

قراءة فلسفية في أطروحة عبد الرحمن بدوي

م.د. وجدان كاظم التميمي

كلية الآداب/ جامعة القادسية

المقدمة:

لقد كان بدوي وجودياً بالمعنى الأوربي المتسم بالتبعية، كما هو شأن بعض المفكرين اليوم ، بل كان صاحب اجتهاد في الوجودية على نحو يذكرنا بالفيلسوف الكبير المعلم الثاني الفارابي (ت ٣٣٩ هجرية) ، وتلميذه فيلسوف المغرب العربي ابن رشد (٥٩٨ هجرية)، ونلاحظ من خلال اطلاعنا على بعض مؤلفات بدوي انه امتزج بالعصر الحديث بالمثالية الألمانية عند الفيلسوف (هيجل ت ١٨٣١ م) والفيلسوف (فيخته ت ١٨١٤ م) وقبلها حسب فهمي وعلمي بالنقدية المتعالية عن الفيلسوف (كانت ت ١٨٠٤ م) .

ومن هنا نجد أن الفيلسوف بدوي تمتزج عنده كل أفكار الوجوديين حتى (سارتر ت ١٩٨٠ م) ، ويظهر لنا من خلال ذلك أن بدوي لم يكن فيلسوفاً وجودياً أوربياً ذا نزعة مسيحية أو ملحدة، بل كان فيلسوفاً وجودياً عربياً يصدر عن الإسلام فكراً وحضارة ، فقد جاءت فلسفته كلها مبنية على أفكار بعض المتصوفة مثل: الحلاج (ت ٣٠٩ هجرية) والمحاسبي (ت ٢٤٣ هجرية) ورابعة العدوية (ت ١٧٠ هجرية) والتوحيدي (ت ٤٠١ هجرية) وابن عربي (ت ٦٣٨ هجرية) .

لقد أسهم بدوي في إحياء التراث ، وتأصيله، وتجديد الفكر العربي وتحديث مناهجه والانفتاح على الفكر الفلسفي الإنساني وبيان دور العقل العربي في الإسهام بتطور وتجديد الحضارة الإسلامية .

وبهدف الوصول إلى هدف هذه القراءة جاء بحثي في أربعة مباحث ، تناول المبحث الأول حياة بدوي وفلسفته ومؤلفاته، في حين تناول المبحث الثاني فلسفة الحضارة عند عبد الرحمن بدوي، أما المبحث

الثالث فقد ارتبط في قراءة إشكالية النص الأرسطي ومقولات ابن الطيب البغدادي من خلال رؤية بدوي لهذه الإشكالية، وقد اهتم المبحث الرابع والأخير من خلال قراءة بدوي لتأريخ الوجودية وعلاقتها في الإسلام المعاصر من وجهة نظر بدوي.

أسباب اختيار الموضوع :-

١- التعرف على فكر عبد الرحمن بدوي من خلال معرفة صورته وأشكاله في مختلف المجالات ، مع الأخذ بنظر الاعتبار دراسة طروحاته الفلسفية و الثقافية والعلمية والسياسية .

٢- يعد عبد الرحمن بدوي من الأسماء المهمة في الفكر الإسلامي المعاصر فهو غني في معالجاته المهمة والمؤثرة في الواقع المحلي والإقليمي من حيث رؤيته في التجديد والحوار مع الآخر .

٣- تعد فلسفة عبد الرحمن بدوي من الرهانات المهمة في بناء الفكر الإسلامي وتحديثه في المجتمع ، وقد احتل هذا الفكر مكانة مهمة على صعيد الفلسفة بمختلف أنواعها ، من خلال رؤيته للعلاقة بين الفكر الحديث والمعاصر .

إشكالية الدراسة :-

المشكلة تتعلق فيما يفترض قراءة عبد الرحمن بدوي من تأويل بعيد من أجل بناء العلاقة بين الحديث والمعاصر ويرسم أفق تاريخية للقراءة ترتبط بواقع جديد إذ كانت هذه القراءة الإشكالية هي محل بحثنا .

فرضيات الموضوع :-

١- إن خطاب عبد الرحمن بدوي هو خطاب فكري عقلاني يشكل حضور عميق في الواقع الإسلامي والحديث والمعاصر .

٢- أطروحاته الفلسفية والثقافية والعلمية والإسلامي هي مشروع له تجليات متنوعة في الفكر الإسلامي والحديث والمعاصر .

٣- يعد فكر عبد الرحمن بدوي جزءاً من التجربة الفلسفية والفكرية والثقافية والإسلامية وانعكاسها لرهاناتها ، فالفلسفة بأقسامهم عنده تبدو احد تجلياتها .

منهجية البحث :-

اعتمدت المنهج الوصفي والمنهج التاريخي، مع اخذ السبق الزمني الموضوعي بعين الاعتبار، بغية التحقق من فرضية البحث الأساسية وبغية الوصول إلى أهداف البحث.

وأخيراً وضعنا خاتمة لهذا البحث التي من خلالها تم الإشارة لبعض النتائج المهمة عن هذا البحث.

المبحث الأول: حياته ومؤلفاته وفلسفته:

أولاً:- حياته :-

فيلسوف عربي مصري، ومؤرخ للفلسفة، ولد في الرابع من شباط عام ١٩١٧ في محافظة (الدقهلية) في مصر وهو من أسرة ريفية موفورة الثراء، وكان أبوه (عمدة) هذه القرية منذ عام ١٩٠٥م^(١).

تفوق في دراسته ، وكان من الأوائل في الابتدائية والمتوسطة، وحاز (الترتيب الثاني) على جميع الحاصلين على البكالوريا في مصر عام ١٩٣٢، دخل كلية الآداب (جامعة القاهرة) واختار قسم الفلسفة ، وكان الأول على جميع طلاب الآداب في جميع الأقسام طوال السنوات الأربع للدراسة وحصل على (الليسانس) الممتاز في الآداب (قسم الفلسفة) عام ١٩٣٨ وفي تشرين الأول عام ١٩٣٨ عيّن معيداً في قسم الفلسفة (جامعة القاهرة) وقام بتدريس مادة تاريخ الفلسفة اليونانية ، وفي الوقت نفسه حضر رسالة الماجستير، ونوقش في عام ١٩٤١ وكان موضوعها- مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية - ابتدأ من العام الدراسي (١٩٤١-١٩٤٢) بتدريس المنطق، بعد ذلك حصل بدوي على درجة الدكتوراه عام ١٩٤٤"، قام بإنشاء قسم الفلسفة في جامعة (عين شمس عام ١٩٠٥)، وتولى رئاسته حتى عام ١٩٧١، عمل مستشاراً ثقافياً ومديراً للبعثة التعليمية في سويسرا للمدة (١٩٥٦-١٩٥٨)، وفي عام

١٩٦٧ انتدب أستاذاً لإلقاء محاضرات في قسم الفلسفة في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس، ثم عمل في كلية الآداب الجامعة الليبية للمدة (١٩٦٧-١٩٧٣) أستاذاً للمنطق والفلسفة المعاصرة، عمل في كلية (الإلهيات والعلوم الإسلامية) بجامعة طهران في العام الدراسي (١٩٧٣-١٩٧٤) أستاذاً للتصوف والفلسفة الإسلامية، شارك في السياسة الوطنية، فكان عضواً في حزب مصر الفتاة (١٩٣٨-١٩٤٠) واختير عضواً في لجنة الدستور في مصر عام ١٩٥٣^(٢).

ثانياً:- مؤلفاته:

تجاوزت مؤلفاته وآثاره المطبوعة المائة (١٠٠) كتاب بالعربية والفرنسية ، استطعنا هنا أن نحصر الطباعات التي توفرت بين أيدينا من مؤلفاته بحسب تاريخ نشرها :-

- ١- نيتشه (القاهرة ١٩٣٩) .
- ٢- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (القاهرة ١٩٤٠) .
- ٣- اشبنجر (القاهرة) .
- ٤- شوبنهاور (القاهرة ١٩٤٢) .
- ٥- أفلاطون (القاهرة ١٩٤٣) .
- ٦- أرسطو (القاهرة ١٩٤٣) .
- ٧- ربيع الفكر اليوناني (القاهرة ١٩٤٣) .
- ٨- الزمان الوجودي (القاهرة ١٩٤٥) .
- ٩- من تاريخ الإلحاد في الإسلام (القاهرة ١٩٤٥) .
- ١٠- الموت والعبقريّة (القاهرة ١٩٤٥) .
- ١١- هموم الشباب (القاهرة ١٩٤٦) .

