

الاصول والاصول

الاصول الاستشرافية في فلسفة برزخ الوجودية

د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المراف - الغزالة
القاهرة / ٩٠٤٦٩٦



اهداءات ٢٠٠٠

اد. فتح الله خليل

استاذ الفلسفة بأداب الإسكندرية

الأصول الفلسفية

الأصول الفلسفية في فلسفة بروكس والوجودية

د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع
2 شارع سيف الدين المرافق - القبلة
القاهرة / 1961-8

إهداء

إلى الذات الواحدة الوحيدة المتوحدة

أحمد عبد الحليم عطية

تمهيد

لقد كتبت عديد من المقالات التي أعتز بها عن الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي يمثل — رغم اختلاف آرائنا حوله — قيمة كبرى في الدرس الفلسفي العربي المعاصر ولحظة هامة ومشعة في تاريخنا الفكري • ان قيمة د • بدوي ليس في الكم الضخم للغاية الذي أصدره من كتب مؤلفة ومحققة ومترجمة • لكن في مشروع فكري ضخم تمتد جذوره الى رواد الفكر المصري المعاصر : مصطفى عبد الرازق وطه حسين ولطفى السيد • مشروع ارتبط بتاريخنا القريب لم يكشف النقاب عنه بعد لدى عبد الرحمن بدوي ولا يتمثل هذا المشروع فيما عرف بوجوديته انما يتمثل في محاولته اعادة بناء التراث الفلسفي العربي الاسلامي على ضوء التراث اليوناني • وكشف الكثير عن دور العرب في ذلك وخلال محاولته اعادة البناء حاول التعرف على الذاتية ذاتيتنا نحن • نستطيع اذا بذلنا بعض الجهد أن نتعرف على هذا المشروع الهام الذي لم يدرس بعد • وقد حاولنا في كتابنا الأخلاق في الفكر العربي المعاصر أن نعرض للأخلاق عند بدوي ونعرض في هذا البحث الأصول النظرية لأفكاره تمهيدا لدراسة فكره السياسي فكلنا يعلم أنه من مؤسسي مصر الفتاه وكان فيلسوف، الحزب ومنظره تمثل كتاباته في

صحف مصر الفتاة ، والصرخة ، والضمير الافتتاحية الأساسية التي تعبر عن موقفه وجاء كتابه الأول والأساسي عن نقيشه ليدعم الفكر السياسي لبدوى ولمصر الفتاة ومن هنا مشاركته في لجنة الخمسين لصياغة أول دستور مصري ، أكد فيه على الحريات الفردية التي نتمنى أن تتحقق ونتمنى أن نكمل هذا الجانب السياسي الذي يغطي أهم ملامح شخصية فيلسوفنا الشيخ المنعزل والذي ربما يفسر لنا سبب هذه العزلة .

الصوت والمصدى

الأصول الاستشراقية لفلسفة بدوى الوجودية

(١)

مدخل حول وجودية بدوى

تتناول هذه الدراسة أحد الاتجاهات الفلسفية الرئيسية فى الوطن العربى وهو الاتجاه الذى يسعى لابراز « الانسانية والوجودية » فى الفكر العربى . حيث نعرض لاستشراقية أو ما عرف بوجودية عبد الرحمن بدوى ، دراسة تحليلية نقدية لوقفه من التراث العربى الاسلامى توضح نظرتة للحضارة الإسلامية وموقفه من التراث العربى الاسلامى وموقفه من العقلية العربية . وذلك لبيان حالة الالتباس المزدوج واغتراب الفكر العربى المعاصر عن واقعه وقضاياه .

والحقيقة أن بدوى يمثل حالة أزمة والتباس على المستوى الشخصى الذاتى ، وعلى مستوى دوره الفكرى الثقافى ، فهو من أكثر الدراسين العرب اهتماما بالدراسات الفلسفية الاسلامية ومع ذلك يستشعر ان اهتمام الغربيين به يفوق اهتمامنا نحن ، لذلك يتوجه اليهم بالكتابة ويسخط من تقصيرنا فى العناية بدرس أفكاره^(١) . ويبدو هذا الالتباس الذى أشرنا اليه فى موقفين متباينين تجاه بدوى : أحدهما ينظر اليه

من الخارج فيرى فيه بناء ضخما من المعارف الموسوعية ،
والآخر يسعى الى تحليل ودراسة كتابات بدوى ومساهمته
فى الفكر العربى المعاصر والتي يمكن خلال مناقشتها وتحليلها
ابرار نواة مشروع فكرى ازدهر فى بداية الأربعينات بتأثير
النهضة المصرية والليبرالية الوطنية وتفتح الجامعة المصرية
على المذاهب والأفكار الفلسفية المختلفة .

ويمثل بدوى أصدق تمثيل حالة الاضطراب والقلق التى
نحياها جميعا والتي مر بها تاريخنا المعاصر . فقد ولد بعد
انتهاء الحرب العظمى الأولى فى فبراير ١٩١٧ وتعلم بالجامعة
المصرية وتخرج منها ١٩٣٨ متتلماذا على كثير من الأساتذة
الفرنسيين مثل : كواريه ، واندرية لالاند ، وكراوس . وبدأت
كتاباته مع الحرب العظمى الثانية وتفتح وعيه مع ازدهار
الليبرالية المصرية التى عمقها لطفى السيد وأشاعها طه حسين
فى الثقافة والفكر ويتمثلها بدوى داخل الجامعة وخارجها .
وانضحت فى كتاباته فى مجال الفلسفة . فهو أكثر من
غيره استحقاقا للدراسة نتيجة جهوده وتاريخه الفكرى
واسهاماته المتعددة التى تمثلت فى أشكال عديدة من البحث
والتحقيق والترجمة وظهرت فيما أطلق عليه : مبتكرات ،
خلاصة الفكر الأوربى ، دراسات اسلامية ، ترجمات .

ويستشعر بدوى حقيقة دوره الثقافى والفكرى ، وهو الوحيد الذى أشار الى هذا الدور بما قدمه من ترجمة ذاتية كتبها فى موسوعة الفلسفة يحدد فيها هويته ويعلن عن نزعتة الفلسفية حيث كتب يصف نفسه بأنه : « فيلسوف ومؤرخ مصرى ، فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر وقد أسهم فى تكوين الوجودية بكتابه الزمان الوجودى ١٩٤٣ قد أحاط علما بكل تاريخ الفلسفة وتعمق مذاهب الفلاسفة المختلفين الألمان منهم بخاصة ، لكن أقوى تأثير فى تطوره الفلسفى انما يرجع الى اثنين هما هيدجر ونيثشه (٢) .

يخبرنا بدوى مرارا فى كتاباته وأحاديثه وفى حوارات عديدة معه انه كان ومازال يعتقد الفلسفة الوجودية مطورا ذلك الاتجاه الذى بدأه هيدجر . والحقيقة ان ما أعلنه بدوى وتابعه فيه البعض وصدقناه من أن فلسفته هى الفلسفة الوجودية هو قول فى حاجة شديدة جدا الى التفسير ، لا أقول انه أكذوبة لكنه قول يحتاج الى تثبيت وتحليل . علينا اذن أن نناقش دعوى بدوى من خلال كتاباته المختلفة ونطرح عليه بعض الأسئلة لمعرفة حقيقة وجوديته .

وأول كتب بدوى التى يعلن فيه موقفه وأقربها الى نفسه هو كتابه « نيتشه » الذى يعد عند معظم مؤرخى الفلسفة

رائد الوجودية ذات التوجه الانساني المتمرد الرافض ، يقدمه لنا بدوى فى كتابه باعتباره صورة من صور الفكر الأوربى فى اطار مشروعه الذى يهدف الى تقديم « خلاصة الفكر الأوربى » ليبين لشباب جيله طريقة العقل الأوربى وهو يسعى لاقامة نظرة جديدة انسانية للحياة والحضارة^(٢) . ان الاهتمام بنتيئسه هنا ليس فقط لانه رائد من رواد الوجودية بل لانه صورة للفكر الأوربى يقدمها لأبناء جيله مثلما يقدم له صوراً أخرى مثل أفلاطون وارسطو واشبنجر ، يقدمهم لنا باعتبارهم وسيلة وأداة من أجل اعادة التفكير فى واقعنا وحياتنا الجديدة فالذى يهدف اليه ، الذى يعيننا حقا هو ان نحملهم على أن يفكروا فيما فكر فيه العقل الأوربى . . . كي يتخذوا من هذا النظر وذلك التأمل والتفكير دافعا ومادة وأداة من أجل ايجاد هذه النظرة الجديدة التى باسمها سيعلمون ثورتهم الروحية المنشودة .

والحقيقة ان منطق دعوة بدوى الى اتخاذ الفكر الأوربى مثال ضد نزعتة الخلاقة المبدعة التى ترى أن الذات الحرة على غير مثال ، هى ضد منطق من جهة ثانية نجد أن تطور العقل الأوربى الذى اعتمد على السيطرة على غير الأوربى لن يسمح لغيره أن يصل الى نفس الدرجة من التطور أى أن الآخر الذى يسعى الى تمثله هو الذى يعتبر الأنا عقبية يسعى دائما الى اخضاعها .

يتضح من دراسته اذن انها جزء من خلاصة الفكر الأوربي أكثر منها عرض لمذهب الوجودي • ومن اللافت للنظر أن بدوى يقحم في نفس السلسلة : افلاطون وارسطو ويتحدث عنهم بنفس اللغة ويصفهم بنفس الصفات⁽⁴⁾ بل ان ما قدمه بدوى عن ارسطو وكانط وهيغل والمثالية الألمانية كما يتضح من ثبوت مؤلفاته أكثر مما قدمه عن الفلسفة الوجودية • ويقدم بدوى في كتابه « دراسات في الفلسفة الوجودية » عرضاً موجزاً عن الوجودية قاصداً اعطاء القارئ فكرة واضحة عن هذا المذهب الذي اختلط اسمه في ذهنه بمعان ليست لها به أية صلة⁽⁵⁾ •

ويمكن عرض نزعة بدوى الوجودية أو ما يعتبره مساهمته الخاصة فيها من خلال الخطوط العامة التي يمكن استخلاصها من رسالته : « الموت في الفلسفة الوجودية » و « الزمان الوجودي » • ان المشكلة الحقيقية للموت هي مشكلة تنهاى الوجود جوهرياً ويهدف بدوى أن يتناول الموت من حيث كونه مركز التفكير الفلسفي ونقطة الاشعاع في النظر الى الوجود : ان جعل الموت مركز التفكير في الوجود يؤذن بميلاد حضارة جديدة لان روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتجه فيها بنظرها الى الموت اتجاهاً يكشف لها عن سر الوجود • ويكمل بدوى بيان خطوط فلسفته « بخلاصة مذهبنا الوجودي » حيث يرى أن الوجود الحقيقي

هو وجود الفردية ، والفردية هي الذاتية ، الذاتية تقتضى الحرية والحرية هنا معناها وجود الامكانية • والوجود الحقيقى الأصيل للذات هوى الوجود المساهوى والوجود عنده وجود زمانى « الوضع الصحيح عندنا هو إن نفهم الوجود على أنه زمانى فى جوهره وبطبيعته وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لابد أن يتصف بالزمانية » (٧) •

ويخبرنا بدوى ان هذه الخطوط العامة لمذهب فى الوجود سيجعل مهمته فى الحياة تفصيل أجزاءه حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التى قلنا أنها غاية الوجود (٧) •
ونتساءل هل قدم بدوى تفاصيل هذا المذهب منذ كتب الزمان الوجودى ١٩٤٣ حتى اليوم • واذا كان لم يعقل فما حقيقة هذا الادعاء ؟

(٢)

« القراءة الوجودية للفلسفة العربية الاسلامية »

ان مهمتنا هنا مناقشة نزعة بدوى الوجودية ، ليس فيما قدمه من مساهمة فى الفكر الوجودى وانما من خلال محاولته قراءة الفلسفة الاسلامية قراءة وجودية ويبدو ان كتابات بدوى المتعددة فى التصوف هى الاطار الذى يقدم لنا فيه هذه القراءة والتي تحددت اطرها العامة فى دراسته الهامة «الانسانية والوجودية فى الفكر العربى » الذى يهدف بدوى من كتابته الى احياء بعض العناصر الخليقة بالبقاء فى تراثنا العربى حتى نعانى من وراء تمثله من جديد تجربة خصبة من شأنها أن تهيب لنا حاضرا ابدىا هى كيانه المتصل تجتمع امكانيات تطورنا الروحى القوى فتتدعى اللحظات الزمانية بوجودنا الواعى وهو بسبيل الوثبة الخارقة الى نطاق المجد الحضارى المأمول . وهو يعود الى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعين بها فى تجربتنا الحاضرة غنشيع فيها الحياة بفضل آخر صورة قدر لها الظهور فى الحضارة المحتضرة وهى المذاهب الوجودية . ويرى فى الوجودية ما يجدد الحضارة العربية أو يشيدها فى الحاضر فدورها عنده مثل دور الافلاطونية المصدثة فى الحضارة اليونانية والعربية . فبالنسبة للحضارة العربية لم يتم شىء من هذا السبيل بصورة واضحة . ويندب بدوى نفسه للقيام بذلك . فيسمى لبيان هذه النزعة الوجودية

فى الحضارة العربية ، والمعنى الخاص الذى يحدده للحضارة العربية هو المعنى الذى حدده اشبنجلر ، وهو يرى ان التراث اليونانى هو الذى صاغ روح هذه الحضارة حتى صارت دراسته هى فى الوقت نفسه دراسة لجوهر هذه الحضارة فكان ذلك ظاهرة التشكل الكاذب الذى اختفت فيه روح الحضارة العربية الأصلية تحت طلاء زائف من الحضارة اليونانية فكان سيطرة الأخيرة على الأولى فى الفلسفة والطب وكانت أصالة الأولى لدى الصوفية الأقطاب المبدعين كالبيسطامى والحلاج والسهرورى المقتول^(٨) .

يرى بدوى أن دراسة التراث اليونانى وبيان أثره هو بحث فى روح الحضارة العربية نفسها بكل مقوماتها وعناصرها فهو عنصر فعال ودائم الحياة فيها . الا أنه يرى أن العرب فى حاجة الى من ينسيهم اياه أو يخفف عنهم ثقل وطأته أو يرشدهم الى ينبوعهم الأصيل ، ومن رأيه أن من يمثل هذه الحالات على التوالى : أبو بكر الرازى والجاحظ والتوحيدى والسهرورى المقتول الذى دعا الى نزع انسانية . ويرى أننا معشر العرب اذا كان سيقدر لنا أن ننشئ حضارة جديدة فان مشكلتنا اليوم مع الحضارة الأوربية هى بعينها نفس المشكلة التى عانها أسلافنا الذين انشاؤا تلك الحضارة العربية . فهل لنا أن نستنبط العبرة من تلك التجربة الأليمة الجائسة التى عاناها أولئك الأسلاف .

أن بدوى هنا يتابع أصوله الحقيقية لدى طه حسين ومن قبله أحمد لطفى المنسيدي ، وهي التوجه الى الغرب ويعلمها هي كتاباته عن طريق المماثلة بين ما عمله الغرب الأوائل مع الحضارة اليونانية وما يجيب علينا اليوم أن نفعله مع الحضارة الأوربية . يقول : « من المؤكد انه ليس أمام الشرقيين من سبيل آخر الى التهذيب والثقافة القادرة على التطور الا سبيل الانسانية في الغرب » (٩) . ونفس الموقف نجده في كتابه دور الغرب في تكوين الفكر الأوربي حيث يماثل بين التفتح الواسع الذي لا يحده شيء ولا يقف في سبيله أي ترمت هو العامل الأكبر في ازدهار الحضارة العربية الاسلامية ، هذا الازدهار الشامل الرائع الذي أضاء العالم في العصر الوسيط هو أيضا الذي لو جعلناه منجبا ومبدأ لاستعادنا هذه المكانة في الفكر الانساني في الحاضر والمستقبل الذي نرجيه مشرقا زاهرا انسانيا عالميا كما كان في الماضي العريق » (١٠) .

