الفلسفة السياسية

فى كتابات عبد الرحمن بدوى

عبد المنعم تليمة

obeikandl.com

obeikandl.com

قلة عناصر السياسة العملية والنظرية فى كتابات عبد الرحمن بدوى - هى بذاتها- موقف سياسى، وشحوب الفلسفة السياسية فى مذهبه الفلسفى هو - بذاته - موقف فلسفى. ولنبسط القول فى هذا التصدير العام نرى أنفسنا إزاء أمرين أولهما البنية السياسية المصرية المحيطة بمشروع بدوى الفلسفى، وثانيهما مكونات هذا المشروع وصلته - فى جملته - بتلك البنية قوة وضعفاً: إن مشكل البنية السياسية المصرية يجد تجليه (الظاهر) فى أن مسعى المصريين المحدثين - منذ نهايات القرن الثامن عشر إلى نهايات هذا القرن العشرين - إلى إقامة أعمدة المجتمع الحديث (المؤسسات الحديثة - الثقافة العقلانية العصرية - سلطة الشعب) قد تعثر لأن الاستبداد (الخارجى والمحلى) قد كان عقبة كبرى دون تحقيق هذا المسعى. لكن الشأن ليس سياسياً ظاهرياً فحسب، إنما هو شأن ثقافى صميم. إن لمصر موروثات ثقافية هائلة ترتد إلى عمق تاريخى بعيد، وتجعل هذه الموروثات - خاصة المتأخرة ذات الطوابع الريفية شبه الإقطاعية - من مصر نموذجاً للمجتمع التقليدى الذى ينتج المحافظة الحازمة والسلفية الغالية. بيد أن هذه الموروثات الهائلة، قديمة ومتأخرة، يمكن أن تكون قاعدة مكينة من قواعد التحديث لو تناولها النهج النقدى العقلانى التقويمى الذى يدرسها فى تاريخيتها. لكن هذه العملية العقلانية لم تتم إلى يوم الناس هذا، ومن ها هنا ظلت التقليدية مناوئاً ثقيلاً للتحديث. إن المثل السياسى لدى هذه التقليدية هو (المستبد العادل)، فهى تنتج الاستبداد المحلى وتعيد إنتاجه، وهو يُثبِّتها ويحميها. إن التقليدية تنتج - سياسياً- الحكم الشمولى المطلق، كما أنها تنتج - فكرياً- الأيديولوجيا الشمولية المطلقة. ولا مخرج للمصريين من هذه الدائرة المغلقة إلا بإصلاح ثقافى عميق شامل. إن الأسس الجديدة للحياة المصرية - فى الحال والاستقبال - لابد أن تنهض على قاعدة واحدة عريضة مكينة، هى الإصلاح الثقافى. فالإصلاح الثقافى أساس كل إصلاح، وهو قاعدة التغيير العميق والبناء الجديد. ذلك أن الإصلاح الثقافى - بمعناه الشامل الذى نقصد إليه هنا -

يفسر تاريخ الجماعة ليحدد قانون ماضيها، وليضيء حقيقة حاضرها وليستشرف أفق مستقبلها. إنه - بهذا التفسير - يصوغ هوية الجماعة ويبين دورها فى التاريخ البشرى، وهى - بوعيها بهذا الدور - تنهض بمبادرتها فى حاضرها ومستقبلها فى عالم اليوم وعالم الغد القريب والبعيد.

والإصلاح الثقافى الشامل يخضع (البنية المفهومية) للبحث والنظر والمناقشة والدرس، لتصنع المفهومات الأساسية فى الوجود البشرى: (الكون، الوجود، الله، الحياة، الموت، الدين، الرسالة... إلخ) والمفهومات الأساسية فى النشاط البشرى (المجتمع، العمل، العلم، الفن، الفكر.... إلخ)، والمفهومات الأساسية فى العلاقات البشرية: (الحكم، الدولة، السياسة، السلطة، الحق، الحرية، القانون، الأغلبية والأقلية... إلخ). والمفهومات الأساسية فى الحياة البشرية: (الأسرة، الزواج، الحب، الجنس... إلخ). والاصلاح الثقافى الشامل يهز (البنية الذهنية) الموروثة لدى الجماعة ويتصدى لعناصر التخلف بها بالنقد والتعديل والتقويم والتغيير، لتنتصب ناهضة معايير التجريب والبحث والتفكير والتعقيل. والإصلاح الثقافى الشامل يهز (بنية القيم) الموروثة لدى الجماعة ويتصدى لعناصر التخلف لها بالنقد والتعديل والتقويم والتغيير، لتنتصب ناهضة قيم المواطنة والعمل المؤسسى والعمل المنتج والعمل العام. والعمل الثقافى الشامل يهز (بنية التجميد والتثبيت والمحافظة) الموروثة لدى الجماعة، ويتصدى لعناصر التخلف بها بالنقد والتعديل والتقويم والتغيير، لتنتصب ناهضة قيم الكشف والتجديد والابتكار والإبداع.

