القسم الثالث

بدوى والفلسفة الغربية

obeikandl.com

obeikandl.com

الأخلاق بين الخطابة والنقد الأدبى

ودور أرسطو وعبد الرحمن بدوى فيها

د.مدحت الجيار

obeikandl.com

obeikandl.com

(١)

اجتهد الدكتور عبد الرحمن بدوى فى التراث الفلسفى العالمى بعامة، واليونانى منه بخاصة. وأعطى لأرسطو حظاً كبيراً من اهتمامه الفلسفى بنشر فن الشعر وفن الخطابة بتحقيق خاص به[١]. يضاف لجهود الباحثين الآخرين فى هذين الكتابين المهمين، اللذين أثرا النقد الأدبى بتأثيراتهما المباشرة حتى عصر النهضة العربية والأوروبية، وبتأثيراتهما غير المباشرة فيما جاء بعد عصر النهضة.

ولقد تركزت العيون على كتاب الشعر الأرسطى، لأنه ألصق بتراثنا الشعرى والخطابى. ولهذا قلب كتاب الشعر الأرسطى النقد العربى، وحوله من نقد ذوقى، لغوى، إلى نقد بلاغى منظم، يفرق بين الباب والفصل، والوحدة والفصلة، عند تأليف المؤلفات النقدية. بل ساهم بشجرة فورفوريوس فى تنظيم وحدات كل باب وفصل وفصلة، وأعطى خبرة حضارة كاملة (مصرية - شرقية - يونانية) إلى المؤلف النقدى، ومعلومات مهمة عن الأغراض والأساليب وطرق المحاكاة وكيفياتها وأدواتها.

وبسبب هذا التركيز فقد كتاب الخطابة بريقه وتأثيره المرجو منه، فى حين أنه من الموروثات المؤثرة فى ثقافتنا ومؤلفاتنا العربية، ومن الواضح - أيضاً - أنه أثر فى نقد الشعر تأثيراً مباشراً، ويظهر هذا فى كلام نقادنا العرب القدامى خلال القرن الثالث والرابع والخامس للهجرة، خاصة وأن كتاب الخطابة لا يفهم بدون كتابى الشعر والمنطق الأرسطيين. وقد قدمهما عبد الرحمن بدوى محققين، ومعلقاً عليهما.

ويعنى هذا، أن التأثير الخاص بكتاب (الخطابة) انصب - فى الغالب - على مضمون النصوص وأفكارها، مع العلم بأن ما وصل إلينا منه جزء لا يذكر بحقيقة هذا الكتاب الذى قيل عنه إنه يحوى عشرين جزءاً. ومع هذا التقصير قدم نشره المتاح من «الخطابة» خدمة جليلة لمراجعة دوره فى النقد الأدبى بخاصة.

وينقسم كتاب الخطابة (طبعة ١٩٥٩ - مكتبة النهضة تحقيق عبد الرحمن بدوى) إلى ثلاث مقالات: تتحدث الأولى عن مقولات فلسفية أخلاقية عديدة كانت ذات تأثير على الفكر الأخلاقى العربى منها: الخير والشر والنافع والضار، الفضيلة والرذيلة،

المدح والذم، الحسن والقبح، العدل والظلم، وهى ثنائيات ضدية سيطرت على الفكر النقدى. كما تحتوى المقالة الثانية على مجموعة من القيم (الأخلاقية) المرتبطة - أيضاً - بسلوك الناس فى واقعهم مثل: الغضب، والهمة، والنقمة، والحسد. وهى مقولات تقع بين طرفى هذه الثنائية الضدية وتصلح كحوافز للفعل. وهذه (المقولات أو القيم الأخلاقية) شكلت مضامين قصائد الشعراء المادحين والهجائين والراثين، فقد انقسمت أغراض الشعر العربى بين المدح والهجاء، وتوسعت دائرة (المدح) حتى شملت (المدح والرثاء والغزل والوصف والحماسة والفخر) بينما وقف الهجاء وحده، يمثل عكس المدح (الذم)، ليعطى الجانب الثانى من الثنائية الضدية السابقة فى الفكر والشعر والنقد والسلوك!

ويلاحظ أيضاً أن بعض النقاد قد وضعوا خصائص وشروطاً للمدح والهجاء (وما يشملها من أغراض) وفرقوا بين مدح (الحاكم) ومدح (الفقيه والقائد) ومدح من هو أقل منهما، كذلك وضعوا شروطاً (للهجاء أو الذم) بحيث يستطيع الشاعر أن يتكسب دون خوف من هذا الحاكم العربى البصير بالكلام ودروبه، ودون أن يتجاوز فيغضب الحاكم أو الممدوح بعامة عليه. وكل صفات المدح (المقولات أو القيم) والذم كذلك، تعود إلى هذه المقولات الأرسطية. الأمر الذى خلق تواشجاً بين المقولات الأرسطية والمقولات النقدية، والمقولات الشعرية عند العرب، وخلق وسطاً نقدياً وإبداعياً وفكرياً تعمل فيه الثقافة والفنون بل العقائد أيضاً.

أما المقالة الثالثة: فتحتوى على كلام دقيق ومهم فى الأسلوب والوسائل وأجزاء الكلام التى تؤدى إلى إيصال هذه المقولات سالفة الذكر. ومن هنا، نستطيع القول إن: كتاب الخطابة قد أضاف أكثر - من كتاب الشعر - على القصيدة العربية، وعلى نقد الشعر العربى وبلاغته، ولهذا يستحق كتاب الخطابة الأرسطى اهتماماً خاصاً، لتأثيره المهم، كما يحتاج عبد الرحمن بدوى هنا إلى تحية لمجهوده في تحقيق كتاب الخطابة بخاصة (رغم وجود تحقيق محمد سليم سالم للخطابة عام ١٩٦٩).

(٢)

ولقد بدأ أرسطو الحديث عن الأخلاق فى كتابه «فن الشعر» إذ أوجب أن تعتمد الأخلاق على «أمور أربعة: فأحدها وأولها: أن تكون حسنة، والمرء يكون ذا أخلاق إذا كانت أقواله وأفعاله تدل على اختياره. ويكون ذا خلق حسن إذا كان اختياره حسناً. وهذا هو الشأن فى كل جنس، فقد يكون للمرأة والعبد خلق حسن على أن المرأة ليست شريفة جداً، والعبد ليس بشريف على الإطلاق. والأمر الثانى: هو أن تكون مناسبة، فالرجولة خلق يوجد للرجال، ولكن المرأة لا يناسبها أن تكون ذات رجولة. والأمر الثالث: هو أن تكون الأخلاق شبيهة بالواقع. وهذا غير كونها حسنة أو مناسبة كما قيل. والأمر الرابع: هو أن يكون الخلق سوياً..»[٢].

ويعني هذا أن (الأخلاق) المشروطة لدى أرسطو فى الشعر (والمسرح) هى أن تكون حسنة، ومناسبة، وشبيهة بالواقع، وسوية. وهى أخلاق (الممدوح) فى الشعر. وأخلاق الأبطال فى التراچيديا. وهذا ما يجعلها نقيضة (الهجاء – الذم) فى الشعر، وفى الكوميديا. أما ما يقوله عن أخلاق المرأة والعبد، فهو قول يرتبط بمكانة المرأة والعبد كليهما فى المجتمع العبودى الأثينى، وهو ما يرتبط أيضاً بمكانتهما فى العصر الجاهلى عند العرب. وهو أمر ثابت فى كل المجتمعات العبودية والإقطاعية بعامة.

ولهذا، يدخل بعض التعديل عليها وفق خصائص الفكر الإسلامى الجديدة التى تنادى بالعدالة والمساواة والحرية بين البشر جميعاً. كذلك دخول تعديل مهم يرتبط بالتراتب الأخلاقى فى الإسلام «إن أكرمكم عند الله أتقاكم». وكذلك وضع الدرجات المتراتبة التى يقف فى أولها النبى «وإنك لعلى خلق عظيم». والصحابة والتابعون ثم الأتقياء بدون تفريق بين رجل وامرأة أو حر وعبد، من الناحية الدينية. وإن كان الواقع يضع المرأة فى الإسلام كنصف رجل (الميراث) ويضع العبد فى أقل مكانة كذلك الأمة (ملك اليمين)، بصرف النظر عن الاستثناءات الحادثة فى تاريخنا العربى والإسلامى التى كان للمرأة فيها شأن يفوق شأن الرجال.

وهو أمر يتجسد لنا فى التراث الشعبى فى صورة «شهر زاد» أو «الأميرة ذات الهمة»، بل ظهرت النساء من وراء حجاب فى عصر الحكاية والسيرة الشعبية لتحكم من وراء حجاب، وهذا ما جعل القيم الأخلاقية، وتراتبها، مختلفة فى التراث الشعبى بخاصة.

والأمر الذى جعل هذه التعديلات، تغير من خصائص الأخلاق عند أرسطو عندما دخلت فى الاستعمالات العربية الإسلامية. إذ كانت مقولة (مكارم الأخلاق) مقولة جامعة لكل المقولات الإيجابية الأرسطية. وهى مقولة كانت تسود الذوق النقدى العربى فى الجاهلية. (فى المدح وما يشبهه). ثم جرت على لسان النبى ﷺ وعلى لسان المسلمين من بعده، واعتبرت خصيصة أخلاقية عامة تجمع (حسن الخلق) الذى ارتبط بمقولة الصدق الأخلاقى والفنى فى النصوص الأدبية والنقدية.

وحسن الخلق فى السلوك كان ترجمة لمكارم الأخلاق من الناحية النظرية. إذ عودت حياة العربى الحربى (الشجاعة) أمام أهوال الطبيعة، وأمام فزع الحرب والموت. كما عودته (العفة) عند المغنم - عند توزيع الغنائم - وعند المحافظة على شرف القبيلة وعرضها. وعودته (التعقل) أمام الخطر حتى يتغلب عليه بحيل إنسانية عقلية تمكنه من حماية نفسه ومن حماية القبيلة فى آن. ولهذا كانت (العدالة) على قمة الأخلاق العربية، تعنى العدالة القصاص من ناحية، ونصرة المظلوم والضعيف، والانتقام من العدو، والغضب لانتهاك الحريات من ناحية أخرى.

وتدخل صفات: الكرم، والقوة، والإرادة، والجرأة، والإقدام، والنجدة، وشدة البأس، والسماحة، كلها تحت الأمور الأربعة التى حصرها أرسطو عن خصائص أخلاق الممدوح، والتى جمعت لدى العربى فى صفات تفضيلية أكثر من الأربعة السابقة، لأن أمور حياتهم فى الحرب والسلم، كانت توجب فى الحر والعبد هذه الصفات النفسية والعقلية. بعد التعديلات التى أضافها الإسلام بحكم تغير رؤية العالم وتطور وسائل تصويرها، ومصداقيتها عند الممدوح.

ونجد فى الوقت نفسه عكس هذه الصفات والخصائص عند (الذم والهجاء) وما

يقترب منها من الأغراض الشعرية.

ونجد المقولات الفلسفية الموازية لهذا كله، على لسان أرسطو، فى فن الخطابة. إذ أجملها أرسطو فى: الخير، والنفع، والفضيلة، والحسن، والعدل (وهى سمات عامة للمدوح). ونجد مقولاتها المضادة فى: الشر، والضرر، والرذيلة، والغضب (السلب وليس من أجل الحق) والنقمة، والحسد (الذم) وهى مقولات فلسفية عامة نستطيع أن نصنف أى صفة للمدح أو للذم فى الشعر العربى تحتها. كذلك نضيف تحتها ما يفترضه النقاد من شروط للمدح والذم، يفرضونها على الواقع النقدى والشعرى والثقافى بعامة.

وما ينطبق على (الشعر) ينطبق على (النثر والخطابة) لأن الكلام فى الأخلاق- هنا - ينطبق على مضامين النصوص وليس على أشكالها وصياغتها وأساليبها، وهو أمر جمعه أرسطو فى «فن الخطابة» بقوله: «والغاية من القول: إنما هى متوجهة نحو هؤلاء السامعين، والسامعون لا محالة إما مناظر، وإما حاكم، وإما المقصود إقناعه.»[٢] وهى مكونات الظاهرة الأوروبية (المرسل والمستقبل والرسالة والوسط الجامع بينها) وهذا أمر يرتبط بالإقناع (فى الشعر والنثر والخطابة) وهو ما جعل تعريف البلاغة يقوم على مقولة مراعاة الكلام لمقتضى الحال (مع فصاحة الكلام والمفردة)، ويكشف هذا الربط أن البلاغة ترتضى مراعاة مقتضى الحال والفصاحة، بصرف النظر عن كون النص شعراً أم نثراً أم خطبة. لأن المضمون (المفصول نقدياً عن الشكل) لن يختلف باختلاف الصيغ الشكلية للنص الأدبى بعامة. فالمقولات الأخلاقية هى أساس هذا جميعاً، أما الصيغ والأساليب فتدخل فى باب التراكيب (علم المعانى - الأوَل) وما يرتبط به من (علم البيان - أى المجاز) بأنواعه وهو المعانى (الثوانى) فى التركيب الكلامى، الشعرى أو النثرى أو الخطابى.

كما يعنى أن البليغ منوط به إقناع الممدوح بهذه الصفات والمقولات، وإقناع المتلقى بها فى الوقت نفسه (فى المدح) و(الذم) وما يتفرع عنهما من أغراض الشعر والنثر والخطابة. وهنا تقوم الأخلاق الأرسطية (فى الخطابة بخاصة) بدور جوهرى

فى ثقافتنا. وبالتالى (فالإقناع) هنا يرتبط بوسائل عقلية ولغوية يتفق عليها القائل والسامع (موضوع المدح أوالذم). وهو ما يجمعه قول الشاعر «صدق» الشاعر فى قوله.. والصدق هنا ليس صدقاً نفسياً بل هو صدق عقلى أيضاً، توجد (ما صِدْقاته) فى الواقع. ومن هنا يتفق على مقولات هذا الصدق، سلوك المتكلم وأفكاره فى الواقع، يجر بها جميع الأطراف فى الحياة ويتمنون أن توجد فيهم قبل الممدوح، أو يتمنون البعد عنها وألا توجد فيهم بعيداً عن المذموم أو الممدوح.

ويفسر هذا مقولات «صدقت» و«أحسنت» التى تنطلق عند سماع هذا الكلام وهذه المقولات المقنعة، بعيداً عن حسن الصياغة والأسلوب التى تسبب متعة أخرى بجوار متعة العقل فى مقولاته الرئيسية التى أشرنا إليها من قبل. وحين نخص الشعر بهذا الكلام نرى سبباً لتعريف الشعر لدى القدامى بأنه «كلام موزون مقفى، يدل على معنى»، إذ يشمل المعنى كل ما أشرنا إليه من مقولات المدح والذم الأرسطية التى تحولت لقوالب فكرية عامة – فيما بعد – فى الثقافة العربية.

ولقد أجمل ابن طباطبا العلوى: كل ما يرتبط بالأخلاق ومقولاتها الفلسفية عند أرسطو، وكل ما يرتبط بأدوات الشعر ومفهومه، وغلبة اهتمامهم بالمعنى، أو الدلالة، وتفضيلها على أنها الأساس الذى تنعقد به النصوص فى كتابه عيار الشعر. إذ يبحث لها الشاعر (وكذلك الكاتب والخطيب) عن اللفظ والقالب، فيقول «وجماع هذه الأدوات (كمال العقل) الذى به تتميز (الأضداد) ولزوم (العدل)، وإيثار (الحسن) واجتناب (القبيح)، ووضع الأشياء مواضعها.»[٤]

وهى نفسها مقولات أرسطو فى الاقتباسين السابقين اللذين أوردناهما من كتابيه، فن الشعر وفن الخطابة.

(٣)

ولو أخذنا مقولة أرسطو عن المدح: «فإن المدح منطق يصف عظم الفضيلة... ولذلك قد يمدح الفاعل إذا فعل. فأما الأعمال فهى دلائل على الفعال.. فأما السعادة والجدية فهما شىء واحد. ولكنها وهذه الفضائل الأخر ليستا شيئاً واحداً بل كما أن

صلاح الحال محيط بالفضيلة، كذلك الجدية أيضاً تحيط بهذه..»[٥].

لوجدنا صداها فى النقد العربى والشعر العربى بعامة. فنجدها عند قدامة بن جعفر في قوله «لما كانت فضائل الناس من حيث هم ناس، لا من طريق ما هم مشتركون فيه مع سائر الحيوان، على ما عليه أهل الألباب من الاتفاق/ فى ذلك إنما هى: العقل، والشجاعة والعدل والعفة. كان القاصد لمدح الرجال بهذه الأربع خصال مصيباً. والمادح بغيرها مخطئاً..»[٦]

الأمر الذى يعيد صياغة ما بدأنا به هذا البحث، أعنى أن صدى مقولات أرسطو لم يترك مكاناً فى ثقافتنا إلا وأثر فيه بصرف النظر عن المجال المنقول منه والمنقول إليه. فتأثير المقولات الأخلاقية وجد مناخاً عاماً مناسباً لدى العرب والمسلمين بعامة، فأثر أرسطو كما لم يؤثر فى ثقافة عالمية أخرى.

ويتضح هذا من مقولة قدامة السابقة التى جمعت الفضائل عند الناس، وهى مقولة تترجم مقولة أرسطو فى الخطابة: المدح منطق يصف عظم الفضيلة. لأن الأفعال التى يصفها قدامة بالشجاعة والعدل والعفة فى الاقتباس السابق، والتى يصفها ابن طاطبا فى الاقتباس الأسبق بكمال العقل، هى ترجمة لمقولات أرسطو فى الفضيلة. وعكسها - لاشك - يصلح للذم حتى تعمل الثنائية الضدية بين مقولات الأخلاق، وتراتب القيم، وهنا لابد من اختبار هذه المقولة فى كتب النقد والبلاغة والفلسفة العربية الإسلامية لنخرج بالصورة البحثية كاملة، وهذا ما يحتاج لعمر طويل يشترك فيه مجموعة من الباحثين. لننصف مجهودات عبد الرحمن بدوى فى تقديم الفلسفة اليونانية بعامة وفلسفة أرسطو بخاصة. ولننصف كتاب الخطابة، على الأخص، إذ ينكر تأثيره أو يبهت بسبب عنوانه (الخطابة) على الرغم من تأثيره الواضح فى الشعر والنثر والنقد والفكر العربى.

إن ما أقدمه - الآن - اختبار أولى يحتاج منى ومن الآخرين إلى متابعة. فقد قدمت فى هذه الورقات القليلة نماذج قليلة لإثبات الفكرة فقط، وللتأكد من صحة الدعوى المعنون بها البحث. وأرجو أن أستكمل هذا الأمر - فيما بعد - ليخرج بحثاً

كاملاً مستقلاً عن تأثير كتاب الخطابة فى المؤلفات العربية الشعرية والنثرية والنقدية والفلسفية. كما أرجو أن يلفت هذا البحث نظر المتفلسفة من أبناء العربية إلى أهمية هذا الكتاب، وأهمية ما فعله عبد الرحمن بدوى فيه.

كذلك أدعو للنظر فى مؤلفات أرسطو من جديد بعد الدعاوى الجديدة التى تنشرها المؤلفات الأمريكية الآن، عن كون فلسفة أرسطو (وأفلاطون) فلسفة مصرية قديمة. ولاضير فى هذا، فالفكر الإنسانى ملك للبشرية كلها مهما يكن الشعب الذى أخرجه، ولكنه من قبيل التذكير بضرورة مراجعة تراثنا المصرى والعربى فى ضوء المتغيرات الآنية فى العالم كله، وكما يقول عبد الرحمن بدوى فى مقدمة كتابه «أرسطو عند العرب»: «**لكل فكر ممتاز حياة حافلة فى الضمير الواعى المتطور للإنسانية على تباين عصورها وأجناسها. وبقدر تعدد صور هذه الحياة وعمق تكوينها وتلوينها يكون خصبها وعظمة صاحبها ولاجناح عليها أن تتعاورها ضروب من التعديل والتبديل وفقا لعوامل يتصل بعضها بالأسانيد التاريخية، وبعضها الآخر - وهو الأهم - بالشعوب والأفراد الذين يتمثلون تلك الحياة، وذلك الفكر..**»[٧].

ولاشك فى أن مقولة عبد الرحمن بدوى هذه، مشفوعة بأعماله الفلسفية وتحقيق نصوص أرسطو بخاصة تدعونا لمراجعة الدور الرائد لعبد الرحمن بدوى فى ثقافتنا وفكرنا العربى الحديث.

الهوامش

(١) أرسطو «فن الشعر» ترجمة وتحقيق، عبد الرحمن بدوى، دار الثقافة – بيروت، بدون تاريخ -- الخطابة، ترجمة وتحقيق وتعليق، عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩ – عبد الرحمن بدوى، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص، ط٢ وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨.

(٢) أرسطو، فن الشعر، صـ٨٨.

(٣) أرسطو، فن الخطابة، ص ٢٨.

(٤) ابن طباطبا، عيار الشعر، مكتبة الخانجى، القاهرة، صـ٧.

(٥) أرسطو، الخطابة، ص٤٣.

(٦) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجى ط٢، القاهرة، ١٩٧٩. صـ٦٥، صـ٦٦.

(٧) عبد الرحمن بدوى، أرسطو عند العرب، صـ٦.

obeikandl.com

obeikandl.com

د. عبد الرحمن بدوى

مؤرخا للفلسفة اليونانية

د. مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة المساعد

بكلية الآداب جامعة القاهرة

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد:

لاشك أن د. عبد الرحمن بدوى يعد واحدا من أهم الدارسين للفلسفة اليونانية فى عالمنا العربى المعاصر ، فعلى الرغم من اتساع مساحة اهتماماته الفلسفية التى شملت أبحاثا وكتابات فى مختلف فروع الفلسفة، وتاريخها القديم والحديث والمعاصر، إلا أن نظرة بسيطة إلى قائمة مؤلفاته تكشف عن أنه قد أعطى جل اهتمامه للتأريخ للفلسفة الغربية عموما، وللفلسفة اليونانية خصوصا، وماذلك إلا لأنه ومنذ مطلع الأربعينات كان ينظر إلى الفلسفة اليونانية باعتبارها ينبوع الفكر الفلسفى الغربى خاصة، والفكر الفلسفى العالمى عامة.

أولا : الصورة العامة لاهتمام د. بدوى بالفلسفة اليونانية:

وإذا اقتصرنا على حصر دائرة اهتمامنا فى النظر إلى دور د. بدوى الرائد فى دراسة الفلسفة اليونانية، صورتها وتأثيرها فى العالم الإسلامى، لوجدنا أنه قد أعطاها أكبر قدر من مساحة اهتماماته الواسعة وكتاباته التى تشعبت وتعددت اتجاهاتها، فشملت الإبداع الفلسفى والأدبى، بالإضافة إلى التأريخ للفلسفة الإسلامية ودراسة أهم جوانبها، وتعدت ذلك فشملت تقديم العديد من الدراسات المبتكرة والجديرة بالاهتمام عن بعض فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين أمثال نيتشه واشبنجلر وكانط وشوبنهور وبرجسون، كما تضمنت اهتماما واسعا بتقديم أهم التحقيقات لمجموعة منتقاة من نصوص فلاسفة اليونان والعرب على حد سواء.

وقد انصب اهتمام د. بدوى بالفلسفة اليونانية على ثلاثة محاور: ـ **المحورالأول** : التأريخ لها والتعريف بمصطلحاتها وبأهم فلاسفتها، وقد قدم هذا التأريخ فى كتبه المعروفة «ربيع الفكر اليونانى» و«خريف الفكر اليونانى»، وبينهما كتاباه عن «أفلاطون» و«أرسطو»، أما **المحورالثانى** فقد تمركز حول نشر النصوص الفلسفية اليونانية التى نقلت إبان عصر ازدهار الترجمة فى العالم الإسلامى إلى اللغة العربية، سواء كانت أصلية مثل تحقيقاته الهامة للترجمات العربية القديمة لنصوص أرسطو، مثل كتاباته المنطقية، وفى النفس والأخلاق والسياسة وفى علوم الحيوان

وفن الشعر الخ. أو كانت منحولة أو مشكوكا فى نسبتها إلى هؤلاء الفلاسفة الكبار مثل ما قدمه من نصوص فى كتابيه «المثل العقلية الأفلاطونية» و«الأفلاطونية المحدثة عند العرب».

أما **المحورالثالث** فقد تركز حول بيان صورة الفلسفة اليونانية فى العالم الإسلامى، وفى ذلك قدم العديد من الدراسات والتحقيقات، بدأت بكتابيه الهامين «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» و«الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام» بما اشتملا عليه من دراسات ونصوص، وتتالت أثناء ذلك وبعده إصداراته للنصوص العربية التى توضح صورة فلاسفة اليونان فى العالم الإسلامى، وتكشف عن دور العرب فى فهم وشرح وتأويل مؤلفات فلاسفة اليونان، ومن أهم هذه الإصدارات «أرسطو عند العرب» و«أفلاطون عند العرب» و«أفلاطون فى الإسلام»، كما كان للدكتور بدوى فضل الكشف عن مؤلفات نادرة لمؤرخين وفلاسفة إسلاميين اهتموا بالتأريخ للحكمة ولأقوال الحكماء من اليونانيين والشرقيين، مثل تحقيقه لكتاب مسكويه «الحكمة الخالدة»، ولكتاب المبشربن فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم».

وفى اعتقادى أن كل محور من هذه المحاور الثلاثة يحتاج لدراسة مستقلة حتى تكتمل لدينا الرؤية العامة للدكتور بدوى للفلسفة اليونانية، ودوره فى إثراء الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة حولها .. فمما لاشك فيه أن كل الدراسات العربية المعاصرة فى الفلسفة اليونانية والإسلامية قد استفادت مما كتبه، سواء أيدته فى أطروحاته وآرائه أو اختلفت معه . فما قدمه بدوى فى هذا المجال لا يمكن لأحد الدارسين أن يتجاوزه دون أن يستفيد منه بشكل أو بآخر.

ثانيا: رؤيته العامة للتأريخ للفلسفة اليونانية:

يبدأ د. بدوى كتابه «ربيع الفكر اليونانى» بعرض مطول لرؤيته العامة فى التاريخ للفلسفة عامة وللفلسفة اليونانية بوجه خاص، وهو يوضح جوانب رؤيته - بعد أن يستعرض الرؤى المختلفة للتأريخ للفلسفة - على أساس حصر المشاكل التى تبدت

فى التأريخ للفلسفة أمام المؤرخين فى ثلاثة مشاكل رئيسية هى: **أولا** : مشكلة نشأة الفلسفة، أى ما هو التاريخ الذى نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة، قد وجدت بالفعل ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث فى تاريخ الفلسفة؟ . **وثانيا**: مشكلة حدود الفلسفة، أى إلى أى حد نستطيع أن نقول إن ثمة تاريخا للفسلفة،وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية. أى ما هى الفلسفة أولا، وثانيا ما هى الصلة بين الفلسفة وبين بقية العلوم الأخرى؟. **وثالثا**: هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية فى تطورها؟ وإذا كان هناك قانون فما هو، وما هو؟، المنحنى الذى تترسمه المذاهب الفلسفية فى ظهورها على مدى التاريخ؟(١)

ولقد قدم د. بدوى إجابات على تلك التساؤلات التى تلخص تلك المشاكل الثلاثة مبتدئا بمشكلة نشأة الفلسفة ونقطة البداية التاريخية لها، وقد حسم موقفه منذ البداية حينما بدأ فى الرد على حجج من يقولون إن الفلسفة بدأت من الشرق القديم حجة بعد أخرى، وجاء ت ردوده متابعة لردود كل من يناصرون المعجزة اليونانية من المؤرخين الغربيين، وإن كان قد ركز فيها على التمييز بين العلم الذى كان سائدا لدى الشرقيين القدامى والعلم اليونانى، حيث أكد على أن العلم عند الشرقيين من بابليين ومصريين كان تجريبيا يركز على النتاج دون معرفة الأساس النظرى «فالخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين - وعند الشرقيين بوجه عام - وبينها عند اليونانيين يقوم على أساس أن اليونانيين قد اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط. إن فى هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفى النظرى والفكر غير الفلسفى الذى هو فكر عملى صرف(٢).

ولكم يدهشنى دائما أمثال هذه الحجج التي تحاول التمييز بين طابع العلم عند المصريين والشرقيين القدامى عموما و اليونانيين، على أساس أن العلم عند الأوائل عملى بينما عند الأخيرين نظرى، وأن الأوائل لم يعرفوا إلا النتاج بينما الأخيرون عرفوا النظريات! فكيف بالله عليكم يعرف المصرى القديم نتيجة المسألة الرياضية دون أن يعرف مقدماتها! .. أى مسألة رياضية تلك التى يمكن للإنسان أن يعرف نتيجتها دون أن يعرف المقدمات التى استخرج منها هذه النتيجة!!

إن كل ما فى الأمر أن هؤلاء قد أخفوا العلم بالمقدمات ولم يظهروا إلا النتائج مطبقة فى الواقع العملى، وذلك لسبب واضح لديهم، غامض علينا وهو أن هذه التعاليم النظرية كانت فى الشرق القديم سرية مقصورة على أصحابها من الكهنة الذين كانوا هم كبار العلماء أيضا.

ولقد نقلت هذه السرية للتعاليم النظرية معظم المدارس الفلسفية اليونانية الأولى، فجعلت الفيثاغورية ـ وهى أشهر المدارس الرياضية عند اليونان ـ التعاليم سرية، وكان يعاقب من يفشى سرا من الأسرار العلمية عقابا شديدا يصل إلى الموت، فقد ألقى الفيثاغوريون بهيبا سوس أحدهم فى البحر لأنه أفشى سر الجذر التربيعى للعدد٢.

على أى حال ، لقد حسم د. بدوى موقفه وانحاز إلى أنصار المعجزة اليونانية فانتهى إلى أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه فى الفكر الشرقى، وإنما يجب أن يكون هذا البدء فى القرن السادس قبل الميلاد عند اليونانيين(٣)، وبهذا انحاز كما يقول إلى رأى أرسطو ورجحه على «المحاولات الحديثة التى قامت من أجل النيل من هذا الرأى ومن أجل عد الفكر الشرقى هو مرجع الفكر الفلسفى(٤).

وقد انتقل د. بدوى بعد ذلك إلى المشكلة الثانية عن حدود الفلسفة، هل نحدها بالغرب أم نجعل ثمة مكانا للفكر الشرقى؟. وقد أجاب عن هذا التساؤل معترفا ببعض الصلات بين اليونانيين والشرقيين خصوصا، ابتداءً من حكم الإسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية، ولكنه أنكر أن تكون هذه الصلات قد أثرت فى الفكر اليونانى.. فبالنسبة للشرق القديم فإنه بالرغم من وجه الشبه بين الفكر الهندى والفكر اليونانى، ورغم أننا نجد تشابها كبيرا بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية، إلا أننا لا نستطيع معرفة تاريخ هذه الكتب بالدقة وتحديد الزمن الذى وضعت فيه، ومن ثم فإننا لا يمكن أن نعرف إن كان الفكر الهندى قد أثر فى الفكر اليونانى أم أن العكس هو الصحيح.

ويواصل د. بدوى عرض رأيه فى «حدود الفلسفة» فيقول إننا نجد أنه قد قامت فى الشرق فلسفة فى العصور الوسطى هى الفلسفة الإسلامية، وأنها قد أثرت

بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين، لكنه يرى «أنها كانت فى الواقع صورة مشوهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية[٥]، ورغم ذلك فهو يعيرها أهمية ويجعلها تحتل مكانا ضخما فى دراسته لأنه مضطر إلى ذلك باغتبارنا شرقيين تقريبا ومسلمين غالبا[٦].

وأعتقد أن هذا الرأى الغريب من د. بدوى، والذى كتبه فى مطلع الأربعينيات من هذا القرن، قد تغير الآن بعد الدراسات الواسعة له فى الفلسفة الإسلامية، وإن كانت هذه الدراسات قد اتخذت فى الأغلب الأعم شكل تحقيقات لنصوص بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، ولم يفسح لها فى تأريخه مجالا ضخما كما وعد، فلم يكتب بالعربية سوى مقالات الإسلاميين، وإن كان قد أرخ لها بالفرنسية فى جزئين.

وعلى أى حال ، فربما يكون فى ذلك الخير للفلسفة الإسلامية لأنه كان سيؤرخ لها باعتبارها «صورة مشوهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية».

وقد عرض د. بدوى بعد ذلك لرأيه فى المشكلة الثالثة وهى صلة الفلسفة بالعلوم الأخرى، وبدأ بالتأكيد على أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل عن الأشخاص الذين أنتجوها ولا عن الروح السائدة فى العصر الذى أنتجت فيه، كما أنه ليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم، أو بين الفلسفة والفن، أو بينهما وبين الدين والسياسة، وإنما هى حدود مختلطة تارة تضيق وتارة تتسع[٧].

وقد عرض مؤلفنا بعد ذلك لتاريخ التأريخ للفلسفة، فاستعرض محاولات المؤرخين منذ فلوطرخس، الذى كتب كتابا أسماه «أقوال الفلاسفة»، ومن قبله ديوجانسر اللائرسى صاحب كتاب «حياة الفلاسفة»، ومرورا بما كتب فى تاريخ الفلسفة فى عصر النهضة، الذى كان أقرب إلى تأريخ لتتابع الشيع الفلسفية المختلفة وتنازعها، وبما كتب كذلك فى العصر الحديث حيث عرض لآراء كوزان وكونت وهيجل وغيرهم.

وقد وصل فى عرضه لتلك الآراء إلى القرن العشرين مركزا على عرض المنهج الحضارى فى التأريخ للفلسفة، الذى قدمه اشبنجلر أكبر فلاسفة الحضارات فى رأيه، وقد لخص مجمل هذا المنهج - الذى قال إنه سيتبعه فى دراسته لتأريخ الفلسفة اليونانية - بقوله «إن للحضارة خصائص معينة، وإن لكل حضارة أسلوبها

الخاص، وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسى وكل مفكر فى أية ناحية من نواحى الحياة الروحية بطابعه الخاص، ولا نستطيع مطلقا أن نفهم فيلسوفا من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التى ينتمى إليها، فأول شىء يجب على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به هو أن يحدد خصائص الحضارة التي نشأت فيها تلك الفلسفة التى يعنى بدراستها ، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانونا عاما ثابتا بالنسبة لمختلف الحضارات، فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانونا خاصا يسير على التطور الفلسفى، لا بوصفه تطورا خاصا بكل حضارة على حدة.

ومن هنا يمكننا أن نرضى نزعة هيجل وأنصاره من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحى، ويلاحظ من ناحية ثانية أن المشاكل ليست أبدية وإنما كل مفكر وكل حضارة لها وله مشاكلهما الخاصة، وكل مشكلة من هذه المشاكل لابد أن تحل تبعا لخصائص كل حضارة ـ على حدة ـ وظروفها، والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كل خصائص الحضارة التى ينتسب إليها وبدوره يعطيها خصائص جديدة، فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، وهو من ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة مميزاتها ويضع لها قيما خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلا كبيرا فى تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية(٨).

وواضح من ذلك أن المؤلف سيتتبع فى تأريخه المنهج الحضارى الذى يستند على مقولة اشبنجلر الخاصة بالحضارات المقفلة، وفى إطارها سيراعى المزج بين إدراك التطور الفلسفى لكل حضارة، وإدراك أن للفرد والشخصية دور تؤديه فى هذا التطور.

ورغم أن ذلك المنهج بهذه الأسس به الكثير من العناصر الهامة والضرورية للتأريخ للفلسفة أو لأى نشاط إبداعى آخر، إلا أنه يستند على فكرة الحضارات المقفلة التى أرى أنها ربما كانت السبب فى اعتقاد المؤلف بالمعجزة اليونانية، فضلا عن أنها ليست دقيقة لأنه لم ولن توجد تلك الحضارات المقفلة على نفسها، والتى لم تتأثر بغيرها من الحضارات السابقة عليها أو المعاصرة لها.

