

مقاربات لأسلمة الفلسفة الغربية: نموذج الحُبَّابي وبدوي

Approaches to the Islamization of Western Philosophy: The Al-Hobbabi and Badawi Model

د. سعد عبد السلام^{*1}

¹ جامعة زيان بن عاشور، الجلفة. الجزائر، saadibnhazm@gmail.com

تاريخ النشر: 2021/03/31

تاريخ القبول: 2021/02/20

تاريخ الاستلام: 2021/01/08

Summary

The Arab thinkers and philosophers opened to Western philosophies: positivism, existentialism, marxism, personalism, and others. So they were struck by a passion for its ideas, and most of them embraced a philosophy of these philosophies, from Badawi existentialism to the positivism of Zaki Naguib Mahmoud and to the personalism of Al-hobbabi. They found themselves in the chaos of Western ideas that controlled their philosophical discourse on the one hand, and the doctrinal and Islamic Arab intellectual heritage to which they belong on the other hand, they tried to re-read the Arab-Islamic intellectual product and produce a new philosophical saying according to the Western philosophical system. The influence was evident in the methods and ways of research and thinking. Among the philosophers we find two prominent and famous philosophers and scholars: Al-Hobbabi and Badawi, who left their mark clearly in the history of contemporary Arab-Islamic thought.

Keywords : Personality, Islamic Personality, Existentialism, Islamic Existentialism, Contemporary Arab Islamic Thought.

الملخص

تفتحت أعين وأذهان مفكري وفلاسفة العرب المعاصرين على الفلسفات الغربية: من وضعية وجودية وماركسية وشخصانية وغيرها. فانبهروا ببريقها وسُحروا بشعارها، فأصابهم الشغف بأفكارها، واعتنق أغلبهم فلسفةً من هذه الفلسفات، فمن وجودية بدوي إلى وضعية زكي نجيب محمود، مروراً بشخصانية الحُبَّابي وغيرهم، فوجد هؤلاء أنفسهم وسط خضم متلاطم من الأفكار الغربية التي تحكمت في خطابهم الفلسفي من جهة، والموروث العقدي والفكري العربي الإسلامي الذي ينتمون إليه من جهة أخرى، وبين هذا وذاك، حاول هؤلاء إعادة قراءة المنتج الفكري العربي الإسلامي، وإنتاج قول فلسفي جديد ووفق المنظومة الفلسفية الغربية. وظهر التأثير جلياً في المنهج وطرائق البحث والتفكير؛ ومن ضمن هذه الكوكبة نجد الفيلسوفين البارزين والعلمين المشهورين: الحُبَّابي وبدوي، اللذين تركا بصمتهما واضحة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

كلمات مفتاحية: الشخصية، الشخصانية الإسلامية، الوجودية، الوجودية الإسلامية، الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

* أ. د. سعد عبد السلام : saadibnhazm@gmail.com

مقدمة:

بين إعادة قراءة منتج الفكر العربي الإسلامي وإنتاج قول فلسفي جديد، ظهرت كوكبة فكرية عربية حديثة، تنوعت واختلفت بل وتباينت أفكار روادها وكتاباتهم، بتنوع المذاهب والاتجاهات الفكرية والفلسفية التي اعتنقوها، وضمن هذه الطائفة لمع نجم فيلسوفين تركا بصماتهما واضحة على الفكر الفلسفي العربي المعاصر: الحُبَّاي وبدوي، ولعلنا لا نبالغ إن تكلمنا أولاً عن الأستاذ الحُبَّاي، باعتباره فيلسوفاً بارزاً ومفكراً رائداً، سطر بصفحاته رحلة فلسفية، بقيت معالمها باسقة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وبخاصة كتابه الشيق: "الشخصانية الإسلامية"؛ إذ اعتبرت الفلسفة الشخصية من أعمق المفاهيم الأساسية التي شكلت صرح الفلسفة عند الحُبَّاي، وهو الشيء الذي جعله يتميز بكونه أول من قدّم هذه الفلسفة للفكر العربي المعاصر، مُتَبْنِياً أفكار هذه الفلسفة، محاولاً أسلمتها، بل وإيجاد تأصيل لها من الروافد والأصول الإسلامية، لأجل ذلك ألّف كتابه الرائد: "الشخصانية الإسلامية" والذي ضمّن خلاصة فهمه للشخصانية، وتم نشره بالفرنسية سنة 1964م، ثم ترجم إلى اللغة العربية. اختار الحُبَّاي الفلسفة الشخصية الواقعية دون سواها من الفلسفات الأخرى لأسباب معينة ومن بينها المشاكل التي عايشها في عصره كمتفلسف في عالم ممزج بين العالم المتقدم والعالم المتخلف، وفي ظل اختلاف العقائد ساعد الاتجاه الشخصي الواقعي الحُبَّاي كثيراً في طرح أفكاره الفلسفية المتعلقة بالدين ولا غرو أن يقوم الحُبَّاي بعرض رؤيته الفلسفية، معتمداً على قواعد محددة وثابتة تمثلت في بيانه معنى الشخصية الإسلامية، مبرزاً قيمة الحرية والمسؤولية لأي شخص كان في سبيل استقلال شخصيته، سيان كان فرداً أو مجتمعاً، منادياً بضرورة تطوير الاجتهاد مجدداً لإحداث نهضة إسلامية معاصرة.

أما الأستاذ الفيلسوف العَلَمُ الفدّ، والمبدع الرائد: عبد الرحمن بدوي، فقد سطر بصفحاته ملحمة رحلة فلسفية، بقيت معالمها باسقة في تاريخ الفكر العربي المعاصر، وبخاصة كتابه الممتع: "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي". والشيء الذي جعل بدوي متميزاً، كونه ملماً بتاريخ الفلسفات كلها، محققاً ومدققاً، منقّباً في تاريخها، مفتشاً في دروبها، ومقمّشاً من أفكار روادها، وحيث أن الوجودية التي تبناها، تعدّ من أعمق المفاهيم الأساسية التي شكلت صرح الفلسفة عنده، وكونه أول من قدّم هذه الفلسفة للفكر العربي المعاصر، مُتَبْنِياً لها، ومحاولاً

أسلمتها بل وإيجاد تأصيل لها من الروافد والأصول الإسلامية، لأجل ذلك أَلَّف فيها بعض كتبه، ولعل أبرزها كتابه: "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية" و"الزمان الوجودي"؛ فقد تعرض بدوي لعلاقة الوجودية بالإنسانية، وبحث عن إرهاصاتها في الفكر العربي الإسلامي، قاصدا النهوض بالأمة العربية لمواكبة الحضارة المعاصرة، على اعتبار أن أهم ما في هذه الحضارة الغربية المتقدمة، هو اهتمامها بالنزعة الإنسانية.