ويستطيع راصد التفكير الفلسفى فى مصر الحديثة - فى الثقافة العربية الحديثة بعامة - أن يقع على محاولات واجتهادات تصلح أسانيد أولية للمفهومات والعلاقات السياسية والاستراتيجية السالفة. دارت المحاولة المبكرة حول تأسيس علم كلام جديد عصرى، ورادها الإمام محمد عبده فى رسالة التوحيد وتفسير القرآن الكريم ومحاوراته مع أعلام المفكرين والساسة الأوربيين. كان علم الكلام القديم يثبّت الإيمان فى قلوب المؤمنين ويدفع شبه الجاحدين والمنكرين، أما علم الكلام الجديد

سعيا أن يكون مدار التفكير الشئون المستحدثة فى المجتمع الحديث. وانتهت محاولة الإمام عبده – بعده – إلى رافدين كبيرين: أولهما سلفى حازم سعى إلى وصل إدارة المجتمع الحديث باجتهادات الأقدمين من أصوليين وفقهاء وعلماء. وكان محمد رشيد رضا رأس هذا الرافد، الذى نما بعده لدى أخلافه ممن زاوجوا بين الفكر والعمل المباشر، فكان ما كان من شأن ما يسمى اليوم بالإسلام السياسى. وثانيهما – وهو ما يعنينا ها هنا – عقلانى عصرى، وكان رواده مصطفى عبد الرازق وإبراهيم بيومى مدكور وعبد الرحمن بدوى. تنكب مصطفى عبد الرازق – كتاب (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، القاهرة ١٩٤٥م – طريق الغربيين من علماء ومستشرقين، وكان هؤلاء يجدون – فى درس الفلسفة الإسلامية والتأريخ لها – فى أن يقعوا على آثار أجنبية في تكوين هذه الفلسفة، لينتهوا إلى ردها إلى أصول غير عربية إسلامية. ذهب عبد الرازق مذهباً آخر، فرأى أن يرجع إلى النظر العقلى الإسلامى فى بواكيره الأولى، وأن يتتبعه فى تطوره، وأن يفسر علل هذا التطور، قبل العرض على الثقافات الأجنبية السابقة. وجرى إبراهيم بيومى مدكور نفس المجرى، فى رسالته المبكرة عن الفارابى (جامعة السوربون، ١٩٣١م)، وفى كتابه (فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه)، واتسعت آماد هذا الرافد اتساعاً في أعمال عبد الرحمن بدوى وتلاميذه، عبر العقود الستة الأخيرة. شُغِل بدوى بإحياء التراث الفلسفى وتحقيقه ونشره حسب الأصول العلمية والإجراءات المنهجية المعتمدة فى الدوائر الأكاديمية الحديثة، وأنجز دراسات موسعة فى موضوعات مخصوصة من هذا التراث، وعمل على بيان صلة هذا التراث بالتفكير القديم، ودوره فى تكوين الحضارة الأوروبية الحديثة. لا جرم أن كان لهذا الرافد العقلانى صداه، ولو من بعيد، فى تأسيس البحث الفلسفى الأكاديمى، وفى السياسة العملية بتوجيهها – ولو بصور غير مباشرة – إلى إدارة شئون المجتمع مدنياً، أى حسب الحكمة العملية. وقد وازى الرافدين السابقين – السلفى والعقلانى – وواكبهما تيار آخر، وهو تيار التصوف السنى. ففى ذات العقد الذى تقدم إبراهيم مدكور إلى جامعة السوربون برسالته للدكتوراه عن الفارابى،

تقدم عبد الحليم محمود - الإمام الأكبر الأسبق - إلى ذات الجامعة برسالته للدكتوراه عن الإمام الحارث المحاسبى رأس التصوف السنى، ففتح بذلك سبيل الأسس الأخلاقية المتطهرة للسياسات العملية. ولد أبو عبد الله الحارث بن أسد العنْزِىّ بالبصرة سنة ١٦٥ هـ (٧٨١م)، وانتقل إلى بغداد حيث أخذ عن جملة صالحة من شيوخ العلم وحيث اتصل بجملة من مصادر الثقافة. وهناك سطع نزوعه الوعظى التصوفى، ونضج نهجه الأخلاقى ومذهبه الروحى، ثم آثر أن يعتزل، فخلا إلى نفسه فى الأعوام العشرة الأخيرة من عمره، وأخلص نفسه للتأمل والعبادة ومات فى بغداد سنة ٢٤٣ هـ (٨٥٧م). لقب بالمحاسبى لأخذه نفسه بالحزم ودوام المحاسبة على طريق الزهادة، تلك الطريق التى بدأت فى عصر النبوة، ورادها من عرفتهم الحياة الروحية بالزهاد والنساك والبكائين والوعاظ والعباد، وكان من طليعتهم صهيب وحذيفة وأبو الدرداء وأبو ذر وأضرابهم من جلة صحابة الرسول ورجال الصدر الأول. كان يتقرأ تقرؤاً، يتنسك ويتفقه، معتمداً القرآن والسنة، فهو من أوائل من أقاموا نهج التصوف السنى، الذين يستلهمون حقائق التقوى من المصدر القرآنى والحديثى، ويقيمون أصول الذكر والعمل على التطهر الخلقى، بغير غلو ولا جنوح. وقد ساعده الاعتدال على المشاركة فى تأسيس كثير من العلوم الإسلامية، فكان من أوائل المتكلمة والأصوليين والمتفلسفة، وله جهده فى ضبط المصطلح الفلسفى المبكر. وربما أضاء هذا الاعتدال شيئاً من موقفه بين مفكرى عصره وشيئاً من مواقفهم من سبيله ومذهبه. فهو ممن اعتدوا بالعقل ومع ذلك خاصم المعتزلة وخاصموه، وهو من أصحاب الحديث ومع ذلك خاصمه الحنابلة وهاجموه. ورسائل المحاسبى تتجاوز الوعظ والهداية المباشرين إلى أداء الغاية بأساليب بليغة فنية، فهو يطلب من مستمعه أو قارئه أن يعمل خياله لينكشف لبصره وبصيرته الحق مجسداً، وهو نفسه يصطنع ذات الأداة ليترجم لنفسه وما تعاور عليها من مجاهدات ووجدانات وأشواق وتجارب. هذه الأساليب هى التى تفسر نفوذ هذا الفكر إلى أوسع التيارات الأدبية والفكرية زمن الازدهارة العباسية. فطرائق الأداء هذه هى التى

