جـامـعـة قـاصـدي مـرباح ورقلـة
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم العلوم الإجتماعية

مذكرة
ماستر أكاديمي
ميدان : علوم إجتماعية
شعبة : الفلسفة
تخصص : تاريخ الفلسفة

إعداد : - أيوب غمام نواس

تاريخ الفلسفة عند عبد الرحمان بدوي

نوقشت علنا يوم: 2016/05/26

أمام لجنة المناقشة المكونة من :

الدكتور : أحمد زيغمي ..... مشرفاً

الأستاذة : شهيدة لعموري ..... رئيسا

الأستاذ : محمد الصديق بن غزالة ..... ممتحناً

الموسم الجامعي 2016/2015

جـامـعـة قـاصـدي مـرباح ورقلــة
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم العلوم الإجتماعية

مذكرة
ماستر أكاديمي
ميدان : علوم إجتماعية
شعبة : الفلسفة
تخصص : تاريخ الفلسفة

إعداد : - أيوب غمام نواس

تاريخ الفلسفة عند عبد الرحمان بدوي

نوقشت علنا يوم: 2016/05/26

أمام لجنة المناقشة المكونة من :

الدكتور : أحمد زيغمي ..... مشرفاً

الأستاذة : شهيدة لعموري ..... رئيسا

الأستاذ : محمد الصديق بن غزالة ..... ممتحناً

الموسم الجامعي 2016/2015

شكر وعرفان

الحمد الله الذي خلقنا وأكرمنا بنعمة العقل والدين نحمده ونستعينه على ما هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا هدانا الله, أشكر الله عز وجل أن وفقني وأعانني على إنجاز هذا العمل .

إلى الأستاذ المشرف " أحمد زريغمي " الذي على يده تعلمنا فعل التفلسف وما إشرافه علينا إلا نقطة من بحر عطاء علمي , سواء منهجيا أو معرفيا , أو أخلاقيا , فله منا كل التقدير و الشكر و الإمتنان .

إلى رئيس شعبة الفلسفة الأستاذ " رياض طاهير "لأخلاقه العلمية العالية , وتعامله الراقي معنا جعله يستحق منا كل التقدير و الإحترام .

إلى كل أساتذتنا الأفاضل في مختلف الأطوار التعليمية إلى غاية طور التعليم العالي , لما قدموه لنا من علم و توجيهات ساهمت في بناء ذواتنا العلمية .

والشكر لكل أهل العلم .

مقدمة

تُعد إشكالية التأريخ للفلسفة مهمة مشتركة بين المؤرخ، والفيلسوف. لكن ماذا عن الجمع بين هاتين المهمتين في شخص المؤرخ، أو في شخص الفيلسوف؟

إنّ التأريخ للحوادث السياسية جزء من التاريخ العام، إلاّ أن هذا المؤرخ سوف يجد مشقة في تتبع، وعرض ما يمكن تسميته بحوادث الفكر، التي لا تنتمي بوضوح إلى التاريخ العام. وهو ما يشير إلى أن مهمة التأريخ للفكر سوف تكون سوى من نصيب المؤرخ، والفيلسوف .

لكن عدد الفلاسفة، أكثر بكثير من عدد المؤرخين للفلسفة. ومن ثمة فليس كل فيلسوف بقادر على أن ينجز مهمة التأريخ للفلسفة.

من بين أهم الشروط التي ينبغي أن تتوفر للمؤرخ، شرط الموضوعية، والحياد المذهبي، والأيديولوجي، وهو ما يطرح على الفيلسوف إشكالية الانتماء المذهبي، والأيديولوجي حينما يكون بصدد التأريخ لمذاهب، وفلسفات ينقدها مذهبه الفلسفي.

وقد واجه عبد الرحمان بدوي إشكالية الانتماء المذهبي للفيلسوف، في كل مناسبة لكتابة تاريخ الفلسفة.

ويمكن الذهاب في هذا الاتجاه إلى الحدود التي تفصل بين فلسفة الفيلسوف، وجملة الأهداف، والرسائل التي يريد تمريرها للقراء من خلال كتاباته عن الفلاسفة، فبدوي نفسه يقول في مقدمة كتابه عن نيتشه : *" إننا في الحاجة إلى الثورة الروحية، على ما ألف من قيم، وما أصطلح عليه حتى الآن من أوضاع*[1] *" .*

[1] عبد الرحمان بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، (ط5)، 1970، ص ح .

يعد المفكر عبد الرحمان بدوي من أكثر المهتمين بالفلسفة إنتاجا، ومن أكثرهم معرفة بثقافات الشعوب ولغاتها، وذلك من خلال تأريخه الطويل للفلسفة، تأليفا وتحقيقا وترجمة .

فقد امتدت هذه المؤلفات لتغطي تيارات فكرية واسعة، ومدارس فلسفية عدة، وحقب زمنية طويلة، وقد كانت مؤلفات هذا المفكر الفيلسوف جزءاً من التأريخ للفلسفة في القرن العشرين، إذ شملت مؤلفاته الفلسفة الإسلامية، الفلسفة اليونانية، الوسيطية، الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة.

- **وبالتالي فالإشكالية المطروحة هنا هي :**
- ما هي مسوغات إرتحال بدوي الدائم بين الفلسفة وتاريخها ؟
- **وتتفرع عن هاته الإشكالية الرئيسة إشكالات فرعية :**

1. ما هو الأنموذج الذي وجه بدوي في تأريخه للفلسفة ؟
2. ما مساهمة بدوي في إعادة إستئناف الفلسفة العربية الإسلامية لعطائها ؟
3. ما أهمية الفلسفة الوجودية في توجيه العملية التأريخية للفلسفة عند بدوي ؟

- **دواعي إختيار الموضوع :**

1. الدواعي الذاتية :

أ- ميلنا الشخصي نحو موضوعات تاريخ الفلسفة بعامة، وتاريخ الفلسفة العربية بخاصة، ولا سيما فلسفة عبد الرحمان بدوي، وما يمكن عدَه وجودية عربية معاصرة.

ب- الإطلاع على فلسفة بدوي (تاريخاً وتفلسفاً)، جعلنا ندرك أهمية أعماله في التأريخ للفلسفة .

2. الدواعي الموضوعية :

- ثراء المدونة التي تركها بدوي للمكتبة الفلسفية العربية .
- **أما أهمية الموضوع فهي :**
- تكمن في سعينا إلى تحديد دور أعمال بدوي في بناء صورة معاصرة للفلسفة العربية.

ولدراسة هذا الموضوع، ومحاولة الإجابة عن إشكالياته، اتبعنا المنهج التحليلي، والمنهج التاريخي .

أمَا فيما يخص البناء الهيكلي لموضوع بحثنا فقد جاء في ثلاثة فصول بمقدمة توضح المعالم الأساسية لموضوع البحث، والإشكالية التي يطرحها .

عالجنا في الفصل الأول مكانة بدوي بين مؤرخي الفلسفة، فكان المبحث الأول بعنوان نماذج عن تاريخ الفلسفة في الغرب، من أجل التعرف على الأنموذج الغربي في التأريخ للفلسفة، وكان المبحث الثاني بعنوان نماذج عن تأريخ العرب للفلسفة، وفيه قسم لمؤرخي الفلسفة من العرب القدامى، وآخر للعرب المحدثين. أما المبحث الثالث فقد خُصص لتاريخ الفلسفة عند عبد الرحمان بدوي، وفيه تناولنا كل تاريخ الفلسفة، من اليونان إلى الفكر المعاصر، موضحين الدور الفعال والإجتهاد البدوي في التأريخ للفلسفة، وفيما يخص الفصل الثاني الذي كان عنوانه وجودية عبد الرحمن بدوي، واندرجت ضمنه ثلاث مباحث، أولها مشكلة الموت في الزمان الوجودي، وضحنا فيه رؤية بدوي لمشكلة الموت، وتحليله لها. فضلا عن عرض إجابته عن سؤال هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ بينما كان المبحث الثاني مخصصاً لقراءة كتاب " الزمان الوجودي " ، وفيه وضحنا مذهب بدوي الوجودي، ومدى أصالة قراءته للوجودية الألمانية، والوجودية الفرنسية، وفي المبحث الثالث تطرقنا إلى محاولة بدوي في إيجاد نزعة إنسانية في الفكر العربي، إلى جانب

محاولته الوقوف على أوجه التلاقي والشبه بين التصوف الإسلامي والوجودية الغربية المعاصرة، أما الفصل الثالث والأخير فقد كان بعنوان منعطفات الكتابة الفلسفية عند بدوي، تناولنا في مبحثه الأول تحول بدوي من المثالية إلى الوجودية، وفي المبحث الثاني عالجنا انتقال بدوي من التفلسف إلى التاريخ، وفي المبحث الثالث رصدنا عودة بدوي من الإلحاد إلى الإيمان .

وهو ما ساعدنا على استخلاص جملة من الخلاصات ضمَناها خاتمة العمل .

- وقد واجهتنا جملة من العقبات نجملها فيما يلي :

1. قلة البحوث، والدراسات الأكاديمية التي تناولت مشروع بدوي .
2. صعوبة التعامل مع نصوص بدوي، نظراً لتشعبها .

- أمَا المصادر التي استعنا بها نذكر منها ما يلي :

✓ الإنسانية والوجودية في الفكر العربي .

✓ من تاريخ الإلحاد في الإسلام .

✓ فلسفة العصور الوسطى .

✓ خريف الفكر اليوناني .

✓ ربيع الفكر اليوناني .

الزمان الوجودي .

الفصل الأول : مكانة بدوي بين مؤرخي الفلسفة .

- **المبحث الأول : نماذج عن تاريخ الفلسفة في الغرب .**

- **المبحث الثاني : نماذج عن جهود العرب في التأريخ للمذاهب الفلسفية والأدبية .**

- **المبحث الثالث : عبد الرحمان بدوي مؤرخا للفكر .**

الفصل الأول: مكانة بدوي بين مؤرخي الفلسفة

تمهيد :

تبدو العلاقة بين الفلسفة، والتاريخ علاقة تناقض، وتعارض؛ لأن أساس الفلسفة هو الكشف عن الحقيقة, بينما يُعرف التاريخ على أنه بحث، واستعلام[1]. ويشير التاريخ دوما إلى ما هو نسبي ومتغير، ولا تهتم الفلسفة إلا بما هو كلي، وثابت.

وحينما يفهم التاريخ بعيداً عن الزمان، فإن المشكلة ستكون على هذا النحو: كيف نستطيع أن ننجز تاريخا للفلسفة؟ وقد أثار هذا الإشكال جدلا عميقا بين الفلاسفة الذين حاولوا كتابة تاريخ من هذا النوع، وقد برز من بين تلك الآراء، رأي ينادي باستحالة كتابة تاريخ للفلسفة[2]، ورأي آخر يقر بأن هناك تاريخ وليس ثمة فلسفة[3] .

أمّا السؤال الذي يبقى عالقا فهو: هل يمكن فعلا الكلام عن فلسفة بعيدا عن التاريخ؟

[1] أندري لالاند، **المعجم الفلسفي النقدي**، تعريب أحمد خليل، دار عويدات، بيروت، (ط2)، 2001، ص 558.
[2] هذا الرأي تمثله النزعة الفلسفية (والتي تنظر للفلسفة، دون إعتبار لتاريخها) .(نقلا عن : عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (ط1)، 1984، (ج1)، ص409).
[3] هذا الرأي تمثله نزعة الشكاك.(نقلا عن : المصدر نفسه، ص 409).

المبحث الأول : نماذج عن تاريخ الفلسفة في الغرب

تتعدد الشخصيات وتتنوع في ميدان دراسة تاريخ الفلسفة في الحضارة الغربية. وأبرز هذه النماذج:

1. برتراند راسل* Bertrand Russell (1872-1970) :

رياضي، وفيلسوف إنجليزي. عالج مشكلة تاريخ الفلسفة، ورأى أن مهمتها ليست تحصيل مجموعة من الحقائق مثل سائر العلوم, بل هي البحث فيما لم يتيسر الحصول على جواب عنه[1].

يقول راسل " إن المسائل الممكن تحصيل أجوبة نهائية عنها توضع في العلوم، بينما تلك التي لم تحصل على جواب نهائي عنها حتى الآن سوف تكون البقية- الأسئلة العالقة- الفلسفة"[2].

إنّ ماهية الفلسفة في منظور راسل هي إذن أسئلة عالقة، وماهية العلوم أسئلة حصلت على إجاباتها الضرورية.

من هذا المنطلق، نرى أن كل موضوع يمتلك مجموعة من الحقائق حول موضوع ما، سرعان ما يستقل عن الفلسفة، ويلتحق بمجموعة العلوم.

أمّا المنهج الذي يقترحه راسل للبحث ومعرفة العالم الخارجي بكل مكوناته، فيعتمد على المنهج التحليلي المنطقي Method of Logical Analytic، فهذا الأخير يعتمد على طبيعة العالم الخارجي والعلاقة بين عالم الفيزياء الموضوعي المحسوس، وعالمنا الذاتي الموجه للإدراك العام[3].

تعبر كتابة الفيلسوف لتاريخ فلسفي، عن" *تجربة فكرية شيقة تحتشد باللمحات الذكية والملاحظات المتعمقة، والقدرة على كشف الروابط والعلاقات، التي يعجز عن إدراكها الذهن العادي، وعلى هذا النحو نرى راسل في كتابه " تاريخ الفلسفة الغربية " يعرض وبمنهج تاريخي،*

* ولد في رافنسكروفت بمونموتشاير، وتوفي في شمال مقاطعة الويلز . رائد الوضعية المنطقية ورياضي وهندسي كبير . أهم مؤلفاته: تاريخ الفلسفة الغربية في جزأين، المنهج العلمي في الفلسفة. (نقلا عن: جورج الطرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (ط3)، 2006، ص318).

[1] عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص 519 .

[2] المصدر نفسه، ص 519 .

[3] المصدر نفسه, ص 520 .

مسار تاريخ الفلسفة الغربية منذ بدايته الأولى في العصر اليوناني، حتى النصف الثاني من القرن العشرين"[1].

يحرص راسل على وضع الأفكار في سياقها التاريخي، والاجتماعي, في كتابه " تاريخ الفلسفة الغربية ", الذي أراد منه إعطاء نظرة شاملة على تاريخ الفلسفة من الفكر اليوناني إلى فكر العصور الوسطى, والفلسفة الإسلامية. وهذا النتاج الفكري الموسوعي، يعبر عن مرحلة نضج تفكير راسل, حيث يعطي القارئ رؤية شاملة لأهم معالم عصور الفكر. لاسيما إذا علمنا أن علاقة راسل بالفلسفة تعبر عن علاقة بين المنطق، والرياضيات. لقد كان راسل يؤرخ لجميع ميادين المعرفة، وينطلق في بحثه لمعرفة المجهول من أسئلة تاريخية، لينتهي إلى تأمل عقلي يستكشف ويستطلع[2].

2) إميل برهييه* Brehier Emile (1876-1953) :

يفتتح إميل برهييه مسألة التأريخ للفلسفة بقول أمرسون** Emerson على لسان الطبيعة *" حذاري أن تؤمن بالماضي ! فأنا أعطيك العالم جديداً*[3]. يرد إميل على هذا القول، بقوله *" صحيح أن أسباباً كثيرة قد تحمل المرء على مهابة الماضي، ولا سيما إذا ما ادعى هذا الماضي أحقيته أن يستمر في الحاضر، وأن يتأبد، كما لو أن مجرد الديمومة تكسب صاحبها حقاً، غير أن التاريخ، هو على وجه الدقة ذلك العلم الذي يرى إلى الماضي من حيث هو ماضٍ، والذي كلما أوغل فيه أكثر رأى في كل آن من آنائه أصالة منقطعة الند لن تتكرر ثانية أبداً*[4]".

من هذا القول، نرى أن برهييه ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه المحور الحقيقي والوحدة التي يمكن أن تُطور العقل البشري، بالرغم من الصعوبات والتعقيدات الموجودة في النصوص

---

[1] برتراند راسل، **حكمة الغرب**, تر: فؤاد زكرياء, المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, الكويت, (ج1), (د.س), ص5 , 6 .

[2] المصدر نفسه، ص 10 ، 12 .

[*] فيلسوف، ومؤرخ للفلسفة، ولد في بار- لو- دوك، وتوفي في باريس، أستاذ في السوربون، ورئيس تحرير للمجلة الفلسفية، وعضو في أكاديمية العلوم الأخلاقية، والسياسية. من أهم مؤلفاته : تاريخ الفلسفة في سبعة مجلدات ، فلسفة أفلوطين.(نقلا عن : جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص 170).

[**] رالف والدو إمرسون (Ralph Waldo Emerson 1803-1882) : أديب وفيلسوف وشاعر أمريكي. أبرز أعلام الفلسفة المثالية في القرن التاسع عشر. وكان من دعاة الفردية .(نقلا عن : رالف والدو امرسون، **مقالات امرسون السلسلة الأولى والثانية**، تر: أمل الشرقي، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1999، ص 5) .

[3] إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (ط1)، 1982، (ج1)، ص 5.

[4] المصدر نفسه، ص5 .

الفلسفية لكثرتها وتنوعها، إلا أن تنظيم وتصنيف هاته النصوص بالرجوع إلى مهد الفلسفةً ومراحل تطورها في العصر الحديث، والمعاصر، تعطينا اللبنة الجديدة لفهم كل فروع الفلسفة على مر التاريخ، فهذا التاريخ الطويل والعميق حسب برهييه يجب أن يُبنى على التسلسل الدقيق لفهم كل فلسفة وخصوصيتها، لكي تعطي للقارئ صورة واضحة وشاملة لتاريخ الفلسفة [1].

3) والتر ستيس* Walter Stis (1886-1967) :

يذكر في كتابه " تاريخ الفلسفة اليونانية " *" أن تاريخ الفلسفة لم أكتبه فقط للقراء والمختصين، وإنما هو تاريخ لعامة الناس من أجل القراءة والإستطلاع"* [2].

من هذا المنطلق، نرى أن ستيس أراد من تأريخه للفلسفة أن يجعله في متناول أكبر قدر من القراء، بمعنى المختصين، وغير المختصين، وذلك بالاعتماد على منهج تاريخي، يُعرّف العامة بتسلسل الأفكار الفلسفية وتطورها. كما يضطلع بمهمة شرح المصطلحات الغامضة، وتقريب معانيها، فضلا عن الاهتمام بالجانب التراثي، وإعطائه صبغة أحدث " *لنركز الأضواء في بؤرة واحدة* " على حد تعبيره[3].

إن تركيز الأضواء في بؤرة واحدة، يخدم بلا شك غرض مؤرخ الفلسفة، فالآراء الفلسفية التي تبدو متضاربة، لا يمكن تبسيطها، وعرضها بوضوح للجماهير التي تطلب الثقافة بوجه عام، إلا من خلال الجهد الذي يبذله مؤرخ الفلسفة، بوصفه جهدا للشرح، والتحليل.

---

[1] المصدر نفسه، ص 6 ، 7 .

* فيلسوف ومؤرخ فلسفة إنجليزي، اهتم بالفلسفة المثالية الألمانية، من أهم كتبه، تاريخ الفلسفة اليونانية، التصوف والفلسفة (نقلا عن: والتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، 1999، ص 6) .

[2] والتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 7 .

[3] المصدر نفسه، ص 9 ، 10 .

المبحث الثاني : نماذج عن تاريخ الفلسفة عند العرب

أ) عند القدامى :

1) ابن حزم* **(994-1064م)** : حظي فكره بإهتمام الكثير من الدارسين والباحثين، فبالنسبة للجميع هو ذلك المفكر الموسوعي الذي شمل فكره كل ميادين المعرفة، من فقه، وكلام وفلسفة للتاريخ، ومنطق، وأخلاق، وأدب، وتاريخ للأديان[1]، وهو ذلك العالم الناقد، الذي عُرف بمنهجه النقدي، وظاهريته الشمولية، جعلت منه مؤرخاً للتاريخ الديني، بكل فروعه وأجزائه، والسؤال المطروح هنا : ما هي ضوابط ابن حزم في تأريخه للمذاهب والفرق؟

احتكم ابن حزم في تأريخه للفرق، والمذاهب الدينية، إلى المذهب السني، الذي يعتمد على صريح مقول الآية القرآنية، والحديث النبوي. وهو ما عُرف بالمذهب الظاهري**، الذي يتمسك بالدلالة الحرفية للنص ويتشبث بظاهره، مما يجعله مذهبا في التأريخ، يرفض الإستدلال وجميع ضروب القياس، ويؤمن بالظاهر والدلالة الحرفية للألفاظ، فهو يستبعد الاحتكام إلى العقل في معالجة قضايا من قبيل الأسماء، والصفات، أو قضايا التجسيم، والتحيز(المكانية)، ويقدم عليه الوقوف عند مقول الآية(ليس كمثله شيء[2]) . من هذا المنطلق، نرى أن الحكم يستند إلى الشرع، فاسحاً المجال أمام النص في شكله ومظهره العام[3] .

2) **أبو البركات البغدادي*** **(1070-1165)** : طبيب وفيلسوف عباسي. احتل مكانة هامة في تاريخ الفلسفة العربية، فهو يتمتع بحس نقدي أصيل، قلّ أن نجد له نظيرا عند غيره من فلاسفة الإسلام، فقد استطاع أن يقف على مختلف التيارات والاتجاهات الفكرية في عصره، ويتضح ذلك جليا في كتابه *"المعتبر في الحكمة"*، فقبل أن يقدم لنا أبو بركات مشروعه الفلسفي،

---

* هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن خلف بن سعد بن سفيان بن يزيد، مؤرخ أندلسي ينتمي إلى المذهب الظاهري. أهم مؤلفاته : طوق الحمامة، الأصول والفروع .(نقلا عن : وديع واصف مصطفى، **ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق**، المجمع الثقافي، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة،(دط)، (دت)، ص 23 ، 25) .

[1] سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، (ط1)، 1976، ص 5 .

