مكانة الزمان في فلسفة عبد الرحمن بدوي
The place of time in the philosophy of Abdul Rahman Badawi

مولود اخضر[1،*]
[1] جامعة الجلفة (الجزائر)
molodabdraof@gmail.com

تاريخ الاستلام : 2025-08-09؛ تاريخ المراجعة : 2025-09-13 ؛ تاريخ القبول : 2025-06-30

ملخص :

تناولنا في هذا المقال ما تميزبه عبد الرحمن بدوي عن أعلام الفسفة الوجودية المعاصرة، أمثال كيركيغارد وهيدجر وسارتر، هذا الأخير الذي كان معاصرا له، والذي الف كتابه المشهور الوجود والعدم، في حين ألف بدوي كتاب: الزمان الوجودي، والذي يرى فيه تتمة لأفكار هيدجر مع إعطائه لمسة إسلامية وتصويب ما قدمه هيدجر حتى يتماشى مع مشروع بدوي الوجودي، كما تناولنا علاقة الوجود بالزمان من منظور بدوي، ومفهوم الزمان الوجودي الذاتي الذي يراه أنه هو أصل الوجود الفردي الذاتي وعليه تقوم النزعة الفردانية الذاتية. ويقيم بدوي من خلال الزمان كل مشروعه الفكري سواء في علاقة الزمان بالوجود أو في الاخلاق أو غيرها، لكن مشروعه لم يكتمل بعد.
الكلمات المفتاحية: الزمان- الفلسفة الوجودية- بدوي

Abstract :

In this article, we discussed what distinguishes Abdurrahman Badawi from the flags of contemporary existential philosophy, such as Kierkegaard, Heidegger and Sartre, the latter of whom was his contemporary, who authored his famous book existence and nothingness, while Badawi authored the book existential time, in which he sees a sequel to Heidegger's ideas while giving it an Islamic touch and correcting what Heidegger presented so that it aligns with Badawi's existential it is the origin of individual self-existence and on it is based subjective individualism. Badawi evaluates through time all his intellectual project, whether in the relationship of time to existence, in ethics or others,but his project has not yet been completed.

Keywords: time-existential philosophy-Badawi

تمهيد :

لقد سادت الفلسفة الوجودية المعاصرة معظم بلدان العالم في فترة مابعد الحربين العالميتين، بل صارت هي سمة القرن العشرين حيث ذاع صيتها وجذبت اليها المفكرين والفلاسفة بل انها ابهرت عوام المجتمع بشعاراتها البراقة ردحا من الزمن، وذلك لما حملته من مبادئ إنسانية واضحة خصوصا مع إهانة الانسان والغائه في الحروب، وما صدرته من اهتمام باشكاليات بشرية مختلفة: كالموت والعدم والانسان والتشاؤم...وغيرها، فكانت تقدم إجابات للأسئلة وجودية مختلفة شدت بذلك اليها الأنظار، ولا يختلف الفلاسفة والمفكرون عن سائر الناس في الموقف منها، فنجد في اوربا جون بول سارتر وسيمون دي بوفوار وغيرهم من الوجوديين الجدد آنذاك، الذين حملوا راية الوجودية بل ألبسوها حلة أخرى غير التي قدمت بها من طرف كيركغارد وهيدغر ودفعوا بها الى الامام، وفي العالم العربي الإسلامي برز الفيلسوف المصري عبد الرحمن بدوي الذي اعطى للوجودية الهيدغرية والنتشوية مفهوما اخر ليقربها للقارئ العربي في أبسط صورها، بل لقد تزامن تأليفه وابتكاره للوجودية المؤمنة مع ظهور الوجودية عند سارتر، ولقد كان كتابه الزمان الوجودي سنة1943م عملا عظيما غير به مفهوم الوجودية الاوربية عموما وقدم مفهومه الخاص لوجوديته التي أراد لها ان تكون مشروعا وجوديا خاصا به لم يكتب له أن يكتمل. وعليه يمكن صياغة الإشكالية الآتية: ماهي مكانة الزمان في فلسفة بدوي؟ وكيف أسس له متجاوزا كل الفلسفات الوجودية السابقة عنه؟

1- مفهوم الوجود:

يرى بدوي* أن الهدف من الوجود هو أن ينسجم مع الموجودات، فـ"غاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود"[1]. وهو بذلك يقسم الوجود الى وجوديين: "فالوجود نوعان مطلق ومعين وكلاهما يطلق بعدة معان. أما المطلق فيمتاز خصوصاً بمميزات ثلاث أولها: أن تصوره أعم التصورات حتى إنه ليعلو على المقولات نفسها. وإذا كان كذلك، فهو غير قابل لأن يحد، لأن الحد إنما يتم بالجنس والفصل، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أي جنس ما دامت أعم الأشياء، وليس لها في ذاتها فصل نوعي، لأنها غير متعينة أي تعين. وتلك خاصيته الثالثة، إذ ما دام غير قابل لأن يحد، فإنه سيكون غير معروف الماهية ولكنه مع ذلك معروف الآنية، لأنه الصفة الأولى كل الأولية."[2]

فالوجود المطلق يتميز بصفات تجعله لا يتصل بالواقع ولا يتحدد ولا يتعين وهو ما ينفي عليه صفة الحقيقة، فيكون اقرب للخيال والوهم منه للحقيقة. وهو ما يجعله أكثر غموضا وابهاما..

"فالواقعأن الوجود المطلق ليس وجوداً حقيقياً، لأنه إما وجود صرف فيه النظر عن كل تعين ولم نصل إليه في الواقع إلا بوساطة التجريد عن الواقع، وإما وجود كلي على هيئة الروح المطلقة أو الصورة». وهو أيضاً وإن كان أقرب إلى العينية، نوع من التجريد، إذ فيه يفنى الفرد في كلي غامض لا نستطيع أن نحده إلا بواسطة الفرد. كما أن ما تضمنه من معان هي من خصائص الوجود الحقيقي، قد فهم على نحو يسلبه هذا الطابع. إنما الوجود الحقيقي هو وجود الفردية والفردية هي الذاتية والذاتية تقتضي الحرية والحرية معناها وجود الامكانية."[3]

فهو يحصر الوجود الحقيقي في ملامسته للذات أو للفرد والفردانية والتي تستوجب وجود الحرية كضرورة لوجودها، والحرية بدورها تحيل الى وجود الامكانية، وهو ما لا يتحقق به الوجود المطلق.

وهنا نجد بدوي يعطي صفة التعين والحدية للوجود الحقيقي كأحد صفاته، ويقسمه جراء ذلك الوجود المعين الى ثلاثة أنحاء: وجود الموضوع، ووجود الذات، والوجود في ذاته. "أما وجود الموضوع فيقصد به وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة، أي وجود الأشياء في الزمان والمكان، سواء أكانت هذه الأشياء مادية واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية، والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضهم من أجل بعض، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته. أما الوجود الثاني، أي وجود الذات فميزته الأولى أنه يعرف ذاته. ففيه الأنا في نسبة مع نفسه والاحالة فيه لا من الذات إلى الغير، بل من الذات إلى الذات وهي إحالة لا تتسم بسمة الأداة، بل بسمة التوتر الحي والكلية الخصبة التي تحاول أن تفض مضمونها بواسطة الإيغال المستمر في الاستبطان الذاتي فوجود الذات إذن وجود شاعر بوجوده، محيل إلى نفسه. وقد سمينا الوجود الأول وجود موضوع لأنه وجود بالنسبة إلى ذات"[4].

يعطي بدوي مفهوما واضحا عن وجود الموضوع الذي هو وجود خارج عن الذات يعتبر بالنسبة لها أداة كبقية الأدوات الأخرى التي تربطها علاقات فيما بينها وبين الذات العارفة في الزمان والمكان، وله خاصية أنه وجود ليس يعرف ذاته فيبقى وجود أشياء خارجية. أما وجود الذات فهو وجود مدرك لذاته شاعر وحاس بها وعلاقتها بذاتها لا بغيرها وتتسم هذه العلاقة بسمة التوتر الحي الذي يجعلها تغرق في عملية استبطان ذاتي.