أشارت إلى سبق رسالته (التوهم) للمعرى فى الرحلة إلى العالم الآخر، وهي التى تفسر مسالك فكره إلى الأشاعرة، بل هى التى نضجت فى أعمال الغزالى الكبرى، لقد اصطنع المحاسبى التفلسف لمخاصمة الفلسفة واصطنع منطق الفلاسفة لبيان تهافتهم كما كان يرى، وسرى هذا النهج مسراه حتى بلغ ذراه عند الغزالى. لكن الأهم أن أساليب المحاسبى فى أداء هذا كله - فنياً - قد نمت وربت فى بناء عمل الغزالى، كما لاحظ الدارسون والعلماء. لقد اعتد الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥هـ) بعمل المحاسبى واعتمد عليه زماناً قبل أن يصوغ أعماله الكبرى، لكن رسالة المحاسبى (الوصايا) التى يترجم فيها لنفسه ويصطنع فيها ضرباً من الاعتراف لوصف تجربته كانت - فنياً - باباً أفضى إلى (المنقذ من الضلال)، كذلك فإن رسالة (الرعاية لحقوق الله) التى يؤصل فيها المبادئ والمناهج الصوفية فى الذكر والسلوك كانت -فنياً - باباً أفضى إلى (إحياء علوم الدنيا)، وقد لفتت هذه الأمور بعض الباحثين، خاصة فى دوائر الاستشراق، فتوفروا عليها بالتحقيق والدرس واستخلاص النتائج. كتب لويس ماسينيون Louis Massignon ١٨٨٣ - ١٩٦٢م عن تلك المراحل والأصول الباكرة للتصوف الإسلامى فى دراسته الواسعه عن الحلاج، ثم خص الإمام المحاسبى بمادة إضافية فى دائرة المعارف الإسلامية. لكن مدرسة نيكلسون Nicholson ١٨٦٨- ١٩٤٥ غلبت فى التعريف بالمحاسبى ودرس أثره وآثاره. وفى عمل نيكلسون عن التصوف الإسلامى - نقله إلى العربية أبو العلاء عفيفى - مادة طيبة، وواصل تلاميذ نيكلسون عمله، فنشر تلميذه آربرى. أ.ج Arberry, A.J كتاب (التوهم) للمحاسبى سنة ١٩٣٧م بالقاهرة. أما تلميذته مرجريت سميث Smmith Margaret فكادت تخلص حياتها العملية كلها على درس المحاسبى وتحقيق آثاره ونشرها: وضعت أول كتاب عنه

An early Mystic of Baghdad, a study of the life and teaching of Harith b.Asad AL- Muhasibi, London, 1935.

ثم كتبت: المحاسبى رائد الغزالى سنة ١٩٣٦م. ونشرت كتاب (الرعاية) سنة

١٩٤٠م. ولايزال عمل الأساتذة المصريين - والعرب - فى هذا الميدان - بروافده الفلسفية والتصوفية - نشطا، بيد أنه لم يصل إلى بناء تاريخ النظر الفلسفى فى ثقافتنا، ولن يصل هذا العمل إلى تأسيس هذا البناء ما لم تندرج جهود العلماء الآحاد المحدودة فى خطط منضبطة عامة تنهض بها جماعات بحثية جادة. بل إن الأمر لن يصل إلى غايته ما لم يتسع التصور ليمتد مداه إلى الأبنية الثقافية العتيقة فى عالمنا القديم، وادى النيل والشام ووادى الرافدين، قبل الإسلام بخمسة آلاف سنة، لأن بنيتنا الثقافية الراهنة إنما هى ثمرة لتفاعل كل عناصرها فى كل مراحلها.

