**الحضارة والتراث في فلسفة عبد الرحمن بدوي (3)**

**أحمد ماجد**

ينظر عبد الرحمن البدوي إلى الحضارات انطلاقًا من هويّاتها الخاصّة، لذلك يرى ضرورة محافظة كلّ حضارة على بنيتها المتميّزة، لأنّ خلاف ذلك يؤدّي إلى انهيارها وسقوطها. ومن هنا جاء تحليله للفلسفة اليونانيّة، إذ اعتبرها تتميّز بسمات لا تشاركها بها حضارات أخرى، ما جعلها مفارقةً. ولكنّ هذا الأمر تعرّض للاهتزاز مع فتوحات الإسكندر لبلاد الشرق، حيث أخذت هذه الحضارة تتعرّض إلى محنة شديدة نتيجة إدخال عناصر شرقيّة فيها. فمسخ تفكير الحضارة اليونانيّة – كما رأى بدوي – ووضعت لها قوالب لا تتلاءم مع طبيعتها مطلقًا. فكانت نتيجة هذا التغيّر أن تحوّلت النظرة من الوجود والفكر إلى السلوك والعمل، فلم يعد المفكّر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود، وأن يتبيّن ما فيه من قوًى، وأن يفسّر ما تخضع له الطبيعة من قوانين، وإنّما أصبح كلّ همّه أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك. ما يعني اعتكاف الفرد على ذاته، ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبيّة بالنسبة إلى نفسه، لأنّه لمّا كان قد فقد حرّيّته في العالم الخارجيّ، فقد راح ينشد نوعًا من الحرّيّة في العالم الباطن، ولمّا كان قد فقد استقلاله السياسيّ، فقد انصرف عن السياسة انصرافًا تامًّا، وأصبح يفرّق بين السياسة والأخلاق، فلم تعد السياسة من واجبات المواطن وحقوقه، وإنّما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان بإتّباعها إلى السعادة الفرديّة، والسعادة هنا إنّما هي الاطمئنان الشخصيّ[[1]](#footnote-1).

وهذا يعني أنّ اليونان قد فقدت فرادتها في التفكير عندما تسلّل إليها التفكير الشرقيّ المشبع بالدين، فصار الدين هو الأخلاق، وفكرة الخلاص هي الفكرة الرئيسة التي ميّزت الفكر الجديد بعد أن تمّ إنكار دين الآباء والأجداد، دين تعدّد الآلهة. وصار الإله الوحيد وسيلةً للخلاص، واتّصف بصفة اللامتناهي. وبذلك اختلفت صورة الإله في الدين الجديد عن صورة الآلهة عند اليونان، فاتّصف الله بصفات لا تناسب الصفات الإنسانيّة، كالأزليّة واللاتناهي، وبات ثَمَّ قطيعة وهوّة بين الإله وبين البشر، وهو ما يخالف العقل اليونانيّ الذي صوّر في أساطيره مدى الاتّصال والتشابه المباشر بين الآلهة وبين البشر. ما أدّى إلى إنتاج وسائط تتّصف بصفات أبرزها أن تكون كائنات عقليّة بحتة، وهي ما سمّيت بالعقول في الفلسفة الأفلوطينيّة. تملك هذه العقول صفاتًا سحريّة تتّصف بما يتّصف به الجنّ أو الملائكة. ونرى هذا التأثير واضحًا في الرواقيّة، لا سيّما فكرة الخلاص من هذه الحياة. كما نراه واضحًا في نظريّة الفيض الأفلوطينيّة، وخصوصًا فكرة ضرورة الوسيط لردم الهوّة الموجودة بين الله وبين البشر.

وبهذا الرأي حول الحضارة اليونانيّة يبدو عبد الرحمن بدوي متأثّرًا بأوسفالد شبنجلر O. Spengler، الذي يعتبر الحضارات كالكائنات الحيّة، لها هويّتها الخاصّة التي تميّزها عن غيرها، كما لها ميلاد، ونموّ، وانحلال. فهي تنشأ وتأخذ شكلًا محدّدًا في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة، وتموت عندما تحقّق هذه الروح كلّ ما بها من إمكانات، فترجع إلى مرحلتها البدائيّة. ومن أجل إثبات هذا الأمر، طبّق بدوي نظريّته على الحضارة اليونانيّة، إذ قام بتقسيمها إلى قسمين، الأوّل هو العصر التنويريّ الذي ابتدأ بالسفسطائيّة، تلك النزعة التي قدّمت للمذاهب الفلسفيّة الشامخة في بلاد اليونان، وآمنت بالتقدّم المستمرّ نحو الغاية الأصيلة للإنسانيّة عبر إخضاع العقائد الموروثة لحكم العقل، والدعوة إلى الحرّيّة الفرديّة في الفنّ، والأخلاق، والعلم، والدين. فالسفسطائيّة، بهذا المعنى، حركة تنوير في الحضارة اليونانيّة[[2]](#footnote-2).

هذا ويعتبر بدوي أرسطو وأفلاطون وجهين لعملة واحدة. فهما ساهما في ضرب الحضارة اليونانيّة، وجعلاها حضارةً زائفةً، إذ عملا على انحرافها عن أصلها الطبيعيّ نحو الأخلاق والاهتمام بالماهيّات في نظريّة المعرفة. واعتبر أنّ هذا ما جعل الفلسفة معهم مثاليّةً، لا تهتمّ بالوجود الحقيقيّ، إنّما تحصر اهتمامها بالصورة. وعلى هذا الصعيد فإنّ أوجه الخلاف بين أفلاطون وأرسطو ضئيلة، إذ الأوّل جعل الصور مفارقةً، أمّا الثاني فقد جعل الصورة والهيولى توجدان معًا، بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك، واعتبار أرسطو مثاليًّا مغاليًا بمثاليّته، لأنّه لم يقل إنّ وجود الصورة يجب أن يكون ملازمًا لوجود الهيولى، إلّا لأنّه يريد أن يجعل الوجود الحقيقيّ دائمًا هو وجود الصورة أو الماهيّات، إذ سيكون كلّ وجود في هذه الحالة مرتبطًا بوجود الماهيّة، ما يضفي على الماهيّة قوّةً أعظم في الوجود.

وفي كلّ ما قدّم بدوي، لم يكن الهاجس لديه إبراز فلسفة أفلاطون، أو أرسطو، أو غيرهم من الفلاسفة، كالأفلاطونيّة المحدثة، والرواقيّة، وفيلون الإسكندري، بمقدار ما كان منشغلًا بإظهار حركيّة هذا الفكر، ومسيرته من النهضة إلى الانحطاط. وهو في سبيل تثبيت هذه الرؤية قسّم التاريخ اليونانيّ إلى مراحل ثلاث: (1) مرحلة النشأة، وتمتدّ إلى سقراط، وفيها تلاقى الفكر اليونانيّ بعقل كبير كشف له عن روح الحضارة اليونانيّة، ما أدّى إلى نهضتها؛ ثم (2) مرحلة الذروة، وهي عند أفلاطون وأرسطو، حيث استمرّت هذه الحضارة فاعلةً، تستنفذ ما لديها من طاقة؛ (3) وصولًا إلى مرحلة الانحطاط التي أدّت إلى ذوبان روح الحضارة اليونانيّة بالحضارات الوافدة، ففقدت شخصيّتها الخاصّة.