"أما إذا صرفنا النظر عن هذه النسبة، فإن هذا الوجود يسمى الوجود في ذاته، وهو المسمى أحياناً، خصوصاً عند "كنت" باسم الشيء في ذاته وهو وجود لا يبرره شيء، وخير ما يقال عن فكرته إنها فرض محدد، قصد به إلى وقف المعرفة الانسانية عند حد معلوم، ليس عليها ولا لها أن تتجاوزه. ولهذا فإنه ينتسب بالأحرى إلى نظرية المعرفة، مما يعفينا من البحث فيه هنا في مذهبنا الوجودي هذا ."[5]

2- مفهوم وجود الذات وعلاقته بوجود الموضوع:

لا يمكن رد وجود الذات الى وجود الموضوع ولا العكس حتى لا نقع في تصور المادية في الأولى ولا نقع في تصور المثالية ثانيا، فلا بد أن يفهم وجود الذات في عالم الموضوعات الذي به تحقق الذات امكانياتها بواسطة الفعل وكذا استخدام الذوات الأخرى كأدوات تساهم في هذا التحقيق، لأنه لابد أن تنقل الذات نفسها (ماهيتها) في هذا العالم من الإمكان الى الواقع، وهو ما عبر عنه بدوي بالسقوط الضروري، لأنها اذ لم تفعل هذا بقيت معلقة في عالم الإمكانات لا الوقائع. ولا معنى للإمكان، إن ظل دائما معلقاً .[6]

و لا يمكن بأي حال ارجاع وجود الذات الى وجود الموضوع لأن فيه قضاء على ذاتيتها، فتصير الذات من جملة الموضوعات الأخرى في العالم وفي هذا إلغاء لجوهرها. كما أن جعل الذوات المختلفة عبارة عن موضوعات في العالم الخارجي تختلف من ذات الى أخرى نجدنا أمام بناء مفهوم للذات كلي ومطلق للذات تشترك فيه كل الذوات وهو ما كنا نعمل على رفضه.

و لنقف على تحديد معنى الذات التي نريدها فيقول بدوي: "أما الذات فهي الأنا المريد والشعور بالذات إنما يتم في هذا القول: أنا أريد، ولكي يجد المرء ذاته، فعليه أن ينشدها في فعل الارادة، لا في الفكر كفكر، أي كحالة لا كعملية. ومن هنا كان الخطأ الأكبر في مقالة ديكارت المعروفة. لأن الفكر كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود، وبالتالي إلى إثبات وجود الذات اللهم إلا فهمنا الفكر بمعنى فعل الفكر فبهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكارت ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيده في شيء، لأننا سنكون حينئذ بإزاء مصادرة على المطلوب الأول أو بإزاء تحصيل حاصل على أقل تقدير. لأن معنى هذه المقالة سيكون في هذه الحالة: أنا أنا الذات المفكرة موجود ولن نكون حينئذ بإزاء انتقال من الفكر إلى الوجود بل انتقال من الذات إلى الوجود والمعنى واحد من الوجود إلى الوجود أي اننا هنا بإزاء تحصيل حاصل."[7]

و بالتالي فانه يتم الشعور بالذات حقاً في فعل الارادة، كما لاحظ مين دي بيران بحق: فهو شعور بالأنا المريد. ولما كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها فالشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية. ومن هنا فإن الذات والارادة والحرية معان متشابكة يقتضي بعضها بعضاً . ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية والذات الحقة الذات البكر التي تستمد وجودها من الينبوع الصافي للوجود الحقيقي هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية الحاملة لمسؤوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية.[8] فالوجود الحقيقي للذات تترجمه الإرادة وهذه الأخيرة تستوجب الحرية، فهذه الثلاثة يستحضر بعضها بعضا في وجود الذات.

لكن الحرية تقتضي الامكانية لأن الحرية تتضمن الاختيار، وكل إختيار هو اختيار بين ممكنات. فإذا كان جوهر الذات في الحرية، فماهيتها تقوم إذن في الامكانية. وهذه الإمكانية ليست مطلقة أي خالية من كل تحقق، بل لا بد لها من أن تتحقق ومعنى تحققها أن تختار من بين الممكنات حتى إذا ما تم الاختيار، انتقلت الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة والضرورة هنا هي تحقيق الامكانية على هيئة وجود في العالم، ومن هنا أيضاً تثبت ضرورة وجود الذات في العالم بين أشياء.[9]

" نحن إذن بإزاء نوعين من وجود الذات: ذات مريدة حرة لا تحتوي غير إمكانيات لم يأن لها أن تتحقق بعد وذات قد اختارت فحققت بعض إمكانياتها، وهي في طريقها إلى تحقيق الكل، إن أمكن. ووجود الذات على النحو الأول هو ما يسمى باسم الوجود الذاتي الممكن ولما كانت هذه الامكانيات جوهر الذات وماهيتها فيمكن أن يسمى باسم الوجود الماهوي. وهو وجود يمتاز خصوصاً بالحرية المطلقة. والصلة فيه ليست صلة بين ذات وأخرى أو بين ذات وأشياء في العالم، وإنما هي صلة بين الذات وبين نفسها. أما الذات التي اختارت فيتحقق وجودها على هيئة الآنية أي الوجود - في - العالم بين أشياء".[10]

و الوجود الحقيقي الأصيل للذات هو الوجود الماهوي. لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها، وهذه الذات إذن فردية إلى أقصى حدود الفردية وهذه الفردية المطلقة أو هذا الأنا، هو إذن الوجود الأصيل الذي أصدر عنه في كل أفكاري وأفعالي وهي حينئذ في حالة عزلة كاملة، وحيدة مع مسؤوليتها الهائلة شاعرة بأن لها معنى لا نهائياً شعوراً يصدر إليها من كون حريتها المطلقة وهي حالة تقرب من تلك التي نشدها كبار الصوفية وعبرت عنها القديسة **تريزا** الأبلية في قولها: أنا وحدي مع الله وحده والوجود الحق إذن هو هذا الوجود الذاتي، أما الوجود الموضوعي، أعنى الوجود بين الموضوعات والحياة على غرار الموضوعات، فوجود زائف، لأنني لا أكون فيه مالكاً لذاتي، بقدر ما تكون الأشياء مالكة لي. والسقوط يأتي من الاتصال بأكبر عدد من الموضوعات فالشرف في مرتبة الوجود يتناسب تناسباً عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء .[11]

والمهم في كل ما قلناه حتى الآن عن وجود الذات أن نفهم أن ثمة وجودين وجوداً للذات على هيئة إمكانية تنتقل إلى الواقع بفضل الحرية فبواسطة الحرية التي للذات الممكنة تختار الذات بعضاً من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة، وهذا التحقق العيني يتم في العالم، ويسمى حينئذ بالآنية وهذه الآنية نوع من التفسير والفهم، كما يقول هيدجر للوجود الممكن، أعني عرض ما فيه، لأن في هذا كيفية وجودها، أي إنها لا تتم إلا على هذا النحو، وإلا لما كان ثمة تحقق وبالتالي لم تكن ثمة آنية. والمصدر الذي عنه تصدر الآنية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان. **ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة والآنية بوجه خاص بدون الزمان محاولة فاشلة.** فالزمان هو الشرط الأساسي في تكوين الآنية، وهو العامل الأصلي في انتقال الوجود إلى حالة الآنية والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق أي للآنية. وعلى هذا فلا بد لنا لكي نفسر حقيقة الوجود عامة أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته وسنرى حينئذ أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلي للوجود لكل ما في الوجود.[12]

3- الوجود والزمان:

يرى بدوي أن "عدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن والذين حاولوا منهم إدخال الزمان - إلى حد ما - في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود، لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقي، بل كانت لديهم عنه فكرة إما مبتذلة زائفة وإما ناقصة، ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود في الزمان. ووفقاً لهذا قسموه أقساماً : فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجري فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ وقسم لا يخضع له ولا يرتبط به كالنسب الرياضية. وكل هذا في داخل هذا الوجود. ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود في الزمان هو الوجود الفاني ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلي الأبدي، وبينهما هوة حاول البعض اجتيازها بسلسلة من المتوسطات، وقال البعض الآخر إنه ليس من الممكن عبورها ".[13] ظل تفسير الوجود من قبل الفلاسفة بعيدا كل البعد عن حقيقة الزمان التي تبناها بدوي، ورأى أن وجه القصور راجع الى عدم فهمهم لكنه الزمان، فكان تصورهم للزمان ناقص أو زائف لانهم فهموا الزمانية هي الوجود في الزمن، وعلى أساسها قسمو الزمان الى: الزمان الذي يجري داخل الوجود، وهو الزمان الفاني ووجود فوق الزمان هو الوجود الابدي السرمدي، وكلاهما لا يقدم الصورة الحقيقية عن الزمان.