لقد شهدت حركة إحياء النظر الفلسفى - التى وصفناها فى السطور السابقة - (تجديداً) لدى بعض روافد هذه الحركة، وقد وجد هذا التجديد مجلاه فى الأخذ بطرائق الدرس الحديث منتايخية وعقلانية. بيد أن مجمل ثقافتنا الحديثة قد شهدت - إلى جانب تلك الحركة وتجلياتها- (جديداً) فى حقول العلم والفكر والإبداع. لكن هذا الجديد تعثر - ولا يزال - لتلك العلة التى نصصنا عليها فى موضع سابق، علة البنية الثقافية المتوارثة ذات الطوابع الريفية شبه الإقطاعية، البنية التى تنتج التقليدية فى كل ميادين النظر والبحث والإبداع، كما تنتج الاستبداد فى كل منحى من مناحى إدارة الحياة بدءاً بالبيت والمدرسة وانتهاء بالحكم وإدارة البلاد. ويعنينا هنا أن هذا الجديد الشامل - المتعثر - قد وجد نفسه فى مجال النظر الفلسفى فى ثلاثة تيارات واضحة: الماركسية، والوضعية المنطقية، والوجودية. ولدينا الفرصة لنقف عند واحد من هذه التيارات الثلاثة، عند الوجودية، لأن رأسها فى ثقافتنا الراهنة هو عبد الرحمن بدوى، موضوع هذا البحث. وقبل هذه الوقفة عند جهد بدوى، نتم - مسرعين

- تقويم المشهد الفلسفى فى تاريخنا الحديث:

لا ريب فى أن هذا المشهد - تجديداً وجديداً - قد كان - من إحدى الزوايا- استجابة لمطالب النهوض، كما كان - من زاوية أخرى - ثمرة لهذه المطالب. كان المشهد من بعيد أحياناً ومن قريب أحياناً موازياً فكرياً - فى الفلسفة السياسية - للأنظار التى انتهت إلى تحديد غايات النهوض بأربع، تحرير الوطن، وتحديث

المجتمع، وتعقيل الفكر، وتوحيد الأمة. وكان المشهد، ولو بصورة غامضة، وراء التيارات السياسية الأربعة التى رشحها التاريخ المصرى الحديث، الليبرالية، والاشتراكية، والسلفية، والقومية. كما يمكن لراصدٍ متأنٍ أن يلمح المقولات العريضة للمشهد سابقة ومواكبة ولاحقة، وأحياناً ملهمة ومرشدة، وللحركات الجذرية الأربع التى تكون - فى مجموعها - ثورة مصر الحديثة ومبادرتها فى التاريخ الحديث. خروج المصريين ضد الفرنسيين فى ثورتى القاهرة الأولى والثانية، وخروجهم ضد الإنجليز فى ثورة عرابى، وخروجهم ضد الإنجليز فى ثورة ١٩١٩م، وخروجهم ضد الإنجليز والقصر فى يولية ١٩٥٢م. بذور كل ذلك سبقت أو واكبت ولحقت تبلور المشهد الفلسفى فى النصف الأول من هذا القرن العشرين، فى الروافد والتيارات الفكرية والنظرية والفلسفية التى رصدناها فى موضعها السابق من هذا البحث. وثمة رجال لم يكونوا من محترفى صناعة الفلسفة، بيد أن جهودهم النظرية والعملية ساعدت فى بلورة تيارات هذا المشهد. كان رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وأحمد لطفى السيد ورشيد رضا وطه حسين وسلامة موسى وعباس العقاد وحسن البنا وتوفيق الحكيم، من رجال الفكر والعمل، ولم يكن واحد منهم بعيداً عن واحد من تلك التيارات التى جاء أهل الاختصاص من أصحاب صناعة الفلسفة ليجعلوها تيارات واتجاهات فلسفية، بالمعنى الاصطلاحى.

ويعكر هذا المشهد الفكرى، فى ثقافتنا الحديثة والمعاصرة، ثلاثة أمور: **أولها** فقر هذا المشهد فى النقد والتقويم والإضافة. بغير النهج النقدى التقويمى يصير التراث عبئاً وعقبة دون نهوض حقيقى. وبغير إضافة تصير التيارات الفلسفية الحديثة «عولمة» بدون دور وجهد فكرى مرموق منا. **وثانيها** الخلط بين طرائق البحث الفلسفى الأكاديمى وحاجات الواقع العملى السياسى المعيش، هذا يفسد الأمرين جميعاً، إذ هو يجعل من الباحث داعية ويجعل من الداعية مدعياً. ننص على هذا الأمر ونحن أبعد الناس عن الفصل بين النظر والواقع، بيد أننا نفرق بين ضرورة انشغال النظر بتحليل الواقع والتنظير والتأصيل لقضاياه، وبين الاستجابة لمقتضيات العارض

الجزئى من العمل السياسى. وثالثها عجز هذا المشهد الفكرى عن صياغة أدبيات عصرية راقية للحوار بين تياراته المختلفة، فراح كل تيار يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة، وفى هذا ما فيه من فساد الرأى والرؤية والحقيقة جميعاً. هذه الأمور الثلاثة التى تعكر مشهد الفكر الفلسفى النظرى، هى موازاة فكرية لما عليه القوى الفاعلة فى السياسة العملية. تصطنع هذه القوى التناحر اصطناعاً، ولذا فقد عجزت عن المصالحة السياسية على أسس المحاورة الوطنية العظمى. كل هذا - فى النظر والعمل - يعطل تغيير البنية الثقافية الموروثة التى تلد التقليدية فى النظر والاستبداد فى العمل. ولقد نصحنا- فى غير موضع - أن السبيل هو الإصلاح الثقافى الشامل.

