القسم الثانى

إسلاميات بدوى

obeikandl.com

obeikandl.com

قراءة عبد الرحمن بدوى
لابن خلدون

السيد أحمد حامد

obeikandl.com

obeikandl.com

أكتب هذا المقال بكل المحبة والتقدير والاعتزاز بعبد الرحمن بدوى، فلا أنسى - على الإطلاق - مشاعره الأبوية التى غمرنى بها أثناء زيارته لى بمستشفى الصباح بالكويت وقد أثارت هذه المشاعر دهشة واستغراب أشخاص كثيرين. ففى الغالب، يجاهد فى إخفاء هذه المشاعر لقناعة لديه، وينجح تماما فى ذلك. فيقال عنه ما يشاع.

إن من يشارك فى العمل والجهاد الوطنى وقت الاحتلال البريطانى، ومن يترك قلبه فى فرانكفورت بألمانيا، لابد وأن يملك مثل هذه المشاعر الطيبة.

يملك عبد الرحمن بدوى حدساً على درجة عالية من الحساسية يجعله قادراً على أن يلتقط بسرعة ما يكنه الغير نحوه... ومن ثم ففى المواقف الكثيرة كان سلوكه قاسياً وعنيفاً لأنه شجرة طيبة الثمار...

- ١ -

تتمثل علاقة عبد الرحمن بدوى بابن خلدون فى ثلاث دراسات. الأولى كتاب «مؤلفات ابن خلدون»[١]، والثانية «ابن خلدون وأرسطو»[٢]، والثالثة «ابن خلدون ومصادره اللاتينية»[٣] **الكتاب الأول هو «دراسة لمؤلفات ابن خلدون»**: تحصى آثاره، وتصف ما تبقى لدينا عنها من مخطوطات، وتستقصى ما كتب عنها من دراسات، وما ترجم منها إلى سائر الغات.[٤] يعرض الكتاب لوحة حياة ابن خلدون، ومؤلفاته الصغرى وهى سبعة مؤلفات، الرواية التونسية والرواية المصرية «المقدمة» وباقى «العبر»، مخطوطات «المقدمة» و «العبر» المختلفة والمقارنة بينهما، ثم ترجمات «المقدمة» و «العبر» إلى اللغات: التركية، الفرنسية، الإيطالية، الألمانية، اللاتينية، الإنجليزية، الأوردية، ثم النشرات النقدية وأهمها نشرة كاترمير، وآخر مؤلفات ابن خلدون، ثم إشعاع ابن خلدون، وبالذات ابن الأزرق. ثم نصوص فى أخبار حياته وآراء المعاصرين فيه، ثم المدارس التى درّس فيها، وأخيرا ثَبَتٌ بالدراسات عن ابن خلدون باللغة العربية واللغات غير العربية.

والدراسة الثانية «ابن خلدون وأرسطو»: و هى للتعرف على مدى إفادة ابن خلدون من أرسطو «السياسة» أو فى «تدبير المدن»، إذ «إن ابن خلدون لا يذكر كتاب «السياسة» لأرسطو، لا فى «المقدمة» ولا فيما ذكره عن أرسطو فى القسم الخاص بدولة يونان من «العبر» و إنما يذكر (ثلاث مرات)[٥] ما سماه باسم الكتاب المنسوب لأرسطو فى

السياسة المتداول بين الناس، ويقصد به كتاب «السياسة فى تدبير الرياسة» المعروف بـ «سر الأسرار» وقد نشره بدوى - لأول مرة - فى سنة ١٩٥٤ ضمن كتابه «الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام» . ويقرر ابن خلدون أن هذا الكتاب «السياسة فى تدبير الرياسة» لا يمكن أن يكون من عمل أرسطو. ويؤكد بدوى أنه كتاب منحول على أرسطو(٦)

أما الكتاب الذى استفاد منه ابن خلدون فهو - كما يقرر بدوى - «السياسة» لأرسطو. يوكد هذا اعتماداً على المقارنة بين تخليص ابن رشد للمقالات الثمانى التى يحويها الكتاب وبين المقدمة». فقد قرأ ابن خلدون هذا التلخيص.. فأوجه التشابه عديدة ، ليس فقط فى الموضوعات، بل وخصوصا فى طريقة علاجها. فابن خلدون يبدأ من نفس المبدأ الذى وضعه أرسطو، وهو أن الإنسان مدنى بالطبع، وأن الاجتماع الإنسانى ضرورى، أى لابد له من الاجتماع الذى هو (المدنية) فى اصطلاحهم. وهنا نجد ابن خلدون يستعمق كلمة المدينة وهى لا تفهم إلا بالنسبة إلى يونان، ولهذا قال فى اصطلاحهم، أى اصطلاح الحكماء، وهو إنما يقصد من قوله الحكماء: أرسطوطاليس... ويتفقان أيضا فى بيان ما يجب مراعاته فى أوضاع المدن... والاتفاق واضح أيضا فى الكلام عن التجارة... ورأى كليهما فى الاحتكار قريب بعضه من بعض. وأبرز من هذا الفصل الذى عقده كل منهما فى ضرورة التعليم وكيفية توفيره للأحداث.»(٧).

ورغم هذه الشواهد والأشباه قد يقال إن ابن خلدون لم يطلع على التلخيص لكتاب السياسة لأنه «لم يتناول أنظمة الحكم التى تناولها أرسطو». وجواب عبد الرحمن بدوى بالنفى قطعاً؛ لأنه يعطى الدليل القاطع على أن ابن خلدون قد اطلع على النظم السياسية اليونانية وذلك فى تلخيص ابن رشد لكتاب «الخطابة» لأرسطوطاليس... إذ ذكر هذا التلخيص، ونقل عنه ما قاله ابن رشد فى تحديد معنى الحسب وناقشه فى ذلك.»(٨) مع العلم أن عبد الرحمن بدوى فى بحثه «تقويم عام للتراث اليونانى» المترجم إلى العربية يؤكد: « ثبت الآن بالدليل أن كتاب «السياسة» لأرسطو لم يترجم إلى العربية أبدا فى عصر الترجمة»(٩).

يقرر عبد الرحمن بدوى أن ابن خلدون لم يتعرض فى كتاباته لأنظمة الحكم اليونانية من ديموقراطية وموناركية وأوليفاكية وأرستقراطية وجمهورية واستبداديه مطلقة، بسبب اهتمامات ابن خلدون ومنهجه. إذ إن «ابن خلدون لم يقصد - فى الواقع - إلى دراسة نظم

المجتمع الإنسانى بصفة عامة، بل اقتصر بحثه على مجتمع واحد هو المجتمع الإسلامى. والمغربى منه بخاصة، واقتصرت مواد استدلالاته على التاريخ الإسلامى وحده، ولا عبرة بالشواهد النادرة - التى قد يلجأ إليها نادراً جداً - من تاريخ غير التاريخ الإسلامى، مثل تاريخ بنى إسرائيل أو مصر أو يونان. والمجتمع الإسلامى لم يعرف أنظمة الحكم اليونانية... ولم يعرف فكرة «المدنية» بالمعنى الذى كان لها عند اليونانيين، ولم يعرف فكرة المواطن الحر بالمعنى اليونانى. بل عرف المجتمع الإسلامى نوعين من الحكم: الخلافة والملك. وبينهما دار نظام الحكم فى الدول الإسلامية كلها، على أنه لاحظ أن الخلافة نفسها سرعان ما انقلبت - بعد الخلفاء الراشدين - إلى مُلْك ، لهذا كرس للمُلْك فصولاً عديدة. مراتبه، وألقابه، وشاراته، وولاية العهد فيه..»[١٠] وعلى وجه العموم، فابن خلدون ينظر «فيما هو واقع من أحوال الدول. ومن هنا كانت الأصالة عنده»[١١] ويتمثل هذا فى الأهمية الكبرى التى أعطاها للعصبية حيث تركز عليها كتاباته، حتى أخذ على ابن رشد عدم التفاته إلى حقيقة العصبية، التى لامعنى لها بالنسبة إلى مجتمع يونانى أو رومانى أو حديث. [١٢].

والدراسة الثالثة «ابن خلدون ومصادره اللاتينية» :تهتم ببيان المصادر اللاتينية واليونانية التى استعان بها ابن خلدون فى كتابة الجزء الأول من تاريخه، وهو الخاص بتاريخ اليونان والرومان. وقد أهمل الباحثون هذا الجانب، وحرص عبد الرحمن بدوى على أن يكشف عنه. وقد أشار إليها فى التصدير العام لكتاب أوروسيوس «تاريخ العالم» الذى قام بتحقيق الترجمة العربية القديمة له ونشره فى عام ١٩٨٢[١٣] ويعتبر هذا «التاريخ» المصدر اللاتينى الوحيد من بين هذه المصادر الذى نقل عنه ابن خلدون مباشرة، ونقل عنه مراراً عدة تستغرق كل فقرات هذا التاريخ اليونانى والرومانى.»[١٤] وقد ذكره ابن خلدون «فى سبعة وخمسين موضعاً مقروناً باسمه نقولاً تتفاوت فى الطول بين سطر واحد وبين صفحة أويزيد.»[١٥].

وتتبين أهمية هذا الكتاب من أنه كان له انتشار واسع جداً فى أواخر العصر القديم، وطوال العصور الوسطى فى أوروبا، وعصر النهضة. واستعان به مؤرخون عديدون حتى القرن الثانى عشر.

لقد اعتمد عبد الرحمن بدوى فى تحقيقه لـ «التواريخ» على عدة مصادر عربية (مثل

ابن جلجل وكتابه «طبقات الأطباء والحكماء»، وابن أبى أصيبعة وكتابه «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء»، إلى ابن خلدون والمقريزى فى «الخطط»).، وغير عربية[١٦]، ومراجعته لنص المخطوط باللغة العربية (وهو موجود فى مكتبة جامعة كولومبيا فى نيويورك)[١٧] والمقارنات التى أجراها بين نص هذا المخطوط والنص اللاتينى[١٨] وقد خصص عبد الرحمن بدوى قسماً خاصا لهذه المقارنات بين نصوص أوروسيوس الواردة عند ابن خلدون وذلك النص اللاتينى[١٩] وقرر - أخيراً - بعد هذا كله، «إننا لا نعرف من هو الذى ترجم كتاب أورسيوس من اللاتينية إلى العربية.»[٢٠] وأن ابن خلدون لم يكن يدقق فى نقل الأخبار التى يوردها، ولا فى اقتباس النصوص التى يعزوها إلى مؤلفيها... وأنه لم يكن ينقد الأخبار التى ينقدها نقداً تاريخياً، رغم وضوح التناقض فيها، وأحيانا استحالتها.. وأنه لم يكن يحفل بالتفاصيل والدقائق، ومن هنا كان إهماله فى الفحص عنها والتدقيق فى إيرادها، وإنما كان صاحب نظرات عامة إجمالية،، ولهذا ينبغى ألا نثق كثيراً بصحة ما يورده من أخبار وتفصيلات جزئية، بل علينا أن نعدها مجرد أخبار محتملة مرهونة بتأييد مصادر أخرى لها[٢١].

- ٢ -

ينظر عبد الرحمن بدوى إلى «المقدمة» باعتبارها مزيجاً من علم السياسة وفلسفة التاريخ ومنهجه، وعلم الاجتماع بالمعنى الحديث»[٢٢] وتأسيساً على ذلك تتبدى لنا أصالتها بكل جلاء. »[٢٣] فابن خلدون لم يرد إلا أن يشير إشارة عامة إلى أوهام أو مغاليط المؤرخين، وأن يدعو من وراء ذلك إلى إقامة منهج تاريخى أو نقد تاريخى... وأراد استقراء الأحوال التاريخية الواقعية للدول التى عاصرها وشارك فى أحداثها، ثم استشرق بفكره إلى شواهد من التاريخ الإسلامى بخاصة، وأحيانا إلى شواهد من التاريخ العام، تأييداً للقواعد العامة التى استخلصها مباشرة من الأحوال الواقعية.[٢٤] هذه النظرة تدل دلالة واضحة على مدى تعمق عبد الرحمن بدوى وفهمه الدقيق لا لكتابات ابن خلدون فحسب، وإنما لمجالات واهتمامات علوم أخرى.

ويمكن أن أضيف إلى المجالات الثلاثة السابقة الأنثروبولوجيا الاجتماعية على أساس أن ابن خلدون يتناول المجتمعات المحلية البدوية والمجتمعات الحضرية فى زمان ومكان

معينين، وهى مجتمعات تنتمى إلى النمط الذى اعتاد الأنثروبولوجيون على دراسته وإجراء بحوثهم الميدانية. وترتكز العصبية على القرابة الأبوية، وهى تعنى الشعور بالانتماء إلى جماعة قرابية (العصبة) ذات طابع معين والتوحد معها.[٢٥] ومن المعروف أن القرابة بمختلف أنواعها اهتمام أنثروبولوجى رئيسى ،لأنها المبدأ والأساس الرئيسى الذى ترتكز عليه الأبنية الاجتماعية القبلية التى اهتم الأنثروبولوجيون ببحثها، ولا يزالون حتى الآن ومنها - بالطبع - المجتمعات البدوية والحضرية التى درسها ابن خلدون. ففى هذه المجتمعات يتداخل النسق القرابى مع بقية النظم والأنساق الاجتماعية التى يتألف منها البناء الاجتماعى تداخلاً قوياً إلى درجة الاندماج، بحيث يكون من الصعب التمييز ما بين ما هو قرابى وما هو غير قرابى. والمثال على ذلك معالجة ابن خلدون بكل دقة وجلاء للعلاقة العضوية القائمة ما بين التنظيم القرابى والتنظيم السياسى باعتبارهما - معاً - يؤلفان آلية مجتمعية [٢٦] ولهذا فإذا وضع القارئ للمقدمة هذه النظرة الأنثروبولوجية فى اعتباره، فسوف لا يقع فى الحيرة التى أشار إليها عبد الرحمن بدوى بشأن معرفته بمعانى هذه المصطلحات العصبية، الكسب والمعاش، وغيرهما من المصطلحات الخلدونية [٢٧] فالمقدمة - فى حقيقتها - دراسة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية - بالمعنى الحديث - فى كثير من جوانبها؛ إذا إن ابن خلدون يتناول المجتمع البدوى والمجتمع الحضرى على أساس ما يعرف الآن بالاتجاه الوظيفى البنائى فى الأنثروبولوجيا الحديثة، وهذا الاتجاه يظهر - بكل وضوح وبلا شك - أصالة ابن خلدون.

- ٣ -

فى كتابه «مؤلفات ابن خلدون» يضع عبد الرحمن بدوى حداً للشكوك عن نسبة كتاب «شفاء السائل فى تهذيب المسائل» إلى ابن خلدون، وقد أثار مناقشات كثيرة. فلم يشر إليه ابن خلدون فى «التعريف» ولا فى أى كتاب آخر من كتبه، ولم يذكر هذا الكتاب أحد ممن ترجموا لابن خلدون. ومن هنا أثيرت مشكلة البحث فى نسبته إليه.

يؤكد عبدالرحمن بدوى أن كتاب «شفاء السائل فى تهذيب المسائل» هو من تأليف ابن خلدون[٢٨] فهو يقدم الحجج المؤيدة لصحة نسبته إلى ابن خلدون. [٢٩] وزيادة على ذلك يعتمد على التحليل الباطنى لمضمون هذا الكتاب من ناحية، وفصل علم التصوف فى «المقدمة» من ناحية أخرى، لكى يدعم تأكيده لنسبة الكتاب إليه، وذلك على الرغم من التباين

فى آراء ابن خلدون تبايناً واضحاً جدا بين الكتابين، بما يترتب عليه الأخذ بأن «المؤلف لكليهما ليس شخصا واحداً». وهذا سبب آخر من أسباب إثارة الشكوك حول نسبة الكتاب إليه

ويهتم عبد الرحمن بدوى بتفسير هذا التباين ، فيقرر أنه يرجع إلى «تطور فى فكر ابن خلدون. وهذا التطور من «شفاء السائل» إلى «المقدمة» لأن الآراء التى عرضها فى المقدمة أنضج وأكثر حصافة وتعقلاً وإنصافاً، وأبعد من التوكيدات العنيفة والإدانة التى نراها فى «شفاء السائل»، بل يكاد المرء يتلمس من خلايا سطور كلامه فى «المقدمة» أنه يرجع تائباً مكفراً عن ما قاله من قبل بشأن الصوفية.[٣٠] ومع ذلك فإن حرصه - باعتباره باحثاً موضوعياً مدققاً - يجعله يذكر أنه ربما تظهر مستقبلاً شواهد جديدة مضادة، وخصوصا شواهد كتابية، لا تحليلية، تقرر عكس ذلك.»[٣١]

ومما لاشك فيه أن هذه الدراسة تشير - بكل وضوح - إلى مدى التدقيق والتحقيق البالغين اللذين بذلهما عبد الرحمن بدوى، واللذين تتميز بهما دراساته جميعا. وهو ما يعكسه تماما أول كتبه «لباب المحصل فى أصول الدين»، وهو تلخيص لكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» من كتب فخر الدين الرازى المعروف بابن الخطيب المتوفى سنة ٦٠٠ هـ (١٢٠٩م). إذ إن عبد الرحمن بدوى يورد بعض نصوص من كتاب الرازى وأخرى من كتاب ابن خلدون لكى يبين «الطريقة التى استخدمها ابن خلدون فى «اللباب»، فابن خلدون شديد الإيجاز، وأقل وضوحاً بكثير من الأصل الذى يختصره، فضلا عن أنه يورد الاعتراضات التى وضعها نصير الدين الطوسى لكتاب الرازى الذى لخصه [٣٢] وبالطبع لا يمكن على الإطلاق أن يتحقق ذلك التدقيق وذلك التحقيق إلى جانب النقد الموضوعى من جانب عبد الرحمن بدوى إلا على أساس اطلاعه ودراسته المتعمقة لمؤلفات ابن خلدون وترجمات «المقدمة » و«التاريخ» و«التعريف»، والنشرات النقدية، والكتابات التى تناولت أخبار حياة ابن خلدون وآراء المعاصرين فيه: وهذا ما يدركه القارئ لدراسات عبد الرحمن بدوى الثلاث بسهولة، وبخاصة كتابه «مؤلفات ابن خلدون» الذى يعلق فيه على نسخ المخطوطات الموجودة فى عدد من مكتبات عواصم أجنبية إلى جانب دار الكتب المصرية. وزيادة على ذلك إن عبد الرحمن بدوى يرجع إلى المراجع لعدد من اللغات الأجنبية (الألمانية، الإيطالية، الفرنسية، الإنجليزية، اللاتينية،

الأسبانية) الأمر الذى أتاح له أن يقارن - مقارنة دقيقة متعمقة - بين نسخ مخطوطات «المقدمة»، «التاريخ» لكى يؤكد النص الأصلى؛ وذلك لأن ابن خلدون قد أضاف معلومات جديدة فصولاً وأخباراً، وعدل فى عباراته، بل طور فى أحكامه فى غير قليل من المسائل.[٣٣] طوال حياته، فى مصر التى قضى فيها ٢٤ عاما.

هكذا يمكن للقارئ أن يدرك الجهد العلمى الضخم الذى بذله عبد الرحمن بدوى لإخراج تلك الدراسات الثلاث عن ابن خلدون. فهى تؤكد - بما لا يدع مجالا للشك - أنه باحث على درجة كبيرة من المهارة فى البحث والدراسة وحيازة أدواتهما، مما أتاح له التعمق والدقة وإجراء المقارنات فضلا عن التزامه بأخلاقيات البحث والدراسة العلمية.

- ٤ -

يخصص عبد الرحمن بدوى قسماً من كتابه «مؤلفات ابن خلدون» لـ «إشعاع فكر ابن خلدون»[٣٤]. يقدم - فيه بشيء من التفصيل - عرضاً لكتاب محمد بن على بن الأزرق الأصبحى المعروف بابن الأزرق، وهو من أول من نقل كثيراً عن مقدمة ابن خلدون، «بدائع السلك فى طباع الملك»[٣٥] تكشف موضوعات الكتاب عن «التداخل الوثيق بينهما وبين موضوعات «المقدمة» لابن خلدون، فلا غرو أن نجده يدخل ابن خلدون وينقل عنه فى معظم المواضع، حتى يكاد أن يكون المصدر الرئيسى له... ولا يقتصر الأمر فى النقل على أسطر، بل يمتد إلى عدة صفحات فى مواضع كثيرة جداً حتى أننا لنستطيع أن نقرر أنه حيث يشترك مع مقدمة ابن خلدون فى الموضوع فإنه يكاد أن ينقل الفصل كله من المقدمة.»[٣٦] ولهذا يقرر عبد الرحمن بدوى أن ابن الأزق لم يكن أصيلا، وخاصة أنه كان جمّاعاً اعتمد على مصادر يونانية (العهود اليونانية والأفلاطونيات) ولم يذكرها غيره[٣٧].

والغريب أن عبد الرحمن بدوى لم يذكر - فى هذا الجزء - المؤرخ أحمد بن على المقريزى، رغم أنه قد أفرد جزءاً خاصا للمقريزى فى كتاب أوروسيوس «التواريخ» الذى قام بتحقيقه وذُكر من قبل، بيّن فيه المواضع العديدة التى نقلها المقريزى عن أوروسيوس، وهى مواضع جغرافية وتاريخية.[٣٨] ومن المعروف أن المقريزى قد تأثر بابن خلدون لأنه كان واحداً من تلاميذ ابن خلدون المقربين إليه والملتصقين به. ويتمثل التأثير واضحاً فى اهتمام المقريزى فى كتابة التاريخ بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية، بحيث كان اهتماماً

جديدا ليس له نظير فى كتابات كثيرين من مؤرخى العصور الوسطى بوجه عام[٣٩] ومن المؤكد أن عبد الرحمن بدوى يعرف هذا تماما، ولكن اهتمامه بالتأثير والنقل من أوروسيوس كان هدفه الأساسى فى ذلك الكتاب: «التواريخ».

مما لاشك فيه أن الدراسات الثلاث السابقة توفر للباحث لفكر ابن خلدون العديد من المصادر العربية وغير العربية التى يمكن أن يستعين بها فى دراسته، فضلا عن تعليقات وتوضيحات عبد الرحمن بدوى لأفكار أو نظريات ابن خلدون. وهذا ما يعكس الأهمية البالغة للعمل الذى قام به عبد الرحمن بدوى، وفى القليل أن نجد فى المكتبة العربية مثل هذا العمل. يشهد على ذلك بعض كتاباته ودراساته، وبالذات موسوعته الفلسفية.

الهوامش.

١ ـ مؤلفات ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٢.

٢ ـ «ابن خلدون وأرسطو»، أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة. ١٩٦٢.

٣ ـ «ابن خلدون ومصادره اللاتينية» ، أعمال ندوة ابن خلدون، كلية الآداب، الرباط، ١٩٧٩

٤ ـ مؤلفات ابن خلدون ص ٩

٥ ـ للتعرف عليها : أنظر: «ابن خلدون وأرسطو» ص ص ١٥٣ ـ ١٥٤

٦ ـ نفس المرجع السابق ص ١٥٢

٧ ـ نفس المرجع، ص ص ١٥٥ ـ١٥٧.

٨ ـ نفس المرجع، ص ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

٩ ـ بدوى «تقويم عام للتراث اليونانى المترجم إلى العربية» أعمال ندوة الفكر العربى والثقافة اليونانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ١٩٨٥ ص ٢٠.

١٠ ـ نفس المرجع، ص ١٦٠.

١١ـ مؤلفات ابن خلدون، ص. ص ٣١ ـ ٣٢.

١٢ ـ «ابن خلدون وأرسطو» ص ١٦٠.

١٣ ـ أورسيوس، تاريخ العالم، الترجمة العربية القديمة، حققها وقدم لها عبدالرحمن بدوى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.

١٤ ـ نفس المرجع، ص ٥

١٥ ـ نفس المرجع، ص ص ٣٥ـ٣٦.

١٦ ـ نفس المرجع، ص ص ٢١ ـ ٤٧.

١٧ ـ نفس المرجع، ص ١٥

١٨ ـ نفس المرجع، ص ص ٣٥ ـ ٤٥.

١٩ ـ نفس المرجع، ص ص ٤٦٧ ـ ٤٩٨.

٢٠ ـ نفس المرجع، ص ١٥.

٢١ ـ نفس المرجع، ص ص ٤٦ ـ ٤٧

٢٢ ـ «مؤلفات ابن خلدون»، ص ٢٩.

٢٣ ـ نفس المرجع، ص ٣٠.

٢٤ ـ نفس المرجع، ص ٢٩ ـ ٣٠.

٢٥ ـ أنظر كتابنا، القرابة عند ابن خلدون، المركز العربى للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩ ص ٤د وما بعدها.

٢٦ ـ للمزيد من التفاصيل انظر نفس المرجع، ص ص ٥٤ ـ ٧٢؛ وكذلك بحثنا.

٢٧ ـ «مؤلفات ابن خلدون»، ص ٣٠.

٢٨ ـ نفس المرجع، ص ٢٥.

٢٩ ـ نفس المرجع، ص ص ١٧ ـ ٢٠.

٣٠ ـ نفس المرجع، ص ٢٣.

٣١ ـ نفس المرجع، ص ٢٥

٣٢ ـ نفس المرجع، ص ص ٣ ـ ٨

٣٣ ـ نفس المرجع، ص ٩

٣٤ ـ نفس المرجع، ص ص ٢٤١ ـ ٢٥٠

٣٥ ـ أبو عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، تحقيق وتعليق على سامى النشار، جزءان، الجمهورية العراقية، وزارة الإعلام، سلسلة كتب التراث، بغداد، ١٩٧٧.

٣٦ ـ مؤلفات ابن خلدون، ص ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦

٣٧ ـ نفس المرجع، ص ٢٥٠.

٣٨ ـ أوروسيوس، تاريخ العالم، ص ص ٢٧ ـ ٣٣.

٣٩ ـ سعيد عاشور، «أضواء جديدة على المؤرخ أحمد بن على المقريزى وكتاباته»، فى عالم الفكر مجلد ١٤ العدد الثانى، يوليو ـ سبتمبر ١٩٨٣. ص ١٨١.

obeikandl.com

بدوى والتوجه الإسلامى المعاصر

ا.د عطية القوصى

آداب القاهرة

obeikandl.com

obeikandl.com

فى السنوات الخمس الأخيرة أصدر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى من باريس مجموعة كتب إسلامية باللغة الفرنسية يدافع فيها عن الإسلام وعن نبى الإسلام محمد عليه الصلاة والسلام، وعن كتاب الإسلام المقدس القرآن الكريم. وقد أعلن الدكتور بدوى فى مقدمة كتبه هذه أنه كتبها ليدافع بها عن الإسلام المستهدف هذه الأيام من قبل كتاب الغرب، وبسبب الحملة المسعورة التى تشن الآن فى أوربا وفى أنحاء كثيرة من العالم ضد الإسلام وضد المسلمين، لا لذنب اقترفوه ولكن بسبب عداء قديم للإسلام أشعل ناره سوء فهم كتاب الغرب لطبيعة هذا الدين، خلال العصور الوسطى وخلال العصر الحديث.

وقد صدر الكتاب الأول سنة ١٩٨٩ تحت عنوان: «دفاع عن القرآن ضد منتقديه» Defense du Coran contre ses Critiques وصدر الكتاب الثانى فى العام التالى تحت عنوان: «دفاع عن حياة النبى محمد ضد المنتقصين لقدره» Defense du la vie du Prophete Muhammad contr ses Detracteurs. وجعل عنوان الكتاب الثالث، الذى لا يزال تحت الطبع: «الإسلام كما ارتآه ڤوليتر، وهيردو، وجيبون، وهيجل» L' Islam vu Par Voltaire, Herder, Gibbon, Hegel.

وفى مقدمة الكتابين اللذين صدرا أوضح الدكتور بدوى سبب تصديه لهذا العمل ليصحح به الفكر المغلوط عند كتاب الغرب والمستشرقين، وليبين لهم الحقائق التاريخية، التى أعمى تعصبهم ضد الإسلام رؤيتها، وحجب عن أعينهم جهلهم بالتاريخ الإسلامى معرفتها.

