«كشف حساب» فلسفى

مع الدكتور عبد الرحمن بدوى.. ومع نفسى

أ. محمود أمين العالم

obeikandl.com

obeikandl.com

فى ديسمبر عام ١٩٤٥ ألقيت محاضرة فى الجمعية الفلسفية بكلية الآداب، جامعة القاهرة [فؤاد الأول آنذاك] بعنوان «اللامعقول فى الطبيعة والفن». وأذكر أن رئيس الجمعية - آنذاك - الزميل [الدكتور الآن] كمال دسوقى اكتفى بالتعليق على المحاضرة بعد انتهائى منها، معتذراً للحاضرين - بلباقة - عن شططها وجفافها..

ولم تكن هذه المحاضرة إلا خلاصة رحلتى الفلسفية عند تخرجى فى قسم الفلسفة فى ذلك العام، وإن تكن امتداداً لرحلة بدأت - فى الحقيقة - منذ منتصف مرحلة دراستى الثانوية ففى السنة الثالثة من تلك المرحلة الثانوية عثرت فى مكتبة شقيقى الأستاذ محمد شوقى أمين على أعداد من مجلة الرسالة التى كان يصدرها الأستاذ محمد حسن الزيات، وجدت فيها ترجمة فيلكس فارس لكتاب «هكذا تكلم زارادشت» لنيتشه، فرحت أقرأ بنهَم وتوتّر لاحد لهما فصول الكتاب فى لأعداد المتتابعة لمجلة الرسالة. وتصادف أن كان مدرس اللغة الفرنسية - وهو مواطن فرنسى - من المعجبين بنيتشه، فعندما حدثته - عرضاً- عن قراءتى لكتاب «هكذا تكلم زارادشت» فتح لى آفاقاً جديدة للمعرفة بفلسفة نيتشه. وكان ذلك منطلقى إلى بعض الكتب العربية التى تؤرخ للفلسفة عامة، وللفلسفة الأوروبية الحديثه بوجه خاص، ثم منطلقى بعد ذلك - رغم معارضة أسرتى - إلى الالتحاق بقسم الفلسفة بعد حصولى على الشهادة الثانوية التحقت بقسم الفلسفة متأبطاً أول كتاب باللغة العربية عن نيتشه فور صدوره عام ١٩٣٩. وكان مؤلف هذا الكتاب هو الدكتور عبد الرحمن بدوى، وطوال دراستى فى قسم الفلسفة كان عبد الرحمن بدوى عندى هو التجسيد المثالى النيتشوى الحى. على أن الدكتور عبد الرحمن بدوى كان يمارس نيتشويته ممارسة استعلائية تقيم بينه وبين طلبته والآخرين عامة مسافةً شاسعة غامضة، أو هكذا كنت أشعر آنذاك. وقد كنت أرى فى ذلك معنى نيتشويا أصيلاً، أفهمه وأقدّره وأتأمله فى رهبة! على أنى - فى الحقيقة - كنت أستشعر نيتشويتى على نحو مغاير. كانت أقرب عندى إلى المغامرة الحية التى تسعى إلى تجاوز كل ما هو سائد متعارف عليه، وكل ما هو ركيك مبتذل ضعيف، ولكن برفيف شعرى روحى

رومانسى، فقد كنت فى مرحلة مبكرة قد عرفت «الحلاج» فى كتاب ماسنّيون عنه، وعشت أشعاره معايشة حميمة، وأحسست بلقاء عميق بين شطحاته الروحية وحبل نيتشه المنصوب فوق هاوية فى الطريق إلى الإنسان الأعلى! ولهذا رحت أقتات منها غذائى الروحى اليومى الذى كان يصل بى أحياناً إلى حافة الغيبوبة أو الهوس الشعورى والفكرى والتأزم النفسى الحاد. وكان خلاصى - فى أغلب الأحيان - يتحقق فى كتابة الشعر وفى الاستغراق الطويل فى الشطرنج، وفى التسكعات الطويلة فى الكتب وفى الشوارع وفى التجمعات السياسية الوطنية التى كان يحتدم بها الواقع المصرى في الأربعينيات.

وكنت أبحث خلال هذا كله عن الوضوح. ومازلت أذكر بيتاً من قصيدة كتبتها - آنذاك - معبراً عن هذا أقول فيه «لم تبق إلا خطوة أو خطوتان على الوضوح»، ولكن هيهات لى فى هذه السنوات وفى غمرة هذا التأزم أن أصل إلى وضوح!

وكان من الطبيعى أن أرسب فى العام الدراسى الأول نتيجة لذلك. ولهذا سعت أسرتى إلى إلحاقى بعمل إدارى فى وزارة التربية والتعليم «المعارف آنذاك» تأميناً لمستقبلى.

على أن ذلك مما ضاعف من تأزّمى، وإن شحذ إرادتى لمحاولة الجمع بين العمل الإدارى والدراسة الجامعية، ووراء محاولة الجمع هذه ملابسات بالغة التعقيد والغرابة مما ضاعف كذلك من تأزمى، ولا مجال هنا لتفاصيل ذلك. على أنى فى العام الدراسى التالى التقيت فى السنة الأولى التى أعيدها فى قسم الفلسفة بعدد من الزملاء، اكتشفنا أننا نحمل نفس الهم الفلسفى والتأزم الروحى، وإن تراوحت مواقفنا بين الشطح الروحى الوجودى والقلق الرومانسى والتوازن العقلانى. أذكر من هؤلاء الزملاء الأعزاء بدر الديب ويوسف الشارونى ومصطفى سويف وعباس أحمد وبهيج نصار ومحمد جعفر وأمين عز الدين، فضلا عن توفيق حنا الذى كان يكبرنا ويسبقنا فى الدراسة. على أننا رغم ما كان بيننا من تفاوت وتراوح بل واختلاف فى الرؤية، كنا نجمع - كما ذكرت فى مقال قديم[1] - «بين التأمل العقلى والشطح الصوفى والاهتمام بالتجارب والخبرات العملية. كنا جميعاً نعبّر عن تجاربنا

