عبد الرحمن بدوى
ومكانته فى الفلسفة الحديثة

د. أحمد عرفات القاضى

obeikandl.com

obeikandl.com

يحتل عبد الرحمن بدوى مكاناً بارزاً فى عقلنا الجمعى الراهن، أعنى فى الوعى الثقافى والمسار الحضارى لأمتنا العربية والإسلامية، فعبد الرحمن بدوى ـ دون أدنى مبالغة ـ ساهم مساهمة فعالة فى تكويننا الفكرى والثقافى ـ وخاصة نحن المشتغلين بالفكر الفلسفى ـ وذلك بإنتاجه الفلسفى الغزير والممتد بين التأليف والترجمة والتحقيق، والذى كان من التنوع والثراء فاحتوى على جميع فروع الفلسفة وتاريخها، هذا بالإضافة إلى إنتاجه الإبداعى فى الشعر والأدب.

هذا الإنتاج البدوى الضخم الذى لم يسبق له مثيل فى العصر الحاضر، على الأقل إذا نظرنا إليه من زاوية الكم، يتناول الحديث عن ميادين الفلسفة اليونانية وتاريخها وأعلامها وأهم المشكلات التى ثارت فيها، والفلسفة الإسلامية بجميع فروعها من فلسفة مشّائيّة، وكلام، وأخلاق، وتصوف، ومنطق أرسطى، وكذلك الفلسفة الحديثة، وأعلامها، ومناهج البحث، وفلسفة العلوم، هذا الإنتاج يؤكد ـ دون أدنى شك ـ مكانة عبد الرحمن بدوى فى حقل الفلسفة، والتى تخطت نطاق المحلية إلى مجال العالمية، حيث استقر به المقام منذ فترة طويلة فى عاصمة النور، باريس، مقر الفلاسفة، ومازال يثرى المكتبة العربية والعالمية بإنتاجه الفلسفى المميز.

هذه الورقة سوف تهتم بتوضيح مكانة عبد الرحمن بدوى فى الفلسفة الإسلامية الحديثة بوصفه واحداً من الرواد الذين عبّدوا الطريق وذللوه أمام الأجيال التالية، عبر ما يزيد على نصف قرن من الزمان، لم يتوقف فيها بدوى عن العطاء المثمر والمستمر، فاختار لنفسه أصعب الموضوعات وأوعر الطرق، والتى تعكس تحديا وتصميما من عبد الرحمن بدوى على تذليل الصعاب ومواجهة التحديات، كما تعكس ـ فى الوقت ذاته ـ رغبته الجامحة فى تحقيق ذاته والإعلان عن نفسه وسط كبار المفكرين فى مصر، فحفر لنفسه مكاناً بارزاً لا يمكن تجاهله[1] .

وعبد الرحمن بدوى يعتبر ـ بحق ـ واحداً من ألمع مفكرى (الجيل الرابع) فى تاريخ نهضتنا الفكرية والثقافية الحديثة، التى بدأت منذ عصر محمد على، وشهدت بروز أجيال عديدة من الرواد منذ رفاعة الطهطاوى وحتى العصر الحاضر، قدرهم

أحد كبار الباحثين والمفكرين بستة أجيال [٢] هذا على مستوى التنظير الفكرى والثقافى بصفة عامة، أما على مستوى التنظير الفلسفى، وبصفة خاصة فى مجال الفلسفة الإسلامية الحديثة التى برزت كتيار فكرى مستقل يسعى إلى تأسيس منهج حديث فى دراسة تلك الفلسفة، يقوم بدراستها وفق منهج علمى منظم، ويهدف إلى إبراز العقلية الإسلامية وخصائصها المميزة، موضحاً ما أخذته تلك الفلسفة من الأمم والشعوب السابقة، ودورها فى تطوير ونقد تلك الفلسفات، وما أبدعته من أفكار وفلسفات ذاتية كانت نتاج البيئة الإسلامية والعقل الإسلامى المستقل.

وقد بدأ ذلك التيار تحت توجيه وإشراف الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى أعلن عن ذلك المنهج فى كتابه الرائد، والذى يعد خطوة تاريخية هامة فى ذلك المجال: "تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية" ثم تلاه الدكتور إبراهيم مدكور بكتابه الواضح والمميز فى هذا المجال فى «الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيق» والذى يعتبر خطوة منهجية تالية متقدمة على عمل مصطفى عبد الرازق. [٣]

وعبد الرحمن بدوى واحد من رجال الجيل الثانى لذلك الجيل الرائد. أو بمعنى أصح هو امتداد ذلك الجيل، وقد آلى على نفسه – أى بدوى – أن ينفذ منفرداً المشروع الحضارى الذى رسمه الرواد، وأن يطبق ـ عملياً ـ الأفكار والمناهج التى أعلنوها لدراسة تلك الفلسفة، فجهود عبد الرحمن بدوى فى دراسة الفلسفة الإسلامية بفروعها المختلفة عمل يحتاج إلى أن تنهض به مؤسسات مستقلة ومجموعات عمل متكاملة، وذلك بغض النظر عن مدى الاتفاق والاختلاف حول ذلك المجهود البدوى الضخم.

مشروع بدوى لدراسة الفلسفة الإسلامية :-

قام مشروع عبد الرحمن بدوى لدراسة الفلسفة الإسلامية على ثلاثة محاور رئيسية بهدف توضيح وتجلية الجوانب المختلفة لتلك الفلسفة على النحو التالى:

١ – **المحور الأول:** صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية وأثر تلك الفلسفة فى بلورة وتشكيل الفلسفة الإسلامية.

٢ - **المحور الثانى:** التأصيل التاريخى لمجالات الفلسفة المختلفة، وقد ظهر ذلك فى حديثه عن الفلسفة المشائية التى تعتبر امتداداً للفكر اليونانى القديم، وفى دراساته المتعددة عن المدارس والفرق الكلامية، والتصوف والاتجاهات الروحية على اختلاف مشاربها، كذلك الأخلاق والمنطق.

٣ - **المحور الثالث:** تأصيل الاتجاه الروحى على اختلاف مشاربه فى الحضارة العربية.

الفلسفة الإسلامية والتراث اليونانى:-

أما بخصوص المحور الأول، وهو التراث اليونانى وأثره فى بلورة وتشكيل الفلسفة الإسلامية، فقد استغرق معظم اهتمام عبد الرحمن بدوى وجهوده الفكرية، وذلك من خلال حديثه عن هذا التراث منذ نشر كتابه "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" الذى ترجم فيه مجموعة دراسات لعدد من المستشرقين حول هذا الموضوع فى مرحلة مبكرة من حياته العلمية، حيث نشره لأول مرة عام ١٩٤١م، وقد أشار فى مقدمته عن ذلك الأثر اليونانى البارز فى الفلسفة الإسلامية، سواء من حيث السير على نهجها أو الثورة عليها، فيقول: "نحن هنا بإزاء مسألة معينة أو شبه معينة، وتلك هى تاريخ التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. إلا أن هذا التاريخ نفسه ليس إلا شيئاً آخرَ غير روح الحضارة الإسلامية، وهى تحاول على مر زمنها أن تكوّن مقوماتها وتحدد خصائصها ومميزاتها، وتنطبع بالطابع الذى يقتضيه جوهرها. فعن طريق موقفها من هذا التراث، سواء فى حالة الأخذ عنه أوفى حالة الثورة عليه، نستطيع أن نعرف هذا الطابع، ونتبين تلك الخصائص"[٤] وهذا النص يعكس رؤية بدوى للفلسفة الإسلامية التى تغلغل الفكر اليونانى فى جوهرها، ومن ثم فقد كانت نشأة الفلسفة العربية الإسلامية - حسب رؤية بدوى - نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية منذ الربع الأخير من القرن الثانى الهجرى، وطوال القرنين الثالث والرابع، كما يوضح أماكن التقاء تلك الفلسفة بالحضارة الإسلامية، فيرى أن الأراضى التى انتشرت فيها الحضارة الإسلامية بفضل الفتوحات الإسلامية منذ