يقول د. بدوى فى مقدمة كتابه (دفاع عن القرآن) ما نصه: (القرآن، وكونه الأساس الجوهرى للإسلام، كان هدفاً رئيسياً لهجوم كل من كتب ضده، فى الشرق مثلما فى الغرب، وذلك منذ قبيل النصف الثانى للقرن الأول الهجرى/ السابع الميلادى، حتى الآن، ولقد بدأ يوحنا الدمشقى (حوالى ٦٥٠ - ٧٥٠م) هذا الهجوم بتوجيه عدة انتقادات على النسق العام للقرآن، ثم تبعه فى ذلك إثيوميوس زيجابنيوس، ثم نيكيتاس البيزنطى فى مقدمة كتابه «نقض الأكاذيب الواردة فى كتاب العرب المحمديين (المسلمين)»:

Confutatio Falsi Libri Quem Scripsit Muhamades Arabs.

ولقد صدرت هذه الكتابات، وغيرها، باللغة اليونانية، غير تلك التى تضمنت الجهوم على

القرآن. وقد كتبت بالسريانية والأرمنية والعربية.

وبسقوط القسطنطينية فى يد المسلمين ١٤٥٣، توقف الهجوم البيزنطى على القرآن والإسلام، وتولت أوربا المسيحية الأمر من بعد: فبدأ الكاردينال نيقولا دى كوسا (١٤٠١ - ١٤٦٤) مسيرة الهجوم الجديدة، وكان البابا بيوس الثانى قد دعاه إلى ذلك، فكتب نيقولا رسالة هجاء فى القرآن تحت عنوان «غربلة القرآن» Cribratio al chorani فى ثلاثة كتب نشرت فى بال بسويسرا سنة ١٥٤٣.

وقام عدد من الآباء الدومينيكانيين والجزويت بنشر كتب هاجموا فيها القرآن والإسلام ومنهم: دينيس الأمين، والفونس سبينا، وجان دى تيريكر يماتا، ولويس فيف، وميشيل نان. وجاء كتاب لو ديفيكو مرعشى Lodovico Marracci:Al Corani Textus Universus (١٦١٢ - ١٧٠٠) «القرآن نص عالمى» فى أربعة أجزاء، وقد نشر فى بادوا سنة ١٦٩٨، ويعتبر هذا الكتاب من أشد الكتب هجوماً على القرآن والإسلام، وهو مملوء بالأخطاء القاتلة والمجادلات الساذجة اللا معقولة، وللأسف تكررت نفس هذه الأخطاء وهذه التجاوزات فى كل الدراسات المتصلة بالقرآن والتى قام بها المستشرقون الأوربيون خلال القرنين التاليين لظهور كتاب مرعشى.

حقاً، فإنه بداية من منتصف القرن التاسع عشر يبذل هؤلاء المستشرقون كل مافى وسعهم ليبدوا موضوعيين فى كتاباتهم وفى جعل كتاباتهم أكثر دلالة وأكثر جدية وموضوعية، وأكثر تدقيقاً فى المنهج اللغوى، لكن دون فائدة، ذلك لأن الدوافع الداخلية التى تضطرم بالحقد فى قلوبهم ضد الإسلام وكتاب الإسلام المقدس ونبى الإسلام ظلت كما هى بل ازدادت تأججا. وبرغم أن هؤلاء الكتاب قد توفرت لهم أدوات فهم اللغات منذ بداية القرن الأخير حتى يومنا هذا، إضافة إلى توافر نشر المخطوطات، إلا أنهم أصروا على تقديم نظرياتهم الخاطئة، من خلال تصوراتهم الزائفة للمشاكل المكذوبة التى وضعوها حول القرآن، وطرحوا نتائج زائفة توصلوا إليها. ومن أجل ذلك تصدينا فى كتابنا هذا لفضح هذه الجرأة الجهولة عند هؤلاء المستشرقين حول القرآن. وأستطيع أن ألخص سبب التردى الذى وقع فيه هؤلاء المستشرقون بالتالى:

١ ـ جهل هؤلاء المستشرقين باللغة العربية.

٢ ـ ضحالة ونقص معلوماتهم عن المصادر العربية.

٣ ـ سيطرة الحقد على الإسلام الذى ورثوه ورضعوه منذ طفولتهم على عقولهم وتسببه فى عماء بصيرتهم.

٤ ـ نقلُ المستشرقين الأكاذيبَ حول القرآن والإسلام بعضهم عن بعض وتأكيدهم لها. وتمثل ذلك فى كتابات كل من: هرشفيلد، وهورفيتز، وسبير، وجولدزيهر، ونولدكه، ومرجليوث.

... واختتم د. عبد الرحمن بدوى مقدمة كتابه هذا بقوله:.. «وإننا سوف لا نعالج فى كتابنا هذا كل القضايا التى بحثها المستشرقون عن القرآن، ولكن سوف نتعرض لأكثرها أهمية، متقيدين بفترة زمنية تنحصر ما بين منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف قرننا العشرين. ومنهجنا فى بحثنا هذا هو المنهج الوثائقى والموضوعى الواضح، وهدفنا كشف القناع عن العلماء الكاذبين الذين قدموا الضلال والتزوير لشعب أوربا ولغيره من الشعوب، وبإبراز الحقيقة الواضحة سيحرز القرآن النصر على منتقدية».

وفى مقدمة كتابه «دفاع عن حياة النبى محمد» يعبر د. بدوى عن مدى خيبة الأمل التى اكتشفها فى بعض المستشرقين ومدى الصدمة التى صدمها حيال من كان يكن لهم الاحترام الكبير فيما سبق أن كتبوه فى الأدب والفلسفة فيما كتبوه عن الإسلام وعن نبى الإسلام. فلقد اكتشف سذاجة معلوماتهم عن الإسلام وجهلهم المطبق عن نبى الإسلام وعن التاريخ الإسلامى عموماً، وتعصبهم المقيت وتحاملهم الشديد في كل ما كتبوه وقدموه للعالم طوال قرون عديدة. ولقد صرح د. بدوى فى مقدمته بأنه بعد أن درس هذا الكم الهائل من الكتابات الزائفة التى كتبها المستشرقون عن الإسلام ونبيه بعد أن تكشف له هذا الزيف والتضليل المتعمد والمتحامل، قام بتأليف هذا الكتاب دفاعاً عن نبى الإسلام. وصرح بأنه خاطب من خلاله أولئك الذين يبغون معرفة الحقيقة وتحرى الأمانة فيما يتصل بالموضوعات التى تشغل بالهم وتحظى باهتماماتهم. ويقول فى هذه المقدمة إنه يقدم كتابه لهم يصحّح فيه ما سبق أن كتبه كتاب البيزنطيين والأوربيين خلال قرابة اثنى عشر قرناً فى موضوع حياة النبى محمد. «ولهذا رأينا، بعد فحصنا لهذه المؤلفات ودراسة طبيعة وتكوين هؤلاء المؤلفين العلمى، الذين تظاهروا بالأخذ بالتوثيق العلمى، أنهم غالباً ما يكونون متعصبين لمعتقداتهم الدينية وانتماءاتهم القومية والعرقية، وأن أياً منهم لم يرجع إلى مصدر واحد صحيح وثقة عن حياة محمد، رغم تملكهم ووقوع كل مصادر التنوير فى أيديهم. ولهذا

السبب اضطررنا – ها هنا – أن نفضح تجاوزاتهم وأن نكشف أخطاءهم، وأن نفند ونرد على افتراءاتهم وأن نقوّم أحكامهم المبنية، فى غالبها، على وقائع خاطئة وأوهام كاذبة. كل هذا من خلال هدف قصدنا به القارئ غير المسلم نقدم له الإسلام خالصاً ودون رتوش، ونقدم له شخصية نبيّه من خلال تصور صحيح ومنصف وعادل».

وفى تمهيد هذا الكتاب الذى جعل د. بدوى عنوانه: «أسطورة محمد فى أوروبا، عشرة قرون من الادعاء الباطل والافتراء» يستهل د. بدوى هذا التمهيد بهجوم شديد على المستشرقين والكتاب المسيحيين الذين تناولوا فى كتاباتهم الإسلام وسيرة النبى محمد خلال قرون عديدة بقوله بما نصه: «بالخوض فى تاريخ الفكر الأوروبى عبر العصور، ومفهوم كتاب الغرب عن محمد نبى الإسلام، فقد ذهلت تماماً لمّا تأكد لى شدة جهلهم فى هذا الأمر، وسوء طويتهم الواضح، وأوهامهم العتيقة البالية، وتعصبهم الأعمى المقيت، وإصرارهم على التمسك بالجهل المطبق، وعدم الرغبة فى تصحيح كل ما يخص أمر خصمهم. ولا يقتصر ذلك على الفرد العادى منهم أو الإنسان البسيط والساذج، ولكنه ينسحب على كبار علمائهم من فلاسفة ورجال دين ومفكرين ومؤرخين وغيرهم.

ولم يقتصر ذلك الأمر على القرون الأولى للعصور الوسطى، ولكنه امتد – أيضاً – إلى القرون التى بدأ الفكر الأوربى ينطلق فيها من عقاله، وأعنى بذلك: القرون من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر. وللأسف فإنه طوال هذه القرون لم تتوافر فى مفكر واحد من مفكرى أوروبا الشجاعة فى تحرى المعرفة الحقة والموضوعية عن الإسلام وعن نبى الإسلام. فلا ألبرت الكبير أو توماس الأكوينى ولا روجر بيكون فى القرن الثالث عشر، ولا فرانسيس بيكون أو بسكال أو سبينوزا فى القرن السابع عشر، لا أحد من هؤلاء بذل أدنى جهد لفهم الإسلام وحقيقة دعوة نبى الإسلام». ولقد أورد د. بدوى شهادة كاتب منصف من كتّاب أوربا يدعى رينان، شهد على تحامل أبناء جنسه وملّته من المستشرقين على محمد، يقول رينان: «لقد كتب الكتاب المسيحيون تاريخاً غريباً عن محمد.. إنه تاريخ يمتلئ بالحقد والكراهية له. لقد ادعوا بأن محمداً كان يسجد لتمثال من الذهب كانت تخبئه الشياطين له . ولقد وصمه دانتى بالإلحاد فى رواية الجحيم، وأصبح اسم محمد عنده، وعند غيره، مرادفاً لكلمة كافر أو زنديق. ولقد كان محمد فى نظر كتاب العصور الوسطى تارة ساحراً وتارة أخرى فاجراً شنيعاً ولصاً يسرق الإبل، وكاردينالاً لم يفلح فى أن يصبح بابا

فاخترع دينا جديداً أسماه الإسلام لينتقم به من أعدائه، وصارت سيرته رمزاً لكل الموبقات وموضوعاً لكل الحكايات الفظيعة».

ويسرد د. بدوىٰ فى هذا التمهيد تأثير كتاب «أسطورة محمد فى الغرب» الذى وضعه الإسكندر الأنكوفى على كتاب أوربا بداية من القرن التاسع الميلادى وحتى القرن الرابع عشر، بداية بالمؤرخ البيزنطى ثيوفان (٧٥١ - ٨١٨م) الذى أورد فى كتاب تأريخه موت محمد على يد عشرة من رجال اليهود بعد أن رأوه يأكل لحم الإبل المحرم أكله على اليهود وبعد أن ظنوا أنه المسيح. كذلك قوله بأن محمداً ارتحل إلى فلسطين وتحاور هنالك مع اليهود والنصارى وأنه اقتبس منهم كل ماورد فى التوراة والإنجيل. وعلى نهج ثيوفان سار كل من الرّاوية أنستاس (توفى قبل سنة ٨٨٦م)، وقنسطنطين بورفيروجينيتا (٩٠٥ - ٩٥٩م) وسدرينو (ت ١٠٥٧م)، وزونادا (ت -١١٣٠م) وغيرهم فى كل ما يتصل بسيرة محمد ورواية كل الأباطيل التى أوردها ثيوفان.

وذكر د. بدوى أن هذه الأسطورة أخذت اتجاهاً آخر عند الراهب جيوبرت رئيس دير نوجينت (١٠٥٢ - ١١٢٤م) فظهرت أسطورة جديدة تقول بأن بطريرك الأسكندرية حين مات أراد راهب أن يخلفه فى وظيفته لكنه طرد من الكنيسة فوسوس له الشيطان بأن يعلن بأنه المسيح، ولقد قام هذا الراهب واسمه ماثوموس (وهى التسمية التى صار يكتب بها اسم محمد) بالزواج من أرملة غنية اسمها خديجة، وأشاع أنه نَبِىّ بين حشد من الناس. ولقد جاء ماثوموس ببقرة ووضع بين قرنيها كتاباً صغيرا وأخفى هذه البقرة عن أتباعه، وفى أحد الأيام أخرج هذه البقرة أمام العامة وجعلهم يقرأون الكتاب الصغير الذى كان يبين قرنيها وقد وجدوا فى هذا الكتاب جملاً تحلل لهم لكل أنواع الفساد الأخلاقى، وتبيح لهم أكل كل اللحوم المحرم أكلها على الناس. ويتضح جليّاً أن هذه الأسطورة المضللة قد بنى واضعها قصتها على أمرين، أحدهما قصة الراهب بحيرى التى وردت فى كتب السيرة، واسم «سورة البقرة» السورة الثانية الواردة فى القرآن، ومن خلال هذين الأمرين نسج خيال كتاب أوربا العصور الوسطى هذه الأسطورة المفرطة فى الحماقة والغباء.

ومن الدور المكذوب للراهب بحيرى فى حياة الرسول استنتج مسيحيّو العصور الوسطى أن الإسلام ليس إلا هرطقة مسيحية، وأن محمداً ما هو إلا منشق عن حضن الكنيسة المسيحية. وحتى يدعم هذا الافتراض قال بيير دى كلونى (ت١١٥٦م) أن الاسم الحقيقى

للراهب بحيرى هو سيرجيوس، وأن سيرجيوس كان من الهراطقة النساطرة، وأنه ارتحل إلى الجزيرة العربية وهنالك التقى بمحمد، ولقنه بكل ما كان ينقصه من معرفة عن تعاليم كتابى العهد القديم والجديد، على التفسير النسطورى الذى لا يعترف بألوهية المسيح، إضافة إلى بعض الخرافات الواردة فى الأناجيل المزيفة.

وواصل د. بدوى حديثه عن تأثير أسطورة ثيوفان على فكر كتاب الغرب عن حياة محمد بقوله إن «جاك دى ڤيترى» سار على درب من سبقوه فى الادعاءات المضللة عن نبى الإسلام، بقوله إن محمداً كان قسيساً يدعى سوسيو، وقد أدانه بابا روما بتهمة الهرطقة فنفى إلى الجزيرة العربية، وهنالك انتقم من أعدائه بادعائه النبوة، وأنه استقى تعاليمه من كتابى العهد، وأضاف إليهما ماوسوس له به الشيطان.

ووصف مارتين بولونكو Martin Poloncо محمداً بأنه كان مجوسياً (زرادشتياً) وبأنه مدعٍ للنبوة ورئيس لقاطعى الطريق. وأنه أخذ تعاليمه على يد راهب يدعى سيرجيوس ومن وسوسة الشيطان له. ولقد قال المؤرخ فانسان دى بوڤيه Vincent de Beauvais نفس قول من سبقه من الكتاب المسيحيين بصدد سيرة محمد.

وذكر د. بدوى أن أسطورة بحيرى الراهب، تحولت فيما بعد إلى شكل آخر مفادة أن بحيرى (سيرجيوس) لم يكن هو الشمّاس المنشق عن الكنيسة ولكن محمداً ذاته هو الشمّاس المنشق وأنه كان يسمى نيقولا. ففى كتاب نيقولا Liber Nycolay نقرأ أن نيقولا، الذى هو محمد، كان واحداً من سبعة من شمامسة كاردينالات الكنيسة الرومانية، وقد ألم بعلوم كثيرة. وكان عارفاً لكل اللغات القديمة. وكان البابا آنذاك هو الكاردينال لورنزو وكان عجوزاً قد قارب على الموت. فأرسل الكرادلة إلى نيقولا يطلبون منه القدوم إلى روما لتعيينه بابا بسبب قرب موت البابا الحالى. ولما جاء نيقولا إلى روما ومثل أمام البابا دون إبداء الاحترام والتبجيل الواجب نحوه، عند ذلك غضب عليه البابا وحدد إقامته. لكن نيقولا غضب وارتحل إلى جزيرة العرب وصمم على الانتقام من البابا والكنيسة بتأليف عقيدة جديدة يخرب بها المسيحية ويبشر بها بين العرب.

وأضاف مؤلف كتاب نيقولا بأن نيقولا (محمد) [illegible] يهودى يدعى مرزوق، كان محمد يعشق زوجته التى كانت تدعى (كاروفا)، وأن أتباع محمد قتلوا مرزوقاً وكاروفا انتقاماً منهما لقتلهما محمد.

ولقد أورد بيير باسكاسيو - أيضاً - هذه القصة حين روى أن محمداً كان قد وقع فى حب امرأة يهودية واستطاعت هى وأهل ملتها من اليهود أن يقتلوه بعد أن دعته المرأة فى ليلة إلى مخدعها وقامت هى وأهلها بقتله وبتر يده اليسرى والاحتفاظ بها وترك بقية جثته وليمة للخنازير.

ويقول د. بدوى إن كتاب القرن الثالث عشر الأوروبيين ألفوا هذه الرواية الكاذبة بتصورهم الأحمق ونسجوه على خبر صغير ورد فى سيرة ابن هشام، مؤداه أن يهودية تدعى زينب بنت الحارث زوجة سلام بن مشكم، رئيس يهودى بنى قريظة ، قد وضعت السم لمحمد فى ضلع شاة أرسلتها هدية له، وأن محمداً تأثر بهذا السم، وكانت وفاته بسببه بعد وقوع تلك الحادثة بأربع سنوات. ولقد تحولت زينب عند كتاب الغرب إلى كاروفا وتحول زوجها سلام إلى مرزوق.

ولقد أورد يعقوب الأكوينى (ت ١٣٣٧م) مؤلف كتاب.. «صورة العالم» Imago mundi أن محمداً أخذ كل ما جاء به عن المسيحية. وذكر أن الشماس المسيحى نيقولا، بعد أن طردته كنيسة روما، هاجر وركب البحر ووصل إلى بلاد فارس، ومنها إلى الجزيرة العربية، حيث التقى هنالك بمحمد التاجر وراعى الغنم، وهنالك انضم إليهما قسيس آخر يدعى سيرجيوس واتفق الثلاثة على اختراع دين جديد معادٍ للمسيحية. وأخذ الثلاثة من تعاليم المسيحية واليهودية ما يتوافق مع دينهم الجديد. ولقد أنهى يعقوب الأكوينى روايته عن محمد بقصة موته مسموماً على يد العشيقة اليهودية وأهل بيتها. وقد ظلت هذه الأسطورة شائعة فى أوروبا حتى القرن الثامن عشر.

ويشير د. بدوى - فى تمهيد كتابه - إلى أول كاتب أوربى كتب كتابه عادلة عن محمد وعن الإسلام، هذا الكاتب هو أدريان ريلان Adrien Reland الهولندى (ت ١٧١٨) فى كتابه الذى كتبه باللاتينية تحت عنوان «الديانة المحمدية» De Religione Muhamedia، وترجم بعد موته إلى الألمانيه وإلى الإنجليزية.

ولقد أمل ريلان بكتابة كتابه هذا أن يواجه المعارك الضارية الموجهة ضد الإسلام، وأن يدحض الأساطير الموضوعة على يد الكتاب الأوربيين والمسيحيين ضده والتى قصد من وضعها تشويه صورة الإسلام والافتراء على محمد وعلى ديانته ولقد وصم ريلان هؤلاء الكتاب بالحماقة والكذب والعمل على تخريب الإسلام.

ويقول د. بدوى إن كتاب ريلان قد ساهم كثيراً فى إنارة الطريق للأوربيين فى موضوع الإسلام، وأن لا أحد من كتابهم يستطيع أن يتجاسر بعد ذلك ويتباهى بالخرافات المجموعة والأكاذيب المكدسة فى أوربا خلال عشرة قرون فى حقيقة نبوة محمد ولا يستطيع أن يتجاوز ويسخر بعد ذلك بعقول المثقفين والشرفاء.

وأشار د، بدوى فى ختام تمهيد كتابه (دفاع عن حياة محمد) بأنه عهد على نفسه نتمة الكلام عن مدى إدراك وفهم الأوربيين لمحمد ولرسالة الإسلام بعد ظهور كتاب ريلان وذلك فى كتابه الذى أعده للطبع وجعل عنوانه :

«الإسلام كما ارتآه فولتير وهيردو وجيبون وهيجل».

وفى الفصل الأول من هذا الكتاب الذى جاء تحت عنوان :« صدق محمد فيما نزل عليه من وحى» يدافع د. بدوى عن حقيقة نزول الوحى على محمد عند بلوغه سن الأربعين وتلقينه القرآن له، وهو الأمر الذى شكك فى حدوثه المستشرقون، بداية من ثيوفان ونهاية بسبرنجر، واتهامهم محمد بتأليف محتوى القرآن مما أخذه على رهبان النصارى وأحبار اليهود. كذلك يدافع عن النتائج التى توصل إليها سبرنجر وتتصل بالحالة النفسية والبيولوجية لمحمد وقت نزول الوحى عليه واتهامه بأنه كان مصاباً بالهستيريا العصبية وبالصرع. ويقول د. بدوى فى ذلك مانصه :« إن اتهام محمد بالهستيريا والصرع هو فى حقيقته اتهام بالغ السخف من قائليه لأن سلوك محمد وحياته قبل نزول الوحى عليه وبعد نزوله حتى وفاته لم يشهد إشارة واحدة أو عارضاً واحداً لأعراض هستيريا أو صرع على الإطلاق. كل ما كان يحدث لمحمد أثناء نزول الوحى عليه وأشار القرآن إليه أنه كان يغشاه برد شديد فيطلب من أهله دثاراً يتدثر به». ولقد استشهد د. بدوى بشهادة بعض المستشرقين المنصفين فى هذا الأمر – من أمثال تور أندريه وجوفروا ديمومبين – الذين نفوا أن يكون محمد مريضاً بالصرع وهو يردد ما نزل عليه من قول حكيم، ومرضى الصرع – فى الغالب – لا يعون ما يقولون، ولا يقولون قولا له معنى أو مفهوما. كذلك فإن المرضى بالصرع عادة ما يكونون ماتحت سيطرة المرض، تحت تأثير متزايد له ولأعراضه العضوية وتتطاول معهم مدد حدوثه فلا يستطيعون التركيز فى شىء ولا الثبات والمثابرة ولا القدرة على القول أو العمل ولا القدرة على مواجهة المواقف الصعبة. وكتب السيرة جميعها اتفقت على تماسك وتكامل شخصية محمد وعلى ثباته وجلده وصبره وصلابته وتحديه فى

مواجهة الصعاب. ولقد كان محمد قوى الإيمان شديد الثقة برسالته وفضائله وصفاته النبيلة ومواقفه الحميدة وقيادته الرشيدة، شهد له بها أعداؤه قبل أنصاره وأتباعه، ومن العجيب أن نرى بعض المستشرقين يتمسكون بهذه الآراء السخيفة حتى منتصف القرن التاسع عشر، وخاصة فيما جاء به چين مارتان شاركوت (١٨٢٥ - ١٨٩٣) وبيير جانت (١٨٥٩ - ١٩٤٧).

وفى الفصل الثانى من الكتاب الذى جاء تحت عنوان «نزوات محمد المزعومة»، وهو موضوع يتصل بما أثاره كتاب الغرب حول حب محمد للنساء وكثرة زيجاته، واستشهادهم فى ذلك بزواجه من أربع عشرة امرأة، ثلاث عشرة منهنّ بعد بلوغة سن الخمسين وبعد هجرته إلى المدينة. وتوقفهم الطويل عند قصة زواجة النبى من ابنة عمته زينب بنت جحش بعد تطليقها من مولاه زيد بن حارثه، وجموح خيالهم المريض المراهق فى نسج قصة غرامية رومانسية بين النبى وزينب يدللون بواسطتها على نزوات محمد وشهوانيته وحبه للجنس.

وقبل أن يدفع د. بدوي هذا الاتهام عن النبى أورد ماكتبه هؤلاء المستشرقون فى هذا الخصوص من أمثال سبرنجر وفرانتز بُهْل وتور أندريه، ثم قام بالرد على كل منهم على حدة وتوصل إلى بطلان زعمهم.

وبخصوص ما أورده سبرنجر من القول بأن أمر تعدد الزوجات كان يعتبر فحشاً عند العرب قبل الإسلام وبعده، وأن الرسول أحل لنفسه من دون المؤمنين ما شاء له أن يختار من النساء أزواجاً له غير محدد بعدد استناداً لما ورد فى الآية ٤٩ من سورة الأحزاب. فلقد أثبت د. بدوى أن سبرنجر أخطأ فى هذين الزعمين وأن جهله باللغة العربية منعه من فهم مضمون آيات القرآن الكريم. فبخصوص الزعم الأول فإن تعدد الزوجات بغير حدود كان شائعاً قبل الإسلام، ولم يحدث أن أحداً من العرب استنكر هذا الأمر أو عابه ولم يرد أى نص يلقى باللائمة على أحد فى هذا الخصوص، وبذلك لم يكن هذا الأمر على الإطلاق فحشاً عند العرب كما ادعى سبرنجر. والإسلام لم يمنع تعدد الزوجات، بل أباحه، ولكن قصر الجمع على أربع نساء حرائر فى وقت واحد، وأطلق العدد إلى جانبهن بالنسبة للجوارى ملك اليمين.

وبخصوص الزعم الثانى فإن الآية (٤٩) من سورة (الأحزاب) تحل للرسول ما اختاره

بالفعل من زوجات اقترن بهن وتحل له أن يكون له الخيار فى الزواج أو عدمه من امرأة وهبت نفسها للنبى، وهى زينب بنت خزيمة التى عرفت بأم المساكين، يقول تعالى : ﴿**يا أيها النبى إنا أحللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى إن أراد النبى أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين**﴾ وعبارة (من دون المؤمنين) هنا تعنى هذه المرأة بالذات التى وهبت نفسها للنبى ولا تعنى إطلاق العدد فى الزواج عموماً للنبى. ولقد فهم سبرنجر خطأ أن الله أحل الزواج المطلق للنبى وأنه حرمه على دونه من المؤمنين، وبذلك، كما يقرر د. بدوى، يتضح لنا بجلاء – من خلال هذا المثل – عدم فهم المستشرقين للقرآن وتأويلهم له تأويلاً خاطئاً مما أوصلهم إلى نتائج خاطئة برغم وضوح آيات القرآن وبيان معانيه لمن يجيد فهم اللغة العربية.