ومجاهداتنا الفكرية بالشعر والقصة والمقالة والبحث العلمى، وفى كثير من الأحيان بالتسكع طول الليل فى شوارع القاهرة فى حالة قصوى من الوجد والتوتّر والصهللة الفكرية» وكنا - كما ذكرت كذلك فى ذلك المقال القديم[٢] - «نبحث وجدانيا عن مغامرة كونية كبرى. كانت فى ضمائرنا معركة حادة على نطاق الكون كله، والحضارة كلها، كنا نبحث عن إجابات نهائية لكل شىء، كانت الفلسفة والمعاناة الوجدانية وسيلتنا فى رحلة البحث عن يقين.... وما أكثر ما تشردنا وتنكبت بنا الطرق، وسدّت أمامنا السبل، وامتلأت حلوقنا بالمرارة، ونفوسنا بالعجز وعقولنا بالذهول وضمائرنا بالتخبط والحيرة. كنا نريد أن نعيش كما علمنا نيتشه: أن نبعث بسفائننا إلى البحار المجهولة، وأن نبنى بيوتنا فوق قمة بركان فيزوف، وننتظر اللحظة المناسبة كى نموت. كنا فرسان ليل نبحث غمرته عن المستحيل.

وكان القمر أمامنا فى كثير من الأحيان - كما ذكرت ذلك فى قصيدة من قصائدى - نحسّ به يتحدّى قدرتنا على الصعود والصمود. وكان المعجز والملغز والغامض والرهيب والبشع والمخيف فى كل شىء يدعونا ويلح فى الدعوة وفى الإغراء والإغواء! وكان بعضنا يعب من كل ما يمكن أن يبلغ به مرتبة المحو.. أجل المحو؟ أن نمحو ذلك - على طريقة المتصوفة - بالفكر، بالتأمل، بالوجد، بالمغامرة، بأردأ أنواع الخمر... حتى نصل إلى النور الغريب فى نهاية المطاف! وكان بعضنا يتطلع إلى بناء حضارة العلم والاشتراكية، وبعضنا يتطلع إلى بناء تلك الحضارة الجديدة السحرية التى أخذ يبشر بها شبينجلر - فى لغتنا العربية - على لسان الدكتور عبد الرحمن بدوى. وكان بعضنا يسعى لإرساء أخلاق السادة التى بشر بها نيتشه، وبعضنا يسعى إلى بناء القلعة التى لم يستطع كافكا بلوغها فى روايته «القلعة» وكنا نمرض حتى الموت مع كيركجور، ونرفض أن نقول معه أن الشىء إما كذا وإما كذا، وكلاهما ناقص. وكنا نقول أو البعض منا يقول: «الشىء ليس بكذا ولا بكذا» [وكان ذلك عنوان قصيدة من قصائدى حينذاك] ولا هو بأى شىء آخر.. أي لا خلاص، ولا مهرب ولا أمل لا بالحب ولا بالموت! لا خلاص بغير احتضان المستحيل، احتضان اللامعقول، لا خلاص بغير اليأس المطلق المطبق! وكان كيركجور، ونيتشه وكافكا

وبيرجسون ودوستيو فسكى، طلائعنا إلى أين؟ لا نعرف إلى أين ولا كيف ولا حيث. بل حركة انتحارية، بل فعل عشوائى نبحث به عن الحقيقة، عن طريق معايشة أى شىء، عن طريق رفض العقل والعلم والمنطق»[٣].

كانت هذه هى رحلتنا المتوتّرة طوال سنوات الدراسة الأربع فى قسم الفلسفة من عام ١٩٤٠ حتى عام ١٩٤٦ ولهذا لم أكن مغاليا عندما ذكرت - فى بداية هذه الكلمة أن محاضرتى فى الجمعية الفلسفية بقسم الفلسفة فى ديسمبر عام ١٩٤٥ كانت خلاصة رحلتى الفلسفية التى شاركت فيها هذه المجموعة من الزملاء الأعزاء، وإن كان أقربهم إلى جانبها الشاطح، من بين هؤلاء الزملاء، بدر الديب بتجربته الشعرية المبكرة الفريدة «حرف الحاء» وعباس أحمد بقصصه القصيرة الفريدة أيضاً لعل أبرزها «البير وغطاه» فضلا عن معايشته المتوترة شبه الصوفية لتأملاته الفلسفية.

فى هذه المحاضرة حول «اللامعقول فى الطبيعة والفنون» لم أقف لأحلل اللامعقول فحسب، وإنما وقفت أمجّده، فى بعض فقراتها: «إن اللامعقول هو كل ما يرفض فى الوجود الخضوع والانصياع لقوانين العقل المنطقية (....) إذا كنا نمجد دائماً (...) هؤلاء الأبطال الذين يقاومون كل استبداد، فلاشك أننا سنمجد هذا الكائن العجيب الذى ظل وسيظل دائماً يقاوم أعظم طغيان لأقوى قوة فى الوجود - وأعنى بها قوة العقل - وإذا كنا نعتبر أبطالنا الأحرار عباقرة الإنسانية، فلاشك فى أننا سنعتبر هذا الكائن العجيب، أنه حامل لعبقرية الوجود. أما هذا الكائن العجيب فهو اللامعقول الذى تحدّى العقل، وظل عاريا عن كل عنصر عقلى، حاملا شعلة التحرر والانطلاق..» ثم أخذت المحاضرة تثبت اللامعقول بآخر نتائج العلم، بنظرية الكم والنظرية النسبية والميكانيكا الموجية. ولكنها تنتهى إلى تأكيد عجز العلم عن المعرفة، وأنه لا سبيل إلى إدراك اللامعقول إلا بالفن. بل اللامعقول هو الموضوع الأصيل للفن[٤]!؟؟

وأذكر أنه فى ذلك العام عام ١٩٤٥ أصدر الدكتور عبد الرحمن بدوى كتابه «الزمان الوجودى» فاشتريناه، عباس أحمد وأنا، وذهبنا إلى مقهى فى أحد أزقة شارع فؤاد (٢٣ يوليو الآن) وقرأناه فى جلسة واحدة خلال بضعة ساعات ونحن فى