لقد اعتمدنا في دراستنا هذه على منهج تحليلي نقدي مقارنة بين فلسفتين مؤتلفتين ومختلفتين فكريا وزمَكانيا في الآن ذاته. أما الهدف الرئيس من هذه الدراسة فهو بيان أسبقية الفكر الإسلامي في تناول كثير من القضايا الفلسفية، التي قد تخفى على رواد الفكر العربي المعاصر فيميلون إلى اعتناق فلسفات غربية ثم يتداركون أنفسهم بعد فوات الأوان، وهو ما حدث مع كثيرين. وقد ارتأيت أن أبحث عن صورة ذات وجهين، الأولى: المقارنة والمقاربة بين نمطي الاشتغال الفلسفي الذي تبناه الحُبَّاي وبدوي، وموقع هذا النمط وذلك من سؤال النهضة العربية؛ والثانية: التساؤل عن جدوى ما قدمه هذان الفيلسوفان للمجتمع العربي الإسلامي، من خلال ادعائهما بوجود نزعة إنسانية إسلامية في التراث الإسلامي؛ الحُبَّاي من خلال دعوته لشخصانية إسلامية، وبدوي من خلال دعوته لوجودية إسلامية؟ ثم نتساءل: لماذا حاولا أسلمة فلسفتيهما ذات الأصول الغربية؟

ترجمة الفيلسوف: محمد عزيز الحُبَّاي

ولد الفيلسوف المغربي المعاصر محمد عزيز الحُبَّاي في 1922/12/25م بمدينة فاس المغربية، وتعلم في المدرسة القرآنية -الكتاب- ثم واصل تعليمه المدرسي، وبسبب نشاطه السياسي ضمن الحركة الوطنية المغربية، فسجنه المستعمر الفرنسي عدة مرات، ثم طرده نهائيا من المعاهد التعليمية عام 1944م فارتحل مكرها إلى باريس، ليتمّ دراسته الجامعية بها، ويحوز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون. كان الحُبَّاي أوّل عميد لكلية الآداب بالرباط، وأول من أسس شعبة الفلسفة بالمغرب؛ كما عُيّن رئيسا لجمعية الفلسفة بالمغرب، وكان الرئيس المؤسس لاتحاد كتاب المغرب العربي، إضافة إلى اشتغاله مديرا لمجلتي: "تكامل المعرفة" و"آفاق"؛ وتقلّدهن عضوية المراسلة لمجمع اللغة العربية بالقاهرة. وللحُبَّاي مؤلفات فلسفية وأدبية وشعرية كتبها باللغتين: العربية

والفرنسية، حيث ترجم بعضها إلى 30 لغة. وكانت وفاته رحمه الله سنة 1993م بالمغرب، ومن أبرز مؤلفاته: "من الكائن إلى الشخص"، "الشخصانية الإسلامية"، "من الحريات إلى التحرر". (ولد أباه، 2010، ص: 170)

ترجمة الفيلسوف عبد الرحمن بدوي

ولد عبد الرحمن بدوي سنة: 1917م بالقاهرة، وتحصل على ليسانس آداب بتقدير ممتاز عام 1938م من قسم الفلسفة، كما تتلمذ على يد ألكسندر كواريه (1892-1924م) وأندريه لالاند (1867-1963م) ومصطفى عبد الرزاق (1885-1947م) وقدم رسالة الماجستير تحت عنوان: "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية" بإشراف مشترك من: لالاند وكواريه؛ ثم تحصل على شهادة الدكتوراه بعنوان: "الزمان الوجودي" عام: 1943م من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة، كما قام بإنشاء قسم للفلسفة بجامعة عين شمس عام 1950م. توفي بدوي رحمه الله سنة 2002م؛ ومن أشهر مؤلفاته: "الزمان الوجودي" و"الإنسانية والوجودية في الفكر العربي". (بدوي، 1984، ص: 297-295) و(ولد أباه، 2010، ص: 100)

1. تجليات الفلسفة الشخصانية الإسلامية عند الحبابي

تعتبر الشخصانية Personnalisme مصطلحا مرادفا للذاتية، وهي مذهب الفيلسوف الفرنسي مونيي Mounie ومعناها القول بأن فكرة الشخصية مقولة ضرورية لإدراك العالم، وهي أيضا مذهب اجتماعي وأخلاقي مبني على القول: بأن للشخص الإنساني قيمة مطلقة. وفي ظل اختلاف العقائد وبانتقاله من عالم الحرية الفكرية التي تحمل في طياتها الكثير من الانغلاق العلمي الثقافي، إلى عالم يسوده كل أنواع التخلف، اختار الحبابي الفلسفة الشخصانية الواقعية دون سواها من الفلسفات الأخرى ولأسباب أخرى منها المشاكل التي عايشها في عصره كمتفلسف في عالم ممزج بين عالمين متقدم ومتخلف، وحسب تقدير الحبابي للوضع العربي البعيد تماما عن صفات التطور والتحرر، فإن الاتجاه الشخصاني الواقعي ساعده كثيرا في طرح أفكاره الفلسفية المتعلقة بالدين، مشيرا إلى أن مأساة الوعي عند هيغل وتجربة القلق عند كيركغارد، واسترقاق رأس المال لدى

ماركس، وتجربة الإبهام عند الوجوديين، والالتباس لدى مونيه، والعبث عند كامو، كلها تجارب نحياها على مستوى الشخص.

فالشخصانية الواقعية للحُبَّاي، أرادت أن تبين لنا أي طريق ينبغي أن يسلكه الكائن البشري ليكتسب هويته الإنسانية، حيث يجب عليه أن يتعالى على ذاته ليتيم له التشخصن أولاً، ثم عليه الارتفاع إلى مستوى الإنسانية ثانياً، وهي: «القاعدة التي ترتفع شخصيات الشخص فوقها.» (الحُبَّاي، 1968، ص: 25) وعلى اعتبار الحُبَّاي أول فيلسوف عربي معاصر، يقدم فلسفة شخصية إسلامية من خلال اجتهاداته المتواصلة، محاولاً تجاوز شخصية مونيه من أجل إثراء الثقافة العربية الإسلامية.

عرّف الحُبَّاي الشخصية الإسلامية بقوله: «الشخصانية الإسلامية وإن كانت مقتبسة من الدين، تمتنع من الخضوع لأي اتجاه لاهوتي من شأنه أن يخضع قلباً، أفضلية الروح على الجسد أو الجسد على الروح، فالعقيدة قبل كل شيء التزام، والالتزام المقصود هنا لا يتعلق بالطقس الروحي فحسب؛ بل يتعلق أيضاً بالظروف المادية والموضوعية التي تعيشها الأمة، والإنسانية بأجمعها، فمن أجل الكائن البشري خلق الله العوالم والأشياء والكائنات.» (الحُبَّاي، 1969، ص: 41) كما قدم تفسيراً لفلسفته الشخصية الإسلامية، على أنها توازن بين ما هو مادي ومعنوي، ولا تفضل الروح على الجسد، ولا الجسد على الروح، فالشخصانية الإسلامية ربطت بين الجانب الميتافيزيقي والجانب الواقعي، مؤكداً على أن هناك ترابطاً وثيقاً بين الله والإنسان والحياة الاجتماعية بما فيها من كائنات. إن الشخصية الواقعية تمثل اللحظة الأولى في تفكير الحُبَّاي، بينما تمثل الغدّة لحظة ثالثة، أما الشخصية الإسلامية فهي لحظة وسط بينهما، وهي أقرب ما تكون إلى الشخصية الواقعية منها إلى الغدّة.

