**بعض القضايا الفلسفيّة عند بدوي (2)**

**أحمد ماجد**

لم تعد الفلسفة مع عبد الرحمن بدوي عملًا نظريًّا مجرّدًا، إنّما انتقلت إلى العيانيّ والمعيوش والمعاناة، أي إلى الوجود الفعليّ والتجربة الشخصيّة. وبمعنًى آخر انتقلت وارتبطت بالعواطف والمأساة وقيمها، من هنا أخذت على عاتقها معالجة القضايا التي يجدها الإنسان في حياته الخاصّة المعاشة، وأولى هذه القضايا مشكلة الموت.

**ج.1. الوجود الإنسانيّ ومشكلة الموت**

**أ. الموت إشكاليّة**

يتّصف الموت بصفة الإشكال[[1]](#footnote-1) الذي يثير في الإنسان الأسئلة والقلق، فهو فعل يقضي على كلّ فعل آخر عبر وضعه نهايةً لحياة الفرد، ما يعني نهايةً للإمكانيّات مع بقاء كثير منها غير متحقّق. وهذا الموت هو بحدّ ذاته إمكانيّة معلّقة أو مؤجّلة لا بد من أن تقع يومًا ما، مع جهل مطلق من ناحية معرفة موعده. فضلًا عن أنّ الموت حادث كلّيّ كلّيّةً مطلقةً، من ناحية، فالكلّ سيفنى، وحادث جزئيّ شخصيّ جزئيّةً مطلقةً، من ناحية أخرى، لا يمكن أن يكون شخصًا آخر بديلًا عنّي في الموت، ووفقًا لهذا القول يرى بدوي:

[...] وهذا هو عين الإشكال من ناحية المعرفة، إذ لا سبيل إلى إدراك الموت مباشرةً بوصفه موتي أنا الخاصّ، لأنّني في هذه الحالة [...] لا أستطيع الإدراك. ومعنى هذا أيضًا أنّني لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكًا حقيقيًّا، لأنّ إدراكي للموت سينحصر حينئذ في حضوري الموت. ومثل هذا الإدراك ليس إدراكًا حقيقيًّا للموت كما هو في ذاته، بل هو إدراك للموت في آثاره[[2]](#footnote-2).

بالإضافة إلى ذلك نحن لا نعاين موت الميّت إنّما احتضاره، وبهذا فإنّ الموت كلّه إشكال من الناحية الوجوديّة أو من الناحية المعرفيّة.

**ب. الموت مشكلة**

يتحوّل الإشكال إلى مشكلة عندما يشعر به المرء شعورًا قويًّا، وعندما يعيشه في ذاته بشكل عميق، وهذا ما يحوّل الموت إلى أمر ذاتيّ ومشكلة شخصيّة، وهذه المشكلة تتكاثف كلّما قويت الشخصيّة، وتخفّ كلّما ضعفت، حتّى تصل إلى الاضمحلال عند الإنسان العاديّ، وإن كان الكلام هنا عن الشخصيّة الإنسانيّة، فهو يصحّ، كذلك، على الفلسفة، فلا يستطيع كلّ مذهب في الوجود يفني الشخصيّة في الروح الكلّيّة أن يدرك المشكلة الحقيقيّة للموت. وهذا ما فعله مذهب المثاليّة، وخصوصًا في أعلى صورة بلغها هذا المذهب، نعني بذلك المثاليّة الألمانيّة، وعند هيغل بشكل خاصّ، الذي لم يستطع الإحساس بها، لأنّه لا وجود للفرد عنده إلّا من حيث

كونه مشاركًا في وجود المطلق، أيًّا ما كان الاسم الذي نعطيه لهذا المطلق: فسواء سمّيناه "الأنا المطلق"، وهو الأنا الذي يضع نفسه بنفسه، كما فعل فشته، أو سمّيناه "الروح الكلّيّة"، وهي تلك "الصورة" التي تعرض نفسها على مرّ الزمان [هيغل]؛ فإنّ هذا من شأنه أن يحجب عنّا إحدى المميّزات الجوهريّة للموت، ونعني ارتباطه بالفرديّة، أو الشخصيّة، أو الذاتيّة، كلّ الارتباط[[3]](#footnote-3).

لم يستطع هيغل أن يضع الموت موضعًا حقيقيًّا بحكم تأثّره بالفلسفة المسيحيّة من جهة والرومنتيكيّة من جهة أخرى، فأنتج قضيّةً زائفةً.

انطلاقًا من ذلك، يصبح الموت جزءًا أساسيًّا من حياة الإنسان ووجوده، فهو الذي يعطيها معنًى، لأنّ الموت يقتضي وجود الشخصيّة الذاتيّة، والإحساس بها يوصلها إلى الإحساس بحرّيّتها، فقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرّيّة، فأنا حرّ حرّيّةً مطلقةً لأنّني قادر قدرةً مطلقةً على أن أنتحر وأن أموت. وهذا يعني ضرورة إعادة تعريف الوجود وتفسيره مجدّدًا، على اعتبار أنّه يحتوي الفناء في طيّاته[[4]](#footnote-4)، فالفناء عنصر وجوديّ في كينونة الفرد.

**ج.2. الموت يفسّر الوجود**

أعادت فلسفة بدوي، من خلال هذه الرؤية، النظر في الموضوع الذي وضع فيه رينيه ديكارتR. Descartes الفكر الإنسانيّ أساسًا للوجود، وبالتالي رسمت حدودًا فاصلةً بين المثاليّة والمادّيّة في طريقة معالجتها للذات والموضوع، فأخذ بوجهة جديدة اعتبر من خلالها – وبتأثير من هايدغر – أنّ كلّ موجود أداة لشيء آخر، أي "من أجل" شيء آخر، وهذه "المن أجليّة" هي جوهر الوجود في العالم، وهي تجعل الصلة صلة "اهتمام". وعليه، ستكون المعرفة، دائمًا، مطبوعة بطابع عاطفيّ انفعاليّ، يتشكل كـ"هَمّ".

وهكذا، يصبح للوجود معنيَين: الأوّل إمكانيّ ماهويّ، والثاني واقعيّ يتمثّل في الآنيّة، وهما بنفس الإطار الذي تحدّثت عنه الفلسفة التقليديّة بتقسيم الوجود إلى قوّة وفعل، مع وجود صلات ثلاث بين القوّة والفعل، فمن حيث إنّ الوجود بالقوّة يشير إلى إمكان لم يتحقّق بعد، فتسمّى هنا الصلة **إضمار وتصميم**، فالإضمار يعني غياب التحقّق والتصميم هو الإصرار على التحقّق، ومن حيث إنّ الوجود بالفعل يعني الانتقال إلى حالة التحقّق فصار وجودًا بالفعل، وإن كان قد تحقّق جزء ضئيل من الذي انتقل من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل، وهنا تسمّى هذه الصلة **بالواقعيّة**، ومن حيث إنّ الوجود بالفعل هو وجود بين أشياء أو وجود في العالم فتسمّى الصلة حينئذ **سقوطًا**.

تشكّل هذه الصلات الثلاث الآنيّة، وفيها نجد أنّ الإضمار والتصميم يشيران إلى شيء لم يتحقّق بعد، وهو يتّسم بسمة الاستقبال، أي يمكن لها أن تتحقّق في المستقبل. تدلّ الواقعيّة على أنّ التحقّق للإمكانيّة قد كان، وأنّها بهذا تتّسم بسمة الماضي، والصلة الثالثة مطبوعة بطابع الحضور لأنّها تدلّ على الوجود حاضرًا بين أشياء، فكأنّ الآنيّة تتّسم بسمة المستقبل والماضي والحاضر، أي بآنات الزمان الثلاث.

