعفري ، ماهر إسماعيل وآخرون ، فلسفة التربية ، (بغداد : دار الكتب للطباعة والنشر ، 1993 ،
- 10- الحاج ، كمال يوسف ، رنيه ديكرت أبو الفلسفة الحديثة ، (بيروت : منشورات دار مكتبة الحياة ، 1954) .
- 11- الخطيب ، محمد ، الفكر الإغريقي، ط1 ، (دمشق : منشورات دار علاء الدين ، 1999)
- 12- الزبيدي ، محمد مرتضى الحسيني ، تاج العروس من جواهر القاموس ، مجموعة من المحققين ، ج9 ، (الكويت : دار الهداية) .
- 13- الشاروني ، حبيب ، الوجود والجدل في فلسفة سارتر ، (الإسكندرية : منشأة المعارف ، 2001)
- 14- الصفدي ، مطاوع ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، (بيروت : مركز الإنماء القومي ، 1980) .
- 15- الطهطاوي ، سيد أحمد ، القيم التربوية في القصص القراءاني ، (مصر : دار الفكر العربي ، 1996)
- 16- الطويل ، توفيق ، أسس الفلسفة ، ط6 ، (القاهرة : دار النهضة ، 1976) .
- 17- العالم ، محمود أمين ، الدكتور عبد الرحمان بدوي هل يسير في طريق مسدود ، في كتاب الإنسان موفق ، (القاهرة : دار القضايا فكرية) .
- 18- العالم ، محمود أمين ، مفاهيم وقضايا إشكالية ، (د ، ط) (دار الكتب العربية) .
- 19- العالم ، محمود أمين ، مواقف نقدية من التراث ، (القاهرة : دار القضايا فكرية للنشر والتوزيع) .

- 20- العشماوي ، سعيد ، تاريخ الوجودية في الفكر البشري ، ط3 ، (بيروت : الوطن العربي ، 1984 ،
- 21- الغامدي ، عبد القادر ، عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي ومنهجه في دراسة المذاهب ، ط1 ، (المملكة العربية السعودية : مكتبة الرشد ، 2008) .
- 22- الفاحوزي ، حنا ، الجرُّ ، خليل ، تاريخ الفلسفة العربية ، ج2 ، ط3 ، (بيروت : دار الجيل ، 1993)
- 23- الفندي ، محمد ثابت ، مع الفيلسوف ، (بيروت : دار النهضة العربية ، 1980) .
- 24- الكندي ، يعقوب ابن إسحاق ، الرسائل الفلسفية ، تح محمد عبد الهادي أبو ريده ، ج1 ، ط2 ، (القاهرة : دار الفكر العربي) .
- 25- أورويف ، ستيبان ، على دروب زرادشت ، ترجمة فؤاد أيوب دار دمشق 1983 .
- 26- بعلي ، حفناوي ، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة ، ط1 (عمان : أمانة عمان الكبرى ، 2008)
- 28- بوشنسكي ، الفلسفة المعاصرة في أوربا ، تر عزت فرني ، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، 1992) .
- 29- تركي ، إبراهيم محمد ، في الفكر الإسلامي المعاصر ، (مصر : دار الكتب القانونية) .
- 30- جتيه ، فاوست ، عبد الرحمن بدوي ، ط1 ، ط2 (دار المدى للثقافة و النشر ، 1998 - 2007)
- 31- جماعة من الأساتذة السوفييات ، موجز تاريخ الفلسفة ، تر توفيق سلوم ، ط1 ، (بيروت : دار الفارابي ، 1989) .
- 32- جهامي ، جرار ، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب ، (بيروت : مكتبة لبنان) .
- 33- جوليفيه ، ريجيس ، المذاهب الوجودية من كيركجار إلى جان بول سارتر ، تر فؤاد كامل ، مر محمد عبد الهادي أبو ريده ، ط1 ، (بيروت : دار الأدب ، 1988) .
- 34- جيمس ، وليم ، بعض مشكلات الفلسفة ، تر محمد فتحي الشيطي ، زكي نجيب محمود ، (مصر : المؤسسة المصرية العامة ، دون سنة) .
- 35- حنفي ، حسن ، حوار الأجيال ، (القاهرة : دار قباء للطباعة ، 1998) .

