القسم الأول

بدوى الفيلسوف الشامل

obeikandl.com

obeikandl.com

الفيلسوف الشامل :

مسار حياة وبنية عمل

عبد الرحمن بدوى فى عيد ميلاده الثمانين

د. حسن حنفى

obeikandl.com

obeikandl.com

أولا : من جيل إلى جيل

ليس الفلاسفة دوائر منعزلة فى كل جيل، أو أجيالا منفصلة جيلا وراء جيل، بل هى رسالة حضارية واحدة يقوم بها الفلاسفة - عن وعى أو عن لا وعى - بإرادتهم الإبداعية الحرة أو بتجلى روح الحضارة فيهم، باعتبارهم مظاهر لعقل جمعى كلى واحد. وبالرغم من إحساس بعض الفلاسفة - فى الشرق والغرب على حد سواء - بأنهم وحيدو عصرهم، وأن كلا منهم نسيج وحده، فلا يوجد إلا ذاته، منذ عبر ماكس شترنر عن ذلك فى «الواحد وما يملكه»، إلا أن هذا التفرد لا يلغى المياه الجوفية التى ينبثق منها هذا النبع الفياض حتى لو بلغ عنان السماء. إن كيركجارد هو الفرد ولكنه ثورة على العصر ونقل الفكر الأوربى - كله - من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة، وإن نيتشه هو وحيد عصره. وهو - مع ذلك - يمثل عصراً بأكمله، نهاية قرن (القرن التاسع عشر) وبداية آخر (القرن العشرين). النبع مرئى وما فى باطن الأرض غير مرئى.

والجيل اللاحق هو الذى يطور الجيل السابق، فعلاقة الأجيال ليست علاقة تفخيم وتعظيم وتبجيل، مما قد يصل إلى حد التقديس والتأليه. التعظيم موت للمعظَّم والمعظَّم على حد سواء، نفخ للبالون حتى ينفجر، ذوبان للسكر فى أكبر قدر ممكن من الماء حتى يذهب طعمه، مد للحبل السرى حتى ينقطع. وقد جرت العادة فى الاحتفالات بذكرى الراحلين أو بالتحيات فى أعياد ميلادهم الفضية أو الماسية أو الذهبية باتباع هذا النهج، مع الظن أن ذلك من مظاهر التكريم، علاقة الشيخ بالمريد، والأستاذ بالتلميذ، والسيد بالعبد. وغالباً ما يتم ذلك عن نفاق وزلفى ومطلب حتى يرفع الأستاذ التلميذ إلى مصافّه، وحتى يعيش الصغار على موائد الكبار، وحتى يمتلئ الفكر بالصراخ الإعلامى فيضيع الفكر ويذهب العلم ويتوقف التاريخ.

إن خير تحية من جيل لاحق لجيل سابق هى النقد والتطوير، بل والقلب رأساً على عقب، من النقيض إلى النقيض، من أجل بيان جدل السلب والإيجاب، والوجه الآخر للحقيقة. فالفيلسوف - بطبيعته - أحادى النظرة، صاحب رأى، ومؤسس اتجاه،

وراند مدرسة، يضحى بجانب من أجل إبراز جانب آخر. فيأتى فيلسوف بعده ويذكّره بما أغفل، ويبرز الجانب الآخر حتى تكتمل الصورة. لقد طور أفلاطون معانى سقراط فى (نظرية المثل) ثم نقد أرسطو نظرية المثل وقلبها رأساً على عقب. كما طور الهيجليون اليساريون هيجل، ثم جاء ماركس فقلب هيجل رأسا على عقب واضعاً رأسه على الأرض وجاعلا قدميه إلى السماء، فعاشت الفلسفة اليونانية وتعددت رؤاها، كما عاشت الفلسفة الحديثة وتعددت مدارسها. وقد نقد المسيح اليهودية، وهو يهودى، ونقد الإسلام المسيحية واليهودية، وهما فى الأصل وَحْيان من الله، والكل وَحْى واحد: دين إبراهيم.

ليس الهدف من النقد بيان العيوب والمثالب، وهو المعنى الدارج الشائع فى الثقافة الشعبية، بل وضع المفكر وعمله فى مرحلته التاريخية من أجل تطوير الجيل اللاحق للجيل السابق. وهذا أكبر دليل على الوفاء، استمرار عمل الأجيال فى إعادة صياغة المشروع الفلسفى الجماعى لمرحلة تاريخية بأكملها، هو عصر النهضة العربى منذ القرن الماضى. أما النكران والجحود فهو فى الإهمال عن غير قصد، والاستبعاد عن قصد، وبالتالى قطع الشرايين عن القلب، وتجفيف النهيرات حتى لا تصب فى النهر الكبير.

ويتطلب ذلك منهج القراءة والتأويل، وإعادة البناء والتركيب، ونقل عمل الجيل السابق لعمل الجيل اللاحق، فالمشروع الحضارى للوعى الجمعى يستغرق عدة أجيال. وفى حالة العالم العربى يمتد مشروع النهضة منذ القرن الماضى ومازال مستمراً حتى نهاية هذا القرن، ولم يكتمل بعد، وربما ظل قائماً لعدة أجيال قادمة، جيل يؤسس، وجيل يمهد، وجيل يرسى القواعد، وجيل يحكم الصياغة، وجيل يحقق. وربما تستغرق كل مرحلة عدة أجيال، فإذا كان الطهطاوى أسس مشروع النهضة، ومهد له جيل تال له: أحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد، فإن الفليلسوف الشامل هو الذى أرسى القواعد بفضل توجيه مصطفى عبد الرازق. ثم يأتى الجيل الحالى ليحكم الصياغة، جيل المشاريع العربية المعاصرة بعد ١٩٦٧، مثل مشروع «التراث

والتجديد» و«نقد العقل العربى»، و«التراث والثورة» - كنماذج ممثلة من مصر والمغرب والشام - ويسلمه لجيل قادم يحقق مشروع النهضة على نحو علمى دقيق. جيل تكون وتجرأ وقرأ بين السطور وتجاوز، مثل جيل نصر حامد أبو زيد، ثم جيل على مبروك.

ولا يوجد خطأ وصواب فى منهج القراءة وإعادة البناء، صواب الجيل السابق وخطأ الجيل اللاحق أو خطأ الجيل السابق وصواب الجيل اللاحق. بل هى أدوار متعاقبة وأطوار متتالية لنفس المشروع النهضوى، كل جيل فى مرحلته وبناء على ظروف عصره. فالزمن يتغير، وتتغير الرؤى وتتبدل المناهج بالرغم من وحدة المشروع الحضارى واستمراريته عبر الأجيال، فالمسئولية جماعية، والعمل مشترك، والبناء متعدد الطوابق، ومتفاوت الأعماق، ومتغير السعة، ودون الأساس لا يقوم البناء، ودون التمهيد والإعداد لا يحدث حفر فى الأرض ولا تشييد للطوابق.

وهذه محاولة لإعادة بناء الفيلسوف الشامل، وتطويره، ولم الشتات المتناثر الذى يزيد على المائة وعشرين كتابا فى منظومة واحدة غائية تصورية، فى إحالة متبادلة بين العمل والحياة والواقع، وهى وحدة واحدة، فقد رأى الفيلسوف الشامل نفسه فى حُنيْن بن إسحق ودار الحكمة بمفرده، ولكن هذه المرة مع الغرب وليس مع اليونان. مع توحد معه، ونشر الترجمات العربية القديمة. قدم المترجمون القدماء الفلسفة اليونانية كما قدم بدوى وحده - من المحدثين - الفلسفة الغربية. وكما كان المترجمون القدماء أيضاً فلاسفة، فإن المترجم الحديث - أيضاً- فيلسوف، يترجم ويؤلف. وكما أراد القدماء نهضة الثقافة العربية الإسلامية وتأصيلها، كذلك أراد الفيلسوف الشامل نهضة الثقافة العربية فى مرحلتها التاريخية الثانية. إنما الفرق الوحيد أن القدماء عملوا كفريق بتدعيم من الخلفاء، والفيلسوف الشامل يعمل وحده فى الوطن. أولا، ثم بعيداً عنه، ثانياً، حتى تقلص المشروع الفلسفى النهضوى إلى مجرد مشروع فلسفى تاريخى، لم يكن الفيلسوف الشامل فى حاجة إلى تأسيس جمعية فلسفية مصرية كما طرحت عليه فى منتصف الستينيات - لأنه كان يعتبر نفسه جمعية

فلسفية – بمفرده – دونما حاجة إلى الآخرين، ومازال متوحداً فى غربته كالله فى علاه. يتوحد مع عمله كما يتوحد الله مع خلقه، يرى ذاته فى موضوعه كما يرى الله ذاته فى خلقه.

وفى «موسوعة الفلسفة» (جزءان) لا يذكر فى الجزء الأول مع ابن باجه (٩ ص) وابن رشد (٢١ص) وابن سينا (٢٧ص) وابن طفيل (٨ص) وأبى البركات البغدادى (نصف صفحة) فأبى سليمان المنطقى (١ ص) وحنين بن إسحاق (١ص) إلا عبد الرحمن بدوى (٢٥ص)[١]. وفى الجزء الثانى لا يذكر من أقرانه إلا أستاذه مصطفى عبد الرازق (٣ ص) مع الغزالى (٦ص) والفارابى (٢٦ص) والكندى (١٥ص). ولا يضع ضمن المراجع إلا الأجنبية، وكأن العرب المعاصرين لم يضيفوا إلى الدراسات الفلسفية شيئا. وإن ذكر فإنه لا يذكر إلا مؤلفاته العربية ضمن المراجع الأجنبية مثل «شوبنهاور» و«نيتشه» و«اشبنجلر» و«شلنج».

ولا يحيل إلى أحد من أقرانه فى مؤلفاته عن الفلسفة وتاريخها، وكأنه أول من كتب فى الميدان، خاصة المؤلفات المتأخرة منذ الستينيات وحتى الآن، حيث تعددت الدراسات حول كانط وهيجل. ولا يحيل إلى الترجمات العربية للنصوص كما يحيل إلى ترجمته الخاصة لكتاب «الوجود والعدم» لجان بول سارتر. كما تعددت الكتابات حول الفلسفة اليونانية تأليفاً وترجمةً لنصوصها داخل مصر وخارجها، وهو الذى ينشر بعد مصر فى لبنان والكويت، ولكنه لا يشير إليها لامدحا ولا ذماً، بل يعتمد -كلية – على المراجع والمصادر الأجنبية وكأنه يؤلف فى لندن أو باريس أو برلين أو روما أو مدريد. وما أسهل نقلها– تصويرا– من أى مؤلف أجنبى فى الموضوع، كما يفعل بعض الباحثين المبتدئين دون الاطلاع عليها بل إيهاما بها فى مجتمع يعز فيه الحصول على المراجع، ويندر وجودها فى المكتبات العامة أو الخاصة.

وإذا عرف الفيلسوف على الاتساع الشيء فإنه يوجد، وإن لم لم يعرفه فإنه لا وجود له. فكتاب «علم الجمال» لهيجل لم يعرفه المؤلف لذلك لم يعرضه، ولم يعرضه إلا بعد أن عرفه، مما يدل على التوحيد – لاشعوريا– لديه بين وجود الشيء والمعرفة

به، كما فعل الوعى الأوروبى مع العالم الجديد، وكأنه لم يكن موجوداً قبل اكتشاف الأوروبين له فيما يسمى بالاستكشافات الجغرافية.

وأحيانا يكتب اسمه على الغلاف اللاتينى ببنط أكبر من اسم الكتاب وكأن المحقق هو الأساس وعنوان الكتاب هو الفرع، وكأن عين القارئ لابد أن تقع -أولاً- على الشخص قبل أن ترى الموضوع[٢].

وبترتيب بمؤلفات الفيلسوف الشامل فى أول صفحات الكتاب من الجهة اليمنى حتى يصاب القارئ بالدوار ويشعر بعظمة صاحبه، ونادراً ما يوجد فى آخره من الجهة اليسرى وكما جرت العادة عند الفانين من البشر[٣]. وفى كل أعماله - تأليفاً وتحقيقاً وترجمةً وإعداداً- فى الجبهات الثلاث لا يميل الفيلسوف الشامل إلى أحد من أقرانه فى الهوامش، وكأن الفلسفة ابتدأت فيه، وانتهت به، ولا يحيل إلا إلى أعماله، فهو المؤلف وهو المرجع، هو الشاهد وهو المشهود له، هو المقاس والمقيس، هو التصور وهو التصديق[٤]، وفى الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، يشكر الفيلسوف الشامل مدرسة الآداب العليا «بيروت» ومديرها «**جيريل برونور**» على التعاون الثقافى الحر بين (بلدان البحر المتوسط) دون تسميته العالم العربى، وفى تيار تسميات **طه حسين ورنييه حبشى**[٥]. وربما هو الاستثناء الوحيد كما تقتضى بذلك آداب الشكر للضيافة العربية.

لم يشر ابن الثمانين ربيعاً إلى أحد من أقرانه الذين ساهموا معه فى نفس المشروع النهضوى الجماعى، مثل **إبراهيم بيومى مدكور** فى محاولته إعادة دراسة الفلسفة الإسلامية، و**عثمان أمين** فى محاولته تحديد بؤرة للإصلاح سماها «الجوانية» فى التصوف، خاصة الغزالى، والفلسفة - خاصة الفارابى - فى التراث القديم، وفى المثالية الفرنسية عند **ديكارت** والألمانية عن **كانط** و **فشته**، وفى يومياته فى باريس، ورسالته فى الجامعة، وهى نفس رسالة **توفيق الطويل** فى دراسة التصوف فى مصر، و**الإمام الشعرانى** ودراسة الأخلاق العربية ومحاولته تأسيس مثالية معتدلة. وهى نفس رسالة **زكى نجيب محمود** عن طريق فهم التحليل

والوضعية المنطقية وتجديد الفكر العربي. بل لقد ساهم آخرون من جيله، وربما من تلامذته في تأسيس الوجودية مثل **زكريا إبراهيم**، أو الاعتماد على نيتشه مثل **فؤاد زكريا** إضافة عليه، ولكن الأب لا يعترف بأحد، حتى ولو كانوا من أبنائه الشرعيين بل إنه لا يذكر أحداً من العرب، سواء في المغرب العربي مثل **محمد عزيز لحبابي** أو في الجزائر مثل **شيخ بوعمران**، أو في تونس مثل **محجوب بن ميلاد**، أو في الشام مثل **جميل صليبا وسليمان دنيا**، فمصر وحدها في العالم العربي، وهو وحده في مصر، مع أن الأقران العرب كثيرو الذكر له، والإشادة بفضله، والاعتراف بدوره والسؤال عنه بعد أن غاب عن الوطن، فالوطن الكبير مازال يذكر أبناءه، كما يذكر أحفاده.

بل لا يذكر مشروع النهضة منذ بدايته في القرن الماضي، ولا يربط نفسه بإحدى التيارات الثلاثة فيه، **الليبرالية السياسية** عند **الطهطاوي وخير الدين التونسي**، أو **الحركة الإصلاحية** عند **الأفغاني ومحمد عبده** في مصر، أو **عبد الحميد بن باديس** في الجزائر، أو **الطاهر بن عاشور** من علماء الزيتونية، أو **علال الفاسي** في المغرب، أو **الكواكبي** في الشام، أو **الألوسيان** في العراق. أو **الشوكاني** في اليمن. كما لا يأخذ موقفاً بالنسبة **للتيار العلمي العلماني** في مصر والشام عند **شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهر** وغيرهم. وقف الطود الشامخ بمفرده مثل دون كيخوته يحارب وحده، ورافضا فروسية الآخرين. لذلك كان من ترجماته واختباراته ضمن الروائع المائة، وتوحد مع أبطاله الأسطوريين. فالواقع أسطورة، والأسطورة واقع، ملائكةً كانوا أو شياطين، ولا يحيل إلى أحد من أقرانه الذين درسوا قبله أو معه الفكر الأوربي في ينابيعه، أو في مساره. وإذا كان لا يذكر النصوص المترجمة إلى اللغة العربية عن أعلام الفلسفة الأوروبية ولو تنويهاً بها. فالأولى ألا يذكر كل الدراسات التي تمت قبله ومعه عن الفلسفة الأوروبية. فهو وحيد عصره، لم يكتب أحد قبله ولا معه، وربما لن يكتب أحد بعده، لا فيلسوف في الغرب ولا باحث في الشرق.

يريد إقامة مشروعه المتعدد الجوانب وحده، ببطولة فردية، كما يبدو أحياناً من عدة عبارات مثل: «لكل فكر ممتاز حياة حافلة فى الضمير الواعى المتطور للإنسانية»[٦]. ويهاجم (**أبو العلا عفيفى**)، لأنه تجرأ و نشر بعضاً من الترجمات العربية القديمة، ويعتمد هو على مشروعات الآخرين دون أن يذكرهم. ومشروع أفلاطون عند العرب هو مشروع بول كراوس، تحوّل عند المحقق إلى «أفلاطون فى الإسلام».

وكل الترجمات العربية القديمة هى مشاريع، بل من المستشرقين مثل «اشتينيشنيدر» و«جراف» من مستشرقى القرن الماضى، نشروا فى المجلات العلمية المتخصصة. وربما فضل الفيلسوف المحقق هو جمع هذه النشرات السابقة فى كتب، وجعلها ميسورة لأكبر قدر ممكن من الدارسين والقراء، وربما يظل «بدوى» مُحققاً أكثر منه مؤلفاً. والحالتان الوحيدتان اللتان عمل فيهما مع أحد أقرانه، هما ترجمته لكتاب «فلسفة الحضارة» لألبرت اشفيتسر، ومراجعة «زكى نجيب محمود».. وهى حادثة فريدة، أن يقبل الفيلسوف، وحيد عصره، أن يراجع عليه أحد.. وواضح أن الترجمة من الإنجليزية، لأن المراجع لا يعرف الألمانية أو الفرنسية، وربما كانت مراجعة صورية، نظراً لما تتطلبه دور النشر الحكومية من مراجعة، فقد نشر الكتاب فى المؤسسة المصرية التابعة لوزارة الإرشاد القومى عام ١٩٦٣. والثانى ترجمته لكتاب «بنروبى» مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا (جزءان)، ومراجعة د. ثابت الفندى، لأنه ضمن مشروع (الألف كتاب) بوزارة التعليم العالى، ومن إصدارات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، وتستلزم الدولة المراجعة مع الترجمة.

ولم يذكر الفيلسوف الشامل من أقرانه الفلاسفة بالمديح والثناء إلا أستاذيه: طه حسين، الذى أشرف على رسالته للدكتوراه فى عام ١٩٤٣ عن الزمان الوجودى، وأستاذه مصطفى عبد الرازق.

فقد أعد الفيلسوف الشامل كتاباً تذكارياً عن طه حسين فى عيد ميلاده السبعين،

يتضمن دراسات مهداة من أصدقائه وتلاميذه، مع إهداء خطابى رنان إلى العلم الشامخ فى الأدب المعاصر، ورائد النزعة الإنسانية فى الفكر العربى الحديث، والأديب الذى فتح للأدب العربى آفاقاً عالمية، والمفكر الحر، والقلب الكبير، والعقل المحيط والناقد، والساحر بفصاحة اللسان، من أدخل مناهج النقد الأدبى الحديث، وصاحب أجمل ترجمة ذاتية، وأسهم فى القصة العربية، وأضاء تاريخ صدر الإسلام، ونشر التراث الكلاسيكى، فأصبح الموقظ الأكبر للعقل العربى[٧].

فقرأ التلميذ نفسه فى الأستاذ، ورأى صورته فى مرآته، وهو ما لا يسمح به تلميذ الأمس إلى تلاميذ اليوم، كما أهدى من دراساته الإسلامية «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى»، إلى روح أستاذه الأكبر مصطفى عبد الرازق، الذى انبهر بقوة إيمانه وهو فى مرحلة تمرد الشباب، ورأى فيه نموذج الإنسانية فى بيئة ضاعت فيها قيمة الإنسان، فهو الذى هداه من العصيان إلى الطاعة، ومن الثورة إلى الإذعان، يهديه كتابه روحاً بروح، بعد أن عز إهداؤه إليه يداً بيد[٨]. وهو ما يشارك فيه كل الأقران من تلاميذ الأستاذ اعترافاً بفضله[٩].

وقد كتب الفيلسوف الشامل سيرته الذاتية بنفسه فى مادة «بدوى» فى «موسوعة الفلسفة»، حياته وأعماله وفكره[١٠]. دون أن ينتظر أن يخلد أحد ذكره. فهذا شرف لا يستطيع أحد من أقرانه وتلاميذه وأصدقائه ومحبيه الوصول إليه. فهو الذى يحيا، وهو الذى يحيى نفسه، وهو الذى يموت، وهو الذى يُعَزّى نفسه، لا يحتاج الممثل إلى جمهور، ففى فنه يتحقق الفنان والناقد، المبدع والمتلقى، ولا حتى شكر المنعم واجب عليه، كما قال المعتزلة قديماً فى الواجبات العقلية الثلاثة: الخلق، والتكليف، وشكر المنعم، فالعبقرى يولد ويحيا ويموت كقدر تاريخى، وكجزء منه فى إحدى مراحله.

ثانياً: الفلسفة على الاتساع

وأول ما يبدو هو هذا الكم الهائل من المؤلفات للفيلسوف الشامل لدرجة استحالة الاستيعاب والقراءة والاحتواء، فقد جاوزت المائة كتاب، أمكن حصرها وتحليلها، وفى رأيه المائة وعشرين كتابا، وفى رأى ناشريه المائة وخمسين كتاباً[١١]. ولاتساعها بوبها صاحب الثمانين ربيعاً فى أبواب: مبتكرات، دراسات، وخلاصة الفكر الأوربى، ودراسات إسلامية، وترجمات (الراوئع المائة) بل وفى سلاسل مثل سلسلة الينابيع، وبلغات متعددة، العربية، وهى الأكثر، والفرنسية وهى الأقل. وتتنوع الأعمال بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، والإبداع الشعرى والقصصى، مما يستلزم تصنيفاً جديداً، من أجل تلمس جوانب المشروع الفلسفى للفيلسوف الشامل، فهو – من هذه الناحية – فيلسوف عصر وسيط مسيحى مثل توما الأكوينى، يكتب «الخلاصة اللاهوتية» فى عشرات الأجزاء. وهو أيضاً فيلسوف إسلامى يجمع ويؤلف ويعرض وينتقى ويقتبس، كما فعل ابن سينا فى موسوعاته. هو فيلسوف موسوعى، يؤلف فى كل ميدان، ويكتب فى كل علم، لا تحد معارفه حدود، يسبح فى فضاء لا نهائى للمعارف البشرية مثل القدماء، لا فرق بين النقل والإبداع، بين المعرفة والعلم، بين التراث والتجديد[١٢].

وهناك فلاسفة آخرون مقلّون فى التأليف، عظماء فى الأثر، مثل «برجسون» الذى لا تتجاوز مؤلفاته الثمانية ولكنه شق طريقاً جديدياً للفسلفة مازالت قائمة، بل أرسى قواعد تيار بأكمله «البرجسونية»، بالرغم من أنه كان لا يريد أن يؤسس مذهباً. فالمذهب مغلق، وهو صاحب فلسفة التفتح، ولقد كان الفيلسوف على الاتساع على إعجاب شديد ببرجسون، وأعلن عن صدور مؤلف عنه، ولكن الإعجاب شىء، والسلوك شىء آخر.

وهناك شعور حاد بالفلسفة على الاتساع، وبملامح المشروع العامة فى الأفق، فى ذكر مؤلفات الفيلسوف الشامل. وتصنيفها فى أربع مجموعات:

أ- «**مبتكرات**» أى الإبداع. وهو الأصغر حجماً والأهم كيفاً، وتجمع بين الفسلفة

والشعر واليوميات[١٣].

ب- «**دراسات**» وتضم خلاصة الفكر الأدبى، وتشمل الدراسات الفلسفية والمنطق والشعر ومناهج البحث. بل وتضم الترجمة وكأنها دراسات، مثل «النقد التاريخى» وهو ليس تأليفاً أو دراسة، بل ترجمة كتاب لأنجلو دسينوبوس بنفس العنوان. أما خلاصة الفكر الأوربى، فتشمل دراسة أعلام الفلسفة الحديثة، مثل نيتشه واشبنجلر وشوبنهور وشلنج، أو الفلسفة اليونانية مثل أفلاطون وأرسطو (باعتبارهما صيف الفكر اليونانى أى الذروة)، مع ربيع الفكر اليونانى (البداية)، وخريف الفكر اليونانى مع شقائه (النهاية) وفلسفة العصور الوسطى قبل الانتقال إلى العصور الحديثة. وباعتبار أن اليونان مصدر الغرب الحديث[١٤].

جـ - «**دراسات إسلامية**» وتشمل التحقيق والتأليف والترجمة والإعداد، والإعلان عنها دون ترتيب زمانى أو موضوعى، وتشمل الترجمات العربية القديمة لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين، الصحيح فيها والمنحول، وتحقيق النصوص العربية لابن سينا وابن رشد، والغزالى، وأبى يزيد البسطامى، والتوحيدى، ومسكويه، والمبشر بن فاتك، وابن سبعين، وأبى سليمان المنطقى. والترجمة لنقل التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ودراسات المستشرقين عن الإنسان الكامل، وعن الخوارج والشيعة، وعن ابن عربى وروح الحضارة العربية، أما التأليف فيشمل تاريخ الإلحاد، والإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، وهو أكثر المؤلفات إبداعا وربطاً بين التراثين الإسلامى والغربى، وحازم القرطاجنى وأرسطو ربطا بين التراثين الإسلامى واليونانى، ورابعة العدوية شهيدة العشق الإلهى، ودور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، ربطا بين التراث العربى والتراث الغربى[١٥].

أما الترجمات فتشمل الروائع المائة، ومعظمها ترجمات عن الأدب الرومانسى الألمانى شعراً ونثراً وأقلها عن الأسبانية والفرنسية[١٦]. وتأتى ترجمات أخرى خارج الروائع المائة ودون ترقيم، إضافات عامة، حتمتها ربما الظروف والمناسبات، تجمع بين الحضارة والفلسفة والفن[١٧].