وبالتالي، تتعلّق حركة الوجود الإنسانيّ بالإمكانيّات التي لم تجد طريقها للتحقّق بعد، والتي تُبقي الإنسان منفتحًا باتّجاه تحقيقها، أي إنّها في حال استقبال. فالمستقبل، إذًا، هو جوهر الوجود، ولا يمكن للآنيّة في حالة المستقبل أن تكون كلًّا تامًّا لوجود إمكانيّات أخرى لم تزل غير متحقّقة، بل لا بد من أن يوجد فيها نقص بسبب عدم تحقّق جميع الإمكانيّات، أي إنّ "الآنيّة" في حالة تأجيل باستمرار، والتأجيل هنا يعني "ليس بعد". وهذا "الليس بعد" معناه النقص، وهو عنصر جوهريّ في الوجود، أي إنّ هذا الوجود ينقصه شيء باستمرار. فهو إذًا في حالة نقص مستمرّ، على الرغم من أنّ "الليس بعد" يعتبر إمكانيّةً، لكنّها إمكانيّة ممتنعة التحقيق بالضرورة، لأنّها عنصر جوهريّ في الوجود و"الليس بعد" هو درجة من درجات الإمكانيّة، لأنّه إمكانيّة عامّة، ولكنّه أعلى إمكانيّة لأعلى امتناع كذلك، والامتناع هنا مطلق، فالإمكانيّة هنا مطلقة، وهذا "الليس بعد" هو الموت، والموت عنصر جوهريّ في الوجود، فحين يكون الوجود بالضرورة موت، والموت هو النهاية، لكن نهاية موجودة في الوجود مذ هو وجود، أي منذ كينونته. ويجب أن تفهم النهاية بالنسبة إلى الموت بمعنى أنّ الوجود منذ كينونته هو وجود "الفناء"، وتلك هي المشكلة الحقيقيّة للموت، فهي مشكلة تناهي الوجود جوهريًّا[[5]](#footnote-5).

 **واقعيّة** **إضمار وتصميم واقعيّة إضمار وتصميم**

**الموت**

**الآنيّة**

**الآنيّة**

وهكذا، يصبح الموت أساسًا في الوجود الإنسانيّ، وهو الذي يؤذن بالتفكير. لا يطال هذا الأمر الجانب الفرديّ من الإنسان، إنّما ينتقل إلى الحضارات، لأنّ روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتّجه فيها بنظرها إلى الموت اتّجاهًا يكشف لها عن سرّ الوجود.

كما نلاحظ أنّ بدوي، من خلال كلامه، يؤسّس لفلسفة ضدّ اجتماعيّة، وإن كانت مالت إلى الحديث عن الانهمام بالوجود إلّا أنّها جعلت هذا الهمّ فرديًّا، لا يستطيع أن يصل إليها إلّا من جعل القلق والهمّ جوهريًّا في ذاته. وبالتالي، هاجر السياقات التي تحتاج إلى تحليل حقيقيّ لتعرية مواطن القهر التي يعانيها الإنسان، ورميه وحيدًا مثقلًا بالانغلابات والاستلابات، فجاء كلامه عبارة عن محمولات ليست في موضوع محدّد، فأصبح الإنسان معه عبارةً عن ماهيّة. حتّى أنّ كلامه عن الحرّيّة قد كان كلامًا ماهويًّا لا يمكن الركون إليه. لأنّ الحرّيّة لم تؤخذ داخل الشروط المنتجة لها، فبقيت عبارة عن أمر كلّيّانيّ شمّال، يقبع في الفكر من دون أن يتخطّاه، وهي مستقلّة عن الوجود، قادمة من خارجة، غير خاضعة لمنطق الحياة المنتجة لها بعد انغراسها بالإرادة عبر شروط الوراثة، والجسد، والدين، والبيئة الاجتماعيّة، والتربية، والإرادة، والعادات، والتقاليد، وقوانين الطبيعة.

فالحرّيّة ليست معطًى متعال، بل هي خاضعة لمنطق الأثر والتأثير، وإن كانت لا تنفكّ عن منطق الأنا، لكنّ هذه الأنا تحتاج إلى شروط كي تتكوّن بها، فنحن نشعر بالحرّيّة، ونعيشها، ونمارسها، ولكن ضمن وقائع، وفي صلب الحياة والوضع البشريّ الإنسانيّ، وحقله النفسيّ الاجتماعيّ التاريخيّ، لأنّها في نهاية الأمر نشاط إنسانيّ للشخصيّة برمّتها، وطريقة لتحقيق القيم والإمكانات.

لم تقم المشكلة في قراءة بدوي هذه على أساس وعي مشكلة الحرّيّة، فأبقى الموضوع إشكالًا مبهمًا – من دون قصده القيام بهذا الأمر. فهو عندما ربط الحرّيّة بالوجود، جعل منها أمرًا قائمًا بذاته، أي أمرًا جوهريًّا، وسيؤدّي هذا الأمر إلى إشكالٍ فلسفيّ، فهو إمّا سينعكس خارجًا وجودًا موضوعيًّا، وهذا محال عقلًا لأنّ ماهيّة الشيء عبارة عن إعمال عقليّ تحليليّ، وإمّا ستكون عبارة عن أمر ماهيّته عين وجوده، وهذا ما سيقود إلى تأليه الحرّيّة وتعاليها.

وهكذا نصل إلى القول بأنّ بدوي لم يتنبه إلى ضرورة قراءة الحرّيّة باعتبارها نسقًا من الأفكار، لا يمكن تحليله إلّا عبر فصله عن الوجود البشريّ المتزمّن، فلا يمكن القول معه أنا حرّ بحكم كوني موجود، وأنا موجود فإذًا أنا حرّ، فليس أيّ من القولين مُعطًى، أو شيئًا موضوعيًّا، أو قابلًا للتموضع ضمن شروط زمكانيّة[[6]](#footnote-6)، كما أنّه ليس مقولة يمكن أن يستدلّ عليها باعتبارها قول، فهو معه يرتدّ إلى قلق وهمّ.

فما نصل إليه في هذا الموضع معه، لا يتعدّى كونّه تضخيم لـ"أنا"، ومحاولة لامتلاك الحضور الكلّيّ، على حساب الشخصيّة العينيّة التي تنغرس في موقف، وهذا ما يجعل هذه الـ"أنا" طفليّةً، ترى العالم متمركزًا حولها، فإمّا أن تمتلكه أو تلجأ إلى كسره، فهي "أنا" عابثة، مكتئبة، غير راشدة.

وعندما ربط بدوي بين الموت والوجود والحرّيّة، لم يذهب إلى المثمر في الحضارة الإسلاميّة ليستفيد منه، فالصوفيّ والعارف يدخلان الموت بالحياة، ولكنّهما ينشآن تكاملًا بينهما، ويعبران بينهما، ويستخدمانهما معًا كي يتحقّقا، كي يبلغا الحقيقة المطلقة، ويسيران برحلتهما من الخلق إلى الحقّ، فهما يستخدمان الموت بشكل نافع لقهر الخوف وفكرة مأساة الوجود الإنسانيّ عبر مقولات وتنظيرات ترفعهما إلى مرتبة الحكمة التي تبني الوجود، وتعزّز إطلالة الإنسان على العالم الروحيّ، وعالم ما بعد الموت، وما وراء الشكل الظاهر إلى الباطن.