ولقد وقع فرانتز بُهْل F. Buhl فى نفس الخطأ الذى وقع فيه سبرنجر بخصوص تفسير الآية ٤٩ من سورة (الأحزاب) وردد نفس الهراء الذى سبقه إليه سبرنجر مع إساءته البالغة لسيرة الرسول وتنفيثه حقده وتعصبه ضده فى كتابه : «حياة محمد» Das Leben Muhammads

ويلخص د. بدوى رأى تور أندريه فى هذا الموضوع الذي أورده فى كتابه (محمد، حياته وعقيدته) Mahomet, Sa vie et Sa doctrine ثم يرد عليه، فيقول : « إن الصفة المميزة فى شخصية محمد والتى يختلف فيها الكثير من المسيحيين الشرقيين هى، دون أدنى شك، صفة حبّه للنساء واشتهائه لهن وإخلاله بالحد فيهن وعدم سيطرته على نفسه فى هذا التملك

ولقد أظهر يهود المدينة حزنهم العميق تجاه هذا الأمر، وقالوا بصدد ذلك :

(ياله من نبى غريب أمره، لا يستطيع أن يتذكر عدد زوجاته) وإنه لمن المستنكر حقاً أن نبياً يشيع أن المال والبنين زينة الحياة الدنيا، ومع ذلك يتزوج من تسع زوجات وعدد آخر من الجوارى ويدعى بعد ذلك السمو الأخلاقى. إن محمداً لم يعمل على تجميل صورته ، وبخاصة بعد موت خديجة وهو فى الخمسين من العمر، فهو لم يعد قانعا بزوجة واحدة وأعطى لنفسه – فى سنى انشغاله وكهولته – فسحة حرة يشبع فيها شهواته». ويعتدل بعد

ذلك أندريه فى رأيه بصدد هذا الموضوع فيقول :« ونحن لا نستطيع أن نحكم على النبي - فى هذا الأمر - إلا بعد وضع بعض الاعتبارات الأخلاقية فى المجتمع الذى نشأ فيه محمد، وبعد معرفه ما أخذه منها. ولكى نفهم سلوكه تجاه موضوع تعدد الزوجات هذا يجب علينا أن نعرف حالة الأخلاق والعادات عموماً فى الجزيرة العربية قبل الإسلام، والظروف، والأحوال التى كانت سائدة هناك، وما إذا كان هنالك تناقض بينها وبين مازعم عن شهوانية محمد. ولا يجب - والحالة هذه - أن نندهش إذا ما علمنا أن الأخلاق فى الجزيرة العربية - آنذاك -كانت فى أدنى مستوى، فتعدد الزوجات كان شائعاً، وتعدد اقتنا ، النساء كان متاحاً وبلا حدود حسب رغبة الرجل، والطلاق يقع دون عائق. وحين يتمعن المر ، فى معرفة مدى إدراك العرب للآداب المختصة بالزواج، يستطيع أن يحكم بعد ذلك على حكم محمد فيه. والآيه ٥٢ من السورة ٣٣ تضع حداً لزوجات الرسول اللائى تزوجهن بالفعل، وقد حددت أنه ليس له أن يبدلهن أو يزيد عليهن وذلك لسبب نحن نجهله .. ويجب القول أيضاً، فى حق محمد، إنه تمسك بحزم بصدد الحدود التى وضعها فى التشريع لكبح جماح التسيب فى موضوع الجنس، وحاول وضع قوانين عدة لتقديم فهم أخلاقى عالٍ للغاية للزواج، ولوضع المرأة فى المجتمع، وبخاصة حين أعطى المرأة الحق فى الميراث، وهو حق حرمت منه، ولم تكن تعرفه من قبل، ولقد أمر أن تعامل الزوجة بالرحمة والعدل والمحبة»

ويعلق د. بدوى على آراء أندريه بقوله إن أندريه أظهر فهماً صادقاً وعادلاً بصدد سلوك محمد فى موضوعات الجنس والزواج والمرأة، فهو أقر شيوع تعدد الزوجات بين العرب قبل الإسلام وبعده، وأن العرب كانوا قبل الإسلام يتزوجون بلا حد أو عد لكن الإسلام قلص العدد إلى أربع حرائر مجتمعات، وأنه بهذا التشريع كبح جماح الجنس ووضع حداً له. كذلك أبرز أن الإسلام أعلى من شأن المرأة وأعطاها حقها فى الميراث لأول مرة فى التاريخ. وأيضاً صحح أندرية مضمون ما ورد فى الأيه ٥٢ من سورة الأحزاب وأورد أنه لم يعد مسموحاً للبنى - بعد أن اكتمل عدد زوجاته - أن يتبدل بهن غيرهن أو يزيد عليهن.

أما بخصوص رأى اليهود فى تعدد أزواج النبي فإنه لم يشر إلى أى مصدر استقى منه مادته هذه، ومن جهة أخرى فإنه من المستغرب أن يرد مثل هذا الكلام على لسان يهود المدينة بسبب، أولاً أن التشريع الموسوى سمح بتعدد الزوجات وكان للنبى إبراهيم زوجتان

هما سارة وهاجر، كذلك فإن النبى يعقوب تزوج من أختين فى وقت واحد وكان له عدد من الزوجات من الجوارى. وأن النبى داود كانت له زوجات ومحظيات، وأنّه كانت للنبى سليمان سبعمائة زوجة وثلثمائة محظية. وإنا نرى أن تعدد الزوجات عند اليهود فى غضون العصور الوسطى كان مباحاً واستمرت إباحته فى التاريخ الحديث حتى أن هذه الإباحة لم يتعرض لها مجمع الربابنة فى ڤيلاد لڤيا سنة ١٨٦٩. لذلك كله يتضح لنا أنه من المستحيل أن تكون هذه الملاحظة، التى أوردها بهل، قد وردت على لسان يهود المدينة.

ولقد رد د. بدوى فى هذا الفصل على آراء دى مومبين وسبرنجر وبهل وغيرهم بصدد موضوع زواج النبى من ابنة عمته زينب بنت جحش بعد تطليقها من زيد بن حارثة، ابنه بالتبنى، بعد أن نزل الوحى بتحريم التبنى فى الإسلام فى عدة آيات من سورة (الأحزاب) وذكر أن القصة الرومانسية التى وضعها هؤلاء المستشرقون عن رؤية النبى لابنة عمته وهى (شبه عارية) ووقوع حبها فى قلبه، ماهى إلا قصة ابتدعها كتاب مراهقون يعانون من عواء كبت جنسى بداخلهم، فمحمد كان على معرفة بزينب منذ ولادتها وهى ابنة عمته وكانت مع قبيلتها تسكن معه فى شعب بنى هاشم، وكان أهلها من أوائل التابعين لمحمد والمعتنقين للإسلام. ولو كان محمد يريد زينب زوجة له لخطبها لنفسه دون أن يخطبها لزيد، ولرحب به أهلها لما كان سينالهم من شرف مصاهرة النبى. كذلك فإن النبى هو الذي خطب زينب لزيد الذى كان يعيش فى كنفه، وكان يتردد على زيد فى بيته بعد زواجه من زينب تردد الأب لبيت ابنه. فكيف يدعى المستشرقون أنه اكتشف جمالها وأنه رآها لأول مرة ممددة فى فراشها وبُهِر بهذا الجمال وأضمر فى نفسه تطليقها من زوجها ليتزوجها هو؟.

ويختتم د. بدوى هذا الفصل ببيان ظروف زواج رسول الله من زوجاته وهى تلخصت فى : توطيد أواصر الصداقة والأخوة مع صاحبيه أبى بكر وعمر بزواجه من ابنتيهما عائشة وحفصة، وتوطيد علاقته بالقبائل العديدة الكبيرة بزواجه من جويرية بنت الحارث ابنة قبيلة بنى المصطلق من خزاعة ومن ميمونة بنت الحارث ابنة سادة قبيلة بنى هلال. ولإعالة أرامل فقدن أزواجهن فى الحرب، بزواجه من سودة بنت زمعة وزينب بنت خزيمة وأم سلمة المخزومية. ولتطبيق تشريع إلهى نزل ليصحح وضعاً اجتماعيا خاطئاً بزواجه من ابنة عمه زينب بنت جحش ابنة عمته أميمة بنت عبد المطلب بعد تطليقها من مولاه زيد بن حارثة.

وفى الفصل الثالث من الكتاب الذى جاء تحت عنوان :« سياسة محمد مع خصومه» يشرح د. بدوى سياسة محمد مع يهود ونصارى الجزيرة العربية . وسائر قبائل العرب التى اعترضت دعوته وحاربت دولته. ويرد فى هذا الفصل على اتهامات المستشرقين لمحمد بنقضه اتفاق (الصحيفة) مع يهود المدينة: بنى النضير وبنى قينقاع وبنى قريظة. وأثبت أنه لم يكن لليهود عهد مع الرسول فى هذه الصحيفة، بل كان عهدهم ضمنا مع من والوا من قبائل المدينة من الأنصار. كذلك فإن الرسول لم يبدأ الحرب ضد اليهود ولكنهم هم الذين بدأوها فاستحقوا بذلك الإخراج من المدينة، واستحق يهود بنى قريظة القتل لموقف الخيانة والتآمر الذى وقفوه مع المشركين وقت الحرب فى غزوة الأحزاب (الخندق)

ولقد أورد د. بدوى أن المستشرقين، من أمثال : كايتانى، جابريللى ووات وغيرهم، ذرفوا الدمع على قتلى اليهود، لكن المستشرق ماكسيم رودنسون اليهودى، أيد تصرف محمد مع يهود بنى النضير ويهود بنى قريظة. وركز د. بدوى فى هذا الفصل على نقض ما ذكره المستشرقون من زعمهم حرب محمد لليهود بعد أن فشل فى استمالتهم إلى الإسلام غداة هجرته إلى المدينة، ويختتم د. بدوى فى هذا الفصل خلاصة علاقة محمد مع اليهود بقوله :« باختصار وبكل المقاييس الجماعية والفردية حول علاقة النبى باليهود، لابد أن توضع الاعتبارات العسكرية وتكتب حول هذه العلاقة. ولقد أعلن يهود المدينة، منذ الأيام الأولى التي حل فيها النبى فى المدينة، حرب التخريب والحرب الدينية والأيديولوجية وحرب التعصب، وأخيراً الحرب الشاملة، وحاولوا تعبئة القبائل العربية مجتمعة لمحاربة محمد والإسلام ومهاجمة عاصمتهم المدينة. ولإنجاح هذا التآمر جمعوا المال والسلاح ووضعوهما ضد الدولة الوليدة التى صارت، بسبب ذلك، فى خطر دائم. ولإنجاح دعوته، لم يقف محمد مكتوف اليدين أمام هذا الخطر اليهودى الذى كان سيظل نكبة على المجتمع الإسلامى، إن لم يسارع محمد بشتى الطرق للقضاء عليه ولقد ذرف المستشرقون المنافقون دموعاً زائفة حول قدر اليهود خلال هذه الوقائع المختلفة، ولو وقع ما وقع من اليهود مع محمد فى بلادهم لما ذرفوا على اليهود دمعة واحدة. ولا يستطيع أحد أن يتهم عمل محمد ضد اليهود بأنه عمل دينى أو عنصرى، وهو ليس كذلك بعمل اقتصادى، كما يحلو لبعض المستشرقين مثل هذا التصور الخاطئ. والدليل على ذلك أن ماغنمه محمد من اليهود كان شيئاً ضئيلاً أو يكاد يكون معدوماً إذا ماقورن بما حصل عليه من قوافل مكة التى استولى

رجاله عليها. وإن حمل قافلة واحدة منها يعادل عشرة أمثال ما حصل عليه غنيمة من اليهود».

كذلك يناقش د. بدوى فى هذا الفصل افتراضاً ساذجاً مضلّلاً للمؤرخ مونتجمرى وات عن النتائج الهائلة التى كان سيتوصل إليها كل من محمد واليهود لو حدث الاتفاق بينهما ولم تقع الحرب بينهما. يقول وات : «.. من المهم أن نذكر هنا التنبؤ بما كان سوف يحدث إذا ما اتبع اليهود محمداً وصاروا أتباعاً له، إنهم كانوا سيحصلون منه على فوائد جمة تتضمن إقامة حكومة دينية لهم. وعلى هذا الأساس كان محمد سيقيم إمبراطورية عربية يكون اليهود جزءاً منها، ويصبح الإسلام بذلك مذهباً يهودياً. انظر كيف كان وجه العالم سيصير عليه الآن لو لم يزرع محمد فى الشهور الأولى التى قضاها فى المدينة بذور المأساة المروعة التى وقعت بينهما وانظر كيف أضاع محمد هذه الفرصة الطيبة من يده!»

وبصدد القول عن (الفوائد الجمة) التي يتحدث عنها الكاتب، فإنها إذا ما حدثت فسوف لا تكون أكثر من منح السلام لليهود مقابل دفع الجزية، وهذا ما حدث فى الفتوحات الإسلامية بعد ذلك فى كل بلد كانت فيه أقلية يهودية، وبذلك لم يتغير وضع اليهود طوال التاريخ الإسلامى وبالتالى لم يتغير وجه العالم.

والسخيف حقاً قول (وات) إن الإسلام كان سيصبح مذهباً يهودياً، ويسخر د. بدوى من وات ويتساءل عن الحالة الذهنية التى كان عليها وقت أن كتب مثل ذلك القول، يقول بدوى فى هذا الخصوص مانصه :«..وإنى أتساءل حقيقة عن الحالة التى كان عليها مونتجمرى وات حين كتب هذه العبارة! ومن المؤكد أنه لو كان قد شرب وقتها عشر زجاجات خمر من الويسكى الأسكتلندى (وهو اسكتلندى بالفعل) دفعة واحدة لما استطاع أن يكتب مثل هذا الكلام! يا سيد وات .. إن الإسلام لا يمكن له أن يكون مذهباً يهودياً، وإذا حدث ذلك – ولو أنه من المستحيل حدوثه – فمعنى ذلك أن محمداً قد اعتنق اليهودية، وليس هنالك عاقل واحد، أو إنسان عنده ذرة من العقل يقول مثل هذا الهراء أو يفترض مثل هذا الافتراض الغبى. ولو تساءلنا قائلين : لماذا يقدم محمد على ذلك؟ هل يفعل ذلك من أجل أن يضم إلى دولته هذا الكم المهمل العديم القيمة من اليهود؟ ياله من تخريف! لقد كان – إذن – من الأحسن لمحمد ألف مرة من ذلك لو اتبع ملة قومه وملة غالبية شعب الجزيرة العربية. إذا كان مونتجمرى وات قد فارق الحياة، ومازال كتابه المضلل (محمد فى المدينة) الذى طبع

لأول مرة فى أكسفورد سنة ١٩٥٦ مازال يعاد طبعه حتى اليوم وآخر طبعة له سنة ١٩٨٩)، بعد ثلاث وثلاثين سنة من الطبعة الأولى يستطيع المرء أن يدرك مدى الشر ومدى قذارة الدور الذى لعبه هذا الكتاب وما يحويه من معلومات مضللة من الانحدار بالناس والاستهانة بفكرهم وعقولهم. وإذا كانت هنالك (فرصة طيبة ضائعة)، كما يدعى وات، فإنه فى الحقيقة كانت فرصة ضائعة فقط على يهود المدينة ويهود خيبر، وهم الذين ضيعوها. ولو كانوا قد اغتنموها بالفعل لحققوها بوقوفهم على الحياد، والأحسن لهم، باعتناق دين الإسلام.

وفى الفصل الرابع الذى جاء تحت عنوان :« صدق محمد حيال معاهداته المبرمة» يتحدث د. بدوى عن صلح الحديبية وعن فتح مكة، وكيف أن نقض هذا الصلح كان سبب فتح مكة. ثم تحدث عن عفو النبى عن أهل مكة بعد تمكنه منهم بقوله :« .. فى كل تاريخ الإنسانية، لم يحدث أن قام فاتح بمثل ما قام به محمد غداة فتحه مكة. لقد عفى عن أعدائه الذين حاربوه قرابة العشرين عاماً وعاملوه بكل منكر وقبيح. لقد عفا عن أبى سفيان، قائد معظم معارك مكة ضده، كذلك عفا عن (هند) زوجة أبى سفيان التى اغتالت عمه حمزة فى معركة أحد ومثلت بجثته، وعفا أيضاً عن قواد مكة : عكرمة بن أبى جهل وسهيل بن عمرو.»

وأوضح د. بدوى أن غالبية المستشرقين من أمثال وات وبهل ورودنسون لم يقدروا هذا الصفح من صاحب القلب الكبير ولكنهم عزوه لتحقيق أطماع شخصية ومنافع مادية له. من ذلك ما ادعاه رودنسون من أن محمداً أصدر هذا العفو كى يقترض الأموال من القرشيين الأغنياء، وهو تصور نفعى لوح به صاحبه الماركسى. أما وات فلقد اعتبر هذا العمل من قبيل العمل الدبلوماسى الذي برع محمد فيه وأنه لم يكن من منطلق خصاله. أما بهل فإنه أشار إلى رغبة محمد بذلك بإجبار أهل مكة على الدخول فى دينه بعد أن وانتهم الهزيمة دون الاقتناع بهذا الدين.

ويقارن د. بدوى فى هذا الفصل بين عفو محمد وسلوك الفاتحين الأوروبيين الذين تحدث عنهم المستشرقون فى كل تاريخ أوروبا، واكتفى بتذكير أولئك المستشرقين بما وقع فى

قرننا هذا من محاكمات عسكرية حكمت بالإعدام على الكثير من الرجال والقواد المنهزمين من الألمان فى الحرب العالمية الثانية بعد **محاكمات نورمبرج** الشهيرة (٢٠ نوفمبر ١٩٤٥ حتى ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦). ولقد أصدرت هذه المحاكمات حكمها بالإعدام شنقاً على عشر شخصيات ألمانية كبيرة وهم : جورنج، وريبتروب، والجنرالات كيتيل وجودل وسيس وستريش وفرانك سوكيل وروزنبرج كما صدر الحكم على الجنرال هس وفونك وريدر بالسجن مدى الحياة، وبالسجن عشرين عاماً على سبير وتشيراش والسجن لمدة خمس عشرة عاماً على نيوراث. وقد نفذ حكم الإعدام، فيمن حكم عليهم بالإعدام، مساء ١٥ و١٦ أكتوبر جميعهم ماعدا جورنج الذى انتحر قبل موعد التنفيذ.

وفى ختام هذا الفصل يفضح د، بدوى ما يسمى بالعدالة الأوروبية بقوله:

«لكن لا أحد يستطيع أن يلقى باللائمة على الأوروبيين - رغم تجاوزاتهم الكبيرة بصدد (حقوق الإنسان) والعدالة والسلام العالمى.. إلى آخر هذه الشعارات البراقة. ولا يستطيع أحد أن يرفع صوته منددا بهذه التجاوزات التى تقترف فى حق العدالة، حتى أولئك الذين يدعون أنهم قادرون على ذلك من أمثال برتراند راسل وجان بول سارتر ومن على شاكلتهم. ولو كان لدى هؤلاء المستشرقين (البائسين) أقل القليل من الحياء لتوقفوا عن إعطائنا دروساً عن أخلاق محمد وعن الإسلام والمسلمين. ولكننا، والحال هذه، نستطيع أن نطبق عليهم حديث النبى الذى يقول: (إن لم تستح فاصنع ما شئت). وعموماً فإن أى مستشرق من أولئك الذين كتبوا عن محمد ولم يشهد بعظمته بعد فتحه مكة، نستطيع أن نصفه بعدم العدالة وعدم الإنصاف والموضوعية، ونصفه بأنه غير منزه عن الهوى».

فى الفصل الخامس الذى جاء تحت عنوان: «أصول الفرائض الإسلامية التى أقرها النبى» يناقش د. بدوى المستشرقين فى ادعاءاتهم بأن الفرائض الإسلامية، من صوم وصلاة وزكاة وحج، ذات أصول يهودية ومسيحية ويثبت بطلان ذلك الادعاء بالبرهان الواضح القاطع.

وفى الفصل السادس والأخير والذى جاء تحت عنوان: «التنديد فى صحة رسائل وخطب وأحاديث النبى» يتعرض د. بدوى لطعن بعض المستشرقين فى صحة رسائل النبى

وخطبه وأحاديثه ويرد على هذا الطعن بما يثبت صدقها وصحتها. ويَعِدُ د. بدوى فى ختام هذا الفصل، إذا أمدّ الله فى عمره، أن يخصص دراسة وافية عن السنة النبوية يرد فيها الرد الكافى بصددها على من تعرض لنقدها من المستشرقين الأوروبيين.

وإنا بدورنا نسأل الله تعالى أن يمد فى عمر هذا العالم الكبير وينفع الإسلام والمسلمين بكتاباته القيمة ودفاعاته القاصمة بعد أن قَيَّضَه الله ليكون داعية للإسلام ومدافعاً عنه وعن نبى الإسلام وكتاب الإسلام المقدس وهو يعيش ما تَبقّى له من العمر وسط جو الغرب المعادى للإسلام والمسلمين.

obeikandl.com

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 ألى 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، فَوُجدت 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 كالغزالى، أو من الصوفية النظريين كالسهروردى المقتول، ويرى أن مكانهم إنما يقع فى 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 فى نشأة هذه الفرق يجب أن تلتمس ـ أولاً ـ فى القرآن الكريم، لا فى العناصر الأجنبية التى لم يكن لها أثر فى هذه المذاهب والفرق إلا فى مرحلة متأخرة نسبياً، وهذا التأثير يجب ألا يغالى فى أهميته. (٩)

ورغم موضوعية عبد الرحمن بدوى فى حديثه عن نشأة الفرق والمذاهب الإسلامية، فإنه لا يعد نتاج تلك الفرق والمذاهب نتاجاً فلسفياً؛ لأنه ليس نتاج تفكيرٍ عقلىٍ محضٍ، وإنما هو نتاج النص الدينى. ويضيف بدوى أن روح الحضارة العربية الإسلامية تتنافى مع الروح الفلسفية، وعلى هذا فلم تنتج لنا فلسفة ولا فناً، وهذا ما ركز عليه فى أكثر من موضع فى مؤلفاته الأولى، مثل كتابه "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" الصادر عام ١٩٤١ ثم كرره بعد ذلك فى كتابه "من تاريخ الإلحاد فى الإسلام" الصادر عام ١٩٤٥. فالروح العربية روح تفنى فى 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 هى المكون الأساسى للروح الفلسفية، بعكس الروح اليونانية التى تتصف بالذاتية، ويتضح فيها شعور الأنا بفرديتها وكيانها واستقلالها، ولهذا أنتجت فكراً فلسفياً متنوعاً، ويتضح هذا فى قوله: "وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة؛ لأن المذهب الفلسفى ليس إلا التعبير عن الذات فى موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى، التى تستقل هى بنفسها عنها، وتوكد كيانها بإزائها . ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها، مادامت الفلسفة ـ فى جوهرها ـ تعبيراً عن الذاتية، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر، والعقل

المستقل، غير الخاضع لشيء 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 شيء 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 و" 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 الذاتى. والفهم الحقيقى للتجربة الصوفية يقوم على تحليل الوجود الذاتى باعتباره الوجود الحقيقى وهذا ما يؤكده فى قوله: "ولهذا لانمل من الإلحاح فى توكيد هذا المعنى حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق: فهى ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسى الفردى، بل هى فى جوهرها تحليل للوجود الذاتى بوصفه الوجود الحقيقى، كما تقول النزعة الوجودية تماماً"(٢٢) ومن ثم كان هدف التصوف ومقصوده فى النظر إليه على أنه نظرة فى الوجود وهذا واضح فى قوله:" ومن هنا كان الخطأ الأكبر فى إدراك المقصود الأبعد للتصوف: أعنى ألا يؤخذ على أنه نظرة فى الوجود، وإيضاحاً لهذا نقول: إن النزعة الصوفية نزعة تقوم على مذهب الذاتية بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقى إلا للذات، الذات المفردة. ولهذا لم يكن للوجود الخارجى عندها إلا مرتبة ثانوية، أعنى أنه لا يوجد إلا بوجود الذات العارفة"(٢٣)

٤ـ كما يتناقض حديث بدوى عن الروح العربية وأنها روح تفنى فى غيرها وتشعر بعدم استقلالها وعدم اعتمادها على قواها الخاصة، مع حديثه عن الفكر العربى ودوره فى تكوين الفكر الأوروبى الذى أفرد له دراسة مستقلة بدأها بقوله: "قصدنا فى هذه الدراسة أن نرسم خطوطاً إجمالية لدور الفكر العربى فى تكوين الفكر الأوروبى، 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 العربى ـ وهو فى مرحلة تأثيره فى الفكر الأوروبى ـ قد بلغ كمال تطوره فيقول:"وتمت عملية الإخصاب بين الفكر العربى البالغ كمال تطوره و العقل الأوروبى، وهو بسبيل يقظته وتلمس طريقه فى البداية»(٢٥) ثم يتحدث عن أماكن التقاء وتلقيح الفكر العربى للفكر الأوربى فى منطقتى أسبانيا، ثم صقلية وجنوب إيطاليا كما هو معلوم ومشهور.

ويهمنا هنا ـ بصفة خاصة ـ حديثه عن أثر الفكر العلمى الذى نما وازدهر لدى العرب، فى الفكر العلمى فى أوروبا بمختلف فروعه: الطب والطبيعة والكيمياء والفلك

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

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

بدوي والتأصيل التاريخي للفلسفة الإسلامية:-

لعلنا إذا أردنا وصفاً جامعا يتميز به عبد الرحمن بدوي عن أقرانه في إطار الفلسفة الإسلامية الحديثة لكان وصف" المؤرخ الفلسفي" هو أنسب تلك الأوصاف والألقاب التي تميزه عن غيره من الرواد، كذلك يخيل إلينا أن عقلية عبد الرحمن بدوي عقلية مؤرخ أكثر منها عقلية فيلسوف، فالمؤرخ يعنى بالتتبع التاريخي وبالتوثيق والضبط أكثر من عنايته بالتحليل، وهذا ما يعكسه نتاج بدوي الفلسفي الضخم الذي تغلب عليه السمة التاريخية، سواء بتتبعه للآثار اليونانية في الفكر العربي وما كتب عن هذا الموضوع على يد كبار المستشرقين، وما يستلزمه ذلك من معرفة واسعة وعميقة باللغات الأجنبية، وهو أمر آخر يتميز به بدوي 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 ـ فى لحظات الشطح ـ 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 شىء، 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 الأرواح ودمرت شعوباً وأمماً 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، وبشارين 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 الروندى 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:

١ـ 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.

٢ـ 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 سلسة 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 أسين 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 الفسلفة 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، وأية خصبه فى تلك الصور المتعددة المتغورة التى يتخذها وفقاً للأزمان وتبعاً للطابع العنصرى المركب فى هذه الأمة. ولهذا فكل دين فى أصله رمز، رمز قابل لما لا نهاية له من أنواع التفسير التى 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 النفسى وتشبع ظمأه الروحى.

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

يخيل إلى أنه من السهل الإجابة على ذلك، بأن الأمرين يتكاملان وأنهما خطّان متجاوران فى شخصية بدوى، يكمل كل منهما الآخر، فلا تعارض بينهما إطلاقاً، حيث لا تعارض بين البحث العقلى ومقتضياته، وحاجة الإنسان الروحية. وكلا الطريقين وُجِدا جنباً إلى جنب فى الحضارة الإسلامية – كما لاحظ ذلك بدوى – فى كتابه "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" من أن ذلك يعود إلى أن الروح العربية تميل إلى الخوارق والمعجزات، وبالتالى لا تستطيع أن تتصور العمل العلمى إلا مشفوعاً وممهداً له بالنظرية الروحانية، ومن هنا يمكن أن نعد نظرية الإنسان الكامل عند الصوفية "وقدرته على خرق العادات والإبداع للحوادث والظواهر فى الكون بمثابة التبرير الروحانى للأعمال الصنعوية، والنظريات العلمية الخاصة باستخراج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها، وهذان الجانبان: الصوفى والعلمى، متكاملان أو هما وجهان لشىء واحد هو العلم الإنسانى 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 العلمى والصوفى ـ جنباً إلى جنب فى كل ما يتصل بالنظر العلمى فى الحضارة العربية.(٤٩)وقد قدم أحد كبار الباحثين بحثاً قيماً عن جابر بن حيان يتفق فى الهدف العام مع ما ذهب إليه بدوى، وإن خلا من نبرة السخرية التى تبدو فى 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.

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 ١٥٣/٢.

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 ١٥٤/٢.

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 ٢٢/١، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

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

٢٣ - نفس المصدر والصفحة.

٢٤ - دور 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.

obeikandl.com

من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف

(قراءة فى أعمال عبد الرحمن بدوى)

د. يوسف زيدان

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد:

يبدو لى الدكتور عبد الرحمن بدوى، كبحر لا ساحل له.. فقد توزعت أعماله بين ميادين يصعب الإحاطة بها فى عصرنا الراهن، ولا يكاد أحد - غيره - يجمع بين خيوطها. وبحور عبد الرحمن بدوى، أعنى كتاباته، كلها هادرة فياضة، وعلى ساحلها اليونانى القديم تمتد أعماله الباكرة حول أفلاطون وأرسطو، حول الفلسفة والمنطق، حول ربيع الفكر اليونانى ومدارسه المتأخرة.. وسرعان ما يلتحم فى أعمال بدوى ساحل آخر، هو فلسفة الإسكندرية، وأفلوطين، ثم فلسفة العصور الوسطى. وثمة ساحل آخر، مقابل، ممتد فى التاريخ، تقف على شواطئه أعمال بدوى الرائدة فى ذلك المحيط الواسع: الإسلاميات.. (أكثر من عشرين كتاباً).

