الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران 2 محمد بن أحمد
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

مذكرة ماستر ميدان علوم اجتماعية
شعبة : الفلسفة
تخصص : فلسفة عامة

تاريخ الفلسفة
عند عبد الرحمان بدوي

من إعداد الطالبة :
- موساوي رجاء

تحت اشراف الاستاذة :
- زيد الخير حورية

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
بوسيف ليلى	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	رئيسا
بن سهلة أمينة	أستاذ محاضر –أ–	جامعة وهران 2	مناقشا
زيد الخير حورية	أستاذ مساعد –أ–	جامعة وهران 2	مشرفا ومقررا

السنة الجامعية: 2022/2021

إهداء

إلى من تتشوق الأنفس و تفر العيون لرؤياك أنت ربي سبحانك.

اهدي هذا العمل إلى التي حملتني ووضعتني، إلى التي سعدت لفرحتي وحزنت لحزني وسهرت الليالي على راحتي دون ملل من غيرها هي التي أوصى بها الله أمي الحبيبة حفظك الله وأطال في عمرك،

إلى من حماني من أوجاع الدهر وماسيه وغرس بداخلي أحلامي الفتية إلى من علمني الصبر والفضيلة والتواضع وحسن الخلق، إلى من سهر الليالي من اجل أن يحقق لي سبيل النجاح إليك أبي العزيز،

إلى أخي العزيز "صالح"،

إلى اعز صديقاتي " رقية، آسية، آية، فوزية " و تحياتي إلى كل عائلتهن.

إلى كل عائلتي الكبير والصغير.

رجـــاء

شكر وعرفان

بسم الله الرحمن الرحيم

و الصلاة و السلام على اشرف المرسلين، سيدنا وطبيب قلوبنا فلولا محمد سيد الثقلين أجمعين والحمد لله رب العالمين.

"رب أوزعني أن اشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين "

الحمد و الشكر لله على ما أحن به من نعم علينا قبل ومن بعد

والذي أعاننا على الإلهام بهذا العمل ووهب لنا هذا العلم وأنار قلوبنا في تحصيله ..... تبارك الله ذو الجلال والإكرام

والصلاة والسلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

و بعده :

أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذتي المشرفة " زيد الخير حورية " أدامها الله منارة علم تهذي بها.

و إلى رئيسة أستاذتنا " يوسيف ليلى"لتعاملها الراقي معنا تستحق منا كل التقدير و الإحترام و إلى أستاذتي المناقشة " بن سهلة أمينة " لها من كل التقدير و الشكر .

والشكر الجزيل إلى كل من ساهم في مساعدتنا وتحصيل هذه المذكرة ولو بكلمة بسيطة وابتسامة مشجعة.

الفهرس

إهداء

شكر وعرفان

مقدمة .....أ

الفصل الأول: عبد الرحمان بدوي بين الفلسفة و التصوف 6

المبحث الأول: المفاهيم الأساسية 6

مفهوم تاريخ الفلسفة 6

مفهوم الفلسفة الوجودية 11

مفهوم التصوف 14

المبحث الثاني: عبد الرحمان بدوي سيرة و فكر 18

السيرة الذاتية لعبد الرحمان بدوي و أهم أعماله 18

الفصل الثاني: عبد الرحمان بدوي بين ظهور تطور تاريخ الفلسفة و النظرة الجديدة له 23

المبحث الأول: تأريخ عبد الرحمان بدوي الفلسفة عبر العصور.....23

اهتمام بدوي بالفلسفة اليونانية.....23

الفلسفة الوسيطية 26

نظرة عامة لاهتمام بدوي بالفلسفة الحديثة و المعاصرة 28

المبحث الثاني: النظرة الجديدة العربية لتطور تاريخ الفلسفة لعبد الرحمان بدوي 32

مذهبه الوجودي (الزمان الوجودي) 32

منزلة الوجدان في فلسفة عبد الرحمان بدوي 38

مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمان بدوي 43

عبد الرحمان بدوي و أصول التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية وأسباب عنايته بدراسة التصوف..48

التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية 48

أسباب عنايته بدراسة التصوف 49

الفصل الثالث: النقد والتقييم 53

المبحث الأول: النقد الايجابي و السلبي الموجه لعبد الرحمان بدوي 53

1-النقد الايجابي العام الموجه لعبد الرحمان بدوي 53

2-نقد الجابري لوجودية بدوي (سلبي) 56

3-موقف المفكرين العرب من عبد الرحمان بدوي.....59

الخاتمة 62

المصادر والمراجع

المقدمة

مقدمة

تعد إشكالية تاريخ الفلسفة من أهم الإشكاليات التي تهتم بدراسة التاريخ من منظور فلسفي وكتعريف علمي هي دراسة الأسس النظرية للممارسات والتطبيقات والتغيرات الاجتماعية التي حدثت على مدى التاريخ، شانها شان باقي التخصصات الفلسفية الأخرى، مثل فلسفة العلم، فلسفة الدين ... وكمعنى ثاني ففلسفة التاريخ تصف لنا النظرة العامة الأساسية التي يأتي بها المؤرخ أو الفيلسوف متضمنة لنا النظريات الخاصة بتعليل الحوادث أو مفهوم التقدم وما إلى ذلك من دراسة المفاهيم الفلسفية عبر العصور من فلسفة قديمة وفلسفة العصور الوسطى إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ومن هنا نستنتج إن إشكالية تاريخ الفلسفة مهمة مشتركة بين المؤرخ والفيلسوف، وعلى قول آخر يمكن أن نجمع هاتين المهمتين في شخص واحد.

ومثالا على ذلك المفكر عبد الرحمان بدوي والذي يعتبر أحد أبرز فلاسفة العرب اهتم بالفلسفة وأعطي لها النظرة العامة عبر تاريخها الزماني استطاع أن يحقق ذلك تأليفا وترجمة انبثق منها تيارات فكرية ونظرة جديدة.

وبالتالي فالإشكالية المطروحة هنا هي :

هل كان عبد الرحمان بدوي مجرد محصى محقق لظهور وتطور تاريخ الفلسفة ؟ أم أنه كان أكثر من ذلك

و نتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسية إشكاليات فرعية :

أ- ما هو مفهوم تاريخ الفلسفة عند عبد الرحمان بدوي ؟

ب- ما هو مفهوم التصوف من وجهة نظره ؟ وما هي أسباب عنايته به ؟

د _ ماهو النموذج الذي وجه بدوي في تأريخه للفلسفة ؟

دواعي إختيار الموضوع :

1- الدواعي الذاتية :

- حب المعرفة
- الميل نحو موضوعات تاريخ الفلسفة بالأخص فلسفة عبد الرحمان بداوي

2- الدواعي الموضوعية :

- الرغبة في الإحياء المدونة التي تركها عبد الرحمن بداوي من تاريخ و فكر

أهمية الموضوع تكمن في :

- تحديد أعمال عبد الرحمان بدوي ودورها في تشكيل نظرة جديدة ومعاصرة للفلسفة العربية.

ولدراسة هذا الموضوع اتبعنا منهجين التاريخي والتحليلي من خلال قيامنا بتحليلات العناصر الأساسية في البحث.

أما البناء الهيكلي لموضوع بحثنا فقد جاء في ثلاث فصول تسبقهم مقدمة تبين المعالم الأساسية لموضوع البحث.

حيث عالجنا في الفصل الأول المفاهيم الأساسية وجاء بعنوان عبد الرحمان بدوي بين الفلسفة والتصوف جاء فيه مبحثين المبحث الأول المفاهيم الأساسية للبحث عن مفهوم تاريخ الفلسفة ومفهوم الوجودية والتصوف أما المبحث الثاني فكان عن السيرة الذاتية وأهم أعماله.

وفيما يخص الفصل الثاني والذي يعد أهم فصل في بحثنا فجاء بعنوان عبد الرحمان بدوي بين ظهور تطور تاريخ الفلسفة والنظرة الجديدة له، جاء فيه مبحثين الأول كان بعنوان تأريخ عبد الرحمان بدوي الفلسفة عبر العصور عالجنا فيه الفلسفة اليونانية والوسيطية والحديثة المعاصرة وأصول التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية وعنايته بدراسة التصوف أما المبحث الثاني فكان بعنوان النظرة الجديدة العربية لتطور تاريخ الفلسفة لعبد الرحمان بدوي عالجنا فيه النضرة الجديدة له في الوجودية أما الفصل الثالث وهو آخر الفصول جاء بعنوان نقد وتقييم اتخذنا فيه مبحثين الأول كان بعنوان النقد الايجابي

والسلبي الموجه لعبد الرحمان بدوي أما المبحث الثاني فكان بعنوان موقف المفكرين العرب من ثعبد الرحمان بدوي وهو ما ساعدنا على استخلاص جملة من الملخصات كانت اختتام البحث.

وأهم الدراسات السابقة التي اطلعنا عليها هي مذكرة ماستر تخصص تاريخ فلسفة من إعداد الطالب أيوب غمام نراس للموسم الجامعي 2016/2015 وتختلف الدراسة التي نقوم بها عن هذه الدراسة في :

1- الاختلاف في النقاط التي لم تتل حقها في البحث السابق

2- الاختلاف في رأي الشخصي حول مشروع البحث

3- الاختلاف في خطة البحث العلمي

أهم الصعوبات التي واجهتني في مشوار هذا البحث هي:

1- صعوبة التعامل مع نصوص عبد الرحمان بداوي

2- قلة البحوث التي تناولت مشروع عبد الرحمان بدوي.

أما فيما يخص آفاق البحث:

هو تقديم نظرة جديدة عن تاريخ الفلسفة عند العرب ومساهمتهم فيها (عبد الرحمان بدوي).

الفصل الأول

عبد الرحمان بدوي بين الفلسفة والتصوف

الفصل الأول : عبد الرحمان بدوي بين الفلسفة والتصوف

✓ المبحث الأول : المفاهيم الأساسية

1- مفهوم تاريخ الفلسفة

أ- الفلسفة :

❖ **لغة:** يمكن تعريف الفلسفة لغة على أنها المحبة، الحب، التقارب والاعجاب.[1]

- تنقسم الفلسفة في اللغة الى مقطعين "فيلو" بمعنى الحب، و"صوفيا" بمعنى الحكمة.
- وهيا دراسة المشاكل العامة والأساسية التي تتعلق بأمور معينة كالوجود والعقل والمعرفة واللغة.[2]

❖ **اصطلاحا:** يستخدم مصطلح الفلسفة للدلالة على التفكير الهادف للحصول على الحقيقة والمعرفة الكاملة لذا ربط اليونانيون في القدم كلمة فيلسوف بالفرض المهتم ودراسة أحد الأمور المتعلقة بالكون وقضايا الإنسان الأساسية، علاوة على البحث في الموجودات من حوله وماهيتها والأسباب الكاملة وراء وجودها.[3]

- فالفلسفة هي إذن دراسة طبيعة الواقع والوجود، ودراسة ما يمكن معرفته والسلوك السوي من السلوك الخطأ.

❖ **مفهوم الفلسفة عند الفلاسفة:**

من آراء وأفكار بعض الفلاسفة حول مفهوم الفلسفة نظكر منهم:

---

[1] بدوي عبد الرحمان المودوعة الفلسفية دار تويقال للنشر
[2] بدوي عبد الرحمان مدخل جديد الى الفلسفة مكتبة شغف، الكوية، ط2، 2019 ص9.
[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي2، 2008 ص 91

- **أريسطوة (384 – 322 ق.م) ARISTOTE** الفلسفة حسب نظره هي: "العلم النظري بالمبادئ والأسباب الأولى للوجود والموجودات والفلسفة اما العلوم التي تتفرع منها كل العلوم الأخرى".[1]

هي علم الموجودات بما هوا موجود بمعنى العلم الذي به نتوصل الى معرفة الأسباب والعلل الأولى للموجودات

- **أفلاطون (427 – 347 ق.م) Platon** بالنسبة لتعريف الفلسفة عند أفلاطون فكانت هي الحكمة الفلسفية، التي كانت تواجه دائما المناقشة النقدية، وقال أن الشخص السذي يفعل الصواب أو الشيء الجميل ليس بالضرورة أنه يمتلك حكمة فلسفية، ولاكن ما يجعله حقا يمتلك تلك الحكمة فوا صموده أمام الإستجواب وستخدم أفلاطون الفلسفة بأسلوب مميز وخاصا به وقد سميا هذا الأسلوب بـ " دياليكتيك".[2]
- **ديكارت (1596 – 1650 م) René Descartes** عرفها في كتابه مبادئ الفلسفة وقال أنها دراسة الحكمة لأنها تهتم بعلم الأصول فيدخل فيها علم الله وعلوم الانسان والطبيعة وركيزة الفلسفة عنده هيا الفكر المدرك لذاته الذي يدرك شمولية الوجود.[3]
- **الكندي (801 – 873 د.م) Al–Kindi** الفلسفة عنده هي علم الأشياء بحقائقها الكلية حيث يأكد أن الكلية هيا أحدا خصائص الفلسفة الجوهرية التي تميزها عن غيرها من العلوم الإنسانية.
- **الفارابي (874 – 950 م) Al–Fârâbî** يعرف الفلسفة على أنها العلم بالموجودات بماهي موجودة.[4]

---

[1] المرجع نفسه ص 10.
[2] مصطفى غالي أفلاطون , سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية, دار مكتبة الهلال , ط2 , 2017 ص 17
[3] المرجع نفسه ص 10-11.
[4] المرجع سابق.

- الفلسفة عند عبد الرحمان بدوي هي الدراسة المتعلقة بأحكام القيام وعلى هذا الأساس تتألف من العلوم المعيارية الثلاثة والأخلاق وتبحث في قيمة الخير والمنطق يبحث في قيمة الحق وعلم المال يبحث في قيمة الجميل.[1]

ب- التاريخ:

❖ **لغة:** تعددت أراء العلماء في تفسير كلمة التاريخ لغة غير أن كل الأراء تعني أن التاريخ هوا الإعلام بالوقت.

يقال أرخت الكتاب وورخته أي بينت وقت كتابته.

وقيل أنه معرب من الكلمة الفارسية (ماه روز) (ماه القمر) وقيل إن التاريخ مستق من ياريخ العبرية ومعناها القمر ويرخ معناها الشهر،[2] وكون لفض التاريخ أصيلا في اللغة العربية وليس منقولا إليها من لغات أخرى هو الأقرب إلى الصواب لأنه لو كان هذا الفض معربا ما اختلف حول أصل اشتقاقه هو من (أرخ) أو من (ورخ) ?! ولما كان الاختلاف قائما حول أصله بين القبائل العربية ولما فرق الأصمعي بين لغة التميم وقيس بقوله: "بنوتميم يقولون (ورخت الكتاب توريخا) وقيس تقول(أرخته تأريخا) وهذا الاختلاف يتأكد كون لفض التاريخ عربيا.[3]

❖ **اصطلاحا:** إن التاريخ عبارة عن فهم الماضي للإفادة الحاضر والتخطيط للمستقبل. هو القيام بالدراسة تعتمد على حقائق الماضي وتتبع سوابق الأحداث ودراسة ظروف السياقات التاريخية وتفسيرها بمنهج البحث التاريخي الذي هوا مجموعة الطرق والتقنيات التي يتبعها الباحث والمارخ للوصول الى الحقيقة التاريخية وإعادة بناء الماضي بكل وقائعه وزواياه وكما كان عليه زمانه ومكانه ترعا لذلك فالمنهج التاريخي يحتاج الى ثقافة واعية وتتبع دقيق بحركة الزمن التي

[1] المرجع السابق ص 10
[2] مرجع سابق ص 91
[3] دكتور جميل ميليا المعجم الفلسفي 2008 ص102

تتأثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة على النص التاريخي لهذا وجب ارتباط المنهج بمستويات النقد في كل مراحله المتمثلة في التفسير والتأويل والحكم نظرا لعنايته الجادة بالنص كرؤيى واقعية ترتبط بالزمن والعصر.[1]

❖ **فلسفا:** مفهوم التاريخ في الفلسفة ليس مجرد سرد لأحداث ووقائع إنما هو دراسة وتحليل هذه الوقائع ومن الفلاسفة الذين وضعوا مفهوما للتاريخ نضكر منهم.