أين عبد الرحمن بدوى من كل ذلك؟. ذكرت فى صدر هذا القول إن السياسة - بمعناها الفنى - في كتاباته تشغل موضعاً محدوداً. غير أننا لو توسلنا بمفهوم واسع ينتظم المفهومات والعلاقات التى تقوم عليها التنظيمات والإدارات، لوجدنا فى مجمل عمله الفلسفى زاداً وفيراً وسنرى.

•••

يرفض عبد الرحمن بدوى - بحزم - الماركسية والوضعية جميعاً ويؤسس - منذ سنة ١٩٣٨م، تاريخ نشر أول كتبه - مذهباً فى الوجود، ومصادر وجوديته علمان من أعمدة التفكير الحديث

فردريك فلهلم نيتشه Friedrich Wilhelm Nietzsche ١٨٤٤ - ١٩٠٠

ومارتن هيدجر Martin Heidegger ١٨٨٩ - ١٩٧٦.

بيد أننا نجد - كما سنرى - أنه لا يفلت من مناخ النهضة المصرية وغاياتها فى مواضع من مذهبه، من ذلك أنه يطابق بين (الوثبة) النفسية الوجدانية الذاتية و«النهضة» العامة، فهو هنا يفارق أستاذه «نيتشه» الذى يغلو فى تقدير الذاتية والإنسان الأعلى والنخبة، ومن ذلك أن بدوى يفارق أستاذه هيدجر فى طبيعة الزمان، فهيدجر يقصر «الآن» على المستقبل، أما بدوى فيجعل الآن منتظماً اللحظات الثلاث،

الماضى والحاضر والمستقبل، فهو - بدوى- يصطنع (التاريخية) اصطناعاً. بدوى بمفارقته لأستاذيه فى الأمرين السالفين - وفى غيرهما - إنما يؤسس وجودية عقلانية، وهو - بهذا - غير بعيد عن حاجات النهوض المصرى عامة، ويعنينا هنا - حسب موضوع بحثنا - من كل جهده الفلسفى العريض ثلاثة مفهومات نعدها أسانيد لرؤيته السياسية النظرية.

الشخصية: علاقة الفرد بالجماعة محور الفكر السياسى، وعلاقة الذات بالموضوع محور الفكر الفلسفى. يؤكد الفكر السياسى العقلانى شخصية Personality الفرد الإنسانى، لكن هذا الفرد يميل إلى جعل ذاته مركزاً Egocentrism، وقد يصل هذا الميل إلى درجة مرضية، فتكون الأنانية Egoism. ويصوغ هذا الفكر السياسى العقلانى الأمر صياغة «أخلاقية» راشدة بجعل السلوك «جماعياً اجتماعياً»، أى بالتزام الأفراد بمجموعة من القواعد القانونية تعصم الفرد من العزلة وتعصم المجموع من التناحر.

وينفى بدوى ثنائية الفرد والجماعة لأن الفردية لديه هى الوجود الحق وينفى - فلسفياً - ثنائية الذات والموضوع لأن الذات لديه هى الوجود الحق. وثمة - عنده - ما يهدد الشخصية «الفردية» بالإضعاف. ويتجلى هذا التهديد فى حالتين: حالة إفناء الشخصية فى روح كلية، وحالة إفناء الشخصية فى «الناس»، المجموع. وينقد بدوى «هيجل» (١٧٧٠ - ١٨٣١م) Georg Wilhelm Friedrich Hegel لأن الحالة الأولى بلغت أعلى صورها فى مثاليته. فالفرد عند «هيجل» ليس له وجود حقيقى فى ذاته، وإنما الوجود الحقيقى هو وجود المطلق، ولا قيمة وجودية للفرد إلا من حيث كونه مشاركاً فى وجود المطلق. أما لدى بدوى فإن الميزة الأولى لوجود الذات هى أن الذات يعرف ذاته، ففيه الذات - الأنا فى نسبة مع نفسه، والإحالة فيه، لا من الذات إلى الغير، بل من الذات إلى الذات، وهى إحالة لا تتسم بسمة الأداة، بل بسمة التوتر الحى والكلية الخصبة التى تحاول أن تفض مضمونها بواسطة الإيغال المستمر فى الاستبطان الذاتى. فوجود الذات - إذن - وجودٌ شاعرٌ بوجوده، مُحيل إلى نفسه.