على صعيد الحضارة الإسلاميّة عمل عبد الرحمن بدوي على تطبيق الرؤية نفسها، **فلم ينظر إلى الإسلام باعتباره الأصل الممهّد لقيام الحضارة العربيّة الإسلاميّة. فبالنسبة إليه هذه الحضارة أكثر قدمًا من ذلك، وهي أكثر اتّساعًا من الناحية الجغرافيّة، حيث تمتدّ شمالًا إلى مدينة الرها، وجنوبًا تحدّها الجزيرة العربيّة، ومن الغرب تصل حتّى الإسكندريّة والقاهرة، وفي الشرق تشمل أنحاء إيران كافّةً[[3]](#footnote-3). أي إنّها حضارة جامعة لحضارات متعدّدة، ولذلك لا يمكن فهم الإسلام بمعزل عن روح الحضارة العربيّة الموسّعة الحاضنة للفرس، واليهود، والكلدانيّين في الفترة الممتدّة بين سنة 700 قبل الميلاد إلى السنة الأولى لميلاد السيّد المسيح، عليه السلام، وصولًا إلى الدعوة الإسلاميّة. يقول بدوي:**

**الحضارة تولد في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة تستقلّ بذاتها عن الحالة النفسيّة البدائيّة التي توجد فيها الطفولة الإنسانيّة، وروح الحضارة العربيّة قد استيقظت في السنوات الخمسمائة الأولى من ميلاد السيّد المسيح، وهذه الفترة تمثّل طفولة الحضارة العربيّة، وعند قدوم الإسلام بدأت مرحلة النضوج، أو الازدهار، أو الشباب، ثمّ استنفذت قدراتها، وكانت إشارة الانحلال عندما طرق الصليبّيون أبواب بيت المقدس، واستطاعوا أن يمرّوا به مسرعين[[4]](#footnote-4).**

**وبالتالي، فالمدنيّة الإسلاميّة إنّما تكون طورًا من أطوار الحضارة العربيّة، والوحدة الجامعة في هذا الطور هي الإسلام، أو اللغة، أو كلاهما معًا. فالعربيّ هنا نفهمه بمعنًى لغويّ خالص، لا بمعنًى عنصريّ أو دينيّ ، فكلّ من كتب باللغة العربيّة يندرج تحت هذا اللفظ، وبمعنًى حضاريّ، فكلّ من ينتسبون إلى هذه الوحدة الحضاريّة التي تسمّى الحضارة العربيّة يدخلون في هذا الباب[[5]](#footnote-5).**

**فعبد الرحمن بدوي ينطلق من التعريف الشبنجلري للحضارة ومفهوم الروح المحرّك، ويقوم بتحليل الحضارة العربيّة مباشرةً، أو عبر وسائط متمثّلة بالترجمة ليجعلها متوافقةً مع بنيته الذهنيّة، لذلك نراه يعمل جاهدًا من أجل إظهار روح الحضارة العربيّة، إذ يعتبر أنّ العنصر المميّز في هذه الحضارة هو بنيتها الدينيّة الواضحة. ولهذا نشأت كلّ هذه الأديان في بيئة الروح العربيّة[[6]](#footnote-6). وهذا ما انعكس تفرقةً واضحةً بين النفس والروح في كلّ مظاهر هذه الحضارة، من فنّ، وعلم، ودين، وقانون، وسياسة، فالروح مصدرها الله، في حين أنّ النفس مختلطة بالجسم والتراب. والأولى مصدر الخير، أمّا الثانية فإنّها مصدر الشرّ، تعلوها الظلمة، وكلّ ما يصدر عن الأولى حسن، وكلّ ما يصدر عن الثانية قبيح. وهذه الروح واحدة تعبّر عن نفسها في الناس عن طريق الكلمة، والرسول، والنبوّة. وعلى هذا الأساس أنكرت روح الحضارة العربيّة الذاتيّة أشدّ إنكار، لأنّها تفني الذات في القوّة العليا (الله)، وترى في هذا الفناء واجب الإنسان الرئيس. وكلّ ما كشف عن ذاتيّة، أو اتّجه نحو توكيد الذاتيّة، فهو شرّ. ففي الأخلاق: لا شيء أمام الإنسان غير التسليم للقوّة العليا[[7]](#footnote-7). وفي الجمال: الجميل هو ما مثّل هذه الروح[[8]](#footnote-8). وفي المعرفة: كلّ معرفة صادرة عن استقلال الفكر باطل وضلال، وإنّما المعرفة الحقيقيّة تلك التي تصدر عن هذه الروح المشتركة[[9]](#footnote-9).**

قد يتمّ التعاطي مع مفهوم عبد الرحمن بدوي للحضارة بكثير من الهامشيّة، لكنّ الباحث يلحظ تمهيدًا لأمر شديد الخطورة. وهو يحتاج، بالحدّ الأدنى، إلى كثير من الدراية والبحث. فإذا وافقنا معه على اختلاف الأنساق الخاصّة التي تحكم الحضارات الإنسانيّة، وعدم إمكانيّة الجمع بينها من دون الإخلال بمحتواها العامّ – وقد يكون هذا الكلام صحيحًا – لكن عند الدخول في الموضوع لا بدّ من إجراء مراجعة دقيقة له. ومن دون شكّ يعدّ العقل الاستشراقيّ مرجعيّة بدوي في هذه المسألة. حاول العقل الاستشراقيّ أن يميّز بين نوعين من المعرفة الحضاريّة، إحداها العقليّ الذي انبثق مع الحضارة الغربيّة في اليونان القديمة، والآخر الشرقيّ الذي اكتفى بالبعد الروحيّ في مجال المعرفة، فكان الدين هو المعبّر الحقيقيّ عنه. وبالتالي، لا إمكانيّة لإنتاج معرفيّ بمعزل عنه.

ومن دون شكّ، يعدّ الدين فاعلًا ومؤثّرًا في الحضارة الشرقيّة. ولكنّ هذا لا يعني عدم وجود بعد فاعل للعقل في الوصول إلى المعرفة، والحديث عن الخصوصيّات لا يستوجب بتر الحضارات عبر جعل قطاع معرفيّ واحد كمصدر ممثّل لهذه الحضارة، والعمل على تقزيم ما تبقّى من قطاعات معرفيّة، لأنّ هذا سينشئ قراءةً اعتباطيّةً لآليّة عمل المنظومات الفكريّة، وسيقود إلى تعسّف منهجيّ لا يمكن الركون إلى نتائجه. فإذا أخذنا الحضارة الإسلاميّة علينا أن نرى كيف كانت فاعلةً في القطاعات المعرفيّة كافّةً، وكيف كانت استجاباتها تجاه الأسئلة التي طرحت عليها. كما علينا أن نرى النقطة المحوريّة في هذه الحضارة، والتي كان يتمّ العودة إليها من أجل بناء منظورها الفكريّ.

فالسؤال، إذًا، هو عن النسق لا عن النتاج. ففي كلّ حضارة ثمّة تعدّد منهجيّ في المعرفة. تقدّم بعض هذه المناهج العقل، وأخرى تتّكئ على البعد الروحيّ. وكلا القراءتين، على سبيل الحصر لا التعميم، هي قراءات داخل النسق الواحد. لا يمكن اعتبار أحدهما مختلفًا عن الأخرى. وبالتالي نسأل عن مدى تتطابق هذه القراءة مع النسق العامّ للحضارة التي نبعت منها. وإلّا كان الكلام عن هذا الموضوع كلامًا عنصريًّا، يفرّق بين الحضارات على أرضيّة "العقل للغرب والقلب للشرق". والأمر غير بعيد عن بدوي الذي تأثّر في بداية حياته بالنازيّة.

غايات المشروع الفكريّ

**لم يكن مشروع عبد الرحمن بدوي محايدًا، بل يمكن التأكيد على الطابع الأيديولوجيّ الذي تحكّم به، والذي تمثّل في التطلّع إلى سياق بإمكانه إخراج الأمّة من ما وصلت إليه من تخلّف وضعف. وكان يرى في الوجوديّة حاملة أعباء النهضة القادمة، بما تحتويه من عناصر تمجّد الفرديّة، والتحرّر من الكلّيّات والدوغمائيّات، وإشاعة النزعة الإنسيّة في المجتمع. وجلّ ما عمل عليه هو تسويغ هذه النظرة، وتطبيقها على الإسلام. وفي هذا المجال يؤكّد بدوي أنّ الإسلام قد عرف هذه النزعة في تراثه الحضاريّ لكن ضمن شروط خاصّة لا تتشابه مع الحضارة الغربيّة. فلكلّ نزعة سياقها الحضاريّ الذي ينتجها. فالنزعة الإنسانيّة في حضارة ما ليست وليدة ظروف واحدة متشابهة في حضارة أخرى. وفي هذا المجال، وفي إطار توضيح فكرته، قسّم بدوي الخصائص الحضاريّة للأنسنة إلى قسمين اثنين، أحدهما عامّ تشترك فيه الحضارات عامّةً، وتحمل الغايات القصوى، وخصائص خاصّة تنفرد بها الحضارات انطلاقًا من خصوصيّاتها الناتجة عن الروح الحضاريّة الحاكمة[[10]](#footnote-10).**