- **هيغل: (1770- 1831 م) Hegel يعرف** التاريخ على أنها حركة منطقية جدلية يستخدم فيها الشعوب أدوات في تحقيق النمو والتطور نحو الحرية ويرى أن المبدئ الأساسي للتاريخ هو التغيير إذ لا شيء خالد.[2]
- **ماركس: (1818 – 1883م) Karl Marx** يرى أن التاريخ يتمثل في الصراع الاجتماعي أو الطبقي الذي يأدى الى التحول من نمط الإنتاج الى آخر أكثر تقدما وتطورا.
- **سارتر (1905 – 1980م) Sartre** يأكد أن التاريخ ليس قدرا أو قوا تتحكم في الانسان إنما هوا من يصنعه ويحوله عمليا ونظريا أي إن التاريخ يعتمد على وعي وارادت الانسان.[3]
- **ابن خلدون (1332 – 1406 م)Ibn Khaldoun** يعتبر أن التاريخ صيرورة العمران البشري والمعرفة التاريخية هيا تدوين لهاذه السيرورة ويضع ابن خلدقن مفهومين ظاهر وباطن للتاريخ فيعرف ظاهره بأنه سرد لأخبار الدول وأصول الماضي أما باطن التاريخ فهوا تحقيق ودراسة وتحليل وعلم لا لكيفيات والأسباب حدوثها.[4]

---

[1] المرجع نفسه ص 21

[2] قاسم عبده، الرؤية الحضارية للتاريخ، دار المعارف، القاهرة، 1982 ص271.

[3] جورج طرابيشي معجم الفلسفة دار الطبيعة , ط3 , 2006 , ص 11.

[4] ابن خلدون , تاريخ ابن خلدون , دار الكتاب اللبناني , القاهرة , ط1 , 1983 , ص 50.

ت- مفهوم تاريخ الفلسفة:

تاريخ الفلسفة هو العلم الذي يهتم بدراسة الأفكار والمفاهيم الفلسفية وتكونها عبر الزمن أما الإشكاليات التي يتناولها هذا العلم فيمكن أن تشمل على ما يلي:

1) كيف يمكننا أن نقوم بوضع التغيرات التي تطرء على الفلسفة في سياقها التاريخي؟.

2) مايا العوامل التاريخية التي أدت الى هذه التغيرات؟.

3) الى أي مدى من الممكن أن تكون النصوص الفلسفية التي كتبة في عهود سابقة مفهومتا للقارء اليوم ؟.

جميع الحضارات بما فيها حضارات ما قبل التاريخ العصور الوسطى العصر الحديث الحضارات الشرقية والغربية والدنياوية.

تاريخ الفلسفة يسعى الى تصنيف تلك التغيرات التي تطرأ على الأفكار الفلسفية ومحاولة فهمها في سياقها التاريخي.

كما تنقسم دراسة الفلسفة تقليديا الى ثلاث مراحل العصور اليونانية القديمة والوسطى والعصور الحديثة.[1]

ث- مفهوم فلسفة التاريخ:

تعتبر أحد أقسام الفلسفة وتهتم بدراسة التاريخ من منضور فلسفي يأدي مفهوم التاريخ دورا أساسيا في الفكر الإنساني ويستحضر أفكارا عن سلطة الانسان سفي التاريخ والصيرورة وأثر الظروف

[1]جميل صليا، تاريخ الفلسفة العربية دار الكتاب العالمي، 1989، ص88

المادية على العلاقات الإنسانية والمعنى المخلوع على الأحداث التاريخية وتهدف لتزويدنا بإمكانية فهم حاضرنا بشك أفضل.[1]

- **فلسفة التاريخ عند عبد الرحمان بدوي:**

ان مفهومي التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع فإما أن يكون الفكر مطابقا للواقع وهين إذا يسما حقيقة أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة فالحقيقة إذا تقتضي الثبات مدامة هبا في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير إذ لا يمكن أن يفهم تغير الزمان وبعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط.

كلا الموضوعين اذا مختلف الفلسفة والتاريخ مادام موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغير عبر الزمن.

2- مفهوم الفلسفة الوجودية:

❖ **لغة:**

1- وجودية: (اسم).

اسم المؤنث منسوب الى الوجود.

الوجودية (بالمعنى الأعلم): فلسفة ترى أن الوجود سابق على الماهية.

الوجودية بالمعنى الأخص يذهب (سارتر) الى أنها تقوم على الحرية المطلقة التي تمكن الفرد من أن يصنع نفسه ويتخذ موقفه كما يبدو له تحقيقا لوجوده الكامل.[2]

[1] غوستا فلوبون فلسفة التاريخ، مكتبة، هنداوي الكويت 2020، ص101

[2] أنيس منصور الوجودية، دار النهضة مصر ط9، 2010، ص15

2- وجود: (اسم).

مصدر وجد ووجد.

- ✓ الوجود كل ما هوا موجود أو يمكن أن يوجد كون الشيء واقعا وهو نوعان ذهني وخارجي عكسه العدم.
- ✓ خرج الى الوجود أي أصبح ذاتا كائن في الكون.
- ✓ غاب عن الوجود أي صار في العدم.
- ✓ فرض وجوده: ذاته كينونته.
- ✓ غاب عن الوجود أغمي عليه.
- ✓ الوجود حضور ويقابله الغيبة وهيا عدم التواجد.[1]

علم الوجود (الفلسفة والتصوف) فرع من فروع الميطافيزيقا الذي يبحث في طبيعة الوجود.

اصطلاحا: الوجودية تيار فلسفي ضهر في القرن العشرين نادا بأهمية وقيم وجود الفرد الإنساني وانتشر في ثلاثينيات وأربعينات القرن العشرين ويمكن القول بأن الوجودية جائت كردت فعل على مساوء الحرب العالمية الأولى والتي خلفت ورائها آلاف القتلة والجرحة مماغ يجعل مفكري ذالك العصر يبحثون عن فكر أو تيار يعيد للإنسان قيمته ويعزز أهمية وجوده فقامو بنشر أفكارهم عبر المسرح والأدب والشعر حتا اصبح من أشهر التيارات الإنسانية في أوروبا سميت الوجودية بأسماء كثيرة كان أبرزها:

فلسفة العدم، الفلسفة الانحلالية، وفلسفة التفرد ووصفت بأنها مرض الانسان في القرن العشرين واحد من أبرز أمراض العصر الحديث.[1]

[1] مرجع نفسه ص 15-16

❖ **مفهوم الوجودية عند بعض الفلاسفة:**

الفيلسوف سارتر ان المفهوم الرئيسي للموجودية هو أن وجود الشخص يسبق جوهره العبارة أن الوجود يسبق الجوهره أصبحه لاحقا شعارا من شعارات التيار الوجودي ببساطة يعنى هذا أنه ما من شيء يحدد شخصية المرء أو أهدافه.....الخ انما الفرد وحده هو الذي يعرف وجوده حسب سارتر فان المرء أولا يوجد ثم يلقي نفسه ثم يندفع الى العالم ومن ثما يعرف نفسه.[2]

هايدغر (1889 – 1976) Heidegger يفرق بين الموجود وبين الوجود فالموجود هو الكائن المتحقق اتصف بالماهية والوجود معا أما الوجود فهو الوصف العام لكل موجود بفضل النضر عن كل تعيناته.[3]

يسبريز (1883 – 1969 م) بين الآنية (الوجود هنى) بين الوجود الماهوي فالآنية هيا الامكانية العينة الكامل لوجود الانسان أما الوجود الماهوى فهوا جوهر الوجود الماهوي هو الحرية.[4]

❖ **الوجودية عند عبد الرحمان بدوي:**

يكتب بدوي عن الوجود بوجهه العام نقلا عن أبي بركات البغدادي: الوجود أضهر من كل ضاهر وأخفا من كل خفي بجهة وجهته أما ضهوره فلأن ما يشعر بذاته يشعر بوجوده وكل من شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل ويعلق بدوي ثمت من الأشياء ما هوا معروف الآنية غير معروف الماهية والوجود والزمان تصورات من هذا النوع، بل هما نموذجه الأعلا ونقصد من الآنية من ضهور الوجود دون اتضاح الماهية فالوجود لشدت وضوحه

---

[1] ابراهيد كور المعجم الفلسفي , الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية , ط3 , القاهرة , 1983, ص08.

[2] جان بول سارتر , الوجودية منزع إنساني , دار التنوير للطباعة و النشر , ط1 , 2012 , ص 15.

[3] ما رتن هيدكر , التقنية الحقيقة الوجود , المركز الثقافي العربي , ط1 , 2001 , ص53.

[4] المرجع السابق ص 70

وبداهته عصي عن التعريف والتحديث ولهاذا فنحن نلفض ضواهر الوجود وتجلياته دون أن نعرفه وأحسن تعريف للوجودية هي فلسفة ترا أن الوجود سابق على الماهية.[1]

3- مفهوم التصوف.

- **لغة:** تعددت الأقوال في الأصل اللغوي بكلمة الصوفية فمنهم من قال إنها ليست عربية ضكر القشيري في كتابت الرسالة: النوم ليس لهذا الاسم أصل في اللغة العربية وقد أرجعها الباحثون والمؤرخون والمختصون في علوم الديانات القديم الى أصل يوناني هو كلمة صوفيا ومعناها الحكمة وقال البعض أنها عربية الأصل وهيا على عدة أقوال أشهرها: أنها من الصوفة لأن الصوفي مع الله كالصوفة المطروحة.[2]

أنه من الصفة اذ أن التصوف هوا اتصاف بمحاسن الأخلاق والصفات وترك المذموم منها.

أنه من الصفة لأن صاحبه تابع لأهل الصفة وهو مجموعة من المساكين الفقراء كانوا يقيمون في المسجد النبوي الشريف ويعطيهم رسول الله من الصدقات والزكيات طعامهم ولباسهم.

أنه من الصف وكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث حضورهم مع الله وتسابقهم في سائر الطاعات.

أنه من الصوف لأنهم يلبسون لبس الصوف الخشن.

أنه من الصفاء فلفضة صوفي على وزن عوفي أي عفاه الله.

[1] مرجع سابق ص 16.

[2] ماسيليون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 2000، ص13

- **اصطلاحا:** كثرت الأقوال أيضا في تعريف التصوف تعريفا اصطلاحيا على آراء متقاربة لكا منها يشير الى جانب رئيسي في التصوف والتي منها قول زرياء الأنصاري:" التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس وتصفية الأخلاق وتعمير الضاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية".[1]

قول الشيخ أحمد جروق:"التصوف علم قصد لإصلاح القلوب وافرادها للاه والفقه في اصلاح العمل وحفض النظام وضهور الحكمة بالأحكام والأصول، علم التوحيد لتحقيق المقدمات بالبراهين وتحلية الإيمان بالايقام وقال أيضا: وقد حد التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين مرجع كلها لصدق التوجه الى الله وانما هيا مجوه فيه".[2]

قول الجنيد:" التصوف استعمال كل خلق نسبي وترك كل خلق نسبي ديني".[3]

قول ابن عجيبة:" التصوف هوا علم يعرف به كيفية السلوك الى حضرت ملك الملوك وتصفية البواطن من الرذائل وتحليها بأنواع الفضائل.[4]

من بعض المفاهيم التي وضعها الفلاسفة للتصوف نذكر منهم:

الغزالي:" التصوف عنده قريب من الاعتدال آمن بالنبوة وباليوم الآخر وكف نفسه عن الهوا وأعرض عن الحياة والمال والهروب من الشواغل والاقبال عن الله تعالى وذكر لنا الغزالي مقومات التصوف ونذكر منها: الالهام والزود ومحبة الله سبحانه وتعالى.[5]

ابن خلدون: التصوف عنده هو رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده.

---

[1] المرجع و المكثن نفسه .
[2] مرجع سابق ص 13-14.
[3] مرجع نفسه ص 14
[4] مرجع نفسه ص 14-15
[5] المرجع نفسه ص 14

ابن تيمية: (1263 – 1328 م) Ibn Taymiyya بعد ما بحث في علة التسمية وأصلها أرجع نسبت التصوف الى الصوف الذي لبسه الزهاد قديما من باب التقشف والتقليل من الدنيا والتدقيق الشديد في محاسبة النفس يقول في مجموع الفتاوي في أثنا المائة الثانية صاروا يعتبرون عن ذألك أي عن الزهد سفي لفض الصوفي لأن لبس الصوفي كثر في الزهاد ويحكي أن بعض المسلمين الأوائل اهتموا بمفهوم الزهد واستغرقوا في مكنونه لذال كيرا أن بداية التصوف جاءت من عند الزهاد الأوائل كما أنه يشيع الى أن المتصوفة في البداية لم يجيدوا ارتداء لبس الصوف لا كنهم اشتهروا بارتدائه.[1]

مفهوم التصوف عند عبد الرحمان بدوي[2] : التصوف جانب من أخصب الجوانب المتعلقة بالحياة الروحية في الإسلام، لأنه تعميق لمعاني العقيدة، واستبطان لظواهر الشريعة، وتأمل لأحوال الناس في الدنيا، وتأويل للرموز والشعائر يهبها قيما موغلة في الأسرار، وانتصار للروح على الحرف، ومعلوم أن "الروح تحيي والحرف يميت". لقد وضع بدوي أوجه التلاقي بين الصوفية والوجودية، فلقد رأى أن بين النزعتين الصوفية والوجودية صلات عميقة الصلة الأولى تتمثل في فكرة " الانسان الكامل" وهي النظرة الى الانسان على أنّه مركز الوجود، و أنّ الانسان الكامل على الصورة الكاملة من الوجود، فهو يبين فكرة التقاء الانسان الكامل هذه – والتي يراد بها :تأليه الانسان وأنّ لديه القدرة غير المحدودة على اكتناه أسرار الطبيعة و التأثير فيها – والتي هي حقيقة النظريات الصوفية، أما الصلة الثانية وهي في عقيدة " وحدة الوجود " عند هؤلاء الصوفية، حيث يرى بدوي أن المراد بالتدرج عند الصوفية هو التدرج في أحوالهم الى أن يصلوا الى القول

[1] عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون، مرجع سابق، ص10.

[2] الشيخ زهير شفيق الكبي، فقه التصوف لشيخ الاسلام الامام ابن تيمية، دار الفكر العربي، بيروت، ط 1، 1993، ص20.

بوحدة الوجود ثم إلى الانسان الكامل، في الصلة الثالثة في " حرية العقائد " فبناء على فكرة وحدة الوجود، رأى التقاء فكرة جواز التعبد بأي ديانة عند أصحاب وحدة الوجود مع القول بحرية الاعتقاد عند الوجوديين، الصلة الرابعة في " الشطحات الصوفية " مثل الحلول والاتحاد ووحدة الشهود ونحو ذلك، وهو مبدأ للوصول الى القول بوحدة الوجود، والشطح الصوفي وهي – أي الشطحات – عبارة عن كلمات تصدر منهم في حالة الغيبوبة وغلبة شهود الحق تعالى عليهم حيث يقول بدوي " والاتحاد بالله هنا يقصد كاملا، أعني أن يصير المحب والمحبوب شيئا واحدا فعلا، سواء في الجوهر والفعل حيث يقصد في التجربة الصوفية النازعة الى الاتحاد بالكل كي يكون المرء هو الكل في الكل "، والصلة الخامسة في مفهوم " الخلة " عند بعض الصوفية، وسقوط التكاليف عند الصوفي إذا وصل الى هذه المنزلة، الصلة السادسة، في القلق الصوفي وقد سبق بيان قيمة القلق عند الوجوديين وأسبابه وأنّه من أهم ما يعتنون به، أما في الصلة السابعة في مفهوم " الغربة " يقول بدوي : " ومن هنا شعر بالوحشة الهائلة في دنياه، وفي الصلة الثامنة والأخيرة في "أعمال القلوب" قد تبين أنّ الوجوديين ينطلقون من إرادات النفس، وعواطفها ووجدانها، لذلك كانت المقولات التي ذكرها بدوي عند ذكر مذهبه الفلسفي كثير منها من أعمال القلوب : كالطمأنينة، والحب، الكراهية[1]، الإرادة والعاطفة وهكذا أحوال الصوفية ومنازلهم، هي من أعمال القلوب. وعليها يقولون، وحول الوصول إليها والتدرج في مدارجها يسيرون وهي العناية بالنفس.