- ١٢- مرآة نفسي (القاهرة ١٩٤٦) .
- ١٣- نشير الغريب (القاهرة ١٩٤٦) .
- ١٤- المثل العقلية الأفلاطونية ، تحقيق ودراسة (القاهرة ١٩٤٧) .
- ١٥- أرسطو عند العرب (القاهرة ١٩٤٧) .
- ١٦- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي (القاهرة ١٩٤٧) .
- ١٧- شخصيات فلسفية في الإسلام ، ترجمة ودراسة (القاهرة ١٩٤٨) .
- ١٨- منطق أرسطو ج ١ ، تحقيق ودراسة (القاهرة ١٩٤٨) .
- ١٩- منطق أرسطو ج ٢ (القاهرة ١٩٤٩) .
- ٢٠- رابعة العدوية (القاهرة ١٩٤٨) .
- ٢١- شطحات الصوفية (القاهرة ١٩٤٩) .
- ٢٢- روح الحضارة العربية،ترجمة ودراسة (بيروت ١٩٤٩) .
- ٢٣- الإشارات الإلهية للتوحيدي ، تحقيق ودراسة (القاهرة ١٩٥٠) .
- ٢٤- الإنسان الكامل في الإسلام ، تحقيق ودراسة (القاهرة ١٩٥٠) .
- ٢٥- الحور والنور (القاهرة ١٩٥١) .
- ٢٦- منطق أرسطو ج ٣ (القاهرة ١٩٥٢) .
- ٢٧- الحكمة الخالدة لمسكويه ، تحقيق ودراسة (القاهرة ١٩٥٣) .
- ٢٨- فن الشعر لأرسطو ، ترجمة ودراسة (القاهرة ١٩٥٣) .
- ٢٩- هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟ (القاهرة ١٩٥٣) .
- ٣٠- البرهان من الشفاء لابن سينا ، تحقيق ودراسة (القاهرة ١٩٥٤) .

- ٣١- في النفس لأرسطو ، تحقيق ودراسة (القاهرة ١٩٥٤)
- ٣٢- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام (القاهرة ١٩٥٥) .
- ٣٣- أفلوطين عند العرب ، تحقيق ودراسة (القاهرة ١٩٥٥) .
- ٣٤- الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، تحقيق ودراسة (القاهرة ١٩٥٧) .
- ٣٥- مختار الحكم،تحقيق ودراسة (مدريد ١٩٥٨) .
- ٣٦- الخوارج والشيعة ، ترجمة ودراسة (القاهرة ١٩٥٩) .
- ٣٧- الخطابة لأرسطو طاليس (القاهرة ١٩٥٩) .
- ٣٨- تلخيص الخطابة لابن رشد ، تحقيق ودراسة (القاهرة ١٩٦٠) .
- ٣٩- مخطوطات أرسطو في العربية (القاهرة ١٩٦٠) .
- ٤٠- دراسات في الفلسفة الوجودية (القاهرة ١٩٦١) .
- ٤١- مؤلفات الغزالي (القاهرة ١٩٦١) .
- ٤٢- المنطق الصوري الرياضي (القاهرة ١٩٦٢) .
- ٤٣- فلسفة العصور الوسطى (القاهرة ١٩٦٢) .
- ٤٤- مؤلفات ابن خلدون (القاهرة ١٩٦٢) .
- ٤٥- النقد التاريخي (القاهرة ١٩٦٢) .
- ٤٦- مناهج البحث العلمي (القاهرة ١٩٦٣) .
- ٤٧- فضائح الباطنية للغزالي (القاهرة ١٩٦٤) .
- ٤٨- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (بيروت ١٩٦٤) .
- ٤٩- الطبيعة لأرسطو ج ١ (بيروت ١٩٦٥) .

- ٥٠- دور العرب في تكوين الفكر الأوربي (بيروت ١٩٦٥) .
- ٥١- رسائل ابن سبعين (القاهرة ١٩٦٥) .
- ٥٢- فن الشعر لابن سينا ، تحقيق ودراسة (القاهرة ١٩٦٥) .
- ٥٣- المثالية الألمانية (القاهرة ١٩٦٥) .
- ٥٤- الوجود والعدم لسارتر ، ترجمة (بيروت ١٩٦٥) .
- ٥٥- في الشعر العربي المعاصر (القاهرة ١٩٦٥) .
- ٥٦- الطبيعة لأرسطو ج ٢ (القاهرة ١٩٦٦) .
- ٥٧- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة (القاهرة ١٩٦٧) .
- ٥٨- ابن عربي ترجمة (القاهرة ١٩٦٧) .
- ٥٩- المدرسة القورنائية (بنغازي ١٩٦٩) .
- ٦٠- الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي (بنغازي ١٩٦٩) .
- ٦١- مذاهب الإسلاميين ج ١ (بيروت ١٩٧١) .
- ٦٢- شروح على أرسطو (بيروت ١٩٧١) .
- ٦٣- كارديناس القورينائي (بنغازي ١٩٧٢) .
- ٦٤- سيتو سيوس القورينائي (بنغازي ١٩٧٢) .
- ٦٥- التعليقات لابن سينا ، تحقيق ودراسة (القاهرة ١٩٧٢) .
- ٦٦- رسائل الكندي والفارابي وأبن باجة وأبن عربي (بنغازي ١٩٧٣) .
- ٦٧- مذاهب الإسلاميين ج ٢ (بيروت ١٩٧٣) .
- ٦٨- أفلاطون في الإسلام (طهران ١٩٧٤) .

- ٦٩- صوان الحكمة لأبي سليمان السجستاني ، تحقيق ودراسة (١٩٧٤) .
- ٧٠- مدخل جديد إلى الفلسفة (الكويت ١٩٧٥) .
- ٧١- الأخلاق النظرية (الكويت ١٩٧٥) .
- ٧٢- تاريخ التصوف الإسلامي (الكويت ١٩٧٥) .
- ٧٣- امانوئيل كانت (الكويت ١٩٧٦) .
- ٧٤- الأخلاق عند كانت (الكويت ١٩٧٧) .
- ٧٥- طباع الحيوان لأرسطو (الكويت ١٩٧٧) .
- ٧٦- أجزاء الحيوان لأرسطو ، تحقيق ودراسة (الكويت ١٩٧٧) .
- ٧٧- الأخلاق إلى نيقوماخوس (الكويت ١٩٧٧) .
- ٧٨- فلسفة القانون والسياسة عند كانت (بيروت ١٩٨٠) .
- ٧٩- فلسفة الدين والتربية عند كانت (بيروت ١٩٨٠) .
- ٨٠- حياة هيجل (بيروت ١٩٨٠) .
- ٨١- فلسفة الحضارة ، ترجمة وتقديم (بيروت ١٩٨٠) .
- ٨٢- تاريخ العالم،تحقيق ودراسة (بيروت ١٩٨١) .
- ٨٣- دراسات ونصوص في تاريخ الفلسفة والعلوم عند العرب (بيروت ١٩٨١)
- ٨٤- موسوعة الفلسفة ج١- ج٢ (بيروت ١٩٨٤) .
- ٨٥- مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية (القاهرة ١٩٦٤) .
- ٨٦- تعريف الفكر اليوناني (بيروت ١٩٨٤) .
- ٨٧- قلوب الفلاسفة (بيروت ١٩٥٠) .

- ٨٨- رسائل سلوى (بيروت ١٩٥٠) .
 - ٨٩- الآراء الطبيعية (بلا تاريخ) .
 - ٩٠- ربيع الفكر اليوناني (بيروت ١٩٤٦) .
 - ٩١- الغزالي (الكويت ١٩٧٧) .
 - ٩٢- موسوعة المستشرقين (بيروت ١٩٩٣) .
 - ٩٣- من تاريخ الإلحاد في الإسلام (بيروت ١٩٩٣) .
 - ٩٤- مذاهب الإسلاميين (بيروت ١٩٩٧) .
 - ٩٥- فلسفة القانون والسياسة عند هيجل - بيروت - (بلا تاريخ) .
 - ٩٦- الدفاع عن القرآن عند منشقية (بلا تاريخ) .
 - ٩٧- حنين بن إسحاق (بلا تاريخ) .
 - ٩٨- آداب الفلاسفة (بلا تاريخ) .
 - ٩٩- النبات لأرسطو (بلا تاريخ) .
 - ١٠٠- الحس والمحسوس لابن رشد (بلا تاريخ) .
- كتب بدوي بالفرنسية:

1- La probleme de la dans la philosophie Existentiell , la
(caire 1965) .

2- La transmission de la philosophie grecque en monde Arabe , paris , vrin .

3- philosophie et theologied l,islam atepogue classique , in philosophie ,
ltachett 1972 .

4- Histoire de la philosophie en islam 2vols paris , vrin 1972 .

5- Quelles que figures et themes de la philosophie Islam – igne ? paris ,
maisonneare Lorose 1974.

الروائع لبدوي:

١- ايشندورف: من حياة حائر باتر .

٢- فوكيه: اندين

٣- جيته: الديوان الشرقي (في جزئين) .

٤- بيرون: أسفار اتشيليد هارلد .

٥- جيته: الأنساب المختارة .

٦- نيتشه: زرادشت .

٧- رلكه: صحائف مالتى يريجه

ترجمات بدوي:

١- ثريانتس: دون كيخوت .

٢- مسرحيات: برشت .

٣- مسرحيات: لوركا .

*** تصنيف مؤلفات عبد الرحمن بدوي من عمل الباحث باعتماد على تصنيف مكتبات :- ١-

الروضة الحيدرية المقدسة ٢- مكتبة أمير المؤمنين (ع) ٣- مكتبة الامام الحسن (ع) ٤- مكتبة

الحكيم ٥- مكتبة النجف العامة ٦- المكتبة المركزية جامعة بغداد ٧- المكتبة المركزية جامعة الكوفة

٨- المكتبة المركزية جامعة القادسية .