ويبدو أن د. بدوى قد تبنى وجهة نظر اشبنجلر تماما، فعرض بعد ذلك لخصائص الروح اليونانية أو الأبولونية - نسبة إلى الإله أبولو - كما يفضل الأخير تسميتها، وأول خاصية تتميز بها هى أنها كانت حضارة مرتبطة باللحظة الحاضرة ولا تعرف الماضى ومرتبطة بالجسم بوصفه حاضرا فى المكان، وثانى هذه الخصائص هى الانسجام، وهى الخاصية الرئيسية للروح اليونانية والتى تعبر عنها لفظة أبولونية، وقد أوضح المؤلف كيف تمثل الانسجام فى الرياضيات وفى الفلسفة اليونانية بشكل عام. وقد ميز على أساس هذه الخصائص بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة(٩).

وانتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن عصور الفلسفة اليونانية، وبدأ باستعراض آراء المؤرخين السابقين لعصورها خاصة آراء هيجل واتسلر. وقد ارتضى أخيرا أن يتابع رأى اشبنجلر أيضا بصدد هذا التقسيم، فاستند على رأيه الذى يقسم الحضارات فيه من الناحية الروحية إلى أربعة أقسام رئيسية كفصول السنة الأربعة (ربيع - صيف - خريف - شتاء)، وفى داخل كل قسم من هذه الأقسام توجد أقسام أخرى هى بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية(١٠).

ولم يختلف د. بدوى مع اشبنجلر إلا فى رأيه حول الأفلاطونية المحدثة. فقد أخرجها الأخير من عالم الحضارة اليونانية وأدخلها فى الحضارة التى يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية(١١)، بينما اعتبرها الأول داخلة ضمن الحضارة اليونانية، رغم إقراره باختلافها فى طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب الأخرى كالبيقورية والرواقية والشكاك، ولذلك فهو سيؤرخ لها باعتبارها تمثل عصرا قائما بذاته هو العصر الرابع(١٢).

ثالثا: عرض تاريخه للفلسفة اليونانية:

ارتضى د. بدوى كما أشرنا فى الفقرة السابقة المنهج الحضارى للتأريخ للفلسفة اليونانية، وبالتالى فقد نظر إلى تطور الفكر اليونانى عبر مراحل أربعة حسب الفصول الأربعة للسنة، فتحدث فى «ربيع الفكر اليونانى» عن «الفلسفة اليونانية » فى

عصرها الأول منذ ظهورها وازدهارها على يد الفلاسفة الأول من طاليس وحتى السوفسطائيين، ثم انتقل بعد ذلك للحديث عن صيف الفكر اليونانى في كتابيه «أفلاطون» و«أرسطو»، فتحدث فى الأول عن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الثانى، ثم عن سقراط وفلسفته، ثم عن أفلاطون : حياته وفلسفته، وفى الكتاب الثانى تحدث عن أرسطو: حياته وأقسام فلسفته المختلفة، واختتم تأريخه للفلسفة اليونانية بكتاب «خريف الفكر اليونانى»، الذى أرخ فيه لخريف وشتاء الفلسفة اليونانية، فقد بدأ هذا الكتاب بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الثالث، ثم تحدث عن خريف الفكر اليونانى الذى تمثل فى نظره فى الرواقية والأبيقورية والشكاك، وبعد ذلك تحدث عن شتاء الفكر اليونانى الذى تمثل لديه فى فلسفة فيلون والأفلاطونية المحدثة.

(أ) **ربيع الفكر اليونانى:**

يبدأ المؤلف عرضه للفلسفة اليونانية بالحديث عن ربيعها، ويقدم لهذا العرض بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الأول، محددا إياها فى ثلاث هى: الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية، وعدم البحث فى الطبيعة الداخلية، وعدم التوفيق بين الروحى والمادى.

وقد قسم هذا العصر بعد ذلك إلى قسمين: الأول يبدأ من طاليس وينتهى بانتهاء المدرسة الإيلية، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية. والقسم الثانى يبدأ بهيراقليطس وينتهى بأنكساغورس، وأشهر الشخصيات فيه هيراقليطس أولا، ثم أنبادوقليس، ثم المدرسة الذرية، وأخيرا أنكساغورس.

ولقد بدأ حديثه التفصيلى عن هذين القسمين بالحديث مرة أخرى عن موضوع نشأة الفلسفة اليونانية، ويعود إلى تأكيد رأيه السابق عن المعجزة اليونانية «لأن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية»[١٣]. أو لم تنشأ عن «فلسفة شرقية مزعومة»[١٤].

ومن ثم فهو يهتم ببيان مصادر نشأة هذه الفلسفة من اليونان نفسها، فيحددها بثلاثة هى«المصدر الصوفى» الذى رأى نيتشه أنه أصل النظرة الفلسفية عند

اليونان، وإن كان مؤلفنا قد مال إلى رأى يسبرز القائل بأن الفلسفة تنشأ دائما فى أحضان الدين، وأيده بأن رأى أن الفلاسفة فى الدور الأول للتفلسف قد استخدموا المصطلحات الدينية وتكلموا بلغة الدين. وقد قرب بين رأى نيتشه ورأى يسبرز قائلا «إن أخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شيء واحد[١٥].

وأما المصدر الثانى فهو «التفكير السياسى» الذى ظهر قبل القرن السادس عند رجال السياسة، الذين كان أشهرهم صولون، أما المصدر الثالث فهو التفكير الأخلاقى، حيث إن «التفكير الأخلاقى ظاهر ظهورا واضحا فى القصائد الهوميرية[١٦]. وظاهر من كل الأقوال التى بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعا بهذا الطابع الأخلاقى إلى أبعد حد[١٧].

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى التناقض الكائن بين حديث المؤلف عن مصادر نشأة الفلسفة اليونانية و حديثه السابق عن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الأول، إذ كيف يتسق قوله بأن من خصائص هذا العصر الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية وعدم البحث فى الطبيعة الداخلية مع قوله بأن مصادر هذا العصر الفكرى هى التصوف أو الدين من ناحية، والتفكير الأخلاقى من ناحية أخرى!

إنه لا يخفى على أحد أن التصوف والأخلاق ناتج البحث فى الطبيعة الداخلية وليس الخارجية، كما أن بحث الفلاسفة الأوائل كان - على حسب رأى د. بدوى - منصبا على الطبيعة الخارجية.

ينتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلى التأريخ لأول المدارس الفلسفية اليونانية وهى المدرسة الأيونية مبتدئا بطاليس ثم أنكسيمندريس فأنكسيمانس، وقد عرض أيضا لامتداد آراء هذه المدرسة عند ذيوجانس الأبولونى الذى قال إن «المبدأ الأول يجب أن يكون أولا أزليا أبديا قادرا على النفوذ فى جميع أجزاء الكون متحركا باستمرار، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة فى الوجود ومبدأ الحركة، ولذا قال بما قال به أنكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء، لأنه وجد أن الهواء ينفذ فى جميع الأشياء وأنه لا نهائى وأنه أزلى أبدى، ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية أى إلى الروح، وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولا الأزلية والأبدية وثانيا الحياة وثالثا العلم ورابعا القدرة وخامسا

العظم[١٨].

وقد تحدث بعد ذلك عن المدرسة الفيثاغورية ، فأكد فى البداية على أنه يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزا دقيقا بين المذاهب الفلسفية الخالصة فى هذه المدرسة وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية، خصوصا وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض فى فهم مذهب الفيثاغوريين[١٩].

وقد وعد بأنه سيصرف النظر عن هذه الأقوال الأخلاقية الدينية، لكنه اضطر بعد ذلك إلى الربط - كما ربطوا هم - بين معتقدات الفيثاغوريين الدينية و حديثهم عن الأعداد باعتبارها أصل العالم، كما اضطر أيضا ولأول مرة أن يعترف بتأثر الفيثاغوريين فى ذلك بالفلسفة الشرقية حينما قال: «وكانوا فى هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية، خصوصا عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود[٢٠].

وقد اضطر كذلك إلى الاعتراف بالأصل الشرقى لفكرة تناسخ الأرواح، التى اعتقد فيها الفيثاغوريون، فقال : «ليس من شك فى أن هذا الرأى الذى قال به الفيثاغوريون، لم يكن رأيا علميا قالوا به، بل كان معتقدا دينيا أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين»[٢١].

وبالطبع فإن هذه الاعترافات للمؤلف بالأصل الشرقى لبعض الآراء الفيثاغورية تنفى إنكاره السابق للتأثير الشرقى على الفلسفة اليونانية، وتؤكد أنه إذا ما أردنا أن نفهم الفلسفة الفيثاغورية حق الفهم فإنه لزاما علينا أن نعود إلى أصولها الشرقية القديمة فى الهند وبابل، وكذلك فى مصر القديمة التى ثبتت زيارة فيثاغورس لمدرستها الفكرية فى مدينة «أون» وتتلمذه على يد المفكرين والعلماء فيها[٢٢]

وقد انتقل المؤلف بعد ذلك إلى التأريخ للفلسفة الإيلية مبتدئا بأكسينوفان على الرغم من أنه فى رأيه ليس فيلسوفا إيليا خالصا، وكل ما يمكن أن نعده هو أنه فيلسوف انتقل من المدرسة الأيونية إلى المدرسة الإيلية[٢٣]. ثم أرخ لفلسفة بارمنيدس الذى اعتبره - بحق - «أول الفلاسفة الحقيقيين فى المدرسة الإيلية»، وقد عرض هنا للاختلاف بين المؤرخين حول تفسير معنى الوجود عند بارمنيدس

موضحا آراء تسلر وبيرنت اللذين فسرا الوجود البارمنيدى على أنه حسى خالص، لدرجة أن بيرنت اعتبر بارمنيدس أبا المادية.

ثم أوضح آراء أولئك الذين ينكرون هذا التفسير المادى للوجود مميزا بين فريقين: منهم فريق يجعل هذا الوجود وجودا ميتافيزيقيا، ومن ثم يجعلون بارمنيدس أبا للمثالية وعلى رأس هؤلاء جومبرتس، وفريق آخر يجعله رجل منطق تصور الوجود تصورا منطقيا خالصا، لأنه قال إن الوجود هو الفكر وأنه وجود فى الذهن أو فى العقل، وكان على رأس أنصار هذا الرأى الأخير رينهرت ثم أنصار مدرسة ماربرج.

وقد وافق د. بدوى على رأى الفريق الأول من هذين الفريقين لأن الوجود عند بارمنيدس فى رأيه ليس هو الوجود الحسى، كما أنه ليس الوجود المنطقى الصرف»(٢٤).

ولقد عرض د. بدوى بعد ذلك لزينون الإيلى الذى كان له فضل الدفاع عن مذهب أستاذه ضد خصومه، وكذلك عرض لدفاع مليسوس عن نفس الآراء البارمنيدية، وتوقف بعد ذلك مع فلسفة هراقليطس مؤكدا معارضة مذهبه لمذهب الإيليين، إذ قال بالتغيير الدائم بدلا من الثبات وبالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة. ثم عرض لفلسفة أنبادوقليس على أنها محاولة للتوفيق بين كلا الطريقين، إذ وصف أنبادوقليس الوجود بما يصفه به بارمنيدس، كما أنه جعل للتعدد مكانا كى يستطيع تفسير الحركة والتغير، فقد اعتمد أنبادوقليس على العناصر الأربعة المعروفة فى تفسيره للعالم الطبيعى، بالإضافة إلى قوله بمبدأين عقليين عاليين على المادة هما المحبة والكراهية، فسرمن خلالهما نشأة العالم وتجدد دوراته.

وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض عام لفلسفة الذريين ليوقيوس وديمقريطس، فى تفسيرهم لنشأة العالم على أساس الذرات ولنظريتهم فى المعرفة والأخلاق، وانتهى إلى أنه «مذهب جمع بين المذاهب السابقة جميعا، فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين و الكثرة والتغير عند هراقليطس، كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج(٢٥). وإن كنت أخالفه فى هذا الرأى: فالفلسفة الذرية ــ فى

اعتقادى ـ قد انطلقت من نقطة بداية مختلفة، هى أن الذرة هى المكون الأساسى للعالم الطبيعى، واستطاعت أن تقدم تفسيرا ماديا محكما على هذا الأساس، وهى وإن اتفقت مع تلك المدارس السابقة فى بعض الأفكار فإن هذا لا يعنى أنها كانت مجرد مذهب جمع بين تلك المذاهب السابقة.

وقد عرض المؤلف بعد ذلك لفلسفة أنكساغورس الذى كان أول من أدخل الفلسفة فى أثينا وصاحب الإضافة الشهيرة إلى التفسيرات المادية للعالم الطبيعى بقوله «إن العقل nous هو منظم الأشياء جميعا»، ففى هذه العبارة يكمن التجديد الذى أتى به إلى التفسيرات السابقة، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادى ليس بتفسير مقنع، وإنما التفسير المقنع هو ذاك الذى يرجع الحركة والاختلافات إلى علة غير مادية وهذه العلة غير المادية هى العقل»(٢٦).

وفى الفصل الأخير من هذا الجزء يتحدث المؤلف عن ما أسماه بعصر التنوير، وهو عصر السوفسطائيين فى الفلسفة اليونانية، وقد عرض لاختلاف وجهات النظر حول الحركة السوفسطائية وحول تقييم دورها فى الحضارة اليونانية. وقد اعتبرها هو من خير من مثل الروح اليونانية الأصيلة، روح الإيمان بالتغير والنسبية والنضال. وقد توقف بعد ذلك مع فكر بروتاجوراس وجورجياس فقط من السوفسطائيين، وينهى هذا الجزء بالحديث عن الأهمية الحضارية للنزعة السوفسطائية. ثم بمجموعة هائلة من الحواشى والمراجع، وفهرس دقيق للأعلام.

(ب) صيف الفكر اليونانى:

(١) أفلاطون:

بدأ د. بدوى عرضه لصيف الفكر اليونانى فى كتابه المعنون «أفلاطون» بعرض لخصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الثانى حسب تصنيفه. فالعصر الثانى هو عصر سقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد وجد مؤرخنا أن القاسم المشترك لفلسفة هؤلاء الثلاثة هو اتجاههم فى فلسفتهم نحو الإنسان، وقد انتهى فى تصويره لهذا الاتجاه الإنسانى فى فلسفتهم إلى وصفهم جميعا بالمثالية، فمن الواضح فى نظره

«أنهم يتفقون جميعا فى هذه الصفة، صفة المثالية. فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون، لأن الوجود الحقيقى عنده هو أيضا ليس وجود المادة بل وجود الصورة. وكل ما هنالك من خلاف بينه وبين أفلاطون فى هذا الصدد هو فى أن أفلاطون جعل الصورة مفارقة، أما أرسطو فقد جعل الصورة والهيولى يوجدان معا غير منفصلين[٢٨]. ولا يختلف أحد مع د. بدوى فى أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قد اتصفت فلسفاتهم بالاتجاه نحو الإنسان، فهذا اتجاه بدأ مع السوفسطائيين وسقراط ودعمه كل من أفلاطون وأرسطو، لكن ما نختلف معه فيه هو هذا التقييم لفلسفة أرسطو على أنها فلسفة مثالية، بل إن أرسطو كان فى نظره «مثاليا مغاليا»[٢٩]. فالحقيقة فى اعتقادنا أنه إن كان لأرسطو مذهب تميز به عن مذهب أستاذه أفلاطون فإن أساس هذا التميز سيكون فى اتجاه أرسطو نحو الواقعية، ففى ميتافيزيقاه أنزل الماهيات من عالمها الأفلاطونى المفارق(عالم المثل) إلى عالمنا المحسوس بحيث يمكننا الكشف عنها بمجرد التمييز فى أى شىء بين وجوده بالقوة(المادة) ووجوده بالفعل(الصورة)، وفى نظريته "المعرفة" نجد أنه أعطى الحواس دورا واسعا فى المعرفة وهو دور لا يقل أهمية عن دور العقل، وكذلك فعل فى تحليلاته الأخلاقية والسياسية، وفى نظريته عن الفن[٣٠]... إلخ.

ومن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الثانى أيضا عند د. بدوى أن فلاسفة هذا العصر لم يفرقوا تفرقة كبيرة بين السياسة والأخلاق[٣٢] وهذا ما ميزهم بحق عن فلاسفة العصر الثالث (عصر الأبيقورية والرواقية)، بينما عنى أفلاطون وأرسطو ببيان الصلة الوحيدة بين الأخلاق الفردية وواجبات الدولة، نجد أن الأبيقوريين من فلاسفة العصر الثالث قد اعتبروا أن الفضيلة العليا هى الاكتفاء بالذات والانصراف التام وعدم التأثر بالطبيعة الخارجية أو بأى شىء خارجى.

وعلى ذلك فقد أعتبر د. بدوى أن خصائص الروح اليونانية التى حدثنا عنها فى «ربيع الفكر اليونانى» ظاهرة كل الظهور فى العصر الثانى، وإن كانت قد بدأت تضمحل شيئا فشيئا فى هذا العصر[٣٢].

وقد انتقل د. بدوى بعد ذلك إلى عرض فلسفة سقراط مبتدئا من النظر فى

حياته، على اعتبار أن فكر سقراط ينتمى إلى أولئك الفلاسفة، الذين تتصل حياتهم أشد الاتصال بمذهبهم الفلسفى، ولما كان د. بدوى يتبع فى عرضه لحياة الفلاسفة من هذا النوع منهج مؤرخى الفلاسفة من الألمان الذين يقسمون حياة الفيلسوف أو المفكر إلى ثلاثة أطوار تكشف عن تطوره الفكرى والروحى هى: الطور الأول: طور التلمذة والطلب، والطور الثانى: عهد التنقل، والطور الثالث: طور الأستاذية، فإنه بالنسبة لسقراط لم يجد ما يكفى من المعلومات المتوافرة عن حياة سقراط لتقديم هذا العرض المطول لتطور الفيلسوف الفكرى. فاكتفى بتقديم نبذة قصيرة عن تطور حياته عبر هذه الأطوار[٣٣]. ثم تحدث عن اختلاف المؤرخين حول أخلاق سقراط، إذ منهم من ارتفع بها إلى مرتبة مثالية عليا، وقام آخرون فحطوا من قدره ونسبوا إليه تهما شنيعة[٣٤]. أما الأولون فهم أتباعه الذين وصفوه بالصلابة والقناعة وضبط النفس ورقته مع الناس وعشقه لوطنه، ومع هؤلاء نحن أمام سقراط الذى يظهر فى نظر مؤرخنا بمظهر الابن الحقيقى للروح اليونانية[٣٥]. وقد نسى د. بدوى أن يذكر لنا من هم الآخرون الذين ينسبون إلى سقراط تلك التهم الشنيعة ، وإن كنا ندرك أنه يقصد بالطبع التهم الثلاثة الشهيرة التى وقف أما المحكمة الأثينية ليدفعها عن نفسه فيما رواه أفلاطون فى محاورة «الدفاع».

وقد شغل د. بدوى بتفسير ما سمى فى المحاورات الأفلاطونية «بجنى» سقراط، ورفض تلك الآراء التى ترى أنها كانت حالة مرضية يعانى منها سقراط. كما رفض أيضا أولئك الذين فسروا هذا الجنى بأنه الضمير، ورجح رأى شليرماخر الذى ذكر أنه بمثابة صوت باطن كان يأتى سقراط فى بعض الأحوال، فينبهه إلى الطريق الذى عليه أن يسلكه فى المسائل الخطيرة التى كانت تعرض له فى حياته، وقد اعتبر د. بدوى أن هذا الأمر من سقراط إنما يمثل روحا جديدة غريبة نافرة بالنسبة للروح اليونانية الحقيقية[٣٦]. وانتقل بعد ذلك إلى مناقشة مصادر معرفتنا بسقراط وهى محاورات أفلاطون وكتابات أكسينوفون ومؤلفات أرسطو، وعرض للحجج المختلفة التى يستند إليها المؤرخون فى تفضيل رواية أحد هذه المصادر على المصدرين الآخرين، وانتهى إلى أن من الأصوب أن نستعين بها جميعا حتى نكمل الواحدة

منها بالأخرى.

أما نقطة البدء فى الفلسفة السقراطية فقد رأى أنها البحث فى طرق المعرفة، ذلك لأن سقراط كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقدم على أساس صحيح إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة، كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة تقوم أيضا على العلم(٣٧). وهذه رؤية صائبة من مؤرخنا أعقبها بنتيجة هامة عن الفلسفة السقراطية هى أن سقراط قد جعل النظر والعمل شيئا واحدا أو على الأقل لم يفصل بينهما.

فالعمل يقوم على أساس المعرفة الصحيحة وتبعا لهذا لا يمكن أن يفصل الواحد عن الآخر(٣٨). وهذه أيضا نتيجة صائبة تكشف عن جوهر الأخلاق فى الفلسفة السقراطية التى لا تنفصل فيها المعرفة النظرية عن السلوك العملى. فالعمل السلوكى الصائب لا يكون إلا إذا سبقه تأمل ومعرفة نظرية بحقيقة الفعل الفاضل وماهيته.

وقد تحدث د. بدوى عن المنهج الفلسفى لسقراط المعروف بالتهكم والتوليد وتطبيق سقراط له، ثم عرض لمذهبه الأخلاقى. وعرض بالذات لفضيلة الصداقة عنده على أساس أن الصداقة كانت شيئا ضروريا بالنسبة إلى سقراط، تبعا لنظرياته فى العلم، لأنه مادام يقول إن العلم يتم عن طريق الحوار أى باجتماع الناس للمحاورة، فهو يتم تبعا لهذا بالصداقة وهذه الصداقة تستلزم الحب. وهذا الحب - كما تصوره سقراط - يجب أن يكون الحب المتبادل المشترك ومعناه الرغبة فى نفع الآخرين والانتفاع بما يقدمه هؤلاء، فهو من جانبين لا من جانب واحد(٣٩). وقد ارتفع سقراط بهذا بفكره إلى درجة لم تكن معروفة عند اليونانيين كثيرا من قبل. وإن كانت فكرته عن الزواج أو الصلة بين الرجل والمرأة لم ترتفع إلى هذه الدرجة لأنه اعتبر أن الزواج وسيلة للذرية فقط، ولو أنه مع ذلك كان ينظر إلى المرأة على أنها مثيلة للرجل فى كل شىء(٤٠) وقد يتساءل المرء هل هذا هو رأى سقراط التاريخى أم هو رأى أفلاطون عرضه د. بدوى على أنه رأى لسقراط؟ الحقيقة إننى أميل إلى أنه أفلاطونى خالص، لأن الحديث عن مساواة المرأة بالرجل ورد فى محاورة الجمهورية، وهى

محاورة أفلاطونية، كما يجمع على ذلك مؤرخو أفلاطون.

ولقدانتقل د. بدوى بعد ذلك إلى الحديث عن أفلاطون مبتدئا بالحديث عن حياته مقسما إياها إلى ثلاث مراحل تطور فكره خلالها: مرحلة التلمذة والطلب التى كان تتلمذه على سقراط فيها هو أبرز أحداثها، ثم مرحلة التنقل والترحال التى بدأت بعد موت سقراط عام ٣٩٩ ق. م وانتهت بتأسيسه للأكاديمية، وقد زار خلالها المدارس السقراطية الصغرى فى ميجارا وقورينائية كما زار مصر وبعض بلاد الشرق. أما الطور الثالث فقد بدأ بعد تأسيس الأكاديمية حتى موته حوالى عام ٣٤٨ - ٣٤٧ ق. م . وقد تحدث عقب ذلك عن مؤلفاته التى كان حظه فيها حظا سعيدا يغبطه عليه كل الفلاسفة الأقدمين، لأن كتبه بين كتب الفلاسفة القدماء وحدها هى التى بقيت كلها، وأرجع د. بدوى ذلك إلى الصورة الأدبية التى كتبت بها فقد كانت جميعا على هيئة محاورات، اللهم إلا مقالة التعريفات، ثم الرسائل الثلاث عشرة. وقد عرض مؤرخنا للعديد من القضايا أو المشكلات حول مؤلفات أفلاطون مثل مشكلة أصل هذه الطريقة فى الكتابة الفلسفية، هل هى طريقة أفلاطونية خالصة أم تأثر فيها بكتابات سابقة؟! وما الأسباب التى جعلته يتجه نحو هذه الطريقة؟ ومشكلة مركز سقراط فى هذه المحاورات، فقد كانت شخصية سقراط هى الشخصية الرئيسية فى هذه المحاورات باستثناءات محدودة، فهل كان سقراط يعبر فيما يقال على لسانه عن فلسفته هو أم عن فلسفة أفلاطون؟ ويترتب على ذلك مشكلة أخرى تتعلق بكيفية ترتيب المحاورات الأفلاطونية، وعلى أى صورة يتم ترتيبها، هل من خلال موضوعاتها، أم من خلال ترتيبها الزمنى؟ وإذا كان من خلال ترتيبها الزمنى فكيف نصل إلى هذا الترتيب؟

وقد انتهى د. بدوى بعد عرضه للمناهج المختلفة التى تعرضت لهذه الصعوبات وحاولت التغلب عليها، إلى صورة شبه نهائية تقسم المحاورات بحسب ترتيبها التاريخى إلى ثلاثة أقسام بحسب تطور حياة أفلاطون، هى محاورات الشباب ، ومحاورات الرجولة ومحاورات الشيخوخة. وهذا هو التقسيم الذى اتفق عليه بين المؤرخين لأفلاطون والمهتمين بتصنيف محاوراته.

ومن أبدع الأجزاء فى هذا الكتاب ما عرضه د. بدوى تحت عنوان «المشاكل الأفلاطونية»، فقد عرض فيه لأهم مشكلات الفلسفة الأفلاطونية وأولها مشكلة وجود أفلاطون فى محاوراته، فقد فعل أفلاطون فى ميدان الفكر ما فعله النحات فى ميدان النحت، فإنه قدم لنا مذهبه محاولا دائما أن ينأى بنفسه عن المحاورات التى يتحدث فيها عن هذا المذهب، فلم تظهر له فيه شخصية[٤١]. ومن ثم فكيف نستنبط مذهبه فى خضم أحداث محاوراته؟ وبالطبع فإن من المعروف أن سقراط كان هو المتحدث بلسان أفلاطون فى هذه المحاورات، لكن ليس كل ما يقوله سقراط يجب أن ينضاف إلى أفلاطون لأن سقراط ليس شخصية روائية اخترعها أفلاطون اختراعا، وإنما هو شخصية واقعية تاريخية لها مذهبها الفلسفى المستقل. ومن هنا كانت المشكلة الكبرى: كيف نفصل بين فكر سقراط وفكر أفلاطون وكلاهما ورد على لسان سقراط فى المحاورات الأفلاطونية؟ وقد عرض د. بدوى لسلسلة من المشكلات التى تترتب على هذا التساؤل، سواء نجحنا بالفعل فى الفصل بين أقوال سقراط وآراء أفلاطون فى هذه المحاورات أم لم ننجح، فستظل هناك صعوبات كثيرة ليس من السهل حلها أو حسم أمر معين بشأنها![٤٢]

ويترتب على مشكلة الصلة بين مذهب سقراط ومذهب أفلاطون وصعوبة الفصل بينهما، مشكلة أخرى تتعلق بما سماه د. بدوى سر أفلاطون أى من هو أفلاطون الحقيقى؟ وطرح الحلول المعروضة من قبل المؤرخين الآخرين لهذا السر، فمنهم من ينظر إلى أفلاطون على أنه مفكر عالم، ومن ثم حاول أن يحذف كل ما يتناقض مع بعضه من محاورات أفلاطون، حتى يخلص إلى مذهبه الحقيقى الذى لا تناقض بين أفكاره! ومنهم من نظر إليه على أنه مفكر فنان، فقالوا إنه لا يسير فى فلسفته على قواعد البرهان، وإنما يدرك الحقائق كلمحات ولمع. وقد انتهوا من ذلك إلى دراسة فكر أفلاطون على أنه فكر متحرك متغير لا تشترط فيه الوحدة المنطقية.

وقد عاب د. بدوى تطرف الجانبين معا، فأفلاطون - فى رأيه - لم يكن شاعرا باستمرار، وإنما كان يجمع بين الوجدان من ناحية والبرهان المنطقى أوالديالتيك من ناحية أخرى - ففيما يتصل بالحقائق الرئيسية التى لا يستطيع الفكر أو اللغة أن

تعبر عنها كان أفلاطون يلجأ إلى التصور الخيالى غير المنطقى. وأما فى الأفكار الأخرى التى يمكن أن يعبر عنها تعبيرا منطقيا بواسطة اللغة فقد كان يسير على المنهج المنطقى أوالديالتيك(٤٣).

وفى هذا الإطار عرض د. بدوى بعد ذلك لما أسماه بالشك الأفلاطونى، وقد أخذ كلمة الشك هنا بمعنى البحث وليس بمعناها المعروف عند دارسى الفلسفة، إذ إن معناها الأصلى الاشتقاقى هو البحث(٤٤)، فالشك الأفلاطونى هو عبارة عن ابتداء البحث، واستمرار فى هذا البحث عن طريق إثارة مشاكل جديدة الواحدة وراء الأخرى، وترتيب هذه المشاكل فيما بينها وبين بعض حتى يصل إلى وحدة أو قضية عليا يمكن أن تنحل إليها كل هذه الشكوك، ولكن هذه القضية العامة التى يصل إليها ليست قضية نهائية، بل هى أيضا وسيلة إلى قضايا أخرى يصل إليها فيما بعد(٥٤).

وقد كان أحرى بمؤرخنا هنا أن يسمى هذه الفقرة بالمنهج الأفلاطونى فى البحث الفلسفى وليس بـ «الشك الأفلاطونى»، حتى لا يختلط الأمر على الدارسين فيتصورون أن أفلاطون كان من الشكاك بالمعنى المتعارف عليه بينهم!!

وقد عرض د. بدوى فى إطار ذلك أيضا لمشكلة الأساطير الأفلاطونية ووظيفتها فى فلسفته، وأوضح صلة ذلك بمعنى الحقيقة عند أفلاطون(٤٦).

ثم انتقل بعد ذلك ليكشف عن «أساس الفلسفة الأفلاطونية»، وقد عرض هذا العنوان لـ «نظرية المعرفة عند أفلاطون»، موضحا التفرقة عنده بين العلم غير الصحيح والعلم الصحيح. ودور الحب أو «الاروس» فى اكتشاف الحقيقة والوصول إلى العلم الصحيح، وكذلك عرض لدور الديالكتيك الأفلاطونى الصاعد بما فيه من استقراء ومبادئ منطقية أخرى فى المنهج الأفلاطونى للوصول إلى الحقيقة.

وقد بدأ بعد ذلك فى عرض جوانب المذهب الأفلاطونى بالطريقة التقليدية المتعارف عليها، حيث تحدث أولا عن نظرية المثل الأفلاطونية تحت عنوان «نظرية الصور»، والغريب أنه رغم اهتمام د. بدوى الواضح بتحليل وإبراز الاختلافات بين مؤرخى الفلسفة الأفلاطونية حول المصطلحات الأفلاطونية، إلا أنه لم ينشغل هنا ببيان الأسباب التى دعته إلى تفضيل كلمة الصور للتعبير عن «المثل» التى لاقت ما

يشبه الإجماع بين مؤرخى أفلاطون، حيث تترجم كلمة Idea عادة بالمثال وليس بالصورة Form، خاصة وأن كلمة الصورة قد شاعت للتعبير عن نظرية أرسطو الميتافيزيقية فيما يتعلق بتمييزه بين «المادة والصورة»!

على كل حال فقد عرض د. بدوى لثلاثة أقسام لنظرية أفلاطون فى الصور هى : أساس الصور وماهية الصور، وعالم الصور، وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض نظريته فى الطبيعيات موضحا الصلة بينها وبين نظرية الصور، إذ تنقسم الطبيعيات أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية كلها تتصل بنظرية الصور باعتبارها العمود الفقرى لمذهب أفلاطون كله، ذلك أن البحث يجب أن يتجه **أولا** إلى الشىء الذى هو فى مقابل الصور والذى باجتماع الصور وإياه ينتج المحسوس. وهذا الشيء هو المادة، **وثانيا** لابد من البحث فى الصلة بين العالم المحسوس و الصور. وهذا يكون القسم الثانى من الطبيعيات، وأخيرا لابد من البحث فى الصلة التى تجمع بين الصور والمحسوسات، أو بعبارة أدق علة الحدوث فى الكون وتلك هى النفس الكلية(٤٧).

وعلى ذلك فقد بدأ عرض آراء أفلاطون الطبيعية ببيان رأيه فى المادة، ثم رأيه فى الصلة بين المحسوسات والصور، وأخيرا تحدث عن النفس الكلية باعتبارها العلة التى تجمع بين الصور و المادة.

وانتقل بعد عرضه للطبيعيات وبناء العالم الطبيعى عند أفلاطون إلى عرض رأيه فى النفس الإنسانية، وركز على عرض براهين أفلاطون على خلود النفس الإنسانية، وبعد ذلك تحدث عن عقيدة التناسخ عنده، وكذلك عن معنى التذكر وأجزاء النفس وقواها لديه.

وبعد ذلك عرض لآراء أفلاطون الأخلاقية من ناحيتين ، الناحية السلبية، والناحية الإيجابية فهو يرى أن أفلاطون يقدم لنا صورتين متعارضتين للخير، ويبرر ذلك قائلا «إنه إذا كان الوجود الحقيقى هو وجود الصورة فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير، وكل ما يتعارض وهذا الوجود هو الشر، ولما كانت النفس الإنسانية فى اتصالها بالجسم تبتعد شيئا فشيئا وبحسب درجة الاتصال عن الصورة، فإنه كلما كان الإنسان أكثر ابتعادا عن الجسم كان محققا لدرجة أكبر من

الخير. ومن هنا نشاهد أن الصورة العليا للأخلاق الأفلاطونية هى الصورة السلبية[٤٨]. إنها صورة الزهد فى الحياة المادية والإقبال على فصل النفس عن الجسد، أى الإقبال على الموت بمعنى إماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسى من أجل خلوص النفس إلى حياة الصور وحياتها على هذا الأساس هى حياة تأمل مستمرة للصور[٤٩].

إذا كانت هذه هى الصورة السلبية للأخلاق الأفلاطونية فإن الصورة الإيجابية لا تتمثل فى دعوته إلى الأخذ بشىء من الحياة، وقد بدت نظرة أفلاطون الداعية إلى الجمع بين الصورتين السلبية والإيجابية فى محاورة فيلابوس حينما بحث فى اللذة وصلتها بالوجود ثم صلتها بالخير، وانتهى فيما يتعلق بصلتها بالخير إلى القول بأن اللذة إن لم تكن خيرا كلها فإنها أيضا ليست شرا كلها، وإنما هى عندما تخلو من الألم نوع من الخير يجب على الإنسان أن يأخذ بحظه منها[٥٠].

لقد عرض د. بدوى بعد ذلك لآراء أفلاطون السياسية من خلال محاوراته السياسية «السياسى» و«الجمهورية» و«النواميس»، فعرض لنظريته فى الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة من خلال محاورتى «الجمهورية» و«السياسى» ثم لدولة النواميس من خلال محاورة النواميس.

وانتقل بعد ذلك إلى بيان النزعة الدينية الواضحة فى كل مؤلفات أفلاطون من خلال الحديث عن الدين عنده، فأوضح حديثه عن الصانع، وحاول أن يجيب على تساؤل هام: هل أفلاطون من الفلاسفة الموحدين؟ قائلا إن كل ما يمكن استخلاصه فى هذا الباب هو أن أفلاطون قال بأن الألوهية هى الواحد، فجمع بين الواحدية والألوهية مما يشعر بشىء من التوحيد، ولكن يجب أن نفهم هذا الكلام كما هو فى الواقع فننكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف فى الأديان، لأن فكرة التوحيد كما هى موجودة فى الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة كانت مجهولة تماما من الروح اليونانية كلها[٥١].

وقد اختتم د. بدوى عرضه لجوانب الفلسفة الأفلاطونية بعرض موجز لنظرية الله، فأوضح أنواع الفن عنده ولمعنى الابداع والقوة الإبداعية.