نهاية القرن الأول للهجرة كانت تنعم بحظ وافر من الفلسفة اليونانية بفضل المترجمين السريان، فَوُجِدت تلك الفلسفة قوية فى الغرب بفضل مدرسة الإسكندرية التى استمرت حتى أوائل القرن السابع الميلادى، تزدهر فيها علوم الأوائل وخصوصا الطب، وكذلك كانت مناطق الرها ونصيبين وجنديسابور، وغيرها من المناطق التى انتشر فيها الإسلام فى المشرق ما تزال مهداً للفكر الفلسفى(٥).

ويشير بدوى إلى (بيت الحكمة)، تلك المدرسة التى أنشاها الخليفة المأمون لترجمة علوم الأوائل من اليونانية إلى العربية، ويتحدث عن البعثات التى قام بها العرب لجلب المخطوطات من بلاد الروم، وينقل عن ابن النديم(٦) إشارته إلى بعثة الخليفة المأمون التى أرسلها إلى بيزنطة، حيث كان بينه وبين ملكها مراسلات، وكذلك بعثة بنى شاكر لتحصيل مخطوطات من بلاد الروم، فجلبوا من هناك طرائف الكتب وغرائب المصنفات فى الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثاطيقى والحساب والطب.

مفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوى:-

ويعود ذلك الجهد الذى أولاه بدوى لدراسة الفكر اليونانى فى الحضارة العربية الإسلامية إلى مفهومه للفلسفة، الذى يحدده بأنه ذلك الفكر الذى يقوم على "التفكير العقلى الخالص الذى لايعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظرى المحض"(٧) وعلى هذا تقتصر الفلسفة الإسلامية حسب هذا التفسير على مايسمى بالفلسفة المشّائيّة، ولا وجه ـ مطلقاً ـ يسيغ دراسة علم الكلام والفرق الكلامية المختلفة التى تجول فى إطار النصوص الدينية وتستند إليها فى حجاجها وإدراجها ضمن الفكر الفلسفى، حتى ولو من قبيل التجاوز بالمعنى الواسع لكلمة (فلسفة). وبالتالى فهو يرى أنه من العبث والإمعان فى الجهل بحقيقة الفلسفة أن تلتمس فى غير هذا المعنى الدقيق والمحدد الذى يقوم على البحث العقلى المحض، ولهذا استبعد بدوى من دراسته عن الفلسفة فى الإسلام كل من لا ينتسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى الذى وضحه، فاستبعد إخوان الصفا والغزالى والسهروردى المقتول؛ لأنهم إما من

أصحاب المذاهب المستوردة الغنوصية كإخوان الصفا، أو من الصوفية والمتكلمين الوضعيين كالغزالي، أو من الصوفية النظريين كالسهروردي المقتول، ويرى أن مكانهم إنما يقع في دراسة تواريخ تلك التيارات. (٨)

فقد نشأت تلك الفرق الإسلامية نتيجة لأسباب ذاتية من داخل الحضارة الإسلامية وليس بتأثير عوامل خارجية، لأن أقوال هذه الفرق ونظرياتها دارت ـ أساساً ـ حول الكلمة القرآنية ومدلولها، وتفسيراتها المختلفة، ومن ثم فإن نقطة البدء في نشأة هذه الفرق يجب أن تلتمس ـ أولاً ـ في القرآن الكريم، لا في العناصر الأجنبية التي لم يكن لها أثر في هذه المذاهب والفرق إلا في مرحلة متأخرة نسبياً، وهذا التأثير يجب ألا يغالى في أهميته. (٩)

ورغم موضوعية عبد الرحمن بدوي في حديثه عن نشأة الفرق والمذاهب الإسلامية، فإنه لا يعد نتاج تلك الفرق والمذاهب نتاجاً فلسفياً؛ لأنه ليس نتاج تفكيرٍ عقليٍّ محضٍ، وإنما هو نتاج النص الديني. ويضيف بدوي أن روح الحضارة العربية الإسلامية تتنافى مع الروح الفلسفية، وعلى هذا فلم تنتج لنا فلسفة ولا فناً، وهذا ما ركز عليه في أكثر من موضع في مؤلفاته الأولى، مثل كتابه "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" الصادر عام ١٩٤١ ثم كرره بعد ذلك في كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" الصادر عام ١٩٤٥. فالروح العربية روح تفني في كل شامل، يعلو على كل الذوات، بل إن الذوات الأخرى أثر من آثاره ومن خلقه، يسيرها كيف يشاء، ويفعل بها ما يريد فالروح الإسلامية تنكر الذاتية، والذاتية هي المكون الأساسي للروح الفلسفية، بعكس الروح اليونانية التي تتصف بالذاتية، ويتضح فيها شعور الأنا بفرديتها وكيانها واستقلالها، ولهذا أنتجت فكراً فلسفياً متنوعاً، ويتضح هذا في قوله: "وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة؛ لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى، التي تستقل هي بنفسها عنها، وتوكد كيانها بإزائها . ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها، مادامت الفلسفة ـ في جوهرها ـ تعبيراً عن الذاتية، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر، والعقل

المستقل، غير الخاضع لشىء آخر غير نفسه وطبيعته" (١٠)

أما الروح الأخرى التى تمثلها الروح العربية فهى "التى تشعر بفنائها فى غيرها، وعدم استقلالها بنفسها، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة، فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الإجماع . ولما كان هذا الإجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد؛ لأن هذا معناه صدورها عن الذاتية، فإنها لاتفهم هذا الإجماع إلا على أنه كلمة هذه القوة العليا التى تفنى فيها وتخضع لها كل الخضوع، بوصفها مخلوقة لها وصادرة عنها، وهذه الكلمة هى كل شىء فى الحياة الروحية. فالحق ما اتفق والكلمة، وما شذ عن الكلمة فهو باطل وضلال، والبحث كله يجب أن يقصر موضوعه عليها، والنشاط الروحى يجب أن يدور من حولها »(١١)

ويتابع بدوى تحليله للروح العربية بنفس المنطق، فيرى أن هذا السبيل لفهم الحياة الروحية الإسلامية والكشف عن مصادرها يعكس صلة العرب بالفلسفة فيقول: "فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هى تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقى فيها وأوجدوا فلسفة جديدة شاء وا ذلك أو لم يشاء وا »(١٢)

وفى ضوء ما تقدم يناقش بدوى قضية أصالة الفلسفة الإسلامية، بمعنى الجديد فيها الذى قدمته إضافة إلى الفلسفة اليونانية، فيرى أنه "ينبغى ألا يبالغ المرء فى تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نُظَراء لأفلاطون وأرسطو، بل و لأفلوطين، لأن هؤلاء عدموا النظير حتى (كانت) و(هيجل)"(١٣)