1. الخصائص العامّة

**وهي تشكّل الغايات القصوى للأنسنة مهما كانت هويّة الحضارة، وتتمثّل بالنقاط الآتية:**

معياريّة الإنسان**: الإنسان هو المعيار الأوّل وإليه يردّ كلّ تقويم، لا إلى أشياء خارجيّة فيزيائيّة، مادّيّةً كانت أو كائنات مِتافيزيقيّة. وهذا ما فعلته السفسطائيّة عندما جعلت الإنسان مقياسًا للحقيقة، وهذا ما أكّده رجال النزعة الإنسيّة في أوروبا، فكلّ ما هو خارج على ذاتك ليس منك ولا إليك، وكلّ ما هو لك حقًّا هو عندك ومعك، وما في وسع شيء آخر أن يعطيك شيئًا، ولا أن يسلبك شيئًا[[11]](#footnote-11).**

إعلاء العقل**: وذلك باعتباره مصدر الحكم وردّ المعرفة إليه، وهذا ما ظهر عند السفسطائيّة، وأنكساغوراس** Anaxagoras **عندما حلّ العقل كإله واحد محلّ آلهة الأولمب المتعدّدة، وكذلك في النزعة الإنسيّة الأوروبيّة، حيث إنّ عالم الإنسان الحقيقيّ يقوم في الاستقلال المطلق للعقل[[12]](#footnote-12).**

العودة إلى الطبيعة: **أي المكان الذي تغزوه الذات، باعتباره الموضوع الذي تفرض قيمها عليه، وتستخدمه كأداة لتحقيق إمكانيّاتها بوصفه عالم أدوات. من هنا تمجّد النزعة الإنسيّة الطبيعة باعتبارها ذلك الأمر اللطيف الذي يعشق الإنسان[[13]](#footnote-13).**

الإيمان بالتقدّم: **الثقة بموقعيّة الإنسان تجعل الذات تشعر بالسموّ، والفخر، وبالقدرة على التقدّم والسيطرة على الطبيعة. فالإنسان لم يعد تابعًا، إنّما يتحرّك بنفسه، وبقدراته الخاصّة، وفي هذا تأكيد على الذات الإنسانيّة لجانب الفعل، والنشاط، والتحقيق الخارجيّ[[14]](#footnote-14).**

الاتّكاء على الحسيّ والعينيّ: **لا تعود النظرة التجريديّة الأصل في الحكم على الأشياء، إنّما يتحوّل العقل إلى عقل يعتمد الحسيّ والعينيّ. ولهذا امتازت النزعة الإنسيّة بنزعتها الجماليّة التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة، واستلهامها إدراك الوجود في بعض أنحائه[[15]](#footnote-15).**

**.2** الخصائص الخاصّة

**وهي الخصائص التي تتميّز فيها كلّ حضارة عن غيرها عبر الروح الحاكمة فيها، وهي تمثّلت في الحضارة العربيّة بالأمور الآتية:**

أ. الروحانيّة: **شكّل البعد الروحيّ جوهر هذه الحضارة التي، كما رأينا، امتدّت من فارس إلى اليونان، مرورًا بالعراق ومصر. تظهر هذه النزعة الإنسانيّة في الحضارة العربيّة لأوّل مرّة في عهد كسرى أنوشروان، ذلك الملك المستنير الذي اعتنى بالمسائل الفلسفيّة، فاسحًا في المجال لها في مجالسه. وأبرز من يمثّل هذه النزعة في أيّامه برزويه، كما عرفناه من الباب المنسوب إليه في مستهلّ** كليلة ودمنة**، وفيه نرى رجلًا شاكًّا في الأديان كلّها، متنقّلًا بين البلدان، طالبًا الحقيقة، متأرجحًا بين اليقين والشكّ. والقلق من أبرز سماته، مع اعتراف هذه النفس القلقة بأنّ الإنسان هو أشرف الخلق وأفضله، وهي في هذا إنّما تريد الاعتماد على العقل، فلا تتبع إلّا ما تعقل، ولا تصدّق إلّا بما يحقّ على العقل أن يصدّق به، وإلى جانب برزويه نجد في بلاط كسرى شخصيّة بولس الفارسي الذي يعرض ما بين الأديان من تناقض، حتّى ينتهي إلى تفضيل العلم على الإيمان، لأنّ العلم موضوعه ما هو قريب، واضح، معترف به، أمّا الإيمان فموضوعه ما هو بعيد خفيّ، لا يدرك بالنظر. فالعلم لا شكّ فيه، والإيمان يداخله الشكّ، ولا ننسى حال سلمان الفارسي تلك التي لا تُفهم على حقيقتها إلّا بوضعها في هذا الجوّ الروحيّ القلق المتمثّل في فارس إبّان حكم كسرى أنوشروان، فإنّ سلمان قد مرّ بأدوار شبيهة بالأدوار التي مرّ بها برزويه.**

**وانتقلت هذه النزعة الإنسانيّة إلى المنطقة الجنوبيّة الغربيّة من الحضارة العربيّة، وأصبحت هذه الصورة أكمل وأتمّ من خلال الغنّوص الهلينيّ، وفي كتب هرمس ورجال الأفلاطونيّة المحدثة، حيث أخذت تتبلور فكرة الإنسان الكامل، النموذج الأوّل والأتمّ للإنسانيّة.**

**هذا الإنسان الحيّ هو صنم لذلك الإنسان الأوّل الحقّ، إلّا أنّ المصوّر هو النفس وقد خرجت لأن تُشبه هذا الإنسان بالإنسان الحقّ، وذلك أنّها جعلت فيه صفات الإنسان الأوّل[[16]](#footnote-16).**

**وأهمّيّة هذه الفكرة بقدرتها الشارحة للطباع التامّ ذو الأهمّيّة عند الفلاسفة الإشراقيّين، وعلى رأسهم السهروردي المقتول. وفضلًا عن هذه الأهمّيّة، تكمن فكرة أخرى لا تقلّ عنها أهمّيّةً، تتمثّل في رفض النبوّات أو الاستغناء عنها، فإنّ الحكيم عبر قواه الطبيعيّة قادر على الوصول إلى ما يصل إليه الأنبياء، وفي هذا تمجيد للطبيعة الإنسانيّة، ما يفضي إلى نزعة إنسانيّة خالصة، ولهذا فإنّ الطباع التامّ ما هو إلّا رمزًا تجسيديًّا لقوّة الإنسان المبدعة في أعلى درجات إمكانها[[17]](#footnote-17). وهذا ما يجعل الخلاص بيد الإنسان بواسطة الحكمة التي من الممكن للإنسان أن يصل إليها من دون قوًى خارقة.**

ب. محوريّة الإنسان: **وجدت فكرة محوريّة الإنسان تعبيرًا لها في الحضارة العربيّة، حيث عبّر عنها ابن عربي في** عقلة المستوفز **وفي** فصوص الحكم**. فقد جاء في الكتاب الأوّل:**

**إنّ الله تعالى علم نفسه فعلم العالم. فلذلك خرج على الصورة. وخلق الله الإنسان مختصرًا شريفًا جمع فيه معاني العالم الكبير، وجعله نسخةً لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهيّة من الأسماء، وقال فيه رسول الله [صلّى الله عليه وآله وسلّم] إنّ الله خلق آدم على صورته[[18]](#footnote-18).**

**فالإنسان صورة دقيقة كاملة عن الله. وهو لهذا خليفته على الأرض. وبالتالي، هو قادر على بلوغ الدرجات العليا التي للإنسان الأوّل أو للإنسان الكامل، والتي هي مرتبة النبيّ[[19]](#footnote-19).**