بالإضافة ينقل بدوي الفرق بين الصوفي والمتصوف ويقول : " وتظهر هذه التفرقة بوضوح في كلمة جميلة للعلاج، قال : " من أشار إليه فهو متصوف، ومن أشار عنده فهو صوفي، فالأول لا يزال يفرق بين الرب والعبد، والثاني قد اتحد بالذات الالاهية حتى صار يتكلم عنها و باسمها ". [1]

✓ المبحث الثاني : عبد الرحمان بدوي سيرة و فكر

1- السيرة الذاتية لعبد الرحمان بدوي و أهم أعماله

عبد الرحمان بدوي (04 فبراير 1917 – 25 يوليو 2002) فيلسوف ومؤرخ ومترجم مصري للفلسفة درس في كلية الآداب بجامعة القاهرة وتخرج من قسم الفلسفة عام (1942) ثم رسالة الدكتوراه تحت عنوان الزمان الوجودي (1944) وتولى تدريس المنطق والفلسفة، ثم أنشأ قسم الفلسفة في جامعة عين شمس وحاضر في السوربون في العام الدراسي (1968) ومارس التعليم بعد ذلك في جامعات بنغازي وطهران والكويت وكان عضوا في حزب مصر الفتاة، ثم في الحزب الوطني الجديد وتعاون في أول الأمر مع ثورة (1952)، ثم انتقل الى صفوف المعارضة الصامتة وعلاوة على مذهبه الوجودي الشخصي الذي بقي الى حد كبير لفظيا نشط في حقل التأليف الفلسفي: رسائل ابن سبعين (1965)، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي (1973)، روح الحضارة العربية (1949)، رينيه ويح : الفن والنور واللوحات ومصر ملتقى الشرق والغرب (1965)، سيرة حياتي (2000)، شخصيات قلقة في الإسلام (1946)، شروح علي أرسطو مفقودة في اليونانية (1972)، شطحات الصوفية لأبو يزيد البسطامي (1949)، شهيدة العشق الإلاهي رابعة العدوية (1948)، شوبنهاور (1942)، صوان الحكمة لأبي سليمان السجشاني (1974)، طباع الحيوان لأرسطو (1977)، طبول في الليل، حياة جاليليو، بريخت (1977)، عيون الحكمة ابن سينا (1954)، فاوست (3 أجزاء) (1974)، فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي (1964)، فلسفة الحضارة، ألبرت أشفيتس (1963)، فلسفة الدين والتربية عند كانت (1980)،

[1] مرجع نفسه صفحة 202.

فلسفة العصور الوسطى (1962)، فلسفة الجمال والفن عند هيجل (1996)، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل (1979)، فلهام تل : فريدريش (1982)، أرسطو طاليس فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد (1953)، فن الشعر من الشفاء لابن سينا (1966)، في الشعر الأوروبي المعاصر (1963)، في النفس لأرسطو طاليس (1954)، مؤلفات ابن خلدون (1979)، مؤلفات الغزالي (1961)، الأم –شجاعة– السيد بنتلا وخادمه ماتى (1978)، مختار الحكم ومحاسن الكلم لأبي الوفا المبشر بن فاتك (1958)، مخطوطات أرسطو في العربية (1959)، مدخل جديد الى الفلسفة (1979)، مذاهب الإسلاميين (جزان) (1971)، مرآة نفسي (شعر) (1946)، مسرحيات برشت الأم –شجاعة– الانسان الطيب (1965)، مسرحيات لوركا (عرس الدم – يرما – الإسكافية العجدية) (1964)، مسرحية دائرة الطباشير القوقازية (1961)، مسرحية علماء الطبيعة (فردريش دورنمات) (1961)، مصادر وخيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (1964).

برسم الثقافة العامة وضع وحقق وترجم نحوا من مئة وعشرين مؤلفا، خمسة منها بالفرنسية ومن أهمها : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (1940)، من تاريخ الإلحاد في الإسلام (1945)، شخصيات قلقة في الإسلام (1947)، الأفلاطونية المحدثة عند العرب (1957)، مذاهب الإسلاميين (1971)، موسوعة الفلسفة (1984)[1].

أهم قائمة أعمال عبد الرحمان بدوي والتي تصل نحو 150 كتابا أولا الأعمال العربية تتمثل في ابن رشد : تلخيص القياس لأرسطو (السلسلة التراثية 17) (1988)، محي الدين بن عربي حياته ومذهبه، اسين بلاتيوس (1965)، أجزاء الحيوان لأرسطو (1978)، آداب الفلاسفة حنين بن اسحاق (1985)، أرسطو (1944)، أرسطو عند العرب : دراسة و نصوص غير منشورة (1947)، أرسطو طاليس : في السماء والآثار العلوية (الجزء الأول) (1961)، اسفار اتشيلد هارولد : بيرن (1944)، اشبنجلر

[1]عبد القادر بن محمد الغامدي، مرجع سابق، ص493.

(1945)، أفلاطون(1943)، أفلاطون في الإسلام (1973)، أفلوطين عند العرب (1955)، الأخلاق النظرية (1975)، الأخلاق (1977)، الأخلاق عند كانت (1979)، الأدب الألماني في نصف قرن (1994)، الإشارات الالاهية لأبي حيان التوحيدي (1950)، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام (1954)، الأفلاطونية المحدثة عند العرب (1955)، الأسباب المختارة : جيته (1945)، الانسان الكامل في الاسلام (1950)، الانسانية والوجودية في الفكر العربي (1947)، البرهان من كتاب الشفاء لابن سينا (1954)، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية دراسات لكبار المستشرقين (1940)، التعليقات لابن سينا (1972)، الحكمة الخالدة (1952)، الحور والنور(1951)، الخطابة : أرسطو طاليس (1959)، الخوارج والشيعة (1958)، الديوان الشرقي للمؤلف الغربي لجيته (1944)، الزمان الوجودي (1945)، الطبيعة لأرسطو (1965)، الفرق الاسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم لأرفردبل (1969)، أوبرا القروش الثلاث لوكلوس (1977)، الفلسفة القورنثائية أو مذهب اللذة (1969)، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية (1993)، اللصوص : فريدريش شيلر (1981)، المؤامرة والحب (1994)، المثالية الألمانية جزء 1 (1965)، المثل العقلية الأفلاطونية (1947)، المدرسة القورنيائية (1969)، المنطق الصوري والرياضي (1962)، الموت والعبقرية (1945)، النقد التاريخي (1963)، الوجود والعدم – سارتر (1966)، الى طه حسين في ميلاده السبعين دراسات مهداة من أصدقائه وتلاميذه بإشراف عبد الرحمان بدوي (1962)، امانويل كانت (1976)، أندين فوكية (1944)، تاريخ التصوف الإسلامي من بداية الى نهاية القرن الثاني (1975)،[1] تاريخ الفلسفة في ليبيا (الجزء الأول) كرنيادس القورنيائي (1971)، تاريخ الفلسفة في ليبيا (الجزء الثاني) (1971)، تاريخ العالم (أوروسيوس) : الترجمة العربية القديمة (1982)، تراجيديات سوفقليس (1996)، تلخيص الخطابة لابن رشد (1960)، توركواتوتاسو : جيته (1980)، جون لوك : رسالة في التسامح (1988)، جيتس فون

[1] عبد القادر بن محمد الغامدي، مرجع سابق، ص494.

برلشنجن (1979)، حازم القرطاجن ونظريات أرسطو في البلاغة والشعر (1961)، حياة لتريودي تورمس (1979)، حياة هيجل (1980)، خريف الفكر اليوناني (1946)، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر (1979)، دراسات في الفلسفة الوجودية (1960)، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب (1981)، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي (1965)، دون كيخوتة (جزان) (1965)، ربيع الفكر اليوناني (1943)، مصطلحات الفلسفة باللغات الفرنسية والانجليزية والعربية بالاشتراك مع د. أبو العلا عفيفي و د. زكي نجيب محفوظ و د. محمد ثابت الفندي (1964)، من تاريخ الإلحاد في الإسلام (1945)، من حياة حائر بائر : ايشندورف (1944)، مناهج البحث العلمي (1963)، منطق أرسطو (3أجزاء) (1948)، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية (3 أجزاء) بالاشتراك مع آخرين (1987)، موسوعة الفلسفة (3 أجزاء) (1984)، موسوعة المستشرقين(1983)، ابن رشد شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان(1984)، نيتشة (1939) أول كتاب كتبه بدوي، هل يمكن قيام أخلاق وجودية (1953)، هموم الشباب (1946)، فلسفة القانون والسياسة : امانويل كنت (1979)، مسرحية عذراء أورليان (جان دارك) مأساة رومانتكية : فريدريش شيللر(2004).[1]

ومن أعماله الأجنبية :

- Autobibliografia de lbn Arabi (1955).
- Le Problème de la mort dans la philosophie existentielle (1964).
- La transmission de la philosophie grecque au monde arabe (1968).
- Philosophie et théologie de l'islam à l'époque classique - in philosophie (1972).
- Histoire de la philosophie en Islam -2 Tomes (1972).
- Storia Della Filosofia - la filosofia medieval (with Anour Abdel malek) (1976).

[1] مرجع نفسه ص 495-496.

الفصل الثاني

عبد الرحمان بدوي بين ظهور تطور تاريخ الفلسفة والنظرة الجديدة له

الفصل الثاني : عبد الرحمان بدوي بين ظهور تطور تاريخ الفلسفة و النظرة الجديدة له

✓ المبحث الأول : تأريخ عبد الرحمان بدوي الفلسفة عبر العصور.

1-إهتمام بدوي بالفلسفة اليونانية

بنى عبد الرحمان بدوي إهتمامه بالفلسفة اليونانية على ثلاثة محاور في كتبه ألا وهي: ربيع الفكر اليوناني، خريف الفكر اليوناني، شتاء الفكر اليوناني.

حيث يبدي رأيه ويقول أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة، وإنها نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني قفسه، والتشطيع أن نبحث بحثا مفصلا من أجل تأييد هذه الفكرة، لكننا نستطيع فقط أن نشير إشارة عابرة إلى أنه حتي منتهى القرن التاسع عشر، خصوصا في النصف الثاني من هذا القرن، كاد الرأي أن يستقر أن الفلسفة اليونانية من تنشأ من أثره بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة.

أما عن رأيه الثاني فيقول" جاءت السوفسطانية استجابة للحالة السياسية التي كانت تقتني بإيجاد طبقة من الناس[1]، أن الأوضاع السياسية في الحياة اليونانية في القرن الخامس كانت قد انقلبت رأسا على عقب، فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدونا تكون دويلات وتقوم كل دويلة من هذه الدويليات بتفليسها، ظهر في هذا القرن نوع جديد من النظم السياسية هو الآمبراطورية في عهد بركليس (490،429 ق،م) paralus، هناك انتقلت الحياة السياسية عن الصورة القديمة التي كانت لها في عصر هوميروس (9،8 ق،م) ..... ففي العصر القديم كان يطلب من المواطن الذي يقود الدولة أن يكون أرستقراطيا والأرستقواطية تقوم على الدم أما في حيات القرن الخامس فقد أصبح فيها

[1]بدوي عبد الرحمان، ربيع الفكر اليوناني، مكتبت النهظة المصرية، القاهرة (ط2) 1956 ص 84.

المواطن بلا جذور أي بلا أصول أسرية يرجع إليه من أجل أن يؤكد كيانه، وحينئذ ستنقلب الصفات الأرستقراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى نستطيع أن نسقيها أرشقراطية ولكن من نوع آخر لأنها تقوم على العقل وليس الدم.[1] وفي هذا التغيير تام شامل لمجري تطور التفكير اليوناني، إذا سينتقل به من الموضوعية إلى الذاتية.

ومن خلال موقف بدوي الإيجابي من السوفسطانيين الذين فهتموا بالإنسان والذات والتي هي نزعة تنويرية ميزه وجعله صدارة المؤرخين.

كما إعتمد بدوي على المنهج الفيلولوجي الذي يرجع إلى الوثائق التي إعتمد عليها في كتابه التاريخ الفلسفة اليونانية ولم تكن بعد قد ظهرت الفزعات الجديدة المضادة للنزعة التاريخية من جهة، والنزعة الخاصة بتطوير الحضارات من ناحية أخرى، ولهذا غختلف معه المؤرخون الذين جاءوا بعده في تقديرهم لعصور الفلسفة اليونانية.[2]

كما أنه عالج قضية سقراط (480 – 399 ق،م) socrate ومن ناحية التطور الروحي بالنسبة إلى الفرد، ولنا من قبل إن الروح الفردية قد سادت وتغلغلت في كل المرافق الروحية عند اليونان، لذا كان لابد للفلسفة التي ستعبر عن التطور الروحي كما وصل في تلك الفترة، أن تكون فردية أو أن تقول بالفردية وهذه الفردية تقتضي للعقلية أو النزعة العقلية، لأن هذه وحدها تتفق مع الحرية، والحرية هي الشخصية والشخصية أساس الفردية فكان لابد أن توجد روح فردية تقوم مضادة للنزاعات العامة التي كانت موجودة عند كل المفكرين والفلاسفة اليونانيين الذين سيقوا السوفسطانيين فبدلا من أن تكون الروح الموضوعية هي الأساس في كل نظرة في الوجود والحياة، يجب أو هذا ما تقتضيه الروح الجديدة على الأقل أن تكون النزعة الفردية هي المقياس الوحيد أو الأول والأخير في النظر إلى

[1] مرجع نفسه ص 84،85
[2] المرجع نفسه ص 165

الأشياء[1] شارحا مدى تأثير فكره على سلوكه أما بالنسبة لأرسطو فقد علج بدوي نقد أرسطو للفلاسفة الذين سبقوه ومعارضته لأفكار اليونانيين والفيتاغوريين في مسألة التغيرات العديدة الذين يعتبرونها كمية فقط أما بالنسبة له فالتغيرات منها ما هو كمي وما هو كيفي، كما أرخ بدوي وأسهم في دراسة المدارس اليونانية حيث يلاحظ رأي جانب التيارات الموجودة إبان عصر السوفسطانية وعصر سقراط كانت مذيلة القيمة لم تؤثر تأثيرا حقيقيا في حياة اليونان لأن التيار الأكبر الذي أتى إبان ذلك الحين، هو تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو، قد قضى تقريبا على هذا التيار الضئيل، وكان لابد من مرور هذا الدور الثاني لكي يأخذ هذا التيار الضئيل سيعته ومدى تطوره فمن هذا كله يتبين أنه لابد من الوقوف عند أرسطو فيما،[2] يتصل بالدور الثاني، وأنه بعد أرسطو لا بد أن يبدأ دور عديد من أدوار الفلسفة اليونانية وهذا الدور الجديد يمكن أن يقسم بدوره إلى ثلاث أقسام رئيسية:

الأول: يشمل الأبيقورية والدواقية والشكاك، والثاني يشمل نزعة التلفيق ثم الدواقية الرومانية والشكاك المتأخرين ثم المبكرين من أشياع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية المحدثة.

أهم ما ميز بدوي تأريخه لهذه المدارس هو تحقيق الانتصار للثقافة اليونانية بسبب الفتوحات أي أنها حققت انتصارا على الثقافة الشرقية.

أما بالنسبة للمحور الثاني من خلال مشروع بدوي فقد تمحور حول نشر النصوص القلسفية اليونانية.

[1] مرجع نفسه ص 165،166

[2] مرجع نفسه ص 166

أما بالنسبة للمحور الثالث والأخير قدم دراسات لتشكيل وبيان صورة الفلسفة اليةنانية في العالم الإسلامي.[1]

2-الفلسفة الوسيطية

يضعنا كتاب بدوي "تاريخ فلسفة العصور الوسطى" بين تأريخه لهذه الفلسفة وأراءه فيها وتطرفه لمشكلة المسيحية وأهم سؤال يمكن طرحه منا هل هناك فلسفة مسيحية؟

لعل من التناقض في القول أن يقال إن هناك فلسفة مسيحية وذلك لأن كلا من الفلسفة والدين له ميدان خاص، وهذان الميدانان هما، في رأي الأغلبية، متعارضان متناقضان، فالفلسفة تقوم على العقل وحده بينما الذين يقوم على الإيمان، فهو يتنافى تماما معها نقضى به الفلسفة، فكان من الطبيعي أن تثار مشكلة إيجاد فلسفة مسيحية يواء في العصور الوسطى، وفي أي عصر كان، وقد أثار هذه المشكلة أحد رجال الذين أنفسهم فنحن نشاهد أن كثيرا من رجال الدين المسيحي، وعلى رأسهم القديس برناد (1090،1153) bernand chaimaux والقديس بطرس دمياني القرن الأول boutras damioni يقولون إن الدين المسيحي ليس في حاجة مطلقا إلى الفلسفة لأن موضوع هذا الدين "فكرة الخلاص" التي لا صلة لها بالفلسفة ولهذا نرى دهياني يقول أن لا حاجة للدين إلى الفلسفة، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن توجد فلسفة مسيحية.