حالة وجدٍ وتوتر. على أننا عندما وصلنا إلى الفصل الخاص بوضع التجربة الوجودية فى مقولات، أُصِبْنا بخيبة أمل، بل أحسسنا بأن عبد الرحمن بدوى قد خان التجربة الوجودية الحية! ذلك لأنه راح يصبها فى نظم وقوالب ومقولات، أى يمنطقها عقلياً؟! وعندما انتهينا من قراءة الكتاب كله، قررنا اقتحام الدكتور عبد الرحمن بدوى فى منزله، ومحاكمته على ذلك. واشترينا «فياسكة» نبيذ، شربنا نصفها، ثم اخفينا الزجاجة الضخمة فى حقيبة عباس وإن أطلت رقبة الزجاجة بارزة فى الحقيبة، واتجهنا إلى منزل الدكتور عبد الرحمن بدوى وطرقنا باب شقته. ولحسن الحظ خرج إلينا شقيقه الأصغر، ونحن فى حالة واضحة من السكر. طلبنا مقابلة الدكتور بدوى، فاعتذر إلينا عن ذلك بأنه غير موجود. وأذكر أننا ذهبنا بعد ذلك إلى الصديق فرحات توما، وكان - آنذاك - موظفاً فى مكتبة الجامعة وصديقا عزيزاً، وأخذت أبكى عنده من خيبة أملى فى الدكتور عبد الرحمن بدوى، وما أكثر الملابسات الأخرى التى تعبّر عن مدى المعايشة الحميمة الحية المتوترة لما كنّا نعتنقه من أفكار فلسفية. على أنه برغم خيبة أملنا فى الدكتور عبد الرحمن بدوى - بعد قراءتنا لمقولاته الوجودية -، فإننا لم نفقد تقديرنا العميق له وحبنا الخالص له، ورهبتنا الدائمة من شخصيته.

ولكن لم تكن معايشتنا الحية للوجودية، خالية من الالتباس والإشكالية. فلقد كنا على ارتباط عميق وانخراط عملى بالحركة الوطنية التى كانت - محتدمة فى الأربعينيات - ضد الاحتلال البريطانى والحكم الملكى والأحزاب المتواطئة مع الاحتلال والملكية، بعضنا كان مرتبطا بالحركة الماركسية آنذاك ملتزما بفلسفتها وأنشطتها، وبعضنا - مثل عباس وأنا - يقف عند حدود الدلالة الوطنية الخالصة للحركة.

ومع ذلك، فإنى أذكر أننا رشحنا عباس أحمد ممثلا لقسم الفلسفة فى انتخابات اللجنة الوطنية للطلبة والعمال فى فبراير ١٩٤٦ التى كانت تسيطر عليها الحركة الماركسية، وبرغم أننى - فى ذلك الوقت - كنت أختلف فكرياً مع الماركسية لغلبة الطابع الاقتصادى والمادى عليها وفقدانها العمق الفلسفى والأخلاقى والروحى، كما كنت أعتقد آنذاك، على أن الانخراط فى النشاط السياسى الوطنى جنباً إلى جنب مع

ممثلى الحركة الماركسية كان مصدراً من مصادر الالتباس والإشكالية فى توجهى الوجودى. وإلى جانب هذا كنا على ارتباط حميم مع أستاذ آخر فى قسم اللغة الإنجليزية كان قادماً من إنجلترا وكان متواضعاً، وحريصاً - على خلاف الدكتور بدوى - على الحوار واللقاء مع الطلبة داخل الجامعة وخارجها، وكان ذا توجه اشتراكى ديمقراطى غير محدد الملامح، هو الدكتور لويس عوض، وكان هو أيضاً من مصادر الالتباس فى توجهى الوجودى فضلا عن الالتباس فى تفهّمى للماركسية والاشتراكية. أذكر أنه كان - وهو الاشتراكى - فخوراً بدراسة أعدّها، وكان يناقشنا فيها، حول نقده للمنهج المادى الجدلى والمادى التاريخى فى الماركسية.

وهكذا بين مقولات عبد الرحمن بدوى الوجودى للوجودية، وانتقادات لويس عوض الاشتراكى للأساس المنهجى الجدلى للاشتراكية، ازدادت شقة الالتباس وتعمقت الإشكالية فى توجهى الوجودى.

على أنه بين الدكتور عبد الرحمن بدوى والدكتور لويس عوض أخذ يطلّ علينا موقف ثالث يتمثّل فى الدكتور يوسف مراد، كان أستاذاً فى علم النفس وكان يبشر بمنهج جديد هو علم النفس التكاملى، أو المنهج التكاملى عامة، الذى يسعى لأن يكون منهجاً عاما أكبر من حدود علم النفس. على أنه فى حدود علم النفس كان يسعى لأن يقيم مركباً منهجياً يجمع بين المنهج التحليلى الارتقائى والمنهج الجشطلتى الطوبولوجى، وبين البيولوجى، والنفسى والاجتماعى. وكان هذا المركب المنهجى، وتطبيقات الدكتور يوسف مراد عامة تستفيد - إلى حد ما - من بعض جوانب المنطق الهيجلى. وكانت مجموعتنا تلتف باحترام ومحبة حول الدكتور يوسف مراد وكان لنا اجتماع فى بيته كل أسبوع لمناقشة بعض القضايا العليا، بل ومشاركة فى مجلته التى أخذ فى إصدارها وهى مجلة «علم النفس التكاملى»

وهكذا، فى غمرة هذه الجبهات الأربع: جبهة الحركة الوطنية المحتدّمة، ببعدها الماركسى، وجبهة الفكر الوجودى الذى يمثله الدكتور عبد الرحمن بدوى، وجبهة الفكر الاشتراكى الديمقراطى الذى يمثله الدكتور لويس عوض، وجبهة المنهج التكاملى الذى كان يمثله الدكتور يوسف مراد، كنت ما أزال متمسكاً فكريا بالمفهوم

الوجودى المثالى الذى عبرت عنه في محاضرتى عن اللامعقول فى الطبيعة والفن «التى ألقيتها فى ديسمبر ١٩٤٥، وإن كان تمسكاً مأزوماً ملتبسا قلقا. وأذكر أننى فى تلك المرحلة، وفى غمرة هذا كله، قمت مع عباس أحمد وأمين عز الدين وبعض زملاء المجموعة بإصدار مجلة اسمها «البشير»، أذكر أن أمين عز الدين هو الذى اختار اسمها، وتمسك أن تكتب اسمها بالإنجليزية كذلك أى The Herald.