** المذهب الظاهري، (نسبة إلى داوود الأندلسي الملقب بالظاهري 202-270 هـ).(نقلا عن : سالم يفوت، المرجع نفسه، ص5) .

[2] الآية 11 سورة الشورى.

[3] سالم يفوت، المرجع السابق، ص6.

* هو هبة الله علي بن ملك، فيلسوف عربي، من أصل يهودي، اعتنق الإسلام على مذهب السنة، لقب بأوحد الزمان. أهم مؤلفاته : كتاب المعتبر في الحكمة.(نقلا عن : جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص 36) .

وموقفه النقدي من هذه الاتجاهات الفكرية انحاز إلى التدقيق، في تاريخ وأسس هذه الاتجاهات، وينقدها ويؤرخ لها[1] .

لقد تمكن البغدادي من أن يرسي دعائم المنهج النقدي والعقلاني من خلال مؤلفاته، أصالة وعمق هذا الفيلسوف، فكان في تأريخه للفلسفة والأفكار، لا يدخل إلى تحليل الأفكار مباشرة، وإنما كان يحاول أن يقف على مختلف التيارات والإتجاهات الفكرية، سواء كانت فلسفية، أو كلامية، أو صوفية، ومن هذا المنطلق، نرى أن أبو بركات البغدادي، قدم صورة واضحة ودقيقة في تأريخه لكل المذاهب، بمنهج عقلي نقدي يحلل ويفكر وينقد، ليصل إلى معرفة سبر أغوار هذا التأريخ الطويل والمعقد[2] .

3) الشهرستاني* **(1086- 1153)** : سني أشعري. يعد من أبرز مفكري العرب القدامى في تأريخ الفلسفة بكل فروعها وأقسامها، ويشمل هذا التأريخ الفرق الكلامية، وتاريخ الأديان، والمذاهب الفلسفية، فحاول أن يضع تأريخا شاملا يسعى من خلاله الوصول إلى تلك السمات النقدية في عملية التأريخ[3].

يقول الشهرستاني *"فلما وفقني الله تعالى لمطالعة مقالات أهل العلم، من أرباب الديانات، والملل، وأهل النحل، والوقوف على مصادرها، ومواردها، واقتناص أوانسها، وشواردها، أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ما تدين به المتدينون وانتحله المنتحلون، عبرة لمن استنصر، واستبصارًا لمن اعتبر"*[4] .

---

[1] جمال رجب سيد، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية** ، مكتبة وهبة، القاهرة، (ط1)، 1996، ص 13 ، 14 .

[2] المرجع نفسه، ص 15 .

* متكلم، ومؤرخ للأديان والنحل، ولد في شهرستان، ومات فيها، من أهم مؤلفاته : كتاب الملل والنحل. (نقلا عن : جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص 404) .

[3] عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق أمير علي، وعلي حسن فاعود ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان، (دط)، (دت) ، ص6.

[4] المصدر نفسه، ص7.

من هذا المنطلق، نرى أن الشهرستاني أراد إقامة سرح فكري، أما عن أسلوبه فقد كان *سهلا ميسراً*[1]، مما جعله يلق قبولا واستحسانا من لدن القراء، وهو ما يرجع إلى السمة الموسوعية التي كتب بها كتابه.

ب) – عند المحدثين :

1) جرجي زيدان* **(1861–1914)** : يُعد جرجي زيدان من أهم المؤرخين إهتماما بتاريخ الفكر الإسلامي والأدب العربي، وله في هذا المجال عدة مؤلفات تدل على تشكل ذلك الوعي التاريخي نحو مسار التأليف والتأريخ للفكر الإسلامي بصفة عامة، وكان يكتب ويؤلف بلغتين، وهما العبرية، والعربية، في بناءه لمسار التاريخ، وشملت مؤلفاته كتباً في التاريخ مثل كتاب " العرب قبل الإسلام " الذي كان باقة فكرية تاريخية، تعطينا المسوغات الأولية للتعرف على كل المجالات الحياتية عند العرب قبل الإسلام[2].

هذا في التاريخ، أما في اللغة العربية وآدابها، فقد أرخ لتاريخ الأدب العربي في كتابيه " الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية " وكتاب " تاريخ آداب اللغة العربية " هذا فضلا على أنه كان روائي لديه عدة أعمال أدبية، ترجمت أغلبها إلى الفارسية والتركية، مثل رواية " عذراء قريش "[3] .

2) محمد صادق الرافعي: (1880–1937) :**

يفتتح الرافعي مقدمة كتابه " تاريخ آداب العرب " بقوله " *فإن التاريخ علم قد كثرت عليه الأيادي، واضطربت فيه الأقلام، واستبقت إليه العزائم*[4] *"*.

وعليه فقد كان هذا الإبداع عبارة عن ثورة في مجال كتابة تاريخ الأدب[5].

---

[1] المصدر نفسه، ص 11 .

* أديب، وروائي، ومؤرخ، وصحفي لبناني، أهم مؤلفاته : تاريخ التمدن الإسلامي، وتاريخ آداب اللغة العربية. (نقلا عن : محمد عبد الغني حسن، **جرجي زيدان**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، ص 5) .

[2] المرجع نفسه ، ص 5 ، 7 .

[3] المرجع نفسه، ص 8 ، 10 .

** أديب ومؤرخ مصري، ولد في قرية بهتيم بمحافظة القليوبية، عاش في طنطة، إلى أن توفي بها، من أهم مؤلفاته، تاريخ آداب العرب.(نقلا عن : مصطفى صادق الرافعي، **تاريخ آداب العرب**، راجعه وضبطه، عبد الله المنشاري ومهد البحقيري، مكتبة الإيمان، المنصورة،(دط)، (دت)، ج1، ص 3).

[4] المصدر نفسه، ص 9 .

[5] المصدر نفسه، ص 14 .

من هذا المنطلق، نرى أن الرافعي ينظر إلى التاريخ على أنه علم مستهدف، من قبل كل الدارسين، هذا ما جعله يعرف إختلافاً وتبايناً في تأريخه، فزادت الكثرة إلى التأليف، والاهتمام بالكم على الكيف، مما جعله ينتقل من الشعر وكتابة المقال، إلى التأليف، والتأريخ، منتهجا الأسلوب النقدي، للرد على سابقيه، وهو بهذا يريد أن يعطي تاريخاً صريحاً، ودقيقاً، للأدب العربي .

يقول الرافعي *"... ولكني أريد أن أصرف الطريقة التي انتهجتها، وأبين لما خالفت القوم في نمط التأليف*[1] *"*.

3) يوسف كرم* (1886-1959) :

عُني بدراسة تأريخ الفلسفة في ثلاثة مراحل، وهي الفلسفة اليونانية، وفلسفة العصر الوسيط، والفلسفة الحديثة، وهو في تأريخه، لا يقتصر على سرد آراء الفلاسفة السابقين، وإنما يسردها بعد أن يعيد إليها الحياة التي كانت لها حين خرجت من عقل الفيلسوف في بيئة معينة وعصر معين، وهو لا يقف عند هذا الحد، وإنما هو يتجاوزه إلى التعقيب بالتأييد أو التفنيد بمنهج عقلي معتدل، ولهذا فإن يوسف كرم في عرضه لمذهبه لا يجري على نهج القدماء ولا على نهج المحدثين، وإنما بمنهج عقلي نقدي لكل تأريخ للفلسفة، فهو يحلل ويبني الأفكار بعد وضعها في ميزان العقل المعتدل، ليضع القارئ العربي أمام تاريخ الفلسفة، وضعاً معمقاً، وواضحاً وسهلاً في متناول الجميع[2] .

[1] مصطفى صادق الرافعي ، المصدر السابق، ص 13 .

* مؤرخ وفيلسوف مصري، درسَ الفلسفة وتاريخها في جامعة الإسكندرية وأرخ في ثلاث مجلدات الفلسفة اليونانية، تاريخ الفلسفة الأوروبية في عصر الوسيط، تاريخ الفلسفة الحديثة.(نقلا عن: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص520) .

[2] المرجع نفسه ، ص 520 .

المبحث الثالث : عبد الرحمان بدوي مؤرخا للفكر

تمهيد :

بعد أن تطرقنا إلى تأريخ الفلسفة عند مفكري الغرب، والعرب، نأتي الآن لنوضح ونبين تأريخ الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، وأبرز نموذج لذلك هو الفيلسوف عبد الرحمان بدوي[*]، الذي يعد واحد من أهم الدارسين للفلسفة في عالمنا العربي المعاصر, فعلى الرغم من إتساع مساحة اهتماماته الفلسفية، والتي شملت أبحاث وكتابات في فروع الفلسفة، وتاريخها القديم، والحديث والمعاصر, إلا أن النظرة المتأنية إلى قائمة مؤلفاته، تكشف على أنه قد أعطى جل إهتمامه لتاريخ الفلسفة الغربية عموما، والفلسفة اليونانية خصوصا، بإعتبارها ينبوع الفكر الفلسفي الغربي خاصة، والفكر الفلسفي العالمي عامة .

نظرة على مؤلفات بدوي:

محاولة ترتيب أعمال بدوي حسب تاريخ صدورها .

1. نيتشه، القاهرة، سنة 1939.
2. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة، سنة 1940 .
3. اشبنجلر، القاهرة، سنة 1941 .
4. شوبنهور، القاهرة، سنة 1942 .
5. أفلاطون، القاهرة، سنة 1943 .
6. أرسطو، القاهرة، سنة 1943 .

[*] عبد الرحمان بدوي (1917-2002) : ولد في قرية شرباص ،بدأ حياته التعليمية في مدرسة فارسكو الإبتدائية حصل منها على الشهادة الإبتدائية في سنة 1929، وبعد ذلك دخل المدرسة السعدية في الجيزة وحصل فيها على شهادة البكالوريا ، دخل كلية الآداب في الجامعة المصرية وحصل فيها على ليسانس في الآداب في مايو سنة 1937 وبعد ذلك حصل على رسالة الماجستير بعنوان : " مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية " سنة 1941 ، وفي 1944 حصل على رسالة الدكتوراه من جامعة فؤاد الأول ، تقلد عدة مناصب منها أستاذاً في كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول ، وأستاذا للمنطق والفلسفة اليونانية بجامعة إبراهيم باشا ، كما تقلد منصب ومدير للبعثة التعليمية في برن عاصمة سويسرا . من أهم مؤلفاته : خريف الفكر اليوناني ، فلسفة العصور الوسطى، تاريخ الإلحاد في الإسلام ، نيتشه ، (نقلا عن : عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص 295 ، 296).

7. ربيع الفكر اليوناني، القاهرة، سنة 1943 .

8. خريف الفكر اليوناني، القاهرة، سنة 1943 .

9. الزمان الوجودي، القاهرة، سنة 1945 .

10. من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة، سنة 1945 .

11. المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق ودراسة، القاهرة، سنة 1947 .

12. أرسطو عند العرب، القاهرة، سنة 1947 .

13. الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، القاهرة، سنة 1947 .

14. شخصيات قلقة في الإسلام، ترجمة ودراسة، القاهرة، سنة 1947 .

15. منطق أرسطو، الجزء الأول – تحقيق ودراسة، القاهرة، سنة 1948 .

16. رابعة العدوية، القاهرة، سنة 1948 .

17. شطحات الصوفية، القاهرة، سنة 1949 .

18. منطق أرسطو، الجزء الثاني، القاهرة، سنة 1949 .

19. روح الحضارة العربية، ترجمة ودراسة، بيروت، سنة 1949 .

20. الإشارات الإلهية للتوحيدي، دراسة وتحقيق، القاهرة، سنة 1950 .

21. الإنسان الكامل في الإسلام، ترجمة وتحقيق نصوص، القاهرة، سنة 1950 .

22. منطق أرسطو، الجزء الثالث، القاهرة، سنة 1952 .

23. الحكمة الخالدة لمسكويه، دراسة وتحقيق، القاهرة، سنة 1952 .

24. فن الشعر لأرسطو، ترجمة ودراسة وتحقيق، القاهرة، سنة 1953 .

25. " البرهان " من " الشفاء " لابن سينا، دراسة وتحقيق، القاهرة، سنة 1954 .

26. عيون الحكمة لابن سينا، دراسة وتحقيق، القاهرة، سنة 1954 .

27. في النفس لأرسطو، دراسة وتحقيق، القاهرة، سنة 1954 .

28. الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، دراسة وتحقيق، القاهرة، سنة 1955 .

29. أفلوطين عند العرب، دراسة وتحقيق، القاهرة، سنة 1955 .

30. الأفلاطونية المحدثة عند العرب، دراسة وتحقيق، القاهرة، سنة 1957 .

31. مختار الحكم للمبشر بن فاتك، دراسة وتحقيق، مدريد، سنة 1958 .

32. الخوارج والشيعة لفلهوزن، ترجمة ودراسة، القاهرة، سنة 1959 .

33. الخطابة لأرسطو طاليس، القاهرة، سنة 1959 .

34. تلخيص الخطابة لابن رشد، تحقيق ودراسة، القاهرة، سنة 1960 .

35. مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة، سنة 1960 .

36. دراسات في الفلسفة الوجودية، القاهرة، سنة 1961 .

37. مؤلفات الغزالي، القاهرة، سنة 1961 .

38. المنطق الصوري والرياضي، القاهرة، سنة 1962 .

39. فلسفة العصور الوسطى، القاهرة، سنة 1962 .

40. مؤلفات ابن خلدون، القاهرة، سنة 1963 .

41. النقد التاريخي، القاهرة، سنة 1963 .

42. مناهج البحث العلمي، القاهرة، سنة 1963 .

43. فضائح الباطنية للغزالي، القاهرة، سنة 1964 .

44. مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، تأليف بنروبي، ترجمة ج1، سنة 1964 .

45. الطبيعة لأرسطو، الجزء الأول، القاهرة، سنة 1965 .

46. دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت، سنة 1965 .

47. رسائل ابن سبعين، القاهرة، سنة 1965 .

48. فن الشعر لبن سينا، دراسة وتحقيق، القاهرة، سنة 1965 .

49. المثالية الألمانية: شلنج، القاهرة، سنة 1965 .

50. الوجود والعدم لسارتر، ترجمة، بيروت، سنة 1965 .

51. في الشعر الأوروبي المعاصر، القاهرة، سنة 1965 .

52. الطبيعة لأرسطو، الجزء الثاني، القاهرة، سنة 1966 .

53. مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، الجزء الثاني، القاهرة، سنة 1967 .

54. ابن عربي لأسين بلاثيوس، ترجمة ودراسة، القاهرة، سنة 1967 .

55. المدرسة القورينائية، بنغازي، سنة 1969 .

56. الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، بنغازي، سنة 1969 .

57. مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول، بيروت، سنة 1971 .

58. شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، بيروت، سنة 1971 .

59. كرنيادس القورينائي، بنغازي، 1972 .

60. سوتسيوس القورينائي، بنغازي، سنة 1972 .

61. التعليقات لابن سينا، دراسة وتحقيق، القاهرة، سنة 1972 .

62. رسائل الكندي الفارابي وابن باجه وابن عدَي، بنغازي، سنة 1973 .

63. مذاهب الإسلاميين، الجزء الثاني، بيروت، سنة 1973 .

64. أفلاطون في الإسلام، تحقيق، طهران، سنة 1974 .

65. صوان الحكمة لأبي سليمان السجستاني، دراسة وتحقيق، طهران، سنة 1974 .

66. مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت، سنة 1975 .

67. الأخلاق النظرية، الكويت، سنة 1975 .

68. تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى الثاني، الكويت، سنة 1975 .

69. امانويل كنت، الكويت، سنة 1976 .

70. الأخلاق عند كنت، الكويت، سنة 1977 .

71. طباع الحيوان لأرسطو، الكويت، سنة 1977 .

72. أجزاء الحيوان لأرسطو، دراسة وتحقيق، الكويت، سنة 1977 .

73. الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكويت، سنة 1977 .

74. فلسفة القانون والسياسة عند كنت، الكويت، سنة 1979 .

75. دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ترجمة، بيروت، 1979 .

76. فلسفة الدين والتربية عند كنت، الكويت، سنة 1980 .

77. حياة هيجل، بيروت، سنة 1980 .

78. الخطابة لأرسطو، ترجمة مع دراسة وشرح، بغداد، سنة 1980 .

79. تاريخ العالم لأوروسيوس، دراسة وتحقيق، بيروت، سنة 1981 .

80. دراسات ونصوص محققة في تاريخ الفلسفة والعلوم عند العرب، بيروت، سنة 1981 .

81. موسوعة الفلسفة، الجزء الأول والثاني، بيروت، سنة 1984 .

82. موسوعة المستشرقين، بيروت، سنة 1984 .

83. آداب الفلاسفة، حنين ابن إسحاق، تحقيق وتقديم، بيروت، سنة 1985 .

84. فلسفة السياسة عند هيجل، سنة 1986 .

85. فلسفة الفن والجمال عند هيجل، بيروت، سنة 1986 .

86. تلخيص القياس لأرسطو لابن رشد، تحقيق ودراسة، الكويت، سنة 1988 .

87. رسالة في التسامح الديني لجون لوك، ترجمة ودراسة، بيروت، سنة 1988 .

88. الأدب الألماني في نصف قرن، بيروت، سنة 1994 .

89. موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، الجزء الخاص بالفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، بيروت، سنة 1995 .

90. الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، القاهرة، سنة 2000 .

91. الدفاع عن محمد (ص) ضد المنتقصين من قدره، بيروت، سنة 2000 .

92. سيرة حياتي، في جزئين، بيروت، سنة 2000 .

من هذا العرض التاريخي لمؤلفات بدوي، نرى أنه إهتم في أولى أعماله بالفيلسوف نيتشه*(1844-1900) Nietzche Friedrich Wilhel، تأثراً بسمات شخصيته، لأنه كان يمثل

* فلهلم فريدريش نيتشه : ولد في روكن بروسيا، ومات في فايمار، تخصص في اللاهوت ثم اشتغل كرسي الأستاذية في جامعه بازل. فلسفته هي الفلسفة الوجودية التي تدعو إلى القوة والحماسة كمنطلقات للوجود.من أهم مؤلفاته كتاب هكذا تكلم زرادشت- كتاب فجر اليوم. (نقلا عن: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص677) .

الجوهر الأساسي في تكوين بدوي من الناحية السياسية والروحية، ومن دراسته له وتأثره بالفلسفة الإغريقية، إنتقل بدوي إلى التراث اليوناني وتأثيره على الحضارة الإسلامية.

ثم يعود بدوي إلى التأريخ للمثالية الألمانية في أقطابها، اشبنجلر[**] (1880-1936) Sbengler Oswald، وشوبنهاور[***] (1788-1860) Schopenhauer Arthur، فهو يعود إلى تلك الفترة التي سادت أوروبا، وهي الحرب العالمية الثانية، والتي فيها بحث الإنسان عن ذاته، ثم يعود بدوي إلى التأريخ للفلسفة اليونانية، والتي يتخذها كمرجع وأساس رصين لأفكاره، ونقصد بذلك كتاب أفلاطون وأرسطو، كتاب ربيع الفكر اليوناني، وخريف الفكر اليوناني.

ثم يعود قبل نهاية الحرب العالمية الثانية إلى كتابة فلسفته الرئيسية، والإبداع الشخصي، في كتابه الزمان الوجودي، تأثراً بهايدغر[****] (1889-1976) Marten Heidegger، وعلى هذا الدرب ألف كتاب تاريخ الإلحاد في الإسلام، ومعنى هذا أنه أراد البحث عن أوجه الإلحاد في الإسلام، وهل هذا يعني هروباً من الوجودية ؟

ويعود بعدها إلى التأريخ في الفكر العربي، والإهتمام بالتصوف في كتبه رابعة العدوية، وكتاب شطحات الصوفية، ومن ثم يركز دراسته في الفكر اليوناني وتأثيراته في الفكر العربي، من خلال كتاب النفس لأرسطو، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، أفلوطين عند العرب، وهذا يدل على الدور الفعال الذي يلعبه بدوي في نقل التراث اليوناني إلى العرب.

ويرجع بعدها إلى الفلسفة الوجودية، بتقديم دراسات عنها، وتقديمها للقارئ العربي للبحث والدراسة، ويعود بعدها إلى التأليف عن فلسفة العصور الوسطى، موضحاً أسس وشخصيات هذا العصر، والمسائل التي طرحت فيه، وهذه دلالة على أن بدوي إنتقل في التأريخ من الفلسفة اليونانية، إلى فلسفة العصور الوسطى، ويعود من جديد إلى التأريخ للفلسفة الإسلامية، ذلك الزخم

[**] أوزفالد شبنغلر : فيلسوف ألماني ولد في بلانكنبوغ في إقليم هارتر وتوفي في ميونيخ، يعتبر شبنغلر مؤرخ وفيلسوف، قال عنه كانط: أن كل فلسفة في الثقافة لابد أن تمر اليوم بشبنغلر ولو بهدف تجاوزه . (نقلا عن: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص389).

[***] آرثر شوبنهاور : ميتافيزيقي ألماني اشتهر بمقالاته اللاذعة وكتابة الرئيسي "العالم إرادة وتمثل" ، ولد في دانزج، وتوفي في فرانكفورت، فلسفته هي الفلسفة التشاؤمية، يرى الحياة شر مطلقا ويقدس العدم. (نقلا عن : فؤاد كامل وآخرون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، دار القلم،لبنان، (د،ط) (د،ت) ص 273 ، 274).

[****] مارتن هايدغر : المؤسس الحقيقي للوجودية، وأهم نقاط فلسفته بحثه عن الوجود الإنساني أو الكينونة، أهم مؤلفاته، "الوجود والزمان"، "ما الميتافيزيقا". (نقلا عن: عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (ط1)، 1984، (ج2)، ص597) .