"و الوضع الصحيح عندنا أن نفهم الوجود على أنه زماني في جوهره وبطبيعته. وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية. وليس معنى الزمانية مجرد الوجود في الزمان، وكأن الزمان إطار يجول فيه الوجود، كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان، بل نقول فضلاً عن هذا، إن ما يدعون أنه «فوق الزمان» أو «خارج الزمان

هو أيضاً زماني، ما دمنا نعزو إليه صفة الوجود، وصفة الزمانية، إذن تطبع كل موجود وتشيع فيه كروحه الحقيقية، فإن في وهي المقوم الجوهري لماهية الوجود، والعامل والفاعل في تحديد معناه".[14]

والمذاهب التي وضعها السالفون من الفلاسفة في الزمان يمكن أن ترد إلى ثلاثة رئيسية: المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو الذي حلل الزمان تحليلا يمكن أن يعد الصورة العليا لتفسير الزمان والوجود المرتبط به عند الأقدمين. ثم المذهب النقدي أي المتصل بنظرية المعرفة، وهو الذي أقامه «كنت» وسار عليه من تأثره حتى نهاية القرن الماضي، والثالث هو المذهب الحيوي الذي فصله برجسون. هذا في داخل ميدان الفلسفة، أما في الفيزياء فثمة مذهبان رئيسيان: المذهب المطلق. ويمثله خصوصاً نيوتن والمذهب النسبي الذي وضعه أينشتين. [15]

ومن هذا البحث النقدي نستطيع أن نستخلص النتائج العامة التالية :[16]

1 - ان الزمان نوعان **زمان فيزيائي وزمان ذاتي** وسنسميه بعد بالزمان الوجودي .

2- أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام، وسنرى أن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود.

3- أن الوجود وجودان وجود الذات، ووجود الموضوع، ولكن الوجود الأصيل - بالنسبة إلى الانسان على الأقل - هو وجود الذات، حتى اننا سننتهي في آخر الأمر إلى قصر الوجود على وجود الذات.

4- أن المقولتين لرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجود هما الواقع والامكان وتبعاً لهما ينقسم الوجود إلى وجود ماهوي، وآنية.

5 - أن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات، وهذا يستخلص من النتيجة السابقة أي كنتيجة لفكرة الإمكان كما بيناها، والصلة بينها وبين الواقع .

6- أن مشاقة الوجود لنفسه يجب أن تعد المسلمة الأولى التي على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الوجود والأخلاق، وأن فكرة التوتر هي الفكرة التي يجب أن تسود كل نظرة وجودية وأخلاقية .

7- أن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود الحي.

تلك أهم النتائج، والناظر إليها يلمح فيها القسمات العامة لمذهب في الوجود.

فـ"**الزمان الوجودي** هو المكون الأساسي للآنية / الوجود، إنه بعد خاص بها فلذا هو ذاتي. غير فيزيائي، و لا يقاس و لا يجد بأي وسيلة مادية، كلحظات الانتظار الثقيلة حين يتباطأ الزمن فجأة في نظرنا و تمر الثواني كأنها أيام، و لأنه لما كانت هذه الآنية / الوجود الذات هي إمكانية بحته لا تحقق نفسها و تصبح وجودا سوى بالفعل في العالم وليس بالفكر، فهي وجود غير متحقق، حر و ماهيته هي حريته الخالصة. دائم العلاقة مع نفسه، لذلك هو وجود أصيل و حقيقي. إنه فردية مطلقة، بل فردي إلى أقصى درجات الفردانية. إنه الأصل الذي تصدر عنه كل أفكار الذات وأفعالها والغريب أن سقوط هذه الآنية في العالم لا يكون إلا في حال تحققها - هنا لا نعني السقوط الحقيقي، و لكن تعني فقدان حالة الحرية - فكل تحقق هو سقوط في العالم المتعين بعيدا عن حالة الإمكان التي كانت تحوزها الذات قبل الفعل و قبل الاختيار لأن حالة الإمكان هي حالة انفتاح غير محدود على كل الاختيارات الممكنة، فهي حالة مطلقة و لأن الاختيار هو اختيار بين ممكنات فلذلك و بمجرد اختيار أحد الإمكانات، حينئذ تقع الذات في شرك الضرورة بعد الحرية، و تفقد حالة المطلق التي كانتها مسبقا، إذ تفقد كل الإمكانات السابقة لأنها اختارت أخيرا بينها."[17] حيث يبسن لنا بدوي كيفية الانتقال من الوجود الماهوي الى الوجود الآني حين يتم تحقق الذات في أحد الإمكانات التي كانت متاحة لها.

"ولما كانت الذات مجبورة على الاختيار الدائم و الفعل الدائم لأنها تقابل العالم و المواضيع المختلفة فيه، فهي في حال سقوط متكرر. إن السقوط هو الضرورة و الأصالة هي الحرية المطلقة، فهنا لما صار حتما على الذات وجودها في العالم فهي تعاني سقوطها الدائم و فقدانها لأصالتها الحقيقية فيه، لأنها في وجودها الماهوي منغلقة على نفسها. مالكة لذاتها و لإختياراتها، وسقوطها هو في فض بكارتها هذه وتدنيسها باختلاطها مع أشياء العالم، لأن هذا العالم في نظر بدوي و من خلفه هيدغر يتشكل من أدوات فكل شيء فيه هو أداة و وسيلة، و الأداة هي شيء من أجل هدف ما ودخول الآنية إلى هذا العالم

يهددها دائما بوقوعها في نظام هذا العالم. بارتباطها إلى مواضيع و أدوات هذا العالم لتصبح أداة هي الأخرى، و هذا ما يوقعها في الزيف و يبعدها عن الوجود الأصيل، ويصير و الحال هذه أن العلو الذي هو حسب بدوي "الفعل الذي به ينتقل به الوجود الماهوي الى الوجود في العالم، فهو علو بمعنى خروج من الإمكان الى الواقع بالنسبة الى الآنية".[18] هو نفسه السقوط !!، و لكن العلو هنا بمعنى التجاوز، أي أن الآنية تتجاوز ذاتها و فرديتها لتتصل بالآخر و العالم، وعلينا هنا أن نستبعد الأحكام القيمية في كل من مفهومي السقوط و العلو، فليس هنا في التجربة الوجودية قيم معينة بل هي تجربة و فقط.

4- نظرية عبد الرحمن بدوي حول الوجود الزماني (DASEIN) وتقوم على الأفكار الأربعة الأساسية وهي:

1- تفسير الوجود على أساس السمة الزمنية، فلا وجود إلا مع الزمان وبالزمان يقول بدوي: "ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة والآنية بوجه خاص بغير الزمان محاولة مخفقة فالزمان هو العنصر الأساسي في تكوين الآنية، وهو العامل الأصلي في انتقال الوجود الممكن إلى حالة الآنية، والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق أي الآنية" . فالزمان عند عبد الرحمن بدوي يفسر به كل ما في الوجود. وهو ما تطرقنا اليه سالفا .[19]

2- وضع لوحة مقولات للوجود لتفسير أحواله على غرار لوحة المقولات الكانطية فالغرض من هذه المقولات هو الوقوف على أحوال الوجود المتوترة القائمة على ديالكتيك عاطفي وإرادي، لأن الوجود نسيج من الأضداد، وكل ما فيه يتصف بطابع التناقض، والممكن يجمع بين النقيضين .

فالمقولات إذن لا بد أن تمتاز بالتقابل ثم بالتوتر، لذا سنجد لوحتها تتكون من زوج وزوج، ولكل زوج وحدة متوترة فيها جمع معا للمتقابلين مع الاحتفاظ بما لهما من استقطاب في أوج شدته، لذا تسمى الوحدة باسم مركب من المتقابلين معا حتى نحتفظ تماما بهذا التوتر، فعلى سبيل المثال يعرض بدوي مقالتين للإرادة والعاطفة، ويجب أن نلاحظ أن كلمة أصل ومقابل إيجابي وكلاهما محدد للآخر لا ينفصل عنه، وهذا ما يتبين بوضوح في الوحدة المتوترة، فلا نقول مع الأولين أن الألم وحده إيجابي، أما السرور فسلبي، كما لا نقول مع الآخرين. بل تؤكد إيجابية كليهما ونحتفظ بهذا التناقض في كل قوته وحدته لأنه طابع الوجود. والوحدة المتوترة حل جامع للقطبين بكل ما فيهما من نفور وتناقض في وحدة خصبة.[20]

ويذهب بدوي لـ "وضع لوحة المقولات هذه المقولات يجب أن يراعى الطابع الديالكتيكي لكل ما هو موجود، لأن الوجود كما قلنا نسيج الأضداد وكل ما فيه يتصف بصفة التقابل لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن، والممكن جامع بين النقيضين لأن الإمكان بمعناه الحي الحقيقي لا بد أن يشمل القطبين المتنافرين، وإلا فلا معنى للإمكان حينئذ فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته. وهذا الاستقطاب هو في سياقه وتطوره ما نسميه بالديالكتيك. فالفارق بين الاثنين أن الأول منظور إليه من ناحية السكون والثاني من ناحية الحركة، فالديالكتيك هو السياق الحركي للاستقطاب والديالكتيك عندنا غيره عند هيجل، لأنه عند هيجل منطق عقلي وعندنا أنه السياق الوجودي الصادر عن العاطفة والارادة، وهذا الطابع العقلي للديالكتيك عند هيجل هو الذي أفسد عصبه الحقيقي أعني التعارض مما اضطره إلى فكرة الرفع التي هي المفذ الواهي لمنطق هيجل، ولو كان جريئاً في منطقه لاحتفظ له بالطابع الحركي على الدوام. ونحن نحتفظ للديالكتيك بهذا الطابع إلى أقصى درجة، لأن العاطفة والارادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائمة السيلان والتغير الشامل للأضداد. فلا مناص إذن من أن نجعل للديالكتيك هذا الطابع، وسنسميه باسم التوتر. فالتوتر معناه قيام المتقابلين مع بعضهما في وحدة لا يتخللها سكون أو توقف".[21]

لهذا كان لا بد للمقولات من أن تمتاز بالتقابل ثم بالتوتر. ولذا سنجد لوحتها مكونة من زوج زوج، ولكل زوج وحدة متوترة فيها جمع معاً للمتقابلين مع الاحتفاظ بما لهما من استقطاب في أوج شدته، ولذا لن نسمي الوحدة باسم جديد، بل باسم مركب من المتقابلين معاً حتى يحتفظ تماماً بهذا التوتر.