فتحليل بدوي لفكرة الموت جاء بعيدًا عن الغايات التي سعى إلى تحقيقها، بل شكّلت نقطة ضعف في مشروعه الفلسفيّ، إذ بمقصده النهائيّ فصل الإنسان عن المطلق، وجعله متفلّتًا من قيم الدين، فهو مال إلى جعل الإنسان بانيًا لذاته، صاقلًا نظرته للحياة، ما يعني استقلال الإنسان عن الوحي، وفصل بين الفلسفة والدين، حتّى عندما يكون الموضوع المثار في صلب الرؤية الدينيّة. ولو كان قد أوتعى حقيقة الرؤية الشرقيّة للدين، لأدرك عدم إمكانيّة قيام نظرة وجوديّة في الإسلام بمعزل عن تكامليّة الدين والفلسفة. فالفلسفة الإسلاميّة قامت على أساس وحدة توزان خلّاقة وديناميّة بين الله والإنسان والكون، بين المطلق والمحسوس. فأنسنة الإنسان لا تكون منفصلةً عن حضور الله، إنّما باستعادة مقولة الأنسنة في فضائنا العربيّ – الإسلاميّ لمعاينتها ومعرفة حركيّتها في الفضاء الثقافيّ التاريخيّ، للقيام بعمليّة اجتهاديّة تنتج في سياق النسق العامّ للمنظومة، من دون الإخلال بها أو إعاقتها.

فنحن مع عبد الرحمن بدوي في هذا المورد أمام رؤية لم تستطع أن تكون إلّا طفوليّةً خجولةً، لم ترتقِ إلى الحدّ الذي يمكن الحديث عنه باعتباره قولًا يمكن أن يبنى عليه، فهو بأفضل الأحوال يقود إلى صوفيّة لا دينيّة مبتورة، لا تسهم بإنشاء رؤية عقلانيّة ناظمة لما هو اجتماعيّ ومؤسّساتيّ، بل أنّه يرمي الإنسان في قلق لا ينتهي، يستطيع أن ينتج الكثير من الشعر والأدب عبر العاطفة المتدفّقة منه، ولكنّه قد يكون مدمّرًا عندما يرتدّ إلى المجتمع.

**ج.3. الأخلاق**

أشار عبد الرحمن بدوي إلى وجود اتّجاهات متعدّدة في الوجوديّة حول مسألة الأخلاق، فعرض رأي سورين كيركيجورد S. Kierkegaard الذي حمل على الأخلاق باعتبارها تتناقض مع كمال الشخصيّة الإنسانيّة، لأنّها تنفي الذاتيّة، وتؤسّس للنظام، والواجب، والمسؤوليّة، والضمير، أي تجعل الإنسان في الدنيا، ما يعزّز مقولات دنيويّة، من مثل اللذّة، والسعادة، والمتعة، والجمال، والتعالي، وهذا ما يتناقض مع الدين الذي يقوم على الألم، ويهدف إلى رفض الحياة حتّى يبلغ المؤمن الآخرة[[7]](#footnote-7). ثمّ انتقل بدوي إلى رأي كارل ياسبرز K. Jaspers الذي يتحدّث عن إمكانيّة إيجاد توافق بين الأخلاق كشأن عامّ وظاهر، والوجوديّة بما هي أمر ذاتيّ وباطنيّ، وذلك عبر الانتقال فيما بين إرادة الحياة وبين التحقيق الشخصيّ العينيّ، وعلى الرغم من ذهابه إلى اعتبار القانون بما هو واجب يحتوي على شيء من الحرّيّة، لأنّه يحتوي الضرورة العقليّة الممثّلة لفكرة القيمة، لكنّه من ناحية أخرى يرى أنّ القانون والواجب، كليهما، يفقدان الوجود حيويّته، لأنّ الخضوع إليهما سيؤدّي إلى السكينة ومنع القلق الذي يعطي للوجود معناه الحقّ، ما يجعل الحياة في خطر[[8]](#footnote-8)**.**

عند هذه النقطة يقف عبد الرحمن بدوي لينتقد رؤية كارل ياسبرز، مؤكّدًا رفضه لفكرة القانون الذي يربط الإنسان بالمجرّد. فقال

نحن إنّما ننشد العينيّ، ونريد أن ننشب مخالبنا في لحم الحيّ، لهذا ننعى على ياسبرز هذا الموقف المتناقض العاجز، ولو شئنا أن نستخرج موقفًا منطقيًّا من مذهبه، لقلنا إنّه ينكر الأخلاق[[9]](#footnote-9)**.**

ويستمرّ بدوي بعرض آراء الوجوديّين من مسألة الأخلاق، إلى أن قال:

صفوة القول عندنا هو أنّه من غير الممكن قيام أخلاق وجوديّة، [...] كيركيجورد وياسبرز يريان القول باللاأخلاقيّة، بينما هيدجر يرى القول بأنّ الوجوديّة بمعزل عن الأخلاق، ذلك أنّ اللاأخلاقيّة ليس معناها عدم القول، بل معناها عدم القول بأخلاق معيّنة مثل الأخلاق السقراطيّة، والمسيحيّة، وما تفرّع عنهما، بالنسبة إلى نيتشه، وكلّ من كيركيجورد وياسبرز، يقول بمرحلة الأخلاق كما رأينا، ولكنّهما يطالبان بالارتفاع فوقها إلى مرتبة أعلى هي مدرج الدين عند كيركيجورد، وهي مدرج الإنابة إلى الينبوع عند ياسبرز[[10]](#footnote-10).

عند هذا الحدّ، يمكننا القول: إنّ عبد الرحمن بدوي لا يؤمن إلّا بالإنسان الفرد، الذي يسعى باستمرار إلى تحقيق الإمكانيّات، أمّا وجود الموضوع فهو وجود ذوات ووجود جمادات، وهي بمثابة أدوات تتعامل معها الذات لتحقيق إمكانيّاتها. وبالتالي، فالإنسان من خلال وجوده المتوتّر هو الذي يحكم كلّ نظرة أخلاقيّة، وذلك عبر عيشه لحرّيّته.

وعليه، لا وجود للأخلاق بالمعنى التقليديّ إلّا بالنسبة إلى وجود الموضوع، لأنّ في وجود الموضوع يكون الاجتماع بين الذوات المختلفة، ويكون التصادم بين بعضها بعضًا في سبيل تحقيق إمكانيّاتها، وعن هذا الاصطدام تنشأ البواعث لإقامة شرعة تنظم ممكنات التحقيق، إذ تسمح في المثل العليا التي تصوغها بأن تهيّء لكلّ ذات أكبر قدر ممكن من الفرص لتحقيق ما بها من إمكانيّات، ومن هنا كانت القوانين التي تعبّر عن حدود هذه الفرص، فالقانون هو الصيغة التي يتواضع عليها الناس لتحدّ كلّ ذات من ذاتها[[11]](#footnote-11).

يوصل هذا الأمر الفرد إلى مأزق، لأنّ الموضوع سيفرض على الذات قيودًا وحدودًا، وستضطرّ إلى إفناء الأنا في اللا أنا، كما يفقدها الحرّيّة وسرّ الإبداع، بالإضافة إلى المشاقّة وما تستلزمه من توتّر، والذي لا قوام له إلّا بالأخذ بالأطراف المتعارضة المتناقضة في وقت واحد معًا، ووفقًا لكلّ هذا، فإنّ بدوي يرى أنّه إمّا أن تقول بالأخلاق وتفقد ذاتك، وإمّا أن تقول بـ"اللاأخلاق" فتخاطر بوجودك، والوجوديّ الحقّ هو الذي يفضّل أن يخاطر بوجوده على أن يفقد ذاته، وهو المتوحّد الحقّ، الذي يحرص على وضع المسافات بينه وبين الذوات الأخرى. ويعدّ القانون وكلّ ما يساوي بين الناس ألدّ أعداء هذا الوجود. والوجود الحقّ هو الحرّيّة نفسها، وإنّ الحرّيّة هي الفعل الدائم، أيًّا كان نوعه ونتائجه، فخطيئة الفعل خير ألف مرّة من براءة اللافعل، فاللافعل هو اللاوجود، في حين تدلّ الخطيئة على الفعل[[12]](#footnote-12).