وعلى هذا فرغم تواضع بل وضآلة أهمية وقيمة تلك الفلسفة فإن بدوى يطالبنا بضبط النفس وعدم الإسراف والغلو" أن نحط من قدر هذه الفلسفة الإسلامية؛

لأنها لم تنجب أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين" (١٤) ويستشعر بدوى عظم وقع تلك المواجهة على نفسية وعقلية الإنسان العربى فيحاول أن يسرى عنه، ويلتمس فى تلك الفلسفة جانباً إيجابيا مشجعاً، وهذا ما يعكسه قوله: "لكن حسبها أنها أنجبت شارحاً عظيماً مثل ابن رشد، أو أصحاب مذاهب شاملة فى العالم مثل الفارابى وابن سينا، رغم قلة الأفكار الأصيلة التى ابتدعوها" (١٥)

لماذا سميت فلسفة إسلامية:-

ويتحدث بدوى عن وصف هذه المدرسة الفلسفية بأنها إسلامية، إن المقصود من ذلك المعنى الحضارى والسياسى، أى أنها نشأت فى إطار الحضارة الإسلامية التى يسودها الإسلام، وذلك أن الفلسفة بوصفها علماً عقلياً خالصاً، فإنها لا تقبل أن توصف بوصف دينى أو أى صفة محلية أو إقليمية أياً كانت، شأنها شأن العلوم العقلية: كالرياضيات والطب والفيزياء والكيمياء، وعلى هذا فوصف تلك الفلسفة أو العلوم بأنها إسلامية فالمقصود بذلك هو المعنى الحضارى والسياسى فحسب. (١٦)

فلسفة عربية أو فلسفة إسلامية:-

ويتعرض بدوى لموضوع تسمية تلك الفلسفة، وهل نسميها فلسفة عربية أو فلسفة إسلامية، فيرى أنها مشكلة زائفة، وأن أول من أثارها "هنرى كوربان"، ويقول بدوى إن ذلك كان رد فعل لموقف رينان من العرب الذين نفى عنهم أنهم أصحاب عقلية فلسفية حينما يتحدث عن العرب كجنس، ويثبت لهم فلسفة حينما يتحدث عن المسلمين كمجموعة أجناس وهذا ما يوضحه بقوله:"وفى رأينا أنها مشكلة زائفة؛ لأن المدلول واحد: فهى عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية، إلا فى القليل النادر الذى لا يكسر القاعدة، تماماً كما يكتب ديكارت وليبنتس وكنت بعض مؤلفاتهم باللاتينية إلى جانب لغاتهم القومية، ومع ذلك لم يقل أحد إنهم من رجال الفلسفة اللاتينية، وهى إسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا فى دار الإسلام أى داخل نطاق العالم الإسلامى فى العصر الوسيط حتى لو كان البعض منهم لم يعتنق

الإسلام ديناً"(١٧)

وتتمثل مناقشتنا لآراء بدوى فى مجموعة نقاط على النحو التالى:

١ـ يتضح تجنى بدوى فى حديثه السابق على الفكر العربى والروح العربية والفلسفة العربية، كما يتضح أيضاً تبنيه وترديده لمقولة المستشرقين حول هذا الموضوع، وقد تكرر مثل ذلك الحديث من قبل عن صلة العرب بالفلسفة والتفكير العقلى المستقل لدى كل من رينان (١٨) وفولتير(١٩) وكارل هينرش بكر(٢٠)، وغيرهم الذين زعموا أن العرب لم يكن لديهم تفكير عقلى مستقل، وأنهم ليسوا إلا مرددين للفلسفات والمذاهب السابقة، مما دفع الرواد إلى تفنيد مثل هذه الأقوال والرد عليها كالدكتور إبراهيم مدكور فى قوله: "ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسفى فى الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية، غير أنا نخطىء كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو، كما زعم رينان، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى دوهيم، ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفذت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت، هذا إلى أن تبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائما استرقاقاً وعبودية (٢١)

٢ـ نخالف مفكرنا الكبير فى تحديده للفلسفة الإسلامية وحصرها فى جزء ضيق، ألا وهو الفلسفة المشائية والفلاسفة الذين درجوا على نهج اليونان، وهذا النمط، بلا خلاف، كان يمثل الفكر اليونانى أكثر مما يمثل الفكر الإسلامى، لكن جوهر الفكر الإسلامى الذى يمثل فلسفة المسلمين الحقيقية وذاتهم المستقلة، إنما يتمثل فى علم الكلام والتصوف التى كانت علوماً إسلامية بحتة ونبتاً ذاتيا نبع من داخل البيئة الإسلامية، هذا بالإضافة إلى أن دور المسلمين مع علوم اليونان وفلسفتها لم يكن مجرد النقل والمحاكاة، ولكن تجاوز ذلك إلى النقد والإضافة والإبداع.

٣ـ يتناقض قوله عن الروح العربية وأنها تتنافى مع الذاتية مع حديثه عن التصوف وعلاقته الوثيقة بالوجودية، من حيث المبدأ، ففى مبدأ كل من الصوفية

والوجودية تبدأ من الوجود الذاتي. والفهم الحقيقي للتجربة الصوفية يقوم على تحليل الوجود الذاتي باعتباره الوجود الحقيقي وهذا ما يؤكده في قوله: "ولهذا لانمل من الإلحاح في توكيد هذا المعنى حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق: فهي ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي، كما تقول النزعة الوجودية تماماً"(٢٢) ومن ثم كان هدف التصوف ومقصوده في النظر إليه على أنه نظرة في الوجود وهذا واضح في قوله:" ومن هنا كان الخطأ الأكبر في إدراك المقصود الأبعد للتصوف: أعني ألا يؤخذ على أنه نظرة في الوجود، وإيضاحاً لهذا نقول: إن النزعة الصوفية نزعة تقوم على مذهب الذاتية بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقي إلا للذات، الذات المفردة. ولهذا لم يكن للوجود الخارجي عندها إلا مرتبة ثانوية، أعني أنه لا يوجد إلا بوجود الذات العارفة"(٢٣)

٤- كما يتناقض حديث بدوي عن الروح العربية وأنها روح تفنى في غيرها وتشعر بعدم استقلالها وعدم اعتمادها على قواها الخاصة، مع حديثه عن الفكر العربي ودوره في تكوين الفكر الأوروبي الذي أفرد له دراسة مستقلة بدأها بقوله: "قصدنا في هذه الدراسة أن نرسم خطوطاً إجمالية لدور الفكر العربي في تكوين الفكر الأوروبي، لأن هذا الدور واسع المدى عميق الأثر، شمل العلوم كما شمل الصناعات، ولم يقتصر على الفلسفة والعلوم الطبيعية والفيزيائية والرياضيات، بل امتد كذلك إلى الأدب: الشعر منه والقصص، وإلى الفن : المعمار والموسيقى منه بخاصة"(٢٤)

كما يوضح أن الفكر العربي - وهو في مرحلة تأثيره في الفكر الأوروبي - قد بلغ كمال تطوره فيقول:"وتمت عملية الإخصاب بين الفكر العربي البالغ كمال تطوره و العقل الأوروبي، وهو بسبيل يقظته وتلمس طريقه في البداية»(٢٥) ثم يتحدث عن أماكن التقاء وتلقيح الفكر العربي للفكر الأوربي في منطقتي أسبانيا، ثم صقلية وجنوب إيطاليا كما هو معلوم ومشهور.