ثالثاً: - البعد الفلسفي:-

١- مشكلة الموت: لعل المرء يحاول أن يرد الأثر الذي يتركه في نفسه عند سماعه لكلمة (مشكلة الموت) أن يتساءل : هل للموت مشكلة ؟! أو ليس الموت واقعة ضرورية كلية لابد لكل فرد أن يعانيها يوماً ما ؟!، أو لسنا نعرف جميعاً هذه الواقعة ، لأننا نستطيع أن نشاهدها لدى الآخرين ؟!، ومن اجل تحديد معرفي للمشكلة ، والوصول إلى جوهر القضية يبدو البحث لأول وهلة وكأنه يتناول جزئية من مشاكل الوجود ، إلا انه ينتهي إلى بحث شامل في الوجود كله ، بحث يصلح أن يكون مدخلاً أو مقدمة لمذهب عام في الوجود ، لذلك سوف نذكر النقاط الآتية :- ١- إشكالية الموت ٢- عناصر مشكلة الموت ٣- المشكلة الحقيقية للموت ، وكيف يمكن أن تكون مركزاً لمذهب الوجود المعنى الحضاري لهذه المشكلة (٣).

٢- الزمان الوجودي: (خلاصة مذهب بدوي الوجودي) هدف الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود، فالوجود نوعان مطلق ومعين ، وكلاهما يطلق بعده معانٍ ، أما المطلق:- فيمتاز بمميزات ثلاثة أن تصوره اعلم التصورات حتى انه ليعلوا على المقولات نفسها ، وإذا كان كذلك فهو قابل لأن يحد ، لأن الحد إنما يهتم ب (الجنس) ، أن فكرة الوجود لا تدخل تحت أي جنس ما دامت اعم الأشياء ، وليس لها في ذاتها فصل نوعي ، لأنها غير معينة لي تعيين، وتلك خاصيته الثالثة (٤).

بيد أن هذه الخصائص الثلاث، لا تقدم لنا عن الوجود المطلق فكرة واضحة، مما كان مصدر الإشكال في فكرته باستمرار ، فالواقع أن الوجود المطلق ليس وجوداً حقيقياً ، لأنه أما وجود صرف فيه النظر من كل تعين ولم تصل إليه في الواقع إلا بوساطة التجريد عن الواقع ، وأما وجود كلي على هيئة الروح المطلقة أو (الصورة) ، وهو أيضاً وان كان اقرب إلى (العينية) نوع من التجريد ، إذ فيه يغني الفرد من كل غامض لا يمكن أن نعرفه إلا لوساطة الفرد ، كما أن ما تضمنه من معانٍ هي خصائص الوجود الحقيقي

قد يفهم على نحو يسلبه هذا الطابع ، أما الوجود الحقيقي هو وجود (الفردية) ، والفردية هي (الزانية) ، والزانية تقتضي (الحرية)، الحرية معناها وجود الإمكانية^(٥).

المبحث الثاني: فلسفته في الحضارة:

من الصعب على أي باحث إن يلم الماماً تاماً بفكر وإنتاج المفكر والفيلسوف الإسلامي عبد الرحمن بدوي ، ويمكن القول أن دائرة معارف بدوي لا تقل في حجمها عن دوائر المعارف الفلسفية المعروفة عالمياً، إذ هو مبدع في الفلسفة والأدب والشعر، ومؤرخ وناقد لتراث الإنسانية أجمعها ، من العصر اليوناني إلى العصر الحاضر وله في الإسلاميات دوراً كبيراً في التحقيق والنشر لمخطوطات لم يسبقه إليها أحد ، أما الترجمات فتكون روائع قصد أن يبلغ بها المائة ، ويكفي أن نقف عند لمحات من رؤيته للمحاضرات الإنسانية وعنايته بروحها، وتأثره بأهم فلاسفتها الألمان أمثال ((هيدجر ت ١٩٧٦ هجرية)) وغيره ، وبرؤيته للفلسفة اليونانية ، رأى بدوي أن الفلسفة قدّر لها أن تبلغ في هذه الحضارة اليونانية قماتها^(٦) . وعلى الرغم مما جاء به من مذاهب في الوجود والأخلاق والسياسة والمعرفة إلا أن هناك مشاكل ظلت دون حل ، على رأسها تلك الثنائية التي ذكرها أفلاطون ولم يستطع أرسطو (رغم ما قام به من نقد لمذهب أفلاطون ت ٣٤٧ ق . م) ، أن يقضي عليها ، كذلك فأن المنهج العقلي الذي ساد هذه الفلسفة شابه التجريد المطلق وعدم الرجوع إلى أماكن التجربة ، وحين غزت الأفكار الشرقية والروح اليونانية جاءت بفكرة الانفصال بين المتناهي واللامتناهي ، ووجدت فكرة المتوسطات مجالاً واسعاً في تصورات هذا العصر^(٧) .

بيد أن الحركة السفسطائية في القرن الخامس (ق.م) ، وعصر التنوير في القرن الثامن عشر في الحضارة الأوروبية ، يشتركان في صفات متشابهة تتلخص فيما يعرف بنزعة التنوير ومن أهم خصائصها الإيمان بالتقدم المستمر نحو الفاعلية الأصلية للإنسانية وجعلها في العقل ، واعتبار العقل حكماً مطلقاً في كل

شيء وإخضاع التقاليد والعادات الموروثة لحكم العقل ، ثم النزعة الفردية التي تجعل من الفرد وحرية الأساس لكل تقويم ، سواء في الأخلاق أو المعرفة أو الدين ، فهذه خصائص نجدها متوافقة ، وإذا كان لكل حضارة روح ، إذ (الحضارات- في رأي بدوي- كالكائنات الحية لها ما لكل كائن حي من ميلاد ونمو وانحلال تنشأ في اللحظة التي تستيقظ بها روح كبيرة، وتموت عندما تحقق هذه الروح كل ما بها من إمكانات ، فتعود إلى الحالة البدائية) ، وتتلخص خصائص الروح اليونانية في بداية نشأتها بالأخلاق الفردية ، وإنما ظهرت في دور المدينة حين زاد التمييز بين الذات الفردية ، وبين الواقع الخارجي ، أي بعد أن تخطت دور الحضارة إلى دور المدينة أي بعد فتوح الاسكندر الأكبر واختلاط هذه الحضارة اليونانية بثقافات الشرق ونتيجة هذا التزاوج أصابها الاضمحلال الذي أدى بالفرد أن يهتم في السعادة بنفسه، إذ انصرف عن العمل بالسياسة وحقوق المواطنة ، من هنا نفهم لماذا زادت العناية بالسلوك وقواعد الأخلاق والبحث عن السعادة الفردية ، على نحو ما نلاحظه عند المدرسة الرواقية والأبيقورية^(٨).

إذ نجد في فتوحات الاسكندري لم يكن الفكر اليوناني كذلك ، لأنه لا يميز تمييزاً كبيراً بين الإنسان والاله بل يقول باتصال وتطور مستمر ، وإذا رجعنا للتمييز الذي يراه بدوي بين روح الحضارة في بدايتها وروحها في نهايتها، فإننا ننقل من دور الخلق والإبداع في الدور الأول إلى دور الاستهلاك والتبرير في الدور الثاني الذي يسمى (دور المدينة) ، ففي دور الحضارة لا ينفصل المعقول عن اللامعقول ، وعلى العكس من ذلك نلاحظ النزعة العقلية التي تحل تغلب دور المدينة وحين يتناول نشأة الفلسفة اليونانية فإنه يحسم السؤال الخاص بما إذا كانت هذه الفلسفة قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية ، أم تأثرها بالأفكار الشرقية ، ويرى بدوي أن نشأة هذه الفلسفة ترجع إلى طبيعة وخصائص الشعب اليوناني نفسه ، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان ، ومن ثم يظهر

تأثيره بالفيلسوف (نيتشه ت ١٩٠٠ م) في قوله بالمصدر الصوفي الذي نشأت عنه الفلسفة ، كما نلاحظ في كتابة الفلسفة في العصر التراجيدي* لليونان^(٩).