**ولا يتوقّف بدوي عند هذا الحدّ في إظهاره لمحوريّة الإنسان، إذ ينتقل عند جابر بن حيّان ليظهر كيفيّة توافق الجانب العلميّ والجانب الصوفيّ من خلال حديثه، في الكتب المنسوبة إليه، عن الإنسان المطلق، واشتماله في جانبه على العقل، والنفس، والطبيعة، والكواكب. أمّا جانبه العلميّ الخالص فيظهر في نظريّة "التكوين" عند جابر بن حيّان، إذ تقوم هذه النظريّة على أساس المبدإ الذي وضعه وهو أنّ الطبيعة، إذا وجدت للتكوين طريقًا، استغنت به عن طريق ثان، وأنّ الإنسان إذا عرف سرّ التكوين في الطبيعة استطاع أن يقوم بدورها فيه، وأصبح بالتالي مقارنًا للإله في القدرة على الخلق الذي يمتدّ حتّى إلى الإنسان نفسه. يميّز جابر بن حيّان بين نوعين من الخلق أو التكوين، الكون الأوّل، وهو الذي يوجده الله، والكون الثاني وهو ممكن لنا. وهو يسمّي هذا فعلًا باسم الخلق، فالخلق خلقان: أوّل وثان، والثاني يشبه الأوّل لأنّه صنعه. وبذلك فقد كان جابر بن حيّان يأمل في أن يصل إلى الإنسان الأوّل المتشبّه من خلال الصنعة لا من خلال التصوّف، وهنا يتّضح لنا مدى الجسارة الفكريّة والجرأة التي كان يمتلكها العرب والمسلمون في طرح أفكارهم وآراءهم، هذه الجرأة التي لم نشهدها في أيّ حضارة أخرى[[20]](#footnote-20).**

ج. تمجيد العقل: **بلغت هذه النزعة أوجها في الفكر العربيّ، حتّى ردّ العقل إلى مرتبة الألوهيّة، حيث ورد الكثير من الآيات القرآنيّة بهذا المجال، وورد عن النبيّ ما يشير إليها، ومنها الحديث القدسيّ المشهور الذي جاء في أوّله "أوّل ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، وقال له أدبر فأدبر، فقال: وعزّتي وجلالي، بك أعطي، وبك أمنع، وبك أثيب، وبك أعاقب".**

د. تمجيد الطبيعة: **ويتجلّى هذا الأمر من خلال الألفة مع الطبيعة، لا سيّما عند السهروردي المقتول، في "رسالة** **أصوات أجنحة جبريل"، ففي هذه الرسالة تلمس حرارةً في التعبير عن الإحساس بجمال الطبيعة، والاتّحاد بها في الإطار الطبيعيّ الذي وضع فيه رؤياه الصوفيّة المعبّر عنها في الرسالة، وإنّ إحساس السهروردي هذا بالطبيعة إحساس حارّ، صادر عن مزاج فنّيّ وشعريّ[[21]](#footnote-21).**

هـ. الإيمان بالتقدّم: **وتتمثّل بالثقة بالإنسان، والقول بالتقدّم المطّرد للإنسانيّة، وبالتالي، تقدّم العلوم، فنراها عند جابر بن حيّان وعند أبو بكر الرازي وذلك في مناظراته مع أبي حاتم الرازي، وفي كتابه** الشكوك على جالينوس**.**

3. تجلّيات النزعة الإنسيّة في الحضارة العربيّة

**بعد أن استعرضنا الخصائص العامّة والخاصّة للنزعة الإنسيّة، نتابع مع بدوي رحلته في كيفيّة تجلّي هذه النزعة في الفكر العربيّ، وفي هذا المضمار اعتبر أنّ**

**هذه النزعة لم تكن من شأن نفر من الموحّدين الشواذّ، الذين كانوا يحيون منعزلين في البيئة الفكريّة العربيّة، بل كانت، كما رأينا، تتمثّل في أوساط كاملة تابعت الحركة بكلّ حماسة، فمؤلّفات جابر هي عمل جماعيّ للأوساط الشيعيّة والإسماعيليّة، بحيث يمكن أن نعدّها لسان حالها، وهي أوساط واسعة منظّمة تجري على تقاليد ثابتة، والآراء التي كان ابن عربي خير معبّر عنها قد لقيت رواجًا هائلًا في مدارس الصوفيّة كلّها، بحيث تحدّدت التيّارات الصوفيّة التي ظهرت من بعدها وفقًا لها، وعدّتها بمثابة ملك مشترك ثابت للتصوّف في الإسلام، والنزعة التنويريّة الإنسانيّة التي يمثّلها ابن الراوندي انتشرت، وكان أثرها الحاسم في التطوّر الفكريّ العربيّ في القرن الرابع الهجريّ، بحيث نستطيع أن نردّ كثيرًا من تيّارات هذا القرن إلى تأثيره سلبًا أو إيجابًا، هجومًا أو تأييدًا، وكلاهما في نهاية التقدير سواء، والشخصيّة الوحيدة التي نستطيع أن نقول إنّها متوحّدة إلى حدّ كبير هي شخصيّة محمّد ابن زكريا الرازي، لا لأنّ الوسط الذي كان يحيا فيه كان بطبعه مضادًّا لتأثّره به وانتشار أفكاره، بل لأنّه كان نسيجًا وحده، وكان يتقدّم عصره بمراحل واسعة جدًّا، بحيث لم يكن من الميسور أن يلحق به الركب العامّ للفكر العربيّ حتّى بعد وفاته بعدّة قرون، ولهذا يجب أن يوضع كحدّ أعلى لتلك النزعة الإنسانيّة العربيّة[[22]](#footnote-22).**

**عبّرت هذه التيّارات والاتّجاهات، على تنوّعها، عن روح الحضارة العربيّة بكلّ فروعها**

**من إيرانيّ، وإسرائيليّ، وأفلاطونيّ محدث، إلى جانب شيء من الهنديّ والبابليّ والكلدانيّ، وتلك هي الأصول الروحيّة الأولى الحقيقيّة للروح العربيّة، ولهذا كان من الضروريّ، في منطق التاريخ الحضاريّ، أن تصدر هذه النزعة الإنسانيّة عنها، وعنها وحدها، لا عن أيّ تراث أجنبيّ آخر، مهما تكن مكانته في الرقيّ الروحيّ وغناه[[23]](#footnote-23).**

**وهي قد بدأت مع التطوّر الكبير الذي عرفته الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع للهجرة، يقول بدوي:**

**إنّها بدأت بصورتها الواضحة القويّة في مستهلّ القرن الرابع، بعد أن مهّد لها ابن الراوندي في القرن الثالث، واستمرّت تقوّي وتعمّق مضمونها، وتوسّع ميدانها، من الدين، إلى العلم، إلى الأدب العامّ، حتّى تلقّتها الصوفيّة الإشراقيّة في القرن السادس، ممثّلةً في مؤسّسها الأكبر، السهروردي المقتول، الذي أعطى النزعة كلّ شعورها بذاتها، فكان بهذا ممثّل أعلى نقطة في تطوّرها، ثمّ أخذت تتّسع وتصبح أكثر تفصيلًا، لا علوًّا، بفضل ابن عربي ومدرسته، ثمّ ابن سبعين، تلك الروح المستترة الشاردة في الفكر العربيّ، واستمرّت تغذّي في سيرها ومستلزماتها، دون خصائصها الأصليّة، حتّى تبلغ الصدر الشيرازي والداماد في القرن الحادي عشر الهجريّ، لكنّها كانت قد فقدت مميّزاتها الخاصّة منذ نهاية القرن السابع، ولهذا نستطيع أن نحدّد تاريخ النزعة الإنسانيّة في الفكر العربيّ من بداية القرن الرابع حتّى نهاية القرن السابع تقريبًا[[24]](#footnote-24).**

**وهذه العودة التي قام بها بدوي إلى التاريخ، بكلّ مفاصله، هي عودة إلى المثال الذي أنتج نهضةً في المرحلة الأولى من تاريخ المسلمين، وهو قادر على إنتاج نهضة ثانية إذا جرى اعتمادها. وهو يتألّف من مكوّنات ثلاث، الصوفيّة وما تحتويه من تأكيد على الوجود الإلهيّ، والشعر وقدرته التعبيريّة عن العاطفة المناظرة للتجربة الصوفيّة في الدور الأوّل للحضارة العربيّة، ولهذا كان عهد ازدهارها الأعلى في تلك الفترة في كلّ الحضارات[[25]](#footnote-25). والدين الذي في تناظر كامل مع الصورتين الأخيرتين يستحيل إلى تصوّر جديد تراعى فيه مقتضيات الروح الجديدة، على الرغم ممّا قد ينال الصورة القديمة من تعديل، بل من تحوير كامل يصل أحيانًا حدّ النسخ المطلق[[26]](#footnote-26).**