وقد كتب الفيلسوف الشامل موسوعتين بمفرده صدرا فى نفس العام: « **موسوعة المستشرقين**» فى جزء واحد و«موسوعة الفلسفة» فى جزأين، اعترافاً بفضلهم وإقراراً بمصادر علمه، وتتبع الموسوعة الأولى الترتيب الأبجدى العربى لأعلام الاستشراق، وللموضوعات على حد سواء، ويبدأ المقال بعرض حياة المستشرق ومؤلفاته، وينتهى بمراجع عنه، ويمتد الاستشراق عبر العصر الوسيط والعصر الحديث. ويذكر كل من تعرض للإسلام من الغربيين، وهو عمل تجميعى خالص، معظمه منقول من مراجع أجنبية دون الإعلان عنها، وقد وضعت موضوعات مع الأسماء مثل القرآن طبعاته فى أوربا وفهارسه وترجماته الأولى، دون الحديث. ويذكر المعجم اللاتينى العربى الأول، والمعجم اللاتينى العربى الثانى، وأولوية المطبعة العربية فى أوروبا، مادامت المادة والمعلومات متوافرة. يغلب عليها المدح، ويغيب منها النقد. وتخلو الموسوعة من تصدير أو استهلال أو مقدمة، تحدد إطارها وتبين هدفها، أسوة بباقى المؤلفات والتحقيقات والترجمات والإعدادات[١٨].

والثانية « موسوعة الفلسفة » (جزءان)، تضم أعلام الفلسفة ومدارسها، وأهم مفاهيمها وموضوعاتها وتاريخها، بترتيب أبجدى عربى، وفى آخر كل مقال بعض المصادر والمراجع المنتقاة، والفلسفة بالمعنى الواسع، إذ تضم بعض علماء النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد. والكتاب لا يتضمن قائمة بأسماء الفلاسفة فى آخره، بل بعض صور الفلاسفة. ويجمع بين الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية على نحو غير متوازن.

فبينما يضم الجزء الأول تسعة فلاسفة عرب منهم المؤلف نفسه، يضم مائة وثلاثة فلاسفة أوروبيين. وبينما يضم الجزء الثانى أربعة فلاسفة عرب، يضم مائة وثلاثة وعشرين فيلسوفا غربيا، وكأن العرب والمسلمين لا دور لهم فى الفلسفة[١٩].

والهدف من موسوعة الفلسفة تلبية حاجة القارئ العربى المتخصص وغير المتخصص بما يحتاجان إليه، للأول المعلومات الأولية عن الفيلسوف والمذهب، وللثانى حرية الفكر واتساع الأفق وروح النقد، وتمكينه من تكوين نظرة فلسفية للكون

والإنسان والحياة، والهدف - فى الحالتين - السمو بالفكر الإنسانى الرفيع[٢٠].

وتعتمد بطبيعة الحال على بعض ما أصدره من كتب سابقة. كما أفاد من الموسوعات الفلسفية الأوربية والأمريكية فى العقدين الآخرين، ومن السلاسل الفرنسية والألمانية والإيطالية المتخصصة لأعلام الفلسفة ومذاهبهم، ومن معاجم المصطلحات الفلسفية التى يستغرق سردها عدة صفحات، كما يتجلى نموذج الفلسفة على الاتساع فى ترجمته لكتاب بنروبي «مصادر» وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا (جزءان). والذى يستعرض حوالى اثنين وستين فيلسوفاً حياة ومؤلفات ومذاهب فى ثلاثة تيارات رئيسية: الوضعية التجريبية، والوضعية الوطنية، والكاثوليكية باتجاهيها النفسى والاجتماعى، والمثالية النقدية والمعرفية، والوضعية الميتافيزيقية والروحية، وكلها تدور حول الأنا والتجربة الفردية، لذلك عشقها الفيلسوف الموسوعى.

وقد تتغير العناوين المعلن عنها مثل الإعلان عن المثالية الألمانية فى ثلاثة أجزاء (فشته، هيجل، شلنج) ثم صدر تحت عنوان «شلنج» مع فصلين تمهيديين عن «فشته وشلنج»، وقبل أن يستأثر هيجل بجزأين آخرين عن فلسفة القانون والسياسة، وفلسفة الجمال والفن.

وقد يعلن عن كتب ولا تصدر، مثل الإعلان عن «برجسون» فى خلاصة الفكر الأوربى، وعن رسائل الإسكندر الأفروديسى فى كتاب مستقل، وقد صدرت فى كتاب آخر شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى، و«إيرقلس عند العرب» وقد صدر فى «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، «والآراء الطبيعية لفلوطرخس»، وقد صدر فى كتاب آخر، والتشويق إلى الحياة الدائمة للتوحيدى، ولم يصدر، وربما حنين ابن إسحق: آداب الفلاسفة. والإعلان عن الترجمات من الروائع المائة، ولم يصدر منها إلا ما يتجاوز العشرين، وكأن العمر يتسع مع ما يتسع إلى ترجمة روائع مائة من الأدب الأوروبى، بالإضافة إلى ما يزيد عن المائة من الدراسات الأخرى فى التراثين العربى والأوروبى، تأليفاً وتحقيقا وترجمة وإعداداً، فرد واحد يقوم بدور جيل

كامل أو مؤسسة بحثية بأسرها. وأحيانا يعلن عن عدد مختلف من الأجزاء: مثل الإعلان عن منطق أرسطو مرة فى أجزاء خمسة وهو الأقل، ومرة فى ثلاثة أجزاء، وهو الأكثر والأصح، ودون كيخوتة «لثربنتس»، الإعلان عنها فى أربعة أجزاء وصدرت فى جزأين.

ومرة يعلن عن كتاب فى الدراسات، وهو مترجم دون اسم المترجم، مثل «روح الحضارة العربية» وهو لكارل هنرش شيدر، ومرة مع ذكر المؤلف مثل فلهوزن «الخوارج والشيعة»، و«التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية»، و«شخصيات قلقة فى الإسلام»، و«شطحات الصوفية»، «والإنسان الكامل»، وكلها مترجمات، دون الإعلان عن مؤلفيها، وكأن لا فرق بين التأليف والترجمة، فالتأليف ترجمة حرة، والترجمة تأليف غير مباشر، والتعبير عن النفس عن طريق أفكار الآخرين.

ومرة يعلن عن الترجمة بأكثر من عنوان، مثل ترجمة «برن»، مرة اتشيلد هارولد، ومرة أسفار أتشيلد هارولد، وترجمة جيته، «الديوان الشرقى»، اختصاراً للديوان الشرقى للمؤلف الغربى، والأصح «الديوان الشرقى للشاعر الغربى»، وحرفيا «الديوان الغربى الشرقى»، وترجمة رينيه ويج «الفن والنور واللوحات» وهو الأغلب، وأحياناً «الفن والنور وقراءة اللوحات» وهو الأقل.

وقد يعلن عن عدة أجزاء تكون سلسلة متصلة، ولا يصدر إلا جزء واحد، مثل الإعلان عن «شطحات الصوفية» ولم يصدر إلا الجزء الأول عن أبى يزيد البسطامى، والإعلان عن الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام»، ولم يصدر إلا الجزء الأول.

ويدل ذلك على أن المشروع البحثى للفيلسوف الشامل فى بدايته كان متشعب الاتجاهات بين التأليف والترجمة والتحقيق والإعداد، أو بينها جميعاً، وكان مازال متحركاً فى كل هذه الاتجاهات، طموحاً للغاية أكثر مما تتسع له حياة فرد واحد. ولكن هذه هى طبيعة المشاريع الفكرية الكبرى، مسار حياة، بحث عن بنية عمل، قصد كلى يتحقق فى مقاصد جزئية.

وتتوزع الأعمال على رحلة العمر كلها منذ أكثر من نصف قرن، لا تفرز قبل

الأستاذية، ثم تضمحل أو تكاد تختفي بعدها. أول كتبه في أواخر الثلاثينات، ومازال يعطي حتى أواخر التسعينات، وإن اختلف اتجاه العطاء طبقاً لمراحل العمر ومكان العطاء، وأغلبية هدف على هدف في جدل خصب بين الفرد والتاريخ.

والسؤال: كيف استطاع عمر واحد أن ينجز أكثر من مائة كتاب، بمعدل كتاب واحد كل أربعة أشهر، وفي موضوعات متفرقة، تضم أكثر من حضارة، على الأقل في حضارتين مختلفتين، الإسلامية والغربية، وفي ثقافات متعددة داخل كل حضارة، العربية والفارسية والتركية والهندية داخل الحضارة الإسلامية، والألمانية والفرنسية والإسبانية والإيطالية داخل الحضارة الأوربية؟

وفي نفس الوقت كيف استطاع الجمع بين الفكر والسياسة، بين النظر والعمل، بين البحث العلمي والنشاط الحزبي، خاصة وهو في مرحلة الشباب بعد أن قدمه فتحي رضوان لشباب الحزب الوطني ومصر الفتاة، مفكراً مرموقاً؟ فأعمال الفيلسوف الشامل هي أكبر سياحة عرفها الفكر العربي المعاصر في فكر البشر. ولا يوجد فيلسوف خدم الفكر الفلسفي في مصر قدر ما خدمه الفيلسوف الشامل، فهو النافذة التي فتحها على الدراسات الإسلامية والفلسفة الغربية، بعد أن توارت هموم الوطن من هموم الشباب. ظل العالم الباحث الأستاذ عازفاً عن المناصب الرسمية غير متطلع لها. وكان المنصب الوحيد الذي أخذه في الجامعة. وخارجها هو منصب المستشار الثقافي لمصر في برن بسويسرا ١٩٥٦-١٩٥٩، منذ التأميم حتى الوحدة، وهو منصب لا يتقلده إلا مفكر، استعمله في البحث والاطلاع على المكتبات، أكثر من استعماله في جمع الأموال واستثمارها في الأعمال الحرة.

وهو مشروع فكري واحد بالرغم من تقلباته ونبذاته، وغلبة جانب على آخر، طبقاً لمراحل العمر وقربه أو بعده عن الوطن، ومازالت الوحدة تجمع بين الشتات، وإن كان أثره بدأ في الانحسار لتغيير الواقع، والفيلسوف الشامل لم يتغير.

ويغلب منهج العرض، عرض المادة العلمية دون تدخل من المؤلف بالنقد أو التطوير أو القراءة، كما هو الحال في التأليف المدرسي، وكأن المادة العلمية هي العلم، والمعلومات المتوافرة هي العلم الجديد المضاف إلى العلم القديم في بيئة تفتقر إلى كل

شيء، المعلومات والعلم على حد سواء، وفى عصر كان المفكر أو الأديب أو العالم كالنجم الزاهر يسطع فى السماء ويضيء فى كل اتجاه.

فهو بمفرده مكتبة حية متنقلة تحتوى على تاريخ الفكر البشرى كله، باستثنا الشرق القديم وأفريقيا وأمريكا، وكأنه لم يهتم إلا بالإسلام والغرب، فقد انتقلت الحضارة من اليونان إلى العرب، ثم من العرب إلى الغرب، وربما تنتقل إلى العرب من جديد.

مشروعه فيما يبدو التمهيد لأجيال قادمة من دارسى الفلسفة، وإعداد الخريطة العامة للفكر البشرى لهم، بانوراما عريضة، يرون فيها الروح البشرى وهو يعى ذاته بالفكر، يؤسس الميادين، ويفتح المجالات، ويضع الأسس. ويطرق المجهول، ويسهل الصعب، ويجلب النادر، ويفتح الأبواب لأجيال قادمة للدخول.

والفيلسوف الشامل نقطة التقاء بين الشرق والغرب، كما هو الحال عند كل مفكرى النهضة العربية، يقرأ (الأنا) فى مرآة (الآخر)، ويرى (الآخر) فى مرآة (الأنا) فالواقع له عينان، عين على الماضى وعين على المستقبل، وله رئتان، رئة تتنفس بتراث القدماء، ورئة تتنفس بتراث المحدثين، وهى أبعاد الزمن الثلاثة، فالواقع هو الحاضر، وتراث القدماء هو الماضى، وتراث المحدثين هو المستقبل.

ويمكن التعرف على عدة دوافع لهذا التأليف على الاتساع، منها ما يتعلق بالحالة الراهنة للفلسفة فى الجيل الماضى، ومنها ما يتعلق بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والمهنية العامة فى مصر.

حاول الجيل الماضى منذ نشأة الجامعات المصرية تأسيس كل شيء، وإعطا أساس عام للفكر الفلسفى فى مصر، لا فرق بين دراسات إسلامية ودراسات غربية تأليفاً أو تحقيقاً أو ترجمة، فلسفة أو أدباً، جامعياً أو أزهرياً، مصرياً أو عربياً أو

أجنبياً[٢١]. بل إن الذى أشرف على الفيلسوف الشامل فى رسالته للدكتوراه «الزمان الوجودى» عام ١٩٤٣ هو عميد الأدب العربى طه حسين.

كان الفراغ كبيراً يحتاج إلى ملء أولى فى كل الميادين. ودون هذا الحد الأدنى من الثقافة الفلسفية على الاتساع لا يمكن لأجيال قادمة البناء والتشييد فى العمق -أولا- وفى الارتفاع - ثانياً- فهو ينتمى إلى جيل إرساء القواعد ووضع الأسس مثل **طه حسين، وأمين الخولى، ومصطفى عبد الرازق، وعثمان أمين، وتوفيق الطويل، وزكى نجيب محمود، وأبو ريان، وأبو العلا عفيفى، وعلى سامى النشار، وأحمد فؤاد الأهوانى، ومصطفى حلمى**. فلولا الجيل الأول ووضْعُ الأساس لما أمكن للأجيال القادمة التحول من الاتساع إلى العمق، ومن الأساس إلى البناء، ومن القواعد إلى البيت، ومن العام إلى الخاص.

وقد يكون السبب جامعياً، فابن الثمانين أستاذ جامعى يدرس كل شىء، تاريخ الفلسفة اليونانية والوسطى والحديثة، والإسلامية بكل أنواعها، الفلسفة والكلام والتصوف، والعلوم الفلسفية، المنطق ومناهج البحث، والأخلاق، والسياسة، وفلسفة التاريخ، وكان هو مؤسس القسم الأول، والأستاذ الأول، والمؤلف الأول، فكتب فى كل المقررات لإفادة الطالب. فكان صاحب صنعة ورائد حرفة، التأليف الجامعى، والكتاب المقرر، والتوزيع على الطلاب. وهو تقليد مازال قائماً فى جامعة عين شمس من الجيل المتوسط والجيل الحالى، حتى طغى توزيع الكتب على العلم، على الأستاذ والطالب والساعى على حد سواء.

وربما دخل العامل الاقتصادى فى ذلك مع الفيلسوف الشامل فى بحبوحة من العيش، ومن أسرة ميسورة صاحبة أراضٍ فى الريف. وكما يتندر الأدباء ببخل **توفيق الحكيم**، يتندر أساتذة الفلسفة أيضا ببخل الفيلسوف الشامل فى حياته الخاصة والعامة، دون تغيير للهندام، ودون عربة لتسهيل الانتقال، ودون تمتع بما أعطيه من سعة فى العيش، ولا فرق هنا بين التقتير والزهد إلا فى الباعث، والنتيجة واحدة.

وقد يكون السبب وجود ناشر معروف ومشهود له بالكفاءة فى النشر والتوزيع، فيسهل للباحث هم النشر والبحث عن ناشر والصراع معه على حقوق المؤلفين، التى

– فى الغالب – ما تضيع لحساب الناشر، أو بتزوير كتبه، أو بإصدار طبعات خاصة لا يعلمها المؤلف، أو بزيادة عدد الكتب فى الطبعة الواحدة على غير علم المؤلف. كان الناشر يتغير بتغير المكان، فالعالم يجذب ناشره فى أى مكان حل[٢٢].

وقد يكون الدافع إمكانية البحث العلمى الواسعة، الاتصال بالمستشرقين، والاطلاع على أبحاثهم، المعرفة بعديد من اللغات الأجنبية الحية، كالفرنسية والألمانية والإسبانية والإيطالية والإنجليزية فى الغرب، والفارسية والتركية فى الشرق، أو القديمة كاليونانية واللاتينية. هذا بالإضافة إلى كثرة الأسفار، والاطلاع على مكتبات العالم الشهيرة، الوطنية فى باريس، والأسكوريال بالغرب فى مدريد، وأحمد الثالث باستانبول، ومكتبة جامعة طهران.

كما ساعده وجوده مستشاراً ثقافياً فى برن على مدى ثلاث سنوات، فى الخمسينيات، بعد الثورة المصرية، على سهولة الاطلاع على أمهات المراجع الأوربية، بما توافر لديه من وقت، وإمكانيات مادية وحماس للعلم، ونقل دراسات المستشرقين والتعريف بأعمالهم، فى فراغ فلسفى شديد يحتاج إلى من يملؤه علماً وشهرة وبزوغاً.

وقد يساعد على ذلك التفرغ الكامل للبحث العلمى لدرجة الرهبنة، والعزوف عن الزوج والأهل والأولاد والأقارب والأصدقاء والخلان، أسوة بالجاحظ وابن رشد من القدماء. فالجاحظ وقعت مكتبته عليه. وابن رشد لم يترك الكتابة والتأليف إلا ليلتين، ليلة وفاة أبيه، وليله بنائه على أهله كما تقول الروايات.

يضاف إلى ذلك الرغبة فى العزلة والمزاج الحاد، والطبع الجاد، والعبوس الدائم، والجدية الصارمة، حتى أصبح البحث العلمى جزءاً من المزاج النفسى والتكوين البدنى، بالرغم من «هموم الشباب»، و«اعترافات ساقطة»، و«يوميات إحدى بنات الهوى»، خشى الزملاء والتلاميذ والأصدقاء والمريدون الاقتراب منه خشية أن يصيبهم منه الأذى والامتهان. رفض جوائز الدولة التقديرية من الجامعات المصرية والأجنبية. ومازال يرفض كل مظاهر التكريم له، متشككا فى كل شىء، أو متعاليا على كل شىء، كالقائد الذى لا يضع نياشينه على صدره، حتى لو انتصر فى كل الحروب. فماذا تزيده النياشين. من يضعها يستمد وجوده منها، ويشعر بأنه أقل منها، ومن يعزف عنها، تستمد هى وجودها منه ويتعالى هو عليها[٢٣].

ثالثا: الجبهات الثلاث

ويمكن إعادة تصنيف أعمال الفيلسوف الشامل فى ثلاث جبهات، مازالت تكوّن مشروع النهضة العربى منذ «مناهج الألباب» فى القرن الماضى حتى مشروع «التراث والتجديد»: الموقف من التراث القديم، الموقف من التراث الغربى، الموقف من الواقع المعاصر. وهو مشروع متصل منذ فجر النهضة العربية عند الطهطاوى حتى هذا الجيل، يساهم فيه كل مفكر فى إحدى صياغاته وأشكاله. فالكتابة عن الآخر، هى كتابة عن الأنا فى مرآة الآخر، وتتفاوت الجبهتان الأولى والثانية من حيث غزارة الإنتاج، حوالى خمسين مؤلفا فى كل جبهة. ثم تنكمش الجبهة الثالثة التى يسميها (المبتكرات) فى عشرة أعمال تقريبا. وهذا يدل على أن معظم التأليف فى النصوص. يقرأ النصوص، ولا ينظر إلى الواقع إلا من خلال النصوص، القديم منها والحديث. فأصبح الإنتاج تراثى الطابع، مكتبى الاتجاه، نَصِّىَّ القراءة، ويغلب عليه النقل أكثر من الإبداع، والقراءة والتأويل أكثر من التنظير المباشر للواقع.

ولا يهتم المؤلف بترتيب زمانى للأعمال فلعل هناك تطوراً فكرياً يمكن رصده، ولا يهتم بالطبعات الأولى أو المتأخرة بمزيد من الدقة والإحكام، كما تفعل مكتبة مصر فى أعمال نجيب محفوظ، ومكتبة الشروق فى أعمال سيد قطب، فقد تحدد المشروع من قبل مرة واحدة، وإنّما المراحل هى لبنات وطوابق لإتمام البناء، وهناك مسافة زمنية تطول أو تقصر، بين سنة النشر وسنة إعداد الكتاب، قد تصل إلى أكثر من عشر سنوات، مما يدل على أن المؤلف كان يعد أكثر من كتاب - بصرف النظر عن النشر- وينتهز فرصة وجوده فى الخارج فى إحدى المكتبات العامة ليجمع مواد أكثر من كتاب، فكان التأليف أسرع إيقاعاً من النشر، وكان لا يَحُلّ مكانا للعمل فيه فى التدريس إلا ويصاحبه التأليف، فالعالم كله مكان للتأليف والنشر، بل تتعدد الفصول، بين الشتاء والخريف والصيف والربيع، بالإضافة إلى أسماء الشهور الميلادية، وتتعدد الأماكن التى كتبت فيها مقدمات الكتب بين عواصم الغرب والشرق لندن وباريس ومدريد وبرن وليدن ومنشن وفيينا وروما والفاتيكان فى الغرب، والقاهرة والكويت

وطهران ودمشق وبيروت وعمان وبنغازى فى الشرق[٢٤].

وقد يكون السبب للتباعد بين سنوات النشر وسنوات التأليف عدم وضع تواريخ الطبعات الأولى التى يمكن معرفتها عن طريق الترتيب الزمانى، وقد تكون المسافة الزمنية عشر سنوات أو أقل[٢٥]. وقد تكون عاما واحداً [٢٦].

وقد حصر الفيلسوف الشامل - نفسه - مؤلفاته فى موسوعة الفلسفة فى المادة التى كتبها عن نفسه، لعله يكشف عن تطور فكرى أو مسار روحى أو انعطافات أو تشعبات فى مشروع فلسفى متعدد الجبهات، أغفل منها الترجمات فى سلسلة «الروائع المائة»، مع أنها جزء من الأعمال، أو لأنه لا يعتبر الترجمة عملاً علمياً يضاف إليه، والمبتكرات لأنه رأى نفسه مؤرخاً للفسلفة أولاً وفيلسوفاً ثانياً. كما يغفل هو - نفسه - بعض أعماله ربما سهواً مثل، «السماء والعالم والآثار العلوية» لأرسطوطاليس، و«تلخيص البرهان» لابن رشد «وتلخيص القياس»، وقد يتكرر عمل واحد مرتين، طبقاً للطبعة، مثل كتاب «الخطابة» لأرسطو[٢٧].

وتختلف السنوات فيما بينها من حيث غزارة الإنتاج[٢٨] ومعظم السنوات بعد ذلك حصادها كتابان، وأقل القليل كتاب واحد كل عام، ويندر أن توجد سنوات قاحلة. وكلها تقريبية[٢٩]

وتتراوح **الجبهة الأولى** بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، والتصنيف من حيث الأهمية وليس من حيث العدد، أى من حيث الكيف وليس من حيث الكم[٣٠].

وهذه الأنواع ليست منفصلة عن بعضها البعض، فقد يحتوى التأليف على نصوص محققة وبعض الترجمات، وقد يحتوى التحقيق على دراسة مفصلة للنص المحقق. وقد تضم الترجمة مقدمةً وشروحاً على النص المترجم، والفيصل هو الكم فلو كانت الدراسة أكثر من النص المحقق أو المترجم تكون أقرب إلى التأليف، ولو كان التحقيق أو الترجمة أكبر من المقدمة والشرح، يكون أقرب إلى التحقيق أو الترجمة منه إلى التأليف، والتحقيق نوعان: تحقيق لنصوص إسلامية، وتحقيق للترجمات العربية للنصوص اليونانية الصحيحة أو المنحولة.

فواضح أن الفيلسوف الشامل فى الجبهة الأولى محقق أكثر منه مؤلف، فهو محقق، أولاً (٣٣) ومترجم، ثانيا (٦) ومعد، ثالثاً (٦) ومؤلف، رابعاً (٤)، ومجموع الأعمال ٤٩ عملا فى الجبهة الأولى، بالإضافة إلى خمسة أعمال بالفرنسية، فيكون المجموع ٥٤ عملا، أى حوالى نصف الأعمال كلها.

وتشمل الجبهة الأولى عدة مؤلفات باللغة الفرنسية، مثل «مشكلة الموت» القاهرة ١٩٦٥ «انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربى» باريس ١٩٦٨، وتاريخ الفلسفة العربية (جزءان) باريس ١٩٧٢. وأخيراً صدر له كتابان «الدفاع عن القرآن ضد منتقديه» باريس ١٩٨٩، «الدفاع عن حياة النبى محمد ضد مشوهيها»، باريس ١٩٩٠، «موضوعات وأعلام الفلسفة الإسلامية» باريس١٩٧٩، «الإسلام كما يراه فولتير، هردر، جيبون، هيجل» (الإعلان عنه)[٣١].

ويلاحظ على الجبهة الأولى:

١- غلبة التحقيق (٣٣) والترجمة (٦) والإعداد (٦) على التأليف (٤)، مما يدل على غلبة النقل على الإبداع، والمعلومات على العلم، والمعارف على الاجتهاد.

٢- وضع الترجمات العربية القديمة عن اليونان والرومان وفارس مع الدراسات الإسلامية، وهى بين اليونانية والإسلامية تربط بين الجبهتين الأولى والثانية.

٣- غياب الترجمات الهندية والتراث الهندى عن الاهتمامات بالرغم من توافره، بعكس حضور تراث فارس النسبى، خاصة وأن المحقق مولع بالاكتشافات الجديدة متجاوزاً البيرونى.

٤- الدراسات الإسلامية تدور حول الفلسفة والتصوف والكلام، ويغيب (علم أصول الفقه) وهو موطن الإبداع فى التراث القديم ولم تخنقه روح اليونان، ويشرئب نحو الحداثة بتحليل الوعى التاريخى واللغة والفعل.

٥- بالرغم من حضور العلوم العقلية الخالصة فى دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، فإنه تغيب العلوم النقلية كلها باستثناء كتابه بالفرنسية «الدفاع عن القرآن ضد منتقديه»، فهو فى علوم القرآن و«الدفاع عن النبى محمد (ﷺ) ضد مهاجميه» وهو فى علم السيرة، فإن المحقق المدقق لم يتطرق لباقى العلوم النقلية مثل

التفسير والحديث والفقه.

٦- غياب العلوم الإنسانية كاللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، خاصة وأن الفيلسوف الوجودى مولع بالأدب إبداعاً وترجمة، وبالتاريخ ترجمة، أما الجغرافيا فإنها تستلزم المكان والمهاجر لا مكان له.

وتتراوح **الجبهة الثانية** عن التراث الغربى الذى يشمل الفلسفة والأدب والعلوم الفلسفية: بين التأليف (٢٧) والترجمة (٢٢) ومجموعهما (٤٩)، يعادل الجبهة الأولى من حيث الكم. وهى جبهة تضم الفكر اليونانى، أى مصادر الفكر الأوروبى وفلسفة العصور الوسطى، وكذلك دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، وهو ربط بين الجبهتين الأولى والثانية.

وتتم دراسة الفكر الأوربى إما عن طريق الموضوعات أو عن طريق الشخصيات. كما تتم دراسة الفكر عن طريق تاريخه منذ أصوله عند اليونان، حتى تطوره فى العصر الوسيط واكتماله فى العصور الحديثة.

وقد صنف هو هذه الدراسات تحت عنوانين: دراسات فى الفكر الأوربى (خلاصة الفكر الأوربى)، ترجمات الروائع المائة[٣٢].