ويتناول بدوى الخصائص العامة للنزعة الانسانية في الفكر العربي مثل : النظر الى الانسان على أنه مركز الوجود . وتمجيد العقل حتى زد الى مرتبة الألوهية - والذي نريد توضيحه هنا ان المقصود بالنقل عنده ليس ملكة التفكير المنطقي بل يراد به ما هو مقابل التوقيف والوحي بحيث يكون مصدر الأحكام والتقويم لا أية قوة أو معزفة تأتي من الخارج (١١) . وكذلك تمجيد الطبيعة والشعور بالألوهية بين

الانسان وبينها سارية لدى الصوفية والفلاسفة الطبيعيين .
ويحدد لنا بدوى معالم هذا التيار ويرده الى مصدره ويرى
ان التأثير المولد لهذه النزعة الانسانية لم يكن التراث اليونانى
بمعناه الخالص وان كان التراث الشرقى من ايرانى ويهودى
وافلاطونى مصدرت الى جانب شىء من الهندى والبابلى
والكلدانى ، تلك هى الأصول الروحية الأولى للروح العربية .
ولقد كان من الضرورى فى منطق التاريخ الحضارى أن تصدر
هذه النزعة الانسانية عنها وعنهما وحدهما لا عن أى تراث
لجنبى آخر مهما تكن مكانته فى الرقى الروحى وغناه ، ان
هذه النزعة ضرورية الوجود فى كل حضارة والفاعل فى
ايجادها هو الأصول الروحية التى نشأت هذه الحضارة فى
أحضانها ، ويرى ان عدم التنبيه الى هذه الحقيقة هو العلة
فى عدم ادراك وجود نزعة انسانية فى الفكر العربى .

ويتناول بدوى أوجه التلاقى بين التصوف الاسلامى
والمذهب الوجودى ويخصص لها الكثير من كتبه . ويحاول فى
الانسانية والوجودية فى الفكر العربى أن يلتبس بعض الأفكار
بينهما . ففكرة الانسان الكامل فى نظرة تناظر فكرة الأوحى
فى الوجودية^(١٣) . والشعور بالوحدة مع الله يجد تعبيرا
عنه لدى الحلاج ولدى كيركجورد^(١٤) والوجود الذى يتفد
كل منهما موضوعا له هو الوجود الذاتى الانسانى^(١٥) ان .
يقدمه بدوى من تحليل للأحوال الصوفية فيه أبلغ شهاد على

المدى الذى وصلوا اليه فى التحليل النفسى الوجودى ، مما يجعل لدراسته لأحوالهم فائدتين ، الأولى ان تقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها ، وتضفى عليها نورا وهاجا من التفسير الوجودى الحديث والثانية أن يكون فى هذه الدراسة — من جانبنا — نوعا من الاستفادة والاستفهام واتخاذ نقطة البدء فى مذهبنا الوجودى العربى الذى نود أن نجعل منه فلسفتنا الجديدة فى الحياة والوجود» (١٥) .

وينبغى أن نشير بإيجاز الى أننا نجد فى تفسير بدوى الوجودى متابعة للمستشرقين — وتلك نقطه سنعود اليها فيما بعد — فى أعماله متابعة لماسينيون الذى كان له الفضل الأكبر فى أنه تتبعه الى هذه الناحية الوجودية فدرس العلاج على هذا الأساس ، وكوربان الذى تتبعه لهذا الجانب الوجودى لدى السهروردى وشارك فى نشر الوجودية فى فرنسا بترجمته لكتب هيدجر ، لهذا جاءت دراسته للسهروردى ملونة بهذا التفسير الوجودى (١٦) لذلك فهو (بدوى) يعتمد عليهما فى « شخصيات قلقة فى الاسلام » وهى دراسات ألف بينها وترجمها بدوى مبينا أنه قد آن الأوان أن ننفذ الى صميم الحياة الروحية فى الاسلام ممثلة فى أولئك الذين أشاعوا سورة التوترا الحى معرضين عن الظاهر الساذج الى الباطن الشاك الزاخر بالمتناقضات فالصوفية هم المعبرون عن روح الحضارة العربية (١٧) .

ويمصدر الانسان الكامل في لغة شاعرية ، جيشان نفس متوهجة ذات سمة انسانية وجودية يقول : « بين تألية الانسانية وتأنيس الألوهية سمعت فكرة الإنسان الكامل في الحضارة الاسلامية حتى تعبر هوة اللانهاية بين المخلوق والخالق — تلك الهوة التي انبعثت عن ينبوع الروح السحرية فكانت مصدرا مزدوجا لقطبين متناقضين : لديانتها وادانتها(١٨) . ويوجه لنا بدوى مع كل جيشان نفسه عتاب هادئ صارخ حين يتساءل اما آن لنا اليوم معشر صحبي أن نستقبط العبرة كل العبرة من تطور تلك الفكرة .. ترجم بدوى وحقق النصوص الخاصة بفكرة الانسان الكامل لكنه لم يطورها وكان أجدر به أن يفعل لكنه للأسف خضع لنفس النقد الذي وجهه لروح الحضارة العربية .

ويعرض بدوى للروح العربية في كتاب « من تاريخ الالحاد في الاسلام » اعتمادا على تعريف اشبنجار للحضارة وعلى محاضرات كارل هنيش بكسر(١٩) والالحاد عنده هو التنوير والانسانية والوجودية . وظاهرة الالحاد من أخطر الظواهر في تطوير الحياة الروحية وهي تتسم بانها ارتبطت بنزعة التنوير التي نشأت في العالم العربي الاسلامي كنتيجة لانتشار الثقافة اليونانية — لقد اتصف تنويرهم بأنه يطلب الحرية بكل ثمن دون أن يعبا بما سيناله من جرائها(٢٠) .

وهو يرى في تحقيقه لكتاب « الملك العقلي الافلاطونية »

إن فلسفة السهروردي أو حكمة الاستشراق بمثابة النزعة
الإنسانية الحقيقية في الفكر العربي^(٢١) . ويستخرج في
عرضه لذهب صاحب المثل العقلية الأفلاطونية عناصر وجودية،
« ليس بمستغرب علينا إذن أن نستخرج منه عناصر لفلسفة
وجودية ، عناصر ساذجة في حاجة إلى كثير من الصقل
والتعديل والتنمية »^(٢٢) .

ويجتهد بدوي في تفسير شخصيات التصوف الإسلامي
تفسيرا وجوديا ، ويرى أن على الباحث أن يفلسف حيواتهم
على أنها لذوات وجودية باطنها زاهر بممكّنات التفتح على ضوء
المجهول . ويتخذ من رابعة العدوية نموذجا لذلك حيث يمكن
للقارئ أن يشعر بروح نقيته وعباراته القوية حين يصف
تحويلها وتطرفها في ذلك ، فالاعتدال من شأن الضعفاء
والقافيين أما التطرف فمن شيمة الممتازين الذين يدعون
ويخلقون التاريخ^(٢٣) . والمفارقة أن التصوف الذي يرى فيه
أساس إقامة دعائم وجودية عربية إسلامية يتحول إلى أثر
من آثار المسيحية ويدرس بطريقة استشراقية حيث يتناول
ماسينيون للحلاج^(٢٤) ويظهر توجهه الغربي بأحاطته الدائمة
للتصوف المسيحي وشخصياته مقارنة أياها ترابعة^(٢٥) .

ويقرأ بدوي النص الصوفي « الاشارات الالهية » قراءة
وجودية ويقدم لنا صاحبه باعتباره أدبيا وجوديا من القرن
الرابع الهجري مقارنة أياه وكافكا kafka وكان موضوع

الغريب من أبلغ ما سطرة قلبه وفيه ملامح وجودية لا يخطئها النظر من أول وهلة ولهذا كان موضوع الغربة الباعث له الى تلمس العناصر الوجودية في كتابات التوحيدى . ويتوقف بدوى أمام عبارة التوحيدى « الغريب من هو . هي غربته . غريب » وهو معنى دقيق لا يفطن اليه الاثنان وجودى مثل صاحبنا هذا . فأبو حيان لما يقرؤه بدوى يزيدنا وصفا للغرب يستقرىء دقائقه ويحيط باطرافه مما يجعله عنده النموذج الأعلى للوجودى الحق (٢٦) . ويقدم لنا عدة بحوث قدمت فى أعمال المؤتمر الدولى للفلسفة بروما من أجل تأكيد الجوانت الوجودية للتوحيدى (٢٧) . ويقارن التوحيدى الذى يرى فى فى الصلاة حوارا بين الذات وبين نفسها مرفوعة الى أسس القوة العليا وبين جبريل مارسيل ، ويرى أن نظرة التوحيدى تفتح على الأبدية وعلى العلو . على الأمل ، لكنه أقل تفاؤلا من رجاء مارسيل لأنه صدر عن شعور اليم بما فى الحياة من تعارض وبيان الوجود نسيج من الامتداد (٢٨) . ان العلو الذى يتجه اليه فى هذه المناجات أو الصلوات ما هو الا نفسه وبذلك يغلك فى داخل ملكوت الانسان شأن كل فلسفة وجودية حقيقية (٢٩) .

ويجد بدوى لدى « ابن سبعين » بذورا قوية للديالكتيك الحى المتطور فى مذهبه فى وحدة الوجود التى تجمع الازداد . وعباراته تتطوى على كثير من المذاهب الجزئية فبقوله « الموحد عين الأحد » هو بعينه قول الحلاج « أنا الحق » وقوله ان

الذاهب من الزمان هو الحاضر هو قوله بفكرة الزمان السرمدي
Petrual present التي أقام عليها الفيلسوف الفرنسي
المعاصر لوى لافيل P.Laville فلسفته الروحية . ويوافق
بدوى على نقد (قدح) ابن سبعين للفلاسفة المسلمين ويستفيد
من ماسينيون في تعليقه على موقف ابن سبعين هذا ويرى
ان في النقد أول محاولة لنقد نفساني لتاريخ الفلسفة
الاسلامية (٣٠) .

يتضح من دعوة بدوى الوجودية توجهه الغربي ، كما
يظهر من محاولته تأسيس وجودية عربية اعتمادا على التجارب
الصوفية استعانة بجهود الباحثين والمستشرقين خاصة
ماسينيون وكوربان ، كما يتأكد لنا من خلال اشاراته مماثلته
المستمرة بين هذا الموقف الذي يعيد تأسيس الفكر العربي
على أحد تيارات الفلسفة الغربية وبين موقف العرب القدماء
في تأسيسهم للحضارة الاسلامية على التراث اليوناني . واذا
كان بدوى كما يخبرنا مرارا قد اتجه لليونان بتأثير نقيشه (٣١)
لان دراسته للتراث اليوناني هي في نفس الوقت دراسة
للحضارة العربية الاسلامية (٣٢) . وفي ظني أن أهمية دور بدوى
الفلسفي ليس في وجوديته بل هي تتمثل في المقام الأول في
رصده للتراث اليوناني في الحضارة الاسلامية . وسوف
نعرض في الفقرة القادمة جهوده في هذا السبيل تمهيدا
للوصول الى نظرتة لروح الحضارة العربية وخصائصها التي
يتجلى لنا في موقفه من العقلية العربية .

(٢)

التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية :

يتناول بدوى التراث اليوناني كما تمثلته واسيبتوعيته الحضارة العربية الاسلامية في عدد كبير من كتبه ، وربما لا نجانب المصاب ان قلنا ان مهمة بدوى في تاريخ فكرنا الحديث كانت في الأساس مهمة احيائية حيث قام باحياء التراث القديم الذي فقد معظمه في لغته الأصلية وتبقى في ترجماته العربية . ويشعر بأهمية هذا التراث ، ويرى ان لنا في المخطوطات العربية لكتوز كلما أمعن المرء في التقيب عنها ازداد ايمانا بما يجب علينا بذله من جهد متصل في هذا السبيل للموفق العائدة لا بالنسبة الى التراث الفكري العربي وحده بل أيضا بالنسبة الى التراث الإنساني العام (٣٢) وهذا ما قام به في كتابه « دور العرب في تكوين الفكر الأوربي » موضحا دور العرب في حفظ التراث اليوناني وشرحه (٣٣) . ويعطينا في نهاية مقدمته تحقيقه لكتاب أرسطو في النفس مثلا على أهمية التراث اليوناني في العربية أو بمعنى أدق أهمية دور العرب في حفظ هذا التراث (٣٤) .

وفي إطار اهتمامه برصد التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية يتناول تراث أرسطو في العربية ويعرض لجهود

الباحثين في درس هذا التراث ويرى أن مهمته اكمال هذه الجهود فيما يتصل بما بقى لدينا حتى الآن في مكتبات أوروبا وأمريكا والشرق من هذه المؤلفات الارسطية وما نشر منها . ويبدأ بالكتب المنطقية ثم الطبيعية والالهيات وما بعد الطبيعية ثم الكتب الأخلاقية والسياسية وأخيرا الكتب المنحولة . وفي كل منها يذكر المخطوطات ومن أئسار إليها وما نشر منها والحقيقة ان كثيرا من هذه الأعمال قام بدوى نفسه بتحقيقها ونشرها (٣٧) .

وقد حقق بدوى « منطق أرسطو » في ثلاثة مجلدات . وهو يهدف من نشر وتحقيق الترجمة العربية لكتب أرسطو المنطقية الى هدف مزدوج : أولا بعث هذا التراث الغربى الجيد ليقدّم للناس شاهدا على المنزلة العالية التى بلغتها عناية العرب بالتراث اليونانى التى تتمثل فى هذه الترجمة وفى العناية التى أحيظت بها النصوص اليونانية بحيث حرص القوم على أن تكون بين أيديهم أدق صورة عن الأصل ، فلم يكتفوا بالترجمة الواحدة بل تعاقبت الترجمات على النص الواحد ثانيا : أن نستعين بهذه الترجمات نفسها فى استعمالنا الحالى لتلك المؤلفات اليونانية ، هى تنهض بحاجتنا العملية اليوم ونهوضها لا يقتصر على دقة النقل بل يمتد الى دقة المصطلح الفنى . وليس فى هذا ما يدعو الى أسر المرء

لنفسه من قيود الماضى اللغوى بل هو على العكس من هذا
يشد من أزر التوثب الى خلق لغة جديدة (٢٧) .

ولا يكتفى برصد مخطوطات ارسطو فى العربية وتحقيقتها
ونشرها واستخداماتها فى ايجاد لغة فلسفية جديدة بل يعرض
لأثره فى الحضارة الاسلامية وكيف تقبل العرب أعماله وتمثلوا
صورته . ويبدو أن رأيه فى ارسطو عند العرب قد تأثر الى
حد كبير بآراء المستشرقين ، فهو يحدد لنا فى « المثل العقلية
الافلاطونية » موقع ارسطو فى الحضارة العربية . ويرى أن
المذهب الارسطى بعيد عن الروح العربية الشرقية . وانه لم
يستطع أن يظفر بحق المواطن الا بعد أن طعم بدماء افلاطونية
افلوطينية (٢٨) .

ويقدم لنا فى « ارسطو عند العرب » قراءة العرب أو
قل قراءات العرب لارسطو ، فالعرب فى تعاملهم مع الفلسفة
اليونانية يقدمون لنا فهمهم وتفسيرهم وتأويلهم لنا . وهذا
ينطبق على تعاملهم مع المعلم الأول فالشعوب والأفراد
لا يهمها أن تعرف ارسطو كما كان فى واقع التاريخ بقدر ما
يعنيها أن ندركه كما تريد لها حاستها التاريخية المنبثقة من
روح الحضارة التى تنتسب هى اليها . وعلى ارسطو فى هذه
الحالة التى لا يتفق فيها تاريخيا وأمانى هذه الروح أن يحنى
رأسه ويكيف نفسه لهذه الأمانى (٢٩) .