أ. الصوفيّة والمشروع الوجوديّ

**أكّد بدوي على الصلات القويّة بين الوجوديّة والصوفيّة. فكلتا النزعتين تقومان على الوجود الذاتيّ، وتجعلان الوجود سابقًا على الماهيّة، فالأحوال عند الصوفيّ هي بمثابة الصفات والكيفيّات عند الفيلسوف الطبيعيّ، لأنّ الصوفيّ لا يعترف بوجود حقيقيّ غير الوجود الذاتيّ، أو هو، على الأقلّ، يضع ترتيبًا تصاعديًّا، فيجعل الوجود الذاتيّ فوق الوجود الفيزيائيّ. كما أنّه يفرّق بين البحث وبين التألّه، فالبحث علم بالوجود الفيزيائيّ، والتألّه علم بالوجود الذاتيّ، وهذا الترتيب لمستويات الوجود نجده عند السهروردي الذي يرى أنّ المتـألّه البالغ غاية الحكمة هو من يبدأ بالمعرفة الفلسفيّة المجرّدة، ليرتفع بها إلى المعرفة الذوقيّة[[27]](#footnote-27).**

**هذا ما يجعل التحليلات الصوفيّة ليست مجرّد تحليلات نفسيّة لأحوال فرديّة تؤخذ على هذا الأساس النفسيّ الفرديّ، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتيّ، بوصفه الوجود الحقيقيّ، كما تقول النزعة الوجوديّة. وهذا ما يجعل النزعة الصوفيّة تقوم على مذهب الذاتيّة، بمعنى أنّها لا تعترف بوجود حقيقيّ إلّا للذات المفردة، أمّا الوجود الخارجيّ عندها ففي مرتبة ثانويّة[[28]](#footnote-28)، وهذا ما عبّر عنه ابن عربي بقوله: "إماطة السّوى والكون عن القلب والسرّ"[[29]](#footnote-29)، والذي يوصل إلى القول بأنّ**

**الوجود الأكمل هو الوجود الإنسانيّ، وأنّ الوجود الإنسانيّ هو الوجود الوحيد الحقيقيّ، لأنّنا ما دمنا في هذا نقول بوحدة الوجود، فإنّه بردّ الوجود إلى الله وبردّ الله إلى الإنسان الكامل، ننتهي إلى ردّ الوجود كلّه إلى الإنسان الكامل، وتلك أعلى درجة للذاتيّة[[30]](#footnote-30).**

**من النقطة السابقة، يتقدّم بدوي خطوةً أخرى، فيقوم بمقارنة الإنسان الكامل والأوحد في وجوديّة كيركيجورد، وفي هذا المجال يظهر تماثلهما من حيث تعلّقهما بالخلوة، والصمت، والشعور بالقلق، والخوف من الافتراس، افتراس الحقّ عند الصوفيّة، وهو ما عبّر عنه الحلّاج بقوله: "على دين الصليب يكون موتي"، وفي قوله: "أعلم أنّ الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني. [...] اقتلوني تؤجروا وأسترح، [...] ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهمّ من قتلي"[[31]](#footnote-31). وهذا الافتراس مقدّمة للتوحّد مع الله، وبالتالي مع نفسه، وهو ما عبّر عنه الحلّاج في أكثر من موضع من أشعاره، والذي يلتقي مع ما يقوله كيركيجورد**

**فمن هو فريسة أمام أعين الناس يحيا مع الله وجهًا لوجه. فإن حضر الناس اختفى الله. لكن إن حضر الأوحد حضرت الألوهيّة، حضرت من أجل الأوحد، دون أن تكون في حاجة إلى ملك يعلن عن حضرتها[[32]](#footnote-32)**.

**فالصوفيّ والمتوحّد يصلان إلى مرحلة يعبّر عنها كيركيجورد بقوله: "أمام الله لن تكون إلّا أمام نفسك، وحيدًا مع ذاتك أمام الله"[[33]](#footnote-33).**

**ووفقاً لذلك فإنّ فكرة الإنسان الكامل تجمع بين الصوفيّة والوجوديّة من حيث النزعة الإنسانيّة، لأنّ فيها تأليه للإنسان، والوجوديّة تضع الوجود الإنسانيّ في مكان الوجود المطلق، وإنّ ليس ثمّة كون غير الكون الإنسانيّ، كون الذاتيّة الإنسانيّة[[34]](#footnote-34).**

**ومن ثمّ يصل بدوي إلى النقطة الثالثة الأكثر أهمّيّةً. وهي أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ويجد لها تعبيرًا واضحًا في الأوساط الإشراقيّة، لا سيما خواجة زادة الذي قال:**

**إنّ الصادر عن الفاعل هو الوجود. أمّا الماهيّة فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل، تابعة له في الخارج، متبوعة له في العقل. وهو صريح في أنّ الوجود أثر حقيقيّ، والماهيّة اعتبار عقليّ. فالموجودات الخارجيّة عند التحقيق شيء واحد هو مطلق الوجود، والماهيّات تعيّنات له، يختلف بها (أي الوجود المطلق) عند العقل وحوادث خاصّة هي الأعيان الخارجة[[35]](#footnote-35).**

**والحديث عن الوجود المطلق إذا اقترن بتعريف الصوفيّة للآنيّة بما هي "تحقّق الوجود العينيّ من حيث رتبته الذاتيّة، والمقصود بالرتبة الذاتيّة هو الماهيّات"[[36]](#footnote-36)، يوصلنا إلى نتيجة تتمثّل في إدراك الصوفيّة للتفرقة الأساسيّة التي يقوم عليها المذهب الوجوديّ عند هايدغر بين الآنيّة والوجود المطلق، من ناحية، وبين الآنيّة والوجود الماهويّ، من ناحية أخرى[[37]](#footnote-37).**

**يرى بدوي أنّ المتصوّفة أطلقوا على الوجود الماهويّ اسم "الأعيان الثابتة". وعرَّفوه بأنّه "حقائق الممكنات في علم الحقّ تعالى"[[38]](#footnote-38). وقصدوا من خلال هذه التسمية توكيد إضافة الوجود الحقيقيّ إليها، وهذا ما جعلها**

**ليست مجرّد معقولات في عقل الله، بل لها كيانها ووجودها الثابت. ونحن إذا جرّدنا هذا التعريف من مضمونه الدينيّ – ولنا الحقّ في هذا، لأنّ من الممكن دائمًا في التصوّف تحليل الاعتبارات الدينيّة إلى اعتبارات إنسانيّة خالصة – وصلنا إلى تعريف للوجود الماهويّ عند هايدغر في صورة أوّليّة، ولكنّها مع ذلك واضحة بدرجة كافية. كما نلاحظ من ناحية أخرى أنّ كلمة آنيّة، بالمعنى الصوفيّ، يقترب منها اصطلاح صوفيّ آخر هو مصطلح مرآة الوجود[[39]](#footnote-39).**

**ومن أوجه التلاقي والتشابه الأخرى بين الصوفيّة والوجوديّة فكرة العدم، حيث أكّد بدوي أنّه لمّا كان الانتقال من الوجود الماهويّ إلى الآنيّة في المذهب الوجوديّ عند هايدغر خصوصًا، إنّما يتمّ بنفوذ العدم في الوجود الماهويّ، وقد كان من الطبيعيّ أن تحتلّ فكرة العدم مكان الصدارة في كلّ بحث في طبيعة الوجود عند الوجوديّين، وإنّنا لنرى الحال نفسه عند الصوفيّة الإشراقيّة[[40]](#footnote-40). وفي هذا السياق، عمل بدوي على إظهار كيفيّة ربط هايدغر بين العدم والقلق عبر عرض موقفه على الشكل الآتي:**