ويغلب على الترجمات الأدب، خاصة الشعر، وليس الفلسفة، ولكنه أدب فلسفى يجد فيه المؤلف نفسه، الجمع بين الشرق والغرب، مثل جوته فى الديوان الشرقى للشاعر الغربى، وارتياد روحه لآفاق العالم كما وضح فى «هموم الشباب» مثل جوته فى «فاوست»، ومحاربة أوهام العصر مثل سربنتيس فى «دون كيخوته». فاختيار الأعمال المترجمة فى ذاتها، دليل على شخصية المترجم وتوحده مع أبطال الأعمال الأدبية. لذلك قد يكون اختيار الروائع المائة - التى لم يتم تحقيق إلا حوالى عشرين منها- تأليفاً غير مباشر، ذا دلالةٍ خاصةٍ، وهدفٍ محددٍ. كلها من الأدب الرومانسى الذى يمجد البطولة والفداء والفروسية وعظمة الإنسان. وكما عبرت عن ذلك فلسفة نيتشه فى إرادة القوة والإنسان الأعلى. ومازالت العادة متبعة عند كل الأقران والأجيال اللاحقة، ترجمة لديكارت أو كانط أو برجسون[٣٣]. إذ تعبر الأنا عن ذاتها من خلال الآخر، حماية للأنا وتسترا بالآخر.

وقد يكون لولع الفيلسوف الشامل بالفلسفة الرومانسية والأدب الرومانسي، علاقة بانتمائه إلى (مصر الفتاة)، وهي نظرة رومانسية لمصر الوطن وعلاقتها بالإسلام، وليس بالضرورة ممثلاً في دولة الخلافة. وهي نفس الفترة التي ظهرت فيها جماعة أبولو للشعر. وقد يكون ولعه بالفلسفة الألمانية، بوجه خاص، هو التعاطف مع ألمانيا صديقة العرب في صراعها ضد الاستعمار البريطاني، وهو ما كان سائداً في صفوف الجيوش العربية، وثورة رشيد علي الكيلاني في العراق في صف المحور ضد الحلفاء، وتعاطف عزيز المصري والمجموعة الأولى من الضباط الأحرار مع ألمانيا. والاعتماد على الخبراء الألمان في الصناعة العسكرية والمدنية في تركيا ومصر حتى أوائل الثورة المصرية وقبل التحول إلى الخبراء السوفييت[٢٤].

وما قام به الفيلسوف الشامل مع الغرب، تحقيقا وترجمة وتأليفاً وعرضاً، كما قام به حُنَيْنُ بن اسحق مع اليونان، وما قام به مع ألمانيا مثل ما قام به آخرون مع فرنسا أو أسبانيا أو إيطاليا، كل حسب هواه وثقافته.

ويلاحظ على الجبهة الثانية:

١- الإعجاب الشديد بالغرب عامة، وبألمانيا خاصة، واعتباره مركز العالم، وبؤرة إبداعه، تجاوز اليونان، واكتشف عالم الذاتية، في حين لم يأخذ العرب من اليونان إلا الشكل وبَقَوْا فيه، فماتت الروح، باستثناء صرخات الصوفية، فهو يعطي الآخر أكثر مما يستحق، ويعطي الأنا أقل مما تستحق. وما يريده الفيلسوف الشامل لمصر (المثالية الألمانية) من الغرب و(التصوف الإسلامي) من الشرق.

الغرب المثالي والشرق الصوفي، وليس الغرب العالِم والشرق الفنّان كما طالب - بعد ذلك - زكي نجيب محمود. والحقيقة أن المماثلة مستحيلة، فلكل حضارة خصوصيتها ومسارها ونمط تطورها، ولا يوجد مقياس ومقيس، ولا معيار ومعار.

٢- لم تستطع الدراسات الإسلامية - وهي في نفس الحجم كالدراسات الغربية - أن تقلل من المركزية الأوربية لديه. أو إيجاد التفاعل الضروري بين الجبهتين، بل اعتبر الغرب هو الأصل والعرب الفرع، اليونان هم المركز والعرب هم المحيط، بالرغم من انتساب الفيلسوف الشامل إلى (مصر الفتاة) في شبابه، أي أولوية الأنا على

الآخـر، والواقع على الفكر، والوطن على العلم، بل إن الدراسـات الإسـلامـيـة استشراقية، أى من وضع الغرب أكثر مما هى من وضع العرب. بل إن التفاعل الوحيد بين الجبهتين «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى»، جعل الآخر هو المقياس، والأنا المقيس، الآخر هو الأصل، والأنا هو الفرع، تركيز لثنائية المركز والأطراف.

أ- ابتسار الغرب فى إحدى لحظاته وأماكنه مما أدى إلى إغفال بداية الفلسفة الحديثة خاصة عند مؤسسها، وهو ديكارت، وإغفال المدرسة الديكارتية كلها، مالبرانش، إسبينوزا، وليبنتز، ربما لتصدى عثمان أمين ونجيب بلدى لها، والفيلسوف الأوحد يريد أن يفتح عصوراً جديدةً فى الفلسفة، لا يشاركه فيها أحد.

ب- إغفال بسكال وهو من مؤسسى العقلانية الإيمانية والاتجاه العلمى فى القرن التاسع عشر، وقبل حلول الرومانسية السعيد، بالرغم من اهتمام **الفيلسوف**، أولاً. **العاقل**، ثانياً، بموضوع العقل والإيمان، وبالرغم من اهتمامه بتاريخ العلوم عند العرب كما وضح فى «دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب».

جـ - اقتصاره على العقلانية الألمانية وفلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر فى ألمانيا، رباعيته عن كانط وثلاثيته عن هيجل.

د - إغفال عصر النهضة فى القرن السادس عشر وهو البداية السلبية للعصر الحديث عن طريق نقد الفلسفة المدنية.

هـ - إغفال عصر الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر خاصة مارتن لوثر. وقد كانت البروتستانية أحد مصادر فلسفة التنوير فى حرية الفكر، والمسئولية الفردية، والثورة على الكنيسة، فى القرن الثامن عشر فى ألمانيا، وأحد مصادر الرومانسية بتغليبها الباطن والحياة الروحية على المظاهر الشعائرية والمؤسسية، خاصة وقد صدر كتاب كانط «الدين فى حدود العقل وحده»، وأن كيركجارد مؤسس الوجودية الفعلى فى العصور الحديثة، والذى خصص له الفيلسوف الشامل جزءاً من «دراسات فى الفلسفة الوجودية»، يعتبر نفسه (لوثر الثانى).

و - إغفال الفلسفة البريطانية والأمريكية والروسية والإيطالية، نظراً لإعجابه

المبكر بالمثالية الألمانية ولكنها مدارس كانت فى تفاعل إيجابى او سلبى مع الفلسفة الألمانية مثل «إمرسون» و «رويس» فى أمريكا، ومالك تاجرت فى إنجلترا، وروزمينى وكورتشه فى إيطاليا.

ز - إغفال كل فكر آخر يكوِّن بعداً لمصر، مثل الفكر الشرقى القديم فى الصين والهند، وما بين النهرين فى بابل وآشور، والجزيرة العربية شمالا وجنوباً وكنعان وفى مصر القديمة، وكأن الشرق قد انضوى تحت الغرب وضاع لحسابه.

وكما غاب شرق مصر فى آسيا، غاب أيضاً جنوبها فى أفريقيا، والحضارة المصرية القديمة فى أحد جوانبها حضارة أفريقية، عاصمتها القديمة «منف» فى صعيد مصر، والنوبة وبلاد بنط تربط بين الجزء فى الشمال والكل فى الجنوب. وبطبيعة الحال غابت أمريكا اللاتينية التى كانت فى الستينيات جزءاً من وجداننا الفكرى والسياسى. وقد حضر «جيفارا» إلى مصر فى الستينيات بعد انتصار الثورة الكوبية. وألهب خيال الفنانين والشعراء، والسياسيين.

أما **الجبهة الثالثة**، وهى الواقع المباشر، فهى التى يغلب عليها الإبداع، ويسميها «مبتكرات»[٣٥]. وهى أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة، باستثناء رسالته للدكتوراه «الزمان الوجودى» وقبلها رسالته للماجستير (بالفرنسية) عن «مشكلة الموت»، ومقالة (هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟) اعترافا منه بأن كل الدراسات الأدبية السابقة وترجماتها ليست مبتكرات بل نقلاً وعرضاً. فالمبتكرات تدور حول الإبداع الأدبى الشعر والقصة واليوميات، والدراسات الفلسفية. ولكنها لم تستمر طويلا فى المرحلتين المتوسطة والأخيرة من حياته، فلا الشعر استمر ولا القصة استمرت. بالرغم من إعلانه عن ثلاثة منها مؤخراً وهو بالكويت، ولا اليوميات استمرت، وما أكثر ما مر به من حوادث شخصية، بصرف النظر عن حوادث الوطن، هزائمة وانتصاراته، قوميته واشتراكيته ثم انقلابه عليها إلى قطريته وانفتاحه. فلا توجد ملاحظات على الجبهة الثالثة إلا قصرها، وصغرها، وتجمدها، بالرغم من بدايتها الخصبة فى الزمان الوجودى، ولا يفسر بنية العمل إلا مسار الحياة.

لذلك كان الربط بين هذه الجبهات الثلاث قليلاً باستثناء «الإنسانية والوجودية فى

الفكر العربى» وهى أربع محاضرات عامة ألقاها فى بيروت عام ١٩٤٧، وليست مؤلفا له بنية ومنهج وهدف. تضخمت الجبهتان الأولى والثانية على حساب الجبهة الثالثة. فتحول المثلث الحضارى من متساوى الأضلاع إلى متساوى الساقين، ويبلغ طول كل ساق قاعدته خمس مرات على الأقل. ولما كانت الجبهة الثالثة هى الأنون الذى تنصهر فيه الجبهتان الأوليان، فإذا ما تحجرت فى مرحلة معينة، هى مرحلة الشباب، وغابت بعد ذلك فى المراحل الوسطى والأخيرة، تحول المشروع كله إلى جبهتين **الأولى** تحقيق وترجمة، و**الثانية** تاريخ فلسفة وعرض مذاهب، دون تفاعل ثلاثى بين الجبهات الثلاث، لقد توحد مع مصر فى البداية وأسقطها من الحساب فى النهاية. فتوقف المشروع عن الحركة والتغيير بناء على تغير مصر وحركتها على مدى نصف قرن[٣٦].

ويلاحظ على الجبهة الثالثة - وهى علاقة الفكر بالواقع، والعلم بالوطن - ما يلى:

١ كان الفليلسوف الشامل أحد أقطاب الحياة الفكرية السياسية فى مصر قبل الثورة المصرية. أصبح رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس لأكثر من عشرين عاما، عمر الثورة المصرية فى الجمهورية الأولى. ثم غادر إلى الكويت فى أواخر السبعينيات، عام الهزيمة وظل بها على مدى عشرين عاما. يكتب ويؤلف ويحقق ويترجم، ولكنه لا يمارس المواطنة، ولا يتحقق بدور العالم والمواطن، كما كان فى مصر قبل الثورة وبعدها، ومكث بجامعة الكويت أربعة أضعاف الوقت المسموح به فى نظام الجامعات المصرية، مما انتهى إلى فصله بعدها، لتحول الوسيلة إلى غاية. وانفصل العلم عن الوطن، وأصبح العلم بديلاً عن الوطن، فى عصر كانت صورة الخليج فيه أنه مصدر الثروة، فهل هى خصومة مع الوطن منذ ٢٣ يوليو، مع أنها كانت - فى أحد جوانبها - تحقيقاً لمبادئ مصر الفتاة، وكان عبد الناصر فى علاقة معها. وأفرج عن أحمد حسين زعيمها. هل هى خصومة مع قوانين الإصلاح الزراعى التى طُبِّقت على أسرته، بالرغم من أن ما بقى منها كان يكفى لبحبوحة العيش، وبالرغم من أن أخاه كان من الضباط الأحرار المرموقين والصحفيين النابهين[٣٧]

٢ - وقد ظل بجامعة الكويت متجاوزاً أيضاً ضعفى المدة المقررة، تقديرا لشخصه وعلمه ومركزه حتى الحد الأقصى لهذا التقدير، غادر بعد ذلك إلى باريس مقيما فيها بجوار المكتبة الوطنية، مدافعاً عن الإسلام ضد منتقديه، وعن القرار ضد ناقديه، ومؤلفا فى تاريخ الفلسفة الغربية، وفى الوقت الذى تتحول فيه المكتبة الوطنية فى باريس من نظام الفهرسة القديم إلى النظام الآلى الجديد، مع تغيير المكان والمبنى، ونهاية عصر الذكريات الأولى، تأزم الفيلسوف الشامل، فالتغير فى عادات البشر فى البحث العلمى، أصعب بكثير من تغيير أدواته وآلياته.

٣ - وبعد أن غادر الرمز إلى الخليج تابع المرموز، وبعد أن استقر المثل فى بلاد الثروة اقتفى أثره الممثول، وبدأت أكبر تصفية لقسم الفلسفة فى جامعة عين شمس، بالإعارة أولاً، وبالاستقالة ثانياً، وبالفصل ثالثا، وتم نقل جزء من الوطن، فالعلم لا وطن له، وكل بلاد العرب أوطان، هدم فى مكان وبناء فى مكان اخر، نزع للخضرة من الوادى، وزرعها فى الصحراء، فلا الوادى نما، ولا الصحراء أخصبت، وإلى الآن لم تقم لقسم الفلسفة بجامعة عين شمس قائمة لاستمرار النموذج، نموذج هجرة العقول، لجيل لاحق، إنشاء جيل جديد بلا أساتذه[٣٨].

٤ - وكان يمكن اللحاق بما فات وقضاء ما تبقى من عمر بالعودة إلى الوطن، ورحب الوطن، فالوطن رحب الصدر، حتى وإن ضاق العلماء به، ولكن من تعوّد على الغياب عن الوطن والقسوة عليه لا يحن إلا إلى الغربة عنه، ويضمر الوطن فى القلب، ويعيش على تسقط الأخبار عن بعد، ويشرع للغربة عن طريق نقد ما آلت إليه الأوضاع، وما انتهى إليه مستوى الجامعات، يعيب النتيجة وهو السبب، ويتساءل عن المعلول وهو العلة.

٥ - ولم يبخل الوطن فى التقدير، وأراد أن يعبر عن كل مظاهر الاحترام والتقدير للعالم الجليل من الجامعات المصرية والأجنبية فيه، بتقديم جوائز الدولة او الشهادات الفخرية، فاتحاً ذراعيه للطيور المهاجرة، فالوطن لا يلفظ أبناءه حتى لو لفظه الأبناء، ومازالت رحمة الله واسعة تأبى اليأس والقنوط، وإن هذه التحية فى عيد الميلاد الثمانين، لأحد مظاهر الوفاء والتكريم.

٦- وبالغ ابن الثمانين فى القسوة على الوطن، وعلى الزملاء وعلى التلاميذ، وعاب جحود الأبناء لفضل الآباء، بالرغم من حرص الأبناء على صلة الرحم فى السر والعلن وكثيراً ما يعبر عن حزنه لعدم الوفاء والتقدير له، من أجل إضفاء الشرعية على البعد عن الوطن والعزلة عن جماعة الفلسفة فى مصر، والعمل الجماعى، وإعادة النماء إلى الوادى الخصيب، بعد أن اقتطفت منه الثمار، وإن بقت الجذور.

٧- وتهامس الناس: استعلاء وغرور يقارب النرجسية، وكراهية للآخرين واحتقار للزملاء، مما يتنافى مع تواضع العلماء والعمل الوطنى المشترك. ومع ذلك فالحبل لا ينقطع بين الوطن وعلمائه، بين الأم وأبنائها، بين الله والعباد ﴿ **قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعا، إن الله غفور رحيم** ﴾.

رابعاً: المشروع الفلسفى العلمى:

استمر التأليف على وتيرة واحدة قبل الثورة وبعدها، ومع الثورة (١٩٥٢-١٩٧٠) والثورة المضادة (١٩٧٠- حتى الآن)، قبل الهزيمة فى ١٩٦٧ وبعد أكتوبر ١٩٧٣. فى مصر الليبرالية قبل ١٩٥٢، وفى مصر القومية الاشتراكية بعد ١٩٥٢، وفى مصر الرأسمالية ١٩٧١. فى مصر الوطنية قبل ١٩٥٢، وفى مصر المستقلة بعد ١٩٥٢، وفى مصر التابعة ١٩٧١، فى مصر أثناء عصر الاستقطاب قبل ١٩٩١. وفى مصر فى عالم ذى قطب واحد بعد ١٩٩١، فى مصر أثناء الرعب النووى وأثناء الحرب الباردة، فى النظام العالمى القديم والنظام العالمى الجديد، فى مصر المحتلة ومصر المستقلة، ولم يحدث أى تغير فى المشروع الفلسفى العلمى، بل استمر على وتيرة واحدة بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، فى التراثين الإسلامى والغربى وربما قل الابتكار بعودة الروح إلى باطنها مع مزيد من العزلة، وتحت أثر البعد عن الوطن، والإحجام عن التعاطف الوجدانى وحب الآخرين وعشق الحياة.

كان الهدف من النشر العلمى للترجمات العربية القديمة للتراث اليونانى والرومانى والفارسى هدفاً علمياً خالصاً كما هو الحال عند المستشرقين وكما يتجلى فى معظم المقدمات والتصديرات والاستهلالات لها، عن طريق الحديث عن المؤلف ومكانة النص فى مجموع أعماله، والحديث عن المترجم وأسلوبه ومدرسته، والترجمات المختلفة للنص، وأماكنه بينها وتواريخها، وتقطيع النص إلى فقرات، ووضع عناوين رئيسية وفرعية لها بين معقوفتين، أسوة بالترجمات الأوروبية الحديثة وبالاعتماد عليها، ووصف المخطوط، وسبب اختيار المخطوط الأم، ومقارنته بباقى المخطوطات وأماكنها وتواريخها، وأثر النص فى العالم العربى ومساهمته فى الحياة العقلية فيها، حتى أصبح جزءاً منها، كما هو الحال فى منطق أرسطو، حتى لقبه العرب بصاحب المنطق. وملء الهوامش بالاختلافات بين المخطوطات فى النصوص أو فى القراءات، وهو ما يسمى بالجهاز النقدى، وتضاف - فى النهاية - فهارس

لأسماء الأعلام والأماكن والمصطلحات الرئيسية اليونانية واللاتينية والفرنسية والألمانية وما يقابلها بالعربية.

كان الهدف من تحقيق أرسطوطاليس: «فى السماء والآثار العلوية»[٣٩] علمياً محضاً، فالتصدير استشراقى خالص مرقم بحروف هجائية، مثل معظم التصديرات، وكأنه خارج الموضوع الرئيسى. يعرض للموضوع، ويحلل نص أرسطو، ويرصد ما ورد عن هذه الترجمة فى المصادر العربية القديمة، ويحدد النوع الأدبى، ترجمة أو تلخيصاً، ويصف المخطوط وشروحه المتأخرة، وترجماته إلى اللاتينية والعبرية.

ويضيف جهازا نقدياً وافياً عن اختلافات المخطوطات مع وضع عناوين للفقرات بين معقوفتين. وتغيب أى رؤية عن المنطق الحضارى عندما تلتقى حضارة بأخرى باستثناء التصور الاستشراقى للمركز والأطراف، اليونان هم الأصل والعرب هم الفرع، قديما وحديثا، من اليونان إلى الغرب، وهو ما تفعله أيضاً الليبرالية المصرية كما مثلها أحمد لطفى السيد بتأصيله لليبرالية المصرية فى كتاب السياسة لأرسطو.

والهدف أيضاً تحقيق أرسطوطاليس: (فى النفس والآراء الطبيعية) المنسوبة إلى فلوطرخس (والحاس والمحسوس) لابن رشد، و(النبات) المنسوب إلى أرسطوطاليس[٤٠] علمى خالص، ويكتفى التصدير العام بعرض (نظرية العقل الفعال) عند اليونان والمسلمين واللاتين كما فعل جيلسون من قبل، مع أن الموقفين الحضاريين مختلفان، إذ إننا نتمثل اليونان ونعيد بناء فكرهم، واللاتين يعيدون بناء اليونان من خلالنا. وكان المسلمون قد نقلوا التراث اليونانى عبر المسيحيين، فكان نصف معد لإعادة البناء الإسلامى، أو عبر الشراح اليونان الذين عاشوا قبل الإسلام مثل «الأسكندر الأفروديسى» «وثامسطيوس»، وسمليقيوس ويحى النحوى. لم يصف المحقق العمليات الحضارية التى تحدث من خلال الترجمة الحرفية أولا والمعنوية ثانياً. فليس من المعقول أن ورود عبارة لأرسطو هو السبب فى الترجمة بل السبب هو عملية التمثل والاحتواء من الحضارة الجديدة الناشئة للحضارة القديمة المتهاوية حفظاً لروحها وإكمالا له، وإعادة الاتزان لتصورها للعالم، جمعاً بين أفلاطون وأرسطو، أو نسبة جزء من تاسوعيات أفلوطين لأرسطو حتى يكتمل النموذج، وفتح

عقل من أعلى هو (العقل الفعال) وليس من أدنى لظهور البعد الروحى الجديد، بعد أن أسس الكندى الفلسفة العقلية الطبيعية، بناء على روح الوحى واستناده إلى العقل والطبيعة. وقد صاغ ابن سينا مصطلحات جديدة مثل (العقل القدسى) كى يعبر عن الإبداع الجديد نتيجة لاجتماع الوافد والموروث، وتضاف فهارس الموضوعات والأعلام كما هو الحال فى نشرات المستشرقين. بل يوضح فى العنوان «راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها».

والهدف من تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب الخطابة لأرسطو هدف علمى خالص دون إدراك دلالتها الحضارية. فإذا كانت الترجمة صغيرة الحجم كانت تلخيصاً. هدفها المعنى وليس اللفظ، كمقدمة للتأليف المستقل فى الموضوع قبل الإبداع فيه والاستقلال عنه. ليست الغاية الحفاظ على النص اليونانى، بل إعادة كتابة الموضوع فى نص عربى، انتقالا من اللفظ إلى المعنى، فى فهم النص اليونانى، وانتقالاً من المعنى إلى اللفظ تعبيراً عن النص العربى. وبالتالى تنتهى وظيفة الترجمات الحديثة عن اليونانية القديمة إلى العربيه الحديثة، إلا من أجل مقارنة العمليات الحضارية القديمة، التمثل والاحتواء، مع العمليات الحضارية الجديدة، المطابقة الأصلية والمعنوية. ولا يجوز إعادة بناء النص العربى من الترجمة اللاتينية، لأن اللاتينى تعثره واحتووه وإن يعد مطابقاً للنص اليونانى. كما أن العمليات الحضارية تختلف من حضارة إلى حضارة. فالترجمة تقوم على تصورات عامة للحياة والكون والوجود، سواء فى النص المترجم أو النص المترجم إليه، ولا يجوز إكمال فقرة ضاعت لأن الموقف الحضارى مختلف بين المترجم القديم والمترجم الحديث. لم يكن المترجمون القدماء مجرد نقلة نص من لغة إلى لغة بل كانوا مؤلفين وفلاسفة، على عكس المترجمين المحدثين. وفى لا وعى المترجم الحديث، هناك إحساس بعظمة النص المترجم منه، ودونية النص المترجم إليه. ويستند النص إلى هوامش علمية، وتضاف - فى النهاية - فهارس لأسماء الأعلام والمصطلحات اليونانية الرئيسية وترجماتها إلى العربية فى مرحلة نشأة المصطلح الفلسفى[٢١].

والهدف من تحقيق «أفلاطون فى الإسلام» - أيضاً - هدف علمى خالص، مع

تصدير قصير لا يتجاوز صفحتين، يعلن أن هذه النصوص قد تم نشرها من قبل فى «الحكمة الخالدة»، وفى «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، والبعض الآخر نشره بعض الباحثين، مما احتاج إلى إعادة نشره من جديد لمزيد من التصحيحات، واعتماداً على مخطوطات جديدة وزيادة فى التعلقيات، وهو جزء من مشروع أفلاطون فى العالم الإسلامى، الذى ألفه من قبل فى «انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى» الذى صدر بالفرنسية (باريس ١٩٦٨)، ويعد المحقق بدراسة أخرى عن دور أفلاطون فى تكوين الفلسفة الإسلامية، ويضاف فى النهاية فهرست للأعلام والكتب المذكورة فى النص[٤٢].

وهو نفس هدف «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» ويشمل لايرقلس «الخير المحض» وفى «قدم العالم» و «فى المسائل الطبيعية» و«معاد النفس» لهرمس و«الروابيع» لأفلاطون، وهو تصوير للطبعة المصرية الأولى، وتترك الدلالة الحضارية للنصوص، مثل التشكل الكاذب وعدم تفصيله، بالرغم من إدراكه له فى روح الحضارة العربية، وفى تأليفه عن «اشبنجلر»، وهى ظاهرة التعبير عن المعنى الموروث بلفظ الوافد. كما تغفل الدلالة الحضارية للتأليف الحضارى الجماعى تحت تأثير الملكة الفردية للأعمال، كما هو الحال فى العصر الحديث، واتهام القدماء بالسرقة من بعضهم البعض. ولم يلاحظ الجو الدينى للانتحال أى الإبداع الفلسفى الحضارى بعد نقل تراث الغير. ويغلب على الباقى المادة الاستشراقية الخالصة مثل فهارس الأشباه والنظائر بين الخير المحض وبين عناصر الثاولوجيا لايرقلس، بالإضافة إلى معجم عربى لاتينى للألفاظ الواردة فى النص العربى لكتاب «الخير المحض»، ومعجم آخر للمصطلحات العربية واليونانية واللاتينية الواردة فى حجج ايرقلس «فى قدم العالم» وتكثر المراجع الألمانية، والمحقق يعلم أن أحداً لن يراجع عليه، وكما يفعل المستشرقون، والحكم على الحضارة الإسلامية بالنقل، حتى المؤلف منها مثل رسائل الفارابى[٤٣].

وتخلو بعض الأعمال – تحقيقات أو ترجمات أو مؤلفات – من تحديد الهدف منها، ووضعها فى الإطار الكلى للمشروع الفلسفى العلمى أو النهضوى، وإن كان يمكن أن

يستنبط من الروح العامة للكتاب والمشروع معاً، وذلك مثل تحقيق «تلخيص القياس» لابن رشد، أو قياساً على «تلخيص البرهان». ففى «تلخيص القياس»، يكتفى المحقق بموضوعات استشراقية عامة فى التصدير العام، بالتعريف بالموضوع، القياس، خصائصة وعيوبه، وإرجاع كل أشكال البرهنة إليه، وتسميته التحليلات الأولى، وترجماته إلى العربية وشروحه.