ويظهر تأثره أيضاً بالأفكار الصوفية اللاهوتية ، على أي حال يفسر بدوي هذه النشأة بفكرته عن روح الحضارة المسيطرة على فكره ، ويدلل على ذلك بأفكار مثل فكر القدر والعدالة والقانون الكلي الذي يحكم الكون والإنسان على السواء ، وإذا كنا بصدد تلك الحضارة اليونانية فلا بد أن نقف وقفة أخرى إزاء ما تعد لحظة هامة في تاريخ اليونان الروحي والحضاري، لحظة النزعة السفسطائية وتشابهاها بعصر النهضة في أوروبا ، فهاتان اللحظتان الحضاريتان- متوافقتان- في كل من الحضارة اليونانية والحضارة الأوربية وقد تميزتا بنزعة إنسانية أرجعت المعايير للإنسان كما فعل السوفسطائيون حين نقلوا البحث من الطبيعة إلى الإنسان وان ما تميز به عصر النهضة الأوربية من عناية بالخطابة والنشر وجد أيضاً لدى السوفسطائيين^(١٠). وبعد أن عرض بدوي تاريخ الفكر اليوناني في ربيع وخريفه انتقل إلى الصلة بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية ، فأنا نجد أن روح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهري لهذه الحضارة ، تأخذ عنها العلوم التي هي قدر مشترك بين الناس جميعاً ولا تأخذ منها الفنون والعلوم الروحية ، ويظهر التباين بين الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية في أن الروح اليونانية تتميز بشعور الذات الفردية ، بينما نرى الذات في الحضارة الإسلامية تغنى في الكل ، كل يعلو على الذوات كلها ، ولذلك فالروح الإسلامية تنكر الذاتية ، وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة ، ولذلك فقد أتت الروح الإسلامية بفكرة الكلمة التي تغنى فيها الذوات جميعاً، ولما كانت الروح الإسلامية منافية لطبيعة الفلسفة ولا تنفذ إلى الروح اليونانية فلم يكن لواحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية ، بالمعنى الصحيح ، وإلا لتمثلوا منه الفلسفة وأنتجوا فلسفة جديدة ، كذلك فالفن اليوناني منافٍ لطبيعة الروح الإسلامية لأن الفن اليوناني بصورة عامة يقوم على

الذاتية، بل من السخف القول بأن عدم إيجاد فن إسلامي يرجع إلى النواهي الدينية، لأن النواهي الدينية لم تمنع أشياء أخطر من الفن آلاف المرات، مثل الإلحاد والطعن في الدين وفي النبوة ، وإذا أردنا أن نعرف مصادر الفرق الإسلامية فليس أمامنا إلا أن نلتمس مذاهب اليونان وإنما نلتمسها في كلمة الله نفسها في القرآن ، فعنه- لاعن المذاهب اليونانية- صدرت الفرق الإسلامية المختلفة ، بيد أن ما أخذته الحضارة الإسلامية عن الحضارة اليونانية هو ما كان دخیلاً على هذه الروح اليونانية، فهي تأخذ تلك العناصر الشرقية التي امتزجت بالعناصر اليونانية ، ولم تأخذ شيئاً ما يميز الروح اليونانية ، وفي ذلك تعليل واضح للنجاح الهائل الذي لقيته الأفلاطونية الجديدة أو المحدثه في العالم الإسلامي^(١١).

وفي تقديري أن فلسفة الحضارة عند عبد الرحمن بدوي هي فلسفة عضوية ترى الحضارة على نحو أساس لخصائص الروح ، أكثر مما تفسرها على ضوء الظروف المادية الخاصة بالظروف الاقتصادية والاجتماعية والاثروبولوجية*.

المبحث الثالث: قراءة في النص الأرسطي ومقولات ابن الطيب البغدادي:

يتفق جميع الباحثين على أن عبد الرحمن بدوي عندما نشر (منطق أرسطو ت ٣٢٢ ق . م) بأجزائه الثلاثة عام ١٩٤٧، لم يكن يعلم أن مشكلة ستواجهه في تحقيق (كتاب الطبيعة لأرسطو عام ١٩٥٩، اسمها الشارح الرابع ، أبو الفرج عبد الله الطيب البغدادي) والذي ظهر بعد أكثر من قرن ، من وفاة أشهر المترجمين اسحق بن حنين (ت ٢٩٨ هجرية) ليعيد النظر في مجمل الإنتاج الأرسطي المترجم إلى العربية ، كما تؤكد أكثر المصادر والدراسات العربية في هذا المجال ، وفي سياق متصل فأن بدوي اعترف في تحقيقه لكتاب الطبيعة (لأرسطو) بإشكالية البحث ، في دائرة الفلسفة اليونانية داخل الفكر العربي الإسلامي ، وكيف تعامل معها المفكرون العرب ، لذلك سوف نرى شيخ المفكرين ، عبد الرحمن بدوي ، إذ يقول إنني أقدم بتواضع لهذا القلم الذي مد القارئ العربي ، بمكتبة فلسفية متنوعة بعد ذلك

نقسم ، المبحث على محورين:- الأول:- عرضنا فيه لمشكلة ابن الطيب البغدادي والثاني:- نتناول فيه منطق المقولات الأرسطية بتعريب اسحق بن حنين وابن الطيب البغدادي ، بطريقة مقارنة لبيان نقاط الاختلاف والخلل والتصويب في واحد من أهم النصوص الأرسطية التي حظيت بعناية مدرسة بغداد الفلسفية والمنطقية .

المحور الأول: عبد الرحمن بدوي ومشكلة اسمها ابن الطيب البغدادي: اعترف الدكتور عبد الرحمن بدوي وهو يقدم كتاب الطبيعة^(١٢) ، لأرسطو بوجود مشكلة منهجية واجهته ، وهو يعمل على إخراج هذا الكتاب إلى المكتبة العربية، تمثلت بالشارح الرابع ، وأعني به أبا الفرج عبد الله البغدادي (ت ٤٣٥هـ) (١٣).

وبسبب شحة المعلومات عنه بين المشتغلين في الحقل الفلسفي من غير أن يخفي بدوي قلقه من هذه الشحة أو تأثيرها في مسارات التحقيق، لم يكن عبد الرحمن بدوي بدوره ، يتوقع أن هذا (الشارح المشكل) هو الذي صاغ (كتاب الطبيعة بشكل نهائي) من الناحية المنهجية^(١٤).

وعلى الرغم من الضغوط الإيديولوجية للسلطة المتمثلة بالاعتقاد القادري^(١٥) ، الذي لا يتوقف والنزعة العقلية لشيخ أطباء بغداد وصاحب الكلمة المنطقية والفلسفية واللاهوتية ، المسموعة فيها ، داخل التيارات التي تتمتع بحرية خاصة للمبحث العلمي العقلي والتأملي^(١٦).

أكد أرسطو في كتبه الطبيعة وما وراء الطبيعة والمنطق والأخلاق والسياسة على وجود خيوطاً وحبلاً ممتدة شرقاً وغرباً بين بن سينا (ت ٤٢٨ هجرية) وابن رشد (ت ٥٩٨ هجرية)^(١٧) ، وغيرهما ، لإثبات الفرضية القائلة ، أن ابن رشد لم يكن يشتغل في تلخيصاته وشروحه على النص الأرسطي على الانجاز العربي مرجحين أن يكون ابن الطيب من بين المصادر المحتملة لفيلسوف قرطبة وغيره ، نعم في بيت الحكمة البغدادي حيث يصغي الجميع لشيخ أطباء بغداد دروسه (في المستشفى العضدي) ،

واللاهوتي المتكلم (في ديار النصارى) ^(١٨) ، وهو يلقي دروس بمنحنى عن قيود الموقف الإيديولوجي للسلطة في أيامها الأخيرة (امتدت الحقبة المذكورة من ٣٣٤هـ - ٤٤٧هـ) على الرغم من اختلافها الظاهري مع التيار الممهد للحقبة السلجوقية ، التي سينجح الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هجرية) تحت أظلالها ، كتبه النقدية ، (فضائح الباطنية ، وتهافت الفلاسفة والاقتصاد في الاعتقاد ... الخ) وهي تتيقن لوجه النشاط الفكري في (الدائرة الإسلامية) ، ولصالح الخط (الحافظ) برد فعل قاسي ضد النزعة المعتزلية العقلية والكلامية ^(١٩).

بعد ذلك أتى العديد من الباحثين، المشتغلين على تراث ابن الطيب يرجحون إجادته لهذه اللغات (الروسية، السريانية،... الخ) فقد مكنا ذلك من تحقيق مشروعه الفلسفي والمنطقي والعلمي الذي ازدهر وتمسك بها الكندي (ت ٢٥٧ هجرية) والقائلة ((خذ الحكمة من أي وعاء خرجت)) وصولاً بها إلى مدرسة بغداد المنطقية ، تمت زعامة الشيخ بن الطيب ، ولا نستبعد وصول هذا المجهود إلى المدرسة المغربية بعامه ، إلى ابن رشد على وجه الخصوص بعد أن أنجز رجال مدرسة بغداد ، الإشكالية النهائية ليكتب أرسطو بين الأعوام (٤٣٥هـ - ٥٢٤هـ) ، امتثالاً لمشروع- لا نعرف محركاته- يهدف إلى جمع وتحقيق وتنظيم الانجاز الأرسطي يهدف توفرت له فرصة التحليل والشرح والتفسير ، لهذا السبب وجدنا ابن رشد يفسر التزامات ابن سينا على قياس أرسطو ومقولاته وبرهانه ، بملاحظة نقول لم يكن بمقدور ابن سينا أن يجمع هذه الالتزامات بمعزل عن الدراسات التي توفرت له ، بواسطة كتب ترجع لبعض المتفلسفة من نصارى بغداد ^(٢٠).