أما إذا أردنا الإحاطة بجهود عبد الرحمن بدوى، وهو ضرب أشبه بالمستحيل، فعلينا الغوص وراء بواكير أعماله فى الفكر المعاصر، حيث نجد الفلسفة الحديثة والمعاصرة فى كتاب مثل «نيتشه» ونجد الشعر الألمانى فى دراسة متعمقة حول «ريلكة».. وما بين الكتاب والدراسة، ما يقرب من خمسة وخمسين عاماً من عمر عبد الرحمن بدوى (*) وما يزيد عن مائة كتاب من جهوده المضنية.

ومن وراء ذلك كله تحتشد - فى عالم عبد الرحمن بدوى - أعمال إبداعية، وترجمات، وتراجم، وموسوعات.. ومن هنا وصفناه بالبحر الذى لا ساحل له.

وقد أثرت أعمال بدوى تأثيراً عظيماً فى فكرنا المعاصر، سواء على صعيد الدراسات الفلسفية والأدبية المتخصصة، أو على صعيد الواقع الثقافى العام.. ولا أظن أن هناك مثقفاً معاصراً لم يقرأ لعبد الرحمن بدوى. كما لا يوجد متخصص واحد، فيما كتب فيه فيلسوفنا، لم يستفد منه بشكل مباشر أو غير مباشر، تابعه أو خالفه فيما كتب.

وضمن كتابات بدوى مجموعة أعمال مهمة فى التصوف.. وهى الأعمال التى نسعى لقراءتها عبر سطور هذه الدراسة، أو بالأحرى: الإطلالة على جهود عبد الرحمن بدوى فى مجال درس التصوف. بيد أن الأمر يقتضى النظر فى ميدان مقابل، أسهم فيه فيلسوفنا بقسط، قبل أن يسهم فى ميدان الدراسات الصوفية.

(أ) ما قبل التصوف

حين نمعن النظر فى التسلسل التاريخى لأعمال بدوى نلحظ - على الفور - أنه اختار، منذ بواكيره الأولى، حقلاً وعراً للولوج.. هو الكلام عن الملاحدة، والتأريخ للإلحاد! ففى أواخر الثلاثينيات، اختار بدوى أشهر فيلسوف ملحد، فكتب عنه «نيتشه». وفى منتصف الأربعينيات، يختار بدوى موضوعاً أشد التهاباً، فيكتب: (من تاريخ الإلحاد فى الإسلام).

وبمناسبة ذكر عنوان هذا الكتاب الأخير، ومن حيث الشكل، لابد هنا من الإشارة إلى أن بدوى كان أول من استخدم كلمة «الإلحاد» بشكل محايد، فى عنوان كتاب؛ وذلك عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية الممتدة أربعة عشر قرناً! فقد تقابلنا الكلمة ومشتقاتها فى عناوين نادرة.، ولكنها ترد فى مجال القدح والذم فى الملحدين.. أما استخدام كلمة «الإلحاد» محايدة، فى عنوانه، فهو مالم يفعله كاتب قبل عبد الرحمن بدوى، ولا بعده.

وبعيداً عن الشكل، ندخل فى مضمون اختيار بدوى لهذا النوع من التفكير؛ فنراه وهو يصدر كتابه عن الملحد الشهير «نيتشه»، يغلب هم الحاضر - آنذاك - فيقول مانصه : لئن كانت الحرب الماضية (يقصد: الحرب العالمية الأولى) قد هيأت الفرصة لهذا الوطن كى يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة (العالمية الثانية) أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية.(١)

وما علاقة الثورة الروحية التى ينشدها بدوى، ويتمناها للوطن ، بفكر نيتشه؟ يجيب هو قارئه: نحن نضع الآن بين يديك أول صورة من صور الفكر الأوروبى، صورة حية قوية فيها عنف وفيها قسوة.. ونحن نعلم مقدماً أنك لن تطمئن إليها، وأن الكثير من القلق سيساور نفسك بإزائها، ونخالنا نرى عينيك الآن وهما تتسعان دهشة واستغراباً، نحن بقلبك وهو يهتز جزعاً منها وقشعريرة؛ ولكنا نعلم أيضاً أن هذه الهزة هى القادرة وحدها على انتشالك من ظلمة الهوة التى أنت فيها.. تلك الصورة، صورة فكر نيتشه.(٢)

إذن أراد بدوى أن يلقى بمتفجرات نيتشه فى واقعنا المعاصر، كى يهز العقل الذى تراكم فوقه غبار القرون الماضية، وهو غبار - فيما يرى عبدالرحمن بدوى - يتخذ ثوب القداسة؛ فليأت إلينا إذن بفيلسوف يهدم كل قداسة، ويقول بموت الله، ويبشر بالإنسان الجديد الأعلى الذى يرث عرش الله، ولا يلتف بعباءة تقديس. لقد أراد بدوى تحريك الروح، بإلهابها بسياط إلحادية تخرجها من مكامنها إلى حيث فضاء التأجج..هذا هو ما كان من

(مشروع) عبد الرحمن بدوى؛ بيد أن المشروع شبه مستحيل! لماذا؟ لأن فكرة الألوهية فى محيطنا الإسلامى، وعبر تاريخ طويل من التنزيه، كانت قد اتخذت موقعاً سامياً لا ترقى إليه أحجار نيتشه التى ظنها بدوى متفجرات ! صحيح أنها متفجرات فى السياق الغربى، وفى محيط المسيحية حيث يتجسد الله فى الإنسان، فيقترب منه بضرب من الحلول المادية التى تمهد لتحطيم صورة الله وقداسته، مادام الإنسان قد تحطم ونزعت عنه القداسة.. ولم ينتبه بدوى إلى الصيغة الكاملة لعبارة نيتشه، حيث قال: «لقد مات الإله، وسيظل ميتاً. ونحن الذين قتلناه.[٣] ذلك أن الوعى الغربى المسيحى تضمن فكرة موت الإله، فى واقعة صلب المسيح؛ غير أن نيتشه يستكمل الفكرة بتأكيده أن الإله «سيظل ميتاً» مخالفاً التصور الدينى القائل بعودة الإله بعد ثلاثة أيام من الصلب، وهى الأيام الثلاثة التى قررت بعض المذاهب المسيحية أن العالم ظل خلالها بلا مدبر.

لقد أحدثت مقولة نيتشه أثرها فى سياق الفكر الغربى والثقافة الغربية بكل ما تشتمل عليه من عقائد دينية، ومفاهيم حضارية، وتطور إنسانى. أما فى سياق الفكر العربى الإسلامى الذى ينتمى إليه بدوى، فإن مقولة نيتشه تظل غريبة، داعية إلى الدهشة والقلق لكنها ليطت مؤثرة.. بل هى قد تدعو إلى السخرية والتندر على هذا الفيلسوف المختل المجنون (أصيب نيتشه فى نخر حياته بالجنون!).

الألوهية، إذن، فى ثقافتنا، تمثل حصناً عقائدياً، وثقافياً، لاترقى إليه شكيكات الفلاسفة. ومن هنا، وبعد أن انتبه عبد الرحمن بدوى لهذه الحقيقة، فلابد من تغيير تكتيكى فى (المشروع) بحيث تقوم عملية إزاحة «القداسة» على أساس آخر، غيرفكرة هدم الألوهية، هو: نقض النبوة.. يقول بدوى فى كتاب تالٍ، مبكر أيضاً، هو «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام» مانصه: «إذا كان الإلحاد الغربى، بنزعته الديناميكية، هو ذلك الذى عبر عنه نيتشه حين قال: «لقد مات الإله»، وإذا كان الإلحاد اليونانى هو الذى يقول «إن الآلهة المقيمين فى المكان المقدس قد ماتت»، فإن الإلحاد العربى هو الذى يقول «لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء»، ذلك أن الإلحاد العربى كان لابد أن يصدر عن الروح العربية.. ثم يضيف بدوى: ولا فارق - فى الواقع - فى النتيجة النهائية، فبإنكار الإله ينتفى التدين، وبإنكار النبوة تزول الأديان. [٤]

والسؤال الآن: لماذا كان عبد الرحمن بدوى، فى بواكيره الأولى، حريصاً على تأكيد

فكرة الإلحاد فى الفكر الإنسانى بعامة، وفى ثقافتنا بشكل خاص؟ أظنه لم يسع إلى الإلحاد لذاته، وإنما رأى فيه وسيلة من وسائل الهدم، السابق - بالضرورة - على البناء.. فقد ظن، آنذاك، أنه يمكن من خلال طرح الفكر الإلحادى فى محيطنا الثقافى، أن تحدث عملية خلخلة واهتزاز فى المنظومة الفكرية العتيقة، فينفض الوعى المعاصر عن كاهله غبار الموروث. كما لاحظ بدوى أن مجتمعنا قد بلغ فى التدين غايته، وعليه أن يجرب «مابعد الدين» وليس بعد الدين فى فكر عبد الرحمن بدوى - آنذاك - إلا الإلحاد! ولذا نراه يفتتح الكتاب بعبارة حاسمة، وينهيه بعبارة أشد حسماً.. يقول بدوى فى الفقرة الأولى من كتابه «ظاهرة الإلحاد ظاهرة ضرورية النشأة فى كل حضارة.. والإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التى استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد فى وسعها، بعدُ، أن تؤمن» (٥) وتقول الفقرة الأخيرة من الكتاب بعدما استعرض الفكر الإلحادى عند الزنادقة المتقدمين، ومن بعدهم ابن المقفع وابن الراوندى وجابر بن حيان وأبى بكر الرازى: مانصه: «لا يسع المرء إلا أن يمتلئ إعجاباً بهذا الجو الطليق الذى هيأه الإسلام للفكر فى هذا العصر، مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامى فى ذلك العصر من خصب ونضوج؛ أترى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى فى حضارتنا العربية التى نأمل فى إيجادها؟» (٦).

ولم يتحقق «الجو» الذى تمناه بدوى! وها نحن بعد أكثر من نصف قرن من صدور الكتاب، نستند إلى نفس الأسس الثقافية «الإيمانية» التى ظن عبدالرحمن بدوى أنها إذا استنفدت فما ثم غير الإلحاد.. مرت الأعوام الخمسون وفكرنا المعاصر - فى إطاره العام - لم يزل على تدينه... بل و اتسعت الحالة التدينية متخذة أشكالاً شتى.. بل عاد بدوى - فى السنوات الأخيرة - إلى عكس ما انطلق منه، وراح يكتب فى فضائل الإسلام ومكارم النبوة، ويرد مزاعم الاستشراق حول الإسلام ونبيه الخاتم !

(ب) ما بعد الإلحاد

لاشك أن ثمة مياهاً كثيرة تدفقت فى نهر الفكر العالمى، وتغيراتٍ هائلةً قد حدثت فى فكر عبد الرحمن بدوى، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، ففى زمان الحرب، وهى السنوات التى دون فيها بدوى كتاباته الأولى، التى عرف فيها بالإلحاد ولم يخف إعجابه بالملحدين فيها؛ كانت فكرة الهدم والبناء حاضرة فى الأذهان بقوة، فالحرب تعيد بناء العالم، وخريطته.. والروح الإنسانية تهيم بقوة، وقلق، وعنف، فى سماء الكون مترقبة عالماً جديداً.

وتلك هى نفس سمات فكر عبد الرحمن بدوى فى هذه المرحلة: الحرب الشاملة، العنف الفكرى والأسلوبى، القلق.

وإذا كانت لفظة (القلق) بمشتقاتها، قد تكررت عشرات المرات فى كتاب «نيتشه» لتعكس حالة فكرية وشعورية لدى المؤلف، فإن (القلق) سوف يكون عنواناً، أو كلمة فى عنوان بديع لكتاب آخر، مبكر، من كتب عبد الرحمن بدوى: (شخصيات قلقة فى الإسلام).

فى هذا الكتاب، الذى صدّره عبد الرحمن بدوى بتاريخ (نوفمبر سنة ١٩٤٦) أى فى السنة التالية لانتهاء الحرب العالمية الثانية، يبدو المؤلف كما لو كان قد استفاق من ثورة الروح المتأجج، وانتبه إلى خصوصية الثقافة العربية الإسلامية.. وإلى أنه يتعين عليه أن يولى اهتمامه نحو التفاصيل المتشابكة، الدقيقة، من هذه المنظومة الثقافية المعقدة، المركبة، التى تمت صياغتها عبر مئات السنين. وهنا لا يغيب عنا دلالة افتتاحية الكتاب، بل السطر الأول منه، حيث يقول بدوى: «آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية فى الإسلام، ممثلة فى أولئك الذين أشاعوا سورة التوتر الحى، معرضين عن الظاهر الساذج المستقيم،إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات.(٧)»

والحقيقة، فقد قرأت هذه العبارة الافتتاحية قراءة تأويلية لفكر عبد الرحمن بدوى فى بنيته العميقة، وتطوره؛ فوجدت أنه كان قد «آن» له بالفعل أن ينفذ إلى صميم ثقافته.. بعدما أولى جل عنايته السابقة لثقافة الآخر، كان قد كتب قبل ذلك ربيع الفكر اليونانى: أفلاطون - أرسطو، خريف الفكر اليونانى : نيتشه - شوبنهور - اشبنجلر.. وكلها أعمال تتبع صورة الفكر الغربى الممتد من أصوله اليونانية، حتى تجلياته الحديثة والمعاصرة. وكأنى بعبد الرحمن بدوى قد أدرك أن هذا السياق الثقافى إنما هو سياق الحضارة الغربية فى ذاتها، وليس سياقاً للفكر الإنسانى فى عمومه. هو سياق فكر (الآخر) الغربى، وهناك سياق آخر لفكر (الذات) آن له أن ينفذ إلى صميمه.

ويدخل عبدالرحمن بدوى فى سياقه الثقافى الحقيقى، منتبهاً - هذه المرة - إلى خطورة الأخذ بالشكل الظاهر للأشياء، وإلى عقم اتجاهه السابق الذى يرغب فى التغيير الثقافى بإلقاء «متفجرات» هادمة لما استقرت عليه مسيرة التطور الفكرى.. كان فيلسوفنا قد تيقن من أن طرح الإلحادية ، لا يعنى بالضرورة التأسيس للنهضة الفكرية؛ وأن الأمر أعمق من ذلك، وعليه أن ينفذ إلى «صميم» الفكر، ليصل إلى «صميم» مشروعه النهضوى؛ وعليه أن

يترك «الظاهر الساذج» وصولا إلى «الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات».

ويبدو لى أن الحرب العالمية الثانية قد تمخضت عن شعور بالحسرة لدى عبد الرحمن بدوى.. كان يتمنى فى قرارة نفسه أن يعاد تشكيل العالم؛ فوجد العالم يتشكل بالفعل، ولكن على غير ما تمناه. فقد تحطمت الروح الألمانية الوثابة التى طالما أعجب بها (وكان ينوى تأليف كتاب عن الروح الجرمانية، وأعلن ذلك على الغلاف الأخير من كتابه: (أفلاطون)، الصادر سنة ١٩٤٤، لكنه ترك الأمر!) وبعد الحرب تمثلت للإنسانية بوضوح خدائع التطور «الخلاق» للعقل الغربى.. فما الأمر بعد الحرب إلا غالب ومغلوب، غنائم منتصر وويلات شعوب، نكوص عن الوعود وإعلان ل: (إسرائيل) على خلفية العقيدة الدينية! وعلى نقيض (العقل) بمفهومه الأوروبى، قامت الفلسفات الوجودية وحظيت بانتشارها الواسع الذى بمجرد أن خبا ضوؤه، توهجت موجات ما بعد الحداثة.. (وتلك قصة أخرى)

بيد أن عبد الرحمن بدوى، آنذك، لم يكن قد تخلص بعد من هيمنة الرؤية الأوروبية؛ فقد كان لا يزال واقعاً تحت تأثير النظرة الاستشراقية، التى هى واحدة من تجليات الرؤية الأوروبية؛ ولذا لم يكن نصيبه فى كتابه «شخصيات قلقة» إلا صفحات ثلاث ! أما بقية الكتاب، فهو دراسات استشراقية[٨] ترجمها بدوى من دون هامش نقدى واحد، ومن دون معارضة! ولما أضاف فى طبعة تالية من الكتاب، كانت الإضافة هى مقالة تأبين للمستشرق الفرنسى الكبير «لوى ماسينيون» أنهاها باعتقاده أن ماسينيون لم يكن يردد فى لحظاته الأخيرة غير هاتين الآيتين الكريمتين، اللتين رددهما الحلاج باستمرار:

{**لن يجيرنى من الله أحد**} (سورة الجن، أية ٢٢) {**يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها، والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق**} (سورة الشورى آية ٤٢).. كتب ذلك عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦٤[٩] وقد صار غير عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٣٩.. فهو هنا يذكر الإشفاق فى معرض الكلام الكريم، والتقدير، بينما كان من قبل يحدثنا عن قول نيتشه: إن الشفقة فضيلة المومس[١٠]. وعلى كل حال، فليس غرضنا هنا إلا الإشارة إلى أن عبد الرحمن بدوى، رغم تطوره الفكرى ومحاولته الدءوب للخروج من أسر النظرة الغربية والعكوف على الذات، ظل لفترة طويلة متأثراً بعالم الاستشراق الأوروبى (اللهم إلا فى السنوات القليلة الماضية) ولعل تلك المسألة الدقيقة، هى

ما دفعت الدكتور أحمد عبد الحليم، وهو يقدم دراسته عن بدوى والاستشراق، إلى أن يختار للدراسة عنواناً بديعاً، مليئاً بالدلالة، هو: (الصوت والصدى) [١١].

ومن بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وبعد انتباه بدوى لعمق المنظومة الثقافية للحضارة العربية الإسلامية، وإدراكه طبيعة (روح) هذه الحضارة.. تخلى بدوى عن عملية تقديم الفكر الإلحادى، وصرف نظره عما كان قد وعد به من تقديم المزيد من «المادة الإلحادية» فى قوله: «سنتلوها (يقصد مادة كتابه: من تاريخ الإلحاد) بمواد أخرى فى الأجزاء التالية من هذا الكتاب العام فى الإلحاد فى الإسلام..[١٢]» ذلك أن بدوى راح يقدم خصيصة الروح العربى الإسلامى.

(ج) التصوف

اتجه بدوى للتصوف، بحثاً عن صميم الفكر العربى الإسلامى، حين «آن» له أن ينفذ إلى ذلك - كما عبر فى مقدمة: شخصيات قلقة - بالإضافة إلى أنه كان مشغولاً بالوجودية، فأراد أن يفتش عن أصولها فى الإسلام؛ ومن هذه الزاوية اعتبر شخصيةً إسلاميةً - التوحيدى - فيلسوفاً وجودياً فى القرن الرابع الهجرى.. وهو مارددناه فى بحث سابق لنا، ومن أراد تفصيل الأمر، فلينظر هناك.[١٣]

وفى سنة ١٩٤٧ يعلن بدوى بشكل حاسم أنه:

بين كلتا النزعتين الصوفية والوجودية، صلات عميقة فى المبدأ والمنهج والغاية.. ولهذا لانمل من الإلحاح فى توكيد هذا المعنى، حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق، فهى ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية، تؤخذ على هذا الأساس النفسى الفردى، بل هى فى جوهرها تحليل للوجود الذاتى بوصفه الوجود الحقيقى، كما تقول النزعة الوجودية تماماً.[١٤]

وإذا كان بدوى قد «ألح» على الصلة العميقة بين التصوف والوجودية فى كتابه (الإنسانية والوجودية) وفى مقدمة تحقيقه لكتاب (الإشارات الإلهية) الذى نسبه، هو واللاحقون عليه، لأبى حيان التوحيدى - وهى النسبة التى أشك فيها[١٥] - فإن «إلحاح» بدوى، قد راح يخفت شيئاً فشيئاً مع توغله فى دروب التراث الصوفى، حتى اختفى تماماً هذا الإلحاح.. وما ذلك إلا لأن عبد الرحمن بدوى قد استكشف - شيئاً فشيئاً - خصوصية التصوف عند المسلمين، وتفرد منحاهم الروحى.. هذا بالإضافة إلى أنه كان

يتخلص - شيئاً فشيئاً - من سحر الوجودية، ويعلن فى «إهداء» كتابه، ما لا يمكن لفيلسوف وجودى أن يعلنه: الرغبة فى العودة للإيمان والإذعان! فقد أهدى بدوى (الإنسانية والوجودية) لشيخه، أعنى أستاذه، مصطفى عبد الرازق؛ فقال فى الإهداء:

إلى روح أستاذى الأكبر، مصطفى عبد الرازق:
بروحك الممتازة بهرتنى بنور الإيمان،
وأنا فى موجة الشباب المتمرد [١٦]
وتجسدت نموذجا للإنسانية..
أواه، بالأمس كانت روحى تصرخ من
عمائق هاوية العصيان،
فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ
فمن لى اليوم بمن يردنى
من العصيان إلى الإيمان
ومن الثورة إلى الإذعان [١٧]

. لدينا إذن، العديد من العوامل التى أدت بعبد الرحمن بدوى للدخول فى غمار التصوف: قلق ما بعد الحرب، ميوله الوجودية، رغبته فى العكوف على التجليات الثقافية العميقة للذات، حنينه إلى الإيمان والإذعان.. بالإضافة إلى شعوره بأن استكمال معرفته (الموسوعية) لا يتم إلا بدراسة التصوف. ولهذا كله، تهيأ عبد الرحمن بدوى للبحث الصوفى، وتوالت أعماله فى التصوف على امتداد أربعين سنة (من منتصف الأربعينيات إلى منتصف السبعينيات)

(د) أعمال بدوى الصوفية

يمكن النظر إلى أعمال عبد الرحمن بدوى فى ميدان التصوف من عدة زوايا: فهناك زاوية التطور المتتابع لجهوده فى هذا الجانب، ابتداء من صدور «شخصيات قلقة» سنة ١٩٤٦، وانتهاء بكتابه «تاريخ التصوف» الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧٤، مروراً بكتبه المتعاقبة: الإنسانية والوجودية - شطحات الصوفية - الإنسان الكامل فى الإسلام - رابعة العدوية - ابن عربى.. إلخ. ولاشك فى أن النظر إلى أعمال بدوى من هذه الزاوية، سوف يسمح بملاحظة تطور فكر عبد الرحمن بدوى عبر مرحلة مهمة من عطائه، وهى أيضاً مرحلة مهمة من فكرنا الفلسفى المعاصر، (باعتبار بدوى شاهداً على هذا الفكر)

بيد أن هناك زاوية أخرى للتناول، إذ من الممكن النظر إلى أعمال بدوى من حيث

توزعها على ناحيتين: الأولى التأليف الخالص، كما فى «الإنسانية والوجودية» و «رابعة العدوية» و «تاريخ التصوف» وبعض دراساته المهمة مثل مقالته عن (أبى مدين الغوث) المنشورة فى الكتاب التذكارى لابن عربى. والناحية الأخرى، ترجماته للبحوث الاستشراقية وتحقيقاته لنصوص الصوفية، كما فى «شخصيات قلقة» و «الإنسان الكامل» و «رسائل ابن سبعين» و «الإشارات الإلهية» و«ابن عربى».. وغير ذلك من أعماله.

كما يمكن النظر إلى ما قدمه بدوى على أساس من رؤيته الخاصة للتصوف، وهى الرؤية التى كانت فى فترة من حياته تقوم على الربط بين التصوف الإسلامى والاتجاهات الفكرية والدينية الأخرى؛ ثم فى فترة تالية سوف تقوم على إدراكه لعمق وخصوصية الحياة الروحية للصوفية.

ولكل «زاوية» من تلك الثلاث المذكورة وجهاتها.. ولكل منها دوره فى استكشاف «عالم» عبد الرحمن بدوى، ذلك العالم الثرى المتشابك الخطوط. وإذا اجتمعت الزوايا الثلاث فى تناول واحد ظهر مايلى:

أولاً: فى كتاباته وأعمال المبكرة اتكأ عبد الرحمن بدوى على العملية الاستشراقية فى درس التصوف، وتأثر بالمنهج المقارن فى البحث. ويمكن القول إن نصيب بدوى فى بعض أعماله المبكرة لم يتعد بضع صفحات؛ كما هو الحال فى «الإنسان الكامل» حيث كتب صفحة واحدة بأسلوب شعرى قدم بها للكتاب! أما بقية الكتاب، أو كله؛ فما هو إلا بحوث استشراقية مترجمة، ونصوص صوفية منشورة (وهى من ذلك النوع الذى يستهوى المستشرقين)..[١٨] وعلى نفس الوتيرة، جاء كتاب: شخصيات قلقة.

ثانياً: كانت الأعمال الأولى لبدوى تسعى لفهم التصوف فى ضوء التجارب الفكرية والدينية الأخرى. وقد مر علينا «إلحاحه» فى الربط ما بين التصوف والوجودية، وهو الإلحاح الذى لم يكد بدوى يتخلص منه، حتى ظهر فى أعماله إلحاح آخر، هو الربط بين الصوفية المسلمين ونظام الرهبنة فى المسيحية؛ فهو فى «رابعة العدوية» يقرن بينها وبين القديسة تريزا الآبلية: «والصوفية المسيحيين بعامة، فى استخدامها نموذج المصلب..» ثم يضيف: «وما أقوى الشبه بين هذه الصوفية المسلمة (رابعة) وبين تلك الصوفية المسيحية».. وهو فى مقالته: أبو مدين وابن عربى؛ يقارن بقوة بين أبى مدين، الصوفى المسلم، والراهب المسيحى صاحب الكرامات «فرنشسكو الأسيزى»..[١٩] ولا ننسى هنا تأكيد ما سينيون،

فى دراساته التى ترجمها لنا عبد الرحمن بدوى، على أن الحلاج هو: مسيح العالم الإسلامى![٢٠]

غير أن بدوى سوف يتجاوز هذه الرؤية فى أعماله التالية، بل يناقضها، منتصراً لخصوصية التصوف الإسلامى، منتقداً القائلين بالتأثير والتأثر. يقول بدوى (سنة ١٩٦٥) عن آسين بلاثيوس، وهو يقدم ترجمته لكتاب الأخير عن ابن عربى: آسين بلاثيوس مستشرق ممتاز.. ولكن آفة آسين بلاثيوس، اندفاعه أحياناً فى تلمس الأشباه والنظائر (لاحظ هنا استخدام بدوى لهذا المصطلح الإسلامى الشهير فى مجال الفقه والنحو) استناداً إلى قسمات عامة، ومشابهات قد تكون واهية، بحيث يتأدى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر، فى مثل هذه الأحوال، لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التى تولدت عن نفس الظروف، لا عن نفس التأثير؛ وغلوه (آسين بلاثيوس) فى هذه الناحية، كثيراً ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية.. لهذا ننبه هنا إلى أنه ينبغى أن نأخذ أقواله، فيما يتعلق بالتأثير والتأثير، بأشد الحذر.[٢١]

وقبل أن يكتب بدوى ذلك، بعشرين عاما، كان قد كتب معلقا على فقرة صغيرة، من رسالة صغيرة لابن عربى، قائلا: «وفى هذا النص المهم نشاهد تأثرابن عربى بالأفلاطونية المحدثة، ثم باليهودية، ثم بالديانات الإيرانية»! [٢٢].