(٢)أرسطو[٥٢]:

لا نزال حسب رؤية د. بدوى فى صيف الفكر اليونانى حيث يعرض فى كتاب مستقل لفلسفة أرسطو أعظم فلاسفة اليونان وأهمهم ، وذلك عبر ثمانية فصول: تحدث فى أولها عن حياته وتطوره الفكرى معتمدا فى ذلك على دراسة ييجر Jager عن أرسطو والأسس الأولى لتاريخ تطوره الروحى, التى أصدرها فى برلين عام ١٩٢٣، وتقوم هذه الدراسة على أساس المنهج التاريخى الذى يقسم التطور الروحى للشخص إلى ثلاثة، أقسام: طور الطلب وطور التنقل وطور الأستاذية. وقد درس أرسطو مقسما حياته إلى تلك الأطوار الثلاثة، حيث يمثل الطور الأكاديمى من حياته دور الطلب والتلمذة ويمتد هذا الطور فى حياة أرسطو حتى بلوغه سن الأربعين من عمره، وكان أبرز النتائج التى توصل إليها ييجر وعرض لها د. بدوى فيما يتعلق بالصلة بين أفلاطون وأرسطو، أن أرسطو ظل متأثرا بالروح السائدة فى الأكاديمية الأفلاطونية لمدة طويلة وأنه لم يكن فى حالة صراع مع نفسه كما ظن البعض، بل كان ـ رغم مناقشاته ـ لأستاذه ولفلسفته محبا، والدليل هو مؤلفات الشباب التى كتبها أرسطو على شكل محاورات، ورغم أنها فقدت فإن ما تبقى مثل محاورة أوزيموس« و فى الفلسفة » و«بروتريبتيكوس» و«المأدبة» و«السفسطائى» يتضح منه أن أرسطو قد تأثر كل التأثر بأفلاطون[٥٣] وأنه لا يزال أفلاطونيا مخلصا[٥٤].

وقد أكد ييجر ذلك حينما نظر فى طور التنقل من حياة أرسطو، والذى يبدأ عقب وفاة أفلاطون، فوجد أنه رغم مغادرته الأكاديمية ـ مما تسبب فى الكثير من الإشاعات والأقاويل حول علاقته بأستاذه ـ ظل مخلصا للأفلاطونية، فهو لم يغادر الأكاديمية كراهية لأفلاطون ولمذهبه، بل تركها لأن أسيوسيبوس ـ الذى عينه أفلاطون رئيسا للأكاديمية من بعده ـ قد اتجه بها اتجاها رياضيا صرفا وجعل الصور (المثل) أعدادا وكميات منفصلة، وكان أرسطو يعارض ذلك كل المعارضة والحقيقة التى تؤكد مدى إخلاص أرسطو لأفلاطون ولتعاليمه أنه حينما بدأ رحلاته وتنقلاته، واختار أن يذهب إلى «اثرنيه» بآسيا الصغرى التى كان يحكمها هرمياس، وكان بها أراستوس وكورسكوس وهما من الأفلاطونيين المخلصين الذين عهد إليهما

هرمياس بوضع قوانين المدينة، وكان أفلاطون نفسه قد حاول عن طريقهما أن يحقق ما لم يستطع تحقيقه من قبل فى سيراقوصه عند دينيس(٥٥). ومن ذلك يتضح أن أرسطو ترك الأكاديمية الأصلية فى أثينا ليتجه إلى هذه المدينة التى ازدهرت فيها الأفلاطونية، وشارك أرسطو نفسه فى نقل الروح الأفلاطونية من أثينا إليها.

ويستمر د. بدوى بعد ذلك فى عرض حياة أرسطو وفقا للنتائج التى توصل إليها ييجر، فيتحدث فى طور التنقل عن علاقته بالإسكندر الذى تولى أرسطو تربيته بأمر من الملك فيليب، فحاول تهذيبه تهذيبا يونانيا راقيا يقرب من المثل الأعلى للتربية الأثينية، ويتولى الإسكندر العرش بعد والده ينتهى الطور الثانى من حياة أرسطو، وكان من أبرز النتائج التى توصل إليها ييجر هنا أن هذا الطور من حياة أرسطو لم يكن خاليا من كل إنتاج فكرى، كما كان يجمع المؤرخون من قبل، بل إنه كان ـ فى الواقع ـ الأساس لكل فلسفة أرسطو(٥٦). أما طور الأستاذية الذى بدأ بتأسيس أرسطو للوقيون حتى وفاته، فقد عنى فيه بوضع الأبحاث العلمية والتاريخية، وركز د. بدوى بعد عرض حياة أرسطو على عرض مؤلفاته وتصنيفها ومشكلة نشرها.

وبدأ فى الفصل الثانى فى عرض الفلسفة الأرسطية مبتدئا ببيان الروح العامة لها ومنهجها والتقسيم الثلاثى للعلوم عند أرسطو، ثم فى الفصل الثالث عرض لنظريات أرسطو المنطقية مبتدئا بعرض موجز لطرق المعرفة عنده، مركزا على الصلة بين العقل والمعقولات وقيمة المعرفة الحسية، ثم انتقل إلى بيان طرق اكتساب العلم لديه فعرض للبرهان بنوعيه: الاستدلالى والاستوائى، وربما يكون من المفيد هنا أن نلفت الانتباه إلى أن د. بدوى هنا قد استخدم الاستدلال بمعنى الاستنباط فوحد بينهما، بينما ينبغى أن نميز بين الاستدلال والاستنباط، فالاستدلال Intern-ce نوعان: استدلال استنباطى Deduction واستدلال استقرائى Induction فالاستدلال إذن ليس ضد الاستنباط، بل إنه الجنس العام الذى يندرج تحته نوعا البرهان: الاستنباطى والاستوائى.

أما الفصل الرابع فقد خصصه لعرض الفلسفة الأولى عند أرسطو، وقد ميز فى عرضه لها بين قسمين، قسم نقدى، وقسم إيجابى. أما القسم النقدى فقد عرض فيه

لانتقادات أرسطو لفلسفات السابقين عليه، حيث انتقد آراء الطبيعيين الأول وانتقد الذريين والإيليين وأنكساغوراس والفيثاغوريين، وكذلك انتقد أفلاطون، ونظريته فى الصور(المثل)، وامتد نقده إلى الأفلاطونيين التاليين لأفلاطون، خاصة أسبوسيبوس وكسينوقراط اللذين انتقدهما بشدة فى مقالى الموالنو من كتاب ما بعد الطبيعة(الميتافيزيقا).

أما القسم الإيجابى فعرض فيه لمباحث أرسطو الميتافيزيقية الثلاثة، نظريته عن الجزئى والكلى، أو ما اصطلح المؤرخون على تسميته بنظرية الجوهر أو الوجود. ثم نظرية التمييز بين الهيولى والصورة أو بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، ثم نظريته فى الألوهية التى عرض لها تحت عنوان الحركة والمحرك الأول . وقد توسع فى عرض النظرية الأخيرة حيث عرض لطبيعة الحركة وأزليتها عند أرسطو، وكذلك للسكون وطبيعته ورد أرسطو على القائلين بالسكون المستمر، ثم عرض للصلة بين المحرك والمتحرك، ولإثبات أرسطو من خلال ذلك للوجود الإلهى باعتبار أن هناك ضرورة لوجود محرك غير متحرك هو الإله، الذى أوضح أن أبرز صفاته أنه صورة خالصة، ومن ثم فهو فرد باعتباره صورة خالية من كل هيولى(أو مادة)، كما أنه فعل محض لا يتعقل إلا ذاته، وتعقله وحياته شيء واحد، أما عن كيفية فعل تحريكه للكون فهى تتم عن طريق حركة العشق، أى عشق الكون للإله، فيتحرك شوقا إليه، إذن فتحريك الله باعتباره المعشوق للأشياء، فالأشياء تتحرك بأن تعشق الله وحركة العشق فى الواقع هى العلة الفاعلية فى هذه الحالة(٥٧).

وقد كشف د. بدوى فى ثنايا ذلك عن تناقض بيِّن وقع فيه أرسطو، فإن حديثه عن حركة العشق هذه حديث غامض يتنافى مع كثير من أقوال أرسطو الصريحة عن أن كل حركة تتم فلابد وأن تتم عن طريق التماس بين المحرك والمتحرك(٥٨).

وقد رد د. بدوى هذا التناقض وغيره من التناقضات التى يكشفها العرض الموضوعى لآراء أرسطو إلى تفسير هذه الآراء تفسيرا يقارن بينها من زاوية مذهبية، دون النظر لها من الناحية التاريخية، التى يوليها هو وييجر - الذى يعتبر أن نتائج أبحاثه تكون يقينية فى أكثر الأحيان(٥٩) - أهمية كبيرة. وضرب مثالا على ذلك

بكتاب ما بعد الطبيعة المعروف بأنه مكون من مجموعة المقالات المرتبة بحسب حروف الهجاء اليونانية، فترتيب هذه المقالات وبحث كل واحدة منها على حدة مسألة فى غاية الأهمية. فمقالة «اللام» - على سبيل المثال - قد كتب عنها الكثير واهتم بها كثير من الشراح والمؤرخين نظرا لما رأوه فيها من أشياء تختلف عما ورد فى المقالات الأخرى. حتى فى داخل هذه المقالة نفسها فإن بيجر يثبت ببراهين مختلفة أنه مختلف كل الاختلاف عن بقية أجزاء المقالة(٦٠). وبالطبع فإن هذه الاختلافات تبدو بالكشف عن كثير من التناقض بين أقوال أرسطو، والحقيقة أن استخدام المنهج التاريخى قد يفيد أكثر فى الكشف عن سر التناقض فى أقوال أرسطو إذا ما ركز أتباعه على قضية احتمال تدخل تلاميذه فى صياغة بعض فقرات من هذه المقالات، فليس من المعقول أن يتناقض أرسطو مع نفسه وهو واضع المنطق الذى يقوم على قانون عدم التناقض؟!!، وواضع أسس الكتابة الفلسفية العقلية المنهجية المنظمة!!

أما الفصل الخامس فقد خصصه د. بدوى لعرض فلسفة الطبيعة عند أرسطو، مبتدئا ببيان تحديد أرسطو لموضوع علم الطبيعة، باعتباره العلم الذى يبحث فى الأجسام الطبيعية المتحركة، ومن ثم بدأ فى عرض آرائه عن الحركة والمكان والزمان وعلاقتهما بالحركة. ثم انتقل بعد ذلك لعرض تصوره للعالم الطبيعى، فعرض لتمييزه بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، ثم عرض لنتائج أبحاث أرسطو فى علم الحياة مبتدئا ببيان منهجه الرئيسى فى دراسة الكائنات الحية وتقسيمه لها، وتفرقته بين النبات والحيوان.

وكان من الطبيعى بعد ذلك أن يعرض د. بدوى فى الفصل السادس لنظرية أرسطو حول النفس، مبتدئا ببيان تعريفه لها وشرح المقصود بالنفس وانتقادات أرسطو للسابقين عليه، ثم يأخذ فى توضيح قوى النفس عنده وحينما يصل إلى شرح القوة الحساسة والقوة العاقلة يأخذ فى عرض متداخل لنظريته فى المعرفة مع نظريته فى النفس كما هو واقع الحال فى كتاب النفس لأرسطو(٦١). وقد ركز فى عرضه هذا على بيان مشكلة الكليات عند أرسطو وكيف حلها، ومشكلة العقل

المنفعل والفعال.

أما الفصل السابع فقد خصصه لعرض ثلاثة جوانب من الفلسفة الأرسطية، هى الأخلاق والسياسة والفن. وبالطبع لم تنل هذه الجوانب حقها من الدراسة والعرض لأن كلا منها كان يحتاج إلى فصل مستقل. وإذا كان د. بدوى قد رأى أن يعرضها فى هذه العجالة التى لم تتجاوز ست عشرة صفحة فهذا من شأنه وشأن خطته فى كتابه، أما أن يقول لن نستطيع أن نتناول السياسة هنا بالتفصيل لأن فيها من التفصيلات والجزئيات ما لا يكاد يعنينا فى شىء(٦٢). فهذا ما لا نتفق معه فيه بالمرة ،فنظرية أرسطو السياسية تكتسب أهميتها من تلك التفصيلات والجزئيات التى أعرض عنها د. بدوى، فقد اتسمت فلسفة أرسطو السياسية بمحاولة عرض الآراء الفلسفية المذهبية لأرسطو مصحوبة بالكثير من الأمثلة الواقعية لأحداث ووقائع سياسية عاصرها، وقام بحصرها مستفيدا بما جمعه من معلومات حول دساتير الدول التى عاصرها فى كتابه المفقود «الدساتير» أو «النظم السياسية» ، إن الميزة الأساسية لفلسفة أرسطو السياسية هى نزوعه - على عكس أستاذه أفلاطون - نحو الواقعية السياسية ومحاولته التوفيق بين الواقع والمثال(٦٣).

على كل حال فقد عرض د. بدوى للأخلاق عند أرسطو فى ثمانى صفحات، وللسياسة فى أقل من ثلاث صفحات، وعرض للفن فيما تبقى من صفحات الفصل. وبدأ ذلك العرض بملاحظة هامة مؤداها أن من الخطأ البين أن نتخذ من كتاب الشعر وحده معبرا عن مذهب أرسطو فى الفن، فمذهب أرسطو فى الفن لا يتضح إلا بالنظر فى كتبه عن « الطبيعيات» و «ما بعد الطبيعة» و«السياسة» وكذلك كتاب «الخطابة»، ثم تحدث بعد ذلك باقتضاب شديد عن نظرية أرسطو الجمالية وفكرته عن الفن والإبداع الفنى وعن المحاكاة فى الفن.

وقد اختتم د. بدوى كتابه عن أرسطو بالفصل الثامن الذى خصصه للحديث عن مكانة أرسطو التاريخية، وأوضح كيف أنه كان الشخصية ذات الأثر الكبير الذى لا يدانيه أثر لفيلسوف آخر سواء من ناحية الإعجاب الذى لا حد له بفلسفته لدى

رجال العصور الوسطى، أو من ناحية الحملة والنقد الشديدين له من رجال العصر الحديث.

(جـ) خريف الفكر اليونانى:

بدأ د. بدوى هذا الجزء بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية فى العصر الثالث، حيث تميزت بالاتجاه الأخلاقى العملى، وقد أرجع ذلك إلى تأثرها بالعناصر الشرقية بعد فتح الإسكندر لبلاد الشرق الذى اعتبره «محنة شديدة على الروح اليونانية لأنه أدخل فيها عناصر شرقية، فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها فى قوالب لا تتلاء م مطلقا مع طبيعتها ، فكانت نتيجة هذا التغير فى الوضع السياسى أن تحولت النظرة من الوجود والفكر إلى السلوك والعمل، فلم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود، وأن يتبين ما فيه من قوى، وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين وإنما أصبح كل همه - مادام هذا كله لا يعنيه - أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك، والمقصود بالسلوك هنا سلوك الفرد بإزاء نفسه، بمعنى انعكاف الفرد على ذاته ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه»(٦٤).

وقد كتب د. بدوى فى ضوء هذه الخاصية عن الرواقية باعتبارها فلسفة تدعو إلى الأخلاق العملية السلبية، كما أنها «ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية»(٦٥). خاصة إذا لاحظنا أن رؤساء هذا المذهب قد جاء وا من بلدان تقع فى آسيا الصغرى أو فى الجزر الشرقية من الأرخبيل، أو فى بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس و البلاد اليونانية وهى بيئات كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضح كل الوضوح.

وقد قسم أتباع الرواقية إلى دورين كبيرين، دور الرواقية اليونانية ودور الرواقية الرومانية. ويمثل الدور الأول مؤسس المذهب زينون الرواقى، ثم تلميذه كليانتس، وأخيرا كريسيفوس الذى يعد المنظم النهائى والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقى. أما الرواقية الرومانية فتمثلها شخصيات ثلاث: إيكتاتوس ثم سينكا ثم ماركوس أورليوس.

وقد لاحظ المؤلف أن مذهب الرواقية يمتاز بثلاث مسائل رئيسية، الأولى هى أن الفلسفة الحقيقية هى الفلسفة العملية، والثانية أن الفلسفة العملية هى التى تقوم على العمل المطابق للعقل، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذى يجرى بمقتضى قوانين الطبيعة(٦٦).

وقد عرض بعد ذلك للمنطق عند الرواقيين، ولاحظ للوهلة الأولى أن المنطق عندهم كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصلى الذى رسمه أرسطو، حيث قسموا المنطق إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول هو الديالتيك، والقسم الثانى هو الخطابة. ولم يقدم أية تفاصيل حول هذين القسمين، حيث انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن نظرية المعرفة فى ضوء المنطق مفهوما على هذا النحو الشكلى، فقال إنهم بحثوا أولا فى مصادر المعرفة والأساس الذى تقوم عليه، وعرض لتمييزهم بين الصور الحسية و الإدراك الحسى، ثم لنظريتهم حول التذكر باعتباره مصدرا آخر للمعرفة، وعرض كذلك لقولهم إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الاقتناع النفسى، فما يأتى إلى النفس بقوة ويظهر لها فى صورة الاقتناع يكون صادقا وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب وعلى ذلك فالمعيار ذاتى.

وقد عاد مؤلفنا بعد ذلك مرة أخرى إلى عرض المنطق الرواقى، وقد كان من الأفضل بالطبع عرضه متكاملا قبل أو بعد الحديث عن نظرية المعرفة، وعلى أى حال فقد كان عرضه للمنطق وللمعرفة عند الرواقيين عرضا مقتضبا لم تبرز فيه خصوصية المنطق الرواقى وتميز نظرية المعرفة، لقد عرضهما كمقدمة للتوقف أمام الطبيعيات الرواقية التى خصص لها صفحات كثيرة عرض فيها لأقسام البحث فى الطبيعة عندهم، وهذه الأقسام الرئيسية هى البحث عن علل الوجود الأولى، ونشأة الكون وصفاته، ثم الطبيعة غير العاقلة ثم الإنسان. وتميز عرضه لهذه الأقسام برده الأفكار الرواقية إلى أصولها الأفلاطونية والأرسطية، مما أوضح مدى تأثر الرواقية بمذهبى أفلاطون وأرسطو فى تفسير الطبيعة.

وانتقل مؤرخنا بعد ذلك للحديث عن الأبيقورية مبتدئا بعرض مقتضب لحياة

مؤسسها أبيقور، ثم تحدث عن معنى الفلسفة وتقسيمها عنده، ثم عن نظرية المعرفة لديه، حيث عرض لنظريته الحسية فى المعرفة، تلك التى تعتبر أن الإدراك الحسى هو الأصل وبعد ذلك يأتى تكون المدركات أو التصورات.

وقد أوضح د. بدوى فى عرضه للطبيعيات عند الأبيقوريين، كيف أن هذه النزعة الحسية التى تسود نظرية المعرفة هى أيضا التى تسود نظرياتهم الطبيعية وفيما بعد الطبيعة كذلك. وقد كانت هذه الآراء الحسية فى المعرفة، ذات الصبغة التجريبية فى الطبيعيات مجرد تمهيد لفلسفتهم الأخلاقية. وقد عرض فيها لآراء أبيقور حول اللذة وأنواعها، ووجهة نظره فى الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا، وكيف أنها السبيل إلى عدم الخوف من الموت أو من الآلهة وعقابها. وقد أنهى عرضه للأخلاق الأبيقورية بتقييم لها، قال فيه: «إنه إن كانت قد بدأت بمبدأ يخيل إلى المرء أنه حسى نفعى مادى وضيع، فإنها ـ على العكس من ذلك ـ قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو لا تقل فى نقائها وسموها عن الأخلاق المثالية التى يقول بها رجل مثل أفلاطون[٦٧].

وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض لمدارس الشكاك مبتدئا من مدرسة فورون(بيرون) التى أكدت استحالة المعرفة الحسية والعقلية جميعا وانتهت إلى تعليق الحكم، وهى فى نظره كانت «مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوى العقول الفلسفية المفكرة، وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكماء الذين يحيون وبواسطة حياتهم يعبرون عن اتجاههم الفكرى[٦٨].

ثم عرض بعد ذلك لمدرسة الأكاديمية الجديدة مبتدئا بآراء أرسيزيلاسى فى استحالة المعرفة الحسية، وقد قصد أرسيزيلاسى من وراء نقده للمعرفة الحسية أن ينقد فى الآن نفسه ما يقوم عليه الإدراك الحسى وهو النظر العقلى، وتبعا لهذا يمكن القول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة سواء الحسية منها أو العقلية[٦٩].

. وقد عرض بعد ذلك لآراء كرينادسى الذى يعد فى نظره أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية فى ميدان الشك، ومن أهم الشخصيات التى ظهرت فى الشك القديم[٧٠].

(د) شتاء الفكر اليوناني:

وقد انتقل بنا مؤرخنا بعد ذلك حسب رؤيته المستندة إلى المنهج الحضارى فى التأريخ للفلسفة إلى التأريخ لما أسماه شتاء الفكر اليونانى، وقد بدأ الحديث فيه عن فيلون الذى يمتاز فى نظره عمن سبقه من المفكرين اليهود، بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت فى صيغة فلسفية، والمبادىء العقلية الصرفة التى تقوم عليها الحقيقة الدينية، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعورا بها كل الشعور(٧١).

وقد عرض بعد ذلك لامتزاج الثقافة اليونانية والثقافة اليهودية لدى فيلون، وأوضح منهجه فى التفسير الرمزى، حيث اتخذ من هذا المنهج أساسا لبيان حقيقة مؤداها أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها فى الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة(٧٢).

ثم تحدث عن صفات الله عند فيلون، وعن نظريته فى اللوغوس، ومصادرها، ومدى تأثره بهيراقيطس والفيثاغورية المحدثة، ثم تحدث عن نظريته الأخلاقية.

وقد أنهى حديثه عن فيلون وفلسفته بتقييم إجمالى قال فيه إنه يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية، وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار، وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلفت الحضارة اليونانية ونعنى بها الحضارة السحرية أو العربية(٧٣).

ولا أدرى ماذا يقصد مؤرخنا بهذا الرأى ؛ وبأى منطق يرى إضافة فيلون إلى ماأسماه الحضارة السحرية أو العربية!! أما كان الأجدر به أن يضيفه إلى تراثه الشرقى القديم، مضافا إليه تأثره بديانته اليهودية، وكذلك بالفلسفة اليونانية باعتبارها ثقافة العصر، إذ إنه لا علاقة له بالحضارة العربية - إذا كان هناك ما يسمى بهذا فى ذلك الوقت - فما كان موجودا وعاش فى ظله فيلون هو الحضارة المصرية القديمة ممتزجة بمؤثرات الحضارة اليونانية مع مزيج من التراث الدينى اليهودى والمسيحى فيما نطلق عليه اسم مدرسة الإسكندرية الفلسفية.

ولقد عرض بعد ذلك للأفلاطونية المحدثة، وتوقف أمام شخصيتها الرئيسية أفلوطين، فبدأ بالمقارنة بينه وبين فيلون، ثم أوضح طابع الفلسفة الأفلاطونية

المحدثة وعلاقتها بالروح الشرقية وتأثرها بالتجربة الدينية، وهنا أقر د. بدوى الطابع الشرقى لفلسفة أفلوطين، فهى - كما قال فاشيرو فى كتابه «التاريخ النقدى لمدرسة الإسكندرية» - فلسفة شرقية بكل معانى الكلمة فى روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية، وأما المظهر الخارجى لها فإنه وإن كان يونانيا فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحا يونانية(٧٤)، وبالطبع فنحن معه فى هذا الإقرار(٧٥).

ويتوقف بعد ذلك أمام الصلة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة ومدى تأثير المسيحية فى نشأة هذه الفلسفة، وتحدث كذلك عن مدى تأثير الغنوصية، فأوضح أن مسألة الصلة بين الغنوص و الأفلاطونية المحدثة غامضة، إذ لا يمكن القطع فيها برأى نهائى(٧٦).

وقد تحدث بعد ذلك عن الأدوار الثلاثة التى مرت بها الأفلاطونية المحدثة، فالدور الأول هو دور أفلوطين نفسه، والدور الثانى هو دور يامبليخوس، حيث انقلب ذلك التوازن الذى كان بين الدين والفلسفة فى الدور الأول إلى أن أصبح للدين المقام الأول على يديه، أما فى الدور الثالث الذى يمثله أبرقلس نجد الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية.

وقد ركز بعد ذلك على عرض فلسفة أفلوطين مبتدئا بالحديث عن حياته وشخصيته، ثم عن الأقانيم التى قال بها وهى الله وصفاته، ثم العقل الأول ثم النفس، ثم تحدث عن العالم المحسوس لديه، وأوضح كيفية العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، وعرض فى ثنايا ذلك لنظرية أفلوطين فى النفس التى أوضح من خلالها حالة الوجد التى تؤدى إلى الاتحاد بالله حيث يكون الإنسان خارجا عن ذاته ومتحدا بالذات الإلهية أو حاصلا على الذات الإلهية أى هو والذات الإلهية شىء واحد.

رابعا: ملاحظات نقدية عامة:

١- لقد التزم د. بدوى فعلا بالتأريخ للفلسفة اليونانية تبعا للمنهج الحضارى الذى ارتضاه، فأرخ للعصر الأول من القرن السادس حتى أنكساغورس، وجعل

للسوفسطائيين دورا خاصا بهم قائما بذاته باعتبارهم التنويريين الذين يمثلون عصر الانتقال فى أى حضارة من دور الحضارة إلى دور المدنية، وعلى أساس هذا الالتزام بالمنهج الحضارى ميز بين ربيع وصيف وخريف وشتاء للفلسفة اليونانية، وحدد الخصائص المميزة لكل عصر من هذه العصور فى ضوء الخصائص العامة للروح اليونانية.. إلخ.

٢ ـ وقد جاء هذا الالتزام بالنظرة الحضارية الشاملة للفلسفة اليونانية أحيانا على حساب الالتزام بالتأريخ المدقق للتيارات الفلسفية، فلقد أهمل د. بدوى التأريخ لبعض الفلاسفة كما فعل حينما أرخ للسوفسطائيين، حيث اكتفى ببروتاجوراس وجورجياس فقط، ولم يتحدث عن كثيرين غيرهم مثل أنطيفون وهبياس وبرود يقوس وتراسيماخوس وكاليكايس بصورة مفصلة كما فعل مع الأولين.

كما أنه لم يدرس سقراط مع أو بعد دراسته للسوفسطائيين كما وعد فى البداية على أساس أن «سقراط لا يفترق مطلقا عن السوفسطائيين، فلابد أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين[٧٧]، وهو يقصد بهذا طبعا أن دراسة سقراط تكون مع دراسة السوفسطائيين باعتبارهم يمثلون عصر الانتقال ، عصر التنوير.

٣ ـ أغفل مؤرخنا إغفالا يكاد يكون تاما النظر فى حياة الفلاسفة خاصة فلاسفة اليونان الأوائل، فلم يشر إلى أى تفاصيل وردت إلينا عن حياة أى منهم رغم أهمية ذلك بالنسبة لفهم أفكار هؤلاء الفلاسفة وأصولها ومؤثراتها، ورغم أهمية ذلك أيضا فى بيان الترتيب التاريخى التقريبى لهؤلاء الفلاسفة، باعتبار أن كل ما نعرفه من هذه التواريخ تقريبى أيضا.

وربما أدى هذا الإغفال إلى بعض الخلط مثلما حدث حينما أرخ د. بدوى لهيراقليطس بعد تأريخه للمدرسة الإيلية، فاعتبر أن مذهب هيراقليطس قد جاء معارضا لمذهب الإيليين بشكل عام[٧٨]، رغم أن المعروف أن هيراقليطس يأتى تاريخيا بعد أكسينوفان وفيثاغورس، إذ على الرغم من أنه ليس معروفا بدقة مولده أو وفاته إلا أنه زهاء عام ٥٠٠ ق.م. بعد فيثاغورس وزينوفان، حيث يشير إليهما فى شعره[٧٩].

أما بارمنيدس فقد ولد حسب أرجح الروايات حوالى عام ٥١٥ ق. م . ويحدثنا ديوجين لايرتوس أنه ازدهر فى الأوليمبياء التاسع والستين، أي بين عامى ٥٠٤ و ٥٠٠ ق. م. لكن الأرجح أنه ازدهر عام ٤٨٥ أو ٤٧٥ ق.م.(٨٠).

وإذا ما اعتبرنا بارمنيدس كما اعتبره د. بدوى فعلا هو المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية، فإنه لا ينبغى أن نعتبر فلسفة هيراقليطس قد جاء ت كرد فعل للفلسفة الإيلية، أو أن نؤرخ له بعد الإيلية.

٤ ـ لقد اختتم د. بدوى تأريخه للفلسفة اليونانية ببحث هام عن المصطلح الفلسفى فى العصر اليونانى أوضح فيه تأريخ المصطلح الفلسفى فى الدور الأول للفلسفة اليونانية، ثم استعرض عدداً كبيرا من المصطلحات التى استخدمها فلاسفة اليونان كالمبدأ والهيولى والماهية والعنصر والطبيعة والواحدية والذرة والمذهب المادى والعقل والباطن والعالى والديالكتيك والكم والانسجام ، وهذا التدقيق فى المصطلح وتأريخه يعد أمرا فى غاية الأهمية يقصر فى الاهتمام به الباحثون فى هذه الأيام.

٥ـ تميزت محاولة د. بدوى فى التأريخ للفلسفة اليونانية عن مثيلاتها بامتلاك صاحبها رؤية واضحة أرخ من خلالها، فقد أرخ للفلسفة اليونانية كثيرون وكانت أهم هذه المحاولات ثلاثة، أولها ليوسف كرم الذى أرخ لها فى إطار تأريخه العام للفلسفة، وهى محاولة رغم تميزها بالدقة والرصانة، إلا أنها قدمت لمجرد التأريخ، وافتقدت وجود رؤية عامة محددة للمؤرخ(٨١). وقد أرخت د. أميرة حلمى مطر للفلسفة اليونانية بشمولية وإسهاب وتميزت محاولتها بالتوازن بين فصولها وأبوابها، وعدم إغفالها لأى من فلاسفة اليونان، أو لأى مشكلة تعرض لها أى فيلسوف منهم، وقد أرخت للفلسفة اليونانية من نشأتها حتى وصلت بها إلى أعتاب العصور الوسطى.

أما المحاولة الثالثة فكانت للدكتور محمد على أبو ريان وكان ذلك فى إطار تأريخه العام للفكر الفلسفى، وقد تميزت محاولته بمحاولة إبداء الرأى وتقديم الحجج والأسانيد ضد رأى معين أو معه، لكنها افتقدت أيضا الرؤية المستقلة العامة للمؤرخ، فقد عرض للفلسفة اليونانية فى إطار متابعته لأنصار المعجزة الغربية

عموما، والمعجزة اليونانية خصوصا(٨٢).

أما محاولة د. بدوى فقد امتازت كما أشرنا سابقا بأن صاحبها قد التزم فيها بالمنهج الحضارى الذى ارتضاه، فحدد من خلاله خصائص معينة للروح اليونانية، ومن خلالها ميز بين ربيع وخريف وصيف وشتاء للفكر اليونانى، ورغم أننا قد نختلف معه فى تصنيفاته ونتائجه حسب هذا المنهج وتلك الرؤية، إلا أننا لا نملك إلا احترام صاحب المحاولة الرائدة التى فتحت ورسمت الطريق لكل من أرخ للفلسفة عموما، وللفلسفة اليونانية خصوصا فى اللغة العربية.

obeikandl.com

الهوامش:

(١) د. عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة ١٩٧٩ ص ٧ ـ ٨

(٢) نفسه، ص ١٠.

(٣) نفسه ، ص ١١

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه.

(٧) نفسه، ص ١٣ ـ ١٤

(٨) نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣

(٩) نفسه، ص ٣٧ ـ ٥٥

(١٠) انظر : نفس المصدر السابق ص ٦٩.

(١١) نفسه ص ٧٠.

والجدير بالذكر هنا أننا نوافق اشبنجلر على رأيه العام هذا فى إخراج ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة من دائرة الفلسفة اليونانية، فنحن نعتبر أنه لا يوجد ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة بل مدرسة الإسكندرية الفلسفية، والتى كان من نتاجها أفلوطين، الذى نعتبره ممثلا للفكر الفلسفى الشرقى المصرى السكندرى وليس أحد فلاسفة اليونان كما يؤرخ له دائما (أنظر فى ذلك : د. مصطفى النشار: أفلوطين فيلسوفا مصريا: وهو بحث ألقى فى المؤتمر الأول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية بالإسكندرية فى نوفمبر ١٩٨٦م، ونشر فى الكتاب الأول للجمعية وبكتابنا : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم روسر للإعلام بالقاهرة ١٩٩٢م. وانظر كذلك :د. مصطفى النشار : دور فكر العلية فى ميتافيزيقا أبرقلس: بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس، ١٩٩٠م، هامش رقم (١) ص ١٣٥).

(١٢) انظر : د. عبد الرحمن بدوى: نفس المصدر السابق : ص ٧١ ـ ٧٢

(١٣) نفسه، ص ٨٤.

(١٤) نفسه، ص ٨٥.

(١٥) نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٨.

(١٦) نفسه، ص ٩٠.

(١٧) نفسه، ص ٩٢.

(١٨) نفسه، ص ١٠٤

(١٩) نفسه، ص ١٠٦

(٢٠) نفسه، صص ١٠٨

(٢١) نفسه، ص ١١٥.

(٢٢) انظر : د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية،

obeikandl.com

ط٢ مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٨٨م.

هامش (٢) ص ١٧ ـ ١٨.

(٢٣) د. عبد الرحمن بدوى: نفس المصدر السابق: ص ١١٧.

(٢٤) نفسه، ص ١٢٥.

(٢٥) نفسه، ص ١٥٦

(٢٦) نفسه، ص ١٥٩

(٢٧) د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون ـ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٣م.

(٢٨) نفسه ص ٦.

(٢٩) نفسه

(٣٠) انظر بحثنا : أرسطو واكتمال المشروع الحضارى اليونانى المنشور فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعى بدولة الإمارات العربية المتحدة، العين، الطبعة الثانية ١٩٩٠م، ص ٩٩ وما بعدها.

(٣١) د. عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ص ٨.

(٣٢) نفسه.

(٣٣) نفسه، ص ١٤ ـ ١٧.

(٣٤) نفسه، ص ١٧.

(٣٥) نفسه.

(٣٦) نفسه، ص ٢٠

(٣٧) نفسه، ص ٢٦.

(٣٨) نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨

(٣٩) نفسه، ص ٥٢

(٤٠) نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣

(٤١) نفسه، ص ١٠٠

(٤٢) انظر : نفس المرجع السابق ص ١٠٠ ـ ١١٢

(٤٣) نفسه، ص ص ١٠٩ ـ ١١٠

(٤٤) نفسه ، ص ١١٥

(٤٥) نفسه، ص ١١٦

(٤٦) نفسه، ص . ص ١٢٦ ـ ١٣١

(٤٧) نفسه، ١٧٠

(٤٨) نفسه، ص ٢١٢

(٥٠) نفسه، ص . ص ٢١١ ـ ٢١٥

(٥١) نفسه ، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧

(٥٢) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ، نشرة وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م

(٥٣) نفسه، ص ٢٥

obeikandl.com

(٥٤) نفسه.
(٥٥) نفسه، ص ٢٨.
(٥٦) نفسه، ص ٣١.
(٥٧) نفسه، ص١٧٦.
(٥٨) نفسه، ص ١٧٧.
(٥٩) نفسه، ص١٨٦.
(٦٠) نفسه، ص ١٨٩.
(٦١) انظر : د. مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية ١٩٨٧م، ص ٢٨ وما بعدها.
(٦٢) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص ٢٦٤.
(٦٣) انظر: د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم ط٢ ص ٩٩ وما بعدها.
(٦٤) د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة ١٩٧٩م ، ص ٦.
(٦٥) نفسه، ص ١٠.
(٦٦) نفسه، ١١
(٦٧) نفسه، ص ٦٨.
(٦٨) نفسه، ٧٦.
(٧٠) نفسه، ص ٧٧.
(٧١) نفسه، ٨٩.
(٧٢) نفسه، ص ٩٢.
(٧٣) نفسه، ص ١٠٨
(٧٤) نفسه، ص ١١٥.
(٧٥) انظر بحثنا: أفلوطين فيلسوفا مصريا، حيث نوضح الأصول المصرية والشرقية لفلسفة أفلوطين وننتهى إلى أنه من الأجدر بنا أن نؤرخ له بإعتباره أحد أعلام الفلسفة المصرية الشرقية القديمة، وليس باعتباره فيلسوفا يونانيا.
(٧٦) د. عبد الرحمن بدوى، نفس المصدر السابق، ص ١٢٠ ـ ١٢١.
(٧٧) د. عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، ص ٧١.
(٧٨) انظر : نفسه، ص ١٣٨، ص ١٤٢
(٧٩) د. أحمد فؤاد الأهوانى فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٥٤م، ص ١٠٠.
(٨٠) نفسه، ص ١٢٧.
(٨١) انظر : ملاحظتنا النقدية على هذه المحاولة فى كتابنا: نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية، نشر بمكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٣م، ص ٤٠ ـ ٤٢.
(٨٢) انظر : ما كتبناه عن هذه المحاولة فى نفس المرجع السابق، ص ص ٥١ ـ ٦٠.