ويعرض لأفلوطين عند العرب حيث يقدم تحقيقا لكتاباتته
فى العربية ويتعجب بدوى ومعه كل الحق من حظ افلوطين
فى العالم العربى . ان أثر أفلوطين فى الفكر الاسلامى عامة
لا يقل أبدا عن أثر أرسطو بل يزيد عليه فى تشعبه كما يرى
بدوى فهو يشمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات
الروحانية الغنوصية وتغلغل فى ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة
لاشعورية كانت أعمق نفوذا من ذلك المذهب المنطقى الجاف
الذى كان لاسطو . ويعتمد بدوى هنا اعتمادا كبيرا على بحث
كرواس « أفلوطين عند العرب » فى تبين تأثير « اثولوجيا »
فى الفلسفة الاسلامية . والنتيجة الخطيرة — كما يقول بدوى
فى اكتشاف كرواس — الذى يفوق دين بدوى له كل وصف —
هى أنه ترجم أو (لخص وترجم) الى العربية من تساعيات
لفلوطين أكثر مما تضمنه نص اثولوجيا ، وخطورة هذه
النصوص تتمثل فى بيان ان ما استخلص من تساعيات
افلوطين وترجم الى العربية أكثر بكثير مما كان يظن (٤٠) .

ويقدم لنا أيضا صورة الافلاطونية المحدثة عند العرب
وهى صورة هامة جدا وخطيرة ذات تأثير كبير على العقلية
والحضارة العربية . ويقدم لنا مجموعة من النصوص معظمها
لابرقلس مثل « الخير المحض » و « حجج برقلس فى قدم
العالم » الذى ترجع أهميته فى كونه يتضمن نصا فقد أصله
اليونانى ولم يبق الا فى الترجمة العربية . ويتناول رد يحيى

النحوى عليه ويذكر من تأثر به من العرب ليعين تغلغل الأفكار الأفلاطونية المحدثة عندهم فقد نقل حجمه الغزالي في « تهافت الفلاسفة » وأبو البركات البغدادي في الجزء الثالث من كتابه « الملل والنحل » وغيرها ، وبين هنا فان هذه النصوص التي يقدمها تكشف عن جانب من أخطر جوانب الفكر الاسلامي . جانب الافلاطونية المحدثة التي ثبتت للمشائية الارسطية . وزاحمتها في فضل تكوين النظرة الفلسفية للمسلمين في العصر الوسييط (٤١) .

وكما فعل مع « ارسطو عند العرب » ١٩٤٧ و « افلاطون عند العرب » ، « الافلاطونية عند العرب » ١٩٥٥ يتناول « افلاطون في الاسلام » حيث يعرض طائفة من نصوص افلاطون الصحيحة والمنحولة التي ترجمت الى العربية في القرنين الثالث والرابع الهجري . وتتساءل عن لماذا اختلفت العنوان من العرب الى الإسلام فلا نجد مبررا يقدمه لنا ، الا اذا كان نشره في طهران ١٩٧٤ وراء ذلك أو متابعته لتسمية كوربان للكتابات العربية باسم الفلسفة الاسلامية . ولنا أن نتساءل عن قيمة ما قدمه بدرى ، هل هو جهد تجميعي ، وهل هو المسادة وتحقيق ونشر لما سبق نشره . حيث يظهر في الكتاب بشكل واضح أسلوب بدوى في التحقيق الذي يتسم بعدة صفات منها التحقق عن نسخة واحدة واعادة نشر ما حقق من قبل (٤٢) .

ويبين في تحقيقه « الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام » ١٩٥٤ ان عرض مؤلفه أو مترجمه هو بيان مالىونانيين من فضل في النظريات السياسية وان لهم في السياسة مؤلفات لا تقل عن مؤلفات الفرس قيمة في هذا المجال . ان بدوى حين يتجه خطوة واحدة للشرق لا يلبث أن ينتقل سريعا الى قبلته الأساسية الغرب وكما قدم لنا في « الحكمة الخالدة » أثر من آثار الفرس يقدم لنا في هذا الكتاب أثرا من الفريق المناصر لليونان (٤٢) مؤكدا على توجيهه الأول للتراث اليونانى الذى تحدد منذ البدايات الأولى لكتابات ١٩٤٠ حيث عرض في كتابه الثانى « التراث اليونانى في الحضارة الاسلامية » لبرنامجه الأساسى .

يقدم بدوى في كتابه التأسيسى « التراث اليونانى » ستة ابحاث هامة لخمسة من كبار المستشرقين موزعه على أربعة أقسام ، ويضيف لترجمته وتوليفه بين هذه الدراسات مقدمة تمثل لنا مفهومه للتراث اليونانى في الحضارة الاسلامية وهو الجهد الذى سبغ بل طوال حياته . ويوضح لنا ان هذه الأبحاث التى تبدو على قدر من الثباين تظهر عند الاحساس المرهف النفاذ الى جوهر المشكلات الوحيدة التى تمكن فيها وتخفض لها في الآن نفسه فيرتفع بها مشكلة واحدة هي حقيقة مسألة المسائل ومشكلة المشكلات انها مشكلة الحضارة الاسلامية نفسها وجوهرها وفكانتها. بين الحضارات

وحظها من السمو والامتياز وبالتالي وهذا هو المهم خط حاملها من الطرافة والجدة . وهو يؤكد أننا نستطيع من خلال معرفة موقف الحضارة الاسلامية من التراث اليونانى سواء فى حالة الأخذ عنه أو الثورة عليه أن نضل الى جوهر هذه الحضارة الاسلامية وخصائصها المميزة .

ويعبر لنا بدوى عن موقفه من الحضارة العربية الاسلامية وهو موقف يختلف كلية عن موقف أستاذه مصطفى عبد الرازق، حيث يقترب بشدة بل ينقل حرفيا رأى المستشرقين فى العقلية والحضارة العربية الاسلامية ، فهو يرى أن الاتجاه العام لروح الحضارة الاسلامية ينفر نفورا شديدا من التراث اليونانى فيحمل عليه حملة عنيفة شعواء هى رد فعل قوى لهذه الروح ضد روح حضارة أخرى شعرت بما بينهما من تباين يكاد يصل الى حد التناقض . لقد فشل فى محاولة معارضة النتائج المميز لروح الحضارة اليونانية بنتاج من نفس طبيعته — والخلاصة أن روح الحضارة الاسلامية متباينة أشدة التباين مع روح الحضارة اليونانية . ومن معرفتنا بهذا التباين نستطيع أن نفهم الصراع العنيف الذى قام بين هاتين الروحين . فالروح اليونانية تمتاز بالذاتية بينما الروح الاسلامية تفتنى الذات فى كل ، ليست الذوات المختلفة أجزاء تكونه بل هو كل يعلو على الذوات كلها ، وليست هذه الذوات الا من أثاره ومن خلقه، يسيرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد . فالروح الاسلامية

عند بدوى تنكر الذاتية أشد الانكار ، وانكار الذاتية يتنافى مع ايجاد المذاهب للفلسفية كل المنافاه ، لان المذهب الفلسفى ليس الا تعبيرا عن الذات فى موقفها بازاء الطبيعية الخارجية أو الذوات الأخرى^(٤٤) .

ويستخلص بدوى مما سبق حكما متجاфия ينكر فيه على العقلية العربية القدرة على التفلسف ، حيث لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة ، والأخطر من ذلك ، لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ الى لبابها وإنما هى تعلقت بظواهرها ، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح والالهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا الى الانتاج الحقيقى فيها وأوجدوا فلسفة جديدة شاعوا ذلك أو لم يشاعوا^(٤٥) . تلك وجهة نظر بدوى الأولى المحددة الصريحة والتي ظلت الى النهاية رغم محاولاته المتعددة لصياغتها بشكل أخف وبلغة مختلفة .

وإذا كانت الروح الاسلامية الخالصة تكشف عن لخصائصها ومميزاتها فى هجومها ورفضها نتائج الروح اليونانى كما يخبرنا بدوى فانها تكشف عنها أيضا فيما أخذته من التراث اليونانى ، وما أخذته هو العناصر الدخيلة على هذا التراث ، العناصر الشرقية التى مزجت بعناصر يونانية وفى هذا تعليل للنجاح الذى أحرزته الفلسفة الجديدة عند العرب فى دراسات

عديدة يتضح فيها الفهم العميق لبعض اشكاليات التراث اليونانى فى العربية مما تجعله يماثل بين دوره المحالى الذى يحاول أن يؤسس الفكر المعاصر على الوجودية مع الفكر العربى الاسلامى فى العصر الوسيط القائم على الافلاطونية المحدثة على الغنوص والكشف والعرفان . واذا كان بدوى يرفض الاتجاهات العقلانية النقدية والفلسفات العلمية فانه يجد مبررا تاريخيا - من وجهة نظره - فيما زعمه من علوم تمثل الروح الاسلامية لارسطو فاستعانت على هضمه بالافلاطونية المحدثة التى هى مزيج نصيب الروا الشرقى فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية .

ان ما يهدف اليه بدوى هو دراسة الحضارة الاسلامية خلال ما توصل اليه من نتائج خصبة تشعب اليه البحث وطال وامتد الى افاق جديدة . فكان علينا أن نتجه الى بيان تصور بدوى للعقلية العربية أو روح الحضارة الاسلامية ، التى تشغل اهتمام بدوى كثيرا والتي قد يكون تصويره لها انعكاس لنفسه الحائرة المضطربة التى تخفى أكثر مما تعلن والتي تعرف بالذانية قولا دون التنظير الكافى لها ، وقد يكون المسكوت عنه فى خطاب بدوى الفلسفى أهم وأخطر من المعلن فهو كما أشرنا البداية الى أنه يمثل اشكالا مزدوجا طلى المستوى الفردى كذات وحيدة منعزلة بلا مواقف - تتوقف كثيرا أمام الزمان ويتجاهل كلية المكان - وكزعزعة اتخذت لها مكانا فى الفكر

العربي المعاصر تقول بالابداع الذاتي والخلق التلقائي اعتماداً على نماذج منقولة اما من التراث اليوناني أو من الفكر الوجودي المعاصر لقد نقل بدوي كثيراً ربما أكثر مما تصور — عن المستشرقين — وانكر هؤلاء وأخذ على ابن سينا وعوده التي لم يحقق فيها شيء ووعدنا هو وعودا كثيرة (٤٦) . لقد كتب بدوي وألف وقيل ان كتبه تجاوزت المائة الا أنه عبثاً نلتبس مؤلفاته بين هذا الكم الهائل من الترجمات والتحقيقات فلا نظير بزاد وغير بل ان تحقيقاته المتعددة التي ينتقد فيها الباحثين السابقين معظمها حقق من قبل اعتماد على نسخة وحيدة من المخطوط وان كنا لن نتطرف ونزعم مثل بعض المدققين انه كثيراً ما لا يرجع الى المخطوطات نفسها (٤٧) .

{ ٤ }

الموقف من العقلية العربية أو روح الحضارة الاسلامية

سوف نتناول في الفقرات القادمة صورة بدوى ، ليس كما يتصورها هو — فان تصوره يتسم برغبة طموحة وأمل لا محدود وامكانية متفتحة متعددة التوجيهات لتأسيس الذات الخلاقة المبدعة — بل في كتاباته التي تعطي لنا صورة حقيقية لتفكيره الذي يقوم أولا وفي الأساس على دراسة وفهم الذات العربية التي يسميها أحيانا العقلية العربية وأحيانا أخرى الروح العربية أو روح الحضارة العربية الاسلامية .

والحقيقة ان موقف بدوى من العقلية العربية أو روح الحضارة العربية موقف غريب يتسم بالالتباس والغموض والازدواجية بحيث يمكننا أن تصدد في علاقاته بهذه الذات موقفين أساسيين : الأول موقف يمكن أن نطلق عليه موقف ذاتي داخلي من هذه العقلية (الذات) باعتباره أحد أفرادها يسعى لتأكيد وإبراز المواقف الحية الوجدانية التي تتسم بالتوتر والخصوبة والحياة فيها ويتجه هدفه في إطار هذه النظرة الى تحديد ملامح الانسانية في الذات العربية وإبراز الجوانب الحية أو ما يمكن أن نعتبره الجوانب الهامشية الساكوت عنها وهي ما يطلق عليها الحركات السلبية والمستورة

فى الفكر الاسلامى ويطعمها بالافكار الوجودية المعاصر: انى
تمثل الوسيلة الوحيدة لاجياء هذه الذات .

والموقف الثانى الذى يتخذه ازاء هذه الذات او العقلية
العربية هو موقف خارجى استشراقى غربى يبدو فيه اغتراب
الباحث عن موضوعه حيث ينفصل بدوى عن هذه الذات
ويتحدث عنها باعتبارها شيئاً خارجياً باسم الموضوعية التى
يرفضها متخذاً موقفاً رافضاً تاركاً لها ليس بسبب احتلافها عن
الذات الأخرى يونانية كانت أو غربية أو لاتخاذها صورة مغايرة
بل وهذا أخطر ما فى موقف بدوى انكار الذاتية عليها وسلبها
عنها وابعادها عنها فهى عقلية تفتقد الذاتية^(٤٧) ، والتى لا توجد
الا عبر ذات أخرى تشكلها ، أو اذا تمثلت نزعة من الفترعات سواء
كانت الافلاطونية المحدثه قديما أو الوجودية الأوروبية ، ومن
هنا يرجع الفضل دائما الى الغربيين (معلمى الانسانية)
يقول : « فيما يتعلق بأساتذتنا — والجمع هنا على مستويين —
فهم المستشرقون الذين درسوا ونقبوا وحلوا وحققوا التراث
العربى الاسلامى ، علينا متابعتهم والأخذ عنهم ولا بأس
أيضا من ترديد آرائهم التى تحط من قدر العقل العربى والعقل
السامى . ومن الفخران نعلن متاعتنا لرأى رينان^(٤٨) ومن
المنطق ان نصبر عليه دون مناقشة .

وسوف نتناول أولا رأى بدوى فى العقلية العربية فى
جانبيه ، الذى يقدرها حق قدرها ، والذى يسلب عنها هذا.

موضحين موقفه منها ومن نتائجها وخصائص تفكيرها • وننتقل بعد ذلك لبيان خصائص تفكيره وما يمكن أن يوجد لها من تناقضات حتى ننتقل الى استشرافيتها التي تعد بوجه من الوجوه مصدر أحكامه من جهة وسبب الشقاق والتناقض والوجداني الذي يظهر في هذه الأحكام حول العقلية العربية من جهة أخرى •

يظهر موقف بدوي الايجابي تجاه الصوفية المسلمين باعتبار أن التصوف هو الذي يمثل الاسهام الحقيقي للروح العربية وهو الذي يعبر بصدق عن جوهرها كما يتضح في العديد من دراساته • ويفاجئنا في سفره الضخم « مذاهب الاسلاميين » برأى مؤداه ببيان الأصالة لدى الفلاسفة المسلمين فالفلسفة الاسلامية تاريخ حافل باعلام أصحاب المذاهب الذين أنشأوا أنظمة فكرية استندت الى التراث اليوناني من ناشية والتراث الاسلامي من ناحية أخرى وينتج من هذا التأثير المزدوج مركب فكري خاص يمتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية في تاريخ الانسانية^(٥٠) • هنا لأول مرة يضيف بدوي للتراث اليوناني التراث الفكري الاسلامي مصدرا للأصالة وان كان لا يبين لنا ما المقصود بهذا التراث ولا بجوانب هذه الأصالة ولا يحللها بل يكتبها بها عنوانا ضخما ليبرر لنا دراسته لها وكتابته عنها • والذي يلفت نظر بدوي لدى هؤلاء (أصحاب المذاهب التي يدرسها)

هو أنهم بلغوا في التحرر الفكري في أمور العقيدة مبلغا عظيما نتمنى اليوم الذي نصل اليه بل أن نقترح منه ليكون وسيلة الى تجديد الفكر الاسلامى بعامة لنحصل من آخر مرحلة وصل اليها هذا الفكر المتعمق الواسع الآفاق بعد أن ران علينا جمود شديد خلال سبعة قرون أو يزيد (٥١) .