ويقال هذا الرأي تماما، ولو أنه يقضى إلى نفس النتيجة، رأي العقليين الذين يقولون بأن الدين يقوم على الأعقلى، بينما تقوم الفلسفة على ما هو عقلي، ولهذا لا يمكن أن نجعل الفلسفة تشتغل بالدين دون أن يكون في ذلك خطر على الفلسفة نفسها، اذن من المستحيل أن نجمع بين الأعقلي والعقلي، ومعنى هذا أن الدين كما أن للفلسفة، ميدانه الخاص، وليس ثمة صلة بين الميدانين.

[1]مرجع نفسه ص 167

لكن جاء بعد ذلك تيار ثالث، أقرب ما يكون الى هذا التيار[1] الثاني وأهمية التيار الجديد أنه قد وجد بين رجال الدين أنفسهم أو على الأقل بين الشيعيين المذاهب الدينية ويعني بهم المدرسيين المحدين يقول هؤلاء إن الفلسفة يجب أن تقوم على العقل كما هو الشأن في الفلسفة التوماوية فإنها بوصفها فلسفة تقوم على العقل وعلى العقل وحده، وإذا أردنا أن نفهم من كلمة مسيحية أن الفلسفة تقوم على النقل الى جانب قيامها على العقل فإن الفلسفة المسيحية مستحيلة إذن وعلى هذا يذهب المدرسيون المحدثون الى إنكار الفلسفة المسيحية ومن أشهر من عبروا عن هذا الرأي سيرب sieb فقال إن من الخطأ أن نتحدث عن فلسفة مسيحية، لأن الفلسفة تقوم على العقل ولا يمكن أن تقوم على النقل.

أما بدوي يؤكد على وجود فلسفة مسيحية ويلاحظ من الناحية التاريخية أن المسيحية قد أتت بأفكار جديدة مخالفة لأفكار الأساسية التي تقوم[2]عليها الفلسفة اليونانية، فتشاهد أو لا أن فكرة "اللامتناهي" لم تكن موجودة بالمعني الحقيقي في الفلسفة اليونانية، وإنها وجدت لأول مرة في المسيحية أو بعبارة أدق في الفلسفة اليهودية المسيحية، خصوصا عند "فيلون" (20ق.م 50 بعدم) وهذه الفكرة على أساسها تقوم الميتافيزيقا في العصر الحديث حتى أواخر القرن الثامن عشر، فديكار حينما يصف الله بصفة بأنه لانهائي و"مالبرانس" (1638، 1715) يصفه بأنه "نهائي لامتناهي في لا نهايته" كذلك الحال في العصور الوسطى فقد كان كل من القديس أوغسطين (354 ، 430) والقديس أنسلم (1033 – 1109) والسنة التو ماوية من جهة أخرى ينسبون إن الله هذا الوصف بينما نجد اللامتناهي عند أرسطو مثلا هو الشيء الذي يمكن أن[3] يتصور بعده باستمرار وجود أشياء أخرى.

[1]مرجع نفسه ص 4،5
[2]مرجع نفسه ص6
[3]مرجع نفسه ص6،7

وكذألك فكرة الخلف وهي التي لعبت دور في الإلهيات والطبيعيات، لم تكون لتوجد لوط المسيحية، فإذا قال ديكارت بالخلق المستمر وقال مالبرانس بفكرة الاتفاق وقال ليبنتس (1646 – 1716) بفكرة الخلق الأصلي فمعنى هذا أن المسيحية قد تدخلت في هذه المذاهب أي أنه دون المسيحية لا يمكن هذه المذاهب أن تقوم.[1]

كما أنه التفت الى مشكل المعرفة عند القديس أوعنطين حيث استخلص تشابها بين أوعنطين وديكارت في هذه المشكلة بالنسبة لديكارت فنقطة البدء بالبحث عن المعرفة هي الذات أما أوعنطين فنقطة البدء هي الشك للوصول الى اليقين ومعيار المعرفة عنده هو الوجدان.

وبهذا التأريخ يكون بدوي قد قدم لنا أهم مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة.

نظرة عامة لاهتمام بدوي بالفلسفة الحديثة والمعاصرة

امتدت اهتمامات بدوي المتعددة في خلاصة الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، إلى فلسفة التاريخ في مؤلفاته في أولها اشبنجلر.[2]

يؤكد اشبنجلر مثلما أكد قبله نيتشه على ضرورة تحطيم الأصنام في النظر إلى حوادث التاريخ، إذ دعا إلى القيام بثورة في فلسفة التاريخ، وجزء من هذه الثورة هو التمييز الذي قام به بين التاريخ والتأريخ، بمعنى أن هناك فرق بينهما، فالتاريخ هو كتابة التاريخ أو التاريخ المدون وأن التاريخ ضرورة، في حين التأريخ تحويل هذه الضرورة إلى نبات، بمعنى نقله من الديناميكية والحركة إلى حالة سكون، وتدوينه في الكتب والمجلدات، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، التميز بين التاريخ وبين ما يقابل التاريخ وهو الطبيعة بمعيار وجودي معتمدا فيه على ملكة الوجدان بمعنى أن التاريخ حسب

[1] مرجع نفسه ص7

[2] من مذكرة ماستر أكاديمي، تخصص تاريخ الفلسفة، من اعداد الطالب أيوب غمام نواس، 2015-2016.

اشبنجلر مطبوع بطابع الحدوث، ومنه الوجود صورتين أحدهما صورة الطبيعة والأخرى التاريخ، الأولى يسودها منطق العلية، والثانية يحكمها سياق المصير، والزمان الحقيقي، هو العنصر الرئيسي في صورة التاريخ، أما عن التشاؤم والذي يمثل سمة من سمات شخصية بدوي، والذي اشقاه من فيلسوف التشاؤم شوبنهور، الذي الذي يعتبر بدوره مرحلة من مراحل الفلسفة الألمانية والوجودية بالخصوص، واذا ذكرنا نيتشه الى جانب شوبنهور نجدهما رمزان مهدا لظهور الوجدانية، وما يميز شوبنهور عن باقي المفكرين الوجوديين، الصراع والمأساة بين الحياة الذاتية والموضوعية، لكنه استطاع أن يحدث التوازن بين الحياة الذاتية والموضوعية على الرغم من رجحان كفية الذاتية عن الموضوعية.

كان الجزء الأول تحت "إيمانويل كانت" ركز فيه بدوي على حياة كانت ونظرته في المعرفة حيث قام بتعريفات للمصطلحات التي يستخدمها كانت في نظريته المعرفية فهو أمر هام للقارئ والباحث في فلسفة كانت فالحساسية تقوم بادراك ظواهر الأشياء (الفينومان)، أما الذهن فهو ملكة القواعد القادرة على المعرفة الغير حسية بواسطة التصورات التي تقوم على تحديد وظائف الذهن التي وضع لها كانت أحكاما ومقولات هي التي تعطينا التركيب والوحدة للمعطيات الحسية للوصول إلى إمكانية المعرفة التجريبية الموضوعية[1] .

أما ملكة العقل فهي ملكة المبادئ، والمعرفة بالمبادئ هي معرفة الجزء في العام بواسطة التصورات، وان ملكة العقل هي رد قواعد الذهن إلى الوحدة بواسطة المبادئ وبهذا فان العقل لا يتعلق أبدا بالتجربة ولا بأي موضوع كان، وإنما يتعلق بالذهن.

بالإضافة فان بدوي وحدة الوجود في الفلسفة المعاصرة قد أضفت على مفهوم الوجود بعدا أساسيا، وأصبح الوجود بذلك هو المفهوم الرئيسي في الفلسفة، وفعلا قد منح هايدجر بربطه بين الوجود والزمن، بعدا خلاقا للأنطولوجيا، موقظ بدلك الفلسفة من سباتها الميتافيزيقي العميق لكي تعود

[1]نفس المذكرة السابقة، الطالب الطالب أيوب غمام نواس.

إلى حظيرة التفكير في الوجود، وعمل دولوز، من جهته، على ربط الوجود بالاختلاف والتكرار وبالصيرورة، فأصبح الوجود إبداعا وخلقا وبناءً للمفاهيم الجديدة، مفاهيم تفجر قوة الفكر وقوة الحياة، ويشكل هذا الرجوع لمفهوم الوجود دفعا للفلسفة وللتفكير الفلسفي، مثلما أنه يمثل رابط لحاضر الفلسفة بماضيها الأونطولوجي، وكأن الفلسفة قد بدأت مع ما قبل السقراطيين مع هيراقليطس وبارمنيدس، بالتفكير في الوجود لتعود ثانية، في الفلسفة المعاصرة لتعطي الوجود حضورا متميزا.[1]

لقد ذكر بدوي وحدة الوجود عند اسبينوزا، إن أصل هذا العود لإشكالية الوجود ليس وليد الفلسفة المعاصرة، بل يرجع الفضل فيه، حسب المختصين للفلسفة السبينوزية. فهي التي أعطت الوجود في عمق فلسفة القرن السابع عشر، قوة ونفسا جديدين كانا قد خفتا عندما انهممت الفلسفة بقضايا يعود أصلها إلى قوى متعالية، وبالفعل فقد جسدت الفلسفة السبينوزية عودا مظفرا لمبحث الوجود، فأهم ملامح أصالة كتاب "الإيتيقا" تكمن بالأساس في إعطائه مشكل الوجود، مفهوم الوجود، دورا أساسيا في بنائه الفلسفي، وقد بينت دراسات دولوز أن كتاب الإيتيقا قد أسس أونطولوجيا أصيلة وخلاقة، أنطولوجيا تجاوزت التصورات اللاهوتية، بل تجاوزت كذلك التصورات الميتافيزيقية، كالفلسفة الديكارتية، ولن يكون بعيدا عن الصواب الإقرار بأن التصور الأنطولوجي هو المؤنس الفعلي للحداثة الأنطولوجية الراهنة، حقيقة أن كتاب "الإيتيقا" يتحدث عن جوهر الفرد الذي ينطوي على ما نهاية له من الصفات والأحوال، وحقيقة أن سبينوزا قد سمى كتابه الأول، في الله غير أن ذلك كله لا يعني أنه قد ظل وفيا للتقاليد التروسطية المعروفة، فمقصود سبينوزا عند حديثه عن الجوهر وعن الله هو الوجود، فالله، أو الوجود، أو الجوهر تعبيرات عن معبر عنه واحد، وتسميات لمسمى واحد، بل إن

[1] كمال يوسف الحاج، رنيه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، منشورات دار المكتبة الحياة، بيروت، 1954، ص200.

اِسبينوزا اِستعمل المفاهيم التقليدية، كمفهوم الجوهر ومفهوم الله ومفهوم الصفة، لضمنها بمعنى أنطولوجي لم تعده الفلسفة من قبل.[1]

والواقع أن تعامل اِسبينوزا مع مسألة الإبداع الفلسفي قد اِتخذ مسارا متميزا، ويقوم بالخصوص على إفراغ المفاهيم المتداولة من أجل شحنها بمعنى جديد، فبعدما كان مفهوم الله ومفهوم الجوهر، وهما المفهومان الأكثر تداولا منذ أرسطو والفكر الديني، يحملان أبعادا لا تعنى بمطامع الأنطولوجيا ومتطلباتها، أصبحت معه تعبر عن الطموح الوجودي، لذلك فاِفتتح لكتابه بجزء عن الله هو في حقيقته اِفتتاح بمفهوم الوجود، مثلما أن إقراره بجوهر واحد لكل الصفات معناه أن الوجود فرد، مع أنه ينطوي على كل الصفات والأحوال، هكذا حقق اِسبينوزا قلبا للتصورات اللاهوتية[2] والميتافيزيقية باستعمال مفاهيمها ومصطلحاتها مؤسسا بذلك أنطولوجيا تعطي لمفهوم الوجود البعد الذي يستحقه.

ثم يتطرق بدوي إلى أفلاطون وأرسطو حتى يصل إلى هيجل في كتابه فلسفة القانون والسياسة يتضمن هذا الكتاب مصطلحات قانونية كالحرية.

في الجزء الأول : القانون المجرد، الملكية، العقد، إنكار الحق أو الظلم. الجزء الثاني : الأخلاق النظرية : القصد والمسؤولية، النية والسعادة أما في الجزء الثالث : الحياة الأخلاقية، الأسرة، المجتمع المدني، الدولة.[3]

فلم يكتف هيجل بالاستمرار في هذا الخلط بين "الحق" وبين "القانون" في استعماله للفظ"recht" ، بل زاد عليه ماهو أدهى وأمر وذلك أنه اِستعمل اللفظ "recht" إلى جانب المعنيين السابقين بمعنى الأخلاق والسياسة، بالإضافة وضع لنا بدوي الصورة عند هيجل هي المفهوم الذي يتحقق بالفعل،

---

[1] المرجع السابق، ص2001.

[2] عبد الرحمان بدوي، الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص40.

[3] عبد الرحمان بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1980، ص20.

والذي يستمر وجوده خلال التغيرات، إنما ليست شكلا، بل هي مضمون يهب نفسه شكلا وهيجل يقصد هنا ايمانويل كانت الذي قال بوجود مفهومات محضة في العقل المحض، وكما أنّ الروح لا توجد بدون الجسم، كذلك المفهوم لا يوجد بدون الواقع.

وبهذا ينتهي مشروع بدوي عن فلسفة هيجل، والذي كان ختاما في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة فالأولى تشير إلى فترة أخرى سابقة والثانية تشير إلى فلسفة ما بعد الحداثة. والتي اِستطاع أن يلخصها لنا بدوي في كتاباته حيث كانت دراسة شخصية كشخصيته فهو يعتبر من أكبر المفكرين المعاصرين .[1]

✓ المبحث الثاني: النظرة الجديدة العربية لتطور تاريخ الفلسفة لعبد الرحمان بدوي

1- مذهبه الوجودي (الزمان الوجودي)

"الزمان الوجودي" عنوان لكتابه اِستطاع منه أن يبرز لنا مذهبه ونظرته الجديدة، ثم إنه جعل له خلاصة وأطلق عليها "خلاصة مذهبنا الوجودي" فخلاصة كلامه أنه قسّم الوجود إلى مطلق ومعين، وهو ينفي المطلق ويصرح بإلحاده -كما سبق- ويقصر الوجود على الفرد والفردية.

لذلك يقول: "فالوجود معناه الفردية، والفردية معناها الذاتية، والذاتية معناها الحرية، والحرية معناها الإمكانية"، ويقول في الخلاصة: "وإنما الوجود الحقيقي هو وجود الفردية، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقضي الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية".

ثم يرى عبد الرحمان بدوي أن الشعور بالذات إنما يتم حقا في فعل الإرادة، لا في الفكر بعكس ما قاله ديكارت.

---

[1] عبد الرحمان بدوي، نفس المرجع، ص21.

ولذلك فإن الشعور بالذات عند بدوي يزداد بمقدار اِزدياد الشعور بالحرية، ويقيد ذلك بالذات "البكر التي تستمد وجودها من الينبوع الصافي للوجود الحقيقي، هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية، الحاملة لمسؤوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية".

ويرى أن الحرية تقتضي الإمكانية، ويعلل ذلك بكون الحرية تتضمن الاختيار وكل اِختيار هو اِختيار بين ممكنات، هذه الإمكانيات هي جوهر الذات وماهيتها.