إن الفلسفة الشخصية الإسلامية تجمع بين الفلسفة الشخصية الواقعية والفلسفة الغدّة، حيث أن الإسلام الشخصي يمهّد لمستقبل الإنسان في ظل واقعه الحاضر، على غرار الماضي الذي عايشه هذا الأخير. ويبدو أنه سعى للوصول إلى معنى شامل للفظّة: "شخص" من المنظور الإسلامي، متبنياً القول بأن الإسلام شخصاني، وأن ذلك دليل على أن الإسلام يستطيع أن يتكيف ويتجدد بتعاقب العصور وباختلاف الأمم، بل وفي كل أنحاء العالم، ومن ثمة فإن الشخصية في الإسلام لا تقول بالوساطة بين البشر والخالق؛ بل الإسلام يرفض

رفضاً قاطعاً هذه الوساطة، لأن الله تعالى قريب من كل شخص؛ قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِ﴾ (سورة البقرة، الآية: 186) ولفظة: "شخص" في نظره وردت في الإسلام، وازداد هذا المفهوم قوة وعمقاً؛ مع مجيء النبي محمد صلى الله عليه وسلم الذي تجاوز الأساطير القديمة، فأصبح للشخص مكانة مرموقة، باعتباره كائناً مسؤولاً عن أفعاله وفعالياته، وركز الإسلام على الشخص المؤمن، بل وتميز هذا الشخص بالاستقلال الذاتي. فللشخص قوة مبادرة واختيار: يلتزم ويندمج، ينسجم ويشعر، فيقبل أو يرفض، تلك هي الخصائص اللازمة للفظ شخص؛ ومن ثمة تظهر الشخصانية عندما يرفض "الشخص" الخضوع الأعمى لأي إنسان ولأي شيء؛ بل ذهب الحُبَّاي إلى البحث في اتجاه آخر، ليثبت بأن الإسلام شخصاني لا في البحث عما يثبت أن الشخصانية إسلامية. (الحُبَّاي، 1969، ص: 41)

ففي كتابه: "الشخصانية الإسلامية" تم التركيز على علاقة الاتجاه الشخصاني بالإسلام؛ لأن الإسلام متعلق بالدرجة الأولى بحياة الأشخاص وعلاقته ببقية العالم ومدى انسجامه مع مختلف الكائنات الأخرى، وفق سنة الله في الأرض، وعلى اعتبار الإنسان كائناً مصطفىً ومختاراً للحكم في الأرض. كما بيّن في كتابه: "الشخصانية الإسلامية" أنه عندما يعي المسلم ذاته كشعور منسجم في العالم وعندما يلتزم بالبحث صادقاً عن واقعه الشخصي، ويحيا حياة إسلامية حقيقية، وبما أن كل واحد منّا متجسد وواع وملتزم، يكون علينا أن نتغير بتغييرنا للعالم، لنجعله عالماً أفضل طبقاً لسنن الله. (ولد أباه، 2010، ص: 424) فالإسلام نسق متكامل وشامل وعام، لكونه مجموعة أنماط مختلفة مكونة لكيثونة "الشخص" المسلم.

1.1: المعنى الإنساني والشخصاني في رسالة الرسول صلوات الله وسلامه عليه

انطلق الحُبَّاي من الحرية نحو التحرر الذي هو أساس فلسفته، ففي كتابه: "من الحريات إلى التحرر" والذي ركز فيه على التحرر الفكري نحو عالم أكثر تفتحاً، مؤكداً على أن المعركة التي يحياها الكائن دوماً هي معركة من أجل التحرر، بل ومن أجل مزيد من الحريات المتتالية، ليتّـم له تحقيق الاستقلال الذاتي: "الشخص"، ولعل مفعول الشخصانية الحقيقي، يبدأ عندما يرفض الشخص الطاعة العمياء لما حوله: طاعة الأشخاص والأشياء،

ويعترف بالقيمة العليا لعقله وفكره، كما أنه لا يسمح بفرض أي وصاية عليه، مستدلاً بقول الله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (سورة البقرة، الآية: 256)

فالشخصانية عملية انتقال من الإنسان إلى الشخص، هذا الحراك من حركة كينونة نحو الكائن، هما نقلتان للكائن البشري: من "الكائن" إلى "الشخص" ثم نقلة ثانية من "الشخص" إلى "الإنسان الكائن" فهو انتقالٌ إلى حال "التشخص"؛ وهو ما يعبر عنه بالإنسان الكامل والمثال الأعلى في المفهوم التصوفي الإسلامي. ومعنى ذلك أنّ أي خطوة يخطوها الكائن البشري في سيره المستمر المتواصل، يجب أن تكون مصحوبة برفض ومعارضةٍ للواقع المؤلم، ولذا لا ينبغي أن تقبل هذه الذات وضعها الحالي وعليها ألاّ تطمئن إلى شخصيتها الحالية، وألاّ تنقع بوجودها المنحصر في الحاضر؛ بل يتوجب عليها أن تأخذ بوادرها لترتسم في المستقبل، فتتحرر من أسرها. "وعلى الذات أن ترفض الانحصار إلى الأبد في هذا الشيء أو ذاك، فهي صيرورة لا نهائية ... لتجاوز الذات بالذات." (الحجابي، 1969، ص: 15)

وهذا يدل دلالة واضحة وقاطعة على وحدة الطبيعة الإنسانية، وقد منح الإسلام هذه الهوية الجديدة للإنسان، وأحدث من أجل استيعاب هذه الهوية أمة جديدة، لم يكن لها مثيل - من قبل - بين الأمم، فلم تقم على أسس عرقية أو دينية أو لونية، وإنما قامت على أساس الاعتراف بالإنسان، ويذهب الحجابي إلى أن الإسلام لا يفرق بين مسلم عربي ومسلم أعجمي، فبقطع النظر عن عرقه ولونه ودمه، فإنه لا اعتبار إلا للتقوى، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ (سورة الحجرات، الآية: 13) فكان الإسلام دين الإنسانية بحق؛ وإن الخطاب القرآني خاطب العقل الإنساني بالإطلاق، ودعاه إلى التأمل والتدبر في آيات كثيرة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (سورة آل عمران، الآية: 190)

ورغم عالميته، فإن الإسلام لم ينف خصوصيات الشعوب، ما لم تتعارض مع مبادئ العقيدة الإسلامية. وبذلك تتجلى أهمية الشخصانية الإسلامية في كون الدين الإسلامي يخاطب جميع الناس لتحقيق إنسانيتهم عن طريق العمل الصالح والخير والفضيلة، دون الاعتماد على الانتساب لأفضلية الآباء والأقوام أو القبائل أو اللغات، مستدلاً بقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه: ﴿يا أيها الناس: إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم

وآدم من تراب، وإن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضلٌ إلا بالتقوى ... ﴿(أخرجه أحمد في "المسند" رقم: 121/4. وأبو نعيم في "حلية الأولياء" رقم: 100/3. والألباني في "السلسلة الصحيحة" رقم: 3700). ومن ثمة لعب المكوّن الإسلامي دوراً مهماً في انتشار الفرد من طغيان وجبروت القبيلة والعصبية التي كان يزرع تحتها، من خلال تحويله من كائن إلى شخص، وبفضل الإسلام شعر الفرد أنه جزء من وحدة منظمة تنظيماً قائماً على أخلاقية عالية، أصبح يتعالى بها عن القبليّة والأناية والفردانية.

