

القسم الثاني
إسلاميات بدوى

**قراءة عبد الرحمن بدوي
لابن خلدون**

السيد أحمد حامد

obeikandi.com

أكتب هذا المقال بكل المحبة والتقدير والاعتزاز بعبد الرحمن بدوي، فلا أنسى - على الإطلاق - مشاعره الأبوية التي غمرني بها أثناء زيارته لى بمستشفى الصباح بالكويت. وقد أثارت هذه المشاعر دهشة واستغراب أشخاص كثيرين. ففي الغالب، يجاهد في إخفاء هذه المشاعر لقناعة لديه، وينجح تماماً في ذلك. فيقال عنه ما يشاع. إن من يشارك في العمل والجهاد الوطني وقت الاحتلال البريطاني، ومن يترك قلبه في فرانكفورت بألمانيا، لا بد وأن يملك مثل هذه المشاعر الطيبة. يملك عبد الرحمن بدوي حدساً على درجة عالية من الحساسية يجعله قادراً على أن يلتقط بسرعة ما يكنه الغير نحوه... ومن ثم ففي المواقف الكثيرة كان سلوكه قاسياً وعنيفاً لأنه شجرة طيبة الثمار...

- ١ -

تتمثل علاقة عبد الرحمن بدوي بابن خلدون في 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 اللغات. ^(٤) يعرض الكتاب لوحة حياة ابن خلدون، ومؤلفاته الصغرى وهي سبعة مؤلفات، الرواية التونسية والرواية المصرية «المقدمة» و«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 في أخبار حياته وآراء المعاصرين فيه، ثم المدارس التي درّس فيها، وأخيراً نُبِتُ بالدراسات عن ابن خلدون باللغة العربية واللغات غير العربية.

والدراسة الثانية «ابن خلدون وأرسطو»: وهي للتعرف على مدى إفادة ابن خلدون من أرسطو «السياسة» أو في «تدبير المدن»، إذ «إن ابن خلدون لا يذكر كتاب «السياسة» لأرسطو، لا في «المقدمة» ولا فيما ذكره عن أرسطو في القسم الخاص بدولة يوان من «العبر» وإنما يذكر (ثلاث مرات) ^(٥) ما سماه باسم الكتاب المنسوب لأرسطو في

السياسة المتداول بين الناس، ويقصد به كتاب «السياسة في 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. يؤكد هذا اعتماداً على المقارنة بين تخلص ابن رشد للمقالات الثماني التى يحويها الكتاب وبين المقدمة. فقد قرأ ابن خلدون هذا التلخيص... فأوجه التشابه عديدة ، ليس فقط فى الموضوعات، بل وخصوصاً فى طريقة علاجها. فابن خلدون يبدأ من نفس المبدأ الذى وضعه أرسطو، وهو أن الإنسان مدنى بالطبع، وأن الاجتماع الإنسانى ضرورى، أى لا بد 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 أيضاً فى بيان ما يجب مراعاته فى أوضاع المدن... والاتفاق واضح أيضاً 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 أبداً فى عصر الترجمة»^(٩).

يقرر عبد الرحمن بدوى أن ابن خلدون لم يتعرض فى كتاباته لأنظمة الحكم اليونانية من ديموقراطية وموناركية وأوليغاكية وأرستقراطية وجمهورية واستبدادية 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 ملك، لهذا كرس للملك 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)

وتبين 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 جليل وكتابه «طبقات الأطباء والحكماء»، وابن أبي أصيبعة وكتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، إلى ابن خلدون والمقرئ في «الخطط»، وغير عربية^(١٦)، ومراجعتها لنص المخطوط باللغة العربية (وهو موجود في مكتبة جامعة كولومبيا في نيويورك)^(١٧) والمقارنات التي أجراها بين نص هذا المخطوط والنص اللاتيني^(١٨) وقد خصص عبد الرحمن بدوي قسماً خاصاً لهذه المقارنات بين نصوص أروسيوس الواردة عند ابن خلدون وذلك النص اللاتيني^(١٩) وقرر - أخيراً - بعد هذا كله، «إننا لا نعرف من هو الذي ترجم كتاب أروسيوس من اللاتينية إلى العربية»^(٢٠) وأن ابن خلدون لم يكن يدقق في نقل الأخبار التي يوردها، ولا في اقتباس النصوص التي يعزوها إلى مؤلفيها... وأنه لم يكن ينقد الأخبار التي ينقدها نقداً تاريخياً، رغم وضوح التناقض فيها، وأحياناً استحالتها.. وأنه لم يكن يحفل بالتفاصيل والدقائق، ومن هنا كان إهماله في الفحص عنها والتدقيق في إيرادها، وإنما كان صاحب نظرات عامة إجمالية، ولهذا ينبغي ألا نثق كثيراً بصحة ما يورده من أخبار وتفصيلات جزئية، بل علينا أن نعدّها مجرد أخبار محتملة مرهونة بتأييد مصادر أخرى لها^(٢١).

- ٢ -

ينظر عبد الرحمن بدوي 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 مغالطات المؤرخين، وأن يدعو من وراء ذلك إلى إقامة منهج تاريخي أو نقد تاريخي... وأراد استقرار الأحوال التاريخية الواقعية للدول التي عاصرها وشارك في أحداثها، ثم استشرق بفكره إلى شواهد من التاريخ الإسلامي بخاصة، وأحياناً إلى شواهد من التاريخ العام، تأييداً للقواعد العامة التي استخلصها مباشرة من الأحوال الواقعية»^(٢٤) هذه النظرة تدل دلالة واضحة على مدى تعمق عبد الرحمن بدوي 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 في 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 (العصبية) 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 باعتباره - 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 أثارت مشكلة البحث فى نسبته إليه. يؤكد عبد الرحمن 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 تأكيدده لنسبة الكتاب إليه، وذلك على الرغم من التباين

فى آراء ابن خلدون تبايناً واضحاً جدا بين الكتّابين، 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 يلمس 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، وخصوصاً 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 جميعاً. وهو ما يعكسه تماماً 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، فضلاً 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،

الاسبانية) الأمر الذى أتاح له أن يقارن - مقارنة دقيقة متعمقة - بين نسخ مخطوطات «المقدمة»، «التاريخ» لى يؤكد النص الأصلي؛ 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 عاماً.

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 مجالاً للشك - أنه باحث على درجة كبيرة من المهارة فى البحث والدراسة وحيازة أنواتهما، مما أتاح له التعمق والدقة وإجراء المقارنات فضلاً 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 أصيلاً، وخاصة أنه كان جماعاً اعتمد على مصادر يونانية (العهد اليونانية والأفلاطونيات) ولم يذكرها غيره (٣٧).

والغريب أن عبد الرحمن بدوى لم يذكر - فى هذا الجزء - المؤرخ أحمد بن على المقرئ، رغم أنه قد أفرد جزءاً خاصاً للمقرئ فى كتاب أوروبسيوس «التواريخ» الذى قام بتحقيقه وذكر من قبل، بين فيه المواضع العديدة التى نقلها المقرئ عن أوروبسيوس، وهى مواضع جغرافية وتاريخية. (٣٨) ومن المعروف أن المقرئ قد تأثر بابن خلدون لأنه كان واحداً من تلاميذ ابن خلدون المقربين إليه والمتصقين به. ويتمثل التأثير واضحاً فى اهتمام المقرئ 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 أروسيوس 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، وبالأذات موسوعته الفلسفية.

الهوامش.

- ١ - مؤلفات ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٢.
- ٢ - «ابن خلدون وأرسطو»، أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٢.
- ٣ - «ابن خلدون ومصادره اللاتينية»، أعمال ندوة ابن خلدون، كلية الآداب، الرباط، ١٩٧٩.
- ٤ - مؤلفات ابن خلدون ص ٩
- ٥ - للتعرف عليها : أنظر: «ابن خلدون وأرسطو» ص ص ١٥٣ - ١٥٤
- ٦ - نفس المرجع السابق ص ١٥٢
- ٧ - نفس المرجع، ص ص ١٥٥ - ١٥٧.
- ٨ - نفس المرجع، ص ص ١٥٧ - ١٥٨.
- ٩ - بدوى «تقويم عام للتراث اليونانى المترجم إلى العربية» أعمال ندوة الفكر العربى والثقافة اليونانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ١٩٨٥ ص ٢٠.
- ١٠ - نفس المرجع، ص ١٦٠.
- ١١ - مؤلفات ابن خلدون، ص ص ٣١ - ٣٢.
- ١٢ - «ابن خلدون وأرسطو» ص ١٦٠.
- ١٣ - أروسيوس، تاريخ العالم، الترجمة العربية القديمة، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.
- ١٤ - نفس المرجع، ص ٥
- ١٥ - نفس المرجع، ص ص ٣٥ - ٣٦.
- ١٦ - نفس المرجع، ص ص ٢١ - ٤٧.
- ١٧ - نفس المرجع، ص ١٥

- ١٨ - نفس المرجع، ص ٣٥ - ٤٥.
- ١٩ - نفس المرجع، ص ٤٦٧ - ٤٩٨.
- ٢٠ - نفس المرجع، ص ١٥.
- ٢١ - نفس المرجع، ص ٤٦ - ٤٧.
- ٢٢ - «مؤلفات ابن خلدون»، ص ٢٩.
- ٢٣ - نفس المرجع، ص ٣٠.
- ٢٤ - نفس المرجع، ص ٢٩ - ٣٠.
- ٢٥ - أنظر كتابنا، القرابة عند ابن خلدون، المركز العربي للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩ ص ٥٤ وما بعدها.
- ٢٦ - للمزيد من التفاصيل انظر نفس المرجع، ص ٥٤ - ٧٢؛ وكذلك بحثنا.
- ٢٧ - «مؤلفات ابن خلدون»، ص ٣٠.
- ٢٨ - نفس المرجع، ص ٢٥.
- ٢٩ - نفس المرجع، ص ١٧ - ٢٠.
- ٣٠ - نفس المرجع، ص ٢٣.
- ٣١ - نفس المرجع، ص ٢٥.
- ٣٢ - نفس المرجع، ص ٨٣.
- ٣٣ - نفس المرجع، ص ٩.
- ٣٤ - نفس المرجع، ص ٢٤١ - ٢٥٠.
- ٣٥ - أبو عبد الله بن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق على سامي النشار، جزءان، الجمهورية العراقية، وزارة الإعلام، سلسلة كتب التراث، بغداد، ١٩٧٧.
- ٣٦ - مؤلفات ابن خلدون، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.
- ٣٧ - نفس المرجع، ص ٢٥٠.
- ٣٨ - أوروبسيوس، تاريخ العالم، ص ٢٧ - ٣٣.
- ٣٩ - سعيد عاشور، «أضواء جديدة على المؤرخ أحمد بن علي المقرئ وكتابات»، في عالم الفكر مجلد ١٤ العدد الثاني، يوليو - سبتمبر ١٩٨٣، ص ١٨١.

obeikandi.com

بدوى والتوجه الإسلامى المعاصر

ا.د عطية القوصى

آداب القاهرة

obeikandi.com

فى السنوات الخمس الأخيرة أصدر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى من باريس مجموعة كتب إسلامية باللغة الفرنسية يدافع فيها عن الإسلام وعن نبي 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 أوروبا وفى أنحاء كثيرة من العالم ضد الإسلام وضد المسلمين، لا لذنب اقترفوه ولكن بسبب عدااء قديم للإسلام أشعل ناره سو، 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 النبي محمد ضد المنتقسين لقدره» *Defense du la vie du Prophete Muhammad contr ses Detracteurs*. وجعل عنوان الكتاب الثالث، الذى لا يزال تحت الطبع: «الإسلام كما ارتآه فوليتتر، وهيردو، وجيبون، وهيجل». *L' Islam vu Par Voltaire, Herder, Gibbon, Hegel*.

وفى مقدمة الكتابين اللذين صدرا أوضح الدكتور بدوى سبب تصديه لهذا العمل ليصح به الفكر المفلوط 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 إثيومميوس زيجابنيوس، ثم نيكيثاس البيزنطى فى مقدمة كتابه «نقض الأكاذيب الواردة فى كتاب العرب المحمدين (المسلمين)»:

Confutatio Falsi Libri Quem Scripsit Muhamades Arabs.

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

القرآن، وقد كتبت بالسريانية والأرمنية والعربية.

ويسقط القسطنطينية في يد المسلمين ١٤٥٣، توقف الهجوم البيزنطي على القرآن والإسلام، وتولت أوروبا المسيحية الأمر من بعد؛ فبدأ الكاردينال نيقولا دي كوسا (١٤٠١ - ١٤٦٤) مسيرة الهجوم الجديدة، وكان البابا بيوس الثاني قد دعاه إلى ذلك، فكتب نيقولا رسالة هجاء في القرآن تحت عنوان «غربة القرآن» Cribratio al chorani في ثلاثة كتب نشرت في بال بسويسرا سنة ١٥٤٣.

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

حقاً، فإنه بداية من منتصف القرن التاسع عشر يبذل هؤلاء المستشرقون كل مافي وسعهم ليبدوا موضوعين في كتاباتهم وفي جعل كتاباتهم أكثر دلالة وأكثر جدية وموضوعية، وأكثر تدقيقاً في المنهج اللغوي، لكن دون فائدة، ذلك لأن الدوافع الداخلية التي تضطرم بالجد في قلوبهم ضد الإسلام وكتاب الإسلام المقدس ونبى الإسلام ظلت كما هي 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 المكتوبة التي وضعوها حول القرآن، وطرحوا نتائج زائفة توصلوا إليها. ومن أجل ذلك تصدينا في كتابنا هذا لفضح هذه الجراءة الجهولة عند هؤلاء المستشرقين حول القرآن. وأستطيع أن أخص سبب التردى الذى وقع فيه هؤلاء المستشرقون بالتالى:

١ - جهل هؤلاء المستشرقين باللغة العربية.