وأذكر أننى كتبت للعدد الأول من هذه المجلة افتتاحية كان عنوانها «نحن أبناء ضالون»، ولم تختلف الافتتاحية عن محاضرتى السالفة الذكر، اللهم إلا أننى استخدمت كلمة المصادفة إلى جانب كلمة اللامعقول، باعتبار أن المصادفة هى النقيض للضرورة الموضوعية المزعومة فى العلم. وفى إطار هذا كله اخترت مع الدكتور يوسف مراد موضوعا لرسالة الماجستير فى الفلسفة حول «المصادفة فى الفيزياء الحديثة ودلالتها الفلسفية». لأتخذ من «المصادفة» معولاً لتحطيم المفهوم الموضوعى للعلم. على أنى بدأت هذا البحث وأنا فى غمرة هذه الأزمة الفكرية والروحية بحثا عن وضوح. ولهذا ذكرت فى مقدمة الرسالة عن أسباب اختيارى للموضوع هو أننى كنت مأزوماً أزمة تختلط فيها المفهومات الفكرية والقيم الاجتماعية والخلقية (....) ولكنى كتبت منتسباً انتسابا كاملا إلى تيارات فكرية غير علمية، وكان هذا الانتساب الفكرى عقبة منهجية تردنى عن الاستبصار السليم بالبحث الذى أستهدفه. كنت أتحرك بإرادة «نيتشه» وأتعرف بحدس «برجسون» وطفرته الحية، ولا أبصر فى الواقع غير لا معقول «مايرسون»، وهكذا جعلت من البحث عن «الدلالة» رحلة استبطانية، وجعلت من العقل إطاراً محدوداً قاصراً، ومن الحياة حبلا منصوباً فوق هاوية. ولهذا كنت متحمساً لتجريح العلم، حريصاً على تكشّف مثالبه، واصطناعها (....) ورحت أتسلح بالمعرفة العلمية وبنتائجها الحديثة بنوع خاص لكى أتخذ منها معاول لتقويض العلم نفسه... بل لتقويض الحياة كذلك. وكان الشاعر «ت. س. إليوت» لحنى الجنائزى المفضّل، كنت أعمل بضمير مأزوم يرتبط فيه الإشكال العلمى بالانهيار النفسى، والرغبة فى المعرفة بالرغبة فى التكامل والاستقرار»[٥].

على أنّى فى مرحلة متقدمة من البحث عن مفهوم المصادفة، كنت أطلّ على أواخر

القرن التاسع عشر، أناقش أفكار «بيرسون» فى إنجلترا و«دوهيم» و«بنكاريه» فى فرنسا، و«ماخ» فى ألمانيا، التقيت بكتاب يتعرض لهؤلاء بالنقد. فرأيت أن أقرأه استكمالا لمراجعى عن هذه الفترة. والكتاب هو «المادية والنقد التجريبى» «لفلاديمير إيليتش لينين»، الذى قادنى بدوره إلى كتاب «جدل الطبيعة» «لفريدرك أنجلز» وكان الكتابان حدثاً فكرياً فى حياتى، قلب تصوراتى الفلسفية رأساً على عقب. فأمسكت بالمعقول نفسه ورحت أقوض به الفكر المثالى الذى كان يستغرقنى تماماً. واقتضانى هذا سنوات أخرى آخذ فيها أنسج البحث منذ البداية على نول موضوعى جديد، بل رحت أجدد كذلك حياتى الفكرية عامة، وأبدأ مرحلة جديدة من الحياة»[٦].

واقتضت هذه المرحلة الجديدة من حياتى الانغمار فى النضال السياسى والاجتماعى والفكرى، والفصل من الجامعة بعد أن كنت قد عينت مدرساً بقسم الفلسفة، كما اقتضتنى بعد ذلك السجن والتعذيب والتغرب خارج مصر، ومعايشة تجربة وجودية حية حقيقية، ولكنها لا تقوم على الذاتية المطلقة وإنما على الموضوعية والعقلانية والعلم وإرادة تغيير الحياة وتجديدها لمصلحة المجتمع والوطن الذى انتسب إليه، وللمصلحة الإنسانية جمعاء، ولهذا كان من الطبيعى أن تتحول رسالتى من رسالة عن «المصادفة فى الفيزياء الحديثة». لتقويض العلم، إلى رسالة عن «المصادفة الموضوعية» – التى هى الوجه الآخر للضرورة الموضوعية – لحسن تفهم العلم وتنميته وتجديده وإشاعته فكرا وممارسة. ولهذا– كذلك – كان من الطبيعى أن أراجع فكرى الوجودى السابق، الذى كان بداية رؤيتى الفلسفية مراجعة نقدية حتى يكون انخلاعى عنه وتجاوزى له مؤسسا على وعى عقلانى نقدى موضوعى، وكان من الطبيعى كذلك أن يتم ذلك عبْر قراءة جديدة لكتابات الدكتور عبد الرحمن بدوى –أساساً–، وكتابات بعض الفلاسفة الوجوديين.

- ٢ -

ما إن انتهيت من رسالة «المصادفة» وتمت إجازتها فى يونية ١٩٥٣ حتى بدأت أولى كتاباتى النقدية لوجودية عبد الرحمن بدوى. وكان ذلك فى مقال بعنوان «هذه الأخلاق الوجودية»[٧] نشر عام ١٩٥٤ يناقش رسالة صغيرة نشرها الدكتور عبد