ومن ثم فإن هذه مشكلة أخرى سنقف عندها، في سياقها المناسب نشأت بعد نشر بدوي لمنطق أرسطو عام ١٩٤٧ بأجزائه الثلاثة ، لاسيما (المقولات) موضوع المحور الثاني من هذه الدراسة ، اعتماداً على

(الشرح الكبير) لأبن الطيب ، - والى حين العودة إلى بدوي - نلاحظ وجود صعوبات على النص الذي حققه بدوي لا تقل عن الصعوبات الموجودة في نص ابن الطيب ^(٢١).

المحور الثاني: بدوي ومشكلات التحقيق لمقولات أرسطو طاليس:

مثلاً عانى الدكتور عبد الرحمن بدوي من صعوبات تحقيق كتاب الطبيعة لأرسطو طاليس، وما احتوته مخطوطاته من نقص وكلمات مطموسة، كان يلجأ في معالجتها إلى النص اليوناني المحقق من قبل الباحثين الغربيين ، كان ذلك في عام ١٩٥٩، أما مع منطق أرسطو الذي أنجز بدوي تحقيقه عام ١٩٤٧، فلقد استفاد المحقق من النص اليوناني إلى جانب المخطوطة رقم ((٢٣٤٦ عربي)) المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس، بترجمة اسحق بن حنين أيضاً ، ومعنى هذا أن بدوي كان يتعامل مع مخطوطة ((الدستور)) التي وصلت إليه ، عن طريق الحسن بن سوار، صاحب النسخة ((الأم)) التي نقلت فيها المقولات، على وفق منهج نقدي ثمين لا يخلو من صعوبات سنعرض لها في هذه الدراسة ^(٢٢). لقد بدأ بدوي بواحدة من مشكلات التحقيق ، الخاصة بمضمون النص الأرسطي ، الموزع على (ما قبل المقولات التمهيد) و(أصل المقولات العشر) و(بعد المقولات) ، وينتهي من ذلك إلى القول: لعل هذه اللواحق تعود إلى ثاوفراسطي ، أو ذيמוש تلميذ أرسطو ^(٢٣).

ومن ثم واكب مسيرة المقولات طوال الحقبة الممتدة من القرون السابقة لميلاد السيد المسيح إلى حقبة المدرسة الإسكندرية التي نقلت خلالها نصوص أرسطو من اليونانية إلى السريانية ومع ذلك قبل الباحثون بالمقولات مع صلتها الواهية بمباحث (الطبيعة) وما (بعد الطبيعة) ^(٢٤) ، بيد أن أبرز مشكلات (نص المقولات) الذي حققه بدوي النسخة المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس بقلم (الحسن ابن سوار ت ١٣٢ هجرية) مستنسخة عن أخرى بقلم (يحيى بن عدي ت ٣٦٤ هجرية)، توثق منها بعد أن قالها (ابن سوار) على دستور (اسحق بن حنين) من جانب ومع نسخة بخط عيسى بن اسحق بن زرعة (ت ٧٢٦

هجرية) منسوخة عن نسخة ليحيى بن عدي، أيضاً، منقولة - هي بدورها - عن نص اسحق ، (الدستور) وتكشف لنا هذه القراءات عن طبيعة العلاقة التي تربط كلاً من الحسن بن سوار وعيسى بن زراعة مع كل من يحيى بن عدي، واسحق بن حنين، كيف سيكمل ابن الطيب هذه السلسلة بتلميذه علي بن سوار وغيره من فلاسفة بغداد ، إذ مهد لهذه الترجمات لجيل مدرسة بغداد المنطقية التي احتل فيها يحيى بن عدي موقعاً - وسطاً - بين المترجمين والشرّاح ، وعلى الرغم من وجود ترجمات للمقولات لكنها لم تكتسب صفتها الرسمية الوثوقية ، كما كان شأن نسخة أسحق بن حنين الذي كان له كتاباً أسمه كتاب المقولات^(٢٥).

وفي سياق متصل سوف يكون لهذه الإشارة أهميتها في تفسير الاختلافات في ترجمة اسحق أو ترجمة (ابن الطيب أبو الفرج) لاحقاً ، من غير أن يلتفت الدكتور بدوي إلى أن للمقولات الأرسطية ، ترجمات ، وشروح وتفسيرات، هي الأوسع بين الأعمال العربية عن نصوص أرسطو، كان (الشرح الكبير لأبن الطيب) واحداً منها ، إلى جانب شرح (ابن سينا) لها^(٢٦).

وليس من الغريب أن أحد الباحثين الغربيين وهو (زنكر) الذي نشر سنة ١٨٤٦، كتاب المقولات لأرسطو طاليس، اعتماداً على ترجمة اسحق بن حنين، وبعض القراءات المختلفة للنص اليوناني استخلصه زنكر من الترجمة العربية، ليعود به إلى اليونانية ومنه إلى اللغات الأوروبية ، وهو أمر لا ينكر بدوي مقدماته الصحيحة ، ويتحدث بدوي عن تعليقه للحسن بن سوار يوضح فيها موضوع كتاب المقولات الأرسطية إلى أن يصل إلى قوله:- (ثم كتاب أرسطو طاليس المسمى المقولات...) ينقل الحسن بن سوار مدققة على نسخة لعيسى بن أسحق بن زرعة، وليحيى بن عدي وأسحق بن حنين على التوالي ، لأكثر من هدف على الطبعة الثانية لمنطق أرسطو التي خرجت سنة ١٩٨٠، تعليقات على مخطوطة المقولات ، وتقديم بقلم الحسن بن سوار ضم (عشرين صفحة)^(٢٧).

وبين لنا بعد ذلك أن مدرسة بغداد هي الوحيدة التي قامت في شرح المقولات ، وقد أنجزت بعد زمن أسحق بن حنين من غير أن ينوه بعمل ابن الطيب البغدادي^(٢٨).

لقد كان البغدادي يعلم جيداً أن النقول تمت من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية ، أو من اليونانية إلى العربية مباشرة، لمن يجيد هاتين اللغتين - مثل ابن الطيب البغدادي^(٢٩).

إن وقوفنا على (تفسير المقولات) لأبن الطيب المتوفي سنة (٤٣٥هـ) قياساً على نص أرسطو الذي عربه أسحق بن حنين المتوفي سنة (٢٩٨هـ) كشف أمامنا حقيقة تقول بتفاوت الترجمة عندهما ، مما يعني أحد أمرين:- الأول اختلاف الأصل الذي اعتمده اسحق في ترجمته عن الأصل الذي عربه بن الطيب البغدادي ومثل هذا الاحتمال مقبول ، بموجب المعلومات التي قدّمها بدوي عن مراحل الترجمة واختلاف التفسيرات والنصوص (اليونانية) والاسكندرانية ، التي وصلت إلى أيدي المترجمين العرب ، نقبل هذا لاحتمال من غير أن نقطع به تقديراً للاحتمال الثاني الذي اختلفت فيه ترجمة (بن الطيب) عن ترجمة (اسحق) مع أن الأصل الذي عوّل عليه المترجمان واحد، وسبب الاختلاف يعود إلى وضوح المصطلح المنطقي في زمن ابن الطيب (القرن الخامس الهجري) قياساً على وضعه في (القرن الثالث الهجري) ، فجاءت الترجمة أكثر دقة، وأمتن أسلوباً من سابقتها وهو أمر معقول ، أما الأمر الثاني يتعلق في صعوبات النسخ أو التحقيق وغياب النسخ المقابلة لها ، لأغراض التدقيق ، أو مع كاتب هذه السطور بمثل هذه الاختلافات في القراءة ! ولا نقطع برأي نهائي في ذلك مادام الباب مفتوحاً لجميع الاحتمالات في ضوء (الشهادات التي أوردها بدوي) إلى جانب (الحقائق) التي تكشف أمامنا أو التي نتمنى لها أن تمهد لحقائق جديدة تيسر للآخرين فرصة إخراج (النص الصحيح) لمقولات أرسطو بجميع حسنات الترجمتين! ، فنص ابن الطيب لا يخلو من أخطاء ، أما نص أو ترجمة اسحق فهي أدق من غيرها^(٣٠).

يرى الباحث أن هذه الإشكالية التي يشكو منها عبد الرحمن بدوي منذ سنوات طويلة خلت، توزعت على محور يتعلق بأبي الفرج بن الطيب البغدادي شارح المقالات الثلاث الأخيرة من السماع الطبيعي لأرسطو، والآخر يتعلق (بالمقولات الأرسطية) وكيف عرفنا أن ابن الطيب مترجماً ومفسراً وشارحاً ومتلفساً ، وبناء على ذلك وفي رأينا يتطلب هذا الكشف عن المزيد من العمل المشترك لدراسة النصوص المنطقية المنجزة داخل دائرة الفكر العربي الإسلامي لصلة ذلك بطبيعة التطور الذي حققه المنطق في المدارس العربية الإسلامية.