**إنّ الذي يكشف عن العدم في مذهبه هو الحالة العاطفيّة المعروفة بالقلق، إذ في هذه الحال نشعر بأنّنا معلّقون، يحملنا القلق، مشعرًا إيّانا بفرار الموجود بأسره وانزلاقه، الموجود الذي نحن من بينه؛ ولا وجود في هذا الانزلاق الشامل إلّا للذات المحقّقة لحضورها في القلق، وإن كان حضورًا معلّقًا في الهواء، وإذا بنا فريسة للعدم، فيرتج علينا القول، لأنّ كلّ قول يؤذن بوجود، والموجود قد انزلق في هذا البحران[[41]](#footnote-41).**

**ثمّ انتقل إلى التصوّف الإسلاميّ ليقدّم موقفًا مشابهًا في كتاب** جامع الأصول في الأولياء **للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلي النقشبندي، يقول فيه:**

 **القلق، وهو ها هنا تحريك الشوق صاحبه بإسقاط صبره وصورته، في البدايات: تحريك النفس إلى طلب الموعود، والسآمة عمّا سواه في الوجود. وفي الأبواب: قلق يضيق الخلق فيبغّض إلى صاحبه الحياة، ويحبّب إليه الموت. وفي المعاملات: توحّش عمّا سوى الحقّ، وأنس بالوحدة والتخلّي عن الخلق. وفي الأخلاق: الانخلاع عن الصبر والطّاقة، لما يجد من التوقان للحقّ ولقائه. وفي الأصول: اضطراب في الفرار إلى المقصود، عن كلّ ما ينظر في السير إليه، أو يقتضي الصدود. وفي الأدوية: قلق يغالب العقل، ويساور النقل. ودرجته في الولايات: قلق يصفّي الوقت، وينقّي النعت. وفي الحقائق: قلق ينقّي الرسوم البقايا، ولا يرضى بالعطايا والصفايا. وفي النهايات: قلق لا يُبقي شيئًا، ولا يذر، ويغني عن كلّ عين وأثر[[42]](#footnote-42).**

**وهذا التعريف، وإن كان يركّز ويجمع بين الجانبين النفسيّ والوجوديّ، ولكنّ الجانب الثانيّ أكثر حضورًا فيه، بما يحمل في طيّاته من إحساس بالقلق.**

**هذا ويفصل بدوي المنازل النفسيّة ويقارنها مع الوجوديّة على الشكل الآتي:**

|  |  |
| --- | --- |
| الموقف الصوفيّ | الموقف الوجوديّ |
| **القلق ثنائيّ الاتّجاه يجمع بين الشوق والملال.** | **وهذا ما ورد عند كيركيجورد.** |
| **الاحتباس النفسيّ حيث يضيق خلق الإنسان فيبغض الحياة ويحبّ الموت.** | **وهنا تتّفق الوجوديّة مع الصوفيّة في هذا التوجّه، يقول كيركيجورد: "إنّ القلق قوّة خارجيّة تأخذ بزمام الفرد، ولا يستطيع منها فكاكًا، بل لا يرغب في هذا، لأنّه خائف، وما يخشاه يغريه. والقلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوّة"[[43]](#footnote-43).** |
| **توحّش عمّا سوى الحقّ، وأنس بالوحدة، والتخلّي عن الخلق.** | **هذا الأمر نجده عند هايدغر وكيركيجورد الذي ودّ لو يكون: "كشجرة الصنوبر المتوحّدة، منحازًا إلى نفسي، ومتّجهًا إلى الطبقات العليا، وقائمًا لا ألقى ظلًّا، وليس غير الحمام الوحشيّ يستطيع أن يبني عشّه وسط غضوني"[[44]](#footnote-44).** |
| **فقد القدرة على الصبر، وتولّدت لديه حالة من الجزع وذلك للهفته للحقّ.** | **وهذا ما نجده عند فلاسفة الوجوديّة، إذ في هذه المرحلة يصبح المرء مهمومًا بالحال الجديدة التي فتحت له باب العلوّ وأخرجته عن البطون والمحايثة، فيهرول إليها مسرعًا مضطربًا، منصرفًا عن كلّ ما يشغله عنها.** |
| **المرحلة الأخيرة التي تنقل من الجانب النفسيّ إلى الجانب الوجوديّ، وهي منزلة الأدوية، والقلق فيها يغالب العقل ويساور النقل، وفي هذه المرحلة يرتفع التعارض المعرفيّ، وتسيطر ملكة الوجدان التي ترتفع فوق الوحي والدين.** | **وهذا ما نجده عند كيركيجورد وحملته على المسيحيّة الوضعيّة.** |

**وبعد أن يُنهي الجانب النفسيّ ينتقل إلى المراتب الوجوديّة، ويعرضها على الشكل الآتي، مقارنةً مع الوجوديّين[[45]](#footnote-45):**

|  |  |
| --- | --- |
| الموقف الصوفيّ | الموقف الوجود**يّ** |
| **الوقت عند الصوفيّة هو الآن الدائم غير المهجّن بشيء من الماضي أو المستقبل، ويستطيع القلق أن يشعرنا بالحضور بين آنات الزمان. فالصوفيّ ينظر إلى نفسه باعتباره صاحب الوجود المتحقّق بالحقائق والطبائع، وفي هذا جمع واضح بين الوجود والزمان، ما دام من يملك الواحد يملك الآخر.**  | **وفي هذا تتّفق الصوفيّة مع كيركيجورد الذي يربط بين السرمديّة والقلق.**  |
| **ينفي القلق كلّ صفة، وبالتالي كلّ تعيّن يشعرنا بالسلب الخالص أو العدم.**  | **المدلول الوجوديّ للقلق كاشف عن العدم. وبالتالي، فالعدم شرط في إيجاد التحقّق للإمكانيّات على هيئة آنيّة ابتداءً من المرتبة الذاتيّة، أعني من الوجود الماهويّ.**  |
| **في مرحلة النهايات الصوفيّة، يصبح القلق مطلقًا، أي غير مرتبط بشيء معيّن، فيصبح عدم التعيين.**  | **يقول هايدغر بهذا القول، ولكنّه يشترط أن يتمّ ذلك دفعةً واحدةً، لا بنوع من السلب التدريجيّ.** |

**يستطيع القارئ أن يلاحظ من خلال التحليل السابق رغبة بدوي بأن يكون كيركيجورد رائدًا للوجوديّة العربيّة، لا للوجوديّة الأوربيّة فحسب.**

ب. الشعر والوجوديّة العربيّة

**يشكّل الشعر خطوةً ثانيةً لمشروع بدوي الوجوديّ. فالشعر بما هو أمر وجوديّ يعبّر عن داخليّة الإنسان وذاتيّته في رؤية الوجود، وهو مكمّل للصوفيّة، فأحدهما للتعبير عن الإمكان، والآخر عن الآنيّة. والوجود إمكان وآنيّة معًا، والشعر يعمل في الإمكان ليحيله إلى آنيّة لكن في مملكة القول الموزون، والفلسفة تعمل في الآنيّة لكي تردّها إلى ينبوعها من الإمكان[[46]](#footnote-46).**

**فالشعر أكثر قدرةً في الخلق من الفيلسوف، لأنّه من إبداع الذات، إذ يصبح الموضوع والذات واحدًا، فكما أنّ الله في نظر أكثر المذاهب الدينيّة والفلسفيّة يخلق الكون بواسطة الكلمة، "اللوغوس"، كذلك الشاعر الوجوديّ يخلق عالمه بواسطة الكلمة، والفرق بينهما هو**

**أنّ كلمة الله نظر إليها على أنّها عقليّة، بينما كلمة الشاعر عاطفيّة انفعاليّة، لذلك كانت الأولى صورًا ومعقولات، "أي كلمة الله"، بينما الثانية "كلمة الشعر"، لأنّها انفعاليّة أضعف من الشاعر نحو حقيقة عالمه [...]، والفارق أنّ كون الله كون مُتحقّق عينيّ، أمّا كون الشاعر الناشئ عن كلمته فإمكان مجرّد[[47]](#footnote-47).**

**وعلى هذا الأساس لقد جاء في استهلال ديوانه** مرآة نفسي**: "أيّها الشعراء ألا فلتشاركوا الربّ في فعل الخلق"[[48]](#footnote-48).**