ثالثاً: فى التطور الأخير لرؤية عبد الرحمن بدوى للتصوف، وهو ما يظهر فى أعماله الأخيرة فى هذا المجال، حيث غلب التأليف على الترجمة والتحقيق؛ يتحول مشروع بدوى من تناول التصوف تناولاً فلسفياً (وجودياً) ينظر إليه باعتباره مستودعاً غرائبياً مليئاً بالأحوال والأهوال والشطحيات والدراما الإنسانية.. إلى تناول التصوف تناولاً بحثياً رصيناً، ينظر إليه باعتباره عالماً كاملاً، ذا خصوصية، تجلت فيه (الروح) العربية الإسلامية. كان بدوى ينظر فى التراث الصوفى من زاوية «الآخر» ثم راح يراه من زاوية «الذات». ففى أعمال سابقة لعبد الرحمن بدوى، نرى البصرة - حيث عاشت رابعة العدوية - هى: فينيسا العربية[٢٣]! ونرى الصوفية: ذوات وجودية تحيا فى الأسطورة كما تحيا فى التاريخ[٢٤]! ويرى رابعة: شهيدة العشق الإلهى الشبيهة بتريزا الآبلية..[٢٥] أما فى آخر أعماله الصوفية، (تاريخ التصوف فى الإسلام)، فنجد لغة بدوى أكثر هدوءاً، ونظرته للتصوف أكثر موضوعية وإدراكاً للتصوف فى سياقه الفعلى. يستهل بدوى الكتاب، بقوله:

التصوف (جانب) من أخصب جوانب الحياة الروحية فى (الإسلام) لأنه تعميق لمعانى (العقيدة) واستبطان لظواهر (الشريعة) وتأمل لأحوال الإنسان فى (الدنيا) وتأويل للرموز والشعائر..[٢٦]

(هـ) تاريخ التصوف

إذا كانت كتابات بدوى المبكرة فى التصوف تمثل مجموعة من اللوحات الفنية الملتهبة، الغرائبية، الدافقة.. فإن آخر أعمال بدوى، أعنى تأريخه للتصوف، جاء أكثر التزاماً بالموضوعية البحثية والبحث العلمى الرصين. وفى هذا الكتاب أراد بدوى أن يقدم عملاً موسوعياً فى تاريخ التصوف، فبدأ بالكلام عن دلالة كلمة (تصوف) وعرض للمشكلات الدائرة حول اللفظة، وحقيقة حدها، وخصائص الطريق الصوفى، ودور الصوفية الاجتماعى وأثرهم فى نشر الإسلام وما يميزهم من نزعة إنسانية عالمية.

وإذ يفرد بدوى فى كتابه فصلاً عنوانه السؤال (هل نشأ التصوف الإسلامى تحت مؤثرات أجنبية؟) فيستعرض دعاوى القائلين بالتأثيرات الإيرانية، والمسيحية، والعبرانية، والهندية، واليونانية.. نراه يتلوه بفصل آخر، كالإجابة، عنوانه: التصوف نشأ إسلامياً خالصاً، ولكنه فى تطوره تأثر بعوامل خارجية.

وتتوالى فصول الكتاب فى عرض تاريخى، يترقى من زمن النبوة إلى أيام الصحابة والتابعين، وتابعى التابعين؛ ثم أوائل الصوفية.. مؤكداً: أن التصوف الإسلامى كان تطوراً متصلاً، طبيعياً، من حركات الزهد فى عهد الرسول،وعند الحسن البصرى وعبد الواحد بن زيد وإبراهيم بن أدهم..إلخ.[٢٧] وفى هذا السياق التطورى لتاريخ التصوف، يتوقف عبد الرحمن بدوى عند بعض المباحث الفرعية التى اقتضاها السياق، كأن يعرض إلى زيجات النبى ﷺ، منتهياً إلى أن: الدوافع الرئيسية لزواج النبى ممن تزوج بهن، بعد وفاة زوجته الأولى «خديجة» التى ظل النبى متزوجاً بها وحدها طوال خمس وعشرين سنة، حتى توفيت؛ لا يندرج دافع منها فى باب الشهوة الجنسية المحض.. بل ارتبطت هذه الدوافع، ونبعت، من صميم رسالته بوصفه نبياً ومنشئ دولة.[٢٨]

ويتحاشى عبد الرحمن بدوى، فى هذا الكتاب، الدخول إلى المناطق التى كانت تجتذبه، وتجذب المستشرقين، أعنى المناطق الغامضة المبهمة الملتبسة.. حتى أنه إذا تعرض - مثلاً - لأهل الصفة، أولئك العباد الذين عاشوا زمن النبوة، نراه يبدأ الفصل المعنون بنماذج

الصوفية بين الصحابة، بقوله: ونبدأ هنا فندع جانباً مشكلة أهل الصفة، لما يحيط بأخبارهم من أساطير ومبالغات بمعزل عن التحقيق العلمي التاريخي.. ولا نراه يطيل الوقوف عند شخصية «أويس بن عامر القرنى»، ربما بسبب ما عبر عنه بدوى بقوله: إن أويساً شخصية غريبة، عاشت فى عهد النبى.. والأخبار حوله تمعن فى الأسطورة إلى حد بعيد.(٢٩) وهكذا، لم تعد الغرائب والأساطير، بعد، تستوقف عبد الرحمن بدوى!

وإذا كان كتاب (تاريخ التصوف فى الإسلام) يقل فى مادته البحثية، ومشكلاته، عن أعمال بدوى السابقة فى التصوف.. بيد أن الكتاب يعد أكثر نضجاً، ورصانة، وإفادة، ووضوحاً، من تلك الأعمال السابقة. وهناك ملاحظتان على الكتاب، نسجلهما هنا على جهة الإيجاز والاختصار: **الأولى** أن ثمة تشابهاً كبيراً بين كتاب بدوى (تاريخ التصوف) والجزء الثالث من كتاب الدكتور على سامى النشار (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام) وهو الجزء الذى يؤرخ فيه النشار للتصوف، وكان صدور طبعته الأولى سنة ١٩٦٨؛ أى قبل صدور كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى بسبع سنوات! والملاحظة **الأخرى**: أن الدكتور بدوى جعل (تاريخ التصوف) بمثابة جزء أول من أجزاء كتاب كبير، وصرح فى المقدمة بأنه «فى هذا الكتاب ندرس المرحلة الأولى من مراحل التصوف الإسلامى.. وسنوالى دراسة سائر مراحل تاريخ التصوف، قرنين؛ قرنين، حتى نستقصى تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق فى الحياة الروحية فى الإسلام» لكن الدكتور عبد الرحمن بدوى لم يقدم لنا ما وعد به.. حتى الآن!

* * *

وبعد.. فلا يسعنى – فى النهاية – إلا القول، إجمالاً، إن هذه الدراسة ما هى إلا إطلالة على عالم رحب فسيح، هو عالم عبد الرحمن بدوى.. المتسع.. المترامى الأطراف. ولا يسعنى إلا تسجيل إعجابى الشديد، وتقديرى لتلك الرحلة المعرفية الشائقة الثرية التى قطعها فكر عبد الرحمن بدوى خلال سنوات حياته الحافلة، فجاب المشارق والمغارب جغرافية وتاريخاً وثقافة.

الهوامش

* صدر كتاب نيتشه فى طبعته الأولى، حاملاً تاريخ (سبتمبر سنة ١٩٣٩) وصدرت الدراسة الخاصة بالشاعر ريلكه فى كتاب (الأدب الألمانى فى نصف قرن) ضمن سلسلة (عالم المعرفة) يناير ١٩٩٤

(١) د. عبد الرحمن بدوى: نيتشه – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٤٥، ص هـ)

(٢) المرجع السابق، ص (ى)

(٣) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت. ترجمة فيلكس فارس

(٤) د. عبد الرحمن بدوى: من تاريخ الإلحاد فى الإسلام (الطبعة الثانية: دار سينا، القاهرة ١٩٩٣) ص ١٠

.. مع ملاحظة أن الطبعة الأولى من هذا الكتاب كانت قد صدرت قبل نصف قرن: القاهرة ١٩٤٥!

(٥) المرجع السابق، ص ٧

(٦) المرجع السابق، ص ٢٦٣

(٧) د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، الطبعة الثالثة: وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨، ص (ج)

(٨) اشتمل الكتاب على الدراسات الاستشراقية التالية: سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى إيران، المنحنى الشخصى للحلاج، المباهلة بين النبى ونصارى نجران (تأليف: لويس ماسينيون) السهروردى المقتول مؤسس المذهب الإشراقى (تأليف: هنرى كوربان: تلميذ ماسينيون!) ثم رسالة السهروردى «أصوات أجنحة جبرائيل» التى ترجمها من الفارسية إلى العربية، باول كراوس!

(٩) د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة، ص يز

(١٠) د. عبد الرحمن بدوى: نيتشه، ص ٢٥٤

(١١) د. أحمد عبد الحليم عطية: الصوت والصدى، دراسة فى الأصول الاستشراقية لفلسفة بدوى الوجودية (دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٩٠)

(١٢) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، ص ١٢

(١٣) د. يوسف زيدان: هل كان التوحيدى متصوفاً أو فيلسوفاً (ألفية التوحيدى – مجلة فصول، أكتوبر ١٩٩٥)

(١٤) د. عبد الرحمن بدوى: الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى (وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٢) ص ٧٣، ٧٤

.. وقد أشار بدوى فى المقدمة إلى أن هذا الكتاب هو مجموعة محاضرات ألقاها فى لبنان سنة ١٩٤٧

(١٥) سبق لى أن عرضت شكوكى القوية فى نسبة «الإشارات الإلهية» إلى التوحيدى، فى دراستى المشار إليها آنفا (مجلة فصول، أكتوبر ١٩٩٥)

(١٦) التمرد سمة أساسية من سمات الفكر الوجودى، وقد جعلها أحد أقطاب الوجودية المعاصرة، ألبير كامى، عنواناً لأحد كتبه: الإنسان المتمرد

(١٧) الإنسانية والوجودية، ص ٥

(١٨) جمع بدوى فى هذا الكتاب الدراسات التالية: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعرى (تأليف: هانز هينرش شيدر) الإنسان الكامل فى الإسلام، وأصالته النشورية (تأليف لويس ماسينيون).. ثم أضاف نصوصاً من التراث الصوفى: خطبة البيان المنسوبة للإمام على، قطعة من

كتاب مراتب الوجود للقونوى، المواقف الإلهية لابن قضيب البان

(١٩) د. عبد الرحمن بدوى: أبو مدين وابن عربى (ضمن: الكتاب التذكارى لمحى الدين بن عربى)

(٢٠) أنظر مقالة ماسينيون «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج» ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، ص ٥٩: ص ٩١.. وهى المقالة التى يختتمها ماسينيون بعبارة شعرية رائعة فى الشبه بين الحلاج والسيد المسيح، فيقول إن الحلاج: بلغ فى دعائه الأخير، عشية عذابه، حد الهوية الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة، مع الكلمة الخالقة؛ مع المسيح غادياً إلى بستان آلامه.

والدعاء الأخير الذى يشير إليه ماسينيون، واحد من أروع النصوص الصوفية فى الإسلام، يقول الحلاج فى بدايته: «نحن بشواهدك نلوذ، وبسنا عزتك نستضىء، لتبدى لنا ماشئت من شأنك، وأنت الذى فى السماء عرشك، وأنت الذى فى السماء إلٰه، وفى الأرض إله..» (راجع كتابنا: الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى، بيروت ١٩٨٨) ص ١٤١ ومابعدها

(٢١) آسين بلاثيوس: ابن عربى، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوى (وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٩) ص ٧

(٢٢) د. عبد الرحمن بدوى: الإنسانية والوجودية، ص ٤٤ - والنص الذى يعلق عليه د. بدوى، هذا التعليق، هو فقرة من رسالة ابن عربى «عقلة المستوفز» المنشورة بتحقيق نيبرج فى ليدن سنة ١٩١٩ بعنوان: رسائل صغيرة لابن عربى (ص ٤٥، ٤٦)

(٢٣) د. عبد الرحمن بدوى: رابعة العدوية، ص ٧

(٢٤) المرجع السابق، ص ٨

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٠

(٢٦) د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ التصوف، مقدمة الكتاب (وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨).. والملاحظ هنا، أن تاريخ تدوين المقدمة، هو: ديسمبر - يونيو ١٩٧٤!

(٢٧) المرجع السابق، ص ٥٦

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٢٢

العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى عند بدوى

د: إبراهيم محمد تركى
أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
كلية التربية بكفر الشيخ

obeikandl.com

obeikandl.com

تتضمن هذه الدراسة العناصر والنقاط التالية:

١ ــ تمهيد

٢ ــ موقف بدوى من التصوف

٣ ــ أثر التصوف الإسلامى فى نشأة الفكر الأوروبى الحديث.

٤ ــ العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى.

ا ــ أوجه التشابه.

ب ــ أوجه الاختلاف

٥ - حقيقة العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى.

٦ ــ هل يصلح التصوف أن يكون مصدراً لفلسفة عربية معاصرة؟

٩ ــ الفلسفة العربية المعاصرة هل هى فلسفة وجودية؟

١٠ــ تعقيب.

obeikandl.com

١ ـ تمهيد:

إذا كنت لا أود فى هذا المقام أن أحصى ثناء على الدكتور بدوى، فإنى أكتفى هنا بالإشارة إلى ذلك الرأى، الذى أصبح شائعاً بين المشتغلين بالفكر الفلسفى، والذى يفيد «أن بدوى يعد موسوعة فلسفية متنقلة». وهو رأى لا يجانبه الصواب فيما أعتقد. إذ إن الذى يراجع قائمة أعمال هذا العالم الجليل[١] يستطيع أن يلمس بسهولة كيف أن الرجل كتب فى مختلف موضوعات الفكر الفلسفى.

وفى مجال الفكر الفلسفى الإسلامى بصفة خاصة، يمكن بسهولة ملاحظة أن بدوى قد اهتم بالكتابة فى مجالات الفكر الفلسفى الإسلامى المختلفة، سواء أكانت كتاباته فى هذا الصدد تأليفاً أم تحقيقاً لنصوص من التراث أم ترجمة لكتابات المستشرقين.

كان من الطبيعى ـ إذن ـ أن يخوض بدوى فى مجال من مجالات الفكر الفلسفى وهو «التصوف».

وإذا كنت لا أود أن أتحدث عن إسهامات الدكتور بدوى فى مجال التصوف، فإنى أود أن أشير هنا إلى نقطة هامة تتعلق بموقف عبد الرحمن بدوى، باعتباره مفكراً له اتجاهه الفلسفى الخاص الذى يتمثل فى تبنيه للمذهب الوجودى من التصوف الإسلامى.

فمن الملاحظ أن بدوى قد التزم بالموضوعية إلى حد كبير فى كتاباته عن الصوفية، أو عن غيرهم من المفكرين الذين كتب عنهم.. ولكن هذا الالتزام الدقيق بالموضوعية لم يمنعه من تكوين رأيه الخاص به فى بعض المسائل. وهذا أمر طبيعى من الباحث المتعمق فى أبحاثه.

وفيما يلى سنحاول التعرف على وجهة نظره فى مسألة هامة من المسائل المتعلقة وهى المشابهة فى بعض الجوانب بين التصوف الإسلامى وغيره من تيارات الفكر الحديث والمعاصر. ولما كان الرجل متبنياً للمذهب الوجودى، لذلك لم يغفل عن الإشارة إلى وجود بعض أوجه التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى. إذا كنت سأركز ـ فيما يلى ـ على محاولة توضيح رأيه فى هذه المسألة، فإنى أود أن أقدم لذلك بالإشارة إلى وجهة نظره العامة للتصوف.

٢ ـ موقف بدوى من التصوف:

يتضح موقف عبد الرحمن بدوى من التصوف خلال مقدمته لكتابه «تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى». ويمكن إيجاز ما قدمه فى هذا الصدد فيما يلى:

(أولاً) يعد التصوف جانباً من أخصب جوانب الحياة الروحية الإسلامية. وذلك للأسباب الآتية:

(أ) اعتباره تعميقاً لمعانى العقيدة.

(ب) اعتبارة استبطاناً لظواهر الشريعة.

(جـ) اهتمامه بالتأمل فى أحوال الإنسان فى الدنيا.

(د) اهتمامه بتأويل الرموز والشعائر بحيث يهبها قيماً موغلة فى الأسرار.

(هـ) اهتمامه بالعمل على انتصار الروح على الحرف (أى على الأمور الظاهرية).

(ثانياً): إن آفة التصوف هى آفة كل علم إنسانى، وهى الانحراف عن روحه والابتعاد عن الغاية منه وإساءة فهم مقاصده. فآفة التصوف هى اتخاذ المظهر فى اللباس والبوادر بدلاً من السلوك المطابق فى روحه لمبادئ التصوف، والتعلق بالمجاهدات الخارجية بينما الباطن خرب يتردى فى هاوية الرذائل والتبطل وعدم السعى ابتغاء للعيش والتنعم على حساب الآخرين.

(ثالثاً): يعد الصوفية صفوة مختارة، تقدم بسلوكها نماذج عليا للسلوك ومثلاً للاستلهام والتأسى قدر الطاقة. وليس من المطلوب أن يكون عامة الناس صوفية وإلا لاختل نظام الحياة الإنسانية، كما أنه ليس من المطلوب أن يكون عامة الناس علماء، مبتكرين عاكفين على البحث العملى الخالص ولا أن يكونوا شعراء أو فنانين. فمن السخف ومن سوء النية أن يطعن على الصوفية بالقول إنه «لو صار الناس صوفية لاختل نظام الإنسان». ومن المعلوم أنه لا يوجد صوفى واحد فى أى دين يطالب بأن يعم التصوف الناس بل ولا أن يكثر عدد الصوفية، لأن التصوف إنما هو من شأن خاصة الخاصة، ولكن إذا كان هذا ينطبق على سلوك طريق التصوف فإنه لا ينطبق على التأسى بسلوك الصوفية واستلهام القدوة من سيرهم.

هذه هى أهم النقاط التى توضح رأى بدوى فى التصوف وموقفه منه(٢).

وأود أن أشير إلى أننى أوافقه تماماً على كل ما ذكره ولكنى لا أود أن أقدم تفصيلاً لهذه النقاط، لأن الحديث فى هذه الدراسة الموجزة ليس مخصصاً - بصفة أساسية - للحديث عن موقف هذا المفكر العملاق من التصوف. وإنما أردت من هذه الإشارة أن أوضح، بل وأؤكد، أن الرجل قد نظر إلى التصوف نظرة موضوعية تخلو من التعصب.

٣ - أثر التصوف الإسلامى فى نشأة الفكر الأوروبى الحديث:

فى إطار الحديث عن دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى، يشير الدكتور بدوى إلى أثر التصوف الإسلامى فى هذا الصدد.

فيقرر أن أثر التصوف الإسلامى فى نشأة التصوف الأوروبى أمر لم يعد من الممكن إنكاره، بعد الدراسات الممتازة التى قام بها المستشرق الأسبانى العظيم آسين بلا ثيوس وأيدتها النصوص الجديدة التى تتكشف باستمرار، يتحدث عن ثلاثة نماذج ظهر فيها هذا التأثير، وهى:

(أولاً): ابن عباد الرندى (توفى سنة ٧٩٢ هجرية)، وهو متصوف أندلسى من أتباع الطريقة الشاذلية، وتأثيره فى **الصوفى الأسبانى الأكبر يوحنا الصليبى**.

(ثانياً): الغزالى (المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية)، وهو متصوف سنى له اتجاهه الفلسفى ونزعته الكلامية، وتأثيره فى **المفكر الفرنسى بسكال** فى دفاعه عن الدين، وخاصة فى إثبات عقيدة الإيمان بالآخرة.

(ثالثاً): ابن عربى (توفى سنة ٦٣٨ هجرية)، الصوفى المتفلسف، وتأثيره فى تصورات المفكر الإيطالى **دانتى** عن الحياة الأخروية كما قدمها فى الكوميديا الإلهية.(٣)

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه بالرغم من أن بدوى لم يكن أول من أثار هذه المسألة من بين المفكرين العرب المعاصرين(٤)، فإنى أتفق معه فيما قدمه تمام الاتفاق..

ويبدو أن هذه المسألة هى التى تفتح الباب للحديث عن علاقة التصوف الإسلامى بالمذهب الوجودى، باعتباره أكثر تيارات الفكر الأوروبى الحديث حديثاً عن الوجود الفردى للإنسان، وإن كنت لا أنكر وجود علاقة من نوع ما بين التصوف الإسلامى وبين آراء العديد من المفكرين الأوروبيين.

٤- العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى

إذا كان العقاد، رحمه الله، قد أشار إشارة عابرة إلى وجود علاقة تشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى(٥)، فإن بدوى يعد أول مفكر عربى يتوسع فى بيان أوجه

التشابه بين هذين الاتجاهين.(٦)

ويبدو بوضوح للباحث، الذى يدرس فكر الدكتور بدوى بإمعان، أن الرجل إذ كان يتبنى المذهب الوجودى، فإنه قد أخذ على عاتقه إقامة مذهب فلسفى وجودى يصطبغ بالصبغة العربية، بحيث يمكن أن يسمى بـ .. **الوجودية العربية**، وهو اصطلاح استخدمه الدكتور عبد الرحمن بدوى نفسه.(٧)

وإذا كان بدوى، بهذه المحاولة، يعد من الرواد الأوائل فى الفكر العربى المعاصر الذين حاولوا إقامة مذهب فلسفى عربى معاصر، أياً ما كان هذا المذهب، فإننى أتجاسر هنا وأثبت ملاحظتين على هذه المحاولة:

الملاحظة الأولى: مؤداها أنه إذا كان الدكتور بدوى قد دعا إلى إقامة مذهب فلسفى عربى معاصر يسمى بالوجودية العربية، وإذا كان قد أشار إلى وجود أصول لهذا المذهب لدى صوفية الإسلام وخاصة المتأخرين منهم، وقد عرض هذه الفكرة فى محاضرة له بعنوان «**أوجه التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى**» والتى نشرها فى كتابه «**الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى**» (الذى صدر فى القاهرة عام ١٩٤٧)، فإن من الملاحظ أنه على الرغم من مواصلة الكتابة عن التصوف الإسلامى وعن المذهب الوجودى، فإنه لم يتوسع التوسع الكافى الذى كان منتظراً منه فى تدعيم هذا المذهب الفلسفى العربى المعاصر.

الملاحظة الثانية: مؤداها أنه إذا كان بدوى قد تصدى لبيان الأصول «التراثية» المستمدة من التصوف الإسلامى للمذهب الفلسفى العربى المعاصر الذى يريد إقامته والذى يسميه بالوجودية العربية، وذلك بتقديم قراءة وجودية لبعض النصوص الصوفية الإسلامية أو فهم وجودى لبعض قضايا التصوف الإسلامى، فإن ما فعله هذا المفكر العملاق لا يعدو أن يكون «استيراداً» لمذهب فلسفى أوروبى فى جميع جوانبه وجعله قالبا يصب فيه ما وجده ملائماً من أقوال وأحوال الصوفية المسلمين.

والذى يؤكد صحة ما أذهب إليه فى هذه الملاحظة الثانية أن هناك ثلاثة اعتبارات قد حكمت موقف بدوى من مسألة العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى يمكن الإشارة إليها طبقاً لأقواله هو كما يلى:

الاعتبار الأول: ضرورة تقدير المذاهب الصوفية (وخاصة ما كان منها له طابعه الفلسفى

أو النظرى) حق قدرها وإضفاء نور وهاج عليها من التفسير الوجودى الحديث، حتى تتبدى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية.(٨)

الاعتبار الثانى: أن يكون فى هذه الدراسة نوع من الاستفادة والاستلهام، واتخاذ نقطة البدء فى المذهب الوجودى العربى الذى يود عبد الرحمن بدوى أن يجعل منه الفلسفة العربية الجديدة فى الحياة والوجود. وهو يريد بهذا أن يتخذ المتبنون لهذا المذهب العربى الجديد من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوروبيون من كير كجورد، ومن إليه ممن يعدون آباء الوجودية الأوروبية، وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودى أصولاً من تاريخنا الروحى. وهذا على جانب من الخطر عظيم لأن العقبة التى تحول بيننا (نحن العرب) وبين الصدور مباشرة عن كير كجورد مثلاً (وهو المؤسس للمذهب الوجودى) هى أنه لا يمكن أن يُفهم، وبالتالى أن ينفذ إلى المرء تأثيره الروحى إلا فى داخل العالم المسيحى الأوروبى.(٩)

الاعتبار الثالث: إن القول بوثاقة الصلة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، وما يؤدى إليه من القول بإمكان أن تكون الصوفية الإسلامية مصدراً يصدر عنه المفكر الذى يتخذ المذهب الوجودى العربى، الذى يريد إقامته فلسفة شاملة فى هذا العصر، لا ينبغى أن يفهم منه أنه دعوة إلى نبذ كير كجورد وهيدجر ويسبرز وبقية الوجوديين الأوروبين، إذ إنه لولا هؤلاء لما عرفنا الوجودية ولا انتهينا إليها بأنفسنا من مجرد اتخاذ الأصول العربية المصادر الوحيدة.(١٠)

هذه هى أهم الاعتبارات التى سار على أساسها بدوى فى تقريره لوجود علاقة مشابهة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، وما أدى إليه تقريره لهذه العلاقة من اعتبار التصوف الإسلامى مصدراً للوجودية العربية التى يدعو إليها هذا المفكر العملاق. هذه الوجودية العربية المعاصرة التى تتخذ قالبها الأساسى أو إطارها العام من المذهب الوجودى الأوروبى، وتصب فيه تلك المستمدة من تراثنا الفكرى والروحى.

٥- أوجه التشابه

فى سبيل تقريره وجود علاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، يتحدث بدوى عن أوجه التشابه بينهما، وذلك فى محاضرته المذكورة فى غير هذا الموضوع.

وإذا كنت لا أود أن أقدم فى هذا المقام تلخيصا لهذه المحاضرة، لأنها مختصرة

والاطلاع عليها متيسر، فإنى أكتفى هنا بأن أشير إلى أهم النقاط الممثلة لأهم أوجه التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى. وهى:

(أولاً): يبدأ كل من التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى من الوجود الذاتى، ويقيم من أحواله مقولات عامة للوجود، باعتبار أن الوجود يعد سابقاً على الماهية، وباعتبار أنه ليس هناك وجود حقيقى غير الوجود الذاتى، وباعتبار تحليل الوجود الذاتى باعتباره الوجود الحقيقى.

(ثانياً): هناك تشابه واضح بين فكرة الإنسان الكامل لدى الصوفية المسلمين، وفكرة الأوحد لدى كير كجورد، من حيث الصفات التى يتصف بها كل منهما.

(ثالثاً): هناك تشابه بين ما ذكره بعض الصوفية من الإشراقيين عن علاقة العدم بالوجود المطلق، وما ذكره الوجوديون فى هذا الصدد، ويعتمد الدكتور عبد الرحمن بدوى فى هذه النقطة على كتاب «المثل العقلية الأفلاطونية» وهو لمؤلف مجهول.

(رابعاً): تشابه الفكرة الوجودية الأساسية عن «سبق الوجود على الماهية» مع آراء بعض الصوفية، مثل قول المؤلف الإشراقى المجهول لكتاب «المثل العقلية الأفلاطونية» إن «الماهية أمر اعتبارى والوجود أمر حقيقى»، وقول بعض الصوفية (وخاصة ابن عربى) بما يسمى «الأعيان الثابتة».

(خامساً): التشابه بين مفهوم «القلق» عند الوجوديين وخاصة كما تحدث عنه هيدجر، وما قدمه أحد الكتاب المتأخرين فى التصوف (وهو صاحب كتاب « جامع الأصول فى الأولياء»)عن معنى القلق.

(سادساً): التشابه بين كير كجورد فى اتخاذه القصص الدينية أساطير للتفسير الوجودى، ومافعله بعض الصوفية المسلمين (وخاصة الحلاج والسهر وردى وابن عربى) الذين استخرجوا من قصص الأنبياء المعانى الروحية التى تتفق مع آرائهم.

هذه هى أهم النماذج التى قدمها بدوى لتوضيح علاقة التشابه القائمة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى. وأود أن أشير فى هذا المقام إلى ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: مؤداها أن هذه النماذج التى عرضها مفكرنا العملاق باعتبارها ممثلة لأوجه التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى لا تمثل إلا جانبا ضئيلاً من التراث الصوفى الإسلامى، حقيقة لقد أشار بدوى إلى أن هناك مئات النماذج التى تمثل

أوجه التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، ولكنه لم يشر إليها، أو إلى عناوينها على الأقل، حتى يتسنى للباحثين التوسع فى هذا الموضوع.

الملاحظة الثانية: مؤداها أن هذه الأفكار والآراء المحدودة التى التقطها عبد الرحمن بدوى من بين نفائس التراث الصوفى الضخم لبيان علاقة التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى لا تصلح فى ذاتها لهذا الغرض، إلا بعد إجراء تكييفات معينة لها تتمثل فى تأويلها بحيث تتفق مع معطيات المذهب الوجودى، وقد اعترف بدوى نفسه بذلك وصرح بأنه هو المسئول عن هذه التأويلات فهل معنى هذا أن التصوف الإسلامى - فى ذاته، وفى إطاره العام على الأقل - لا يرتبط برباط وثيق من التشابه مع المذهب الوجودى؟ أو على الأقل هل التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى لا ينبغى أن يفهم إلا باعتباره أمراً ثانوياً أو عارضاً؟ هذا ما أميل إليه، وخاصة إذا نظرنا إلى جوانب الاختلاف الجوهرية بينهما، كما سأشير إلى ذلك فيما يلى.