المبحث الرابع: تاريخ الوجودية في الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر من وجهة نظر عبد الرحمن بدوي:

بدأت بوادر الفكر الوجودي عند بدوي في نهاية الثلاثينيات عندما أعد رسالة الماجستير وعنوانها (مشكلة الموت في الفلسفة المعاصرة) ، إذ نجد أن ثلاثة أرباع الرسالة يتناول فيها مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية، ثم أكمل بدوي دراسة في الدكتوراه ، فكان موضوع رسالته (الزمان الوجودي) التي عرض فيها مذهبه الوجودي القائم على أساس تفسير الوجود بوساطة فكرة الزمان وما يترتب على ذلك من إقامة مذهب فلسفي كامل في علم الوجود والمنطق وفي الأخلاق ، وهو ما عرضه في نهاية كتابه (دراسات في الفلسفة الوجودية*) تحت عنوان (خلاصة مذهبنا الوجودي) ، وما أعاد نشره في (الموسوعة الفلسفية) عام ١٩٨٤ ، وكانت مهمة أخرى تنتظر بدوي وهي البحث في موضوعات أخرى مثل (الميتافيزيقا، المنطق، الخير والجمال) وفقاً للمبادئ التي وضعها في (الزمان الوجودي)^(٣١).

إذ أرخ بدوي للوجودية في الفكر العربي الفلسفي المعاصر عبر البحث عن جذور لها في الفكر العربي الإسلامي وبعد ذلك في المحاضرات الثلاثة عن (أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي) التي ألقاها في بيروت عام ١٩٤٧ وقد حاول فيها أن يجد أوجه التشابه بين الوجودية والصوفية

من حيث المبدأ أو المنهج فضلاً عن البحث عن أوجه التشابه عند بعض المتصوفة ومنهم ابن عربي والحلاج ، فمن حيث المبدأ أن هناك صلات قوية تبدأ من الوجود بحيث يحمل الوجود سابقاً على الماهية ضد كل فلسفة تصورية ، إن الأحوال عند الصوفي هي بمثابة الصفات والكيفيات عند الفيلسوف الطبيعي لأنه لا يعترف بوجود حقيقي غير الوجود الذاتي ، ويصنع ترتيباً تصاعدياً فيجعل الوجود الذاتي غير الوجود الفيزيائي ، وتظهر أهمية هذا الترتيب التصاعدي لمستويات المعرفة ثم لمستويات الوجود عند السهروردي المقتول (ت ٥٨٦ هجرية)^(٣٢).

لأن يرى أن التأله البالغ غاية الحكمة ، هو من يبدأ بالمعرفة الفلسفية المجردة ليرتفع منها إلى التجربة الذوقية الصوفية ويلاحظ هذا المعنى بكل وضوح في مراتب كتبه^(٣٣).

ولهذا لا مناص من الإلحاح لتوكيد هذا المعنى حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية من حيث هي تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية وتحليل للوجود الذاتي بوصفه الحقيقي كما تقول الوجودية تماماً^(٣٤).

أن الصوفية نزعة تقوم على مذاهب الذاتية ، أي أنها لا تعترف إلا بالذات المفردة ولهذا كان الوجود الخارجي عندها في مرتبة ثانوية ، وإنه لا يوجد بوجود الذات العارفة ، ولذا فإن مراتب السالكين في طريق الصوفية تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود ، وهذا يعني إحلال الوجود الذاتي مكان الوجود الخارجي ، وهو ما تعنيه الصوفية بالتجريد^(٣٥).

ويعبر عنه ابن عربي (ت ٦٣٨ هجرية) في قوله: ((أما طه السوي كله والكون عن القلب والسر))^(٣٦). وتستمر عملية التجريد حتى يزول السوي فلا يبقى غير الذات وحدها مع مسؤولياتها الهائلة ، وهذا هو المقصود النهائي من ((فكرة الإنسان الكامل*))^(٣٧).

ويرى بدوي أن فكرة الإنسان الكامل تجمع بين الصوفية والوجودية ^(٣٨). كما أن الوجود الذي تتخذه كل من الصوفية والوجودية موضوعاً لها هو الوجود الإنساني ^(٣٩).

إن الفكرة الرئيسية التي تقوم عليها الوجودية ونعني بها (الوجود اسبق من الماهية) نجد لها تعبيراً في الأوساط الاشراقية، ففي رسالة (المثل العقلية الأفلاطونية) لمؤلفها المجهول نرى مؤلفها يعقد فصلاً كاملاً عن الوجود المطلق، وفيها عدة مسائل تتصل بنسب قريبة بمباحث المذهب الوجودي في الوجود ^(٤٠). ويهمننا منه أن الصادر عن الفاعل هو الوجود وأما الماهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل، تابعة له في الخارج متبوعة له في العقل، وهو صريح في أن الوجود أثر حقيقي والماهية اعتبار عقلي ^(٤١).

فالماهية أمر اعتباري والوجودية أمر حقيقي عندنا ومن خلال هذين النصين تتبين لنا صورة واضحة بعض الوضوح لهذا المبدأ ، (القول أن الوجود يسبق الماهية) ، وأن أهمية أخرى وهي حديثه عن الوجود المطلق وصلته بالضرورة والإمكان ولو قادنا هذا بالتعريف الصوفي المشهور للآنية * وهو أنها: (تحقيق الوجود العيني من حيث الذاتية) ^(٤٢).

المقصود بالرتبة الذاتية ، الماهيات ، وجدنا لدى الصوفية المسلمين هذه التفرقة الأساسية التي يقوم عليها المذهب الوجودي ، وهي التفرقة بين الآنية والوجود المطلق من ناحية ثم الآنية والوجود الماهوي من ناحية أخرى ^(٤٣).

ونجد عند الصوفية تعبيراً آخر عن هذا الوجود الماهوي هو (الأعيان الثابتة) * ^(٤٤).

ويعرف الصوفية الأعيان الثابتة بأنها هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى ومن هذا يتضح لنا أن تسميتها بـ (الأعيان) إنما هو تأكيد إضافة الوجود الحقيقي إليها، فهي معقولات ولها كياناتها ووجودها الثابت ، ويبعد بدوي التفسير الديني عن هذا التعريف من ناحية انه من الممكن في التصوف تحليل القيم

الدينية إلى قيم إنسانية خالصة^(٤٥). كذلك يلاحظ بدوي أن كلمة آنية بالمعنى الصوفي يقترب منها اصطلاح صوفي آخر هو (مرآة الوجود) *^(٤٦).

كما يحاول بدوي أن يجد تشابهاً بالمعنى القلق عند الصوفية والوجودية من خلال قوله: (وجدت تعريفاً للقلق عند الصوفية يشبه تعريف الفيلسوف المعاصر هيدجر، وهذا التعريف وارد في كتاب (جامع الأصول في الأولياء) للشيخ أحمد ضياء الدين النقشبندي^(٤٧)، فهو يقول القلق هاهنا تحريك الشوق صاحبه، بإسقاط صوته وصبره في البدائيات: تحريك النفس إلى طلب والسأمة إلى عما سواه في الوجود، وفي الأبواب قلق فيبغض إلى صاحبه الحياة ويحبب إليه الموت، وفي المعاملات توحش عما سوى الحق وأنس بالوحدة والتخلي عن الخلق، وفي الأخلاق: الانخلاع عن الصبر والطاقة، لما يجد التوقعات للحق ولقائه، وفي الأصول: اضطراب في القرار إلى المقصود، عن كل ما ينظر في السير إليه أو يقتضي الصدود، وفي الأدوية قلق يغالب العقل، ويساور النقل ودرجته وفي الولايات: قلق ينفي الرسوم البقايا ولا يرضي العطايا والصفايا، وفي النهايات قلق لا يبقى شيئاً^(٤٨)).

وبعد هذا العرض الذي قدمه بدوي حول اتخاذ من الصوفية الإسلامية مصدراً وبعداً للموقف الوجودي في الفكر العربي المعاصر، يقول: ((نخشى أن يفهم من هذا دعوة إلى نبذ الفلاسفة الوجوديين الأوروبيين فلولا هؤلاء لما عرفنا الوجودية ولا انتهينا إليها بأنفسها من مجرد اتخاذنا الأصول العربية المصادر الوحيدة للتأثير في هذا الموضوع))^(٤٩).

كذلك يجعل بدوي للفلاسفة الوجوديين الأوروبيين الأولوية لمصادرنا الأصلية في تفكيرنا الوجودي، ومعنى ذلك أن نتمثل كل تجاربهم وأفكارهم ونحياها بكل قوانا إلى أن يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم متينة القواعد^(٥٠).

والحق فأن بدوي لم يقف في حدود التجربة الصوفية وتلاقيها مع المذهب الوجودي، إنما ذهب إلى أبعد من ذلك في (الدراسات الإسلامية) ^(٥١) ، التي قام بها أو في ترجماته (لأعلام الفكر الغربي) ^(٥٢) . كما نجد في تحقيقه لكتاب (الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي)، الذي يذكر في مقدمة تصويره للكتاب ، أن التوحيدي أديب وجودي ، وإن تأكيده (أي التوحيدي) على موضوع الغريب نتيجة لإحساسه بالغربة عن وطنه وأحبائه ، وعن كل ما في الوجود من أشياء فكان الغريب أروع ما سطره قلمه من ملامح وجودية ^(٥٣) .