 وعليه يؤكّد بدوي على عدم إمكانيّة قيام أخلاق بالمعنى التقليديّ تحديدًا، وأنّه لم يتمكّن من وضع أخلاق تقوم على المعاني التي تقوم عليها الفلسفة الوجوديّة، ولا يعني هذا السلب في عدم إمكانيّة قيام أخلاق وجوديّة تقويضًا للجماعة ولقوانين الجماعة بقدر ما يعني تمسّك الذات بوحدتها وعزلتها داخل صومعتها وعالمها الخاصّ، ويظلّ سلوك الوجوديّ كالصوفيّ، رافضًا كلّ ألوان القيم، والأعراف، والقوانين الاجتماعيّة، معبّرًا عن رفضه هذا بابتعاده عن المجتمع. بيد أنّ هذا لم يمنع بدوي من أن يقدّم دراسات في الأخلاق كمساهمة في إغناء الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر.

دفع خوف بدوي من فوات الحرّيّة إلى رفض الأخلاق بمعنى التأسيس القيميّ، لذلك يُفضّل أن يُلقي الإنسان في الدنيا (تيه، ضياع، قلق)، ثم يوجد مهربًا له عبر الوعي المباشر والعلاقات البيذاتيّة، بلا معرفة مسبقة، أو تجربة، أو تذكّر، أو منهج، بالإضافة إلى اللاسبق عن الإنّيّة، ويطلب من الإنسان أن يخلق أمام هذه الوقائع قيمًا مباشرةً. وصحيح أنّ مثل هذا الأمر يصحّ، كما يقول بدوي، في الأعمال الفنّيّة، لكن لا نستطيع أن نطبّق مثل هذا الأمر في العلاقات البشريّة، فلا يمكن عزل الإنسان عن الواقع المعيوش والتجربة، وإذا أردنا أن نتكلّم بدقّة لا يمكن أخذ هذا الكائن إلّا من باب السابق على الإنّيّة. فليس الفكر هو وحده الإنسان. والحاضر ليس إلّا عبارةً عن تشخصن للإنسان، أي تزيد الإنسان تجربةً حياتيّةً، وتعمّق شخصيّته وتطوّرها، فالتنكّر لطبيعة الإنسان الموحّدة، ليس موقفًا دقيقًا، فهو يفتقر السداد، والإحاطة، والشمول.

قد يكون مقصد بدوي من مشروعه، هو مواجهة الموقف الفقهيّ الذي يقف عند الظاهر والشكل، ويتمسّك بالحرف والنصّ، وتهمّه القواعد والشعائر، وتفصيل المحرّمات والمبطلات للفرائض والطهارة، وأراد من خلال موقفه أن يقترب من النزعة الصوفيّة التي تبنّاها كممثل للفلسفة الإسلاميّة، كما سنرى في طيّات البحث، فقال بمقولاتهم حول الروح والتجربة المعيوشة، وحول الفرد الذي يعاني القيم أو يخلقها بعد اقتناع وانعياش من الداخل. لكنّه في هذا المجال لم يتنبّه إلى أنّ التصوّف في قطاعاته الفاعلة عمل على تأسيس جانب أخلاقيّ، يعمل على ذاته ليطهّرها ويهديها، أو يرفعها باتّجاه الكائن الأسمى، وهو ما لا يتطابق مع رؤيته التي تضع الله في مكان آخر، لتجعل الإنسان هو المحكّ والغاية، وهو في سبيل هذا الأمر لم يتناقض مع النصّ والعبادات، ولم يهملها، بل اتّكأ عليها وعمل بها كعنصر ضبط، لا بل كطريق لا بدّ من سلوكه للوصول إلى الحقيقة، وإن وجد ما يناقض ذلك في التراث الحضاريّ الإسلاميّ لا يمكن أخذه كمثال يمكن تعميمه، باعتباره الأصل الذي تقاس عليه الرؤية.

فلم يقدّم بدوي في هذا المجال إلّا فلسفةً كئيبةً غير ناضجة، تقفل الإنسان على ذاته، وتجعل من كلّ علاقة فشلًا وسقوطًا. كما تشكّك في كلّ انفتاح على الآخر، باعتباره منازع للـ"أنا" على ملاكها الخاصّ، فهذا "الآخر" لا يمكن أن يكون رؤوفًا بي حتّى عن طيب سجيّة، لأنّه سيبقي الـ"أنا" خاصّتي في المرتبة الثانية.

وما نحن أمامه ليس إعلاءً للفرد، بل يمكن القول تقزيمًا وحبسًا له، حيث نقفل وعيه، ونمنعه من العمل، ونركّز على السلبيّات في وجوده. وكأنّنا نخترع إنسانًا لا حُدوثيًا، مثاليًا، غير واقعيّ. وبالأحرى كأنّنا أمام ظلّ إنسان. فما يتكلّم عنه بدوي لا يتعدّى كونه كلّيّات لا في موضوع أصلًا، يفترض في حال الوصول إليه أو إيجاده تمحيضه منذ لحظة الولادة، وجعله معلّقًا في الفضاء، حتّى لا يستلب.

وفي الوقت الذي يتكلّم فيه بدوي عن الوجود يقوم بإعدامه. وهذا ما يضعنا أمام حقيقة ماهويّة لفلسفته الوجوديّة غير المتعيّنة، قد تضخّم إلى حدّ إعلاء شأن الفرد، لكي يصبح إلهًا بالمعنى الأرسطيّ للكلام، أي المحرّك الذي لا يتحرّك، لأنّ التزامن والمكانيّة هما مقتضى الحركة، مضافًا إلى العلائقيّة مع "الآخر"، وهذا غير متوفّر في ما يقول، ولإشكاليّة الزمن كلام كثير عنده.

**ج. 4. الزمان الوجوديّ والفلسفة**

يعيش الإنسان الحياة كتجربة. ولذلك كان لا بدّ لعبد الرحمن بدوي من أن يعرّف أحد المفاهيم التي ترتبط بالوجود، وهو مفهوم الزمان، وهنا يحيلنا إلى تعريف يعتبره ذي "طابع جوهريّ للوجود، يعيّن كيفيّاته، ويحدّد طبيعة أحواله"[[13]](#footnote-13). ويتابع بدوي شارحًا

 إذ لا وجود إلّا بالزمان. وكلّ وجود يُتصوَّر خارج الزمان هو وجود موهوم. ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان – وهي محاولة لا صلة لها بحقيقة الوجود الحيّ، وعلينا أن نتجنّبها. فكلّ إحالة إلى وجود غير زمانيّ إحالة إلى اللاشيء[[14]](#footnote-14).

وذهب عبد الرحمن بدوي إلى القول: "إن كان وجود، فلا بدّ من الزمان، أمّا من دون الزمان، فليس ثمّة وجود. ولا واسطة بينهما"[[15]](#footnote-15).

يقسّم هذا الزمن إلى قسمين، أحدهما فيزيائيّ، وهو عبارة عن وجود الأشياء في العالم، والآخر ذاتيّ وجوديّ، يتحدّد من خلال الكائن الفرد، الذي يعيش في العالم، والفيلسوف الوجوديّ لا يعنيه إلّا الوجود الذاتيّ الذي لا يربط بالوجود الموضوعيّ إلّا من خلال الإمكانيّات، وهذا النزوع إلى الفعل المتوغّل في الباطن ننشده عن طريق مقولات العاطفة والإرادة، لا مقولات العقل كما هو متعارف عليه لدى الفلاسفة.