الرحمن بدوى عام ١٩٥٣ بعنوان «هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟» وكان مقالى بعد رسالتى الجامعية عن «المصادفة»، بداية تمردى واشتباكى الفكرى مع الفلسفة الوجودية على المستوى الثقافى العام، فى وقت كانت هذه الفلسفة قد أخذت تنتشر فى الفكر العربى ويترجم بعض أصولها الفرنسية، الأدبية منها والنظرية، وخاصة كتابات «سارتر» و«كامو»، على أنى ما خرجت فيما كتبت وأكتب حتى اليوم عن تقديرى العميق للدكتور عبد الرحمن بدوى، سواء بالنسبة لشخصه أو لفلسفته الوجودية، أو لجهوده الجليلة - حقا- فى تحقيق تراثنا الفلسفى القديم أو ترجماته ودراساته لعيون الثقافة الأوروبية. وفى مدخل هذا المقال عن «الأخلاق الوجودية»، ذكرت أن «الوجودية» أصبحت - بفضل راعيها الأكبر فى مصر الدكتور عبد الرحمن بدوى - تياراً فكريا ينتظم طائفة من المثقفين، متخذاً من تاريخنا الروحى العربى - غير الأصول الأوروبية - ومن التصوف الإسلامى مصدراً يصدر عنه فى مذهبه الوجودى العربى الذى يريد الدكتور بدوى إقامته فلسفةً شاملة لجيلنا فى هذا العصر، على حد تعبيره»[٨]. ولقد تبينت - فى تحليلى لمفهوم الفعل والعلاقة مع «الآخر» فى رسالته الصغيرة عن الأخلاق فى الوجودية - أنه مفهوم إطلاقى يختلف عن مفهوم الفعل عند سارتر ويقترب من مفهوم الفعل العشوى عند الأديب الفرنسى أندريه جيد ولا يكاد يقيده التزام أو تحدّه مسئولية، بل لا نرى فيه أى اشتباك بين الذوات الذى نجده فى فلسفة سارتر الوجودية، فالفرد عند الدكتور بدوى فى هذه الرسالة أكثر انعزالا ونفوراً وتوحّدا. ولا يعدو الآخرون - بالنسبة إليه أن يكونوا إلا مجرد أدوات لتحقيق إمكانيات الذات وإثراء تجاربها، ولهذا كان من الطبيعى أن ينتهى الدكتور بدوى إلى إقامة قطيعة مطلقة بين الموقف الوجودى والأخلاقى، على خلاف الفلاسفة الوجوديين الكبار الذين لم يستبعدوا الجانب الأخلاقى من خبرتهم الوجودية الحية.

وبرغم هذه القطيعة الأخلاقية مع الأخلاق فى فلسفة بدوى الوجودية، فإنه لا يلبث أن يكشف عن موقف أخلاقى لا يختلف فى شىء عن قيم أخلاق السادة عند «نيتشه»، مثل الغزو والانتصار والتعالى، فضلا عن أفعال الأمر والوجوب والتفضيل

والأحقية إلى غيْر ذلك، مما يكشف عن عدم تماسك داخلى فى بنية دعواه الوجودية اللاأخلاقية.

على أننى لاحظت ملاحظة أخرى - فى رسالته هذه - هى أن النتيجة التى توصل إليها حول العلاقة بين الوجودية والأخلاق تكاد تكون نتيجة منطقية مستخلصة استخلاصا استدلاليا شكليا من مقدمات محددة، وليست نابعة من خبرة وجودية حية. فهو يرى أن الأخلاق تعنى الارتباط بمعيار عام ثابت، وهذا المعيار الثابت ليس من صنع الذات الفردية، أى أنه خارج عنها. ولما كانت الوجودية هى الفردية المنعزلة، المنفصلة عن الأغيار، المقضى عليها بالحرية المطلقة، فإذن فبين الموقف الوجودى والأخلاقى قطيعة مطلقة. ولعل هذا الاستدلال المنطقى الشكلى لاستخلاص هذه النتيجة الوجودية أن يكون امتداداً لعقلية الدكتور بدوى للمقولات الوجودية في كتابه «الزمان الوجودى»، الذى سبق أن أثار غضبنا - عباس أحمد وأنا - عندما كنّا نتبنى الوجودية فكراً ونعيشها كتجربة حية، كما سبق أن ذكرت. على أننى قد لاحظت، فيما بعد، عند قراءتى المتعمقة لكتاب «الزمان الوجودى» أن أغلب أحكامه ونتائجه تقوم على عملية استدالية منطقية شكلية خالصة، كما سنوضح فى فقرة قادمة. على أن مقالى هذا الذى انتقدت فيه رسالة الدكتور بدوى حول الأخلاق الوجودية لم يقف عند هذه الحدود، بل انتقل إلى نقد الفلسفة الوجودية عامة من حيث إنها فلسفة فردية مغرقة فى فرديتها، تتنكر للحقيقة الموضوعية للواقع الإنسانى. فليس الفرد - كما ذكرت - إلا جزءاً من نسيج اجتماعى وتاريخى عام دون إنكار لفرديته. وانتهى المقال إلى القول «إن الوجودية ليست هى الفلسفة التى نريدها فى شرقنا العربى، وإننا نتطلع إلى فلسفة تعكس إيماننا بالعلم وقوانينه الموضوعية وتعكس احترامنا للتاريخ الإنسانى الجليل»[٩].

وفى أواخر عام ١٩٥٨ دعيت لإلقاء محاضرة عن (الحرية والالتزام عند سارتر) فى نادى المعلمين بالقاهرة، فوجدت البوليس يحاصر المكان ويمنع إلقاء المحاضرة.

وكان ذلك مقدمة لاعتقالى بعد أسابيع قليلة فى فجر اليوم الأول من عام ١٩٥٩، لقد نشرت هذه المحاضرة بعد ذلك في كتاب «معارك فكرية» الذى صدرت طبعته

الأولى فى أواخر الستينيات عن دار الهلال. والمقال نقد تفصيلى لمفهوم الحرية والالتزام فى فلسفة سارتر.

ومن عام ١٩٥٩ حتى عام ١٩٦٤ فرض على السجن التوقف عن الكتابة. وعندما عدت إلى الحياة العامة عام ١٩٦٤ كانت أولى كتاباتى مقال فى يوليه ١٩٦٤ بمجلة المصور، أعلّق فيه على ترجمتين إلى العربية لكتاب «ألبير كامو»، «أسطورة سيزيف». كان عنوان المقال «الصخرة التى لم تعد تسقط» وكان هذا المقال - فى ذاته - نقداً ونقيضاً للأسطورة التى تقول بأن آلهة اليونان حكمت على سيزيف بأن يدحرج حجراً من سفح الجبل حتى قمته، فإذا وصل الحجر إلى القمة سقط منه إلى السفح، فيعود سيزيف ليدحرجه مرة أخرى وهكذا إلى أبد الآبدين. والأسطورة يعبر بها ألبير كامو تعبيراً رمزياً عن اللاجدوى واللامعقولية واللاقيمة، فضلا عن أنها دعوة إلى التمرد المطلق على القيم السائدة واصطناع كل إنسان لقيمه ولحريته الخاصة. ولقد عقبت على أسطورة «سيزيف» فى هذا المقال قائلاً: «إننا ونحن نرحب بترجمة أسطورة سيزيف إلى العربية، ما أحوجنا إلى أن نؤكد كذلك أن «سيزيف الإنسان» قد استطاع أن يضع الصخرة فوق قمة الجبل فى أكثر من منطقة فى العالم دون أن تسقط الصخرة ودون أن يسقط الإنسان. واستطاع الإنسان أن يدحرج الصخرة من فوق قمة الجبل ذاتها ويجعلها تطير من غير أجنحة فى الفضاء الرهيب»(١٠).