في نهاية هذا البحث يمكن أن نقول أن عبد الرحمن بدوي حاول أن يرسم خطوطاً عامة على أساس الوجودية ، ضمن كتابه (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي) ، ومن ثم حاول بدوي أن يؤرخ عبر محاولته البحث عن أصول وجذور لها في التراث العربي الإسلامي ، وبفضل كتاب بدوي الأخير ربما نستشف منها أن الوجودية أصبحت في خبر كان عند بدوي ويعود السبب في ذلك لانشغال بدوي في السنوات الأخيرة في العمل داخل الفكر الإسلامي .

الخاتمة:

لقد حاولت القراءة الفلسفية في أطروحة عبد الرحمن بدوي الإحاطة في فكر الفيلسوف العربي الإسلامي عبد الرحمن بدوي من خلال مباحثها الأربعة وتوصلت إلى النتائج التي يمكن تضمينها في الآتي:-

١- نجد أن مفهوم (الحضارة) في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر يحتاج إلى تقويم حقيقي ، برهاني ، وغيرها ، إذ توزعت اتجاهات الخطاب الفلسفي إلى الحديث عن ما وراء الحضارات المختلفة بيد أن القراءات المعرفية الفلسفية هي حقيقة وجادة للأصول من أجل معرفة الفروع ، كما فعل عبد الرحمن بدوي ، من خلال جوهر خطابه الفلسفي في كل القضايا الفكرية العربية الإسلامية .

٢- تعد العمارة الفلسفية التي تشكلها مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي، بوصفها ممثلة لعملية التجديد بفعاليات الحداثة بين الأصالة والمعاصرة ، وهو أمر يحتاج منا إلى قراءة جادة وموضوعية لفلسفة عبد الرحمن بدوي .

٣- الأمر المهم الذي يشغل بدوي على ما أظن هو إعادة النظر الجذرية في كل ما كتبه المستشرقون فيما يتعلق بالدين الإسلامي .

٤- نلاحظ أن بدوي أهتم في الأصول التاريخية لعلاقات الإسلام بأوروبا وموقف أوروبا منه، وعلاقة المسلمين بالطوائف الدينية المجاورة وخاصة اليهودية .

٥- تميز بدوي حسب رأينا في التأسيس للفعل الفلسفي والذي مارسه طيلة حياته الفلسفية.

٦- لقد أسهم بدوي في الجمع بين الاتجاهين، اتجاه الفكر العربي الإسلامي، الذي أسهم كل الإسهام في أحيائه، وبين اتجاه الفكر الحديث الذي كان له الفضل في تأهيله واستنباته استنباتاً ناجحاً في البيئة العربية ، بحيث أصبح هذا الإدراك هو المركز الموحد لكل أعماله الفكرية تحقيقاً وترجمة وتنظيراً وإبداعاً .

٧- لم تبقى بفضل بدوي الفلسفة الإسلامية أمراً مقصوراً على الوجود الذاتي، بل أصبحت قادرة على إعداد الفكر العربي الحالي لمحاورة الحضارات الأخرى.

٨- وقد كان للدكتور عبد الرحمن بدوي الدور الكبير في الطابع التراثي- التاريخي- ، إذ نجد أن بدوي قدّم دراسات فلسفية ذات بعد منهجي، تهتم بالتراث العلمي العربي والتصوف الفلسفي .

الهوامش:

(١) بدوي عبد الرحمن : سيرة حياتي ، ج ١ ، بيروت ، ٢٠٠٠ ، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦.

- (٣) بدوي عبد الرحمن : سيرة حياتي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥.
- (٤) المصدر نفسه ، ص ١٣ .
- (٥) بدوي عبد الرحمن : سيرة حياتي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤.
- (٦) بدوي عبد الرحمن : خريف الفكر اليوناني ، ط ٢ ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ٣- ٨ .
- (٧) المصدر نفسه ، ص ٤- ٨
- (٨) بدوي عبد الرحمن : ربيع الفكر اليوناني ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ١٧٩- ١٨٠ .
- * يعرف أرسطو التراجيديا بقوله إنها ((محاكاة فعل جليل كامل له عظم في كلام ممتع تتوزع أجزاء القطعة عناصر التحسين فيه محاكاة تمثل الفاعلين ولا تعتمد على القصص وتتضمن الرحمة والخوف لتحديث تطهيرا لمثل هذه الانفعالات ، وأعني بالكلام الممتع ذلك الكلام الذي يتضمن وزنا وإيقاعا وغناء ، وأعني بقول تتوزع أجزاء القطعة عناصر التحسين فيه أن بعض الأجزاء يتم بالعروض وحده على حين أن بعضها الآخر يتم بالغناء ، وإذا كانت المحاكاة يقوم بها بعض أناس يعلمون فيلزم أولا أن تكون تهئية المنظر جزءا من أجزاء التراجيديا ، يلي ذلك الغناء والعبارة ، وبهذه الثلاثة تتم المحاكاة ، وأعني بالعبارة نظم الأوزان نفسه ، أما الغناء فلا يخفى معناه على احد)) - ينظر النشار مصطفى : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ٢٠١٣ ، ص ٢٢٧- ٢٢٨
- (٩) بدوي، خريف الفكر اليوناني ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣ .
- (١٠) بدوي، خريف الفكر اليوناني ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤- ٦ .
- (١١) بدوي عبد الرحمن : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، دار العلم ، بيروت ، ١٩٨٠ ، المقدمة .
- * كلمة ليست منحدره من اللغة اليونانية الكلاسيكية صحيح أن أرسطو يستعمل الكلمة (انثروبولوجس) لكن معناه عند هو ثرثار كثير الكلام عن الناس وعندما نجد الفعل عند فيلون وديمدموس السكندري وانسطاسيوس السيناوي والاريفوفاغي وغيرهم من أباء الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى فأنهم يستعملونه بمعنى تشبيه الله بالإنسان واستمر هذا المعنى مستعملا عند مالبرانش وليبنيتس في القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر إلى أن نافسه لفظ آخر هو anthropomorphish

فتواري بينما انتشر وساد هذا اللفظ الأخير وإن كنا مع ذلك نجد اللفظ الأول لا يزال يرد ذكره بمعنى التشبيه عند اللاهوتيين في أكثر المعاجم - ينظر مجموعة باحثين : المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة ، ج ١ ، إصدارات مركز الفكر الإسلامي المعاصر (٢) ، مؤسسة أهل الحق الإسلامية ، بيروت ، ٢٠١٢ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

(١٢) أرسطو طاليس : الطبيعة ، ترجمة اسحق بن حنين ، ج ١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٦١ .

(١٣) الجابري علي حسين : بن الطيب البغدادي والانجاز الفلسفي والمنطقي ، بغداد ، ١٩٩٩ ، ص ١١٧ .

(١٤) الجابري علي حسين : مدرسة بغداد الفلسفية والمقولات المنطقية ، المجلة الفلسفية العربية ، عمان ، ١٩٩٢ ، ص ٢٢ .

(١٥) ادم منر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة عبد الهادي أبو ريذة ، ط ٤ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٦٧ ، ص ٣٨١ - ٣٨٤ .

(١٦) الجابري علي حسين : العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية ، بغداد ، ١٩٨٨ ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(١٧) الجابري علي حسين : إشكالية الجوهر في الفكر الإسلامي بين بن سينا وبين رشد ، الندوة العربية حول ابن رشد ، بيت الحكمة ، بغداد ، ١٩٨٨ ، ص ١ - ١٨ .

(١٨) الجابري علي حسين : الفلسفة ودروسها القديمة موضوعاً لأبن سينا البغدادي ، مجلة المجتمع العلمي عدد ١٧ ، بغداد ، ١٩٩٩ ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

(١٩) أبن رشد : مقولات في المنطق والعلم الطبيعي ، تحقيق جمال الدين العلوي ، الدار البيضاء ، ١٩٨٣ ، ص ١٥٦ - ٢٠٠ .

(٢٠) أبن رشد : مقولات في المنطق والعلم الطبيعي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٥٦ .

(٢١) أرسطو طاليس : المقولات ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ب ت ص ٤٤ .

(٢٢) بدوي عبد الرحمن : مقدمة منطق أرسطو ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٥ - ٧ .

(٢٣) المصدر نفسه : ص ٥ - ٧ .