يضع بدوي الوجدان مقابل العقل، مؤكّدًا أنّ الإدراك بواسطة الوجدان يتمّ وفقًا لمقولات خاصّة تختلف تمامًا عن مقولات العقل. ولوضع لوحة هذه المقولات يدعو بدوي إلى ضرورة مراعاة الطابع الجدليّ لكلّ ما هو موجود، لأنّ الوجود نسيج الأضداد، وكلّ ما فيه يتّصف بصفة التقابل، لأنّ الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن، والممكن جامع بين النقيضين، لأنّ الإمكان بمعناه الحيّ الحقيقيّ لا بدّ من أن يشمل القطبين المتنافرين، وإلّا فلا معنى للإمكان حينئذ.

فكلّ موجود يتردّد، إذًا، بين قطبين متنافرين، يضمّهما في داخل ذاته. وهذا الاستقطاب هو، في سياقه وتطوّره، ما يسمّيه بدوي بالجدل. فالفارق بين الاثنين هو أنّ الأوّل منظور إليه من ناحية السكون، والثاني منظور إليه من ناحية الحركة، فالجدل هو الانسياق الحركيّ للاستقطاب[[16]](#footnote-16).

ومن خلال ذلك، أراد بدوي أن يحتفظ بالطابع الحركيّ للجدل، ذلك أنّ كلًّا من العاطفة، والإرادة، والفعل، بوجه عام، يمتاز بالحركة المستمرّة، والمدّة الدائبة، والسيلان والتغيّر الشامل للأضداد، فلا مناص من أن يمتاز جدله بالحركة، ويأخذ شكل التوتّر، ما يشكل نقيضًا للجدل الهيغليّ الذي يتّسم بالسكون.

فالتوتّر لا يتوقّف عند بدوي، لذلك قسّم لوحة مقولاته، وفقًا لتأمّل الأحوال السائدة المحكومة بالعاطفة والإرادة، إلى قسمين: يتضمّن القسم الأوّل مقولات العاطفة، والتي تحتوي على:

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| أصل: | تألّم | حبّ | قلق |
| مقابل: | سرور | كراهيّة | طمأنينة |
| **وحدة متوتّرة:** | تألّم سارّ | حبّ كاره | قلق مطمئنّ |

أمّا القسم الثاني، فإنّه يتضمّن مقولات الإرادة، والتي تحتوي بدورها على:

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **أصل**: | خطر | طفرة | تعالٍ |
| **مقابل**: | أمان | مواصلة | تهابط |
| **وحدة متوتّرة**: | خطر آمن | طفرة متّصلة | تعالٍ متهابط |

ولا يقصد بدوي بالأصل هنا أنّ المقولة المقابلة مشتقّة منه أو متفرّعة عنه، بل أنّ الأصل والمقابل، كليهما، إيجابيّ. وكلاهما محدّد للآخر، لا ينفصل عنه. كما يرفض بدوي أن ينعت الألم بالسلب، أو السرور بالسلب، كما فعل بعض الفلاسفة، بل يؤكّد على إيجابيّة كلا المتقابلين لكي يحتفظ التضادّ أو التناقض بكلّ قوّته ووحدته، لأنّه طابع الوجود[[17]](#footnote-17).

وإذا ابتدأنا بتحليل لوح المقولات العاطفيّة، نلاحظ أنّ الذات تشعر بالألم إذا لم تستطع تحقيق إمكانيّاتها في العالم أو اعترضتها موانع، تبعدها عن هدفها، وكلّما كانت الذات أكثر حضورًا كان إحساسها بالألم أكبر. ومن هذا المعنى تكوّن فكرة التضحية. فسموّ معنى التضحية، إذًا، يتوقّف على شرف الموضوع الآتي منه. والمقاومة والتضحية، بهذا المعنى، تكون الدرجة العليا للتألّم، لذا فإنّها في النقطة التي يجتمع فيها أعلى تألّم مع أعلى سرور، وتمثّل هذه الوحدة وحدة التوتّر. فعندما تعلو الابتسامة وجه الشهيد تتحقّق هذه الوحدة المتوتّرة بين الألم والسرور. والتفسير الوجوديّ لهذه الحالة يرى أنّها صادرة عن وحدة التوتّر الشاملة لأعمق سرور مع أشدّ ألم.

أمّا عن الدرجة العليا للسرور فهي تكمن في تحقيق الإمكانيّات من دون أن يكون هذا التحقيق قائمًا على الغير، وهذا يعني الوحدة والعزلة. ولكن لا تفهم العزلة والوحدة هنا بالمفهوم السلبيّ الصوفيّ، فيما العزلة والوحدة هنا تعني عزلة ووحدة تميل إلى الفيض والبذل، كي تحقّق أكبر قدر ممكن من الأفعال. وبالتالي تحقّق أكبر قدر ممكن من الإمكانيّات. ويمثّل هذا المعنى نوعًا من الإيثار، وهذا الإيثار يلاقي التضحية، ففي كليهما طابع التوتّر الصادر عن التعارض والتقابل[[18]](#footnote-18).

عندما وصل بدوي إلى معنى الإيثار يكون قد انتقل، بذلك، إلى الثالوث الثاني من مقولات العاطفة. هذا الثالوث الذي يتكوّن من الحبّ والكراهية متّحدين في وحدة متوتّرة هي الحبّ الكاره. يرى بدوي أنّ الإيثار يتضمّن معنى الحب بالنسبة إلى الغير، وهذا يعني انتقال الشعور من الذات المُفردة إلى الذوات الأخرى المغايرة، وبذلك اتّسع الوجود ليشمل الغير فضلًا عن الذات، كما يرفض بدوي ما ينسبونه إلى الحبّ من أنّه إفناء للذات في الغير. فمثل هذا القول ليس صحيحًا على الإطلاق، لأنّه يمثّل فقدانًا لوجود الذات. وبالتالي، يقع الحبّ عندما يحيل المحبّ محبوبه إلى طبيعته ويفنيه فيها، فالمحبّ يتصوّر المحبوب على نحو ذاته دائمًا. فعشيقنا دائمًا من نسج خيالنا. إذًا، الحبّ بالمعنى الوجوديّ هو امتصاص الذات للغير، وإفناؤها له في داخلها، والدافع إليه هو تملّك الغير كأداة لتحقيق الممكن، ولكنّ الحبّ يتّجه إلى وجود الذوات الأخرى لا إلى وجود الجمادات، والملكيّة هي التي تتّجه إلى وجود الجمادات وامتلاكها. فالحبّ هنا أسمى من الملكيّة. ما يعني أنّ طبيعة الشعور في الحبّ هو شعور باتّساع الذات ونموها، حتّى تشتمل كلّ الغيريّة إلى درجة أن تكون الذات مالكة للغيريّة كلّها. ما يعني أنّ الذات قد اتّسعت بوجودها حتّى نظمت كلّ شيء، فلم يعد ثمّة غيرها. وعندها يتحوّل الحبّ الذي يبدو للوهلة الأولى إيثارًا إلى أسمى درجات الأثرة، وهنا ينكشف عمّا في الحبّ من طابع الجدليّ، فالحبّ في حركة مستمرّة وطموح مستمرّ لا يقف عند حدّ[[19]](#footnote-19).