وعندما أقرأ هذه الكلمات اليوم، أتساءل: ألم تسقط العديد من الصخور طوال السنوات الماضية - وماتزال تسقط - فوق رؤوس أكثر من سيزيف فى أكثر من مكان ووطن!؟ وأقول: نعم هذا صحيح، ولكن ليس بقدر لا يُقهر، وإنها بفعل الإنسان نفسه، لجشعه وتسلطه وعدوانيته. ولكن الإنسان لم يتوقف عن مسيرة عمله وسيطرته على كل ما يقيد خطواته المجاهدة من أجل الحرية والسيطرة على قوانين وجوده.

وفى أبريل ١٩٦٥ كتبت مقالا بعنوان «الدكتور بدوى. هل يسير فى طريق مسدود؟»، قلت فيه إن الدكتور عبد الرحمن بدوى «ظاهرة من أندر الظواهر فى حياتنا الفكرية المعاصرة فهو بإنتاجه وحده يمثل دار نشر كاملة. ومهما اختلفنا مع

فى الرأى أو الموقف فما يملك الإنسان إلا أن يقف من جهوده موقف الإجلال والإكبار بل الرهبة» ثم عرضت - بشكل عام - لبعض ما أصدره من كتب ووقفت طويلا عند كتابه «دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى» الذى أبرز فيه دور العرب فى المحافظة على التراث الهللينى القديم، فضلا عن إضافتهم إضافة جليلة فى مجال الفكر عامة والعلم بوجه خاص. على أنى رأيت في كتابه هذا أنه قد أبرز - بشكل كاف - الجانب الخاص بمحافظة العرب على التراث الهللينى، أما فيما يتعلق بالجانب العلمى فقد قام بعرضه عرضا تجزيئياً فيه من التفاصيل أكثر مما فيه من الاتجاه الأساسى العام. ورأيت أن الإضافة الحقيقية للفكر العربى إنما تكمن - أساساً- فى الاتجاه العقلى وفى توكيد المنهج العلمى التجريبى عامة. كما انتقدت موقفه من ابن خلدون الذى رأى فيه أنه صاحب منهج تطبيقى وليس صاحب نظريات عامة فى الدولة والنظم السياسية والنماذج العامة للمجتمع الإنسانى. على أنى انتهيت من المقال إلى القول: «ما أروع أن تصبح طاقات هذا المفكر الكبير القادر فى خدمة الفكر العلمى والثورة الاجتماعية، ما أروع أن يتم لقاء داخل نفسه وفكره بين الفكر والمجتمع، بين الفكر والواقع، بين النفس والمادة، بين الكيف والكم، أن يتم اللقاء بين التناقضات التنازعية والثنائيات المتنافسة، سيكون هذا مكسباً كبيراً للفكر والحياة وللدكتور عبد الرحمن بدوى نفسه»[١١]

وفى مارس عام ١٩٦٧ جاء سارتر إلى مصر، وألقى فى القاهرة محاضرة حول العلاقة بين المثقف والسلطة. وفى زيارته لأسوان، أقمنا ندوة ثقافية معه عرضت فيها رأيى الذى يخالف رأيه فى العلاقة بين المثقف والسلطة، وقد نشرت هذا الخلاف بينه وبينى فى مقال فى مجلة المصور فى مارس عام ١٩٦٧، ثم فى كتاب «معارك فكرية» بعد ذلك، على أنى فى مدخل هذا المقال عرضت - بشكل سريع - لحكايتى مع الوجودية قبل أن أختلف معها، وذكرت «أنى عشت مع الوجودية وبها رحلة فكرية عاصفة، وبعد مرحلة طالت مع نيتشه وبرجسون، وجدت فيها إيجابية ذاتية خلاقة، وعشتها معايشة أقرب إلى معايشة المتصوفين، ثم قلت «عندما تفتحت على حقائق الأوضاع الاجتماعية فى بلادى، وجدت فى هذه الذاتية موقفا سلبياً خانقاً لا يفضى

إلى موقف حقيقى.

وهكذا تحولت من الوجودية إلى الفكر العلمي فلسفةً وسلوكاً وموقفاً اجتماعياً، وقلت: «أحسست بمنطق الحياة من حولى أقوى من منطق الوجودية» وقلت «الذى لاشك فيه أن كل اختيار ينبع من الذات كما تقول الوجودية، ولكن الحرية لا تتحقق بالذات، وإنما بالاشتباك مع الموضوع، بالوعى بالموضوع، بتغييره لمصلحة «الإنسان - المجتمع» ثم «الإنسان - الفرد» بعد ذلك. وفضلاً.. عن ذلك فإن الاشتباك مع الموضوع لا يتم فردياً وإنما يتم بالحركة الجماعية أى يتم موضوعياً» وهكذا اختلف طريقى مع الوجودية، ولا أدرى هل اختلف طريقى مع فكر «جان بول سارتر» أم مع الفكر الوجودى فى بلادنا بوجه خاص، وكان - ومازال - يعبر عنه أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى»[١٢].

وفى نوفمبر ١٩٨٩ نشرت فى مجلة الهلال مقالا بعنوان «هذا الفيلسوف المؤسسة»، بيّنت فيه أن عبد الرحمن بدوى ليس مجرد مفكر بل هو فيلسوف. وعرضتُ لفلسفته فى رسالته «مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية» و«الزمان الوجودى». ولقد لاحظت - فى عرضى ذلك - أن الاستدلال المنطقى الشكلى يكاد يسود فى النتائج التى ينتهى إليها فى أكثر من قضية من قضايا هذين الكتابين.