ويهمنا هنا - بصفة خاصة - حديثه عن أثر الفكر العلمي الذي نما وازدهر لدى العرب، في الفكر العلمي في أوروبا بمختلف فروعه: الطب والطبيعة والكيمياء والفلك

والرياضيات والتاريخ الطبيعي والفلاحة. فيحدثنا عن دور العرب فى الرياضيات، فهم الذين أدخلوا النظام العشرى فى العدد، وقد ترجم كتاب الخوارزمى عن النظام العشرى إلى اللاتينية، وكذلك كتابه عن حساب الجبر والمقابلة الذى درس فيه تحويل المعادلات وحلها، ويوضح دور بنى موسى بن شاكر الثلاثة: محمد وأحمد والحسن الذين عاشوا فى القرن الثالث الهجرى، وقد برزوا فى الحساب والفلك والميكانيكا، ولهم كتاب فى مساحة السطوح المستوية والكروية ترجم إلى اللاتينية، كما يشير إلى دور الخوارزمى والفرغانى فى الفلك، ودور جابر بن حيان فى الكيمياء، كذلك فإن اكتشافات العرب المبهرة فى الطب جعلت دراسة الطب فى أوروبا عيالاً عليهم لأكثر من أربعة قرون. (٢٦)

والسؤال الذى نطرحة على مفكرنا الكبير: كيف تمكن هؤلاء العلماء والمفكرين العرب أن يصلوا إلى ما وصلوا إليه من اختراعات علمية مذهلة فى كافة مجالات العلوم دون شعورهم بذواتهم المستقلة، وعدم اعتمادهم على قواهم الخاصة؟ هذا والمعلوم تاريخيا أن معظم هؤلاء العلماء كانوا فلاسفة أيضا كابن سينا والرازى الطبيب ونصير الدين الطوسى، وابن رضوان الطبيب وغيرهم. والآن نخلص إلى الحديث عن خاصية عبد الرحمن بدوى الفلسفية.

بدوى والتأصيل التاريخى للفلسفة الإسلامية:-

لعلنا إذا أردنا وصفاً جامعا يتميز به عبد الرحمن بدوى عن أقرانه فى إطار الفلسفة الإسلامية الحديثة لكان وصف" المؤرخ الفلسفى" هو أنسب تلك الأوصاف والألقاب التى تميزه عن غيره من الرواد، كذلك يخيل إلينا أن عقلية عبد الرحمن بدوى عقلية مؤرخ أكثر منها عقلية فيلسوف، فالمؤرخ يعنى بالتتبع التاريخى وبالتوثيق والضبط أكثر من عنايته بالتحليل، وهذا ما يعكسه نتاج بدوى الفلسفى الضخم الذى تغلب عليه السمة التاريخية، سواء بتتبعه للآثار اليونانية فى الفكر العربى وما كتب عن هذا الموضوع على يد كبار المستشرقين، وما يستلزمه ذلك من معرفة واسعة وعميقة باللغات الأجنبية، وهو أمر آخر يتميز به بدوى بين أفراد جيله دون منافس، ومن ثم فقد ترجم عن الألمانية والفرنسية والأسبانية، إلى جانب معرفته

بعدد آخر من اللغات كاليونانية والإنجليزية وغيرها ...، وبناء على ذلك فقد دأب على التنقيب بحاسته التاريخية فى دوائر المعارف، وفى المجلات والدوريات الأوروبية عن كل ما يتصل بالفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامى، ونقل لنا ذخائر نفيسة لا تحصى فى هذا المضمار.

كما أن تحقيقات بدوى كانت ـ فى معظمها ـ عبارة عن جمع مجموعة نصوص فى موضوع واحد، مثل أعماله عن منطق أرسطو، وأرسطو عند العرب، وأفلاطون عند العرب، وأفلاطون فى الإسلام ... إلخ، فهذه الأعمال تعتبر تكملة وتتمة لجهوده كمؤرخ للفلسفة الإسلامية، وبصفة خاصة صلة تلك الفلسفة بالفلسفة اليونانية.

ولايعيب بدوى على الإطلاق – من وجهة نظرنا – أن نصفه بالمؤرخ الفلسفى، وذلك باعتباره واحداً من جيل الرواد العظام الذين كان همهم ـ بالدرجة الأولى ـ تعبيد الطريق وتذليل الصعاب، وتقديم مادة علمية وفيرة أمام الأجيال القادمة، وهذا ما وهب له مفكرنا العظيم حياته وأفنى عمره فيه.

وتتضح التاريخية كصفة مميزة لعبد الرحمن بدوى كمؤرخ فلسفى، بالإضافة إلى تحقيقاته عن أعلام الفكر اليونانى وأعمالهم المترجمة فى التراث الإسلامى، فى تبنيه للمنهج التاريخى فى كثير من دراساته مثل دراسته عن "مذاهب الإسلاميين" الذى عرض فيها لنشأة تلك الفرق وأعلامها وخصائصها المميزة، ففى الجزء الثانى الذى خصصه للحديث عن الفرق الباطنية: الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية، والدروز، وهى الفرق التى تشترك فى النزعة الباطنية التى تقوم على تأويل النص الدينى تأويلاً بعيداً عن المعنى اللفظى الظاهر، بهدف التوفيق بين هذا المعنى وبين ما تطمح إليه تلك الفرق. أوضح بدوى منهجه التاريخى فى الحديث عن تلك الفرق بقوله: " والتزمت النزاهة التامة فى العرض، أعنى المنهج التاريخى الفيلولوجى المحض، دون أن أتعرض للحكم لها أو عليها، من حيث مدى انطباقها ـ أو عدم انطباقها – على الإسلام السنى. فهذا أمر ليس من شأنى الخوض فيه، فما أنا إلا مؤرخ للأفكار وحسب، ومالمؤرخ الأفكار أن يتخذ موقفاً أيديولوجيا بإزائها، وإلا جانب الأمانة وحاد عن الموضوعية، وتلونت أحكامه بلون ميوله"(٢٧)

ومع تقديرنا له فى اختيار ما يشاء من مناهج، لكن يؤخذ على مفكر كبير - فى حجم عبد الرحمن بدوى - أن يبرر لنا اختياره للمنهج التاريخى، كذلك أظنه حراً فى اختيار أى منهج آخر، وإذا فعل فلن يلومه أحد إذا قام بتحليل ونقد الأسس الفلسفية التى قامت عليها تلك المذاهب، وهذا ماكنا ننتظره منه.

كذلك فإن دراسته الممتعة عن (تاريخ التصوف حتى نهاية القرن الثانى الهجرى) تدور فى هذا الإطار، وإن كان يؤخذ على بدوى أن ينقل عن نيكلسون الفصل الخاص بتعريف التصوف، وبذلك سن سنة تبعه فيها بعض من الباحثين" (٢٨).