٢ - ضحالة ونقص معلوماتهم عن المصادر العربية.

٣ - سيطرة الحقد على الإسلام الذي ورثوه ورضعوه منذ طفولتهم على عقولهم وتسببه في عماء بصيرتهم.

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

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

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

السبب اضطررنا - ها هنا - أن نفضح تجاوزاتهم وأن نكشف أخطأهم، وأن نفند ونرد على افتراءاتهم وأن نقوم أحكامهم المبنية، في غالبها، على وقائع خاطئة وأوهام كاذبة. كل هذا من خلال هدف قصدنا به القارئ غير المسلم نقدم له الإسلام خالصاً وبدون رتوش. ونقدم له شخصية نبيه من خلال تصور صحيح ومنصف وعادل».

وفي 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 لما 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 الأوروبى ينطلق فيها من عقالة، 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 الاكوينى ولا روجر بيكون فى القرن الثالث عشر، ولا فرانسيس بيكون أو بسكال أو سبينوزا فى القرن السابع عشر، لا أحد من هؤلاء بذل أذى جهد لفهم الإسلام وحقيقة دعوة نبى الإسلام». ولقد أورد د. بدوى شهادة كاتب منصف من كتاب أوروبا يدعى رينان، شهد على تحامل أبناء جنسه وملته من المستشرقين على محمد، يقول رينان: «لقد كتب الكتاب المسيحيون تاريخاً غريباً عن محمد.. إنه تاريخ يمتلئ بالهقد والكراهية له. لقد ادعوا بأن محمداً كان يسجد لتمثال من الذهب كانت تخبئه الشياطين له. ولقد وصمه دانتي 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 ديناً جديداً أسماه الإسلام لينتقم به من أعدائه، وصارت سيرته رمزاً لكل الموبقات وموضوعاً لكل الحكايات الفظيعة».

ويسرد د. بدوي في هذا التمهيد تأثير كتاب «أسطورة محمد في الغرب» الذي 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 وتجاوز هنالك مع اليهود والنصارى وأنه اقتبس منهم كل ماورد فى التوراة والإنجيل. وعلى نهج ثيوفان سار كل من الراوية أنستاس (توفى قبل سنة ٨٨٦م)، وقنسطنتين بورفيروجينيتا (٩٠٥ - ٩٥٩م) وسيرينو (ت ١٠٥٧م)، وزونادا (ت ١١٢٠م) وغيرهم فى كل ما يتصل بسيرة محمد وزاوية كل الأباطيل التى أوردها ثيوفان.

وذكر د. بدوي أن هذه الأسطورة أخذت اتجاهاً آخر عند الراهب جيوبرت رئيس دير نوجينيت (١٠٥٢ - ١١٢٤م) فظهرت أسطورة جديدة تقول بأن بطريك الاسكندرية 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 نبي بين حشد من الناس. ولقد جاء ماثوموس ببقرة ووضع بين قرنيها كتاباً صغيراً 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 تحل لهم لكل أنواع الفساد الأخلاقى، وتبيح لهم أكل كل اللحوم المحرم أكلها على الناس. ويتضح جلياً 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 المكتوب للراهب بحيرى فى حياة الرسول استنتج مسيحيو 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 (ت ١١٥٦م) أن الاسم الحقيقى

للاهب بحيرى هو سيرجيوس، وأن سيرجيوس كان من الهرطقة النساطرة، وأنه ارتحل إلى الجزيرة العربية وهناك التقى بمحمد، ولقنه بكل ما كان ينقصه من معرفة عن تعاليم كتابى العهد القديم والجديد، على التفسير النسطورى الذى لا يعترف بالوهية 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 قيترى» سار على درب من سبقوه فى الادعاءات المضللة عن نبى الإسلام، بقوله إن محمداً كان قسيساً يدعى سنوسيو، وقد أدانه بابا روما بتهمة الهرطقة فنفى إلى الجزيرة العربية، وهناك انتقم من أعدائه بادعائه النبوة، وأنه استقى تعاليمه من كتابى العهد، وأضاف إليهما ماوسوس له به الشيطان.

ووصف مارتين بولونكو Martin Polonco 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 بوفيه 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 الشمس المنشق عن الكنيسة ولكن محمداً ذاته هو الشمس 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 عجزاً قد قارب على الموت. فأرسل الكرادلة إلى نيقولا يطلبون منه القدوم إلى روما لتعيينه بابا بسبب قرب موت البابا الحالي. 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) قتل يهودى يدعى مرزوق، كان محمد يعيش زوجته التى كانت تدعى (كاروفا)، وأن أجهل محمد قتلوا مرزوقاً وكاروفا انتقاماً منهما لقتلهما محمد.

ولقد أورد بيير باسكاسيو - أيضاً - هذه القصة حين روى أن محمداً كان قد وقع في حب امرأة يهودية واستطاعت هي وأهل ملتها من اليهود أن يقتلوه بعد أن دعت المرأة في ليلة إلى مخدعها وقامت هي 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 بتصويرهم الأحقق ونسجوه على خبر صغير ورد في 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 الاكوينى (ت ١٣٣٧م) مؤلف كتاب.. «صورة العالم» - Imago mun- di أن محمداً أخذ كل ما جاء به عن المسيحية. وذكر أن الشماس المسيحي يقولوا، بعد أن طردته كنيسة روما، هاجر وركب البحر ووصل إلى بلاد فارس، ومنها إلى الجزيرة العربية. حيث التقى هناك بمحمد التاجر وراعى الغنم، وهناك 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 الاكوينى 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 Muhame- dia، وترجم بعد موته إلى الألمانية وإلى الإنجليزية.

ولقد أمل ريلان بكتابة كتابه هذا أن يواجه المارك الضارية الموجهة ضد الإسلام، وأن يدحض الأساطير الموضوعة على يد الكتاب الأوربيين والمسيحيين ضده وإلتى قصد من وضعها تشويه صورة الإسلام والافتراء على محمد وعلى ديانته ولقد وصم ريلان هؤلاء الكتاب بالحمافة 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 المكسدة فى أوروبا 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 نعمة الكلام عن مدى إدراك وفهم الأوربيين لمحمد ورسالة 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 الوحي على محمد عند بلوغه سن الأربعين وتلقيه 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 الوحي 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 قائله لأن سلوك محمد وحياته قبل نزول الوحي 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 الوحي 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 قولاً له معنى أو مفهوماً. كذلك فإن المرضى بالصرع عادة ما يكونون ماتحت سيطرة المرض، تحت تأثير متزايد له ولأعراضه العضوية وتتطاوّل 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 برسالاته 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 منهن بعد بلوغه سن الخمسين وبعد هجرته إلى المدينة. وتوقفهم الطويل عند قصة زواجة النبى من ابنة عمته زينب بنت جحش بعد تطليقها من موله 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. بدوى هذا الاتهام عن النبى أورد ماكتبه هؤلاء المستشرقون فى هذا الخصوص من أمثال سبرنجر وفرانتز بهل 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 في الزواج أو عدمه من امرأة وهبت نفسها للنبي، وهى زينب بنت خزيمة التى عرفت بأُم المساكين، يقول تعالى : **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَ اللَّاتِى آتَيْتِ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**» وعبارة (من دون المؤمنين) هنا تعنى هذه المرأة بالذات التى وهبت نفسها للنبي ولا تعنى إطلاق العدد فى الزواج عموماً للنبي. ولقد فهم سبرنجر خطأ أن الله أحل الزواج المطلق للنبي وأنه حرمه على نونه 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 بُهل F. Buhl فى نفس الخطأ الذى وقع فيه سبرنجر بخصوص تفسير الآية ٤٩ من سورة (الأحزاب) وردد نفس الهراء الذى سبقه إليه سبرنجر مع إيساعته البالغة لسيرة الرسول وتنقيته حقه وتعصبه ضده فى كتابه : «حياة محمد» Das Leben Muhammads

ويلخص د. بدوى رأى تور أندريه فى هذا الموضوع الذى أورده فى كتابه (محمد، حياته وعقيدته) Mahomet, Sa vie et Sa doctrine ثم يرد عليه، فيقول : «إن الصفة المميزة فى شخصية محمد والتي يختلف فيها الكثير من المسيحيين الشرقيين هى، دون أدنى شك، صفة حبِّه 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 نبي 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، ويعد 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 هناك تناقض بينها وبين ما زعم 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 المرء فى معرفة مدى إدراك العرب للأداب المختصة بالزواج، يستطيع أن يحكم بعد ذلك على حكم محمد فيه. والآية ٥٢ من السورة ٢٢ 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 التسبب 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 أندريه مضمون ما ورد فى الآية 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 يشير 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 للنبي إبراهيم زوجتان

هما سارة وهاجر، كذلك فإن النبي يعقوب تزوج من أختين في وقت واحد وكان له عدد من الزوجات من الجوارى. وأن النبي داود كانت له زوجات ومحظيات، وأنه كانت للنبي سليمان سبعمائة زوجة وثلاثمائة محظية. وأنا نرى أن تعدد الزوجات عند اليهود في غضون العصور الوسطى كان مباحاً واستمرت إباحته في التاريخ الحديث حتى أن هذه الإباحة لم يتعرض لها مجمع الربابنة في فيلاد لفيلا سنة ١٨٦٩. لذلك كله يتضح لنا أنه من المستحيل أن تكون هذه الملاحظة، التي أوردها بهل، قد وردت على لسان يهود المدينة.

ولقد رد د. بدوى في هذا الفصل على آراء دى مومبين وسبرنجر وبهل وغيرهم بصد موضوع زواج النبي من ابنة عمته زينب بنت جحش بعد تطليقها من زيد بن حارثة، ابنه بالتبني، بعد أن نزل الوحي بتحريم التبني في الإسلام في عدة آيات من سورة (الأحزاب) وذكر أن القصة الرومانسية التي وضعها هؤلاء المستشرقون عن رؤية النبي لابنة عمته وهي (شبه عارية) ووقوع حبها في قلبه، ماهى إلا قصة ابتدعها كتاب مراهقون يعانون من عواء كبت جنسى بداخلهم، فمحمد كان على معرفة بزينب منذ ولادتها وهي ابنة عمته وكانت مع قبيلتها تسكن معه في 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 النبي. كذلك فإن النبي هو الذي خطب زينب لزيد الذي كان يعيش في كنفه، وكان يتردد على زيد في بيته بعد زواجه من زينب تردد الأب لبيت ابنه. فكيف يدعى المستشرقون أنه اكتشف جمالها وأنه رآها لأول مرة ممددة في فراشها وبهر بهذا الجمال وأضمر في نفسه تطليقها من زوجها ليتزوجها هو؟.

ويختتم د. بدوى هذا الفصل ببيان ظروف زواج رسول الله من زوجاته وهي تلخصت في : 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. وإعالة أرامل فقدن أزواجهن في الحرب، بزواجه من سودة بنت زمعة وزينب بنت خزيمة وأم سلمة المخزومية. ولتطبيق تشريع إلهى نزل ليصحح وضعاً اجتماعياً خاطئاً بزواجه من ابنة عمه زينب بنت جحش ابنة عمته أميمة بنت عبد المطلب بعد تطليقها من موله 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 (الخدق)

ولقد أورد د. بدوى أن المستشرقين، من أمثال : كايثانى، 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 التى 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. وإنجاح هذا التآمر جمعوا المال والسلاح ووضعوهما ضد الدولة الوليدة التى صارت، بسبب ذلك، فى خطر دائم. وإنجاح 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 الخاطى. والدليل على ذلك أن ماغنمه محمد من اليهود كان شيئاً ضئيلاً أو يكاد يكون معدوماً إذا ما قورن 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 مضملاً 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 سيقم 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 المساواة المروعة التى وقعت بينهما وانظر كيف أضاع محمد هذه الفرصة الطيبة من يده!»

وبصدد القول عن (الفوائد الجمة) التى 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 وبالتالي 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 الأيسكتلندى (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 هناك 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 ومله 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 بالذاس والاستهانة بفكرهم وعقولهم. وإذا كانت هناك (فرصة طيبة ضائعة)، كما يدعى وات، فإنها فى الحقيقة كانت فرصة ضائعة فقط على يهود المدينة ويهود خيبر، وهم الذين ضيعوها. ولو كانوا قد اغتتموها بالفعل لحققوها بوقوفهم على الحياد، والأحسن لهم، باعتراف 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 الصلح 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 نفى لوح به صاحبه الماركسى. أما وات فلقد اعتبر هذا العمل من قبيل العمل الدبلوماسى الذى 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 تجدث 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 في الحرب العالمية الثانية بعد محاكمة نورمبرج الشهيرة (٢٠ نوفمبر ١٩٤٥ حتى ٢٠ سبتمبر ١٩٤٦). ولقد أصدرت هذه المحاكمات حكمها بالإعدام شنقاً على عشر شخصيات ألمانية كبيرة وهم : جورنج، ورييتروب، والجنرالات كيتيل وجودل ويسي وسترش وفرانك وسوكيل وروزنبرج كما صدر الحكم على الجنرال هس وفونك وريدر بالسجن مدى الحياة، وبالسجن عشرين عاماً على سببر وتشيراش والسجن لمدة خمس عشرة عاماً على نيوراث. وقد نفذ حكم الإعدام، فيمن حكم عليهم بالإعدام، مساء ١٥ و١٦ أكتوبر جميعهم ماعدا جورنج الذي انتحر قبل موعد التنفيذ.