ويصل لنتيجة أن الذات الفردية، حرية مطلقة، وفي حالة عزلة كاملة وحيدة مع مسؤوليتها الهائلة شاعرة بأنّ لها معنى لا نهائيا شعورا يصدر إليها من كون حريتها مطلقة، يقول : "وهي حالة تقترب من تلك التي أنشدها كبار الصوفية وعبرت عنها القديسة تريزا الآبلية فقالت : "أنا وحدي مع الله وحده" وهذا بيان أن الوجودية الملحدة تؤله الفرد كما تقدم ويأتي إن شاء الله[1].

والنتيجة التي توصل إليها بدوي في الزمان مع أنّها لا تكاد تتبين إلا بعد لأي، هي أن كل وجود لا يتصف بصفة الزمان: يعني لا يكون في الماضي أو الحاضر أو المستقبل فلا وجود له، فلابد في تحقق أي موجود من ربطه بالزمان، لذلك ينكر وجود ما يسمى فوق الزمان أو ما هو موجود في الماضي والحاضر والمستقبل، وهي السرمدية والسرمدية عنده هي الزمان نفسه، فهو ينكر وجود الله، ولأنه لا يؤمن بغير محسوس موجود، وليس ذلك لشيء خارج أثاث الزمان الثلاثة كما يرى[2].

وما وصل إليه في الزمان يسميه ثورة في الوجود، ويقول : "ونحن نعتنا التغيير الجديد للوجود على أساس الزمان بأنه ثورة، وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة"، ويرى أن "عدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن".

---

[1] عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1945، ص76.

[2] عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص77.

ويقول : "وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل في عنفها وخطر نتيجتها عن تلك التي قام بها كوبر نيكس في علم الفلك، فإذا كان كانت قد نعث مذهبه النقدي بأنّه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة، ففي وسعنا أن ننعت مذهبنا هذا بأنه ثورة كوبرنيكية في علم الوجود".

فهذا رأيه في الزمان، وهو ضد المذاهب التي تجعل الزمان المطلق الذي لا يوجد إلا في الذهن موجودا خارج الذهن، وهو صحيح بهذا الاعتبار، وثورة على تلك المذاهب في الحقيقة، لكن في مذهبه أخطاء من وجوده أخرى كثيرة، منها تناقضه حين يزعم أن المستقبل موجود الآن كما زعم في الموت[1].

وكخلاصة لمذهبه في الوجودية :

يرى عبد الرحمان بدوي أن الشعور بالوجود لا يكون قويا عن طريق الفكر المجرد والعقل خلافا للشالية والهيجلية، لأنه يرى أن هذا عمل في خارج الوجود الحي، والحياة المتوترة الجادة المضطربة، ولا وجود عند الوجوديين لغير حالة النفس هذه، فهناك فكر وعقل، وعندهم توتر للنفس وتناقض وعواطف.

فيرى أنه لم يتم إدراك الذات المفردة بعد لأن ملكة الإدراك كانت العقل والفكر المجردين وهما ينتزعان النفس من تيار الوجود الحي المتوتر، فلابد أن يكون مصدر إدراك الذات هو الإرادة والعاطفة. وهذا إنما يتم بملكة خاصة غير العقل، يرى أن خير لفظ يعبر عنها هو الكلمة العربية "الوجدان".[2]

كما أن النقد الذي يوجهه هيدجر وبرجسون ومعهما بدوي ضد هيجل وكانط والفهم العلمي للزمان، هو التشديد على عدم الخلط بين الزمان سيولته والمكان بثباته، والأصح بنظر الوجوديين أن ينظر

[1] سعيد العثماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت، ط 1، 1965، ص14.
[2] سعيد العثماوي، مرجع سابق، ص77.

للزمان ضمن مميزاته الوجودية وليست الفيزيائية فحسب، وهي مميزات تجاهلها بدوي في ختام تبويبه عن الزمان كالآتي:

أ- أنّ الزمان الفيزيائي الموضوعي يختلف عن الزمان الوجودي الذاتي.

ب- أنّ الوجود وجدان، وجود الذات ووجود الموضوع، الوجود الأول هو الوجود الأصيل ويتحقق بالزمان، والوجود الثاني "خارجي وله طابع الإحالة".

ج- الزمان الوجودي شرط يتحقق بالحرية في الوجود الذاتي والماهوي وهي الحرية التي تشتاق وتجاهد في سبيل تعيين الممكن.

د- أن العقل ليس هو الملكة الوحيدة القادرة على إدراك حقيقة الوجود الحي، إنما على إدراك حقيقة الوجود الحي[1].

مما سبق يلخص عبد الرحمان بدوي ما يريد ذكره في نقاط :

1. أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود، فالثالوث الأول، (تألم، سرور، تألم سار) يكشف عن الوجود بعد أن تحقق، والثاني عنه وهو ينزع إلى التحقق، والثالث عنه في حالة التحقق الفعلي على هيئة الحضور بالفعل.
2. أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع الزمانية باطن فيه بطونا ضروريا، فالأول يشير إلى الماضي، والثاني إلى المستقبل والثالث إلى الحاضر.
3. أن التوتر هو التركيب الأصلي للوجود، وبه يبلغ الشعور بالوجود وذلك إبان وحدة التوتر أعلاه، فتكون الذات على اتصال بالينبوع الحي للوجود.
4. أن الزمان تبعا لهذا الطابع الجوهري للوجود يعين كيفياته ويحدد طبيعة أحواله.

---

[1] ريجبيس جوليفيه، المذاهب الوجودية بين كير كجورد إلى جان بول سارتز، فؤاد كامل، مراجعة : محمد عبة الهادي أبو زيدة، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1988، ص90.

5. أن أحوال العاطفة أحوال وجودية تعبر عن أحوال الوجود الذاتي في حال التحقق، وبالتالي تدرس من هذه الناحية، أي ناحية وجود الذات، أما إذا درست من ناحية صلتها بالغير، فإن هذه الأحوال ستكون نفسانية وليست وجودية.

ويمكن أن يقال هنا في نقذ هذا الكلام من أساسه بطريقة مجملة: المتضادات لاشك أنها موجودة، لكن كون التوتر هو التركيب الأصلي للوجود هذا عند الوجوديين الذين لا يعرفون راحة.

وجعله المقولات الثمانية عشر تحكم سببه استقراء ناقص، فيمكن فرض غيرها كالرجاء والرهبة والرغبة والصدق والحياء....الخ أو غيرها، وبعضها، أولى مما ذكر، لكن الوجودي يكتب ما يشاء من غير أن يتحكم إلى العقل أو أب شيء، لكن لا دليل له على ما يقول، ولو كان يستدل بشيء سبق وجوده لم يكن وجوديا البتة. فهذه آراء بدوي الشخصية، ثم دعا أوروبا أن تتحاكم إليها.

ويبين بدوي مذهبه أكثر فيقول : "إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال، والوجود إذن مكون من وحدات منفصلة بينها هواة لا يمكن عبورها إلا بالطفرة". فنقول الآن: إنّ هذه الهواة هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي[1].

وهذا مبني على أن طبيعة الوجود وأصله هو: العدم، وبهذا يصل إلى أن العدم هو سر الوجود، وأن الوجود والعدم يكونان معا نسيج الواقع، وليس منهما من يسبق الآخر زمانا أو رتبة أو علية، وهذه سفسطة كبيرة لأن العدم يسبق الوجود ضرورة، وإن كان يحيط بكل وجود عدم لما لم يوجد غير هذا الوجود، لكن هذا الوجود المعين يسبقه عدمه، كما أن العدم ليس مكوننا للوجود، وليس العدم موجودا كما سبق إلا في الذهن، وهذا كافٍ في إبطال مذهبه من أساسه.

فيقول : "ولما كانت هذه الهواة الموجودة بين الذوات هي الأصل في الفردية، ففي وسعنا أن نقول : إن العدم هو الأصل في الفردية، ولما كانت الذاتية الفردية تقتضي الحرية كنتيجة لها ضرورية ففي

[1] ريجبيس جوليفيه، مرجع سابق، ص78.

وسعنا أيضا لأن نقول إن العدم هو الأصل في الحرية، وفكرة العدم مفهومة على هذا النحو من شأنها أن تحل الإشكالات التي أثيرت حولها دون جدوى"[1].

فجعل العدم هو الأصل في الفردية، لأن الفردية عنده سببها الإمكانية والإمكانية مرتبطة بنبذ أمكانية أخرى كما سبق، وبدون هذا النبذ لا يمكن تحقيق إمكانية، وهذا النبذ هو العدم، إذن العدم هو أصل الحرية، وهذه هي النقطة الحاسمة في مذهبه "فكرة العدم".

ثم يجعل هذه الطفرة متواصلة لأن التوقف الذي تقوم به الذات في طفراتها توقف مؤقت من أجل طفرات جديدة: فهي طفرة أو توقف متواصل، لأن الفعل مستمر.

وما سبق أفكاره هي الأصول العامة التي يقوم عليها منطقه الجديد ولم يتسن له تفصيلها، وإنما وضع الخطوط العامة التي يتسم بها، ويتسم بها مذهبه الوجودي، فيقول : "إنما نجتزئ هنا بذكر الأصول العامة التي يقوم عليها :

وأولها : أن الزمان يجب أن يكون داخله في التقويم المنطقي للحقيقة الوجودية، وبالتالي يجب أن ندخل العام إلى جانب الوجود في كل موضوع منطقي"[2].

كما أنه قال: أما الخلق فلأن الزمان أصل العدم، والعدم شرط الوجود، فالزمان إذا أصل لشرط الوجود، والوجود هنا تحقيق الإمكان، والتحقيق فعل، فالوجود بهذا فعل، والفعل خلق، لأنه نقل للإمكان إلى الواقع، وإذن الزمان أصل لشرط الخلق، وفي كلمة واحدة الزمان خالق، أو بعبارة أخرى، التناهي ومصدره الزمان خالق، وهنا نصل إلى النقطة الحاسمة في مذهبنا الوجودي لعبد الرحمان بدوي وهي فكرة العدم.

وبهذا البيان بطبيعة الزمان قد اِنتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين :

---

[1] عبد الرحمان بدوي، ينتشة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 5، 1970، ص55.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1960، ص66-67.

الأولى : أنه لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل موجود –ولابد– متزمن بالزمان، وتلك هي ما نسميه تاريخية الوجود.

الثانية : أن كل آن من آنا، الزمان مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص فالزمانية إذن كيفية، وهاتان الحقيقتان معا وهما ما نعبر عنه بقولنا إن الوجود ذو كيفية تاريخية، تلك هي الخطوط العامة لمذهب جديد سنجعل مهمتنا في الحياة تفصيل أجزائه حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التي قلنا إنها غاية الموجود.

وخلاصتنا، ما قاله أول مذهبه : "أن غاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود".

وتبين من هذا الشرح حقيقة مذهب عبد الرحمان بدوي، وأنه تقسيمات لا تبنى على علم يقيني أو ظني، وتحكمات وسفسطات لكن هكذا الوجودي يضع ما يشاء، فهو المبدأ وهو النهاية عند نفسه.

ونختم مذهبه الوجودي (الزمان الوجودي) بقول له "أي عقل ناضج يفكر لا يثبت على حقيقة واحدة، ولكنه يتساءل ويستفسر ويطرح أسئلته في كل وقت، ويجدد نشاطه باستمرار ....".[1]

2– منزلة الوجدان في فلسفة عبد الرحمان بدوي

للوجدان مسمياته المختلفة في التاريخ الفلسفي، فنجد بليز باسكال قد أولى المعرفة القلبية مكانة سامية تفوق مكانة العقل، على غرار ما قام به أرسطو في الأورغانون، من تقعيد للمقولات العشرة المشهورة للمنطق، ومثله فعل كانط مع مقولاته العقلية الأربعة (التي تتفرع إلى اثني عشرة مقولة) فإن عبد الرحمان بدوي يقوم بمهمة مختلفة كل الاختلاف عما فعله أرسطو وكانط، ويجازف بجعل الوجدان، المتوتب والحي والمتوتر بطبيعته، ضمن مقولات منطقية صارمة لا يخرج عنها، في محاولة فلسفية جريئة لإقامة منطق (الوجدان) على أسس عقلية راسخة، فلئن كان هدف مقولات أرسطو هو تصنيف المنطق، وهدف كانط تصنيف العقل، فإن المهمة التي يتصدى لها عبد الرحمان بدوي هي

[1] يوسف كرم، مرجع سابق، ص56.

(تصنيف الوجدان) عقليا دون المساس بحيويته وطابع التناقضات الذي يغشاه، في وسط ما يسميه الوحدة المتوترة للوجدان، هذه الوحدة الوجدانية تنقسم بدورها إلى مقولات عاطفية، وإرادية هي بنظرنا ملخص ما جاء به فلاسفة القلب والإرادة الذي أفاد منهم عبد الرحمان بدوي وأفرد لهم المؤلفات والدراسات فالوجدان عنده مثل يانوس ذي الوجهين : الوجه الأول عاطفة، والوجه الثاني إرادة.

الوجه العاطفي ينقسم إلى : تألم، حب، قلق ويضاد هذه المقولات: سرور، كراهية، طمأنينة.

والوجه الثاني (وهو الإرادي) ينقسم إلى خطر، طفرة، تعالي ويضادها أمان، مواصلة، تهابط.

والوجدان في مجراه الوجودي يتوتر في وحدة شاملة، فهذه المقولات تتداخل فيما بينها زمنيا ولا تتناقض كما هو الحال مع المنطق العقلي السكوني، إذ تنسجم معا في تناقضاتها وتوتراتها كما هو شأن الوجدان دوما، فالألم يمتزج مع السرور، والحب لا يخاف الكراهية، والقلق لا يرفع الاطمئنان[1].

تمتاز هذه المقولات بالتضاد (مثل الألم ضد السرور) لكنها تتزاوج شعوريا وينتج عنها توتر بيني، أي التألم السار، وهذا الاستقطاب بين شعور وآخر يشكل عماد الوجدان كما يتصوره عبد الرحمان بدوي، والملاحظ أن التوتر يحتفظ بطابع التناقض والتمزق الذي أشار إليه كير كجورد ولا يرتفع ضمن مركب جدلي جديد كما هو شأن المنطق الجدلي الهيجلي "فكل حل وسط هو قطعا فاسد خير منه ألف مرة أي حل متطرف" والسوية هي حل عقلي، أما التوتر والاستقطاب والتقلب نوعي من حال إلى حال، فسمات المنطق الوجداني، المنطق الذي ينفر من المعقول (= المجرد وإلا الموجود بمعنى انقطاع

[1] فتحي المسكيني، علاقة الوجدان بالكينونة عند هيدجر، دار الكتاب الجديد، ط 1، 2012، ص264.

الوجود) صوب الا معقول (= المتعين والموجود والممتلئ) وهو الذي يعم حياة الوجدان وفيما يلي شرح مختص للمقولات الوجدانية بحسب ما أورده عبد الرحمان بدوي في(الزمان الوجودي).[1]

مقولات الوجدان :

أ- العاطفة :

- **التألم** : وفيه تلقى الذات المشقة في سبيل تحقيق ممكناتها العينية وسط عالم قذفت فيه ولم تختره ابتداءً، وأثناء اصطدامها من كل جهة، فتضطر بالعوائق والحدود، فتضطر الذات للتضحية والاصطبار.
- **السرور**: لا يتناقض السرور مع الألم إلا ضمن المنطق العقلي، لكن في المنطق الوجداني ينتج عن التضحية (مع ما تتضمنه من ألم ممض) بهجة عالية، وضرب بدوي مثلا بسقراط شهيد الفلسفة الأول، حيث جاء ألمه وسروره ليحققا ذروة ممكناته الوجودية[2].
- **الحب**: "والحب بالمعنى الوجودي إذن هو امتصاص الذات للغير وإفناؤه لها بداخلها"، وهكذا جاءت عبارة بدوي حاسمة بشأن الحب، فهو يرى بدوي متجها للاستيلاء والاستحواذ على الطرف الآخر، وهذا لا يشمل الحب الإنساني وحده، بل الحب في التصوف والإلهيات، فغاية المحب أن يستحوذ على محبوبته فيتملكه لأجل إثراء ذاته الوجودية.[3]
- **الكراهية**: ويستشهد بدوي بنيتشه، فنيتشه يتحدث عن الحب الأعمق، والذي لا يعرف لنفسه اسما، ويتساءل : أوليس أسمى كراهية ؟ "فالكراهية هنا هي حب مقلوب، أو مكبوت، وتفسير ذلك في

---

[1] ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كير كجورد إلى جان بو سارتر، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1988، ص30.