ومن خلال هذا التحليل المبين لعوامل ومسببات تكوين الشّخصيّة، ينفي الحُبَّاي وجود شخصانية عند الإغريق والرومان، مؤكداً على أن الشخصانية وجدت بوجود الإسلام وظهرت بظهوره، ذلك لأن الإسلام لم يقبل أي تبعيّة أو إمعيّة أو تقليد للغير، ولا يرضى بالخنوع لأي إنسان أو لأي شيء، بل إن الإسلام يؤكد على ضرورة أن يشعر الإنسان أيّ إنسان، سيّان كان مسلماً أو غير مسلم بتميّز شخصيته وكرامته، لذلك نجد أن الرسالة الإلهية تخاطب المسلمين وغيرهم بالتساوي، وتقرّر للجميع بالكرامة، فلكل فرد توجهه الخاص، وكيونته المتفردة المستقلة. (الحُبَّاي، 1969، ص: 112) مستدلاً بقوله عزّ وجل: ﴿ولكلّ وجهه هو مؤلّيتها﴾ (سورة البقرة، الآية: 148)

فالإسلام والشخصانية في نظر الحُبَّاي يقولان بحرية الإنسان، وبقدرته على المبادرات، بدليل أن المؤمن قد يرتدّ كافراً، والكافر قد يصبح مسلماً، ولذلك يتساوى المسلمون في الاتصاف بالشعور بالكرامة، والتطلع إلى أفضل درجة وهي التقوى، حتى يتسنى لهم فهم ومعرفة أنفسهم بشكل أكمل؛ بل وفهم ومعرفة الكون والوجود كله أيضاً. (الحُبَّاي، 1969، ص: 38) مستدلاً بآيات قرآنية، منها قول الله تعالى: ﴿إِنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (سورة الحجرات، الآية: 13) وقوله عزّ وجل: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (سورة البقرة، الآية: 256) ومن هذا المنطلق يتعرّف المسلم على نفسه وعلى ما حوله، فيتعمق إيمانه ويزداد اجتهاده في تحصيل الإيمان النظري والسلوك العملي، والخضوع لله الواحد الأحد، الموجود الحيّ، الخالق الحكيم ... وبهذا يتوصل المسلمون إلى توحيد

الله والافتداء بالرسول الكريم عليه الصلاة والسلام ويدركون أنهم أبدا تحت الرعاية والعناية والحماية الإلهية. (الحبّائي، 1969، ص: 36-40)

ويؤكد الحبّائي على أنّ « قوام الإسلام هو الحب، ولأن الإنسانية فقدت هذا الحب، فقد فقدت سعادتها وتبعاً لذلك علّمنا الإسلام أنّ نحب الله، ونحب كافة الكائنات البشرية، لأن مفتاح كل الأسرار هو الحب، على أنّ هذين الحين يكونان حبا واحدا، ما دام حب الله يبدأ بحب الكائنات. » (الحبّائي، 1969، ص: 41-72) وهذا الحب ضروري، لكونه يؤدي إلى التواصل مع الآخرين والتشارك معهم، وليحيا الناس بعمق الأبعاد الإنسانية. وهذا يستلزم أنه بدون هذا التواصل لا يكشف الإنسان ذاته، فيبقى مضطربا قلقل متوترا؛ وبما أن الإنسان في حقيقته ليس إنسانا كئيبا منعزلا، بل إنه يعيش في بيئة اجتماعية ويتكامل مع غيره، لذلك فإن المدار والمغزى العميق للتشخص مرتبط بالحب؛ لا بل إنه يركز أساسا على الحب. والحبّائي يرى أن الفلسفة الشخصية تجعل من تواصل الأنا بالغير بعدا عميقا، وبدونه لا يمكن للكائن البشري أن يتشخص؛ وهذا التواصل يتجسد مثلا في الشهادة. فحين تحدّث الحبّائي عن الشهادة، بيّن أنه كمسلم شهد بها، وأنه يعبر من خلالها عن إنّيته وعن الآخرين أيضا، لكونهم امتدادا له بهذه الشهادة، كونهم يقرّون جميعا بوجود الله، ويشهدون له بالألوهية والوحدانية، وبقدرته تعالى على كل شيء. فعندما أشهد أن لا إله إلا الله، فإنني أضع الشاهد الذي هو أنا في معيّة الآخرين، أي أن هذه الشهادة ايجابية من نواح عديدة: فمن الناحية الأنطولوجية لها قيمة بالغة، حيث يدرك الشخص ذاته في بداية الشهادة وآخرها، إذ يشهد أمام نفسه وأمام الآخرين؛ بل وأمام العالم كله بقبوله لهذه الشهادة، ومن الناحية السيكلوجية يترتب عنها تأسيس علاقة مع الغير، فما دام الأنا والآخر مشتركين في أداء نفس الشهادة، فإنه من خلال الآخر أكتشف ذاتي وأقوم سلوكاتي وأحكم على تصرفاتي؛ وأما من الناحية السوسولوجية، فإن ذات المسلم جزء من النّحن المسلم، لأن الذات تتكيف شخصيتها في وجودها وتصرفاتها داخل المجموع، ومن الناحية الميتافيزيقية، فإننا نجد في أعماقنا أعظم الآيات الدالة على الحضور الكلي الإلهي، قال تعالى: ﴿وفي الأرض آياتٌ للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تشعرون﴾ (سورة الذاريات، الآيتان: 20، 21)

فالشخص سواء كان مسلماً أو غير مسلم، يجد نفسه ضمن هذا الانتماء وإزاء هذا الحضور السرمدى اللامتناهى الأعظم، ولذا فقد حثت الآيات والأحاديث على أن كل مؤمن مسئول عن أفعاله واختياراته، وفي هذا إثبات لكيونة وشخصية الفرد المسلم، وإشعار له بضرورة تحمّل المسؤولية. وبهذا يجعل الحُبَّاي الشهادة، النواة الأصلية والأصيلة للشخصانية الإسلامية، ذلك أنه عندما ينطق الشخص بشهادة: أن لا إله إلا الله، فإنه يتحوّل بذلك إلى الإسلام، ومن ثمة يشعر بقدرته على استخدام عقله واستثمار حريته، بل وشعوره بالاستقلال الذاتي، بناء على أن الله تعالى أنعم على الإنسان بنعمة العقل، التي هي جوهر وحقيقة وكمال الإنسان في فهم نفسه، ومعرفة قدرته على التحرر من سائر الحتميات. (الحُبَّاي، 1969، ص: 112)

وهذا كله يدل على أن التشخص يرتكز أساساً على العقل، فللعقل تبعاً لذلك الدور الأسمى في تعليم الشخص بغية إصلاحه وتوجيهه، ومع أن الإسلام دعا إلى استخدام العقل وإلى التفكير والتدبر إلا أن الحُبَّاي لاحظ تخلف المسلمين، فتساءل عن أسباب هذا التخلف والانحطاط، هل ترجع إلى عوامل داخلية أو خارجية؟ وهل في تقهقر وتخلف المسلمين دليل على تخلف الإسلام؟

يؤكد الحُبَّاي على أن العوامل الخارجية في الغالب، هي المسؤولة عن انحطاط الأمة الإسلامية، مشيراً إلى أن الغرب لم يدرك حقيقة الإسلام ولم يفهم مراميه، فقد حصل لمفكري الغرب سوء فهم، جراء خلطهم بين ما كان واقعاً للأوروبيين في القرون الوسطى، إذ كان العصر الوسيطى الإسلامى مزدهراً علمياً وحضارياً، بخلاف العصر الوسيطى الأوروبى الذى اتسم بالجمود والتخلف الفكرى، لذلك احتفظ مفكرو الغرب بتلك الصورة السلبية، فحكموا على المجتمع الإسلامى بمثل ما حكموا به على مجتمعهم الغربى آنذاك، وشتان ما بينهما، لكن ذلك لا يمنع في رأيه من أن جميع الحضارات مرت بفترات ازدهار وقوة، وفترات ضعف وانحطاط، وبالتالي يمكنها أن تستفيد من الإرث الحضارى المشترك بين الإنسانية جمعاء، لكن الأهم «هو العمل على القيام بنهضة مبنية على العلم والعمل والاجتهاد، وهذا الذى دعا إليه الإسلام». (الحُبَّاي، 1969، ص: 98)