وفى ختام هذا الفصل يفصح د. بدوى ما يسمى بالعدالة الأوروبية بقوله:

«لكن لا أحد يستطيع أن يلقي باللائمة على الأوروبيين - رغم تجاوزاتهم الكبيرة بصدد (حقوق الإنسان) والعدالة والسلام العالمى.. إلى آخر هذه الشعارات البراقة. ولا يستطيع أحد أن يرفع صوته مندداً 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 (الباشيين) 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 منزّه 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 الذى 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 . ويُعَدُّ د . بدوى فى ختام هذا الفصل ، إذا أمدَّ الله فى عمره ، أن يخصص دراسة وافية عن السنة النبوية يرد فيها الرد الكافى بصدها على من تعرض لنقدها من المستشرقين الأوروبيين .

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

obeikandi.com

عبد الرحمن بدوى

ومكانته فى الفلسفة الحديثة

د. أحمد عرفات القاضى

obeikandi.com

يحتل عبد الرحمن بدوي مكاناً بارزاً في عقلنا الجمعي الراهن، أعنى في الوعي الثقافي والمسار الحضاري لأمتنا العربية والإسلامية، فعبد الرحمن بدوي - دون أدنى مبالغة - ساهم مساهمة فعالة في تكويننا الفكري والثقافي - وخاصة نحن المشتغلين بالفكر الفلسفي - وذلك بإنتاجه الفلسفي الغزير والممتد بين التأليف والترجمة والتحقيق، والذي كان من التنوع والثراء فاحتوى على جميع فروع الفلسفة وتاريخها، هذا بالإضافة إلى إنتاجه الإبداعي في الشعر والأدب.

هذا الإنتاج البدوي الضخم الذي لم يسبق له مثيل في العصر الحاضر، على الأقل إذا نظرنا إليه من زاوية الكم، يتناول الحديث عن ميادين الفلسفة اليونانية وتاريخها وأعلامها وأهم المشكلات التي ثارت فيها، والفلسفة الإسلامية بجميع فروعها من فلسفة مشائية، وكلام، وأخلاق، وتصوف، ومنطق أرسطي، وكذلك الفلسفة الحديثة، وأعلامها، ومناهج البحث، وفلسفة العلوم، هذا الإنتاج يؤكد - دون أدنى شك - مكانة عبد الرحمن بدوي في حقل الفلسفة، والتي تخطت نطاق المحلية إلى مجال العالمية، حيث استقر به المقام منذ فترة طويلة في عاصمة النور، باريس، مقر الفلاسفة، وما زال يثرى المكتبة العربية والعالمية بإنتاجه الفلسفي المميز.

هذه الورقة سوف تهتم بتوضيح مكانة عبد الرحمن بدوي في الفلسفة الإسلامية الحديثة بوصفه واحداً من الرواد الذين عبّدوا الطريق وذلّوه أمام الأجيال التالية، عبر ما يزيد على نصف قرن من الزمان، لم يتوقف فيها بدوي عن العطاء المثمر والمستمر، فاختر لنفسه أصعب الموضوعات وأوعر الطرق، والتي تعكس تحدياً وتصميماً من عبد الرحمن بدوي على تذليل الصعاب ومواجهة التحديات، كما تعكس - في الوقت ذاته - رغبته الجامحة في تحقيق ذاته والإعلان عن نفسه وسط كبار المفكرين في مصر، فحفر لنفسه مكاناً بارزاً لا يمكن تجاهله^(١).

وعبد الرحمن بدوي يعتبر - بحق - واحداً من ألمع مفكرى (الجيل الرابع) في تاريخ نهضتنا الفكرية والثقافية الحديثة، التي بدأت منذ عصر محمد علي، وشهدت بروز أجيال عديدة من الرواد منذ رفاة الطهطاوي 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 بدراساتها 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 الرزاق 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 مذكور بكتابه الواضح والمميز فى هذا المجال فى «الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق» والذى يعتبر خطوة منهجية تالية متقدمة على عمل مصطفى عبد الرزاق.^(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 - عملياً - 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 وتجليه 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 الثاني:** التأصيل التاريخي 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 آخر غير روح الحضارة الإسلامية، وهى تحاول على مر زمنها أن تكون مقوماتها وتحدد خصائصها ومميزاتها، وتنطبع بالطابع الذى يقتضيه جوهرها. فعن طريق موقفها من هذا التراث، سواء فى حالة الأخذ عنه أو فى 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، فَوُجِدَت تلك الفلسفة قوية في الغرب بفضل مدرسة الإسكندرية التي استمرت حتى أوائل القرن السابع الميلادي، تزهو فيها علوم الأوائل وخصوصا الطب، وكذلك كانت مناطق الرها ونصيبين وجنديسابور، وغيرها من المناطق التي انتشر فيها الإسلام في المشرق ما تزال مهداً للفكر الفلسفي^(٥).

ويشير بدوي إلى (بيت الحكمة)، تلك المدرسة التي أنشأها الخليفة المأمون لترجمة علوم الأوائل من اليونانية إلى العربية، ويتحدث عن البعثات التي قام بها العرب لجلب المخطوطات من بلاد الروم، وينقل عن ابن النديم^(٦) إشارته إلى بعثة الخليفة المأمون التي أرسلها إلى بيزنطة، حيث كان بينه وبين ملكها مراسلات، وكذلك بعثة بني شاعر لتحصيل مخطوطات من بلاد الروم، فجلبوا من هناك طرائف الكتب وغرائب المصنفات في الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثا طيقى والحساب والطب.

مفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوي:-

ويعود ذلك الجهد الذي أولاه بدوي لدراسة الفكر اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية إلى مفهومه للفلسفة، الذي يحدده بأنه ذلك الفكر الذي يقوم على "التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض"^(٧) وعلى هذا تقتصر الفلسفة الإسلامية حسب هذا التفسير على ما يسمى بالفلسفة المشائية، ولا وجه - مطلقاً - يسيغ دراسة علم الكلام والفرق الكلامية المختلفة التي تجول في إطار النصوص الدينية وتستند إليها في حجاجها وإدراجها ضمن الفكر الفلسفي، حتى ولو من قبيل التجاوز بالمعنى الواسع لكلمة (فلسفة). وبالتالي فهو يرى أنه من العبث والإمعان في الجهل بحقيقة الفلسفة أن تلتبس في غير هذا المعنى الدقيق والمحدد الذي يقوم على البحث العقلي المحض، ولهذا استبعد بدوي من دراسته عن الفلسفة في الإسلام كل من لا ينتسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى الذي وضحه، فاستبعد إخوان الصفا والغزالي والسهورودي المقتول؛ لأنهم إما من

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

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

ورغم موضوعية عبد الرحمن بدوي في حديثه عن نشأة الفرق والمذاهب الإسلامية، فإنه لا يعد نتاج تلك الفرق والمذاهب نتاجاً فلسفياً؛ لأنه ليس نتاج تفكير عقلي محض، وإنما هو نتاج النص الديني. ويضيف بدوي أن روح الحضارة العربية الإسلامية تتنافى مع الروح الفلسفية، وعلى هذا فلم تنتج لنا فلسفة ولا فناً، وهذا ما ركز عليه في أكثر من موضع في مؤلفاته الأولى، مثل كتابه "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" الصادر عام ١٩٤١ ثم كرره بعد ذلك في كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" الصادر عام ١٩٤٥. فالروح العربية روح تفنى في كل شامل، يعلو على كل الذوات، بل إن الذوات الأخرى أثر من آثاره ومن خلقه، يسيرها كيف يشاء، ويفعل بها ما يريد فالروح الإسلامية تنكر الذاتية، والذاتية هي المكون الأساسي للروح الفلسفية، بعكس الروح اليونانية التي تتصف بالذاتية، ويتضح فيها شعور الأنا بفرديتها وكيانها واستقلالها، ولهذا أنتجت فكراً فلسفياً متنوعاً، ويتضح هذا في قوله: "وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة؛ لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى، التي تستقل هي بنفسها عنها، وتؤكد كيانها بإزائها. ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها، مادامت الفلسفة - في جوهرها - 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 "التي 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 صدورهما عن الذاتية، فإنها لاتفهم هذا الإجماع إلا على أنه كلمة هذه القوة العليا التى تقنى 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 الروحي 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: "الفلسفة 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 شاءوا ذلك أو لم يشاءوا" (١٢)

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

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

لأنها لم تنجب أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين" (١٤) ويستشعر بدوى عظم وقع تلك المواجهة على نفسية وعقلية الإنسان العربى فيحاول أن يسرى عنه، ويلتمس فى تلك الفلسفة جانباً إيجابياً 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 الأصلية 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 وليبنيتس 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

وتتمثل مناقشتنا لآراء بدوى فى مجموعة نقاط على النحو التالى:

١- 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 مردين للفلسفات والمذاهب السابقة، مما دفع الرواد إلى تفنيد مثل هذه الأقوال والرد عليها كالدكتور إبراهيم مذكور فى قوله: "ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسفى فى الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية، غير أننا نخطئ 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 دائماً استرقاقاً وعبودية^(٢١)"

٢- 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 ذاتياً 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.

٣- 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 يؤكد فى قوله: "ولهذا لانمل من الإلحاح فى تأكيد 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: أعى 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، أعى أنه لا يوجد إلا بوجود الذات العارفة" (٢٣)

٤- كما يتناقض حديث بدوى عن الروح العربية وأنها روح تبنى 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: "قصداً 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 والقصاص، وإلى الفن: المعمار والموسيقى منه خاصة" (٢٤)

كما يوضح أن الفكر العربى - وهو فى مرحلة تأثيره فى الفكر الأوروبى - 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 الأوروبى فى منطقتى أسبانيا، ثم صقلية وجنوب إيطاليا كما هو معلوم ومشهور.

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

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

بدوى والتأصيل التاريخى للفلسفة الإسلامية:-

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

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

كما أن تحقيقات بدوى كانت - فى معظمها - 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. ولا يعيب بدوى على الإطلاق - من وجهة نظرنا - أن نصفه بالمؤرخ الفلسفى، وذلك باعتباره واحداً من جيل الرواد العظام الذين كان همهم - بالدرجة الأولى - 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، وفى 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 - أو عدم انطباقها - على الإسلام السنى. فهذا أمر ليس من شأنى الخوض فيه، فما أنا إلا مؤرخ للأفكار وحسب، وماالمؤرخ الأفكار أن يتخذ موقفاً أيديولوجياً بإزائها، وإلا جانب الأمانة وحاد عن الموضوعية، وتلونت أحكامه بلون ميوله" (٢٧)

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

كذلك فإن دراسته الممتعة عن (تاريخ التصوف حتى نهاية القرن الثاني الهجري) تدور في هذا الإطار، وإن كان يؤخذ على بدوي أن ينقل عن نيكلسون الفصل الخاص بتعريف التصوف، وبذلك سن سنة تبعه فيها بعض من الباحثين“ (٢٨)

ليس معنى هذا أن بدوي لم يعمد إلى التحليل ولا إلى النقد في كثير من دراساته، فمثلاً في حديثه عن التصوف - رغم أنها دراسة تاريخية في الأساس - يفند آراء المستشرقين الذين يحاولون ربط التصوف الإسلامي بالتصوف المسيحي 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 بدوي على هذا القول ويوضح عدم دقته، بقوله: "ونود أن نعترض هنا على الربط المتعصب - في نظرنا - بين لبس الصوف وبين التأثير بالرهبان النصارى" (٢٩) ويتركز رد بدوي في نقطتين:

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

الثانية: أن الرهبان النصارى لم يقتصرُوا 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، وبالتالي فلا محل للربط بين ثياب الرهبان النصارى، وبين فكرة تأثر الصوفية المسلمين بهم. (٣٠)

كذلك فإنه عمد إلى المنهج النقدي والتحليلي في تفنيد بعض الآراء حول الفلسفة

الإسلامية والفكر الإسلامي، مثل بحثه "أوهام حول الغزالي" الذي عرض فيه بالنقد لمجموعة قضايا تتصل بالغزالي على النحو التالي: تأثير هجوم الغزالي على الفلسفة، الكلام عن العلاقة بين شك الغزالي وشك ديكرت، كذلك العلية بين الغزالي وهيوم، ثم زعم بعض المستشرقين عن صلة تصوف الغزالي بالمسيحية. ونكتفى هنا بعرض رأيه حول القضية الأولى التي يصفها بقوله: "وأولها وأخطرهما الزعم بأن هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة في 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 - نتيجة لطول العهد به وكثرة التكرار - 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 في المشرق في القرون الأربعة التالية لوفاة الغزالي أمثال: أبي البركات البغدادي، السهروردي المقتول، الشهرستاني، الدواني، نصير الدين الطوسي، الأبهري وغيرهم من رجال الفلسفة الإسلامية الذين برزت أعمالهم في الدراسات الفلسفية بمختلف فروعها: المنطق والطبيعات والإلهيات، مما يؤكد أن الدراسات الفلسفية في الفكر الإسلامي قد استمرت ولم تتأثر بشيء مما قاله الغزالي عن الفلسفة والفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة". وهذا الكتاب إن كان قد أثر فإن أثره ربما يمكن التماسه عند المتكلمين. هذا بالإضافة إلى أن نقد الفلسفة في العالم الإسلامي أمر عرف قبل الغزالي، فقد نقدها كل من الجبائي، المحاسبي، الأشعري، والباقلاني ورغم هذا فإن ذلك لم يزعزع مكانة الفلسفة ولم يصرف عنها كبار العقول. (٣٢)

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

بدوى والتصوف:-

كان قلق عبه 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، ويحثه الدائم عن الاطمئنان والاستقرار النفسى وهو ما يعد استمراراً لاتجاه روحى بارز فى الفلسفة الإسلامية، وهو اتجاه فلاسفة الصوفية من أمثال: الحلاج، السهروردى المقتول، ابن سبعين، وابن عربى، من أنصار الأفكار والنظريات المركبة والمصطلحات الغامضة، الذين سعوا إلى الكشف عن قدرات الإنسان وملكاته الروحية وأشواقه فى التجرد والتشبه بالإله، ولم تسعفهم اللغة فى كثير من الأحيان ليعبروا عن أشواقهم الروحية وما يجيش بداخلهم، فصدرت عنهم - فى لحظات الشطح - عبارات أدين 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 صدئ لعصره الذى شهد من الأحداث والصراعات، والنظريات العلمية والاكتشافات والقفزات التكنولوجية ما لم 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 وموسوليني 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، وغيزهما فكان ارتباط كل واحد منهم بثقافة أوروبية ينتسب إليها، ربما للتواصل مع الآخر الذى كان يمثل وقتذاك النموذج الكامل الذى يحتذى فى كل شئ، 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 بدوي 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 بدوي 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 بدوي الروحي وبحثه عن جذور وبذور هذا القلق فى التراث الإسلامى. والكتاب يعكس أزمة بدوي 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 الروحي والصراعات والحروب التى شملت العالم كله فى ذلك الحين بعد الحرب العالمية الثانية التى أزهرت ملايين الأرواح ودمرت شعوباً وأمماً بأكملها لمجرد إشباع جشع الإنسان وطموحاته المادية فى السيطرة والتملك.