الوجود الحقيقى الأصيل للذات هو الوجود الماهوى، 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 الذى أصدر عنه فى كل أفكارى وأفعالى. وهى - حينئذ - فى حالة عزلة كاملة، وحيدة مع مسئوليتها الهائلة، شاعرة بأن لها معنى لا نهائياً، شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة. أما جدل الذات والموضوع فيتبدى لدى بدوى فى أن الوجود وجودان: وجود الذات، ووجود الموضوع. ولكن الوجود الأصيل - بالنسبة للإنسان على الأقل - وهو وجود الذات، حتى لننتهى إلى قصر الوجود على وجود الذات. وفى تعرف الذات على الموضوع ينفى بدوى ثنائية الوجدان والإدراك، لأن التعرف الحق إنما يكون عن سبيل الوجدان. عنده أن العقل المنطقى ليس هو الملكة الوحيدة التى يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود الحى. إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد، لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحى وانعزال فى مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة، ولا يسودها فعل وحركة، بل صيغ خارجية عن الوجود الحى لا تنبض بدمه إنما يتم هذا الشعور - حقاً- فى حالة الفعل الباطن المنشب أظافره فى الحياة المضطربة، فى حالة التجربة الحية التى نستطيع فيها أن نكون على اتصال مباشر بالوجود فى توتره. وهذا إنما يتم بملكة خاصة غير العقل، هى ملكة «الوجدان». الوجدان هو الملكة التى نعانى بها الوجود بما هو عليه فى نسيجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة. وأهم نتائج القول بملكة الوجدان عند عبد الرحمن بدوى إزالة المشكلة الكبرى فى نظرية المعرفة، مشكلة الذات والموضوع. يرفض بدوى المشكلة على أساس أنها مشكلة تتصل بالوجود الفيزيائى لا بالوجود الذاتى، لأنه إذا كانت ثمة إحالة فى هذا الوجود الذاتى، فذلك إنما يكون من الذات إلى الذات، فلا معنى - بعد- للانقسام إلى ذات وموضع، فضلاً عن أن التجربة هنا مباشرة فيها تحضر الذات نفسها بلا واسطة من صور أو كليات. والوجدان يكون - إذن - عالماً للإدراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك الذى يكونه العقل، ولكن ليس معنى هذا أنهما

مستقلان تمام الاستقلال، بل عالم الإدراك العقلى فى خدمة عالم الإدراك الوجدانى. العقل فى خدمة الوجدان.

وهذا الغلو فى تقدير الذاتية والفردية والوجدانية يقرب عبد الرحمن بدوى من أفق الشاعر المتصوف. ولنا فى هذا الشأن قول بعد وقفتين عند المفهومين الآخرين.

الحرية: الحرية نقيض القيد والنظام نقيض الفوضى. فحرية الفرد - مدنية وسياسية - فى الفكر السياسى العقلانى هى التزامه بالقواعد المتفق عليها اتفاقاً حراً، وهذه القواعد هى جوهر «النظام» الذى شارك آحاد الجماعة فى إقامته إشتراكاً مباشراً أو بواسطة ممثلين مختارين اختياراً حراً. وحرية الفرد - فلسفياً - هى الحد الأعلى لاستقلال إرادته الواعية بذاتها وغاياتها. ويكاد عبد الرحمن بدوى يتململ من هذا (الالتزام) السياسى، بل يكاد ينكره إنكاراً ويزور عنه ازوراراً، أما الإرادة - فلسفياً - فهو يدفعها دفعاً إلى أقصى ممكناتها. إن الحرية - لديه - هى الصفة الأولى لوجود الذات. ويرى أن المثالية الألمانية، خاصة عند فشته Johann gottlieb Fichte ١٧٦٢-١٨١٤م هذه المثالية الألمانية قالت بالحرية لكنها لم تفهمها على أنها الحرية الفردية وإنما فهمتها على أنها الحرية الكلية. هذه المثالية الألمانية تقول بحرية بالنسبة إلى الله وبالنسبة إلى الكل، الأنا المطلق أو الروح المطلقة، لا بالنسبة إلى الإنسان الفرد. وأما ما هناك من حرية فى الأفراد فما هى إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة هى الحرية الكلية. أما بدوى فيقرن الأنا بالحرية بالإرادة، وينتقد ديكارت René descartes ١٥٩٦ - ١٦٥٠ فى مقولته الجهيرة (أنا أفكر، إذن أنا موجود). عند بدوى أن الذات هى الأنا المريد. والشعور بالذات إنما يتم فى هذا القول: (أنا أريد). ولكى يجد المرء ذاته فعليه أن ينشدها فى فعل الإرادة، لا فى الفكر كفكر، أى كحالة لا كعملية. ومن هنا كان الخطأ الأكبر فى مقالة ديكارت المعروفة. لأن الفكر كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدى إلى الوجود، وبالتالى إلى إثبات وجود الذات، اللهم إلا إذا فهمنا الفكر بمعنى فعل الفكر، فبهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكارت. ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيده فى شىء، لأننا سنكون حينئذ بإزاء