كذلك يخلو تحقيق «طبائع الحيوان»، ترجمة يوحنا البطريقى، من تصدير فى إطار المشروع الفلسفى العلمى.

بل بدأ برموز المخطوطات، ثم يتلوها تعالم استشراقى خالص، واعتذار عن عدم تيسير وضع النبرات على الحروف اليونانية لعدم وجودها فى المطبعة. ولا توجد ترجمة باللاتينية أو الفرنسية على الغلاف الأيسر للكتاب نظراً لأنه يصدر بالكويت، ويلحق به فهرس بأسماء الحيوان باللغات اليونانية والفرنسية واللاتينية والعربية وهو فهرس مصور من طبعة أوروبية. والأسماء العربية مكتوبة بخط اليد العربى لعدم وجود مطبعة عربية فى الخارج أو استحالة إضافته فى الداخل. كذلك يخلو تحقيق «صوان الحكمة وثلاث رسائل»، لأبى سليمان المنطقى السجستانى من وضع التحقيق فى إطار المشروع النهضوى العام. ويكتفى التصدير العام بالمقارنة بينه وبين ابيلار فى العصر الوسيط الأوروبى. واختصار الساوى للنص مع ذكر أسماء الرسائل، وتوجد هوامش نقدية وفهارس أعلام وأسماء مؤلفات المحقق وخاتمة فى شكر المؤسسة الثقافية الإيرانية[٤٤].

ويخلو تحقيق «الإشارات الإلهية» للتوحيدى من تحديد لهدف علمى أو نهضوى خاص. بل يحتوى التصدير العام على معلومات استشراقية خالصة، ووصف المخطوط، ما نشر منه من قبل، مراحل حياة المؤلف، وأسلوب المناجاة والكتابة الذاتية، مع وضعه فى إطار الأدب الوجودى فى القرن الرابع الهجرى، ومقارنته مع كافكا، بالإضافة إلى فهرس تصويبات فى النهاية[٤٥].

كما تخلو أجزاء الحيوان لأرسطوطاليس من تحديد للهدف العلمى أو الحضارى. ويحتوى التصدير العام على مادة استشراقية خالصة مثل موضوع الكتاب وعنوانه،

وتاريخ تأليفه وتحليل مضمونه ومخطوطاته اليونانية وشروحه العربية ومخطوطاتها القديمة[٤٦].

وقد ظهر تحقيق كتاب الشعر من منطق «الشفاء»، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس. وفى التصدير العام الذى يهدف إلى الحديث عن التحقيق والمخطوط. ينتقد المحقق ابن سينا حاكما عليه بالنقل دون الإبداع، بسوء النقل دون أمانتة، فقد أعلن ابن سينا فى مقدمة «منطق المشرقيّين» أنه سيصوغ منطقاً جديداً خاصاً بالمشرقيّين، ولكن الكتاب نفسه أتى تقليداً خالصاً مكرراً المنطق الصورى الأرسطى. فقد وعد ولم يَفِ. كما يعيب عليه أنه لم يلاحظ (التطهير) و(وحدة الموضوع والزمان والمكان)، و(الموازنة بين الملحمة والمأساة) أو (بين المأساة والملهاة)، لأن ذلك يتطلب العلم بالمسرح، وهو ما لم يتحقق لابن سينا ولا للمترجمين، لاهتمامهم بالفلسفة والطب والعلم، والحقيقة أن الموقف الحضارى مختلف بين الفلاسفة القدماء وبين فلاسفة الغرب الحديث. كان الهدف قديما هو قراءة الوافد من خلال الموروث وليس معرفة الوافد على ما هو عليه. كما يفعل الاستشراق تحت تأثير النزعة التاريخية والوصفية. ويصعب الأمر أكثر بتحديد خصائص عامة للشعر القومى على التقابل، الشعر اليونانى والشعر العربى، الإرادى فى مقابل العاطفى، الموضوعى ضد الذاتى، الفعل فى مقابل الانفصال، والعمل فى مواجهة اللذة مما يوحى بشىء من العنصرية[٤٧].

و«شطحات الصوفية» ليس له هدف علمى خاص، وكان من المزمع إصداره فى عدة أجزاء ولم يصدر إلا الأول «أبو اليزيد البسطامى»، ويضم دراسة قبل التحقيق. وتتساءل الدراسة عن أسباب الشطح: الوجودية، الغرابة، غير المألوف، شد الانتباه، حياة المؤلف، مع إضافة نص من (اللمع) للسراج الطوسى. والتحقيق يخلو من أى تصدير أو استهلال أو مقدمة تبين الهدف منه ووضعه فى إطار المشروع الكلى. ربما الغرابة والشهرة وربما النزعة الوجودية[٤٨].

وقد تكون الغاية علمية بحتة للتعريف بالتراث العربى اليونانى للباحثين العرب والأوروبيين ويعلن عن ذلك – صراحة – فى التصدير، وإذا فقد أصلها اليونانى، فإنه

يمكن ترجمتها إلى اللغات الأوربية الحديثة كالفرنسية، لاستفادة الباحثين الأوربيين منها، فالعلم لا يفرق بين وطن ووطن[٤٩]. ثم يتضمن التصدير العام معلومات استشراقية خالصة حول صحة المخطوط المنشور السابق مع ملحق بالنصوص اليونانية لرسالتى الإسكندر الأفروديسى «فى العقل» وفى «أن الهيولى غير الجنس، وفيما يشتركان ويفترقان» ومنقولة من نشرة جـ.أ برونز مع فهارس مستفيضة للأعلام الواردة فى النص مع فهرس الكتب ومعجم يونانى عربى بأسماء الحيوان، وبعض المعانى الواردة فى جوامع كتاب أرسطو فى معرفة طبائع الحيوان لثامسطيوس.

وهو نفس هدف تحقيق النصوص الإسلامية من أجل معرفة مذاهب الفلاسفة من مظانّها الرئيسية وهو الهدف من نشر «التعليقات»[٥٠]. ثم يتضمن التصدير تحديد النوع الأدبى وهو الإملاء على تلميذه بهمنيار مع ترجمة لحياته وثَبَتٍ بأعماله ووصف لنسخ المخطوط، وهو نفس الهدف من تحقيق «عيون الحكمة» لابن سينا، فهو يعطى صورة موجزة لفلسفة ابن سينا. والتصدير العام قصير عن شرح الرازى له، مع بعض المعلومات الاستشراقية والمقدمة بالفرنسية[٥١].

ولا فرق بين معرفة مذاهب المسلمين ومذاهب اليونان للباحثين العرب أو للأوروبيين. فإن الهدف من نشر كتاب «البرهان» من الشفاء لابن سينا هو أن اللاتين لم يعرفوه، مع أنه يعبر عن أصفى مذهب لأرسطو فى البرهان، لذلك يتم تحقيقه فى ذكرى ابن سينا الألفية[٥٢]. ثم يتضمن التصدير العام الذى لا يوجد فى الفهرس نظراً لعدم أهميته عند المحقق، معلومات استشراقية خالصة عن الكتاب فى مصدره الأصلى عند أرسطو، ثم فى إعادة عرضه عند ابن سينا، مع بيان أسمائه ومخطوطاته وترجماته، ووصف مخطوط هذا التحقيق دون اكتشاف بعض الدلالات، مثل صمت ابن سينا عن مصادره لأنه تأليف، وتمثل القديم خطوة على إبداع الجديد، ومثل الإعلان عن نية وضع منطق للمشرقيين خاص بهم، ثم جاء تحقيق النية تقليدياً خالصاً، ويضاف - فى النهاية - فهرس المصطلحات الرئيسية وما يقابلها باليونانية.

وهناك تحقيقات أخرى تعلن عن الهدف منها صراحة وبوضوح فى التصدير. فالهدف من التحقيق الحفاظ على النص الأصلى دون التجنى عليه والترخص فيه على نحو إجرامى بتغيير النص بدعوى تصحيحة، وبناء على جهل وضيق الثقافة، وهو ترخص شاع فى البلاد العربية والشرقية فى السنوات الأخيرة، دون معرفة بالمناهج الفيلولوجية أو نتائج الدراسات الكلاسيكية على عدة أجيال، ولا عجب فالشرق مصدر الطغيان والاستبداد الحضارى بالنصوص والمؤلفين الأقدمين، وربما امتد إلى الأقوام والشعوب إعجاب بالغرب، ونفور من الشرق، مثل أستاذه طه حسين فى «مستقبل الثقافة فى مصر»[٥٢]. ثم يتضمن التصدير العام دراسة مستفيضة عن الأمثال، وتقديس الكلمة، وروح الشرق، ومقارنة هذا النوع الأدبى من الأمثال فى الغرب ونفور دون كيخوته منها عن قصد أو عن غير قصد. وهما نوعان: أمثال السلطة، وأمثال المعارضة، عند الصوفية مثل أبى حازم، وأبى سليمان الدارانى. ومعظم أمثال اليونان وحكمهم منحولة، تعبر عن روح الشرق كما مثلتها روح الهللينية المتأخرة وهى ألد أعداء الروح اليونانية.

ويضم التصدير العام لكتاب «فن الشعر»، لأرسطوطاليس - مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد - مادة استشراقية للتعالم مثل فن الشعر لأرسطو فى النقد الأدبى الأوروبى وهو خارج الموضوع، النقد الفيلولوجى وكتاب فن الشعر. وكثير من العناوين الفرعية لا دلالة لها، مع الإكثار من الشواهد باللغات الأجنبية وذكر المراجع ومكان إقامته بسويسرا، مما لا يحق للباحث والعالم الزاهد فى مطالب الدنيا. وتحليل كتاب «الشعر» مجرد عرض لا قراءة فيه بعد اكتشاف مرجوليوث للترجمة العربية القديمة، بالإضافة إلى فهارس الأعلام والمواد والمصطلحات الواردة فى نص كتاب الشعر لأرسطو. ويزداد التعالم بإعطاء ترجمة حديثة بدلاً من الترجمة القديمة. وبالرغم من اختلاف الموقف الحضارى للترجمتين، فالترجمة القديمة تمثل واستيعاب، والترجمة الحديثة نقل ومطابقة، لبيان أن المترجم الحديث أكثر دقة وموضوعية من المترجم القديم، مزايدةً فى العلم ونقصاً فى الوعى الحضارى التاريخى، ويأخذ المترجم الحديث العناوين الفرعية لتقسيم الفقرات من

الترجمات الغربية الحديثة.

ويزداد الأمر صعوبة عندما يتهم المترجم الحديث المترجم أو الشارح القديم بالبعد عن النص الأصلي والتحريف فيه زيادة مرة ونقصاناً مرة أخرى، متهماً «تلخيص ابن رشد» بأنه «فاسد[٥٤]، لا يفيد مطلقاً فى إيضاح فكر أرسطو، بل يبتعد عنه كل الابتعاد» وكأن قصد ابن رشد حذو أرسطو الفترة بالفقرة، كما يفعل المترجم الحديث، وليس قراءته وتأويله من أجل تمثله والإبداع فيه. ويتعجب من إعادة قراءة العرب كتاب الشعر كما يتفق مع الجانب الإلهى، وهو صب الوافد فى الموروث كعملية حضارية طبيعية. ويعتبر العرب شارحين مع أنهم مؤلفون فى نفس الموضوع الذى ألف فيه أرسطو، ومكملون له فى ثقافات أخرى، لذلك يستبدلون بالشعر اليونانى الشعر العربى. أما المحقق فإنه يرى أن ابن رشد حاول تطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربى، وأضلعته الترجمة، فترجم التراجيديا بالمديح، والكوميديا بالهجاء، وظن أن الأمر كذلك فى الشعر العربى. فأكثر الشواهد فيه وهى فاسدة، لأنها تقوم على أصل فاسد، وكان يعتذر كلما عصت عليه. والحقيقة أن العرب لا يشرحون أرسطو لفظاً بلفظ، وعبارة بعبارة، ولكنهم يقرأون ويؤولون ويعيدون بناء الشعر، ابتداء من الشعر العربى، من أجل توسيع نطاق الشعر وتطبيقة على أكثر من شعر قومى. فليس فى هذا الاستبدال للشواهد الشعرية أى تعسف أو تزييف لأرسطو. فأرسطو هو الوسيطة والشعر العربى هو الغاية، أرسطو هو الفرع وابن رشد هو الأصل. والترجمة هى وضع معانى الوافد فى لغة الموروث. فالتراجيديا مديح والكوميديا هجاء. ومن الطبيعى ألا يساير التلخيص الأصل. ولكن لا يعنى عدم التطابق هذا أنه غير مفيد لمعرفة معانى أرسطو لأن التلخيص تعميق وإكمال. ويقسو المترجم على الشُّراح العرب إلى حد إصابته بالألم وخيبة الأمل منهم، لأنهم لم يفيدوا من أرسطو كما أفاد الأوروبيون منه فى عصر النهضة، وكما أفاد العرب أنفسهم من سائر مؤلفات أرسطو خارج كتاب الشعر. والحقيقة أن العرب أفادوا من كل مؤلفات أرسطو، بما فى ذلك كتاب الشعر، مما ساعد على نشأة النقد الأدبى وتنظيره. كما يتمنى المحقق ويتحسر على عدم استطاعة الشراح العرب الاستفادة من كتاب الشعر

لأرسطو، لذلك لم تنشأ لديهم المأساة والملهاة فى عصر ازدهاره فى القرن الثالث وإلا لتغير وجه الأدب العربى كله[٥٥].

وقد تكمن أهمية الكتاب فى أنه أول نص فى موضوعه مثل كتاب «مختار الحكم ومحاسن الكلم» للمبشربن فاتك فهو، أول كتاب عربى فى تاريخ الفلسفة. ويتلو نشر النص العربى نشر الترجمة الإسبانية القديمة، وهو ما لم يكن ممكناً قبل نشر النص العربى أو الرجوع إليه مخطوطاً، ومن ثم تصحيح نشرة أسبانية سابقة لم ترجع إلى الأصل العربى لأنه لم يكن محققاً من قبل. ونشر النص العربى وترجمته الأسبانية يعتبر مساهمة فى إحياء التبادل الثقافى العربى الأسبانى فى القرن الثالث عشر. وبفضل (المعهد المصرى للدراسات الإسلامية) فى مدريد الذى حمل الشعلة المقدسة من جديد[٥٦]. ثم يتضمن التصدير العام معلومات استشراقية خالصة عن التعريف بالمؤلف والكتاب ومخطوطاته وترجماته ومصادره فى «نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء» لحنين بن إسحق و«تاريخ فرفوريوس» و«كتاب تراسلوس» لثاون الأفلاطونى و«تاريخ النحوى وحياة الفلاسفة» لديوجانس والكلمة الروحانية» لابن هندر، بالإضافة إلى فهرس أعلام للأسماء والأماكن.

وقد يكون الهدف من التحقيق هو رد الاعتبار لصاحب النص بعد أن هضمه قومُه حقَّه، كما هو الحال فى (تلخيص البرهان) لابن رشد[٥٧]. وهو نفس الهدف من تحقيق (تلخيص الخطابة) وبنفس العبارة النمطية. وبعد ذلك يقدم تلخيص البرهان معلومات استشراقية خالصة، وذكر نصوص مترجمة إلى اللاتينية كما يفعل المستشرقون، وكأن اللاتينية هى الأصل، وإضافة هوامش نقدية مستفيضة، ووضع عناوين فرعية لفقرات النص بين معقوفين، أسوة بالنشرات الأوربية الحديثة. ويحيل إلى شرح كتاب القياس للفارابى، وإلى تعليقاته على أنا لا طيقا الأولى، ويغفل بعض الدلالات، مثل حذف الترجمة اللاتينية للعبارات الدينية مثل (الحمد لله) و(البسملة)، أى الجانب القيمى فى النص، مما أدى - بعد ذلك - إلى أزمة العلم فى الغرب، بتفرقته بين حكم الواقع وحكم القيمة. كما يغفل دلالة ذكر الإمام مالك فى الشرح،

أى استعمال الفقه كمادة محلية. وقراءة الوافد من خلال الموروث، ويكتفى المحقق فقط بالتعريف به.

وكان الهدف من نشر «فضائح الباطنية» للغزالى التعرف على المذهب من مصادره والرد عليه.. فلقد لعب المذهب دوراً خطيراً فى التاريخين السياسى والروحى للإسلام، منذ القرن الثالث الهجرى، ولا يزال حياً حتى اليوم[٥٨]. ونظراً لأهمية المذهب فقد عقد المؤلف العزم على الكتابة عنه، وهو - بالفعل - ما صدر فى الجزء الثانى من «مذاهب الإسلاميين» عن الإسماعيلية والقرامطة والنصرية والدروز[٥٩]. وبيّن ارتباط فرق الشيعة بالتيارات والأهداف السياسية والاجتماعية، مع التركيز على عقائد الإسماعيلية وآرائهم فى الواجبات نحو الأئمة والتوحيد والمبدع الأول وعالم الدين والأخرويات، وعقائد النصيرية والدروز، والحاكم بأمر الله. ويعتمد اعتماداً على المنهج التاريخى الفيلولوجى، والتصدير أقرب إلى تاريخ الأفكار دون موقف أيديولوجى، وبدعوى الأمانة والموضوعية.

والهدف من إعداد مؤلف عن «مؤلفات الغزالى» هدف علمى خالص، وهو تقديم الأداة الضرورية الأولية لحصر مؤلفات الغزالى والتحقق من صحة نسبها إليه، ومن أجل نشر ما لم ينشر منها، وإعادة نشر ما نشر منها غير محقق، ثم تأتى الدراسات بعد ذلك على هذا المفكر العظيم[٦٠]. فقد أعد الكتاب فى الذكرى المائوية التاسعة لميلاده. ويخصص المحقق تصديراً عاماً عن مؤلفاته الصحيحة، حسب تاريخ التأليف، والشكوك فيها، والمنحول، شكا أو يقيناً، وبعض كتبه التى لها عناوين مغايرة، والمجهولة، والمخطوطات المنسوبة إليه والملاحق، ومقارنة بينه وبين أرسطو فى الحضور الفلسفى فى التاريخ، على مر العصور. كما يذكر التصدير تاريخ الدراسات الاستشراقية عن الغزالى، وفترات حياته، ووضع مؤلفاته فيها، مع الرموز والاختصارات العربية والأجنبية، والفهارس، وفهرس عناوين المخطوطات والكتب ذات العناوين اللاتينية والعبرية.

وإعداد دراسة عن مخطوطات أرسطو فى العربية من نفس النوع الاستشراقى

كأداة للبحث، وهو أصغر أبحاثه، ويعتمد على أبحاث جوردان، وفستنفلد، واشتينشنيدر، وفنرش، وميلر، مما يدل على خطة بحث المحقق[٦١].

وهو نفس الهدف من «مؤلفات ابن خلدون»، بدلاً من الدراسات المقتضبة المتكلفة التى تعقد مقارنات بينه وبين غيره، مثل ماركس وكومت، مما يأباه التطور التاريخى للفكر الإنسانى، ولا تزيد فى قيمة ابن خلدون شيئاً. أما تحقيق النص والتعرف على مصادره ووضع معجم لألفاظه ومصطلحاته فإنه يقدم الأداة الضرورية لدراسة فيلسوف اجتماعى عظيم، اعتبر تونبى مقدمته أعظم كتاب ألفه العقل الإنسانى[٦٢]. ويذكر المعدُّ الدراسات عنه وصحة نسبة كتبه ومؤلفات الشباب الضائعة. إنما الإشكال فى المقدمة التى كتبها عدة مرات، إضافة وزيادة، على مدى ثمانية وعشرين عاماً. واحتياج معرفة مصادره إلى دراسة خاصة، اعتمادا على الاكتشافات الحديثة مثل كتاب أورسيوس عن تاريخ العالم. فقد اعتمد ابن خلدون على مصادر مكتوبة عن تاريخ البربر، وليس فقط على روايات شفاهية.

ومن مظاهر النشر العلمى كتابة ظهر الغلاف الثانى من اليسار باللغات اللاتينية فى الترجمات العربية القديمة، أو بالفرنسية فى الدراسات الحديثة، والقليل منها بالأسبانية. ويظهر العنوان اللاتينى فى القاهرة وليس فى الكويت أو لبنان[٦٣].

خامساً: المشروع الفلسفى النهضوى (الأنا):

وربما أن الفيلسوف الشامل صاحب مشروع نهضوى كبير استئنافاً لمشروع النهضة الأول الذى لا ينكره ولا يرتبط به ولا يطوره. ومع ذلك هو حاضر فيه مسار حياته بنية عمله. وكلاهما مشروعه. فهناك صلة بين حياته وعمله وعصره - كما هو الحال عند جميع الفلاسفة - وإن لم تبد بوضوح عند الفيلسوف الشامل الذى يعرض عمله ويطوى حياته، يعلن إنتاجه ويسر بحياته إلى نفسه فى مفارقة بين الخارج والداخل، بين الحديث إلى الناس والحديث إلى النفس.

ويتجلى هذا المشروع الفلسفى الكامل فى ثلاثة ميادين للبحث:

أولاً: البحث فى التراث العربى القديم عن طريق تأسيسه - أولاً - ومعرفة مكوناته - ثانياً - عوداً إلى الجذور والمصادر التاريخية، وربما تاركاً المجال لجيل آخر لتطويره واستمراره، طبقاً لظروف عصر آخر، وبناء على متطلبات مرحلة تاريخية أخرى، وهذه هى الجبهة الأولى، ثقافة الأنا فى زمنها الماضى، وهى التى تظهر المشروع الفلسفى النهضوى للأنا.

ثانياً: الاستفادة من تجربة الغرب والتعريف بتياراته ومؤلفيه فى الفكر والأدب تدعيماً للمشروع، المثالية الألمانية، والرومانسية الشعرية. فنهضة مصر والعرب فى حاجة إلى هاتين النزعتين: الإنسانية كما تجلت فى المثالية، والوجودية كما ظهرت فى الرومانسية، فقد كان الأنا فى مساره التاريخى منفتحاً على الآخر منذ اليونان القديم حتى الغرب الحديث، متمثلاً له، ناقداً لحدوده ومكملاً له ومعيداً إليه الاتزان، من أجل خلق أنا جديد متجدد، يعبر عن نفسه بلغة العصر، وهذه هى الجبهة الثانية: ثقافة الآخر فى زمنها المستقبلى، وهى التى تبرز المشروع الفلسفى التاريخى للآخر.

ثالثاً: العمل على نهضة مصر، بالإبداع الفلسفى مثل (الزمان الوجودى)، والأدبى فى الشعر والقصة واليوميات، وإن غاب التحليل السياسى والرؤيا السياسية والعمل

السياسى. هذه هى القاعدة التى تتفاعل عليها الجبهتان الأولى والثانية، ثقافة الأنا فى زمنها الحاضر. وهى التى تبرز المشروع الفلسفى الإبداعى لتفاعل الأنا والآخر.

ويبرز المشروع الفلسفى النهضوى تدريجياً فى تصدير الأعمال ومقدمتها واستهلالاتها التى تضع العمل فى إطاره، وتبين الهدف منه الذى يصب فى المشروع الكبير، فيكون الهدف - أولاً- مجرد إحياء تراث القدماء، هؤلاء الأفاضل المغمورين. للاعتراف بفضلهم وجليل أعمالهم. وكأن القدماء فى حاجة إلى شهرة عند المحدثين[٦٤]. ومع ذلك فإنه علمى، لأن إنكار جهود القدماء يؤدى إلى إلغاء التراكم العلمى الضرورى للإبداع العلمى، كما أنه حضارى لأن الاعتراف بجهود القدماء يشحذ الهمة من أجل إبداع المحدثين. ويقتصر التصدير العام فى الجزء الأول على شرح لفظ السماع: أى المحاضرات، تشرح النص أكثر مما تشرح الترجمة، ضمن رؤيا كلية لأرسطو تبين الإحاطة والتعالم، واقتراح أنه من عمل جماعة وليس من عمل فرد، كما تركز على قضية النسبة، وهى مشكلة أوروبية ناتجة عن صحة الأناجيل والشك فيها. كما يذكر الترجمات العربية والشروح والتعليقات، ما عُرف منها وما لم يعرف، فالشهرة لها قانونها الخاص، مع ذكر البلد والتاريخ واسم الناسخ والمنسوخ، كما هو معروف فى وجوه النقل، وكأن الهدف إشهار المغمور وليس العلم، مثل ابن السمح وابن عبرى ومتى بن يونس وأبى الفرج بن القرب.

وقد يكون الهدف إبراز حكمة اليونانيين، أحد كنوز حكمة الأمم، فما يتم للتراث العربى يتم أيضاً للتراث اليونانى، فكلاهما تراث إنسانى واحد، وهو هدف لليبرالية المصرية فى عصر أحمد لطفى السيد أستاذ طه حسين أستاذ الفيلسوف، وتأصيلها فى مصادر الليبرالية الغربية عند اليونان مباشرة كما فعل الغرب الحديث. لذلك ترجم أحمد لطفى السيد كتاب السياسة لأرسطو من الترجمة الفرنسية الحديثة لبارتلمى سانت هيلير، دون قراءتها وتأويلها وإعادة بنائها وتركيبها، كما كان يفعل القدماء فى ترجماتهم للنصوص اليونانية[٦٥].

وعندما يكون الهدف علميا خالصاً دون ربطه بالمشروع الفلسفى النهضوى،

الكبير، أو بالوطن، على نحو مباشر. ويكون العلم - فى حد ذاته وبطريق غير مباشر- فيه تأسيس لأحد جوانب المشروع النهضوى وتأسيس للوطن.

فالهدف - كما يبدو من نشر الترجمة العربية القديمة لمنطق أرسطو - هو بعث التراث اليونانى عند العرب وبيان ما به من دقة وعناية. فقد ترجم عدة مرات، وهو أيضاً الاستعانة بها فى دراسة التراث اليونانى حالياً، خاصة من حيث دقة المصطلح الفنى ومراجعته على الأصول اليونانية والترجمات الحديثة. فنشر الترجمة العربية القديمة له هدفان: **هدف أثرى** لمعرفة قدرة القدماء على نحت المصطلح الفنى، **وهدف فعلى** للاستفادة منها فى إحكام نثرنا الفنى، متجاوزين النثر الأدبى إلى النثر الفلسفى، ولا يعنى ذلك العود إلى الماضى والوقوع فى السلفية بل الاستفادة من الماضى وتجاوزه إلى المستقبل فلا خوف على التجديد من الماضى(٦٦).