ويتضح هذا الحكم أيضا في تحقيقه للترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو « الطبيعة » حيث يعدد لنا الشروح العربية للكتاب ، وشراحه ، ويعرف بهم ويعرض لنا في خاتمة تصديره رأيا هاما في العقلية العربية فالشروح الواردة هنا في غاية الجودة وعمق الفهم وتدل على المدى العظيم الذى بلغته الدراسات الفلسفية في العالم الاسلامى في القرنين الرابع والخامس . صحيح أن هؤلاء الشراح استعانوا بشروح الشراح اليونان ولكنهم كما يخبرونا زادوا على هذه الشروح اليونانية بما يزيد في تعميق معانى أرسطو (٥٢) .

كما يعطى رأيا في ابن رشد يظهر فيه بعض التقدير في مقدمة تحقيقه لتخليص الخطابة لابن رشد الذى استجبل بالأمثلة اليونانية التى أعطاها أرسطو نظائرها في الاسلام لانه رآها مجهولة تماما لدى القارئ العربى الذى يتوجه اليه فاستشهد بشواهد من الفقه والتاريخ الاسلامى واللغة العربيا والحق انه بذل مجهودا محمودا في هذا الباب وبخاصة في

المقالة الثالثة حيث أراد أن يطبق القواعد والنماذج التي يذكرها أرسطو على اللغة العربية والأدب والخطب العربية ووفق في هذا كثيرا (٥٣) ويصل رأيه في العقلية العربية أعلى درجة من التقدير في دراسته حازم القرطاجني منهاج البلغاء وسراج الأدباء الذي عقد فصلا تكلم فيه نظرية أرسطو في الشعر يقول : « لأول مرة نجد في كتاب لأحد علماء البلاغة الخالص ، غير الفلاسفة عرضا وافادة من نظريات أرسطو واستقصاء بالغها لها باهتمام وحسن فهم ورغبة في التطبيق على البلاغة العربية والشعر العربي (٥٤) . وهذا فضل عظيم لحازم القرطاجني يدل على سعة أفقه العلمي ومدى فهمه لاسرار البلاغة حيث يتناول فكرة المحاكاة بتفضيل واسهاب لا نجد له نظيرا . . وهذا القسم هو أبرز مجهود شخصي بذله حازم واعتمد على نفسه وعلى استقراراته في الشعر العربي . . لقد أبان في هذا الفصل عن ثقافة فلسفية عميقة ومهارة في تحليل المعاني الجمالية بحيث نستطيع أن نؤكد أن في هذه الصفحات أول محاولة عربية في علم الجمال (٥٥) .

ان بدوى في الوقت الذي يمتدح فيه القرطاجني وهي المرة الأولى أو من المرات القليلة التي يمتدح فيها جهدا ما ، فإنه ينتقد جهد الفارابي وابن سينا مما يجعلنا نتساءل عن سبب مدحه لحازم ونقده لمن نقل عنهم . ان موقف بدوى من الفلاسفة العرب محير للغاية يتسم بالعموض والتناقض ويمكن

أن ندلك على بمثال واضح وحالة محددة هي موقفه من ابن سينا
 الذى يصدر عليه حكمين مختلفين ، يظهر الأول فى تحقيقه
 البرهان من كتاب الشفاء والثانى فى تحقيقه لكتاب الشعر ، فى
 الأول يعطينا رأيا ايجابيا فى ابن سينا ، وفى الفقرة الثالثة
 من تصديره يتحدث عنه وعن كتاب البرهان ، فابن سينا قد
 استعرض مواد كتاب البرهان وهو يحاذى المعلم الأول حينما
 وكأنه يفسره ويلخصه ويستطرد بمناسبة الى ما يدفع اليه
 ما ورد من آراء فى أغلب الأحيان فكان عن ذلك هذا العرض
 الواضح المستقصى الدقيق معا الذى جاء يسبح وحده (٥٦) .
 وما يقدمه ليس تفسيرا للكتاب وليس تلخيصا فهو لا يحاول
 ان يتقيد بترتيب الأصل الذى يتولى تلخيصه بل يرتبه على
 نحو يراه منطقيا أكثر . وفى عرض ابن سينا أشياء كثيرة من
 تفكيره واطلاعه الخاص أو من افادة الشراح اليونانيين . والحق
 أن قدرة ابن سينا على الفهم والاستيعاب منقطعة النظير
 لا تدانيها الا قدرة القديس توما الاكوينى الا أن ابن سينا
 يمتاز عنه بالطلاوة والانطلاق من قيود المنهج الاسكلاى
 الجاف . وهذه ميزة محمد للفلاسفة المسلمين عامة اذا ما
 قورنوا بالفلاسفة المسيحيين فى العصور الوسطى وهى أن
 الأولين لم تشغلهم الاعتبارات الدينية وهم بصدد التفكير
 العلمى الخاص بينما ألحت على الآخرين . . لهذا لم نشهد فى
 تاريخ الفلسفة الاسلامية تحريما لكتاب البرهان كذلك التحريم
 الذى قرره الكنيسة الشرقية (٥٧) .

ويعد هذا الموقف الايجابي من ابن سينا والفلاسفة المسلمين والعقلية العربية والذي يعلى من شأنها موقفا ثساذا وغريبا وسط الحشد الهائل من الأحكام السلبية التي يصدرها بدوى على العقل العربية وعلى نفس هؤلاء الفلاسفة الذين امتدحهم . ويتضح موقف بدوى من العقلية العربية والشرقية عموما فى مقدمة تحقيقه لكتاب مسكوية « الحكمة الخالدة » حيث ينتقد انتشار أدب الأمثال والحكم والمواعظ فى الشرق لأن الاكتفاء اللفظى كثيرا ما يقوم مقام الطاقة الفاعلة وهو من أسباب ضعف الشرق وانحلاله . ان العقلية العربية قاصرة فن الإبداع وما تبدعه يصدر عن أصول سابقة فدورها يتمثل فى النقل والترجمة ، بل انها من وجهة نظر بدوى — الذى يتابع رينان — غير قادرة على الفهم والاستيعاب والنقل والتمثيل كما يظهر ذلك فى تقديم بدوى لتحقيقه الترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو الخطابة « فالترجمة جاءت وبالأسف سقيمة انحرفت عن معانى النص ، وأساعت فهمه وعبر المترجم — المجهول لنا — عما فهمه أو بالأحرى ما أساء فهمه بالفاظ واصطلاحات غريبة يعسر على المرء أن يفهم سر التجائه اليها(٥٨) . ولا يكتفى بدوى باصدار أحكام قياسية على جهود العرب بل نجده يكرر فى سعادة أحكام الآخرين حيث نجده يتفق مع ابن سبعين فى نقده للفلاسفة المسلمين وتظهر سعده فى عرض رأى الصوغى الأندلسى الذى يقلل من قدر

الفلاسفة ويطعن فيهم ومدى فهمهم ولا يستثنى من نقده
احدا : الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد « (٥٩) » .

والخلاصة اننا نفتقد القدرة على الفهم والدرس الجاد
العميق ولا نمتلك المنهج أيضا كما يخبرنا بدوى في كتاب
« النقد التاريخي » يقول : « ان هذه الأبحاث لم تنفذ بعد
النفوذ الكافي في الدراسات العلمية بالعربية .. ومن أكبر
أسباب النقص في الدراسات التاريخية عندنا الافتقار
الى المنهج الدقيق والنقد العلمي الفزيه المتعمق بطرق البحث
العلمية . وجل ما نشر في العربية حتى الآن من أبحاث تاريخية
أو تحقيق لنصوص عربية مصاب بأفة مستعصية من جراء
هذا الافتقار الى المنهج في دراسة التاريخ وتحقيق
النصوص (٦٠) » .

ان موقف بدوى من العقلية العربية لا ينفصل عن السياق
العام لتفكيره فهو يتحدد دائما بالنسبة للعقلية الأوروبية ،
سواء في تأسيسه للنزعة الانسانية في الفكر العربي بدئا
من الفلسفة الوجودية أو في دراسته للحضارة الاسلامية
من خلال التراث اليوناني أو حكمه على جهود الفلاسفة
العرب وما قدموه بالقياس الى ما قام به الأوروبيون . حيث
بين في مقدمة (فن الشعر) الفائدة التي جناها النقد الأوربي
من الدراسات حول « الشعر » وحين يتناول الكتاب وتلخيصاته

فى العربية يخرج بشعور اليم بخيبة الأمل فى أن يكون العرب
قد أفادوا منه كما أفادت أوربا فى عصر النهضة (١٧) .

ويزيدنا بدوى توضيحا فى تحقيق كتاب الشعر من
شفاء ابن سينا وتظهر أحكامه أكثر تفصيلا بحيث يبدو كأن
هناك خصومة بينه وبين العقلية العربية وعداء بينه وبين
ابن سينا يصل الى درجة تهميل ابن سينا مسؤولية كل ما نحن
فيه من تخلف عن أوربا فى ميدان الثقافة والأدب ، حيث
يهاجمه بسبب وعوده التى لم يفى بشيء منها . ولأن تقصيره
قد أدى الى عواقب وخيمة فى تطور الأدب العربى حيث لم
يعرف مدى ما سترتب على صنيعه هذا من نتائج والا كان
له فيما يرى بدوى موقفا آخر . يتغافل بدوى عن الاختلافات
بين المجتمعات العربية والأوربية وعن اختلاف تطور كل منها
السياسى والاجتماعى وما يترتب عليه من حياة ثقافية وأدبية ،
وأسباب هذا التطور والاختلاف ولايرى فقط ان تطور الآداب
الأوربية يرجع الى التأويلات الجديدة لفن الشعر بينما جمود
الآداب العربية مصدره وعود ابن سينا التى لم تتحقق .
يقول : « لا معنى اذن للاحتجاج باختلاف الظروف فى العالم
العربى عنها فى العالم الأوربى انما العلة كلها فى العقول
التي تناولت الكتاب فى العالم العربى فلم تستطع أن تقدم
للناس صورة صحيحة عنه ، ولا أن تبرز المبادئ الكبرى
التي تضمنها وأن تدعو الناس الى الافادة منها والاقتراء بها .

ان هذا الموقف من العقلية العربية ومن الفلاسفة
المسلمين يحتاج الى فهم وتفسير وتساؤل عن السبب ؟ ثم اليس
بدوى نفسه ينتمى الى هذه العقلية ... وهو بدوره أعطانا وعودا
أكثر من وعود ابن سينا - ومن هنا علينا أن نتجه الى كتابات
بدوى لنستخلص منها خصائص تفكيره ، تلك الخصائص التي
يجد فيها كثير من الباحثين مأخذ تطابق مأخذه هو على غيره
من الباحثين يحق لنا أن نطرح هذا السؤال هل تنطبق أحكام
بدوى التي أصدرها على العقلية العربية على تفكيره هو نفسه ؟

(٥)

صورة بدوى أو اغتراب العقل العربى :

يحتاج بدوى دائما الى تأكيد ذاته ، وينبع ذلك من احساس عميق لديه بعدم تقديره حق قدره حيث لا يجد اهتماما بكتابات له لدى الباحثين العرب مثلما يجد لدى الغربيين ، وعلى ذلك يكتب عن نفسه فى موسوعة الفلسفة مؤكدا على امتيازها^(٦٣) ، وهو دائم الاحالة فى جميع كتبه الى جميع كتبه التى ربما تكون هى الكتابات العربية الوحيدة التى يشير اليها بحيث يصبح هو المركز الذى يعود اليه باستمراره مما يجعله مثال للتمركز حول الذات . ويتضح ذلك فيما كتبه عن نفسه فى مادة (بدوى) فى موسوعة الفلسفة ويشير فى هذه المسادة لأول مرة على غير عادته الى مراجع عربية غير كتاباته فيذكر مقالات فى مجلات وجرائد كتبت عنه^(٦٤) . فهل المسألة اغراق فى الذاتية اتفاقا مع نزعتة الفردية الوجودية أم ان القضية هنا تتجاوز الذات الخاصة الى حكم عام على الذات العربية يتابع أحكام المستشرقين ؟

يتضح ذلك اذا ما راجعنا مواد موسوعة الفلسفة التى كتبها حيث لم يخصص سوى ١٤ مادة عن العرب فى موسوعة مكونة من ٢٣٨ مادة متجاهلا شخصيات هامة للغاية . مع اغفال كثيرا من المؤلفات الهامة فى العربية وهناك محاولات فلسفية

عربية تستحق مادة مستقلة وهي تضاهي محاولة بدوى جرى اغفالها وعلى العموم فان تاريخ الفلسفة الاسلامية والفكر العربى فى القرون الوسطى لا ينال لديه ما يستحقه من حيز واهتمام (٦٥) .

وعلى الرغم من اهتمامه الشديد بالمنطق : تحقيقه لمنطق أرسطو ، دراسته عن المنطق الصورى والرياضى ، ومناهج البحث العلمى ، إلا أننا نجد اللا منطقية وعدم الدقة فى استخدام المصطلحات واعطاء تعريفات مختلفة للمصطلح الواحد هو ما يميز جهد بدوى (٦٦) . وهذا ما لاحظته العديد من الباحثين . ان بدوى يقع فى تخبط مبدئى فى « كتابه الاحاد فى الاسلام » كما يخبرنا ملحم قربان . هذا التخبط نتيجة عدم التمييز الجدى بين عدة معانى مختلفة لكلمة الاحاد (٦٧) .

وسوف نتناول تحقيقات بدوى المختلفة الذى تتسم معظمها بكونها محققة عن نسخة واحدة فى الغالب. وأنها قد حققت من قبل ومن هنا اشارة بدوى الدائمة لغيره من المحققين ، اشارة نقدية تتسم بلهجة عدائية ، فهو يتناول فى تحقيقه كتاب أرسطو فى « النفس » وعدة كتب أخرى مثل : « الحاس والمحسوس » لابن رشد و « النبات » المنسوب الى أرسطو بتفسير نيقولاوس وكان اربرى قد سبق بدوى فى نشرها على

ثلاثة أعداد من مجلة كلية الآداب عام ١٩٣٤ وأضاف إليها مقارنات وتعليقات طويلة ويبرر بدوى عدم الاكتفاء بهذه النشرة - وإعادة نشرها بعد عشرين عام ١٩٥٤ - بقوله : « انه لما أطلعنا على نشرته (أربري) وجدنا اننا خالفناه فى كثير من القراءات وحققتنا على نحو آخر وجدناه مبررا كافيا لنشر تحقيقنا هذا (٦٨) . أى ان أستاذ الفلسفة العربى الذى يعمل بكلية آداب القاهرة ويدرس بها فى هذا الحين لم يطلع على احد منشورات هذه الكلية فى الفلسفة لمدة عشرين عاما كما يتضح من قوله قبل الاستشهاد السابق « ولم نكن نعلم بذلك (التحقيق) حين أعددناها للنشر (٦٩) » .

ويوجه الانتقادات العنيفة الى عدد من الباحثين والمحققين العرب فى تحقيقه لكتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس » فى حديثه عن شرح الفارابى - المفقود - لهذا الكتاب يهاجم أدق محققى الفارابى د. محسن مهدى الذى يسوق تبررات لتقص بعض أجزاء النص لا تقوم على أساس (٧٠) . ونفس الموقف يتخذه فى مناقشة كل من قسطنطين زريق وماجد فخري فى قولهم ان مسكوية أخذ عن نيقوماخيا بواسطة أرسطو من الافلاطونيين الجدد وسواهم (٧١) فقد أخطأ فخري فى تحقيق تدبير التوحيد وكل الاشارات التى يوردها لمواضع نيقوماخيا المناظرة لما يذكره ابن باجه فى اشارات وهمية (٧٢) ويحقق بدوى فى كتاب « أرسطو عند العرب » فصل فى حرف

اللام من ما بعد الطبيعة اعتمادا على نسخة واحدة وهذا النص كان قد نشره الدكتور أبو العلا عفيفى مع مقدمة وترجمة عن الانجليزية لمقالة اللام بأكملها وينتقد بدوى عمل عفيفى لأنه نقل عن الانجليزية وليس عن اليونانية ، كما ينتقد أحمد أمين فى الهامش بلا مناسبة ويفيض فى بيان ألوان النقص والغلط فى تحقيق النص وكلها راجعة الى عدم مراجعة المحقق للنص اليونانى الأسمى (٧٣) .