ولقدأشرت - فى نهاية العرض - أن الدكتور بدوى قد ذكر فى تلخيصه لكتابه «الزمان الوجودى» فى معجمه بأنه «الخطوط العامة لمذهب فى الوجود جديد، سنجعل مهمتنا فى الحياة تفصيل أجزائة، إلا أنه في الحقيقة لم يتمكن من الوفاء بهذا الوعد وأنه اتجه - بكليته - إلى مجال الدراسات والتحقيقات والترجمات فى مجال الفلسفة بشكل عام، والفلسفة العربية الإسلامية بشكل خاص، وإن كنا نستطيع أن نتبين فلسفته الوجودية فى اختياره الخاص لما يترجم وفى عنايته بالجانب الصوفى والإشراقى والأفلاطونى والأفلوطونى فى تراثنا الفلسفى القديم وفي الكثير من تعقيباته وتعليقاته وآرائه حول بعض جوانب هذا التراث. ثم تساءلت: هل توقفت طاقته الإبداعية الفلسفية بعد الانتهاء من رسالتيه الجامعيتين؟! أم أن فلسفته الوجودية كانت مجرد ثمرة ثقافية خالصة لقراءاته فى الفلسفة الألمانية، وكانت منبتة

الصلة بحياته وبواقعه السياسى والاجتماعى كما يقول بعض الناقدين لفلسفته؟

ولقد رأيت أن الدكتور عبد الرحمن بدوى عندما كتب رسالتيه الجامعيتين كان متأثراً بالفعل تأثراً ثقافياً عميقاً بالفلسفة الوجودية الألمانية المثالية، وخاصة «هايدجر». ولكن هذا التأثر لم يكن منبت الصلة بواقع خبرته الحية السياسية فى المجتمع المصرى آنذاك. ورحت أبيّن علاقته بحزب مصر الفتاة بين عامى ٣٧ - ١٩٤٠ هذا الحزب الذى كان يسير على خُطى المفاهيم والقيم الفلسفية والمثالية اللاعقلانية للحزب النازى، فضلا عن تلاقيها بشكل سطحى وإن اختلفت دلالة الالتقاء فى العداء لإنجلترا التى كانت تحتل مصر آنذاك. وعندما حصل الدكتور بدوى عام ١٩٤٤ على درجة الدكتوراه عن رسالته «الزمان الوجودى» كان عضواً فى اللجنة العليا للحزب الوطنى الجديد الذى كان امتزاجاً بين حزب مصر الفتاة والحزب الوطنى القديم. وعندما كانت ثورة يوليه ١٩٥٢ وكان هناك تقارب بينها وبين عناصر من الحزب الوطنى، اختير الدكتور بدوى عضواً فى لجنة لوضع دستور جديد للبلاد عام ١٩٥٣ ثم اختير مستشاراً ثقافياً ومديراً للبعثة التعليمية فى برن بسويسرا بين عامى ٥٦ - ١٩٥٨.

لقد أردت أن أبرز - بهذا - أن فلسفة الدكتور بدوى الوجودية منذ أواخر الثلاثينيات لم تكن مجرد صدى لثقافته الفلسفية وتأثره بالفلسفة الألمانية المثالية، بل كانت - كذلك - تعبيراً عن خبرة فكرية وسياسية حية غير منبتّه عن بعض ظواهر المجتمع المصرى آنذاك.

كما أردت أن أبرز - كذلك - أن هزيمة النازية والفاشية عام ١٩٤٥ واحتدام الصراع الوطنى والاجتماعى فى مصر وخاصة عام ١٩٤٦ بتشكيل (اللجنة الوطنية للطلبة والعمال)، ثم قيام ثورة يولية عام ١٩٥٢ وبروز مشروعها التحررى التقدمى القومى، قد أسهمت كل هذه الأحداث فى خلخلة الركائز الفكرية والموضوعية والاجتماعية لإمكانية تنمية المشروع الفلسفى الوجودى الذى بشر به الدكتور عبد الرحمن بدوى فى رسالتيه، وهكذا توقف المشروع الوجودى لا لتوقف القدرات الفلسفية للدكتور عبد الرحمن بدوى وإنما لتغيّر الأوضاع السياسة والاجتماعية

والفكرية والموضوعية عامة من حوله، ولهذا راح الدكتور بدوى يكرس طاقاته الإبداعية فى مجالات الدراسات والتحقيقات والترجمات. على أننى فى هذا المقال قدمت ملاحظتين: الأولى حول العلاقة بين فلسفته الوجودية التراثية، والثانية تتعلق برأية السلبى فى الفلسفة الإسلامية، التى لا يرى لها قيمة فلسفية حقيقية، رغم كل ما بذل من جهود فائقه فى جمع وتحقيق ودراسة ونشر كل ما يتعلق بهذه الفلسفة الإسلامية من مصادر وتأثيرات ودلالات واتجاهات.

وليس هنا مجال للتفصيل فى هاتين الملاحظتين. على أنى أنهيت المقال قائلاً «فلنختلف مع الدكتور عبد الرحمن بدوى كما نشاء، ولكن لا خلاف حول ما يمثله من قيمة علمية كبيرة نادرة فى حياتنا الثقافية المعاصرة»، ودعوت إلى ضرورة تنادى الجمعيات الفلسفية العربيه والمنظمة العربية للثقافة لعقد أسبوع فلسفى على شرف الدكتور عبد الرحمن بدوى اعترافا بفضله العلمى[١٣].