ولما كان العلم أحد الموجهات الرئيسية فى النهضة العربية المعاصرة فقد حقق المؤلف «دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب» ضمن تقويم عام لتحقيق التراث اليونانى المترجم إلى اللغة العربية. فبعد أن أتم نشر الترجمات العربية القديمة يمكن بعد ذلك دراسته لاستخلاص النتائج الخاصة بالثقافة العربية فى الماضى والمستقبل(٦٧). فدراسة الماضى من أجل الوعى بالمستقبل من أجل الانتقال من التراث اليونانى إلى التراث الأوربى الحديث والمعاصر. فكما نقل القدماء أمهات الفكر اليونانى ينقل المحدثون أمهات الفكر الغربى الحديث والمعاصر، ثم شرحه وتحليله وعرضه مواكبةً للفكر العالمى. يقوم المحقق هنا بدور المترجمين العرب القدماء، بمفرده ودون حاجة إلى ديوان الحكمة، وهو رئيس نفسه دون حاجة إلى رئاسة حنين بن اسحق(٦٨). وفى كلتا الحالتين تهتم الحضارة العربية بأعلى ما وصل إليه الفكر الإنسانى، تستوعبه لتتجاوزه. وما أسهل استيعابه لقيامه على العقل والتجربة، وهما أساس الوعى، وفى نفس الوقت تجاوزه بالحياة الروحية، وليست - بالضرورة - الروح الغيبية المناهضة للعقل فى الفكر الشرقى. أما إعادة الكرّة مع اليونان قديماً من أجل إعادة الترجمة، كما فعل الأوربيون المحدثون، فهو عمل لا

طائل منه ولا فائدة. فالعصر لم يعد عصر اليونان والثقافة لم تعد ثقافتهم. وقد قام الأوروبيون بذلك لأن الثقافة اليونانية إحدى مصادر الفكر الغربى. فليس الأمر مجرد تقليد لما يقوم به الغربيون لنقوم بمثله[٦٩]. ومن الطبيعى أن يتم ذلك بحرية تامة، بعيداً عن توجه السلطات السياسية، ومن متخصصين يتقنون اللغتين اليونانية والعربية ويحيطون بدقائق الفلسفة، ولكن هذه المرة مع الفلسفة الغربية فى العصور الحديثة. فالعصر عصرها[٧٠]. وينقد المحقق مجموعة من العلماء المزيفين فى تاريخ العلوم عند العرب الذين يهرولون إلى المؤتمرات ببعض الوريقات الضئيلة بجوار العلماء الأفذاذ ندا لند[٧١]. والهدف من «أفلوطين عند العرب» بيان مأساته فى العالم العربى وحظه التعيس فى الخلط بينه وبين أرسطو، دون تجاوز هذا الحكم التاريخى طبقا للنزعة التاريخية التى سادت فى الاستشراق الغربى فى القرن الماضى، بناء على سيادة المدرسة التاريخية الألمانية والفرنسية عليه[٧٢]. فقد أراد الوعى الجمعى الحضارى إكمال أرسطو بأفلوطين حتى يصبح كاملا جامعاً بين العقل والقلب، بين الدنيا والآخرة، وكما حاول الفارابى فى «الجمع بين رأيى الحكيمين: أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس الحكيم». لذلك، تمت نسبة «أثولوجيا» وهى أجزاء من «التاسوعات» إلى أرسطو، وأسس عليها الفلاسفة علم الربوبية، وكتب فيها الفارابى «رسالة فى العلم الإلهى». وليس غريباً أن يعطى أفلوطين لقب الشيخ اليونانى، وهنا حضر المستشرق وغاب الفيلسوف. ويتضمن باقى التصدير معلومات مكتبية، والمقارنة مع النقل المسيحى كما يفعل المستشرقون مع حضارتهم الخاصة، ودراسة متقابلة بين النصين اللاتينى والعربى دون تمليل دلالى لمنطق الزيادة والنقصان مثل دلالات العبارات الخاصة بالبيئة الدينية الإسلامية كالبسملة والحمدلة. وتعبّر الترجمات اللاتينية عن موقف حضارى مختلف، الرؤية المسيحية للنص الأفلوطينى. ويرجع فقدان الدلالة إلى فقدان الوطن والخصوصية الحضارية والعمل مع الاستشراق خارج حدود الثقافات وهو – فى حقيقته – سيطرة مفاهيم الثقافة الغربية ومناهجها وأهدافها على باقى الثقافات. كما يغلب على هذا التصور علاقة المركز بالمحيط،

فاليونان المركز ومصر المحيط، وأخذ المحيط ثقافة المركز العقلية وردّها- بفضل روح الشرق - روحية إلى المركز من جديد. والإسراف فى إظهار المعرفة باللغات - القديمة والحديثة - فيه إحساس بالتفوق على الآخرين فى وسائل البحث العلمى، عن وعى أو لا وعى. صدقاً كان أم افتخاراً. والهدف من «المثل العقلية الأفلاطونية» هو إثبات أن الروح الأرسطية كانت بعيدة عن روح الحضارة العربية لأنه كان يونانياً خالصاً. أما أفلاطون فقد سرى فيه الروح الشرقى، فكان أقرب إلى روح الحضارة العربية من أرسطو الذى لم يستطع العرب تقبله إلا بعد أن طعم بعناصر من الأفلاطونية المحدثة[٧٣]. هذا هو التكامل من أجل بناء نموذج الحكمة الخالدة التى تجمع بين أرسطو وأفلاطون. وقد روج الصوفية لأفلاطون وليس الحكماء، باستثناء أبى بكر الرازى، مما يدل على أن النزعة العامة فى الفلسفة الإسلامية ظلت أرسطية. إنما المسيحية فى بدايتها فى عصر آباء الكنيسة هى التى اختارت أفلاطون قبل التحول إلى أرسطو بعد بوينيوس فى القرن السادس الميلادى. هذا كله من منظور إشراقى يرجع الداخل إلى الخارج وإبداعات الحضارة الإسلامية إلى حضارات سابقة عليها ومجاورة لها، التصوف إلى الفرس، والفلسفة إلى اليونان، والفرق إلى الفرق غير الإسلامية، والأصول - ممثلة فى القياس الشرعى - إلى منطق أرسطو. والحقيقة أن هذا تصور مسيحى للدين بوجه عام، وللروح الإسلام بوجه خاص، راج فى الاستشراق وفلسفات التاريخ العنصرية الغربية التى تجعل الاسلام تعبيراً عن روح الشرق السحرية، فى مقابل عقلانية اليونان، مع أن تمثل أرسطو فى التراث الإسلامى قد تم لاتفاق المذهبين الذين يقومان معا على العقل والطبيعة والإنسان والتوازن والوسطية. كما أن نظرة عنصرية مازالت تقوم على التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية ولا يخلو التصدير - فى النهاية - من فهارس استشراقية للأعلام وأسماء الكتب الواردة فى النص.

وقد يكون الهدف الفلسفى النهضوى صريحاً وواضحاً ومرويا، بحيث يتوارى الهدف الفلسفى العلمى، فلا يزعم المؤلف أنه قادر على توخى الدقة المطلوبة، بل

مجرد الاقتراب منها والسعى بها نحو مزيد من التدقيق والعناية، مما يوحى بتواضع شديد يفارق ما عرف عن صاحبه بالاعتزاز العلمى الذى يصل - أحياناً- إلى درجة الغرور. والهدف الأسمى هو المشروع الفلسفى النهضوى لتأسيس النزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة، من أجل بعث حضارة جديدة مرجوّة. وهو ما حاوله فى التأليف فى تأصيلها أيضاً فى «الإنسان والوجودية فى الفكر العربى» بالرغم من تصوره للإنسانية على النمط الغربى وقراءة الآخر فى مرآة الأنا وليس تحديد مفهوم جديد نابع من تراث الأنا، وقراءة الأنا فى مرآة الآخر[٧٤] والتصدير العام يركز على قضية الانتحال طبقاً للنزعة التاريخية فى القرن الماضى. والانتحال هو قمة الإبداع الجماعى التاريخى. فلا تهم الصحة التاريخية للنص بل إكمال النص الأول الصحيح تاريخياً بنص إبداعى حتى يكتمل النموذج المثالى للفكر. فالماهية تخلق الواقعة. فلا يهم أرسطو التاريخ بل أرسطو الحضارة، لا يهم أرسطو الفرد بل أرسطو الوعى الجمعى. فانتحال كتاب التفاحة ونسبته إلى سقراط أو أرسطو إنما هو إبداع على نموذج فيدون. فأرسطو هو المتأثر والشراح العرب هم المؤثرون، أرسطو هو المعلول والحضارة الإسلامية هى العلة. ولا فرق فى ذلك بين تراث يونانى وتراث لاتينى، فقد جمعت النزعة الإنسانية العربية بين تراث أثينا وتراث روما[٧٥]. ثم يتضمن التصدير مادة استشراقية عن الترجمة العربية القديمة التى تمت فى منتصف القرن الرابع الهجرى، وهى النشرة الوحيدة لكتاب لاتينى. فقد ترجم التاريخ أيضاً، وليس فقط الحكمة مثل الطب والجغرافيا.

كانت الترجمة عن اللاتينية وليس فقط عن اليونانية، وفى المغرب وليس فقط فى المشرق، وحتى فترة متأخرة وليس فقط فى القرن الثانى. وهو من مصادر ابن خلدون فى كتابه «تاريخ اليونان والرومان». وأفاد منه كثير من المؤرخين العرب، لذلك أورد المحقق ملحقاً للنصوص التى اعتمد عليها ابن خلدون. وكأن النص اللاتينى هو الأصل والترجمة العربية هى الفرع، والأهم هو أن النص العربى تأليف بالنسبة للنص الأصلى لما فيه من زيادة. فلما كانت الترجمة من أجل خليفة المسلمين فى

قرطبة وموجهة إلى جمهور إسلامى أدخل المترجم تاريخ اليهود والنصارى. ومن ثم ليس الأصل هو النص اللاتينى والفرع هو الترجمة العربية، لأن الترجمة تأليف جديد فى بيئة حضارية فى لغة تصنع موضوعات تناسبها وتزيد معرفتها. ولا يخلو التصدير من بعض التعالم مع أن الهوامش مأخوذة من الاستشراق. كانت مشكلة الاستشراق تحريف الكتب المقدسة، وليست قراءة المسلمين لهذا النص التاريخى والإضافة عليه.

وتكشف الترجمة العربية عن البيئة الدينية المحلية وتعبيراتها، مثل الجاهلية وأدعيتها، مثل رحمة الله، مما يدل على أن الترجمة تأليف غير مباشر، وهى نفس النزعة الإنسانية العالمية التى سادت التصوف الإسلامى عند الحلاج وابن عربى وابن سبعين، وهى نتيجة طبيعية لوحدة الوجود. فلا يوجد إلا الله، ومن ثم لا يوجد فرق بين إنسان وإنسان أو بين قوم وقوم أو بين بشر وبشر. فحب الصوفية شامل للإنسانية كلها وللوجود كله، لا فرق بين الأفراد ولا بين مستويات الوجود[٧٦]. ويشمل التصدير العام مادة تقليدية عن التحقيق، وحياة المؤلف ومذهبه، ومقارنته مع هيجل، وقائمة بأسماء الكتب المنسوبة إليه دون فهارس أو ثبت بمؤلفات المحقق، ربما لأنها فى مطبعة الدولة.

وقد يكون الهدف من الاشتغال بالتصوف - تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً - هو بعث الحياة الروحية، والنفاذ إلى صميمها، والدفاع عنها ضد الهجوم عليها. بل إن المؤلف يدعو إلى قيامها كرد فعل على النزعات التأويلية المغالية التى استنفدت قواها فى مرحلة تطور الدين وتأسيسه عقليا والبرهنة عليه منطقيا. فالتياران ضروريان العقلى والقلبى، النظرى والذوقى، والحياة الدينية هى هذا التوتر القائم بينهما. ولا غنى لأحدهما عن الآخر، وإلا تحجر العقل ووقع القلب فى الخرافة والسحر. والتناقض جوهر الإبداع الفكرى والحضارى[٧٧]. ويضم الكتاب دراسات خمساً ثلاثاً لماسنيون، وواحدة لكوربان، والثالثة نص للسهر وردى[٧٨]. ويركز المترجم فى التصدير على أهمية الدين الحى ضد التحجر والقوانين والنزعات السنية والسلفية

ويحظى ماسنيون بمقدمة طويلة عن حياته، وأبحاثه، ومنهجه الاستنباطى، بعيداً عن النزعة التاريخية وتخصصه فى التصوف، والحلاج، وفريد الدين العطار. وله محاضراته فى الجامعة المصرية ١٩١٢ - ١٩١٣ ويأمل فى نشرها، وقد نشرت بالفعل، ولا يرى المترجم غضاضة فى التحاق ماسنيون بالجيش الفرنسى فى سوريا وفلسطين وقلقيلية ودخول القدس مع اللّنبى ١٩١٧، وقد عين عضوا بمجمع اللغة العربية فى مصر ١٩٣٣-١٩٥٦، ثم مراسلاً حتى وفاته. وينتهى الكتاب بفهرس أعلام وكتب أسوة بالكتب الأجنبية، باستثناء التصويبات. واقتفى المترجم أثر المؤلف حتى فى هوامشه دون زيادة أو نقصان.

وتتأسس النزعة الإنسانية فى الحضارة العربية فى الحياة الروحية فى الإسلام، ولكن المؤلف يجعلها الحياة الشرقية، خاصة الحياة الإيرانية، معتمداً على شخصية السهروردى، التى تنبهت إلى أصولها العنصرية، فاتصلت بالينابيع الإيرانية لتستمد منها المضمون الروحى للعقيدة، اعتماداً على المصدر العنصرى الأجنبى. فجمع بين الأصلين: الطابع العنصرى الفارسى، والروحانية الشرقية. والحقيقة أن ذلك ترداد واستدعاء لتحليلات كوربان لأعمال السهروردى، وإرجاعه إلى المصدر الإيرانى القديم وإخراجه من دائرة التصوف الإسلامى الداخلى. ويدفع المترجم هذا الرأى ويخرجه من حيز القومية القديم والممثل فى أساطير الفرس وسيرة أبطالهم عند كوربان إلى حيز العنصرية الحديث[٧٩].

ولا يتساءل المترجم: هل الفرس هم أصحاب النزعة الإنسانية فى الحضارة العربية أم التصوف الإسلامى الفارسى والهندى والعربى على وجه العموم؟، هل الفرس وحدهم أصحاب النزعة الروحانية الشرقية أم أن باقى الشعوب قد ساهمت فى ذلك تحت لواء التصوف الإسلامى؟. هل الفرس هم الشرق أم تشارك فيه باقى الشعوب: الهند وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا، بل والجناح الأسيوى للعالم العربى كله بالرغم من امتداد شمال أفريقيا حت الشاطئ الجنوبى للبحر الأبيض المتوسط وأوربا فى شماله؟. يركز المترجم إما على دور الفرس فى التصوف

الإسلامي: سلمان الفارسي، والحلاج والسهروردي، كما يفعل كوربان وماسنيون. وإما على الدور الشيعي، فالشيعة تمثل - أولاً - تياراً رومنطياً قبل أن تكون تياراً سياسياً، وهو ما يعارض تاريخ نشأة التشيع كحركة سياسية، أولاً، ثم التحول إلى حياة باطنية لمقاومة الفقه السني التشريعي التبريري لسلطة الدولة.

وبالرغم من القسوة على الحضارة العربية القديمة بأنها كانت سجين اليونان باستثناء النزعات الحرّانية، والعروبية، والصوفية الغربية الحديثة، باعتبارها قد تحررت من اليونان إلى فاوست وبرومثيوس طليقاً، إلا أن المترجم يتحول إلى فيلسوف للتاريخ، يحاول بعث الحضارة العربية في مرحلة تاريخية جديدة تتقابل فيها مع الحضارة الأوربية وهي في مرحلة النهاية، نهاية الألف الثانية. وربما تبدأ مرحلة بداية الألف الثالثة، نتعامل معها كما تعاملت الحضارة العربية الأولى مع الحضارة اليونانية دون أن نمر بنفس التجربة الأليمة التي مر بها القدماء[٨٠].

والحقيقة أن هذا الوصف لمسار التاريخ صحيح في نصفه الأول، أن الحضارة الأوروبية على مشارف النهاية، وأن الحضارة العربية الجديدة قد بدأت. الأولى في نهاية الألف الثانية، والثانية في منتصف الألف الثانية، ولا توجد مظاهر أمل جديدة في الحضارة الغربية لألف ثالثة بعد سيادة مظاهر العدمية والشك والنسبية واللاأدرية وسيادة التحليل والتفكيك، وموت الإله، ثم موت الإنسان. والعلم له قوته التدميرية والمال يقلب على نفسه في الرأسمالية الغربية. وتجربتنا الحضارية العربية الأولى لم تكن أليمة أو بائسة بل ساعدت على إنشاء العقلانية والإنسانية تخفيفاً من الشعائرية والقطعية. وقد أكملنا الحضارة اليونانية ووضعنا فيها الروح، ومزجنا أرسطو بأفلوطين وجمعنا بين أفلاطون وأرسطو، ووضعنا المنتحلات لعمل فلسفة خالدة أبدية. لماذا يسميها المترجم (العربية) وليست (الإسلامية)؟ هل هي نزعة قومية تكشف عن انتساب المترجم إلى (مصر الفتاة) ونزعتها الإرادية والتي تفسر - أيضاً- إعجابه بالرومانسية الألمانية والتصوف والروح والتصور الحيوي للتاريخ، بعيداً عن عقل اليونان وحكمته، وتفضيل نيتشه على أرسطو؟

وكان الهدف من ترجمة «روح الحضارة العربية» لهانز هينرش شيدر مع إضافه تعليقات من وضع المترجم هو البحث فى روح الحضارة العربية، فى حين أن العنوان الحرفى الألمانى «الشرق وتراث اليونان» أو «الشرق والتراث اليونانى». ويبرر المترجم فى التصدير هذه الترجمة الحرة للعنوان بعدم دقة عنوان الشرق الجغرافى واختلافه بالنسبة للجغرافيا والتاريخ. والأفضل منه منطقة الحضارة العربية. والترجمة مشتقه من اشبنجلر فى تحديده روح الحضارات وتطبيق ذلك على روح الحضارة العربية، حضارة الكهف، وهو المعنى المقصود من أجل ردنا إلى الحياة الجادة المستوية، والطريق المستقيم الذى يقود إلى الغاية المنشودة دون صلف أو مراء[٨١].

لم يكن غرض المترجم تقديم تراث اليونان لذاته، لأنه أيضاً لم يكن غرض القدماء لذاته، بل لصياغة الحضارة العربية طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب التى عرضها اشبنجلر وكررها المترجم فى كتابه عن «اشبنجلر»، وفى استعماله لها فى تصديره لترجمة «روح الحضارة العربية»، فهى عامل سلب لا إيجاب، أخذ الصورة ومنع الإبداع، تبنى الشكل وخنق الروح والصلة طردية فى التأثير عكسية فى الأصالة. لذلك ظهر التصوف من أجل الانعتاق من اليونان وتجاوزهم أو التخلف عنهم. وكان الصراع شديداً بين التأثر باليونان والخضوع لهم كما فعل الفلاسفة، والتحرر منهم، والوثب خارجهم كمافعل الصوفية: تأثر الفارابى والسهروردى والحلاج وابن سينا والرازى الطبيب، وأبدع الصوفية: كالبسطامى والحلاج والرازى الفيلسوف. بل إن ابن عربى فى رأى المترجم لا يكاد يخرج عن اليونان المتأخرة التى زحفت عليها الحضارة العربية الناشئة. وقد شاهد عند أهل الأدب محاولات التوفيق، والحرب سجال كما هو الحال عند ابن المقفع والجاحظ والتوحيدى. كما شاهد الدين بما تفرع منه من أصول دين وفقه وحياة باطنة. فقد تكون كل شىء فى هذا الصراع بين اليونان والأصالة، بين الخارج والداخل، بين النقل والإبداع[٨٢].

لقد اختار المترجم هذا الكتاب لأنه بحث فى صميم الحضارة العربية تحت تأثير اشبنجلر، ويعبر عن آراء المترجم، فأهمية التراث اليونانى للحضارة العربية أكثر من

أهميته بالنسبة للحضارة الغربية الأوروبية الفاوستية، لأن مصير الحضارة العربية كان أوثق ارتباطاً- وبدرجة هائلة - بالتراث اليونانى من الحضارة الغربية. فقد أدخل التراث اليونانى الحضارة العربية فى قالب وهى مازالت وليدة ناشئة فانطبعت بطابعه - قبولاً أو رفضاً- بحيث كان من المستحيل الفكاك منه. أما الحضارة الغربية فقد استعملت التراث اليونانى كذريعة للوثوب، ثم طرحته جانبا مكتشفه النزعة الإنسانية المتجددة فى كل عصر منذ عصر النهضة حتى فنكلمان وجوته وصولا إلى بيجر صاحب مجلة الحضارة القديمة وجماعة جوديه فى فرنسا. ومازالت الحضارة القديمة تلعب دور المثير فى الوعى الأوربى للوثب منها والثورة عليها، دون التقيد بها والعبودية، لها حتى أصبح (فاوست) هو رمز الغرب وليس (أبولّو) رمز اليونان، أما العرب فإنهم لم ينسوا التراث اليونانى أبداً وظل عنصراً دائماً فى حياتهم الفكرية حتى نشأ تيار يحاول التخلص منه: الرازى الطبيب بدعوته إلى الحرانية، والجاحظ بدعوته إلى العروبة، والتوحيدى والسهروردى المقتول بدعوتهما الصوفية وتأسيس نزعة إنسانية تصدر عن الروح العربية الأصيلة[٨٣].

هذا الوصف لعلاقة الحضارة اليونانية بالحضارتين العربية والأوروبية مجرد وصف أسطورى أيديولوچى رومانسى ألمانى. فالحقيقة أن ثقل الحضارة اليونانية فى الغرب مازال كبيرا، مثل العرب إن لم يكن أكثر. فعقلانية القرن السابع عشر والتنوير فى القرن الثامن عشر عود إلى العقل اليونانى ضد إيمان العصر الوسيط. ومثل التنوير، العقل والطبيعة والعلم والإنسان، إنما هى صياغات جديدة لمُثُل أفلاطون وأرسطو. إنما الجديد هو التقدم، أى التاريخ، والعودة إلى اليونان فى النزعة الإنسانية لا تدل على النسيان بل على البعث ضد روح نيتشه، ومازال أبولّو، أى العقلانية والترشيد، هو أهم خصائص الوعى الأوروبى وسبب انتصاراته، فى حين أن ديونيزيوس أدى إلى العنصرية والحرب والاستعمار والسيطرة، ثم العدمية كما جسدها نيتشه.

أما الحضارة العربية فلم تسجن نفسها داخل الحضارة اليونانية. بل استعملت

لغتها وألفاظها ومصطلحاتها، وهى لغة العصر، أما العقل والعلم فنابعان من الوحى الجديد. بل ظهرت تيارات معادية للمنطق اليونانى، نقدا ثم رفضا، وظهرت تيارات أخرى تغلب حكمة فارس. بل إن التصوف كله حركة لاعقلانية متمردة على العقل وإذا كان أحمد لطفى السيد وطه حسين من دعاة اليونان، فإن الأدب الرومانسى الحديث مثل جماعة أبولّو، والشعر الحديث إبداع عربى أصيل. ولا تعارض بين الداخل والخارج من أجل تكوين ثقافة إنسانية متكاملة.

ويضيف المترجم ملحقاً على كتاب «روح الحضارة العربية»، مراجعة لكتاب «تراث العرب» إعداد نبيه أمين فارس (برنستون ١٩٤٤) ويحيّى جيلا جديدا من المستشرقين يتسم بالموضوعية والنزاهة على عكس الجيل القديم الذى كانت تحركه بواعث غير علمية، عوداً إلى الاستشراق النزيه الأول فى النصف الثانى من القرن الماضى، بفضل المستشرقين الأوروبيين الذين هاجروا إلى أمريكا، بالرغم من أن الاستعمار والعنصرية قد بلغا أوجهما فى القرن الماضى، وظهور نظريات السامية والآرية عند ليون جوتييه ورنيان فى فرنسا. وميزة هذا الاستشراق الجديد إعطاء صورة شاملة عن تراث العرب ومشاركة العرب فيه أسوة باشتراك علماء الهند فى الاستشراق الهندى، وبالرغم من ضآلة نسبة المشاركة، وإحلال الدراسات العربية الإسلامية محل المصريات والآشوريات والهنديات والعبريات والسوريانيات حتى وصلت الآن إلى (**رابطة دراسات الشرق الأوسط** MESA) فى الولايات المتحدة.

ويعرض المترجم فصول الكتاب وينوى الرد على المستشرقين (خاصة جوليس أوبرمان فى كتابه «أصول الإسلام») فى مجال آخر مما يدل على أن الرد على المستشرقين كان أحد بواعثه الأولى فى أواخر الأربعينيات قبل أن تتجلى فى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات بالفرنسية فى كتابيه «الدفاع عن القرآن ضد منتقديه» باريس ١٩٨٨، «الدفاع عن حياة النبى محمد ضد مهاجميه» (باريس ١٩٩٠)[٨١] والقصد من الترجمة العربية إغراء القراء بقراءة الكتاب الذى لا ينفع الأوربيين وحدهم بتكوين صورة دقيقة عن التراث العربى بل ينفع العرب أيضاً بإدراك

ذواتهم[٨٥].

ويستمر المترجم فى نقد الاستشراق فى ملحق ثانٍ لعرض ومراجعة كتاب «الإسلام فى العصر الوسيط» لفون جرينباوم بعد إيواء أمريكا لحركة الاستشراق الأوروبية، بعد هجرة العلماء اليهود الألمان إليها هرباً من الاضطهاد النازى. وفى هذه المرحلة من الاستشراق بدأت التركيبات بعد الأبحاث الجزئية نظراً لخطورة التركيبات قبل معرفة الأجزاء التفصيلية. وقد جمع الكتاب بين الميزتين، مع التركيز على عوامل التمثل والاستبعاد، والقبول والرفض. ويرد المترجم على منهج الأثر والتأثر الغالب على الدراسات الاستشراقية، بما فى ذلك الآداب الشعبية، واعتبار «ألف ليلة وليلة» يونانية المصدر فى صورة عربية. كذلك ينقد الجهل والتعصب اللذين يكمنان أحياناً وراء أخطاء المستشرقين. وينقد اندفاع المؤلف نحو أحكام لا يؤيدها العلم والتاريخ لبعده عن الوثائق الجديدة التى تؤكد وجود الجانب الذاتى الشخصى فى الإسلام المتّهم بالتجريد والعمومية والشمول، ويُقصد بذلك التوحيد، ونظرا لما تمثله المسيحية من تجسد وعينية. كما ينقد المترجم المؤلف بإهماله عنصر الجنس وكان المترجم أكثر قومية إلى حد التفسير العنصرى للتاريخ، عرب وفرس، والمؤلف أكثر إنسانية. كما ينقد الإطالة والاستطراد والاستشهادات بالنصوص الطويلة[٨٦] ويظل الهدف من الترجمة هدفين: **الأول** إعطاء الغربى صورة دقيقة للحياة الروحية فى الإسلام فى إطاره العالمى، وإعطاء العربى – فى لغته – صورة عن نفسه وعن حياته الروحية[٨٧].