الكبير من المؤلفات لتوضيح إسهامات العرب في بناء حضارتهم، وحضارة الغرب، وهذا يتجلى في كتابه دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي. ثم يتحول ويرجع إلى التأليف عن المثالية الألمانية، وبتأثير منها رجع من جديد إلى التأليف في الفلسفة الإسلامية، في شقها الكلامي والتصوفي، وهذا ما يتضح جليا في كتابه الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، والتصوف في كتابه تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني هجري، هذا التأريخ للفكر الإسلامي لم يمنع بدوي من الرجوع إلى التأليف عن المثالية الألمانية في هيجل[*](1770-1831) Friedrich Heghel ، وكانط[**] (1724-1804) Immanuel Kant .

أما في آخر حياة بدوي الفكرية، في التأريخ والتأليف، عرف إنتقال جوهري من المثالية والوجودية، إلى الإسلام، فألف كتاباه الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، والدفاع عن محمد (ص) ضد المنتقسين من قدره، وهذه دلالة واضحة على التحول في فكر بدوي، وشخصيته، وفي ما يخص آخر كتاباته، تأليفه لكتاب سيرة حياتي بجزئيه الأول والثاني، الذي دوَن فيه بدوي حياته الشخصية، وفكره، فلم ينتظر من يكتب عنه، بل أرخ لنفسه تاريخاً، وهذه هي نرجسية بدوي .

فبعدما وضحنا التسلسل التاريخي لكتابات بدوي، حسب تاريخ صدورها، ها نحن الآن بصدد الإنتقال إلى الجانب الفكري، والذي قسمه بدوي إلى أربعة مراحل : الفلسفة اليونانية، الفلسفة الوسيطية، الفلسفة الإسلامية، والفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة .

أ) - صورة عامة لاهتمام بدوي بالفلسفة اليونانية :

انصب اهتمام بدوي بالفلسفة اليونانية على ثلاثة محاور, المحور الأول يتجلى في كتبه، ربيع الفكر اليوناني، وخريف الفكر اليوناني، وشتاء الفكر اليوناني، والتي عالج فيهم عدداً من النقاط، كان في بدايتها مسألة التأسيس أو المهد الأول للفلسفة : يقول بدوي *" إن بدأ الفلسفة لا*

[*] هيغل جورج فلهام فريديش : فيلسوف مثالي ألماني ولد في شتوتغارت وتوفي في برلين، صاحب النظرية الشهيرة فينومينولوجيا الروح، من أهم مؤلفاته، فينومينولوجيا الروح-علم المنطق – أصول فلسفة الحق. (نقلا عن: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص721).

[**] إيمانويل كانط : فيلسوف ألماني فلسفته هي الفلسفة النقدية، ولد في مدينة كونجسيرج في بروسيا الشرقية وتوفي بها.أهم مؤلفاته: نقد العقل الخالص- نقد العلق العملي-نقد ملكة الحكم- (نقلا عن: كرستوفر وانت، أنذزجي كليموفكسي، **أقدم لك كانط**، تر، إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، 2002، ص 8 ،9).

يمكن وضعه مع الفكر الشرقي , وإنما يجب أن يكون هذا البدأ في القرن السادس قبل الميلاد عند اليونان "[1]. ومن هذا المنطلق، دافع بدوي على هذا الرأي ويرد على الحجج التي يقدمها من يرى أن الفلسفة بدأت مع الشرقيين [2] .

سوف نتناول في هذا الجزء المؤلفات التي تصب في تاريخ الفلسفة اليونانية، وسنقف عند النقاط المهمة التي تميز بها بدوي عن باقي كُتاب تاريخ الفلسفة اليونانية العرب .

وأهم ما يميز بدوي ويجعله في صدارة مؤرخي الفلسفة، موقفه من السوفسطائيين* الذي كان إيجابيا إلى درجة بعيدة، لأنهم اهتموا بالإنسان وجعلوه مقياس الوجود والخير والجمال, لهذا فالنزعة السوفسطائية نزعة تنويرية، وفترة مهمة من فترات التطور الروحي عند اليونان[3] .

يقول بدوي " *جاءت النزعة السوفسطائية استجابة 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*[4] " .

وبهذه النظرة تميز بدوي عن باقي مفكري العرب في تاريخ الفلسفة عن السوفسطائيين, وأبرز هؤلاء يوسف كرم، الذي كان موقفه عدائيا إلى درجة كبيرة، فهو يعد كل السوفسطائيين مجادلين مغالطين متاجرين بالعلم [5] .

---

[1] عبد الرحمان بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**, مكتبة النهضة المصرية, القاهرة, (ط 2), 1956, ص و .

[2] حسام محي الدين الآلوسي, **يواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميوثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان**, دار الشؤون الثقافية العامة, بغداد , ط3 , 1986 .

* السوفسطائيون : هم مجموعة من المفكرين اليونانيين قبل سقراط، ظهر أغلبهم في القرن الرابع للميلاد، وكانوا يعلمون الخطابة وفنون الجدل لشبان أثينا، وهم ذو نزعة إنسانية وعالمية واضحة، من أشهرهم: بروتاجوراس وجورجياس وهيبياس وبروديكوس. (نقلا عن: الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص557 ، 559) .

[3] عبد الرحمان بدوي ، ربيع الفكر اليوناني, المصدر السابق, ص 70 .

[4] المصدر نفسه، ص 85 , 94 .

[5] يوسف كرم, **تاريخ الفلسفة اليونانية**, لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة, 1966، ص 57 ، 62 .

أما أحمد أمين* وزكي نجيب محمود** وعلى الرغم من إعترافها بأن السوفسطائيين هيجوا الأفكار للبحث والمناقشة في إرساء الأخلاق، لكن تعاليمهم هدامة وليست لديهم تعاليم فلسفية إيجابية [1] .

وفي ما يخص معالجة عبد الرحمان بدوي لقضية سقراط*(480-399 ق،م) Socrate الذي صار دلالة تاريخية في تاريخ الفلسفة، وأصبح المؤرخون يؤرخون مرحلة ما قبل سقراط، ومرحلة ما بعد سقراط.

يفتتح بدوي حديثه عن سقراط في مناقشة مدى ارتباط الحياة العملية في فكر الفيلسوف، ومدى تأثير فكره على سلوكه، مميزا نوعين من الفلاسفة، نوع ينطبق عمله على تنظيره، ونوع لا توجد فيه هذه الحالة، وسقراط نموذج للنوع الأول.[2]

كما يوضح لنا بدوي مدى الصعوبة التي يواجهها الباحث في معرفة سقراط، لاختلاف المصادر التي جاءنا منها نتاجه، محللا ومقارنا بين المصادر الثلاثة لفلسفته، وهم أكسينوفان** (570-475 ق, م)Xénophane، وأفلاطون***(427-347 ق،م) Flaton .

وأخيراً أرسطو*(374-322 ق،م) Aristote، مؤكدا على ضرورة دراستها بتمعن، وعلى عدم التمسك بمصدر دون مقارنته مع المصادر الأخرى، آخذين بنظر الاعتبار دوافع كل مصدر

* أحمد أمين (1886-1954) : أديب ومفكر ومؤرخ وكاتب مصري، ولد في المنشية بالقاهرة، نال شهادة القضاء سنة 1911، أصبح عميد في جامعة القاهرة سنة 1939، أنشأ مع زملائه سنة 1914 لجنة التأليف والترجمة والنشر. من أهم مؤلفاته ضحى الإسلام في ثلاث أجزاء وكتاب زعماء الإصلاح. (نقلا عن: محمد رجب البيومي، **أحمد أمين مؤرخ الفكر الإسلامي**، دار القلم، دمشق، (ط1)، 2001، ص7).

** زكي نجيب محمود (1905-1993) : مفكر مصري ، درس الفلسفة في إنكلترا، رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر، هدف مشروعه إلى هدم الميتافيزيقا. أهم مؤلفاته : قشور ولباب - خرافة الميتافيزيقا.(نقلا عن: السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي**، مدخل إلى خراطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، القاهرة، (ط1)، 2010، ص53).

[1] أحمد أمين وزكي نجيب محمود, **قصة الفلسفة اليونانية**, لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة, (ط4), 1958, ص 104 , 105 .

* سقراط : فيلسوف يوناني ولد في ألوبكية بأتيكا، ومات في أثينا ونحن لا نعرف سقراط إلا من خلال محاورات أفلاطون، مذهبه في الفلسفة هو الذاتية " اعرف نفسك بنفسك" .(نقلا عن: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص365).

[2] عبد الرحمان بدوي، **أفلاطون**، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1979، ص13.

** أكسينوفان : فيلسوف ايوني وشاعر ملحمي , ولد في قولوفون في أيونيا , وتوفي في إيليا فلسفته هي الفلسفة الدينية القائمة على عدم الإنفصال بين الله والطبيعة , من أهم قصائده حول الطبيعة (نقلا عن : يوسف ميخائيل أسعد , **قادة الفكر الفلسفي**، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص 61 , 63)

*** أفلاطون (427-347 ق،م) : أعظم فيلسوف في العصور القديمة، وربما في الأزمنة قاطبة ولد بعد وفاة (بركليس)، صاحب مدرسة الأكاديمية، فلسفته هي الفلسفة المثالية، أهم محاوراته: الجمهورية - القوانين.(نقلا عن: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص 81 ، 82).

* أرسطو : ولد بمدينة أسطاغيرا، وتوفي في خلقيتس، صاحب مدرسة المشائين، فلسفته هي الفلسفة الواقعية، أهم مؤلفاته : الكون والفساد وكتاب ما بعد الطبيعة . (نقلا عن: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص52).

من هذه المصادر بغية الوصول إلى الرأي الصائب بشأن كل ما جاء عن سقراط، بما في ذلك ما جاء عن خلقه ونشأته.[1]

واعتمد بدوي في ذلك على الدراسة الفيلولوجية الدقيقة، وهذا شيء يميز بدوي عن باقي المؤرخين، ألا وهو الاهتمام بالمنهج الفيلولوجي الذي يعتمد على متابعة كل ما جاءت به المصادر بشأن الشخصية أو الموضوع المراد تأريخه والكتابة عنه، فقد استطاع بدوي أن يقدم صورة رائعة عن كتابة تاريخ الفلسفة اليونانية عكس ما رأيناه عند يوسف كرم الذي أعطانا صورة باهتة عن سقراط، ولا يختلف الحال كثيرا عند حنا الفاخوري، وخليل الجرّ في كتاب تاريخ الفلسفة العربية اللذان خصصا صفحتين عن سقراط والسقراطية.[2]

أما عن أرسطو وفلسفته فإن أهم ما يميز آراء بدوي في كتابته لفلسفة أرسطو هو رأي ييجر* (1888-1961) Jaeger, الذي يرى أن صورة أرسطو التي وصلت إلينا لا تسمح لنا بمعرفة تطوره الفكري، وذلك لأن هذه الصورة جاءتنا في الفترة المدرسية الوسيطية التي اعتبرت أن فكر أرسطو فكرا خارجا عن الزمان حاله حال الكتب المقدسة, ولقد كانت هذه الدراسة التي قام بها ييجر عن أرسطو نقطة تحول في دراسة تاريخ وفلسفة أرسطو[3].

وقد أدت هذه الدراسة إلى توجيه نظر الباحثين إلى فلسفة أرسطو، توجيها علميا, وهذه الدراسة تقوم على تقسيم التطور الروحي بأرسطو إلى ثلاثة أطوار: طور الطلب, وطور التنقل, والطور الأستاذية[4] .

أما بالنسبة لأهم المواضيع التي عالجها بدوي في كتابة تاريخ فلسفة أرسطو، هي نقد أرسطو لآراء الفلاسفة الذين سبقوه، إذ عارض الفلاسفة الطبيعيين في قولهم بالأصل الواحدي المادي للكون، وعارض الذريين في قولهم بمبادئ أولى غير متغيرة من حيث الكيف، ليس من

[1] عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، المصدر السابق، ص17 ، 25 .
[2] حنا الفاخوري، خليل الجرّ، **تاريخ الفلسفة العربية**، منشورات دار الجيل، بيروت، (ط2)، 1982، (ج1)، ص62 ، 63 .
* ييجر : مؤرخ للفلسفة الأرسطية والثقافة اليونانية ، ولد في لومرش في إقليم الراين بألمانيا ، أصبح أستاذ ذا كرسي في جامعة كييل KIEL سنة 1915. توفي في ألمانيا . من أهم مؤلفاته : تاريخ الميتافيزيقا أرسطو- مذهب جريجوريوس النوساوي في الروح القدس.(نقلا عن: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص375).
[3] عبد الرحمان بدوي، **أرسطو**، وكالة المطبوعات الكويت, دار القلم, بيروت, (ط2), 1980 , ص 4 , 7 .
[4] عبد الرحمان بدوي, أرسطو،المصدر السابق, ص 8 .

شأنها مطلقا أن تفسر لنا الظواهر، لأن الظواهر تختلف فيما بينها، وبين البعض، من حيث الكيف والكم[1].

عارض أرسطو آراء اليونانيون في مسألة الوحدة , حيث رفضها لأن فيها إنكار مطلق للتغيير, والتغيير عند أرسطو شيء حقيقي, بالإضافة إلى ذلك نقد أرسطو الفيثاغورين* في مسألة التغيرات العددية, في اعتبارهم أن التغيرات العددية كمية وليست كيفية، وهذا قول غير كاف في تفسير التغيرات الموجودة في الظواهر, إذ أن من بين هذه التغيرات ما هو كمي وكيفي[2] .

أما نقده لأفلاطون فينحصر في نظرية الصور الأفلاطونية كما وضعها أفلاطون، فهي لا تصلح أن تكون علل فاعلية، أو علل غائية، في تفسير الظواهر ومنطلقات الحركة و السكون[3] .

ومن الإسهامات الأخرى لبدوي في تأريخه للفلسفة اليونانية, إنتقاله إلى دراسة المدارس اليونانية ويذكر بالخصوص التي جاءت بعد أرسطو وهي الأبيقورية* والرواقية** والشكاك*** في كتابه خريف الفكر اليوناني كما أرخ الأفلاطونية المحدثة**** في شتاء الفكر اليوناني, وأهم ما يميز بدوي في كتابته لتاريخ هذه المدارس, الإنتصار الذي حققته الثقافة اليونانية بسبب الفتوحات, وظهر الدين كنتيجة لهذا التداخل بين الثقافتين, بمعنى أن الثقافة اليونانية حسب بدوي قد حققت انتصارا على الثقافة الشرقية لكن كما يحدث دائما من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى, حدث فساد وانحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى، وهكذا حدث للحضارة اليونانية، إذ

---

[1] المصدر نفسه : ص22 .

* الفيثاغوريون : مدرسة فلسفية ودينية معا، فهي إلى جانب المبادئ الفلسفية التي قالت بها هذه المدرسة، توجد مبادئ صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة، ومنطق فكرهم هو أن كل شيء عدد. (نقلا عن: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص228).

[2] عبد الرحمان بدوي، أرسطو، المصدر السابق، ص22 , 24 .

[3] المصدر نفسه , ص 109 , 116 .

* الأبيقورية : وتنسب إلى أبيقور الذي ولد في شامس سنة 321 ق م ، ومات سنة 270 ق م تتمحور فلسفتهم على أنهم جعلوا الأخلاق هي أساس كل مذهب وجعلوا اللذة مقياس للأخلاق والإحساس مصدر للمعرفة الصحيحة . (نقلا عن : عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، (ج1)، ص 82).

** الرواقية : هي واحدة من الفلسفات الجديدة في الحضارة الهليستينية، بدأت في أثينا في بدايات القرن الثالث الميلادي مع زينون الرواقي، أطلق عليهم لقب الرواقيين لأنهم عقدوا اجتماعاتهم في الأروقة في مدينة أثينا، وللرواقية أتباع يونانيون وآخرون رومانيون ولهذا إنقسمت إلى دورين كبيرين : دور الرواقية اليونانية، ودور الرواقية الرومانية، أما مواضيع فلسفتهم فيرون أن الفلسفة ليست مجرد علم بل هي طريقة في الحياة .(نقلا عن : المصدر نفسه، ص 527 ، 529).

*** الشكاك : هو مذهب فورون وتلاميذه : نوسيفان، أبيقور، تيمون الفليونتي، ومنيقس، جوهر فلسفتهم هو الشك في المعرفة، وأصل المعرفة، ليصلوا إلى السعادة .(نقلا عن : عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، (ج2)، ص 16) .

**** الأفلاطونية المحدثة : هو تيار ظهر في القرن الأول قبل الميلاد، وفي القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، وهو تيار جديد يغزو الفكر اليوناني، من أهم فلاسفتهم أفلاطون وفيلون ، عالجوا عدة مسائل وخاصتا مسائل الإلهيات . (نقلا عن : عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، (ج1)، ص 190).

غزتها الحضارة الشرقية بكل مظاهر السحر والطقوس الدينية وبعض الأمور الأخرى بالمعنى الصوفي، فخضعت الثقافة اليونانية لهذه العناصر الأجنبية, وأصبح الدين وسيلة للخلاص وطريقة للإنسان لإنقاذه وإيصاله إلى غاياته المنشودة، إلى أن أخذت الحضارة اليونانية في الاضمحلال حتى أتت على نهايتها[1] .

أما المحور الثاني من مشروع بدوي في التأريخ فقد تمركز حول نشر النصوص الفلسفية اليونانية التي نقلت إبان ازدهار عصر الترجمة في العالم الإسلامي إلى اللغة العربية سواء كانت أصلية مثل تحقيقاته الهامة للترجمات العربية القديمة لنصوص أرسطو .

وهذا مثل كتاباته المنطقية، في النفس، الأخلاق، السياسة، في علوم الحيوان، فن الشعر ... إلخ. أو كانت منحولة أو مشكوك في نسبتها إلى هؤلاء الفلاسفة الكبار مثل ما قدمه من نصوص في كتابيه " المثل العقلية الأفلاطونية" و" الأفلاطونية المحدثة عند العرب[2] " .

أما المحور الثالث فقد تركز حول بيان صورة الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي، وفي ذلك قدم العديد من الدراسات والتحقيقات بدأت بكتابيه الهامين " التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية " و" الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام " بما إشتمل عليه من دراسات ونصوص، وتتالت أثناء ذلك وبعده إصداراته للنصوص العربية التي توضح صورة فلاسفة اليونان في العالم الإسلامي، وتكشف عن دور العرب في فهم وشرح وتأويل مؤلفات فلاسفة اليونان، ومن أهم هذه الإصدارات " أرسطو عند العرب " و" أفلاطون عند العرب " و" أفلاطون في الإسلام" ، كما كان لبدوي الفضل الكشف عن مؤلفات نادرة لمؤرخي وفلاسفة إسلاميين إهتموا بالتأريخ للحكمة ولأقوال الحكماء من اليونانيين الشرقيين مثل تحقيقه لكتاب ابن مسكويه "الحكمة الخالدة"[3].

[1] عبد الرحمان بدوي، **خريف الفكر اليوناني**, مكتبة النهضة المصرية, القاهرة, (ط4), 1970, ص 6 , 7 .
[2] أحمد عبد الحليم عطية، **عبد الرحمان بدوي**، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، (ط 1)، 2003، ص 361 ، 362 .
[3] المرجع نفسه : ص 362 .

ب) صورة عامة لإهتمام بدوي بالفلسفة الوسيطية :

ننتقل بعد ذلك إلى مساهمة عبد الرحمان بدوي في تأريخه لفلسفة العصور الوسطى، ومن الآراء التي ميزت بدوي في كتابه " تاريخ فلسفة العصور الوسطى" هو دعوته للإبتعاد على الخوض في المسائل اللاهوتية التي تقابل المسائل الكلامية في التراث الإسلامي، داعيا لترك مثل هذه الأمور للاهوتيين وعدم إشتغال العقل الفلسفي بها [1].

نتطرق الآن إلى المشكلة العالقة في قمة الفكر الوسيطي وهي: هل هناك فلسفة مسيحية ؟.

يرفض بدوي قول فيورباخ[*] (1804-1872) Feuerbach في عدم وجود فلسفة مسيحية واستند فيورباخ في ذلك لعدم وجود أي تداخل بين الفلسفة والدين فهما متعارضان[2].

أما بدوي فيؤكد على وجود فلسفة مسيحية أتت بأفكار جديدة مخالفة لكل الأفكار السياسية التي تقوم عليها الفلسفة اليونانية، فإن فكرة اللامتناهي، لم تكن موجودة بالمعنى الحقيقي في الفلسفة اليونانية وإنما وجدت لأول مرة في المسيحية، وبعبارة أدق في الفلسفة اليهودية المسيحية، وتقوم على أساس هذه الفكرة، الميتافيزيقا في العصر الحديث حتى أواخر القرن الثامن عشر، فديكارت يصف الله بأنه لانهائي[3].

[1] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، (ط3)، 1979، ص ح .

[*] فيورباخ : فيلسوف ناقد للمسيحية، من اليسار الهيغلي، ولد في لتدسهورت(بإقليم بافاريا في جنوبي ألمانيا) وتوفي في نورينبرغ في ألمانيا أهم مؤلفاته: تاريخ الفلسفة الحديثة من بيكون إلى إسبينوزا – أفكاري عن الموت والخلود.(نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق،(ج2)، ص210).

[2] عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، المصدر السابق، ص1.

[3] كمال يوسف الحاج، **رنيه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1954، ص127.