والكتاب يحتوى على مجموعة مباحث ألف بدوي 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 رجا 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 جبريلى، 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 الرازي، 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 لا بد 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 لا بد أن نفسر هذا الإنكار على أنه يتعداها إلى الألوهية نفسها؛ لأنه مبادمت 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 وإمكاناتها الدينية الخصبة التى كانت لها قبل فى المسيحية واليهودية والمانوية والزرادشتية ثم الإسلام، الذى أعطى أكمل صورة للدين قدر لهذه الحضارة العربية بلوغها، وبالتالي فلم يكن هناك مناص لها بعد هذا أن تتحدر من تلك القمة وتستفرغ إمكاناتها الدينية حتى تفيض 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 سبقت فى تحليل 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 الرواندى وابن زكريا الرازى لم تكن إلا امتداداً لنزعة التنوير الفارسية التى قامت على أساس تمجيد العقل وعبادته بصفته الحاكم الأول والأخير والفيصل الذى لا راد 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 يلي:

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

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

ويبدو لى أن هذا الكتاب كان مجرد تعبير عن أزمة روحية عايشها بدوى فى تلك الفترة القلقة من تاريخ أمته ووطنه، وفى ظل ظروف دولية عصيبة، بدليل أنه وعد أن هذا الكتاب مجرد الجزء الأول من سلسلة يزمع نشرها حول هذا الموضوع، وأنها سرعان ما انقشعت وحل محل الشك اليقين الذى ربما وجده فى أبحاثه المستمرة حول التصوف وبصفة خاصة التصوف الفلسفى الذى تناسب موضوعاته وقضاياها نفسية بدوى القلقة الطامئة أبداً إلى المعرفة ويرد 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 والنبي محمد فى تنفيذ ومناقشة مزاعم المستشرقين حول هذه الموضوعات (٤١).

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

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

ففي 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 - فى هذا كله - لم يكونوا معبرين عن أنفسهم الخصبنة 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 موهلة 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، ومثالاً للاستلham والتأسى قدر الطاقة، وعلى هذا فليس بإمكان عامة الناس أن يكونوا صوفية.^(٤٦) ويعتبر التصوف هو التعبير الحقيقى عن الدين الحى الذى يقبل تعدد الصور فيقول: "والدين الحى الحق هو المتحقق فى الشعور المتجدد المتطور للأمة المؤمنة

به، وآية خصبه فى تلك الصور المتعددة المتغيرة التى يتخذها وفقاً للآزمان 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.

وينقى السؤال كيف يمكن الجمع والتوفيق بين جهود بدوى حول الفلسفة كتنظير عقلى مجرد - خاصة دراساته عن المنطق ومناهج البحث - 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 خطآن متجاوران فى شخصية بدوى، يكمل كل منهما الآخر، فلا تعارض بينهما إطلاقاً، حيث لا تعارض بين البحث العقلى ومقتضياته، وحاجة الإنسان الروحية. وكلا الطريقين وجداً 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، وبالتالي 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 لشيء 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 - العلمى والصوفى - 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 الأدبي الكبير د/ مصطفى ناصف في منزل أبي فهر - الأستاذ محمود محمد شاكر - أن أزمة عبد الرحمن بدوي أنه كان يرى نفسه أفضل من طه حسين والعقاد، ولعل هذا يفسر لنا سر هجوم بدوي على العقاد في حواراه مع مجلة نصف الدنيا في العام الماضي.
- 2- Hanafi, Hassan: Islam in the Modern World, P.26-28. Cairo, 1955.
- ٣- انظر الدكتور حامد طاهر الذي قدم في كتابه: (الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث) دراسة ممتعة عن منهج كل من مصطفى عبد الرزاق وإقبال وإبراهيم مذكور.
- ٤ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية صفحة (هـ) من المقدمة، دار النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٤٦م.
- ٥ - انظر الفلسفة والفلسفة ٥/٢ - ٧ ضمن موسوعة الحضارة العربية والإسلامية، الجزء الثاني.
- ٦ - انظر ابن التديم الفهرست ٢٤٣ نشرة جوستاف فلوجل، مكتبة خياط، بيروت، لبنان ١٩٦٤م.
- ٧ - الفلسفة والفلسفة ١٥٣/٢.
- ٨ - نفس المصدر والصفحة.
- ٩ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية صفحة (حط) من المقدمة.
- ١٠ - السابق صفحة (ز) من المقدمة.
- ١١ - نفس المصدر والصفحة.
- ١٢ - المصدر السابق صفحة (ر) من المقدمة، وانظر "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" ١٣ - ١٩.
- ١٣ - الفلسفة والفلسفة 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 في الشرق والغرب" ضمن كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" للدكتور بدوي ٨ - ١٥.
- ٢١ - مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ٢٢/١، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- ٢٢ - النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ٧٣ وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٢م.
- ٢٣ - نفس المصدر والصفحة.

- ٢٤ - دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ص ٥، 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 علي أبو ريان في كتابه عن تاريخ التصوف فصل تعريف التصوف بالكامل عن نيكلسون.
- ٢٩ - تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص ١٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥م.
- ٣٠ - السابق ١٢ - ١٤ .
- ٣١ - أوهام حول الغزالي بحث قدم إلى ندوة " أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره " ص ٢٤١، المغرب ١٩٨٨م.
- ٣٢ - السابق ٢٤١ - ٢٤٣ .
- ٣٣ - كتب المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازاني بحثاً حول نفس الموضوع، انظر العدد التذكاري عن أبي الوفا التفتازاني، نشرة الجمعية الفلسفية المصرية.
- ٣٤ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ٧٣.
- ٣٥ - انظر مثلاً دراسة الدكتور عبد اللطيف العبد عن محمد بن زكريا الرازي، دكتوراة بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، وطبعت بالأنجلو المصرية.
- ٣٦ - من تاريخ الإلحاد في الإسلام، صفحة (و) من المقدمة.
- ٣٧ - السابق صفحة (و، ح)
- ٣٨ - السابق صفحة (ح)
- ٣٩ - نفس المصدر والصفحة.
- ٤٠ - السابق صفحة (طى).
- ٤١ - قدم الدكتور عطية القوصي عرضاً مفصلاً لكتابه (دفاع عن القرآن ضد منتقديه) في مجلة المسلم المعاصر، كما عرض كتاب (دفاع النبي ضد المنتقسين من قدره) في مجلة أدب ونقد، العدد ١٠٠.
- ٤٢ - وائل غالي: دفاع عبد الرحمن بدوي عن القرآن ، ص ٤٤، مجلة القاهرة يناير ١٩٩٦م.
- ٤٣ - أنور عبد الملك : كيف تكون الفلسفة، ص ١٢، مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٦م.
- ٤٤ - شخصيات قلقة في الإسلام صفحة ح من المقدمة.
- ٤٥ - تاريخ التصوف صفحة (أ) من المقدمة، الطبعة الأولى، الكويت ١٩٧٥م.
- ٤٦ - نفس المصدر والصفحة.
- ٤٧ - شخصيات قلقة في الإسلام صفحة (ح) من المقدمة.
- ٤٨ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص ٥٤.
- ٤٩ - انظر السابق ص ٥٥.
- ٥٠ - انظر الدكتور أحمد صبري: جابر بن حيان، بحث منشور في الكتاب التذكاري عن المرحوم الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده، نشرته جامعة الكويت عام ١٩٩٥م.

obeikandi.com

من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف

(قراءة في أعمال عبد الرحمن بدوي)

د. يوسف زيدان

obeikandi.com

تقصيد :

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 الباكورة 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، فعليذ الغوص وراء بواكير أعماله فى الفكر المعاصر، حيث نجد الفلسفة الحديثة والمعاصرة فى كتاب مثل «نيتشه» ونجد الشعر الألمانى فى دراسة متعمقة حول «ريلكه».. وما بين الكتاب والدراسة، ما يقرب من خمسة وخمسين عاماً من عمر عبد الرحمن بدوى (*) وما يزيد عن مائة كتاب من جهوده المضيئة.

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: الإطالة 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.

(١) ما قبل التصوف

حين نمنع النظر في التسلسل التاريخي لأعمال بدوى نلاحظ - على الفور - أنه اختار، منذ بواكيره الأولى، حقلاً وعراً للولوج.. هو الكلام عن الملاحدة، والتأريخ للإلحاد! ففي أواخر الثلاثينيات، اختار بدوى أشهر فيلسوف ملحد، فكتب عنه «نيتشه». وفي منتصف الأربعينيات، يختار بدوى موضوعاً أشد التهاباً، فيكتب: (من تاريخ الإلحاد في 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، في عنوان كتاب؛ وذلك عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية الممتدة أربعة عشر قرناً! فقد تقابلنا الكلمة ومشتقاتها في عناوين نادرة.. ولكنها ترد في مجال القدر والذم في الملحدين.. أما استخدام كلمة «الإلحاد» محايدة، في عنوانه، فهو مالم يفعله كاتب قبل عبد الرحمن بدوى، ولا بعده.

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

وما علاقة الثورة الروحية التي ينشد بها بدوى، ويتمناها للوطن، بفكر نيتشه؟ يجب هو قارئه: نحن نضع الآن بين يديك أول صورة من صور الفكر الأوروبي، 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؛ ولكننا نعلم أيضاً أن هذه الهزة هي القادرة وحدها على انتشالك من ظلمة الهوة التي أنت فيها.. تلك الصورة، صورة فكر نيتشه.^(٢)

إن أراد بدوى أن يلقي بمتفجرات نيتشه في واقعنا المعاصر، كي يهز العقل الذي تراكم فوقه غبار القرون الماضية، وهو غبار - فيما يرى عبد الرحمن بدوى - يتخذ ثوب القداسة؛ فليأت إلينا إذن بفيلسوف يهدم كل قداسة، ويقول بموت الله، ويبشر بالإنسان الجديد الأعلى الذي يرث عرش الله، ولا يلتف بعبادة تقديس. لقد أراد بدوى تحريك الروح، بإلهابها بسياط إلحادية تخرجها من مكانها إلى حيث فضاء التأجج.. هذا هو ما كان من

(مشروع) عبد الرحمن بدوي؛ بيد أن المشروع شبه مستحيل! لماذا؟ لأن فكرة الألوهية في محيطنا الإسلامي، وعبر تاريخ طويل من التتريه، كانت قد اتخذت موقعاً سامياً لا ترقى إليه أحجار نيتشه التي ظنها بدوي متفجرات! صحيح أنها متفجرات في السياق الغربي، وفي محيط المسيحية حيث يتجسد الله في الإنسان، فيقترب منه بضرب من الحلول المادية التي تمهد لتحطيم صورة الله وقداسته، مادام الإنسان قد تحطم ونزعت عنه القداسة.. ولم ينتبه بدوي إلى الصيغة الكاملة لعبارة نيتشه، حيث قال: «لقد مات الإله، وسيظل ميتاً». ونحن الذين قتلناه^(٣) ذلك أن الوعي الغربي المسيحي تضمن فكرة موت الإله، في واقعة صلب المسيح؛ غير أن نيتشه يستكمل الفكرة بتأكيد أنه الإله «سيظل ميتاً» مخالفاً التصور الديني القائل بعودة الإله بعد ثلاثة أيام من الصلب، وهي الأيام الثلاثة التي قررت بعض المذاهب المسيحية أن العالم ظل خلالها بلا مدبر.

لقد أحدثت مقولة نيتشه أثرها في سياق الفكر الغربي والثقافة الغربية بكل ما تشتمل عليه من عقائد دينية، ومفاهيم حضارية، وتطور إنساني. أما في سياق الفكر العربي الإسلامي الذي ينتمى إليه بدوي، فإن مقولة نيتشه تظل غريبة، داعية إلى الدهشة والقلق لكنها ليست مؤثرة.. بل هي قد تدعو إلى السخرية والتندر على هذا الفيلسوف المختل المجنون (أصيب نيتشه في نحر حياته بالجنون!).

الألوهية، إذن، في ثقافتنا، تمثل حصناً عقائدياً، وثقافياً، لا ترقى إليه شكيات الفلاسفة. ومن هنا، وبعد أن انتبه عبد الرحمن بدوي لهذه الحقيقة، فلا بد من تغيير تكتيكيفي (المشروع) بحيث تقوم عملية إزاحة «القداسة» على أساس آخر، غير فكرة هدم الألوهية، هو: نقض النبوة.. يقول بدوي في كتاب تال، مبكراً أيضاً، هو «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» مانصه: «إذا كان الإلحاد الغربي، بنزعه الديناميكية، هو ذلك الذي عبر عنه نيتشه حين قال: «لقد مات الإله»، وإذا كان الإلحاد اليوناني هو الذي يقول «إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت»، فإن الإلحاد العربي هو الذي يقول «لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء»، ذلك أن الإلحاد العربي كان لابد أن يصدر عن الروح العربية.. ثم يضيف بدوي: ولا فارق - في الواقع - في النتيجة النهائية، فبإنكار الإله ينتفي التدين، وبإنكار النبوة تزول الأديان. (٤)

والسؤال الآن: لماذا كان عبد الرحمن بدوي، في بواكيره الأولى، حريصاً على تأكيد

فكرة الإلحاد فى الفكر الإنسانى بعامه، 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، وينهى 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، بعد، 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 يمتلى: إعجاباً بهذا الجو الطليق الذى هبأه 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 تأمل فى إيجادها؟» (٦).