- 36- ديكارت ، رينيه ، مبادئ الفلسفة ، تر عثمان أمين ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1960)
- 37- ديكارت ، رينيه ، مقال عن المنهج ، تر محمود محمد الخضيرى ، تقديم محمد مصطفى حلمي ، ط2 (القاهرة : دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، 1968) .
- 38- سيد لطفي ، محروس ، التربية والطبيعة الإنشائية في الفكر الإسلامى وبعض الفلسفات الغربية ، (القاهرة : دار المعارف ، 1988) .
- 39- طالبى ، عمار ، مدخل إلى الفلسفة ، (الجزائر : دار القصة للنشر) .
- 40- عالي ، وائل ، دفاع بدوى عن الزمان ، (القاهرة : دار الثقافة للنشر ، 1997) .
- 41- عبد الرزاق ، مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة ، 2010) .
- 42- عبد الفتاح إمام ، إمام ، كيركجارد رائد الوجودية ، (د ، ط) ج2 ، (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، 1986)
- 43- عبد المنعم ، زاوية ، بليز بسكال وفلسفة الإنسان ، ط1 ، (بيروت : دار الفكر العربى ، 1994) .
- 44- عزيزي ، وفيق ، شوبنهاور وفلسفة التشاؤم ، ط1 (لبنان : دار الفارابي ، 2008) .
- 45- عطية ، أحمد عبد الحليم ، الصوت والصدى ، الأصول الإستشراقية في فلسفة بدوى الوجودية ، (القاهرة : دار الثقافة ، 2000) .
- 46- عطية ، أحمد عبد الحليم ، عبد الرحمن بدوى نجم في سماء الفلسفة ، ط1 (القاهرة : مركز الكتاب للنشر ، 2003)
- 47- عوض ، رميس ، الإلحاد في الغرب ، ط1 ، (القاهرة : سيناء للنشر ، 1997) .
- 48- غلاب ، محمد ، الفلسفة الإغريقية ، ط2 ، (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية) .
- 49- فال ، جان ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، مارون خوري ، ط1 ، (بيروت : منشورات عويدات ، 1977) .
- 50- فخري ، ماجد ، أرسطو طاليس المعلم الأول، (بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، 1958) .

- 51- فهمي ، منير حسن ، القيم الدينية للشايعين منظور الخدمة الاجتماعية ، (مصر : المكتب الجامعي الحديث ، 1999) .
- 52- كامل ، فؤاد ، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر ، ط1 ، (بيروت : دار الجيل ، 1993) .
- 53- كامل ، فؤاد ، مدخل إلى فلسفة الدين ، (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1984) .
- 54- كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، ط3 ، (مصر : دار المعارف ، بدون تاريخ) .
- 55- كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط5 ، (القاهرة : دار المعارف ، دون سنة) .
- 56- كوربان ، هنري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، تر نصيرة مروة ، حسن فبيسي ، ط2 ، (بيروت : عوايدات للنشر والطباعة ، 1998) .
- 57- مادلين دافي ، ماري ، معرفة الذات ، تر: نسيم نصر ، ط3 ، (بيروت : منشورات عويدات) .
- 58- ماركوس ، تراشي ، مقالات في فلسفة العصور الوسطى ، تر ماهر عبد القادر محمد ، (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1997) .
- 59- ماكوري ، جون، الوجودية ، تر إمام عبد الفتاح إمام ، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، 1978)
- 60- مجموعة من المؤلفين ، معنى الوجودية ، (بيروت : دار مكتبة الحياة) .
- 61- محمد ، حسان وآخرون ، دراسات في فلسفة التربية ، ط3 ، (القاهرة : دار المعارف) .
- 62- مطر ، أميرة حلمي ، جمهورية أفلاطون ، (القاهرة : الهيئة المصرية ، 1994) .
- 63- ميد ، هنتر ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، تر فؤاد زكريا ، (القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر الفجالة ، 1995) .
- 64- ميمون ، الربيع ، نظرية القيم في الفكر المعاصر ، (الجزائر : الشركة الوطنية للطبع والتوزيع ، 1988) .
- 65- هيدغر ، مارتن، التقنية ، الحقيقة ، الوجود ، تر محمد سبيل، عبد الهادي مفتاح ، (بيروت: المركز الثقافي العربي)

66- يومي ، محمد أحمد ، مبحث القيم في علوم الإنسان ، (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية)
الأجنبية :

1/ Abdurrahman , Badawi , Dé Fense du coran contre ses oitigues , Paris , Lumicité 1989) .

2/Six exis tentialism thinks , 2 nded new York : Horper & Row . 1959 , 1sted . New york : Mac millan , 1952 , lucid stvaies of kierk gaard , Nietzsche , Heidegger , Jaspers , mareeland Sartre .

3/Gousin (victor). Cours of the history of philosophy . v . translated by ; O . W . Wight ,Vol . IL , (new , York ; D – A ppleton & company , 200 , Broduay , M , D , (celii) .

المعاجم والقواميس :

- ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، تح محمد عوض مرعب ، فاطمة محمد أصلان ، ط1 ، ج1 (لبنان : دار إحياء التراث العربي ، 2001) .
- ابن منظور ، لسان العرب ، ج1 (دار دمشق ، دون سنة) .
- النجار ، نهى ، موسوعة الأديان السماوية والوضعية ، الديانة المسيحية ، (بيروت : دار الفكر اللبناني ، 1995) .
- صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ج1 (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1982) .