وقد يبدو النقد السابق مبررا يسوقه بدوى من أجل اعادة تحقيق النص ثانية ربما عن نفس المخطوط ، وقد يتقبل البعض ذلك ، الا أن يأتى محقق ويدلى برأيث متناقضين فى تحقيق واحد فهذا ما يحتاج الى تفسير .

يقدم لنا بدوى فى كتابه « رسائل فلسفية » طائفة من الرسائل تتناول جوانب فلسفية بالغة الأهمية تكشف عن ألوان من الفكر الفلسفى عند العرب متنوعة ، الأولى « رسالة الكندى فى العقل » وهى على صغرها تحتل مكانة ممتازة ومن هنا كان الاحتفال بها وكثرة الدراسات التى تناولتها فقد ترجمها ريتشارد مكارتى للانجليزية كما حققها محمد عبد الهادى أبو ريدة الذى ينتقد بدوى تحقيقه لها « فقد تبين بعد الفحص الدقيق ان نشرة هذه الرسائل كلها (رسائل الكندى) حافلة بالأخطاء ولا بد من اعادة تحقيقها . كلها من جديد (٧٤) . » وقد

ترجمها بدوى نفسه الى الفرنسية فى كتابه عن تاريخ
 الفلسفة فى الاسلام *Histoire de la philosophie en islam*
 فى نفس العام الذى ترجمها فيه الى الفرنسية جوليفيه
 عام ١٩٧١ • وقد بين بدوى ان كل من : أبو ريذة ومكارثي
 وجوليفيه قد اعتمدوا على مخطوط أيا صوفيا الوحيد رقم
 ٤٨٣٢ ، لكنه لم يرض عن نشره هؤلاء لما فيها من أخطاء
 وتحريفات عديدة ، ولهذا رأى ضرورة إعادة تحقيقها ، ويتضح
 رغم عدم تصريحه بذلك انه اعتمد على نفس المخطوط الوحيد •
 ليس هذا فقط ما نريد بيانه ، ان ما يهمنا الاشارة اليه هنا
 هو حكمه على تحقيق أبو ريذة لرسالة العقل ولبقية رسائل
 الكندي ، وهو حكم يتناقض مع حكم آخر على نفس تحقيق
 هذه الرسائل أصدره بدوى فى تحقيقه لكتاب أرسطو
 « النفس » فهو تحقيق ممتاز كما يشير الينا بقوله : « راجع
 النشرة الممتازة لرسائل الكندي الفلسفية التى قام بها الدكتور
 محمد عبد الهادى أتو ريذة والمقدمة التى صدر بها هذه
 الرسائل^(٧٥) فكيف يمكن أن نتقبل من باحث واحد رأيين
 مختلفين فى عمل واحد •

وينفس الطريقة ينتقد نشرات تحقيق رسالة الكندي فى
 الحيلة فى دفع الأحران • لرتز فلتسر ودلافيد رغم تضافر
 جهود هؤلاء الثلاثة على النص ورغم انه النص صغير
 وموضوعه سهل فانه أعاد نشره عن نفس المخطوط • وينشر

« رسالة هي الحياة الفاضلة ، أو الفصول التي صدر بها
الفارابي رسالته في آراء أهل المدينة الفاضلة ويضللنا بقوله
أنها لم تنشر من قبل في أية نشرة لآراء أهل المدينة الفاضلة (٧٦)
رغم أن محسن مهدي كان قد نشرها من قبل بصورة مستقلة
كما يتضح من استدرك بدوي نفسه أثناء حديثه عن تحقيقه
الذي يختلف كثيرا وأفضل مرارا من النص الذي نشره مهدي
ولا ندري أيهما الأفضل مرارا تحقيق بدوي ، أم تحقيق مهدي
الذي يعرف المحققين قدره ومستوى تحقيقاته للفارابي الذي
كرس حياته لنشر أعماله .

وإذا كان هذا موقف بدوي من تحقيقات المحققين فما هو
وضع تحقيقاته وهل تسلّم بدورها من النقد . علينا العودة
مرة أخرى إلى تحقيقاته التي اتضح لنا أثناء العرض أنها في
الغالب تكرر لجهود سابقة من جهة وتتم عن نسخ وحيدة ،
يتناول جمال الدين العلوي نشرات بدوي وتحقيقاته لرسائل
ابن باجة التي نشرها في مجلة المعهد المصري للدراسات
الاسلامية في مدريد بالتحليل ويقدم مجموعة من الملاحظات
على هذه النشرات بقصد التنبيه على الأخطاء الكبرى التي
وقع فيها الناشر ، ويشير في هامش هام إلى ضرورة مراجعة
جميع النشرات التي قام بها بدوي وبخاصة النصوص التي
تملك عنها أكثر من نسخة واحدة « فإذا قمنا بذلك فاننا سنرى
العجيب العجيب ، ويكفي في هذا الصدد ان نشير فقط إلى

نشرته لتلخيص « الحسن والمحسوس » لابن رشد ونقارنها
بنشرة بلومبرج عندئذ سنرى ان حمى النشر السريع لا تتوافق
وشروط التحقيق العلمى » •

يرى العلوى فيما قدمه بدوى نموذجا فريدا من نماذج
الخط الذى يجب التشهير به يقول : « فى نشره لمقالة
ابى نصر فى الرد على جالينوس فيما خالف فيه أرسطو ،
ينقل بدوى عن المخطوط صفحتين يختتم بهما النص لا علاقة
لهما اطلاقا بموضوع المقالة فى حين أنهما لابن باجة من
رسالة « فى الغاية الانسانية » • وهكذا ينسب بدوى نصا
معروفا لابن باجة الى أبى نصر وذلك منتهى الخط والتخليط
ومن المستغرب أن يقع شيخ المحققين العرب فى مثل الخط ،
وهو يتحدث عن مخطوط مفقود (مخطوط برلين) ويقارن
بينه وبين مخطوط اكسفورد مفضلا الأول مخطوط برلين اعتمادا
على فهرست مكتبة برلين • والعجيب تفضيله للمجهول على
المعلوم يضاف الى ذلك أن المقارنة السريعة بين محتويات
المخطوطتين تبين ان مخطوط اكسفورد أغنى بكثير من مخطوط
برلين ، ولعل هذا يؤكد لنا شهرة بدوى بالكلام السريع
فيما لم ينظر فيه قط (٧٧) • ويكرر العلوى نفس المآخذ على
بدوى الذى لا يبذل جهدا يذكر فى قراءة المخطوط وتصحيح
بعض عباراته الغامضة أو القلقة كما أنه لا يهتم بتوثيق النص

المحقق وكان التحقيق عنده لا يعدو أن يكون نقلا للمخطوط ودفعه إلى المطيعة مزيلا باسمه (٧٨) . ويتكرر ذلك النقد في كتاب العلوي « رسائل فلسفية لابن باجة » فقد نشر بدوي رسائل ابن باجة اعتمادا على مخطوط طشقند دون أن يعلم أن لها نسخة أخرى في مخطوط آخر (٧٦) . ويشير العلوي إلى نشرة بدوي لكتاب النفس لأرسطو ويرى أنها نشرة لا يعول عليها (٨٠) .

وربما يعود السبب في هذه المآخذ إلى إيمان بدوي الكامل بمقدرة المستشرقين ونقله الدائم عنهم وتكراره لما قدموه بحيث يمكن رد كل أعماله إلى أصولها الحقيقية لدى : ماسينيون وكرواس ومايرهوف ونلنيو وغيرهم الذين أصبحوا الاطار والمرجع الذي يعود إليه باستمرار وقد كفانا بدوي جهد البحث عن هذه الأصول الواضحة — فقد دفعته رغبته في النشر إلى تقديم موسوعة المستشرقين التي أعاد فيها بعض ما كتبه عن هؤلاء في مناسبات مختلفة — فهو يضع أيدينا على مصادره الأولى في درس التراث العربي من حيث المسألة العلمية أو المنهج والرؤية والنتائج والأحكام بحيث يمكننا أن نتعرف على رأيه في العقلية العربية والروح السصارية لدى هؤلاء وهذه المصادر الاستشرافية هي موضوع البحث في الفقرات القادمة :

(٦)

الاصول والصادر الغربية

(١) بدوى والمستشرقين :

تحتاج علاقة بدوى بالمستشرقين الى دراسة مستفيضة نوضح الصلة الوثيقة التي تربط بينهم حيث يسعى بدوى منذ لبداية الى اتخاذ موقعه بينهم ، فهو يتحدث عنهم ، وينقل عنهم ويترجم لهم ، بل ان كثيرا من محاور كتبه وخطتها العامة وأفكارها الأساسية نرجع اليهم ومهمته تتحصر فى الربط بين أعمالهم وتقديمها للقارئ العربى . ويقنع بدوى بذلك وكان فى قرارة نفسه يود أن يكون أحدهم ، يتقمص شخصيتهم لى فهمه ، وتعامله وأحكامه على العقلية العربية . ومن هنا تأنى نظرتة لنفسه وللآخرين ، ومن هنا أيضا احساسه بالغربة واغترابه عن نتائج الآخرين ، وتعالیه وانفصاله عنهم ، فهو أقرب الى معلميه من المستشرقين — يكاد ينفصل انفصالا تاما — خاصة بعد الخمسينات — عن الحياة الثقافية الفكرية فى مصر وغيرها من البلاد العربية . وربما لا يكتفى بالنقل عن المستشرقين بل يبالغ أحيانا — كما سيتضح — فى نسبة آرائهم الى نفسه ، ويفتخر بمعرفته الشخصية لهم .

يقدم لنا بدوى فى أول [دراساته] « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » دراسات مترجمة عن : كارل هنريش

بكر ، ومايرهوف وكرواس وجولدزيهر وكارل نلينو . وكتابه « تاريخ الاحاد في الاسلام » هو دراسات ألف بعضها وترجم الأخرى ، فقد ترجم فصل كتبه فرنسيسكو جيريللي عن مؤلفات ابن المقفع . وتابع عناية كرواس — مصدره الأول مع لويس ماسينيون — بجابر بن حيان ، وحين يتناول أبو بكر الرازي يبين دراسات المستشرقين حوله مثل : شيدر وسالمون وبنيس . ونجد في بحثه « مخطوطات أرسطو العربية » متابعا لجهود السابقين من المستشرقين حيث يعتمد اعتمادا كبيرا على كتاب شتيتشيندر « التراجم العربية عن اليونانية » ليزج ١٨٩٧ ، ونفس الموقف في « أفلاطون في الاسلام » حيث يعتمد فيما نقله من نصوص على جهود المستشرقين : ينقل عن نشرة ادوارسناو وكتاب البيروني « تحقيق ما للهند من مقولة ... » وعن نشرة ليبرت لكتاب القفطي « أخبار العلماء بأخبار الحكماء ونشرة ملر لكتاب « عيون الأتباء في طبقات الأطباء » ، ومحبتي مينوفى لكتاب العامري « السعادة والاسعاد ... » وكتابه ليس أكثر من ذلك . وفي حديثه عن الترجمة الذاتية في كتابه « الموت والبعثية » يتابع جهود هرنز روزنتال وينقل عنه . وفي « مؤلفات الغزالي » يتابع نشرات المستشرقين ويعيد نشر ما نشره ويذكر الجهود السابقة لتصنيف مؤلفات الغزالي ويشيد بها فقد كانت أول محاولة جدية لترتيب هذه المؤلفات هي التي قام بها ماسينيون في مجموعة نصوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف .

هلاذ الاسلام • ثم اسين بلاسيوس فى « روجانية الغزالى »
ومونتجرى وات فى « صحة المؤلفات المنسوبة الى الغزالى »
وحورانى فى « الترتيب التاريخى لمؤلفات الغزالى » ويويج
الذى بحث فى الترتيب التاريخى لمؤلفات الغزالى وقد أكمله
ونشره ميشيل الارد وفقا للمخطوط التى أعدها بويج للطبع
وهى أوغى ما ظهر عن مؤلفات الغزالى من حيث حصر عددها
والبحث فى ترتيبها والتحدث عن كل كتاب وصحته وبالجملة
كما يخبرنا بدوى « فقد كان عمله هنا عملا ممتازا فى المجهود
الذى بذله والبيانات التى حصل عليها (٨١) • والسؤال الآن
لساذا يكرر بدوى هذا الجهد الذى يتصف بهذه الصفات •
كذلك نجد فى كتاب فلسفة العصور الوسطى نقلا تاما عن
اتين جيلسون (٨٢) •

وتظهر نزعة بدوى فيما قدمه من « دراسات المستشرقين
حول صحة الشعر الجاهلى » ويتساءل مستنكرا مدافعا عن
طه حسين بقوله : « علام اذن كل هذه الضجة الزائفة التى
اثيرت حول الكتاب حتى نعتوا صاحبه بما شاعوا من النعوت
فتهموه بالهروك والتهجم على التراث العربى الحريق ، والرغبة
فى تحطيم أمجاد العرب والانسياق وراء مؤمرات المستشرقين
•• ويضيف كأنه يدافع عن نفسه « ولهذه الكلمة « المستشرقين »
فى ذهن كل أوجل المشتغلين بالأدب العربى معانى غريبة
ممعنه فى التضليل والابهام والتهاويل ، ويرى ان هؤلاء

الباحثين قد قدموا دراسات هامة فى هذا الموضوع والشىء
المؤسف ان كل هذه الأبحاث بدأت فى الستينات من القرن
الماضى بينما ظل المشتغلون بالأدب العربى فى العالم العربى
والاسلامى بمعزل تام عنها وفى جهل فاحش بها ويرى ان فى
هذا تفسير للدهشة الحمقاء التى قويل بها كتاب طه حسين *
ومن هنا واقتداء بدراسات المستشرقين يقدم كتابه [كتابهم]
بقوله : « ولهذا أردت بكتابى هذا الذى ترجمت وجمعت
فيه أهم الأبحاث فى موضوع الشعر الجاهلى ان أقوم بمهمة
كان ينبغى القيام بها تدريجيا وأولا بأول منذ قرابة مائة
وعشرين عاما (٨٢) » .

ويدلنا ما كتبه فى « موسوعة المستشرقين » على مقدار
دينه لهؤلاء * فما أورده عن اسين بلاسيوس يوضح لنا بعض
مصادره ، لقد كتب المستشرق الأسباني عن « الأخرويات
الاسلامية فى الكوميديا الالهية » ١٩١٩ فأثار ثورة كبرى فى
مختلف الأوساط العلمية فى العالم كله نظرا لخطورة المشكلة
التي أثارها * « ولقد لخصنا بحث بلاسيوس وما تلاه من
مناظرات ومسجلات ووصلنا بالمشكلة الى وضعها الحالى
فى كتابنا « دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى » وكتب
بلاسيوس عن التأثير والتأثر بين الاسلام والمسيحية والفكر
الأوربى فأصدر ١٩٢٠ بحثا عن السوابق الاسلامية لرهان
بسال « راجع كتابنا « دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى » ،

وتوج اسين بلاسيوس دراسات عن ابن عربي بكتاب ترجمناه بعنوان « ابن عربي : حياته ومذهبه » القاهرة ١٩٦٥ ، ويحدثنا في موسوعته عن « نلينو » الذي كتب عدة مقالات في مجلة الدراسات الشرقية بين ١٥ - ١٩٢٠ وأشهرها المقالة الخاصة « بأصل تسمية المعتزلة واسم القدرية » والمقالة الخاصة « بفلسفة ابن سينا وهل شرقية أم اشراقية ؟ » وهي المقالات التي ترجمناها في كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » (٨٤) .