وكذلك مالبرانس* (1638–1715) Nicolas Malebranche يصفه بأنه لا نهائي ولا متناه في اللانهايته ،[1] وكذلك فكرة الخلق التي أدت دورا كبيرا في الطبيعيات، فهذه الفكرة لم تكن لتوجد لولا المسيحية، فإذا قال ديكارت بالخلق المستمر، وقال مالبرانش بفكرة الاتفاق، وقال ليبنتز**(1646–1716) Gottfried Wilhelm Leibniz، بفكرة الخلق الأصلي، فمعنى هذا أن المسيحية قد تدخلت في هذه المذاهب، أي أنه دون المسيحية لا يمكن لهذه المذاهب أن تقوم.[2]

ومن الالتفاتات المهمة في دراسة تاريخ الفلسفة، والتي التفت إليها عبد الرحمان بدوي، مشكلة المعرفة عند القديس أوغسطين Augustin***(430–354 م)، إذ وجد بدوي أن هناك تشابها في تناول مشكلة المعرفة بين أوغسطين، وديكارت****Descarte(1596–1650). حيث بدأ أوغسطين بالبحث عن إمكان الحقيقة، الشيء الذي دفعه على معرفة منهج البحث، أي الطريق الذي من خلاله نستطيع أن نصل إلى اكتشاف الحقائق، فعلى الشخص البدء بالبحث عن المعرفة بالذات، وعن طريق اكتشافها يصل إلى الحقائق الأخرى، وهذه هي نقطة البدء عند ديكارت، والتي أُعتبر على أساسها مؤسس الفلسفة الحديثة.[3]

أما أوغسطين فبدأ بالشك، واعترف بأن الشك حقيقة يقينية، وذلك لأن الذي يشك ويحيا يريد الوصول إلى اليقين، والذي يشك يحكم بأن الحقائق لا يمكن أن تؤخذ مباشرة بوصفها شيئا يقينيا، وأن الشك موجود، والعمليات النفسية المتصلة بهذا الشك حقائق يقينية، وبالتالي أننا أثبتنا

* نيكولا مالبرانش : هو كاهن فرنسي ويعد أحد الفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر، عُرف بمذهبه الخاص، في تصوره عن الإله كما عُرف بتبنيه المذهب الظرفي، تأثر بديكارت وأوغسطين.(نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص489).

[1] إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة في القرن السابع عشر**، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1983، (ط1)، ص240 ، 247.

** ليبنيتز : فيلسوف، وعالم رياضي ألماني، ولد في مدينة ليتسك، وتوفى في مدينة هانوفر . (نقلا عن : عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص 387) .

[2] عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، المصدر السابق، ص4 ، 5.

*** أوراليوس أغسطينوس : من أشهر آباء الكنيسة اللاتينية ولد في طاغاست (سوق أهراس حاليا) بنوميديا، ومات في أيبونا. من أهم مؤلفاته: اعترافات، مدينة الله. (نقلا عن : جورج طرابيشي، المرجع السابق،ص117).

**** ديكارت : أبو الفلسفة الحديثة وواحد من أعظم الرياضيين في الأزمان قاطبة، ولد في لاهاي بفرنسا، وتوفي في ستوكهولم في السويد ، فلسفته هي الفلسفة العقلية التي تمجد العقل، صاحب الكوجيتو ،" أنا أفكر إذن أنا موجود" من أهم مؤلفاته : انفعالات النفس - التأملات الميتافيزيقية.(نقلا عن: المرجع نفسه، ص 298 ، 302).

[3] عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، المصدر السابق، ص22.

وجود حقائق يقينية، وأثبتنا أن هناك ذات هي التي تشك وهي التي تقوم بكل هذه العمليات النفسية.[1]

أما بالنسبة لمعيار المعرفة عند أوغسطين، هو الوجدان وهو الطريق إلى المعرفة المباشرة، وبهذا يكون أوغسطين أفلاطونيا، ثم يصير أفلاطونيا حين يقول إن هذه الحقائق موجودة في النفس وهي فيض من النور الأول، الله[2] .

وبهذا يكون بدوي قد قدم لنا بأسلوب دقيق وبعقلية نقدية، أهم فترة من فترات تاريخ الفلسفة والفكر الإنساني، لكي تكون تمهيدا للمزيد من الدراسات الفلسفية في الوطن العربي، إذ أن فهم ماضي الآخر واستيعابه جانب مهم، وعامل أهم من عوامل نهضة أي فكر، فإذا أردت تأسيس فلسفة عربية معاصرة، فمن الضروري فهم وهضم ماضي ثقافات الشعوب وحضاراتها.

إننا الآن تمكنا من توضيح أولى الجبهات التي وضعها عبد الرحمان بدوي لنفسه من مشروعه النهضوي لتأسيس فلسفة عربية وفكر عربي معاصر، يعيد أمجاد الفارابي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى السعي إلى إقامة نهضة عربية في الفكر والأخلاق والسياسة.

ج) صورة عامة لإهتمام بدوي بالفلسفة الإسلامية :

نأتي الآن لنبحث ولنوضح ولنكشف عن إهتمامات بدوي في الفلسفة الإسلامية عامة، ولاسيما التصوف الإسلامي خاصة، حيث قام بدوي بتأليف كتاب " تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني هجري " مستعرضًا فيه أهم التعريفات المتباينة والمختلفة لكلمة التصوف من طرف الفلاسفة والمستشرقين، بالإضافة إلى ذلك عالج بدوي ظهور التصوف وغاياته

[1] عبد الرحمان بدوي،فلسفة العصور الوسطى ، المصدر السابق، ص23.
[2] المصدر نفسه، ص24 ، 25.

في نشر الدعوة الإسلامية، ورأى أن التصوف الإسلامي نشأ من التأمل المتواصل للقرآن والأحاديث النبوية بمعنى أنه نشأ في بيئة إسلامية خالصة[1].

وبحق يعد كتاب بدوي هذا من أرقى ما كتب في التصوف الإسلامي منهجا وأسلوبا وًدقة وأمانة، وعلى هذا الدرب قام بدوي بتأليف كتاب " الشطح عند الصوفية " فهذا الكتاب يعرض فيه بدوي التجربة الصوفية بين العبد والرب، مستعرضا تاريخ الشطحات بين التصوف المسيحي والتصوف الإسلامي، وأن 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 والرب، لأن اليهودية تُمد الصوفي الثقة بنفسه، بحيث يتطلع إلى الإتحاد المطلق بالألوهية[2].

أما الدراسة الأخرى التي قام بها بدوي وهي عبارة عن مجموعة أبحاث لبعض المستشرقين ترجمها وألف بينها و أعدها و وظفها لأغراض بحثية واضعا إياها تحت عنوان " من تاريخ الإلحاد في الإسلام " فهذا العنوان فيه شيء من الإثارة، وقد يسحب القارئ بأن بدوي بعنوانه هذا أراد الدعوة إلى الإلحاد، ولكن عندما تقرأ الكتاب بإمعان تتضح لك صورة أخرى تختلف عن الانطباع الأول الذي يثيره العنوان .

يتحدث بدوي في تصديره لهذا الكتاب عن ظاهرة الإلحاد، مؤكدا 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[3] .

ويواصل بدوي تحليله لهذه الظاهرة، فنرى أنه من خلال هذا الكتاب أراد أن يضع يده على ملامح نزعة تنويرية في التراث العربي الإسلامي, وأن يبين عوامل نشأتها وخصائصها, ومنه فالمغزى العام من هذا الكتاب، أن بدوي أراد أن يجعل للفكر العربي الإسلامي في القرن الثاني

[1] عبد الرحمان بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني هجري**, وكالة المطبوعات الكويت, (ط2), 1978, ص280 .
[2] عبد الرحمان بدوي، **شطحات صوفية**, وكالة المطبوعات الكويت, ط3, 1978, ص 10 , 20 .
[3] عبد الرحمان بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**, سينا للنشر، القاهرة, الطبعة الثانية، 1993, التصدير العام .

والرابع هجري نزعة تنويرية، وذلك بالإعتماد على دراسات المستشرقين في الشخصيات التي نعتت بالإلحاد, وإعطائها دور الريادة في الحركة التنويرية في الفكر العربي الإسلامي, ومن خصائص هذه النزعة التنويرية، أنها إمتازت بالفكر التقدمي المستمر والحرية الفكرية، وإعطائها دور الريادة داخل الحياة الروحية في الحضارة الإسلامية[1] .

تعرض بدوي لعدة إنتقادات حول فلسفته وتأريخه للفلسفة وخاصة الفلسفة الألمانية فكانت الشكوك حول إيمانه وخاصة أنه يؤمن بالوجودية، لكن عندما تقرأ كتاب " الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"، نرى أن هدف بدوي من هذا الكتاب هو تنقية صورة القرآن التي وصلت مشوهة إلى أوروبا. يقول بدوي " *ومن أجل ذلك تصدينا في كتابنا هذا لفضح هذه الجرأة الجهولة الحمقاء عند هؤلاء المستشرقين حول القرآن، فمعرفتهم باللغة العربية من الناحية الأدبية أو الفنية يشوبها الضعف*[2] " .

وعلى هذا الدرب وفي ظل دفاع بدوي عن الموروث الإسلامي ألف كتاب " دفاع عن محمد صل الله عليه وسلم ضد المنتقصين من قدره ", فقد كشف بدوي أخطاء المستشرقين وقوم أحكامهم، التي تقوم غالبا على أحداث مغلوطة أو ناقصة في عدة مواضيع، تمس شخصية النبي صل الله عليه وسلم وحياته وكل ذلك بهدف أن يوصل بدوي إلى القارئ الغير مسلم الأوروبي الصورة الدقيقة والواضحة عن الإسلام وعن شخصية مؤسسه[3] .

وبهذا أنهى بدوي مشروعه في التأريخ و التأليف في الفلسفة الإسلامية, والذي كان نهاية لمساهمته في الفلسفة الإسلامية وفي التراث العربي الإسلامي, وبهذا نكون قد إستوفينا ثاني

[1] المصدر نفسه، ص 12, 13 .

[2] Abdurrahman Badawi, Dèfense du Coran contre Ses critiques, L'(unicitè), Paris, 1989, p 7 .

[3] عبد الرحمان بدوي، **الدفاع عن محمد (ص) ضد المنتقصين من قدره**, تر: كمال جاد الله, الدار العالمية للكتاب والنشر, القاهرة ,(ط1), 1999, ص 5 , 10 .

الجبهات التي يتحرك بها بدوي من أجل مشروعه الكبير لنهضة الفكر العربي المعاصر, وتميز بدوي في تأريخه للفلسفة الإسلامية بعمق وأصالة في المراجع, والدقة والأمانة العلمية في البحث و التنظير.

د) صورة عامة لإهتمام بدوي بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة :

سنعالج في هذا الإطار إهتمامات بدوي بالتراث الغربي في شقه الحديث والمعاصر وأولى إهتمامات بدوي في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، الفيلسوف نيتشه فقد كان غرض بدوي من هذا الكتاب هو أن يبين لنا كيف يفكر العقل الأوربي؟ وكيف يبدع؟ وكيف يخلق؟ وكيف يتطور؟ . وبمقابل هذا لا يعني أنها دعوى للقارئ العربي أن يؤمن بمذهب نيتشه، وأن يسير في الإتجاه نفسه الذي صار فيه دون مخالفة أو نقد، وإنما العرض والتحليل والتأمل في المشاكل التي أثارها نيتشه والحلول التي قدمها مع نظرة عميقة للفكر والحياة هذا من جهة، ومن جهة أخرى إعطاء الفكر العربي جرعة نيتشوية تخرجه من محك الضعف والإستكانة إلى روح التحدي والإستجابة[1] .

امتدت اهتمامات بدوي المتعددة في خلاصة الفكر الأوربي الحديث والمعاصر، إلى فلسفة التاريخ في مؤلفاته في أولها اشبنجلر.

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 التميز 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 ثبات، بمعنى نقله من الديناميكية والحركة إلى حالة السكون، وتدوينه في الكتب والمجلدات[2]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، التميز

[1] عبد الرحمان بدوي، **نيتشه**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (ط2)، 1956 ، ص ح .
[2] عبد الرحمان بدوي، **اشبنجلر**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (ط2)، 1945، ص36.

بين التاريخ وبين ما يقابل التاريخ وهو الطبيعة بمعيار وجودي معتمدا فيه على ملكة الوجدان، بمعنى أن التاريخ حسب اشبنغلر مطبوع بطابع الحدوث، أما الطبيعة فإنها مطبوعة بطابع الإمكان دائما، وأن كل مذهب من مذاهب الطبيعة، مكون من مجموعة حقائق، أما التاريخ فيقوم على وقائع، والوقائع تتابع، في حين الحقائق يستنبط بعضها البعض الآخر، ومنه فالوجود صورتين أحدهما صورة الطبيعة والأخرى التاريخ، الأولى يسودها منطق العلية، والثانية يحكمها سياق المصير، والزمان الحقيقي، هو العنصر الرئيسي في صورة التاريخ، في حين المكان هو العنصر السائد في صورة الطبيعة، وإن منهج البحث في إحداهما يختلف عن الأخرى، فالعقل هو الملكة التي تدرك بها الطبيعة، والوجدان هو الملكة التي يدرك بها التاريخ.[1]

أما عن التشاؤم والذي يمثل سمة من سمات شخصية بدوي، والذي استقاه من فيلسوف التشاؤم شوبنهور، الذي يعتبر بدوره مرحلة من مراحل الفلسفة الألمانية والوجودية بالخصوص، وإذا ذكرنا نيتشه إلى جانب شوبنهور نجدهما رمزان مهدا للظهور الوجدانية، لكن شوبنهور على عكس نيتشه لا يؤمن بروح الاستعلاء والدعوة والإيغال في الفكر القومي، بل بقي كما يرى بدوي حر بأوسع ما تعنينه الحرية من كلمة، فقد تحرر شوبنهور من السلطات الثلاثة، فلم يحفل بالسياسة على وجه الإطلاق وضرب بالنعرة الوطنية عرض الحائط، إذ يمثل شوبنهور النزعة التي سادت الألمان في نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر[2].

وما يميز شوبنهاور عن باقي المفكرين الوجوديين، الصراع والمأساة بين الحياة الذاتية والموضوعية لكنه استطاع أن يحدث توازن بين الحياة الذاتية والموضوعية على الرغم من رجحان كفة الذاتية على الموضوعية،[3]

وهذا المقياس الذاتي يؤاخذنا إلى الوضع الجديد الذي جاء به شوبنهور حين وضع مشكلة الشيء في ذاته وضعا جديدا مؤكداً "إن كل وجود خارجي في واقع الذات"، ومن هنا كان مذهب

[1] عبد الرحمان بدوي، اشبنجلر ،المصدر السابق، ص 58 ، 60 .
[2] عبد الرحمان بدوي، **شوبنهور**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. 1942، ص4 ، 20.
[3] عبد الرحمان بدوي، شوبنهور ،المصدر السابق، ص26 ، 32 .

شوبنهور في المعرفة مذهب الذاتية يقول شوبنهور"(... فكل معرفة تدور في نطاق العقل...)"، ومادام هذا العالم من امتثالي فإنني أستطيع أن استنتج كل قوانين العالم من الذات"[1] .

ولإهتمامه بالفلسفة الألمانية، قام بدوي بمشروعه عن كانط، والذي صدر في أربعة أجزاء، وتعتبر هذه الأجزاء الأربعة من أوسع وأشمل ما صدر في أية لغة عن هذا الفيلسوف[2] .

كان الجزء الأول تحت عنوان إيمانويل كانط ركز فيه بدوي على حياة كانط ونظريته في المعرفة حيث قام بدوي بتعريف المصطلحات التي يستخدمها كانط في نظريته المعرفية فهو أمر هام وضروري للقارئ والباحث في فلسفة كانط [3]، فالحساسية تقوم بإدراك ظواهر الأشياء (الفينومان)* ، ولا نستطيع إدراك الشيء في ذاته (النومان)** وعملية الإدراك تتم إلا بدخول الزمان والمكان[4] .

أما الذهن فهو ملكة القواعد القادرة على المعرفة الغير حسية بواسطة التصورات التي تقوم على تحديد وظائف الذهن التي وضع لها كانط أحكاما ومقولات هي التي تعطينا التركيب والوحدة للمعطيات الحسية للوصول إلى إمكانية المعرفة التجريبية الموضوعية[5] .

أما ملكة العقل فإنها ملكة المبادئ , والمعرفة بالمبادئ هي معرفة الجزء في العام بواسطة التصورات, وإن ملكة العقل هي رد قواعد الذهن إلى الوحدة بواسطة المبادئ .وبهذا فإن العقل لا يتعلق أبدا بالتجربة ولا بأي موضوع كان, وإنما يتعلق بالذهن وهذا الأخير موجه نحو ما هو عال, أي نحو ما يقع خارج التجربة الحسية[6] .

---

[1] المصدر نفسه، ص61 ، 63.

1 مجلة البديل، **لقاء مع عبد الرحمان بدوي**، أجراها سالم بن حميش، ص7.

[3] عبد الرحمان بدوي، **إيمانويل كانط**، وكالة المطبوعات، الكويت، (ط 1)، 1977، ص 162 .

* الفينومان : مظهر ظاهرة ، Phénomène وهو ما يتراءى للوعي، ما هو مدرك مرئي في المستوى الطبيعي والمستوى النفسي على السواء، في الظواهر البيولوجية والظواهر العاطفية، تقال بالمعنى الأوسع على كل الوقائع الملحوظة التي تشكل مادة العلوم، وعند كانط: يرى أن الظاهرة هي كل ما يظهر في الزمان أو في المكان ويبرز العلاقات المحددة بالمقولات. (نقلا عن: أندري لالاند، المرجع السابق، ص، 970).

** النومان : ويعرفه كانط بأنه الشيء في ذاته، أو هو كل ما يجاوز نطاق التجربة والإدراك الحسي، وهو حقيقة مجردة من مسلمات العقل العملي، ويقابل الظاهرة Phénomène .(نقلا عن: إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 206).
ويرى لالاند في موسوعته الفلسفية، أن أفلاطون قد إستخدم المصطلح في كلمة على المثل، إلا أنه يعتبر أن النومين قد إنتقل مع كانط، من معنى نقدي محض، إلى معنى شبه وجودي أنطولوجي .(نقلا عن: أندري لالاند، مرجع سابق، ص 884).

[4] عبد الرحمان بدوي, المصدر السابق، 1977, ص 207 .

[5] عبد الرحمان بدوي، ايمانويل كانط ،المصدر السابق, ص 208 .

[6] المصدر نفسه، ص 363 .

وإكمالاً لمشروع الكتابة عن فلسفة كانط قام بدوي بتأليف كتاب " الأخلاق عند كانط "، مفتتحا هذا الكتاب بالحديث عن رأي كانط في الميتافيزيقا الذي يعتبر أن مهمتها هي تحديد الحدود التي ينبغي على العقل أن لا يتجاوزها .[1]

وإن الميتافيزيقا الممكنة هي تلك التي تسعى إلى اكتشاف المعنى الباطن لموضوعات التجربة بطريقة قبلية [2].

أما فيما يخص ميتافيزيقا الأخلاق فإن قوانينها تستمد من العقل ذاته مباشرة وليس من الطبيعة البشرية، وإن أهم ما يميز ميتافيزيقا الأخلاق عن ميتافيزيقا الطبيعة هو أن الأولى تتناول ما يجب أن يكون والثانية تتناول قوانين ما هو كائن[3].

أما بالنسبة لرأي بدوي فإنه دافع عن الأخلاق الكانطية وخاصة في فكرة الفعل ضد المنتقدين الذين سخروا من أراء كانط الأخلاقية في تقريره أن الفعل لن تكون له قيمة أخلاقية إذا وجد فيه ميل إلى إنجازه أو أنتجت لذة إشباع هذا الميل، وإن هذا الفعل لا تكون له قيمة أخلاقية إذا نجم أي إشباع عن الشعور في أداء ما على المرء من واجب، ويرى بدوي أن كانط يرى أن الفعل لكي تكون له قيمة أخلاقية عليه أن يتفق مع الواجب، وأن يفعل من أجل الواجب، ولهذا يرى كانط أن القيمة الأخلاقية لا تستمد خيريتها من الغاية أو الغرض وإنما تستمدها من الواجب الذي بدوره قاعدة أخلاقية، فالواجب ضرورة إنجاز الفعل إحتراما للقانون الداخلي الذي أخضع له وأشعر فيه بالتواضع والسمو[4].

أما فيما يخص جانبي القانون، والسياسة قال بدوي بتأليف كتاب فلسفة قانون و السياسة عند كانط , و الذي يمثل الجزء الثالث المشروع الضخم , حيث يتناول بدوي نظرية الحق عند فلاسفة القانون الطبيعي الذين سبقوا كانط، بالإضافة إلى ذلك عرض بدوي في هذا الكتاب جملة

[1] عبد الرحمان بدوي، **الأخلاق عند كانط**، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 7 ، 8 .
[2] المصدر نفسه، ص 10 .
[3] المصدر نفسه، ص 33 ، 34 .
[4] عبد الرحمان، الاخلاق عند كانط ،المصدر السابق، ص 54 ، 55 .

من التعريفات القانونية ومنها الإلتزام و الشرع و الواجب و الفاعل و الشخص إلخ بالإضافة إلى ذلك فكرة القانون وتقسيماته إلى القانون العام والقانون الخاص[1] .

أما بالنسبة إلى فلسفة الجمال عند كانط يقوم بدوي بتعريف علم الجمال وأحكام الذوق عند كانط , هذا فضلا على وضعه تعريفا لمفهوم الجميل و الجليل والفرق بينهما , فضلا عن الفرق بين الملائم والخير, ثم يتطرق بدوي إلى ملكة الحكم ومنهجها و نقدها[2] .

أما عن الجزء الرابع من مشروع كانط فقد كان في فلسفة الدين والتربية, ففي هذا الكتاب يربط كانط الدين بالأخلاق, لكن ربطه هذا أوقعه في تناقض جوهري, وفحوى هذا التناقض هو قول كانط "*إن واجباتنا الأخلاقية هي أوامر إلاهية*" ، وهذا القول يناقض ما نراه مراراً وتكراراً في كتبه الأخلاقية، من أن الواجبات الأخلاقية صادقة بذاتها بالضرورة ونابعة من الأمر المطلق للإرادة الخيرة الإنسانية[3].

ورغم التبريرات التي قدمها كانط لرفع هذا التناقض إلا أنها لم تقم على أساس وثيق , و جوهر هذا التبرير قول كانط " يجب أن نصور الله بوصفه حاكما أخلاقيا للعالم , ولهذا لا يمكن تصور الجماعة الأخلاقية إلا بوصفها شعبا يخضع للأوامر الإلهية , أي شعب الله خاضع لقوانين الفضيلة " [4] .