مصادرة على المطلوب الأول أو بإزاء تحصيل حاصل على أقل تقدير. إنما يتم الشعور بالذات - حقاً - فى فعل الإرادة، فهو شعور بالأنا المريد. ولما كانت الإرادة تقتضى الحرية ولا تقوم إلا بها، فالشعور بالذات يقتضى الشعور بالحرية ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معان متشابكة يقتضى بعضها بعضاً. ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية. والذات الحقة، الذات البكر التى تستمد وجودها من الينبوع الصافى للوجود الحقيقى، هى الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية، الحاملة لمسئوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية؛ لكن الحرية تقتضى الإمكانية، لأن الحرية تتضمن الاختيار، وكل اختيار هو اختيار بين ممكنات. فإذا كان جوهر الذات فى الحرية، فماهيتها تقوم - إذن - فى الإمكانية. وهذه الإمكانية ليست مطلقة، أى خالية من كل تحقق، بل لابد لها من أن تتحقق، ومعنى تحقيقها أن تختار من بين الممكنات، حتى إذا ما تم الاختيار انتقلت الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة، والضرورة - هنا- هى تحقق الإمكانية على هيئة وجود فى العالم.

التاريخ: الزمان نوعان: زمان فيزيائى، وزمان ذاتى، هو الزمان الوجودى، إن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود، فالزمان عامل جوهرى مقوم للوجود. وعلى هذا فلكى نفسر حقيقة الوجود عامة لابد أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته، وسنرى - حينئذ - أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلى للوجود، لكل ما فى الوجود. وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة فى إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب فى الوجود. والذين حاولوا منهم إدخال الزمان - إلى حد ما - فى تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقى، بل كانت لديهم عنه فكرة إما زائفة وإما ناقصة. ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود فى الزمان، ووفقاً لهذا قسموه أقساماً: فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجرى فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط كالنسب الرياضية، وكل هذا فى داخل هذا الوجود.

ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود فى الزمان، وهو الوجود الفانى، ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلى الأبدى، وبينهما هوة حاول البعض اجتيازها بسلسلة من المتوسطات، وقال البعض الآخر إنه ليس من الممكن عبورها. والوضع الصحيح أن نفهم الوجود على أنه زمانى فى جوهره وبطبيعته. وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لابد أن يتصف بالزمانية. وليس معنى الزمانية مجرد الوجود فى الزمان وكأن الزمان إطار يجول فيه الوجود. وإن ما يُدعى أنه (فوق الزمان) أو (خارج الزمان) هو أيضاً زمانى ما دمنا نعزو إليه صفة الوجود. وصفة الزمانية - إذن - تطبع كل موجود وتشيع فيه كروحه الحقيقية فالزمان هو المقوم الجوهرى لماهية الوجود والعامل والفاعل فى تحديد معناه وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل فى عنفها وخطر نتائجها عن تلك التى قام بها كوبر نيك فى علم الفلك. فإذا كان كانت Immanuel Kant ١٧٢٤ - ١٨٠٢ قد نعت مذهبه النقدى بأنه ثورة كوبرنيكية فى نظرية المعرفة، فإن عبد الرحمن بدوى ينعت مذهبه بأنه ثورة كوبرنيكية فى علم الوجود. بل إنه ليرى أن مذهبه هذا شاهد على أنَّ الحضارة الأوروبية الراهنة فى طور نهايتها، كما أن مذهبه بشير بميلاد حضارة جديدة.

قدم عبد الرحمن بدوى - فى النسق السالف: الشخصية، والحرية، والتاريخ -الذات الفردية تقديماً غالياً، وجعلهذه الذات فى العالم قيمة مطلقة، وجعل جوهر هذه الذات يتبدى فى الشعور والوجدان، وجعل الإدراك فى خدمة الشعور، والعقل فى خدمة الوجدان. ولقد ذكرنا- فى موضع سلف - أن هذه الصيغة أدنى إلى غزارة الشاعرية وحدسية التصوف منها إلى البسط والضبط الفلسفيين. ويمكن للتأويل السياسى الذى يعتد بـ «ظاهر» هذه الصيغة أن ينتهى إلى أنها استعلائية تنطلق من الذات الفردية لتقفز مباشرة إلى النخبة أو الصفوة دون نظر إلى السواد، المجموع، الشعب. بيد أن ثمة قراءة ثانية غير قراءة الظاهر القريب المباشر، هذه القراءة الثانية تصنع صيغة عبد الرحمن بدوى الفلسفية السالفة فى «تاريخيتها»: كانت مصر الحديثة - ولاتزال - تفتش عن «الذات»، والمغزى العميق لهذا التفتيش تحرير ذات