وقد انتهينا إلى وضع هذه اللوحة من تأمل الأحوال السائدة المحددة لكل ما عداها بالنسبة إلى كل من العاطفة والارادة، ولذا انقسمت أولاً إلى قسمين: واحد خاص بالعاطفة، والآخر خاص بالإرادة. وكل منهما ينقسم بدوره ثلاثة أقسام، وكل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة، فلدينا إذن ثلاث مرة أخرى - مما يكون ثماني عشرة مقولة، هي :[22]

عاطفة:			
أصل:	تألم	حب	قلق
مقابل:	سرور	طمأنينة	كره
وحدة متوترة :	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن
إرادة			
أصل :	خطر	طفرة	تعال
مقابل :	أمان	مواصلة	تهابط
وحدة متوترة :	خطر امن	طفرة متصلة	تعال متهابط

ويجب أن يلاحظ هنا أن كلمة أصل لا يقصد منها أن المقولة المقابلة مشتقة منه ومتفرعة عنه، بل كلا الأصل والمقابل إيجابي، وكلاهما محدد للآخر، مما يتبين بوضوح في الوحدة المتوترة التي فيها تؤكد إيجابية كلا الطرفين المتقابلين بكل ما فيهما من نفور وتناقض .

فيقدم بدوي شرحا لكل منها على حدى مبينا انتقال الذات من الإمكان الى الفعل وعلاقتها بتلك الانفعالات التي تحدث على مستواها، فالتألم فشعور الذات بأن شيئاً يحدها في وجود العيني فهي تريد أن تحقق إمكانياتها في العالم الذي قذفت به لأن الاتجاه الأصيل فيها هو تحقيق الامكانيات بقدر الوسع والطاقة، وتحقيق الامكانيات يصطدم بالغير، لأنه لا يجري في داخل الذات وحدها، بل لا بد أن يجري في الغير، وإن كان ذلك كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديدة. فإذا ما لاقت وهي بسبيل هذا التحقيق، مقاومة تألمت. وهذا يوضح لنا الأحوال المعروفة عن الألم مما لاحظه النفسانيون دون أن يستطيعوا تفسيره من الناحية الوجودية، وأولها أن التألم يزداد مقداره ونوعه تبعاً لازدياد الرقي في سلم الكائنات. فهذا يفسره النفسانيون على أنه راجع إلى رقي الشعور كلما علا الكائن في سلم التطور، وهذا ليس من التفسير في شيء إنما هو ترديد لنفس المعنى بعبارة أخرى. أما نحن فنفسره من الناحية الوجودية على أساس أن الرقي في سلم التطور معناه تحقيق الكائن الإمكانيات أكبر نوعاً ومقداراً، والتحقيق يلقى مقاومة من جانب الغير، وإذن فكلما ازدادت الامكانيات التي ستحقق ازداد الألم الناتج تبعاً لزيادة المقاومة. ولذا نرى البدائي أقل تألما من المدني المتحضر، والتطور في داخل كل حضارة شاهد صادق على ما نقول، إذ نحن نعلم أن عصر المدنية فيه يتألم الناس أكثر منهم في عصر الحضارة، ففي الحضارة اليونانية يشاهد ازدياد الشعور بالألم في العصر الهليني: فبدلاً من هذه النظرة الباسمة المقبلة على الحياة التي اتسم بها اليوناني في العصر الهومري، نرى في العصر الهليني وجوهاً شفها السقم. وفي الحضارة الأوروبية تشاهد الظاهرة بعينها : فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق وسعادة أكبر من العهد التالي لها، حتى لنرى القرن التاسع عشر عبارة عن سلسلة من المتشائمين ابتداء من شوبنهور وادورد فون هر تمن ونيتشه حتى بودلير ودوستويفسكي، والى اليوم عند هيدجر. وتفسير هذا هو على نحو ما قلنا فقد ازدادت إمكانيات الانسان القابلة للتحقيق بواسطة النهضة الصناعية، ففتحت المجال واسعاً أمام تحقيق أكبر عدد من الامكانيات وبالتالي لملاقاة أكبر مقاومة، وتبعاً لهذا معاناة أوفر قسط من التألم. وبهذا المعنى يمكن أن يفسر قول روسو: إن الحضارة تسلب المرء السعادة. [23]

فيصل الى تحديد ماهية الألم م خلال التوصل الى أن التألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات وهو شعور من الذات الماهوية بأن ثمة مقاومة تعانيها من جانب الغير وهي تحقق ما بها من إمكانيات. ولما كان تحقيق الامكانيات الطابع الأصلي لوجود الذات على هيئة الآنية فإن التألم إذن طابع أصيل للوجود الذاتي. وهو يتدرج تبعاً لمقدار المقاومة ونوعها. وبهذا يفسر معنى التضحية وجودياً ، إذ العلة في سموها هو شرف الموضوع الآتية منه المقاومة، وليس تضحية الجزء في سبيل الكل، كما تدعي النظرة النفسانية المبتذلة.[24]

"و التضحية تكون الدرجة العليا للتألم ولذا فإنها في النقطة التي يجتمع فيها أعلى تألم مع أعلى سرور، فالأطراف في تماس كما يقال. إذ لا يشعر المرء بألم خاص كما في الأحوال الأخرى للتألم، كما يشعر بسرور خالص على النحو المعانى في لحظات السرور إنما هي تجمع بين الناحيتين وتفنيهما في نوع من الوحدة، لو عمقت لكانت وحدة التوتر فالشهيد الذي يعلو جبينه الأسف الباسم الذي تحدث عنه بودلبير هو الذي يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم والسرور، والمثل التاريخي الواضح

عليه سقراط الذي كان باسما في أشد لحظات المحنة. في هذه الوحدة المتوترة يبلغ الشعور بالذاتية والحرية أوجه لأنها جامعة بين النقيضين أو الضدين، فهي تعبر إذن عن نسيج الوجود الحي أدق تعبير.[25]

وبالتالي فالتضحية هي نقطة التلاقي بين الألم والسرور مما يفضي بنا إلى التحدث عن السرور وتفسيره عندنا وجودياً هو أن الأصل هو الوجود الماهوي وينتقل إلى الآنية بواسطة تحقيق الممكنات وتحقيق الممكنات هو الفعل والفعل إذن توكيد لإمكان وفي التوكيد شعور بالذاتية، إذ فيه نقل لها من القوة إلى الفعل، وكل ما يشعر بالذاتية على نحو ليس به مقاومة هو السرور. ويزداد السرور تبعاً لازدياد تحقيق الامكانيات، ويكون نوعه وفقاً لنوع ما يحقق منها. والدرجة العليا للسرور هي تلك التي تملك فيها الذات نفسها بكل ما وسعها تحقيقه من إمكانيات. وهي حالة تصل أوجها في الايثار المحقق لأقصى الإمكانيات الذاتية مع إغناء أكبر قدر من الذوات الغيرية في نفس الآن. وواضح أن الإيثار يلاقي التضحية في وحدة الألم السار، ففي كليهما طابع التوتر الصادر عن تعارض وتقابل في الاتجاه.[26]