ومن المهم في هذا السياق الاشارة الى دراسته « أبحاث المستشرقين في تاريخ العلوم عند العرب » التي قدمها في « دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب » وتبين هذه الدراسة ان للمستشرقين في الكنف عن علوم العرب دورا وفضلا عظيما فقد تناولوه بالدرس وتحقيق النصوص والمقارنة بينها وبين أصولها اليونانية والهندية وتأثيره في أوروبا في العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث . يعرض لما قاموا به عرضا سريعا غير مستقصى كما يقول وهو يتناول بعض ما أسهم به هؤلاء المستشرقون في دراسة تاريخ وتحقيق نصوصه ويعرض هذه العلوم علما علما ويبدأ أولا بالكيمياء ويذكر أعلامها ويعرض لجهد يوليوس رولسكا وتلميذه باول كرهاس في بحثها . ثم يتناول الطب ودراسات المستشرقين فيه ويفعل نفس الشيء مع علم الحيوان والطب البيطري

ويذكر الدراسات العامة عن الصيدلة والعقاقير عند العرب لدى مايرهوف وهوليارد ويتوقف عند النبات والفلاحة وأهم الأبحاث فيهما بالعربية والرياضيات التي كان للعرب فيها اليد الطولى ويرتبط بها الفلك وخير ما كتب فيه كتاب نلينو « تاريخ الفلك عند العرب » ويتناول أخيرا الفيزياء وأكبر علمائها الحسن بن الهيثم .

وبالإضافة للاعتماد الكامل على دراسات هؤلاء المستشرقين فهو حريص للغاية على بيان صلته بهم وارتباطه الوثيق بعلاقات شخصية معهم حيث يذكر لنا في كل مناسبة ارتباطه هؤلاء . يتحدث عن مايرهوف وصلاته بالأجانب وأيضا بالنابيين من رجال الأدب والفكر والسياسية من المصريين . « وان أنسى لا أنسى حسن استقباله لي وأنا شاب في الثانية والعشرين حين ذهبت إليه في عيسادته بعمارة الإيموبليا بتوصية من باول كرواس للحصول منه على نسخة من مقالة « من الاسكندرية الى بغداد » كي أترجمه « راجع كتابنا التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » (٨٥) .

ويذكر من أعمال المستشرق الإيطالي دلافيد بحث « الترجمة العربية لتواريخ أورسيوس » الذي اعتمد عليه وأشار إليه في نشرته لترجمة أورسيوس العوبية بعنوان « تاريخ العالم » ويحاول توضيح علاقته الوطيدة بدلافيد

في نهاية مقالته عنه في « موسوعة المستشرقين » . . . « كان دلائيد انسانا رفيع الخلق دمث الطباع عرفناه في روما حيث كان يقيم في شارع بو Po رقم ٤ ، وجرت بيننا مراسلات بمناسبة ما أهدى اليه أو يهد هو الي من مؤلفات وبعض هذه المراسلات بمثابة مقالات نقدية كان من حقها أن تنشر في احدى المجلات العلمية لأنها مكتوبة بلغة ايطالية شيقة (٨٦) .

ويذكر شاخت Schacht الذي انتدب للتدريس في الجامعة المصرية ١٩٣٤ لتدريس فقه اللغة العربية واللغة السريانية واستمر بها حتى ١٩٣٩ وتعرفنا اليه منذ قدمه الى كلية الآداب (٨٧) .

ويتحدث عن هنري كوربان — الذي يجمعهما الاهتمام بالتصوف الإسلامي والوجودية — قائلا : « لقد انعقدت أواصر الصداقة بيني وبينه منذ أن زار مصر في مارس ١٩٥٤ ، وكان آخر لقاء بيننا في سبتمبر ١٩٧٦ حيث كنا نحضر معا مؤتمر ابن رشد الذي عقد في الكوليج دي فرانس (٨٨) ويذكر ما كتبه كوربان عن السهروردي مؤسس مذهب الاشراق الذي ترجمه ونشره ضمن شخصيات قلقة في الاسلام .

وحين يتحدث عن سانتلانا يذكر محاضراته بالجامعة المصرية تلك التي طلب منه الشيخ مصطفى عبد الرازق ان ينشرها ، وقيل له ان أسرة سانتلانا تحتفظ بنسخة منقحة

وموسعة من هذه المحاضرات يقول : « فلجأت الى أصدقائي من المستشرقين الإيطاليين : فرنشيسكو جيريللي وأنورى رومس وماريا نلينو وليفى دلافيد للحصول على صورة من هذه النسخة (٨٩) » .

أما علاقته بكل من : ماسينيون وكراوس فهي أوثق وأكثر أهمية وتأثيرا في بدوى من الآخرين وتحتاج الى كثيرا من التفصيل لما تلقاه عنهم من أفكار ونقله منهم من أحكام شكلت رؤيته وتصوراته المختلفة ، وصبغت أحكامه على التراث الاسلامى والعقلية العربية بأحكام استشرافية بل انها حددت الاطار العام لمشروع بدوى في دراسة الحضارة الاسلامية ودور اليونان فيها من جهة وشغلت معظم تفصيلات هذا المشروع فاليهم يرجع الفضل الأول فيما نهض به بدوى من اعادة بناء التراث اليونانى في الحضارة الاسلامية .

ب - ل • ماسينيون :

وأول هؤلاء ماسينيون الفيلسوف الصوفى الفرنسى (١٨٨٣ - ١٩٦١) الذى اهتم على حد قول بدوى بالحركات السرية والمستورة في الفكر الاسلامى وكان له تأثيره الضخم على الكثير من المثقفين المصريين حيث عمل بالجامعة الأهلية بالقاهرة ، وارتبط بصداقة قوية مع طه حسين وابراهيم مدكور وعبد الرحمن بدوى وغيرهم وكان تأثيره على الأخير واضحا

للغاية ، كتب عنه وترجم له وأشاد به ، خصص له مقالة هامة في « موسوعة المستشرقين » وهي نفس ما كتبه عنه في « شخصيات قلقة في الإسلام » وهو بحث ألقاه في حفل تأبين ماسينيون ونشر في جمعية الأخوة في لقاء الثلاثاء بالقاهرة ١٩٦١ . ترجم له العديد من الأبحاث حيث شغلت كتاباته حوالي ثلاثة أرباع كتاب « شخصيات قلقة » فقد ترجم له ثلاث دراسات هي : سلمان الفارس والبواكير الروحية في الإسلام في إيران ، « ودراسة المنحنى الشخصي لحياة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » ، و « المباهلة » ، كما ترجم له في كتاب « الانسان الكامل » بحث عن « الانسان الكامل في الإسلام وأصالته الثنورية » كما يعتمد عليه اعتمادا كبيرا في « شطحيات الصوفية » حيث يستشهد ويقتبس من دراسته الهامة « مجموعة نصوص لم تنتشر خاصة بالصوفية المسلمين » في صفحات عديدة^(٩٠) وبحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين^(٩١) . كما يعتمد على مخطوط ماسينيون عن كتاب النور من كلمات ابن طيفور . وهو يقدم الشكر للأستاذ ماسينيون على هذا الفضل ، فكم له من ممن لا تحصى على التصوف الاسلامي ودراسته^(٩٢) ويعتمد على نفس حجج ماسينيون لتأكيد أصالة الفكر الاسلامي بعيدا عن المؤثرات الأجنبية^(٩٣) .

والحقيقة ان آراء ماسينيون تكاد تسود كل كتابات بدوى

فهو يميل اليه دائما وينقل عنه ، ويظهر هذا أوضح ما يكون في كتاب « تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى » فهو يستشهد به وينقل عنه بحيث ان كل رأى يدلى به بدوى هو للماسينيون وكل نظرية يعرض لها مصدرها المستشرق الفرنسى .

يتناول فى الفصل الأول مقدمات ومشاكل لاسم التصوف والآراء المختلفة فى اشتقاق هذا الاسم ويناقش ماسينيون ويصحح تفسيره لمعنى صوفة^(٩٤) كما يعتمد على ما كتبه فى مادة تصوف بدائرة المعارف الاسلامية فى بيان أول تاريخ لظهور اللفظ « صوفى » ، كما يعتمد على دراسة ماسينيون « بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى »^(٩٥) .
وحيث يعرض للدور الاجتماعى للتصوف « يبين انه دور قد أبرزه ماسينيون . وقوة التصوف الإسلامى الدائمة ليست فى الانحزال المحزون الذى أصبح فيه المجذوب بل هى الشوق الخارق الى التضحية فى سبيل اخوانه فى الوجد العالى للاستشهاد الذى تغنى به الحلاج « ماسينيون : عذاب الحلاج » ، وما أروع ما قاله الحلاج وهو مصلوب على الجرع لما سئل : « ما حد التصوف : فقال ما ترون » أى الاستشهاد فى سبيل الحق^(٩٦) .

كما يظهر اعتماده على ماسينيون فى الفقرة التى خصصها

لدور الصوفية في نشر الدعوة ، فكما قال ماسينيون بحق :
ان الإسلام لم ينتشر في الهند بواسطة الحروب ، بل انتشر
بفضل الصوفية وينقل عنه فقرات طويلة^(٩٧) ويصحح خطأ
ماسينيون في فهم أقوال بعض الصوفية المسلمين الأوائل التي
ينسبونها للمسيح^(٩٨) . ويعتمد على كتابي ماسينيون بحث
في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين ويبحث في نشأة
التصوف^(٩٩) . والأستاذ ماسينيون عنده هو أعظم باحث في
التصوف الإسلامي على الإطلاق فقد خطا خطوة واسعة
جدا وجهت الدراسات الإسلامية توجيها جديدا تماما فقرر
بعد دراسته المحكمة الدقيقة لما قيل من آراء في تأثر نشأة
التصوف الإسلامي بعوامل أجنبية ، ان هذه الدراسة الطويلة
يمكن أن تؤكد أن التصوف في أصله وتطوره صدر عن دراسة
تلاوة القرآن والتأمل فيه وممارسته ، وبعد أن أفاض في
عرض موقف ماسينيون (صفحات ٤٧ - ٥٥) ويضيف الى
عرض ماسينيون ما يدل على أن الصوفية المسلمين قد استهدوا
المعاني الرئيسية من تأمل الآيات القرآنية^(١٠٠) .

ويعطى في « موسوعة المستشرقين » صورة ماسينيون
من وجهة نظره حيث يرى ان الايغال في الاستبطن مما يدفع
ماسينيون الى اصفاء روحانية عميقة على ما لم يكن في ذهن
أصحابه غير حرفية أو وضعية بسيطة فما كان ذلك الا نتيجة
اشتغاله المتواصل بفهم أسرار الصوفية . وقد توفر على دراسة

الشيعة بكل تطوراتها وفروعها خصوصا الغالية فيها كالقرامطة
والنصيرية والاسماعيلية ، لأنه كانت تستشويه المذاهب
المستورة والحركات السرية الروحية والسياسية في تاريخ
الاسلام فضلا عن ارتباطها في بعض الأحيان بصاحبه الذي
رافقه طوال حياته أي الحلاج (١٠١) .

ج - باول كراوس :

ويأتى في نفس منزلة ماسينيون في التأثير على فيلسوفنا
وربما يأتى قبله باول كراوس ، الذي كان المصدر الأساسي
الأول لأفكار ومشروعات وأحكام بدوى بدئا من اهتمامه
بالتراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ومرورا « بتاريخ
الالحاد في الاسلام » ووصولا الى أثر افلوطين عند العرب
يحيل بدوى دائما الى كتابات كراوس كما نجده في تحقيقه
لكتاب أرسطو في النفس حين يتحدث عن كتاب « الآراء
الطبيعية التي ترضى الفلاسفة » ويبين ان محمد زكريا
الرازي هو أوفر الفلاسفة العرب عناية بفلوطنرخس ويشير
الى مصدره المفضل والأثير كراوس في تحقيقه لرسائل فلسفية
للرازي كما يرجعنا لتحقيق كراوس لفهرست الرازي .

ويكتب عنه بحرارة صادقة في موسوعة المستشرقين
موضحا انه من أسرة يهودية ، سافر الى فلسطين وعاش

هي مستوطنة اسرائيلية ودرس بمدرسة الدراسات الشرقية التابعة للجامعة العبرية في القدس سجل للدكتوراه بالسريون عن الرازي ولم يناقشها رغم انتهائه من كتابتها « وقد أراني هو نفسه هذه الرسالة مكتوبة على الآلة الكاتبة باللغة الفرنسية وبقيت ضمن ما خلفه كراوس بعد انتحاره » .

هيئة كلية الآداب بجامعة القاهرة ١٩٣٦ مدرسا للغات السامية بتركية من ماسينيون في مذكرة أشاد فيها بمناقبه ويخبرنا بسعادة أنه قرأها يوم عرضها على مجلس كلية الآداب وكان يومها طالبا في السنة الثالثة في قسم الفلسفة فصمم على التعرف عليه غداة وصوله والتقى به كما يخبرنا في شقته وأعجب به كراوس حين أخبره بدوى اتقانه للألمانية وأطراه عند طه حسين ومن ثم توطدت العلاقة القوية بينى وبينه منذ نوفمبر سنة ١٩٣٦ حتى وفاته منتحرا في سبتمبر ١٩٤٤ .

ويخبرنا بدوى أنه أفاد من هذه الصلة العلمية الوثيقة فوائد جلى منها الاطلاع على الأبحاث التي كانت تصل اليه من المستشرقين في أنحاء العالم ، وعلى ما في مكتبته من مؤلفات المستشرقين والتي لم تكن موجودة في مكتبة الجامعة ودار الكتب . وانه كان يلجأ اليه فيما يعترضه من مشاكل في الترجمة (١٠٢) .

لقد ترجم بدوى لكراوس بحثا هاما عن « تاريخ الاحاد في الاسلام » كان قد نشره المستشرق اليهودى في مجلة

الدراسات الشرقية بعنوان « كتاب الزمرد لابن الروندي » كما ترجم له فصلاً آخر « حول ابن المقفع » في كتابه التراث اليوناني في الحضارة الاسلاميه . واذا رجعنا الى كتاب بدوي عن تاريخ الالحاد وجدناه مجموعة ابحاث مترجمة بعضها عن كراوس مثل : باب برزوية في كلية ودمنة . ودراسته عن ابن الرواندي الذي يمثل أوج الالحاد في الاسلام ، والدراسات التي ألفها بدوي في هذا الكتاب اعتمد فيها تمام الاعتماد على المستشرقين خاصة مستشرقه المفضل كما نجد في عرضه لما كتبه كراوس عن جابر بن حيان و الررازي . يقول بدوي : « لقد عنى المستشرقون بالتراث العلمي في الاسلام والشخصيات العلمية الفذة في تاريخ العلوم في الاسلام ، وقد فعل ذلك المسأوف علي تسيابه باول كراوس الذي يقدم لنا خلاصة ابحاثه عن أبرز هذه الشخصيات جميعاً وهو جابر بن حيان ، ويضيف وعناية كراوس بجابر عناية قديمة شاملة حتى يمكن القول أن شخصية جابر قد لازمت من اللحظة الأولى حتى أصبح حجة في كل ما يتصل بجابر . ويعرض بدوي ذلك لبحث كراوس عن جابر الذي ظهر في جزعين ضمن مطبوعات المعهد العلمي المصري بالفرنسية . وحين يتناول الررازي بين الدراسات المختلفة عنه ويتوقف عند فلسفته الأخلاقية وفلسفته العامة في الوجود وعند المرحوم كراوس الذي وجه عنايته الى اررازي من هذه الناحية خصوصاً وبدأ ينشر آثاره الفلسفية في مجلة *Orientalia*

ومن ثمار عمله في مخطوطات الخزانة القيمورية بدار
الكتب المصرية يذكر لنا فعلا نشره في مجلة كلية الآداب عن
كتاب الأخلاق لجالينوس ١٩٣٩ بالعربية . ومن الغريب أن
يعيد بدوى نشر نفس العمل بعد ذلك في كتاب دراسات
ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب . ويذكر
لنا أيضا بحثه عن « افلوطين عند العرب » بالفرنسية ، الذي
ألقاه في الجمعية الجغرافية ضمن محاضرات معهد مصر عام
١٩٤٢ ونشر ضمن مضبطه هذا المعهد ، ويتناول بالدراسة
رسالة في العلم الالهي المنسوبة الى الفارابي ، وهي في الواقع
ترجمة لبعض فصول من التساعية الخامسة لافلوطين ، وقد
نشرها بدوى أيضا في كتابه الذي يحمل نفس عنوان كراوس
« افلوطين عند العرب » ١٩٥٥ واذا عدنا الى كتاب بدوى
وجدناه يعتمد على بحث المستشرق اليهودي في بيان تأثير
اثولوجيا في الفلسفة الاسلامية . وهو يذكر في البداية
جهود الباحثين الأوربيين في توضيح النواهي الغامضة في
افلوطين عند العرب ويتوقف عنده اتجاه آخر فتحه كراوس في
بحثه الذي يكشف فيه حقيقة افلوطين وينقل لنا بدوى سبع
صفحات كاملة عنه والنتيجة الخطيرة في اكتشاف كراوس كما
يخبرنا بدوى هي أنه ترجم أو لخص الى العربية من تساعيات
افلوطين أكثر مما تضمنه نص اثولوجيا .