[2] أحمد عبد الحليم عطية، عبد الرحمان بدوي، مركز الكتاب للنشر، ط 1، 2003، ص32-33.

[3] أحمد عبد الحليم عطية، نفس المرجع، ص33-34.

منطق بدوي الوجداني واضح، فمع عجز المحب أن يسيطر على محبوبه، ويفنيه فيه، فإنه ينقلب شعورا كارها، فالدخول في الحوزة هو هدف الحب، وتتوتر العلاقة بعدئذ إلى (الحب الكاره).

- **القلق:** ويفصل بدوي عن كير كجورد قوله : "إن القلق نفور عاطف وعطف نافر"، فالقلق قوة جاثمة هي نفوس الأفراد ويختلف عن الخوف بأن القلق ليس ذا موضوع بعكس الخوف الذي يكون من شيء محدد، القلق هنا هو إشارة وجودية ونفسية، نحو العدم، لأن القلق ناتج عن انعدام ممكنات وسقوطها، وعدم تحققها، فهو قلق ناشئ عن العدم وتسربه للوجود.
- **الطمأنينة:** وتكون بسبب "حب المصير" وفق تعبير نيتشه، فالقلق الذي ينشأ عن فقدان المسكنات، ينجم عنه بنفس اللحظة شعور بالطمأنينة، فلولا العدم مائل لنا (ولا نقول موجودا) ولولا أن القلق يخبرنا عنه، لما كان ثمة وجود، ولما تعين ممكنات وفقدت آخر، وهو ما يجعل المرء يشعر ببعض الرضا والاطمئنان، لكنه الرضا المنسوب بالقلق، وليس طمأنينة مطلقة.

ب- الإرادة :

- **الخطر:** ويحدث في فعل واحد، لا ينقسم إلى أجزاء ووحدات، ويحدث الآن، ويتشعر معه طابع الحضور الزماني والسرمدي معا، ولهذا فالكثير من القادة والساسة يخاطرون بجسامة وينتج عن أفعالهم ما يقرر مصير الأمم لسنوات طويلة، فالمخاطرة تتم "الآن" لكن يتقون الشعور بالسرمدية مع علو درجة المخاطرة.[1]
- **الأمان:** وهو وليد الثبات، ومصدره اليقين. ويفسر وجوديا بأنه شعور الإرادة بالتصميم، وهو ما يكمّل ويتمّم الخطر، فالخطر لوحده غير كاف دون الشعور بالإرادة وهي آمنة، فالأمان هو الثقة

[1] حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، بيروت، ط 2، 1982، ص13.

بأن خطرا ما قد تم اِجتراحه وانتظار عوائده. إذ لا يوجد خطر تام وأمان تام، وينتج عن المقولتين توتر الخطر الآمن.

- **الطفرة:** وهي عكس الاتصال، وسببها يعود لحالة الوجود الماهوي، فهو يسعى لتحقيق نفسه عبر "قفزات"، "مخاطرات" تفقد الاتصال الكمي، وتريغ إلى ألا معقول الأكبر، أي الانتقال من العدم للوجود وتحقيق الماهية، فإذا كان الوجود مكونا من ذوات منفصلة ومستقلة عن بعضها، فالوجود الذاتي "طافر" باستمرار، مهاجم، ومحقق لإرادته.
- **المواصلة:** وهي أشبه ما تكون بالتوقف المؤقت عن الطفرة فضرورة الطفرة تقتضي ضرورة المواصلة والمواصلة هي نوع من التوقف تقوم به الذات في طفراتها لأنها عاجزة عن الطفرة الدائمة، فالمواصلة بهذا المعنى هي توقف مؤقت وتراجع للتهيؤ نحو طفرة قادمة، لكن الوجود الحي لا يخلد دوما إلى الاستكانة، فهو ظافر ومندفع على الدوام طالما أن ممتلكاته تلوح أمامه .

*التعالي: بعد أن يصف عبد الرحمان بدوي فلسفة هيدجر بأنها "متسلسة" وتميل للاستاتيكية والثبات، وتفتقر لديناميكية العاطفة والإرادة كما تصورها عبد الرحمان بدوي، فالتعالي عند هيدجر باهت، والوجود قد سلم نفسه، فيعترض بدوي وينظر للتعالي الخلاق الذي يهدف لإثراء الوجود وفيه تعلو الذات على نفسها، وتغزو مواضع جديدة على الدوام لتكتنز بالفعل والثراء، تعال له طابع الكيفية والوثوب والانتقال من وضع لوضع أرفع منه.

- **التهابط:** وهو على نحوين، سلبي وايجابي، فأما السلبي فهو تقهقر لا بد منه، وانحلال في بعض المواضيع، لاسيما بعد الفراغ من التحقق والانقطاع عن العقل، وأما الإيجابي فهو القضاء على الصورة السابقة والتمهيد للصورة الجديدة، وهو ضروري للبدء في تعال جديد يروم أهدافه[1].

[1] حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، بيروت، ط 2، 1982، ص14.

3- مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمان بدوي

يحتل موضوع الموت مكانا بأبرز في كتابات الوجوديين حيث اتبع بدوي هيدجر فكان يرى أنّ مشكلة الوجود لا يمكن إيضاحها إلا ابتداءً من واقعة الموت، يقول في تصديره لكتابه "الموت والعبقرية" هذه صفحات أملتها قشعريرة فكر تجلى له الموت على قمة العدم، فأضاء للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة، وهي تنبع من عين الوجود.

وقبل البدء في بيان مذهب بدوي، و لئلا يرد حق ويحصل لبس، يجب أن يُعلم أن جعل الموت منطلقا لتقدم الشخص، وجعله لا يغيب عن تفكير الإنسان أصل مهم متفق عليه عند العقلاء إلا من شذ، مع اختلاف سبب ذلك من قوم لآخرين، ولكن لا بد من منهج صحيح ومعدل في الاعتقاد نحو الموت، وإلا كان ضررا كبيرا، ومأساة دائمة.

وهاك تفصيلا لمذهب بدوي حول الموت عرضا ونقدا : يبدأ فلسفته هذه بعنوان "مشكلة الموت" ثم يثبت أن الموت مشكلة بأدلة، بعد أن ذكر الإشكالية التي هي سبب هذه المشكلة في نظره[1].

قال : "لعل أول حركة باطنة يحاول بها المرء أن يرد الأثر الذي تركه في نفسه : سماعه للكلمة" مشكلة الموت" أن يتساءل : هل الموت مشكلة ؟ أو ليس الموت واقعة ضرورية كلية لابد لكل فرد أن يعانيها يوما ما ؟ أو لسنا نعرف جميعا هذه الواقعة لأننا نستطيع أن نشاهدها لدى الآخرين ؟.

حيث قرر أن للموت مشكلة، لأن فيه إشكالية، وهذه الإشكالية عنده من ناحية الوجودية، ومن ناحية المعرفة أو الناحية الموضوعية.[2]

فمن الناحية الوجودية فالإشكالية :

---

[1] عبد الرحمان بدوي، الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، ص5-6.

[2] ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كير كجورد إلى جار بول سارتر، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1988، ص30.

أولا : أن الموت فعل فيه قضاء على كل فعل.

يقول و ثانيا : أنه نهاية للحياة بمعنى مشترك، فقد تكون هذه النهاية بمعنى انتهاء الإمكانيات وبلوغها حد النضج والكمال، كما يقول عن ثمرة من الثمار أنها بلغت نهايتها بمعنى تام نضجها واستنفاذ إمكانيات نموها، وقد تكون هذه النهاية بمعنى وقف الإمكانيات عند حد وقطعها عند درجة، مع بقاء كثير من الإمكانيات غير متحقق بعد، وقد تكون بمعان أخرى.

ثم يقول وثالثا أنه إمكانية معلقة إن صلح هذا التعبير : بمعنى أنه لا بد أن يقع يوما ما هذا : يقيني، لا سبيل مطلقا إلى الشك فيه، ولكنني من ناحية أخرى في جهل مطلق فيمل يتعلق بالزمان الذي سيقع فيه، فهاهنا إذا علم مطلق من ناحية، وجهل مطلق من ناحية أخرى.

ثم يبين بدوي عين مصدر الإشكال، وهو : أن الموت موت الشخص نفسه، لا أن أحدا يمكن أن يموت عنه، وهكذا الفلسفة الوجودية تركز على ما يخص الفرد في كل مسائلها[1].

ورابعا أن الموت حادث كلي كلية مطلقة من ناحية، جزئي شخصي جزئية مطلقة من ناحية أخرى، فالكل فانون ولكن كلا منا يموت وحده، ولا بد أن يموت هو نفسه، ولا يمكن أن يموت واحدا آخر بديلا عنه.

وهكذا عين مصدر الإشكال من ناحية المعرفة، إذ لا سبيل إلى إدراك الموت مباشرة بوصفه موتي أنا الخاص، لأنني في هذه الحالة موتي أنا الخاص، لا أستطيع الإدراك، ومعنى هذا أيضا أنني لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكا حقيقيا، لأن إدراكي للموت سينحصر حينئذ في حضور موت الآخرين، ومشاهدة الآثار الخارجية التي يحدثها الموت[2].

---

[1]أحمد عبد الحليم عطية، عبد الرحمان بدوي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط 1، 2003، ص300

[2]سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت، ط 1، 1963، ص38.

فالإشكالية هنا عند بدوي التي تجعل من الموت مشكلة هو أنّه لا يدرك حقيقة الموت نفسه، وإنما يدرك آثاره على المحتضر، و آثاره بعد موت الآخرين، ثم يجعل الموت مشكلة يبحث عن حقيقته وهذا مراده من فلسفته، فيقول كما سبق : "وهكذا نرى أن الموت سواءً من الناحية الوجودية، ومن ناحية المعرفة كله إشكال ومن هنا يرى أن الشرط الأول قد تحقق وأعني به وجود الإشكال، فمتى يكون الموت مشكلة إذا ؟"[1].

والآن يبدأ الدخول في صلب مذهبه، فيقول : "يكون الموت مشكلة حينما يشعر الإنسان شعورا قويا واضحا بهذا الإشكال، وحينما يحيى هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة، وحينما ينظر إلى الموت كما هو، ومن حيث إشكاليته هذه، يحاول أن ينفذ إلى سره العميق، ومعناه الدقيق من حيث ذاته المستقلة، وهذا كله يقتضي أشياء من الناحية الذاتية وأخرى من الناحية الموضوعية".

فمن الناحية الذاتية يقتضي بالنسبة لمن يمكن أن يصير الموت عنده مشكلة: الشعور بالشخصية والذاتية أولا، لأنه بدون هذا الشعور لا يستطيع الإنسان إدراك الطابع الأصلي الجوهري للموت، وهو أنّه شخصي صرف، ولا سبيل إلى إدراكه إدراكا حقيقيا إلا من حيث أنه موتي أنا الخاص. ولا يبلغ الشعور بالشخصية أقوى وأوضح، كان الإنسان أقدر على إدراك الموت، وبالتالي على أن يكون الموت عنده مشكلة، ولهذا أيضا لا يمكن أن يكون الموت مشكلة بالنسبة إلى من يكون ضعيف الشعور بالشخصية .... واللحظة التي تؤذن بأنّ هذا الإنسان قد بلغ درجة قوية من الشعور بالشخصية، وبالتالي قد بدأ يتحضر، ولهذا نجد أن التفكير في الموت يقترن به دائما ميلاد حضارة جديدة، فإن ما

[1]سعيد العشماوي ، المرجع السابق، ص301.

يصدق على روح الأفراد يصدق أيضا على روح الحضارات، فجعل مشكلة الموت التي لابد من الشعور بها عند قوي الشخصية. [1]

أما من الناحية الموضوعية نقصد بها أولا إدراك أن الوجود يقتضي بطبيعته التناهي، حتى مكن أن ينظر إلى الموت نظرة حقيقية على أساس أنه عنصر مكون في الوجود.

وإنما يكون الموت مشكلة من الناحية الوجودية، حينما يكون في نظر المرء من جوهر الوجود، وجزءً جوهريا مكونا له ... فلكي تكون النظرة إلى الموت صحيحة: يجب أن نجعل الموت جزءً من الحياة، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة خصوصا عند أشهر ممثليها من الألمان نعني نيتشه وزملائه. حيث قال نيتشه "حذار أن تقول إن الموت مضاد للحياة" "ولكن كيف السبيل إلى جعل الموت جزءً من الحياة ؟".

يقول بدوي معلقا على هذا : "فالنهاية إذا في حالة الموت هي كانتهاء النمو والنضج بالنسبة إلى الثمار".

فيرى أن الموت منذ ولادة الإنسان، وآخر الموت وشيخوخة الموت منذ ولادة الإنسان، ويبدأ بالنقص كلما كبر الإنسان إلى أن ينتهي هذا الموت، وهكذا يعكس المسألة.

حيث يقول بدوي : "الموت.... موجود في الوجود منذ الوجود أي منذ كينونته، وإنما يجب أن تفهم النهاية بالنسبة إلى الموت بمعنى أن الوجود منذ كينونته هو "وجود للفناء" وتلك هي المشكلة الحقيقية للموت، فهي مشكلة تناهي الوجود جوهريا".

فهو يريد حل مشكلة الموت بإثبات أنه شيء موجود فلهذا الخوف منه هذا خلاصة ما يريد، وسببه هو الإلحاد وإنكار اليوم الآخر، وربما أن من أسبابه العلو في الخوف من الموت، فليس بعد

[1] جيمس ب. كارس، الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناه الانساني في الثرات الديني والفلسفي العالمي، ترجمة بدر ديب، الكويت، المجلس الأعلى للثقافة، 1998، ص93.

الموت عنده شيء، إذن الموت ينتهي، وسببه أيضا أنه إذا لم يجعل الموت موجودا فلن يؤمن به لأنه وجودي لا يؤمن بغير موجود، وكذلك جعله للمستقبل والعدم[1].

كما فسر بدوي فكرة التأجيل عند هيدجر، فيقول : "معناها ليس بعد". وهذه يمكن أن تفهم بمعنيين : فقد تكون بمعنى أن شيئا ليس في المتناول في لحظة ما، وأخرى ستأتي ستضاف مجرد إضافة إلى الأجزاء السابقة، كما أنه نلاحظ أن هيدجر لم يشدد على ذلك، بل معنى أن الآنية لا تقسم كغيرها. فيقول بدوي بخصوص هذا "فهذا الوجود هو عينه مؤجلة".

لأن "الليس بعد" وهو "المؤجل" وهو المستقبل، عنصر مكون للوجود، وهذه كما سبق، ويصبح معنى قوله : أن الوجود ليس موجود بل مؤجل.

فعبد الرحمان بدوي يريد أن يستند أن المستقبل هو جوهر الوجود، مع أن وجود المستقبل إنما هو في الذهن ولم يوجد في الخارج بعد. وكلام بدوي هو ذات كلام من يقول"المعدوم شيء".

وهنا نكون قد اِنتهينا من بيان حقيقة مذهبه في مشكلة الموت.

وبعد أن قرر المشكلة الحقيقة للموت، يريد أن يحل المشاكل الثانوية ليتكون من هذا مذهب كامل الوجودية ويدعوا أوروبا أن تأخذ به فيقول : "لا توجد إلى جانبها مشاكل ثانوية للموت" قد تفيدنا في دراسة هذه المشكلة الحقيقية لكن بشرط أن يكون الأساس في بحث هذه المشاكل الثانوية هو المشكلة الحقيقية. وهذا المذهب الفلسفي العام لم يقم بناؤه بعد، وإنما اِنتهينا إلى تحديد المعنى الحقيقي لمشكلة الموت[2].

---

[1] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، دار القلم، بيروت، ط 2، 1945، ص25.

[2] عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق، ص302.