ليس معنى هذا أن بدوى لم يعمد إلى التحليل ولا إلى النقد فى كثير من دراساته، فمثلا فى حديثه عن التصوف - رغم أنها دراسة تاريخية فى الأساس - يفند آراء المستشرقين الذين يحاولون ربط التصوف الإسلامى بالتصوف المسيحى عن طريق القول بأن التصوف مشتق من الصوف - وهو أرجح الآراء حتى الآن - وأنه كان لبس رهبان النصارى، وأن الصوفية المسلمين أخذوا ذلك عنهم وهو ما يردده أمثال نيكلسون وماسينيون، يرد بدوى على هذا القول ويوضح عدم دقته، بقوله: "ونود أن نعترض هنا على الربط المتعصب - فى نظرنا - بين لبس الصوف وبين التأثر بالرهبان النصارى"(٢٩) ويتركز رد بدوى فى نقطتين:

الأولى: إن الصوف لم يكن لبساً مخصصاً ومميزاً للصوفية المسلمين، وينقل عن القشيرى والسراج بأن الصوفية لم يختصوا بلبس الصوف، لكن غلب عليهم لبس المرقعات، كما أن بعضهم كان يلبس الجلود، وبعضهم كان يلبس الخزّ واللين، ومن ثم فلم يختصوا بلباس واحد معين ينتسبون إليه، رغم نسبتهم إلى الصوف الذى اشتق منه الاسم.

الثانية: أن الرهبان النصارى لم يقتصروا على لبس الصوف، بل كان الكثيرون منهم يلبسون ثياباً مصنوعة من جلد الماعز أو شعر الجمل، وكان الواحد منهم يشد الزنار إلى وسطه، كما اتخذوا أغطية للرأس، وبالتالى فلا محل للربط بين ثياب الرهبان النصارى، وبين فكرة تأثر الصوفية المسلمين بهم. (٣٠)

كذلك فإنه عمد إلى المنهج النقدى والتحليلى فى تفنيد بعض الآراء حول الفلسفة

الإسلامية والفكر الإسلامى، مثل بحثه "أوهام حول الغزالى" الذى عرض فيه بالنقد لمجموعة قضايا تتصل بالغزالى على النحو التالى: تأثير هجوم الغزالى على الفلسفة، الكلام عن العلاقة بين شك الغزالى وشك ديكارت، كذلك العلية بين الغزالى وهيوم، ثم زعم بعض المستشرقين عن صلة تصوف الغزالى بالمسيحية. ونكتفى هنا بعرض رأيه حول القضية الأولى التى يصفها بقوله: "وأولها وأخطرها الزعم بأن هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة فى كتابه "**تهافت الفلاسفة**" قد سدد ضربة قاضية للفلسفة الإسلامية، لم تنهض منها، وهذا الزعم شائع، وإن كنت لم أستطع أن أحدد من هو أول من قال به. إذ لم أعثر على قائل به عند الكتاب المتقدمين، كما لم أجده صراحة عند الباحثين الأوروبيين المحدثين"(٣١) وهو زعم شائع اكتسب ـ نتيجة لطول العهد به وكثرة التكرار ـ صفة الشرعية، فصار أشبه بالمسلمات لدى كثير من الباحثين، ويرى بدوى أن هذا غير صحيح، ولم يكن له أدنى أثر على المشتغلين بالفلسفة، فلم يحفلوا به، والدليل على ذلك أننا إذا نظرنا إلى المشتغلين بالفلسفة فى المشرق فى القرون الأربعة التالية لوفاة الغزالى أمثال: أبى البركات البغدادى، السهروردى المقتول، الشهر ستانى، الدوانى، نصير الدين الطوسى، الأبهرى وغيرهم من رجال الفلسفة الإسلامية الذين برزت أعمالهم فى الدراسات الفلسفية بمختلف فروعها: المنطق والطبيعات والإلهيات، مما يؤكد أن الدراسات الفلسفية فى الفكر الإسلامى قد استمرت ولم تتأثر بشىء مما قاله الغزالى عن الفلسفة والفلاسفة فى كتابه "تهافت الفلاسفة". وهذا الكتاب إن كان قد أثر فإن أثره ربما يمكن التماسه عند المتكلمين. هذا بالإضافة إلى أن نقد الفلسفة فى العالم الإسلامى أمر عرف قبل الغزالى، فقد نقدها كل من الجبائى، المحاسبى، الأشعرى، والباقلانى ورغم هذا فإن ذلك لم يزعزع مكانة الفلسفة ولم يصرف عنها كبار العقول.(٣٢)

ورغم هذا فإننا مازلنا نؤكد على أن التاريخية كانت هى السمة الغالبة على إنتاج بدوى وأقرب المناهج إلى عقليته. أما عن المذهب الفلسفى القريب إلى نفسية عبد الرحمن بدوى فهذا ما سنوضحه فيما يلى.

بدوى والتصوف:-

كان قلق عبد الرحمن بدوى الروحى وظمؤه الدائم إلى المعرفة سمة لازمته منذ مطلع حياته الفكرية، وربما استمرت معه حتى اليوم، هذا القلق يفسر لنا المزاج النفسى لعبد الرحمن بدوى وتوجهه الروحى، وبحثه الدائم عن الاطمئنان والاستقرار النفسى وهو ما يعد استمراراً لاتجاه روحى بارز فى الفلسفة الإسلامية، وهو اتجاه فلاسفة الصوفية من أمثال: الحلاج، السهروردى المقتول، ابن سبعين، وابن عربى، من أنصار الأفكار والنظريات المركبة والمصطلحات الغامضة، الذين سعوا إلى الكشف عن قدرات الإنسان وملكاته الروحية وأشواقه فى التجرد والتشبه بالإله، ولم تسعفهم اللغة فى كثير من الأحيان ليعبروا عن أشواقهم الروحية وما يجيش بداخلهم، فصدرت عنهم - فى لحظات الشطح - عبارات أُدين بعضهم بسببها. ويمثل نموذج الإنسان الكامل الذى عبر عنه كل واحد منهم بطريقته الخاصة الهدف الذى حاول قدماء الصوفية تمثله، وهو اتجاه عنى به بدوى وسعى إلى الكشف عنه سواء بالتأليف أو التحقيق أو الترجمة.

كما يعتبر قلق بدوى صدىً لعصره الذى شهد من الأحداث والصراعات، والنظريات العلمية والاكتشافات والقفزات التكنولوجية مالم تشهده البشرية طوال تاريخها الطويل، وبالتالى يفسر لنا اختيار بدوى للوجودية كمذهب فكرى، ومصر الفتاة كحزب سياسى يمارس من خلاله نشاطه السياسى فى خدمة وطنه وأمته، وهو حزب فاشستى متطرف يتخذ كل من هتلر وموسولينى كنموذج ومثل أعلى فى القيادة والممارسة السياسية. وربما كان ارتباطه بالوجودية، بالإضافة إلى أنه استجابة للأحداث الجارية فى عصره، فإنه يعتبر أيضاً تشبهاً بأساتذة الجيل والرواد من أمثال طه حسين الذى عرف بثقافته الفرنسية، والعقاد الذى عرف بثقافته الأنجلوسكسونية، وغيرهما فكان ارتباط كل واحد منهم بثقافة أوروبية ينتسب إليها، ربما للتواصل مع الآخر الذى كان يمثل وقتذاك النموذج الكامل الذى يحتذى فى كل شيء، وربما كان ذلك الارتباط لدى الرواد أيضاً نوعاً من (البرستيج) لاستكمال

عناصر الصورة الخارجية للواحد منهم كأديب أو مفكر، وما يستلزمه ذلك من الارتباط بثقافة أجنبية، ومن ثم كان ارتباط عبد الرحمن بدوى بالوجودية كمذهب فلسفى، وعنه كانت رسالته للدكتوراه "الزمان الوجودى" ثم حاول اكتشاف أصول هذا المذهب فى الفكر العربى فى كتابيه: "من تاريخ الإلحاد فى الإسلام" و "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى"

أما عن الارتباط بين الوجودية كمذهب فلسفى، وبين التصوف الإسلامى، فقد عرض له بدوى فى كتابه عن "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" ولعله - فيما نعلم - أول من تعرض لتلك العلاقة من الباحثين العرب، (٣٣) حين عرض له فى فصل خاص من كتابه المذكور، أكد فيه على أن بين النزعتين: "الصوفية والوجودية صلات عميقة: فى المبدأ والمنهج والغاية"(٣٤) .