ثم ننتقل بالإيثار إلى الثالوث الثاني في مقولات العاطفة، وهو المكون من الحب والكراهية في وحدة متوترة هي الحب الكاره، لأن الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير، وذلك حين ينتقل الشعور من الذات المفردة إلى ذوات أو أشياء مغايرة. ولكن ليس معنى هذا أننا قد انتقلنا بهذا من الذات الوجودية إلى الغير الوجودي، بل العكس تماماً، فلا زلنا هنا في نطاق الوجود الذاتي. والحب بالمعنى الوجودي هو امتصاص الذات للغير وافناؤها له في داخلها، والدافع إليه تملك الغير كأداة لتحقيق الممكن ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك الخاص، مما يسمونه الاخلاص في الحب أو الأمانة في الزواج إلى آخره، لأن في هذا تحقيقاً للوجود الذاتي على نحو أكمل. ولهذا فإن الحب في الدرجة الأولى منه شعور باتساع الذات ونموها وفي أعلاه بتعمقها وانتشارها مع وحدتها حتى تشمل كل الغيرية، كما هي الحال في الحب الصوفي الالهي، وليس لهذا غير معنى واحد هو أن الذات قد اتسعت بوجودها حتى انتظمت كل شيء. ولما كان الحب كما فسرناه إفناء المعشوق في الذات، فإنه يتصف أولاً بأنه لا يشترط فيه التبادل. وثانياً بأنه على ارتباط وثيق بالخلق والانتاج أي بغريزة النسل. ولكن الحب في الدرجة العليا منه يصير أثرة، لأنه شعور الذات بأنها وحدها الموجودة حقاً مما يولد إحساساً بالكراهية لكل ما عدا الذات ولذا فقد أصاب من حللوا الكراهية بربطها بالحب، حتى قال نيتشه: إن الحب الأعمق هو أسمى كراهية. [27]

والقمة العليا التي يجتمع فيها أسمى حب مع أعلى كراهية هي الغيرة»، لأنها جامعة الأعمق محبة بالنسبة إلى المحبوب وأشد كراهية لما عداه. وهي لهذا حب كاره، فهي إذن الوحدة المتوترة بين الحب والكراهية.

ولو نظرنا إلى هذا الثالوث الثاني وقارناه بالثالوث الأول لوجدنا أن هذا كان يقول بمجرد التحقق للإمكانيات على صورة الآنية، أما الثالوث الثاني فيزيد عليه رغبة الذات في العلاء بنفسها باستمرار وتحصيل تحقيقات في الوجود أتم. وهو لهذا قوة دافعة بالذات إلى إغناء نفسها حتى تبلغ أقصى درجة ممكنة لتمام التحقق الفعلي ونزوع مستمر نحو بلوغ هذه الغاية، ومن هنا امتاز بالحركة الدائبة وبالخلق والايجاد، وليس للغريزة الجنسية معنى غير هذا من الناحية الوجودية والثالوث الأول يعبر عن أشياء كائنة بالفعل. أي يشير إلى تحقق مضى وكان بينما الثاني ينبئ عن تحقق لم يأت بعد وسيكون، أي أن الأول مطبوع بطابع الماضي ، والثاني بطابع المستقبل. ومن هنا نرى أن الزمانية طابع ضروري لهذين الثالوثين الكاشفين للذات عن طبيعة وجودها، ونقول ضروري لأن الشعور بكل ثالوث منهما لا يتم إلا وفقاً لهذا الطابع : فالحب رأيناه دائما يشير إلى آت لم يحقق بعد، وإلا انتهى ووقف ولم يكن ثمة حب.[28]

و الألم والسرور يدلان على تحقق قد كان ونتج عنه هذا الشعور اللاحق. فكل من هذين الثالوثين يكشف إذن عن طابع الزمانية كعنصر داخل في تركيب الوجود.

و إذا كان الثالوث الأول قد كشف عن الماضي، والثاني عن المستقبل فسنجد الثالث يكشف عن الحاضر.

و القلق من أهم الأحوال العاطفية التي عني بدراستها كيركجور وفي أثره هيدجر. و خلاصة تحليلهما أن القلق يكشف عن العدم. ونستطيع أن نفسر هذا بأن نقول إن الوجود الماهوي حين يصير متحققاً في العالم، تفقد الآنية بهذا السقوط في العالم بعضاً من إمكانياتها إذ لا تتحقق هذه الامكانيات حتى بالنسبة إلى شيء واحد وبالتالي ستظل ثمة أشياء لم تتحقق.

فالآنية إذن باعتبارها في العالم يعوزها شيء وهذا العوز أو النقص هو العدم الذي يشعر به الانسان في حال القلق، إذ تشعر حينئذ بانزلاق كل الموجود ونحن من بينه. ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية تجريد سلبي كيما نبلغ العدم بل الشعور بالعدم في حال القلق يأتي قبل كل نفي وسلب. ولكن القلق لا يكشف لنا عن هذا الجانب السلبي وحده، بل يكشف لنا أيضاً عن جانب ايجابي. ذلك أن العدم ناشئ عن تحقق امكانيات دون أخرى، وبدون العدم إذن لن ينكشف لنا الوجود العيني، لأن الشرط في التحقيق هو نبذ إمكانيات وأخذ أخرى تتعين في الوجود الحاضر في العالم. وهذا النبذ هو الفعل الناشئ عنه العدم. وهذا العدم هو الأصل في كل نفي وسلب نقوم به في داخل الوجود، وهو العنصر المكون للطابع الديالكتيكي لهذا الوجود العيني.[29]

و لأن القلق يشعرنا بالعدم فإنه يرتبط بالحاضر، ويقوم في الآن، لأن الشعور في هذه الحالة لا يتعلق بلحظة ذات كيان بل ببرهة لاسمك لها إطلاقاً وهي ما نسميه باسم الآن. وإذا زاد القلق وبلغ أوجه، شعرنا بأن الزمان قد وقف نهائياً وهذا الشعور بوقوف الزمان هو الشعور بالآن، لأن الآن لا تجري فيه حركة. ومن هنا أيضاً ارتبط القلق بالسرمدية وذلك عن طريق الآن.[30]

وموقفنا من العدم في حال الموت خصوصاً يجب أن يكون موقف حب المصير الذي دعا إليه نيتشه، وذلك بأن نعد هذا العدم الذي يقلق منه عنصرا جوهرياً في تركيب الوجود في العالم كما رأينا. فتتولد لدينا طمأنينة من ناحية ما يقلق منه». أما الطمأنينة بالنسبة إلى ما يقلق عليه فيمكن أن تأتي بالرضا عما تحقق بالفعل من امكانيات والرجاء في تحقيق اكبر قدر ممكن وبهذا الرجاء تأخذ الطمأنينة طابعاً حركياً . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوحدة المتوترة للقلق والطمأنينة توجد في حالين بوجه خاص: حال القلق من الموت، وحال الطمأنينة في الرجاء، وإن كان التوتر ليس قوياً كل القوة في كلتا الحالتين، أما طابع الزمانية في حال الطمأنينة فهو الآن إذ نشعر إبانها بتباطؤ الزمان .[31]

وبذا ينتهي بياننا لمقولات العاطفة. ومنه يمكن أن نستنتج :[32]

1 - أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود فالثالوث الأول عن الوجود بعد أن تحقق، والثاني عنه وهو ينزع إلى التحقق، والثالث عنه في حالة التحقق الفعلي على هيئة الحضور بالفعل .

٢ -أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع للزمانية باطن فيه بطوناً ضرورياً : فالأول يشير إلى الماضي، والثاني إلى المستقبل، والثالث إلى الحاضر.

3- أن الزمان ، تبعاً لهذا طابع جوهري للوجود يعين كيفياته، ويحدد طبيعة أحواله .

4- أن التوتر هو التركيب الأصلي للوجود وفيه يبلغ الشعور بالوجود وذلك إبان وحدة التوتر - أعلاه، فتكون الذات على اتصال بالينبوع الحي للوجود.

5 - أن أحوال العاطفة أحوال وجودية تعبر عن أحوال للوجود الذاتي في حال التحقق.

فالعاطفة هي الصورة المعبرة الحقيقية عن الوجود الذاتي في تحققه العيني، وهي صورة وجدانية لا فكرية، فهي عنوان لتمسك الذات مع نفسها مما يقدم إدراكا للوجود أتم، وهنا نجد مثلا الشعور بالوجود في حال الألم يكون أقوى منه في حال المعرفة بالألم، لأن الأخير ليس اتصالا مباشرا بين الذات والوجود، في حين الأول هو اتصال مباشر قوي.

"و الحال أظهر في الارادة منه في العاطفة : إذ الإرادة قوة للوجود الذاتي بها يحقق ما فيه من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء والذوات الأخرى. وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتنفذه بواسطة القدرة وهذا الاختيار ليس معرفة بالأفضل إنما هو فعل تعلق بأحد أوجه الممكن. و هذا الفعل أولى قد تصاحبه معرفة وقد لا تصاحبه..."[33].