هذا وتولد الكراهية من عدم قدرة الذات على تحقيق إمكانيّاتها، ورفض الغير الدخول فيها، ما يؤدّي إلى تحوّل هذا الحبّ إلى كراهية. وهكذا تصبح النقطة العليا لأعلى حبّ هي بعينها النقطة التي فيها أشدّ كراهية، وفي هذه القمّة المشتركة بين الحبّ والكراهية تقوم الوحدة المتوتّرة التي فيها عراك باطن، ومستمرّ وشديد بين هذين القطبين، وعند هذه الوحدة يبلغ الشعور بالوجود حدّه الأعلى، لأنّه توكيد للذات إيجابيًّا بواسطة الحبّ، وسلبيًّا بواسطة الكراهية. وتتحقّق هذه القمّة العليا في "الغيرة"، ذلك أنّها جامعة لأعمق محبّة بالنسبة إلى المحبوب، وأشدّ كراهية لما عداه أو لكلّ ما يبعده عنه، وهي بالمعنى الوجوديّ توكيد مطلق للذات، واستبعاد لما يغايرها، وهي لهذا حبّ كاره.

هذا وفي المقولتين اللتين أشرنا إليهما، يبقى الزمان من الأمور الضروريّة، لاعتبارهما داخلتين في الوجود، إحداهما باعتبارها ماض، والأخرى باعتبارها مستقبلًا. الأمر الذي يبقي الحاضر ماثلًا من خلال المقولة الثالثة. وهنا يعتبر بدوي أنّ القلق طابع أصليّ في الوجود حتّى في أشدّ الناس طمأنينةً، بل وفي السعادة نفسها، وإن اختلفت درجته واختلف مقدار الشعور به في ما بين الناس. ولأنّ القلق يشعرنا بالعدم، فإنّه يرتبط بالحاضر، ويقوم في الآن. وصحيح أنّنا نقلق عادةً على شيء نخشى من أن يحدث بعد، أو من شيء نخاف من أن يتمّ، أو لا ندري هل سيتمّ على وجه حسن كما نهوى أو لن يتمّ، وفي هذا كلّه نجد طابع المستقبل، كما نجد، نادرًا، طابع الماضي حين نقلق على شيء مؤسف قد كان. ولكن، في الواقع، نحن لا نقلق من مكروه ماض إلّا خوفًا من تكراره في المستقبل. وعليه، فالقلق يرتدّ في النهاية إلى المستقبل. ولكنّ هذا ما يبدو ظاهرًا في الوهلة الأولى، أمّا إذا تعمّقنا في معنى القلق، فإنّنا نجد أنّه، وإن أشار إلى المستقبل، فهو يقوم في الآن الحاضر على أساس هذا العدم الذي يثير القلق شعورنا به، فإنّ الشعور في هذه الحالة لا يتعلّق بلحظة ذات كيان، إنّما ببرهة لا سُمك لها إطلاقًا، وهي ما نسمّيه بـ"الآن"[[20]](#footnote-20).

كما تحال جميع أنواع القلق إلى قلق أساس هو الموت. ويؤدّي هذا القلق، على عنفه، إلى طمأنينة وسكون. وعن التوتّر بين القلق والطمأنينة ينتج الإحساس العنيف بالموت، هذا الإحساس الذي يستلزم الحرّيّة والاختيار. ووفقًا لهذا القول فإنّ الوحدة المتوتّرة للقلق والطمأنينة توجد في حالين بوجه خاصّ، حال القلق من الموت، وحال الطمأنينة من الرجاء، وإن كان التوتّر ليس قويًّا كلّ القوّة في كلتي الحالتين، إذ يميل القلق إلى السيادة في حالة الموت، وتميل الطمأنينة نحو السيطرة في حال الرجاء، ولكنّ الأمر يتوقّف بعد على طريقة فهمنا لكلّ منهما، أمّا طابع الزمانيّة في حال الطمأنينة فهو في أعماق الآن والحضور، إذ إنّنا نشعر بتباطؤ الزمن[[21]](#footnote-21).

وبذلك ينتهي فيلسوفنا بدوي من بيان مقولات العاطفة مستخلصًا جملةً من النتائج، وهي:

1. تكشف كلّ مقولة عن جانب من الوجود. فالثالوث الأوّل يكشف عن الوجود بعد أن تحقّق، والثالوث الثاني يكشف عن الوجود وهو ينزع نحو التحقّق، أمّا الثالوث الثالث فإنّه يكشف عن الوجود في حال التحقّق الفعليّ على هيئة حضور بالفعل.
2. يشير كلّ جانب من هذه الجوانب إلى طابع للزمانيّة باطن فيه بطونًا ضروريًّا. فالأوّل يشير إلى الماضي، والثاني يشير إلى المستقبل، والثالث يشير إلى الحاضر.
3. إنّ الزمان، بالتالي، طابع جوهريّ للوجود، يعيّن كيفيّاته ويحدّد طبيعة أحواله.
4. إنّ التوتّر هو التركيب الأصليّ للوجود، وفيه يبلغ الشعور بالوجود، وذلك إبّان وحدة التوتّر، فتكون الذات على اتّصال بالينبوع الحيّ للوجود.
5. إنّ أحوال العاطفة أحوال وجوديّة تعبّر عن أحوال للوجود الذاتيّ في حال التحقّق، وبالتالي تُدرس من هذه الناحية، أي من ناحية وجود الذات.

فالعاطفة، إذًا، حال معبّرة عن الوجود الذاتيّ في تحقّقه العينيّ، حال وجدانيّة بعكس الحال في الفكر، إذ لا يكون العقل غير مرآة عاكسة. وما من شكّ في أنّ الشعور بالوجود في حال الألم أقوى منه في حال معرفة الألم. إذ في الأوّل اتّصال مباشر بين الذات وبين الوجود، بينما، ثمّة، في حال المعرفة، اتّصال غير مباشر، فلا بدّ من أن نحسّ بالألم أوّلًا ونحياه، لكي نقوم في ما بعد بمعرفته[[22]](#footnote-22).

بعد أن انتهينا من مقولات العاطفة ننتقل الآن إلى مقولات الإرادة. وفي هذا المجال يعتبر بدوي الإرادة قوّةً للوجود الذاتيّ، بها يمكن تحقيق إمكانيّات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء والذوات، وهذه القوّة مصدرها الحرّيّة التي تمتلكها الذات لتعين نفسها بتحقيق إمكانيّاتها، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه، وتتعلّق به، ثمّ تحقّقه بواسطة القدرة. وهذا الاختيار ليس معرفةً للأفضل أو الأنسب، إنّما هو فعل تعلّق بأحد أوجه الممكن. قد تصاحب هذا الفعل معرفة فعل نسبته إلى الذات وقد لا تصاحبه، ولمّا كان الممكن لا نهاية له، وكان التناقض صفةً جوهريّةً في كلّ موجود، كانت الإرادة في حالة حيرة وشكّ بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلّق به من أوجه الممكن، إذ تبدو لها الأشياء الممكنة تكاد أن تتساوى، فلا يكون لديها حينئذ إلّا أن تخاطر بأخذ أوجه الممكن، وإلّا وقفت عن أيّ اختيار[[23]](#footnote-23).

وعليه، تكون المخاطرة المقولة الأولى من مقولات الإرادة، لأنّها ذات طابع وجوديّ. هي التي تحدّد العلاقة مع الغير، ومن خلالها يتحمّل الإنسان مسؤوليّة عمله مهما كانت النتائج. فحين يقدم الإنسان على أشياء مصيريّة كالتي تحسم نتائج الحروب، مثلًا، وما شابه ذلك من هذه المواقف الجسام، فالذين يقدمون على مثل هذه الأفعال يشعرون بالسرمديّة، والتي تعني الراحة لإنجاز الفعل وإتمام الاختيار، بغضّ النظر عن النتائج المترتّبة على هذا الاختيار. وبالتالي، يتولّد عندهم الشعور بالأمان، إذ نحسّ هنا بالثبات والاستقرار وعدم التغيّر، ويعطينا هذا الثبات دائمًا صورةً عن السرمديّة، وهذه الراحة تأتي من التخلّص من الحيرة والقلق والبلبال في عمليّة اتّخاذ القرار والاختيار**[[24]](#footnote-24)**.