- (٢٤) بدوي عبد الرحمن : مقدمة منطق أرسطو ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦ .
- (٢٥) بدوي عبد الرحمن : مقدمة كتاب الطبيعة ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ٢١ .
- (٢٦) أبن سينا : الشفاء ، تقديم إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٣ و ص ٢٧٣ .
- (٢٧) بدوي عبد الرحمن : مقدمة منطق أرسطو ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧٧ - ٩٦ .
- (٢٨) الحسن بن سوار : التعليقات ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٨٢ - ٨٤ .
- (٢٩) يوسف حبي : أبو الفرج عبد الله الطيب ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، ١٩٨٢ ، ص ٢٤٨ - ٢٧٢ .
- (٣٠) عبد الله بن عبد الطيب : في مسألة الترجمة بين البغدادي واسحق بن حنين وبدوي ، مجلة بين النهرين ، العدد ٦٧ ، بغداد ، ١٩٨٩ ، ص ٤٣ - ٥٧ .
- * فلسفة الوجود تيار لا عقلاني في الفلسفة الحديثة حاول أن يخلق نظرة عامة جديدة للعالم طبقا للإطار العقلي لبعض شرائح المفكرين ، وقد ظهرت الوجودية بعد الحرب العالمية الأولى في ألمانيا وبعدها في فرنسا ، وبعد الحرب العالمية الثانية في بلدان أخرى بينها الولايات المتحدة الأمريكية ، ومصطلح الوجودية أدخله الفيلسوف الكانطي الجديد ف. هاينمان في عام ١٩٢٩ م . روزنتال و ب . : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، ط ٦ ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٧ ، ص ٥٧٩ ،
- (٣١) بدوي عبد الرحمن : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٦٧ .
- (٣٢) المصدر نفسه ، ص ٦٧ .
- (٣٣) المصدر نفسه ، ص ٦٧ .
- (٣٤) بدوي عبد الرحمن : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٧ .
- (٣٥) المصدر نفسه ، ص ٦٨ ، وللمزيد ينظر بدوي عبد الرحمن ، شخصيات قلقة في الإسلام ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٤٦ ، ص ٤٢ .
- (٣٦) بدوي عبد الرحمن ، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٨ .

- (*) يعد بن عربي أول من استعمل تعبير الإنسان الكامل في الفكر الصوفي والفلسفي الإسلامي من ناحية المضمون فقد استسقاها من ينابيع متعددة لم تؤثر في ابتكاره وفرديته .
- ينظر الشيبني كامل مصطفى : الصلة بين التصوّف والتشيع ، ط٢ ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ٤٦٤ - ٤٦٥ ، وينظر كذلك الحكيم سعادة ، المعجم الصوفي ، ط١ ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٥٨ - ١٦٨ .
- (٣٧) للمزيد من المعلومات عن عملية التجريد الصوفي ينظر الجرجاني : التعريفات ، المطبعة الحميدية ، مصر ، ١٣٢١ هـ ، ص ٢٥ - ٢٦ .
- (٣٨) بدوي عبد الرحمن ، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧١ .
- (٣٩) المصدر نفسه: ص ٧٢ .
- (٤٠) بدوي عبد الرحمن : الإنسان الكامل في الإسلام ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧٣ .
- (٤١) بدوي عبد الرحمن : المثل العقلية الأفلاطونية ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ١٤٢ .
- (*) الآنية : مصطلح فلسفي قديم معناه الوجود العيني ولهذا أطلقت الفلاسفة لفظ الآنية على واجب الوجود وهذا اللفظ محدث ليس من كلام العرب .
- ينظر صليبا جميل : المعجم الفلسفي ، ج ١ ، بيروت ، ١٩٥٨ ، ص ١٦٩ .
- (٤٢) بدوي عبد الرحمن : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧٣ .
- (٤٣) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .
- (*) وكان بن عربي أول من تكلم عن ما يسميه بـ (الأعيان الثابتة) ويقصد بكلمة الأعيان الحقائق والذوات والماهيات ويستعملها مرادفة أحياناً للموجودات الخارجية .
- (٤٤) الجرجاني : التعريفات ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٩ .
- (٤٥) بدوي : الإنسانية والوجودية ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧٥ .
- (٤٦) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق لطفي البديع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ج ٣ ، مصر ، ١٩٧٢ ، ص ١٠٢ .

- (*) مرآة الوجود : هي التعيينات المنسوبة إلى الشؤون الباطنية التي صورتها الأكوان .
(٤٧) بدوي ، الإنسانية والوجودية ، مصدر سبق ذكره ، ص ٨٣ - ٨٤ .
(*) أن الحالات التي تسمى بالقلق وعدم الراحة، هي استباق وتمهيد للحياة الصوفية الكاملة ومن المظاهر العامة المشتركة للتجربة الصوفية على اختلاف دوائر الفكر الديني بما أن التحول إلى الحياة الصوفية التي تبدأ بالتوبة- أولى المقامات في مدارج السالكين- تكون مسبقة في العادة لحالات القلق وعدم الراحة .
- ينظر فتاح عرفان عبد الحميد : التجربة الصوفية ، مجلة الرسالة الإسلامية ، العدد ١٩٤ ، ١٩٨٦ ، ص ٧٣ .
(٤٨) بدوي : الإنسانية والوجودية ، مصدر سبق ذكره ، ص ٨٤ .
(٤٩) المصدر نفسه: ص ١٠٣ .
(٥٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .
(٥١) بدوي عبد الرحمن : شخصيات قلقة في الإسلام ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٥٦ .
(٥٢) بدوي عبد الرحمن : نيتشه ، ط٣ ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٨٧ .
(٥٣) التوحيدي أبو حيان : الإشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ج١ ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ١٠ .

المصادر والمراجع:

- أولاً : القرآن الكريم.
ثانياً: المصادر والمراجع باللغة العربية :-
١- ابن رشد : مقولات في المنطق والعلم الطبيعي ، تحقيق جمال الدين العلوي ، الدار البيضاء ، ١٩٨٣ .
٢- ابن سينا : الشفاء ، تقديم إبراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
٣- ادم ، منر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة عبد الهادي أبو ريذة ، ط٤ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٦٧ .
٤- أرسطو ، طاليس : الطبيعة ، ترجمة اسحق بن حنين ، ج١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

- ٥- _____ : المقولات ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ب ت .
- ٦- بدوي عبد الرحمن : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٧- _____ : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، دار العلم ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- ٨- _____ : المثل العقلية الأفلاطونية ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ٩- _____ : خريف الفكر اليوناني ، ط٢ ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- ١٠- _____ : ربيع الفكر اليوناني ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٤٦ .
- ١١- _____ : سيرة حياتي ، ج ١ ، بيروت ، ٢٠٠٠ .
- ١٢- _____ : شخصيات قلقة في الإسلام ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٤٦ .
- ١٣- _____ : مقدمة كتاب الطبيعة ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- ١٤- _____ : مقدمة منطق أرسطو ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ١٥- _____ : نيتشه ، ط٣ ، القاهرة ، ١٩٤٦ .
- ١٦- _____ : شخصيات قلقة في الإسلام ، ط١ ، بيروت ، ١٩٤٦ .
- ١٧- التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق لطفي البديع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ج ٣ ، مصر ، ١٩٧٢ .
- ١٨- التوحيدي ، أبو حيان : الإشارات الإلهية ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ج ١ ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- ١٩- الجابري ، علي حسين : بن الطيب البغدادي والانجاز الفلسفي والمنطقي ، بغداد ، ١٩٩٩ .
- ٢٠- _____ : العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية ، بغداد ، ١٩٨٨ .
- ٢١- _____ : مدرسة بغداد الفلسفية والمقولات المنطقية ، المجلة الفلسفية العربية ، عمان ، ١٩٩٢ .
- ٢٢- الجرجاني : التعريفات ، المطبعة الحميدية ، مصر ، ١٣٢١ هـ
- ٢٣- الحسن ، بن سوار : التعليقات ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- ٢٤- الشيباني ، كامل مصطفى : الصلة بين التصوّف والتشيع ، ط٢ ، القاهرة ، بلا تاريخ .

- ٢٥- النشار مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ٢٠١٣ .
- ثالثا: الدوريات :-
- ١- الجابري ، علي حسين : الفلسفة ودروسها القديمة موضوعاً لأبن سينا البغدادي ، مجلة المجتمع العلمي عدد ١٧ ، بغداد ، ١٩٩٩ .
- ٢- _____ : مدرسة بغداد الفلسفية والمقولات المنطقية ،المجلة الفلسفية العربية ، عمان ، ١٩٩٢ .
- ٣- عبد الله ، بن عبد الطيب : في مسألة الترجمة بين البغدادي واسحق بن حنين وبدوي ، مجلة بين النهرين ، العدد ٦٧ ، بغداد ، ١٩٨٩ .
- ٤- فتاح ، عرفان عبد الحميد : التجربة الصوفية ، مجلة الرسالة الإسلامية ، العدد ١٩٤ ، ١٩٨٦ .
- ٥- يوسف ، حبي : أبو الفرج عبد الله الطيب ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، ١٩٨٢ .
- رابعا : الندوات :-
- ١- الجابري ، علي حسين : إشكالية الجوهر في الفكر الإسلامي بين بن سينا وابن رشد ، الندوة العربية حول ابن رشد ، بيت الحكمة ، بغداد ، ١٩٨٨ .
- خامسا : المعاجم والموسوعات والقواميس :-
- ١- الحكيم ، سعادة ، المعجم الصوفي ، ط١ ، بيروت ، ١٩٨١ .
- ٢- روزنتال و ب . يودين : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، ط ٦ ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٧ .
- ٣- صليبيا ، جميل : المعجم الفلسفي ، ج ١ ، بيروت ، ١٩٥٨ .
- ٤- مجموعة باحثين : المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة ، ج ١ ، إصدارات مركز الفكر الإسلامي المعاصر (٢) ، مؤسسة أهل الحق الإسلامية ، بيروت ، ٢٠١٢ .