رد بدوي على هذا التبرير بقوله " هذا التبرير لا يكون على أساس وثيق لأن كلية القانون الأخلاقي عال عن الإنسانية , بل يكفي أن يكون العقل هو المشرع دون حاجة إلى اللجوء إلى مشرع أعلى " [5] .

أما بالنسبة للدين عند كانط يسمي الدين الموحى به الدين الوضعي، بمعنى أن كانط يرى على أن أي موضوع خارج عقل الإنسان هو من مسوغات الدين الموحى به والدين الذي يسعى

[1] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة القانون و السياسة**, وكالة المطبوعات الكويت, (ط1), 1979, ص 5 , 11 .
[2] المصدر نفسه، ص 200 .
[3] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين و التربية عند كانط**, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت, (ط1), 1980, ص 11 .
[4] المصدر نفسه، ص 13 .
[5] المصدر نفسه، ص 14 , 15 .

إليه كانط هو الدين العقلي القائم على الصدق الكلي، الذي تتفق فيه جميع العقول، وحدوث حالة تمازج بين الدين العقلي والدين الوضعي ممكنة إذا اقتنع الإنسان بنفسه وبواسطة عقله بالدين الوضعي، وفي هذه الحالة يكون الدين طبيعيا من الناحية الموضوعية.[1]

أما بشأن خلاصة رأي بدوي في فلسفة كانط الدينية، يقول بدوي *"والحق أننا سنجد كانط في فلسفته الدينية يتخلى عن المسلك العقلي المحض الذي سلكه في كتبه النقدية الثلاثة ولهذا ينبغي علينا أن لا نطلب من كانط أن يلتزم "حدود العقل وحده" وإن زعم ذلك في كتابه الرئيسي في فلسفة الدين وأكده في ثنايا هذا الكتاب"* [2] .

أما عن فلسفة كانط في التربية، يعرض بدوي أهم المبادئ التربوية عنده، حيث يقسم كانط التربية إلى ترويض وتنوير، أو إلى تربية خاصة وتربية عامة، الأولى تتم عن طريق الأسرة في البيت، أو المربى الخصوصي، والثاني الذي يتم في المدرسة، الأول يهدف إلى التكوين الأخلاقي، والثاني يهدف إلى التعليم والتحصيل.[3]

بالإضافة إلى ذلك، تطرق كانط إلى معاهد التربية، وإلى المعلمين وإلى طرق إعدادهم، حيث يرى أن مدة التربية حتى سن السادس عشر، عندما يستطيع الإنسان أن يكون أب، بمعنى أنه يبلغ سن الرشد، كما أكد على إتباع نظام غذائي صارم يضمن صحة جيدة للطفل[4].

هذا من الجانب البيولوجي، أما من النواحي السيكولوجية فأكد كانط على التربية الأخلاقية، ونادى أن الطفل يجب أن يفهم ما يقوم به من أفعال أخلاقية، التي يلزم أن تبنى على قواعد أخلاقية، رافضا استخدام أسلوب العقاب مع الطفل في السلوك الأخلاقي، وضرورة أن يفهم الطفل إن ما يقوم به من أفعال أخلاقية هو بمحض إرادته، وهذا ما يمليه عليه الواجب والإلزام الأخلاقي[5].

[1] عبد الرحمان بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط ،المصدر السابق، ص 14 ، 15 .
[2] المصدر نفسه، ص 16 .
[3] المصدر نفسه، ص123.
[4] المصدر نفسه ،ص 124 ، 136.
[5] عبد الرحمن بدوي فلسفة الدين والتربية عند كانط ،المصدر السابق ،ص142 ، 149.

أما من الناحية الروحية يؤكد كانط على التربية الدينية، فلا مفر إذن من مواجهة الواقع ، لأن الطفل يعي ويرى عائلته تقوم بالطقوس الدينية الموكلة إليها وخير وسيلة لتوضيح مفهوم الله عند الطفل، أن يقارن بالأب الذي يحرسنا جميعا ويرعانا[1] .

وإستمرارا والعطاء الفكري و الفلسفي الوافر الذي قام به بدوي نصل إلى مشروعه الآخر في فلسفة فريدريك هيجل إذ قام بدوي بتأليف أربعة كتب تضم فلسفة هيجل برمتها .

إن أهم ما يجب أن تفهمه عن فلسفة هيغل هو الفكرة، إذ تعتبر هذه الأخيرة، المرتكز الأساسي الذي تقوم عليه فلسفته، وعلى هذا الأساس فإن مذهبه قد تألف من ثلاثة معادن رئيسية هي الفكرة، والطبيعة، والروح، وكل هذه المعاني ترجع إلى معنى واحد هو الفكرة، والتي تعني المطلق، وتناظر الفكرة عند هيغل، الصور عند أفلاطون، إلا أن الصور الأفلاطونية متعالية، في حين الفكرة الهيغيلية محايثة، وإن المطلق هو الذات الكلية التي تنظم كل شيء وكل الأشياء ما هي إلا تطورا ونموا ديالكتيكيا عن الفكرة الأصلية، وهذه الذات هي عينها الفكرة أو التصور عند هيغل، أن الفكرة هي التحقق الكامل للتصور، وهي الوحدة المطلقة لتصور والموضوعية، وهي الخير في الأفعال والمعارف.[2]

بعد تحليلنا لكتاب المثالية الألمانية ينتقل عبد الرحمن بدوي إلى كتاب مهم من الكتب التي ألفها عن هيغل، وهو فلسفة الفن والجمال، حيث يعتبر هذا الكتاب دقيق من ناحية الأسلوب والتحليل، حيث عالج فيه بدوي عدة قضايا أولها أنه قام بعرض تاريخي لعلم الجمال، الذي يعتبر بومجارتن[*](1714-1762) Gottlieb Boumgarten المؤسس الحقيقي لهذا العلم .

[1] المصدر نفسه، ص157.
[2] عبد الرحمان بدوي، **المثالية الألمانية " شلنج "** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (ط2)، 1981، ص أ .
[*] جوتليب بومجارتن : ولد في برلين، وتوفي في براندنبورغ، وهو عالم جمال وفيلسوف ألماني، وهو تلميذ ليبنتز وقولف، وهو من أدخل مصطلح علم الجمال، ليصف به الدراسات الإنسانية لتعريف الجميل. أهم مؤلفاته الميتايفزيقا. (نقلا عن : عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، (ج1)، ص 294)

ثم يتطرق بدوي إلى أفلاطون وأرسطو وكانط وشلنج* Shlng(1775-1854) حتى يصل إلى هيغل في لوحة تقديمية عرض فيها مختلفة الآراء والأفكار عن فلسفة الفن والجمال[1].

حيث يؤكد بدوي أن الجمال في الفن يتولد من الروح وفيه نصيب من الحرية والوعي، وبذلك صارت فلسفة الفن عند هيغل في مرتبة أعلى من فلسفة الجمال بإضافة إلى ذلك فالفن عند هيغل له أغراض وغرضه الأساسي والجوهري أنه يجب أن يكون المضمون قابلا للتعبير عنه بواسطة الفن وبدون ذلك نحصل على تعبير رديء وغير ملائم للتعبير العيني الخارجي، حيث ذكر هيغل عدة أنواع للفنون منها الفن الرومانسي وفن النحت والموسيقي وغيرها جعلت لهيغل صرحا واضحا في فلسفة الفن والجمال.[2]

وبهذا نصل إلى الجزء الأخير من مشروع بدوي، وهو كتابه "في فلسفة القانون والسياسة عند هيغل"، حيث قسم بدوي هذا الكتاب إلى ثلاثة أجزاء يسبقها فصلان، يفتتح بهما الكتاب ويتضمن هذان الفصلان تعريفات عامة للمصطلحات القانونية، كالحق والإرادة والحرية ثم الخطوط العريضة لفلسفة القانون، يعرض فيها بدوي الكتب التي ألفها هيغل في موضوعي القانون والسياسة، ثم نصل إلى الجزء الأول من الكتاب والذي يضم الملكية والعقد وإنكار الحق، ويضعها تحت عنوان القانون المجرد، ثم يستعرض مفاهيم القصد والمسؤولية والنية والسعادة والخير ويضعها تحت عنوان الأخلاق النظرية ثم الأسرة والمجتمع المدني.[3]

ومن المواضيع الرئيسية والتي اهتم بها هيغل هو موضوع الدولة، فالدولة عند هيغل هي الواقع الفعلي للصورة الأخلاقية، حيث إنها إرادة جوهرية واضحة لنفسها، وتعرف نفسها وتنفذ ما تعرف بالقدر الذي تعرف به وإن وجودها المباشر يقوم في الأخلاق ووجدها الغير مباشر هو في وعي الذات وفي العلم وفي نشاط الفرد.[4]

* شلنغ فريديش فلهلم جوزف فون : فيلسوف ألماني، ولد في ليرنبرغ في إقليم فورتمبرغ، وتوفي في راغار في سويسرا، فلسفته هي الفلسفة المثالية الكلاسيكية .أهم مؤلفاته: كتاب مباحث في ماهية الحرية الإنسانية – كتاب عصور العالم .(نقلا عن: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص399)

[1] عبد الرحمن بدوي، **فلسفة الفن والجمال عند هيغل**، دار الشروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (ط1)، 1986، ص5 ، 19.

[2] المصدر نفسه، ص43 ، 54.

[3] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة القانون والسياسة عند هيغل**، دار الشروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (ط1)، 1996، ص159.

[4] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، تر، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981. المجلد الأول.

وبهذا ينتهي مشروع بدوي عن فلسفة هيغل، والذي كان نهاية لمساهماته في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في التراث الأوروبي وبهذا نكون قد إستوفينا آخر الجبهات التي يتحرك ويقاتل بها بدوي في مشروعه النهضوي الكبير وهي جبهة الآخر مستحضرا فيها ماضيه القريب والبعيد ومقدما إياه للفكر الفكر العربي الإسلامي المعاصر كنموذجا راقيا في التفكير وكعامل من عوامل قيام الحضارة الأوروبية والغربية، لعل وعسى أن يستفيد الفكر العربي المعاصر بمثقفيه من هذه المناهج التي قدمها عبد الرحمان بدوي، لتأسيس هوية وشخصية فلسفية عربية .

الفصل الثاني : وجـــوديـــة عبد الـــرحـمـــان بـــــــدوي .

- المبحث الأول : مشكلة الموت في الزمان الوجودي .

- المبحث الثاني : عبد الرحمان بدوي والزمان الوجودي .

- المبحث الثالث : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي الإسلامي .

الفصل الثاني : وجودية عبد الرحمان بدوي

تمهيد :

يبدو أن الاتفاق حول تاريخ الوجودية لم يتحقق بعد. فهي تيار فلسفي ظهر بعد الحرب العالمية الثانية؛ أمّا أصول التفكير في الوجود فهي قديمة يذكرنا بها قول أرسطو في تعريفه للفلسفة: *"هي العلم بما هو موجود"* [1] , وهي بالشكل العام تُعبر عن كل جهد إنساني يتناول بالشرح وجود الفرد، وهي بالنسبة الخاصة تُطلق على الفلسفة الحديثة التي اهتمت بالإنسان نفسه، دون الفكر والأشياء، وتاريخ الوجودية هو ذلك العقد الذي ينتظم فيه جميع الأفكار التي وضعت أو حاولت أن تضع معنى الوجود الإنساني، والوجودية على هذا المفهوم فلسفة العصر لما تحمله من مسوغات تهدف إلى إعطاء الوجود الإنساني القيمة الكبرى في الفهم والتحليل وإخراجه من ظلم الحرب والمأساة إلى التفكير في وجوده ومصيره[2].

ويُعتبر سورين كيركجورد (1813-1855)Soren Kierkeaard أبا الوجودية الحقيقي[3], وقد عرفت الوجودية بعده انتشارا واسعا في العالم, ففي ألمانيا ظهرت على يد مارتن هايدغر (1889-1976) Martin Heideager الذي وضع مسألة الكينونة أو الوجود الإنساني، بمعنى الانتقال من المسائل المعرفية إلى المسائل الإنطولوجية[4].

---

[1] جورج طرابيشي، المرجع السابق, ص53 .

[2] سعيد العشماوي، **تاريخ الوجودية في الفكر البشري**، الوطن العربي، بيروت، (ط1)، 1965، ص 15.

[3] ريجبيس جوليفيه، **المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر**، تر: فؤاد كامل، مراجعة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الآداب، بيروت، (ط1)، 1988، ص29.

[4] المرجع نفسه، ص 62 ، 63 .

أما في فرنسا، فظهرت على يد جان بول سارتر (1905-1980)Jean Poul Sartre في أن الوجود يسبق الماهية[1].

وبالانتقال إلى العالم العربي المعاصر نجد أن عبد الرحمان بدوي هو رائد الوجودية العربية مع التيار الذي بدأ مع هايدغر[2] .

المبحث الأول: مشكلة الموت في الزمان الوجودي

سوف نتناول في هذا المبحث مشكلة الموت ومعالجتها وجوديا.

يرى بدوي: " *أن مشكلة الموت عند تناولها لأول وهلة تبدو مشكلة جزئية من مشاكل الوجود، لكن عندما ينتهي البحث من هذه المشكلة سيتبين لنا أنه بحث شامل في الوجود كله، بحثا يصلح لأن يكون مقدمة لمذهب في الوجود عام، وعلى ذلك يمكن أن نضع الصورة الإجمالية لهذا البحث على النحو الآتي: 1- إشكالية الموت. 2- عناصر مشكلة الموت. 3- المشكلة الحقيقية للموت، وكيف يمكن أن تكون مركزا لمذهب في الوجود. 4- المعنى الحضاري لهذه المشكلة* "[3] .

أما عن إشكالية الموت، فيؤكد بدوي على ضرورة التمييز بين الإشكالية والمشكلة فالموت يتصف بصفة الأشكال، فمن الناحية الوجودية يعتبر الموت فعل فيه القضاء على كل فعل أو هو نهاية الحياة وتوقف على تحقيق الإمكانات, لهذا يبقى الموت إمكانية معلقة, ولكنه يجب أن يقع يوما ما، ويبقى الفرد جاهلا بزمان الموت وكيفية موته, وما أمكن معرفته هو آثار الموت عند

[1] ريجبيس جوليفيه، المرجع السابق، ص 112 ، 113 .

[2] عبد الرحمان بدوي, موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص 295 .

[3] عبد الرحمان بدوي، **الموت والعبقرية**، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، (دت)، ص 3 ، 4 .

حضور موت الآخرين، وبهذا فإن الموت كله أشكال من الناحية الوجودية أو من الناحية المعرفية[1]، أما من حيث أن الموت يكون مشكلة، فإن بدوي يرى " *إن الموت يكون مشكلة حينما يشعر الإنسان شعوراً قوياً واضحاً بهذا الإشكال، وحينما يحيا هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة*[2]".

وهذا يتطلب حسب بدوي، أشياء من الناحية الذاتية، وأخرى من الناحية الموضوعية، أما من الناحية الذاتية، ربط بدوي الشعور بالشخصية وقوتها علاقة طردية مع الشعور بالموت, وعندها يصبح الموت مشكلة، فكلما زاد الشعور بالذاتية كانت الشخصية أقوى زاد الشعور بالموت وبإشكالياته، ويعزز بدوي رأيه هذا عندما يؤكد " *أن كل مذهب يدعو إلى إفناء الشخصية في روح كلية وإفناء الشخصية في الناس لا يستطيع أن يدرك مثل هذا المذهب المشكلة الحقيقية للموت*[3] "

ويقصد بدوي بذلك ما نجده عند المثالية الألمانية، وعلى رأسها هيغل الذي رفض أن يكون للفرد وجود حقيقي في ذاته، وإنما الوجود الحقيقي هو المطلق، ولا قيمة لوجود الفرد.[4]

أما فيما ما يخص مشكلة الموت، وكيف يكون هذا الأخير مركزاً لمذهب في الوجود، فإن بدوي يبدأ بتوضيح العلاقة بين الموت، والخطيئة، والتي عبرت عنها المسيحية خير تعبير، لأنها ترى بأن الموت مصدره الخطيئة، فضلا عن أن الخطيئة مصدرها الحرية الفردية, وعلى هذا استطاعت إلى حد ما أن تضع مشكلة الموت وضعًا حقيقيًا[5] .

---

[1] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص298.

[2] المصدر نفسه، ص 299 .

[3] المصدر نفسه، ص 299 .

[4] المصدر نفسه، ص 300 .

[5] عبد الرحمان بدوي، الموت والعبقرية، المصدر السابق، ص19 .

لكن نظرتها الحقيقية التي تجعل من الموت بوصفه شرًا، ومضاد للحياة، هي التي أفسدت التفسير المسيحي الوجودي للموت، أما المذاهب الأخرى فإنها جعلت الموت يُفسر بالحياة, وأن نفسر الحياة بالموت، فالموت حالة من حالات الحياة، وهذا ما نادى به المذهب الحيوي، لكن بدوي عارض هذا القول، ورأى أنه ينشأ عنه مشكلة كبرى وهي : هل صحيح الموت مثل النضوج أو الحياة؟ وهل صحيح أن النهاية معناها التمام والكمال وتحقق كل الإمكانيات[1]؟

هذا لا يقره بدوي مؤكداً " *على أن الموت أو النهاية يجب أن يفسر تفسير آخر غير القول بأنه النضوج، تفسيرا يجمع بين الوجود والموت، يعني أن الوجود يجب أن يُفسر من جديد على أنه يقتضي من حيث جوهره الفناء، وأن الفناء حالة وجودية يكون فيها الوجود منذ كينونته*[2] ".

وهذا يعني إقامة مذهب جديد في الوجود على هذا الأساس، وهذا ما حاولت فلسفة الوجود أن تفعله عند هايدغر ويسبرز.[3]

وأما الشرط الثالث والذي سوف يوضحه بدوي وهو: كيف يمكن أن تكون مشكلة الموت مركز لمذهب في الوجود؟.

يرى 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،

[1] عبد الرحمان بدوي، الموت والعبقرية، المصدر السابق، ص19 .

[2] المصدر نفسه، ص20 .

[3] المصدر نفسه، ص20.

والمقصود بها المثالية والواقعية، حتى مجيء هوسرل* الذي أكد على أن هناك إحالة متبادلة بين الذات والموضوع، وعليه فإن الصلة بين الأشياء صلة اهتمام، تتحول إلى صلة "هم" إذا أضفنا هذا العنصر العاطفي الانفعالي، أما عن الوجود عند هايدغر فإنه نوعان، وجود آنية ومعناه وجود الأشياء حاضرة بفعل، ووجود ماهوي، وما يقابل الآنية هو الواقعية، وما يقابل الوجود الماهوي هو الإمكان[1].

وبإختصار شديد، نقول أن هايدغر أعطى لصلات الوجود الثلاثة صبغة زمانية، بمعنى أن كل مرحلة وجودية متعلقة بمرحلة زمانية، وهذا ما سنتطرق إليه في بحثنا عن الزمان الوجودي، هذه المراحل الثلاثة المطبوعة بطابع الزمان فيه المستقبل، حسب بدوي أهم عنصر، لأن الليس بعد معناه النقص، بسبب عدم تحقق الإمكانيات كلها، وهذا الليس بعد هو الموت، فالموت عنصر جوهري في الوجود، فحين يكون وجود بالضرورة موت، والموت هو النهاية، لكن نهاية موجودة في الوجود منذ هو وجود، أي منذ كينونته، والنهاية بالنسبة للموت يجب أن تفهم، بمعنى أن الوجود منذ كينونته هو وجود "الفناء"، وتلك هي المشكلة الحقيقية للموت، فهي تناهي الوجود جوهريا.[2]

أما عن الشرط الرابع، وهو المعنى الحضاري للموت، استطاع بدوي تحقيقه من خلال جعل الموت مركز التفكير في الوجود يؤذن أيضا بميلاد حضارة جديدة، لأن روح الحضارة تستيقظ في

* ولد إدموند هوسرل في 1859/04/08 في مقاطعة مورافيا بتشيكيا، درس الفلك والرياضيات والفيزياء، ثم ذهب إلى برلين لمتابعة دراسة الرياضيات والفلسفة، وأنهى دراسته بين سنتي 1882 و1886 في فينا، اعتنق البروتستانتية، وأعد أطروحته في الفلسفة حول فلسفة العدد. من أهم مؤلفاته كتاب فلسفة الحساب ، المباحث المنطقية، مباحث الفيزياء ونظرية المعرفة .(نقلا عن : ادموند هوسرل، **مباحث منطقية**، تر: موسى وهبة، المركز العربي،(ط1)، (دت)، ص 3) .

[1] عبد الرحمان بدوي، الموت والعبقرية، المصدر السابق، ص20 ، 22.

[2] المصدر نفسه، ص24 ، 28 .

اللحظة التي تتجه فيها بنظرها إلى الموت اتجاها يكشف لها عن سر الوجود، فكأن منطق الحضارة إذًا، سواء بالنسبة إلى الحضارة الأوروبية وإلى أي حضارة جديدة يؤذن بوجوب قيام هذا المذهب الجديد اليوم الذي يعطي رونق جديد ومتجدد لفهم طبيعة الوجود ومكوناته.[1]

من خلال ما تقدم تمكن بدوي من أن يضع خطة لمشروع جعل مشكلة الموت أساسا لمذهب في الوجود، وذلك بالاستعانة بهايدغر ويسبرز، كما تمكن من الأخذ بنظر الاعتبار المشاكل الثانوية الأخرى المتعلقة بتفسير مشكلة الموت، كالتفسير النفساني، والتفسير اللاهوتي، والتفسير الأخلاقي لهذه المشكلة، لكن مشروعه هذا توقف عند حد هذه النقطة، ولا نعرف ما هي الأسباب التي وقفت حائلا دون إنجاز هذا المشروع على الرغم من أن بدوي يجعل هذه الخطة في متناول يد الجميع، ويعتبر هذا المشروع مسؤولية الجميع، ويدعو كل من له قدرة على تحمل مثل هذه المسؤولية إلى الإسهام في إنجاز هذا المشروع .