٦ - أوجه الاختلاف

إذا كان هناك أوجه اتفاق بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، كما أشرت إلى ذلك، فإنه يمكن القول إنه من الملاحظ أن ثمة أوجه خلاف أساسية بين كل منهما.

وإذا كان هذا المقام لا يسمح بالحديث التفصيلى عن أوجه الخلاف بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، فإننى أكتفى بالإشارة هنا - فى اختصار - إلى أهم المسائل التى يبدو فيها الخلاف واضحا بين التصوف الإسلامى على وجه العموم والمذهب الوجودى ويمكن إجمالها فيما يلى.

(أولاً): فى مسألة الحرية، حيث يتبنى الصوفية المسلمون، على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية، القول الصريح بالجبر، بينما يتبنى الوجوديون القول الصريح بالحرية الإنسانية **(ثانياً)**: فى مسألة الموت. حيث نظر كل من الصوفية المسلمين والفلاسفة الوجوديين من زاوية مختلفة عن الزاوية الأخرى.

فالموت عند الصوفية هو «خروج الروح من البدن» أو هو «زوال الحياة»، بينما الموت عند الوجوديين هو «توقف إمكانات الوجود الفردى». كما أن الصوفية المسلمين قد تحدثوا كثيراً عن الحياة بعد الموت، بينما أغفل الوجوديون الحديث عن هذه المسألة تماماً، وأخيراً، وليس آخراً، فإن الحديث عن الخوف من الموت مختلف تماماً لدى كل منهما.(١١)

(ثالثاً): فى مسألة الاغتراب، وهى من أهم المسائل التى اهتم بالحديث عنها كل من الصوفية المسلمين والفلاسفة الوجوديين. ولكن من الملاحظ أن نظرة كل منهما إلى هذه المسألة اختلفت اختلافاً واضحاً، فإذا كان الصوفية المسلمون نظروا إلى الاغتراب من منظور دينى، فإن الفلاسفة الوجوديين قد نظروا إليه من منظور أنطولوجى، وبالتالى فإن حديث الصوفية المسلمين عن الاغتراب لا يمكن أن نجد ما يماثله عند الفلاسفة الوجوديين حتى لو بالغنا فى التأويل.

(رابعاً): فى مسألة الوجود الذاتى أو الفردى للإنسان، إذا كان الصوفية المسلمون قد اشتركوا مع الفلاسفة الوجوديين فى التأكيد على هذه النزعة الذاتية، بحيث أصبحت من مواضع التشابه الهامة بين كلا النزعتين، فإن ثمة خلافاً أساسياً بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى حول هذه النقطة يتمثل فى فكرة الصوفية، التى تعد ثمرة سلوك طريق التصوف، عن انمحاء الذات أو تلاشى الشخصية الفردية فى الموجود المطلق الذى هو الحق سبحانه. هذه الفكرة التى تعرف عند الصوفية باسم «الفناء» لا نجد لها نظيراً فى الفكر الوجودى، بل ويمكن القول إنها من أبرز نقاط الخلاف بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، إذ إن النزعة الذاتية عند الصوفية لا ينبغى أن تفهم على أنها تأكيد للذات الفردية، كما هو الأمر عند الوجوديين، بل على أنها تعنى أن التصوف إنما هو تجربة ذاتية ذوقية، وهذا أمر لا صلة له بالفلسفة الوجودية.

هذه هى بعض أوجه الخلاف بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى. وإذا كنت لم أرد بذكرها هنا أن أحصيها فإنى قد أردت - فقط - أن أوضح أنه كما أن ثمة أوجه اتفاق بين هاتين النزعتين، فإن ثمة أوجه اختلاف بينهما. ولعل كفة الاختلاف تكون راجحة على كفة الاتفاق، لأننى لم ألجأ هنا إلى التأويل الذى لجأ إليه الدكتور بدوى.

٧- حقيقة العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى:

إذا كان قد تبين لنا من خلال الحديث عن أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى أن التشابه بين هاتين النزعتين ليس تشابهاً كلياً، وإنما هو تشابه جزئى يتمثل فى وجود بعض القضايا المتشابهة لدى كليهما، فهل يمكن القول إن المذهب الوجودى قد تأثر فى هذه القضايا بالتصوف الإسلامى؟

إننا لكى نقرر وجود التأثر من جانب المذهب الوجودى بالتصوف الإسلامى لابد أن نقرر وجود علاقة تاريخية بينهما.

فهل يمكن لنا أن نقول بوجود هذه العلاقة، خاصة وأننا قد أشرنا إلى وجود علاقة تاريخية بين التصوف الإسلامي وبين بعض أعلام الفكر الأوروبى طبقاً لوجهة نظر الدكتور عبد الرحمن بدوى؟ إننى أعتقد، فى شىء من الاطمئنان، أن النفى هو الرد على هذا التساؤل، خاصة وأنه لا توجد لدينا شواهد تاريخية واضحة تؤيد وجود هذه العلاقة التاريخية. وقد كان الدكتور بدوى محقاً - تماماً - حين أشار إشارة خاطفة إلى عدم وجود صلة تاريخية بين كلا الاتجاهين.

فإذا كان الثابت عدم وجود علاقة تاريخية بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، فكيف نفسر وجود علاقة التشابه بين بعض جوانب التصوف الإسلامى وبين المذهب الوجودى، خاصة وأن كلاً منهما كان منتمياً إلى حضارة مختلفة عن الحضارة الأخرى تمام الاختلاف؟

لكى تتسنى لنا الإجابة عن هذا التساؤل يمكن إيراد الاحتمالين التاليين، وهما فى تقديرى متكاملان:

الاحتمال الأول: أن دراسة التصوف المقارن تطلعنا على أن ثمة جوانب تشابه بين الصوفية فى مختلف الحضارات والثقافات، باعتبار أن ثمة خصائص عامة للتصوف. ولما كان كير كجورد، وهو مؤسس المذهب الوجودى كما هو معلوم، له نزعته الصوفية التى انطلق منها فى الحديث عن تجربته الوجودية، فلا غرو إذن أن تكون بعض آراء كير كجورد، المتصوف - أولاً - والوجودى - ثانياً - الذى تبنى آراءه تلامذته الوجوديون، لها ما يشابهها فى التصوف الإسلامى أو ربما فى التصوف الهندى.

الاحتمال الثانى: يقوم على أساس القضية التى ينادى بها علماء الأنثرو بولوجيا، والتى مؤداها أن العقل البشرى واحد فى جميع الحضارات وفى مختلف الثقافات، فإذا عرضت عليه مقدمات متشابهة انتهى إلى نتائج متشابهة وطبقاً لذلك، فإنه يمكن إرجاع تشابه بعض القضايا والأفكار فى التصوف الإسلامى مع المذهب الوجودى إلى أن بعض الصوفية المسلمين قد بدأوا من مقدمات تتشابه مع تلك التى بدأ منها المفكرون الوجوديون، أما لماذا تشابهت البدايات لدى كلا الفريقين؟ فإن هذا يرجع إلى تشابه التجارب الشعورية، لأن الإنسان هو الإنسان الذى تنتابه المشاعر فى كل زمان ومكان.

وعلى أى الأحوال، فإن هذه محاولة من جانبى لتبرير وجود بعض أوجه التشابه بين

التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى حيث إنه لا توجد أية شواهد على وجود علاقة تاريخية بينهما.

أما عن وجود أوجه خلاف بينهما، فإنه أمر لا يحتاج إلى تفسير طالما أن كلاً منهما متباعد عن الآخر زمانياً ومكانياً.

٨- هل يصلح التصوف أن يكون مصدراً لفلسفة عربية معاصرة؟

الذى يدعونى إلى طرح التساؤل عما إذا كان التصوف يصلح أن يكون مصدراً لفلسفة عربية معاصرة، أن بدوى قد أشار إشارات متكررة فى محاضرته إلى ضرورة دراسة التصوف الإسلامى وتحليل آراء الصوفية وتأويل بعضها عندما تدعو الضرورة إلى ذلك، وذلك لكى نتخذ منها مصدراً لفلسفة وجودية عربية معاصرة.

وإذا تركنا - الآن - جانباً الحديث عن الفلسفة الوجودية العربية التى يدعو الدكتور بدوى إليها، فإنى أود أن أركز هنا على الحديث عن التصوف الإسلامى باعتباره مصدراً لفلسفة عربية معاصرة أياً ما كانت هذه الفلسفة.

وهنا أستطيع أن أقول إنه إذا كانت الفلسفة ينبغى أن تكون معبرة عن الواقع الحضارى، بحيث يواكب ازدهار هذه الفلسفة ازدهار الحضارة التى تعيش فيها هذه الفلسفة وتعبر عنها أصدق تعبير، فإن من مقومات ازدهار الحضارة التى ينبغى أن يكون لها فلسفة تعبر عنها، أمور منها: العقل والحرية والدين. والفلسفة التى تعبر عن الحضارة التى تسعى إلى الازدهار، لابد أن تكون قريبة إلى حد كبير من هذه المقومات الثلاثة الأساسية.

وهنا يحق لنا أن نتساءل عما إذا كان التصوف يمكن أن يتوافق أو ينسجم مع هذه المقومات الثلاثة للازدهار الحضارى، ومن ثم تتحدد مدى صلاحيته لأن يكون مصدراً للفلسفة العربية التى تعبر عن الحضارة المنشودة. وللإجابة على هذا التساؤل أستطيع أن أقول فى إيجاز:

(أولاً): إن دور العقل فى مجال التصوف محدود إلى حد كبير لأن التصوف فى جوهره تجربة ذوقية وجدانية، ولذلك لا يتخذ الصوفية من العقل مصدراً للمعرفة وإنما المصدر الأساسى للمعرفة عندهم هو الكشف.

(ثانياً): إذا كان التصوف يشكل البعد الجوانى للدين، لأنه يهتم بالجانب الروحى فى المحل الأول، فإن الدين (وأقصد أساسا الدين الإسلامى) لا يهتم بالبعد الجوانى على

حساب البعد البرانى الذى يتناول الحياة الجسدية للإنسان.إذن فالتصوف ليس هو الدين ولكنه تعمق مبالغ فيه فى جانب من جانبيه: هو الجانب الروحى، دون الاهتمام بالدرجة الكافية بالجانب الجسدى حتى يحدث «التعادل» المنشود للإنسان.

وهكذا، فإنه يمكن القول إنه إذا كان التصوف، كما رأينا، لا ينسجم بدرجة كافية مع المقومات الأساسية للحضارة فإنه لا يصلح، من هذه الزاوية فى المحل الأول، أن يكون مصدراً أساسيا لفلسفة عربية معاصرة.

أضف إلى ذلك، أن الجوانب التى يدعو بدوى إلى إحيائها واتخاذها مصدراً للفلسفة الوجودية العربية إنما هى جوانب خاصة من التراث الصوفى، قد ظهرت وازدهرت إبان عصور تدهور الحضارة الإسلامية. فكيف يتسنى اتخاذ آراء هذا حالها مصدراً لفلسفة تعبر عن حضارة ينشد لها أصحابها الازدهار.

وهنا ينبغى أن أبادر فأقول إنى لا أرفض أن يكون التصوف الإسلامى - برمته أو فى جملته وتفصيلاته - مصدراً لفلسفة عربية معاصرة. ففى التصوف الإسلامى جانبان: جانب يتفق مع الدين فى مجالى العقيدة والتشريع، وجانب آخر يبتعد أصحابه عن الدين بدرجات متفاوتة. فلا جناح علينا إذا استفدنا من الجانب الأول لما فيه من جوانب تربوية لا يمكن إغفال قيمتها.

وبناء على ذلك، فإنه يمكن أن أقرر، فى شىء من الاطمئنان، أن اعتبار التصوف الإسلامى مصدراً أساسياً لأية فلسفة عربية معاصرة إنما هو أمر غير مقبول. أما اعتباره مصدراً ثانوياً، وفى جوانبه التربوية فقط، فإنه أمر لا يمكن رفضه.

٩- **الفلسفة العربية المعاصرة هل هى فلسفة وجودية؟**

إذا كان عبد الرحمن بدوي قد اقترح قيام فلسفة وجودية عربية يشكل التصوف الإسلامى أحد عناصرها الرئيسية، وإذا كنت قد أشرت إلى ضعف إمكانية كون التصوف مصدراً لأية فلسفة عربية معاصرة، فإنى أود فى هذا المقام أن أجيب عن التساؤل عما إذا كانت الفلسفة الوجودية تصلح لأن تكون فلسفة عربية، بعد صياغتها صياغة عربية ومزجها بعناصر من التراث الإسلامى، بحيث تصبح معبرة عن الحضارة العربية المنشودة.

ولكى يمكن الإجابة عن هذا التساؤل، فإنى أود أن أشير إلى الأمور الآتية:

(أولاً) إن الفلسفة الوجودية قد نشأت فى الواقع الحضارى الأوروبى فى القرن الماضى. فهى بذلك منفصلة وبعيدة، بل وغريبة، عن الواقع العربى المعاصر. فإذا حاولنا

إضفاء الصبغة العربية عليها، فإننا نكون قد استوردنا فلسفة أجنبية وحاولنا صبغها بالصبغة العربية، مع أنه من المفترض أن تكون الفلسفة نابعة من الواقع الحضارى معبرة عنه.

(ثانياً): لقد نشأت الفلسفة الوجودية فى ظل المسيحية البروتستانتية التى كان يعتنقها كير كجورد مؤسس المذهب الوجودى، ثم اتخذ المذهب الوجودى بعد ذلك اتجاهاً مضاداً للدين بدأ بمهاجمة كير كجورد للمسيحية. ولذلك تعد الفلسفة الوجودية غريبة تماماً على الفكر العربى الذي يتمسك - فى أغلب الأحيان - بالإسلام.. وقد صرح الدكتور عبد الرحمن بدوى نفسه أن هذه العقبة من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، إزالتها بتقديم فكر كيركجورد الوجودى فى صورة عربية.

(ثالثاً): يرى بدوى أن شأن المذهب الوجودى بالنسبة للحضارة العربية الناشئة فى عصرنا الحاضر هو نفسه شأن مذهب الأفلاطونية المحدثة بالنسبة للحضارة العربية السالفة، من حيث إن كلاً منهما يقوم على الحد الفاصل بين الحضارتين المتداعية والناشئة(١٢).

ولما كان مذهب الأفلاطونية المحدثة لم يشكل الفلسفة العربية الإسلامية الحقيقية، إذ كانت المذاهب الفلسفية للفلاسفة الإسلاميين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة غير معبرة تماماً عن الحضارة الإسلامية، وغير متفقة تماماً مع الدين، ولذلك كانت ضعيفة الأثر فى ازدهار الحضارة الإسلامية. بينما كانت مذاهب أخرى، وخاصة مذاهب المتكلمين، أكثر قوة فى التأثير فى ازدهار الحضارة الإسلامية، لأنها كانت معبرة عن واقع تلك الحضارة ومتفقة مع الدين. ولذلك قال المستشرق الفرنسى أرنست رينان: «إن الفلسفة الإسلامية الحقيقية ينبغى أن تُلتمس فى مذاهب المتكلمين»(١٣). لذلك فإنه إذا كانت الفلسفة العربية المعاصرة هى الفلسفة الوجودية فإنها ستكون غير نابعة من الواقع الحضارى العربى المعاصر، ولن تكون مواكبة لازدهار هذه الحضارة. بل لابد أن تظهر إلى جانبها فلسفات أخرى.

وطبقاً لذلك، فإننى أستطيع أن أقول إن المذهب الوجودى لا يصلح أن يكون فلسفة عربية معاصرة تعبر عن روح هذه الحضارة المنشودة وتواكبها فى ازدهارها المرتقب.

ولكن هذا لا يعنى أنى أنكر إمكان قيام مذهب فلسفى وجودى عربى معاصر، ولكن

سيكون وجوده هامشياً إلى جانب فلسفات عربية معاصرة أخرى مقترحة مثل «الجوانية» التى دعا إليها «الدكتور عثمان أمين أو «التعادلية» التى دعا إليها توفيق الحكيم، وهى فلسفات لم توف حقها حتى الآن من التأصيل والتعميق والتنظير والدراسة.

١٠- تعقيب:

هكذا تحدثت فيما سبق عن موقف الدكتور بدوى، وهو أحد عمالقة الفكر العربى المعاصر، من مسألة العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى.

وإذا كنت قد أشرت إلى اتفاقى معه في بعض المواضع، فإن اختلافى معه فى مواضع أخرى لا يعنى أنى أنكر قيمة فكره فى وضع الدعائم الأساسية لفكرنا العربى المعاصر. إذ إن معالم هذا الفكر لا يمكن أن تتحدد بدون مثل هذه المناقشات.

وبعد ..

فلعلى أكون - بهذه الدراسة المتواضعة - قد كشفت عن جانب هام من جوانب فكر بدوى المتعددة. هذا الجانب الذى يكاد أن يكون مهملاً من قبل الباحثين والدارسين فى مجال الفكر الفلسفى عموماً، وفى مجال الفكر الفلسفى العربى خصوصاً.

الهوامش

(١) انظر القائمة الكاملة لأعمال الدكتور عبد الرحمن بدوى فى: مجلة «أدب ونقد» التى تصدر فى القاهرة، العدد رقم ١٠٠، ديسمبر ١٩٩٣، ص ٦٧ وما بعدها.

(٢) دكتور عبد الرحمن بدوى: (تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى) ، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥، التصدير.

(٣) دكتور عبد الرحمن بدوى: (دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى)، وكالة المطبوعات – دار القلم، الكويت – بيروت، الطبعة الثالثة – ١٩٧٩، فى ٢٣ – ٢٩.

(٤) يعتبر المرحوم الأستاذ عباس محمود العقاد، فيما أعلم، أول مفكر عربى معاصر تحدث عن هذا الموضوع، وذلك فى كتابه «أثر العرب فى الحضارة الأوروبية».

(٥) انظر بصفة خاصة:

عباس محمود العقاد: (دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية)، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٤٩ وما بعدها، مقال بعنوان «تصوف إقبال من الهند أو من الإسلام».

(٦) دكتور عبد الرحمن بدوى: (الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى)، وكالة المطبوعات – دار القلم، الكويت – بيروت ١٩٨٢ص ٧١ وما بعدها، مقال بعنوان «أوجه التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى».

(٧) انظر: (الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى) ص ٩٩، ١٠٦.

(٨) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ص ٩٩.

استدراك: هل يرى الدكتور عبد الرحمن بدوى أن المذاهب الصوفية ـ فى ذاتها ـ لا قيمة لها ولا ثراء فيها إلا إذا أضفينا عليها نوراً وهاجاً من التفسير الوجودى؟ هذا ما أفهمه من كلامه هنا، وهذا ما أختلف معه فيه.

(٩) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ص ٩٩ – ١٠٠.

(١٠) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ص ١٠٦.

(١١) عن موضوع الموت عند الصوفية انظر:

دكتور إبراهيم محمد تركى: فلسفة الموت عند الصوفية، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا ١٩٩٤.

(١٢) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ص ٨.

(١٣) أورده: الشيخ مصطفى عبد الرازق: (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٦، ص ١٢.

obeikandl.com

بدوى واكتشاف العناصر الوجودية فى المذاهب الصوفية

* د. حسن حمّاد

قسم الفلسفة ـ آداب الزقازيق

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد: القراءة الوجودية للتراث:

هناك قراءات مختلفة للتراث: هناك قراءة ماركسية، وأخرى بنيوية، وقراءة وجودية. والأخيرة تعنى قراءة وتفسير التراث استنادا إلى مقولات الفلسفة الوجودية الغربية. وقد يعترض بعض النقاد على مثل هذه القراءات بوصفها نوعاً من الفهم المتعسف لهذا التراث، ونقلاً لأفكار من بيئة وظروف غريبة إلى بيئة وظروف مغايرة، بكل ما ينطوى عليه ذلك الأمر من مخاطرة نظراً لتمايز واختلاف البيئتين. وبرغم أن دافع هؤلاء النقاد يكون - فى غالب الأمر - الخوف على التراث من أن يفتقد أصالته وتميزه ونقاءه، إلا أننى أعتقد أن الدافع المستبطن فى وجدانهم الفكرى هو حساسيتهم وكراهيتهم لكل ما هو غربى وحداثى سواء كان وجودياً، أو ماركسياً، أوبنيوياً.. إلخ، ويؤمن كاتب هذه السطور أن التراث ليس ملكية خاصة لأحد، وإنما هو ملك للإنسانية وللتاريخ وبوسع أى كاتب أو مفكر أن يقرأ هذا التراث بعيون وجودية أو ماركسية لا ضير فى هذا. فالنص التراثى نص مفتوح بل إنه يتحمل عدة أوجه ويمتلك عدة أبعاد، ويستطيع أن يتفاعل بآليات مختلفة مع ظروف الواقع المتغير. وهذا ما يخلق حياة وتواصلا داخل النص، وإلا تحول النص إلى «تابو» أو جسد ميت، أو كما أسميناه فى مقال سابق «التراث الجثة»[1]، ثم إننا لا ننسى أمراً آخر، وهو أن فكرة النقاء الثقافى أو الحضارى فكرة وهمية لا تقل عن زيف فكرة نقاء الجنس أو العنصر، فهناك تلاقح متبادل بين مختلف الحضارات يجعل هذا الادعاء يسقط فى العنصرية والنزعة الشوفينية الضيقة.

من هنا نرى أن النص التراثى نص مفتوح تماما ويحتمل التأويل، ولكل مفكر مطلق الحرية فى أن يقرأه بأى منهج يشاء طالما أنه يستطيع أن يكتشف فيه العناصر والأبعاد التى تؤكد رؤيته الخاصة. وفى هذه المقالة سأحاول أن أتتبع محاولة د. عبد الرحمن بدوى فى الكشف عن ينابيع أو جذور الوجودية داخل التراث الصوفى، وأظن أن هذه المحاولة تكشف عن قدرة إبداعية عالية وجرأة فكرية هائلة لا يمتلكها سوى مفكر كبير فى قيمة وقدر د. بدوى.

ولسنا بحاجة إلى التأكيد على أن د. بدوى من أكثر المفكرين الذين منحوا الوجودية اهتماما خاصاً، يتجلى هذا فى ترجماته ومؤلفاته ومبتكراته، والوجودية ليست كما يحلو للبعض أن يختزلها بوصفها «تقليعة فكرية» ظهرت بعد الحرب الثانية، وإنما هى فلسفة

تبحث بشكل أساسى أزمة الوجود البشرى من خلال التركيز على بعض القضايا مثل الموت، والوجود الإنسانى، والعدم، والحرية، والقلق، والاغتراب، والعذاب الإنسانى، والمشاعر، والسأم... إلخ، وهى كلها قضايا كانت ولازالت تطارد الإنسان منذ بداية الخليقة وحتى عصرنا الراهن، من هنا فإن الوجودية ليست هى فقط ابنة هذا العصر، وإنما هى ابنة الإنسان، ومن ثم فالوجودية لن تموت برغم كل دعاوى هواة دفن المذاهب والفلسفات.

التصوف والوجودية: أوجه التلاقى والاتصال:

يرى د. بدوى أن التصوف والوجودية يلتقيان من خلال ثلاثة وجوه:

المبدأ، والمنهج، والغاية، ولنتناول ذلك بشىء من التفصيل...

١ ـ التأكيد على الوجود الذاتى (الإنسانى).

نقطة بداية كل من الوجودية والتصوف هو الذاتية، فالنزعة الصوفية «ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسى الفردى، بل هى فى جوهرها تحليل للوجود الذاتى بوصفه الوجود الحقيقى، كما تقول النزعة الوجودية تماماً»(٢).

إن الصوفية تقوم على مذهب الذاتية، أى أنها لا تعترف بوجود حقيقى إلا للذات، الذات المفردة، ولهذا ليس للوجود الخارجى عندها إلا مرتبة ثانوية، ومن ثم كانت مراتب السالكين فى طريق الصوفية تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود، وهذا الترافق يعنى إحلال الوجود الذاتى شيئاً فشيئاً محل الوجود الفيزيائى أو الخارجى، وهذا ما يقصده الصوفية بمصطلح «التجريد» وهو على حد تعبير ابن عربى: «إماطة السِّوى والكون عن القلب والسر» (٣)

والمعنى الذى يقصده ابن عربى هنا هو التحرر من الوجود غير الذاتى: كالآخرين والأشياء، والعالم، حتى يتلاشى كل شىء ولا يبقى غير الذات وحدها بمسئوليتها الكاملة.

وقد ارتبطت هذه النزعة الذاتية بنوع من العزوف عن الحياة الاجتماعية، فقد ذكر «الشهرزورى» أن الشيخ «السهروردى» كان يبدى احتقاراً لكل مظاهر السلطان والمتع الدنيوية، وكان فى بعض الأحيان يرتدى ثوباً واسعاً طويلا وعمامة زاهية الألوان، وأحيانا يبدو فى ثيات مهلهلة، وكثيرا ما كان يرتدى خرقة الصوفية، وهذا النوع من عدم الاكتراث بالحياة الاجتماعية كان ينبع لديه من استقلال ذاتى مطلق(٤).

ويعثر د. بدوى على أنقى تأكيد لدعواه من خلال فكرة «الإنسان الكامل» التى تعتبر من أهم مقولات الصوفية. وفكرة الإنسان الكامل ورد ذكرها فى مؤلفات ابن عربى من خلال مقولة «الإنسان الأسمى»، ثم ظهرت فى كتاب لمؤلف متأخر بمقدار ٢٠٠ سنة تقريبا، هو كتاب «الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل» لعبد الكريم الجيلى (المتوفى عام ١٤١٠م)، والكتاب الأخير لا يفعل شيئا سوى أنه يقدم عرضاً أوجز وأعم لفكرة ابن عربى عن الإنسان الكامل(٥).

والإنسان الكامل كما يعرفه «الجرجانى»: «هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، الكلية و الجزئية». ومعنى هذا أن الوجود الإنسانى هو الوجود الحقيقى الوحيد. والقول بوحدة الوجود يقتضى رد الوجود إلى الله، ورد الله إلى الإنسان الكامل، وبالتالى ينتهى إلى رد الوجود كله إلى الإنسان وتلك أعلى درجات الذاتية.(٦)

ويماثل د، بدوى بين فكرة «الإنسان الكامل» فى التصوف وفكرة «الأوحد» لدى كيركيجور، فالصفات التى يخلعها كيركيجورعلى «الأوحد» تناظر الصوفى الكامل لدى المتصوفة، فالأوحد يحيا فى ذاته وحدة هائلة، فهو صامت كالقبر، هادئ كالموت. الوحدة وطنه الحقيقى، والصمت هو مصدر نشوته المستمرة، إذ من خلال هذا الصمت تنمو الحياة الداخلية حتى تبلغ مرتبة البكارة، والطهارة الأولى، والمعنى الأعمق للأوحد هو شعوره بأنه فريسة أو ضحية، وبالتالى فعليه أن يحقق الاستشهاد وأن يشعر دائما بالمثول أمام الله. أو كما يقول كيركيجور: « أمام الله لن تكون إلا أمام نفسك.. وحيداً مع ذاتك أمام الله»(٧).

وكل هذه الصفات التى يخلعها كيركيجور على الأوحد تنطبق على الأوصاف التى يقول بها المتصوفة، فقد مجدوا الصمت بنبرات حادة لا تقل عن تلك التى نجدها لدى الفيلسوف الغربى، كما أنهم تغنوا بالخلوة ،جعلوها شرطاً للحياة الصوفية، وذهبوا إلى أن الصوفى فريسة، فريسة الحق، وهذا ما عبر عنه الحلاج بكلمات مخضبة بلون الألم والعذاب: «على دين الصليب يكون موتى»(٨). وفى قوله أيضا: «أعلم أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى.. اقتلونى تؤجروا وأسترح.. ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى».