كما يرى بدوي أنّ الخطر المستمرّ مستحيل. ذلك أنّنا إذا انتهينا من تحقيق إمكان ما، نسعى إلى تحقيق إمكانيّات أخرى. وبالمقابل فإنّ الأمن المستمرّ الخالص مستحيل كذلك، لأنّه مضادّ للوجود الحيّ، فلم يعد غير الخطر الآمن هو الذي يكفل للذات الوجود الحيّ، وإمكانيّة تحقيق أكبر قدر من الإمكانيّات في حرّيّة ومسؤوليّة[[25]](#footnote-25).

الطفرة هي المقولة الثانية من مقولات الإرادة. والأصل فيها أنّ الذات في تحقيقها للإمكان لا بدّ لها من الاتّصال بماهيّتها، أعني بوجودها الماهويّ. كما لا بد لها من الاتّصال بالغير، ولمّا كان ثمّة هوّة بينها وبين كلّ من الوجود الماهويّ – أعني الإمكانيّة المطلقة – وبينها وبين وجود الغير، فلا مجال للاتّصال إلّا بالطفرة، والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، وإلّا وقعنا في الاتّصال، أي في ما حاولنا تجنّبه. تستحيل المسألة، إذًا، إلى مسألة سرعة لا انتقال مفاجئ منفصل. أمّا كيف تتيسّر الطفرة على هذا النحو، فتلك هي المشكلة التي لا نستطيع أن نحلّها بطريقة معقولة. والسبب بسيط، وهو أنّها بعينها اللامعقول الأكبر، ولكي نفهم فكرتها على هذا النحو لا بد من القول بفكرتين، اللامعقول واللاعلّيّة. أمّا اللامعقول فيدعونا إلى القول به جوهر الوجود نفسه، فقد رأينا كيف أنّ العدم عنصر جوهريّ في الوجود، ينكشف لنا في حال القلق، ولا بدّ من القول به نظرًا، إلّا أنّه لا يمكن لأوجه الممكن كلّها أن تتحقّق. وبالتالي، يبقى ثمّة منفذ ينفذ منه اللاتحقّق في الوجود. ولذا نقول نحن أنّ اللامعقول هو التعبير الفكريّ عن العدم الوجوديّ، أو بعبارة أخرى هو الوجه الفكريّ الذي يظهر عليه العدم[[26]](#footnote-26).

وفي الطرف المقابل للطفرة تكون المواصلة، التي تنشأ عن ضرورة الفعل، والغاية التي يسعى إلى تحقيقها عبر التأثير الذي يشبه التماسًا بين الذات والغير، فالمواصلة نوع من أنواع التوقّف تقوم به الذات في طفرتها، حتّى يتمّ الفعل تحقّقه بالغير، وهنا تكون الوحدة المتوتّرة. لكنّ هذا التوقّف يكون موقّتًا للاستعداد لوثبة أخرى، وبذلك علينا أن نتصوّر سلسلةً غير متّصلة من الطفرات ذوات المواصلات الدقيقة، فالوجود الذاتيّ الحقّ ذلك الطافر باستمرار من أجل ارتقاء الذات وارتفاعها، طالما كانت الإمكانيّات الوجوديّة قائمةً[[27]](#footnote-27). ولذلك يعدّ هذا الطفور متعال، لأنّه يعني الإغناء المستمرّ للذات والزيادة في إمكانيّاتها المتحقّقة، فإنّه تعالى خالق، مهاجم باستمرار، فعّال، لأنّ التحقّق في الغير يقتضي غزو الغير واكتساحه، وفرض سلطان الذات عليه، وإشباع الفعل لديه. كما أنّ التعالي يعني القضاء على وضع ما، والانتقال إلى وضع أسمى من الأوّل.

ولأنّ الوجود له طابع جوهريّ، كان لا بد من أن يقابل التهابط المواصلة، وهو يعتبر، كذلك، درجةً موقّتةً وضروريةً. ويعدّ التعالي المتهابط مركّب المواصلة والتهابط، وهو يعدّ مقولةً جوهريّةً للإرادة، لأنّ التهابط ضروريّ لكي يحقّق التعالي أهدافه، لأنّه يمثّل القضاء على الصورة التي أحرزتها الذات في درجة سابقة، وهذا القضاء ضروريّ للانتقال إلى صور أخرى للإمكانيّة[[28]](#footnote-28).

هذا وتعتبر الطفرة تقهقرًا بالنسبة إلى التعالي، إذ إنّنا في التعالي نقذف إمكانيّاتنا أمامنا، أمّا في الطفرة فإنّنا نحاول أن نرتدّ من هذه المواقع الأماميّة إلى مواقع خلفيّة هي التي علينا أن نغزوها، ونؤثّر فيها بالفعل. ويتمّ هذا الارتداد بواسطة الطفرة. ولذا الطفرة متأخّرة عن التعالي، فيجب أن لا يُفهم منها أنّها تقدّم إلى الأمام، وبذلك فهي تمثّل طابع الماضي بالنسبة إلى التعالي الذي يمثّل المستقبل، أمّا الخطر فإنّ طابعه الحاضر، مثلما اتّضح لنا ذلك، وبهذا تكون مقولات الإرادة قد اتّسمت بطابع الزمانيّة أيضًا، إلى جانب مقولات العاطفة[[29]](#footnote-29).

وعليه، فإنّ منطق بدوي هو منطق التوتّر لا المنطق العقليّ، ذلك أنّ التوتّر هو طابع أصيل في الوجود بين الموضوع والمحمول، وأنّه حركة مستمرّة لا تعرف الرفع ولا التوقّف، تحكم المتقابلات التي بطبعها لا متساويات، وغير مؤتلفات. هذا هو المنطق الوجوديّ، على عكس المنطق العقليّ الذي يقوم على مبدإ الهويّة، أو عدم التناقض، والساعي إلى رفع الاختلاف والائتلاف، ما يعني التساوي، ولذلك وجد هذا المنطق من الرياضيّات خير مجال لتطبيقه.

يتابع بدوي فيقول:

وغرضنا من هذا كلّه، إذن، أن نقول إنّ فكرة تفضيل بعض الآنات الزمانيّة على الآخر فكرة في نظرنا خطأ، ولا أصل لها من الواقع الوجوديّ، ولذا نؤكّد بكلّ قوّة وحدّة تامّة في تكوينها للزمانيّة الأصليّة. ولا نسمح لأنفسنا مطلقًا بالتفضيل بين بعضها وبعض، ما دمنا نتحدّث عن الزمانيّة الحقيقيّة الأصليّة[[30]](#footnote-30).

يؤكّد عبد الرحمن بدوي على وحدة الثالوث في الزمانيّة، لأنّ فكرة التوتّر في الوجود تقضي علينا لسببين رئيسين. الأوّل هو "أن لا وجود إلّا مع الزمان وبالزمان، وأنّ كلّ ما ليس بمتزمّن بالزمان فلا يمكن أن يعدّ موجودًا، وتلك هي ما نسمّيه بتاريخيّة الوجود"[[31]](#footnote-31). والسبب الثاني هو

أنّ كلّ آن من آنات الزمان مكيّف بطابع وجوديّ عاطفيّ إراديّ خاصّ، وليس الزمان، إذن، مكوّنًا من وحدات كمّيّة متشابهة في الكيف، بل بالعكس. هو مكوّن من وحدات منفصلة، ولكنّها ليست كمّيّةً بل كيفيّةً؛ فالزمان إذن كيفيّة[[32]](#footnote-32).