لذلك توصل الحُبَّاي إلى أن الغرب لم يفهم الإسلام على حقيقته، بل يتوجب العودة إلى أصول الإسلام في جوهره، دون أن ترفض المكتسبات الثقافية النافعة، سواء كانت من منبع الإسلام أم لا، إنها الرجوع إلى

الكتاب والسنة لتطهير العقيدة والشرعية من الخرافة والتصوف وما يتفرغ عنهما. كما انتقد الحُبَّاي المصلحين الإسلاميين المعاصرين من جانب التأثير على الجماهير، حيث دعا إلى التأثير العقلي وليس إلى التأثير العاطفي، فمشكلة المجتمع العربي المعاصر استخدام العاطفة بدل استعمال العقل، لذلك نجد كل من يعتبر نفسه مرشدا دينيا، بدل قيامه بتنوير عقل الجماهير نجده يقوم بفرض نفسه باستعطاف الآخر (الجماهير) ثم التأثير في عقولهم؛ لإبعاد الجماهير عن نقده أو التشكيك فيما جاء به. "كان المصلحون الإسلاميون يتخذون من أوروبا نموذجا، وفي الوقت نفسه مرمى لانتقاداتهم، لذا اضطر كل مصلح إلى القيام بدور مرشد ديني وقائد وطني مكافح ضد الاستعمار، فلا غرابة أن نلاحظ أنه كثيرا ما يلجأ إلى إثارة عواطف الجماهير، أكثر من عقلها فتتفعل بدل أن تقتنع." (الحُبَّاي، 1969، ص: 479)

وهو يؤكد بذلك على أن الفكر الإسلامي يتطلب الاجتهاد والبحث، حتى ينهض المجتمع الإسلامي، مبرهنا على ذلك بما قام به المعتزلة، الذين اعتمدوا على الفلسفة لنشر الثقافة، والتي على إثرها ارتفع المستوى الفكري لدى أفراد المجتمع الإسلامي، منبها إلى أن للفلسفة دورا سامقا، حيث تعمل فعلا على دعم العلاقات بين الناس من جهة، وبينهم وبين الطبيعة جهة أخرى. (الحُبَّاي، 1969، ص: 102) مشيرا إلى الدور الذي قام به الفيلسوفان: ابن رشد سابقا وإقبال لاحقا، ليقرر في النهاية أن الفلسفة والميتافيزيقا والدين والعلم يتكاملون ولا يتناقضون؛ وأن هذا ما يتجلى في قواعد الإسلام الكلية ومبادئه العامة التي لا تتغير والتي يمكن التكيف معها في حياتنا، وبإمكانياتنا المتاحة إذا أردنا النهوض ثانية، وبالتالي الاحتفاظ بحريتنا ومسؤوليتنا، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (سورة الأنعام، الآية: 164)

2. في وجودية عبد الرحمن بدوي الإسلامية

على الرغم من اعتناق بدوي المذهب الوجودي، فإن مؤلفاته التي عُنيّت بمعالجة قضايا الفلسفة الوجودية لم تتعدَّ أربعة كتب، وهذه الكتب هي: "الزمان الوجودي"، و"الموت والعبقريّة"، و"الإنسانية في الفكر العربي"، و"دراسات في الفلسفة الوجودية" بيد أن البُعد الأصيل لإسهام بدوي يظهر أساسا في كتابه الماتع: "الزمان الوجودي" والذي يُشكّل العمود الفقري لفلسفته الوجودية برقتها وذلك لما يتضمنه من رصانة في البحث، ولما

يحويه من مقولات تأسيسية في الفلسفة الوجودية مثل: الوجود والعدم والزمان والحرية، وغيرها ... في سياق جهده المنصب على إقامة مذهب يفسّر فيه الوجود على أساس الزمان، عاجل بدوي تحقيق هذه الغاية للإنسان، فكانت بمنزلة خطوة جريئة في محاولة فهم بنية الوجود والعدم والزمان وماهية العلاقة الرابطة بينها؛ محدداً الخط العريض لمشروعه الفلسفي: تحقيق ذات الإنسان داخل ووسط هذا الوجود على اعتبار أن هذه الأولوية متأتية من نزوع الموجود إلى محاولة فهم موقعه في العالم وفهم تركيبة الوجود الذي يحيط به. وقد قصد بدوي من وجوديته العربية الإسلامية إحياء بعض العناصر من التراث الإسلامي، وهي أول خطوة في هذا الطريق تبدأ بذلك الفعل الأصيل للإنسان في تحقيق إمكاناته، وهو ما يعني النزعة الإنسانية التي تنبع من أعماق التجربة الصوفية الإسلامية، والتي يماثلها في الحاضر المذهب الوجودي، مع أنه حد فاصل بين حضارتين متداعية وناشئة. فبدوي يرى أن الإنسان يتأرجح بين الوجود والعدم المطلقين، لكن الممثل الحق للوجود الحي هو الإنسان الذي يرجع لنفسه في كل المعايير؛ وهذه هي النزعة الإنسانية الإسلامية الحقّة، وهي موجودة في كل الحضارات، ولا تختص بحضارة بعينها، مما سينتج آفاقاً واسعة للفهم التاريخي الصحيح. فالنزعة الإنسانية الوجودية موجودة في الحضارة العربية، وأول مميزاتها أن معيار التقويم هو الإنسان، والخاصية الثانية هي تمجيد العقل ورد المعرفة إليه، والإنسان يفرض ذاته على الطبيعة لأنها أداة تحقق إمكانياته وهي الخاصية الثالثة، وما شعور الإنسان بقدرته على السيطرة على الطبيعة الخارجية، إلا دليل على الإيمان بالتقدم العلمي وتطور الإنسانية؛ وهذه هي الخاصية الرابعة، فالتقدم يتم بالإنسان نفسه؛ والعقل في هذه النزعة هو الوعي الكامل للذات الإنسانية في مواجهة الموضوع الخارجي، وهو يواكب العاطفة ولا يعاديها، والخاصية الخامسة هي النزعة الحسية الجمالية، مع مراعاة الاختلاف بين الحضارات العربية والحضارة الإسلامية، فالأخيرة جزء من الأولى. فالنزعة الوجودية الإنسانية ظهرت على مراحل، أساسها فكرة الإنسان الكامل أو الإلهي أو الأول وهذا له دور ديني، فهو نور ساطع بموته ينشأ بني الإنسان؛ وهو ما أثر في فكر السهروردي؛ إن هذا النور قوة طبيعية خالصة تلهم الحقائق، ومثل للنموذج الأعلى للإنسان، لأن الإنسان مركز الوجود، وقد ظهرت هذه الأفكار عند ابن عربي ثم الجيلي؛ كما ظهرت النزعة الوجودية في فكر جابر بن حيان في تصويره للإنسان المطلق الذي يشمل العقل والنفس والطبيعة والكواكب، فالإنسان مثل: الكون الكامل إذا عرف سر التكوين في الطبيعة قام بدورها، ومنه فإن النزعة الوجودية متواجدة في كل مراحل الحضارة الإسلامية، وما مؤلفات ابن عربي