ولم يتحقق «الجو» الذى تمناه بدوى! وما 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 ميهاً كثيرة تدفقت فى نهر الفكر العالمى، وتغيرات هائلة قد حدثت فى فكر عبد الرحمن بدوى، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وفى 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 هي 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 صدره عبد الرحمن بدوى بتاريخ (نوفمبر سنة ١٩٤٦) أى فى السنة التالية لانتهاى الحرب العالمية الثانية، يبدو المؤلف كما لو كان قد استفاد من ثورة الروح المتأجج، وانتبه إلى خصوصية الثقافة العربية الإسلامية.. وإلى أنه يتعين عليه أن يولى اهتمامه نحو التفاصيل المتشابهة، 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: «أن 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، وتطورته؛ فوجدت أنه كان قد «أن» 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 - شوبنهاور - اشبنجر.. 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 عموميه. هو سياق فكر (الآخر) الغربى، وهناك سياق آخر لفكر (الذات) أن له أن ينفذ إلى صميمه.

ويدخل عبد الرحمن بدوى فى سياقه الثقافى الحقيقى، منتبهاً - هذه المرة - إلى خطورة الأخذ بالشكل الظاهر للأشياء، وإلى عمق 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» وصولاً إلى «الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات».

ويبدو لي أن الحرب العالمية الثانية قد تمخضت عن شعور بالحسرة لدى عبد الرحمن بدوى.. كان يتمنى في قرارة نفسه أن يعاد تشكيل العالم؛ فوجد العالم يتشكل بالفعل، ولكن على غير ما تمناه. فقد تحطمت الروح الألمانية الوثابة التي 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 «الخلق» 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.. (وبتك قصة أخرى)

بيد أن عبد الرحمن بدوى، آنذاك، 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 تأييد للمستشرق الفرنسى الكبير «لوى ماسينيون» أنهاها باعتقاده أن ماسينيون لم يكن يردد فى لحظاته الأخيرة غير هاتين الآيتين الكريمتين، اللتين ردهما العلاج باستمرار:

(لن يجيئنى من الله أحد) (سورة الجن، أية ٢٢) (يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها، والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق) (سورة الشورى أية 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 الدوب 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.. تخطى بدوى عن عملية تقديم الفكر الإلحادى، وصرف نظره عما كان قد وعد به من تقديم المزيد من «المادة الإلحادية» فى قوله: «سنتلها (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 «أن» 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 شخصية إسلامية - التوحيدي - فيلسوفاً وجودياً فى القرن الرابع الهجرى.. وهو ما رددناه فى بحث سابق لنا، ومن أراد تفصيل الأمر، فليُنظر 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 تأكيد هذا المعنى، حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق، فهي 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 التوحيدي - وهى النسبة التى أشك فيها (١٥) - فإن «الإلحاح» 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، وتفرّد مناهم الروحى.. هذا بالإضافة إلى أنه كان

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

إلى روح أستاذي الأكبر، مصطفى عبد الرزاق:

بروحك الممتازة بهرتني بنور الإيمان،

وأنا في موجة الشباب المتمرد^(٦)

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^(٧)

. 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 (المسوعية) 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 العبودية» 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 ما يلى:

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 إلحاح الذى لم يكد بدوى يتخلص منه، حتى ظهر فى أعماله إلحاح آخر، هو الربط بين الصوفية المسلمين ونظام الرهبنة فى المسيحية؛ فهو فى «رابعة العبودية» يقرن بينها وبين القديسة تريزا الأبلية: «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 أسين بلاثيوس، وهو يقدم ترجمته لكتاب الأخير عن ابن عربى: أسين بلاثيوس مستشرق ممتاز.. ولكن أفة أسين بلاثيوس، اندفاعه أحياناً فى تلمس الأشباه والنظائر (لاحظ هنا استخدام بدوى لهذا المصطلح الإسلامى الشهير فى مجال الفقه والنحو) استناداً إلى قسّمات 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 (أسين بلاثيوس) فى هذه الناحية، كثيراً ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية.. لهذا ننبه هنا إلى أنه ينبغى أن نأخذ أقواله، فيما يتعلق بالتأثير والتأثر، بأشد الحذر. (٢١)

وقبل أن يكتب بدوى ذلك، بعشرين عاماً، كان قد كتب معلقاً على فقرة صغيرة، من رسالة صغيرة لابن عربى، قائلاً: «وفى هذا النص المهم نشاهد تأثر ابن عربى بالأفلاطونية المحدثّة، 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 «الأخر» ثم راح يراه من زاوية «الذات». وفى أعمال سابقة لعبد الرحمن بدوى، نرى البصرة - حيث عاشت رابعة العدوية - هى: فينيسا العربية (٢٣)؛ ونرى الصوفية: نوات وجودية تحيا فى الأسطورة كما تحيا فى التاريخ (٢٤)؛ ويرى رابعة: شهيدة العشق الإلهى الشبيهة بتريزا الأبلية.. (٢٥) أما فى آخر أعماله الصوفية، (تاريخ التصوف فى الإسلام)، فنجد لغة بدوى أكثر هدوءاً، ونظرة 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.. الخ. (٢٧) وفى هذا السياق التطورى لتاريخ التصوف، يتوقف عبد الرحمن بدوى عند بعض المباحث الفرعية التى اقتضاها السياق، كأن يعرض إلى زيجات النبى ﷺ، منتهاً 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، ونبتت، من صميم رسالته بوصفه نبياً ومنشئ دولة. (٢٨)

ويتحاشى عبد الرحمن بدوى، فى هذا الكتاب، الدخول إلى المناطق التى كانت تجتنبه، 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 العلمى التاريخى.. 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 في طبعته الأولى، حاملاً تاريخ (سبتمبر سنة ١٩٣٩) وصدرت الدراسة الخاصة بالشاعر ريلكه في كتاب (الأدب الألماني في نصف قرن) ضمن سلسلة (عالم المعرفة) يناير ١٩٩٤
- (١) د. عبد الرحمن بدوي: نيتشه - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٤٥، ص ٥٠
- (٢) المرجع السابق، ص (٥)
- (٣) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت. ترجمة فيليكس فارس
- (٤) د. عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام (الطبعة الثانية: دار سينما، 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 بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، الطبعة الثالثة: وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨، ص (ج)
- (٨) اشتمل الكتاب على الدراسات الاستشرافية التالية: سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران، المنحى الشخصي للحلاج، المباهلة بين النبي ونصاري نجران (تأليف: لويس ماسينيون) السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي (تأليف: هنري كوربان: تلميذ ماسينيون!) ثم رسالة السهروردي «أصوات أجنحة جبرائيل» التي ترجمها من الفارسية إلى العربية، باول كراوس!
- (٩) د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة، ص ١٢
- (١٠) د. عبد الرحمن بدوي: نيتشه، ص ٢٥٤
- (١١) د. أحمد عبد العظيم عطية: الصوت والصدى، دراسة في الأصول الاستشرافية لفلسفة بدوي الوجودية (دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٩٠)
- (١٢) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٢
- (١٣) د. يوسف زيدان: هل كان التوحيدى متصوفاً أو فيلسوفاً (ألفية التوحيدى - مجلة فصول، أكتوبر ١٩٩٥)
- (١٤) د. عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي (وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٢)
- ص ٧٣، ٧٤
- .. وقد أشار بدوي في المقدمة إلى أن هذا الكتاب هو مجموعة محاضرات ألقاها في لبنان سنة ١٩٤٧
- (١٥) سبق لى أن عرضت شكوكي القوية في نسبة «الإشارات الإلهية» إلى التوحيدى، في دراستي المشار إليها آنفاً (مجلة فصول، أكتوبر ١٩٩٥)
- (١٦) التمرد سمة أساسية من سمات الفكر الوجودي، وقد جعلها أحد أقطاب الوجودية المعاصرة، ألبير كامى، عنواناً لأحد كتبه: الإنسان المتمرّد
- (١٧) الإنسانية والوجودية، ص ٥
- (١٨) جمع بدوي في هذا الكتاب الدراسات التالية: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعري (تأليف: هانز هينرش شيدر) الإنسان الكامل في الإسلام، وأصاليته النشورية (تأليف: لويس ماسينيون) .. ثم أضاف نصوصاً من التراث الصوفي: خطبة البيان المنسوبة للإمام علي، قطعة من

كتاب مراتب الوجود للقنوي، المواقف الإلهية لابن قضيبة البان

- (١٩) د. عبد الرحمن بدوي: أبو مدين وابن عربي (ضمن: الكتاب التذكري لمحي الدين بن عربي)
- (٢٠) أنظر مقالة ماسينيون «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج» ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ص ٥٩: ص ٩١. وهي المقالة التي يختتمها ماسينيون بعبارة شعرية رائعة في الشبه بين الحلاج والسيد المسيح، فيقول إن الحلاج: بلغ في دعائه الأخير، عشية عذابه، حد الهوية الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة، مع الكلمة الخالقة: مع المسيح غادياً إلى بستان آلامه.
- والدعاء الأخير الذي يشير إليه ماسينيون، واحد من أروع النصوص الصوفية في الإسلام، يقول الحلاج في بدايته: «نحن بشواهدك نلوذ، وبسنا عزتك نستضيء، لتبدى لنا ماشئت من شأنك، وأنت الذي في السماء عرشك، وأنت الذي في السماء إله، وفي الأرض إله...» (راجع كتابنا: الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، بيروت ١٩٨٨) ص ١٤١ وما بعدها
- (٢١) أسين بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي (وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٩) ص ٧
- (٢٢) د. عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية، ص ٤٤ - والنص الذي يعلق عليه د. بدوي، هذا التعليق، هو فقرة من رسالة ابن عربي «عقلة المستوفز» المنشورة بتحقيق نيبيرج في لندن سنة ١٩١٩ بعنوان: رسائل صغيرة لابن عربي (ص ٤٥، ٤٦)
- (٢٣) د. عبد الرحمن بدوي: رابعة العدوية، ص ٧
- (٢٤) المرجع السابق، ص ٨
- (٢٥) المرجع السابق، ص ١٠
- (٢٦) د. عبد الرحمن بدوي: 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

obeikandi.com

تتضمن هذه الدراسة العناصر والنقاط التالية:

- ١ - تمهيد
- ٢ - موقف بدوى من التصوف
- ٣ - أثر التصوف الإسلامى فى نشأة الفكر الأوروبى الحديث.
- ٤ - العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى.
 - أ - أوجه التشابه.
 - ب - أوجه الاختلاف
- ٥ - حقيقة العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى.
- ٦ - هل يصلح التصوف أن يكون مصدراً لفلسفة عربية معاصرة؟
- ٩ - الفلسفة العربية المعاصرة هل هى فلسفة وجودية؟
- ١٠ - تعقيب.

١ - تمهيد:

إذا كنت لا أود في هذا المقام أن أخصي ثناء على الدكتور بدوى، فإننى أكتفى هنا بالإشارة إلى ذلك الرأى، الذى أصبح شائعاً بين المشتغلين بالفكر الفلسفى، والذى يفيد «أن بدوى يعد موسوعة فلسفية متنتقة». 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 - إذن - أن يخوض بدوى فى مجال من مجالات الفكر الفلسفى وهو «التصوف».

وإذا كنت لا أود أن أتحدث عن إسهامات الدكتور بدوى فى مجال التصوف، فإننى 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 - فيما يلى - على محاولة توضيح رأيه فى هذه المسألة، فإننى أود أن أقدم لذلك بالإشارة إلى وجهة نظره العامة للتصوف.

٢. 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) اعتباراً استبطاناً لظواهر الشريعة.
 - (ج) اهتمامه بالتأمل فى أحوال الإنسان فى الدنيا.
 - (د) اهتمامه بتأويل الرموز والشعائر بحيث يهبها قيماً موزنة فى الأسرار.
 - (هـ) اهتمامه بالعمل على انتصار الروح على الحرف (أى على الأمور الظاهرية).
- (ثانياً): إن أفة التصوف هى أفة كل علم إنسانى، وهى الانحراف عن روحه والابتعاد عن الغاية منه وإساءة فهم مقاصده. فأفة التصوف هى اتخاذ المظهر فى اللباس واليوادر 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 ولا لاختل نظام الحياة الإنسانية. كما أنه ليس من المطلوب أن يكون عامة الناس علماء، مبتكرين عاكفين على البحث العلمى الخالص ولا أن يكونوا شعراء أو فنانيين. فمن السخف ومن سوء النية أن يطعن على الصوفية بالقول إنه «لوصار 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 القوة من سيرهم.

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

وأود أن أشير إلى أنني أوافقهما تماماً على كل ما ذكره ولكنى لا أود أن أقدم تفصيلاً لهذه النقاط، لأن الحديث في هذه الدراسة الموجزة ليس مخصصاً - بصفة أساسية - للحديث عن موقف هذا الفكر 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 الإسلامي في نشأة الفكر الأوروبي الحديث:

في إطار الحديث عن دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، يشير الدكتور بدوي إلى أثر التصوف الإسلامي في هذا الصدد.