4- عبد الرحمان بدوي وأصول التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية وأسباب عنايته بدراسة التصوف

- **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**

في هذا المنحى يرى عبد الرحمان بدوي أن الحضارة العربية الإسلامية لم تأخذ من الحضارة اليونانية المقومات الجوهرية لها، وإنما أكثر ما غني به العرب والمسلمون من الثقافة اليونانية هو العلوم العملية، التي تتميز بأن موضوعاتها ثابتة مشتركة بين الناس جميعا أيا كانوا، لأنها مرتبطة بأوضاع عامة خارجية، لكن ما يميز أية حضارة في شكل خاص هو الجانب الذاتي فيها، ولاشك في أن الحملة العنيفة ضد الروح اليونانية والتي تمثلت في إحراق وإتلاف آلاف الكتب اليونانية في الفلسفة وعلم الفلك والهندسة، كانت دليلا واضحا على التناقض بين الروح السائدة في الحضارة الإسلامية والتراث اليوناني. وسبب هذا التناقض من وجهة نظر عبد الرحمان بدوي هو أنّ الروح اليونانية تمتاز بالذاتية، أي أن الموجود الإنساني يشعر باستقلاليته، وهو بذلك يؤكد فرديته إلى أقصى حد، إن فكرة اللامتناهي مرفوضة، في عقل الإنسان اليوناني، لأن الحقيقي بالنسبة إليه هو المتناهي، وفي المقابل الروح الإسلامية تدمر الذاتية لمصلحة اللامتناهي، وهذا يؤول إلى نتيجة خطيرة جدا، وهي أن إنكار الذاتية لا يساهم أبدا، في تكوين معرفة حقيقية بالحياة، حيث يقول بدوي: إن الروح الإسلامية تقبل "الإجماع" ولكنها لا تقبله على أساس أنه إجماع ناجم عن أفكار لذاتيات مختلفة ثم حصول نوع من التوفيق بينها، وإنما تقبله على أساس أنه تعبير عن المطلق أو اللامتناهي، وهذا أفضى ببدوي إلى التأكيد أن الحضارة الإسلامية لم تتمكن من إبداع فكر حقيقي، لأنها ترفض لذاتية، والدليل على ذلك أنه لم يكن لأحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفة أصيلة، ومراد ذلك إلى أنهم

لم يقدروا على الاستفادة من الفكر اليوناني في شكل صحيح وعجزوا عن ابتكار فلسفة جديدة بل كل ما فعلوه هم أنهم حاكوا الفكر اليوناني بصيغ مختلفة غير إبداعية[1].

ويُعطف على ما سبق أن الروح الإسلامية أخذت أكثر ما أخذت من الروح اليونانية أي أخذت العناصر الشرقية، التي امتزجت بعناصر يونانية، ويستنبط بدوي من هذا أن الأفلاطونية المحدثة، التي تقوم، على نظرية الفيض وعلى آراء صوفية لقيت رواجا هائلا، في الحضارة الإسلامية، لأنها أساسا شرقية الجذور، ومن هنا ظهرت نزعة توفيقية في الثقافة الإسلامية هدفت إلى مزج فلسفة أرسطو بفلسفة الأفلاطونية المحدثة، التي تتسم بطابع روحاني أو صوفي يناسب الروح الإسلامية، وعلى غزو أن عبد الرحمان بدوي بذل مجهودا جبارا من أجل إحياء هذا التراث من جديد، وإن كان بدوي قاسيا في نقذه، إلا أنّ دافع دفاعا عظيما في ما بعد عن الحضارة الإسلامية والدين الإسلامي في وجه الكثير من المستشرقين.

- **أسباب عنادية بدراسة التصوف**

ثم ما يتعلق بالصوفية والتصوف

وقد اختلفت دراسته للصوفية والتصوف في دراسته للمذاهب الأخرى التي درسها مما سبق ذكره، لأنه اتبع في دراسته لتلك المذاهب منهجه العام.

وهو المنهج التاريخي، يقول مبينا هذا المنهج "والتزمت النزاهة التامة في العرض، أعني المنهج التاريخي الفيولوجي المحض، دون أن أتعرض للحكم لها أو عليها، فهذا أمر ليس من شأني الخوض فيه.

[1]عبد الرحمان بدوي، الثرات اليوناني في الحضارة الاسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1980، ص55.

يقول عن تصوف فلاسفة الصوفية :

"التصوف جانب من أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام لأنه تعميق لمعاني العقيدة، واستبطان لظواهر الشريعة، وتأمل لأحوال الناس في الدنيا، وتأويل للرموز والشعائر يهبها قيما موغلة في الأسرار، وانتصار للروح على الحرف، ومعلوم أن "الروح تحيي والحرف يميت".

من خلال هذا يتبين أنّ سبب دراسته للتصوف والصوفية يُعزى لسببين :

الأولى : أنه مع أنه وجودي لكنه قومي، وهذا إذا كان يتنافى مع مبدأ الوجودية، لأنه يعني الانتساب لجهة معينة، لكن هو الواقع، بل هو شديد التعصب والقومية والوطنية.

وهو رأى أن الوجوديين الأوروبيين يبحثون عن جذور لمذاهبهم في التاريخ والحضارات القديمة.

وقد غضب بدوي لما أنكر "كارل هينوش بكر" وجود النزعة الإنسانية في الشرق، وقال "وراح يبين الأسباب على النحو الذي عرضنا في موضع آخر، والذي أتبثنا عدم وجاهته".

الثاني : يريد د. بدوي أن يوحد الوجودية في العالم العربي، كما وُجدت في أوروبا، ولما كانت نقاط البدء في التجارب الوجودية في أوروبا هي في أصولها الأولى دينية لأن أصلها من "كيركجورد" وهو نصراني كما سبق، أراد أن يوحد أصولا لما يدعو إليه من إيجاد وجودية عربية من أصول دينية في الإسلام، وإن كانت الوجودية توغل في نهايتها في الاتجاه المضاد للدين كما يقول د. بدوي.

فهو يريد كما يقول : " إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم متينة القواعد".

فيرى أنه لابد من السير على نفس خطوات الوجودية الأوروبية، من المنشأ حتى نهاية التكوين، من كير كجورد حتى هيدجر ويُبرز بقية الوجوديين، ويريد أن يتمثل كل تجاربهم وأفكارهم وأن يحياها بكل قوة، إلى أن يتم له ولمن يدعوهم إلى إقامة الوجودية العربية المتينة[1].

[1] عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق، ص472-473.

وقد وجد أن النزعة الصوفية بينها وبين النزعة الوجودية صلات عميقة في المبدأ والمنهج – كما يرى– فرأى كما يقول : "إمكان اتخاذنا من الصوفية الإسلامية مصدرا نصدر عنه في مذهبنا الوجودي العربي".

مما يجعل لدراسة الأحوال الصوفية وتحليلات الصوفية العميقة عامة فائدتين جليلتين :

1. أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حتى قدرها ونضفي عليها نورا وهاجا من التفسير الوجودي الحديث، حتى تتبدى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية.
2. أن يكون في هذه الدراسة من جانبنا نوع من الاستفادة والاستلهام، واتخاذ نقطة البدء في مذهبنا الوجودي العربي، الذي نود أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديين الأوروبيين، وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودي أصولا من تاريخنا الروحي.

وكخلاصة للفصل الثاني الذي يعبر عن النظرة الجديدة في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمان بدوي استطعنا في هذا الفصل أن نعطي النظرة العامة في ما يخص الفلسفة القديمة والوسطى والحديثة والمعاصرة الذي برزها في كتابه واستخلصنا عن مذهبه الجديد.[1]

[1] عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق، ص475.

الفصل الثالث

النقد والتقييم

الفصل الثالث: النقد والتقييم

✓ المبحث الأول: النقد الإيجابي والسلبي الموجه لعبد الرحمان بدوي

1- النقد الإيجابي العام الموجه لعبد الرحمان بدوي

أ- ما تمتاز به فلسفة عبد الرحمان بدوي أنها فلسفة روحية ووجدانية بالمقام الأول. صحيح أنها تقطع مع الفلسفة المثالية من ناحية رد التصورات والأفكار إلى الوجود، وأن الوجود هو المنطلق الأساسي للوعي بكافة أشكاله، لكنها أيضا ترفض المادية منهجا ومضمونا، منهجا لأن الاستقراء والرصد البياني والتجربة الحسية ليست هي المحدد الأساسي للتفلسف في نظر الوجوديين كافة وعبد الرحمان بدوي خاصة، ومضمونا لأن الموضوع الرئيسي الذي تعالجه الوجودية هو الوجود. ممثلا بالإنسان الذي فيه مقومات الوجود بصورته العليا، وليست المادة ولا الكون ولا العقل ولا الطبيعة الخارجية، بل إن هذه الموضوعات لا معنى لعا خارج الإنسان، وذلك من دون الوقوع في "أنا وحدية" مثالية على غرار ما كتبه بيركلي ومن دون ضم الإنسان إل الطبيعة المادية والخارجية كما هو شأن التجريبية والماركسية والوضعية وغيرها من الفلسفات المادية.[1]

وإن كان عبد الرحمان بدوي أقرب لتيار هيدجر وسارتر في الوجودية، التيار الذي ركّز خصوصا على علاقة الموجود بالوجود دون الإحالة إلى أي نوع من التعالي اللاهوتي والإيماني، بل جعل طابع التعالي مربوطا وسط الوجود ومن تلقاء نفسه بخلاف كيركجورد ويسبرز هما من ربطا التعالي باللاهوت والمعاناة الإيمانية، إنما نجد أن بدوي اختلف عن هيدجر وسارتر في الدفع بهذا الاتجاه الوجودي إلى غايته القصوى فليس الهدف من فلسفته توصيف بنية الكينونة مثلما هو شأن هيدجر في (الكينونة والزمان) وليس هدفه أيضا، تبيان موقع العدم وتسربه إلى الوجود وظهور الوعي من هذا "السلب" للكينونة. وهو شأن سارتر في "الكينونة والعدم" يذهب بدوي بعيدا عن قطبي الوجودية في

---

[1]: فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيجل، دار التنوير، ط 2، 2006، بيروت، ص51.

القرن العشرين (هيدجر وسارتر) ويؤسس لفلسفة فعل تاريخي إيجابية، ولا يكتفي بعرض بنية الوجود أو توصيفها ظاهريا وفلسفيا، فيصرح علانية بأن هدف فلسفته المباشر وهو توكيد الوجود، وهدفها اللامباشر هو الدور الحضاري العربي والفلسفة الواجب على المصريين والعرب بعامة اتخاذها لأجل النهوض ونفض غبار الكبوة. فجاءت فلسفته في بنيتها مشابهة لفلسفتي هيدجر وسارتر. لكنها مع ذلك كانت مستقلة عنهما من حيث الغاية والهدف. أمر دفع الناقد علي زيعور إلى القول : "أعتبر بدوي ليس مجرد وكيل أو تابع أو منبهر، وأنه جدد وأجاد أي أنه محافظ على شخصيته خاصة ذات مذهب مستقل داخل الوحدانية". ونصح بأن ينظر لفلسفته بأنها "عمارة قائمة بذاتها، وأنها بنية عامة، وكل عضوي خصوصي".

هذا ما يجعل فلسفة عبد الرحمان بدوي ذات هدفين استراتيجيتين إذ جاز لنا استخدام مثل هذا التوصيف : هدف فلسفي نخبوي "نظري" يعمل في تأطير المشكلة الوجودية نظريا وتهيئة الأرضية الفكرية المناسبة لها. وهدف حضاري تاريخي عمل على استقاءه من أوزفلد متنجلير الذي يرى وحدة الحضارة العربية تاريخيا وتأثر به بدوي أسند التأثر، وعمل على نشر فلسفته الحضارية القائمة على النبالة والشجاعة الروحية والأرستقراطية وهي مضامين لم تخل فلسفة عبد الرحمان بدوي منها، للحد الذي قال عنها محمود أمين العالم أنها لا تلبث أن تكشف عن موقف "ليختلف في شيء عنهم أخلاق السادة عند نيتشه مثل الغزو والانتصار والتعالي[1].

ب- يعد عبد الرحمان بدوي الرائد الأول للوجودية في العالم العربي، وفلسفته هي فلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر، وهيدجر ينتمي للوجودية الملحدة كما سبق، وهو من أصعب فلاسفة القرن العشرين وأكبرهم لذلك يقول بوشنسكي : " قليل من الفلاسفة هو أصعب على الفهم من هيدجر

[1] فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيجل، دار التنوير، ط 2، 2006، بيروت، ص51.

وصعوبة فهمه لا تأتي من قصور في اللغة أو في افتقار إلى التركيب المنطقي للأفكار "فهيدجر يسير في عرضه دائما على نحو منتظم شديد الانتظام. إنما يأتي غموضه من المصطلحات غير المألوفة بل والغريبة التي اخترعها هيدجر اختراعا لكي يعبر بها عن مفاهيمه وقد أصبحت هذه المصطلحات مصدرا لألوان متعددة من سوء الفهم، وعلة للتندر على فلسفة هيدجر وخاصة الوضعيين والمنطقيين ولكن هكذا كان بدوي يختار الصعب دائما ليتبين وجوديته الفريدة، وقد بذل جهدا كبيرا في نشر الوجودية والترويج لها بمؤلفاته ومحاضراته وكان أول هذه الجهود رسالته في الماجستير "مشكلة الموت في الفلسفة المعاصرة" وكان ثلاثة أرباعها في الفلسفة الوجودية.

ج- تميز إنتاج عبد الرحمان بدوي بالتنوع من حيث الموضوع والإسهام، نظرا لامتلاكه أسس المنهج العلمي السليم وملكة النقد وتعلمه اللغات التي أتقن منها الإنجليزية، والفرنسية والإيطالية والألمانية، والإسبانية، الفارسية واليونانية واللاتينية، وهو ما جعله مطلعا على أمهات الكتب والمصادر مجاريا في الوقت نفسه حركة العلم الحديث، حيث ترجم بدوي لأبرز فلاسفة اليونان مثل أفلاطون وأرسطو، بالإضافة إلى ترجمته لكبار الفلاسفة المعاصرين أمثال نيتشه وهيدجر وغيرهم.

اتجه بدوي كذلك إلى الشرق حيث نقذ أعمال الغزالي وابن سينا وحققها واهتم إلى جانب الفلسفة العقلانية بالتصوف ذي النزعة الروحانية فأصدر كتابه الشهير "شخصيات قلقة "وشهيدة العشق الإلهي". جمع بدوي بين متناقضات كثيرة فمثلما كتب عن الإسلام "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"، كتب كذلك عن الإلحاد "تاريخ الإلحاد في الإسلام" أن بدوي هو صورة الأنا والآخر يكتب عن الشرق والغرب، وعن العقلانية والروحانية وعن الإسلام والإلحاد، كل ذلك في انسجام ويُسر. كما أسرت بعد بدوي الأغزر إنتاجا في ميدان الفلسفة، ومن أكثر الشخصيات معرفة بتاريخ الشعوب نظرا للغات التي يعرف. حيث غطت كتاباته تيارات فكرية واسعة ومدارس فلسفية عديدة وحقب زمنية طويلة، فكانت

كتاباته جزءا من تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، حيث شملت مؤلفاته الفلسفة الإسلامية واليونانية والوسيطية والأوروبية الحديثة والمعاصرة[1].

2- نقد الجابري لوجودية بدوي (سلبي)

يرى المفكر المغربي محمد عابد الجابري في كتابه الخطاب العربي المعاصر، أن ظهور الفلسفات الوجودية في أوروبا كانت شكلا من أشكال الانعكاس الأيديولوجي للواقع على الفكر، أي ثمة عوامل في الواقع الأوروبي بررت ظهور هذه الفلسفات، وبناء على ذلك يتساءل الجابري : "هل نستطيع أن نجد في الواقع العربي الحديث والمعاصر، ما يبرر الدعوة إلى فلسفة (الوجودية)؟"، ويعتقد الجابري أن هذا السؤال يكتب مشروعيته، إذ نظرنا إليه من زاوية علاقة الفكر بالواقع وما تتضمنه من تعقيدات وتناقضات، ضمن الإطار الاجتماعي والثقافي العربي.

من وجهة نظره فإن الفلسفة الوجودية في أوروبا جاءت لتعلن فشل الفلسفة المثالية الألمانية بخاصة من ناحية، ولكي تطرح مقولاتها حول الحرية وأسبقية الوجود على الماهية من ناحية أخرى، وبناء على ذلك يرى أنه لابد للفلسفة الوجودية أن تجد أصداء لها في الفضاء الثقافي العربي نظرا إلى الاحتكاك الثقافي مع الغرب، وكذلك بسب الأوضاع المأساوية للواقع العربي.