المبحث الثاني: عبد الرحمان بدوي والزمان الوجودي

سوف نقوم في هذا المبحث بعرض، وتحليل مشروع عبد الرحمان في الزمان الوجودي، وهو المشروع الذي قدمه في أطروحته للدكتوراه، فإن بدوي في هذا الكتاب يحاول أن يفسر الوجود على أساس الزمان، وأن يؤكد على أن الزمانية عنصرًا جوهريًا في هذا الوجود.

يتضمن هذا المشروع قسمين رئيسين: القسم الأول يضعه بدوي تحت عنوان "الوجود بالزمان" وفي هذا القسم يقدم بدوي عرضا وتفسيرا لمعنى الوجود بشكل عام، معتمدًا فيه على رؤية هايدغر للوجود، فضلا عن عرضه لمفهوم الوجود عند هيغل، كما تضمن هذا القسم جزءا خاصا تحت

[1] عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص31.

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 سوف نحاول تقديم عرض وتوضيح لا يخلو من التحليل والتفسير لما قدمه بدوي في مشروعه هذا.[1]

أما عن القسم الأول من هذا الكتاب يؤكد بدوي على "إن الوجود نوعان: مطلق ومعين، أما الوجود المطلق فيه خصائص ثلاث: 1- إن تصوره أعم التصورات. 2- عدم قابليته لأن يحد، لأن الحد يتم بالجنس، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أي جنس، 3- أن هذا الوجود غير معروف الماهية لعدم إمكانية حده، لكنه بالمقابل أظهر الأشياء من ناحية آنيته فحسب[2] .

يرى بدوي *" إن هذه الخصائص الثلاث لا تقدم لنا عن الوجود فكرة واضحة[3] "*، وبذلك يحاول أن يقدم فكرة أوضح عن الوجود في الزمان الوجودي، وهذا يعني أن الوجود وبالتحديد الماهوي منه يبقى أخص الأشياء جهلا، بالرغم من وضوح آنيته، وعلى هذا الأساس صار الوجود وبالتحديد المطلق منه مثارًا للجدل والإشكال عند الفلاسفة، وتتضح المشكلة جليًا عندما قُسم الفلاسفة إلى قسمين: الأول يريد إلغاء القول بالوجود المطلق على أساس أن الوجود الحقيقي هو الوجود العيني المتقوم في هذا وذاك من الأشياء، أي "الآنية"، وهذا ما دعت إليه النزعة الإسمية، أما القسم الثاني

[1] أنظر: عبد الرحمان بدوي، **الزمان الوجودي**، دار الثقافة، بيروت، (ط3)، 1973.

[2] المصدر نفسه، ص 3 ، 4 .

[3] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص 306 .

فإنه يرى أن الوجود المطلق هو الوجود الأسمى من حيث مرتبته الوجودية، وهم الواقعيون، وعلى رأسهم الإيليون، وأفلاطون.[1]

وأول ما يعرض بدوي في فلسفته، الزمان الوجودي من الآراء، هو رأي هيغل في الوجود، لأن فلسفة هيغل نقطة البدء الضرورية لكل مذهب في الوجود.

يؤكد بدوي على أن فكرة الوجود المطلق عند هيغل هي أخصب الأفكار جميعا، والوجود المطلق عند هيغل هو وجود مستقل، ولا يحمل أي جنس، وإذ حاولت الوصول إليه لا تصل إلا إلى اللاوجود، وإذا نحن حاولنا الوصول إلى اللاوجود لا نصل إلا إلى الوجود، ومنه فالوجود واللاوجود أفكار خاوية، وما هي إلا تجريدات خالصة من كل مفهوم، وحقيقتها تكمن في وحدة تشملهما، وهي التغير والصيرورة، وهذه الوحدة التي تجمع الموضوع ونقيضه تُكون المركب، والتغير والصيرورة هي التي ترفع التعارض الوهمي بين الوجود واللاوجود[2] .

بهذا تنتهي إلى وحدة يُفنى فيها عامل الوجود واللاوجود، والعكس صحيح، وبذلك يكون الوجود قد تعين وأصبح يطلق عليه الوجود المتعين، فهذا الأخير أصبح لديه كيف، وحدّ، وهذا الحد كان للوجود المعين مقابل شيء مميز عنه، لا يملك كيف ولا حد، ولأن الحد يملك تناقضا في ذاته، فإن الوجود المطلق يعين الوجود المعين من ناحية، ويعتبره سلب من ناحية أخرى، لأنه يدل على الغير، بمعنى وجود ولا وجود معا، وهذا هو طابع التعارض الديالكتيكي عند هيغل."[3]

[1] عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص6 .

[2] المصدر نفسه، ص 6 ، 9 .

[3] عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي ،المصدر السابق، ص9 ، 11 .

ومنه نستنتج أن الوجود عند هيغل ثلاث درجات، وهي درجة الوجود المطلق الخالي من التعين، والوجود المتعين الذي يملك حد وكيف، والوجود الذي هو مزيج بين الأول والثاني، فالوجود المطلق يمتاز بحرية اللاتعيين، أو حرية الفوضى، والوجود المعين تسوده الضرورة، أما الوجود لنفسه فتسوده الحرية التي تعنيها الذات، وهذه الدرجات الثلاثة تتألف مع بعضها البعض تحت وحدة التصور، وكل من هذه الدرجات يشتمل على الدرجتين الأخيرتين، فالكلي يتضمن الجزئي، والفردي في ذاته كلي، وهذا هو الاتحاد الذي لا ينفصم[1].

هذا ما يدل على أن الكلية تشمل على الفردية، والعكس صحيح، وهذا التداخل حسب بدوي يكون على حساب الفردية، لأن الكلية تكتسب صفة العينية والتقوم في الوجود، بمعنى أن الفردية بهذا الفهم قد ضاعت وفُنيت في كلية التصور، وعلى هذا الأساس يرى هيغل " *أن الفردية لا وجود لها إلا في داخل الكلية، فالموجود المفرد لا يكون حقا إلا بوصفه مجموعا كليا*[2]" وهذا يعني أن الفرد جزء من المجموع الذي يمثل الغاية الهيغلية وهذا المجموع هو الدولة.

أما عن الزمان عند هيغل فهو ليس زمانا فيزيائيا أو طبيعيا، لأن طبيعة الديالكتيك عند هيغل أو حركتها، هي حركة عقلية منطقية بحتة، تتم في المملكة العالية عن مملكة الطبيعة، وبهذا لا تخضع لمقولتي الزمان والمكان، هذا هو الشر في أن الزمان عند هيغل لا يقوم بأي دور تقريبا، وبهذا الفهم، يتبنى بدوي تحليل هايدغر للزمان عند هيغل، فهايدغر يرى أن الزمان مكون من آنات، وهذه الآنات هي أبعاد الزمان الثلاثة، الحاضر، والماضي، والمستقبل[3] .

[1] المصدر نفسه، ص 12 .

[2] المصدر نفسه، ص 13 ، 14 .

[3] عبد الرحمان بدوي،الزمان الوجودي ، المصدر السابق، ص20 .

وبعد هذا العرض لفلسفة هيغل في الوجود، ودور الزمان فيه، يقوم بدوي بتقويم المقومات الثلاثة لفلسفة هيغل ونقدها، وأول هذه المقومات هو الوجود المطلق، الذي يرفضه بدوي المقوم الثاني لفلسفة هيغل في الوجود، مستعينا بكيركجورد الذي يرى أن" الفردية أو الذاتية هي الفكرة الرئيسية في الفلسفة الوجودية[1] ".

وبهذا انتهى بدوي إلى رفض الوجود العام أو المطلق عند هيغل، لأنه وجود غير واضح، كما يرى بدوي " *أننا لا نستطيع أن نحد ونعين هذا المطلق إلا بواسطة الفرد، وبالتالي عدنا إلى الفرد كفكرة وحقيقة رئيسية في الوجود، وعليه فالحل يمكن بنبذ فكرة الكلي والقول بالجزئي أو الفرد والفردية أو الذاتية معناها الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية*[2] " .

وهذا أول منطلق من منطلقات الوجودية، ولهذا يفضل بدوي القول بالوجود المعين بعد أن قدم لنا خير ممثل للوجود المطلق هيغل.

إن الوجود المعين ينقسم إلى ثلاثة أقسام، وهو وجود الموضوع، بمعنى وجود الموضوعات الخارجية عن الذات، أي الأشياء في الزمان والمكان، ووجود الذات والمقصود به الأنا، وهذا الوجود يعرف ذاته، عكس الوجود الأول، أما الوجود الثالث هو الوجود في الذات، بمعنى انصراف الذات عن وجود الموضوع، فهذا الوجود الأخير رفضه بدوي، ولم يبقى لنا إلا وجودان، وجود الذات، ووجود الموضوع، فالوجودية لا ترد الذات إلى الموضوع كما فعلت المادية، والعكس كما

[1] المصدر نفسه، ص 21 ، 27 .
[2] المصدر نفسه، ص 31 .

فعلت المثالية، وإنما وجود الذات لا يمكن أن يفهم بعيدا عن عالم من الموضوعات، فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل، وتنتقل بماهيتها من الإمكان إلى الواقع.[1]

وبهذا ينتهي بدوي من عرض الشق الأول من القسم الأول، "الواقع والإمكان"، والذي تضمن تفسير عام لنظرية الوجود، وعلاقتها بالزمان والمكان، وكما قلنا قد اعتمد بدوي في معظم ما جاء به على رؤية هايدغر للوجود.

أما الآن سنأتي إلى الشق الثاني في القسم الأول، من مشروع بدوي في الزمان الوجودي، وكان تحت عنوان "الزمان اللاوجودي"، إذ يتضمن هذا الشق عرض لمذاهب السابقين في الزمان، بنقد بعضها، ودراسة الأخرى، يقول بدوي " *نحن نعتنا التفسير الجديد للوجود على أساس الزمان بأنه ثورة، وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة*[2] ".

ويقصد بدوي بهذا، تصورات السالفين، والقدماء المحدثين، فمذاهب السابقون ثلاثة، المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو، والمذهب النقدي ويمثله كانط، والمذهب الحيوي يمثله برغسون*، هذا فيما يخص ميدان الفلسفة، أما في ميدان الفيزياء، فهناك المذهب المطلق في الزمان، ويمثله نيوتن** والمذهب النسبي ويمثله أينشتاين***. وهذه المذاهب كلها ربطت الزمان بالحركة الفيزيائية[3].

---

[1] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص 308.

[2] المصدر نفسه، ص 309 .

* برغسون هنري لويس Bergson Henri Louis (1859–1941) فيلسوف فرنسي، تحصل على جائزة نوبل للآداب عام1927، فلسفته هي فلسفة الحياة، أهم مؤلفاته كتاب المادة والذاكرة، التطور الخلاق. (نقلا عن: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص162).

** إسحاق نيوتن Newton Lsaac (1642–1727) فيلسوف وفيزيائي انجليزي، ولد في كولستروورث، وتوفي في كينحبسون، فلسفته هي فلسفة الفيزياء الرياضية وقوانين الحركة وقانون الجذب العام، أهم مؤلفاته: البصريات (نقلا عن: المرجع نفسه، ص684).

*** أينشتاين ألبرت EinstelN Albert (1879–1955) فيزيائي أميركي من أصل ألماني، ولد في أولم بيافريا. ومات في برنستون بنيوجرسي في الولايات المتحدة الأمريكية، من أهم نظرياته النظرية النسبية، (نقلا عن: المرجع نفسه، ص13).

[3] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص309.

إن الوجود الحقيقي، هو وجود الذات، أما عن علاقتها بالأشياء وبالذوات الأخرى، فإنها علاقة من حيث الإحالة إلى بعضها، وبصورة أدق، إنها علاقة من حيث تحقيق الذات لإمكانياتها، ومن هنا صار الفعل ضروريا، لتحقيق الذات أكبر قدر من إمكانياتها، وهذا تأكيد على التحرر المطلق لها، فلم يتم هذا التحرر، لا عند كيركيجورد، ولا عند نيتشه، لأنهما اعتمدا على ملكة العقل ومقولاته، وهذا خطأ، لأنه لكي يحدث التحرر للذات، يجب الاعتماد على التجربة الداخلية المعاشة، وذلك عن طريق العاطفة والإرادة، وليس العقل، وهذه هي أولى التفاتات بدوي ووومضاته[1].

وعلى هذا الأساس يضع بدوي الوجدان مقابل العقل، والإدراك بالوجدان حسب بدوي، يتم بمقولات تختلف عن مقولات العقل، ولوضع هذه المقولات، يجب مراعاة الطابع الديالكتيكي لكل ما هو موجود، بمعنى أن كل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته الديالكتيك، فهذا الأخير يختلف عن الديالكتيك الهيغلي، لأنه عند هيغل منطق عقلي، أما عند بدوي هو وجودي صادر عن العاطفة والإرادة.[2]

كما ذكرنا سابقا أنه لكي تتحرر الذات، يجب الاعتماد على الوجدان كمعيار، لمعرفة الوجود، فالعاطفة والإرادة وجهان لعملة واحدة، وهي الوجود، وإن الشعور الحي بالوجود لا يتحقق إلا بإدراك الوجهين معا، حتى تحي الوجود على جانبيه السلبي والإيجابي، وهذا يعني أن الوجود

[1] عبد الرحمان بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (ط1)، 1980، ص287 ، 292 .

[2] عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية ،المصدر السابق، ص 291 ، 293 .

الذاتي يدركه الوجدان،وهذا الأخير منطقه التوتر، الذي لا يقول بالرفع مطلقا، بل يحتفظ بالتناقص، أو التقابل بكل حدته وتوتره، على عكس المنطق العقلي، الذي لا يقوم إلا على مبدأ عدم التناقض، ومبدأ الهوية، فالتوتر نقيض الهوية، وعلى هذا الأساس، فإن منطق بدوي هو منطق التوتر، وليس المنطق العقلي، ذلك لأن التوتر، هو طابع أصيل في الوجود بين الموضوع والمحمول، وأنه حركة مستمرة لا تعرف الرفع، ولا التوقف، وهذا هو المنطق الوجودي[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نرى دخول الزمان كعامل مهم في تقسيم الأحكام، وبإدخال الزمان في المنطق، يدخل التوتر والخلق، فالتوتر يجمع بين السلب والإيجاب، والسلب معناه الوجودي العدم، فالعدم مصدره التناهي، والتناهي أصله الزمان، فالسلب ناشئ إذن عن الزمان[2].

وبهذا فإن العدم أيضا شرط التحقق في الوجود، لأن التعين لا يتم إلا بالسلب والتحديد، فالعدم إذن شرط للإيجاب، والتوتر ناشئ عن الزمان، أما الخلق، فلأن الزمان أصل العدم، والعدم شرط الوجود، فالزمان إذن أصل بهذا الفعل، والفعل خلقٌ، لماذا؟ لأنه نقل الإمكان إلى الواقع، فيه إيجاد في الواقع لشيء كان ممكنا، ولكنه لم يكن واقعا، إذن الوجود خلق، والزمان شرط لهذا الخلق، بمعنى الزمان خالق أو فاعل في إحداث فعل الخلق وشرط لتحققه.[3]

أما عن الخلق، فإن فكرة الإمكان مصدرها فكرة العدم، لأن الإمكان أصل الفعل، فالفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير، وهذه طفرة لا تقوم بها الذات، إلا لأن ثمة هوة، والهوة كما قلنا هي العدم، فالعدم إذن أصل الخلق، أما عن الاتحاد بين الوجود والعدم لتكوين الآنية مثلما رأينا، يعني

[1] المصدر نفسه، ص 293 .
[2] المصدر نفسه، ص 298 .
[3] عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية ،المصدر السابق، ص304.

تحقيق الإمكانية والخلق، وإن هذا الاتحاد الذي ينجم عنه الخلق، لا يتم إلا بالزمان، وعلى هذا يقول بدوي " وبدخول الزمان في الوجود الماهوي اتحد العدم مع الوجود".[1]

وأخيرا يصل بدوي في عرضه إلى نظريته في الزمان الوجودي إلى فكرة الأولوية في آنات الزمان الثلاث، الماضي، والحاضر، والمستقبل، مؤكدا على أن أصحاب القول بأن الأولوية للماضي هم المؤرخون، والقائلون بأن الأولوية للمستقبل هم أصحاب النزعة الدينية، والوجوديون خصوصا هايدغر وكيركيجورد، أما الذي يعطون الأولوية للحاضر، هم الذين ينزعون نحو تحقيق السرمدية، وبالتالي نحو التحقيق بوحدانية الإلوهية، أي أنهم أصحاب نزعة صوفية، وبالأخص المتصوفة المسلمون، منهم الذين عنوا بهذه التجربة وسموها "الآن الدائم"[2].

لا يتفق بدوي مع القائلين بالآن الدائم، وذلك لأن فكرة الآن الدائم تقوم على فكرة الكائن الكلي، وبدوي يرفض القول بالكائن الكلي، كما أن فكرة المشاركة فكرة رئيسية عند القائلين بالآن الدائم، وهي في تناقض تام مع فكرة بدوي في الانفصال والطفرة.[3]

أما القائلين بأولوية المستقبل، ومنهم هايدغر، الذي يرى أن الوجود الماهوي ماهيته الإمكانيات، وهي أشياء لم تتحقق بعد، ولما كان الوجود الماهوي هو الأصل في الآنية، أو الوجود المتحقق، وكانت الأشياء التي لم تتحقق بعد تشير إلى الاستقبال، فإن المستقبل إذن هو الآن الأصلي في الزمانية، يتفق بدوي مع هايدغر إلى حد ما في إعطاء أهمية كبيرة للمستقبل، لكن بدوي بالمقابل

[1] عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص222 ، 237.

[2] المصدر نفسه، ص255 ، 256.

[3] عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي ،المصدر السابق، ص257.

لا يريد أن يعطي أفضليته للإمكان على حساب الفعل، فالفعل هو الأصل عند بدوي، فبدون الفعل لا يكون للإمكان أية قيمة، والفعل الخاطئ خير من كل إمكان معلق.[1]

وإذا فضلنا التعلق على التحقق، سوف تنهي إلى حالة من تعليق الإمكانيات، وتعليق الإمكانيات واللاوجود سيئان، لكن بدوي يرفض القول بأولوية الماضي كآن أصلي في الوجود، لكنه يرفض القول بأولوية الماضي أيضا، لأن الماضي يعني التوقف والسكون، وهذا خلاف لما يقضيه منطق التوتر من حركة واستمرارية.[2]

وفقا لما تقدم، فإن بدوي يرفض فكرة تفضيل آن معين على الآنات الأخرى للزمانية، مؤكدا على أن فكرة التفضيل خاطئة، ولا أصل لها في الواقع الوجودي، فالآنات الثلاث كلها في وحدة تامة تُكون الزمانية الأصلية، ولا يمكن لنا التفضيل بين بعضها البعض، لأن فكرة التوتر في الوجود تقضي على هذا التفضيل.[3]

وأخيرا، بعد أن انتهى بدوي من تحديد ملامح مذهبه في الزمان الوجودي، وبعد أن انتهينا نحن من إيضاحه وتحليله، يقول بدوي: *"وقد آن للإنسان أن يتخلص من كل هذه الأوهام التي تقرر وجودا غير الوجود المتزمن بالزمان، فهذا واجب لابد من أدائه، إذا كان لنا أن نعيد للإنسان معناه وقيمته، ولهذا فإننا نقرر هنا في صراحة تامة، وبلا أدنى مواربة، أن كل وجود غير الوجود المتزمن بالزمان وجود باطل كل البطلان، وأن السرمدية المضادة للزمانية وهم من أشنع الأوهام،*

[1] المصدر نفسه، ص258 ، 259 .

[2] المصدر نفسه، ص260 .

[3] عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص310.

وأن السعادة الكلية التي تتصور على أساس هاتين الفكرتين الزائفتين كاذبة، بالتالي أشنع الكذب، وأن كل إحالة إلى وجود غير زماني، هي إحالة إلى اللاشيء".[1]

هذا القول، فيه تأكيد على ضرورة العلاقة بين الوجود والزمان، فلا وجود بلا زمان، ولا زمان بدون وجود، وأن كل ما ليس بمتزمن بالزمان لا يمكن أن يُعد وجوداً.[2]

المبحث الثالث: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي الإسلامي

نأتي الآن لنطَّلع على مشروع بدوي في إيجاد نزعة إنسانية*، وفلسفة وجودية، في الفكر العربي والإسلامي، بعيدا عن التمجيد المفرط، والإعجاب المبالغ فيه، قريبا جداً من الموضوعية والنزاهة في البحث.

إن الخطوة الأولى لهذا المشروع، هي استحضار التجربة الصوفية في التراث العربي الإسلامي، لما تمتلكه هذه التجربة من بعد روحي عميق، ومن تجارب حية معاشة، صادقة، حتى باتت تمثل الجانب الروحي في الحضارة العربية الإسلامية، والاستفادة من هذه التجربة في حاضرنا، لا تكون إلا بالاعتماد على المذهب الوجودي، متخذاً من التجارب الصوفية منطلقا له، أي اتخاذ الوجودية بوصفها مذهبا للفكر العربي المعاصر، مع الاستعانة بالتجربة الصوفية الحية المعاشة، لما تمتلكه من صدق، وليس الاستعانة بماضي جامد يصور لنا الحياة الصوفية.[3]

---

[1] عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص252 ، 253.

[2] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص318.

* هو ذلك الحدث الذي ارتبط ببداية المتيافيزيقا، وتطورها، ونهايتها، وهو حلول الإنسان من وجهات نظر متفاوتة، ولكن عن علم وقصد في وسط الموجودات، دون أن يستلزم هذا بالضرورة أن يكون هو أعلى الموجودات، نقول الإنسان وقد تقصد زمرة بشرية معينة، أو البشرية كلها، فردا أو جماعة، شعبا، أو مجموعة من الشعوب. (نقلا عن: مارتن هايدغر، **نداء الحقيقة**، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص356.)