وفى نوفمبر ١٩٩٥ نشرت فى مجلة «إبداع» مقالاً بعنوان «عبد الرحمن بدوى.. ذلك المجهول». وكان المقال رداً على مقال سابق فى المجلة نفسها للدكتور مراد وهبه بعنوان «رؤيتى لعبد الرحمن بدوى» تساءل فيه عن: «لماذا توقف كل من بدوى وهايدجر عن استكمال بنائه الفلسفى؟» وفسّر هذا بأنهما كانا يعتنقان الفكر النازى ولهذا عندما انتحر هتلر توقفا عن استكمال بنائهما الفلسفى. ويحاول الدكتور مراد وهبه التدليل على ذلك بعلاقة الدكتور بدوى بحزب مصر الفتاة منذ أواخر الثلاثينيات حتى أواخر الخمسينيات. ولقد سبق أن عرضت لهذه المسألة فى مقال سابق أشرت إليه فى الفقرة السابقة من مقالى هذا، وأبرزت فى هذا المقال - الذى أرد فيه على الدكتور مراد وهبه - أنه كان هناك داخل إطار الموقف الوطنى العاطفى المصرى تيار يرى فى النظام النازى النظام النموذجى الذى يتيح التمثّل به والتحالف معه القدرة على مواجهة الاحتلال البريطانى والتحرر منه وإقامة دولة مصرية مستقلة، تتجاوز تخلّفها وتبعيتها، وكان هذا الموقف يتبنّاه العديد من القوى الوطنية العربية كذلك، بل تتعاطف معه آنذاك الجماهير الشعبية. ولهذا فإنها مرحلة من حياة وفكر الدكتور عبد الرحمن بدوى غير منعزلة عن واقع مصر السياسى والاجتماعى المحتدم

آنذاك. ولهذا كان توجهه الفكرى توجها مصريا عاطفيا انفعاليا شوفينيا ذا طبيعه بورجوازية صغيرة مغامرة، وأنه كان يتطلع مع بعض أبناء جيله إلى ثورة روحية وتجديد معالم ذاتيتهم وهويتهم الخاصة. ولهذا كانت قطيعة الدكتور بدوى مع حزب مصر الفتاة ومحاولته تنمية فلسفته الوجودية تنمية ذاتية داخل تراثه العربى الإسلامى. وما أكثر الدلائل على ذلك فى بعض كتبه وخاصة فى تصديره لكتابه «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام» و«الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى» ومقدمته لكتاب أبى حيان التوحيدى «الإشارات الإلهية» إلى غير ذلك.

وعلى هذا فإن وجودية الدكتور عبد الرحمن بدوى - كما ذكرت فى هذا المقال -وإن تكن ذات أصول فى تجربته الأولى التى ارتبط فيها سياسياً بالفكر النازى، فإنها ليست دليلا على استمرار هذا الفكر النازى فى فكره الوجودى، بل لعلها كانت منطلقه لاكتشاف طريقه الفلسفى الخاص الذى له - بغير شك- جذور أوروبية، ولكنه استطاع أن يضيف إليها وأن يمتد بها إلى جذور تراثية عربية إسلامية أشد عمقاً. وفضلاً عن هذا فلم يتوقف الدكتور عبد الرحمن بدوى عن بناء فلسفته الوجودية بعد انتحار هتلر كما يقول الدكتور مراد وهبة[١٤].

* * * *

هذا هو كشف حسابى الفلسفى مع أستاذى الجليل الدكتور عبد الرحمن بدوى، بدأت به رحلة عمرى الفلسفية، ثم اختلفت رحلتى واختلفتُ معه، ولكن دون أن يقلل هذا- أبداً- من عميق تقديرى ومحبتى له: أستاذاً ملهما وعالما منقطعاً متفانيا تفانيا صوفيا للبحث العلمى، وظاهرة فكرية بارزة نادرة فى ثقافتنا العربية المعاصرة. أضاف - وما زال يضيف - وهو فى الثمانين من عمره كنوزاً إلى مكتبتنا الفلسفية العربية.

على أن هناك فى نفسى ما هو أكبر من ذلك... لست أتردد لحظة فى القول - بغير تزمت أو معاندة أو استعلاء - إن الجدلية - سواء كانت مادية أو تاريخية - ما تزال منذ أن خرجت على الوجودية وتناقضت معها هى منهجى ورؤيتى العقلانية العلمية النقدية، ورؤيتى للعالم والعلم والثقافة والحياة والإنسان والمستقبل عامة، بل

لعلها تزداد فى فكرى وخبرتى الحية كل يوم تعمقاً وتجدداً..

على أنى أعترف - بعد هذه المرحلة الطويلة التى عبّرت فيها عن قطيعتى مع الوجودية واختلاقى معها وتنامى منهجيتى ورؤيتى الجدلية تناميا متصلا - أن الوجودية - فكراً وأدباً - مايزال لها فى نفسى هذا الرفيف الروحى الذى يشكل عمقاً من أعماقى الباطنية. وأتساءل: لماذا؟ وأجيب: ربما لأن دعوة الحرية فى الوجودية مهما كانت مطلقة أو عشوائية، فإنها- فى النهاية وفى الجوهر- دعوة إلى تأكيد وتعميق ذاتية الإنسان الفرد وخصوصيته الشخصية ولا أقول فرديته فحسب! وأنه ليس ثمة عقلانية أو علمانية أو موضوعية مهما كانت صرامتها، بغير سند من هذه الأعماق الذاتية الباطنية التى تضفى على الصرامة العقلانية والموضوعية وتضيف إليها نبضها الإنسانى. وأقول فى النهاية لأستاذى الجليل الدكتور عبد الرحمن بدوى أخلص وأعمق التمنيات لك بالصحة والعافية والسعادة، ومواصلة البحث والإبداع وأن نراك بيننا فى مصر إلى أرفع مستوى من التقدير والتكريم.

الهوامش

١ الرحلة إلى الآخرين مؤسسة روز اليوسف صـ ٥٢ وما بعدها ١٩٧٤

٢- المرجع الموضح السابق

٣ - المرجع الموضح السابق

٤- المرجع الموضح السابق

٥ - فلسفة المصادفة دار المعارف صفحة ١٠ سنة ١٩٧٠

٦ - المرجع السابق صـ٦

٧- فى الثقافة المصرية دار الفكر الجديد - بيروت ١٩٥٥

٨- المرجع السابق صـ ٩١ - ١٠٣

٩- المرجع السابق صـ١٠٣

١٠ - معارك فكرية دار الهلال - الطبعة الثانية ١٩٧٠ صـ٢٢٣ - ٢٢٥

١١- الإنسان موقف دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع ١٩٩٤ صـ١٢٣ وما بعدها

١٢- معارك فكرية المرجع السابق صـ٢٩٥

١٣ - مفاهيم وقضايا إشكالية دار الثقافة الجديدة ١٩٨٩ صـ١٧٧ وما بعدها

١٤- مواقف نقدية من التراث دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع ١٩٩٦ صـ ١٧٣ وما بعدها

obeikan.com