

**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 الحضارى 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، ومازال 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<sup>(١)</sup>.

وعبد الرحمن بدوي يعتبر - بحق - واحداً من ألمع مفكري (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<sup>(٢)</sup> هذا على مستوى التنظير الفكري والثقافي بصفة عامة، أما على مستوى التنظير الفلسفي، وبصفة خاصة في مجال الفلسفة الإسلامية الحديثة التي برزت كتيار فكري مستقل يسعى إلى تأسيس منهج حديث في دراسة تلك الفلسفة، يقوم بدراستها وفق منهج علمي منظم، ويهدف إلى إبراز العقلية الإسلامية وخصائصها المميزة، موضحاً ما أخذته تلك الفلسفة من الأمم والشعوب السابقة، ودورها في تطوير ونقد تلك الفلسفات، وما أبدعته من أفكار وفلسفات ذاتية كانت نتاج البيئة الإسلامية والعقل الإسلامي المستقل.

وقد بدأ ذلك التيار تحت توجيه وإشراف الشيخ مصطفى عبد الرزاق الذي أعلن عن ذلك المنهج في كتابه الرائد، والذي يعد خطوة تاريخية هامة في ذلك المجال: تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية" ثم تلاه الدكتور إبراهيم مذكور بكتابه الواضح والمميز في هذا المجال في «الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق» والذي يعتبر خطوة منهجية تالية متقدمة على عمل مصطفى عبد الرزاق.<sup>(٣)</sup>

وعبد الرحمن بدوي واحد من رجال الجيل الثاني لذلك الجيل الرائد. أو بمعنى أصح هو امتداد ذلك الجيل، وقد ألى على نفسه - أي بدوي - أن ينفذ منفرداً المشروع الحضاري الذي رسمه الرواد، وأن يطبق - عملياً - الأفكار والمناهج التي أعلنوها لدراسة تلك الفلسفة، فجهود عبد الرحمن بدوي في 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 البدوي الضخم.

### مشروع بدوي لدراسة الفلسفة الإسلامية :-

قام مشروع عبد الرحمن بدوي لدراسة الفلسفة الإسلامية على ثلاثة محاور رئيسية بهدف توضيح وتجليه الجوانب المختلفة لتلك الفلسفة على النحو التالي:

١ - **المحور الأول:** صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية وأثر تلك الفلسفة

في بلورة وتشكيل الفلسفة الإسلامية.

٢ - **المحور الثاني:** التأسيس التاريخي لمجالات الفلسفة المختلفة، وقد ظهر ذلك في حديثه عن الفلسفة المشائية التي تعتبر امتداداً للفكر اليوناني القديم، وفي دراساته المتعددة عن المدارس والفرق الكلامية، والتصوف والاتجاهات الروحية على اختلاف مشاربها، كذلك الأخلاق والمنطق.

٣ - **المحور الثالث:** تأصيل الاتجاه الروحي على اختلاف مشاربه في الحضارة العربية.

### الفلسفة الإسلامية والتراث اليوناني:-

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

نهاية القرن الأول للهجرة كانت تنعم بحظ وافر من الفلسفة اليونانية بفضل المترجمين السريان، فوُجِدَت تلك الفلسفة قوية في الغرب بفضل مدرسة الإسكندرية التي استمرت حتى أوائل القرن السابع الميلادي، تزهدها فيها علوم الأوائل وخصوصاً الطب، وكذلك كانت مناطق الرها ونصيبين وجنديسابور، وغيرها من المناطق التي انتشر فيها الإسلام في المشرق ما تزال مهداً للفكر الفلسفي<sup>(٥)</sup>.

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<sup>(٦)</sup> 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 والأرثاطيقى 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"<sup>(٧)</sup> وعلى هذا تقبصر 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  
الوضعيين كالغزالي، أو من الصوفية النظريين كالسهروردي المقتول، ويرى أن  
مكانهم إنما يقع في دراسة تواريخ تلك التيارات. (٨)

فقد نشأت تلك الفرق الإسلامية نتيجة لأسباب ذاتية من داخل الحضارة  
الإسلامية وليس بتأثير عوامل خارجية، لأن أقوال هذه الفرق ونظرياتها دارت -  
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 التي تمثلها الروح العربية فهي "التي تشعر بفنائها في غيرها، وعدم استقلالها بنفسها، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة، فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الإجماع. ولما كان هذا الإجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد؛ لأن هذا معناه صدورها عن الذاتية، فإنها لاتفهم هذا الإجماع إلا على أنه كلمة هذه القوة العليا التي تفنى فيها وتخضع لها كل الخضوع، بوصفها مخلوقة لها وصادرة عنها، وهذه الكلمة هي كل شيء في 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 هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها وأوجدوا فلسفة جديدة شاء أو لم يشاء" (١٢)