ملاحظات على بعض إسهامات
الدكتور عبد الرحمن بدوى
فى المنطق وفلسفة العلوم

د. ماهر عبد القادر محمد على
رئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

obeikandl.com

obeikandl.com

يتناول هذا البحث بشيء من التركيز والإيجاز جوانب من بعض إسهامات الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مجال الدراسات الفلسفية، وهذه الجوانب يمكن أن نجملها فى ثلاثة مجالات أساسية، هى : الجانب الأول يتمثل فى فكرة بدوى عن الاستقراء وما تكشف عنها فى أبعادها. وأما الجانب الثانى فيدور حول فكرة بدوى عن الفلسفة العلمية وتداعياتها. وأما الجانب الثالث فيلقى ضوءا كشافا على نظرة بدوى لمشكلة الشكل الرابع من أشكال القياس كما هى موجودة فى كتابه «المنطق الصورى والرياضى».

وليس من المتوقع لنظرتنا أن تقدم مسحا شاملا لأعمال بدوى ودراساته العديدة، والتى لا تزال تثرى المكتبة العربية والفكر الإنسانى حتى يومنا هذا، إذ إن هذا الأمر يحتاج لفريق بحثى كامل ينبغى أن يعكف على تحليل ودراسة كتابات الدكتور بدوى لبيان مكانتها بين أعمال المفكرين والفلاسفة المعاصرين، وما بها من إضافات مهمة للفكر الإنسانى بصفة عامة.

عبد الرحمن بدوى والاستقراء

يعتبر الدكتور عبد الرحمن بدوى من أكثر المفكرين العرب شهرة وانتشارا، ويندر أن نجد ميدانا من ميادين الفكر الفلسفى، بصفة عامة، لم يشارك فيه الدكتور بدوى مشاركة الرأى والفكر أو الترجمة والنقل أو الإبداع. ومن هذه الزاوية يحق لنا القول إن هذا المفكر والفيلسوف يشكل ظاهرة فكرية فريدة يندر أن نجد ما يشبهها بين رفاقه من المفكرين فى هذا العصر. ولكن بأى معنى يمكن أن يمثل عبد الرحمن بدوى ظاهرة فريدة فى مجال الدراسات الفلسفية والفكر عموما؟ وكيف يمكن لهذا البعد أن يشكل منطلقا لدراسات عربية معاصرة يضطلع بها الشبان فى السنوات القادمة؟

يقدم لنا الدكتور جميل صليبا - فى نص هام - رأيه حول الدراسات الفلسفية فى العالم العربى، حيث يلخص مواقف العرب المعاصرين إزاء الفلسفة فى ثلاثة مواقف رئيسية هى: الأول، موقفهم إزاء الفلسفة العربية القديمة، ويبرز هذا الموقف فى ثلاثة

مظاهر وهى: (١) تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها (٢) وضع الدراسات الفلسفية باللغة العربية واللغات الأجنبية للتعريف بالفلاسفة القدماء(٣) ترجمة بعض النصوص الفلسفية القديمة إلى اللغات الأجنبية ، والثانى موقفهم إزاء الفلسفة الحديثة ويبرز هذا الموقف فى مظهرين هما : (١) ترجمة بعض الكتب الفلسفية من اللغات الأجنبيةإلى اللغة العربية (٢) وضع الدراسات الفلسفية للتعريف بالفلاسفة الأوروبيين ومذاهبهم. والثالث تأليف الكتب الفلسفية الأصيلة فى الموضوعات المختلفة: كالدراسات النظرية التى نشرها بعض المحدثين باللغة العربية أو اللغات الأجنبية[١]

إن نص جميل صليبا يصنف الدراسات ويشير إلى مجالاتها المختلفة، ويمكننا انطلاقا من هذا النص أن نصنف الكتاب والفلاسفة العرب تحت الفئات التى ذكرها جميل صليبا، ولكن إذا جئنا لحالة عبد الرحمن بدوى وحاولنا أن نتبين موضعه فى إطار هذا التصنيف[٢] وجدنا أنه يشغل التصنيف بكل أبعاده، وهذا ما جعلنا نطلق عليه المفكر الظاهرة. وأى ظاهرة تحتاج إلى شرح وتحليل وتفسير، ولكن الظاهرة التى نحن بإزائها تختلف عن كل الظواهر الفكرية الأخرى لأنها ليست شبيهة بها، وإنما هى «ظاهرة فريدة» ومبعث التفرد هنا أنه يندر أن تتكرر. وهذا ما جعلنا نؤكد أن دراسة فكر عبد الرحمن بدوى تحتاج لفريق بحثى كامل حتى نعرف أبعاد إبداعه الفلسفى على امتداد ما يزيد على نصف قرن.

وإذا كنا قد أشرنا ـ منذ البداية ـ إلى أننا نتناول فى هذا البحث بعض جوانب من إسهامات عبد الرحمن بدوى، فإنما أردنا أن نقدم هذه الجوانب لتكون ضوءا كاشفا لدراسات مستقبلية نقوم بها ويقبل عليها ـ أيضا ـ أجيال الشباب الذين يتوجهون، فى الغالب الأعم، لدراسة الفكر الغربى دون أن يحفلوا كثيرا بالفكر العربى، أو دون محاولة الكشف عن الصلات العلمية والمنهجية بين الفكرين العربى والغربى، على الأقل خلال هذا القرن. إن دراسة الفكر العربى فى اتجاهاته ومنحنياته الأساسية يشكل حلقة هامة من حلقات الفكر الإنسانى المعاصر.

والاتجاهات السلبية، أو العدمية، التى تحاول أن تجرد الفكر العربى المعاصر من الإبداع أو التفوق إنما هى اتجاهات حادت عن طريق العلم القويم ولم تفهم المعانى الكامنة وراء مصطلح العلم ذاته، وهى أيضا اتجاهات لم تتعلم الفلسفة بصورة

كافية منذ بداية بمشوارها العلمى، وجاء دخولها ميدان الفكر الفلسفى بصورة عرضية ادعت من خلالها قدرة ليست لها على فهم الفكر الفيلسوفى فى منحنياته. وهؤلاء أيضا، ومن على شاكلتهم، لن يفهموا أصالة مفكر وفيلسوف عملاق مثل عبد الرحمن بدوى.

إن من أهم مجالات البحث العلمى التى أسهم فيها عبد الرحمن بدوى بصورة مركزة ودقيقة ما دونه عن الاستقراء وفلسفة العلوم فى مواضع متعددة من كتاباته، خاصة أنه حاول أن يقدم لنا فكر تنظيريا عن الاستقراء الذى تناوله بالحديث فى ثلاثة مواضع من كتاباته هى: **الأول** : كتاب «المنطق الصورى والرياضى» **والثانى** : كتاب «مدخل جديد إلى الفلسفة» **والثالث**: كتاب «مناهج البحث العلمى» نتعرف ـ إذن ـ على تصور بدوى للاستقراء فى هذه الكتابات.

حاول بدوى فى إطار كتاب «المنطق الصورى والرياضى» أن يبين الأبعاد الجديدة للمنطق إبان عصر النهضة والعصر الحديث بصفة عامة، وماترتب على هذه الأبعاد من تصورات، وكيف أن الثورة العلميجة التى حدثت جاءت بفعل نظرة العلماء أنفسهم لجوانب المنهج الذى يمكن أن يتبع فى البحث العلمى فالعلماء الجدد خاصة جاليليو وبيكون وديكارت اعتقدوا أن الفكر المجرد غير قادر على اكتشاف الحقائق، وإنما الفكر القائم العينى الذى يقوم على التجربة والاستقراء عند بيكون وجاليليو وعلى العيانات الرياضية والتصورات الخاصة بالعدد والمقدار عند ديكارت هو الذى يؤدى بنا إلى تحصيل العلم وكشف الحقائق[٣] وقد ترتب على هذه النظرة ضرورة تأسيس منطق جديد يلائم طبيعة الموضوعات المطروحة سواء أكان ذلك فى مجال العلوم الطبيعية أم العلوم الرياضية، ومن هنا بدأت الثورة على المنطق الأرسطى القديم حيث شعر العلماء والفلاسفة أيضا، أن المنطق بحاجة إلى تجديد وإصلاح[٤] ولكن ما هى صورة التعديل والإصلاح الذى حدث؟ وهل تناول الإصلاح المنطق كعلم له مضمون محدد، أم انصرفت جهود الإصلاح والتجديد إلى المنهج وما استتبعه من تصورات تشكل مضمونه؟

إن ثورة التجديد والإصلاح فى رأى بدوى شكلت نقطة انطلاق مهمة لتأسيس العلم الحديث ككل، ذلك لأن العلوم الطبيعية بدأت تدرك أن مقومات الأساسية

وظواهرها تحتم الإتجاه إلى دراسة الواقع المشخص، ولذا لجأت إلى التجربة والملاحظة فى أوسع معانيها، فالملاحظة يجب أن تكون فى أشد الظروف ملاءمة وتنوعا ودقة, والتجربة يجب أن تكشف لنا عن ارتباط العناصر فى أشد الظروف ملاءمة وتنوعا ودقة. والتجربة يجب أن تكشف لنا عن ارتباط العناصر بعضها ببعض على أساس قوانين عامة بسيطة[٥] والملاحظة والتجربة - معا- يشكلان قوام العلم التجريبى الحديث لأنهما قوام الاستقراء العلمى، ومن ثم شكل الاستقراء «المنهج الذى يمكن من تحصيل هذا النوع من العلم»[٦] ولكن ما هو نوع الاستقراء الذى يعتقد بدوى أنه السبيل إلى تحقيق غاية العلوم الطبيعية وإحراز التقدم فيها؟

يذكر بدوى أن الاستقراء الذى يعمل على تقدم العلوم الطبيعية إنما هو الاستقراء الناقص فى مقابل الاستقراء الكامل عند أرسطو، ومن ثم فإنه إذا كان الاستقراء الكامل عند أرسطو يقينيا فإن الاستقراء الناقص ليس تام اليقين. وقد ارتبط هذا التصور عند بدوى بتصوره للمعرفة من حيث هى تندرج فى قسمين، «معرفة برهانية» ومعرفة استقرائية: الأولى تقوم على حقائق العقل Verités de raison والثانية على حقائق الواقع Verités de faits على حد تعبير ليبنتس Leibniz فتكون من هذا كله منهجان: منهج استدلالى يشبه منهج القياس ولكنه أعم وأخصب منه، ومنهج استقرائى أو تجريبى يقوم على الملاحظة والتجربة[٧] وفى هذا السياق عمد «بدوى» إلى إثبات نقده للاستقراء الكامل مشايعة للتقليد المتبع لدى المفكرين، لأنه مجرد إحصاء ولا يدل على حقيقة الاستقراء الذى يعبر عن الارتباط الضرورى بين الأشياء[٨] وتأسيسا على هذا الفهم تبين بدوى أن الاستقراء الناقص لا يحتاج إلى إحصاء كل الحالات وإنما يستند إلى حالات قليلة وهو ما نلمسه من عبارته التى يقول فيها«فليست مهمة الاستقراء إثبات محمول يصدق على كل الأحوال، بل معرفة الارتباط الضرورى بين الأشياء بعضها وبعض، على أساس قوانين عامة كلية تصدق من بعد فى الواقع على كل الأحوال، وهذا الارتباط الضرورى لا يحتاج كى يدرك إلى استقراء كل الأحوال، بل يكفى بضع أحوال قليلة لاستنتاج القانون العام[٩] ويأتى تأكيد بدوى على هذه الخاصية فى إطار حديثه عن الاستقراء التام والاستقراء الناقص عند أرسطو، وكيف أن الاستقراء الناقص أصبح

علامة العلوم الطبيعية فى العصر الحديث لأن رجال النهضة أسسوا العلم الجديد «على الملاحظة والتجربة وعلى تحليل الموضوعات التى تقدمها لنا الطبيعة تحليلا يستخرج عناصرها أولا من أجل إمكان تركيبها من جديد»(١٠).

إن أهم ما نلاحظه على نظرة بدوى حول الاستقراء فى إطار كتاب «المنطق الصورى والرياضى»، أنها جاءت كإشارة إلى الثورة الجديدة فى ميدان العلم الحديث، وبيان الملامح العامة للإصلاح والتجديد المنطقىْ فى العصر الحديث. وهذه النظرة لا تقصد أصلا إلى تناول الاستقراء أو العلم التجريبى تفصيلا، خاصة وأن موضوع الكتاب هو المنطق الصورى والرياضى(١١).

أما كتاب بدوى «مدخل جديد إلى الفلسفة» فقد عرض فيه لموضوعات شتى عن الفلسفة، وربما كان مدخل بدوى الجديد للفلسفة مختلفا عن الكتابات التى دونت بالعربية أو اللغات الأوروبية عن المدخل الى الفلسفة. ومع أن المدخل دائما يعنى تبنى وجهة نظر محدودة حول الموضوع الذى يريد الكاتب أن يعرض له، إلا أن مدخل بدوى جاء عرضا لمداخل عدد كبير من المفكرين حول الفلسفة، فى الوقت الذى كنا ننتظر فيه خلاصة فكر بدوى فى هذا الجانب.

وواقع الأمر أن بدوى عرض لنا بعض مقتطفات تشير إلى طريقة فهمه للاستقراء، فى ثنايا حديثه عن الاستدلال والاستقراء، إذ كتب يقول: «ولا فرق فى هذا بين الفلسفة ، و العلوم الرياضية والطبيعية ، اللهم إلا فى نصيب كل منهما فى استخدام منهجى الاستدلال deduction والاستقراء والتجريب، فإن الفلسفة أكثر اعتمادا على الاستدلال منها على الاستقراء والتجريب، بينما الرياضيات استدلالية محضة، والعلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من الاستقراء والملاحظة والتجريب(١٢) ولكن هل حقا لازالت العلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من التجريب والاستقراء على ما يقول بدوى. إن العلوم الطبيعية باتت الآن أكثر اعتمادا على الاستنباط، وأصبح الاستقراء بالنسبة لها يحتل المرتبة الثانية(١٣)، وهو ما لم يدركه بدوى الذى تبنى أيضا رأيا غريبا عن الفلسفة التى يرى أنها لابد وأن تعتمد على العقل والمنهج العلمى والاستقراء والتجريب(١٤) إن القول باعتماد الفلسفة على التجريب يفقدها خاصيتها العقلية المميزة لأنها فى هذه

الحالة لابد وأن تصبح علما، والفلسفة ليست كذلك، وبدوى ذاته يدرك أن الفلسفة تفسد على نحوين: إذا انقطعت عن العلم، وإذا استغرقت نفسها فى العلم[١٥] كما يدرك أيضا وبوعى «أن المنهج الذى تلتزمه الفلسفة فى كل أبحاثها هو المنهج العقلى»[١٦] فهل يتسق إذن ما يذهب إليه بدوى فى هذين النصين ؟ إن الفلسفة إذا توحدت بالعلم توحدا تاما وتبنت منهجه وخطواته وعمدت إلى الملاحظة والتجريب، تستحيل بالضرورة إلى علم، ولا تصبح نشاطا عقليا حرا فعالا يرتكز على النقد العقلى بالدرجة الأولى. فهل أراد بدوى أن يجعل من الفلسفة علما، ومن ثم تصبح فلسفته مندرجة تحت تيار اللافلسفة، أم ماذا؟ هذا ما لم يطلعنا عليه بدوى حتى نهاية تدوينه للمدخل.

لكننا نجد بدوى فى إطار حديثه عن «مناهج البحث العلمى» فى الكتاب الثالث، يناقش المنهج التجريبى فى مشكلاته وأسسه مناقشة موسعة على الطريقة الفرنسية، ويذكر أن «مسألة أساس الاستقراء تدرس عادة على أنها تتألف من مسألتين: **الأولى** مسألة المبدأ أو المبادىء التى تقوم عليها فكرة المنهج التجريبى نفسه،**وثانيا**: مسألة الضمان الذى يضمن لنا الانتقال من الحالات الجزئية المشاهدة إلى وضع القانون العام[١٧] بعد أن يتتبع بدوى المسألة ويناقشها عند لاشلييه ولالاند وغيرهما، ينتهى إلى أن البحث فى هذا الجانب لن يطلعنا على شىء أكثر من أنه لكى يقوم العلم لابد وأن نفرض الجبرية، والجبرية الدقيقة إلى أقصى حد، وأنه يجب ألا نتوقع تغيرا مفاجئا للقوى المؤثرة فى الكون، ولا نفرض أى تدخل خارق للطبيعة فى ظواهر الطبيعة، وعلينا أن نؤمن بالجبرية المطلقة والحتمية المطلقة الموجودة فى الطبيعة بأقصى حد[١٨]. وبعد أن يقدم لنا بدوى هذا النص يزودنا بنص آخر مهم يقول فيه: «وهذا الإيمان ـ ككل إيمان ـ مصادره فحسب أى شىء نصادر عليه ونفترضه افتراضا ولا أساسَ له من الواقع، إن كان ثمة بعد مجال للتحدث عن أى واقع [١٩] إن هذا الرأى من جانب بدوى يجعل رأيه حلقة من حلقات العلم التجريبى التقليدى الذى ساد حتى نهاية القرن التاسع عشر، ويشير إلى أن نظرية للعلم ونظرياته لازالت تقف عند حدود المعرفة العلمية السابقة على العلم المعاصر، فنصوصه السابقة تكشف عن بعض الجوانب المهمة، والتى منها : **أولا**: أن مسألة

افتراض الجبرية الصارمة والحتمية المطلقة لم تعد حديث العلماء، لقد شغلت هذه المسألة علماء القرن التاسع عشر، وسادت بعض الكتابات المعاصرة خاصة الفرنسية أثناء تناولها لكتابات حقبة ما قبل القرن الحالى، وما قبل العلم المعاص.. وثانيا: أن هذه الفكرة الجبرية جعلت بدوى ينفى إمكانية حدوث تغيرات مفاجئة، أو بعبارة أخرى خروج على العادة والمألوف، وهذه المسألة عرفت فى الفلسفة الحديثة منذ عصر هيوم الذى نبه عليها، وعرف العلماء أيضا أن هناك استثناءات وأنه لا يمكن لنا أن نتنبأ بيقين تام، وإنما على سبيل الاحتمال لإمكانية ظهور حالات فى المستقبل تخالف ما ألفناه. وثالثا: إن قوله بالحتمية المطلقة والجبرية الصارمة على طريقة الفرنسيين أدى به إلى نفى الوجود الخارجى الذى تجسده ظواهر الطبيعة، وهو ما يبدو من عبارته «إن كان ثمة بعد مجال للتحدث عن أى واقع» فهل أراد بدوى أن ينتقل بالحديث من مستوى الوعى والوجود إلى مستوى اللاوجود لأنه لا مجال للحديث عن أى واقع؟ أم ماذا؟

فكرة بدوى عن الفلسفة العلمية

والواقع أن الدكتور «عبد الرحمن بدوى» الذى كتب على امتداد أكثر من نصف قرن تقريبا. فى شتى مجالات الفكر الفلسفى، شارحا وموضحا، زودنا بنظرة فلسفية حول مسألة الفلسفة العلمية، وهو دائما يحاول فى كتاباته أن يخلق المناسبة للفكرة التى يريد الحديث عنها، أو حتى يلمح لها من بعيد. ولذا وجدناه حين تحدث عن شليك مؤسس حلقة فيينا وإسهاماته، فى كتابه الذى فضل أن يكون عنوانه «مدخل جديد إلى الفلسفة» يتناول العلاقة بين الفلسفة والعلم، وفكرة الفلسفة العلمية.

ولا ريب أن الدكتور بدوى فهم بدقة موقف شليك والوضعية المنطقية من الفلسفة كما فهم أيضا فكرتهم فى الاتجاه إلى العلم، وفى الحالتين لم تسلم الوضعية المنطقية من إشارات الدكتور «بدوى» النقدية والصريحة وكيف لا والوجودية تقف على طرف نقيض من الوضعية.

إن فكرة الإيضاح التى كانت بمثابة الهم الأول للوضعية هى محور حديث الدكتور «بدوى» إذ لا يمكن أن يتحقق الإيضاح إلا من خلال رابطة تعاون وثيقة بين

الفلسفة والعلم، والعلماء الذين هم على قدر كاف من الثقافة الفلسفية الراقية يدركون هذا، أما من يفضون غلاف العلاقة بين الفلسفة والعلم، كما يفعل أنصار الوضعية، فإن موقفهم لاشك «يفضى عادة إلى نمو غير متعمد لفلسفة رديئة»[٢٠] كما يقول الدكتور «بدوى» الذى «يستنتج من هذا أن الفلسفة متغلغلة فى العلم حتى النخاع، إنها المعنى الباطن الذى يزود العالم بالزاد العلمى ويرشد عمله المنهجى[٢١] وفى هذا السياق فإن بدوى فهم بدقة متناهية جوهر العلم وروحه الأصيلة وهو فى هذا الفهم يصدر عن اتفاق فى الرؤية مع فلاسفة العلم المعاصرين والعلماء أنفسهم.

وتأسيسا على هذه الرؤية وجد الدكتور «بدوى» أنه لا غضاضة على الإطلاق فى الحديث عن الفلسفة العلمية رغم أنه لم يصرح بالمصطلح ذاته فى هذا الموضع. ولكن بأى صورة يمكن أن يكون هذا الحديث.

إن إدراك الدكتور بدوى لعلاقة التأثير المتبادلة بين الفلسفة والعلم، جعل المسألة واضحة بالنسبة له إذ الفلسفة يمكن أن تسمى علما بالقدر الذى به تفترض العلوم مقدما. ولا تقوم للفلسفة قائمة خارج العلوم وبمعزل عنها. وعلى الرغم من إدراك الفلسفة لخصائصها المستقلة المتميزة، فإنها لا تنفصل عن العلم[٢٢].

يتضح لنا ، من النص السابق أن الدكتور «بدوى» ينظر لمسألة الفلسفة العلمية - إذا ما قبل المصطلح من قبل الفلاسفة - على أنها فى دائرة العلاقة بين الفلسفة والعلم من حيث إن الفلسفة تقدم للعلم زاده المعرفى، وأساسه الإبستمولوجى الذى يجعله نبراسا له، فما اتفق مع أساسياته لم يتركه، وماشذ عن أصوله وقواعده نبذه وتخلص منه. وهنا نلمح جوانب أساسية فى فكر الدكتور بدوى حول العلاقة بين الفلسفة والعلم فى أكثر من جانب وآية ذلك أن العصر وإنجازاته، ونجاحاته وإخفاقاته، والفيلسوف أو المفكر هو بطبيعة الحال واحد من الناس، ولابد أن يكون قادرا على الفعل مؤثرا فيما حوله، لا منفعلا سلبيا، يقف مشدوها أمام ما يحدث فى العالم من حوله، ولذا فإن «كل من يشتغل بالفلسفة أو (يتفلسف) لابد له أن يكون على معرفة بالمنهج العلمى»[٢٣] حتى يستطيع بطبيعة الحال أن يتحاور مع علماء عصره، ويناقشهم فى علومهم. وهذ أدق تصوير للجانب الإيجابى لدور الفيلسوف.

ولكن الفيلسوف أو المفكر الذى يسمح لتأثيرات العصر أن تترك بصمات سلبية

على فكرة وتجعله كالجلد حين تُوخز فيه الإبرة، هذا الإنسان يفشل بطبيعة الحال في إدراك العلم في مقوماته ومنهجه وتخذله أفكاره في متابعة التقدم، والانخراط في التغيرات التي تتلاحق حوله وهو واقف لا يحرك ساكنا . لاشك أن هذا معنى آخر يمكن استخلاصه من رأى الدكتور بدوى القائل: و«أى فيلسوف لم يدرب على المنهج العلمي ويخفق في متابعة الاطلاع العلمي باستمرار لابد أن يكون عمله ناقصا[٢٤] لأن الفيلسوف في هذه الحالة لن يضيف ما هو جديد إلى عالم الخبرة والواقع، وسوف لا يترك فكره بصمة إيجابية على مسيرة التواصل الحضارى. ووفق هذا المنظور فإن الفلسفة يمكن أن تسمى علما بالقدر الذى به تفترض العلوم مقدما، إذ لا يمكن للفلسفة أن تنعزل عن العلم رغم خصائصها المتميزة عنه.

-٣-

مشروعية الشكل الرابع من أشكال القياس

احتلت مشكلة الشكل الرابع من أشكال القياس مكانة مهمة في إطار الأبحاث والدراسات المنطقية لدى المناطقة المحدثين على وجه الخصوص، اعتبارا من السؤال الآتى: هل وضع أرسطو الشكل الرابع أصلا؟ أو هل هناك مشروعية للحديث عن الشكل الرابع من أشكال القياس؟ إن هذا السؤال شكل نقطة حوار هامة بين الكتابات المنطقية على مختلف اتجاهاتها وربما كان السبب في هذا التزام الدراسات المنطقية - التى تناولت المنطق الأرسطى بالدراسة والتحليل - بكل ما حدده المعلم الأول في متن دراساته الأولى التى تناهت للشراح من بعده، وكأن التراث المنطقى الأرسطى لابد وأن يظل جامدا استاتيكيا لا يتبدل ولا يتغير.

إننا هنا نختار الحديث عن مشكلة الشكل الرابع من أشكال القياس كواحدة من المشكلات ، أو الموضوعات ، المنطقية التى أثارت نقاشا منطقيا وفلسفيا فى ثنايا تناول عبد الرحمن بدوى لأشكال القياس.

بيد أننا لن نكتفى بعرض وجهة نظر بدوى عن مشكلة الشكل الرابع وإنما سوف نتناول رأيه مقارنا بوجهات النظر الأخرى لنبين مكانة رأيه بين الدراسات الأخرى،

وأهمية هذا الرأى أو ذاك، وربما كان من المناسب بمكان أن نشير أيضا إلى أن مشكلة الشكل الرابع من أشكال القياس لازالت قيد البحث والنظر من جانب المناطقة والدارسين للمنطق الأرسطى والتقليدى معا لأهمية أبعادها التاريخية، خاصة فيما يتعلق بالاجتهادات حول تفسير المنطق الأرسطى ودور أتباع أرسطو وتلامذته، وموقف مدرسة المناطقة العرب على اختلاف اتجاهاتهم باعتبارهم يمثلون أكبر وأوسع تيار فكرى ومنطقى ظهر فى العصور الوسطى، وللإضافات التى قدمت من جانبهم، خاصة من خلال الشروحات المنطقية لأعمال أرسطو ذاته.

وتجدر الملاحظة أن عبد الرحمن بدوى فى كتابه «المنطق الصورى والرياضى» بدأ حديثه عن أشكال القياس وشروط كل شكل منها، ومميزات الشكل، وضروبه المنتجة بما فى ذلك الشكل الرابع الذى أشار إلى قواعده وضروبه المنتجة، ثم انتقل مباشرة بوضع السؤال: « هل يوجد شكل رابع مستقل؟ (٢٥) كان هذا السؤال من جانب بدوى علامة توقف هامة عند حواره مع التراث المنطقى قديمه وحديثه، ولكن قبل هذا الموضع بصفحات قدم بدوى إشارة تفيد أنه سوف يناقش مشكلة الشكل الرابع حيث يذكر «وحينما نرى قياسا يظهر بمظهر الشكل الرابع فالأصل فى هذا أننا جعلنا الحد الأكبر هو الحد الأصغر، والكبرى هى الصغرى. وأرسطو لم يعرف هذا الشكل، وإنما اخترعه كلوديوس جالينوس. ورجال العصور الوسطى اختلفوا فيه: فمنهم من رفضه ومنهم من اعترف به، سواء بين المناطقة المسلمين والمسيحين. ثم جاء لاشلييه Lachelier فبرهن على أنه لا يوجد بالضرورة غير ثلاثة أشكال، ولا يمكن أن يوجد شكل رابع ضرورة (٢٦)، ما الذى يطلعنا عليه هذا النص الذى ذكره بدوى فى حديثه عن الشكل الرابع؟ حتى نقف على حقيقة موقف بدوى يجب علينا أن نخضع النص لعملية تحليل المضمون Content Analysis لنقف على حقيقة ما يذكره.

يكشف النص السابق عن معانى مهمة يجب أن ننتبه لها وهى: **أولا** : قول بدوى «نرى قياسا يظهر بمظهر الشكل الرابع» . هذا القول يشير ابتداء إلى اعتقاد بدوى بأنه لا وجود أصلا للشكل الرابع، أو لا يمكننا إلا الحصول على الشكل الرابع. وهذا القول لا يتفق مع ما يذكره من إن الشكل الرابع ينتج من وضع الكبرى مكان

الصغرى، وجعل الحد الأكبر هو الحد الأصغر، ويتعارض أيضا مع ما يذكر بعد ذلك تعليقا على رأى لامبير Lambert الذى أراد أن يستشهد به ليبين أهمية الأشكال القياسية وذكر قوله إن الشكل الرابع إنما هو لاكتشاف الأنواع المختلفة لجنس ما أو استبعاده ا[٢٧] ثم علق عليه برأى من عنده هو - أى عبد الرحمن بدوى - يقول فيه «ومن هنا أمكن إرجاع الرابع إلى الثانى أو الأول، لأنه لتمييز الأنواع الداخلة تحت جنس يكفى بيان تحصيل الشىء لصفة نوعية أو التمييز بين عدة صفات نوعية[٢٨] وهو فى هذا يتفق مع ما ذهب إليه على سامى النشار فى تعليقه على رأى لامبير مؤكدا أن «الشكل الرابع، لاكتشاف الأنواع المختلفة لجنس من الأجناس، أو لاستبعاد أنواع من جنس لا تندرج تحته[٢٩] فكأن بدوى والنشار يتبنيان مدخلا واحد للتعليق على رأى لامبير حول الشكل الرابع، انطلاقا من نظرية الأجناس والأنواع. **ثانيا** : ما يذكره بدوى من أن الشكل الرابع اخترعه كلوديوس جالينوس. إن هذا التحديد يشير إلى أن الشكل الرابع إضافة لاحقة على أرسطو وأنه لم يوجد لدى أرسطو أصلا ولو كان قد وجد لكان قد نص عليه، وهو ما لم يحدث. ومن ثم فإن متن المنطق الأرسطى تعرض للتبديل والتغيير فى عصر جالينوس ويؤيد هذا المعنى ما يذكره بدوى فى نص لاحق من أن ابن رشد يذهب إلى أن جالينوس هو أول من قال بوجود شكل رابع مستقل[٣٠] وهذا أيضا ما ذهب إليه على سامى النشار[٣١] لكن بدوى والنشار يقرران معا أن ثيوفراسطس هو أول من تكلم فى هذا الشكل[٣٢] بيد أ فكرة اختراع جالينوس للشكل الرابع وهو ما يقرره بدوى تتعارض مع ما يذكره من أن أرسطو «يعترف بإمكان الاستنتاج بطريق غير مباشر فى الشكل الأول، وذلك إما بعكس النتيجة عكسا مستويا فقط، أو بعكسها عكسا مستويا مع وضع المقدمتين الواحدة مكان الأخرى فينتج عن ذلك خمسة أضرب ملحقة بالشكل الأول تعد أضربا غير مباشرة فى هذا الشكل »[٣٣] وفى إطار السياق ذاته يرى النشار هذا الرأى مثبتا أنه يوجد فى منطق أرسطو ما يسمح لنا باستخراج ضروب الشكل الرابع[٣٤]. وعند هذه النقطة نجد أن ما يذهب إليه بدوى من أن جالينوس اخترع الشكل الرابع اختراعا يتعارض تماما مع رؤيته الذاتية والمنطقية أن أرسطو يعترف بإمكان استنتاج ضروب الشكل الرابع من الشكل الأول

بصورة غير مباشرة، وهو ما نجده عند أرسطو فعلا فى متن منطقه، فإذا كان أرسطو قد عرف كيفية التوصل إلى ضروب الشكل الرابع، فكيف يمكن أن ينكره. نستكمل تحليل هذا الجانب بعد أن نناقش النقطة الثالثة والرابعة التى يتضمنها رأى بدوى فى نصه السابق.

ثالثا: إشارة بدوى إلى أن «المناطقة فى العصور الوسطى اختلفوا حول الشكل الرابع» تفيد هذه الفقرة أن وجهات النظر انقسمت بين من يرى أنه لا أهمية للشكل الرابع ومن يرى أهمية الشكل الرابع، ولم يقدم لنا بدوى رأيه الخاص حول حقيقة هذا الاختلاف والآراء التى قدمها بدوى ركزت على أهمية الشكل الرابع دون أن تقدم تحليلا منطقيا لتلك المسألة أو حتى بيان وزنها المنطقى بالنسبة للأشكال الثلاثة الأخرى.

رابعا: اعتقاد بدوى أن لاشلييه فى العصر الحديث برهن على أنه لا يوجد شكل رابع، واستشهاده فى ذلك بنص لاشلييه الذى ذكره رابييه Rabier فى كتابه(المنطق) حيث يقول لاشلييه«ليس ثمة مبدأ رابع ولا شكل رابع، وكل ما هنالك ضروب غير مباشرة تستخلص من الشكل الأول (ويمكن استخلاص مثلها من الشكلين الآخرين) إما بالعكس المستوى للمقدمات أو بالعكس المستوى للنتيجة. وهذه الضروب الخمسة هى المعبر عنها بألفاظ,Fapesmo . Dabities Delantes, Baralipton, Fresisomorum التى وضعت فى الأبيات التذكيرية بعد الضروب المباشرة للشكل الأول: فالثلاثة الأولى منها ليست فى الواقع سوى الأضرب Barbara, Daril, Celarent وقد عكست نتيجتها عكسا مستويا، والضربان الأخيران يرجعان إلى Ferio بوضع المقدمتين الواحدة مكان الأخرى (للرابع فقط) وعكس كل منهما عكسا مستويا. ويقال إن الفيلسوف الطبيب جالينوس هو «أول من فكر فى جعل هذه الأضرب مكونة لشكل مستقل، ولكن هذه الفكرة خاطئة من أساسها، قد هاجمها جميع المناطقة فى العصور الوسطى ولم تبدأ تظفر بشىء ممن التأييد إلا فى عصر النهضة»[٣٥] هذا نص ما يذكره بدوى من كلام لاشلييه، وهذا النص يشكل سياقا تبريريا، وليس برهانا على ما يقطع به بدوى من أن لاشلييه قد برهن على عدم وجود شكل رابع، إن الفارق بين سياق التبرير

وسياق البرهان، جد دقيق، فالتبرير Justification يقدم لنا تفسيرا مقبولا ومعقولا بدرجة كبيرة، وهذا التفسير قد نقف أمامه تفسيرات أخرى مختلفة ومباينة تماما، مقبولة ومعقولة أيضا بدرجة متكافئة على حين أن البرهان يستند إلى أدلة منطقية قاطعة ومحددة اكتشاف أو نظرية منطقية تقرر حقائق تستند بالبديهيات وأوليات ليست موضع خلاف. فهل تبين عبد الرحمن بدوى الفارق بين السياقين فى نصه؟.