المجلات والجرائد :

- جريدة الشرق الأوسط ، (جريدة العرب الدولية) ، الثلاثاء 19 فبراير 2002 العدد 8484
- زغلول عبد الحليم ، بعد رحيل الزمان الوجودي ، ماذا يبقى من عبد الرحمن بدوي ، العدد 2885 ، (القاهرة : جريدة المصريون) ، 2015/05/15 .
- مطر ، محمد عفيفي ، ابن رشد ، شهادة من مقصورة المترجمين ، مجلة (ألفو) العدد 16 ، 1996 .

المواقع الإلكترونية :

1/ الموسوعة الحرة على الموقع [http : //ar . wiki pedia . org / wiki](http://ar.wikipedia.org/wiki)

خانة بحث بعنوان عبد الرحمن بدوي بتاريخ : 2017/05/12 الساعة 10:12 صباحا .

2/ الموقع الإلكتروني [http : //WWW . abdurrahman , badawi . com / Life / indexhtm](http://WWW.abdurrahman,badawi.com/Life/indexhtm)

بتاريخ : 2017/05/12 الساعة 14:05 .

3/ سامح كريم ، ماذا يبقى من عبد الرحمن بدوي [WWW . ahram . org . eg](http://WWW.ahram.org.eg)

بتاريخ : 2009/01/23 الساعة 09:43

4/حازم خيرى،مشكلة الموت في الثقافة العربية ،مجلة ابن رشد العدد الحادي عشر

2010على الموقع :.....[https//www.ibn-rushd.org](https://www.ibn-rushd.org)

المؤتمرات :

فؤاد علي العاجز ، عطية العمري، القيم و التربية في عالم متغير ،(الأردن :دراسة مقدمة إلى

مؤتمر كلية التربية و الفنون ،1999).

الفهرس

فهرس المحتويات	
	شكر
	الإهداء
أ - د	مقدمة
I - الفصل الأول : بدوي الإنسان	
09	تمهيد
10	I - نشأته
10	1-1 مولده
11	2-1 حياته العلمية والعملية
12	3-1 مؤلفاته
21	II - جذور فلسفته
21	1-2 الغربية
32	2-2 العربية
33	3-2 وفاته
36	III - مساره الديني
36	1-3 تحديد المفاهيم
36	أ الإلحاد
37	ب الإسلام
39	2-3 إلحاده
40	3-3 إسلامه
41	4-3 بدوي بين الإلحاد والإيمان
II - الفصل الثاني : الفلسفة وبدوي	
49	تمهيد
50	I - مفهومها
51	1-1 العصر اليوناني
55	2-1 العصر الوسيط
63	3-1 العصران الحديث والمعاصر
69	II - مباحثها
70	1-2 الوجود
73	2-2 المعرفة
80	3-2 القيم
90	III - فلسفة بدوي
90	1-3 إتصالاته الأولى بالفلسفة
91	2-3 مفهوم الفلسفة عنده
94	3-3 منهجه الفلسفي

III - الفصل الثالث : بدوي والفلسفة الوجودية	
101	تمهيد
102	1-3 الوجودية
102	1-1 /3 مفهومها
109	2-1 /3 أعلامها
117	3-1 /3 الوجودية بين الإيمان والإلحاد
125	2-3 وجودية بدوي
125	1-2 /3 مفهومها
127	2-2 /3 مباحثها
127	أ الزمان ومقولات الوجود
135	ب العدم
138	ج الموت
145	3-3 أوجه تلاقي الوجودية والتصوف عنده
146	أ المبدأ
149	ب المنهج
151	ج الغاية
IV - الفصل الرابع : نماذج من أعماله الفلسفية	
155	تمهيد
156	1-4 المبتكرات والترجمات
156	1-1 /4 المبتكرات
156	1-1-1 /4 في الفلسفة
161	2-1-1 /4 في الأدب (الشعر والنثر)
166	2-1 /4 الترجمات
168	1-2-1 /4 مسرحية فاوست
169	2-2-1 /4 ترجيديا سوفقليس
172	2-4 الفكر الأوروبي
173	1-2 /4 الفلسفة اليونانية
181	2-2 /4 فلسفة العصور الوسطى
182	3-2 /4 الفلسفة الحديثة
193	3-4 دراسات إسلامية
193	1-3 /4 التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية
196	2-3 /4 تاريخ الإلحاد في الإسلام
197	3-3 /4 الإنسانية والوجودية في الفكر العربي
202	4-3 /4 دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي
206	خاتمة
208	قائمة المصادر والمراجع