فيقرر أن أثر التصوف الإسلامي في نشأة التصوف الأوروبي أمر لم يعد من الممكن إنكاره، بعد الدراسات الممتازة التي قام بها المستشرق الأسباني العظيم أسين بلاثيوس وأيدتها النصوص الجديدة التي تتكشف باستمرار، يتحدث عن ثلاثة نماذج ظهر فيها هذا التأثير، وهي:

(أولاً): ابن عباد الرندي (توفي سنة ٧٩٢ هجرية)، وهو متصوف أندلسي من أتباع الطريقة الشاذلية، وتأثيره في الصوفي الأسباني الأكبر يوحنا الصليبي.

(ثانياً): الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية)، وهو متصوف سني له اتجاهه الفلسفي ونزعة الكلامية، وتأثيره في المفكر الفرنسي بسكال في دفاعه عن الدين، وخاصة في إثبات عقيدة الإيمان بالآخرة.

(ثالثاً): ابن عربي (توفي سنة ٦٣٨ هجرية)، الصوفي المتفلسف، وتأثيره في تصورات المفكر الإيطالي دانتي عن الحياة الأخروية كما قدمها في الكوميديا الإلهية. (٣)

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

ويبدو أن هذه المسألة هي التي تفتح الباب للحديث عن علاقة التصوف الإسلامي بالمذهب الوجودي، باعتباره أكثر تيارات الفكر الأوروبي الحديث حديثاً عن الوجود الفردي للإنسان، وإن كنت لا أنكر وجود علاقة من نوع ما بين التصوف الإسلامي وبين آراء العديد من المفكرين الأوروبيين.

٤- العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي

إذا كان العقد، رحمه الله، قد أشار إشارة عابرة إلى وجود علاقة تشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي^(٥)، فإن بدوي يعد أول مفكر عربي يتوسع في 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، أى ما كان هذا المذهب، فإننى أتعجب من هذا 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 قالباً يصب فيه ما وجدته 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 والاستلهم، 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 يفهم، وبالتالي 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 ينبغي أن يفهم منه أنه دعوة إلى نبذ كير كجورد وهيدجر ويسبرز وبقية الوجوديين الأوروبيين، 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 محاضراته المذكورة فى غير هذا الموضوع. وإذا كنت لا أود أن أقدم فى هذا المقام تلخيصاً لهذه المحاضرة، لأنها مختصرة

والاطلاع عليها متيسر، فإننى 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 الأوحى لدى كير كجورد، من حيث الصفات التى يتصف بها كل منهما.

(ثالثاً): هناك تشابه بين ما ذكره بعض الصوفية من الإشراقين 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 اتخاذ القصص الدينية أساطير للتفسير الوجودى، وما فعله بعض الصوفية المسلمين (وخاصة الحلاج والسهروردى 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 جانباً 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 واضحاً 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، وبالتالي 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 انحاء 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 نوقية، وهذا أمر لا صلة له بالفلسفة الوجودية.

هذه هى بعض أوجه الخلاف بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى. وإذا كنت لم أرد بذكرها هنا أن أحصيتها فإننى 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 ألبأ هنا إلى التأويل الذى لجا إليه الدكتور بنوى.

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 التأثير 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 الإسلامى وبين بعض أعلام الفكر الأوروبى طبقاً لوجهة نظر الدكتور عبد الرحمن بدوى؟ إننى أعتقد، فى شيء 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 كلا منهما كان منتزعا 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 نزعة 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 الأنثروبولوجيا، 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 تشابه 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 الإسلامي والمذهب الوجودي 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 كلا منهما متباعد عن الآخر زمانياً ومكانياً.

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

الذي يدعوني إلى طرح التساؤل عما إذا كان التصوف يصلح أن يكون مصدراً لفلسفة عربية معاصرة، أن بدوى قد أشار إشارات متكررة في محاضراته إلى ضرورة دراسة التصوف الإسلامي وتحليل آراء الصوفية وتأويل بعضها عندما تدعو الضرورة إلى ذلك، وذلك لكي نتخذ منها مصدراً لفلسفة وجودية عربية معاصرة.

وإذا تركنا - الآن - جانباً الحديث عن الفلسفة الوجودية العربية التي يدعو الدكتور بدوى إليها، فإنني أود أن أركز هنا على الحديث عن التصوف الإسلامي باعتباره مصدراً لفلسفة عربية معاصرة أي ما كانت هذه الفلسفة.

وهنا أستطيع أن أقول إنه إذا كانت الفلسفة ينبغي أن تكون معبرة عن الواقع الحضاري، بحيث يواكب ازدهار هذه الفلسفة ازدهار الحضارة التي تعيش فيها هذه الفلسفة وتعبّر عنها أصدق تعبير، فإن من مقومات ازدهار الحضارة التي ينبغي أن يكون لها فلسفة تعبر عنها، أمور منها: العقل والحرية والدين. والفلسفة التي تعبر عن الحضارة التي تسعى إلى الازدهار، لا بد 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 الحضاري، ومن ثم نتحدد مدى صلاحيته لأن يكون مصدراً للفلسفة العربية التي تعبر عن الحضارة المنشودة. وللإجابة على هذا التساؤل أستطيع أن أقول في إيجاز:

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

(ثانياً): إذا كان التصوف يشكل البعد الجواني للدين، لأنه يهتم بالجانب الروحي في المحل الأول، فإن الدين (وأقصد أساساً الدين الإسلامي) لا يهتم بالبعد الجواني 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، نون 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 أساسياً 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 بدوى 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

إضافة 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 الذى يتمتع - 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 كلاهما 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 تلتبس فى مذاهب المتكلمين»^(١٣). لذلك فإنه إذا كانت الفلسفة العربية المعاصرة هى الفلسفة الوجودية فإنها ستكون غير نابعة من الواقع الحضارى العربى المعاصر، وإن 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» التي دعا إليها الدكتور عثمان أمين أو «التعادلية» التي دعا إليها توفيق الحكيم، وهي فلسفات لم توف حقها حتى الآن من التأصيل والتعميق والتنظير والدراسة.

١٠- تعقيب:

هكذا تحدثت فيما سبق عن موقف الدكتور بدوي، وهو أحد عمالقة الفكر العربي المعاصر، من مسألة العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي.

وإذا كنت قد أشرت إلى اتفاقى معه في بعض المواضع، فإن أختلافى 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 ..

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

- (١) انظر القائمة الكاملة لأعمال الدكتور عبد الرحمن بدوي في: مجلة «أدب ونقد» التي تصدر في القاهرة، العدد رقم ١٠٠، ديسمبر ١٩٩٣، ص ٦٧ وما بعدها.
- (٢) دكتور عبد الرحمن بدوي: (تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني)، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥، التصدير.
- (٣) دكتور عبد الرحمن بدوي: (بور العرب في تكوين الفكر الأوروبي)، وكالة المطبوعات - دار القلم، الكويت - بيروت، الطبعة الثالثة - ١٩٧٩، في ٢٣ - ٢٩.
- (٤) يعتبر المرحوم الأستاذ عباس محمود العقاد، فيما أعلم، أول مفكر عربي معاصر تحدث عن هذا الموضوع، وذلك في كتابه «أثر العرب في الحضارة الأوروبية».
- (٥) انظر بصفة خاصة:
- عباس محمود العقاد: (دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية)، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٤٩ وما بعدها، مقال بعنوان «تصوف إقبال من الهند أو من الإسلام».
- (٦) دكتور عبد الرحمن بدوي: (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي)، وكالة المطبوعات - دار القلم، الكويت - بيروت ١٩٨٢ ص ٧١ وما بعدها، مقال بعنوان «أوجه التشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي».
- (٧) انظر: (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي) ص ٩٩، ١٠٦.
- (٨) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص ٩٩.
- استدراك: هل يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن المذاهب الصوفية - في ذاتها - لا قيمة لها ولا ثراء، فيها إلا إذا أضفينا عليها نوراً وهاجاً من التفسير الوجودي؟ هذا ما أفهمه من كلامه هنا، وهذا ما اختلف معه فيه.
- (٩) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص ٩٩ - ١٠٠.
- (١٠) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص ١٠٦.
- (١١) عن موضوع الموت عند الصوفية انظر:
- دكتور إبراهيم محمد تركي: فلسفة الموت عند الصوفية، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا ١٩٩٤.
- (١٢) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص ٨.
- (١٣) أوردته: الشيخ مصطفى عبد الرازق: (تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٦، ص ١٢.

obeikandi.com

بدوى واكتشاف العناصر الوجودية فى المذاهب الصوفية

*** د. حسن حماد**

قسم الفلسفة - آداب الزقازيق

obeikandi.com

تقديم: القراءة الوجودية للتراث:

هناك قراءات مختلفة للتراث: هناك قراءة ماركسية، وأخرى بنيوية، وقراءة وجودية. والأخيرة تعنى قراءة وتفسير التراث استناداً 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 يفقد أصالته وتميزه ونقاؤه، إلا أنني أعتقد أن الدافع المستبطن فى وجدانهم الفكرى هو حساسيتهم وكراهيتهم لكل ما هو غريب وحدائى سواء كان وجودياً، أو ماركسياً، أو بنيوياً.. 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 بالكليات مختلفة مع ظروف الواقع المتغير. وهذا ما يخلق حياة وتوصلاً داخل النص، وإلا تحول النص إلى «تابو» أو جسد ميت، أو كما أسميناه فى مقال سابق «التراث الجثة»^(١)، 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 تماماً 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 وجراءة فكرية هائلة لا يمتلكها سوى مفكر كبير فى قيمة. وقدّر د. بدوى.

ولسنا بحاجة إلى التأكيد على أن د. بدوى من أكثر المفكرين الذين منحوا الوجودية اهتماماً خاصاً، يتجلى هذا فى ترجماته ومؤلفاته ومبتكراته، والوجودية ليست كما يخلو 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، والاعتراب، والعذاب الإنسانى. والمشاعر، والسأم... إلخ، وهى كلها قضايا كانت ولا زالت 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 بشيء من التفصيل....

١. 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 السوء والكون عن القلب والسر» (٣).

والمعنى الذى يقصده ابن عربى هنا هو التحرر من الوجود غير الذاتى: كالأخرين والأشياء، والعالم، حتى يتلاشى كل شيء 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 الدنياوية، وكان فى بعض الأحيان يرتدى ثوباً واسعاً طويلاً وعمامة زاهية الألوان، وأحياناً يبدو فى ثياب مهلهلة، وكثيراً ما كان يرتدى خرقة الصوفية، وهذا النوع من عدم الاكتراث بالحياة الاجتماعية كان ينبع لديه من استقلال ذاتى مطلق (٤).

ويعتر 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 تقريباً، هو كتاب «الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل» لعبد الكريم الجيلى (المتوفى عام ١٤١٠م)، والكتاب الأخير لا يفعل شيئاً سوى أنه يقدم عرضاً أوجز وأعم لفكرة ابن عربى عن الإنسان الكامل^(٥).

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

ويمثل د. بدوى بين فكرة «الإنسان الكامل» فى التصوف وفكرة «الأوحد» لدى كيركيجور، فالصفات التى يخلعها كيركيجور على «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، وبالتالي فعليه أن يحقق الاستشهاد وأن يشعر دائماً بالمثل 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 بالخلة جعلوها شرطاً للحياة الصوفية، وذهبوا إلى أن الصوفى فريسة الحق، وهذا ما عبر عنه الحلاج بكلمات مخضبة بلون الألم والعذاب: «على دين الصليب يكون موتى»^(٨). وفى قوله أيضاً: «أعلم أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني.. اقتلوني 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 أيضاً بين بعض المفاهيم التى تتكرر فى المذهب الوجودى مثل: سبق الوجود للماهية، والقلق، والعدم. والأحوال عند الصوفية، وأعتقد أننا

لسنا بحاجة إلى الوقوف حيال هذه المفاهيم، ونحيل القارئ إلى كتاب د. بدوى للإلام 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 أصحابها فى تجاربه الحية وفى مواقفها 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 منتماً لهذا التيار المتسع الذى لا يمارس التفلسف بوصفه فعلاً عقلياً 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 «زعرعة الأساسات»، فكل منهما يحمل تلك الروح المستسلمة الخاشعة الخاضعة، وكل منهما يعبر عن مرارة اليأس من الناس والدنيا، وكل منهما أيضاً صادر عن إحساس عميق بالاغتراب ورغبة عارمة فى الانعتاق والخلص، لكن دون تجاوز لحدان الذات. (١١)

ويتخذ د. بدوى من كيركيجور - بشكل خاص - دليلاً 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 الألف، 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 أيضاً، فهو مشارك فى الفلسفة الوجودية، كما يشير إلى ذلك « هنرى كرويان » 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 مثيلاً 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 تماماً هو إحراق كتبه فى آخر عمره، ويبدو أنه أحرقها «لقلّة جنواها» 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، وبوسعنا أن نبلور هذا الهدف فى عبارة موجزة هى: إنقاذ الفردية الإنسانية، إن كلام الوجودية والصوفية يقومان على هذا المبدأ: إنقاذ الفرد. وإن كانت الوجودية الملحدة لها موقف مغاير تماماً 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 عارضة - إلى وجود تيار فكرى وإلحادى سابق للتيار الوجودى الملحد فى الغرب، وهو جماعة الشعراء المعروفة باسم «عصابة المجان» على حد تعبير ما جناها الأكبر «أبو نواس». فنزعة العبث والشك السارية فى فكرهم يقصد 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 عبثاً أن أكد (بشار) لصاحبه (عبدة) أنه «من لحم ودم» أى أنه كائن حى عىنى يريد أن يعب من كأس الحياة ويلتصق بالأرض، أمه الحنون الحقيقية، وليس خيالا كاذبا أو هيكلأ 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، ويلحمه وعظامه، بكل روحه، وبكل جسده، فالإنسان هو الذى يتفلسف» (١٨).