وجابر بن حيان والراوندي ومحمد بن زكريا الرازي إلا خير دليل عليها، فلم تكن وليدة التراث اليوناني، وإنما كان تراثا شرقيا؛ ولذلك فإن النزعة الوجودية الإنسانية ضرورية للوجود في كل حضارة ناضجة. (بدوي، 1982، ص: 99_106)

2. 1: أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي

يرى بدوي أن بين الصوفية والوجودية علاقة عميقة في المبدأ والمنهج والغاية، حيث تبدأ كل منهما من الوجود الذاتي، فالوجود سابق عن الماهية، فالسهروردي يرى أن الإنسان المتأله البالغ في الحكمة، يتدرج من المعرفة الفلسفية المجردة ليرتفع إلى التجربة الذوقية الصوفية، فهو رجوع للذات مثل نظرة الوجودية، كما أن فكرة الإنسان الكامل في الصوفية تشبه مثيلتها الوجودية، وكلاهما ترى بأن الوجود أسبق من الماهية؛ والصوفية مثل الوجودية تفرق بين الآنية والوجود المطلق، وبين الآنية والوجود الماهوي خاصة عند هيدغر، ولما كان الاهتمام بالعدم في الانتقال من الوجود الماهوي إلى الآنية، كان ذلك الاهتمام بالعدم أيضا عند الصوفية. وتؤدي فكرة العدم عند الصوفية والوجودية إلى الحالة العاطفية المسماة بالقلق، حيث يوجد تشابه في تعريفه هيدغر وكيركغارد وضياء الدين الكمشخانيوي النقشبندي إذ يعتبره كل منهم حالة معبرة عن القلق النفسي والوجودي؛ إضافة إلى أنهم أشادوا باعتزال الفرد عن باقي الموجودين، ونادوا بخلاص النفس من الخطيئة، فالقلق يفتح على باب الأبدية كما يفتح على باب العدم، ومن أوجه التلاقي أيضا بين المتصوفة والوجوديين، الربط بين الزمان والوجود عن طريق فكرة القلق، الذي يعبر عن الآني الحاضر ويقوم في الآن؛ فلا تجري فيه حركة، وهو ما قال به كيركغارد، ومن الصوفية من ربط الزمان بالوجود مثل: عبد الرزاق الكاشي، وهو يرى مثل هيدغر أن القلق يؤدي للشعور بالسلب الخالص أو العدم، وبالتالي يكشف عن الوجود العيني، أي عن الآنية ما دام العدم شرط في تحقيق الإمكانيات، هذا النموذج يمثل أبلغ شاهد على البعد التحليلي النفسي والوجودي الذي وصل إليه المتصوفة. ومن هنا يمكن تقدير هذه المذاهب الصوفية، بإضفاء نور من التفسير الوجودي الحديث عليها، كما يمكن الاستفادة منها، من خلال اتخاذها نقطة البدء في مذهب وجودي عربي، واستخراج أصوله من التاريخ والتراث الإسلامي، كما اتخذت أوروبا من كيركغارد ملهما لها، إلا أنه ينطلق من الدين المسيحي الذي حاولنا تجريده منه، لاستخلاص النتائج الوجودية

لتجاربه، وعلى الرغم من انطلاق كيركغارد وهيدغر من خلفية دينية؛ إلا أنهما في النهاية يتجردان منها، حتى تكون وجودية عامة خالصة، وهذه العقبة تخلص منها الصوفية؛ بل وتمكن الصوفية الإسلامية من اتخاذ وجودية إسلامية. ومن هنا فإن الصلة بين الوجودية المعاصرة وبين كيركغارد، لا تختلف كثيرا عن الصلة بين الصوفية الإسلامية وبين المذهب الوجودي، وأكثر صور التشابه بين الوجودية والمتصوفة هو انطلاقيهما من القصص الدينية لتفسير الوجودي، مثل ما قام به الحلاج والسهورودي وابن عربي، فالحلاج تَمَثَّل حياة المسيح، أي عاش فلسفته ومثله السهورودي، أما ابن عربي فقد كان مجرد فيلسوف في الوجود، ومثلهم كيركغارد الذي عاش فلسفته، أما هيدغر وياسبرس فكانا مجرد فيلسوفين في الوجود؛ ومن ثمة فإن البحث عن الأصول الفلسفية للوجودية في التراث العربي الإسلامي خاصة عند الصوفية، لا يعني إلغاء المذهب الوجودي الغربي، بل يجب شكرهم على بلوغ هذا المستوى الفكري والاهتمام بالذات الإنسانية، فهم مصدر هذا التفكير الوجودي، لذا يجب تمثل كل تجاربهم إلى غاية إقامة وجودية عربية إسلامية متينة القواعد. (بدوي، 1982، ص: 100-106)

2. المعنى الإنساني والوجودي في رسالة النبي والرسول صلى الله عليه وسلم

تعتبر النبوة ميزة الحضارة العربية الإسلامية، فكانت فكرتها عن الألوهية أصفى ما يعرف في الأديان كلها، نتيجة الفارق المطلق بين الله عز وجل وبين الإنسان، فينزه الله من كل تشبيه أو اتحاد، ومنه وجب وجود التوسط لإيصال أوامر الله للإنسان، لكن لا يمكن للمتوسط الاتصال بالله وبالبشر معا بطريقة مباشرة إلا بوسيط آخر هو الملك، إلا نادرا مثل توسط موسى عليه السلام. وهذا الوسيط في العنصر السامي هو النبي، ويتدرج في شعوره برسائلته من مرتبة الرسول المجرد إلى مرتبة القدرة على التعبير بتفويض كامل من الله، ليستطيع الاقتراب من الكلمة الإلهية، ويتطور الشعور من حياة النبي ﷺ إلى أن يصل حد التقديس ثم التأليه من بعد حياته في ضمير أمته، وهذا نتيجة الشعور الواعي في المؤمنين، ومنه فالتباين بين الأديان يتلاشى فتجمعها وحدة شاملة تنتهي إلى العناية بالجوهر الواحد، وحياة نبينا تمثل تلك الصورة فقد نَمَى شعوره بالرسالة الإلهية من بعثته حتى وفاته ﷺ، ف شعر بأنه وسيط بين الله وبين البشر بأنواع الرؤى الصادقة، وهو وحي لتوجيه الله لحياته للتأهب لتلقي الرسالة، وهو ما لا يتم إلا في الوحدة، لأنها الحال الوجودية الموصلة للشعور الذاتي العالي. فعن عائشة التي وصفت حال الرسول ﷺ