ولا يكتفى د. بدوى بإظهار عملية التماثل والتشابه بين فكرتى الكامل والأوحد، ولكنه يواصل محاولته، فيبحث عن أوجه التلاقى أيضا بين بعض المفاهيم التى تتكرر فى المذهب الوجودى مثل : سبق الوجود للماهية، والقلق، والعدم. والأحوال عندّ الصوفية، وأعتقد أننا

لسنا بحاجة إلى الوقوف حيال هذه المفاهيم، ونحيل القارئ إلى كتاب د. بدوى للإلمام بالتفاصيل.

٢. المنهج:

يرى د. بدوى أن العصب الرئيسى للفلسفة الوجودية أنها فلسفة تحيا الوجود، وليست - كالفلسفات الأخرى - مجرد تفكير فى الوجود، والفلسفة بالمعنى الأول يحياها صاحبها فى تجاربه الحية وفى مواقفه الحياتية. أما الفلسفة بالمعنى الثانى، فهى تأمل مجرد للحياة من خارجها، ودراسة للوجود من حيث هو موضوع. من هنا بوسعنا أن نعثر على البذور الأولى لهذه الفلسفة التى تحيا الوجود بوصفه تجربة لدى بعض المفكرين والفلاسفة منذ أقدم العصور. ونذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر - سقراط فى العصر اليونانى، والحلاج و السهروردى والتوحيدى فى العصور الوسطى. وبسكال وكيركيجور فى العصر الحديث.(٩)

وقد توقف د، بدوى عند أبى حيان التوحيدى فى تحقيقه لكتاب «الإشارات الإلهية» بوصفه منتمياً لهذا التيار المتسع الذى لا يمارس التفلسف بوصفه فعلا عقليا مجرداً، وإنما بوصفه تجربة حية معاشة، وأسلوب الكتاب كما يصفه د. بدوى : «... بالغ أعلى درجة نضوج نلمسها لدى التوحيدى، وإنه يعبر فيه عن شخصيته وتجاربه الحية وأحواله النفسية على نحو يبرز فيه الجانب الشخصى.. وهذا الاستقلال الروحى دليل قوى على النضوج وغنى التجارب فى حياة يستمر منحى التطور فيها على نحو مطرد» .(١٠)

ويمكن لنا أن نضيف إلى ملاحظات د. بدوى أن كتاب «الإشارات» يلتقى فى عدة أوجه مع كتاب كيركيجور: «الخوف والقشعريرة»، وأيضاً مع كتاب بول تيليش «زعزعة الأساسات»، فكل منهما يحمل تلك الروح المستسلمة الخاشعة الخاضعة، وكل منهما يعبر عن مرارة اليأس من الناس والدنيا، وكل منهما أيضا صادر عن إحساس عميق بالاغتراب ورغبة عارمة فى الانعتاق والخلاص، لكن دون تجاوز لجدران الذات.(١١)

ويتخذ د. بدوى من كيركيجور - بشكل خاص - دليلا على التشابه مع متصوفة الإسلام، فيشير إلى أن المنهج الذى بدأ منه كيركيجور تحليلاته الوجودية هو الاعتماد على القصص الدينى فى تفسير الوجودية وهذا بعينه ما فعله صوفية الألم، وبخاصة الحلاج والسهروردى وابن عربى. فالحلاج قد تمثل حياة المسيح فراح يحياها وجودياً ويعبر عنها

فى صورة إجمالية يمكن أن تصلح أساساً لتحليلات وجودية، ويمتاز الحلاج عن بقية الصوفية المسلمين - فيما عدا السهروردى إلى حد ما، وابن سبعين إلى حد كبير - بأنه استطاع أن يحيا فلسفته تماماً كما فعل كيركيجور، فلقد أراد الحلاج أن يجعل فلسفته وجوداً، أى أن يحيا أراءه، ويكون فى تجاربه الحية تصويراً لمذهبه فى الوجود. من هنا يصعب علينا فصل حياة الحلاج عن فكره، فقد حى ما قال وقال ما حى.(١٢).

وما يقال عن الحلاج يقال - إلى حد ما - عن السهروردى أيضا، فهو مشارك فى الفلسفة الوجودية، كما يشير إلى ذلك « هنرى كروبان» فى دراسة بعنوان: «السهروردى الحلبى، مؤسس المذهب الإشراقى»(١٣).

أما عن ابن سبعين فهو شخصية غريبة وشائقة بأقوالها وأفعالها، وخاصة فعلها النهائى الحاسم الذى قضت به على حياتها، فمسلكه يمثل قراراً وجودياً من الطراز الأول، ونعنى بذلك انتحاره بقطع أحد شرايينه، وهو عمل إرادى واع يصعب أن نجد له مثيلا فى تاريخ الفكر العربى(١٤)، ولعل الموقف الوجودى فى واقعة انتحار ابن سبعين يذكرنا بمفكر وجودى آخر هو التوحيدى الذى اختتم حياته بموقف عبثى وعدمى تماما هو إحراق كتبه فى آخر عمره، ويبدو أنه أحرقها «لقلة جدواها» كما يقول ياقوت فى «معجم الأدباء»(١٥).

٣ - الغاية:

الحق أن د. بدوى لم يشر بشكل مباشر إلى الغاية المشتركة لدى كل من الوجودية والصوفية، ويبدو أن الكلام عن الغاية متضمن فى المبدأ الذى ينطلق منه كلا التيارين، وهو تأكيد الذاتى فى مقابل الموضوعى، ويوسعنا أن نبلور هذا الهدف فى عبارة موجزة هى: إنقاذ الفردية الإنسانية»، إن كلا من الوجودية والصوفية يقومان على هذا المبدأ: إنقاذ الفرد. وإن كانت الوجودية الملحدة لها موقف مغاير تماما للسياق الذى يعالج فيه د. بدوى الموضوع، أعنى أنهم يقولون بأن خلاص الإنسان يكون بمقاومة الخضوع لأى حقيقة متعالية، بل إنهم يقيمون صراعاً بين الله والإنسان، إما الإنسان أو الله. غياب الإنسان معناه حضور الإله، وغياب الإله معناه حضور الإنسان (١٦).

وقد أشار د. بدوى - وإن كان بصورة عَارضة - إلى وجود تيار فكرى وإلحادى سابق للتيار الوجودى الملحد فى الغرب، وهو جماعة الشعراء المعروفة باسم «عصابة المُجَّان» على حد تعبير ما جنها الأكبر «أبو نواس». فنزعة العبث والشك السارية فى فكرهم يُقصد منها

كما يقول بدوى: «... السمو بكل ما هو إنسانى أرضى حسى يشعر بمعنى الأرض، وإلى الحط من كل ما فوق أرضى، بوصفه وهماً زائفاً ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقى، الإنسان الحى المكون من لحم ودم. ولم يكن عبثا أن أكد (بشار) لصاحبته (عبدة) أنه «من لحم ودم» أى أنه كائن حى عينى يريد أن يعب من كأس الحياة ويلتصق بالأرض، أمه الحنون الحقيقية، وليس خيالا كاذبا أو هيكلا نورانيا مزعوماً ينزع إلى الموت ويشيح بوجهه عن الحياة كما يدعى المتدينون.» (١٧).

ألا تذكرنا إشارات د. بدوى تلك بما قاله الفيلسوف الوجودى «وانامونو» فى تعريفه للفيلسوف الوجودى عندما ذهب إلى «.. أن كل فيلسوف هو إنسان من لحم وعظام، وهو يخاطب أناساً من لحم وعظام مثله. ولو ترك ليفعل ما يريد لتفلسف لا بعقله فقط وإنما بإرادته ومشاعره، وبلحمه وعظامه، بكل روحه، وبكل جسده، فالإنسان هو الذى يتفلسف» (١٨).

عموما فإن د. بدوى فى تأكيده على دور التصوف - أو إن جاز التعبير (التصوف الوجودى) - فى إنقاذ فردية وإنسانية الإنسان يعتمد بصورة أساسية على فكرة «الإنسان الكامل»، فهذه الفكرة - فى رأيه - تجعل من الإنسان مركز الكون، ومن أهم الفلاسفة الذين قالوا بهذه الفكرة محيى الدين بن عربى، خاصة فى كتابيه «عقلة المستوفز»، «فصوص الحكم». ففى الكتاب الأول. وضع بابا خاصاً عنوانه: «باب الكمال الإنسانى» وقال فيه: «إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم. فلذلك خرج على الصورة. وخلق الله الإنسان مختصراً شريفا، جمع فيه معانى العالم الكبير وجعله نسخة لما فى العالم الكبير، وجعله نسخة لما فى العالم الكبير. ولما فى الحضرة الإلهية من الأسماء..» (١٩). وينتهى د. بدوى من تحليل هذه النصوص وغيرها إلى «.. أن الإنسان لم يمجد بل ويؤله بقدر ما ظهر فى الفكر العربى وبخاصة عند ابن عربى ومن تبعه» (٢٠).

أيا كان الأمر فإن الأمر المؤكد هو أن تمجيد الفرد لدى الصوفية يعتمد - بشكل أساسى - على التوحد بقيمة مطلقة هى الله، ويبدو أن هذا الأمر جعل د. بدوى مضطراً إلى أن يتكىء بصورة أساسية على نصوص كيركيجور، ولجأ إلى غيره من فلاسفة الوجودية إلا فيما ندر.

تعقيب:

وبعد هذا العرض الموجز لقراءة د. بدوى الوجودية للتصوف، يبقى السؤال: ما الفائدة التى يمكن أن نجنيها من وراء اكتشاف العناصر الوجودية فى فكر المتصوفة، وإلى أى حد كانت تلك المجادلة صائبة؟

الحق أن هدف د. بدوى من وراء إظهار العنصر الوجودى فى التصوف الإسلامى هو الكشف عن النزعة الإنسانية الكامنة وراء هذا الفكر، والتأكيد على تمجيد المتصوفة للإنسان بوصفه الهدف والغاية، ولا شك أن مثل هذا الفهم يمكن أن يقرب التصوف من الواقع الإنسانى المعيش ويخلق حواراً من التواصل والتقارب بين هذه التجربة الوجدانية الخاصة والتجربة الإنسانية بشكل عام ويبدو أن د. بدوى قد استشعر فينا هذه الحيرة، فقدم لنا إجابة مؤداها أن هذه الدراسة لها هدفان: **الأول**: «أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها ونضفى عليها نوراً وهاجاً من التفسير الوجودى الحديث، حيث تتبدى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية» **الثانى** : «أن يكون فى هذه الدراسة.. نوع من الاستفادة والاستلهام، واتخاذ نقطة البدء في مذهبنا الوجودى العربى الذى نودأن نجعل منه فلسفتنا الجديدة فى الحياة والوجود، ونحن إنما نريد بهذا أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوروبيون من كيركيجور ومن إليه ممن يعرفون بآباء الوجودية الأوروبية. وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودى أصولا من تاريخنا الروحى».

أما الشق الثانى من السؤال: وأعنى به إلى أى حد كانت هذه المحاولة صائبة؟ فالحق أن محاولة إيجاد صلات قربى وتشابه بين فكرين ينتميان إلى زمنين وبيئتين مغايرتين لينطوى على قدر هائل من المخاطرة والجهد والإبداع، وكأى مخاطرة لابد وأن تحمل فى داخلها إمكانات إيجابية وأخرى سلبية. وأظن أن د. بدوى كان موفقاً إلى حد كبير فى تلمس أوجه الشبه والتلاقى بين فكر كيركجور بوصفه الوجودى المؤمن، والنزعة الصوفية لدى الحلاج والبسطامى والسهروردى. مثلما كان موفقا أيضا فى العثور على أوجه التماثل والمشابهة بين شخصية التوحيدى وكافكا. إلا أنه لم يكن موفقا إلى حد ما فى تلك الاقتباسات التى كان يلجأ فيها أحيانا إلى بعض الفلاسفة غير المتدينين، مثل هيدجر مثلا، لأن طبيعة الفكر الهيدجرى تباعد بينه وبين النزعة الصوفية لدى متصوفة الإسلام.

ومع ذلك فإن هذا النقد أو هذه الملاحظة لا تقلل من شأن تلك المحاولة الإبداعية التى

قام بها هذا المفكر الكبير، ونحن اليوم فى أمس الحاجة إلى مثل تلك التحليلات والرؤى الحديثة التى تعلى من شأن كل ما هو مهمل ومستبعد ومهمش فى تراثنا العربى الإسلامى، وأعتقد أن هذا هو الطريق الوحيد للتحرر من هذا الموات الذى يرين على عقولنا ومن التبلد والسكون الذى اعتدناه من تقديس سلطة الماضى، والركون إلى الحلول الجاهزة، والاعتماد فى مساجلاتنا الفكرية على إرهاب الخصوم بالنصوص، والسقوط فى وهم كبير اسمه امتلاكنا للحقيقة!!

obeikandl.com

الهوامش:

١ ـ أنظر مقالنا: سؤال الهوية، مجلة «سطور» العدد الأول ديسمبر ١٩٩٦ ص ٢٨.

٢ ـ د. عبد الرحمن بدوى: الإنسان والوجودية فى الفكر العربى، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٢، ص ٧٤.

٣ ـ مقتبس من المرجع السابق ، ص ٧٤.

٤ ـ د. عبدالرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، دار سينا، الطبعة الثالثة ١٩٩٥، ص ص ١٥٦ ١٥٧.

٥ ـ د. بدوى: الإنسان الكامل فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٦، ص ص ٦٧، ٦٨.

٦ ـ د. بدوى: الإنسان والوجودية فى الفكر العربى، ص ٧٥.

٧ ـ المرجع السابق: ص ٦٧.

٨ ـ المرجع السابق نفس الصفحة.

٩ ـ المرجع السابق: ص ص ٧٦ ـ ٧٧.

١٠ـ د. بدوى دراسات فى الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٣، ص ١٥.

١١ـ د، بدوى: مقدمة كتاب «الإشارات الإلهية» لأبى حيان التوحيدى. وكالة المطبوعات ، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ٣٤.

١٢ ـ انظر مقالنا: الاغتراب عند أبى حيان التوحيدى، دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودى، مجلة (فصول)، المجلد الرابع عشر، العدد الثالث، خريف ١٩٩٥، ص ٦٩.

١٣ ـ د. بدوى، الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

١٤ ـ قام د. بدوى بترجمة هذه الدراسة فى كتابه «شخصيات قلقة فى الإسلام» ص ١٤٧ وما بعدها.

١٥ ـ د. بدوى؛ الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، ص ١٠٤

١٦ ـ د. بدوى ؛ الإشارات الإلهية ص ص ٢٢ ـ ٢٣.

١٧ ـ انظر كتابنا: (الإنسان وحيدا، دراسة فى مفهوم الاغتراب فى الفكر الوجودى المعاصر)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة مكتبة الشباب العدد ٣٩، ص ٧٢ وما بعدها.

١٨ ـ د. بدوى، من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، دارسينا، الطبعة الثانية ١٩٩٣، ص ١١

١٩ ـ Quoted: John Macqusrie : Existentiolism. Penguin Book. N. Y. 1973. P2.

٢٠ ـ د. بدوى: الإنسان والوجودية فى الفكر العربى. ص ص ٤٣ ـ ٤٤.

٢١ ـ المرجع السابق: ص ٤٩.

obeikandl.com

المذهب الإنسانوى العربى
فى فكرنا التأسيسى
وفى القطاع الفلسفى الراهن

د.على زيعور
أستاذ الفلسفة
الجامعة اللبنانية

obeikandl.com

obeikandl.com

مدخل: الإنسان عينهُ فلسفة متجدِّدة ومقصد العلم ومعنى المعانى

أعْمومات، طرْح الهَم فى بعديه المادى (مستويات العيش) والنظرى (نداءات حقوق المواطن):

ربما يكون الإنسانُ فى عادات تفكيره المتغيِّرة، ومن حيث هو القيمة الكبرى والغاية القصوى، أبرز منطلق، ثم أحد أبرز مقاصد هذه الموسَّعة [1]، منذ ظهور الجزء الأول منها فى نهاية السبعينيات، فهو الكائن العظيم، والقاصد والمقصود معاً، والوجود الموضوعُ ـ باستمرار ـ على المحك، أو كغرض للتساؤل والهَم، ومما نحذر منه، أو نضعه أمام الوعى والفكرنة، اعتبار النظر فى الإنسان ترفا أو عقيماً أو مذهبا قديماً مغلقا: فالإنسانوية نظر متجدد غير متوقف، ومشروع نافع وضرورى، ومهمة حية مطروحة لا تتحقق مرة واحدةً، ولم تتخصص بحضارة أو بفلسفة أو بدين . كذلك فنحن ، ومنذ هذه البداية ، نعتبر الإنسانوية قراءة مستمرة لذاتها، وخروجا مستمرا من ذاتها توخياً لعدم الوقوع فى الاكتفاء الذاتى والبلادة؛ من هنا يتأتى نقدنا الاستيعابى التثميرى، فى الفكر العربى المعاصر، لمعنى الإنسانوية الراهن أو لحقيقتها المحينة، ثم المستغلة، فى نسق «الحضارات القوية المتحالفة» تحت اسم : حقوق المواطن[2] المنغرسة فى شروط مادية اقتصادية غير معادية أو غير جارحة.

يبتعد الموقفُ الراشدُ عن القول بالإرادة المطلقة (المنفلتة، الكاملة) للإنسان ، وعن اللامشروطية للحرية؛ كما يتجاوز الموقفُ الراشد أوهاما تغذى القول بالموضوعية المطلقة المنفصلة تماماً عن كل ذاتانى، وعن الإمكان والحقل ، عن البنى واللاوعى والتشكل الاجتماعى أو النمط المادى والعوامل البيئية المسبقَة... بكلام يوضح الواضح، إنّ ذلك الموقف رافض للرخاوة أو للتفاؤلية الساذجة التى تجعل الذات كلية الحضور والقدرة، أو تؤسسُ المعرفة على الذات والعقل والإرادة الحرة.

أين الطريق؟ كيف نصل إلى حيث لا تتحكم ديناميات المجتمع القاهر والمنفلت بالإنسان؟ الإنسان فى مجتمعات غير مشتركة ومساهمة فى سباق الإنتاج والتفكير،

أو السلع والثورات، محتاج للتأنسن، وللتوكيد الذاتى ضد المسبِّقات أو المعوِّقات للتفكير الحر ولتعميق الإنسانى فى الإنسان والعلائق. لا أحد كالإنسان فى تلك المجتمعات مدعوٌّ لأن يحارب ويرسِّخ: لأن يحارب القواهر، ويرسِّخ مايصقل صياغة الذات وفق خصائص الصحة النفسية، والعقلية المنتجة، والشخصية السوية الابتكارية.

أ- الإنسانوية والإنسان فى الفكر العربى الإسلامى، قراءة بدوى

١- قراءة التراث بعين الإنسانوية [المذهب الإنسانى]، خصوبة محاولة عبد الرحمن بدوى:

شهدنا، فى جلسة سابقة، تأثيم قراءة بدوى ثم إماتتها. فى هذه الجلسة سنشهد إعادة إحيائها بقتلها؛ أو بعد قتلها. سنلاحق بذورها التى بعد أن ماتت وانغرست فى التراث الفلسفى أينعت وأحيت. فنحن نحترمها ونباركها، لأننا نتغذى بنسغها، نَتَأسس عليها ونراكمها؛ وننتقدها كى نتملكها ونستوعبها ونستكشف مجالاتها واحتمالاتها.

نحن إنْ رفضنا فكريات بدوى، المعادية للعلم والعقلانية، فلكى نستدل على الطريق. لم تكن فلسفته الطريق، لكنها كانت ضرورية للإرشاد إلى ما تكون الطريق، وإلى ما يجب أن نكون ونرى ونفعل. نظرته علمتنا، أرشدتنا إلى نقائضها. فمعظم نقائض ما قالته الوجودانية العربية هو المتبقى، والمنعش، وسقطاتها نَوَّرتنا.

٢- نزعة التنوير ليست مفقودة فى التراث، من ممكنى الإنسانوية العربية الإسلامية:

توجد نزعة التنوير فى الإسلام عند عصابة المجّان (بشّار، أبى نواس). ثم كان هناك، من جهة ثانية، فى الإسلام من استشهد فى سبيل الحرية (صالح بن عبد القدوس)، (ابن المقفع)، وكذلك فالذين قالوا بأن الإنسانية تتقدم باستمرار كثيرون: جابر ابن حيان، المذاهب الغنوصية، الاتجاهات الإسلامية الباطنية، وأتباع المذهب الطبيعى. لقد وُجد تيارٌ لم يكن خفيف الشأن يدعو إلى التقدم، ويرفض المقولة التى ترى أن المُضى فى التقهقر، ويؤمن بقدرة العقل على الاستغناء عن الأديان، ويدعو

للمساواة بين الأمم والأعراق.

٣ - انطلاق الإنسانوية المحدثة من التراث والحداثة معاً:

ليس بدوى ذلك الفيلسوف الدارس للوجود، ويتوافق مع الفلسفة الوجودية فى العالم فقط، إنه أكثر وأوسع. فحصره فى ذلك الميدان إقفالٌ له، وتضييق لآفاقه؛ وتكمن فى تخصصه، وهو تخصُّصٌ فى الفكر العربى الإسلامى، قوته وإشعاعه. من السوى أن نتخصص فى فرع، وإن كان غير ضخم، من فروع الفلسفة؛ بذلك قد يحصل التطور والاغتناء. ومن السوىّ أيضا، بل من الواجب الواضح، الانكفاء على تراثنا الفلسفى نعمل فيه النقد والاستيعاب، وننطلق من خصوصيات حضارتنا والتركيز على الإنسان فى وضعه الراهن وفى مآله. يمضى بدوى من الفكر الوجودى المعاصر. ومن الوعى بالتراث العربى والإسلامى؛ هو لاينطلق من دراسة الإنسان العربى الراهن فى مجتمعه وتاريخيته: انتهض من التراث الفلسفى، وحرّك كل القطاعات الفلسفية التى هى من خصوصيات الفلسفة عندنا، أى أنه نَظَّر فى التصوف، وعلم الكلام، والمنطق، والإلهيات، والحكمة العرفانية، والحكمة، والفكر الدينى ... كل هذه تشكل الفسلفة بمعناها التراثى العربى الإسلامى، أو إذا أخذنا بذلك المعنى فهى، كما قلنا تكراراً، غنية؛ لم تتوقف عند ابن رشد بل استمرت حية فاعلة فى جامعاتنا القديمة: القرويين، الزيتونة، الأزهر، النجف، ومراكز التعليم الدينى الكبرى فى البلاد الأخرى الإسلامية غير العربية.

ماذا فعل بدوى، وكيف؟ أى أين فكر ونَظر؟ ماذا كان وكيف كان خطابه إلى «من يعْقلون»، ومن «يبْصرون» و«أولى الألباب».. وخطابه الفلسفى، فى المعنى العربى الإسلامى للفلسفة، هل هو منفصل عن خطابه الفلسفى الذى نراه تحتْ اسم الوجودانية العربية؟

هنا يُقرأ بدوى كمَن لا ينطلق من تيار أجنبى، ولا من فيلسوف معيَّن أو وجدانى. نقرأه الآن من حيث إنه يتحرك داخل الفلسفة العربية الغرارية، وينتمى إلى تيار منها أو يطوّر قطاعا من قطاعاتها المتداخلة، أو يُحيى بعض مجالاتها ويغذيها. كما أننا سنحاول أن نقرأه فى أحكامه التعميمية على الفلسفة العربية الإسلامية، وفى نظرته

للإنسان العربى وفضائه أو مساره الحضارى، وفى تصوره الشَّمَّال للفكر العربى، و«العقل» العربى.

٤ - منطلق متين، ومسار معافى متزن:

لم يُخصَّص عبد الرحمن بدوى دراسة منفردة لمعالجة الشخصانية فى حد ذاتها، أى من حيث هى مذهب شاع فى الفلسفة واحتل مكانة بين النظريات الفلسفية المعاصرة. لقد كانت الوجودانية، والقيميات، والإنسانوية، والظاهراتية، والوضعانية المحْدَثة، والماركسية، إلخ . نظريات جاشت واضطرمت فى الفكر الفلسفى، إنْ فى العالم أم فى الخصوصى الثقافى العربى، والشخصانية فى مفكرنا العربى ليست فقط مزدهرة عند الحبابى الذى رَبَطَ جهوده بها؛ فهى أيضا موجودة عند عبد الرحمن بدوى الذى ـ فى الجانب الثانى من شخصيته الفكرية ونشاطه الفلسفى، أى من حيث هو مؤرخ ومؤصل للفلسفة فى الذات العربية ـ قدَّم دراسات ثمينة أصيلة فى مجال النزعة الإنسانية [الإنسانوية، الإنسانانية] داخل الفكر العربى الإسلامى(٣). ولقد كان هذا النوع من الدراسة، فى تحليلنا للفعل الفلسفى، أنفع تأثيراً وأصدق مقالاً. ذلك أن الانتهاض من الواقع التاريخى، أو من السياق الثقافى الاجتماعى للإنسان العربى هو الطريق الأوعد والمنهجية الأسلم أو الرؤية المعافاة والموسَّعة للمجالات والآفاق أو للحقائق والمعانى.

فى تناول بدوى للتيار الشخصانى، وللنزعة أو للمذهب الفلسفى فى الإنسان، هل نَفَع؟ ثم هل كانت منهجيته الفكرية فلسفيةً وأدت به إلى **منتوج صائب** أو، بكلمة أو فى، هل قول بدوى - فى الإنسانوية العربية الإسلامية - صحيح سليم؟

الجواب السهل، والذى يهوّن أيضا مقاله، هو القفز المباشر إلى تهمة **التلفيقانية**، أى إلى أن نفتش عن عناصر تسهل علينا تقديم منهج بدوى بطريقة يبدو فيها يقطع ويجزئ ثم يظهر ويخفى، أو بطريقة يبدو فيها يُلصق مصطلحات غربية من سياق ثقافى مختلف عن سياقنا الخصوصى، أو يتعسَّف فى تمطيط المصطلحات الفلسفية العربية كى تقتبل المعنى الحديث المسقط عليها والمراد لها... بعد ذلك، وبعد تطبيق ميسر لمسبقات جاهزة فى النقد المسطح المبسط ينتقل الجواب إلى تجويز «ذَبح»

نظريات بدوى، أى إلى استصدار المشروعية والشرعية.كى ننادى بأن تلك النظريات مستوردة، وأن صاحبها «وكيل بضاعة» أوروبية، ومردد لأفكار غير منتمية ومعلبة.

٥ - مجالات قراءة بدوى الإنسانوية للتراث، إعادة النظر فى المهمشين والمنسيين، استكشاف قوى أو منطلقات:

لم يكتف بدوى بأن يتدبر الوجودانية، ويُسهم - من ثم - فى إغناء تلك الفلسفة فى «**الدار العالمية للإنسان**»، ويمثل العطاء العربى فى تلك الدار عبر تلك الفلسفة تمثيلا يضاهى عطاء أمم نشيطة، ويذكر بالفعل الفلسفى أيام الكندى أو ابن رشد . بعد هذا التقدير، الذى قد يُظن أنه انفعالى أو أيديولوجى[٤]، يسجل لبدوى، تحت عنوان المجلوبات والزائنات، أنه **أضاف وعدل**: لقد أعاد بنية الوجودانية بحيث صار مذهبه مختلفاً إلى حدٍّ ما عن المعروف فى ذلك التيار داخل فرنسا. ولعل علاقة «الكينونة والعدم» بـ «الكائن والزمان» أبْهَتُ من سلطة الوجودانية الفرنسية على عبد الرحمن بدوى. بل ربما جاز، برغم المحاذير، إقامة مقارنة بين سلطة **هيديغير على سارتر**، ثم بين الأول نفسه (أو الثانى ، حتى) على بدوى. أتلك موضوعات ليست فلسفية؟ طبعاً! لكنها، أليست نافعة وتقترب من الصدق ومن لزوم أن تكون؟ بلا شك! عندنا على الأقل.