يتمحور نقد الجابري لفلسفة عبد الرحمان بدوي ولآلية تلقيه، وطريقة تفاعله مع الفلسفة الوجودية كما ظهرت في أوروبا، حول كتابه الزمان الوجودي، وينطلق في نقده هذا إلى القول بأن بدوي حينما قام بتقييم الوجود إلى وجود ذاتي ووجود فيزيائي أهمل ما يسميه بالوجود الاجتماعي الذي يتضمن المجتمع والتاريخ، وفي رأينا أنما بدوي لم يخطئ بعدم تضمين ما يسميه الجابري، ب"الوجود

[1] والتر ستيس، فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير، ط 1، 2007، ص65.

الاجتماعي" ذلك لأن المستوى الوجودي الذي يتحدث عنه بدوي خاص ببنية الوجود وماهيته ولذلك فإن إقحام البعد الاجتماعي لن يكون ملائما، فمجال الانطولوجيا منفصل عن مجال السيسولوجيا[1].

ويعترض الجابري على جعل بدوي "مبدأ التوتر" الذي يقوم عليه المنطق الخاص بفهم الوجود الذاتي، بديلا من مبدأ عدم التناقض، الذي يقوم عليه المنطق الخاص بفهم الوجود الفيزيائي، حيث يتساءل هل من الجائر أن يتحرر خطاب ما من مبدأ عدم التناقض؟ وبالتالي لابد من التقيد بمبدأ عدم التناقض [.....] وإلا لكان هذا الحديث حديثا متناقضا، بل متهافتا باصطلاح الغزالي، ويتابع الجابري متسائلا عن الطريقة التي يمكن من خلالها ممارسة الفهم في إطار اللامعقول الذي رسمه بدوي، هذا اللامعقول الذي يرى الجابري أنّه المسؤول عن إنتاج "الهشاشة والضعف" في خطاب بدوي، والتي تظهر على نحو صريح حينما يستدل ويؤيد العديد من أطروحاته بالنتائج التي توصلت إليها الفيزياء الحديثة، فكيف يستند بدوي إلى العلم بعد أن قام بتفويض إمكانيات العقل ومجالاته؟ هكذا تساءل الجابري، وأضاف مشيرا إلى بدوي" لا يتردد صاحبنا في التماس السند لمذهبه الوجودي من العلم، أي من العقل ومملكته.

فيما يخص الجزئية السابقة نعتقد أن الهشاشة ليست موجودة في خطاب بدوي، بل إنها تضرب في عمق نقذ الجابري لبدوي في هذه النقطة، حيث إنه يسيء فهم طبيعة العلم الذي يستدل به بدوي على أطروحاته، وهو الفيزياء الكوانتية والنظرية النسبية، إذ أن في النتائج المترتبة على كلتيهما ما دفع إلى مراجعة المبادئ الأساسية التي يقوم عليها المنطق، الذي يستند إليه العقل الذي يدعو إليه الجابري، وأقصد بهذه المبادئ خاصة مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض، فالعقل الذي يتحدث عنه الجابري ليس سوى العقل بالمعنى الديكارتي، والذي يتعامل الجابري معه على أنه المعنى النهائي

[1]عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، ط 2، 1945، ص04.

والشامل للعقل وأن معاييره مطلقة، فخطابه يستخدم مفهوم العقل من حيث إنه ينطوي على المبادئ السابقة التي أعيد النظر فيها بعد نتائج الفيزياء الكوانتية، ونتائج إعادة النظر هذه هي ما قام بدوي بالتقاطها وأخذها في الاعتبار، إذ على سبيل المثال، إن مبدأ عدم التناقض لم يعد ذا معنى في كثير من القضايا والفرضيات الخاصة بفيزياء الكوانتم[1].

وتجدر بنا الإشارة إلى ضرورة الانتباه إلى أن بدوي لا يثبت أطروحته من خلال نتائج الفيزياء الكوانتية، وفحوى ما قاله أن الفيزياء تسير في ساق مواز للنسق الفلسفي الذي يعمل من داخله، فليس ثمة من علموية مبطنة في خطاب بدوي كما يقول الجابري، لأن بدوي ببساطة لم يبين فلسفته على فرضية علمية، إنما بعد أن قام نسقه كاملا باشتغال فلسفي خالص وأصيل على فلسفة هيدجر، تحديدا، قام بالإشارة إلى أن استنتاجاته تتوافق مع نتائج الفيزياء الحديثة.

ويشير الجابري إلى نقطة أخرى في خطاب بدوي، وهي أن المادة العلمية التي ارتكز عليها هذا الخطاب تتألف من جملة من المعطيات والمقولات ترجع إلى خطابين متنافرين، كما يصفهما الجابري، وهما "معطيات ومقولات الخطاب العلمي وعطيات ومقولات الخطاب الوجودي بشقيه اللاهوتي (كيركيغرد) والميتافيزيقي (هيدجر)، وعليه فإن الجابري يرى أن الجانب الأصيل في خطاب بدوي" ينحصر في محاولة التوفيق بين هذين النوعين من المعطيات [....] ومن سوء الحظ فإن عملية التوفيق هذه غير ذات موضوع ومعنى أنها غير ذات الموضوع كما يوضحها الجابري أنه ليس ثمة تبرير لهذه التوفيقية.

ويُجهل جابري رأيه في وجودية بدوي، فيقول إنها نقلت معركة الفلسفة الوجودية من معركة ضد الفلسفات العقلية، وفي مقدمتها مثالية هيجل، إلى معركة ضد العقلانية عموما، وضد العقل في كل

[1] عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، ط 2، بيروت، 1973، ص263.

زمان ومكان، ونحن هنا إذ لا نتفق مع الجابري في طرحه، ونرى إنه أساء فهم المعنى الذي تناول به بدوي "العقل" ذلك أن بدوي يقول بعد دعوته إلى فصل منطق الوجدان الخاص بالوجود الذاتي، عن منطق العقل الذي يحصره في الوجود الفيزيائي : "لا يجب أن يُفهم موقفنا من العقل على أنه موقف تحقير لشأنه، بل العكس تماما، إنما نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره، وليس في هذه التفرقة مطلقا أي معنى من معاني التقويم، وكل ما هنالك أننا نحول دون طغيانه على ميدان غيره، ونلزمه حدوده التي ليس له أن يتعداها الإدراك، وعليه فإننا نرى أن قولة بدوي هذه تدحض انتقادات الجابري حول دور العقل في عملية المعرفة، وهكذا نعتقد أن الجابري يكيل الاتهامات لبدوي جزافا، ويستخدم في نقذه لغة مبتذلة لا ترتقي إلى مستوى الحوار الفكري الرصين إذ يظهر الجابري وكأنه ناقم على فلسفة لا يتم توظيفها أيديولوجيا أو اجتماعيا أو حضاريا، وفق منطق النهضة الذي يريده أن يرسم حدود التفكير الفلسفي، وأن يصنف الموضوعات الفلسفية ذات "الأولوية" بالنسبة إلى المفكرين العرب، وفي هذا كما نعتقد تفريغ لمعنى الفلسفة ولماهيتها ولموضوعاتها التي ترسخت عبر الزمن.

وكخلاصة الفصل الثالث استطعنا أن نبرز النقد الإيجابي والسلبي الموجه لعبد الرحمان بدوي برزنا فيه ما تميزت به فلسفته ومذهبه كما برزنا نقد الجابري لوجوديته.

3-موقف المفكرين العرب من عبد الرحمان بدوي.

- الدكتور عبد الرحمان بدوي ليس مجرد مفكر أو باحث أو عالم عربي كبير وحسب، وإنما هو ظاهرة فكرية مستقلة بذاتها لا يشاركه فيها أحد، حيث بدأ يتواعد في السنوات الأخيرة اهتماما يتزايد مع الوقت، وبخاصة من المهتمين بالدراسات الفلسفية والفكرية وأهم المفكرين الذين اهتموا به هم:[1]

[1] عبد السلام عبد العالي، عبد الرحمان بدوي وهموم الثقافة العربية دار توبقال ط1 2004 ص 34

- حسن حنفي (1935 – 2021) hassan hanafi يعترف ببدوي فيلسوفا ويسميه بالفيلسوف الشامل فيقول " كما كان المترجمون القداماء أيضا فلاسفة فإن المترجم الحديث هو بدوي.
- طه حسين (1889 – 1973) taha hussein وكان أول المفكرين العرب الذين أبدوا رأيا بعبد الرحمان بدوي " بدوي شاب ممتاز بأدق ها لهذه الكلمة من المعنى وبأوسع ما لها من المعاني أيضا درس الفلسفة في كلية الآداب ولعزج على جماعة من الفلاسفة الفرنسبين واشكشو لنفسه وكان مقعقا للفلسفة مجيدا للغات الأربع الكبرى.
- ثم نأتي الى موقف اتخذه محمود أمين (1922 – 2009م) mahmoud amine من أخلاقيات بدوي والأخلاقيات الوجودية عامة ويرى أن أهم ما يميز مذهب بدوي في الأخلاق والوجودية هو الفردية التامة والعشوائية في العقل يذفر العالم هذه الأخلاقيات على أساس أن الأخلاق علم قائم على المشاركة بين الأفراد وهذا العلم مياري موضوعي بالضرورة تحكمه قواعد متغيرة حسب طروف الزمان والمكان وعليه يكون هذا العلم نسيا ومن خلال رؤية بدوي في الذالا المنعزلة المنفردة والعشوائية في العقل فعليه لا يمكن تحقيق مثل هذا النوع من الأخلاق[1]، ومن هذا المنبر نستنتج و كخلاصة لهذا الفصل نأكد أن الدكتور عبد الرحمان بدوي جزؤا من عينا إهاب تحقيقاته المتكثرة وتأريخه للفلسفة وإما بترجماته وإما بتأليفه المبدع في أسيساته الفلسية الأولى.

[1]مرجع نفسه

الخاتمة

الخاتمة

وعلى ضوء ما سبق طرحه ودراسته على عبد الرحمان بدوي لتاريخ الفلسفة، نلاحظ أن عبد الرحمان بدوي مؤرخ وفيلسوف وشارح للفلسفة كما أنه بارع في المنهج التاريخي، أرّخ للمذاهب والبلدان والشخصيات، أرخّ للفلسفة والفلاسفة وقد استطاع أن يحقق ما يأتي :

1- تمكن بدوي من إيجاد صلات وثيقة بين المذهبين الوجودي والتصوفي.

2- تمكن من وضع سلسلة تاريخية للفلسفة عبر العصور الثلاث .

3- استطاع أن يبرز نظرته الجديدة من خلال مذهبه الوجودي في كتابه "الزمان الوجودي".

4- تمكن من وضع للوجدان منزلة في فلسفته.

5- برز لنا مشكلة الموت ووضع لها مكانا بارزا في كتاباته.

6- استطاع أن يصدر مكانته في صدارة المؤرخين للتصوف الإسلامي والفلسفة اليونانية.

وعلى اختمام ما لخصنا واستنتجنا من خلال بحثنا نختم بقول أبو يعرب المرزوقي : "وقد أفرد دراسة بعنوان (ما يدين به تاريخ الفلسفة العربية للأستاذ بدوي) : لم يقتصر مشروع الأستاذ بدوي على مجرد التاريخ للفلسفة العربية – تاريخها الذي هو بطبعه: تاريخ لكل الفلسفة الإنسانية، بحكم وساطة الفلسفة العربية بين الفلسفة اليونانية القديمة بطوريها الوسيط والحديث– بل اهتم كذلك بنظرية علم التاريخ وفلسفته ومناهجه.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا : المصادر

1- عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مكتبة شغفن الكويت(ط2)، 2019، ص08.

2- عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، لبنان، (ط03)، 1979، ص07.

3- عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، (ط2)، 1973، ص263.

4- عبد الرحمان بدوي، استينجلر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (ط2)، 1945، ص7.

5- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (ط04)، 1970، ص15.

6- عبد الرحمان بدوي، الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص40-41.

7- عبد الرحمان بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (ط 01)، 1980، ص20-21.

8- عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، (ط 1)، 1949، ص76.

9- عبد الرحمان بدوي، الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، ص05-06.

10- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، دار القلم، بيروت، 1949، (ط 02)، ص25.

ثانيا : المراجع

1- عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (ط2)، 2006، ص10.

2- أنيس منصور، مقالات عن الوجودية، دار النهضة، مصر، (ط9)، 2010، ص15.

3- الشيخ زهير شفيق الكيي، فقه التصوف لشيخ الإسلام الإمام ابن تيمية، دار الفكر العربي، بيروت، (ط1)، 1993، ص20.

4- عبد القادر بن محمد الفاهدي، عبد الرحمان بدوي ومذهبه الفلسفي ومنهجه في دراسة المذاهب عرض ونقد، مكتبة الرشد، الرياض، (ط1)، 1429 هجري، ص491.

5- حربي عباس عطيتو، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص33.

6- ماهر عبد القادر محمد، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، (ط1)، 2000، ص85.

7- فؤاد سواف تاتار كيفتش، فلسفة العصور الوسطى، ترجمة محمد عثمان مكي العجيل، الكنوز للنشر والتوزيع، مصر، ص103.

8- كمال يوسف الحاج، رينيه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، منشورات دار المكتبة الحياة، بيروت، 1954، ص200.

9- سعيد العثماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي بيروت، (ط1)، 1965، ص14.

10- ريجبيس جولينيه، المذاهب الوجودية بين كيركجورد إلى جان بول سارترز، فؤاد كامل، مراجعة: محمد عبد الهادي أبو زيدة، دار الآداب، بيروت، (ط1)، 1988، ص90.

11- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966، ص66-67.

12- فتحي المسكيني، علاقة الوجدان بالكينونة عند هيدجر، دار الكتاب الجديد، (ط1)، 2012، ص264.

13- أحمد عبد الحليم عطية، عبد الرحمان بدوي، مركز الكتاب للنشر، (ط1)، 2003، ص32-33.

14- حنا الفاخوري، دليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجبل، بيروت، (ط2)، 1982، ص13.

15- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر القاهرة، (ط1)، 2010، ص103.

16- جورج طرابيشي، معجم الفلسفة، دار الطليعة، (ط3)، 2006، ص10.

17- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

18- أحمد عبد الحليم عطية، عبد الرحمان بدوي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، (ط1)، 2003، ص300.

19- سعيد العثماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي بيروت، (ط1)،1963، ص38.

20- جيمس ب. كارس، الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي، ترجمة بدر ديب، الكويت المجلس الأعلى للثقافة، 1998، ص93.

21- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيجل، دار التنوير، (ط1)، 2006، بيروت، ص91.

22- والتر ستيس، فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير، 2007، ص65.

ثالثا : مذكرات

من مذكرة ماستر أكاديمي تخصص تاريخ الفلسفة، من إعداد الطالب أيوب نواس، الموسم الجامعي 2016/2015.

ملخص المذكرة

نتناول في هذه الدراسة التي بين أيدينا المؤرخ الكبير والشارح للفلسفة عبد الرحمان بدوي الذي برز لنا تاريخ الفلسفة عبر العصور انطلاقا من اليونان وصولا إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة من هذا المنبر.

ورجوعا إلى هذه العصور قدم لنا نظرة جديدة عربية في الفلسفة الوجودية التي حملت نسقها الخاص، والمبتكر وتضمنت سردا فلسفيا ميزه عن سواه من الفلسفة الوجودية، وذلك في باقة من الفكر.

الكلمات المفتاحية :

التاريخ، تاريخ الفلسفة، الزمان الوجودي، العدم، الوجودية.

Dans cette étude, que nous avons entre les mains, nous traitons du grand historien et explicateur de la philosophie, Abd al-Rahman Badawi, dont l'histoire de la philosophie a émergé pour nous à travers les âges de la Grèce à la philosophie moderne et contemporaine depuis cette chaire.

Revenant à ces époques, il nous a présenté une nouvelle vision arabe de la philosophie existentielle, qui portait son propre format innovant et comprenait un récit philosophique qui la distinguait des autres philosophies existentielles, dans un bouquet de pensée.

Les mots clés :

Histoire, histoire de la philosophie, temps existentiel, néant, existentialisme.