والثانى إثارة هذه المسائل اليوم ليس فقط لهذا الغرض العلمى: فهم الماضى، ولكن من أجل الإعداد للمستقبل فى هذه اللحظة، لحظة الوثبة الكبرى التى تشاهدها البلاد العربية اليوم كى تعيد التوازن فى وعيها القومى بين مسارها العربى والمسار الغربى، بعد أن اختل هذا التوازن منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية الأولى فى القرن الثالث عشر الميلادى. وبالرغم من إحساس المترجم بالتاريخ وبالمسارين المتمايزين للوعى العربى الإسلامى والوعى الغربى، إلا أنه يضع المسار العربى ضمن

تحقيب مسار الوعى الأوروبى مؤرخاً له بالميلادى، ويعنى به نهاية القرون السبعة الأول عصر الريادة الأول فى الماضى، واستعداداً لعصر الريادة الثانى فى المستقبل[٨٨].

وقد خصص الفيلسوف المترجم كتابا بأكمله «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية»[٨٩] لترجمة مجموعة من دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية، مع مقدمة فى الفهرس وتصدير عام فى النص لهذا التقابل الذى يقرب إلى حد العنصرية الحضارية بين التراث اليونانى والتراث الإسلامى، بين النقل والإبداع، بين الروح العربية والروح اليونانية، مع إصدار بعض الأحكام العامة. يسمى المترجم كالعادة الحضارة الإسلامية (الحضارة العربية) وأحياناً (الحياة الروحية الإسلامية)، فإما قومية عربية، وإما روحية صوفية، وكأن لا شىء عقليا نظريا بينهما. ويرى أن الحضارة الإسلامية لم تأخذ من الحضارة إلا ما هو غير جوهرى، مع أن الحضارة الإسلامية أخذت لب الحضارة اليونانية مثل العقل وأكملته، وأن العلوم هى القدر المشترك بين الناس، وليس الفنون، أو الروح التى تفهم على نحو مخالف، وأن روح الحضارة الإسلامية أخفقت فى معارضة الروح اليونانى فى نتاج آخر، بالرغم من رد الفعل الإسلامى على التراث اليونانى ومحاولة وضع منطق للمشرقيّين وحكمة للإشراق وفلسفة مشرقية، عند الفلاسفة والصوفية، ووضع منطق تجريبى جديد عند الفقهاء ونقد المنطق اليونانى. ويضع المترجم – تقليداً للمستشرقين الأربعة الذين نقل عنهم – تقابلاً عنصرياً حضارياً بين روح الحضارة الإسلامية وروح الحضارة اليونانية. الأول فناء الذات فى الكل وإنكارها، والثانى إثبات الذات واستقلالها بالرغم من وجود التصوف ومحمد إقبال وحال البقاء. الأول نافٍ للفلسفة اليونانية والفن اليونانى وعدم إبداع فن إسلامى، والثانى مثبت للفن مبدع له بالرغم من وجود الفنون الإسلامية فى العمارة والزخرفة «الأرابيسك» ووجود ابن رشد الشارح الأعظم للفسلفة اليونانية، حتى أصبحت الفلسفة والوحى سواء. الأول يتصور المكان خلاء غامضاً، فالهندسة زندقة، والثانى يتصور المكان جسماً

وبالتالى نشأت فنون العمارة والنحت، بالرغم من وجود فن العمارة الإسلامى. الأول لا يألف العدد والثانى يألفه بالرغم من إبداع العرب فى فن الحساب. الأول يتصور الفلك الزمان، والثانى المكان، ولا أفضلية لتصور على آخر إن لم يكن للزمان فضل فى معرفة الأوقات. الأول يعتبر المنطق لغة، والثانى يعتبر المنطق تصورا، مع أن منطق اللغة أحد فروع المنطق الحديث. الأول عملى، والثانى نظرى، مع أن المنطق للاستعمال أحد اتجاهات المنطق الحديث.

هذا التحليل كله يعود إلى التقابل بين العقلية السامية والعقلية الآرية، وهى التفرقة العنصرية التى سادت عند رينان وجوتييه فى القرن الماضى.

لم تكن الترجمة عن الاستشراق مجرد هدف علمى واحد بل كانت متعددة الأهداف: المساهمة فى الدراسات الإسلامية من الباحثين العرب، الرد على المستشرقين، إطلاع الغربيين على الصورة الحقيقية للتراث العربى من خلال المقدمات والتعليقات على النص المترجم، إعطاء العرب صورة عن أنفسهم تجلت فى تراث القدماء، الإعداد لوثبة جديدة فى النهضة العربية المستقبلية. ففى تصدير المترجم لكتاب فلهاوزن «أحزاب المعارضة السياسية الدينية فى صدر الإسلام، الخوارج والشيعة» يبين مميزات المنهج النقدى لروايات المؤرخين المسلمين مثل الطبرى، ومراجعة رواياته، كما يستحسن اعتداله فى تلمس المصادر اليهودية للفرق دون مبالغة جولدزيهر. وكذلك إنصافه لبنى أمية. ثم ينقد الكتاب بأنه سئ العرض ويصعب استخلاص الخطوط العامة منه، كما لاحظ مستشرق آخر هو سوفاجيه، بصرف النظر عما إذا كان هذا النقد من المترجم أم من المستشرق. والموضوع نفسه مختار بعناية فى ثقافة تتجه ببنيتها نحو السلطان. وربما كان الدافع لترجمة ثقافة المعارضة هو إحساس لاشعورى عند المترجم بانتمائه إليها نفسياً وإن لم يكن سياسياً. وأحياناً يبدو أثر الاستشراق الغربى عند المترجم فى لغته التى صدر بها الترجمة مثل الكلمة والكتاب المقدس. ولكن يظل الهدف المعلن عنه للترجمة هو إعطاء نموذج لترجمة خالية من التعليقات المسهبة الزائفة السائدة عند المترجمين العرب.

بدعوى الرد على الاستشراق، أو مزايدة فى العلم عليهم تعريفاً بالأماكن والأعلام والحوادث التاريخية وهو حشو زائد لا طائل منه، وأن يعطى للعرب مصدراً ثميناً لمعرفة تاريخ العرب ودعوتهم للمشاركة فى كتاباته وهو ألصق بهم من غيرهم[٩٠].

أما هدف ترجمة «ابن عربى، حياته ومذهبه» لآسين بلاثيوس فهو بيان فضله على الدراسات الإسلامية عن ابن عربى والغزالى وابن حزم وابن مسرة مع نقد المترجم آفة الأشباه والنظائر ومنهج التأثير والتأثر فى سرعة إطلاق الأحكام[٩١].

وهناك هدف وسيط للترجمة عن المستشرقين بين العلم - نموذجاً أو تصحيحاً - والتاريخ وثبة جديدة للعرب، وهو الفكر الفلسفى. ذلك كان الهدف من ترجمة مجموعة من دراسات المستشرقين عن «الإنسان الكامل فى الإسلام»[٩٢]. وهو التقريب بين الله والإنسان، بيان إنسانية الله وألوهية الإنسان، لملء الهوة السحيقة بين الخالق والمخلوق، التى انبثقت من حضارة السحر، بتعبير اشبنجلر، ووضع الله والإنسان على طرفى نقيض، مع أن الله وصف نفسه فى القرآن بأنه ﴿ **أقرب إليه من حبل الوريد** ﴾. الهدف هو تحرير الإنسان من أسر العبودية لأزلية خارجة عنه مكبلة إياه، وإثبات وجوده الإنسانى، لا فرق فيه بين دنيا وآخرة، وإعادته إلى الإنسانية من نطاق اللاإنسانية الذى غرقت فيه، ومن أجل استنباط العبرة اليوم مما وصل إليه القدماء. وهى نفس الفكرة الشائعة عند الصوفية، مسلمين ومسيحيين، شرقيين وغربيين، الله حال فى النفس عند سقراط وأوغسطين دون تجسد فريد متفرد إلا رمزاً للإنسان الكامل. وكان يمكن للمترجم أن يصل إلى الفكرة بدراسته الخاصة للتراث الإسلامى وليس بالضرورة عبر المستشرقين[٩٣].

وقد يكون الهدف من أحد المؤلفات، وهى لا تتجاوز خمسة، فى التراث القديم، غير معلن، ولكن يمكن قراءته بإرجاع العمل إلى حياة المؤلف. مثال ذلك «شهيدة العشق الإلهى، رابعة العدوية». قد يكون الهدف شهرتها، والمؤلف وَلُوعٌ بالشهرة، وقد يكون قراءة النفس فى سيرة الآخر، والتحول من اللهو إلى الإيمان كما يعترف المؤلف بذلك فى إهدائه «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى» وإهدائه إلى الشيخ مصطفى عبد

الرازق الذى كان بداية تحول المؤلف كذلك من الإلحاد إلى الإيمان. وقد يكون ذلك مكتوماً جسدياً وروحياً، دنيوياً ودينياً، إنسانياً وإلهياً. لصاحبة السيرة العطرة ويقتصر التصدير على وصف البصرة (فينيسيا العربية) ودراسة الشخصية على نحو نمطى مع إضافة نصوص وأخبار، منشورة وغير منشورة، مع التحقق من الروايات، وإضافة فهارس الكتب والأعلام[٩٤].

ولم يكن الهدف - فقط - إبراز إيجابيات التصوف دفاعاً عن الروح العربية الإسلامية فى مواجهة الأسر اليونانى للفلسفة الإسلامية، من خلال الترجمة والتحقيق، بل - أيضاً- عن طريق التأليف، تأليف «تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى» كجزء أول فقط تتلوه دراسات أخرى، عن مراحله، قرنين قرنين، حتى يمكن تغطية هذا الجانب الأصيل فى الحياة الروحية فى الإسلام[٩٥]. ولكن آفة كل علم إنسانى هى الانحراف به عن غايته وإساءة فهم مقاصده. كانت المرحلة الأولى إشراقة الفجر ونضارة تفتح براعم الروح، ورع وخلق عند الحسن البصرى، وإبراهيم بن أدهم، ومالك بن دينار، والفضل بن عياض، وأويس القرنى، ثم تحول - بعد ذلك - إلى تصوف نظرى عند ابن عربى، وابن الفارض، والصوفية المتأخرين.

وهو تطور حتمى من التجربة إلى الفكر، ومن الحياة إلى العقل. ثم انهار فى الطُّرُقية، فآفة القانون الحرفية، وآفة العلم الطبيعى تطبيقاته فى أسلحة الدمار الشامل، وآفة التصوف المظهر واللباس وليس السلوك المطابق للحياة الروحية، الاعتناء بالظاهر والباطن خراب. والصوفية صفوة مختارة، نماذج سلوك، مثل وقدوة، وليس للعامة مثل العلم والابتكار والشعر، أما السلوك الفاضل فلكل الناس. ويعبر المؤلف - مرة أخرى - عن إعجابه بالتصوف الذى يعبر أصدق تعبير عن الروح العربية. كما وجد فيه زكى نجيب محمود تعبيراً عن (الشرق الفنان) فى مقابل (الغرب العالم). وربما ارتبط به المؤلف لا شعورياً، نظراً لما يمثله التصوف من نزعة

رومانسية فردية نخبوية إرادية، كما هو الحال فى مصر الفتاة، ولدى نيتشه. وفى التصدير العام مناقشة لمشاكله واشتقاق لفظه والمؤثرات الأجنبية نيه، كما هو الحال فى الاستشراق، والكتاب - نفسه - لا جديد فيه[٩٦].

ويحاول صاحب المشروع النهضوى تأصيل هاتين النزعتين: الإنسانية والوجودية فى التراث العربى الإسلامى فى «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى». ويضعه ضمن «دراسات إسلامية» وهو أقرب إلى «مبتكرات» أو الربط بين الجبهتين الأولى والثانية. وربما ساعد على ذلك وجوده فى لبنان وإعطائه هذه المحاضرات كما فعل سارتر فى جنيف فى محاضرة «الوجودية فلسفة إنسانية»، أصبحت بياناً على الوجودية، قصد منها إحياء بعض العناصر الممتازة والخليقة بالبقاء فى تراثنا العربى، من أجل تمثل تجربة حية فى الماضى تساعد على تهيئة حاضر يجمع إمكانات التطور الروحى القومى، فيتصل الماضى بالحاضر فى وثبة خلاقة نحو المستقبل، دون تمجيد للماضى أو ازدراء له، بالرغم مما قد يوحى به هذا التحليل من نعرة روحية قومية أشبه بتحليلات (حزب البعث العربى الاشتراكى) للتراث العربى القومى، انتقالاً من السلب إلى الإيجاب[٩٧] وهى مجرد صور أولية مازالت تعوزها الشجاعة والحرية والتمرد والخصب قبل الإيغال فى هذا الطريق دون الاكتراث بالمعارضة[٩٨].

والنزعة الإنسانية فعل أصيل للإنسان لتحقيق إمكانياته من أجل تثبيت الأساس إلى سماء التوثب فى معراج اللانهائية استدعاء للصورة القرآنية ﴿**أصلها ثابت وفرعها فى السماء**﴾[٩٩]. ولما كان التصوف يواكب النزعة الإنسانية، والتصوف ينبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية، وهى فى دور نشأتها وتكوينها. يمكن استعادة هذه التجربة الروحية لمساعدة الحضارة الناشئة حتى تلتقى مع الوجودية فى الحضارة الغربية المتداعية والحضارة العربية الناشئة، أو بين الحضارة اليونانية والحضارة الأوربية[١٠٠]. والشعر هو التعبير العاطفى المناظر للتجربة

الصوفية فى الدور الأول للحضارة العربية، لذلك ازدهرت التجربتان معاً فأبدعتا الشعر الوجودى[١٠١]. ثم يأتى الدين بعد التصوف، والشعر يعبر عن الروح الجديدة ويعدل الروح القديمة يصل إلى حد النسخ المطلق[١٠٢].

ويعتمد صاحب المشروع الفلسفى النهضوى على كارل هينرش بكر، فى حديثه عن الحضارة العربية، فى حديثه عن النزعة الإنسانية في الفكر العربى أيضاً. اعتمادا على المستشرقين، حتى فى الإبداع الفكرى. ربما لم يوجد اللفظ «الإنسانية» ولكن وجد المعنى. فالإنسانية - كنزعة - موجودة فى كل حضارة لعلل مختلفة، وربما بأسماء مختلفة، الخصائص واحدة، الإنسان والعقل والطبيعة وتقدم العلم، أى مثل التنوير. ويعتمد على «الإنسان الكامل» عند ابن عربى والجيلى والسهرودى، وفى نفس الوقت على أثر الأفلاطونية المحدثة. فالنزعة الإنسانية موجودة فى تراثنا القديم[١٠٣]. ولا يعنى تأصيل النزعة الوجودية فى التصوف الإسلامى القديم، أى إنكار لدور كير كجارد وهيدجر وياسبرز. فلو لا معرفة هؤلاء الوجوديين الغربيين لما أمكن اكتشاف الوجودية فى الفكر العربى. فالحاضر يكشف الماضى عن طريق قراءته، وهو ما سماه برجسون (ترائى الحاضر فى الماضى). بذلك ترسخ الوجودية فى الوعى العربى وتنفتح على الحضارة الغربية من أجل روح إنسانية واحدة تتجاوز الموروث والوافد. حضارة (الأنا) وحضارة (الآخر)[١٠٤].

ويتحدث عن المعنى الإنسانى فى رسالة النبى، كما يتحدث ميشيل عفلق عن النبى العربى، فإذا كان محمد كل العرب فإن كل العرب محمد. والإسلام به كل شىء كما يقول السلفيون المعاصرون، حرية الفكر والكرامة الإنسانية كما جسدها الرسول فى الاحتفال بالمولد النبوى. فالفيلسوف مفكر مناسبات مثل الوعاظ[١٠٥].

ويسمى فكرنا (العربى) وليس (الإسلامى) ربما لنزعة وطنية قومية أكثر منها إسلامية. والحضارة العربية أوسع من الحضارة الإسلامية، تشمل إيران ودجلة والفرات وبنى اسرائيل. كما هو الحال فى تحديد ميشيل عفلق للعروبة والمدنية

الإسلامية ما هى إلا طور من أطوار الحضارة العربية. وإذا كانت هذه الدراسة أقرب دراساته الإسلامية إلى الابتكار إلا أنها قراءة للغرب فى التراث العربى، فالغرب هو المعيار والتراث العربى هو المعار. وتنتهى الدراسة المقارنة بصورة هرمس فى الفكر العربى مع نصوص غير منشورة وهو خارج موضوع الكتاب إلا من كونه نقطة التقاء بين الحضارات اليونانية والمصرية والإسلامية[١٠٦].

وبالرغم من أن «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام» لا يوضح فى التصدير العام الهدف النهضوى منه، إلا أن العبارة الأخيرة فيه توضح ذلك، وهى حرية العقل الإسلامى فى العصور الأولى فهل يمكن أن تعود مرة أخرى[١٠٧]. والكتاب تأليف وترجمة فى آن واحد، بل تزيد الترجمة على التأليف كماً[١٠٨]. ولا تذكر الترجمة فى الفهرس بل توضع على أنها تأليف[١٠٩] بل إن التأليف هو مراجعة لكتابات المستشرقين، وتفكير على تفكير، وهو فى مطلع شبابه فى الثلاثينيات والأربعينيات عندما كان معظم أساتذته من المستشرقين. والجزء الكبير فى الكتاب هو دراسة بول كراوس عن ابن الراوندى[١١٠]. والمنهج المتبع هو المنهج التاريخى، دراسة الشخصيات والظروف الاجتماعية والسياسية التى عاشت فيها، وليس منهجاً فكرياً يدرس ظاهرة الزندقة من الناحية العقائدية أو النفسية الاجتماعية. كما أن وضع جابر بن حيان مع حركة الزندقة والزنادقة دفع للأمور إلى حدها الأقصى. ويعنى بحركة الإلحاد إنكار النبوة والأنبياء وليس نفى وجود الله، وهو ما يميز بين الإلحاد فى الحضارة الإسلامية عنه في الحضارة الغربية، هو إلحاد معرفى باسم العقل، وليس إلحاداً أنطولوجيا باسم الوجود أو القيمة، والمقدمة عن الروح العربية، تقوم على مفهوم هنريش شيدر، وهى نوع من العنصرية الحضارية، وأحكام عامة تقوم على أسس أيديولوجية موجهة، فلا يمكن الحديث عن روح واحده للحضارة العربية التى تجمع بين العقل والقلب، بين التأويل والتنزيل، وهو موضوع كان شائعاً وسط الحلقات الاستشراقية فى الجامعة المصرية، نظراً لوجود المستشرقين فى بيئة ثقافية

مغايرة. والعموميات تثير الذهن وتبعث على التفكير. والموضوع غريب على موضوع الكتاب، بل إنه مضاد له، نظراً لأن روح الحضاره العربية فى التصوف، فى حين أن الإلحاد يقوم على الفكر الحر. ولكنه ظل كتاباً جريئاً فى وقته، وأجرأ منه أن يعاد طبعه هذه الأيام، فى موجة التكفير فى زمن التفكير.

والهدف من تأليف «مذاهب الإسلاميين» بجزأيه، الأول عن المعتزلة والأشاعرة، أى أهل السنة، والثانى عن الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية والدروز، أى الشيعة، ليس فقط هدفاً علمياً، وهو ندرة المؤلفات فى الموضوع، بلغة سهلة، وضرورة الكتابة فيه بعد نشر نصوص المعتزلة وقراءتها طبقاً لمدرسة مصطفى عبد الرازق، الاعتماد على النصوص والمواجهة بها، بل إعطاء نموذج على حرية الفكر فى أمور العقيدة وحق الاختلاف وعدم تكفير المخالفين فى الرأى كما ابتدع الغزالى فى «الاقتصاد فى الاعتقاد» وإضافة جزء أخير فى كتب العقائد الأشعرية عن «فيما يجب تكفيره من الفرق» اعتماداً على الحديث الضعيف الذى يشكك فى صحته ابن حزم، حديث الفرقة الناجية، وبهذا التحرر الفكرى الذى مارسه القدماء - فى الفترة الإسلامية الأولى - على مدى سبعة قرون نستطيع- الآن - أن نمارسه من جديد[١١١]. ويرفض المؤلف أى دعوة للإقصاء والاستبعاد لأى فكر أو رأى أو مذهب، بدعوى أن مذهباً بعينه يمتلك الحقيقة كلها- وحده - على أنه المذهب الصحيح: كما حدث ذلك فى التاريخ. والتاريخ أيضاً شاهد على تعددية الآراء والمعتقدات والمذاهب، سواء فى الشكل أو فى المضمون[١١٢] والكتاب ضخم بجزأية، يضم مادة معروفة سَلَفاً. وله تصدير صغير عن نشأة علم الكلام ودواعيه، وأسماء فرق المعتزلة، وعرض لأصولهم الخمسة، والحديث عن أعلامهم مثل أبى الهذيل، والنظام، والجبائى، والقاضى عبد الجبار، والأشعرية، والأشعرىّ، والباقلانى، وعبد القاهر البغدادى، والجوينى. وفى كل علم عرض جليل الكلام إلى الإلهيات، ودقيق الكلام إلى الطبيعيات.

ويتجلى المشروع الفلسفى النهضوى فى الهدف السياسى المباشر، الدفاع عن الحرية والديموقراطية ضد القهر والدكتاتورية. وقد كان هذا الباعث وراء انتحال بعض النصوص السياسية على لسان اليونان مثل كتابى «سر الأسرار» و«العهود اليونانية». قد يكون الباعث على انتحالها محاربة الدكتاتورية بعد أن اتجه النظام الإسلامى – فى مستهل الخلافة العباسية – إلى صورة الملكية المطلقة، بعد الصورة الأبوية التى كانت فى عهد الخلفاء الراشدين، والنظام البيزنطى الأموى وليس الساسانى الإيرانى الذى أصبح نموذج العباسيين، بعد أن شارك الفرس فى الثورة على الأمويين. وأحياناً يستلهم هذا المنحول الأدب السياسى الإيرانى من أنصار زرادشت ومانى ومزدك، أو من النصارى أنصار اليونان، فقد كان الانتحال عند الفريقين. ففى الكتابين أفكار عصرية، ولو قدر لها أن تسود عند حكام المسلمين لما انهارت دولة الإسلام حتى اليوم، ومن ثم فإن هذه الأفكار عن الحرية والديموقراطية قادرة على أن تحفز العرب والمصريين اليوم على إنشاء دولة الغد العربية الشامخة. والمؤلف يكتب ذلك بعد الثورة المصرية بعام أو عامين[١١٣]، بالرغم من أن عروبة الثورة لم تكن قد ازدهرت بعد. وربما كان ذلك من أثر (مصر الفتاة) التى كانت تربط مصر بالأمة العربية والإسلامية. ومع ذلك يلاحظ المحقق أن الكتابين أقرب إلى نفسية الحكام، بالرغم من انتشار معانى الديمقراطية والحرية السياسية والمساواة والعدالة – التعويضية أو التوزيعية – قبل أفلاطون وأرسطو.

ويقال إنه أراد أن يختم حياته دفاعاً عن الإسلام ضد انتقادات المستشرقين للقرآن وللنبى، وهو الذى طالما أعجب بالمستشرقين دفاعاً عنهم وترجمة لهم. وبصرف النظر عن الدوافع العملية لهذا العمل الأخير، سواء كان بعداً عن الوطن والعيش فى باريس، والغربة تميل إلى التراث، والهجرة تدفع إلى التمسك بالروح والتراث الروحى للبلد لبعيد، أو الباعث الاقتصادى فى أكثر الدول التى تمول البحوث دفاعاً عن الإسلام ونشرة فى مواجهة الغرب، وربما يقظة داخلية، وقد جاوز السبعين، دفاعاً عن الهوية واستعداداً للقاء فى اليوم الآخر. هذا التحول عن الإعجاب بالغرب،

والمستشرقين بوجه خاص، إلى الدفاع عن القرآن ضد منتقدية جعله - وهو فى نهاية المطاف - متكلما جديداً وسط البيئة الغربية، التى عشقها فى مطلع الشباب، والتحول من نيتشة واشبنجلر وشوبنهور إلى القرآن والنبى والإسلام، مثل رابعة العدوية وعمر الخيام وأوغسطين. ويعنى بالمستشرقين كل من تكلم ضد الإسلام ابتداء من آباء الكنيسة الأوائل حتى هذا القرن دفاعاً عن صورة الإسلام في الغرب وتطهيراً لها من أهوائه وانفعالاته، ويحتوى على ثلاثة عشر مقالاً مراجعة نقدية لكتابات المستشرقين ترجم لهم فى البداية وأجل الرد عليهم فى النهاية[١١٤].

أما كتابه الفرنسى الثانى «الدفاع عن حياة محمد ضد مهاجميه» فهو الحلقة الثانية من السلسة الجديدة التى أسسها فى فرنسا بعنوان «إسلاميات» وهى تقابل «دراسات إسلامية» فى مرحلة الشباب والنضج. وهى - هذه المرة - موجهة للغربيين عامة، وللمستشرقين خاصة، كما كانت الأولى موجهة إلى المصريين والعرب عامة، وإلى الباحثين خاصة. ويبدأ التصدير بقانون عام «نادراً ما يسعد الناس بالحقائق، خاصة عندما تعارض مصالحهم». وهذا- بالضبط - ما حدث للمستشرقين منذ الدولة البيزنطية حتى الآن، عندما قاموا بتشويه حياة الرسول لأن الإسلام كان يهدد الدولة البيزنطية فى الشرق، كما استولى على ممتلكات الإمبراطورية فى الغرب، منذ يوحنا الدمشقى وتيودور أبو قرة وإلياس وعبد المسيح الكندى، حتى رهبان أوربا منذ القرن الثانى عشر، حتى اليوم. وقد كانت دراساتهم عن الرسول محملة بالعداء والكذب بدعوى الموضوعية والعلم والبحث التاريخى المحايد والنزية، كتبوا جميعاً عن «أسطورة محمد». واستمر فى هذا العداء الأب لامانس والسير موير تحقيقاً لأهدافهم الهجومية، وبارتهولد، بلاييف، بيرتلز لولائهم الماركسى، والأب الدومينكانى ثيرى الذى أخذ الاسم المستعار حنا زكريا لغضبه وأهوائه. الغاية إذن من هذه الدراسة الثانية هى الكشف عن أخطائهم، وتفنيد افتراضاتهم المتسرعة، وتصحيح أحكامهم القائمة على وقائع خاطئة أو جزئية، حتى يأخذ القارئ غير المسلم عن الإسلام وشخصية الرسول صورة أكثر دقة وأكثر عدلاً[١١٥] وتظهر موقف المؤلف المعادى للاشتراكية وإثبات التباعد بين الإسلام والاشتراكية.