ولما كان الممكن لا نهاية له، وكان التقابل صفة جوهرية في كل موجود كانت الإرادة في حالة عدم تيقن بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن فلا يبقى أمامها حينئذ إلا أن تخاطر بأخذ أحد الأوجه، وإلا اختلط عليها الأمر وتوقفت عن الاختيار وبالتالي عن التحقيق. لهذا كان الفعل الأول للإرادة هو **المخاطرة**، وكان الخطر أول مقولاتها، وفعل

المخاطرة فعل لا معقول، ومع ذلك فهو وحده المؤدي إلى تحقيق الوجود، لأن تحقيق الوجود يستدعي المخاطرة. ولذا قال نيتشه الحياة بوجه عام معناها الوجود في حال الخطر، وفصل نظرياته في هذا بطريقة عامة غامضة نستطيع نحن أن نوضحها وفقاً لمذهبنا هذا في كون الوجود مليئاً بالأضداد المتساوية في درجة الامكان، ولذا فإن اتخاذ أحد أوجه الممكن ينطوي بالضرورة على مخاطرة، ولا بد من اتخاذ أحد الأوجه حتى يتم تحقيق الممكن وبالتالي تحقيق الوجود وكلما قل نصيب تعين أوجه الممكن من اليقين، زاد قدر الخطر. وعدم اليقين يزداد قدره كلما ازدادت قيمة الفعل. فالخطر إذن طابع ضروري للوجود يزداد قدره وفقاً لازدياد قدر الفعل. ولهذا فإن صاحب الأفعال الجليلة هو المخاطر الكبير، ومن لا يخاطر، لا يظفر بشيء.[34]

والمخاطرة تتم بفعل واحد لا نستطيع أن نعين فيه أجزاء، ولذا فإنها تتم في «الآن»، وتشعر بطابع الحضور في الزمانية ومن هنا أيضاً تشعر بالسرمدية. وبهذا نستطيع أن نفسر أقوال كبار الساسة والقواد الذين يتحدثون عن الأفعال التي تنطوي على مخاطرة كبرى بأنها ستقرر مصائر أميم الألف سنة مثلاً. فهذا الشعور صادر عن الشعور بأنهم يخاطرون بفداحة، والمخاطرة تتم في الآن. ويقوى الشعور بالآن بقدر درجة المخاطرة وبالتالي هم يشعرون بنوع من السرمدية. وهذا الشعور بالسرمدية هو الذي نجده في مقابل الخطر، أي في الأمان إذ نحس فيه بعدم التغير. ولا ضير على الذات من الشعور بالأمان، إنما الضرر من أن يكون مصدره وهماً. فالخطر الخالص مستحيل التحقيق، والأمن الخالص مضاد للوجود الحي، فلم يعد غير الخطر الأمن هو الذي يكفل للذات الوجود وتحقيق الإمكانيات في حرية ومسؤولية.

غير أن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى لا يتم بطريق الاتصال، بل منفصلاً أي لا بد للذات في سيرها أن تثب من فعل آخر. ولهذا فإن المقولة الثلاثية الثانية للإرادة هي مقولة «الطفرة».[35]

"ويدعونا إلى القول بالطفرة أن الوجود عندنا مكون من ذوات كل منها قائم بنفسه، مغلق عليه في داخل ذاته. وقد يكون في مذهبنا هذا تجديد لفيثاغورية عفى عليها الزمان، ولكن هذا لن يزيدنه الا جسارة في توكيد هذا الانفصال في طبيعة الوجود فمذهبنا هو أن الوجود مكون من ذوات منفصلة تمام الانفصال، فقد غلق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى، ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى".[36]

"والأصل في هذه الطفرة أن الذات في تحقيقها للإمكان لا بد لها من الاتصال بماهيتها، أعني وجودها الماهوي. كما لا بد لها من الاتصال بالغير، ولما كان بينهما هوة، لم يكن الاتصال ممكناً إلا بالطفرة. والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، أي الذي لا يستلزم أي وسط تجرى فيه، وإلا وقعنا في الاتصال ولكي نفهم كيف تتم الطفرة على هذا النحو، لا بد من القول بفكرتين اللامعقول واللا علية"[37].

حيث لا يمكن أن يتم الاتصال بين الذات ونفسها اثناء عملية التحقق للإمكانات ولا الاتصال مع الغير الا عن طريق الوثبة أو الطفرة، وهو يجعلنا نقابل مباشرة مفهوم اللامعقول واللاعلية ضرورة.

"أما اللامعقول فيدعونا إلى القول به طبيعة الوجود نفسه، إذ هو يتضمن كما رأينا العدم، كعنصر مكون له، والعدم يناظره اللامعقول من الناحية الفكرية. وقد أتت نتائج العلم الأخيرة مؤيدة لما نقول به من حيث اللامعقول ثم من حيث اللاعلية، بل لم يقتصر الأمر على هذا إنما امتد أيضاً إلى فكرة المتصل. فقد أثبتت أخيراً نظرية الكم وجود الانفصال في تركيب الضوء والمادة على السواء، كما انتهت إلى هذا أيضاً الميكانيكا التموجية على الرغم من محاولاتها الفاشلة للتوفيق بين المتصل والمنفصل بإضافة الموجة إلى الجسيم كما أثبتنا أيضاً أن الجبرية العلمية قد عفى عليها، ولم تعد ثمة وسيلة لتفسير التأثير عن بعد إلا بالقول بنوع من الطفرة . واذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتصل بالذرات المادية وغير الواعية، أفليس من الأحرى أن يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى هذه الذارات الواعية التي هي الذرات العاقلة؟".[38]

و بدوي يستعين بمفهوم الطفرة أو الوثبة هذا ليفسر نوع الاتصال الذي يحصل بين الذوات، و في الحقيقة فهو يستمده من كيركغارد، و إن كان الأخير يستعمله في تفسير العلاقة بين الذات والمفارق الذي هو الله، إلا أن بدوي يأخذه ليفسر به علاقة الذوات ببعضها البعض، وذلك لأن من صفات الآنية التحقق الدائم في كل اختيار و فعل و التواصل مع الآنيات الأخرى أحد تحققاتها وأفعالها، فتتنقل من العزلة إلى التواصل بشكل متقطع نابع من توترها بين العزلة و إرادة الاتصال، ففي

كل اتصال تحقق إمكانية و تقلل من حريتها، ثم ترجع لعزلتها و توحدها مع ذاتها لتستأنف عملية اتصال و تحقق أخرى مع نفس الآنية أو آنية أخرى، حتى و لو كان التواصل مع شخص واحد قد يحدث الاتصال وتليه العزلة والارتداد إلى الوجود الماهوي عدة مرات في لقاء واحد، وذلك الاستحالة التواصل الدائم والمستمر هذه الآنية مع الآخر ومع العالم، و لا تتوقف هذه الحركة أو الوثبات لأن الاختيار لا يتوقف، والمواجهة مع الآخر والعالم لا تتوقف، وقوام كل ذلك التوتر و القلق الوجودي".[39]

3- الوقوف على تاريخية الوجود أي كيفية الوجود. وذلك من خلال حقيقتين رئيسيتين:[40]

أ- الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل شيء ليس بمتزمن بالزمان فلا يُعد وجودا؛ وتلك هي تاريخية الوجود.

ب- الثانية أن كل أن من آنات الزمان مكيف بطابع وجودي عاطفي إرادي خاص وليس الزمان إذن مكونا من وحدات كمية متشابهة في الكيف، بل بالعكس، هو مكون من وحدات منفصلة. ولكنها ليست كمية بل كيفية فالزمان إذن كيفية.

4- تفسير العدم من منظور التطور الانفصالي للوجود على حسب تعبير بدوي الهوات القائمة بين الذرات. فالعدم عنده يبدأ من القول بأن الوجود مكون من وحدات منفصلة بينها "هوات" لا يمكن عبورها إلا بواسطة الطفرة فنقول: "الآن إن هذه "الهوات" هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي، ولا يجب أن يفهم من هذه الهوات أنها خلاء فنحن لا تعرف شيئًا لسمه خلاء بالمعنى العادي للمفهوم، وبدوي لا يقصد بالعدم الخلاء، فهو لا يتصور العدم تصوراً مكانيا على أنه الخلاء، أو حال من عدم التعين والقابلية لكل تعين تأتى إليها الصورة الواهية إياها تعيدا فتحل فيها.