ويعتبر كتابه "من تاريخ الإلحاد فى الإسلام" - وهو من الكتب المبكرة فى رحلته العلمية فقد نشر أول مرة عام ١٩٤٥م - تزكية لقلق بدوى الروحى وبحثه عن جذور وبذور هذا القلق فى التراث الإسلامى. والكتاب يعكس أزمة بدوى الروحية فى تلك الفترة التى تتبدى بوضوح فى عباراته القاطعة التى لم تخل من مبالغة وتهويل، هذه الأزمة الروحية - بكل ما تعنيه الكلمة من معنى - ربما كانت رد فعل وصورة لأزمة وطنه وأمته فى ذلك الحين، كما تعكس القلق الروحى والصراعات والحروب التى شملت العالم كله فى ذلك الحين بعد الحرب العالمية الثانية التى أزهقت ملايين الأوراح ودمرت شعوباً وأمما بأكملها لمجرد إشباع جشع الإنسان وطموحاته المادية فى السيطرة والتملك.

والكتاب يحتوى على مجموعة مباحث ألف بدوى بعضها وترجم البعض الآخر، فقد كتب وترجم عدة مباحث عن الزندقة ودراسات المستشرقين حول هذا الموضوع، كما تناول الحديث عن الزنادقة المتقدمين من أمثال أبى على سعيد وأبى على رجاء وصالح بن عبد القدوس وابن أبى العوجاء وأبى عيسى الوراق، وأبان بن عبد الحميد، وبشار بن برد وحماد عجرد، كما ترجم دراسة عن ابن المقفع للمستشرق فرنشيسكو جبرييلى، ودراسة أخرى عن ابن الراوندى للمستشرق بول كراوس وهذا

النص وما قبله يمثلان أكبر أجزاء الكتاب. ثم كتب دراسة عن جابر بن حيان وأخرى عن محمد بن زكريا الرازى، نختلف مع بدوى فى كل ما جاء فيهما، فقد أثبتت الدراسات الموضوعية حول هذا الموضوع براء تهما من هذه التهم.(٣٥)

ويحاول بدوى أن يبرر مشروعية وجود ذلك التيار الإلحادى فى الحضارة الإسلامية على أنه ثمرة طبيعية لنمو تلك الحضارة وازدهارها، خاصة فى مرحلة المدنية، وأن الإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التى استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد فى وسعها بعد أن تؤمن."(٣٦)

ويضيف بدوى (إن الإلحاد العربى قد عبر عن نفسه فى مقولة "لقد ماتت النبوة والأنبياء" فى مقابل الإلحاد الأوروبى الذى عبر عن نفسه فى مقولة نيتشه: "لقد مات الله، والإلحاد اليونانى الذى عبر عن نفسه فى مقولة "إن الآلهة المقيمين فى المكان المقدس قد ماتت" وذلك لأن الإلحاد لابد أن يعبر عن الروح الحضارية للأمة التى ينتمى إليها، ولما كانت النبوة هى التى تكون عصب الدين وجوهره لدى العرب فقد سعى الإلحاد العربى للقضاء على تلك الفكرة.)

وأخذ يقارن بين الخصائص المميزة للإلحاد فى كل حضارة بقوله: "وهذا يفسر لنا السر فى أن الملحدين فى الروح العربية إنما اتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء وتركوا الألوهية، بينما الإلحاد فى الحضارات الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله. ولا فارق فى الواقع فى النتيجة النهائية بين كلا الموقفين؛ لأن كليهما سيؤدى فى النهاية إلى الدين، فبإنكار الإله عند اليونانى ينتفى التدين، وبإنكار الإله اللامتناهى عند الغربى ينتفى الدين، وبإنكار النبوة والأنبياء عند العربى تزول الأديان"(٣٧) وفى التحليل النهائى فإنه لا فرق بين إنكار النبوة وإنكار الألوهية. إن النتيجة النهائية واحدة وهى أن إنكار النبوة إنكار للألوهية أيضاً، وهذا كما يوضحه فى قوله: "لذا يجب أن نبصر المعنى الخفى المستتر وراء إنكار النبوة، إذ لابد أن نفسر هذا الإنكار على أنه يتعداها إلى الألوهية نفسها؛ لأنه مادامت النبوة هى السبيل الوحيد الذى تعرفه هذه الروح العربية للوصول إلى الألوهية، فإنها بقطعها إياه قد قطعت فى الوقت نفسه كل سبيل إلى الألوهية كذلك"(٣٨)

ويضيف بدوى: "إن الروح العربية فى القرن من الثانى إلى الرابع قد استنفدت كل قواها وإمكانياتها الدينية الخصبة التى كانت لها قبل فى المسيحية واليهودية والمانوية والزرادشتية ثم الإسلام، الذى أعطى أكمل صورة للدين قدر لهذه الحضارة العربية بلوغها، وبالتالى فلم يكن هناك مناص لها بعد هذا أن تنحدر من تلك القمة وتستفرغ إمكانياتها الدينية حتى تغيض عنها موارد التدين جملة. وهذا ما حدث فعلاً فى القرنين الثالث والرابع على وجه الخصوص ويعد هذا تطوراً ضرورياً يقتضيه منطق التطور الحضارى.(٣٩)

ويرى أن العوامل الأخرى التى سيقت فى تعليل هذه الظاهرة كالقول بأنها كانت حركات شعوبية من جانب الشعوب المغلوبة على أمرها انتقاماً لدينهم القديم، تعبيراً عن نفسها فى صورة دينية، على اعتبار أن الدين هو العامل الحاسم فى تكوين القوميات والدول فى تلك الحضارة، وهذا ما يفسر سر ارتباط الشعوبية بالنزعة الدينية. كذلك فإن نزعة التنوير التى نشأت فى العالم الإسلامى نتيجة لانتشار الثقافة اليونانية فى بلاد الإسلام. وقد بدأت تلك النزعة من قبل عند نهاية دور الحضارة فى الحضارة العربية، وهذا يفسر لنا أن حركة ابن المقفع وابن الراوندى وابن زكريا الرازى لم تكن إلا امتداداً لنزعة التنوير الفارسية التى قامت على أساس تمجيد العقل وعبادته بصفته الحاكم الأول والأخير والفيصل الذى لا رادّ لحكمه ولا معقب لقضائه.