بقولها: "وحبب الله تعالى إليه الخلوة، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده..." (أخرجه مسلم في "الجامع الصحيح" رقم: 169. والترمذي في كتاب "الزهد" رقم: 2228) فكان يخرج إلى شعاب مكة وأوديتها فيسلم عليه الحجر والشجر، ولا يعلمه حتى جاء جبريل في شهر رمضان بغار حراء، وكانت رسالته عربية وعالمية في آن واحد، أما رسالته العربية فسياسية وروحية، فالدين والدولة لا ينفصلان، وقد أتى النبي برّد الصلة بين الله وبين العبد إلى أصلها الصافي، ولم يكن ناسخا لما قبله بل جاء متمما له، وهو يؤمن بأنه خاتم الأنبياء والأديان السماوية، يحيل بعضها إلى الآخر والسابق باللاحق، وتبلغ أوجها أخيرا في الإسلام، لأنه أكمل صورة دينية، وقد بدأت هذه الرسالة بمجيء جبريل إلى الرسول ﷺ في غار حراء، وأوحى إليه بالقراءة أول شيء، لكنها قراءة حية تتم بدون تعلّم، ومنه رد العلم الإنساني إلى العلم الإلهي، الذي هو مسجل بالقلم محفوظ في اللوح عند الله، فالرسالة إنسانية ذات مصدر إلهي ردت الاعتبار للإنسان، وحددت صلته بربه، وقد مرت الرسالة بمرحلتين: التحضير والتبليغ، وقد كان الرسول مثال الإنسان الكامل المتواضع مع صحابته يعيش حياة بسيطة، أما أقواله وقراراته فكان يأخذها بالشورى، إلا ما نزل عن وحي، فهو أنبل نموذج لتقدير حرية الفكر وتقديس الكرامة الإنسانية، وهو ما انفردت به الرسالة الإسلامية عن باقي الأديان؛ ورأى بأن أكثر ما اهتم به الرسول ﷺ هو النزعة الإنسانية، حيث بيّن ضرورة تحديد الصلة بين العبد وربه؛ فالإسلام نزل وحيًا على الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد مثّل النموذج الأكمل للإنسان. (بدوي، 1982، ص: 99-102)

ورغم أن ميل بدوي للنزعة الوجودية كان نتيجة لتأثره بالفلسفة الغربية، إلا أنه على حسب ما بدا لي، لم يكن مجرد ناقل ومقلّد، بل إنه أراد من خلال كتبه ومنها "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي"، أن يؤصل لهذه النزعة الوجودية في الفكر العربي الإسلامي، وقد تمثلت أصولها أولا في النزعة الصوفية لأن التصوّف يمثّل أحد أصول الفكر الإسلامي، ولأنه يهتم بالنزعة الذاتية، ويهتم مثل الوجودية بالفرد وأهم المقولات المرتبطة به: القلق والعدم والموت ... وغيرها من مقولات التصوف والوجود في الآن ذاته.

3. نقد وتقويم

بين هذين الموقفين المتباعدين: الإشادة المفرطة والمأخذ اللاذع، يمكننا القول بأنه من خلال دراسات هذين الفيلسوفين، لما قدمته مختلف الفلسفات الإنسانية الحديثة، من شخصية وجودية وغيرها، فقد سعى الحُبَّاي سعيًا حثيثًا إلى اعتناق الشخصية والدفاع عنها، وانغمس بدوي في سبر أغوار الوجودية والترويج لها، ثم حاول كلاهما أسلمة ما تبناه من أفكار، مع سعي دؤوب لنشر فلسفتيهما على نطاق واسع في العالمين العربي والإسلامي، وعلى الرغم من أن التصورات الفكرية التي تبناها كلا منهما، وأراد الترويج لها وسط مجتمعنا العربي الإسلامي تتسم بالعمق؛ إلا أنهما استطاعا تقديم فلسفتيهما بشكل مبسط؛ حيث حاولا كباحثين عن الحقيقة، تقديم ما رأياه صوابًا، مساهمين في التعريف بفلسفة كانت غامضة ومجهولة لدى كثير من مفكري العرب المعاصرين.

فلا غرو أن يعدّ الحُبَّاي الفيلسوف الإسلامي الأول، الذي ناقش بكل دقة وموضوعية الفلسفة الشخصية، كاشفا عن حقيقتها، مبرزًا أهميتها وصلتها بالثقافة الإسلامية، وناقدا متأملًا لأفكارها، لإفادة أمتة، ولأجل إيقاظ الوعي العربي الإسلامي من جديد، لذلك وجب التنويه والإشادة بما قدمه من جهد، إنه حقًا تحليل رائد للشخصانية، ويشكر على كونه تجرأ على البحث عن العلل، أو على الأقل البوح بالأسباب الحقيقية الكامنة وراء التقهقر الفكري العربي الحديث، وإن كان فعلاً قد شخّص تلك العوامل التي أسهمت في إحداث هذه المشكلة، مع أن هذه التراجع كان وليد سنوات عجاف، تُمثّل السنوات الأخيرة قمتها وذروة سنامها، وقد يستمر هذا المشهد لسنوات قادمة.

أما عن الفيلسوف بدوي، فنعتقد أنه استطاع أن ينتج محاولة فلسفية فريدة، نبعت من قلب ماهية الفلسفة ومن أعماق موضوعاتها، مع ما يتعلق بالوجود الإنساني، وكيف يتعايش مع مختلف المتناقضات في حياته اليومية، حيث وجد فيها بدوي ضالته المفقودة. (بدوي، 1982، ص: 99-106) وفيه دعا بدوي إلى إقامة مذهب فلسفي عربي وجودي معاصر، ونشر فلسفة وجودية عربية ذات أصول إسلامية. وهذا ما جعله يتفاعل مع ظروف حياته الشخصية التي أشار إليها في مذكراته، فقد قصد بدوي من وجوديته العربية الإسلامية إحياء بعض

العناصر من التراث الإسلامي في سبيل تهيئة حاضر أبدي، وتحقيق مجد حضاري مأمول، وهنا يجب الابتعاد عن التمجيد الزائف والازدراء المتعالي، فقد انتبه بدوي إلى بيان ضرورة الانتقال من حالة السلب إلى حالة الإيجاب، وأول خطوة في هذا الطريق تبدأ بذلك الفعل الأصيل للإنسان في تحقيق إمكاناته، وهو ما يعني النزعة الإنسانية التي أخذت استهلال الدراسة، والنزعة الإنسانية تنبع من أعماق التجربة الصوفية الإسلامية التي يستعان بها في الحاضر وهي المذهب الوجودي، وهو حد فاصل بين حضارتين متداعية وناشئة؛ ورغم أن ميل عبد الرحمن بدوي للنزعة الوجودية كان نتيجة لتأثره بالفلسفة الغربية، إلا أنه لم يكن مجرد ناقل ومقلد لها، بل إنه أراد أن يؤصل هذه النزعة الوجودية في الفكر العربي، ويمكننا القول بأن الأفكار والأطاريح الرئيسة التي نسج بها بدوي فلسفته قد ارتبطت على نحو وثيق برؤيته لماهية عدم، والتي شكلت في اعتقادنا المدخل المركزي لفهم فلسفته الوجودية برمتها؛ بدليل أنه رأى في النزعة الصوفية اهتماماً بالنزعة الذاتية، وما التصوف إلا مثلاً وأصل من أصول الفكر الإسلامي. غير أنه مع ذلك، يمكن مؤاخذة الحَبَّاي وبدوي على بعض ما قدماه، ويمكن وضع فلسفتيهما موضع مساءلة نقدية. فمما يوحي بوجود تأثير واضح بالفلسفة الغربية، مما أبان عن تأثر شديد منهما بها؛ لذا يجدر بنا طرح التساؤلات التالية: ما هي تحليلات الفلسفة الشخصية الإسلامية عند الحَبَّاي والوجودية الإسلامية عند بدوي؟ وهل تحقق ما دعيا إليه؟