**وعليه، فإنّ عالم الشعر هو الإمكان الذي يتميّز بالحركة، والصيرورة، والتغيّر المستمرّ للخروج إلى الآنيّة. هو الإمكان الطامح إلى تحقيق أكبر قدر من الإمكانيّات ونقلها من حالة الإمكان إلى حالة التحقّق "الآنيّة"، بواسطة الخيال وملكة الوجدان التي تتكوّن من تجارب الشاعر الحيّة المعاشة، من قلقه وتوتّره وانفعاله من كلّ المعاني التي يمتلئ بها هذا الوجود الحيّ النابض بالحياة.**

**بعد ذلك يقوم بدوي بتقديم نماذج فنّيّة للوقوف عليها وتحليلها وجوديًّا، إذا جاز التعبير. ومن هذه النماذج نذكر السمفونيّة التاسعة لبتهوفن، وقصيدة "إلى القارئ** Au Lecteur**"** **لبودلير، إذ يحرص بدوي على إيراد قصيدة بودلير بكاملها ليقدّم نموذجًا للشعر الوجوديّ. ففي هذه القصيدة تتّضح لنا المعاني الرئيسة في التحليل الوجوديّ للآنيّة، ومن هذه المعاني الخطيئة، والندم، والوجود، والموت، والملال، إذ تعتبر هذه الطائفة من أهمّ الموضوعات الرئيسة التي منها يتكوّن الوجود. وكذلك الحال في قصيدة "أزهار الشرّ** Les Fleurs du mal**"، لبودلير أيضًا، وقصيدة "لقاء" لجيته المليئتان بالمعاني الوجوديّة، والمعبّرتان عن الشعر الوجوديّ خير تعبير[[49]](#footnote-49).**

**ولأنّ الشعر بهذه الأهمّيّة لا بدّ من تمتّعه بجملة من المقوّمات، وهي:**

الألفاظ: **يجب أن تكون الألفاظ قادرةً على توليد الشعور بعالم حقّ يتحقّق فيه الإمكان، ولذا يجب أن يبتعد الشعر قدر المستطاع عن اللغة الجارية لكي نستعيد الصورة الأولى التي يمتاز بها عالم الإمكان، فالشاعر الوجوديّ في تعبيره بالألفاظ يحاول قدر المستطاع أن يرقى بها عن عالم الابتذال اليوميّ الكائن في اللغة الجارية الاستعمال[[50]](#footnote-50).**

الصور: **يجب أن تصدر الصور عن لمح لفظيّة وإشارات ضئيلة، لا تلك التي تتبدّى لك كاملة الرسم، وعلى الشاعر الوجوديّ أن يكثر من استعمال الصور بالتعبير قدر المستطاع، بحيث لو قدّر أن يجعل تعبيراته كلّها معرضًا في الأداء، وتفسير هذا في المذهب الوجوديّ هو أنّ الغاية من الشعر تحقيق الممكن بواسطة القول الموزون، وكلّ تحقيق يترتّب في الوجود الحقيقيّ تبعًا لقربه من العينيّ القائم، والعينيّ القائم في مملكة الإبداع الشعريّ هو الصورة لا المعنى المجرّد، ولهذا فإنّه كلّما كان التعبير بواسطة الصور، كان ذلك أوفى لتحقيق الغاية من الشعر الوجوديّ[[51]](#footnote-51).**

الوزن: **الكلام الموزون هو الأداة الرئيسة للشعر الوجوديّ، وذلك أنّ الانفعال لا يعبّر عنه إلّا بالكلام الموزون، ولمّا كان الوزن بهذه الخطورة بالشعر، فلا بد من العناية بناحية الأوزان في الشعر الوجوديّ إلى أبعد حدّ مستطاع، ليعبّر عن حال التوتّر، وهذا ما تفتقره أوزان الشعر العربيّ في عمودها التقليديّ، لأنّها تقوم على الاطّراد أو الرتابة، وكليهما من ألدّ أعداء التوتّر لخلوّهما من التقابل، والتعارض، والتمزّق الحركيّ القائم بين الأضداد، وشأنه في هذا شأن الموسيقى العربيّة أو الشرقيّة التقليديّة، فهي تقوم على اللحن (**melody**)، لا على الانسجام (**harmony**).**

ت. الدين والنبوّة والوجوديّة

**تنطوي النبوّة على معانٍ إنسانيّة، وهي شكّلت روح الحضارة العربيّة، حتّى أنّ بدوي يعتبر النبوّة ظاهرةً خاصّةً، لا تتمتّع بها إلّا الجزيرة العربيّة من دون سائر بقاع العالم، وأبرز هذه الأديان هي الأديان الثلاث ذات الاعتقاد الواحد بالتوحيد والأخلاق.**

**واعتبر بدوي الأديان التوحيديّة مكمّلةً لبعضها بعضًا، وهي تجلّت بشكلها الأتمّ في الإسلام الذي حمل الخصوصيّة العربيّة التي تتمثّل في شموليّة الدين لكلّ مناحي الحياة، وتصل إلى حدّ الجمع بين السلطتين السياسيّة والدينيّة، وهذه المزيّة لا يتمتّع بها إلّا العرب من بين بقيّة الأقوام[[52]](#footnote-52).**

خاتمة

**قدّم عبد الرحمن بدوي، من** **دون شكّ، من خلال النصوص التي تركها لنا أعمالًا فكريّةً هامّةً، أدّت دورًا في تنشيط الفلسفة بمعناها الأكاديميّ عبر استجلاب أبرز ما توصّل إليه الفكر الغربيّ، ولكنّ هذا المشروع تلبّسته وقائع متعدّدة لا يمكن التغافل عنها، وهي:**

1. **بقيت فلسفةً نخبويةً لم تستطع أن تنتقل إلى وجدان المجتمع، فكانت أشبه ما تكون بدرس فلسفيّ نظريّ، بعيد عن متطلّبات الحياة الفكريّة الواقعيّة. فهي، بحراكها، قد أغفلت دور الشروط الموضوعيّة، ومجال الإرادة، ودور الآخر في تكوين الذات.**
2. **ينطلق بدوي، للوهلة الأولى، من القيم الصوفيّة في التراث الإسلاميّ، ولكنّه في ما ذهب إليه لم يتعدّ جانبًا من التصوّف المتمثّل بالشطح، وكأنّه في بعض الأحيان يردّد قول الحلّاج "أنا الله، سبحاني ما أعظم شأني". كان عبد الرحمن بدوي يسعى إلى أن يكون الإنسان الكامل من دون ارتباط بالله، لذلك كان إنسانه خالقًا، يذوب في الله، أو يمتلك الحضور اللاحدوثيّ والقدرة اللازمنكانيّة.**
3. **يقيم بدوي فلسفته على القلق والهمّ، ويناهض العقلانيّة والعلّيّة. فهو أراد الهرب من الأفكار الشموليّة، فحبس الإنسان في ذاته، وحوّله إلى كائن كئيب غير بنّاء، لا يحترم الأشياء، ولا المجتمع، ولا الجمهور، ولا العقل، فكانت فلسفته عبارةً عن حلم رجل مسحوق، يعيش هوجسات.**
4. **عارض عبد الرحمن بدوي الفلسفة النسقيّة، ولكنّه عاد وانزلق في هويّتها، ذلك لأنّ النشاط الثقافيّ الفلسفيّ معه، عاد واتّخذ شكل عمارة أيديولوجيّة متمركزة حول الإنسان، فعملت على منهجة ما تريد أن تقوله ووضعته في مواجهة عمارة ومناهج مخالفة، فوقعت في محظور ما حذّرت منه، وما ثارت عليه لرفضه وتقويضه.**

**هـ. اعتبرت نفسها ناظرةً إلى الوجود، ولكنّها عادت وحوّلت الإنسان إلى ماهيّة غير معيّنة، ولم تكتف بذلك بل عملت على تحويل كلّ ما ينتمي إلى هذا الإنسان إلى ماهيّة أيضًا.**

1. عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليونانيّ**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، الطبعة 4، 1970)، الصفحتان 6 و7. [↑](#footnote-ref-1)
2. عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليونانيّ**، (القاهرة: دار النهضة المصريّة، الطبعة 3، 1943)، الصفحة 180. [↑](#footnote-ref-2)
3. انظر، هانز هينرش شيدر، **روح الحضارة العربيّة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (الكويت – بيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، 1980)، الصفحات 7 إلى 16. [↑](#footnote-ref-3)
4. عبد الرحمن بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، (القاهرة: دار النهضة المصريّة، الطبعة 1، 1945 )، الصفحة ي. [↑](#footnote-ref-4)
5. انظر، عبد الرحمن بدوي، **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ** (الكويت – بيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، لا تاريخ)، الصفحات 23 إلى 27. [↑](#footnote-ref-5)
6. **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، مصدر سابق، الصفحة 14. [↑](#footnote-ref-6)
7. يقول بدوي:

 نجد هذه الخاصّيّة واضحةً كلّ الوضوح في القانون، فالقانون الرومانيّ واليونانيّ، والقانون القديم، صادر عن الذاتيّة، لأنّ الأفراد هم الذين يوجدون هذا القانون كنتيجة لتجاربهم العمليّة، في حين الروح العربيّة تعتبر القانون صادرًا عن القوّة العليا أو الله، وكذلك الحال في السياسة، فإنّ هذه الخاصّيّة متحقّقة في ميدان السياسة، فالحكم يجب أن يكون مستمدًّا من هذه القوّة العليا، وإلّا فسد الحكم، ولهذا أعتبر الحاكم دائمًا رجل دين، فالجمع بين السلطتين الدينيّة والدنيويّة وفكرة الخلافة الإسلاميّة أوضح مثال في هذا الميدان.

للمزيد، انظر، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، مصدر سابق، الصفحة 16. [↑](#footnote-ref-7)
8. يرى بدوي أنّ

لهذه الخاصّيّة دور في مختلف مظاهر الحضارة العربيّة، أمّا في الفنّ فقد كان من نتائج فقدان الذاتيّة فيه أن انعدمت الفنون التجسيميّة في الحضارة العربيّة من تصوير ونحت، لأنّ في تصوير الجسم المستقلّ والشخصيّة المستقلّة المفردة تعبير عن الذاتيّة، وهذا ما لا يتّفق وروح الحضارة، وكلّ ما أنتجته في هذا الميدان هو الأرابسك الذي يعتبر أكبر توكيد للروح المنافية للذاتيّة إلى جانب القوس على شكل نعل الحصان.

للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحة 14. [↑](#footnote-ref-8)
9. المصدر نفسه، الصفحة 13. [↑](#footnote-ref-9)
10. انظر، **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحات 16 إلى 19. [↑](#footnote-ref-10)
11. انظر، **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحتان 19 و20. [↑](#footnote-ref-11)
12. انظر، المصدر نفسه، الصفحات 20 إلى 23. [↑](#footnote-ref-12)
13. انظر، المصدر نفسه، الصفحتان 23 و24. [↑](#footnote-ref-13)
14. المصدر نفسه، الصفحة 24. [↑](#footnote-ref-14)
15. المصدر نفسه، الصفحات 28 إلى 30. [↑](#footnote-ref-15)
16. **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحة 33. [↑](#footnote-ref-16)
17. انظر، المصدر نفسه، الصفحات 34 إلى 39. [↑](#footnote-ref-17)
18. انظر، المصدر نفسه، الصفحة 44.

هذا ويعتبر بدوي أنّ ابن عربي في هذا النصّ متأثّرًا بشكل جليّ بالأفلاطونيّة المحدثة، ثمّ باليهوديّة، ثمّ بالديانات الإيرانيّة والمسيحيّة، فتأثّره بالأفلاطونيّة المحدثة واضح في نظريّة الصدور. صدر الإنسان عن العقل الأوّل، أمّا تأثّره باليهوديّة في أنّ الله خلق آدم على صورته، وهذا ما جاء في **التوراة**. للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحات 40 إلى 45. [↑](#footnote-ref-18)
19. المصدر نفسه، الصفحات 49 إلى 51. [↑](#footnote-ref-19)
20. المصدر نفسه، الصفحات 55 إلى 57. [↑](#footnote-ref-20)
21. المصدر نفسه، الصفحات 61 إلى 63. [↑](#footnote-ref-21)
22. **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحتان 65 و66. [↑](#footnote-ref-22)
23. **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحة 67. [↑](#footnote-ref-23)
24. المصدر نفسه، الصفحتان 68 و69. [↑](#footnote-ref-24)
25. المصدر نفسه، الصفحة 8. [↑](#footnote-ref-25)
26. المصدر نفسه، الصفحة 9. [↑](#footnote-ref-26)
27. **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحة 73. [↑](#footnote-ref-27)
28. المصدر نفسه، الصفحة 74. [↑](#footnote-ref-28)
29. المصدر نفسه، الصفحة نفسها. [↑](#footnote-ref-29)
30. المصدر نفسه ، الصفحة 75. [↑](#footnote-ref-30)
31. المصدر نفسه ، الصفحة 77. [↑](#footnote-ref-31)
32. **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، المعطيات نفسها. [↑](#footnote-ref-32)
33. المصدر نفسه، الصفحتان 75 و76. [↑](#footnote-ref-33)
34. المصدر نفسه، الصفحة 77. [↑](#footnote-ref-34)
35. المصدر نفسه، الصفحتان 78 و 79. [↑](#footnote-ref-35)
36. المصدر نفسه، الصفحة 79. [↑](#footnote-ref-36)
37. هذا ويورد بدوي تعليقًا على هذا الموضوع، قال فيه:

كان الإشراقيّون يميلون إلى القول، أو البعض منهم، بأنّ الوجود المطلق هو الله. ومن المهمّ هنا أن نقرّر أنّ استخدام لفظ الآنيّة بالمعنى الذي أوردناه إنّما يرجع إلى الصوفيّة وحدهم، بينما هو عند الفلاسفة بمعنًى مجرّد دون تحديد، كما هو الأصل في معناه اليونانيّ. ولهذا دلالته الخاصّة على تنبيه الصوفيّة إلى إيجاد هذه التفرقة بين الآنيّة والوجود مطلقًا، ثمّ بين الآنيّة وبين الرتبة الذاتيّة، أي الوجود الماهويّ.

المصدر نفسه، الصفحة 79. [↑](#footnote-ref-37)
38. المصدر نفسه، الصفحة 80. [↑](#footnote-ref-38)
39. يعلّق بدوي هذا الرأي الخاصّ به، فيقول:

الشيء الذي يؤسف له حقًّا فيما يتّصل بالصوفيّة المسلمين أنّهم كانوا أغنى في المصطلح الفنيّ منهم في العرض المذهبيّ. ومن هنا كان جلّ اعتمادنا بالضرورة على هذا المصطلح، على ما في هذا من خطر، لأنّ التعريف بحكم تركيزه لا يسمح جيّدًا بمعرفة القصد الحقيقيّ لما يراد منه حقًا في تفصيلات الآراء، لهذا نرانا مضطّرين في تحليلنا هذا إلى اتّخاذ سبيل التأويل في كثير من المواضع، لأنّنا لا نملك من الوثائق ما يُيسّر لنا طريقًا أوفى بالتحقيق الدقيق، وفي هذا نحن مسؤولون إلى حدّ كبير عن التأويلات والمشابهات التي ندلي بها.

المصدر نفسه، الصفحتان 80 و81. [↑](#footnote-ref-39)
40. المصدر نفسه، الصفحة 81. [↑](#footnote-ref-40)
41. **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحة 88. [↑](#footnote-ref-41)
42. المصدر نفسه، الصفحة 89. [↑](#footnote-ref-42)
43. **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحة 92. [↑](#footnote-ref-43)
44. المصدر نفسه، الصفحة 92. [↑](#footnote-ref-44)
45. انظر، المصدر نفسه، الصفحات 89 إلى 99. [↑](#footnote-ref-45)
46. **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحة 111. [↑](#footnote-ref-46)
47. **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحات 114 إلى 116. [↑](#footnote-ref-47)
48. **مرآة نفسي**، مصدر سابق، في الاستهلال. [↑](#footnote-ref-48)
49. انظر، **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحات 118 إلى 128. [↑](#footnote-ref-49)
50. انظر، **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحة 128 إلى 130. [↑](#footnote-ref-50)
51. المصدر نفسه، الصفحتان 132 و133. [↑](#footnote-ref-51)
52. المصدر نفسه، الصفحات 145 إلى 160. [↑](#footnote-ref-52)