تكتمل اشارتنا لرأى بدوى حول الشكل الرابع من خلال رأيه أن ابن رشد كان أول من ذهب إلى أن جالينوس هو القائل بوجود شكل رابع مستقل، وابن رشد لا يتفق مع رأى جالينوس، وكذلك بعض الفلاسفة العرب السابقين عليه مثل ابن سينا والغزالى. لكن لم يبين لنا بدوى أوجه عدم اتفاق ابن رشد مع رأى جالينوس، بل اكتفى بتقرير النتيجة دون أن يكشف عن مقدماتها. وواقع الأمر أن هذا الرأى الذى ذهب إليه بدوى وقرره النشار أيضا (٣٦) يحتاج لمناقشة وتحليل. إذ السياق الذى يقرره بدوى يقول «أما ابن رشد فلا يتفق مع جالينوس فى هذا ومن قبله فعل ذلك كثير من الفلاسفة العرب، وعلى رأسهم ابن سينا والغزالى»(٣٧).

إن الكتابات المنطقية التى دونها ابن سينا والغزالى لم تتناول الشكل الرابع أصلا، ولم تتحدث عن مشكلة له، أو حتى عن كيفية الحصول على بعض ضروبه عن الشكل الأول بطريقة غير مباشرة، كما سبقت الإشارة. وقد التزمت الكتابات العربية السابقة على ابن رشد فى نظرتها للمنطق بما انتجه الفارابى الذى عرف بأنه «المعلم الثانى» ولو كانت المشكلة عرفت لدى الفارابى ومن جاء بعده من المناطقة لأشاروا إليها على الأقل. وكتابات جالينوس كانت معروفة للفارابى وابن سينا والغزالى تماما مثل كتابات أرسطو. كانت الترجمات العربية القديمة متوفرة. ومع هذا لم تظهر المشكلة إلا فى عهد ابن رشد. ومن الواضح أن الفارابى اعتمد على الترجمة العربية لمنطق أرسطو وأعمال جالينوس أيضا، ولا نستبعد أن يكون قد قرأ الترجمة السريانية أيضا والأصول اليونانية فقد تعلم على مناطقة وفلاسفة يجيدون اللغتين، وكان أقرب عهدا بعصر التراجمة أيضا، ومن ثم فإنه من المستبعد أن يكون الفارابى وقف على المشكلة من خلال الكتابات المنطقية التى حصل عليها.

وفى مقابل هذا فإن ابن رشد قدم تلخيصا لمنطق أرسطو، ولم يقدم منطق أرسطو كما هو فى الترجمة العربية[٣٨] أضف إلى هذا أنه لم يتناهى إلينا أن ابن رشد كان يعلم اللغة اليونانية أو اللغة السريانية. ومن ثم فإنه اعتمد على الترجمة العربية وحدها، وليس من المحتمل أن تكون هناك مدخلات على نص الترجمة العربية من شروحات وتعليقات وهوامش توافرت لابن رشد ولم يشر إليها، والترجمة العربية التى نشرها عبد الرحمن بدوى بين أيدينا. فمن أين إذن جاءت هذه الإشارة لابن رشد؟ وما هى مساراتها؟ لم يقدم لنا بدوى الوجه الآخر للمشكلة، وإنما جاءت الإشارة إليها من خلال ما دونه المنطقى البولندى «يان لوكاشيفتش» فى كتابه نظرية القياس الأرسطية.

يذكر لوكاشيفتش[٣٩] أثناء تناوله لمشكلة الشكل الرابع أضواء جديدة على الجوانب التاريخية المتعلقة بنسبة الشكل الرابع إلى جالينوس، فهو يلاحظ أن الكتابات المختلفة فى المنطق تكاد تحتوى على ملاحظة مؤداها أن مبتكر الشكل الرابع هو جالينوس. وجالينوس طبيب وفيلسوف يونانى عاش فى روما فى القرن الثانى الميلادى. ومصدر هذه الملاحظة مطعون فيه. فنحن لا نجدها فيما وصل إلينا من مؤلفات جالينوس أو مؤلفات الشراح اليونانيين (بما فى ذلك فيلوبونوس) وفى رأى برافتل أن هذه الملاحظة انتقلت إلى مناطقة العصر الوسيط من ابن رشد، إذ قال إن الشكل الرابع ذكره جاليونس. ولنا أن نضيف إلى هذه المعلومات الغامضة قطعتين يونانيتين متأخرتين عثر عليهما فى القرن التاسع عشر، وهما أيضا على قدر كثير من الغموض. نشر منياس إحدى هاتين القطعتين سنة ١٨٨٤ فى تصدير الطبعة التى أعدها لكتاب جالينوس (المدخل إلى الجدل) وأعاد طبعها كالبفلايش سنة ١٨٩٦. وهذه القطعة التى نجهل مؤلفها تنبئنا بأن الأضرب التى أضافها ثاوفرسطوس وأوديموس للشكل الأول قد حولها بعض العلماء المتأخرين إلى شكل رابع جديد، وتنسب إلى جالينوس الأسبقية فى هذا المنحنى. والقطعة الأخرى عثر عليها برانتل فى كتاب منطقى منسوب إلى يوانس إينالوس(القرن الحادى عشر الميلادى) يقول هذا المؤلف متهكما إن جالينوس عارض أرسطو بقوله بوجود شكل رابع، وقد كان يريد بذلك أن يظهر من البراعة ما لم يتوفر للشراح القدماء ولكنه

قصر كثيرا دونهم. ذلك هو كل ما وصل إلينا. ولما كانت هذه المصادر أساسا ضعيفا فقد شك أوبرفيج أن يكون فى الأمر سوء فهم، وقال هينريش شولتس فى كتابه (تاريخ المنطق) أن جالينوس ربما لم يكن هو صاحب الشكل الرابع.

إنه وفقا لرأى لوكاشيفتش يمكن أن نستخلص مجموعة من النتائج المهمة والتى منها: **أولا** : أن لوكاشيفتش يشك أصلا فى كون جالينوس هو صاحب الشكل الرابع أو واضعه لسببين هما : **السبب الأول** ، أن هذه المسألة لا توجد فى مؤلفات جالينوس أصلا، **والسبب الثانى** أن مؤلفات وكتابات الشراح اليونانيين لم تشر إلى المشكلة.

ثانيا: أن ابن رشد هو مصدر القول بنسبة الشكل الرابع إلى جالينوس وفق رأى برانتل.

ثالثا: أن منياس نشر عام ١٨٨٤ كتاب (المدخل إلى الجدل) وهو أحد كتابات جالينوس، وأعيد طبع هذا الكتاب مرة أخرى عام ١٨٩٦. وتضمنت هذه النشرة بعض القطع اليونانية المتأخرة، وهى قطع غامضة، عثر عليها فى القرن التاسع عشر، ونشرت ضمن تصدير منياس لكتاب جالينوس المشار إليه.

رابعا : تشير إحدى القطع إلى أن الضروب التى أضافها ثاوفراسطس وأوديموس للشكل الأول قد حولها بعض العلماء المتأخرين إلى شكل رابع جديد منسوبة إلى جالينوس.

خامسا : أن برانتل عثر على قطعة أخرى جديدة فى كتاب منطقى منسوب إلى يوانس إينالوس (القرن الحادى عشر الميلادى) وفيها يقول مؤلفها متهكما إن جالينوس عارض أرسطو بقوله بوجود شكل رابع، وغرضه فى هذا أن يظهر من البراعة ما لم يتوافر للشراح القدماء.

سادسا : أن المسألة على هذا النحو شكلت أساسا للشك فى مسألة نسبة الشكل الرابع لجالينوس من حيث المبدأ وفقا لرأى أوبرفيج وهنرش شولتس.

إن هذا المستوى من تحليل المضمون يكشف أمامنا مسألتين: الأولى تاريخية والثانية منطقية، **أما المسألة التاريخية** فتتمثل فى نسبة الشكل الرابع إلى جالينوس وفق رأى ابن رشد، وهذه المسألة يذكرها بدوى ولكن على سبيل الحذر مؤكدا أنه

«وإذا كان صحيحا ما يقوله ابن رشد من أن «جالينوس هو أول من قال بوجود شكل رابع مستقل»[٤٠] ويبدو من نص كلام بدوى أنه يشك أصلا فى صحة نسبة الشكل الرابع تاريخيا إلى جالينوس، وفقا لدوافع سيكولوجية لم يكشف عنها، وهو ما تكشف عنه عبارته «وإذا كان صحيحا ما يقوله ابن رشد». إن بدوى يشك - إذن - فيما يقوله ابن رشد ولكنه لم يرفضه، ولم يعلن قبوله صراحة، وإنما من باب الحذر. على حين أن لوكاشيفتش يؤكد صراحة من خلال تحليله للقطع المنطقية التى تم العثور عليها أن المسألة كانت موضع «شك أوبرفيج» وأن هينريش شولتس فى كتابه (تاريخ المنطق) ذهب إلى أن جالينوس «ربما لم يكن هو صاحب الشكل الرابع». المسألة التاريخية - إذن - تقود إلى ضرورة البحث عن الشخص الذى وضع الشكل الرابع ونسبه إلى جالينوس. وهذا المستوى من البحث والتحليل لم يكن موضع نظر بدوى أصلا ، فضلا عن أنه لم يشكل عنده نقطة نقد لرأى ابن رشد الذى ذاع فى الأوساط المنطقية، وهذه النقطة، على مانرى، كان من الواجب أن تخضع للتحليل فيما كتبه بدوى، خاصة وأنه نشر وحقق منطق أرسطو من ترجمته العربية القديمة، كما نشر أيضا بعض كتابات ابن رشد مثل تلخيص كتاب (الخطابة)، و(الحس والمحسوس).

وأما المسألة الثانية التى تظهر من التحليل فهى مسألة **منطقية بحته**، وكل ما يذكره بدوى حول هذه المسألة خلاصة رأى مأخوذة من كتاب رابييه Rabier عن المنطق تشير إلى أن زبرله Zabarella وجوبلو Goblolt إذ اعتمد زبرله على إسقاط الشكل الرابع بناء على «تحليله للقياس على أساس أنه يقوم على (مقالة الكل واللا شىء) [٤١] أما رأى جوبلو فيؤكد فيه من الناحية المنطقية أنه «أما فى الشكل الرابع فإن الأصغر هو الذى سيكون مثبتا للأوسط أو منفيا عنه. فإذا كان من الممكن استنتاج شىء من مثل هذه المقدمات، فإن ذلك لا يكون إلا بشرط أن تكون الصغرى، والأوسط موضوعها، مساوية لقضية الأصغر موضوعها تستخرج منها بواسطة العكس المستوى. وهذه الأخيرة هى الصغرى حقا[٤٢].

إننا إذا تساءلنا عن رأى بدوى فى هذا الصدد لوجدنا أنه التزم الصمت ولم يقدم لنا أية تحليلات منطقية للشكل الرابع ومشكلته، وما تمثله هذه المشكلة بالنسبة للاستنتاج المنطقى ووضع الحدود الثلاثة فى ضوء نظرية القياس، بل اكتفى بدوى بذكر نصوص مأخوذة من رابيه، وكأن المسألة لم تشغل باله أصلا رغم أهميتها للبحث المنطقى، فهل لم يجد بدوى أهمية لتحليل وبحث المسألة على المستوى المنطقى؟ وفى مقابل هذا نجد لوكاشيفتش يقدم لنا بعض النصوص المهمة التى تفسر المكانة المنطقية للشكل الرابع وتنقل المشكلة من المستوى التاريخى إلى المستوى المنطقى. وفى إطار هذا التحول يبدو من المناسب أن نكتشف كيف تشكل مسألة الشكل الرابع مشكلة منطقية فى إطار تحليلات لوكاشيفتش الذى يقول : «طبعت منذ خمسين عاما حاشية يونانية توضح لنا المسألة برمتها على نحو لم يكن متوقعا على الإطلاق. ويبدو أن هذه الحاشية لا تزال مجهولة رغم طبعها. وكان ماكسيميليان واليس، وهو أحد الذين حققوا فى برلين الشروح اليونانية على أرسطو (قد نشر سنة ١٨٩٩ القطع المتبقية من شرح أمونيوس على التحليلات الأولى) فضمن التصدير حاشية مجهولة المؤلف توجد فى نفس المخطوط الذى حفظت فيه قطع أمونيوس، وعنوان الحاشية(فى كل أنواع القياس)، ومطلعها كما يلى : «القياس ثلاثة أنواع: الحملى والشرطى والقياس. والحملى نوعان : البسيط والمركب. والقياس البسيط ثلاثة أنواع : الشكل الأول، والثانى ، والثالث، والقياس المركب أربعة أنواع : الشكل الأول ، والثانى، والثالث، والرابع. فقد قال أرسطو إنه لا يوجد سوى ثلاثة أشكال، لأنه ينظر فى الأقيسة البسيطة المؤلفة من ثلاثة حدود، ولكن جالينوس يقول فى كتاب (البرهان) إن القياس له أربعة أشكال لأنه ينظر فى الأقيسة المركبة المؤلفة من أربعة حدود، وكان قد وجد كثيرا من هذه الأقيسة فى محاورات أفلاطون.

ثم يمدنا صاحب هذه الحاشية المجهول ببعض الشروح تبين لنا كيف تأدى جالينوس إلى هذه الأشكال الأربعة. فالأقيسة المؤتلفة من أربعة حدود يمكن أن

تنشأ من اجتماع الأشكال الثلاثة للأقيسة البسيطة على تسع أنحاء مختلفة: الأول مع الأول، الأول مع الثانى، الأول مع الثالث، الثانى مع الثانى، الثانى مع الأول، الثانى مع الثالث، الثالث مع الثالث، الثالث مع الأول، الثالث مع الثانى، أما اجتماع الثانى مع الثانى والثالث مع الثالث فلا ينتجان قياسا أصلا، وينتج عن اجتماع الثانى مع الأول نفس الشكل الناتج عن اجتماع الأول مع الثانى وكذلك الأمر فى اجتماع الثالث مع الأول، والأول مع الثالث، وفى اجتماع الثالث مع الثانى والثانى مع الثالث فنحصل إذن على أربعة أشكال فقط هى: الأول مع الأول، الأول مع الثانى، الأول مع الثالث، والثانى مع الثالث . وفى الحاشية أمثلة ، منها ثلاثة مأخوذة من محاورات أفلاطون، واثنان من محاورة القبيادس وواحد من الجمهورية... وربما تأدى جالينوس على ذلك النحو إلى أشكاله الأربعة.

إن الحاشية التى نشرها واليس تفسر كل المسائل التاريخية المتصلة باكتشاف جالينوس المزعوم للشكل الرابع. لقد قسم جالينوس الأقيسة إلى أربعة أشكال، ولكنها كانت أقيسة مركبة تحتوى على أربعة حدود، ولم تكن هى الأقيسة الأرسطية البسيطة، أما الشكل الرابع من الأقيسة الأرسطية فقد ابتكرها شخص آخر، ويحتمل أن يكون ذلك قد حدث فى وقت متأخر، وربما لم يكن حدوثه قبل القرن السادس الميلادى، ولاشك فى أن ذلك العالم المجهول قد نما إلى علمه شىء عن أشكال جالينوس الأربعة، ولكنه إما لم يفهمها أو لم يطلع على نص جالينوس. ولأنه كان يعارض أرسطو والمدرسة المشائية كلها، فقد سارع بانتهاز الفرصة لدعم رأيه بقول عالم ذائع الصيت»(٤٣).

ما الذى يمكن أن ننتهى إليه إذن من تحليل نص لوكاشيفتش؟

هناك مجموعة من النتائج يمكن تقريرها فى هذا الجانب ومنها :

أولا : أن لوكاشيفتش يبدى شكوكه القاطعة حول الرأى القائل بأن جالينوس صاحب الشكل الرابع من أشكال القياس ويشير إلى أن هذا الرأى انتقل خطأ بمناطقة العصر الوسيط والمدرسين بصفة عامة، عن طريق ابن رشد.

ثانيا : إنه يفند الآراء التى حاولت تبرير هذا الشكل بجالينوس والرأى أن هذه الآراء ليست صحيحة.

ثالثا: أن ثمة اكتشافا أصيلا حول الشكل الرابع من أشكال القياس يثبته من خلال حاشية ضمنها ماكسيميليان واليس لمؤلف مجهول، وذلك عند تحقيقه للشروح الأرسطية. ومن بين ما تثبته هذه الحاشية أن الشكل الرابع من وضع شخص آخر غير جالينوس ولكنه إما أنه لم يفهم نصوص جالينوس، أو لم يطلع عليها أصلا، وقد يكون أراد لرأيه الانتشار حين نسب هذا الشكل إلى جالينوس على اعتبار أنه من كبار المناطقة بعد أرسطو . **رابعا** : ويترتب على النقطة السابقة أن ابن رشد حتى فى نسبته هذا الشكل إلى جالينوس لم يفرق بين الأقيسة المحلية الأرسطية والأقيسة المركبة إذ الأولى تتألف من ثلاثة حدود على حين أن الثانية تتألف من أربعة حدود. فكيف غابت هذه النقطة المنطقية عن ابن رشد الذى وصف بأنه أكبر شراح أرسطو فى العصور الوسطى؟.

إن ما يمكن أن نخلص إليه فى هذا الصدد أن الشكل الرابع من أشكال القياس الحملى ليس من وضع جالينوس، ولكنه أيضا ليس من وضع مؤلف مجهول، إذ إن نصوص أرسطو الواردة فى التحليلات الأولى تثبت - أصلا - معرفته بالشكل الرابع من أشكال القياس وهذا ما يكشف عنه لوكاشيفتش أيضا فى تحليلاته لمعرفة أرسطو بالشكل الرابع وضروبه المختلفة، إلا أن لوكاشيفتش يأخذ على أرسطو قوله: «إن كل قياس لابد من أن يكون فى واحد من هذه الأشكال الثلاثة، ذلك لأن أرسطو ذاته كشف عن وجه رابع ممكن حين أخذ يرد بعض ضروب من الشكل الرابع - الذى لم يتحدث عنه كشكل مستقل - إلى ضروب من الشكل الأول. يقول لوكاشيفتش : «وأرسطو يعلم أنه بالإضافة إلى الأضرب الأربعة عشر من الشكل الأول والثانى والثالث، وهى الأضرب التى أثبتها بطريقة منهجية فى الفصول المتقدمة من (التحليلات الأولى) توجد أقيسة أخرى صادقة. وهو يورد اثنين من هذه الأقيسة فى نهاية عرضه المنهجى ذاك. ويقول من الواضح أن القياس إذا لم

ينتج فى شكل من الأشكال فإذا كان الحدان موجبين معا أو سالبين معا فلا يلزم بالضرورة شيء أصلا، وتعنى إذا كان أحدهما موجبا والآخر سالبا وكان السالب كليا، فيلزم دائما قياس يصل الحد الأصغر بالأكبر، مثال ذلك إذا كان (أ)ينتمى إلى كل أو بعض (ب) ، وكان (ب) ينتمى إلى لا(ج)، لأن المقدمتين إذا انعكستا فبالضرورة (ج) لا ينتمى إلى بعض (أ)[٤٤] تبدو هنا - إذن - حقيقة الوجه المنطقى للشكل الرابع وهو ما لم يكن موضع تحلُيل فى كتابات بدوى.

وينتج مما تقدم أن أرسطو يعلم ويقبل كل أضرب الشكل الرابع، ولا صحة للآراء التى ترى أنه رفض هذه الضروب، لأن رفضها خطأ منطقيا، لا تمكن نسبته إلى أرسطو. وتبقى فقط مشكلة: لماذا أهمل أرسطو ضروب الشكل الرابع فى تناوله للأقيسة الحملية وضروبها المختلفة؟ المسألة معلقة وتحتاج إلى مزيد من الأبحاث المنطقية التي يمكن أن تتجاوز أبحاث لوكاشيفتش، وتتجه بتحليلات أرسطو ذاتها لتكشف عن المسكوت عنه منطقيا لدى أرسطو.

الهوامش :

(١) جميل صليبا «الفكر الفسلفى فى الثقافة العربية المعاصرة» تأملات معاصرة، بيت الحكمة، كندا، سبتمبر ١٩٨٥، ص ٢٢.

(٢) ربما كان من المناسب أن نشير إلى ما ذهب إليه الدكتور أحمد صبحى فى بحثه عن «اتجاهات الفلسفة الإسلامية فى الوطن العربى (١٩٦٠ - ١٩٨٠) «الذى قدمه إلى المؤتمر الفلسفى العربى الأول الذى عقد فى رحاب الجامعة الأردنية (١٩٨٣) حيث وصف بدقة إسهامات الدكتور عبد الرحمن بدوى فى ميدان الفلسفة الإسلامية من تحقيق وترجمة ودراسة، وهو إسهام يبين إلى أي حد لعب بدوى دورا بارزا فى هذا المجال.

(٣) عبد الرحمن بدوى (المنطق الصورى والرياضى)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٨، الطبعة الثالثة، ص ٩. كتب على غلاف الكتاب من الداخل أن الطبعة الأولى له صدرت فى عام ١٩٦٢، والطبعة الثانية صدرت فى عام ١٩٦٣. وفى التمهيد الذى جاء بعد صفحة التعريف والتصنيف مباشرة صدر التمهيد بتاريخ ١٩٤٣. لا ندرى على وجه الدقة متى صدرت الطبعة الأولى!

(٤) المرجع السابق، ص ١١.

(٥) المرجع السابق.

(٦)المرجع السابق.

(٧) المرجع السابق.

(٨) المرجع السابق، ص ١٢.

(٩) المرجع السابق، ص ١٣

(١٠) المرجع السابق، ص ١٠

(١١) أراد بدوى أن يجمع بين جانبى المنطق الصورى والمنطق الرياضى معا فى مؤلف واحد، ربما على اعتبار أن المنطق الرياضى هو منطق صورى متطور وهو ما يبدو من عنوانه «المنطق الصورى والرياضى»

(١٢) عبد الرحمن بدوى (مدخل جديد إلى الفلسفة) ط٢، وكالة المطبوعات ، الكويت، ١٩٧٩، ص ٤٣.

(١٣) منذ بداية الثلث الثانى من القرن العشرين كشف كارل بوبر فى عام ١٩٣٥ فى كتابه «منطق الكشف العلمى» الذى صدر فى طبعته الأولى باللغة الألمانية، أن العلم يعتمد على المنهج الفرضى الاستنباطى، وأن ما يطلق عليه استقراء عرضه لكثير من النقد، وأن النسق العلمى كما تكشف عنه

أعمال العلمى إنما هو نسق استنباطى.

راجع فى ذلك:كارل بوبر، (منطق الكشف العلمى)، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، بيروت ـ دار النهضة العربية ١٩٨٥ وطبعة دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية ١٩٨١، المقدمة.

(١٤) عبد الرحمن بدوى، (مدخل جديد إلى الفلسفة) ص ٤٤.

(١٥) المرجع السابق، ص ٤١.

(١٦) المرجع السابق، ص ٤٣.

(١٧) عبد الرحمن بدوى، (مناهج البحث العلمى)، ط ٣ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٧، ص ١٧٠

(١٨) المرجع السابق، ص ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(١٩) المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٢٠) عبد الرحمن بدوى، (مدخل جديد إلى الفلسفة) ص ١٨.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢٤) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢٥) عبد الرحمن بدوى، (المنطق الصورى والرياضى)، ص ٢٠٠.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٢٧) المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(٢٨) على سامى النشار، (المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة)، دار المعارف ، مصر، الطبعة الخامسة، ١٩٧١، ص ٤٥١.

(٢٩) عبد الرحمن بدوى، المنطق الصورى والرياضى، ص ٢٠١

(٣٠) على سامى النشار، المنطق الصورى ص ٤٤٠.

(٣١) عبد الرحمن بدوى، المنطق الصورى والرياضى ص ٢٠١

وأيضا على سامى النشار المنطق الصورى ص ٤٤٠.

(٣٢) عبد الرحمن بدوى المنطق الصورى والرياضى ص ٢٠٠

(٣٣) على سامى النشار المنطق الصورى ص ٤٤٠.

(٣٤) عبد الرحمن بدوى، المنطق الصورى ص ٢٠٢

obeikandl.com

(٣٥) على سامى النشار المنطق الورى ص ٤٤٠ وما بعدها

(٣٦) عبد الرحمن بدوى، المنطق الورى والرياضى ص ٢٠١

(٣٧) راجع نشرة عبد الرحمن بدوى لمنطق أرسطو ٣ أجزاء.

(٣٨) يان لوكاشيفتش نظرية القياس الأرسطية ترجمة عبد الحميد صبره، منشأة المعارف الأسكندرية ١٩٦١، ص ٥٥ وما بعدها.

(٣٩) عبد الرحمن بدوى، المنطق الصورى والرياضى، ص ٢٠١

(٤٠) عبد الرحمن بدوى، المنطق الصورى والرياضى، ص ٢٠١

(٤١) المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(٤٢) لوكاشيفتش، المرجع السابق

(٤٣) المرجع السابق، ص ٤١ والإشارة هنا إلى نص أرسطو فى التحليلات الأولى، المقالة الأولى، الفصل ٧، ص ١٢٩ أ، س ١٩...

obeikandl.com

obeikandl.com

المثالية الألمانية

كما يراها الأستاذ الدكتور بدوى

د. سعد عبد العزيز حباتر

جامعة عين شمس

obeikandl.com

obeikandl.com

فى غزارة إنتاجه، وتنوع مؤلفاته ، وعمق أبحاثه، ودقة تحليلاته، ووضوح بصماته، وأصالة آرائه، ما يجعل منه علامة مميزة فى الثقافة العربية، وواحدا من أكبر من أقاموا بنيانها. ولا غرو فى ذلك، فقد كرس أستاذنا حياته كلها للعلم والفلسفة، واتخذ من ذلك رسالة روحية له، فجاب آفاق الفكر شرقه وغربه، قديمه وحديثه، واقتحم كل مجالاته، وتجول فى كل ميادينه.

وقد ساعده على ذلك نبوغ مبكر يندر أن يتحقق لفرد ما، فكتب عام ١٩٣٩م وهو فى حوالى الثانية والعشرين من عمره كتابه «نيتشه»، وفى عام ١٩٤٠م، وباللغة الفرنسية، رسالته «مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية»، وفى عام ١٩٤١ كتابه «اشبنجلر» ١٩٤٢م، و «شوبنهور» ١٩٤٣م، و «أرسطو».. إلخ.

وهكذا انهمك هذا المفكر العملاق، والفيلسوف الكبير فى التأليف والترجمة والتحقيق فى مختلف فروع الفلسفة والأدب، بل والمسرح أيضا، حيث قام بالكثير من روائع الترجمات فى هذا المجال، وإن ظلت الفلسفة عنده الأساس الذى ينطلق منه إلى شتى ألوان المعارف الأخرى.

هذا فضلا عن إسهاماته فى التكوين العلمى لكثير من تلاميذه ممن يلعبون الآن دورا بارزا فى ثقافة بلادهم، فى مقدمتهم الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا والكاتب الكبير أنيس منصور، بل ومحمود رجب السيد، وسعد عبد العزيز جباتر، وسامى نصر لطف، وأحمد عبد الرحمن إبراهيم، وغيرهم كثيرون.

إلا أن كل مفكر كبير يحوى فكره جوانب عديدة قد تكون متعارضة فيما بينها، وهذا هو بالفعل ما حدث مع أستاذنا الذى أولى اهتماما ملحوظا - فيما تشهد مؤلفاته - لفلسفتين بينهما خلاف كبير هما **الفلسفة الوجودية** من ناحية، و**الفلسفة المثالية** من ناحية أخرى.

ولعل مرد هذا الاهتمام عنده بهاتين الفلسفتين المتباينتين، - كما يذكر هو نفسه ص ١٥٤ من كتابه «الزمان الوجودى» - هو أن الفكر الحديث - كما قال شوبنهور- صراع بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأولى من الثانى، هو صراع بلغ أوجه فى المثالية الألمانية، وفى الوجودية أيضا وإن لم يتحقق توكيد الذات بمعنى الذات

الفردية فى كلتا الفلسفتين.

فالمثالية الألمانية قد استبدلت هذه الذات الفردية بذات كلية هى الأنا المطلق أو الروح المطلقة، كما هو الحال عند هيجل، كذلك حال دون تحقيق ذلك فى الوجودية إقرار الوجوديين بنزعات غير وجودية، كالنزعة الدينية التى سادت تفكير كيركيجور مما جعله يربط فكرة الذات المفردة بفكرة المتوحد والمتأله.

كذلك فإن فيلسوفاً مثل نيتشه قد نشد الذات المفردة فى الإنسان الأعلى، أو السوبر مان الذى يعلو فوق بقية الذوات الأخرى، ومن ثم كان اهتمامه بما يجب أن تفعله الذات لتبلغ كمالها، وتحقق هذا السوبرمان فى ذاتها دون أن يقدم نظرة فى وجود الذات المفردة، من حيث طبيعتها فى الوجود، كما أن واحدا من هذين الفيلسوفين لم يضع مذهبا محددا على أساس الذات المفردة، وإن قدم كيركيجور بعض الملاحظات المفيدة فى هذه المسألة.

ومرة أخرى يتردد الربط بين المثالية والنزعة الإنسانية، ففى مقدمة كتاب «المثالية الألمانية» يبين مفكرنا الكبير حاجة الإنسان، فى هذا الزمن الذى طغت فيه القيم المادية على القيم العقلية، إلى الفلسفة المثالية، والمثالية الألمانية منها بخاصة ممثلة فى أقطابها الكبار الثلاثة نيتشه وهيجل وشلنج، فهى التى تجعله إنسانا يتميز عن سائر الكائنات بالفكر.

والمثالية مذهب فى نظرية المعرفة وفى نظرية الوجود، ومثالية نظرية المعرفة بدأها فى ألمانيا، ڤولف Wolff (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) وذلك بقوله «إن المثاليين ينكرون وجود الأجسام والألم وجودا حقيقيا».

وأما المثالية، فى نظرية الوجود، فإن أول من أقامها مذهبا كاملا هو فشته Johann Gottlieb Fichte (١٧٦٢ ـ ١٨١٤)، وهى تذهب إلى أن مبدأ الوجود واحد، وهذا الواحد هو الأنا أو العقل وليس خارجه شىء، ثم جاء فى إثره هيجل وشلنج.

وقد تأثر فشته تأثرا كبيرا بفلسفة كانط I. Kant حتى أنه يقول عن فلسفته : «إنها ليست إلا مجرد عرض واضح صريح لحقيقة مذهب كانط». و الحقيقة أن الاختلاف الذى يبدو بين الفلسفتين ليس جوهريا فليس ثمة تعارض بين منهجيهما .

ويمثل مذهب العلم جوهر فلسفة فشته، ، وهو مذهب يتلخص فى أنه إذا كان على الفلسفة أن تصبح علما يقينيا، فإنه ينبغى عليها أن تحل كل ألوان التناقض والتعارض بين المذاهب الفلسفية. وإذا كانت الفلسفة النقدية قد حلت التعارض بين المذاهب الدوجماطيقية، فإن التعارض بين المذهب النقدى والمذهب الدوجماطيقى مازال قائما بعد، ولابد من البحث عن مذهب يستطيع أن يقدم له حلا.

ولكن كيف يمكن أن تكون الفلسفة علما؟ ذلك أن العلم يقتضى أن تؤلف جميع المبادئ أو القضايا كلا يقينيا، وأن يكون لجميع المبادئ نفس اليقين، ولهذا فإن يقين المبدأ الواحد يتوقف عليه يقين سائر المبادئ. وينبغى أن يكون هذا المبدأ واحدا، وأن تستمد باقى المبادئ يقينها منه. وهذا هو المبدأ الأساسى الذى لن يكون بدونه ثمة علم ، ولذا ينبغى معرفة كيف يقوم هذا المبدأ الأساسى، وكيف ينتقل إلى سائر المبادئ الأخرى؟

إلا أنه يمكن التعبير عن المبدأ الأساسى بأنه «محتوى العلم» وارتباط المبادئ ارتباطا ضروريا محكما يقينيا يستمد يقينه من يقين المبدأ الأساسى بأنه شكل العلم. وبذلك يصبح السؤال هو : كيف يمكن قيام المحتوى والشكل فى العلم؟

والجواب على ذلك أن العلم هو الذى يبين إمكان العلم، إنه مذهب العلم، وعلى ذلك فإن مذهب العلم عند فشته هو العلم الباحث فى إمكان العلم بوجه عام، وبدون مذهب العلم لن تقوم الفلسفة بوصفها علما واضحا بينا.

ووظيفة مذهب العلم تحديد المبادئ السابقة التى تقتضيها العلوم الجزئية، فعليه أن يبرهن على الشروط التى تعتمد عليها سائر العلوم من حيث الشكل والمحتوى، دون أن تكون هذه العلوم الجزئية قادرة على البرهنة عليه. ولمذهب العلم أيضا ـ بوصفه علما هو الآخر ـ مبدأ أساسى وشكل ومحتوى لا يستمدهما من غيره، كما هو الحال فى سائر العلوم بل يستمدهما من نفسه.

ولذلك لا يمكن البرهنة على مبدأ مذهب العلم بالاستناد إلى مبدأ آخر، بل هو مبدأ يقينى يستمد يقينه من نفسه، وبعبارة أخرى نقول إن شكله يتحدد بمحتواه، ومحتواه يتحدد بشكله... وبجانب هذا المبدأ الأساسى فى مذهب العلم يوجد مبدآن نسبيان، وفيهما يتحدد إما المحتوى أو الشكل عن طريق المبدأ الأساسى.

ويمكن صياغة هذه المبادئ على النحو التالى: الأول «الأنا يضع وجوده هو فقط ، والثانى «الأنا يضع اللا ـ أنا »، والثالث «الأنا يضع فى الأنا أنا قابلا للقسمة فى مقابل الأنا القابل للقسمة».

وبهذه المبادئ الثلاثة يمكن استنباط مذهب العلم كله، وهو ينقسم إلى قسمين يكونان كلا واحدا: نظرى وعملى، فالمبدأ الثالث يقتضى التوحيد بين الأنا واللا ـ أنا عن طريق تحديد كل منهما للآخر ،ومعنى أن الأنا يحدد اللا ـ أنا ،هو أنه يفعل، أي أنه عملى. وبهذا يتأسس المذهب العملى للعلم. وهذا الأنا يضع نفسه متحددا باللا ـ أنا، ويضعها فى هذه الحالة كأنا نظرى، وبهذا يتأسس المذهب النظرى للعلم.

أما عن الفلسفة النظرية، أو القسم النظرى من مذهب العلم، فنقول: يمكننا أن نعبر عن المبادئ الثلاثة الأساسية، وهى الوضع والمقابلة والتوحيد بين المتقابلات أو التحديد بالمعانى التالية: موضوع، نقيض موضوع، مركب موضوع. وعلى ذلك يكون المنهج هو إيجاد وحل كل النقائض القائمة فى الأنا وفى أفعاله الضرورية، ومن هذه المبادئ يمكن استنباط المقولات.

ومبدأ العلم النظرى هو : إن الأنا يضع نفسه محددا باللا ـ أنا وهذا يعنى أن الأنا فاعل لأنه يحدد نفسه، ومنفعل لأنه يتحدد باللا ـ أنا ، فهو فاعل ومنفعل فى وقت واحد. ومهمة العلم النظرى حل هذا التناقض، والتحديد المتبادل هو الذى يحل التناقض، أي أن الأنا واللا ـ أنا يحدد كلاهما الآخر على التبادل، فيكون الأنا فاعلا جزئيا ومنفعلا جزئيا.

ولكن لما كان ما يوضع فى الأنا، يوضع بواسطته هو، وبفضل فاعليته، فإنه ينبغى على الأنا أن يضع الانفعال فى ذاته، على شرط أن يضع ـ فى الوقت نفسه ـ الفاعلية فى اللا ـ أنا. وهذه الفاعلية نفسها مشروطة بواسطة الانفعال فى الأنا، فالفاعلية والانفعال هنا مشروطان بعضهما ببعض، وهذا هو التناقض الذى يتطلب الحل.

ولحل هذا التناقض نلجأ إلى مبدأ التحديد، أى الرفع الجزئى الذى يقتضى منا أن نقول بفعالية مستقلة فى الأنا واللا ـ أنا. ومثل هذه الفعالية ضرورية، وإلا لما

أمكن حل التناقض الذى اكتشفناه فى التحديد المتبادل، وتقوم مهمة مذهب العلم فى أن يستنبط من فكرة الفعل المتبادل والشروط الموجودة فيه طابع الفاعلية المستقلة، التى بدونها لا يمكن أن تقوم للتحديد المتبادل أية قائمة، وبالتالى لا تقوم للأنا أية قائمة بدون هذا النشاط. وبهذا نكون قد حددنا الشروط التى بها وحدها يقوم الأنا النظرى بوضع ذاته بوصفه محددا بواسطة اللا ـ أنا.