[3] عبد الرحمان بدوي، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1982، ص7 ، 8.

أما الخطوة الثانية، فكانت في فن الشعر الوجودي، إذ يرى بدوي في الشعر "*هو التعبير العاطفي المُناظر للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة الوليدة، ولهذا كان عهد ازدهارها الأعلى في تلك الفترة في كل الحضارات* ".[1]

أما الخطوة الثالثة، فكانت في الدين، إذ يرى بدوي " *إن 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 تحوير كامل يصل أحيانا إلى حد النسخ* ".[2]

تبقى الخطوة الأولى لهذا المشروع، هي الأبرز، والأوضح من الخطوتين الثانية والثالثة، بالرغم من مراعاة بدوي لطبيعة المجتمع العربي الإسلامي، لكن لم تكن الخطوات الثانية والثالثة بذلك الوضوح الذي كانت عليه الخطوة الأولى، مثلما سوف يتضح لنا ذلك من خلال وقوفنا على هذا المشروع الذي قد يعوزه الشيء الكثير.

أما عن النزعة الإنسانية، فيؤكد بدوي " *على أن النزعة الإنسانية ليست حكرا على حضارة دون أخرى، فالإنسان هو المحور الأساسي في الوجود*[3] " .

وعلى 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، وأن

[1] المصدر نفسه، ص8 .

[2] عبد الرحمان بدوي، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ،المصدر السابق، ص9 .

[3] المصدر نفسه، ص 13 .

الوجود الحق، أو الوحيد، هو الوجود الإنساني، حتى صار شعار المذهب من الإنسان، وإلى الإنسان، وبالإنسان، وكل شيء للإنسان، ولا شيء ضد الإنسان، ولا شيء خارج الإنسان.[1]

أما فيما يخص النزعة الإنسانية في الحضارة العربية، فإن بدوي يرفض آراء الذين أنكروا عدم وجود نزعة إنسانية في الحضارة العربية، لعدم توفر الظروف، والشروط الملائمة، التي توفرت في أوروبا، ويؤكد" *إن النزعة الإنسانية في حضارة ما، ليست وليدة ظروف واحدة متشابهة في حضارة أخرى، فالخصائص العامة للنزعة الإنسانية هي خصائص مشتركة بين جميع الحضارات فقط، أما الخصائص الخاصة فلكل حضارة خصائصها الخاصة بها*".[2]

يبدأ بدوي بعد ذلك بتحديد الخصائص العامة لكل نزعة إنسانية، مهما كانت هويتها، وهذه الخصائص تؤكد على أن معيار التقويم هو الإنسان، لكن يجب أن لا يُفهم من الإنسان هنا، بالإنسان المفرد المعين، بل الإنسان عامة، والمراد هنا، هو وضع الإنسان مقابل الآلهة من ناحية، ومقابل الوجود من ناحية أخرى، أما الخاصية الثانية، هي الإشادة بالعقل ورد المعرفة إليه، فالنزعة الإنسانية امتازت بنزعتها الحسية الجمالية، التي تميل إلى العاطفة، وتنقذ العقل الإسكولائي التائه في الديالكتيك والأقيسة العقيمة، أما الخاصية الأخرى، هي العودة إلى الطبيعة، ليؤكد الإنسان نفسه ويفرضها عليها.[3]

[1] المصدر نفسه، ص14 ، 15 .

[2] عبد الرحمان بدوي، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ،المصدر السابق، ص16 ، 19 .

[3] المصدر نفسه، ص24.

فبعد تحديد الخصائص العامة للنزعة الإنسانية يشرع بدوي في إسقاطها على الفكر العربي الإسلامي، وأولى هذه الخصائص، هي النظر إلى الإنسان على أنه مركز الوجود، فإن هذه الخاصية وجدت خير تعبير عنها عند ابن عربي* في كتابه "فصوص الحكم" .

أما عند عبد الكريم الجيلي*، فيؤكد بدوي، تأكيد ابن عربي والجيلي على فكرة الإنسان الكامل، أو الإنسان الأول، فمن خصائص هذا الإنسان أنه صورة دقيقة كاملة من الله، وأنه لهذا خليفته على الأرض، فالإنسان هو الكلي على الإطلاق، والحقيقة، فهو قادر على بلوغ الدرجات العليا التي للإنسان الأول، أو للإنسان الكامل، والتي هي مرتبة النبي.[1]

ثم ينتقل بدوي بعد ذلك، إلى الجانب العلمي المتمثل لاسيما عند جابر بن حيان**، فإنه يؤكد على أن في كتب جابر بن حيان المنسوبة إليه، نجد أن الجانب العلمي، والجانب الصوفي، يسيران جنبا إلى جنب، في كل ما يتصل بالنظر العلمي، في الحضارة العربية، ففيما يتعلق بنظرية الإنسان الأول، يتحدث جابر بن حيان عن الإنسان المطلق، وكيف أنه يشمل على العقل، والنفس، والطبيعة، والكواكب، وما أشبهه بالإنسان الكامل، كأنه كون كامل، وكل هذا يدخل في الجانب الصوفي.[2]

* بن عربي (1240-1165) : متصوف وزاهد، لقب بالشيخ الأكبر، ولد في مرسية بإسبانيا، وتوفي في دمشق، له مئة وخمسون مصنف، يُعرف مذهبه بمذهب الحلولية. من أهم مؤلفاته : كتاب التفسير، كتاب الفتوحات المكية، كتاب فصوص الحكم.(نقلا عن : جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص32).

* عبد الكريم الجيلي (1403–1365) متصوف عربي، ولد في بغداد، من أسرة جيلانية الأصل، ولذلك يعرف باسم الجيلاني، أو الكيلاني، توفي في بغداد، كان مولعا بالسفر، فلقد سافر إلى فارس، وتعلم الفارسية، ثم رحل إلى الهند، وتعلم الهندية، ثم سافر إلى اليمن، والتقى بشيخ الصوفية شرف الدين بن إسماعيل الجبرتي، الذي كان له تأثير كبير عليه. من أهم مؤلفاته: الناموس الأعظم – كتاب الإنسان الكامل. (نقلا عن: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص267).

[1] عبد الرحمان بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص49 ، 51.

** جابر بن حيان: كيميائي وفيلسوف عربي، عاش في الكوفة، في القرن الثاني هجري، والثامن ميلادي، توفي نحو 815م، من أهم مؤلفاته: كتاب الماجد وكتاب الأسرار. (نقلا عن: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص254).

[2] عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص55 .

أما الجانب العلمي الخالص، فيظهر في نظرية التكوين عند جابر بن حيان، إذ تقوم هذه النظرية، على أساس المبدأ الذي وضعه، وهو أن الطبيعة إذا وجدت للتكوين طريقا استغنت به عن طريق ثان، وإن الإنسان إذا عرف سر التكوين في الطبيعة، استطاع أن يقوم بدورها فيه[1] .

من هذا المنطلق نرى، أن جابر بن حيان يميز بين نوعين من التكوين، الكون الأول وهو الذي يوجده الله. والكون الثاني وهو ممكن لنا، وهنا يتضح لنا مدى الجسارة الفكرية والجرأة التي كان يمتلكها العرب والمسلمون في طرح أفكارهم وآرائهم، هذه الجرأة التي لم نشهدها في آية حضارة أخرى.[2]

أما الخاصية الثانية من الخصائص العامة للنزعة الإنسانية في الحضارة العربية، فهي تمجيد العقل، ورده إلى مرتبة الإلوهية، وكل هذا قد وجد له سندا في آيات القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، ومنها الحديث القدسي المشهور الذي جاء في أوله *"أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، وقال له أدبر فأدبر..."* إلى نهاية الحديث.[3]

أما الخاصية الثالثة، فهي تمجيد الطبيعة، والشعور بالألفة بين الإنسان، وبين الطبيعة، وهذا ما نراه لدى صوفية الفلاسفة الطبيعيين، والذين ردوا الحوادث والظواهر إلى الطبيعة، أما عند الصوفية، فالشعور بالطبيعة عندهم، فيه جانب حسي جمالي واضح، لاسيما عند السهروردي المقتول* في "رسالة أصوات أجنحة جبريل"، ففي هذه الرسالة، نلمس حرارة في التعبير عن

[1] المصدر نفسه، ص 56 .

[2] عبد الرحمان بدوي، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ،المصدر السابق، ص56 ، 57.

[3] المصدر نفسه، ص58.

* السهروردي المقتول: هو شهاب الدين بن يحي، فيلسوف، وإمام شافعي، ولد في سهرود سنة 549هـ/1155م. درس أولا في مراغة بأذربيجان، ثم قدم إلى أصبهان بفارس، حيث أطلع على ما ثور ابن سينا، ومنه انتقل إلى الأناضول، ونزل على أمراء السلاجقة، وقصد أخيرا سورية، اتهم بالخروج عن الدين،

الإحساس بجمال الطبيعة، والاتحاد بها في الإطار الطبيعي الذي وضع فيه رؤيته الصوفية المعبر عنها في الرسالة، وإن إحساس السهروردي هذا بالطبيعة إحساس حار صادر عن مزاجه الفني[1] .

أما عن القسم الثاني من الخطوة الأولى، وهو أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي، والمذهب الوجودي، فيرى بدوي " إن بين التصوف والوجودية صلات عميقة : في المبدأ والمنهج والغاية[2] ".

بمعنى أن كلتا النزعتين تبدأ من الوجود الذاتي، وتجعل الوجود سابقا على الماهية، فالأحوال عند الصوفي هي بمثابة الصفات والكيفيات عند الفيلسوف الطبيعي، لأن الصوفي لا يعترف بوجود حقيقي غير الوجود الذاتي، أو أنه على الأقل يضع الوجود الذاتي فوق الوجود الفيزيائي، كما أنه يفرق بين البحث وبين التأله، فالبحث علم بالوجود الفيزيائي، والتأله علم بالوجود الذاتي، وهذا الترتيب لمستويات الوجود نجده عند السهروردي، الذي يرى أن المتأله البالغ غاية الحكمة هو من يبدأ بالمعرفة الفلسفية المجردة، ليرتفع بها إلى المعرفة الذوقية.[3]

إن لبدوي غرض في تأكيده وتوضيحه للمعرفة الصوفية، فتحليلاتهم للوجود، ليست مجرد تحليلات نفسية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي، كما تقول النزعة الوجودية تماما، ومن هنا كان الخطأ الأكبر في إدراك المقصود الأبعد للتصوف، أي أن الباحثين لم يأخذوا التصوف على أنه نظرة في

وقتل في قلعة حلب سنة 1191م، وقد عرف بشيخ الإشراق، ولقبه أتباعه بالشيخ الشهيد، سماه مترجمو حياته بالشيخ المقتول. من أهم مؤلفاته حكمة الإشراق وكتاب هياكل النور. (نقلا عن: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص372).

[1] عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص61 ، 63 .

[2] عبد الرحمان بدوي، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ،المصدر السابق، ص 73 .

[3] المصدر نفسه، ص 73 .

الوجود، فالنزعة الصوفية نزعة تقوم على مذهب الذاتية، بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقي إلا للذات المفردة، ولهذا فالوجود الخارجي عندها في مرتبة ثانوية[1] .

ثم يحاول بدوي إيجاد قرائن على أوجه التشابه والتلاقي بين المذهب الوجودي والتصوف الإسلامي، فإنه يؤكد على " *أن فكرة الإنسان الكامل*[*] *عند المتصوفة تناظر فكرة الأوحد عند الوجودية وخصوصا كيركيجورد، والصفات التي يخلعها كيركيجورد على الأوحد هي ذاتها التي يخلعها الصوفي على الإنسان الكامل*[2] " .

وفقا لذلك فإن فكرة الإنسان الكامل تجمع بين الصوفية والوجودية، وتضع الوجود الإنساني في مكان الوجود المطلق، وإن ليس ثمة كون غير الكون الإنساني، كون الذاتية الإنسانية.[3]

كما أن الفكرة الرئيسة التي تقوم عليها الوجودية هي أن الوجود يسبق الماهية، وأكبر منها حقيقة، يجد بدوي لهذه الفكرة تعبيرا واضحا في الأوساط الإشراقية، ومن النصوص الإشراقية التي تؤكد ما ذهب إليه بدوي " *إن الصادر عن الفاعل هو الوجود، أما الماهية فلازمة، لذلك الوجود الصادر عن الفاعل، تابعة له في الخارج، متبوعة له في العقل*[4] " .

---

[1] المصدر نفسه، ص 74 .

[*] الإنسان الكامل: هو البرزخ بين الوجوب والإمكان، والمرأة الجامعة بين الصفات والقدم وأحكامه، وبين صفات الحدثان، وهو الواسطة بين الحق والخلق. (نقلا عن: محمد علي التهانوي، **اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، ناشرون، (ط1)، 1996، (ج1)، ص281).

[2] عبد الرحمان بدوي، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ،المصدر السابق، ص75 ، 76.

[3] المصدر نفسه، ص77.

[4] المصدر نفسه، ص78 ، 79.

كما يرى بدوي أن الصوفية في تعريفهم للآنية في أنها تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية، قد تمكنوا من أن يدركوا التفرقة الأساسية التي يقوم عليها المذهب الوجودي عند هايدغر، وهي التفرقة بين الآنية والوجود المطلق من ناحية، وبين الآنية والوجود الماهوي من ناحية أخرى.[1]

ومن أوجه التلاقي والتشابه الأخرى بين الصوفية والوجودية، هي فكرة العدم، فبدوي يؤكد على أنه لما كان الانتقال من الوجود الماهوي إلى الآنية في المذهب الوجودي عند هايدغر خصوصا، يتم بنفوذ العدم في الوجود الماهوي، وقد كان من الطبيعي أن تحتل فكرة العدم مكان الصدارة في كل بحث في طبيعة الوجود عند الوجوديين، وإننا لنرى الحال نفسه عند الصوفية الإشراقية، ففي رسالة المثل العقلية الأفلاطونية يُعد المؤلف فصلا للصلة بين الوجود المطلق وبين العدم، وكيف يمكن للأول قبول الثاني.[2]

أما عن فكرة القلق فيقول بدوي " *لقد وجدت تعريف للقلق عند الصوفية المسلمين يشبه تعريف هايدغر*[3] ".

ويقصد بدوي بهذا التعريف الموجود في كتاب جامع الأصول في الأولياء لصاحبه أحمد ضياء الدين بن مصطفى الكمشخانوي*، فهو يقول " *القلق وهو ها هنا تحريك الشوق صاحبه، بإسقاط صبره وصورته في البدايات، تحريك النفس إلى طلب الموعود والسآمة عما سواه في الوجود، وفي*

[1] المصدر نفسه، ص79 ، 80.

[2] عبد الرحمان بدوي، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ،المصدر السابق، ص81.

[3] المصدر نفسه، ص88 .

* أحمد ضياء الدين بن مصطفى الكمشخانوي (1311-1228) إمام، ومحدث صوفي، ولد في أناضولية في شمال تركيا، وتوفي في القسطنطينية، أهم مؤلفاته غرائب الحديث، لوامع الحديث. (نقلا عن: إحسان إلهي ظهير الباكستاني، **دراسات في التصوف**، دار الإمام المجدد، (ط1)، 2005، (ج2)، ص 299).

الأبواب قلق يضيق الخلق فيبغض إلى صاحبه الحياة ويحبب إليه الموت[1] *"* . فهذا التعريف جامع بين الأساس النفسي والوجودي، والأغلب الجانب الثاني، وهو لهذا أدخل في باب القلق بالمعنى الوجودي.[2]

يتخذ بدوي من الشعر الوجودي خطوة ثانية لمشروعه في الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، فالوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر، والشعر أقرب الفنون إلى الوجودية. فالشعر والفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود، إحداهما للتعبير عن الإمكان، والأخرى للتعبير عن الآنية، والوجود إمكان وآنية معا، لهذا كان الشعر والفلسفة متكاملين، لا غنى للواحد عن الآخر، فالشعر يعمل في الإمكان ليحيله إلى آنية، لكن في مملكة القول الموزون، والفلسفة تعمل في الآنية، لكي تردها إلى ينبوعها من الإمكان[3] .

وعلى هذا الأساس، فإن علم الشعر هو الإمكان، والإمكان هو حركة صيرورة وتغير مستمر للخروج إلى الآنية، فالشعر على هذا القول هو الفن الفاعل الطامح لتحقيق أكبر قدر من الإمكانيات ونقلها من حالة الإمكان إلى حالة التحقق "الآنية" بواسطة الخيال، وملكة الوجدان التي تتكون من تجارب الشاعر الحية المعاشة، من قلقه وتوتره وانفعاله، ومن كل المعاني التي يمتلئ بها هذا الوجود الحي النابض بالحياة [4] .

أما عن الخطوة الثالثة من مشروع بدوي في الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وهي فكرة النبوة، وما تنطوي عليها من معاني إنسانية، يتحدث بدوي في هذه الخطوة عن أشياء من سيرة

[1] عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص88 .

[2] المصدر نفسه، ص 89 .

[3] عبد الرحمان بدوي، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ،المصدر السابق ، ص111.

[4] المصدر نفسه، ص116 ، 117.

الرسول ﷺ منها إستعداده لتقبل النبوة، وتحنته من غار حراء، ثم يتحدث بدوي عن معنى النبوة مؤكدا على أنها ظاهرة لا تتمتع بها إلا الجزيرة العربية، من دون سائر بقاع العالم[1] .

وأبراز هذه الأديان هي الأديان الثلاثة ذات الاعتقاد الواحد، وهو التوحيد، وذات الغاية الأخلاقية، فضلا عن إن هذه الأديان مكملة لبعضها البعض، فالتالي يكمل ما بدءه السابق، كما أكد بدوي على قدرة العرب في الجمع بين السلطتين السياسية والدينية، إذ يرى أن هذه الميزة لا يتمتع بها إلا العرب من بين بقية الأقوام، فالفرس والروم اختلفوا في هذا الجمع على خلاف العرب، ثم يقوم بدوي بعد ذلك بإعطاء شواهد على الحرية التي كان يمنحها الرسول محمد ﷺ لصحابه وتقديره لحرية الفكر وتقديسه للكرامة الإنسانية.[2]

انتهى بدوي من مشروعه ذي الخطوات الثلاثة في الإنسانية والوجودية في الفكر العربي المعاصر الذي أراد منه استنهاض الأمة العربية وإرجاعها إلى مجدها الضائع .

[1] المصدر نفسه، ص 145 ، 148 .

[2] عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، الانسانية والوجودية في الفكر العربي ص149 ، 160.

الفصل الثالث : منعطفات بدوي بين الفلسفة وتاريخها .

- **المبحث الأول : بدوي بين التأريخ والتفلسف .**
- **المبحث الثاني : بدوي بين المثالية والوجودية .**
- **المبحث الثالث : بدوي من الإلحاد إلى الإيمان .**

الفصل الثالث : منعطفات بدوي بين الفلسفة وتاريخها

تمهيد:

امتدت إهتمامات بدوي المبكرة بتاريخ الفلسفة إلى التركيز على الفلسفة الوجودية، كمنهج وفكر معاصر، لتطوير العقل العربي، حيث نرى أنه إنتقل إلى التأريخ للفلسفة في كل فروعها وأقسامها، محاولة منه إيجاد نزعة تنويرية في الفكر العربي المعاصر، وعليه ففكر بدوي يعرف التنقل، والإنتقال من الفلسفة إلى التأريخ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نرى أن إهتمام بدوي بالفلسفة المثالية الألمانية في أوائل فكره كان متأثرا بنيتشه، ثم إنتقل إلى تبنيه للفلسفة الوجودية في الإتجاه الذي بدأ مع هايدغر، وأما في أواخر حياته، تغير فكر بدوي، فرفض الوجودية، ورجع إلى أصوله، القرآن والسنة .

والسؤال المطروح : كيف نستطيع أن نفسر التحول في شخصية بدوي من مرحلة إلى أخرى؟

المبحث الأول : بدوي بين التأريخ والتفلسف

يعد بدوي في الفكر العربي صاحب مشروع نهضوي كبير، وهذا ما يتجلى في التفلسف، والتاريخ، وإذا ذكرنا التفلسف نذكر الإبداع الذي جاء به بدوي، وهو الزمان الوجودي .

فقد اهتم بدوي بالفلسفة الوجودية متأثرا بهايدغر، من الناحية الفكرية، والنازية من الجانب السياسي، فكان هدفه من الفلسفة الوجودية، نهضة مصر، والعالم العربي، لكن توقف مشروعه الوجودي نتيجة هزيمة النازية عام 1945، واحتدام الصراع الوطني والاجتماعي في مصر، وبروز المشروع التحرري التقدمي القومي[1].

من هذا المنطلق نرى أن كل هذه الأحداث قد ساهمت في خلخلة الركائز الفكرية، والموضوعية، والاجتماعية، لإمكانية تنمية المشروع الوجودي الذي بشر به بدوي في رسالتيه الماجستير، والدكتوراه، وهكذا توقف المشروع، لا لتوقف القدرات الفلسفية لبدوي، وإنما لتغير الأوضاع السياسية، والاجتماعية، والفكرية من حوله، ولهذا راح بدوي يكرس طاقته الإبداعية في مجال الدراسة، والترجمة، والتحقيق، بمعنى أنه انتقل من التفلسف إلى التأريخ[2] .

يعتبر التأريخ للفلسفة من الاهتمامات الكبرى في فكر بدوي، ومنطلقات هذا التأريخ حسب بدوي، يلخصه في مرحلتين :

1. الاستفادة من تجربة الغرب، وذلك من خلال التعريف بتياراته الفلسفية، ومؤلفيه في الفكر،والأدب، لهذا كان الأنا في مساره التاريخي، منفتحا على الآخر منذ اليونان القديم، حتى الغرب الحديث، متمثلا له، وناقداً لحدوده، ومكملا له، ومعيداً إليه الاتزان، من أجل خلق أنا جديد ومتجدد، يعبر عن نفسه بلغة العصر، وهذه هي ثقافة الأخر في زمنها المستقبلي[3].