يتأسس بدوى، فى دراسة النزعة الإنسانية فى الفكر العربى، على **خصوصيات** تراثية. كما أنه **عبرّ عن لحظة تاريخية** فى الوعى الفلسفى العربى، حيث التعطش للإسهام فى الفكر الفلسفى العالمى، وللاستقلال الخلاق فى دنيا «الحكمة الخالدة» أو الحكمة النظرية التى أنتجتها «تجارب الأمم وتعاقب الهمم». ثم إنه **لم يتراجع عن مذهبه فى الإنسان، ولم يتخل عن مذهبه الوجودى**، وعوضا عن أن يكتب المسرحيات التى تجسد ذلك المذهب، توجه إلى تبيئته وإبراز جذوره فى التراث العربى، وإلى إظهار دور الفلسفة الملتزم. وبذلك التوجه غدت أوضح من ذى قبل الحراثةُ فى الفكر الفلسفى المحض التى يجب أن تقوم - بحسب تحليلنا- مستقلة لكن مؤثرة متأثرة داخل الفكر الفلسفى العربى العام الذى سبق أن قسمناه إلى: فلسفة محضة، فلسفة متدينة، فلسفة دينية، إيديولوجيات، إلخ..إلا أنّ بدوى - برغم أنه كان نظرياً -

دعا إلى عدم إغفال الموجودوالحيّ والحاضر أو هذا الإنسان، وليس الاهتمام بالبناء الفكرى المحكم الصياغة والأجزاء، لم يَظهر لنا أنه انصرف فعلا إلى الفعلى والأعيانى والمنفرد والشخصى. لم ينكب على ما هو معاناة، وتجربة للإنسان بألمه وقلقه وتمزقه (وما إلى ذلك من مصطلحات غنى لها الوجودانيون والرومانتيكيون..) لقد **بقى بدوى فى سياج المعرفة المطلقة**، والتجريدات، أو ما هو أعم وأشمل فى الوجود وفى العقل، حيث صار عندنا مذاهب تتسع لكل شىء وتفسر كل شىء داخل كل شىء. **لم يدرس المذهب الإنسانوى عند بدوى الإنسان العربى فى مواقفه الاجتماعية** التاريخية، ولم يتدبّر علائق ذلك الإنسان العائلية والاجتماعية والمهنية، ولم يَدرس الفعل السياسى العربى ولا القيم السائدة: فكأنّه **تحصّن فى تُقْيةٍ سياسية** اجتماعية يحاربها المذهب الوجودى نفسه، والثقة أو الالتزامُ بالإنسان، وبدور عقله، وبدور الفلسفة فى التشمير والتعمير (٥)

٦ - الاختلالى والمخل فى الإنسانوية العربية الراهنة وفى المذاهب القريبة منها:

تريدنا تلك الفلسفات أن نرتد إلى مقولة الحدس التى لا تحتاج لكبير عناء كى تتحول إلى عملاق، أو متغلب، أو رئيس (بطل نرجسى، عُصابى، فولكلورى). وحتى على الصعيد المعرفى [الأبيستيمولوجى]، فإن الحدس، الذى هو قابل للكثير من النقد(٦)، غير مقبول **إلا** داخل حدود له، يبدو عندها منتجا للمعطيات الضرورية للفكر، أو التى تكون نقطة انطلاق محدودة للتفكير، كما نقبل الحدس أيضا فى دور المستبق والمخمِّر... ومع الحدس ترد أيضا، أو تنهال، مقولات ترتد إلى **عالم الوجدانيات** والذاتانية والتأويليات . وكلها مقولات هى، على غرار الحدس، لابد أن تخضع لدور البرهان أو لسلطة العقلانية والتجريبية.

كما أنّ الشخصانية والوجودانية والنزعة الفكرية الإنسانية، فلسفات تغذيها ـ أو غذتها ـ فكرة دينية غربية التلوين، عربية النبع. لذا كان التصوف وسيطاً: لقد التجأ بدوى إلى التدين (على النحو الصوفى) كى يتبرّر أو يسند مواقفه؛ بل ويلجأ هنا العربى، لكى يعزز ذلك التيار، إلى المثالى **والفنى والصوفى** والمستسرى والفيّاوى والفكر الإيمانى (بنوعيه العقلانى والمحض). فالتأملى هو الذى، فى هذه المباحث

النظرية، يسود ويتحكم، فى حين يضعف التغذى بالعلمى المحض، والعقلانى، وتحليل الظواهر العينية التاريخية، والتجريبى، والالتزامى بالإنسان والمجتمع.

وإذا وضعنا على منضدة النقدية الاستيعابية خصائص أخرى لمذهب الإنسانوية، وهى **المثالانية والنخبوية والفردانية**، فإننا- وإذْ ننطلق من فلسفة لا تنحصر بالمثالى والنخبوى والانقفال على الفرد - لا نوافق ذلك المذهب على «**نظريته**» الرخوة الهشة، المثالية والتجريدية، فى الإنسان. نريد مذهباً فى الإنسان يدرس الإنسان، وانجراحات الحقل، والأيديولوجيات القائمة.

لانريد تقديماً ناقصاً للفلسفة العربية الإسلامية، وللفلسفة المعاصرة عموماً. الاهتمام بالإنسان العيانى منشط لوعينا الفلسفى؛ وموجه للمنهج الفلسفى وللرؤية الفلسفية صوب العلوم الإنسانية، والممارسة الفعلية، والفعل السياسى العقلانى، والدولة الديموقراطية الحرة. وحتى الحصة التى تكرّسها، داخل القطاع التراثى، للحكمة العملية، هى حصة غير بارزة بقدر ما هى كاشفةٌ لنا عن إهمالنا لذلك المجال، أو عن سوء تقدير لتلك الحكمة وعلوم الإنسان.

٧- الفلسفات الراهنة فى نشاطنا الفكرى الراهن. نحو الانطلاق من الإنسان المنغرس فى وقائع وتاريخ أو فى مواقف وعلائق:

بفعل تلك الفلسفات، جرى شبه انقلاب فى الوعى الفلسفى العربى، وفى الماورائيات عموماً. فالمعروف أن الإنسان، فى ثقافتنا بسلوكاتها النمطية وأفكارها الراسخة الأكبرية، ليس هو المنطلق ولا المعيار ولا الأساس والغاية . معظم **الأيسيات**[الأنطولوجيا، علم الكائن] العربية دينية، والمعرفيات [**المعرفياء**] العربية مرتبطة بتلك الأيسيات ارتباطاً خضوعياً أو وثيقاً. وتُلحَظ أيضا تلك العلاقة اللامنفصلة بين **القيميات** العربية وأيسياتنا المعهودة. إن التيار الوجودى، كالشخصانية والإنسانانية، ينطلق من الموجود أو من هذا الإنسان بوجوده العينى فى هذه الدنيا، وأمام الله أو منفتحاً على الألوهية. فلا انطلاق هنا من الكينونى والماهوى فى النظرة للإنسان. نتوقف لحظة لنفكر: لايريد النظر التكييفانى الشمّال الانحباسَ فى مذاهب فكرية مطلقة أو شمّالة؛ يريد دراسة الإنسان المعيوش العائش

أو هذا الموجود الفعلى . إنه يمركز حول الكائن الحى هذا، وليس حول المنتوج العقلى أو حول مذاهب ومفاهيم كبرى مجردة.. ذلك هو خطابنا فى الإنسان. وهذا الخطاب لايقصر الإنسان على الإنسان: لايُقفل، لا يحصر أو يحاصر، فمن السديد الملاحظة هنا أن ذلك المذهب يحاور التيار الواقعى، والتيار الإيمانى؛ وهو مذهب ماتوقف فى منتصف الطريق، ولا تعب: هل يَفْتَح الوجود البشرى على ماورائيات جديدة؟ أيريد أن يلغى الماورائيات التقليدية؟ كلا! ليس المقصود هنا شيئاً أكثر من المحاورة؛ فسيبدو أن الفلسفة المستقلة عن الدين ليست، فى المجال هذا، عدوة للدين ... والأهم هو أن لامجال أيضا لإشكالية علائق الماروائيات بالإنسان العربى والإنسان عموما (ولاسيما المسلم). لا نتساءل: هل نضع الإنسان أولاً ثم الألوهية عند القمة، أم نضع الألوهية أولا بعدها ننزلق للبشرى؟ فليست جارحة للإنسان علائق الألوهية والأنوسة. إننا بحاجة إلى نظرية فى الإنسان لاتُقفله، ولاتبتره؛ أى إلى **رؤيةخلاقة** حية لعلائق الإنسان بالله وأمام الطبيعة والمصير.

تعتبر الإنسانوية والوجودانية والقراءات الفلسفية المعاصرة الواقع والإنسان عندنا، أقدر من ناصر الاتجاه الذى، فى فكرنا الراهن، يميل من روح الآدابية باتجاه صقل المعيوش، والإنسان هذا، والعينى وما فى الأعيان. فالإنسان، فى فكرنا الراهن، هو العائد[٧] . لكن هذا العائد يفتش عن مكانة لا ينقفل فيها على نفسه، ولا يستهلك ذاته ولا ينتفخ داخل نرجسية ونُفاجية. لابد إذن من علائق غير منجرحة، وتكون حيّة ضرامية، بين الإنسان وقيمه، وبينه وبين حقله. فكل ما هو ذاتانى لا يكفى، ولايُشبع الإنسان. بعبارة أخرى، نحن لانرتد إلى التراثانية، ولا إلى الماورائيات بمعناها التقليدى أو بصيغتها وعلائقها المعهودة مع الإنسان؛ ولانرتدّ عن الإيمان بالإنسان وبعقله وحريته ومسؤليته. إننا نريد **الإنسان** الذى لاينقفل على وعيه أو على الآخر، ولا يَغرق فى مجتمعه، ولا يُخضعه فعل سياسى قاهر. ونريد **الحقل** الذى يُغذى عوامل إزهار الإنسان، ويتغذّى بعطاء هذا الإنسان الذى هو أشمولة واحدة من البيولوجى والاجتماعى والعقلى، من الواعى واللواعى والمخيالى، من الإرادة والعقل والرمزى.

٨ - أشمولة، نَقصُ تضئيلِ التاريخ على حساب الإرادة والوعي والحضور:

يَحْذرُ الخطاب الفلسفى من النظرة المتبجحة للوعى والحضور والإرادة. فالتمركز حول الإنسان وحده، فى مجالات المعرفة والوجود والقيم، قد يوقع فى مخاطر؛ وفى الرجوع إلى أوهام البشرى والتصورات النرجسية التى نبه إلى ضلالها دارْون وفرويد والمعطيات الراهنة فى العلوم، حيث الرؤية التى لا تقفلنا على الاستهلاكى والمادى، بل والتى تعيد النظر فى الكسبى والفيزيائى أو فى السببية والمادة، والقانون.

كما أننا نَحْذر، من جهة أخرى، من مرض الإنسان بالأنانية، وبالغرور، وبالانقفال، وبالفُصْمة حيال الكون والمتعاليات. لربما يكون علينا، فى كلمات أخرى ، الحذر من تلك الأنانية عند البشرى، والتى تمركز حول الأنا وحدية، والتى تقصى الطبيعة وتستبدّ بالكائنات والوجود والتصلب حول الذات وحدها الآحادية والمقفلة على المطلق. ألا يلاحظ اليوم، برهاوة، أننا نرى بعض الأمم المتقدمة جداً فى الصناعة والتِّقانة تستغل الإنسانوية أو مقولة حقوق الإنسان من أجل الدعاية لمصالح «الغرب» وباسم «عقلانيته»؟

يُهمنا جداً كل خطاب فى الشخصية ينظِّر لها، أو يتوجه بها، كى تكون مطالبة بحقوقها السياسية الاجتماعية، ومحققة فعلا لتلك الحقوق ولما بعد تلك الحقوق؛ وكى تكون **شخصية غير اعتمادية**: تتكل على نفسها، وتثق بعقلها، وتتحمل مسئوليتها وحريتها؛ بقدر ما تنمى الكينونى وترفع مستويات الحضارة لحقلها. ويهم الفكر العربى الراهن/ المستقبلى، من جهة أخرى، كل خطاب فى العقل وفى مناهجه . إذ ما تزال حتى اليوم العقلانية، أو الفلسفات العقلانية، هى الأقدر؛ لكنها ماتزال عاجزة عن تفسير قدر الإنسان، وإشكاليته أو سر هذا الموجود. وليس هذا العجز سوى المحفز، والتوتر الخلاق، والرغبة اللامشْبَعَة أبداً، والمهمة التى لاتنتهى أو الواجب الذى علينا أداؤه، وليس المعطى الذى نحصل عليه ونمتلكه.

ب- الإنسانوية والقول فى الإنسان داخل الفكر العربى المعاصر أو فى التجربة العربية التنويرية

١ - نقل المذهب الراهن فى الإنسان من خطاب شاعرى وقيم «ريفية» وأدبيات إلى طاقة تكييفانية:

لانريد، فى هذا الكتاب، أن تبقى الإنسانوية «فلسفة» مرفَّهة ورهوانية، مترفة وطيبة النوايا، كثيرة الينبغيات، مفرطة فى التفاؤل الغنائى القريب أحيانا من السذاجة والطلاء القشرى للواقع وللمرغوب. لم يعالج الفكر العربى الإسلامى التأسيسى إشكالية الإنسان على النحو عينه الذى عرفته، فى ما بعد فى **المرحلة الحضارية الثانية** على يد الأفغانى/ عبده كشاهد أو كمثل على تجربتنا فى التنوير. وذاك سوى، وغير مانع للنظر المعروف اليوم منذ **المرحلة الحضارية الثالثة** (مرحلة ما بعد التنوير الاجتهادى، مرحلة ما بعد الستينيات من هذا القرن).

يتضح جيداً أن مجتمعاتنا العربية لا تستطيع التخلى عن اعتبار الإنسان مقصداً. قد تتقبل ذلك مجتمعات بلغت فيها التقانة والثورات العلمية والتواصليةحدوداً شاسعة، إلاَّ أننا نحذر من القفز فوق تدبر الإنسان ككائن هو الأساس، ومعنى المعانى، وحقيقة الحقائق، وقيمة القيم، فحقوق المواطن، فرداً كان أو شخصاً، غير منغرسة عندنا، ولا هى مُحيَّنة مشغّلة إلى حدٍّ ملموس. والإعلان الإسلامى لحقوق الإنسان عبارة عن نداءات غير مكفولة، وبلا مأمن لها فى الدساتير بل وفى الواقع للفعل السياسى، وأمام قسوة الحقل والعلائق والأنظمة الخارجية المتحالفة. فى رأيى، ليس النظر فى الإنسان، أو ليست الإنسانوية، مذهباً جامداً؛ ولا أعتقد أن شأنها يؤدى إلى حقل الماورائيات، ولا إلى صلب فلسفة ماهوية. من هنا إمكان أن تسرِّع الإنسانوية العربية الشروط الفكرية ثم الاجتماعية التى توفر القدرة على الاغتناء الاكثر فالأكثر، عند المواطن، بالحقوق وبتطور مستويات الإنسان الكينونية والامتلاكية نزولاً عند هذه الوظيفة المعطاة للإنسانوية، نجد أن هذه الأخيرة مساعدة - فعلاً أو توهماً ورجاءً - على العلاج فى دنيا اللقمة والثورات العلمية والصحة النفسية للفرد والجماعة والعلائق؛ وعلى صقل النظرانية من حيث

الأسُس والمدى.

كما أنه ليس صعبا، من جهة أخرى، نقل التيار الإنسانوى من المستوى التبشيرى الطوباوى إلى حيث يغدو «علم الحال»، أي بحيث ينفذ إلى الواقع، ويزرع فى الاجتماعى والسياسى وفى التكييفانية المُؤنْسَنة . من هنا، ومرة أخرى،لا يُجيز الواقع والمرغوب إلغاء الإنسان فى البلد المستضعف. والغربى الذى مل الآلة والانضباط، أو التقدم والرفاه، قد يجرؤ على إعلان «موت الإنسان». فهناك تعبوا، وسئموا؛ ولا يحذر الإنسان من الاستسلام للإعلام والصورة والسلطة واللاإرادة الفردية [٨]. لكن ذلك الإعلان يفضى بنا إلى التدمير الذاتى، والانمحاء أمام الفعل السياسى المستتبع المنجرح، وإحلال المؤسَّس والمشملِن والآحادى داخل الذات. نودّ التأكيد على أنّ الإنسان، فى منظور دقيق للواقع والعلائق ، مؤسس ومؤثر فى الوعى والتاريخ، فى إعطاء المعنى للوجود والحضارة، فى إمكان اللعب مع القانون والسببية والبنية والجاهز. كما نودّ التأكيد، بعدُ أيضا، على أن الإنسانوية، وهى أغنى من أُجموعة حقوق المواطن، تدعونا لتأزيمها كى نعيد قراءتها وضبطها، وكى نتغيا تعمقها وتوسعها فى الشخصية وفضائنا الاجتماعى الحضارى.

٢ – النقد الاستيعابى لخطاب القوى فى «نهاية الإنسان» و«نهاية التاريخ»:

مَرّ أعلاه أن خطاب «أمم الشمال» [الشديدة الصناعة، الدول السبع المتفوقة تكنولوجياً أو إنتاجاً] يستطيع، أو يستسيغ، التنظير فى: أ/ مقولة نهاية الإنسان (قا: نيتشه، فوكو، إلخ)؛ ب/ مقولة «نهاية التاريخ» (قا: فوكوياما[٩] ، الأيديولوجية الأميركية الراهنة)؛ ذلك لأن الإنسان، والنظام السياسى الاقتصادى، يشعر فعلا بأن الكينونى، أو الخاص بالإنسان، مفقود أو انتهى أو غاب . الإنسان يشبه البرغى فى آلة ضخمة صماء: همه الثروة والاقتناء أو الاستهلاك والتفوق ، وحاجته للمزيد فالمزيد لا ترتوى . إلا أن الأعمق هنا أن ابن ذلك العالم التكنولوجى قتلت فيه الآلة المضامين والتأويل؛ ونقلته إلى عالم من الفراغ واللا التزام بل وإلى سطحية أو نوع من السذاجة والآحادية فى النظر. فحقوق المواطن المتحققة، فى مجتمعه وحده، أضألت الاهتمام بالمجتمع والكل، بالحضارة والتاريخ، بالمعنى والحقيقة، بالآخر

والآخرين. من هنا ينبع إمكان القول بنهاية الإنسان، وبنهاية التاريخ؛ كأن ذلك الإنسانى صار مُنتهيا، أو فى طريقه لأن يفقد كليا كل معنى وما هو إنسانى صميمى. لقد سحقته الآلة، وفككت روابطه، ولونت بالميكانيكى والدقيق والتلقائى [الأتوماتى] والتِّقانى عائلته ووجوده ومعارفه، وأقفلت عليه أو سجنته بسلطتها التى تعكس سلطة سياسية اجتماعية للمؤسسات المشملنة اللاغية للفروق والأعماق والذاتانيات.

يسهل التقاط التفسير التعليلى للقول، عند بعض الأمم، بنهاية الإنسان وبنهاية التاريخ. فعقلانية من القبيل الشائع فى تلك الأمم، إلى جانب الآلة وسلطة الصورة وأنماط الإنتاج والاستهلاك والسلوك، تقود الفكر إلى ذلك القول الذى يعيدهم إلى حيث يتنرجسون ويتحكمون و«يستكبرون» بل، فى نظرى، إلى حيث التحول الفعلى لعالمهم وعقلهم أو لإنسانهم وتصوراتهم وقيمهم.

جـ ـ خطاب التجربة العربية الراهنة فى الإنسان والإنسانوية: تجربة ما بعد التنوير

١ ـ الشائبات والجُفائى، السلبى:

المبالغة فى التركيز على دور اللاوعى والمسبق (التشكّلات الاجتماعية، نمط الإنتاج، قوى الإنتاج، البنية، النسق أو النظام المعرفى..) جنوح نحو اللادقة والتعميم أو اللاسوى والاختلالى فى الإنسانوية والمقال فى الإنسان.

وإبدال الوعى بما هو نقيضه [عكسه، ضده، خصمه...]، والذات والحضور بما هو موضوع [غرض، غياب، اختلاف]، والمعنى والحقيقة بما هو لا معنى ولا حقيقة [اعتباطى، عبثى، مجهول، ليسى، فوضى، سديمى]، إبدال خطى ومن ثم فهو عاجز عن أن يكون جَدَلياً. والعلائقية السليمة، والمؤدية إلى النضج الانفعالى أوالراغبة بالرشدانية والتكييفانية الإيجابية، إن لم تكن علائقية تضافرية وداخل وحدة متوترة منفتحة فهى علائقية افتراسية آحادية، وطولانية انسيابية، سطحية ومسطحة، غير منحنية.

تتحرك طموحات التفكيكية، كما البنيوية والألسنية والتحليل نفس، برغبة التحرر

من الأيديولوجيات والماورائيات، من الذاتانى واللاعلمى، من التقليدانية واللغوانية، من العوائق العلميائية [الأبيستيمولوجية، العلميّاتيّة] التى تَصُدّ عن الدقة وتحقيق الموضوعية وتعيين الثابت والمنضبط والمنتظم والبنية أو«الشكل الجيد» [الغَشتَلْط]، لكن تلك الطموحات والرغبة طغت واستبدت فتحولت إلى رفع البنية (والتسميات المرادفة كالنسق والنظام واللغة واللاوعى) إلى قهر الوعى ودحض الإرادة والعامل البشرى والديمومة وتأثير التاريخى والاجتماعى. لقد تحولت البنية، كما مر هنا، وكما سنرى أكثر، إلى أيسة وفكرة ما ورائية، إلى كيان قائم بذاته أى خارج التاريخ والوعى ... بذلك نفتقد ليس فقط الإنسان؛ إننا نقع فى الأحادى والتعسف، فى المسبق والقانون الخالد، فى القيد الجاهز واللا قدرة المعرفية، فى اللاقيمة واللامعنى، فى اللا إنسان وفى ماورائيات جديدة أو مستترة، فى اللاتقدم واللاتاريخ.

إذا كانت الميتافيزيقا التقليدية، التى تدعو التفكيكية العربية إلى حذفها أو إلى نقدها، طوباوية (كسولة، غير إنسانية، ناقصة)، فإن تلك التفكيكية ضَيقت كثيراً من حدود الإنسان؛ وأقامت كومات من الصعوبات فى وجه حريته، وفى إمكان تحرره، وفى قدرته على التأثير فى التاريخ كما فى المعرفة والتحكم بالذات.

إعجاب التفكيكية العربية بعدمية نيتشه، أو بالقراءة الجديدة لهذا الناقد للماورائيات والقيم والتأويلات [١٠]، نافع إيجابى مثمر فى نقده للتأويلات وللماورائيات، للقيم والاستعارات التى تدعى أنها حقائق، لتعمية الواقع بأفكار وهمية ومنسوجات لفظية... فى كل ذلك تلتقى التفكيكية العربية مع تياراتنا الفلسفية التى تنتقد الميتافيزيقى واللغوى، الاستعمارى واللفظانى والمزيف، والقيم التى تدعى الكمال والأمثلية فى حين أنها نسيج وتصورات وأوهام وتخيلات وأضاليل بعيدة عن الحياة والواقع.

تتحرك التفكيكية، إذن، بمقولات من مثل: مقولة أن كل شىء مزيف وكل شىء مباح، مقولة اللانسجام واللاثبات، أو الفوضى والعبث واللامعنى، مقولة أن لاشىء إلاّ وهو تأويل وإعادة تأويل وتشبيه وإعادة تشبيه... فى هذه العدمية أين نجد العقل والذات، أو الحرية والتحرر، المركز والحضور؟ لا يتحرك إلا الهدم والتفكيك،

التشكيك والتقويض، فضْح «الأوهام» و «الأضاليل» و «التأويلات» و«المنسوجات» و«الاستعارات».

٢ - الزائن [الإيجابى، الماكث] والناضج انفعالياً فى التفكيكية العربية ومرجعيتها (التحليل النفسى):

لايُرفَض، برمته وبأسلحته، النقد العدمى؛ ولاسيما النظر التشاؤمى الذى يبضَع فى التفاؤلية البليدة، وفى النَّرجسة للعقل والإرادة أو للذات والحرية المطلقة. من جهة أخرى، إن الكثير من الغنائيات والرخاوة التى تغذى النظريات الكسولة فى الإنسان والإنسانوية محتاجة إلى أسلحة النقد العدمى، وإلى روحية التشاؤم، التى تشد الفكر إلى الواقع والطبيعة وعلائقية الإنسان وإمكانية تكيّفه فى الحقل ومع المستقبل.

إن تجريح التبجح بالحرية، وبقدرة الوعى على خلق المعنى، أو على إعادة ضبط الذات والحقيقة والتاريخ، تجريح نافع ويبقى سديداً ما دام لا يخرج إلى العدمية المطلقة؛ أو إلى الوثوقية الكاملة الكلية بأنه لا وجود للحرية أو للحضور، للذات والحقيقة والمعنى. التأكيد على اللاوعى والعلائقية المسبقة، على البنية والنسق، سديد؛ لكنه تأكيد يفقد الصوابية، ويبتعد عن النضج الانفعالى والرُّشدانية، إذا جعلنا أسطورة ووهما الوعى والحرية، الإنسان والتاريخ .... لماذا؟ لأنها ليست أوهاماً، ولا هى أساطير أو تأويلات متكاثرة، مقولات الإنسان الواعى الحر، ومفاهيم الذات والتكييفانية الإسهامية، والتغيؤات المحررة الإبداعية المخطِّطة، والقيم الخلاقة.

الهوامش:

(١) راجع : زيعور موسعة التحليل النفسي الإناسي للذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ج ١٤.

(٢) سنرى أن بعض الحضارات التكنولوجية جدا، اليوم، أقامت إنسانويتها ذات البعد المادى المتين على الكسب والمنفعة وهوس الاقتناء وهُجاس الحرية الفردية وثقافة الاستهلاك.

(٣) راجع : بدوى الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧؛ كا ع من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، القاهرة، ١٩٤٥ .

(٤) لايُغفَل هنا أن بدوى اعتُبِر فى «الأوساط الفلسفية العالمية»، عبر خدماته للنصوص اليونانية نفسها وعبر إسهاماته الوجودانية، فيلسوف العرب المعاصر.

(٥) أكد ر. برونشفيغ، مستشرق فرنسى أدار معهد الدراسات الإسلامية فى السوربون وعرف جيداً أركون وحنفى ومغاربيين كثيرين رأيى فى أن دراسة بدوى للإنسانوية العربية الإسلامية أتت دقيقة مستنفدة

(٦) انتقدنا بشدة الاستناد إلى الحدس وحده، وحاربنا المزاعم الصوفية ولاسيما القول بالقدرة على تكرار «العالم اللدنى» عند الصوفى. راجع : زيعور ؛ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ...، فى العقلية الصوفية ونفسانية التصوف.

(٧) هى العودة إلى الإنسان فى ظروف وفضاء أو فى علائقية ومواقف وحقل نفسى اجتماعى، وليس إلى الدولة، أو الطبقة،أو العقل، أو الوراثة... والإنسان معتبر هنا فى شتى أبعاده (الجسدية، العقلية النفسية، الروحية) أو فى تكامل الوحدة الكلية للعينى والمطلق، للفردى والاجتماعى، إلخ

(٨) تكثر الروابط بين الدعوة الغربية لقتل الإنسان والحقل الثقافى السياسى لذلك (الآلة، سيطرة الموضوعى والدقيق والتكنولوجيا، هيمنة الوسائط الإعلامية الجمهورية أو تسلط المؤسسات والصورة والإعلان وثقافة الاستهلاك..)

(٩) راجع : فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، إشراف ومراجعة وتقديم مطاع صفدى، بيروت، مركز الإنماء القومى، ١٩٩٣.

(١٠) راجع : مقال نيتشه (أفكاره، خطابه) فى إرادة القوة، العود الأبدى، القيم والمعايير، النقد الجذرى الفاضح، موت الإله، الفلسفة أساطير واستعارات ومنسوجات لفظية، التعدد والتمزق فى الإنسان، اللامعقولية فى العالم، الاختلاف، التشظى أو التشذر، التصدع والتشتت، الحذف والإزاحة والإلغاء، اللاثبات والليس واللاوجود لبداية أو لمركز أو لمبدأ، لحقيقة أو لماهية، لأصل أو لمستقر أو لقيمة ... وهكذا فالمناداة الراهنة بتعرية الميتافيزيقا وفضح القيم والمتغالى والدينى قراءة راهنة للفكر النيتشوى الذى كان ع. بدوى من أوائل المعجبين العرب به.