وفي ضوء ما تقدم يناقش بدوى قضية أصالة الفلسفة الإسلامية، بمعنى الجديد فيها الذي قدمته إضافة إلى الفلسفة اليونانية، فيرى أنه "ينبغي ألا يبالغ المرء في تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نظراً لأفلاطون وأرسطو، بل ولأقلوطين، لأن هؤلاء عدموا النظر حتى (كانت) و(هيجل)" (١٣)

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

لأنها لم تنجب أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين" (١٤) ويستشعر بدوى عظم وقع تلك  
المواجهة على نفسية وعقلية الإنسان العربي فيحاول أن يسرى عنه، ويلتمس في تلك  
الفلسفة جانباً إيجابياً مشجعاً، وهذا ما يعكسه قوله: "لكن حسبها أنها أنجبت  
شارحاً عظيماً مثل ابن رشد، أو أصحاب مذاهب شاملة في العالم مثل الفارابي  
وابن سينا، رغم قلة الأفكار الأصلية التي 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 يعتقد

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<sup>(١٨)</sup> وفولتير<sup>(١٩)</sup> وكارل هينرش بكر<sup>(٢٠)</sup>، 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<sup>(٢١)</sup>"

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

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

### **بدوي والتأصيل التاريخي للفلسفة الإسلامية:-**

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

بعدد آخر من اللغات 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 الإسلامي، ونقل لنا ذخائر نفيسة لا تحصى في هذا المضمار.

كما أن تحقيقات بدوى كانت - في معظمها - عبارة عن جمع مجموعة نصوص في موضوع واحد، مثل أعماله عن منطق أرسطو، وأرسطو عند العرب، وأفلاطون عند العرب، وأفلاطون في الإسلام ... إلخ، فهذه الأعمال تعتبر تكملة وتبينة لجهوده كمؤرخ للفلسفة الإسلامية، وبصفة خاصة صلة تلك الفلسفة بالفلسفة اليونانية. ولا يعيب بدوى على الإطلاق - من وجهة نظرنا - أن نصفه بالمؤرخ الفلسفي، وذلك باعتباره واحداً من جيل الرواد العظام الذين كان مهمهم - 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 فلسفي، بالإضافة إلى تحقيقاته عن أعلام الفكر اليوناني وأعمالهم المترجمة في التراث الإسلامي، في تبنيه للمنهج التاريخي في كثير من دراساته مثل دراسته عن "مذاهب الإسلاميين" الذي عرض فيها لنشأة تلك الفرق وأعلامها وخصائصها المميزة، ففي الجزء الثاني الذي خصصه للحديث عن الفرق الباطنية: الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية، والدرزي، وهي الفرق التي تشترك في النزعة الباطنية التي تقوم على تأويل النص الديني تأويلاً بعيداً عن المعنى اللفظي الظاهر، بهدف التوفيق بين هذا المعنى وبين ما تطمح إليه تلك الفرق. أوضح بدوى منهجه التاريخي في الحديث عن تلك الفرق بقوله: "والتزمت النزاهة التامة في العرض، أعنى المنهج التاريخي الفيلولوجي المحض، دون أن أتعرض للحكم لها أو عليها، من حيث مدى انطباقها - أو عدم انطباقها - على الإسلام السني. 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 أي منهج آخر، وإذا فعل فلن يلومه أحد إذا قام بتحليل ونقد الأسس الفلسفية التي قامت عليها تلك المذاهب، وهذا ما كنا 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:

**الأول:** 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 تآثر 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 وأخطرها 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 أجد 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 مالم تشهده البشرية طوال تاريخها الطويل، وبالتالي 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 (البرستييج) 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 فلسفي، وعنه كانت رسالته للدكتوراه "الزمان الوجودي" ثم حاول اكتشاف أصول هذا المذهب في الفكر العربي في كتابيه: "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" و "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي"