وعلى ذلك فقد بقى على مذهب العلم النظرى أن ينمو من المبدأ الذى أنشأه حتى يصل إلى الشرط الذى تحته يقوم هذا المبدأ، أى أن ينمو من مبدئه إلى قدرته الأساسية، وعليه أن يبدأ من هذه القدرة الأساسية النظرية، وأن ينميها إلى أن تتبدى لنا من جديد القدرة الأساسية النظرية لهذا العلم النظرى. فإن حلت هذه المشكلة فإن مذهب العلم النظرى يكون بذلك قد ختم دورته وحقق نفسه.

أما عن تطور العقل النظرى، فإن له شرطين، **أولا** : يجب أن تكون فاعلية الأنا بواسطة الأنا، **وثانيا**: يجب أن يعرف الأنا ما هو. وعندما يتأمل الأنا فى إحساسه، لا يرى نفسه يفعل، أى أنه يفعل دون وعى منه. ولذا يبدو نتاج فاعليته له، وكأنه موضوع خارج عنه، أى يبدو أن الأنا قد ضاع بكل فاعليته فى الموضوع.

وهذا النسيان للفاعلية، والضياع فى الموضوع هو العيان. ويذهب فشته إلى أن العيان هو الأساس فى التوافق بين امتثالاتنا، وبين الأشياء. وهكذا يمكن القول إن الشىء الخارجى من صنع الأنا وتصوره من صنع الأنا، وبذلك نكون قد وصلنا إلى المثالية التامة.

أما هيجل George Wilhelm Friedrich Hegel (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) فإن مذهبه يقوم مستقلا عن مذاهب كانط وفشته وشلنج، وإن اشترك معها فى قليل من الصفات. هذا فضلا عن تأثر هذا المذهب بالنزعة الطبيعية اليونانية، وبنزعة التنوير التى سادت فى القرن الثامن عشر، واتصاله بكلتا الحركتين من خلال هؤلاء الثلاثة.

كما تأثر هيجل بكانط فى مسألتين أيضا، **الأولى**: فى التصوير المثالى للحقيقة الواقعية المباشرة، **والثانية**: فى التنظيم العقلى للتجربة.

بل ويمكننا أيضا أن نرى فى مذهب هيجل، كما يتمثل فى «دائرة المعارف الفلسفية» ، بعض قسمات من مذهب كانط فى المقولات وإن لم يأخذ به هيجل

صراحة.

إلا أن لكلمة (المثالية) معنى مختلفا عند كل من هؤلاء الثلاثة. **فمثالية كانط** مثالية نقدية تقوم على نقد العقل أو تحديد حدوده، وما الذى يستطيع هذا العقل أن يعرفه، وما الذى لا يستطيع أن يعرفه؟ وتنتهى هذه المثالية إلى أننا لا نعرف غير الظواهر الخاضعة لتركيبنا العقلى. ولا نستطيع الوصول إلى حقيقة الأشياء، ومن هنا انتهت المثالية الكانطية إلى وضع الشىء فى ذاته فى مقابل علم الظواهر.

أما **المثالية عند فشته**، فإنها مثالية ذاتية، وهى ما يقابل الواقعية، فى الوقت الذى نجد فيه أن معنى المثالية عند هيجل فهم الواقع وجعله معقولا، وبالتالى الوصول إلى توحيد فيما بين الواقع والمعقول بالانتهاء إلى أن كل شىء معقول .

والمثالية الهيجلية تنادى بأن الفكرة هى المطلق. والفكرة هنا تشبه الصورة عند أفلاطون إلا أنها محايثة Immanente، بينما الصورة الأفلاطونية مفارقة. والمطلق هو الذات الكلية التى تنتظم كل شىء، وكل الأشياء ليست إلا تطورا ونموا ديالكتيكيا عن الفكرة الأصلية.

والمذهب الهيجلى يتألف من ثلاثة معالم رئيسية هى: الفكرة ، والطبيعة، والروح، ومن ثم انقسم المذهب عنده إلى ثلاثة أقسام هى: المنطق ، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح أو العقل، وهى فى النهاية ترجع كلها إلى الفكرة.

أما المنطق فهو حجر الزاوية فى فلسفة هيجل، وهو وما بعد الطبيعة شىء واحد. والمنطق هو العلم الباحث فى الماهيات العقلية، وهو - فى نفس الوقت - علم الوجود، ومقولات الفكر هى بعينها مقولات الوجود.

والمنطق عنده يتضمن ثلاثة أقسام رئيسية هى: نظرية الوجود، ونظرية الماهية، ونظرية التصور.

أما الطبيعة عند هيجل فهى الفكرة عندما تخرج عن ذاتها لتتبدى فى صورة الأشياء والموضوعات فى إطار الزمان والمكان، إلا أن الفكرة لا تلبث أن تنطوى على نفسها، وتدخل فى ذاتها بعد هذا الخروج وتستبطن فى فكرة الإنسان، ولهذا فإن صيرورة الطبيعة فى صعود نحو الروح.

وعلى كل حال، فإن فلسفة الطبيعة عند هيجل هى أضعف ما فى مذهبه، وهذا

طبيعى إذ إن هيجل يضع الفكر فوق أى شىء فى الوجود، كما أن مذهبه يتسم بالواحدية: أى بوحدة الوجود.

وتأتى فى النهاية فلسفة الروح أو العقل، وهى التاج الذى يتوج مذهب هيجل كما هو طبيعى، لأن الفكرة تبلغ أوج نموها فى الروح، ففيها تصل إلى واقعها وواقعيتها العقلية. والفكرة المنطقية والطبيعية شرطان لتحقق الروح التى تمر عنده بمراحل ثلاث هى: الروح الذاتية ، والروح الموضوعية، والروح المطلقة.

وتكاد أن تكون فلسفة التاريخ أكثر أجزاء الفلسفة الهيجلية شيوعا بين الناس. والتاريخ الكلى الحقيقى ـ عنده ـ هو التاريخ الفلسفى الذى يهيمن على الوقائع، وينظر إليها من وجهة نظر غير مقيدة بزمان. ذلك أن العقل الذى يحكم العالم هو جوهر التاريخ وبالتالى فإن أحداث التاريخ تجرى وفقا لمقتضياته.

ومن هنا فإن التاريخ تطور ونمو لمنطق باطن لم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه دون شعورها بذلك. فهذه الشخصيات ـ وهى بسبيل تحقيقها لمصالحها الخاصة ـ إنما تحقق أهداف التاريخ وخططه ومقاصده دون وعى منها، وهذا هو ما يسميه هيجل «خبث العقل الكلى المسيطر على التاريخ».

وقد عنى هيجل بالسياسة أيضا ، إلا أن نظرياته فيها قد أدت إلى تفسيرات مختلفة، والواقع أن للسياسة عند هذا الفيلسوف وجهين متعارضين: وجه محافظ ، ووجه ثورى تقدمى، الأمر الذى أدى إلى انقسام أتباعه إلى فريقين: **فريق اليمين الهيجلى** وهم الذين اتجهوا اتجاها محافظا، و**فريق اليسار الهيجلى** وهم الذين اتجهوا اتجاها ثوريا. وقد أثر هيجل تأثيرا كبيرا فى مفكرين سياسيين وجّهوا مذهبه وجهات تتعارض فيما بينها أشد التعارض، وما ذلك إلا لأنه مذهب حافل بالمتناقضات، وأنه جمع بين النقيضين كما يقضى بذلك منطقه.

أما فريدريش ڤلهلم شلنج F. W. Schelling (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤)، فقد وضع أساس مذهبه الفلسفى من خلال محاضراته فى جامعة ييتا Jena، كما كان يفعل فشته هو الآخر.

ولقد سار شلنج فى البداية على أساس متابعة مذهب العلم عند فشته ، ولكنه انتهى بمذهبه هو الخاص. ذلك أنه كان يرى فى مذهب العلم عند فشته المذهب

الكامل فى الفلسفة، ولا يرى فى فلسفة الطبيعة غير فرع من فروعه، لكنه ما لبث أن أدرك أن فلسفة الطبيعة ليست مجرد فرع من فروع مذهب العلم، بل هى فلسفة لها استقلالها وذاتيتها، فانتهى إلى أن المذهب الكامل فى الفسلفة هو الوحدة المطلقة بين الذاتى والموضوعى أو هويتهما التامة.

وعلى ذلك فإن الفلسفة، بوصفها كلا، ستكون مذهب الهوية، وهى تتكون من جزأين أساسيين هما : فلسفة الطبيعة، ومذهب العلم أو المثالية المتعالية. والطبيعة عند شلنج هى العقل وهو غير شاعر بنفسه، والعقل هو الطبيعة وقد شعرت بنفسها. والطبيعة هى التنظيم المتقدم الذى غايته العليا الحرية، وهى نظام متطور علته المحركة المولدة، وغايته الأخيرة، وثمرته الطبيعية، هى الروح (أو العقل).

ومهمة فلسفة الطبيعة، فى نظر شلنج، هى أن تستنبط من مبادئ إمكان الطبيعة، أى مجموع العالم المؤسس على التجربة، ونحن ندين للفلسفة بالسؤال عن إمكان الطبيعة والتجربة، أو بالأحرى إن الفلسفة نشأت مع هذا السؤال. فانفصال الإنسان عن العالم الخارجى، وبالتالى عن ذاته - وهو وسيلة من أجل الفعل إذ كلما قل تفكيره فى ذاته، كان أكثر فاعلية - هو بداية التفكير وبداية التفلسف ولهذا ينبغى ألا تكون ثمة هوة بينه وبين العالم، والاتصال بين كليهما وفعل كليهما فى الآخر ينبغى أن يكونا دائما ممكنين، فبهذا الشرط وحده يصبح الإنسان إنسانا.

والفلسفة تبدأ من هذا الفصل المبدئى ابتغاء أن توحد فيما بعد - بفضل الحرية - ما كان متحدا فى العقل الإنسانى أولا وبالضرورة، أى من أجل القضاء نهائيا على هذا الفصل. ولقد اعترف المفكرون من قديم الزمان بوجود عالم خارجى وخلو الأشياء من الروح، فإنهم لم يروا أية رابطة بين الأشياء والعقل. وكبار مفكرى اليونان لم يستطيعوا تجاوز هذا التعارض، فنرى تعارض المادة والروح عند أفلاطون، أما أول من أدرك أن الروح والمادة تؤلفان وحدة واحدة لا تنقسم فهو اسبينوزا.

فليس أمامنا إذن إلا أن نسلم بوجود المادة، وبأن وجودها يستلزم وجود قوى تؤثر بها فى الأشياء، فلا مادة دون قوى ولا قوى بغير مادة، وهذه القوى هى قوى الجذب والتنافر والمادة الغليظة، أى المادة بقدر مانتصورها تملأ المكان، تؤلف

التربة الراسخة التى نقيم عليها بناء الطبيعة. فالمادة ستكون ـ إذن ـ شيئاً حقيقيا، وماهو حقيقى موضوع للإحساس، ولهذا لابد من أن يكون فى داخلنا شىء يدرك الإحساس.

وهكذا وجب علينا أن نعترف بوجود المادة، ومعها بقوى الجاذبية والتنافر، بل وأن نقر بما لا نهاية له من أنواع المادة التى تختلف فيما بينها كيفا، وأن نقسم الحركات على النحو التالى:

١ـ الحركة الكمية، أى الثقل وهى موضوع الاستاتيكا.

٢ ـ الحركة الكيفية ،أى الحركة الكيماوية، وهى موضوع الكيمياء

٣ ـ الحركة الميكانيكية، وهى موضوع الميكانيكا.

وبهذه الحركات الممكنة الثلاث تشيد نظرية الطبيعة كل مذهبها. وشلنج يناقش فلسفة هيوم وغيره من الفلاسفة الذين يدعون أن تسلسل الظواهر تسلسل آلى. وهو يريد أن يخلص من ذلك إلى تقرير وجود الغائية فى الطبيعة ، وإلى أن هذه الغائية لا يمكن أن تنشأ إلا فى العقل. والطبيعة لا تتفق عرضا وبالصدفة مع قوانين عقلنا، بل إنها تعبر عن قوانينه أى أن الفكرة الأساسية التى تقوم عليها فلسفة الطبيعة عند شلنج هى القول بوحدة الطبيعة والروح. وقد أخذ عن كانط فكرة الغائية، وعن ليبنتس فكرة التدرج فى الأشياء والتطور فى نظام العالم.

والتعارض الأساسى فى الطبيعة هو بين العضوى واللا عضوى، ويقتضى مبدأ وحدة الطبيعة رفع التقابل واستخلاص الطبيعة العضوية واللا عضوية من مبدأ واحد، ولهذا فإن شلنج يرفض المذهب الحيوى، أى النظرية القائلة بقوة الحياة ويفسر الحياة تفسيرا فيزيائيا.

ويمكن تقسيم فلسفة الطبيعة عند شلنج إلى مرحلتين رئيسيتين: الأولى تسبق مذهب الهوية، والثانية تقوم عليه، وكلتاهما فى جوهرها تقول بوحدة الوجود ، الأولى بأسلوب علم الطبيعة، والثانية بأسلوب الحكمة الإلهية (الثيوصوفيا) ونقطة التحول بين كلتا المرحلتين تتمثل فى كتابه«عرض مذهبى فى الفلسفة» عام ١٨٠١.

وتقوم ماهية الطبيعة عند شلنج فى صفتين ، **أولا** : أنها منتجة أى أنها مبدأ خلاق، **وثانيا**: أنها متجلية يمكن إدراكها أى موضوع للعيان. ولابد لها من كلتا

الصفتين معا، ولكنها تلقى ما يعوقها عن مواصلة إنتاجها. ومن هنا ينبغى أن نقرر أن فى الطبيعة ميلا إيجابيا، وآخر سلبيا، إنتاجا وعائقا عن الإنتاج. وعلى هذا فإن وحدة الطبيعة تتألف من قطبين متعارضين وهذه الثنائية، بوصفها شرطا للطبيعة كلها، هى مبدأ كل تفسير فيزيائى.

كذلك ينبغى ألا تستنفد الطبيعة نفسها فى إنتاج ما تنتج بل عليها أن تستمر، أى أنها تشبه إنتاجا أولا ينمو ويتطور فى سلسلة لا تنتهى من الإنتاج، وليست هى منتجة إلا من حيث هى تطور ونمو لا يتوقف وهى لا تدرك إلا بوصفها مادة، والقوى التى منها تنشأ المادة وتسبقها قوى متعالية، والقوى التى تعمل فى المادة ديناميكية، والحياة كلها فى الطبيعة تفترض مقدما التفاعل المشترك لقوى متضادة. فبفضل التنازع المتبادل بين قوة الجذب وقوة الدفع يمكن أن توجد الحياة وأن تبقى لأنها عملية إيجاد وتحول مستمر .

ولهذا يحاول شلنج أن يقدم صورة ديناميكية للطبيعة يفسر فيها أحداثها على أساس التجاذب والتدافع والتقابل بين قوى ثنائية أصيلة فى الطبيعة المنتجة التى تسعى دائما إلى استعادة الوحدة. وشلنج يسمى الوحدة فى مقابل التقابل باسم «الهوية»، أما الوحدة الناشئة عن التقابل أو الاختلافات فيسميها باسم «السوية»، ونزوع الطبيعة إلى السوية أى الوحدة بين المتقابلات، هو الذى يرغمها على إيجاد توازن بين القوى، والاختلاف والنزوع إلى الهوية يوجدان معا، ويختلطان فى الزمان.

ولقد ميز شلنج بين العلم وبين جماع التجربة، فموضوع العلم فى طريق الأول يعنى٤٣٣٤٣٣الصيرورة، ولكن موضوع جماع التجربة هو الوجود الراسخ التام، الطبيعة بوصفها ذاتا أى إنتاجا، والثانية تعنى الطبيعة بوصفها ناتجا أى موضوعا. ولما كانت الطبيعة هى الإنتاجية والناتج، قلنا إن الطبيعة «كل» هو علة نفسه، ومعلول نفسه، ولا يتوقف أبدا عن أن يكون فى هوية مع نفسه باستمرار على الرغم من ثنائيته التى تتجلى فى كل الظواهر.

ووجهة النظر التجريبية تقضى على هذه الهوية لأنها لا ترى فى الطبيعة غير معلولات، ولكن هذه الوجهة من النظر يقضى عليها أيضا النظر الذى لا يرى فى

الطبيعة غير العلة، والصيرورة تتضمن فكرة التقدم، ولذا ينبغى أن ننظر إلى الطبيعة بوصفها إنتاجية لا متناهية على أنها متدرجة فى تطور لا نهائى، وعلى أن سكونها أيضا تطور يتم بسرعة صغيرة جدا، والطبيعة إنتاجية محضة، ولذلك فليس فيها شىء معين لأن التعيين سلب.

ولكن لا نواتج دون تعيين، وإذن فلابد أن تتضمن الطبيعة التعيين، أى السلبية ولكن هذه السلبية ـ منظورا إليها من وجهة نظر أعلى ـ تعود فتصبح إيجابية، ولكى يكون ثم ناتج، يجب أن يلتقى هذان الميلان وهما الإيجابى والسلبى. ولما كان هذا الميلان متساويين، فإن التقاءهما ينتج عنه تحطيم كل منهما للآخر، وسوف يساوى الناتج الأصل.

والعالم ينقسم إلى عالم عضوى وآخر غير عضوى، والعضوية قوة لأنها نشاط فعال، بينما اللا عضوية موات وانعدام للحركة والنشاط، وأعم مشكلة فى (الفيزياء النظرية) هى رد تركيب العالم العضوى، والعالم غير العضوى إلى تعبير مشترك، والشرط الأول لتركيب العالم العضوى هو الحساسية أى القدرة على التهيج بالأفعال الواردة من الخارج، ثم القدرة العضوية على رد فعل، وهو الوسيط الذى يربط بين الحساسية والعالم الخارجى، وأخيرا التكاثر، أي أن الفاعلية العضوية تكرر الناتج أو تجعله يتكاثر. وهناك تناظر بين القوى العضوية واللا عضوية. فالمغناطيسية والكهرباء والتفاعل الكيميائى يناظرها فى مجال العضوية الحساسية والتهيج والتكاثر على التوالى.

والمغناطيسية بوجه عام هى الشرط فى الطول فى بناء المادة، أما الكهرباء فهى التى تضيف إلى المادة بعدا ثانيا، أى العرض، كما يحدد الثقل اللحظة الثالثة فى التركيب البنائى للمادة، وهو الذى يحدث الملء الفعلى للمكان أي البعد الثالث. ومن ظلمة الثقل وسنا الماهية المضيئة، ينشأ مظهر الحياة الجميل، وبفضل اتحادهما يصبح الشىء حقيقيا واقعيا بمعنى الكلمة.

أما عن فلسفة الماهية عند شلنج فنقول: إذا كانت الطبيعة هى مجموع ماهو موضوعى فى معارفنا ، فإن الأنا أو العقل هو مجموع ماهو ذاتى فيها، وكلتا الفكرتين متعارضة مع الأخرى. وفى كل معرفة يتحد الموضوعى والذاتى على نحو

يجعل من غير الممكن أن نعطى لأحدهما الأولوية على الآخر، وأن نجعل منه نقطة ابتداء ابتغاء الوصول إلى الآخر.

والبدء بالموضوعى من أجل استنباط الذاتى هو مهمة فلسفة الطبيعة ، أما البدء بالذاتى من أجل استنباط الموضوعى منه فهو مهمة الفلسفة المتعالية، وهما متعارضان من حيث المبادئ والاتجاهات، ولكنهما مع ذلك يسعيان إلى التلاقى والاستكمال أى أن يكمل كل منهما الآخر.

ولما كانت الفلسفة المتعالية تعطى الأولوية للذاتى، فإنها تبدأ بالشك فى حقيقة ما هو موضوعى، والسبيل إلى إبعاد الموضوعى هو الشك المطلق فى الأحكام السابقة الشائعة بين الناس، وبالتالى الشك فى الحكم السابق الأساسى الذى يزعم أنه توجد أشياء خارجة عنا. وفى المعرفة المتعالية يختفى الموضوع ـ بما ما هو موضوع ـ أمام فعل المعرفة أو يهرب من الشعور ، وما هو غير موضوعى يصبح فيه شاعرا بنفسه وموضوعا، وعلى الجملة فإن الفلسفة المتعالية تتقوم من التموضع المستمر للذاتى.

والعيان العقلى هو الأداة التى تتم بها الفلسفة المتعالية، وبدون هذه الأداة للعيان العقلى لن تكون المعرفة المتعالية ممكنة. كما أنه بدون العيان الحسى لا تتيسر المعرفة المكانية أو الهندسية. وموضوع هذه الفلسفة ليس شيئا غير فعل العقل بحسب قوانين محددة. وهذا العقل لا يمكن أن يفهم إلا بالعيان الذاتى المباشر الباطن، وهذا بدوره لا يكون ممكنا إلا من خلال الفعل.

والفلسفة المتعالية تنقسم إلى : الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، وفلسفة الفن التى توحد بينهما، إذ إن الهوية بين المثالى والواقعى تتجلى فى الفن.

والمشكلة الحقيقية فى الفلسفة النظرية هى تفسير «مثالية الإطارات» أى أنها من العقل نفسه. والوعى الذاتى الذى تبدأ منه هو فعل مطلق ومعه يوضع الأنا وكل ما يوضع من أجل الأنا. ولهذا فإن مهمة الفلسفة النظرية الأولى هى استنباط هذا الفعل المطلق، ولهذا كان لابد من تحليله إلى أفعال منفصلة تكون بدورها أعضاء متوسطة لذلك التركيب الواحد.

والفلسفة المتعالية تميز، فى تاريخ العقل النظرى، بين ثلاثة عصور **الأول** يمضى

من الإحساس الأصلى إلى العيان المنتج، **والثانى** من العيان المنتج إلى التأمل ، **والثالث** من التأمل إلى فعل الإرادة الحرة المطلقة. والتأمل لا يضع موضوعات بل تصورات ثم يقارن بين التصورات والعيانات (الموضوعات) فتنشأ الأحكام.

وفى هذا نرى شبها تاما مع فشته فى عرضه لمذهب العلم. ولهذا لا نجد تأثير فشته فى شلنج يتجلى فى شىء كما يتجلى فى هذا الباب. والفارق الأساسى بينهما هذا هو فى نظرتهما إلى فلسفة الطبيعة. فعند شلنج أن الفلسفة النظرية ينبغى أن تتلاقى مع فلسفة الطبيعة، وهذا التلاقى هو أساس معرفة تلك الهوية التى أقام عليها شلنج مذهبه كله.

والفارق بين المثالية المتعالية عند شلنج، ونظرية العلم عند فشته، هو: **أولا**: أن المثالية المتعالية هى المثالية معروضة لا من حيث المبادئ التى تقوم عليها، بل من حيث تطبيقاتها الممكنة، **وثانيا** : أن الفعالية اللا متناهية عند فشته هى الذاتية، والفعالية المحددة هى الموضوعية، أما عند شلنج فالأمر بالعكس فالفعالية المحددة هى الذاتية، والفعالية اللا نهائية الموضوعية هى حقيقة بمعنى آخر مختلف تماما عن المعنى الذى فهمه فشته، لهذا انتهت نظرية العلم عند فشته بالفسلفة العملية، وانتهت مثالية شلنج بفلسفة فى الفن، والفلسفة العملية عند شلنج هى فى المقام الأول فلسفة التاريخ، أما عند فشته فالفلسفة العملية هى الأخلاق ، فهى الفعل الحقيقى المتمثل فى الانتصار على مقاومة خارجية.

ذلك أن المهمة العليا للفلسفة العملية عند شلنج هى الوصول إلى تصور التاريخ فهى تتأمل التطور التاريخى للحرية الإنسانية، وعليها أن تحدد معنى التاريخ. فالحرية لا الضرورة هى التى تسود التاريخ، ولهذا يقول شلنج إن «الهوى هو رب التاريخ إلا أن التاريخ - لكى يكون موضوعا للفلسفة - ولكى يمكن بالتالى إيجاد فلسفة للتاريخ - فلابد له أن يجمع بين القانونية والهوى، والتاريخ فى تقدم متواصل وهو يختلف عن الطبيعة فى أنه ليس له مراحل ثابتة ولا يصل إلى هدف نهائى، بل هو يمضى إلى غير نهاية» ويرى شلنج أن الدستور العالمى والاقتراب منه شيئا فشيئا هو ما يميز التقدم فى التاريخ.

إن موضوع التاريخ هو الحرية، ولا ضمان للحرية إلا بالقانون العام، وهنا نجد

الارتباط بين الحرية والضرورة الذى يكون المشكلة الكبرى فى الفلسفة المتعالية، ذلك أن الأفعال تقوم على أساس الاعتقاد فى قوة ضرورية فوق الحرية فتترابط على نحو لا تنحرف فيه عن الخطة العامة، ومن ثم يجرى كل شىء وفقا للقانون العام. وهذا التركيب المطلق لكل الأفعال يسميه شلنج باسم «المطلق» ، وفى أعماق الأشياء لا تتضاد الحرية والضرورة، بل تتوحدان، وهذه الوحدة يسميها باسم «الهوية المطلقة» وهى الأساس فى كل تطور وفى كل تقابل بين الذاتى والموضوعى، ومن هنا يرى شلنج أن تاريخ تطور العالم والإنسانية خاصة هو كشف تدريجى للمطلق، ودليل مستمر على وجود الله. وهذا الكشف يتم تدريجيا ولا ينتهى أبدا.

أما عن فلسفة الفن، فإن شلنج يذهب إلى أن العمل الفنى يمثل الهوية بين الوعى واللا وعى، فالإبداع الفنى يقوم على تقابل بين الفعاليات . وهذا أمر يعترف به كل الفنانين الذين يقولون إنهم مدفوعون رغما عنهم إلى خلق أعمالهم.

ولما كان كل إبداع فنى يتولد من الشعور بتناقض لا حد له، فإن هذا الشعور يصحب تحقيق الفن، وينبغى فى نفس الوقت أن يكون شعورا بالرضا ولهذا فإن التعبير الخارجى عن العمل الفنى هو تعبير عن الراحة، بينما هو يعبر عن التوتر الأقصى للألم أو السرور.

يقول شلنج فى محاضراته فى «بينا» و«نور نسبورج» التى نشرت تحت عنوان «فلسفة الفن» إن الفن ليس فى ذاته غير تجريد خاو، ولا يمكن تحديده مستقلا عن مادته ومظاهره وأنواعه المختلفة. والفن ليس عنصرا مجردا يظل باقيا على حاله خلال الأشياء العرضية التى يتخذها فى الموسيقى أو الشعر، بل هو مبدأ حى يتحول، وفى تحولاته يمكن دراسة ماهيته، وشلنج لا يحفل بالفن المعاصر له، بل إنه يوجه كل اهتمامه إلى الفن القديم وأوائل العصر الحديث، كما أنه قصر اهتمامه على الشعر والفنون التشكيلية .

وينقسم مذهب شلنج فى الفن إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى : فى ماهية الفن، وفى الأساطير، وفى الأنواع الفنية.

فإذا ما انتقلنا إلى مذهب شلنج الميتافيزيقى لرأينا أن الفكرة الأساسية فيه هى

الهوية المطلقة، وقد عرض لها فى الكثير من كتبه وخاصة كتاب «عرض مذهبى فى الفلسفة» حيث يقرر فيه أن الهوية المطلقة هى جوهر العقل وماهيته، وأن الفلسفة لايمكنها التخلص من المشاكل العويصة التى تتردى فيها إلا بالرجوع إلى مبدأ الهوية، ولكنه أضاف إلى هذا المبدأ - خشية القضاء على كل تفكيره الماضى - مبدأ السوية. وهذا الارتباط بين الهوية والسوية يلقى كثيرا من الضوء على روح مذهب شلنج.

إلا أن شلنج، رغما تأكيده لمبدأ الوحدة والمطلق، لم يقصد من ذلك أن يرفع الفارق بين الله والعالم بل إنه يؤكد أن بينهما تقابلا وانفصالا ونزاعا. وقد تناول شلنج الصلة بين الفلسفة والدين فى بحث له بعنوان «الفلسفة والدين» عام ١٨٠٤ انتهى فيه إلى خلود النفس وإلى القول بالوحدة بين الفلسفة والدين على أساس النظرة العميقة فى تصور العالم والحياة الإنسانية ، تلك النظرة القائمة على المعرفة الصحيحة لله، والمهمة الحقيقية للدين.

obeikandl.com

obeikandl.com

نتيشه / بدوى

ا.د / أحمد عبد الحليم عطية

(آداب القاهرة)

obeikandl.com

obeikandl.com

تتوزع الجهود الفلسفية للدكتور بدوى بين مجالات فلسفية متعددة، بين مبتكرات، ودراسات، وإسلاميات، وترجمات، ويمتزج فى أعماله التأليف بالترجمة والتحقيق. يتوقف البعض أمام المبتكرات التى يختلط فيها الإبداع الفلسفى بالأدبى ويظهر فى مقدمتها: الزمان الوجودى وهل يمكن قيام أخلاق وجودية؟.... وفى الأبحاث نجد دراسات فى الفلسفة الوجودية.... وفى الإسلاميات نجد الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى. وفى خلاصة الفكر الأوروبى قدم عدداً من الفلاسفة والدراسات: أولها وأهمها كتابه عن «نيتشه» الذى يعد - من وجهه نظرنا - أقرب إلى إبداعات بدوى لأسباب متعددة، ليس فقط لأنه أول كتاباته ولم يصدره باعتباره جزءاً من مهامه التدريسية بالجامعة، ولا لأنه أول دراسة فلسفية بالعربية عن نيتشه، المعروف جيداً فى ثقافتنا قبل نشر بدوى كتابه، بل ترجع أهمية كتاب بدوى عن نيتشه إلى سببين هامين.

الأول: سبب سياسى خالص، حيث مثّل فكر نيتشه بالنسبة له الأساس النظرى لتوجهه السياسى، المتمثل فى انتمائه لحزب (مصر الفتاة) فى فترة مبكرة من حياته، بعد تخرجه مباشرة وعمله بالجامعة، حيث كان مسئول العلاقات الخارجية بالحزب، وتمثل كتاباته عن المشكلات السياسية والمذاهب السياسية: عن الفاشية والنازية، الأساس النظرى لسياسة مصر الفتاة.(١)

الثانى: سبب ذاتى تماماً يتمثل فى ارتباط بدوى الوثيق بحياة وأفكار شخصية نتيشه الأرستقراطية المتحررة وثورته ورفضه للعادات والقيم القديمة ونظراته الثاقبة فى الحياة والكون التى تمثل سمواً نظرياً وثورة روحية ذات تأثير فى العقول يفوق سلطة الهيئة الاجتماعية والدول بمؤسساتها المختلفة مما أوجد نوعاً من التقارب، إن لم يكن من التطابق والتوحد، بين الرائد العربى والمفكر الألمانى الذى أعلى من الإرادة والوجدان. وبدوى نفسه يعترف - فيما كتبه عن نفسه - بتأثير نيتشه القوى عليه. يقول عن نفسه: «فيلسوف مصرى ومؤرخ للفلسفة. فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر.... وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة.

وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين، والألمان منهم بخاصة. لكن أقوى تأثير فى تطوره الفلسفى إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر ونيتشه»[٢]

وقد ظهر تأثره بهيدجر فى كتابه «الزمان الوجودى» ١٩٤٥ وهو تأثير يحتاج إلى تفصيل. إلا أن مهمتناهنا هى دراسة أثر نيتشه فى بدوى. فالثورة والتمرد وزعزعة الأفكار السائدة وقلب القيم المتعارف عليها - التى تمثل دعوة نيتشه - وجدت صدى عند المفكر العربى. ومن هنا فالسؤال المحورى الذى نسعى لطرحه والإجابة عنه هو خصوصية نيتشه فى فكر بدوى وأهمية كتاب بدوى عن الفيلسوف الألمانى الذى أثر فى وعى جيل كامل من المثقفين العرب ممن وجدوا فى بدوى تجسيداً لأفكار نيتشه. أو بعبارة أخرى يمكن القول إن تأثير بدوى الكبير يرجع إلى حماسته فى الكتابة عن نيتشه ويمكن أن نستشهد ببعض الآراء فى هذا المجال: يقول محمود أمين العالم «إن الدكتور بدوى كان يمثل ذات يوم دعوة للخلاص لطائفة من المثقفين أثناء الحرب العالمية الثانية. وكنت واحداً من السائرين فى طريقه. كنا نلتهم كلماته كأنها الخبز المقدس ونعانى أفكاره معاناة حادة جادة... وأذكر أننى ذهبت إلى الجامعة أول ما ذهبت محملاً بالنموذج الأسطورى الذى بشر به نيتشه (الإنسان الأعلى).. ولهذا كان عبد الرحمن بدوى أول تجسيد أمام عينى لهذا لنموذج، كان تجسيداً لإرادة القوة، لأخلاق السادة، ولهذا الحبل المنصوب فوق الهاوية الذى يسير عليه الإنسان نحو الإنسان الأعلى».[٣]

ويدلى الشاعر المبدع محمد عفيفى مطر بشهادة «من مقصورة المتفرجين» يقول «لم يكن يعلم هذا المراهق الريفى أن لحظة من لحظات الزلزال الروحى قد ألقت بين يديه بكتاب قديم مهلهل سوف يعصف به ويفتح أمامه باب الفطام عن كل ما قرأ ووعى، ويرمى بين جوانحه بجمرة متوقدة يصدق عليها قول صاحبها «إحراق واحتراق... تلك كانت حياتى». كان الكتاب هو نيتشه لمؤلفه - وأستاذى فيما بعد - عبد الرحمن بدوى»[٤] ونجد نفس التأثير الذى مارسه بدوى على عدد كبير من المثقفين فى شهادة د. ماهر شفيق عن تأثير بدوى عليه فى مرحلة مبكرة من حياته. فى قوله: كان كل كتاب جديد، مولفاً أو مترجماً، يقرؤه المرء لبدوى كشفاً جديداً

وتجربة تهز من الأعماق... كان عبد الرحمن بدوى هو الذى قدم إلى نداءات نيتشه النارية «عيشوا فى خطر. ابنوا مدنكم قرب بركان ڤيزوف. أرسلوا سفنكم إلى بحار مجهولة»،،، «لهذا نظل - مع كل التحفظات، وهى تحفظات مهمة وأساسية - مدينين له إلى آخر لحظة فى حياتنا»(٥)

وقبل أن نواصل حديثنا نشير إلى ملاحظة هامة بخصوص الشهادات السابقة والتأثير القوى الذى مارسته أفكار بدوى عن نيتشه، وهو تأثير تم فى مرحلة مبكرة فى حياة هؤلاء، وسرعان ما تحول كثير منهم عن هذا الاتجاه إلى دراسات أكثر تعمقاً أو إلى التفرغ التام للإبداع الشعرى أو إلى مواقف فلسفية مضادة تماماً لهذا الاتجاه الوجودى النيتشوى الذى دعا إليه بدوى.