وفي اعتقادي أن محاولتيهما يكتنفها كثير من الشطط والاستنتاجات والاقتضاعات غير المنطقية، والتي لم تمتلك تبريراً كافياً، مثل الربط بين عدم والفردية والحرية، والقول بأن عدم هو الأصل في الحرية كما تفتقد إلى عنصر الأصالة، وعلى الأخص في تقديم تصور لبنية الوجود التي انطوت عليه أطروحاته، حيث تقوم على العلاقة القائمة بين كل من عدم والإمكان والزمان. وإن الجهد الذي بذلاه في سبيل تبرير اعتناقهما للشخصانية والوجودية الغربية، ومحاولتهما إلباس فلسفتيهما ثوبا إسلاميا، وهو في حد ذاته مشكلة ظلت ملازمة لمدارسنا الفكرية العربية المعاصرة التي ما فتئت تنشُد الحلول خارج إطار المنظومة الثقافية الإسلامية. فهذا يدل دلالة واضحة على مدى التبعية الفكرية والإمعية الثقافية التي آل إليها حال مفكرينا وفلاسفتنا العرب المعاصرين؛ ومع ذلك فإننا لا نغبط الحق أهله ونقول بأن تراجع بدوي وزكي نجيب محمود والحَبَّاي وغيرهم عن الدعوة إلى الفلسفة الغربية، ثم دعوتهم الالتفات للتراث الفكري الإسلامي، اقتباساً منه واعتناءً به ونحلاً من معينه، جدير بالاحترام،

وهي دعوة طالما ردها رائد شيوخ التحقيق في هذا العصر: عبد السلام محمد هارون بقوله: «هذا التراث الضخم الذي آل إلينا من أسلافنا صانعي الثقافة العربية الإسلامية، جدير أن نقف أمامه وقفة إجلال وإكبار، ثم نسموا برؤوسنا باعتزاز وشمخ صادق بالفخر والغبطة...» (هارون، 1977، ص: 05)

وفيما بدا لي فإنها لم تقم بإنجاز أي مهمة تاريخية ولا فكرية أو معرفية تذكر، ولم تقدم أي حل عملي واضح لمعضلاتنا الفكرية ومشكلاتنا الاجتماعية؛ بل كانت مجرد ترجمة لأفكار فلسفية لا تمتُّ إلى مجتمعنا العربي الإسلامي بصلة، وإنما هي تعبير واضح عن انبهار وشغف مفكرينا بفكر الغرب، لذلك انعدم تأثيرها في إصلاح ما فسد من فكر وسلوك مجتمعنا وواقعنا، وهو ما عبر عنه بكل صدق وموضوعية وصراحة، الفيلسوف المصري: زكي نجيب محمود، حين قال: «لم تكن قد أتاحت لي فرصة طويلة الأمد، تمكّني من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فأنا واحد من أُلوف المثقفين العرب الذين تفتّحت عيونهم على فكر أوروبي قديم أو جديد، حتى ظنّنا أنه الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه ... ولكن أخذتني صحوة، فاستيقظت بعد أن فات أو أوشك ... فطفقت أزدرد تراث آبائي ...» (محمود، 1971، ص: 05، 06)

خاتمة:

يمكننا أن نستشف أهمية الأفكار التي قدمها كلٌّ من الحبابي وبدوي، واللذين حاولا النهوض بالأمة العربية الإسلامية عن طريق حملتهما الفكرية، اعتمادا على فلسفتين: الشخصية والوجودية، واللتين لاقتا ردودا متفاوتة بين القبول والرفض، فثمة من يرى أنهما مجدّدين حاولا القيام بنهضة معاصرة للأمة العربية الإسلامية، وأنهما حاولا في آخر حياتهما الاستفادة من التراث الإسلامي، ومنهم من رأى بأنهما مجرد ناقلين ومتأثرين بالفلسفات الغربية. فما دفعنا لتناول تجربة شخصية الحبابي ووجودية بدوي، يندرج في إطار السعي للنظر إلى الرؤى الفلسفية المعاصرة في سياق الفكر العربي المعاصر، وفهم آليات تلقيه للفلسفة الأوروبية ومحدداته، وفحص مدى صواب هذه المحددات، وتأتي أهمية معالجة هذه المحددات من كونها تعكس رؤية كل منهما لطبيعة الفلسفة ووظيفتها وماهية علاقتها بالسياق الاجتماعي والثقافي الذي تنشأ فيه.

مما سبق عرضه، بدا لي أنّ تلقّيهما للشخصانية والوجودية الغربيتين، ومحاولتهما فهم هذه الفلسفات ونقدها، وامتلاكهما الجرأة للإضافة إليها، بل وتحويرها وأسلمتها، فكلُّ كتاب من كتبهما يمثِّل جزءاً من تاريخهما ومعاناتهما، بل وتنبع من قدرتهما على ممارسة إنتاج مغامرة فلسفية قادرة على تقديم مقاربات جريئة، بغض النظر عن متانة أو ثغافت النتائج التي توصلوا إليها. وبهذا الجهد حاولنا إبراز قيمة تجوال الحُبَّاي في أروقة الفلسفة الشخصية، وبدوي في أروقة الفلسفة الوجودية، وفي كونهما حاولا إثراء الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، متابعين ما فعله أسلافهم قبلهم، رواد الفلسفة القدامى: ابن حزم وابن رشد والغزالي وغيرهم، وهو إنجاز فكري هام، بغض النظر عن الرؤية الإيديولوجية للمؤلف؛ بل إنه ليس الوحيد في نظري، فقد انشغل الباحثون بأعمال وآثار أسلافنا من العلماء والفلاسفة تحقيقاً ودراسة، مستفيدين من الإنجازات المعرفية والمنهجية التي ظهرت على الساحة الفكرية المعاصرة، وعلى ضوءها كان لابد من إعادة قراءة تراثنا الفكري، لأننا إذا نظرنا إليها من الزاوية الإبيستيمولوجية المحضة، فإننا نجد أنها مشروعاً فكرياً فلسفياً الأبعاد؛ وإن المشاريع الفكرية الكبرى التي تعتمد على النقد وتهدف إلى التغيير، لا تموت بموت أصحابها، بل هي تحتاج إلى بعض الوقت؛ إلى اللحظة التاريخية المناسبة، ولذلك فإن الحاجة لا تزال ملحة إلى دراسات موضوعية نقدية وتقويمية، بعيدة عن التحيز والذاتية، بل وتقديم رؤى وتصورات أكثر عمقا وضبطاً، لأجل إعادة التشكيل الثقافي والفكري للعقل العربي.

قائمة المصادر والمراجع:

__ قرآن كريم.

__ حديث نبوي.

أ/ قائمة المصادر:

__ الحُبَّاي، محمد عزيز. (1968). من الكائن إلى الشخص. القاهرة: دار المعارف.

__ الحُبَّاي، محمد عزيز. (1969). الشخصية الإسلامية. القاهرة: دار المعارف.

__ بدوي، عبد الرحمن. (1982). الانسانية والوجودية في الفكر العربي. بيروت: دار القلم.

__ بدوي، عبد الرحمن. (1984). الموسوعة الفلسفية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ب/ قائمة المراجع:

__ شايب، محمد خالد. (2007). رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر. عمان: دار بافا العلمية للنشر والتوزيع.

__ محمود، زكي نجيب. (1971). تجديد الفكر العربي. القاهرة: دار الشروق.

__ هارون، عبد السلام. (1977). تحقيق النصوص ونشرها. القاهرة: مكتبة الخانجي.

__ ولد أباه، السيد. (2010). أعلام الفكر العربي المعاصر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.