ويوضح العوامل التى أفرزت قيام هذه الظاهرة والتى تقوم من ناحية أخرى على فكرة التقدم المستمر للإنسانية. وهى فكرة أكدها جابر بن حيان، كما أنها تتصل من جهة ثالثة بالنزعة الإنسانية التى ترمى إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة فى مقابل القيم الإلهية والنبوية، وهذا ما نجده واضحاً لدى شعراء المجون. وارتبط هذا التنوير من جهة رابعة بطلب الحرية بأى ثمن دون الخوف من أى عقوبة أو تهديد(٤٠)

ونوجز تعقيبنا على هذا فيما يلى:

١- لا أدرى كيف لعقلية منطقية مثل عقلية بدوى أن تقبل هذا الكلام دون مناقشة وتمحيص، فالشعوب جميعاً لم تعرف الألوهية إلا عن طريق الأنبياء، ولم يقل أحد من المؤرخين أو المختصين بتاريخ الأديان إن النبوة أمر اختص به العرب دون غيرهم من الشعوب.

٢- كيف يسيغ الكلام عن الإلحاد كظاهرة استنفدت كل أغراضها فى القرنين الثالث والرابع، وهى الفترة التى شهدت بروز المذاهب الصوفية كنزعة روحية عميقة والفرق الكلامية كتيارات دينية، وكذلك المذاهب الفقهية. وهذا الذى ذكره بدوى عن تلك الظاهرة لم يكن إلا استثناء من القاعدة.

ويبدو لى أن هذا الكتاب كان مجرد تعبير عن أزمة روحية عايشها بدوى فى تلك الفترة القلقة من تاريخ أمته ووطنه، وفى ظل ظروف دولية عصيبة، بدليل أنه وعد أن هذا الكتاب مجرد الجزء الأول من سلسلة يزمع نشرها حول هذا الموضوع، وأنها سرعان ما انقشعت وحل محل الشك اليقين الذى ربما وجده فى أبحاثه المستمرة حول التصوف وبصفة خاصة التصوف الفلسفى الذى تناسب موضوعاته وقضاياه نفسية بدوى القلقة الظامئة أبداً إلى المعرفة وبرد اليقين .

ومما يؤكد هذا دراساته التالية عن الاتجاه الروحى، والتى صدرت فى نفس الفترة بصورة مكثفة ككتابه عن "شخصيات قلقة فى الإسلام "الصادر عام ١٩٤٦م، و "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى " الصادر عام ١٩٤٧م، ودراسته عن "رابعة العدوية" فى العام التالى ١٩٤٨م، وكتابه عن " الإنسان الكامل فى الإسلام"عام ١٩٥٠م، ثم بعد ذلك نشره رسائل "ابن سبعين" وكتابه المترجم عن "ابن عربى" عن الأسبانية للمستشرق الكبير آسين بلاثيوس عام ١٩٦٧م، وكتابه عن "تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى "الصادر فى عام ١٩٧٥م، وأخيراً دراساته المتعددة بالفرنسية عن القرآن والنبى محمد فى تفنيد ومناقشة مزاعم المستشرقين حول هذه الموضوعات .(٤١)

وربما كان هذا ما دفع أحد الباحثين إلى القول: "أصبح من المسلم به الآن أن الجانب المذهبى فى أعمال عبد الرحمن بدوى قد مات. أقصد أن الفلسفة الوجودية

كمذهب عقائدى جامد قد ماتت".(٤٢) وهذا ما يوضح لنا أن بدوى وجد ما تبغيه نفسه القلقة في الفكر الإسلامى، وفى التصوف بصفة خاصة، ولعل هذا هو ما دفع مفكر كبير فى وزن أنور عبد الملك أن يقرر "يتساءل البعض، ـ وأحيانا بنوع من السخرية ـ كيف أن المفكر الموسوعى العصرى عبد الرحمن بدوى بدأ يتوجه منذ سنوات إلى دراسة الفلسفة الإسلامية والإسلام حضارة ورسالة فى كتاباته الأخيرة ... وكأن إعادة فتح أبواب البيت،بيت أسلافنا وآبائنا وأخوتنا وأبنائنا، أمر غريب."(٤٣)

ففى كتابه « شخصيات قلقة» الذى ينتمى إلى أعماله المبكرة، أيضاً، والذى يعكس اهتمامه بهذا الاتجاه الروحى، يقول فى مقدمته: "آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية فى الإسلام ممثلة فى أولئك الذين أشاعوا فيها صورة التوتر الحى، معرضين عن الظاهر الساذج المستقيم، إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات. وهم ـ فى هذا كله ـ لم يكونوا معبرين عن أنفسهم الخصبة وحدها، بقدر ما كانوا يجسدون نوازع عامة يسرى تيارها العنيف فى الأمة المؤمنة كلها، وفى الطبقات المتوثبة منها على وجه الخصوص. ومن هنا فإن الحديث عن هذه الشخصيات نفسها لعرض للنزعات المشتركة فى طوائف كامنة شاعرة بنفسها فى تلك الملة"(٤٤)

والتصوف – الفلسفى منه بوجه خاص – عند بدوى هو أفضل الصور تعبيراً عن حقيقة الدين، وأقربها إلى مزاجه النفسى، وهذا واضح من حديثه عن أهمية التصوف كجانب روحى فى قوله: "التصوف جانب من أخصب جوانب الحياة الروحية فى الإسلام، لأنه تعميق لمعانى العقيدة، واستبطان لظواهر الشريعة وتأمل لأحوال الإنسان فى الدنيا، وتأويل للرموز والشعائر يهبها قيماً موغلة فى الأسرار، وانتصار للروح على الحرف، ومعلوم أن الروح تحيا والحرف يموت"(٤٥) كما أن الصوفية هم الصفوة المختارة التى تقدم بسلوكها نماذج عليا للسلوك الإنسانى، ومثلاً للاستلهام والتأسى قدر الطاقة، وعلى هذا فليس بإمكان عامة الناس أن يكونوا صوفية.(٤٦)

ويعتبر التصوف هو التعبير الحقيقى عن الدين الحى الذى يقبل تعدد الصور فيقول: "والدين الحى الحق هو المتحقق فى الشعور المتجدد المتطور للأمة المؤمنة

به، وآية خصبه في تلك الصور المتعددة المتغورة التي يتخذها وفقاً للأزمان وتبعاً للطابع العنصري المركب في هذه الأمة. ولهذا فكل دين في أصله رمز، رمز قابل لما لا نهاية له من أنواع التفسير التي قد يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حد التناقض."(٤٧) وهذا يفسر لنا سر اهتمام بدوى بترجمة أعمال المستشرقين عن الحلاج، والسهروردى، وابن عربى، ونشر رسائل ابن سبعين وشطحات الصوفية على اعتبار أنها تتوافق مع مزاجه النفسي وتشبع ظمأه الروحي.