سادسا: المشروع الفلسفى التاريخى (الآخر):

بدأ الفيلسوف الشامل تأملاته الفلسفية فى رسالتين: الماجستير - بالفرنسية - «مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية» التى أشرف عليها لالاند وكوايريه عام ١٩٤٧ وطبعت عام ١٩٦٤ ضمن منشورات كلية الآداب جامعة عين شمس وأوجزها فى «الموت والعبقرية». فمن التصدير العام يبدو الفيلسوف وجودياً، يكتب بقشعريرة الفكر الذى يتجلى الموت أمامه على قمة العدم، فيضىء للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة النابعة من غير الوجود سالكة إلى سدرة المنتهى [١١٦] فيجتمع التحليل الوجودى للبدن مع التصوف وعباراته القرآنية والصوفية، ويحاول الجمع بين ثقافتين الغربية والعربية الإسلامية، دون وحدة فكر أو موضوع[١١٧] فبقيت الموضوعات متناثرة تحت عنوان واحد، بالرغم من اختلاف النوع الأدبى بين الفلسفة والشعر واليوميات، ودون هوميش أو مراجع. وتبرز أحياناً بعض التحليلات العنصرية مثل الفرق بين الروح السامية والروح الآرية، الأول منفصل والثانى متصل. الشعور بالشخصية فى الأول غامض، وفى الثانى قوى. إنما هى البداية بين الفلسفة والتصوف والعلم.

ويحاول التعريف بالفلسفة الوجودية فى «دراسات فى الفلسفة الوجودية» لإعطاء القارئ العربى فكرة واضحة عن الفلسفة التى أحاطت بها الشائعات، مع أنها فلسفة محددة تماما، ويطلق عليها لفظ (مذهب) وهى ترفض المذهبية، تقوم على أن الإنسان يوجد نفسه بفعله، دون أن يستنبطه من ماهية مسبقة، وكما عبر عن ذلك سارتر بطريقة أفضل فى « الوجودية فلسفة إنسانية»[١١٨] يصف سياقها التاريخى فى النصف الأول من القرن العشرين، وهى رد فعل على الفلسفات العقلية والوضعية فى العصور الحديثة كلها. ويعطى نماذج من فلسفات كير كجارد رائد الوجودية، وهيدجر زعيمها، وكارل ياسبرز وأورتيجا وأونامونو وألبير كامى والعارف الروسى برديائيف وسارتر. ثم ينتهى بخلاصة مذهبه الوجودى من الزمان الوجودى، وهو نفس النص الذى فى موسوعة الفلاسفة الذى كتبه عن (الفيلسوف عبد الرحمن

بدوى).

ولما كانت الفلسفة التى اختارها هى الفلسفة الوجودية فقد ارتبطت بالأدب عامة والشعر خاصة. لذلك كتب فى «الشعر الأوروبى المعاصر» أقرب إلى المقالات المتفرقة، وعرض دون نقد، طبقاً للإعلام، مع ترجمات وتقديم، وكأنه يكتب للموسوعات أو للمناسبات، تعتمد على النصوص أكثر مما تعتمد على الدراسة والتحليل، كتبها بروح المحقق دون مراجع أو هوامش مع علم غزير. تبدو رومانسيته فى الاستهلال وتقابل الشعر والآلة، والقلق على مصير الإنسان. ينأى عن الحداثة والاتجاهات الحديثة فى الشعر، التى لن يبقى منها الكثير، فهو أقرب إلى الشعر القديم منه إلى الشعر الحديث. فربما يكون الشعر الجديد مجرد هراء بالرغم من التزامه بالوزن والقافية[١١٩].

كما ألف «الأدب الألمانى فى نصف قرن»[١٢٠] مركزاً - فقط - على رلكه وليس على الأدب الألمانى كله. ويغيب أى تصدير أو استهلال أو مقدمة لتوضيح الغاية من الترجمة، وصبها فى المشروع الفلسفى النهضوى ككل. وموضوع بعض أجزائها موجود سلفاً فى الكتاب السابق. وكان يمكن التركيز على رلكه فى مصر وأسبانيا وعلاقته الأخيرة مع السيدة المصرية[١٢١].

ويعود إلى ينابيع الفكر الأدبى عند اليونان فى رباعية مثل فصول السنة، الربيع والصيف والخريف والشتاء، الربيع ما قبل أفلاطون، والصيف أفلاطون وأرسطو، والخريف المدارس الأخلاقية بعد أرسطو، ويتضمن الشتاء نهاية الفلسفة اليونانية فى الأفلاطونية المحدثة. كما استعمل أحمد أمين أيضاً صورة الفجر والضحى والظهر لتاريخه الإسلامى.

ليس المقصود مجرد تاريخ الفلسفة اليونانية بل إعادة قراءته من منظور الفلسفة الأوربية الحديثة خاصة اشبنجلر، روح الحضارة، وقراءة العقل اليونانى، بمعنى الروح الهيجلى، بأسلوب إنشائى يصف اكتشاف الإنسان لذاته وبزوغ الضمير الإنسانى عند اليونان وكأن لا شىء قبل اليونان، مصر والشرق[١٢٢]. كما يغيب فى

وصف تاريخ الفلسفة العام كل التراث الإسلامى، يبدأ من اليونان وينتهى إلى الغرب الحديث وهو الدراس الإسلامى والمحقق والمترجم للمستشرقين. ولا توجد مقارنة بين الروخ اليونانية والروح الإسلامية، أو بالمقارنة مع الروح الغربية، باستثناء مقارنة بين المصريين الذين يأخذون النتائج واليونانيين الذين يضعون المقدمات. والهدف أيضاً الحضارة العربية، هذه الروح الجديدة حتى تعود الإنسانية إلى عرشها من جديد، بعيداً عن الآلة التى اختنق فيها الإنسان، بفضل هذا الجيل الوثاب الذى يستعيد - عاجلاً أو آجلاً - هذه القيم الإنسانية العليا[١٢٣].

وتستمر الروح اليونانية وتتطور من الربيع إلى الصيف، أفلاطون وأرسطو. فأفلاطون هو عالم العقل والمثل والروح. هو الحى، الملهم الأكبر لأبناء هذا الجيل، مادة ساذجة تقدم الروح والمثال لهم، تجربة روحية خصبة بعيداً عن متحف التاريخ، فى ثالوث متوالد، سقراط وأفلاطون وأرسطو، سقراط الأب وأرسطو الابن وأفلاطون الروح القدس، واعتماداً على الدراسات الفيولوجية الحديثة، فاللغة تعبير عن الحياة عند اشبنجلر ونيتشه، ومنزل الوجود عن هيدجر. ويبدو الأمر وكأن أفلاطون شيخ طريقة وأن أبناء هذا الجيل هم المريدون، نحو غاية روحية سامية[١٢٤]. ويصف المؤرخ الفلسفى مذهب أرسطو على نحو إنشائى بأنه هو الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، تأمل فى الكون واتصل بالعقل الفعال. وهو مذهب لا يثير الحب ولا الأوهام ولا الحالمين النبلاء ولا الشباب. ولكنه أثر بروحه العلمية. يقدم هذا المارد الفكرى صورة تحليلية دقيقة بمنهج تاريخى يدرك التوتر الحاد والتناقض الخصب حتى تتجدد نفوسنا اليوم بما عانيناه سلفاً من تجربة حية قد تكون أعظم ما عانته الإنسانية حتى الآن. فكما كان أرسطو لنا فى الماضى يمكن أن يكون لنا فى الحاضر، عاملاً لوثبة حيوية جديدة فى التاريخ[١٢٥].

وفى «خريف الفكر اليونانى» يودع المؤلف هذه الروح الإلهية الخالدة، والمعجزة الإنسانية الكبرى، والرمز الأعلى للنبل والحق والجمال، بعد أن حقق الصورة العليا للإنسانية، وتجسدت فيه كل القيم الأزلية، وهدت الإنسان سواء السبيل. وعلى

الأجيال القادمة عبادته واستلهامه من أجل تجديده وإعادته اليوم كما كان سلفاً فى ذروته فى دورة تاريخية جديدة، وربما فى سنة جديدة لها فصولها الأربعة. وربما بدأنا فى فجر النهضة العربية فى القرن الماضى ربيعها ونحن فى طريقنا إلى صيفها قبل أن يحل علينا خريفها وشتاؤها[١٢٦].

وتستأنف الروح مسارها من اليونان إلى العصور الوسطى، وهى عصور على غير ما هو شائع عنها أنها عصور ظلام، ينبلج منها فجر العلم الحديث بفضل مفكرين أحرار خلصوا الإنسانية من العبودية الفكرية إلى طريق الحرية، فالفيلسوف المؤرخ يتبع مسار الروح فى التاريخ، باعتباره مسار الحرية، فالتاريخ - كما يقول كروتشه معبراً عن الهيجلية الجديدة - هو قصة الحرية[١٢٧].

وبعد هذا الحماس الرومانسى لكتابة تاريخ أصول الغرب عند اليونان، والإعلانات المدوية عن ضرورة التجديد وإعادة بعث الروح، فإن العالم المدقق يتوارى أمام فيلسوف التاريخ. إذ يخلو «ربيع الفكر اليونانى» من الهوامش، لأنها فى صلب الصفحة، لا فرق بين العلم والمعلومات، وتضطرب قسمة الكتابة لأنه دون فصول أو أبواب. ويكرر مادة تاريخية معروفة وتكون أشبه بالكتب المدرسية أو الجامعية المقررة[١٢٨].

ويتبع «أفلاطون» نفس التقسيم التاريخى والموضوعى المدرسى[١٢٩]. ويتحول «خريف الفكر اليونانى» - بعد الإعلان الصاخب عن ضرورة استلهام الروح اليونانى- إلى مؤلف مدرسى عن الرواقية والأبيوقورية والشكاك، وفى الشتاء عن فيلون والأفلاطونية المحدثة، مع بعض الجدة فى المصطلح الفلسفى فى العصر اليونانى وتاريخه فى الدور الأول[١٣٠]. وبعد الإعلان المدوى فى تصدير «فلسفة العصور الوسطى» عن انبلاج نور جديد يمثل فجر الفكر والعلم الحديث، على غير ما هو شائع عنها من عصور الظلام يتحول الكتاب إلى تاريخ مدرسى، وتتبع عصوره المختلفة ومدارسه المتتالية اعتماداً على جيلسون وجرايمان والديس دف، وأخذ المادة العلمية منها والاعتراف بذلك، دون حرج، حتى فى تصنيف مدارسها الأفلاطونية فى

عصر الآباء، ثم الأرسطية فى العصر المدرسى[١٣١] دون إشارة إلى أثر الفلسفة الإسلامية إلا فى الرشدية اللاتينية، ثم إكماله فى «دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى».

ثم أتى «دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى» بلا استهلال، إلاّ استهلالاً بعيداً عن اهتمام المسيحيين بالعلم العربى، يوضح هدفه والغاية منه، وهل هو أقرب إلى الجبهة الأولى، تراث الأنا، أم الجبهة الثانية، تراث الآخر، أم للربط بين الجبهتين بطريقة منهج الأثر والتأثر، أثر الأنا فى الآخر فى مقابل أثر الآخر فى الأنا، سواء اليونان القديم أم الغرب الحديث، بالرغم من حدود منهج التأثير، والتأثر حتى ولو كان استشراقاً معكوساً. يبدو الهدف أحياناً رومانسية الأنا وثقتها بالنفس وأثرها فى التاريخ على الآخر، فيما يسمى بالعصور الوسطى لمسار الآخر، وبالعصر الذهبى لمسار الأنا، وتتجلى رومانسية الأنا فى استدعاء محاصرة الأتراك لفيينا عام ١٥٢٦ ثم عام ١٦٨٣ دون رومانسية الآخر الذى ذهب إلى العالم الجديد فى نفس الفترة التاريخية عام ١٤٩٢. وتتجلى الرومانسية فى أثر العرب فى الشعر الألمانى، وكأن الرومانسية الألمانية فى الفلسفة والشعر - التى جعلها الفيلسوف المؤرخ ذروة الوعى الأوروبى - عود إلى العرب عن طريق الغرب. وكذلك الأثر فى القصص، وهو أكبر الأجزاء. وللعرب معنى واسع يشمل الفرس والهند، مما يتطلب تغيير اللفظ إلى آخر أعم وأشمل مثل الإسلام أو الشرق، كما يفعل الرومانسيون الألمان أنفسهم. وكان للكتابين - بوجه خاص - أثر كبير على أوربا فى العصر الوسيط هما «فصل المقال» لابن رشد و«مشكاة الأنوار» للغزالى، مجرد رصد وعرض للكتابين دون بيان الأثر الفعلى، بل العودة إلى الاستشراق التقليدى وبيان أثر الأفلاطونية المحدثة فى مشكاة الأنوار، بالرغم من أنه يعبر عن تجربة صوفية أصيلة من الداخل، وليس أثراً من الخارج. كما يبيّن أثر العرب فى تكوين الشعر والموسيقى والمعمار الأوربى، وفى الفكر العلمى والمعارف العلمية والتصوف والفلسفة مع تطبيق على المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية، والحديث عن ابن خلدون ونظرية العمل والقيمة خارج الموضوع إنما

يثبت قدرة العقل العربى على الإبداع التى تبرز أيضاً من تحليل عبارته «من غير تعاليم أرسطو ولا إفادة موبنران، دون اليونان أو الفرس، ودون مقارنة مع ماركس. إنما يعطى الإحساس بعظمة الأنا فى طورها القديم لعلها تثق بنفسها فى دورها الجديد[١٣٢] ثم يدخل موضوعاً معكوساً لبيان دور القارئ فى المقروء والذات فى الموضوع وهو دور العرب فى تكوين التراث اليونانى، فى الحفظ والإضافة وإعادة التوازن وهو ما يسمى بالانتحال.

ويدل ذلك كله على انفتاح العقل العربى على التراث اليونانى والإيرانى والهندى حتى ننفتح نحن على التراث الغربى المعاصر كى نستعيد المكانة الأولى[١٣٣]. ومع ذلك فالكتاب مجموعة مؤلفة من مقالات سابقة ودراسات قصيرة متعددة ألف بينها عنوان مصطنع، غايته ملء المقرر الجامعى تحت هذا الاسم على أقل تقدير، أو رفع الروح المعنوية أثناء حركة التحرر الوطنى، كما هو سائد فى أدبيات العزة الحضارية والفخر بالماضى والسلفية الحضارية على أكثر تقدير. يضم حدوسا قصيرة المدى لمعلومات عامة دون تدقيق أو تحليل لمنطق التأثير والتأثر. سرعة تأليفه تدل على أنه مدرسى، مجموعة مقالات متناثرة بعضها خارج الموضوع مثل كل ما يتعلق بالعرب والتراث اليونانى تأثيراً وتأثراً، ابن خلدون وأرسطو، معرفة الكندى باليونانية، دوره فى الترجمة، المصادر اليونانية للغزالى، دور موفق الدين البغدادى فى إحياء التراث اليونانى، هو أسوأ الكتب تأليفاً، وهو تأليف على المؤلفات السابقة وتكرار مقدمتها، وعلى دراسات المستشرقين الذين لهم السبق فى هذا الميدان لمجرد تضخيم الكتاب لغاية التدريس. وهو أقرب إلى الثقافة العامة منه إلى الدراسات المتخصصة. والسؤال هو: إذا كان كذلك صحيحاً، دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، فلماذا هذا الانبهار الشديد بالغرب والتحامل الشديد على الشرق، إعطاء الآخر أكثر مما يستحق وإعطاء الأنا أقل مما يستحق؟ وبمجرد انتهاء سلسلة الينابيع عن مصادر الوعى الأوروبى تبدأ «سلسلة الفلاسفة» من «خلاصة الفكر الأوروبى» عن نشأة الوعى الأوروبى وتطوره ابتداء من النهاية إلى البداية من اشنبجلر ارتداداً إلى

نيتشه، إلى شوبنهور، إلى شيلنج، إلى كانط، ولكن البداية التاريخية كانت «نيتشة» وهو أول كتاب ألف بعد عامين من تعيينه معيداً بالجامعة عام ١٩٣٩ وهو مازال فى سن الثانية والعشرين، والذى يعبر عن فلسفته ومزاجه وشخصيته واختياراته حتى ولو كان على لسان الآخرين قبل الماچستير «مشكلة الموت» فى ١٩٤١، والدكتورا، «الزمان الوجودى» فى ١٩٤٣، وتمت مناقشتها عام ١٩٤٤. وهو وقت اندلاع الحرب العالمية الثانية ونهوض ألمانيا متحدية العالم. فإذا كانت الحرب العالمية الأولى قد هيأت لمصر ثورتها السياسية عام ١٩١٩ فإن هذه الحرب الثانية قد تدفعها إلى ثورتها الروحية. ولم يتحقق حلم الحالم فقد تحققت ثورة اجتماعية فى ١٩٥٢ بعد سبع سنوات من نهاية الحرب كما اندلعت ثورة ١٩١٩ بعد عام واحد من نهاية الحرب الأولى. ومع ذلك يحلم الحالم بثورة روحية، الوطن فى حاجة إليها، ثورة على قيمه وأوضاعه، استبدال بقيمه الثابتة القديمة قيما متحركة وثابتة جديدة كلها قوة وحياة، وتعبير عن ضمير صادق طموح نحو العلو والسمو، وشعور حى نابض مبدع فما يقدسه الآباء لا يقدسه الأبناء. فساد الشك فى القديم عند أبناء هذا الجيل لم يصل إلى حد التذبذب والقنوط[١٣٤].

بل إن الأمر يقتضى تغيير النظرة كلها إلى الحياة والكون والوجود بديلاً عن النظرة القديمة وعوضاً عنها، تكون متفقة مع العصر محققة لمقتضياته مستجيبة لمطالبه، تحل متناقضاته وتحل مشكلاته، بعيداً عن الحلول الساذجة أو الوهمية التى تلغى المشاكل ولا تواجهها أو الحلول القديمة الى أدت إلى ضياع الأمة وفنائها القصد - إذن - من مشروع «خلاصة الفكر الأوروبى» هو عرض العقل الأوروبى وهو يناضل من أجل تكوين نظرة جديدة فى الحياة وفى الوجود لخلق إنسانية جديدة ممتازة وحضارة متفوقة، وكيف يخلق ويبدع ويغير صور الوجود، فيتغير معها سواء فى مرحلة الينابيع، أى مصادر الوعى الأوروبى، أو فى مرحلة التكوين، بداية وتطورا و نهاية، مما جعل الوعى الأوروبى تياراً متدفقاً ومستمراً ومبدعاً للحياة[١٣٥].

ولا يعنى ذلك استبدال تقليد بتقليد، وسيد بسيد، بل دراسة تجارب الآخر والتأمل

فيها وكيف تم الخروج من القديم إلى الجديد، ومن الماضى إلى المستقبل، ومن التقليد إلى التجديد، ومن النقل إلى الإبداع. لذلك تم اختيار نماذج ممثلة لهذا الفكر الأوروبى تبين تطور الفكر الإنسانى، مفكرين وفلاسفة وشعراء فلاسفة، أقدرهم على التفكير وأقربهم إلى روح العصر، وأكثرهم أثراً فيه، وأشدهم عناية بالإنسانية، وأخصبهم فى وضع المشكلات واقتراح الحلول، وأجرؤهم على حرية الفكر ونبذ القديم واقتراح الجديد، بين البداية والنهاية، بين الإعلان والتحقق، بين الحياة والموت، فمسار الوعى الأوروبى ليس مطرد النمو والارتقاء. فيه أيضاً مد وجزر صعود وهبوط، نهضة وانهيار. وأول نموذج لهذا الفكر هو نيتشه، فيه القوة والعنف والتناقض والاضطراب. وفى نفس الوقت خصب وحياة قد تثير فى النفس قلقاً أو شكاً يكون عاملاً إيجابيا لليقظة من الوهم بفضل الفكر الحر والنظر إلى الأشياء والتأمل فى العالم.

واضح أن مقدمة «نيتشه» تضع ملامح المشروع كله، الخروج من التخلف إلى التقدم ومن السقوط إلى الارتفاع ومن الانهيار إلى النهضة[١٣٦]، فى خط متقابل مع مسار الوعى الأوروبى من النهضة إلى الانهيار، ومن الارتفاع إلى السقوط، وهو نموذج نيتشه أو برجسون للانتقال بالأمة من القديم إلى الجديد. وهو ما استمر فى مشروع «التراث والتجديد» فى جبهته الأولى لإعادة بناء العلوم القديمة، من العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى الإبداع، ومن الفناء إلى البقاء، ومن النص إلى الواقع، ومن النقل إلى العقل. وهو أهم تصدير عام يضع ملامح المشروع كله. ونظراً لأن صاحبه كان ابن الاثنين وعشرين ربيعاً فقد غلب عليه الإنشاء والخطابة والماينبغيات والتكرار والإسهاب، وكأنه داعية من الحداثيّين لا يختلف عن داعية السلفيين إلا فى الاتجاه، إلى المستقبل أو إلى الماضى. وبه نفس القطعية وأحادية الطرف فى الحديث عن الإنسانية الحقيقية، والنظر الصحيح. وبعد حوالى ستين عاماً انتهى هذا المشروع إلى الخلط بين الموضوع والمنهج، بين المادة والصورة، بين المشكلة والحل، فحدث التقليد للغرب واتخاذه نمطاً للتحديث عند التيارات الرئيسية الثلاثة فى الفكر العربى المعاصر: الإصلاح الدينى الذى يبدأ من الدين، والتيار الليبرالى الذى يبدأ

من الدولة، والتيار العلمى العلمانى الذى يبدأ من الطبيعة.

وانتهى الأمرُ إلى تقليد الغرب، ونقل المشكلة والحل معا، مع أن المشاكل قد تكون خاصة بكل حضارة وكذلك الحلول. فليس بالضرورة هدم المقدس هو حل لمشكلة المقدس الدنيوى كما تم فى بداية العصور الحديثة فى الغرب، بل يمكن إعادة قراءته وتأويله بحيث يصب فى الحياة، لأنه نابع منها ويعود إلى الواقع لأنه إجابة على أسئلته. لقد انتهى الأمر إلى أخذ الإشكال والحل، المادة والصورة، الموضوع والمنهج، البدن والروح، دون اعتبار الغرب مجرد تجربة للتأمل فى خصوصيتها. فتم تعميم التجربة الغربية وأصبحت نموذجا ومنوالا على غير مثال سابق بدعوى الثقافة العالمية والكونية، والعولمة تغطية شرعية جديدة للهيمنة السياسية والاقتصادية القديمة، وبحجة ثورة المعلومات وحرية السوق. ومن الطبيعى أن ينتهى تبنى الفكر فى الموضوع إلى تبنى المنهج، فكل حضارة مادية تحمل قيمها معها. فلا توجد حضارة أو علم خاليا من القيمة. ومن هنا نشأت ضرورة وضع «علم الاستغراب» للقضاء على ظاهرة التغريب فى ثقافتنا المعاصرة، وتحويل الغرب من كونه مصدرا للعلم كى يصبح موضوعا للعلم.

لقد ظن البعض أن كل هذا الحديث الحيوى الوثاب هو حديث عن ألمانيا وليس عن مصر، نظراً لأن المذكور هو الوطن. ولكنها لغة القومية الألمانية التى استمرت عند المثاليين الألمان حتى اشبنجلر وهيدجر، والتى أدت إلى الحرب العالمية الثانية. والفيلسوف المؤرخ يتحدث بضمير المتكلم الجمع متوحداً مع الأمة ومتحدثاً بلسانها. ومع ذلك أتى الكتاب أقرب إلى النفحة البدوية منه إلى نيتشه التاريخ، وقراءة للأنا من خلال الآخر وللآخر من خلال الأنا كما فعل الطهطاوى مع فلسفة التنوير. لذلك جاءت أقسام الكتاب الداخلية وعناوينه فضفاضة شاعرية ثنائية الطابع، تعبر عن هذا الصراع بين القديم والجديد، مع مقتبسات دالة فى أول كل قسم كشعارات له[١٣٧].

ويظل السؤال: وماذا بعد هذه النفحة الأولى من ابن الثانية والعشرين وهوالآن ابن الثمانين؟ هل انتقل من الفيلسوف إلى مؤرخ الفلسفة لهجرته من البلاد، وإيثاره العلم على الوطن، فأصبح العلم بلا وطن، والوطن بلا علم.

وينتقل الفيلسوف المؤرخ منذ «نيتشه» إلى «اشبنجلر»، من الغزو إلى الحضارة، فى نفس عام حصوله على الماجستير عام ١٩٤١ وهو ابن الأربعة عشرين ربيعاً من أجل استخلاص الدرس منه، حتى ولو كان قاسياً على دعاة الانحلال دون تحديد هويتهم فى الغرب أم فى الشرق، كما لم يحدد من قبل هوية دعاة القديم عندنا، هل هم أنصار التقليد بوجه عام، أم الإخوان المسلمون، مع أنهم كانوا يلتقون مع مصر الفتاة فى الإسلام الوطنى فى شخصية حسن البنا وفتحى رضوان. الهدف هو التخلص من وهمين: **الأول**: الماضى العريق والتقاليد والعودة إلى الماض البعيد، إلى حضارة المتاحف، فلا قديم بلا جديد، **والثانى**: التقدم المطرد نحو غاية واحدة: المستقبل. وكلاهما وهم لا فرق بيِّنٌ بيْنَهما، فالماضى مستقبل فات، والمستقبل ماض آت. والدرس هو أنه لا إنسانية، بل مجموعة من الحيوانات المفترسة بلا تأثر ولا تقاليد، بل طفرة وخلق، انقسام وعزلة، ودورات مغلقة ووجود حى. ليس للتاريخ موضوع إلا الانتصار والفعل. ففى البدء كان الفعل وليس الكلمة. إلى هذا الحد يبلغ الجمع بين نيتشه واشبنجلر، وكأنه يكتب لنفسه إرضاء لذاته بصرف النظر عن الجمهور[١٣٨] ويوظف الفيلسوف المؤرخ فكرة انهيار الغرب عند اشبنجلر من اجلال اعلان نهاية الآخر وبداية نهضة الأنا. ويخاطب القارئ وكأنه نداء للأمة أو بيان للناس[١٣٩]. وقد استمر هذا الإحساس لدى ابن الثمانين لم يتغير، إحساس بنهاية الغرب وبداية الشرق، لذلك قدم «اشبنجلر»، وترجم اشفيتسر فى «فلسفة الحضارة» والتى تنعى نهاية حضارة الغرب، دون التطرق إلى باقى الشواهد عند هوسرل وماكس شيلر وبرجسون وتوينبى وغيرهم.