إن تأثير نيتشه فى تزايد مستمر وهو تأثير لم يظهر فى حياة الفيلسوف بل ظهر قوياً بعد وفاته. تنبأ نيتشه بأنه ستنشأ - فى يوم من الأيام - كراسى جامعية خاصة من أجل دراسة كتابه (زراد شت)، وهى نبوءة تحققت ضد جميع التوقعات. ففى أوائل القرن العشرين كان زرادشت - من دون ريب - المؤلف الأشهر فى ألمانيا ، وكانت شعبيته وعدد طبعاته فى ازدياد متصل. هكذا كتب ستيبان أورويف فى مقدمة كتابه «على دروب زرادشت» فأفكار نيتشه - كما يرى - لم تمارس فحسب، ولا تزال، تأثيراً هائلاً فى الفكر البورجوازى النظرى بل تستخدم بصورة فعالة فى النضال الأيديولوجى من حيث هى نقيضة التصور التقدمى عن العالم المؤسس على المعرفة العلمية للقوانين الموضوعية لتطور الطبيعة والتاريخ والفكر البشرى.... ونظراً لأن النيتشوية ليست عقيدة رسمية، فقد احتفظت بشهرة الفلسفة النقدية المستقلة التى تسمو فوق غرور النزعات النظرية والأيديولوجية والسياسية»(٦)

يستعرض أورويف فى الفصل الأول من كتابه: (الأسس النظرية للنيشوية)، بينما تشكل الفصول الثلاثة التالية محاولة لتتبع تأثير نيتشه على الصعيدين التاريخى والفلسفى داخل بعض التيارات الفلسفية فى ألمانيا منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا الحاضرة، حيث يتناول فى الفصل الثانى «من زرادشت إلى أسطورة القرن العشرين»: الفلسفة الأكاديمية للحياة عند دلتاى، ج سيمل وماكس شيلر،

والمصير والنفس والفكر لدى ازفلد شبنجلر ولودفيج كلاجيس، فلسفة نيتشه والفاشية: ألفريد باوملر، و ألفريد روزنبرج. ويعرض فى فقرات الفصل الثالث «عودة زرادشت الجديدة» لكل من: فيبر، وكارل لوفيت، وأوجين فينك. بينما يخصص الفصل الرابع «دروب الوجودية التى لا تقود إلى أى مكان لكل من: كارل ياسبرز ومارتن هيدجر، وا ف بولنوف. وهى شخصيات كتب بدوى عن كثير منها.[٧]

ويلاحظ سيتبان أورويف أن النيتشوية - من حيث هى تيار فلسفى - لايمثلها إلا فيلسوف واحد هو نيتشه نفسه، إذا إن تلامذته الأشهر فضّلوا أن يؤسسوا «مدراسهم الخاصة» كما أن أنصاره وشارحيه الكثيرين لم يضيفوا كلمة واحدة إلى فلسفته، لقد اكتفوا بتكييف تعاليمه مع أذواق المستهلكين المثقفين، شاقين بذلك له درباً نحو فكر الانتلجنسيا البرجوازية وروحها. فهل اكتفى بدوى - ومن قبله الكتاب العرب - بهذه المهمة، أم أنهم طوعوا أفكار نيتشه لخدمة قضاياهم واهتماماتهم، وهذا يقتضى منا الوقوف على صورة نيتشه فى الثقافة العربية قبل كتاب بدوى الصادر ١٩٣٩ وبعده، وما أضافه بدوى إلى هذه الاهتمامات.

يرجع الفضل إلى فرح أنطون فى تقديم فلسفة نيتشه إلى العربية عام ١٩٠٧ - حسب زعمه - يقول فى الجزء الثالث من مجلة (الجامعة)، السنة السادسة أبريل ١٩٠٨:

«قلنا فى الجزء الثانى الذى ظهر فى أول فبراير مانصه: «نظن أن اسم الفيلسوف نيتيش الألمانى لم يرد فى اللغة العربية قبل الصفحة التى لخصت فيها (الجامعة) شيئاً من فلسفته السنة الماضية»[٨] ويعرض لأساس فلسفة نيتشه الذى جاءت فلسفته ضد كل الجهود التى بذلها الفلاسفة فى أوروبا، يقول فرح أنطون: «بينما هذه العقول والنفوس الكبيرة آخذة فى بناء الهيئة الاجتماعية وهى تظن أنها بلغت منتهى العلم والفكر وأن لا جديد بعد مبادئها هذه وإذا بنيتيش يقوم عليها قومه شديدة ينشر عليها ردوده...» إن ما يحدث فى أوربا مشابه لما يحدث فى الشرق الذى يحتاج أبناؤه إلى مثل أفكار نيتشه «مازلنا نعتقد بما جهرنا به منذ سنتين يوم شرعنا لأول مرة فى تلخيص فلسفة نيتيش وهو أن مبادئ هذا الرجل تحتوى على

كثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطّلعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها.[٩]

وهو يريد بهذه المبادئ تلك المبادئ التى صب فيها نيتشه كل ما أعطى من قوة النفس وحماسها لتحبّب الحياة والنشاط والقوة إلى الناس، وخلْقُهم بهذه الصفات خلقاً جديداً أو سحق الانحطاط فى النفوس والهمم والأمم. كما أنها تحتوى على كثير من المبادئ التى لا نرى الآن موضعاً لها فى الشرق.. ويؤكد لنا أنطون خطته فى نقل فلسفة نيتشه وهى أن يلخص منها كل ما لايمس الأديان والعادات الحاضرة «لأن غرضنا هو استخراج لباب القوة والحماسة من كتبه والإعراض عما بقى»[١٠].

كتب فرح أنطون شعراً على غرار مبادئ نيتشه كما يتضح فى «القصيدة على الجبل: بين نيتيش وتولستوى»[١١] ويقوم بتعريب زاراتوسترا، وهو كما يقول أبلغ كتب الفيلسوف وأجملها «ويجعل منه أجمل أثر أدبى فى العالم» وإذا جعلنا مقارنة بينه وبين سائر أعمال البشر وجدناها جميعا دونه. وصواعقه تنقض نحو مستقبل لم يفطن إليه أحد بعد»[١٢] وتحت عنوان «مسائل ورسائل» نشرت المجلة رسالة نقولا معلوف التى يقول فيها: وددت لوأنكم تلخصون كل أقوال نيتيش (دون حذف شىء منها) وتعلقون عليها حواشى اعتراضاتكم وأفكاركم. وأن لا تخذفوا المبادئ الكثيرة التى لاترون لها موضعا فى الشرق، ولا يمكن العمل بها، بل تتحفون قُرّاءكم بها كلها، وردّت (الجامعة) موضّحة موقفها بقولها: «لقد قصدنا أن نحذف منها كل ما هو بحث دينى محض لأننا أبعد الناس عن البحث الدينى الذى لا فائدة منه. وأما المواضيع المتصلة بالمباحث الاجتماعية والفلسفية فإننا نبقيها كما هى»[١٣].

لم تتوقف الكتابات عن نيتشه منذ بدأت مجلة (الجامعة) التعريف بفلسفته والتعريب لكتابه (هكذا تلكم زرادشت)، إلا أن ما يلفت النظر إلى هذه الكتابات المختلفة هو تناولها لحياة نيتشه ومؤلفاته وجنونه والمرأة فى حياته والموضوع الذى يجذب الانتباه فى فلسفته هو الإنسان الأعلى (السوبرمان). الملاحظة الثانية أن معظم هذه الكتابات هى نقل لآراء مؤلفين فرنسيين أو تلخيص لمؤلفات أوروبية عن نيتشه، وذلك على الوجه التالى:

تناول إدوار منسى علاقة نتيشه بالموسيقار فجنر فى دراسة نشرت على حلقتين فى مجلة (الثقافة) بعنوان «بين نيتشه وفجنر»[١٤] وعلاقته بلوسالومى دراسة بنفس المجلة «امرأة فى حياة نيتشه» كذلك كتب فى (الهلال) بإمضاء أ. م «غرام الفيلسوف نيتشه»[١٥] وتناولت مجلة (المقتطف) عرض فلسفة بالمجلد ٤٦ يناير ١٩١٥ «الفيلسوف نيتشه» دون توقيع[١٦] وعرض جيب جاماتى «جنون نيتش» بمجلة الهلال[١٧] وإبراهيم إبراهيم يوسف «أثر نيتشه» بالمقتطف[١٨] وترجم محمد فهمى (أغنية الليل) من (هكذا تلكم زرادشت) بالمقتطف[١٩] وكتب سلامة موسى «نيتشه وابن الإنسان» بالمقتطف الملجد ٣٤ فى ١٩٠٩[٢٠] وعرض أحمد أمين «السوبرمان أو الإنسان الكامل » فى حلقتين بمجلة (الثقافة) نقلا عن P.D.Ouspemk[٢١] كما كتب عبد الحميد سالم عدة دراسات حول نيتشه هى «لما قرأت الفيلسوف نيتشه للناقد الفرنسى إميل فاجيه على عدة أعداد بمجلة (العصور) أعوام ١٩٢٨، ١٩٢٩[٢٢] كما عرض «فلسفة نيتش عن هنرى ليختنبرجيه» الأستاذ بالسوربون (العصور) أبريل ١٩٢٩[٢٣] إلا أن الجدل الهام حول فلسفة نيتشه وأفكاره وعلاقتها بالدين والعلم هو ما أثارته ترجمة فليكس فارس لـ «هكذا تكلم زرادشت» حيث اندفع الناقد الدكتور إسماعيل أدهم لمناقشة الترجمة وفهم فارس لفلسفة نيتشه أو تأويله لأفكار الفيلسوف الألمانى.

ويبرر المترجم والناقد عملهما بالرغبة فى نهضة الشرق، لقد استجاب فليكس فارس لرأى من أشاروا عليه بالترجمة «لتسديد عزم الشبيبة فى هذه المرحلة التى يتوقف على نهضتنا فيها مستقبلنا واستعادة أمجاد تاريخنا»[٢٤] دعنا نتتبع دوافعه إلى ترجمة الكتاب: «إن ما دعانا وأصحابنا المشار إليهم إلى تقرير ترجمة زرادشت هو أننا نظرنا إلى فلسفته من الوجهة الملامسة للمبادئ الدينية والأخلاقية التى تتجه إلى إحياء حضارتنا القديمة على أساسها، وقد رأينا أن هذا المؤلف الفريد فى نوعه ليس من الكتب التى تُنقل إلى بياننا لما لها من قيمة فلسفية وأدبية فحسب، بل هو من الكتب التى يجدر بالناشئة العربية درسها كما يدرسها طلاب الجامعات فى كل

قطر أوربى.. (فقد) اشتمل من المبادئ على ما كان ولا يزال محور الخلاف المستحكم بين ذهنيته وذهنية الشرق العربى بوجه خاص»[٢٥] ويشير فارس إلى القضايا موضع الخلاف منحازا إلى الشرق والدين ويتناول الناقد ليس أفكار نيتشه فحسب بل فهم المترجم وتأويله لها.

فإذا كان نيتشه يريد خلق الإنسان المتفوق جباراً كشمشون، وشاعراً كداود، وحكيماً كسليمان، فهو يكلف الطبيعة ما لا قبل لهابه. فإن فارس يرى أن فى الحياة مسالك خطتها الإرادة الكلية وليس للإرادة الجزئية أن تتناولها بتحوير، فمصاعد الرقى للأرواح منتصبة من كل مسلك فى عالم الظاهر نحو العالم الخفى، وما خصت العناية أقوياء الجسوم بالارتقاء».[٢٦] ويفرق بين نوعين للوصول إلى الرجل المتفوق: طريق العلماء فى الغرب، وطريق الدين فى الشرق. أما نحن، أبناء هذا الشرق الذي انبثق الحق فيه انصباباً من الداخل بالإلهام لا تلمساً من الخارج، فلنا المسلك المفتوح منفرجاً أمامنا للإعلاء والخروج إلى النور بعد هذا الليل الطويل إذا نحن أخذنا بروح ما أوحاه الحق إلينا. لا بترقية الزراعة والصناعة ولا بنشر التعليم والتهذيب ولا بجعل البلاد جنةً ثراءً وتنظيماً، تنشأ الأمة ويخلق الشعب الحر السعيد»[٢٧]

إن فارس يقدر نيتشه تقديرا عالياً ويرفض - فى نفس الوقت - موقفه من الدين ويريد أن يفسره تفسيراً يقربه من الدين. يقول: «إننا لم نر كفراً أقرب إلى الإيمان من كفر هذا المفكر الجبار الثائر الذى ينادى بموت الآلهة، ثم يراه متجليا أمامه فى كل نفس تخفق بين جوانح الإنسان من نسمته الخالدة».[٢٨] ويعطينا تأويلاً لبعض نصوص نيتشه على لسان زرادشت تجعله أقرب إلى الإيمان، خاصة الفصل الذى عنوانه «بين غادتين فى الصحراء» مما دفع إسماعيل أدهم إلى نقد ما قدمه فارس، الذى يعده من أعلام البيان فى الشرق العربى عرفته لغة الضاد ذائداً عن حياضها أمام تيار العجمة الدخيل، وعرفه الشرق العربى رسولاً يرفع رسالة غيبيات الشرق إلى أمام يقينيات أوربا الجارفة.

يرى أدهم أن أفكار المترجم كانت تتسرب إلى تفكير نتيشه فتختلط به أو تجعل

كلامه ينحرف بعض الانحراف ويعطى أمثلة لذلك بفصل «بين غادتين فى الصحراء». يرى فارس أن «أسد الصحراء» رمز للنبى، رمز لانبعاث الفضائل العليا وتحررها على الجحود والتضعضع فى الحياة» بينما هو عند أدهم رمز للعقل الإنسانى الطموح إلى نيل حريته وبسط سيطرته على حياته؛ أما الصحراء فيفهمها على أنها الحياة المتحررة. أما صرخة الأسد أمام غادات الصحراء فهى صرخة الإرادة فى الإنسان الطموح لنيل حريته، وغادتا الصحراء، هنا هما فضائل الحياة.[٢٩] وبينما يرى المترجم أن نيتشه يكلف الطبيعة مالا قبل لها به ويطمح إلى إيجاد جبابرة لا يصلحون لشىء فى المجتمع لأن الحيوية لا تنصرف من مختلف نوافذها الجسمية فى آن واحد دون أن تقبض على صاحبها لتوقفه فى سلم الارتقاء على مرتبة معلقة بين الاعتلاء والانحطاط، يرى أدهم فى نقده أن هذا الاعتراض لا يصح على نيتشه ذلك أنه يقيم فكرته فى مجىء السوبر مان من ازدياد القوى الحيوية عن طريق ترك المجال للتنازع للبقاء فيبقى القوى الأصلح.[٣٠]

وعن فكرة فارس «أن الدين الذى يهاجمه نيتشه إنما هو صورة لأصل شوهها الغرب، وهى فكرة متكررة عنده، يرى إسماعيل أدهم أنها فكرة خاطئة. فالغرب لم يشوه الدين الذى أخذه من الشرق، وإنما كل ما فعله أنه جعله يتكافأ مع طبيعته الحيوية الإنسانية فأصبغ عليه صوراً ليست منه، ولكنها من طبيعته، فكان من ذلك صورة الدين تغاير الصورة التى هى عليها فى الشرق. فالغرب كيّف الدين على حسب طبيعته حتى يقبله، وهذا التكيف هو - فى الواقع - خلع للثوب الغيبى عن الأديان وجعله إنسانياً. ومن هنا فهو يرى أن نيتشه لم يفعل أكثر مما استلزمته عقليته الآرية وعقله الإنسانى المتحرر من تقاليد الماضى، وهو لم يحاول أن يجعل الإنسان يفلت من حدود إنسانيته بل عمل على أن يرد الإنسان لحقيقته فى عالم الطبيعة بعد أن حاولت الأديان أن تفلته من حدود الطبيعة وتجعله خاضعاً لما وراء الطبيعة حتى أصبح الإنسان حيواناً ميتا فيزيقياً».[٣١]

إن وقوف فارس عند الدين باعتباره المرجعية لفهم أفكار نتيشه وتأويلها ليفيد منها أبناء الشرق هو أحد الوجوه فى القضية والوجه الآخر، هو قبول أدهم بالعلم أو

بنظرية التطور التى هى سبيل الرقى الإنسانى، ومن هنا فهو يحدد الاختلاف بينهما فى قوله: «صديقى المترجم رجل غيبى وأنا رجل ضد الغيبيات على خط مستقيم... والناحية الغيبية عند صديقى هى التى جعلته ينكر التطور كحقيقة بيولوجية». إن فليكس فارس لم يقف على حقيقة البحوث التطورية الحديثة.. وهو ينكر التطور كحقيقة علمية، وهنا موضع الافتراق بيننا».[٣٢]

وقبل هذه المعركة النقدية بخمسة عشر عاماً قدم العقاد عدة دراسات يقارن فيها بين نيتشه والمتنبى، فقد نشر فى (البلاغ) فى ٣١ ديسمبر ١٩٢٣ مقالاً بعنوان «فلسفة المتنبى» أوضح فيها أن للمتنبى مذهباً خاصاً فى الحياة ويعطينا أمثله عديدة من أشعاره توضح هذا المذهب ويختتم مقالته بأن من يطالع هذه الأمثلة لا يسعه إلا أن يذكر نظائرها من فلسفة فردريك نيتشه نبى القوة فى العصر الحديث، وأن يميل إلى المقابلة بين هذه الآراء المتماثلة فى مذهب الشاعر العربى ومذهب المفكر الألمانى»،[٣٣] ويخصص مقالة ثانية عن فلسفة المتنبى وفلسفة نيتشه» (البلاغ ٧ يناير ١٩٢٤) يؤكد فيها أن آراء شاعرنا وآراء المفكر الألمانى تتفق فى مسائل كثيرة اتفاقاً توأمياً لا نعلم أعجب منه اتفاقاً بين نابغين مفكرين ينتمى كل منهما إلى قوم وعصر وحضارة ولغة غير التى ينتمى إليها الآخر.

يعتقد العقاد أن المتنبى سبق نيتشه إلى أخص آرائه، أخلاق السادة وأخلاق العبيد، ويستشهد ببيت المتنبى القائل:

العبد ليس لحرٍ صالحٍ بأخٍ لو انه فى ثياب الحرّ مولود

ومن قبيل ذلك، ولكن أظهر منه للتقسيم، هذا البيت.

وما فى سطوة الأرباب عيبٌ وما فى ذلة العبدان عارُ

والمتنبى كصاحبه يأنف من المساواة ويأبى أن يقف دون النهايات من الفضائل والمراتب، فنيتشه يعد المساواة ظلماً ويرى العدل أن تختلف الأقدار بين الناس ويفرض على الإنسان أن يفوق نفسه ويتخطى أفقها إلى أفق أعلى منه على الدوام. والمتنبى يحتقر أن يرضى بالحظ الجليل إذا ساواه فيه من هو دونه ويأبى الصيد الشهى إذا تلاقت عليه كرام الطير وبغاثها. وينتهى العقاد إلى أنهما (نيتشه

والمتبنى) مبدعان لا تابعان فى الأخلاق والأقدار.[٣٤]

ويشير العقاد فى دراسة ثالثة بعنوان «فلسفة المتنبى بين نيتشه وداروين» أن المتنبى وفق بين نيتشه وداروين فى تعليل بواعث الأخلاق ومصادر الفضائل. لأنه ألف بين إيثار الحياة وإيثار السيادة فى وسط الطريق، وأبطل التناقض وأزال الخلاف لأنه قال لنا إن كل إنسان إنما يحب حياته هو، لا كل حياة ولا أى حياة... إن مدار التوفيق المتبَنَّى بين رأيَىْ داروين ونيتشه مداره على أن بعض الحياة شر من بعض الموت وأن الجرىء المخاطر يحب حياته حين يوجهها إلى وجهتها من اقتحام المصاعب وملاقاة الخطوب[٣٥]

وبعد هذا العرض السريع لما كتب أو بعض ما كتب، عن نيتشه فى العربية يتضح لنا أن عمل بدوى الأول عن نيتشه جاء بعد كتابات متعددة عن الفيلسوف الألمانى، ومن هنا فالسؤال الذى يهمنا فى هذه الدراسة هو: ما السبب فى كون دراسة بدوى عن نيتشه أثرت كل هذا التأثير الذى ألمحنا إليه من شهادات المثقفين العرب الذين تسرب إليهم حماس بدوى لأفكار نيتشه؟

هناك بعض الملاحظات المبدئية على الكتابات السابقة توضح الاختلاف بينها وبين ماقدمه بدوى، سواء فى موضوع الاهتمام وطريقة التناول:

الملاحظة الأولى: يغلب على الكتابات السابقة على عمل بدوى التناول الأدبى، حيث مثل كتاب «هكذا تكلم زرادشت» الاهتمام الأساسى لدى معظم من كتب عن نتيشه أو ترجم بعض مقاطع الكتاب، وهذا الاهتمام أدى بمعظم من كتب عن نيتشه الوقوف عند أحداث حياته وعلاقاته بمعاصرية. وتناول أفكاره شعراً أو استدعاء أشعار تتفق مع هذه الأفكار[٣٦]

والملاحظة الثانية: والهامة، هى محاولة رد نيتشه إلى حظيرة الدين وتفسير إلحاده بإيمان عميق مستتر، وهى محاولة نجد نظيرها فى تاريخ الفلسفة حين تناول كارل ياسبرز، الفيلسوف الوجودى المؤمن، أفكار نيتشه بما يقربه من المسيحية[٣٧] وهذا ما حاوله كل من فليكس فارس فى تمهيده لترجمة (هكذا تكلم زدادشت) وحاوله من بعد بولس سلامة فى الفصل الذى عقده عن نيتشه فى كتابه «الصراع فى

الوجود»[٣٨]

والملاحظة الثالثة: أن تقديم نيتشه إلى العربية كان يهدف إلى بيان دور نيتشه فى تجديد الأفكار ودعوته للرقى والتقدم ورفض القديم، ومن هنا أكد كل من فرح أنطون وفليكس فارس وإسماعيل أدهم على أهمية أفكار نيتشه فى رقى العقول ونهضة الشرق. أراد بدوى بتقديم نيتشه إلى العربية أن يقدم لنا خلاصة الفكر الأوروبى، وقد اختار من موضوعات هذا الفكر ما يمثله أحسن تمثيل ويعبر عن سموه أصدق تعبير من الفلاسفة. ومن هؤلاء لم يختر بدوى إلا أقدرهم على الإلهام وعلى إثارة التفكير وأقربهم إلى روح العصر، وأعظمهم أثراً فى تطور أوروبا الروحى وأشدهم عناية بمشاكل الإنسانية الحقيقية، وأحرصهم على أن يكون فكرهم حياً ينبض بدماء الحياة خصباً يقدر على النمو من بعدهم والإنتاج، جريئاً يهاجم المشكلات، حراً يبدد ما قدس من الأوهام. ومن هؤلاء اختار صورة نيتشه وهى كما يقول: «صورة حية قوية فيها عنف وفيها قسوة، وفيها تناقض وفيها اضطراب وفيها خصب وفيها حياة» وإذا سألنا: لماذا سعى بدوى إلى تقديم هذه الصورة؟:

يريد بدوى أن يعرض على أبناء هذا الجيل - عن طريق هذه السلسلة - العقل الأوروبى وهو يناضل ويجاهد فى سبيل إيجاد نظرة فى الحياة وفى الوجود. من شأنها أن تخلق طابعاً ممتازاً من الإنسانية، وصورة جليلة سامية من صور الحضارة «نريد أن نبين لهم كيف يفكر هذا العقل ويبدع ويفكر ويخلق، وكيف يتطور فتتطور معه صور الوجود وقيم الحياة»[٣٩]. والحقيقة أن بدوى لا يهدف أن يؤمن أبناء هذا الجيل بمذاهب هذا الفكر، ولا يطلب منهم أن يسيروا فى الاتجاه الذى سار فيه، دون افتراق عنه أو محاولة لإنكاره ومخالفته. فلا يعنيه من أمر هذا الإيمان شىء، إنما الذى يعنيه حقاً هو أن يحملهم على أن يفكروا فيما فكر فيه العقل الأوروبى ويتأملوا فى المشاكل التى أثار، والحلول التى قدم، كى يتخذوا من هذا النظر وذلك التأمل والتفكير، دافعاً ومادة وأداة من أجل إيجاد هذه النظرة الجديدة التى باسمها سيعلنون ثورتهم الروحية المنشودة. يهدف بدوى - إذن - إلى ثورة روحية تعم أبناء هذا الوطن. وهذا موقف سياسى وليس علمياً يؤكد حقيقة انتماء بدوى إلى حزب

(مصر الفتاة) وقصائده الوطنية التى نشرها بمجلة الحزب وكتاباته السياسية التى تعبر عن موقفه السياسى، يأتى كتاب نيتشه فى هذا السياق وهو يهدف إلى التمهيد لإيجاد النظرة الجديدة التى على أبناء هذا الجيل أن يصلوا إليها.

إن الغاية التى يتغياها بدوى فى تصديره لكتاب نيتشه هى التأكيد على ضرورة الثورة الروحية. فليس من شك فى أن هذا الوطن فى أشد الحاجة إلى الثورة الروحية على ما ألف من قيم، وما اصطلح عليه حتى الآن من أوضاع: فى أشد الحاجة إلى أن يطرح مكانها نظرة أخرى، كلها خصب، وكلها قوة، وكلها حياة: وفيها تعبير واضح عن كل ما يخالج ضميره من مطامح نحو السمو ونحو العلاء وشعور حى نابض بالنزوع إلى تطور روحى هائل تصّاعد فيه قواه، مندفعة متوترة، حادة متوثبة، خالقة تبدع فى كل طور من أطوار هذا التصاعد صوراً للوجود خصبة سامية وقيما للحياة جليلة عالية: فى الإيمان بها الإيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم، وفى تحقيقها تحقيق لنوع من الحضارة زاهر ممتاز[٤٠]. ويحدد لنا خصائص هذه النظرة «فلابد لهذه النظرة الجديدة أن تكون متفقة مع أحوال العالم الحاضر، محققة لمقتضيات هذا العصر، باذلةً جهدها فى التوفيق بين متناقضاتها. وفى حل ما تستطيع من مشكلاته حاسبةً حسابها لكل ما يعج به من مسائل وكل ما يضطرب فيه من أحداث... فلكى نضمن - إذن - لهذه النظرة الجديدة الحياة، ولكى تكون لها قيمة - حقاً - فى السمو بالحياة والارتفاع بدرجة الوجود، لامناص لنا من أن نجعلها شاملة تواجه كل مشاكل هذا العصر بكل ما فيه من إشكال ومن تعقيد[٤١].

إذا توقفنا أمام تصدير بدوى - وهو تصدير ذو دلالة - لظهرت لنا دلالة اختيار نيتشه، فمن سلسلة الفلاسفة فى خلاصة الفكر الأوروبى، وهى دلالة سياسية أيديولوجية، تهدف إلى ما يسميه بدوى: القيام بثورة روحية اقتضتها ظروف الحرب، فإذا كانت الحرب الماضية (العالمية الأولى) قد هيأت الفرصة لهذا الوطن كى يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية. وبدوى ليس بعيدا عن الأحداث السياسية، فهو مسئول العلاقات الخارجية بحزب (مصر الفتاة). يستشعر خطر الحرب القادمة ويكتب عنها ويراها تكشف

عورات المذاهب السياسية المختلفة المخالفة. وهنا يكون التعرف على الفكر الأوروبى هادياً لأبناء هذا الجيل فى البحث عن الحلول، ومن أعلام هذا الفكر يكون نيتشه. وإذا تساءلنا لماذا نيتشه بالتحديد؟ قد يخطر على الذهن تشابه فى التكوين الفكرى بين المفكر العربى والفيلسوف الألمانى. وإذا كان ذلك كذلك فما هى أوجه التشابه بينهما؟ وما هى مكانة نيتشه فى فكر بدوى؟ علينا أن نشير- قبل تحليل ما بينهما من تشابه انطلاقاً من كتاب بدوى عن نيتشه - إلى ضرورة أن نميز بين عرض بدوى المبكر للفيلسوف الألمانى فى كتابه الأول، وبين الإشارات التى ذكرها عنه فى كتاباته التالية وهى إشارات قليلة موجزة ولكنها ذات توجه أساسى فى تكوين بدوى الفلسفى تختلف تماماً فى توجهها عما فى كتابه الأول؛ الذى نعده أقرب إلى الثقافة السياسية التى يتبناها ويدعو إليها بدوى. وإن كان لا يخلو - كما سنرى - من بعض الأفكار الفلسفية التى شغل بها المفكر العربى فى فترة إبداعه الأولى.

يستهل بدوى كتابه بقصيدة نيتشه التى تعبر عن دورة التطور؛ دقات الساعة الاثنتا عشرة؛ وأى شىء أقدر من الساعة على التعبير عن الحياة والكشف عن نسيجها العضوى الحى؟ ذلك لأنها رمز الزمان ومقياسه. إن الزمان موضوع اهتمام بدوى الأساسى، هو السطور الأولى التى يفتتح بها كتابه عن نيتشه «فيلسوف الحياة» فليس فى وسع المرء أن يصف حياة الفرد وصفاً دقيقاً، إلا إذا استعان بالزمان فى وصفه، فصور هذه الحياة على شكل تطور، له أدواره ولكل دور طابعه ورسمه»[٤٢]. يصف بدوى حياة نيتشه من خلال الزمان، ونيتشه ممن يجمعون بين حياتهم وفكرهم فى نسيج واحد. الذين يحيون أفكارهم قبل أن تنتجها عقولهم وقبل أن يعرضوها على الناس.

وإذا كانت الساعة فى دقتها الأولى تدعونا إلى دراسة نيتشه «الإنسان». فإن وصف بدوى له يستحق التحليل، ففى كثير من فقرات الكتاب التى يعرض فيها بدوى أفكار وأقوال نيتشه يتوقف منبهاً أن نتيشه - وهو يكتب هذا الكلام - لم يكن يصف غير نفسه، ويستوحى غير طبيعته أو يقول ما أصدق هذا الكلام بالنسبة لنيتشه[٤٣]. وأشعر - وقد يوافقنى القارئ فى ذلك - أن كثيراً من هذه العبارات تصدق بنفس

القدر على بدوى نفسه. يقول وهو يتحدث عن نوعين من الوحدة تفرق بينهما اللغة الألمانية: الوحدة المؤلمة التى يجد المرء فيها نفسه، والاعتزال الاختيارى، وهو الانسحاب الإرادى إلى دائرة وجوده، وفيه يشعر المرء بنفسه وذاته شعوراً قوياً. «والنوع الثانى هو الانسحاب الإرادى، هو وحده الذى نعنيه - هنا - حين نتحدث عن الوحدة عند المفكرين وأصحاب الفن. فهو وحده الشرط الجوهرى لكل إنتاج وكل خلق فكرى أو فنى»[٤٤]. لن نتسرع لنعقب بأن بدوى هنا وهو يصف نتيشه وكبار المفكرين إنما يصف نفسه ويفسر لنا غربته أو انسحابه الاختيارى، بل علينا أن نواصل وصفه للوحدة عند نيتشه. وهو يفعل ذلك باستخدام كلمات نيتشه فى أحد خطاباته الذى يقول فيه:

أشعر بأنه قضى علىَّ بالوحدة حتى أصبحت حصنى الحصين. وليس لى فى هذا الآن أى اختيار. وإن مايدعونى إلى الاستمرار فى الحياة من واجب ضخم سامٍ لا مثيل له، يدعونى أيضاً إلى تجنب الناس وعدم التعلق بشخص ما من الأشخاص.»[٤٥] سوف نتخذ من تعليق بدوى على نتيشه تعليقاً عليهما معاً، يقول بدوى: «ليتخذ من الوحدة وعدم إقبال الناس عليه وحبهم له دليلاً على سموه، ومجالاً للزهو والكبرياء.»[٤٦]

يشعر نيتشه بذاته (وهذا ما ينطبق على بدوى نفسه) شعوراً مفرطاً قوياً، ويعتد بنفسه اعتداد كبيراً، حتى أصبح يعتقد أنه قادر على التأثير فى العالم كله تأثيراً كبيراً جاسماً».[٤٧] إن الطابع الرئيسى السائد فى طبيعة نيتشه - والتى يلخصها أحسن تلخيص - هو الامتياز الخارق، الممتلئ شعوراً بذاته، المتفانى فى الإخلاص لرسالته»، امتياز يجعل من حياته حياة غريبة شاذة لا يكد تاريخ الإنسان الروحى أن يجد لها مثيلاً ولا قرينا؛ ومن وجوده مأساة هائلة رائعة... وبطلها شخص مفرد احتملها كلها وحده، وكانت الوحدة وطنه وقصره الشامخ المخيف؟وامتلاء يحمله على الاستقلال المطلق، والجرأة التى تكاد تبلغ حد الوقاحة، وفرض الإرادة والشخصية فرضاً يشعر الناس بإزائها شعورهم وهم فى جوار بناء ضخم يتحدى السماء، فيبتعدون عنه خائفين من أن ينقض عليهم، ويحيا هو فريداً ليس بجواره إنسان».[٤٨]

النتيجة الثانية التى نريد أن نصل إليها- والتى تفصح عنها الفقرات السابقة، من وجهة نظرنا - هى التشابه بن نظرة نيتشه لنفسه وبين نظرة بدوى لذاته: الوحدة، العزلة، الابتعاد عن الناس، والنظرة الدونية لهم، والإحساس بالواجب والمهمة والغاية التى وجد كل منهما من أجلها. ظهرت لدى بدوى فى انتمائه السياسى لمصر الفتاة. والسؤال: كيف لمفكر يشعر بهذا الامتياز الخارق أن يقوم بعمل سياسى، والعمل السياسى بطبيعته ومن أول لوازمه التعامل مع الجماهير؟ هل هذه النظرة للذات هى التى غيرت قليلاً من أسلوب وطريقة إنجاز بدوى لمهمته وهى إحداث ثورة روحية بين أبناء هذا الجيل وتحويلها من العمل السياسى إلى العمل الفلسفى؟ إن ما سعى إليه بدوى فى السنوات الخمس التالية هو إنجاز مشروع فلسفى وضع الأسس الأولى له فى بداية الأربعينيات وسعى بعد ذلك لتطويره.

علينا إذن أن نعرض لموقف بدوى من نيتشه، ليس من خلال «خلاصة الفكر الأوروبى» باعتباره صورة حية نابضة قلقة متوترة تساعدنا فى إبداع نظرة للحياة والوجود - بصفة عامة - بهدف إحداث ثورة روحية بين أبناء هذا الجيل، بل من أجل إبداع نظرة فلسفية متعمقة أطلق عليها بدوى اسم «الزمان الوجودى». وكان نيتشه - فى هذه النظرة - خطوة فلسفية ممهدة لما يذهب إليه بدوى.

فى رسالته للماجستير - التى نوقشت فى نوفمبر ١٩٤١ - يحلل بدوى مشكلة الموت وينكر على المسيحية إدراك الموت إدراكاً حقيقياً، ذلك أن نظرتها للموت بوصفه شراً جعلتها تنظر إليه على أنه مضاد للحياة، ولكى تكون النظرة للموت صحيحة يجب أن نجعل الموت جزءاً من الحياة، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة؛ خصوصاً عند أشهر ممثليها من الألمان، نعنى نيتشه وزمل. فقد قال نيتشه: «حذار أن تقول إن الموت مضاد للحياة».[٤٩] إن نيتشه هنا يمثل خطوة فى تفكير بدوى فى مشكلة الموت.

ونفس الأمر نجده فى رسالة بدوى للدكتوراة عن (الزمان الوجودى) - وهو ما يمثل بالنسبه له إنجازه الفلسفى - ففى القسم الثانى من كتابه يتناول بدوى الوجود الناقص مؤكداً «لا وجود إلا بالزمان، والزمان سر التناهى، فكل وجود لفناء».

فالوجود نوعان: فيزيائى وذاتى؛ الثانى وجود الذات المفردة، والأول كل ما عدا الذات، سواء أكان ذاتاً واعية أم كان أشياء. فالوجود الذاتى وجود مستقل بنفسه فى عزلة تامة - من حيث الطبيعة - عن كل وجود للغير. ويرى أن الفكر الحديث صراع بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأول من الثانى؛ صراع بلغ أوجه فى المثالية الألمانية التى كاد أن يتم على يديها هذا التحرر. ولكنها - بدلاً من تؤكيد الذات الفردية - استبدلت بها ذاتاً كلية مطلقة كما عند هيجل، وساركيركجورد خطوة أخرى فى هذا السبيل، ولكن نحو توكيد الذات الفردية وتلاه نيتشه - وهو ما يهمنا - فتقدم فى طريق الذاتية المفردة بسرعة أكبر. ولكنهما لم ينتهيا - فى الواقع - إلى تأكيد الذات المفردة بالمعنى الوجودى الخالص، نظراً لتأثر كليهما بنزعات غير وجودية. فالأول سادت تفكيره نزعة دينية مما جعل نظرته مشوبة بصبغة تقويمية ظاهرة منذ البداية. وطابع التقويم هذا نجده كذلك عند نيتشه وبشكل أكثر صراحة ووضوحاً. فإنه حينما يتحدث عن الذات المفردة، إنما يفكر دائماً فى الإنسان الأعلى، ولذا غلب عليه هذا التفكير، فلم يظفر، أو لم يأتنا، بنظرة فى وجود الذات المفردة من حيث طبيعتها فى الوجود، لا من حيث ما يجب أن تفعله لتبلغ كمالها وتحقق علاها بذاتها فوق بقية الذوات الأخرى. فضلاً عن هذا فإن كليهما لم يُقم مذهباً واضح المعالم على أساس وجود الذات المفردة»[٥٠] وهو ماسعى إليه بدوى فى عمله هذا.