عموماً 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». وفى الكتاب الأول. وضع باباً خاصاً عنوانه: «باب الكمال الإنسانى» وقال فيه: «إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم. فلذلك خرج على الصورة. وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً، 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 يمجى 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، بلجأ 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 والاستلham، واتخاذ نقطة البدء فى مذهبنا الوجودى العربى الذى نود أن نجعل منه فلسفتنا الجديدة فى الحياة والوجود، ونحن إنما نريد بهذا أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوروبيون من كيركجور ومن إليه ممن يعرفون بأباء الوجودية الأوروبية. وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودى أصولاً من تاريخنا الروحى».

أما الشق الثانى من السؤال: وأعنى به إلى أى حد كانت هذه المحاولة صائبة؟ فالحق أن محاولة إيجاد صلات قرى 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 والسهورردى. مثلما كان موفقاً أيضاً فى العثور على أوجه التماثل والمثابهة بين شخصية التوحيدى وكافكا. إلا أنه لم يكن موفقاً إلى حد ما فى تلك الاقتباسات التى كان يلجأ فيها أحياناً إلى بعض الفلاسفة غير المتدينين، مثل هيدجر مثلاً، 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 في أمس الحاجة إلى مثل تلك التحليلات والرؤى الحديثة التي تعلو من شأن كل ما هو مهمل ومستبعد ومهمش في تراثنا العربي الإسلامي، وأعتقد أن هذا هو الطريق الوحيد للتحرر من هذا الموات الذي يرين على عقولنا ومن التبلد والسكون الذي اعتدناه من تقديس سلطة الماضي، والركون إلى الحلول الجاهزة، والاعتماد في مساجلاتنا الفكرية على إرهاب الخصوم بالنصوص، والسقوط في وهم كبير اسمه امتلاكنا للحقيقة!!

الموامش:

- ١ - أنظر مقالنا: سؤال الهوية، مجلة «سطور» العدد الأول ديسمبر ١٩٩٦ ص ٢٨.
- ٢ - د. عبد الرحمن بدوي: الإنسان والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٢، ص ٧٤.
- ٣ - مقتبس من المرجع السابق، ص ٧٤.
- ٤ - د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، دار سيناء، الطبعة الثالثة ١٩٩٥، ص ١٥٦.
- ٥ - د. بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٦، ص ٦٨، ٦٧.
- ٦ - د. بدوي: الإنسان والوجودية في الفكر العربي، ص ٧٥.
- ٧ - المرجع السابق: ص ٦٧.
- ٨ - المرجع السابق نفس الصفحة.
- ٩ - المرجع السابق: ص ٢٦ - ٧٧.
- ١٠ - د. بدوي دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٣، ص ١٥.
- ١١ - د. بدوي: مقدمة كتاب «الإشارات الإلهية» لأبي حيان التوحيدى. وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ٣٤.
- ١٢ - أنظر مقالنا: الاغتراب عند أبي حيان التوحيدى، دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودى، مجلة (فصول)، المجلد الرابع عشر، العدد الثالث، خريف ١٩٩٥، ص ٦٩.
- ١٣ - د. بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص ١٠٢ - ١٠٣.
- ١٤ - قام د. بدوي بترجمة هذه الدراسة في كتابه «شخصيات قلقة في الإسلام» ص ١٤٧ وما بعدها.
- ١٥ - د. بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص ١٠٤.
- ١٦ - د. بدوي: الإشارات الإلهية ص ٢٢ - ٢٣.
- ١٧ - أنظر كتابنا: (الإنسان وحيدا، دراسة في مفهوم الاغتراب في الفكر الوجودى المعاصر)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة مكتبة الشباب العدد ٣٩، ص ٧٢ وما بعدها.
- ١٨ - د. بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دارسيناء، الطبعة الثانية ١٩٩٣، ص ١١.
- ١٩ - Quoted: John Macquarrie: Existentialism. Penguin Book. N. Y. 1973. P2.
- ٢٠ - د. بدوي: الإنسان والوجودية في الفكر العربي. ص ٤٣ - ٤٤.
- ٢١ - المرجع السابق: ص ٤٩.

obeikandi.com

المذهب الإنساني العربي
في فكرنا التأسيسي
وفي القطاع الفلسفي الراهن

د. علي زيعور

أستاذ الفلسفة

الجامعة اللبنانية

obeikandi.com

مدخل: الإنسان عينه فلسفة متجددة ومقصد العلم ومعنى المعانى
أعمومات، طرح الهم في بعده المادى (مستويات العيش) والنظرى (نداءات
حقوق المواطن):

ربما يكون الإنسان فى عادات تفكيره المتغيرة، ومن حيث هو القيمة الكبرى
والغاية القصوى، أبرز منطلق، ثم أحد أبرز مقاصد هذه الموسعة (١)، منذ ظهور
الجزء الأول منها فى نهاية السبعينيات، فهو الكائن العظيم، والقاصد والمقصود
معاً، والوجود الموضوع - باستمرار - على المحك، أو كفرض للتساؤل والهم، ومما
نحذر منه، أو نضعه أمام الوعى والفكرنة، اعتبار النظر فى الإنسان ترفاً أو عقيماً أو
مذهباً قديماً مغلقاً: فالإنسانية نظر متجدد غير متوقف، ومشروع نافع وضرورى،
ومهمة حية مطروحة لا تتحقق مرة واحدة، ولم تخصص بحضارة أو بفلسفة أو بدين
. كذلك فنحن، ومنذ هذه البداية، نعتبر الإنسانية قراءة مستمرة لذاتها، وخروجاً
مستمراً من ذاتها توخياً لعدم الوقوع فى الاكتفاء الذاتى والبلادة: من هنا يتأتى
نقدنا الاستيعابى التثميرى، فى الفكر العربى المعاصر، لمعنى الإنسانية الراهنة أو
لحقيقتها المحينة، ثم المستغلة، فى نسق «الحضارات القوية المتحالفة» تحت اسم:
حقوق المواطن (٢) المنغرس فى شروط مادية اقتصادية غير معادية أو غير جارية.
يبتعد الموقف الراشد عن القول بالإرادة المطلقة (المنفلتة، الكاملة) للإنسان،
وعن اللامشروطية للحرية؛ كما يتجاوز الموقف الراشد أوهاماً تغذى القول
بالموضوعية المطلقة المنفصلة تماماً عن كل ذاتانى، وعن الإمكان والحقل، عن
البنى واللأوعى والتشكل الاجتماعى أو النمط المادى والعوامل البيئية المسبقة...
بكلام يوضح الواضح، إن ذلك الموقف رافض للرخاوة أو للتفاؤلية الساذجة التى
تجعل الذات كلية الحضور والقدرة، أو تؤسس المعرفة على الذات والعقل والإرادة
الحرّة.

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

أو السلع والثروات، محتاج للتأمن، وللتوكيد الذاتي ضد المسببات أو المعوقات للتفكير الحر ولتعميق الإنساني في الإنسان والعلائق. لا أحد كإنسان في تلك المجتمعات مدعو لأن يحارب ويرسّخ: لأن يحارب القواهر، ويرسّخ ما يصقل صياغة الذات وفق خصائص الصحة النفسية، والعقلية المنتجة، والشخصية السوية الابتكارية.

أ- الإنسانية والإنسان في الفكر العربي الإسلامي، قراءة بدوى

١- قراءة التراث بعين الإنسانية [المذهب الإنساني]، خصوصية محاولة عبد

الرحمن بدوى:

شهدنا، في جلسة سابقة، تأييم قراءة بدوى ثم إمامتها. في هذه الجلسة سنشهد إعادة إحيائها بقتلها؛ أو بعد قتلها. سناحق بذورها التي بعد أن ماتت وانغrust في التراث الفلسفي أينعت وأحيت. فنحن نحترمها ونباركها، لأننا نتغذى بنسغها، نتأسس عليها ونراكمها؛ وننتقدها كي نتملكها ونستوعبها ونستكشف مجالاتها واحتمالاتها.

نحن إن رفضنا فكريات بدوى، المعادية للعلم والعقلانية، فلنكي نستدل على الطريق. لم تكن فلسفته الطريق، لكنها كانت ضرورة للإرشاد إلى ما تكون الطريق، وإلى ما يجب أن نكون ونرى ونفعل. نظرت علمتنا، أرشدتنا إلى نقائضها. فمعظم نقائض ما قالته الوجودانية الغربية هو المتبقى، والمنعش، وسقطاتها نورتنا.

٢- نزعة التنوير ليست مفقودة في التراث، من ممثلي الإنسانية العربية

الإسلامية:

توجد نزعة التنوير في الإسلام عند عصابة المجان (بشار، أبي نواس). ثم كان هناك، من جهة ثانية، في الإسلام من استشهد في سبيل الحرية (صالح بن عبد القدوس)، (ابن المقفع)، وكذلك فالذين قالوا بأن الإنسانية تتقدم باستمرار كثيرين: جابر ابن حيان، المذاهب الغنوصية، الاتجاهات الإسلامية الباطنية، وأتباع المذهب الطبيعي. لقد وجد تيار لم يكن خفيف الشأن يدعو إلى التقدم، ويرفض المقولة التي ترى أن المضي في التقهقر، ويؤمن بقدرة العقل على الاستغناء عن الأديان، ويدعو

للمساواة بين الأمم والأعراق.

٣ - انطلاق الإنسانية المحدثّة من التراث والحداثّة 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 تخصصٌ فى الفكر العربى الإسلامى، قوته وإشعاعه. من السوى أن نتخصص فى فرع، وإن كان غير ضخم، من فروع الفلسفة؛ بذلك قد يحصل التطور والاعتناء. ومن السوى أيضاً، بل من الواجب الواضح، الانكفاء على تراثنا الفلسفى نعمل فيه النقد والاستيعاب، وننتقل من خصوصيات حضارتنا والتركيز على الإنسان فى وضعه الراهن وفى ماله. 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، وحرك كل القطاعات الفلسفية التى هى من خصوصيات الفلسفة عندنا، أى أنه نظّر فى التصوف، وعلم الكلام، والمنطق، والإلهيات، والحكمة العرفانية، والحكمة، والفكر الدينى ... كل هذه تشكل الفلسفة 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 ونظّر؟ ماذا كان وكيف كان خطابه إلى «من يعقلون»، ومن «يبصرون» و«أولى الألباب»... وخطابه الفلسفى، فى المعنى العربى الإسلامى للفلسفة، هل هو منفصل عن خطابه الفلسفى الذى نراه تحت اسم الوجودانية العربية؟

هنا يُقرأ بدوى كمن لا ينطلق من تيار أجنبى، ولا من فيلسوف معين أو وجدانى. نقرأه الآن من حيث إنه يتحرك داخل الفلسفة العربية الغرائية، وينتمى إلى تيار منها أو يمرّ قطاعاً من قطاعاتها المتداخلة، أو يحيى بعض مجالاتها ويغذيها. كما أننا سنحاول أن نقرأه فى أحكامه التعميمية على الفلسفة العربية الإسلامية. وفى نظرتة

للإنسان العربي وفضائه أو مساره الحضارى، وفى تصويره الشَّمَال للفكر العربى، و«العقل» العربى.

٤ - منطلق متين، ومسار معافى متزن:

لم يُخصَّص عبد الرحمن بدوى دراسة منفردة لمعالجة الشخصية فى حد ذاتها، أى من حيث هى مذهب شاع فى الفلسفة واحتل مكانة بين النظريات الفلسفية المعاصرة. لقد كانت الوجودانية، والقيميات، والإنسانوية، والظاهرانية، والوضعية المحدثّة، والماركسية، إلخ . نظريات جاشت واضطربت 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 - فى الجانب الثانى من شخصيته الفكرية ونشاطه الفلسفى، أى من حيث هو مؤرخ ومؤصل للفلسفة فى الذات العربية - قدّم 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 والموسّعة للمجالات والأفاق أو للحقائق والمعانى.

فى تناول بدوى للتيار الشخصانى، وللنزعة أو للمذهب الفلسفى فى الإنسان، هل نَفَعَ؟ 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 يهون أيضا مقاله، هو القفز المباشر إلى تهمة **التلفيقانية**، أى إلى أن نَفَتَش 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 يتعسف فى تمطيط المصطلحات الفلسفية العربية كى تقبّل المعنى الحديث المسقط عليها والمراد لها... بعد ذلك، وبعد تطبيق ميسر لمسبقات جاهزة فى النقد المسطح المبسط ينتقل الجواب إلى تجويز «ذبح»

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

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

لم يكتف بدوى بأن يتدبر الوجودانية، ويسهم - من ثم - فى إغناء تلك الفلسفة فى «الدار العالمية للإنسان»، ويمثل العطاء العربى فى تلك الدار عبر تلك الفلسفة تمثيلاً 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» أبهتُ 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. أ تلك 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 **عبر 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 مذهب فى الإنسان، ولم يتخل عن مذهب الوجودى**، وعوضاً عن أن يكتب المسرحيات التى تجسد ذلك المذهب، توجه إلى تبينه وإبراز جذوره فى التراث العربى، وإلى إظهار دور الفلسفة الملترزم. وبذلك التوجه غدت أوضح من ذى قبل الحرائث 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 أن بدوى - برغم أنه كان نظرياً -

دعا إلى عدم إغفال الموجود والحيّ والحاضر أو هذا الإنسان، وليس الاهتمام بالبناء الفكرى المحكم الصياغة والأجزاء، لم يظهر لنا أنه انصرف فعلا إلى الفعلى والأعيانى والمنفرد والشخصى. لم ينكب على ما هو معاناة، وتجربة للإنسان بآلمه وقلقه وتمزقه (وما إلى ذلك من مصطلحات غنى لها الوجودانيون والرومانتيكيون...) لقد بقى بدوى فى سياق 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 يدرس الفعل السياسى العربى ولا القيم السائدة: فكأنه تحصّن فى ثقة سياسية اجتماعية يحاربها المذهب الوجودى نفسه، والثقة أو الالتزام بالإنسان، وبدور عقله، وبدور الفلسفة فى التثمين والتعمير (٥)

٦- الاختلال والمخل فى الإنسانية العربية الراهنة وفى المذاهب القريبة منها:

تريدنا تلك الفلسفات أن نرتد إلى مقولة الحدس التى لا تحتاج لكبير غناء كى تتحول إلى عملاق، أو متغلب، أو رئيس (بطل نرجسى، عصابى، 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 المستبِق والمخمر... 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 أن الشخصانية والوجدانية والنزعة الفكرية الإنسانية، فلسفات تغذيها - أو غذتها - فكرة دينية غربية التلوين، عربية النبع. لذا كان التصوف وسيطا: 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 العقابى والى... والمحض). فالتأملى هو الذى، غنى هذه المباحث

النظرية، يسود ويتحكم، في حين يضعف التبغذى بالعلمى المحض، والعقلانى، وتحليل الظواهر العينية التاريخية، والتجريبى، والالتزامى بالإنسان والمجتمع. وإذا وضعنا على منضدة النقدية الاستيعابية خصائص أخرى لمذهب الإنسانية، وهى **المثالية والنخبوية والفردانية**، فإننا - وإذ ننتقل 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، والأيدولوجيات القائمة.