و يؤكد بدوي على أن هيدجر أول من أوضح مدلول العدم من الناحية الوجودية وخلاصة رأيه أن الوجود، لكي ينتقل من حالة الوجود الماهوي إلى الآنية، لا بد له من العلو، بالخروج من الإمكان إلى التحقق، وفي هذا سلب لإمكانيات كان في الوسع أن تتحقق، ولكنها انتزعت من الوجود بتحقق إمكانية غيرها، وهذا السلب هو العدم، وبغيره لن يتم التحقق، لأن التعين، يقتضي أخذ إمكانية دون أخرى، أي يقتضي سلب إمكانيات .[41]

فما هي طبيعة هذه المساحة التي تفصل الذوات عن بعضها؟ و ما نتائج اتصال الذوات ببعضها البعض ضمن دراسته في الزمان الوجودي، يسعى بدوي ليناقش مسألة العدم، و يسعى مستعرضا آراء كل المذاهب الفلسفية سواء داخل الفلسفة اليونانية أو الإسلامية، وذلك لتمهيد الطريق نحو ضبط مفهوم العدم عنده هو، و في الفلسفة المعاصرة يبدأ بدوي بمناقشة رأي الفيلسوف برغسون و في الحقيقة فإنه لا ينتقد أحدا غيره في هذه المسألة، حتى ينفي عن برغسون أسبقيته في تحديد مفهوم العدم قبل هيدغر، و ذلك لأن تصوره للعدم فاسد من الأساس، فهو الذي صور العدم على أنه لا شيء، وأنه صورة مستحيلة كتصور الدائرة مربعا، و بدوي هنا يلقي باللوم على نزعة برغسون العقلية التي جعلته يهمل الجانب العاطفي و الذي من شأنه أن يكشف العدم من خلال الشعور بالقلق وفناء الأشياء كلها دفعة واحدة تحت وطأة الشعور به و يعتب عليه عباراته الشعرية و لا جدواها بل غموضها في تفسير الزمان ومنحه قدرة عجيبة على الخلق ، حتى أن الله نفسه يكتمل و يتطور مفهوميا و وجوديا داخل الزمان، و كل ذلك ليخلص إلى أن هيدغر حاز الأسبقية في تحديد المعنى الوجودي و الحقيقي للعدم حيث أن العدم عنده هو السلب الذي تتعرض له الإمكانات اللا محدودة حين تختار الآنية إحداها، وسلبها يعني إخراجها من الوجود و حرمانها من التحقق، و لو كان ذلك فقط لبقيت موجودة على الأقل في حالة الكمون الأولي، ولكنها بمجرد اختيار أحدها تصبح البقية لاشيء، و لن تختار أبدا لأن الآنية قد اختارت و انتهى الأمر، والسلب / العدم هنا هو أساس التحقق أي أن التحقق و الوجود لا يكون بدون سلب / عدم، فالعدم هنا هو أصل الوجود و لحمته الداخلية و شرط تكوينه.[42]

و لكن يبقى هذا الكشف عن العدم كشفا ذاتيا أي أن القلق هو الكاشف الذي يلاقينا بالعدم وجها لوجه كما يرى هيدغر، و بدوي يريد أن يتجاوز هذه الصلة السببية بين القلق و العدم ليحاول إيجاد حالة موضوعية إن صح العبير لهذا العدم، حالة لا تستدعي التعرف إليه " شيئا فشيئا و إلا وقعنا فيما وقع فيه العقليون - برغسون مثلا ، و لكن أن تكشفه دفعة واحدة، بمعنى أن يجده في الوجود عنصرا مكونا له، ويجد العون في الفيزياء المعاصرة كنظرية الكم و الميكانيكا التموجية، و التي بينت أن الوجود عبارة عن وحدات منفصلة بينها هوات و فجوات لا تستطيع هذه الوحدات عبورها و الاتصال فيما بينها إلا عن طريق

الطفرة، و تنسجم هاته النظرية مع حالة الذوات المختلفة والمنغلقة على بعضها، و التي لا تتصل ببعضها في حالة الوجود الماهوي الحر فيشكل العدم هذه الفجوات و يبقى ببقاء الوجود الماهوي للآنية، و لكنه ينقص تبعا للوثبات و الطفرات التي تقوم بها الآنية حين تتصل بالعالم أو بالآخر، هنا تخلص إلى أننا نسبح في العدم، والأشد من ذلك أننا نحوي العدم في ذواتنا، بل إن العدم هو أصل وجودنا و العنصر الجوهري في تكويننا، ويسعى بدوي لإكمال ما نقص من مذهب هيدغر، والذي ربط الحرية بالعدم، و لكنه لم يوضح كيفية الاتصال بينهما، فيذهب إلى أن الحرية التي هي صفة الآنية أصل و صنو الفردانية التي تتمتع بها هذه الآنية في وجودها الماهوي، فالفردانية هي الحرية مثل عملة واحدة بوجهين، و هذه الفردانية التي تعني العزلة الخاصة بالآنية هي في أصلها عدم و وجود ماهوي متقابلان بلا غلبة أحد على الآخر، وهما في حال توتر دائم و حضور دائم في مقابلة بعضهما البعض، و ذلك دون نفي أو اطراد، لأنهما حالة واحدة ذات قطبين يحكمها التوتر الدائم، وعليه فإن العدم و من خلفه الحرية يتناقضان عند كل اتصال تقوم به الآلية مع الآخر ومع العالم.[43]

"فالناس قد أدركوا من قديم الزمان أن العدم معقد الصلة بين الزمان وبين الخلق، وإن كانوا فهموا المسألة على أنحاء مختلفة كل الاختلاف يمكن مع ذلك أن ترد في النهاية إلى اثنين: النظرة الفلسفية والنظرة الدينية. والنظرة الأولى تحاول استبعاد فكرة العدم، لذا لم تعن بتحليل مضمونه كثيراً، وفهمته خصوصاً بمعنى السلب في المنطق العقلي واعني به برجسون من أجل إلغاء فكرته . ويلاحظ على كلامه هنا أنه لا يزال ينظر إليه بمعنى السلب العقلي، إذ يقول إنه يأتي بنوع من التجريد المستمر، ولكن هذا غير صحيح لأنني في حالة القلق الصادر خصوصاً عن فكرة موتي الخاص أشعر بزوال الوجود دفعة واحدة، والعدم - كما قلنا - ليس تصوراً عقلياً بل هو شيء يقتضيه مجرد الوجود العيني نظراً إلى نبذ إمكانيات وأخذ أخرى. ويتمشى مع مذهب برجسون الفاسد في العدم مذهبهفي الإمكان مما أدى إلى إخفاقه في فهم الزمان، لأن الزمان يجب أن يفهم مرتبطاً بالعدم والامكان. لكن جاء هيدجر من بعد فعني ببيان المدلول الوجودي الميتافيزيقي للعدم بوصفه التناهي المطلق".[44]

يدحض بدوي التصور السابق عند الفلاسفة للوجود وللزمان كذلك، حيث يرفض ما قدمه برغسون عن مفهوم العدم بأنه مفهوم سلبي عقلي نصل اليه عن طريق التجريد والفكر المستمر، في حين يبين بدوي أن العدم ليس تصورا عقليا نحتكم اليه، بل هو وجود عيني حين الاخذ ببعض الإمكانيات وترك أخرى، وفهمه في العدم يوافق فهمه في الإمكان والوجود وهو ما ترتب عنه خطأ في فهم الزمان، لأن هذا الأخير مرتبط بالعدم والامكان.

"أما مذهبنا نحن فهو أن القصور في فهم طبيعة العدم قد نشأ عن نفس ظاهرة الخلط التي حدثت بالنسبة إلى فكرة الزمان إذ خلط بينه وبين الخلاء فتصور على نحو مكاني.والفهم الصحيح إنما يأتي وفقاً للنظرية التي أدلينا بها خاصة بطبيعة الوجود. فقد قلنا إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال. والوجود إذن مكون من وحدات منفصلة بينها هوات لا يمكن عبورها إلا بالطفرة. فنقول الآن إن هذه الهوات هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي. ولا يجب أن يفهم من هذه الهوات أنها خلاء، فنحن لا نفهم شيئاً اسمه الخلاء بالمعنى العادي المفهوم. فالهوات الموجودة بين الذرات في الوجود الفيزيائي تناظرها هذه الهوات الموجودة بين الذوات في الوجود الذاتي. ولما كانت هذه الهوات بين الذوات هي الأصل في الفردية، ففي وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل في الفردية ولما كانت الذاتية الفردية تقتضي الحرية كنتيجة لها ضرورية، ففي وسعنا أيضاً أن نقول إن العدم هو الأصل في الحرية ".[45]

يقدم هنا بدوي فهمه لطبيعة العدم المتمثل في الخطأ المترتب على الخلط الذي حدث بالنسبة لفكرة الزمان وبين الخلاء ففهم على هيئة مكان، وحقيقة الامر هي أن الوجود مكون من وحدات منفصلة بينها هوات لا يمكن تجاوزها إلا بالطفرة، وهذه الهوات هي العدم نفسه في وجوده الخارجي، ولا يفهم من الهوات الخلاء، فالهوات الموجودة بين الذرات في العالم الفيزيائي تناظرها هذه الهوات الموجودة بين الذوات في الوجود الذاتي، وبالتالي فالهوات بين الذوات هي الأصل في الفردية وبذلك فالعدم هو الأصل فيها، ولما كانت الذاتية الفردية تستوجب الحرية فعليه العدم هو الأصل في الحرية، وبهذا يكون للعدم معنى هام في نظرية الوجود عند بدوي لا يقل أهمية عن الوجود الذاتي.