ولذا تجاوزنا هذه الأبحاث التي نقلها بدوى عن مصدره

الأساسي نجد أن الشيء الهام الذي أخذ عن كراوس هو مشروعه أو خطته الطموحة في دراسة التراث العربي الإسلامي انطلاقاً من المكونات اليونانية التي تمثل أساسه وجذوره الفلسفية ، كما تمثل ذلك في كتابه الذي يحمل عنوان « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » والغريب أو قل الشيء الطبيعي أن هذا هو نفس عنوان محاضرات كراوس التي كان يلقيها على الطلاب بكلية الآداب . ويبدو أن دين بدوي يتجاوز مجرد الاسم إلى الاطار العام والهدف والتفصيلات ، فقد أفصح بدوي في كتابته عن كراوس في موسوعة المستشرقين عن هذه الحقيقة بقوله عنه . . « كان يلقي على طلاب الماجستير محاضرات تدور حول التراث اليوناني في العربية وشرح بعض النصوص العربية في الكتاب المقدس . . وقد حضرت انا هذا النوع من المحاضرات في السنوات ٣٨ - ١٩٤٢ وهي السنوات التي أصدر في آخرها كتابه « المشروع » أو كتابه « الخطة » الذي يتحدد فيه هدف بدوي في رصد هذا التراث في العربية وهو الذي أنجزه كما رأينا في السنوات التالية فان هذا القول يكفينا لأننا نثق في أقوال بدوي ، ومن هنا يمكن لنا أن نستخدم العبارة القانونية التي ترى في الاعتراف أفضل الأدلة على استشراقية بدوي وأصول مشروعه الفلسفي . تظل مقارنة التفصيلات باقية حتى نثر عن نص محاضرات كراوس حتى نستطيع أن نقدم مطابقة تفصيلية بين الأمل والصورة بين الصوت والصدى .

الهوامش والملاحظات والمراجع

١ - يجيب بدوي في لقاء مع سالم حميش ردا عن سبب كتابته بالفرنسية بقوله : « لقد تبين لي أن ما كتبه بالعربية لا يجد من يستطيع الحكم عليه ، وبالتالي يندو أن تجد نقداً ذا قيمة لأي كتاب من كتبي المكتوبة بالعربية بينما وجدت على العكس ، أن الكتب الأخرى التي أصدرتها بالفرنسية ، وقد كتب عنها الآن عشرات المقالات الطويلة التي تبلغ أحياناً ١٥ صفحة من حجم المجلة وباللغات الفرنسية والانجليزية والألمانية والإيطالية والأسبانية وكلها كتب بأقلام كبار الباحثين المتخصصين مما يملأ الإنسان اعتراضاً وشعوراً بالرضا النفسى . قارن في مقابل هذا ما أصدرته بالعربية من كتب بعضها أساسية وفي غاية الأهمية ومع ذلك لم أشر على شيء يستحق الذكر عن هذه الكتب باللغة العربية » . سالم حميش : لقاءات معهم دار الفارابي بيروت ١٩٨٨ ص ١٣٣.

وتستطيع أن نشير الى عدد لا بأس به من الدراسات العربية التي كتبها أساتذة متخصصون في الفلسفة حول جوانب فلسفته المختلفة في الأونة الأخيرة مما يمكن اعتباره إعادة نظر في فكر بدرى مثل ما كتبه محمود أمين العالم عن « بدوي » الفيلسوف المؤسسة « مجلة الهلال القاهرة أكتوبر ١٩٨٩ و د . صلاح منصور عن القيم عند بدوي في كتابه

نظرية القيم في الفكر المعاصر. دار التنوير. ط ٢ بيروت ١٩٨٤
د . أحمد عبد الحلیم عطية فصلا بعنوان « الأخلاق الوجودية
في كتابه الأخلاق في الفكر العربي المعاصر. دار الثقافة للنشر
والتوزيع القاهرة ١٩٩٠

(٢) د . عبد الرحمن بدوي : مادة بدوي « موسوعة
الفلسفة » المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٨
من ٢٩٤ وما بعدها .

(٣) بدوي : نيتشه ، خلاصة الفكر الأوربي مكتبة
النهضة المصرية ، القاهرة ط ٤ ، ١٩٦٥ ، ص : ط .

٤ - يقوم في تقديمه لكتابه عن أرسطو : « هنا نحن نقدم
لهذا المارة الفكرى صورة تحليلية دقيقة ، وأغيا فيها التطور
الى أغنى الأشكال المتمردة والتوتر الفكرى الحاد والتناقض
الغضب الذى ينحل على أساس المنهج التاريخى حتى نستطيع
أن نجدد في نفوسنا اليوم ما عاناه من تجربة خيبة هائلة لعلها
تكون أعظم ما عرفته الروح الانسانية من تجارب حتى الآن »
بدوي ، أرسطو : وكالة المطبوعات الكويت ط ٢ ، ١٩٨٠ ،
المقدمة .

٥ - عبد الرحمن بدوي : دراسات عن الفلسفة
الوجودية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،
١٩٨٠ ص ٥ .

(٦) بدوي : موسوعة الفلسفة ص ٣٠٨

٧ - وتظهر في كتاباته الأدبية نزعة إلى الثورة والتعرد
كما نجد في قصائد ديوانه « مرآة نفسي » نزعة وجودية
خالصة يمتزج فيها تصور الوجود بالعدم والذاتية ، مثلما
يقول :

هتف الحب بالخلود ولكن أذن الدهر بالفناء آذانه

(مرآة نفسي ، النهضة المصرية ١٩٤٦ ص ١٠) كما يخبرنا
في قصيدة « مزاج سوداوى » عن تلك النزعة بقوله : ولدت
ألف الأحزان لا تكاد تبترسم لى مرة حتى تغلبنى الكآبة أعواما
طوالا لهذا كان طبيعى أقرب إلى الجانب الآسيان فى الوجود
(ص ٥٤) ويصله الفصح بدوى عن نزعة الوجودية بطريقة
تعليمية فى شعره ، أى استخدامه الشعر لعرض اتجاهه
الفلسفى فى قصيدته « من الشعر الوجودى » التى يقول فيها :

عند سفع التلال	هب داعى الرجاء
نامصا بالزوال	فى ضحايا بالفناء
ادخلوا فى المدم	تتعموا بالوجسود
ذاك قدس المدم	فيه يطو السجود
تسجدوا للزمان	رب هذا الفلك
حلك كل الكسان	ما عداء هلك

(ص ٦٥٨/٦٥٧)

ويقول :

هار في أمره وحساب الرجا فطغى الشك واشتهاه الفناء
نسجه الضد والتوتر فيه جوهر خالد وفيه اليقناء
ص ٦٢

ويقول في مقدمة قصيدته « يأس العبقرية » : لما يئست من
الظفر بمعنى لوجودي واستولى على شقاء ضمير لا أمل
في برئه وتجافتني الآمال الزائلة التي عقدت عليها حياتي
وأنا في العشرين فكرت في القضاء على حياة خلت من كل
ما يجعل للوجود قيمة (ص ٩٠) *

ويتضح في تقديم كتابه « الحور والنور » نزعاته
الوجودية التي تتسم تارة بالغرابة وأخرى بالتمرد والثورة
(الحور والنور : النهضة العربية القاهرة ١٩٥١ ، المقدمة)
والصورة التي يرسمها لنفسه على لسان سلوى هي صورة
الثائر على السكون النازع الى الحركة والانفعال يقول :

تعتوني بالحمامة وفي الحمامة وجدت عقلي وصفوني
بالضلال وفي الضلال تلمست *

هداي (ص ١٣)

وراجع دراسة الأستاذ محمود أمين العالم عن بدوى
الفيلسوف المؤسسة مجلة الهلال ، القاهرة أكتوبر ص ٤٠ -
٤٨ - ونوفمبر ص ٦٤ - ٧١

(٨) عبد الرحمن بدوى : الانسانية والوجودية فى
الفكر العربى مكتبة النهضة العربية ١٩٤٧ ص ١٣

(٩) المرجع السابق ص ١١٨

وهذا هو موقف لطفى السيد ومدرسته طه حسين
محمد حسن كامل الذين يمثلون المدرسة الفلسفية المعاصرة
فى مصر فى توجيهها الغربى ونجد أصدق تعبير عنها فيما صدر
به لطفى السيد ترجمة كتاب أرسطو علم الأخلاق حيث يقول :
« اذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجب
علينا أن نجد الفلسفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق
الا أثارها ، أو بطريقة أثرب أن ندرس فلسفة أرسطو طاليس
ص ١٤ ويكرر ذلك فى صفحات التصدير « فالواقع ان الفلسفة
العربية ليست شيئاً آخر غير فلسفة أرسطو طاليس طبعت
بالطابع العربى وسميت الفلسفة العربية » ص ١٥

أحمد لطفى السيد : تصدير ترجمة كتاب أرسطو علم
الأخلاق الى نيقوماخوس مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة
١٩٢٤ ص ١٤ ، ١٥

- (١٠) عبد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى ، دار الآداب بيروت ١٩٦٥ ص ١١٣ ، ١١٤
- (١١) بدوى الانسانية والوجودية ٠٠٠٠ ص ٥٤
- (١٢) المرجع السابق ص ٦٩
- (١٣) المرجع السابق ص ٧١
- (١٤) المرجع السابق ص ٧٢
- (١٥) نفس المرجع ص ٩٥ ، ٩٦
- (١٦) نفس المرجع ص ١٠٠ ، ١٠١
- (١٧) بدوى : شخصيات قلقة فى الاسلام ، دار النهضة العربية ط ٢ القاهرة ١٩٦٤ ص ٠ ح ٠
- (١٨) بدوى : الانسان الكامل فى الاسلام ، وكالة المطبوعات ، الكويت ط ٢ ١٩٧٦
- (١٩) بدوى : من تاريخ الاحصاد فى الاسلام ، القاهرة ص ١٩

(٢٠) المرجع السابق ص ١٢

(٢١) بدوى (محقق) : التلها العقلية الافلاطونية ،

المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، ١٩٤٧ من ٩

(٢٢) المرجع السابق ص ٤٦

(٢٣) بدوى : شهيدة العشق الالهى ، رابعة العدوية ،

وكالة المطبوعات الكويت ط ٢ ١٩٧٨ من ٢١

٢٤ — يتكون كتاب بدوى عن رابعة من قسمين ، الثانى

به أخبار رابعة وهو تجميع لنصوص منشورة أو غير منشورة

عنها . والقسم الأول دراسة تظهر فيها خصائص كتابة بدوى

بدون من حيث الاعتماد الكامل على المستشرقين مثل ماسينيون

فى دراسته عن سلمان الفارسى ، وأخبار الحلاج ، ونشأة

المصطلح الفنى للصوفية فى الاسلام وعذاب الحلاج راجع

صفحات ١٧ ، ٢٦ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٤٤ ، ٤٤ ، ٦٢ ، ٧١

٩٢ ، ١٠٤ ، ١٠٩

٢٥ — يصل بدوى الى أعلى صورة من صور توجهه

الغربى باحالاته الدائمة للتصوف المسيحى وشخصياته مقارنة

اياها برابعة العدوية : التى تستخدم منسجبت لتعلق عليه

أكفانها مثل القديس تريزا الايلية والصوفية المسيحيين عامة

ص ١٠ ، ١١ . وفى حديثه عن أصل أسرتها يلح على انه

ربما كان مسيحيا . ونظريتها فى التوبة نجد لها نظائرها

في التصوف المسيحي وما نراه لديها في هذه الفترة نراه في الحيل الأول للمسيحية ص ١٦ ويعترف أنها حين اعتقت اندفعت بفضل الحرية الى حياة الدنيا مثل القديسة تريزا بعد أن غادرت دير التجسد في ايلة ص ٢٠ ويقارنهما سوياً ص ٢١ ، ٢٢ وفكرة الزواج الروحي من الله التي يحاول بدوى بكل الطرق نسبتها الى رابعة المقصود منها أن يقرب بينها وبين التصوف المسيحي خاصة لدى تريزا الايلية ص ٣٠ . ويتحدث عن الليلة الظلماء عند يوحنا الصليبي وعند رابعة ص ٣٧ ويقارن أقوالها بأقوال أوغسطين ص ٧٨ وبين شفاعتها للص وشفاعاة القديس فرنسيسكو الاسيزي ص ٩٤

(٢٦) عبد الرحمن بدوى : مقدمة تحقيق كتاب أبو حيان التوحيدي الاشارات الالهية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٨١ ص ٥ ، ١٣ ، ١٦

(٢٧) يرجعنا بدوى من أجل تأكيد الجوانب الوجودية لدى التوحيدي الى بحثين قدمنا الى المؤتمر الدولي للفلسفة بروما - نوفمبر ١٩٤٦ الأول لاستفانيا نوتشيري : كيرجورد وديستوفسكي أمام مشكلة الشرفى العالم والثانى لريموكانتى Remo Cantoni : ديستوفسكى والوجودية ميلانو ١٩٤٨ مقدمة بدوى لتحقيق الاشارات الالهية ١٠/١١

(٢٨) المرجع السابق ص ٥٠

(٣٩) قانون فيورباخ وتحويل الثيولوجى الى انثربولوجى
فى د . أحمد عبد الحليم عطية فلسفة فيورباخ ، دار الثقافة
للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٩

(٣٠) ماسينيون : ابن سبعين والنقد النفسانى فى تاريخ
الفلسفة الاسلامية فى الكتاب المهدى الى هنرى ماسيه باريس
١٩٢٨ نقلا عن بدوى رسائل ابن سبعين ، القاهرة دار الكتاب
المصرى ص ١٥

(٣١) يقول بدوى فى حوار معه فى مجلة الثقافة
القاهرة : « واعجابى بنتيشه — وقد كان أشد الناس
ممارسة للروح اليونانية — هو الذى أقضى بى الى الاشتغال
بالفكر اليونانى والفلسفة اليونانية » ص ٩٢

(٣٢) يقول بدوى : « التراث اليونانى هو الذى صاغ
روح هذه الحضارة وحتى صارت دراسته هى فى الوقت
نفسه دراسة لجوهر هذه الحضارة » بدوى مقدمة ترجمة
كتاب هانز هنريش بكر : روح الحضارة العربية ص ١١

(٣٣) بدوى : مقدمة تحقيق المثل العقلية الافلاطونية
ص ٩١

(٣٤) بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى ص
٩٢ — ١١٤

(٣٥) بدوى مقدمة تحقيق كتاب أرسطو للنفس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٤ ص ٥٣

(٣٦) بدوى : مخطوطات أرسطو فى العربية ، النهضة المصرية ١٩٥٩

(٣٧) بدوى : مقدمة تحقيق منطق أرسطو ، الترجمة العربية القديمة ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠ ص ٩

(٣٨) يقول : « ولئن كان أرسطو قد احتل مركز السادة فى الفكر العربى اطواره الأولى فإنه لم يكن هناك ما يدعو الى استمراره السيادة مدى طويلا سواء من ناحية مذهب أو من جانب الذين تلقوه . فروع مذهب كانت بعيدة عن اشباع نوازع الروح الحضارية العربية لان روح هذا المذهب ذات طابع خالص فكان فى الواقع أقرب تمثيلا للروح اليونانية من أفلاطون الذى سرى فى مذهببه دم شرقى أو شسبه شرقى » ويرى أن أرسطو لم يستطع الظفر بحق المواطن فى الحضارة العربية الا بعد أن طعم بدماء افلاطونية افلوطينية »
مقدمة : المثل العقلية الافلاطونية ص ٧

(٣٩) بدوى : أرسطو عند العرب وكالة المطبوعات الكويت ص ٧

(٤٠) بدوى : افلوطين عند العرب ط ٣ وكالة المطبوعات الكويت ص ٢٤

(٤١) بدوى : الافلاطونية المصدثة عند العرب ط ٢
وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧ ص ١٠

(٤٢) فى كتاب « أفلاطون فى الإسلام » على سبيل
المثال ينشر أجزاء من محاورات فيثون وطيملوس والنواميس
منقولة حرفياً - كما يخبرنا - عن كتاب البيرونى « تحقيق
مانلهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مزدولة » نشرة ادوارد
سفاو لندن ١٨٨٧ • ويورد نص من فيثون واقريطون نقلًا
عن كتاب القفطى « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » . نشرة ليبرت
لييزح ١٩٠٣ مع مقارنة بما أورده ابن أبى أصبعية نشرة ملر
القاهرة ١٨٨٢ وينقل عشرة صفحات من كتاب العامرى :
السعادة والاسعاد فى السيرة الانسانية نشرة مجتبى هينوفى
قبادن ١٩٥٧ • وهذا هو كل كتاب أفلاطون فى الإسلام »

(٤٣) بدوى : مقدمة الأصول اليونانية للنظريات
السياسية فى الإسلام ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٤
ص ٩

(٤٤) بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية •
دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية
والايطالية عبد الرحمن بدوى ، النهضة العربية ط ٣ القاهرة
١٩٦٥ ص ز • ونفس وجهة النظر يقدمها لنا فى حديثه
« التراجم الذاتية » فى كتاب العبقريّة والموت وكالة المطبوعات
الكويت ص ٤٣

(٤٥) ينتقد محمد عبد الجابري هذا الموقف في كتابه « الخطاب العربي المعاصر » يقول : « ان بدوى أراد أن يبرهن لا عن اصالة الفلسفة الاسلامية وجدراتها بمكان لا تقي في تاريخ الفلسفة العام بل ذهب على العكس من ذلك فقرر ان الروح الاسلامية منافية بطبيعتها للتفلسف » الجابري الخطاب العربي المعاصر المركز الثقافى العربى الدار البيضاء ١٩٨٢ ص ١٤٧. وهو نفس النقد الذى يوجه الأستاذ محمود أمين العالم ، الهلال أكتوبر ، نوفمبر ١٩٨٩

(٤٦) يتماثل بدوى مع ابن سينا فى كثرة وعوده (غير المنجزة) فهو يعلن فى بداية مؤلفاته عن خطته ومشروعه باعتبارها أنجزت ويذكر لنا مع كتبه كتابا عن برجسون أظنه لم ير النور حتى الآن مثلما يذكر تحقيق الترجمة العربية لمنطق ارسطو فى خمس أجزاء وقد صدرت بالفعل فى ثلاثة أجزاء ولا نظنه أضاف أو سيضيف أجزاء أخرى (أنظر ثبت مؤلفات بدوى فى مقدمة تحقيقه كتاب ارسطو فى النفس ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤) • ونحن يتناول ترجمات يحيى بن البطريق يذكرنا مخطوط الآثار العلوية لارسطو ويعد كعادته بنشرة قريبا (بدوى : الأصول اليونانية للنظرية السياسية فى الاسلام القاهرة ١٩٥٥ ص ٣٤) ويشير فى الصفحة التالية الى وجود مخطوط السماء والعالم وشرح غير كامل لابن رشد عليه ويعلن لنا عزمه على نشره

قريباً (السابق ص ٣) ومضى على قريباً هذه ثلاث قرن
هنا نشر هذا الورد ١٩٥٥ حتى الآن ، ورغم منى أكثر من
ثلاثون عاماً على تقديم الترجمة العربية القديمة لكتاب الخطابة
لأرسطو فان بدوى لم ينجز وعده لنا يترجمه هذه الكتاب عن
اليونانية ترجمة تحلل مواده وتعالج مسائله وتستقصى البحث
فى كل ما يتصل بهذا الفن . (مقدمة تحقيق ترجمة الخطابة ،
النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩) رغم أنه أعاد نشره هذه
الترجمة القديمة التى وصفها بالسقم والانحراف عن معانى
النص الأصيل . ويشير الى ما يزمع عمله بعد نشرته
للأورجانون من عمل معجم يضع فيه المصطلحات مع مقابلها
اليونانى حيث يؤكد عزمه فى أن يؤكد بدراسة تفصيلية لتاريخ
الأورجانون فى العالم العربى ومدى أثره فى مختلف مرافق
الحياة الروحية كما يكون جانباً خطيراً أيضاً من دراستنا
الكبرى لأرسطو عند العرب . (مقدمة تحقيق الترجمة العربية
القديمة لمنطق أرسطو ج ١ وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠
ص ٣)

ويرى أنه من المفيد كتابة بحث عن نقول الجانظ عن
كتاب الحيوان « وعسى أن نقوم بهذا قريباً » (مقدمة تحقيق
الترجمة العربية لأجزاء الحيوان) وكالة المطبوعات الكويت
١٩٨٧ ص ٣١) وأطولها وأبعدها قريباً هذه التى قد تستمر
ما يقرب من نصف قرن ، ففى كتابه « تاريخ الاحصاد فى

الاسلام » أخبرنا أنه سيرجىء الدراسة التفصيلية العامة لتلك النزعة •• ولم ينجز بدوى منذ ١٩٤٥ هذا الوعد حتى الآن ، ويقدم لنا عدة وعود فى (المثل العقلية الافلاطونية) مثل دراسة الجمع بين رأى الحكيمين وتتبع نظرية المثل هذه لدى الاشرقيين فى بحث قادم (المثل العقلية الافلاطونية ص ١٣ ، ٣٩ ، ٤٦) وفى نهاية تصديره لفضائح الباطنية للغزالي يؤكد عزمه على كتابة تاريخ شامل للباطنية (ص : هـ) وفى تحقيقه للإشارات الالهية يؤكد على القيمة الخطيرة للكتاب « الذى نرجو أن نتاح لنا فرصة قريبة للتحديث عنها وبيانها مع مقارنتها بنظائرها فى هذا الميدان (المقدمه ص ٣٨) وكذلك يعد فى تاريخ التصوف الاسلامى بدراسة مراحلها حتى يستقصى تاريخ هذا الجانب الأهم من العميق فى الاسلام • ولم ينجز بدوى أياً من هذه الوعود •

(٤٧) جمال الدين العلوى : مؤلفات ابن بلجة ، دار الثقافة بيروت ١٩٨٣ ص ٣٦

(٤٨) بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص • ز •

(٤٩) بدوى : فى حوار معه حول الدور العربى فى الفلسفة • مجلة آفاق عربية العراقية العدد ص ٤٠

(٥٠) بدوى : مذاهب الاسلاميين ج ١ • دار العلم للملايين بيروت ١٩٧١ ص ٣

(٥١) الموضع السابق .

(٥٢) بدوى : مقدمة تحقيق الترجمة العربية القديمة
لكتاب أرسطو « الطبيعة » ترجمة إسحاق بن حنين ، الدار
القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٤ ص ٢٧

(٥٣) بدوى : مقدمة تحقيق تلخيص الخطابة
لابن رشد . وكالة المطبوعات الكويت ص : ٥

(٥٤) — بدوى : حازم القرطاجنى ونظريات أرسطو
فى الشعر والبلاغة ، القاهرة ١٩٦١ ص ٢

(٥٥) المرجع السابق ص ٦

(٥٦) بدوى : مقدمة تحقيق كتاب البرهان من الشفاء
لابن سينا . النهضة العربية القاهرة ١٩٥٤ ص ٣٦

(٥٧) المرجع السابق ص ٣٩

(٥٨) بدوى : مقدمة تحقيق الترجمة العربية القديمة
لكتاب أرسطو الخطابة ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ ص ٥٥

(٥٩) بدوى : رسائل ابن سبعين الفلسفية حققها وقدم
لها بدوى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر
القاهرة ١٩٦٥ ص ١٣

(٦٠) بدوى : مقدمة ترجمة النقد للتاريخى . النهضة
العربية القاهرة ١٩٧٠ ص ٢٥

(٦١) بدوى : مقدمة تحقيق فن الشعر النهضة المصرية
القاهرة ١٩٥٣ ص ٥٦

(٦٢) بدوى : مقدمة تحقيق كتاب الشعر من منطق
الشفاء لابن سينا الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر
القاهرة ١٩٦٦ ص ٨

(٦٣) بدوى : موسوعة الفلسفة ص ٢٩٧

(٦٤) مثل مقالة مصطفى عبد الرازق عن كتابه نتيثيه
فى مجلة السياسة الأسبوعية وإبراهيم مذكور فى مجلة
الرسالة وما كتبه طه حسين عن « الزمان الوجودى » وعن
تاريخ الاحاد فى الاسلام « فى مجلة الكاتب المصرى
بدوى : الموسوعة الفلسفية ص

(٦٥) د. سعد رزق : الدكتور بدوى وموسوعة الفلسفة
مراجعة نقدية مجلة الناشر العربى العدد ٦ يناير ١٩٨٦ ص ٨٥

(٦٦) فى تقديمه لترجمته لكتاب سبارتر، الوجود
والعدم لا نجد سوى خمس صفحات فقط يقدم فيه مجموعة
مصطلحات ينبغى على القارئ أن يستظهرها قبل قراءة الكتاب
مثل : الوجود فى ذاته ، والوجود لذاته ، وسوء النية والعلو
والتفارج — والامكان العرضى والوقائعية والتناهى وغيرها .
ويقدم لنا تعريفين مختلفين للوقائعية لنفس المصطلح الفرنسى
facticite ولا ندرى السبب فى ذلك (بدوى : مقدمة ترجمة

- كتاب سارتر الوجود والعدم ، دار الآداب بعوت ١٩٦٦ تعريف
الوقائعية ص ٦ ، ص ٩ • وفي ترجمته لكتاب بنروبي « مصادر
وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا » يقدم لنا الكتاب دون
تقديم ولا تعليقات ولا يشير إلى بيانات طبعته ومقدمتها لنعرف
المقصود بلفظ المعاصرة ولا تظهر لنا تعليقاته مفهوم « الفلسفة
الشامخ » الذي نجده لدى بنروبي (أنظر دراسة يحيى هويدي
عن ترجمة بدوي للكتاب في نحو الواقع : مشكلات فلسفية ،
ار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٦ ص ٣٢١ — ٣٣٩
(٦٧) د • ملحم قربان : مشكلات ، المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع بيروت • لبنان دوت ص ٢ •
(٦٨) بدوي : مقدمة تحقيق الترجمة العربية لكتاب
أرسطو النفس ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٤ ص ٤٨ •
(٦٩) الموضع نفسه •
(٧٠) بدوي : تصدير تحقيق الترجمة العربية القديمة
لكتاب الأخلاق إلى نيقوملخوس • وكالة المطبوعات الكويت
١٩٧٩ ص ٢٠ •
(٧١) المرجع السابق ص ٣٠ •
(٧٢) المرجع نفسه ص ٣٤ •
(٧٣) راجع تحقيق أبو العلا عفيفي لمقالة اللام ، مجلة

- كلية الآداب العدد الأول المجلد الخامس ص ٨٩ - ١٣٩ ، ونقد
بدوى لها فى « أرسطو عند العرب » ص ١١ .
- (٧٤) بدوى : رسائل فلسفية منشورات الجامعة الليبية
بنغازى ١٩٧٣ هـ ٢ ص ٩ .
- (٧٥) بدوى : مقدمة تحقيق كتاب أرسطو فى النفس
ص ٦
- (٧٦) بدوى : رسائل فلسفية ص ١١ .
- (٧٧) جمال الدين العلوى : مؤلفات ابن باجة دار الثقافة
بيروت ١٩٨٣ . ص ٣٤ .
- (٧٨) المرجع السابق ص ٣٦ ، ٣٧ .
- (٧٩) جمال الدين العلوى : رسائل فلسفية لابن باجة
دار الثقافة بيروت ١٩٨٣ ص ١٦ ، ص ٣٥ .
- (٨٠) جمال الدين العلوى : مقدمة كتاب ابن رشد
تلخيص السعاء والعالم منشورات جامعة سيدى عبد الله قاس
١٩٨٩ هـ ١٩ ص ٣٠ .
- (٨١) بدوى : مؤلفات الغزالي ط ٢ وكالة المطبوعات
الكويت ١٩٧٧ ص ١٧ ، ١٨ .
- (٨٢) د . أحمد عبد الحليم عطية : جيلسون فى الكتابات
الفلسفية العربية . مجلة الفكر العربى ، بيروت العدد ٥٧ .

- (٨٣) بدوى : دراسات المستشرقين حول صحة الشعر
الجاهلى دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٩ ص ١٠ ، ١٣ ، ١٤ .
- (٨٤) بدوى : موسوعة المستشرقين ص ٧٧ — ٧٨ .
- (٨٥) المصدر نفسه ص ١٦٦
 - (٨٦) المصدر نفسه ص ٢٥٣
 - (٨٧) نفس المصدر ص ٣٣٧
 - (٨٨) نفس المصدر ص ٢٣٤
- (٨٩) بدوى : شحطات الصوفية ، الهندسة المصرية
١٩٤٩ ، المقدمة .
- (٩٠) المرجع السابق ص ٤ — ٤٣ .
 - (٩١) المرجع السابق ص ٣٩ — ٤٣ .
 - (٩٢) المرجع السابق نفس الموضع .
- (٩٣) بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى من البداية
حتى القرن الثانى ، وكالة المطبوعات الكويت ص ٩ .
- (٩٤) المرجع السابق ص ١٦
 - (٩٥) المرجع السابق ص ٢٤
 - (٩٦) المرجع السابق ص ٢٥

- (٩٧) المرجع السابق ص ٣٤
- (٩٨) بدوى : موسوعة المستشرقين ، ص ٣٦٤
- (٩٩) بدوى : مقدمة تحقيق كتاب أرسطو النفس ص ٢٨
- (١٠٠) بدوى : موسوعة المستشرقين ، ص ٣٢٦
- (١٠١) المصدر السابق ص ٣٢٧
- (١٠٢) المصدر السابق ص

فهرس محتويات الصوت والصدى

الصفحة

٦	اهـداء
٧	تمهيد
٩	١ - مدخل حول وجودية بدوى
١٥	٢ - القراءة الوجودية للفلسفة العربية الاسلامية
٢٤	٣ - التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية
٣٤	٤ - الموقف من العقلية العربية او روح الحضارة الاسلامية
٤٤	٥ - صورة بدوى او اغتراب العقل العربى
٥٢	٦ - الاصول والصادر العربية
٥٢	(أ) بدوى والمستشرقين
٥٦	(ب) ل . ماسيبثون
٦٣	(ج) باول كراوس
٦٨	الهوامش والملاحظات والمراجع
٨٨	فهرس المحتويات

رقم الايداع بدار الكتب ٩٧٩٠ / ٩٠

دار الفنون والدراسات
للطباعة والنشر
٣٣٣ شارع الوصل - برج التحرير - القاهرة