لا نريد تقديماً ناقصاً للفلسفة العربية الإسلامية، ولللسفة 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 تتركسها، داخل القطاع التراثى، للحكمة العملية، هى حصة غير بارزة بقدر ما هى كاشفة 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 أوفى 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 [المعرفيات] العربية مرتبطة بتلك الأيسيات ارتباطاً خضوعياً أو وثيقاً. وتلحظ أيضاً 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: لا يريد النظر التكييفانى الشّمَال الانحباس فى مذاهب فكرية مطلقة أو شمّالة؛ يريد دراسة الإنسان المعيش العائش

أو هذا الموجود الفعلى . إنه يركز حول الكائن الحى هذا، وليس حول المنتج العقلى أو حول مذاهب ومفاهيم كبرى مجردة.. ذلك هو خطابنا فى الإنسان. وهذا الخطاب لا يقصر الإنسان على الإنسان: لا يُقفل، لا يحصر أو يحاصر، فمن السديد الملاحظة هنا أن ذلك المذهب يحاور التيار الواقعى، والتيار الإيماني؛ وهو مذهب ماتوقف فى منتصف الطريق، ولا تعب: هل يَفْتَحُ الوجود البشرى على ماورائيات جديدة؟ أريد 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 الماورائيات بالإنسان العربى والإنسان عموما (ولاسيما المسلم). لا نتساءل: هل نضع الإنسان أولاً ثم الألوهية عند القمة، أم نضع الألوهية أولاً بعدها ننزل للبشرى؟ فليست جارحة للإنسان علائق الألوهية والأنوسة. إننا بحاجة إلى نظرية فى الإنسان لاتُقفله، ولاتبتره؛ أى إلى رؤية خلاقة حية لعلائق الإنسان بالله وأمام الطبيعة والمصير.

تعتبر الإنسانية والوجودانية والقراءات الفلسفية المعاصرة الواقع والإنسان عندنا، أقدر من ناصر الاتجاه الذى، فى فكرنا الراهن، يميل من روح الأدابية باتجاه صقل المعيش، والإنسان هذا، والعينى وما فى الأعيان. فالإنسان، فى فكرنا الراهن، هو العائد^(٧) . لكن هذا العائد يفتش عن مكانة لا ينقل فيها على نفسه، ولا يستهلك ذاته ولا ينتفخ داخل نرجسية ونفاجية. لابد إذن من علائق غير منجرحة، وتكون حية ضرامية، بين الإنسان وقيمه، وبينه وبين حقله. فكل ما هو ذاتانى لا يكفى، ولايشبع الإنسان. بعبارة أخرى، نحن لانرتد إلى التراثانية، ولا إلى الماورائيات بمعناها التقليدى أو بصيغتها وعلائقها المعهودة مع الإنسان؛ ولانرتد عن الإيمان بالإنسان وبعقله وحرية ومسؤوليته. إننا نريد الإنسان الذى لاينقل على وعيه أو على الآخر، ولا يفرق فى مجتمعه، ولا يخضعه فعل سياسى قاهر. ونريد العقل الذى يغذى عوامل إزهار الإنسان، ويتغذى بعباء هذا الإنسان الذى هو أشمولة واحدة من البيولوجى والاجتماعى والعقلى، من الواعى واللواعى والمخيالى، من الإرادة والعقل والرمزى.

٨- أشمولة، نقصُ تضمينِ التاريخ على حساب الإرادة والوعي والحضور:

يَحْذُرُ الخطاب الفلسفى من النظرة المتبجحة للوعي 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 دارون 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 نحذر، من جهة أخرى، من مرض الإنسان بالأنانية، وبالغرور، وبالاتقال، وبالفُصْمة حيال الكون والمتعاليات. لربما يكون علينا، فى كلمات أخرى، الحذر من تلك الأنانية عند البشرى، والتى تمركز حول الأنا وحيدة، والتى تقصى الطبيعة وتستبد بالكانئات والوجود والتصلب حول الذات وحدها الأحادية والمقفلة على المطلق. ألا يلاحظ اليوم، برهاوة، أننا نرى بعض الأمم المتقدمة جداً فى الصناعة والتّقانة تستغل الإنسانية أو مقولة حقوق الإنسان من أجل الدعاية لمصالح «الغرب» وباسم «عقلانيته»؟

يُهمنا جداً كل خطاب فى الشخصية ينظر لها، أو يتوجه بها، كى تكون مطابقة بحقوقها السياسية الاجتماعية، ومحقة فعلاً لتلك الحقوق ولما بعد تلك الحقوق؛ وكى تكون شخصية غير اعتمادية: تتكل على نفسها، وتتق 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 ما تزال عاجزة عن تفسير قدر الإنسان، وإشكاليته أو سر هذا الموجود. وليس هذا العجز سوى المحفز، والتوتر الخلاق، والرغبة اللامشبعة أبداً، والمهمة التى لا تنتهى أو الواجب الذى علينا أدائه، وليس المعطى الذى نحصل عليه ونمتلكه.

ب- الإنسانية 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:

لأنريد، فى هذا الكتاب، أن تبقى الإنسانية «فلسفة» مرفهة ورهوانية، مترفة
وطيبة النوايا، كثيرة الينبغيات، مفرطة فى التفاؤل الغنائى القريب أحياناً 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 التخلّى عن اعتبار الإنسان
مقصداً. قد تتقبل ذلك مجتمعات بلغت فيها التقانة والثورات العلمية
والتواصلية حدوداً شاسعة، إلا أننا نحذر من القفز فوق تدبر الإنسان ككائن هو
الأساس، ومعنى المعانى، وحقيقة الحقائق، وقيمة القيم، فحقوق المواطن، فرداً كان
أو شخصاً، غير منغرسه عندنا، ولا هى مُحِيَّة مشغلة إلى حدٍّ ملموس. والإعلان
الإسلامى لحقوق الإنسان عبارة عن نداءات غير مكفولة، وبلا مأمّن لها فى الدساتير
بل وفى الواقع للفعل السياسى، وأمام قسوة الحقل والعلائق والأنظمة الخارجية
المتحالفة. فى رأى، ليس النظر فى الإنسان، أو ليست الإنسانية، مذهباً جامداً؛
ولا أعتقد أن شأنها يؤدى إلى حقل الماورائيات، ولا إلى صلب فلسفة ماهوية. من
هنا إيمان أن تسرّع الإنسانية العربية الشروط الفكرية ثم الاجتماعية التى توفر
القدرة على الاغتناء الأكثر فالأكثر، عند المواطن، بالحقوق وبتطور مستويات
الإنسان الكينونية والامتلاكية نزولاً عند هذه الوظيفة المعطاة للإنسانية، 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

الأسس والمدى.

كما أنه ليس صعباً، من جهة أخرى، نقل التيار الإنسانوى من المستوى التبشيري الطوباوى إلى حيث يغدو «علم الحال»، أي بحيث ينفذ إلى الواقع، ويزدح فى الاجتماعى والسياسى وفى التكييفانية المؤنسة . من هنا، ومرة أخرى، لا يُجيز الواقع والمرغوب إلغاء الإنسان فى البلد المصتضعف. والغربى الذى مل الآلة والانضباط، أو التقدم والرفاه، قد يجروء على إعلان «موت الإنسان». فهناك تعبوا، وسئموا؛ ولا يحذر الإنسان من الاستسلام للإعلام والصورة والسلطة والإرادة الفردية ^(٨). لكن ذلك الإعلان يفضى بنا إلى التدمير الذاتى، والانمحاء أمام الفعل السياسى المستتبع المنجرح، وإحلال المؤسس والمشمّل والآحادى داخل الذات. نودّ التأكيد على أن 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، بعداً أيضاً، على أن الإنسانوية، وهى أغنى من أجموعة 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»:

مرّ 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 فعلاً بأن الكينونى، أو الخاص بالإنسان، مفقود أو انتهى أو غاب. الإنسان يشبه البرغى فى آلة ضخمة صماء: همّة الثروة والاقتناء أو الاستهلاك والتفوق، وحاجته للمزيد فالمزيد لا ترتوى. إلا أن الأعماق 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، أضالت الاهتمام بالمجتمع والكل، بالحضارة والتاريخ، بالمعنى والحقيقة، بالآخر

والآخرين. من هنا ينبع إمكان القول بنهاية الإنسان، وبنهاية التاريخ؛ كأن ذلك الإنسانى صار مُنتهياً، أو فى طريقه لأن يفقد كلياً كل معنى وما هو إنسانى صميمى. لقد سحقته الآلة، وفككت روابطه، ولونت بالميكانيكى والدقيق والتلقائى [الأتوماتى] والتَّقانى عائلته وجوده 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 - خطاب التجربة العربية الراهنة فى الإنسان والإنسانية: تجربة ما

بعد التنوير

١ - الشائبات والجفائى، السلبى:

المبالغة فى التركيز على دور اللاوعى والمسبق (التشكلات الاجتماعية، نمط الإنتاج، قوى الإنتاج، البنية، النسق أو النظام المعرفى...) جنوح نحو اللادقة والتعميم أو اللاسوى والاختلالى فى الإنسانية 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 جدلياً. والعلائقية السليمة، والمؤدية إلى النضج الانفعالى أو الراغبة بالرشداية والتكيفانية الإيجابية، إن لم تكن علائقية تضافرية وداخل وحدة متوترة مفتوحة فهى علائقية افتراضية أحادية، وطولانية انسيابية، سطحية ومسطحة، غير منحنية.

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

من الأيديولوجيات والماورائيات، من الذاتاني واللاعلمي، من التقليديانية واللغوانية، من العوائق العلمانية [الايستيمولوجية، العلمانية] التى تصدّ عن الدقة وتحقيق الموضوعية وتعيين الثابت والمنضبط والمنظم والبنية أو «الشكل الجيد» [الفشلتط]، لكن تلك الطموحات والرغبة طغت واستبدت فتحوّلت إلى رفع البنية (والتسميات المرادفة كالنسق والنظام واللغة واللوعى) إلى قهر الوعى ودحض الإرادة والعامل البشرى والديمومة وتأثير التاريخى والاجتماعى. لقد تحوّلت 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 ضيّقت 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 والمماورائيات، 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 والعبت 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 إلاّ الهدم والتفكيك،

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

٢- الزائن [الإيجابي، الماكث] والناخض انفعالياً في التفكيكية العربية و مرجعيتها (التحليل النفسى):

لا يُرفض، برمته وبأسلحته، النقد العدمي؛ ولا سيما النظر التشاؤمي الذي يبضع في التفاؤلية البليدة، وفي التُّرجسة للعقل والإرادة أو للذات والحرية المطلقة. من جهة أخرى، إن الكثير من الغنائيات والرخاوة التي تغذى النظريات الكسولة في الإنسان والإنسانية محتاجة إلى أسلحة النقد العدمي، وإلى روحية التشاؤم، التي تشد الفكر إلى الواقع والطبيعة وعلائقية الإنسان وإمكانية تكيّفه في الحقل ومع المستقبل. إن تجريح التبجح بالحرية، وبقدرة الوعي 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 اللاوعي والعلائقية المسبقة، على البنية والنسق، سديد؛ لكنه تأكيد يفقد الصوابية، ويبتعد عن النضج الانفعالي والرُّشدانية، إذا جعلنا أسطورة ووهما الوعي والحرية، الإنسان والتاريخ لماذا؟ لأنها ليست أوهاماً، ولا هي أساطير أو تأويلات متكاثرة، مقولات الإنسان الواعي الحر، ومفاهيم الذات والتكيفانية الإسهامية، والتغيّوات المحررة الإبداعية المخطّطة، والقيم الخلاقة.

الهوامش:

- (١) راجع : زيعور موسعة التحليل النفسى الإناسى للذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ج ١٤.
- (٢) سنرى أن بعض الحضارات التكنولوجية جداً، 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؛ كما ع من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، القاهرة، ١٩٤٥.
- (٤) لا يُغفل هنا أن بدوى اعتُبر 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 رأى فى أن دراسة بدوى للإنسانوية العربية الإسلامية أتت دقيقة مستفدة
- (٦) انتقدنا بشدة الاستناد إلى الحدس وحده، وحاربنا المزاعم الصوفية ولاسيما القول بالقدرة على تكرار «العالم اللدى» عند الصوفى. راجع : زيعور : الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ...، فى العقلية الصوفية ونفسانية التصوف.
- (٧) هى العودة إلى الإنسان فى ظروف وفضاء أو فى علانقية 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 العينية 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، اللابثبات 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.