ويصل بدوي إلى القول بأنّ: "هاتان الحقيقتان معًا هما ما نعبّر عنه بقولنا الوجود ذو تاريخيّة كيفيّة"[[33]](#footnote-33).

 وهكذا، يتحوّل الزمان إلى آنيّة تحافظ على آنيّتها، وتمسك بها، أو تضبطها في ثبوتها. وهو ينتسب إلى الوجود النسبيّ المتوتّر، أي الإنسانيّ. وبذلك يقوم بدوي بوضع الزمن بالقرب من الوجود من دون أن يلغي الروح. وإضافة عبد الرحمن بدوي على الفلسفة الوجوديّة لا تتجاوز حدود التصوّف الذاتيّ في: "وجود مستقلّ بنفسه، في عزلة تامّة من حيث الطبيعة عن كلّ وجود للغير، ولا سبيل إلى التفاهم الحقّ بين ذات وذات، إنّ كلًّا منهما عالم قائم وحده"[[34]](#footnote-34). ولعلّ هذا الذي دفع بدوي إلى بناء الفرد بعيدًا عن العالم، إذ لا تربطه بالغير إلّا صلة الفعل: "فانتقال الذاتيّة من العزلة المطلقة إلى الغيريّة لتحقيق الإمكان ضروريّ إذن"[[35]](#footnote-35)، لكي تحقّق الذات نفسها وإمكانيّاتها، لا الاتّصال بالغير من حيث الاتّصال.

وهكذا، لا يعود التفكير مجرّد عمل تنظيريّ مجرّد. إنّه عاطفة وإرادة، ينطلق من الذات العارفة المفكّرة الناظرة إلى العالم. إنّ الشعور بالوجود لا يكون قويًّا عن طريق الفكر المجرّد، لأنّ الفكر المجرّد انتزاع للنفس في تيّار الوجود الحيّ، وانعزال عن مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوتّرة الحادّة، ولا يسودها فعل وحركة، بل صيغ خارجيّة عن الوجود، لا تنبض بدمه. "إنّما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجةً في حالة الفعل الباطن الذي أنشب أظفاره في الحياة المضطربة، أي في حالة تنتسب إلى الإرادة والعاطفة أولى من انتسابها إلى العقل والفكر"[[36]](#footnote-36).

وباختصار، يؤكّد بدوي أنّ هايدغر مصيب في تفسيره للزمانيّة على أساس الهمّ، وأنّ الوجود ذو طابع مأساويّ، وأنّ مملكة الإدراك الحقيقيّة هي الوجدان، وهي تتميّز بالتوتّر[[37]](#footnote-37). ويؤدّي هذا الكلام إلى الحديث عن النفسانيّات والوجدان، وإلى منطق القلب، وقطاع الأهواء، وشتّى ما هو غير عقلانيّ، وإلى المعرفة الحدسيّة، والخوف من الحرّيّة، ومشاعر الشقاء، لأنّ الإنسان حرّ، والتوتّر أو الوعي بالقلق، لأنّ هذا الكائن الفرديّ مسؤول وحده عن نتائج أعماله، عن صنعه، ومعانيه، ووجهته.

1. يميّز بدوي بين الإشكالية وبين المشكلة، فالإشكالية صفة تطلق على كلّ شيء يحتوي في داخل ذاته على تناقض وعلى تقابل في الاتّجاهات، وعلى تعارض عمليّ، أمّا المشكلة فهي الشعور بالألم الذي يحدثه هذا الطابع الإشكاليّ، ويحاول القضاء عليه. فالحياة، مثلًا، تتّصف بصفة الإشكال، لأنّها نسيج من التناقضات والأضداد، ولكنّها ليست مشكلةً بالنسبة إلى الرجل الساذج الذي يتماشى معها من دون شعور منه بما في هذه الحياة من إشكال. [↑](#footnote-ref-1)
2. انظر، عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، الطبعة1، 1984)، الجزء 1، الصفحة 299. [↑](#footnote-ref-2)
3. **موسوعة الفلسفة**، الجزء 1، مصدر سابق، الصفحة 300. [↑](#footnote-ref-3)
4. المصدر نفسه، الصفحة 303. [↑](#footnote-ref-4)
5. **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، الجزء 1، الصفحة 305. [↑](#footnote-ref-5)
6. والمقصود من ذلك الزمان والمكان. [↑](#footnote-ref-6)
7. انظر، عبد الرحمن بدوي، **هل يمكن قيام أخلاق وجوديّة**؟، (القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، الطبعة1، 1953)، الصفحات 233 إلى 235. [↑](#footnote-ref-7)
8. المصدر نفسه، الصفحتان 237 و238. [↑](#footnote-ref-8)
9. المصدر نفسه، الصفحتان 238 و239. [↑](#footnote-ref-9)
10. المصدر نفسه، الصفحة 243. [↑](#footnote-ref-10)
11. **هل يمكن قيام أخلاق وجوديّة؟**، مصدر سابق، الصفحة 244. [↑](#footnote-ref-11)
12. المصدر نفسه، الصفحات 246 إلى 248. [↑](#footnote-ref-12)
13. **دراسات في الفلسفة الوجوديّة**، مصدر سابق، الصفحة 300. [↑](#footnote-ref-13)
14. المصدر نفسه، الصفحة 310. [↑](#footnote-ref-14)
15. المصدر نفسه، الصفحة نفسها. [↑](#footnote-ref-15)
16. **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، الصفحة 310. [↑](#footnote-ref-16)
17. عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجوديّ**، (بيروت: دار الثقافة، الطبعة 3، 1973)، الصفحة 157. [↑](#footnote-ref-17)
18. **الزمان الوجوديّ،** مصدر سابق، الصفحتان، 163و 164. [↑](#footnote-ref-18)
19. انظر، المصدر نفسه، الصفحتان 164 و165. [↑](#footnote-ref-19)
20. **الزمان الوجوديّ،** مصدر سابق،الصفحتان 173 و174. [↑](#footnote-ref-20)
21. المصدر نفسه، الصفحتان 176 و177. [↑](#footnote-ref-21)
22. **الزمان الوجوديّ،** مصدر سابق، الصفحتان 178 و179. [↑](#footnote-ref-22)
23. المصدر نفسه، الصفحة 181. [↑](#footnote-ref-23)
24. **الزمان الوجوديّ،** مصدر سابق، الصفحتان 185 و186. [↑](#footnote-ref-24)
25. المصدر نفسه، الصفحتان 186 و187. [↑](#footnote-ref-25)
26. المصدر نفسه، الصفحتان 190 و191. [↑](#footnote-ref-26)
27. المصدر نفسه، الصفحتان، 198 و199. [↑](#footnote-ref-27)
28. **الزمان الوجوديّ،** مصدر سابق، الصفحتان 199 و 200. [↑](#footnote-ref-28)
29. المصدر نفسه،الصفحتان 202 و203. [↑](#footnote-ref-29)
30. المصدر نفسه، الصفحة 203. [↑](#footnote-ref-30)
31. **الزمان الوجوديّ،** مصدر سابق، الصفحة 261. [↑](#footnote-ref-31)
32. المصدر نفسه، الصفحة نفسها. [↑](#footnote-ref-32)
33. المصدر نفسه، الصفحة نفسها. [↑](#footnote-ref-33)
34. المصدر نفسه، الصفحة 153. [↑](#footnote-ref-34)
35. المصدر نفسه، الصفحة نفسها. [↑](#footnote-ref-35)
36. المصدر نفسه، الصفحة 155. [↑](#footnote-ref-36)
37. **الزمان الوجوديّ،** مصدر سابق، الصفحتان 254 و255. [↑](#footnote-ref-37)