[1] محمود آمين العالم، **مواقف نقدية من التراث**، دار قضايا فكرية، للنشر والتوزيع، 1996، ص 173 .
[2] أحمد عبد الحليم عطية، **عبد الرحمان بدوي**، مركز الكتاب للنشر، (ط1)، 2003، ص 58
[3] أحمد عبد الحليم عطية، المرجع السابق، ص 58 .

2. البحث في التراث العربي القديم عن طريق تأسيسه (أولا)، ومعرفة مكوناته (ثانيا)، والعودة إلى الجذور والمصادر التاريخية (ثالثا)، وهو بهذا يترك المجال لجيل آخر لتطويره واستمراره، طبقا لظروف عصر آخر، والبناء على متطلبات مرحلة تاريخية أخرى، هذا فضلا على إحياء تراث القدامى، والاعتراف بفضلهم وجليل أعمالهم[1] .

مما سبق، نرى أن الجانب الفلسفي الإبداعي في حياة بدوي كان الأضعف كماً وكيفاً، لأنه لم يستمر مع الوجودية، واتجه إلى التأريخ على حساب الفلسفة، وإلى الكم على حساب الكيف .

المبحث الثاني : بدوي بين المثالية والوجودية

يأتي الإعجاب الشديد لبدوي بالفلسفة الألمانية، في شقها المثالي، من عدة مسوغات بلورت الأسس والمنطلقات التي كونت ذاتية بدوي، حيث إعتبر أن ألمانية مركز العالم، وبؤرة إبداعه، وهو بهذا تجاوز اليونان مهد الفلسفة، والإبداع، فقد أراد أن يجعل الفكر العربي عامة، ومصر خاصة، تنهل من قواعد المثالية الألمانية، ولهذا نرى في تأريخه للفلسفة، غياب الفلسفة الإنجليزية، والأمريكية، والروسية، والإيطالية، نظراً لإعجابه المبكر بالمثالية الألمانية [2].

هذه الأخيرة هي مذهب في نظرية المعرفة، وفي نظرية الوجود، ترى أن مبدأ الوجود واحد، هو الأنا أو العقل، ومن جهة أخرى، نرى بدوي يتبنى الوجودية، كمذهب فلسفي خاص، في حين كما ذكرنا، كان متأثراً بالمثالية الألمانية، ونحن نعرف أن الوجودية تختلف عن المثالية، فالوجودية تؤسس على أن الوجود يسبق الماهية، أما المثالية، فإنها تقوم على أن الماهية تسبق الوجود، وهذا التباين والاختلاف في فكر بدوي، كيف نستطيع أن نفسره؟[3].

[1] المرجع نفسه، ص 59 .
[2] أحمد عبد الحليم عطية، المرجع السابق، ص 41 .
[3] المرجع نفسه، ص 42 .

يفتتح بدوي كتابه الزمان الوجودي بقوله *"غاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود*[1] *"*من هذا القول نفهم لماذا انتقل بدوي من المثالية إلى الوجودية ،واهم مسألة كان فيها هذا الانتقال هي علاقة الذات بالوجود فالمثالية استبدلت هذه الذات الفردية بذات كلية هي الأنا المطلق أو الروح المطلقة، كما هو الحال عند هيغل[2].

كذلك الحال في الوجودية الدينية عند كيركيجورد، الذي ربط فكرة الذات المفردة بفكرة المتوحد والمتأله[3].

أما بدوي، فقد سار على خطى نيتشه، ونشد الذات المفردة في الإنسان الأعلى الذي يعلو فوق الذوات الاخرى ومن ثم كان اهتمامه بما يجب أن تفعله الذات لتبلغ كمالها وتحقق الإنسان الأعلى.[4]

من هذا المنطلق، نرى أن بدوي، قد نشد الذات الفردية الشاعرة بذاتها، المستقلة عن عالم الموضوعات، الذي تحقق فيه الذات كل إمكانياتها، وتنتقل من الإمكان الى الواقع، عن طريق الفعل، كل هذا يتطلب الإرادة لا الفكر، ولمَا كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها، فالشعور بالذات يقتضي أيضا الشعور بالحرية، وهذه الذات الحرة تستمد وجودها وتحقق ماهيتها عن طريق الوجود الحقيقي، منبع التصوارت، والامكانات، لتنتقل إلى الواقع، وتتحول الى آنية بدخول الزمان، الذي هو شرط أساسي لتحقق هذا الفعل، ومنه فالوجود يسبق الماهية[5].

هذه هي النقطة التي اختلفت فيها المثالية عن الوجودية، وهو أن المثالية جعلت الذات تستمد ماهيتها من الفكر، وهي بذلك تقدس العقل، ولا تعطى الذات الحرية في تحقيق إمكاناتها،

[1] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص 306 .
[2] المصدر نفسه، ص 306 .
[3] عبد الرحمن بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص 8 ، 9.
[4] احمد عبد الحليم عطية، المرجع السابق، ص 426 .
[5] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص 308 .

وجعلت الفردية مندمجة مع الكل، وفي هذه الحالة وقع الانتقال في فكر بدوي، من المثالية إلى الوجودية، ومن العقل، إلى الوجدان[1].

المبحث الثالث: بدوي من الإلحاد إلى الإيمان

يعتبر الإنتقال والتحول في التأريخ إحدى سمات الفيلسوف الشامل، فقد كان بدوي في شبابه مولعاً بالوجودية الغربية، ومهتما بها، وهذا من خلال التعريف بأعلامها تأليفاً وترجمتاً، وبعد ذلك نجده في العمر مهتما بالدين الإسلامي، مدافعاً عن القرآن، وعن نبوة نبي الإسلام محمد ﷺ ، فهل يعد هذا تراجعاً عن الوجودية وفراراً منها إلى الإسلام ؟. بمعنى، هل بدأ بدوي حياته الفكرية فيلسوفا 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، الإنسان)، فجاء الفساد على أحسن ما يمكن، إفساداً للرؤية التي يجب أن تكون، فبرزت المفاهيم الإنشطارية التجزيئية، وحلت محل الحقائق، وصار الوضع الثقافي للأمة كلها في حالة من الإنحطاط، وبدوي كغيره من المفكرين، تربى على ما يناقض العقيدة الإسلامية بشكل تام، فلم يُفلت بدوي من الأسر، إلا عندما أوشك العمر أن ينقضي، وبدأ الرجل يشعر بأن الغرب ككل، هو العدو الحقيقي للإسلام، بعنصريته البغيضة[2] .

لكن بدوي عاد ليتبرأ عن ما صدر منه تجاه العقيدة الإسلامية، ويعلن رفضه التام لما يطلقه الفكر الغربي، والذي يقوم على المفاهيم الإلحادية، وما يبرز ويوضح إنتقال بدوي من

[1] احمد عبد الحليم عطية، المرجع السابق، ص 426 .
[2] زغلول عبد الحليم، **بعد رحيل الزمان الوجودي ماذا يتبقى من عبد الرحمان بدوي**، جريدة المصريون، القاهرة، العدد 2685، بتاريخ 2015/05/15 .

الوجودية والتأريخ للفلسفة الغربية، إلى الدفاع عن القرآن، وشخصية النبي محمد ﷺ ، 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 عدواً لها، وهكذا قام بدوي، يريد إرجاع كرامة الإسلام، وهذا بتأليف كتابيه " الدفاع عن القرآن ضد منتقديه " و " الدفاع عن محمد ﷺ ضد المنتقسين من قدره "، فعاد بدوي بكل كيانه إلى أصالته الحضرية، وبدأ مرحلة عودته الفكرية، ودفاعه عن الإسلام .[1]

وقبل شهر من وفاة بدوي، والذي كان 2002/07/25م، وهو على فراش المرض، أجرت معه مجلة الحرس الوطني، حوراً 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 عاديت الإسلام والتراث العربي لأكثر من نصف قرن.

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

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

[1] زغلول عبد الحليم، المرجع السابق .

ج) نعم . أي عقل ناضج يفكر لا يثبت على حقيقة واحدة. ولكنه يتساءل ويستفسر ويطرح 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، وتذوقاً، وتحليلاً، وشرحاً، وبدا لي أنه لم يتأت لأمة من الأمم مثل هذا الكم الزاخر النفيس من العلم والأدب والفكر والفلسفة لأمة مثل أمة الضاد!! وكما أني قرأت الآدب، والفلسفات الغربية في لغاتها الأم، مثل الإنجليزية والفرنسية واللاتينية والألمانية والإيطالية، وأستطيع أن أقول إن العقل الأوروبي لم ينتج شيئاً يستحق الإشادة والحفاوة مثلما فعل العقل العربي!! . 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 مرجعاً لمعالم الحضارة في الإسلام، سماتها، أسماؤها، ومعالمها، اتجاهاتها، شخصياتها، أبرز علمائها .. إلخ. وهناك كتاب أخر عن الأدب والعقيدة دراسة في نماذج مختلفة وغير ذلك من الموضوعات التي تمتاح في الأصالة وتتعمقها وتنشر بها أصلاً ونبراساً وطريقاً ولا محيد عنه. وربما أعود إلى باريس ثانية.

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

ج) نعم . وليقارن القارئ، والباحث، بين إنتاج طه حسين، وإنتاج معاصريه، كالرافعي مثلاً، 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 وأدباً!!! .

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

ج) الحداثة ماتت في الغرب في السبعينيات، لكننا أحييناها على ترابنا، وفي جامعتنا ومعاهدنا، وفي منتدياتنا الفكرية والقافية والأدبية. وعادينا من أجلها تراثنا العظيم، وشعرنا العمودي، وفكرنا القويم، وخضنا بسببها حروباً طاحنة، واشتباكات فكرية لا طائل من ورائها!.

ولم يفطن أدبائنا ولا مفكرونا إلى حقيقتها وإلى 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 أخيراً بما كنا نقوله من قبل!

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

ج) العولمة . شبح يريد الفتك بنا جميعاً، فهي وحش كاسر يتربص بالعالم كله، لكي يستحوذ عليه ثقافياً وفكرياً وحضارياً واقتصادياً وعسكرياً، وهي استعمار جديد، وهيمنة غربية على مقدرات العالم، ولعقوله وأفكاره وأمواله! . ويجب أن نتصدى لها، وأن نفيق لمخططاتها الجهنمية! .

س) وهل تقدرون مغبة عودتك الحميمة للإسلام، بالنسبة للحداثيين والعلمانيين الذين سيشنون حرباً شرسة ضدكم؟

ج) ما دمت قد هاجمت الأصلاء، وعرضت بهم وبإنتاجهم لسنين وسنين، فما المانع أن أذوق 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 أني أسير على الحق، وأنني على صواب. ولا أكترث 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 الإنتصار 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 الرجل[1].

غفر الله لنا ولأستاذنا الكبير الدكتور عبد الرحمن بدوي وتقبله في الصالحين.

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

الخاتمة

الخاتمة

على ضوء ما قد طرح سابقاً، وهو بمثابة قراءة على قراءة عبد الرحمان بدوي لتأريخ الفلسفة، نلحظ أن بدوي مؤرخ، وفيلسوف، أراد بناء هوية عربية إسلامية، وشخصية مستقلة للفكر العربي الإسلامي، وقد إستطاع أن يحقق ما يأتي:

1- تمكن بدوي من إيصال التراث الغربي إلى القارئ العربي تأليفاً، وترجمتاً، وتحقيقاً .

2- تمكن بدوي من دراسة التراث العربي الإسلامي، بمختلف فروعه وأقسامه .

3- تمكن بدوي من رسم سمات، وملامح لنزعة تنويرية في الفكر العربي الإسلامي، لا تقل عن النزعة التي ظهرت في أوروبا على يد فولتير وكانط.

4- تمكن بدوي من إيجاد نزعة إنسانية، تميزت فيها الحضارة العربية الإسلامية، بعد أن نفاها الكثير من الباحثين المستشرقين .

5- مهد بدوي من خلال نتاجه، للكثير من الباحثين، للقيام بمئات من المشاريع البحثية، مثلما اطلعنا عليها في ثنايا هذه المذكرة، ومن الممكن أن تكون مشاريع ورسائل وأطروحات جامعية.

6- وقف بدوي في صدارة المؤرخين، للفلسفة اليونانية، والإسلامية، والتصوف الإسلامي، ولعلم الكلام.

تمكن بدوي من إيجاد صلات وثيقة بين المذهب الوجودي، والتصوف الإسلامي .

قائمة المصادر والمراجع

أولا : المصادر:

أ. **باللغة العربية** :

1. القرآن الكريم .

2. عبد الرحمان بدوي، **اشبنجلر**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1945 .

3. عبد الرحمان بدوي، **الأخلاق عند كانط**، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979 .

4. عبد الرحمان بدوي، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1982 .

5. عبد الرحمان بدوي، **الدفاع عن محمد (ص) ضد المنتقصين من قدره**, ترجمة كمال جاد الله, الدار العالمية للكتاب والنشر, القاهرة ,الطبعة الأولى , 1999

6. عبد الرحمان بدوي، **الزمان الوجودي**، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1973.

7. عبد الرحمان بدوي، **الموت والعبقرية**، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، (دت) .

8. عبد الرحمان بدوي، **إيمانويل كانط**، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، 1977 .

9. عبد الرحمان بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني هجري**, وكالة المطبوعات الكويت, الطبعة الثانية, 1978.

10. عبد الرحمان بدوي، **خريف الفكر اليوناني**, مكتبة النهضة المصرية, القاهرة, الطبعة الرابعة, 1970 .

11. عبد الرحمان بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1980 .

12. عبد الرحمان بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**, مكتبة النهضة المصرية, القاهرة, الطبعة الثانية, 1956.

13. عبد الرحمان بدوي، **شطحات صوفية**, وكالة المطبوعات الكويت, الطبعة الثالثة, 1978.

14. عبد الرحمان بدوي، **شوبنهور**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1942.

15. عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين و التربية عند كانط**, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت, الطبعة الأولى, 1980 .

16. عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثالثة، 1979.

17. عبد الرحمان بدوي، **فلسفة القانون والسياسة**, وكالة المطبوعات الكويت, الطبعة الأولى, 1979 .

18. عبد الرحمان بدوي، **فلسفة القانون والسياسة عند هيغل**، دار الشروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 .

19. عبد الرحمان بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**, سينا للنشر، القاهرة, الطبعة الثانية، 1993 .

20. عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1984، الجزء الأول .

21. عبد الرحمان بدوي، **نيتشه**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1956 .

22. عبد الرحمن بدوي، **فلسفة الفن والجمال عند هيغل**، دار الشروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1986 .

ب . باللغة الأجنبية :

1.Abdurrahman Badawi, Dèfense du Coran contre Ses critiques, L'(unicitè), Paris, 1989

ثانيا : المراجع

1. إحسان إلهي ظهير الباكستاني، **دراسات في التصوف**، دار الإمام المجدد، الطبعة الأولى، 2005، الجزء الثاني .

2. أحمد أمين وزكي نجيب محمود, **قصة الفلسفة اليونانية**, لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة, الطبعة الرابعة, 1958 .

3. أحمد عبد الحليم عطية، **عبد الرحمان بدوي**، مركز الكتاب للنشر، الطبعة الأولى، 2003 .

4. ادموند هوسرل، **مباحث منطقية**، ترجمة موسى وهبة، المركز العربي، الطبعة الأولى، (دت) .

5. إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1982، الجزء الأول .

6. برتراند راسل، **حكمة الغرب**, ترجمة فؤاد زكرياء, المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, الكويت, (د س), الجزء الأول .

7. جمال رجب سيد، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية**، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1996.

8. حسام محي الدين الآلوسي, **بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميوثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان**, دار الشؤون الثقافية العامة, بغداد, الطبعة الثالثة, 1986 .

9. حنا الفاخوري، خليل الجرّ، **تاريخ الفلسفة العربية**، منشورات دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، الجزء الأول .

10. رالف والدو إمرسون، **مقالات امرسون السلسلة الأولى والثانية**، ترجمة أمل الشرقي، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1999 .

11. ريجييس جوليفيه، **المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر**، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1988 .

12. سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1976 .

13. سعيد العشماوي، **تاريخ الوجودية في الفكر البشري**، الوطن العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1965.

14. السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي**، مدخل إلى خراطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010 .

15. عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق أمير علي، وعلي حسن فاعود ، دار المعرفة، بيروت ، لبنان، (دط)، (دت) .

16. فؤاد كامل وآخرون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، دار القلم، لبنان، (د ط)، (د ت) .

17. كرستوفر وانت، أنذزجي كليموفكسي، **أقدم لك كانط**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، 2002 .

18. كمال يوسف الحاج، **رنيه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1954 .

19. مارتن هايدغر، **نداء الحقيقة**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977 .

20. محمد رجب البيومي، **أحمد أمين مؤرخ الفكر الإسلامي**، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 2001 .

21. محمد عبد الغني حسن، **جرجي زيدان**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.

22. محمد علي التهانوي، **اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولى، 1996، الجزء الأول .

23. محمود آمين العالم، **مواقف نقدية من التراث**، دار قضايا فكرية، للنشر والتوزيع، 1996.

24. مصطفى صادق الرافعي، **تاريخ آداب العرب**، راجعه وضبطه عبد الله المنشاري ومهد البحقيري، مكتبة الإيمان، المنصورة،(دط)، (دت)، الجزء الأول .

25. والتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، 1999 .

26. والتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

27. وديع واصف مصطفى، **ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق**، المجمع الثقافي، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، (دط)، (دت).

28. يوسف كرم, **تاريخ الفلسفة اليونانية**, لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة, 1966 .

29. يوسف ميخائيل أسعد, **قادة الفكر الفلسفي**، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، (د ت) .

ثالثا:المجلات

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

2. مجلة الحرس الوطني، السعودية، العدد 244، 2002/10/10 .

رابعا: المعاجم و الموسوعات

1. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983 .

2. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، 2006 .

3. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1984، الجزء الأول والثاني .

الفهرس

- إهــداء .
- شكـر وعــرفــان .
- مقـدمــة ..... أ
- الفصل الأول : مكانة بدوي بين مؤرخي الفلسفة 7
- المبحث الأول : نماذج عن تاريخ الفلسفة في الغرب 8
- 1) برتراند راسل 8
- 2) إميل برهييه 10
- 3) والتر ستيس 11
- المبحث الثاني : نماذج عن تأريخ العرب الفلسفة 12
- أ) عند القدامى 12
- 1) ابن حزم 12
- 2) أبو البركات البغدادي 13
- 3) الشهرستاني 14
- ب) – عند المحدثين 15
- 1) جرجي زيدان 15
- 2) محمد صادق الرافعي 15
- 3) يوسف كرم 16
- المبحث الثالث : عبد الرحمان بدوي مؤرخا للفلسفة 17
- نظرة على مؤلفات بدوي حسب تاريخ صدورها..... 17
- أ) – صورة عامة لاهتمام بدوي بالفلسفة اليونانية 25
- ب) صورة عامة لإهتمام بدوي بالفلسفة الوسيطية 32
- ج) صورة عامة لإهتمام بدوي بالفلسفة الإسلامية 35

د) صورة عامة لإهتمام بدوي بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة 38

- الفصل الثاني : وجودية عبد الرحمان بدوي 48

- المبحث الأول: مشكلة الموت في الزمان الوجودي 49
- المبحث الثاني: عبد الرحمان بدوي والزمان الوجودي 54
- المبحث الثالث: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي الإسلامي 64
- الفصل الثالث : منعطفات بدوي بين الفلسفة وتاريخها 74
- المبحث الأول : بدوي بين التأريخ والتفلسف 75
- المبحث الثاني : بدوي بين المثالية والوجودية 77
- المبحث الثالث: بدوي من الإلحاد إلى الإيمان 79
- الخاتمة 85
- المصادر والمراجع 86
- الفهرس 93

ملخص المذكرة:

باللغة العربية:

نتناول في هذه الدارسة التي بين أيدينا روئ ومنطلقات عبد الرحمن بدوي في تأسيسه لمشروع نهضوي معاصر يمس العالم العربي و الإسلامي, وذلك بالرجوع الى تاريخ الفلسفة انطلاقا من اليونان وصولا إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة تأليفا وترجمتا وتحقيقا هذا فضلا على تبنيه الفلسفة الوجودية كمنهج و أساس لمشروعه, أما فيما يخص الجديد و الإبداع في فكر بدوي في تأريخ الفلسفة هو محاولته إيجاد نزعة تنويرية في الوطن العربي بالتأريخ والبحث عن صلات بين التصوف والوجودية في التفلسف محاولة منه الوصول إلى وجودية عربية وذلك في باقة فكرية موسومة بسمات الدقة والموضوعية.

الكلمات المفتاحية:

المثالية . التاريخ . تاريخ الفلسفة . الوجودية . الزمان الوجودي .

باللغة الأجنبية: (اللغة الفرنسية):

Résumé:

Nous abordons dans cette étude à la main vues et perspectives abd elrahman badawi du projet renaissance contemporaine touche le monde arabe et musulman, et en se référant à l'histoire de la philosophie de la Grèce à la philosophie moderne et contemporaine synthétise et torgomta cette enquête, ainsi que adoption comme un moyen de la philosophie existentielle et la base de son projet , quant à la nouvelle et créative pensée en termes d'un bédouin dans l'histoire de la philosophie est la tendance d'essayer de trouver l'illumination dans le monde arabe par l'histoire et la recherche de liens entre mysticisme et philosophant existentielle dans une tentative pour atteindre les caractéristiques arabes et existentielle et en bouquet intellectuel marqué d'exactitude et de l'objectivité.

clés – Les mots: Idéal – Histoire – Histoire de la philosophie – Existentialisme – Temps Existentielle