يمثل نيتشه - إذن - خطوة فى اتجاه بدوى الفلسفى، يضع الأساس ويكمل بدوى البناء. هنا تختلف لغة بدوى التحليلية النقدية عن لغته فى كتابه عن نيتشه التى يختلط فيها الأدب بالفلسفة حتى نظنه شاعراً يهيم حماساً بموضوعه

يقدم لنا بدوى فى هذا القسم من كتابه «الزمان الوجودى» لوحة مقولات جديدة؛ مقولات العاطفة ومقولات الإرادة، ومنها (الخطر) فالمقولة الأولى للإرادة هي الخطر أو المخاطرة: الخطر بوصفه صفة للوجود، والمخاطرة بوصفها فعلاً لمن يتعلق بهذه الصفة. وهذا ما أدركه نيتشه تمام الإدراك فجعل الإرادة فى أصلها إرادة الخطر؛ وعنده أن الحياة - بوجه عام - معناها الوجود فى خطر... ولا يقتصر نيتشه على توكيد ضرورة الخطر بالنسبة للإرادة وحدها. بل وأيضاً بالنسبة إلى المعرفة.[٥١]

وينطلق بدوى من نيتشه إلى تحليل مقولة الخطر تحليلاً وجودياً فى إطار مذهبه الفلسفى الوجودى.

لعلنا الآن ميزنا بين عاملين أساسيين فى تعامل بدوى مع نيتشه. الأول هو نيتشه الفيلسوف المفكر الداعية صاحب الرسالة التى تبشر بالإنسان المتفوق الممتاز الذى وجد فيه بدوى تعبيراً عن ذاته فى كتابه عن «نيتشه». والثانى هو تعامل بدوى مع أفكار نيتشه من أجل صياغة مذهبه الوجودى الذى ظهر فى «الزمان الوجودى». والذى توقف اهتمامه به فى كتابه «دراسات فى الفلسفة الوجودية» الذى يقدم فيه بدوى خلاصة مذهبه الوجودى، والذى لم يخصص فيه دراسة عن فيلسوفه الذى أصدر عنه أول كتبه. معنى ذلك - بالنسبة لنا - أن هناك مجالين أراد من خلالهما بدوى تحقيق ذاته وتأكيد امتيازه: **الأول** هو الدعوة السياسية **والثانى** هو الفكر وتأسيس المذهب الفلسفى. وكان نيتشه فى كلا المجالين هو نقطة الانطلاق. ويتجلى توجه بدوى الفلسفى، والذى لا يظهر الا عرضاً فى كتابات بدوى، وهى - بلغة ما بعد الحداثة - المسكوت عنه فى خطاب بدوى الفلسفى.

يستشهد بدوى (فى كتابه شوبنهور) بآراء نيتشه وهو يتحدث عن سمو المفكر العقلى؛ فالمفكر الذى يكرس نفسه للإلهام الفكرى الفلسفى لا يبقى مجالاً فيها لأى إلهام سياسى، فخليق به - إذن - أن يدع السياسة والحزبية. ويبين دور كل من المفكر تجاه الدولة والدولة تجاه المفكر – ومع هذا وقبله – على المفكر ألايتردد لحظة واحدة فى أن يأخذ مكانه وسط الصفوف فى الجبهة حين يرى وطنه فى خطر حقيقى: فهذا واجب أولى لا صلة له بالسياسة. وعلى الدولة أن تدع المفكر وشأنه. ففى اهتمام الدولة بالفلسفة خطر على الفلسفة مابعده خطر. وما يسمى «حماية الدولة للفلسفة» هو فى الواقع حكم عليها بالإعدام: لأن الفيلسوف سيصير - حينئذ - عبداً من عبيد الدولة يأتمر بأمرها ويفكر لحسابها وعلى النحو الذى تهواه فيجعل الدولة فوق الحق، أى يقضى على كل فلسفة. فالدولة مصدر ثبات، وأبغض شىء بالنسبة لها التغير والصيرورة، فستكون إذن عدوة عنيدة لكل جدة فى الفكر، أى أنها ستكون خصماً لطبيعة الفلسفة نفسها وجوهرها الحقيقى.(٥٢)

يفسر لنا بدوى ذلك على ضوء فلسفة نيتشه، فالدولة لا تحمى من الفلسفة إلا قليلة الخطر، المسالمة، أى أنها لا تحمى إلا أحطها وأدناها وأجدرها بأن لا تسمى باسم الفلسفة، لأن الفلسفة الحقة هى الفلسفة الخطرة، هى تلك التى «تؤذى» وتجرح، ومعنى هذا أنها تحمى الفلسفة الوضيعة وتعمل على القضاء على الفلسفة الممتازة. وهذا أشد خطر يمكن أن تتعرض له. والسبب فى ذلك كما يرى بدوى أن الدولة لا يمكن أن تعيش إلا على طائفة من المبادئ السهلة العامة الشعبية، ولاتسمح بالخروج عليها أو تعمقها والبحث فيما وراءها. ويستشهد بقول نيتشه: «إن الفيلسوف الذى يرضى لنفسه أن يكون فيلسوف الدولة يجب أن يرضى لنفسه أيضاً أن ينظر إليه باعتباره أنه أنكر على نفسه (حق البحث) فى الحقيقه كلها، وبكل ما تحتوى عليه من أسرار. كما أن الدولة إذا جعلت لنفسها (فلسفة رسمية) فسيكون لها وحدها الحق فى اختيارها، أى أن الدولة ستضع نفسها موضع الحاكم الذى يستطيع أن يميز بين الفلسفة الجيدة والفلسفة الرديئة. ومتى كانت الدولة قادرة على شىء من هذا! إنها لا يمكن أن تختار، حتى لو سلمنا بأن فى مقدورها التمييز، إلا تلك التى تلائمها وتتفق مع الأغراض التى تتوخاها، سواء أكانت هى الجيدة أم كانت الرديئة، فلا يعنيها من هذا شىء»(٥٣).

إن هذا الفهم لقضية السلطة، وهى مشكلة فلسفية، ازداد الاهتمام به خالياً، خاصة لدى ميشيل فوكو، شغلت تفكير فيلسوفنا منذ فترة مبكرة من حياته، وتناولها فى كتابه عن شوبنهور الصادر عام ١٩٤٢ انطلاقاً من رؤية نيتشه للعلاقة بين الفيلسوف والدولة. ولعل قضية استقلال المفكر عن الدولة – وهى مسألة صعبة بحيث إن أشد المفكرين معارضة للدولة انطووْا تحت سيطرتها بشكل أو بآخر– أقول ربما كانت هذه القضية وعدم حسمها هى السبب الرئيسى فى غربة ووحدة وعزلة مفكرنا الكبير. الذى علينا أن نذكره بما كتبه «إن المفكر يجب إلا يتردد لحظة واحدة فى أن يأخذ مكانه وسط الصفوف فى الجبهة، حين يرى وطنه فى خطر حقيقى: فهذا واجب أولى لا صلة له بالسياسة».(٥٤)

الهوامش والملاحظات:

١- راجع دراستنا (قراءة فى كتابات بدوى السياسية)، مجلة أدب ونقد، القاهرة، العدد ١٠٠

٢- د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٤ مادة (بدوى)

٣- محمود أمين العالم: الدكتور عبد الرحمن بدوى هل يسير فى طريق مسدود، فى كتاب الإنسان موقف، دار قضايا فكرية، القاهرة ١٩١ ص ١٢٤

٤- محمد عفيفى مطر: ابن رشد: شهادة من مقصورة المتفرجين، مجلة (ألف) العدد ١٦ عام ١٩٩٦ ص ١٦٣

٥- د. ماهر شفيق فريد: عبد الرحمن بدوى؟ دراساته فى الآداب الغربية. الكتاب التذكارى عن بدوى الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة - ١٩٩٧م

٦- ستيبان أورويف: على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق ١٩٨٣

٧- راجع الدكتور عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة. مواد: ديلتاى - ماكس شيلر - ازفلد شبنجلر - ألفريد باومار - فيبر - أوجين فينك - كارل ياسبرز - مارتين هيدجر. وكذلك كتابه (دراسات فى الفلسفة الوجودية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت. واشبنجلر، دار النهضة العربية، القاهرة

٨- فرح أنطون: الفيلسوف نيتيش وفلسفته، مجلة (الجامعة) الجزء الثالث، السنة السادسة أبريل ١٩٠٨ ص ٥٧

٩- المصدر السابق ص ٤٢

١٠- المصدر السابق ص ٤٣

١١- فرح أنطون: القصيدة على الجبل. مجلة (الجامعة) ص ٢١٢ - ٢١٨

١٢- المصدر السابق ص ١٠٢

١٣- المصدر نفسه ص ١١٥- ١١٦

١٤- إدوار منسى: بين فاجنر ونيتشه، (الثقافة) العددان ٦٥٤ - ٦٥٥، ص ٦ - ١١، ١٦ - ١٨ وهى نقل لما كتبه H.A.Reybun: (نيتشه... قصة الفيلسوف الإنسانى)

١٥- إدوار منسى: امرأة فى حياة نيتشه، (الثقافة): العدد ٦٦٥ ص ٢٦- ٢٨ و(الهلال) المجلد ٤٥ عام ١٩٣٧ ص ٨٨٥- ٨٨٨

١٦- دون توقيع (المقتطف): الفيلسوف نيتشه، (المقتطف) المجلد ٤٦ عام ١٩١٥ ص ٢٨- ٣٠

١٧- جيب جاماتى: جنون نيتيش، مجلة (الهلال) العدد ص ١٣٢١- ١٣٢٤

١٨- إبراهيم إبراهيم يوسف: (أثر نيتشه فى العصر الحاضر)، (المقتطف) المجلد ٩٠ مايو ١٩٣٧ ص ٥٨٥ - ٥٩٠

١٩- محمد فهمى (مترجم): (أغنية الليل) من (هكذا تكلم زرادشت) (المقتطف) يوليو ١٩٣٧ ص ٢٣١- ٢٣٢

٢٠- سلامة موسى: نيتشه وابن الإنسان، مجلة (المقتطف) المجلد ٣٤ عام ١٩٠٩

٢١- أحمد أمين: السوبرمان أو الإنسان الكامل، (الثقافة) العددين ٢٢٤- ٢٢٥

٢٢- عبد الحميد سالم: لما قرأت الفيلسوف نيتشه للناقد الفرنسى إميل فاجيه، مجلة (العصور)

المجلدات ١٥ - ١٨ نوفمبر ١٩٢٨ - فبراير ١٩٢٩
٢٣- عبد الحميد سالم: (العصور) أبريل ١٩٢٩ ص ٤٤٢- ٤٥٠
٢٤- فليكس فارس. تمهيد ترجمة كتاب نيتشه (هكذا تكلم زرادشت) ص ٢٢
٢٥- الموضع السابق
٢٦- المصدر نفسه ص ٧
٢٧- المصدر السابق ص ١١
٢٨- المصدر السابق ص ١٤
٢٩- د. اسماعيل أدهم: (هكذا تكلم زرادشت) ترجمةالأستاذ فليكس فارس، (الرسالة) يونيه ١٩٣٨ ص ١٧٩٩
٣٠- المصدر السابق ص ١٨٣٧
٣١- المصدر السابق ص ١٨٣٩
٣٢- المصدر السابق ص ١٨٤٠
٣٣- العقاد: فلسفة المتنبى. (البلاغ) ٣١ ديسمبر ١٩٢٣
٣٤- العقاد: فلسفة المتنبى وفلسفة نيتشه، (البلاغ) ٧ يناير ١٩٢٤
٣٥- العقاد: فلسفة المتنبى بين نيتشه وداروين (البلاغ)
٣٦- نشير إلى ما قدمه فرح أنطون (القصيدة على الجبل) وكذلك ما قدمه بولس سلامة: (الصراع فى الوجود)، دار المعارف - ١٩٥٢- . وما أورده العقاد من أبيات المتنبى التى تتماثل مع أفكار نيتشه
٣٧- انظر عرض الدكتور حسن حنفى لهذه المحاولة فى بين ياسبرز ونيتشه (الفكر المعاصر)، القاهرة أكتوبر ١٩٦٩ العدد ٥٦ وكذلك فى كتابه (قضايا معاصرة)الجزء الثانى - دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ٣٧٥ - ٣٩٧
٣٨- بولس سلامة، المصدر السابق ص ٢١٧- ٢١٨
٣٩- بدوى: نيتشه. مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة ١٩٦٥ ص (ل).
٤٠- المصدر السابق ص (ط)
٤١- المصدر نفسه ص. (ك)
٤٢- المصدر نفسه ص ٥
٤٣- المصدر السابق ص ٢٧، ٨٦
٤٤- المصدر نفسه ص ٨٤
٤٥- المصدر نفسه ٩٤- ٩٥
٤٦- الموضع نفسه
٤٧- المصدر السابق ص ١٠٥
٤٨- المصدر نفسه ص ١١٧
٤٩- بدوى: (مشكلة الموت فى العبقرية والموت)، وكالة المطبوعات، الكويت ص ١٧ - ١٨
٥٠- بدوى: الزمان الوجودى، دار الثقافة بيروت ص ١٥٤
٥١- المصدر نفسه ص ١٨٢ - ١٨٣
٥٢- بدوى: (شوبنهور)، دار النهضة العربية القاهرة ط ٣ عام ١٩٦٥ ص ٨
٥٣- المصدر السابق ص ٨ - ٩
٥٤- المصدر نفسه ص ٨.

بدوی وشبنجلر

د.منی یوسف

obeikandl.com

obeikandl.com

عنى د. عبد الرحمن بدوى بإصدار عدد من الكتب فى سلسلة خلاصة الفكر الأوروبى حولُ عدد من فلاسفة الغرب من، بينهم الفيلسوف الألمانى شبنجلر الذى كان لكتابه «تدهور الغرب» Der Untergang Abendlondes صدى كبير فى أوروبا وقت صدوره فى بدايات القرن العشرين، حتى أنه صنف كأعظم مؤلف صدر فى النصف الأول من هذا القرن. حيث يعالج الكتاب جميع مواضيع الحضارات الإنسانية وإنجازاتها من فن وعلم وفلسفة ومذاهب وأديان. وذلك فى كل الحضارات التى أنشأها العقل البشرى، وذلك منذ بدء الخليقة وحتى صدور هذا الكتاب، ويتضمن الكتاب معلومات غزيرة حول هذه الحضارات، ومنجزاتها، وكثيرا من التفاصيل عن هذه الحضارات، مما يفسر كبر حجم الكتاب الذى يبلغ مجموع صفحاته فى الترجمة العربية له ألف وستمائة صفحة من القطع الكبير، ويحتوى جزؤه الأول على اثنى عشر فصلاً، وجزؤه الثانى على ثلاثة عشر فصلا.

يتضمن الكتاب العديد من الأفكار حول نشأة الحضارة وتطورها وانهيارها، ومظاهر هذه الحضارات وخصوصيتها، كما يحوى أيضا الكثير من الأمثلة حول الأفكار المطروحة فى الكتاب وتطبيقاتها على الحضارات المختلفة على مر العصور واختلاف الحضارات.

ويرى شبنجلر أن أفكاره تعد ثورة كوبرنيقية فى فلسفة التاريخ ،حيث يرفض التفسيرات السابقة عليه للتاريخ ويقدم لها تفسيرا جديدا، يرى فيه أن الحضارات هى مجموعة من الدوائر المغلقة، كل حضارة مستقلة بنفسها تبدأ وتتحقق بفعل روح أولية خاصة بها، ثم تموت وتنهار بعد أن تستنفد هذه الروح قدراتها، وتحقق كل ما تستطيع تحقيقه من منجز حضارى، سواء على مستوى البناء أو العلم الطبيعى أو الفكر أو الدين أو الفن، ونستطيع أن نلمح طبيعة هذه الروح الخاصة بالحضارة فى كل منجز من منجزاتها. فالبناء فى الحضارة العربية مثلا يتفق مع روح الدين الإسلامى، والفن التشكيلى الذى يتبدى فى رسومات الجوامع يتفق مع الدين الإسلامى وكل ذلك يتفق مع روح الشعر العربى الإسلامى، أى أننا نستطيع أن نرى

الروح العربية الإسلامية واضحة فى كل المنجزات الحضارية التى خلفتها هذه الحضارة، وما يقال عن الحضارة العربية الإسلامية يقال عن غيرها من الحضارات سواء كانت قديمة أو حديثة، فى الشرق أو فى الغرب.

وعندما يعرض د. بدوى لأفكار شبنجلر عن «تدهور الغرب» يتفاعل مع هذه الأفكار التى يبدو متأثرا بها، فهو يرى أن أفكار شبنجلر عن الحضارات تعد بالفعل ثورة كوبرنيقية لو قارناها بفلسفات التاريخ السابقة عليه، وتحت عنوان الثورة الكوبرنيقية يتحدث عن التاريخ والطبيعة كما رآه شبنجلر: فالطبيعة مجموعة من الحقائق، بينما التاريخ مجموعة من الوقائع، والطبيعة ثابتة متكررة الحدوث، بينما التاريخ متحرك ولا يكرر وقائعه فهى دائما متغيرة. ويتميز عرض الأفكار الخاصة بالتاريخ والطبيعة والتجربة الحية والتجربة الآلية بأن د. بدوى لا يكتفى بعرضه لأفكار شبنجلر فقط، بل يعرض لأفكار غيره من الفلاسفة الذين قدموا آراء حول هذه الأفكار من قبل، فهو يعرض لآراء كل من دريس وبرجسون عن المذهب الحيوى مما يعطى للقارئ فرصة للمقارنة بين الأفكار، كذلك يعرض لأفكار دلتاى ومذهبه فى العلوم الروحية، هو لا يغفل الحديث عن هيجل عندما يتحدث عن فكرة المصير، بل إنه يتتبع هذه الفكرة منذ نشأتها عند اليونان ثم عند شلر وهيلدرلن أو هيجل ونيتشه وزمل، ثم يعرض بعد ذلك لرأى شبنجلر حول فكرة المصير والحقيقة إن هذه الطريقة فى تناول الفكرة تساعد فى وضع الفكرة الرئيسية التى يتناولها المؤلف فى إطارها التاريخى، فالفكرة ليست جديدة ولكن النظرة إليها تختلف باختلاف المدارس الفلسفية التى تناولتها.

فالفكر اليونانى القديم مجّد المصير ورفعه إلى مرتبة الآلهة، لأن الآلهة أنفسهم خاضعون للمصير. ثم لعبت هذه الفكرة من بعد دورا خطيرا عند الرواقيين الذين حاولوا أن يوحدوا بين المصير و العقل باعتبار أن المصير هو العقل الكونى، وجاءت المسيحية من بعد فحاولت أن تحد من سلطان المصير، لأن المسيحية تمجد بنوع خاص فكرة الحرية سواء بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى الفرد، ولهذا قالت بعكس ما قالت به الروح اليونانية، إن الله فوق المصير، أما قوى المصير الموجودة فى

الكواكب فإنها شياطين فيّ أدنى المراتب. وفى عصر النهضة، استعادت فكرة المصير ما كان لها من مكانة من قبل وارتبطت بالتنجيم، فقال فلاسفة عصر النهضة: إن حالة الكواكب التى يولد فيها الإنسان لا تعين كل دقيقة فى حياته تعيين ضرورة آلية، وإنما هى تحدد الخط الرئيسى الذى عليه تسير حياة الفرد. و فى القرن التاسع عشر ـ حيث أخذت فلسفة التاريخ وضعها وأصبح للتاريخ كيان فى مقابل الطبيعة ـ عادت فكرة المصير لتحتل المكانة الأولى، وظهرت العناية بهذه الفكرة عند شاعرين فى هذا القرن هما شلر وهيلدرلن اللذين تأثرا بفكرة المصير عند المسيحية، وقد تأثر هيجل بفكرة المصير عند هيلدرلن حيث شغل هيجل بفكرة المصير فى بداية حياته وحاول التوفيق بين فكرة المصير اليونانية وفكرة المصير المسيحية، وتظهر فكرة «حب المصير» فى أعلى صورها لدى نيتشه «فحب المصير» عنده هو أن يجعل الإنسان قوله «نعم» للوجود ـ كما هو ـ وقوله «نعم» للوجود ـ كما يريده هو ـ شيئا واحدا، أى أن يوحد بين إرادته وإرادة الوجود حتى يكون جوهر الاثنين واحدا.

ويأتى القرن العشرون لتصبح فكرة المصير من العمد الرئيسية التى تقوم عليها فلسفة التاريخ، حيث عالجها الفيلسوف الألمانى زمل فى كتابه «نظرة فى الحياة» حيث يرى أن المصير ليس قوة مطلقة السيطرة كل الإطلاق يخضع لها الإنسان خضوعا تاما ، فلا يكون موقفه بإزائها غير موقف سلبى خالص، وإنما المصير يحد من سلطة الذات أو الفرد. فلابد من تعاون وثيق بين المصير من ناحية، والفرد من ناحية أخرى.

هكذا يستعرض د. بدوى تاريخ فكرة المصير قبل أن يعرض لنفس الفكرة لدى شبنجلر الذى أكد على التعارض بين فكرة المصير ومبدأ العلية، وأخذ على السابقين جميعا أنهم لم يعترفوا بهذا التعارض اعترافا قويا واضحا . والمتأمل لهذا الجزء من كتاب د. بدوى عن شبنجلر ـ وهو الجزء الأول من كتابه الذى قسمه إلى ثلاثة أجزاء ـ يتبين أن د. بدوى اهتم بأن يضع أفكار شبنجلر فى سياقها التاريخى فالمثال السابق عن فكرة المصير يوضح لنا منهجه فى معالجة الأفكار، الذى يتضح

فى التتبع التاريخى للفكرة وذلك حتى يبين للقارئ تطور الفكرة، والجديد الذى قدمه لنا الفيلسوف الذى يتناوله بالدراسة. والحقيقة أن هذه الطريقة فى دراسة الأفكار تفيد القارئ العادى وأيضا الباحث المتخصص فى فهم الفيلسوف الذى يقرأ عنه أو يدرسه.

وفى الجزء الثانى من الكتاب الذى يعنونه د. بدوى بـ «روح الحضارة» يطرح الأفكار الأساسية لفلسفة التاريخ، هذه الأفكار التى يبدؤها شبنجلر أولا بنقده لآراء السابقين عليه فى كتابه تدهور الغرب، حيث يرفض شبنجلر التقسيم الثلاثى من قديم ووسيط وحديث، وهو التقسيم الذى قال به معظم فلاسفة التاريخ السابقون عليه، والذى ظهرت فيه الحضارات القديمة باهتة بجوار الحضارات الحديثة، تلك الحضارات التى أخذت مساحة كبيرة من الزمن فى تاريخ الإنسان، يأتى فيلسوف التاريخ الأوروبى ليضعها فى مكان صغير من تاريخ العالم، ويعلى من شأن حضارته التى تأخذ من حيز الزمن قدرا ضئيلا لا يتعدى المئات من السنين، بينما يولى الحضارات التى أخذت فى تحققها آلافا من السنين قدرا ضئيلا من الاهتمام، لا يوافق شبنجلر على هذا الظلم للحضارات القديمة ويرى أن كل حضارة فى تاريخ الإنسان، لابد وأن تأخذ وضعها كاملا على خريطة تاريخ الإنسان، فهى حضارات كان لها منجزاتها الخاصة وروحها الخاصة التي لا نستطيع أن نستبعدها فى زاوية بعيدة، بل نجلُّها ونضعها فى موضعها الصحيح.

والحقيقة أن د. بدوى وهو يعرض لهذه الجزئية من آراء فى فلسفة التاريخ نجده متحمسا لهذا الرأى، ومعه كل الحق فى تحمسه هذا، فالغرور الذى انتاب فلاسفة التاريخ الأوروبيين وغيرهم من فلاسفة التاريخ جعلهم يضعون الحضارة الأوروبية فى المركز من تاريخ الإنسان، وهذا يعد ظلما لكل الحضارات التى سبقت الحضارة الأوروبية الحديثة، سواء كانت حضارات شرقية قديمة، أو حضارة اليونان والرومان، أو حضارات العصر الوسيط كما يسمونها، بما فيها الحضارة العربية الإسلامية، التى كان لها دور كبير فى إحياء العلوم وبزوغ عصر النهضة فى أوروبا، والذى اعتمد إلى حد كبير على العلوم العربية الإسلامية، التى كان بها خلاصة العلوم

العربية والفارسية واليونانية أيضا، فكانت بذلك الجسر الذى عبر عليه الإنسان الأوروبى من عصور الظلام والتخلف إلى عصر النور والعلم والتقدم، الذى انتشر بعد ذلك فى كل دول أوروبا التى حملت مشعل الحضارة بعد أن سقط من العرب فى الأندلس.

إذا كان شبنجلر قد بدأ كتابه «تدهور الغرب» بعرضه للآراء السابقة عليه ونقده لهذه الآراء،فإن د. بدوى يبدأ عرضه لآراء شبنجلر بذكر الفكرة الأساسية فى فلسفة شبنجلر وهى فكرة الروح الأولية أو الظاهرة الأولية، والحقيقة أن شبنجلر يستقى هذه الفكرة أساسا من الشاعر الألمانى جيته وهو يذكر هذا صراحة فى كتابه «تدهور الغرب» فهذه الفكرة من أعمق الأفكار التى اكتشفها جيته بوجدانه المرهف فى سياق التاريخ، فقد رأى فى أنواع النبات المختلفة مظاهر عديدة ورموزا متنوعة لشىء واحد هو النبتة الأولية، كما رأى فى ورقة الشجرة الصورة الأولية لكل الأعضاء النباتية، ثم اتخذ من هذه الظاهرة التى شاهدها فى النبات رمزا للوجود العضوى الحى كله،[1] فقال إن هذا القانون نفسه ينطبق على جميع الكائنات الحية. وذلك فى الرسالة التى بعث بها إلى هردر معلنا اكتشافه الجديد لقد أخذ شبنجلر هذه الفكرة (الروح الأولية أو الظاهرة الأولية) وطبقها على الحضارات، فهو يرى أن التاريخ «دراما تتألف من عدد من حضارات جبارة، تنبجس كل حضارة منها بقوة بدائية من تربة الإقليم الأم حيث تبقى مشدودة إليه برسوخ وثبات، طيلة دورة حياتها، وتطبع كل واحدة منها مادتها وجنسها البشرى وصورتها الخاصة بطابعها ، ولكل واحدة من هذه الحضارات فكرتها وعواطفها وانفعالاتها الخاصة وإرادتها وشعورها وموتها الخاص بها. وهنا يوجد ــ حقا ــ ألوان وأضواء وحركات لم تكتشفها أية عين فكرية بعد. وهنا تزدهر الحضارات والشعوب واللغات والحقائق والآلهة والأصقاع وتهدم وتشيخ، شأنها فى ذلك شأن أشجار البلوط والصنوبر والزهر والأوراق، لكنه لا يوجد جنس بشرى يهرم ويشيخ.

إن لكل حضارة إمكاناتها الجديدة الخاصة بها للتعبير عن ذاتها، هذا التعبير الذى ينشأ وينضج وينحل، ولن يعود أبدا».

هذه الفكرة ـ فكرة الروح الأولية التى تميز كل حضارة من الحضارات على حدة ـ يذكرها شبنجلر فى عدة مواضع من كتابه «تدهور الغرب» مؤكدا عليها وشارحا لها، موضحا كيف تتميز ـ مثلا ـ الموسيقى فى كل حضارة من الحضارات عن الحضارة الأخرى، بما يكشف عن الروح الأولية لهذه الحضارة أو تلك . كيف تكشف أيضا طريقة البناء وطرز المعمار فى كل حضارة عن روحها الأولية ، وكما يفصل شبنجلر فى شرحه للروح الأولية لدى كل حضارة يذكر د. بدوى فى كتابه عن شبنجلر كيف وجدت هذه الفكرة أولا عند جيته وكيف استقاها شبنجلر منه. حيث يعترف شبنجلر فى كتابه «تدهور الغرب» بتأثير كل من جيته ونيتشه عليه(٢) فهو يرى أن لجيته فلسفة من الطراز الأول. وموقفه بالنسبة إلى كنت كموقف أفلاطون بالنسبة إلى أرسطو، فأفلاطون وجيته يمثلان فلسفة الصيرورة والوجود الحى. بينما أرسطو وكنت يمثلان فلسفة الثبات والوجود الآلى المتحجر، الأولان يعتمدان على الوجدان، أما الآخران فعلى التحليل والعقل(٣)».

شبنجلر هنا ـ وفقا لرأى د. بدوى ـ فيلسوف حدس يعتمد على الوجدان، فهو أقرب للشاعر ولكنه ليس الشاعر الذى يلقى أبياتا من الشعر بل هو أقرب للشاعر في تأمله وإحساسه بالطبيعة من حوله ، هو لا يتأمل فى الطبيعة فقط، ولكنه أيضا يتأمل فى التاريخ ويحاول أن يستقى من تأمله للطبيعة والتاريخ أوجه الشبه بينهما، ولذلك كان التقاؤه الفكرى والروحى« بالشاعر الألمانى جوته الذى كان للوجدان عنده مكانة عالية، ويبدو أن جيته كان له تأثير كبير على بعض الفلاسفة الألمان الذين كان يدخل فى حوار معهم، وهذا ما يذكره هردر أيضا والذى تبادل مع جوته الكثير من الرسائل حول موضوعات فلسفية عديدة. هل هذا يشكل الروح الخاصة بالحضارة الألمانية، والتى تجعل مفكريها يتناولون بعض الموضوعات بروح واحدة، فعلى الرغم من عدم معاصرة شبنجلر لجيته، إلا أنه تأثر به فى أفكاره هل يشكل هذا خطا متصلا للروح الألمانية؟

لقد كان شبنجلر يرفض فكرة التواصل بين الحضارات، حيث يرى أن لكل حضارة خصوصيتها التى تشكلها روحها الأولية كما ذكرنا من قبل، ولكن هذا

الانقطاع لا ينطبق على الحضارة الواحدة فاللاحق فيها يتأثر بالسابق، وذلك لأنه نشأ فى نفس المناخ متأثرا بروحه الحضارية الخاصة، وهذا يبدو واضحا فى تأثر أفكار شبنجلر بكل من جيته ونيتشه.

والسؤال الآن هل يوافق د. بدوى شبنجلر على القطيعة بين الحضارات المختلفة أم يتفق معه فى أن لكل حضارة خصوصيتها التى تشكلها روحها الأولية وتجعلها بمثابة الجزيرة المنعزلة عن باقى الحضارات؟

الحقيقة أن بدوى فى هذا الجزء من كتابه والذى عنونه بـ«روح الحضارة» يعرض لأفكار شبنجلر عن الحضارة بدءاً من فكرته عن الروح الأولية وفكرته عن التشكل الكاذب، التى تكرس أيضا لفكرة خصوصية الحضارة، وتفسر التشابه الذى نراه أحيانا بين حضارة سابقة وأخرى لاحقة بأن هذا يحدث فقط فى بداية ظهور الحضارة الجديدة حتى تقف على أقدامها، فنجدها تتخلص من كل ما أخذته من الحضارة القديمة أو تشكله وفقا لروحها الخاصة. هو يعرض لأفكار شبنجلر دون أن يبدى رأيه الخاص فى هذه الأفكار أو يعقد بعض المقارنات بينه وبين غيره من الفلاسفة كما فعل وهو يعرض للجزء الأول من كتابه الذى عنونه بالثورة الكوبرنيقية، وهذا لا يقلل من قيمة الكتاب الذى ظهر فى وقت لم تظهر فيه أية معلومة عن شبنجلر فى الكتابات العربية، سوى ترجمة لكتاب شبنجلر «الأعوام الحاسمة» حيث ظهر هذا الكتاب فى عام ١٩٣٦، وهو كما نعرف لا يعتبر الكتاب الرئيسى لشبنجلر، وجاء كتاب د. بدوى عن شبنجلر عارضا لآرائه وأفكاره فى كتابه الرئيسى «تدهور الغرب» وهو ما كان يفتقده القارئ والدارس العربى وذلك فى عام ١٩٤٥، وقد كان هذا الكتاب هو المرجع بعد ذلك لكل من د. أحمد محمود صبحى الذى أفرد فصلاً عن شبنجلرفى كتابه «فى فلسفة التاريخ» كما ظهر بعد ذلك مقال عن شبنجلر فى مجلة (تراث الإنسانية) فى الستينيات من هذا القرن، وبذلك يكون كتاب د. بدوى هو أول كتاب يعرض لفلسفة شبنجلر موصلا أفكاره للقارئ العربي.

الميزةالثانية للكتاب هو أنه يحتوى فى نهايته على ببليوجرافية شارحة لكل مؤلفات شبنجلر، عناوينها وتواريخ صدورها، حرص فيها د. بدوى على أن يرتبها

تاريخيا من أول مؤلف له عن هيرقليطس سنة ١٩٠٤ وحتى آخر مؤلف له وهو إجابة عن سؤال وجه له عن «هل السلام العالمى ممكن»؟ ونشر سنة ١٩٣٦، وهذه المؤلفات هى اثنا عشر مؤلفا ما بين كتب ومقالات نلحظ من عناوينها اهتمامه بالتاريخ والسياسة والشعر والقصة والصياغة، وغيرها من المعارف الإنسانية، التى تبدو كلها فى كتابه الأساسى« تدهور الغرب» الذى يعد صورة يعرض فيها لكل اهتمامات الإنسان من فن ، علوم، وثقافة، وسياسة، وبناء ، وموسيقى، والذى يكشف عن فيلسوف للتاريخ يهتم بكل ما أنجزه الإنسان فى تاريخه الطويل معطيا لكل حضارة أهميتها من التاريخ الإنسانى.

فكأن د. بدوى كان له بهذا الكتاب فضل السبق فى عرض هذا الفيلسوف على القارئ والدارس العربى عرضا أمينا دون تدخل منه إلا فى بعض الأحيان، مشيرا إلى مقارنة بينه وبين غيره من الفلاسفة السابقين عليه أو المعاصرين له حول فكرة من الأفكار التى يطرحها، وبذلك تبدو أهمية هذا الكتاب فى كونه أول كتاب يتعرض بالدراسة لشبنجلر فى اللغة العربية ويساعد الباحث المتعمق فى الوصول إلى مفاتيح فهم هذا الفيلسوف .

يقع الكتاب فى ٢٤٣ صفحة من القطع الصغير وهو منشور بالقاهرة سنة ١٩٤٥.

«الوجود نسيج الأضداد ومحور الأضداد الصيرورة والثبات، فإذا ساد الثبات كان الوجود هو الطبيعة، وإذا سادت الصيرورة كان الوجود هو التاريخ»

«الحياة وقائع وأحداث، أما الموت فمعارف وحقائق... والطبيعة مجموع حقائق، بينما التاريخ تيار وقائع».

«الاتجاه هو الزمان لأن الاتجاه معناه استحالة الإعادة واستحالة الإعادة حد الزمان».

« الطبيعة سياقها القانون ورمزها الامتداد، بينما التاريخ سياقه المصير ورمزه الاتجاه، المكان ـ إذن ـ من شأن الطبيعة، أما الزمان فمن شأن التاريخ.»

«الطبيعة والتاريخ هما الإمكانيتان النهائيتان لتنظيم الوجود المحيط بنا فى صورة كونية»

«عرض المذهب الحيوى عند برجسون ودريس ماهية الحياة إذن فى المتتابع والمدة، أى فى الزمان، أما المادة فما هيتها المكان »

الميزة الثالثة تبنى بدوى لأفكاره وتطبيقها على الحضارة العربية الإسلامية.

obeikandl.com

الهوامش:

١ـ أسوالد شبنجلر : تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة.
٢ـ تدهور الغرب، ترجمة الشيباني مرجع سابق ص ٣٨.
٣ ـ شبنجلر ، د بدوى مرجع سابق ص ٦٦.

obeikandl.com