ويبقى السؤال كيف يمكن الجمع والتوفيق بين جهود بدوى حول الفلسفة كتنظير عقلي مجرد ـ خاصة دراساته عن المنطق ومناهج البحث ـ و جهوده حول التصوف كنزعة روحية تتوافق مع مزاجه النفسي، رغم ما يبدو بينهما من تناقض ظاهرى؟

يخيل إلى أنه من السهل الإجابة على ذلك، بأن الأمرين يتكاملان وأنهما خطّان متجاوران في شخصية بدوى، يكمل كل منهما الآخر، فلا تعارض بينهما إطلاقاً، حيث لا تعارض بين البحث العقلي ومقتضياته، وحاجة الإنسان الروحية. وكلا الطريقين وُجِدا جنباً إلى جنب في الحضارة الإسلامية - كما لاحظ ذلك بدوى - في كتابه "الإنسانية والوجودية في الفكر العربى" من أن ذلك يعود إلى أن الروح العربية تميل إلى الخوارق والمعجزات، وبالتالي لا تستطيع أن تتصور العمل العلمي إلا مشفوعاً وممهداً له بالنظرية الروحانية، ومن هنا يمكن أن نعد نظرية الإنسان الكامل عند الصوفية "وقدرته على خرق العادات والإبداع للحوادث والظواهر في الكون بمثابة التبرير الروحاني للأعمال الصنعوية، والنظريات العلمية الخاصة باستخراج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها، وهذان الجانبان: الصوفى والعلمى، متكاملان أو هما وجهان لشيء واحد هو العلم الإنساني القائم على قدرة الإنسان غير المحدودة على اكتناه أسرار الطبيعة والتأثير فيها. (٤٨)

ويضرب نموذجاً تطبيقياً على ذلك بجابر بن حيان حيث يسير الجانبان ـ العلمي والصوفي ـ جنباً إلى جنب في كل ما يتصل بالنظر العلمي في الحضارة العربية.(٤٩)وقد قدم أحد كبار الباحثين بحثاً قيماً عن جابر بن حيان يتفق في الهدف العام مع ما ذهب إليه بدوى، وإن خلا من نبرة السخرية التي تبدو في حديث بدوى

عن الروح العربية ، يؤكد فيه تلازم الجانبين العلمى والروحى عنده، وأنه اتجه إلى أبحاثه العلمية بناء على توجهات الإمام جعفر الصادق، وحاول ذلك الباحث فى دراسته أن يبرز الأصول النظرية فى الفكر الإسلامى التى اعتمد عليها جابر فى أبحاثه . (٥٠)

وفى الختام نرجو أن نكون قد استطعنا أن نلقى بعض الضوء على جهود بدوى فى مجال دراسة الفلسفة الإسلامية، بما يبرز مكانته المتميزة وجهوده البارزة بين كبار المفكرين والباحثين فى هذا المجال فى العصر الحديث.

obeikandl.com

الهوامش: -

١- سمعت من الناقد الأدبى الكبير د/ مصطفى ناصف فى منزل أبى فهر - الأستاذ محمود محمد شاكر - أن أزمة عبد الرحمن بدوى أنه كان يرى نفسه أفضل من طه حسين والعقاد، ولعل هذا يفسر لنا سرّ هجوم بدوى على العقاد فى حواره مع مجلة نصف الدنيا فى العام الماضى.

2- Hanafi, Hassan: Islam in the Modern World, P.26-28. Cairo, 1955.

٣- انظر الدكتور حامد طاهر الذى قدم فى كتابه: (الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث) دراسة ممتعة عن منهج كل من مصطفى عبد الرازق وإقبال وإبراهيم مدكور.

٤ - التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية صفحة (هـ) من المقدمة، دار النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٤٦م.

٥ - انظر الفلسفة والفلاسفة ٢/٥ - ٧ ضمن موسوعة الحضارة العربية والإسلامية، الجزء الثانى.

٦ - انظر ابن النديم الفهرست ٢٤٣ نشرة جوستاف فلوجل، مكتبة خياط، بيروت، لبنان ١٩٦٤م.

٧ - الفلسفة والفلاسفة ٢/١٥٣.

٨ - نفس المصدر والصفحة.

٩ - التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية صفحة (ح-ط) من المقدمة.

١٠- السابق صفحة (ز) من المقدمة.

١١- نفس المصدر والصفحة.

١٢- المصدر السابق صفحة (ر) من المقدمة، وانظر "من تاريخ الإلحاد فى الإسلام" ١٣ - ١٩.

١٣ - الفلسفة والفلاسفة ٢/١٥٤.

١٤ - السابق ١٥٤.

١٥ - نفس المصدر والصفحة .

١٦ - السابق ١٥٣ - ١٥٤.

١٧ - السابق ١٥٢.

١٨ - انظر رينان "ابن رشد والرشدية" ١٠ - ١٥ ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، طبعة أولى، مصر ١٩٥٧م.

١٩ - Fuller: AHistory of Philostory, P.383, Third Edition, Oxford 1955.

٢٠ - انظر كارل هنريش بكر،" تراث الأوائل فى الشرق والغرب" ضمن كتاب "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" للدكتور بدوى ٨ - ١٥

٢١ - مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ١/٢٢، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٢٢ - النزعة الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى٧٣ وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٢م.

٢٣ - نفس المصدر والصفحة.

٢٤ - نور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى ص٥، دار الأدب، طبعة أولى، بيروت ١٩٦٥م

٢٥ - السابق نفس الصفحة

٢٦ - السابق ٢١ - ٢٨ .

٢٧ - مذاهب الإسلاميين ٦/٢، دار العلم للملايين، طبعة أولى، بيروت ١٩٧٣م

٢٨ - نقل الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه عن تاريخ التصوف فصل تعريف التصوف بالكامل عن نيكلسون.

٢٩ - تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى، ص١٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥م.

٣٠ - السابق ١٢ - ١٤ .

٣١ - أوهام حول الغزالى بحث قدم إلى ندوة " أبو حامد الغزالى دراسات فى فكره وعصره وتأثيره" ص ٢٤١، المغرب ١٩٨٨م.

٣٢ - السابق ٢٤١ - ٢٤٣.

٣٣ - كتب المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازانى بحثاً حول نفس الموضوع، انظر العدد التذكارى عن أبى الوفا التفتازانى، نشرة الجمعية الفلسفية المصرية.

٣٤ - الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ٧٣.

٣٥ - انظر مثلاً دراسة الدكتور عبد اللطيف العبد عن محمد بن زكريا الرازى، دكتوارة بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، وطبعت بالأنجلو المصرية.

٣٦ - من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، صفحة (و) من المقدمة.

٣٧ - السابق صفحة (و،ح)

٣٨ - السابق صفحة(ح)

٣٩ - نفس المصدر والصفحة.

٤٠ - السابق صفحة (ط-ى).

٤١ - قدم الدكتور عطية القوصى عرضاً مفصلاً لكتابى (دفاع عن القرآن ضد منتقديه) فى مجلة المسلم المعاصر، كما عرض كتاب (دفاع النبى ضد المنتقصين من قدره) فى مجلة أدب ونقد، العدد ١٠٠.

٤٢ - وائل غالى: دفاع عبد الرحمن بدوى عن القرآن ، ص٤٤، مجلة القاهرة يناير ١٩٩٦م.

٤٣ - أنور عبد الملك : كيف تكون الفلسفة، ص١٢، مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٦م.

٤٤ - شخصيات قلقة فى الإسلام صفحة ح من المقدمة.

٤٥ - تاريخ التصوف صفحة (أ)من المقدمة، الطبعة الأولى، الكويت ١٩٧٥م.

٤٦ - نفس المصدر والصفحة.

٤٧ - شخصيات قلقة فى الإسلام صفحة (ح) من المقدمة.

٤٨ - الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، ص٥٤ .

٤٩ - انظر السابق ص٥٥.

٥٠ - انظر الدكتور أحمد صبحى: جابر بن حيان، بحث منشور فى الكتاب التذكارى عن المرحوم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، نشرته جامعة الكويت عام ١٩٩٥م.