و فكرة العدم مفهومة على هذا النحو من شأنها أن تحل الإشكالات التي أثيرت حوله دون جدوى حتى الآن كما أنها فكرة خصبة في وسعنا أن نفسر بها سر الوجود كله:[46]

- فهي تضمن لنا أولاً أن العدم عنصر جوهري مكون للوجود والعدم والوجود يكونان معاً نسيج الواقع، وليس منها من يسبق الآخر زماناً أو رتبة أو علية.

- وهي ثانياً تضفي هالة من النور على كل الأفكار التي أدلينا بها حتى الآن . فالعدم كما رأينا هو الأصل في الفردية أو العكس، وفكرة الحرية تقوم علىفكرة الفردية أو العكس، وفكرة التوتر مصدرها أيضاً فكرة العدم، لأن التوتر لا يتحقق كما قلنا إلا من مزيج من الوجود واللا وجود أي العدم، وأخيراً نجد أن فكرة الامكان مصدرها فكرة العدم، لأن الإمكان أصل الفعل والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير، وهي طفرة لا تقوم بها الذات إلا لأن ثمت عدماً . ومن هنا نرى أن الأفكار الرئيسية الموجهة إلينا في مذهبنا الوجودي وهي الفردية والتوتر والإمكان ترتبط كلها بالعدم أوثق ارتباط وكأنه إذن البؤرة التي يشع منها النور على المذهب كله.

- خاتمة:

وفي الأخير يمكن أن نخلص الى أن ما قدمه بدوي في مشروعه الفلسفي الوجودي كان نقلة نوعية لفهم الفلسفة الوجودية المعاصرة في أوربا وعند العرب، فلما كان سارتر يبلور فلسفته الوجودية كان بدوي يقوم بالعمل نفسه لكن بصبغة إسلامية حتى يبسط للعرب ماهية الفلسفة الوجودية عامة ووجوديته هو خصوصا، لكن مشروعه الفلسفي لم يكتمل لانشغاله بالترجمة للعربية لكل ما تطاله يده من كتب، إضافة الى العمل التدريسي المظني الذي كان يمارسه طيلة حياته العامرة بالقراءة والكتابة. أما فيما يخص الزمان كفرضية بنى عليها بدوي تصوره للوجود عامة والوجود الذاتي الفرداني خصوصا، وبالزمان اعطى مفهوما آخر مغايرا لما قدمه الفلاسفة الذين سبقوه في المدرسة الوجودية للعدم وللفكر وحتى للمنطق العقلي ومجاله، وركز على التفسيرات الذاتية الوجودية متجاوزا النفسانيين الغربيين في ملكات الشعور الذاتي، ورافضا وناقدا لكل من برغسون وهيجل كل بحسب المجال الذي قدمه هو وما وجه القصور في فهمهم للزمان عند برغسون وللديالكتيك التركيبي الساكن عند هيغل، وما استرسل فيه من أفكار هيدغر وعدلها بحسب رؤيته وما أخذه من فلسفة كيركوجرد وبعده من الفلسفة الاستبطانية عند هوسرل وغيرهم الكثير، كما بينت كتاباته خاصة مؤلفه الزمان الوجودي عن اطلاع منقطع النظير عن التراث الغربي والتراث العربي مما مكنه من عملية التجاوز والتعديل وبلورة نظرة فلسفية مميزة عن الوجودية التي جعلها على شكل مشروع خاص به ابتدأه بفكرة الزمان الذي يتصل بالوجود والذات الفردية والحرية والفعل و...غيرها، ثم أسس للمنطق الوجودي في مقابل المنطق الفكري أو العقلي، واراد ان يكملها بالأخلاق لكنه لم ييسر له ذلك.

- قائمة المراجع:

- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت-لبنان، 1980.
- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة: بيروت-لبنان، 1973.
- سليماني عبد العزيز، المذهب الوجودي عند عبد الرحمن بدوي، مجلة التنوير، العدد الأول، دت.
- خالد جمال عبد البصير، الوجود والوجودية في الإسلام، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم-جامعة المنيا-مصر.
- السيد ولد اباه، اعلام الفكر العربي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت-لبنان، 2010.

قائمة الهوامش

[*] عبد الرحمن بدوي(1917-2002)مفكر مصري مارس الفلسفة تدريساً وترجمة وتحقيقاً. غزير الإنتاج، تزيد كتبه على 150 عنواناً. من أبرز كتبه الزمان الوجودي دراسات في الفلسفة الوجودية المثالية الألمانية؛ منطق أرسطو ؛ مذاهب الإسلاميين. يمكن اعتبار بدوي حالة فريدة في الفكر العربي، من حيث حجم الأعمال المنشورة وتنوع موضوعاتها. إن هذا الرجل الذي هش عمراً مديداً انقطع فيه بالكامل للبحث والتدريس والتأليف، وأتقن العديد من اللغات القديمة والحديثة حتى لم يبق مجال في الفلسفة إلا كتب فيه، مترجماً وشارحاً وعارضاً. وهكذا شملت كتبه تاريخ الفلسفة بكامله من الفلاسفة اليونانيين ما قبل سقراط إلى هايدغر، ومن المدارس الكلامية الإسلامية إلى فلاسفة الإسلام والمتصوفة وأهل الفرق والملل. وارتبط بدوي بالتيار فلسفي الوجودي، الذي عرف به في أعماله الفلسفية الأولى واختاره مذهباً خاصاً به، وأراد تأسيس مرجعية تراثية له في أقوال الصوفية وشطحاتهم. وعلى الرغم من كثرة أعمال بدوي وتنوعها، إلا أن إسهامه الفلسفي ظل محصوراً في كتابه الزمان الوجودي الذي هو الأصل أطروحة دكتوراه ناقشها في جامعة القاهرة عام 1943م وقد اعتبرها طه حسين آنذاك إيذاناً بميلاد أول فيلسوف مصري معاصر». ومع أن الوجودية السارترية اجتاحت الساحة الثقافية العربية في ستينيات القرن الماضي، إلا أن بدوي اعتبرها مجرد موضة باريسية سخيفة» غاب عنها العمق الفلسفي، فأحجم عن مواكبتها، ولم يكمل مشروعه الفلسفي الذي بدأه في أطروحته

المذكورة. والمُعرف في حركة الترجمة والتحقيق والعرض المدرسي لآراء الفلاسفة القدماء والمحدثين، فكان تأثيره الفلسفي في الفكر العربي محدوداً، وإن كانت أعماله الأكاديمية دفعت إلى حد بعيد البحث الفلسفي، وأفادت منها الأوساط الجامعية والثقافية إجمالاً. (السيد ولد اباه، اعلام الفكر العربي، ط1، بيروت-لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).

[1] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص285.

[2] نفسه، ص285.

[3] نفسه، ص286.

[4] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص286.

[5] نفسه، ص286.

[6] نفسه، ص286.

[7] بدوي، الزمان الوجودي، ص36.

[8] نفسه، ص37

[9] نفسه، ص39.

[10] نفسه، ص39.

[11] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص287.

[12] نفسه288.

[13] نفسه، ص289.

[14] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص289.

[15] نفسه، ص290.

[16] نفسه، ص291.

[17] سليماني عبد العزيز، المذهب الوجودي عند عبد الرحمن بدوي، ص50.

[18] نفسه، ص51.

[19] خالد جمال عبد البصير، الوجود والوجودية في الإسلام، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم-جامعة المنيا، ص2755.

[20] نفسه، ص2756.

[21] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص293.

[22] نفسه، ص294.

[23] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص295.

[24] نفسه، ص296.

[25] بدوي، الزمان الوجودي، 162.

[26] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص296.

[27] بدوي، الزمان الوجودي، ص164.

[28] بدوي، الزمان الوجودي، ص164.

[29] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص298.

[30] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص299.

[31] نفسه، ص299-300.

[32] نفسه، ص300.

[33] بدوي، الزمان الوجودي، ص181.

[34] نفسه، ص182.

[35] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص301.

[36] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص302.

[37] نفسه، ص302.

[38] نفسه، ص302.

[39] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص301-302.

[40] خالد جمال عبد البصير، الوجود والوجودية في الإسلام، ص2756.

[41] نفسه، ص2756.

[42] سليماني عبد العزيز، المذهب الوجودي عند عبد الرحمن بدوي، ص51.

[43] نفسه، ص52.

[44] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص306.

[45] نفسه، ص307.

[46] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص308.

كيفية الإستشهاد بهذا المقال حسب أسلوب APA :

مولود اخضر، (2025 **) مكانة الزمان في فلسفة عبد الرحمن بدوي،** مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، المجلد 17(03)/ 2025، الجزائر : جامعة قاصدي مرباح ورقلة (ص.ص 11- 24).