المصرى من كوابح التقليدية الموروثة عن العصور المتأخرة، وتحرير ذات مصر من قهر تلك الموروثات ذاتها مع قهر الاستبداد المحلى والخارجى. هذا التفتيش عن الوجدان الذاتى والجماعى وجد مجلاه فى حركة رومانتيكية عريضة تبدت فى كافة الابداعات الأدبية والتشكيلية والموسيقية، كما تبدت فى الصياغات الفكرية، بل وتبدت فى مناهج البحث والتفسير والتأويل، ولم تقع الرومانتيكية المصرية التى برزت وذاعت فى النصف الأول من هذا القرن العشرين، فيما وقعت فيه الرومانتيكيين الغربية فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. بدأت الرومانتيكية الغربية بتوهج الذات الحرة المتفتحة، وانتهت لدى صغار الرومانتيكيين المتأخرين إلى الذات الضيقة الأنانية المعزولة. إن حاجات النهوض عصمت الإبداع الرومانتيكى المصرى من عزل الذات عن سواد الناس ومن استعلاء الفرد الأعلى والأقوى على المجموع. زاوجت الرومانتيكية المصرية بين الوجدان الذاتى والوجدان الجماعى، استجابة لمطالب النهوض وحاجاته فى التحرير والتحديث والتعقيل والتوحيد. وفى قلب هذا التوهج الرومانتيكى المصرى كانت صيغة عبد الرحمن بدوى ضرورة فكرية وروحية معاً. ولا تتجلى تاريخية صيغة عبد الرحمن بدوى فى ظرفها المحلى المصرى فقط، بل إنها لتتجلى فى ظرفها العالمى كذلك: نشط عبد الرحمن بدوى مع بداية الحرب العظمى الثانية، وتنامى نشاطه أثناءها وبعدها. هيمنت فى تلك اللحظة من التاريخ الحديث والمعاصر الميكافيلية - نسبة إلى ميكافيللى Niccolo Machiavelli ١٤٦٩ -١٥٢٧م صاحب كتاب «الأمير» - على السياسة العملية العالمية بصعود النازية والفاشية. وجوهر الميكافيلية نفى (الأخلاقية) فى الفعل السياسى. نص ميكافيللى على أن الغاية تبرر الوسيلة، وأن (للأمير) أن يتوسل بكل وسيلة لتحقيق غاياته، وأن عليه أن يجمع فى سياسته بين القوة والدهاء، وأن له أن يتخذ الموقف وضده. يسند هذا التوجيه نظر فى الطبيعة الإنسانية يرى أن البشر يجمعون فى سلوكهم وقيمهم بين الجبن والنفاق، وأنهم لا يخضعون إلا للقوة، وأنهم يسيرون ويجرون وراء الأقوياء. واجتهد المفكرون في حل معضلة صلة الأخلاق بالسياسة. ووجد بعض هؤلاء المفكرين أن الفعل الأخلاقى الفردى، مثل الجود

والإقدام، لا يتم إلا إذا كان لصالح المجموع الذى ينتمى إليه الفرد، بل ولصالح المجموع الإنسانى كله. ووجد هؤلاء المفكرون أن الصراع أصل فى حياة البشر. ويمكن تنظيم هذا الصراع - سلمياً - بالاتفاق العام على قواعد وضوابط لإدارته ديمقراطياً. ولا ريب فى أن ما سلف إنما يوازن بين الأخلاقى والسياسى فى مبادئ راشدة. ولاريب كذلك فى أن صيغة عبد الرحمن بدوى التى أعلت من شأن (المسئولية) - كما سلف فى عرضنا لها -لم تكن بعيدة عن هذه الاجتهادات.

تذييل

نص عبد الرحمن بدوى - فى سيرته - على أنه شارك فى السياسة الوطنية المصرية، فكان عضواً فى حزب مصر الفتاة (١٩٣٨ - ١٩٤٠)، ثم عضواً فى اللجنة العليا للحزب الوطنى الجديد (١٩٤٤ - ١٩٥٢م). واختير عضواً فى لجنة الدستور التى كلفت فى يناير سنة ١٩٥٣ بوضع دستور لمصر. وكانت تضم صفوة السياسيين والمفكرين والقانونيين (خمسين عضواً). وأسهم - خصوصاً- فى ضوع المواد الخاصة بالحريات والواجبات. وأتمت اللجنة وضع الدستور فى أغسطس سنة ١٩٥٤م. ولكن القائمين على ثورة يوليو لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات للحريات والحكم الديمقراطى السليم.

وقد استفدت بهذه السيرة التى حررها بدوى فى:

الموسوعة الفلسفية، دار الفارابى، بيروت، سنة ١٩٨٠

واعتمدت - أساساً - على أعماله التى تتصل بموضوع قراءتى لفلسفته السياسية، من هذه الأعمال:

- الزمان الوجودى، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٥
- الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام، دراسة وتحقيق. القاهرة، ١٩٥٥م.
- فلسفة القانون والسياسة عند كانت، الكويت، سنة ١٩٧٩م.
- تاريخ العالم لأوروشيوس، دراسة وتحقيق، بيروت، سنة ١٩٨١م.
- فلسفة الحضارة لأشفيتسر، ترجمة وتقديم، بيروت، سنة ١٩٨٠م.