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

ويعتبر كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" - وهو من الكتب المبكرة في رحلته العلمية فقد نشر أول مرة عام ١٩٤٥م - تزكية لقلق بدوي الروحي وبحثه عن جذور وبذور هذا القلق في التراث الإسلامي. والكتاب يعكس أزمة بدوي الروحية في تلك الفترة التي تتبدى بوضوح في عباراته القاطعة التي لم تخل من مبالغة وتهويل، هذه الأزمة الروحية - بكل ما تعنيه الكلمة من معنى - ربما كانت رد فعل وصورة لأزمة وطنه وأمته في ذلك الحين، كما تعكس القلق الروحي والصراعات والحروب التي شملت العالم كله في ذلك الحين بعد الحرب العالمية الثانية التي أزهدت ملايين الأرواح ودمرت شعوباً وأمماً بأكملها لمجرد إشباع جشع الإنسان وطموحاته المادية في 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 أبي على سعيد وأبي على رجاء وصالح بن عبد القدوس وابن أبي العوجاء وأبي عيسى الوراق، وأبان بن عبد الحميد، وبشارين برد وحماد عجرد، كما ترجم دراسة عن ابن المقفع للمستشرق فرنسيسكو جبرييلي، ودراسة أخرى عن ابن الراوندي 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.<sup>(٣٥)</sup>

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.<sup>(٣٦)</sup>

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 الملحدون 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"<sup>(٣٧)</sup> 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"<sup>(٣٨)</sup>

ويضيف بدوى: "إن الروح العربية فى القرن من الثانى إلى الرابع قد استفدت 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 تنحدر 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 تعليل هذه الظاهرة كالقول بأنها كانت حركات شعوبية من جانب الشعوب المغلوبة على أمرها انتقاماً لدينهم القديم، تعبيراً عن نفسها فى صورة دينية، على اعتبار أن الدين هو العامل الحاسم فى تكوين القوميات والدول فى تلك الحضارة، وهذا ما يفسر سر ارتباط الشعوب 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 راداً 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 الظامئة أبدأً إلى المعرفة وبرد اليقين .

ومما يؤكد هذا دراساته التالية عن الاتجاه الروحى، والتى صدرت فى نفس الفترة بصورة مكثفة ككتابه عن "شخصيات قلقة فى الإسلام" الصادر عام ١٩٤٦م، و "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" الصادر عام ١٩٤٧م، ودراسته عن "رابعة العدوية" فى العام التالى ١٩٤٨م، وكتابه عن "الإنسان الكامل فى الإسلام" عام ١٩٥٠م، ثم بعد ذلك نشره رسائل "ابن سبعين" وكتابه المترجم عن "ابن عربى" عن الأسباب للامستشرق 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".<sup>(٤٢)</sup> 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".<sup>(٤٣)</sup>

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"<sup>(٤٤)</sup> 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 موعظة فى الأسرار، وانتصار للروح على الحرف، ومعلوم أن الروح تحيا والحرف يموت"<sup>(٤٥)</sup> 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.<sup>(٤٦)</sup> ويعتبر التصوف هو التعبير الحقيقى عن الدين الحى الذى يقبل تعدد الصور فيقول: "والدين الحى الحق هو المتحقق فى الشعور المتجدد المتطور للأمة المؤمنة

به، وأية خصبه في تلك الصور المتعددة المتغيرة التي يتخذها وفقاً للآزمان وتبعاً للطابع العنصرى المركب في هذه الأمة. ولهذا فكل دين في أصله رمز، رمز قابل لما لا نهاية له من أنواع التفسير التي قد يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حد التناقض.<sup>(٤٧)</sup> وهذا يفسر لنا سر اهتمام بدوى بترجمة أعمال المستشرقين عن الحلاج، والسهوردي، وابن عربي، 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؟ يجيل 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 الصنعية، 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.<sup>(٤٨)</sup>

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.<sup>(٤٩)</sup> وقد قدم أحد كبار الباحثين بحثاً قيماً عن جابر بن حيان يتفق فى الهدف العام مع ما ذهب إليه بدوى، وإن خلا من نبوة 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 الإسلامىة، 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 حوار 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 ٢٤٢ 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 ١٩٦٥ م
- ٢٥ - السابق نفس الصفحة
- ٢٦ - السابق ٢١ - ٢٨ .
- ٢٧ - مذاهب الإسلاميين ٦/٢، دار العلم للملايين، طبعة أولى، بيروت ١٩٧٣ م.
- 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 ١٩٧٥ م.
- ٣٠ - السابق ١٢ - ١٤ .
- ٣١ - أوهام حول الغزالي بحث قدم إلى ندوة " أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره " ص ٢٤١، المغرب ١٩٨٨ م.
- 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 (ط، ي).
- 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 ١٩٩٦ م.
- ٤٣ - أنور عبد الملك : كيف تكون الفلسفة، ص ١٢، مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٦ م.
- ٤٤ - شخصيات قلقة في الإسلام صفحة ح من المقدمة.
- ٤٥ - تاريخ التصوف صفحة (أ) من المقدمة، الطبعة الأولى، الكويت ١٩٧٥ م.
- 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 ١٩٩٥ م.