وكاد هذا الحماس لاشبنجلر، كالحماس لنتشه، ينسى الفيلسوف المؤرخ أصول الصنعة. فما يهمه هو المضمون وليس الشكل، الفكرة وليس المصدر أو المرجع، الاتجاه وليس الإحالات والهوامش. لذلك غابت عن الكتاب الهوامش أو أسماء الأعلام وفهارس الأماكن التى تعود عليها فى تحقيقاته ومؤلفاته فى الجبهة الأولى، بل وغاب

فهرس الموضوعات، فلا تهم بنية الموضوع بل الأفكار السيالة والروح المتدفقة. فهو يتحدث عن نفسه بلسان الآخر، ومن ثم فهو يعبر ولا يدرس، يدعو ولا يحلل، مثل فشته وإقبال والأفغاني. كما تغيب المصادر والمراجع الأجنبية والعربية. بل إن الأسلوب أقرب إلى الإنشائيات العامة منه إلى التعريب أو العبارة الشارحة، العبارة الوسط بين الترجمة والتأليف، ودون فصول وأبواب كما يفعل أبناء البشر[١٤٠]. وقد تأثر معظم جيلنا بنيتشه واشبنجلر خاصة (التشكل الكاذب) من خلال المؤرخ الفيلسوف.

ويأتي «شوبنهور» بعد «اشنبجلر» أيضاً بعد عام واحد (عام ١٩٤٢) وقبل الحصول على الدكتوارة في ١٩٤٣ مع تصدير عام وإهداء حماسي إلى من أرهقهم القلق والشر في أصل الكون وينشرون الخلاص من تعاسة الألم. والخلاص بالفن. ولا خلاص في الحياة إلا الخلاص من الحياة. وهو اختيار فردي يختاره الفيلسوف المؤرخ كي يحيا الوجود روحياً بعمق[١٤١] ولا يخرج الكتاب عن العرض المبسط لكتاب شوبنهور الرئيسي «العالم إرادة وامتثال» في قسمين دون أبواب وفصول. الأول العالم امتثال وفيه الخلاص بالفن. والثاني العالم إرادة، إرادة الحياة في الوجود كخطيئة، ودون مصادر أو مراجع أو هوامش أو إحالات، بل مجرد عبارات شارحة انطباعية، عين على العبارة الأجنبية فتخرج من العين الأخرى عبارة عربية، ضد الزمان والمطلق والعقلية، ولكن الجديد هو تقريب شوبنهور عن طريق أبي العلاء المعري والخيام، كما فعل القدماء في تلخيصاتهم عن اليونان واستبدال الأمثلة العربية بالأمثلة اليونانية من أجل تبليغ رسالة التشاؤم للقارئ العربي من الداخل. وليس فقط من الخارج[١٤٢].

ثم ينشغل الفيلسوف المؤرخ في الجبهة الأولى تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً. ويعود إلى الجبهة الثانية بعد أكثر من عشرين عاما لاستئناف خلاصة الفكر الأوروبي رجوعاً إلى الوراء، ابتداء من شلينج إلى هيجل إلى كانط. وكانت النية كتابة

المثالية الألمانية فى ثلاثة أجزاء: فشته، وهيجل، وشلنج، فأصبح فشته وهيجل فصلين تمهيديين لكتاب شلينج. وكان الدافع إليه هو رد الفعل على عصر طغيان الاقتصاد على الفكر، والإنسان الاقتصادى على الإنسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، والكم على الكيف، والبطون على القلوب. لذلك يقدم رواد المثالية الألمانية فشته وهيجل وشلنج كصفوة من كبار مفكرى الإنسانية والمثالية الألمانية[١٤٣].

ثم يتحول الكتاب إلى عرض مبسط للرواد الثلاثة، بداية بحياته ثم فلسفته، وأقرب إلى العرض منه إلى التحليل[١٤٤]. ولا توجد خاتمة. وتذكر المصادر والمراجع باللغة الألمانية مع أن المؤلف قرأها بالفرنسية. وعادة ما تخلو من المراجع الإنجليزية.

وبعد ذلك بربع قرن يصدر ثلاثية هيجل «حياة هيجل» ١٩٨٠ ثم بعدها بخمسة عشر عاماً «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل»، «فلسفة الجمال والفن» ١٩٩٦. وتأتى «حياة هيجل» دون تصدير عام، كما جرت العادة ودون تحديد للهدف. وغلب عليه تاريخ الفلسفة المدرسى والكتاب الجامعى المقرر، وهو تكرار للفصل الثانى فى كتاب «شلنج». وتخلو من الهوامش والإحالات وتغيب دلالة المادة كما تغيب المقارنات مع مسار الفكر الأوروبى، من أجل بيان وحدة المشروع وتحقيقه على مراحل. قد يكون السبب فى ذلك غياب الأستاذ عن الوطن فجاء العلم بلا وطن، وأصبح الوطن يتساءل عن العالم أين هو، ولو لتكريمه والاعتراف بفضله، فالوطن لا ينكر الجميل وإن أنكره المواطن[١٤٥].

وجاءت «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل» على نفس المنوال، دون استهلال أو تصدير أو مدخل يضعه فى صلب المشروع، باستثناء تنبيه واحد لمعنى بريطانيا العظمى عند القارئ العربى[١٤٦]، ولا توجد محاولة للتعريب إلا فى الفصل الأول عن المصطلحات العربية لألفاظ الحق والقانون والواجب ومترادفاتها فى اللغات الأجنبية.

ولا توجد مقارنات مع أى فلسفة عربية قديمة أو حديثة. ويتتبع نفس القسمة الثلاثية لفلسفة الحق: القانون المجرد (الملكية والعقد والظلم) والأخلاق النظرية

(القصد، أو المسؤلية، النية أو السعادة، الخير أو الضمير) والحياة الأخلاقية (الأسرة والمجتمع المدنى والدولة)، والعبارة الشارحة أكثر من الترجمة وأقل من الإبداع. وتخلو أيضاً من الهوامش والإحالات باستثناء الإحالات إلى كتبه[١٤٧].

وفى الثالث «فلسفة الجمال والفن عند هيجل» يغيب التصدير العام أو الاستهلال الذى يضعه كحلقة فى إطار المشروع كله ودون فصول تمهيدية توضح نشأة الكتاب فى حياة المؤلف، باستثناء هامش واحد عن الفرق بين خصائص الشعر الأوروبى والشعر العربى. وهناك تصدير عام به معلومات عن الموضوع وليس الإطار العام للمشروع. بل يتضمن التصدير العام معلومات عن باو مجارتن مؤسس علم الجمال وفنكلمان وأفلاطون وأرسطو وكانط وشلنج وشيجل، وأهمية نص هيجل عن علم الجمال وأثره. ولا توجد إحالات إلى حضارات أخرى[١٤٨] ويقتصر الأمر على مجرد عرض على طريق العبارة الشارحة، ويبرر المؤلف استعمال هذا المنهج – وهو العبارة الشارحة – بأنه لاستيعاب النص تبعاً لمدرسة مصطفى عبد الرازق، ونظراً لسهولته، نظراً لأنه محاضرات تتحدث عن أمور حسية عينيه، وتميل إلى كثير من الشواهد والقرائن، وهى الأعمال الفنية، وتغيب الهوامش والإحالات والمراجع، باستثناء التصدير العام الذى يذكر بعض المراجع الألمانية والفرنسية فى آخره وليس فى آخر الكتاب وبعض الهوامش. وتتضمن التعريف ببعض المصطلحات مثل Sarecens وتشير إلى المسلمين فى البلاد العربية السعيدة، خاصة اليمن، وبعض التعريفات للألفاظ وبعض الإحالات معظمها إلى ترجمات الفيلسوف المؤرخ السابقة خاصة فى الأدب الألمانى[١٤٩]. وتنتهى ثلاثية هيجل دون التعرض لمؤلفات الشباب، التى منها نشأ المذهب، أو لظاهريات الروح، أو لعلم المنطق، أو الموسوعة الفلسفية، أو فلسفة التاريخ، أو فلسفة الدين، أو حتى لأثره على العالم العربى، أو ترجماته السابقة إلى العربية.

وبعد ثلاثية هيجل تأتى رباعية كانط عوْداً من اللاحق الى السابق، فى مسار ارتدادى نحو المنابع والأصول. **الأول** منها «امانويل كانط» وهو يعادل «حياة هيجل» ولكنه هذه المرة يشمل حياته ومؤلفاته بالإضافة إلى فلسفته . وبدلا من التصدير يأتى تنبيه يحدد إطار هذه الرباعية الجديدة، وهو إطار تاريخى خالص يتحول فيه الفيلسوف المؤرخ إلى مؤرخ للفلسفة، بعيداً عن المشروع الفلسفى النهضوى الذى بدا فى تصديراته السابقة للجبهتين الأولى والثانية. فكانط هو أرسطو العصر الحديث، وكلاهما قمتان للفكر الفلسفى، ويتحول مؤرخ الفسلفة إلى مؤرخ كمى لا كيفى. فإذا كان قد أصدر خمسة عشر كتاباً عن أرسطو فلا أقل من إصدار أربعة كتب عن كانط (١٥٠)

وهو مجرد عرض لنقد العقل الخالص، قسماً قسماً، وفقرة فقرة، الحساسية والتحليلات (التصورات، المبادئ، الجدل، المنهج) فى الباب الأول الذى يصف تطور نظرية المعرفة من ليبنتز حتى كانط ثم مراحل كانط الثلاثة، ما قبل النقدية، والنقدية، وهى التى يعرض فيها لنقد العقل الخالص . ولا يتحدث عن ما بعد النقدية التى تشمل فلسفة القانون والسياسة، وفلسفة التربية والدين . ولايوجد باب ثان لأنه تحول إلى جزء ثان عن الأخلاق لعرض «نقد العقل العملى». والمادة معروفة ومتوافرة، مجرد عرض دون وجهة نظر أو قراءة أو موقف، كما سيحدث فى جيل تال، تسهيلاً للمعلومات وتوفيرها، والثقافة الفلسفية وإرسائها. ويخلو من المقارنات . ولاتوجد إحالات إلى الجبهة الأولى . إلا مرة واحدة ، إن الرسول كان يمزح ولا يقول إلا حقا . إلا أنه وربما فى تقديم حياة كانط يوجد بعض الحوار الفكرى من أجل القضاء على أسطورة شاعت عنه: العقل البارد، العزوبية، العزلة، المعاداة للمرأة، البخل، الجفاف العاطفى، البعد عن السياسة. ويظل السؤال: هل كانط أم هيجل هو أرسطو المحدثين: أليس كانط أقرب الى أفلاطون منه إلى أرسطو؟

والثانى «الأخلاق عند كانط» يخلو من أى تصدير أو استهلال أو مقدمة ليضعه فى إطار المشروع العام ويبين الهدف والغاية منه(١٥١). بل يتحول إلى تأليف مدرسى ومقرر جامعى صرف. يبدأ بمسكلة الميتافيريقا من الأخلاق الشعبية إلى ميتافيزيقا

الأخلاق . ثم يعرض مذهب كانط الخلقى، الإرادة الخيرة، الواجب، ثم الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملى، بتحليلاته وجدله ومنهجياته. وهو مجرد عرض لكتابى كانط «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» و«نقد العقل العملى [١٥٢] ويخلو من أى إشارات للجبهة الأولى ودون مراجع أو فهارس، مع الاعتماد على الترجمات الفرنسية.

والثالث «فلسفة القانون والسياسة»[١٥٣] وقد كتب بنفس الطريقة، التحول من المشروع الفلسفى النهضوى إلى المشروع الفلسفى التاريخى الخالص. فالكتاب يخلو أيضا من تصدير أو استهلال أو مقدمة لوضعه فى المشروع الكلى . ويقتصر على عرض فلسفة القانون الدولى والسياسة، اعتماداً على «مشروع السلام الدائم»، «النزاع بين الكليات الجامعية» . ثم يقحم فلسفة التاريخ من المقالات التى نشرت بعد وفاة كانط، وفلسفة الجمال، تحليل السامى والفن اعتمادا على «نقدملكة الحكم». ويميل إلى كتاب «نظرية القانون» لكانط فى ترجمته الفرنسية . ويخلو من الفهارس وقائمة المؤلفات التى عُرف بها الفيلسوف المؤرخ فى كل كتاب . ولاتوجد إحالات إلى الجبهة الأولى إلاّ فى هامش واحد حول زواج المتعة وكيف أنه كان معروفاً عند شعوب أخرى قبل الإسلام. [١٥٤]

ويصبح المشروع الفلسفى التاريخى مشروعاً للعلوم الفلسفية مثل: الفلسفة العامة، وعلم الأخلاق، والمنطق الصورى والرياضى، ومناهج البحث العلمى. فقد كتب الفيلسوف «مدخل جديد إلى تاريخ الفلسفة» من أجل بيان حقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها، كما يتصورها الفلاسفة الغربيون ، والتأكيد على أهميتها فى الثقافة الإنسانية وإدراك معنى الحياة وسر الوجود . ثم يبين المشكلات الثلاث الرئيسية فيها : الوجود، والمعرفة، والإلهيات، دون تفسير لماذا استبدل بلفظ (القيم) لفظ (الإلهيات) وإدخال الدين والبراهين على وجود الله، بدلا من الأخلاق التى تضم مباحث: الحق والخير والجمال، وربما الدين أو المقدس . ويركز على آراء المعاصرين لبيان منزلة الفلسفة في الفكر الإنسانى مما يشجع الناس على معرفتها والتفكير فى مسائلها ونهج نهجها، دون ربط ذلك بأزمة الفكر أو مشروع النهضة[١٥٥]

وينتهى المدخل بفلسفة لبعض العلوم الجزئية، وهو أكبر الأقسام، ويختار اللغة والتاريخ دون غيرهما من العلوم . وتظهر الثقافة العربية فى اللغة وحدها وكأنها ثقافة لغة ليست لها مواقف فى المعرفة والوجود والإلهيات والتاريخ[١٥٦]

والهدف من «الأخلاق النظرية» هو البقاء على مستوى النظر دون العمل الذى عادة ما ينزلق إلى مستوى الوعظ والإرشاد، ومن أجل إدراك عمق المعانى الأخلاقية وتأملها فى سلوك الإنسان[١٥٧] فالغاية هنا نظرية وليست عملية، فردية وليست اجتماعية، أخلاقية وليست نهضوية تاريخية. ثم يتحول الكتاب إلى كتاب مدرسى محض، وجامعى مقرر عن معنى الأخلاق والمدارس الخلقية، والمعانى الرئيسية فى الأخلاق: مثل الضمير، والقيمة، والواجب، والفضيلة، والمسئولية، والحياة الخلقية[١٥٨].

والكتاب يخلو من المراجع والفهارس . ومع ذلك يحاول تعريب المادة، إما عن طريق بيان الأصل الفارسى لكلمة الأيين التى اشتقها ليفى بريل، أو عن طريق الإحالات إلى الثقافة العربية لإضافة مزيد من التحليل للعقل والإنسان والتواضع والسخاء[١٥٩].

والهدف من «المنطق الصورى والرياضى» هو مجرد العرض الشامل عبر العصور، أقرب إلى تاريخ المنطق منه إلى علم المنطق، مع مجرد تعليقات جزئية دون أخذ موقف شامل أصيل . فالمؤلف يعترف بأنه حامل بضاعة ليس صاحبها، لم يشأ أن يدخل فى الحسبان فلسفته الخاصة التى أعلن عنها فى «الزمان الوجودى» لأن المنطق الذى يمكن أن ينبثق عنها مازال فى طور التكوين . والحقيقة أن السبب الأصلى هو صعوبة أخذ مواقف وجودية من المنطق نظراً لطابعه الصورى والرياضى. كما أن المشروع الهضوى للفيلسوف الوجودى بدأ فى الانحسار والانكماش لصالح المشروع الفلسفى التاريخى[١٦٠] ويبلغ حجم المنطق الصورى أربعة أضعاف المنطق الرياضى فماذا المنطق الصورى متوافرة عند أرسطو، المقدمات والأحكام والقياس، فى حين أن المنطق الرياضى يتطلب معرفة دقيقة بالرياضيات لم تتح للفيلسوف الرومانسى، ولكنه يحاول تعريب المنطق واللجوء إلى

المنطق العربى من أجل زيادة المادة أكثر من تنويعها، ومرة واحدة يتم إحصاء المراجع الأجنبية عن المنطق لإبراز كم العلم والمعرفة [١٦١]

وعلى نفس المنوال يأتى «مناهج البحث العلمى» من أجل توجيه البحث العلمى الذى لم يثمر بعد فى العالم العربى . وهى غاية عامة تتوارى فى الكتاب لصالح المادة العلمية التقليدية المدرسية الجامعية، وقسمة العلوم إلى رياضية وتجريبية وتاريخية، والمناهج إلى استدلالية وتجريبية واستقرائية أي تاريخية ونقد الروايات . ويضطرب التقسيم، فالمنهج الاستدلالى فى الفصل الأول دون الفصول التالية. وله عنوانان مرة فرعى، وفى النهاية يضيف المنهج فى علم الاجتماع بلا تبرير أو أساس معقول. ويعتمد على التراث الغربى وحده دون ابتكار أو رأى أو نقد أو موقف، وكأنه لا توجد إسهامات للمسلمين فى الموضوع وقد عرفوا بالمنهج التجريبى وبالمنهج النقدى فى علم الحديث[١٦٢] .

وقد ساندت المشروع الفلسفى التاريخى عدة ترجمات لنصوص أصلية معاصرة مثل «الوجود والعدم» لجان بول سارتر، دون مقدمة أو تصدير أو استهلال لوضع النص فى إطار المشروع كله، خاصة إذا كان النص صعب الأسلوب وإذا كان اتجاهه غير ما اختاره الفيلسوف المؤرخ فى بداية حياته نبراساً له وهو هيدجر. ولا توجد هوامش شارحة إلا فيما ندر مثل الأبوخية، والأنا وحدى، أو التعريف بالأماكن والأشخاص أو التذكير بحكاية رددها ديدرو أو المقارنة مع الثلاثة أخوة فى الرواية المشهورة بين أبى على الجبائى والأشعرى[١٦٣] . كما ترجم «فلسفة الحضارة» لألبير شفيتسر دون مقدمة ولا فهرس[١٦٤] . وهو كتاب عن انهيار الحضارة الغربية فيه من روح اشبنجلر وربما يكون هذا هو الدافع لاختياره الجزء الأول من الكتاب عن انحلال الحضارة وإعادة بنائها، ويشمل مسئولية الفلسفة عن انهيار الحضارة ، وعوائق الحضارة فى حياتنا الروحية والاقتصادية، والحضارة طابعها الجوهرى أخلاقى، والطريق إلى إعادة بناء الحضارة، والحضارة والنظرة إلى العالم. والجزء الثانى عن الحضارة والأخلاق يشخص أزمة الحضارة فى الأزمة الروحية، ويؤرخ

للنظرة الكونية المتفائلة عبر التاريخ الأدبى، منذ اليونان حتى العصر الحديث، وعن أسس الأخلاق عبر العصور مع إبراز دور شبنجلر وجوته وشليرماخر وهيجل وشوبنهور ونيتشه وهم أبطال الفيلسوف المترجم ونماذجه .

وتتحدث الفصول الأخيرة عن طريق الخلاص: التفاؤل وإرادة الحياة وتكميل الذات وتوفير الحياة والطاقات الحضارية، وهى نفس المفاهيم التى أسّس عليها الفيلسوف المبدع اختياراته الفلسفية الأولى منذ عهد الشباب فى بواكير مشروعه الفلسفى النهضوى .

ولكن يضيف الفيلسوف المترجم عدة تعليقات فى الهوامش نظراً لأن تاريخ تأليف الكتاب كان عام ١٩٢٣ وقد تجاوزته الأحداث خاصة قبل إلقاء القنبلة الذرية على اليابان فى نهاية الحرب العالمية الثانية. تقتصر التعليقات على تحديث الوقائع وتعريف بعض المصطلحات والألفاظ المترجمة وتخريج المؤلفين مثل برجسون وسبنسر وتحديد العصور، ولكنه لا يقارن مع الحضارة الإسلامية فى أى موضوع مشابه أو مخالف .

ولمساندة المشروع الفلسفى التاريخى ترجم الفيلسوف المترجم كتاب بنروبى «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا» دون تصدير أو استهلال أو تنبيه يبين الغرض من الترجمة، وكأن الغاية مجرد عرض الثقافة الفرنسية الفلسفية فى مصر . ولاتوجد مراجعة لقسم التيارات الفلسفية إلى ثلاث تيارات: **الأول**: الوضعية التجريبية ذات النزعات العلمية، مع الوضعية الوطنية والكاثوليكية، مع التيار النفسى والتيار الاجتماعى، **والثانى**: المثالية النقدية والمعرفية التى تضمن نقد العلم، والنزعة العقلية النقدية، **والثالث**: الوضعية الميتافيزيقية الروحية[١٦٥].

ولمساندة دراساته الفلسفية الأربعة فى العلوم الإنسانية: الفلسفة، والأخلاق، والمنطق، ومناهج البحث، فإنه قام بترجمة «النقد التاريخى» للمؤرخين الفرنسيين لا نجلوا دسينيوبوس بعنوان «المدخل إلى الدراسات التاريخية» وكان الباعث هو أن النقد التاريخى ومنهج التاريخ لم ينفذ بعد النّفاذ الكافى فى الدراسات العربية، مما جعلها فقيرة، سواءفى تحقيق النصوص أو فى دراسة التاريخ[١٦٦]. ثم يضيف إليه

نصوصاً أخرى مثل: «نقد النص» لبول ماس، «التاريخ العام» لكانط، مع ملاحق أيضاً مترجمة مثل «نظرة فى التاريخ العام بالمعنى العالمى» لكانط، «من مقال فى المنهج» لديكارت، «خطبة فى التاريخ» لبول فاليرى . وهى نصوص خارج الموضوع، ربما الغرض منها زيادة حجم الكتاب واستعماله مقرراً جامعياً فى مادة «فلسفة التاريخ»أو لسد فراغ فى الثقافة العربية. ولا يعرب المادة، بالرغم من وجود عديد من الدراسات التاريخية والنقد التاريخى فى الحضارة الإسلامية، ولكنه يضيف تعريفاً بالمؤلفين وبأهمية نصوصهم .

وربما تدخل سلسلة «الروائع المائة» ـ التى لم تكتمل كلها بعد ـ فى هذا الإطار المساند للمشروع الفلسفى التاريخى عن طريق الترجمة . ولما كان لايوجد فرق بين الفلسفة والأدب فقد غلب عليها جميعاً. ولما كان الفيلسوف المترجم من أنصار الرومانسية الألمانية فى الفكر والأدب فكانت معظم الاختيارات من الأدب الرومانسى الألمانى . ولما كان من المعجبين بالألمان، فقد غلبت المؤلفات الألمانية على الأسبانية ثم الفرنسية .

فمن الأدب الألمانى تأتى أربعة أعمال لجوته «الأنساب المختارة»، و«الديوان الشرقى للمؤلف الغربى»، «جوتس فون برلشنجن»«فاوست». وبالرغم من أن الدافع إلى ترجمة «الأنساب المختارة» هو الدرس المستفاد منها، الزهد والعزوف والاستشهاد، للخلاص من المآزق الوجودية، إلا أن الموضوع نفسه قد يكون هو الباعث اللاشعورى[١٦٧] فالعنوان يدل على چيولوچيا الوراثة، على طريقة أفلاطون فى «الجمهورية» مما يدل على نزعة نخبوية لم ترق بعد إلى مستوى التفوق العنصرى . ولكن المترجم لايكشف عن هذا الدافع اللاشعورى، ويشرح القصة ويفسرها على نحو فنى متجاوزا التفسير الطبيعى والأخلاقى، باستثناء إبراز موضوع المصير بالمعنى اليونانى، وهو من الأفكار الرومانسية تعبيراً عن فورة الحياة وقدر الإنسان. ويمدح الفيلسوف المترجم الناشر لسعة اطلاعه، ويقارنه بحال النشر فى العالم العربى فى عصره الزاهر . وربما يقصد منذ القرن الماضى، وإنشاء المطبعة الأميرية فلم يكن هناك نشر فى الحضارة العربية الإسلامية فى عصرها الأول[١٦٨]

وتعتبر ترجمة «الديوان الشرقى للمؤلف الغربى » نموذجاً دالا للروائع المائة . فبالرغم من أنه لايوجد تصدير أو استهلال أو تنبيه يبين الباعث على الترجمة ووضعها داخل المشروع الفلسفى النهضوى العام، إلا أن الموضوع نفسه يكفى اجتماع الشرق والغرب فى الرومانسية، أو اجتماع فارس ممثّلاً للشرق وألمانيا ممثلا للغرب فى حكمة إنسانية واحدة . فقد اكشف هيجل الشاعر الرومانسى رومانسية الشرق كما اكتشف شليجل وشلنج الشهرنامة للفردوسى ، وكما أعجب شاتوبريان بعبقرية المسيحية، وكما قام لامارتين برحلة الشرق، وكما كتب فكتور هوجو المشرقيات . أعجب جوته بحافظ . وهجرت روحه من الغرب إلى الشرق موطن الدين والتصوف . فلا فرق – فى هذه الحالة – بين جوته والفيلسوف المترجم، كلاهما يمثل اللقاء بين الشرق والغرب، كما فعل جوته نفسه فى الجزء النثرى وشرح القصائد داخل الديوان . كلاهما مستشرق ومستغرب فى أن واحد . ويظهر إبداع الفيلسوف المترجم صاحب الترجمة الشرقية للشاعر الغربى فى ترجمة قصائد جوته فى بعض منها شعرا إلى العربية . وهو صاحب ديوانين من الشعر «مرآة نفسى» و«نشيد الغريب» فى مبتكراته.

ومشكلة خلق القرآن يقرضها شعرا، يحول كتب الاستشراق والتاريخ إلى شعر، أى يحول الماضى المتمنى إلى تجارب حية فى الحاضر، فيصبح الشعر أكثر دلالة من التاريخ، وفى الوقت الذى كان فيه الاستشراق تاريخا وعنصرية حوله جوته إلى تجربة صوفية روحية إنسانية يظهر فى أشعار جوته صدى الاعتزال، ولكن الصدى الأكثر للتصوف الاسلامى. فهو – مثل إقبال – يحول آيات القرآن والأحاديث النبوية إلى شعر»[١٦٩] ويذكر جوته فى جزئه النثرى الشارح محمد والخلفاء و العرب ومحمود الغزنوى وفردوسى وحافظ والرومى وسعدى وأنورى ونظامى وعمر بن عبد العزيز وقصص الأنبياء مثل يوسف وزليخا[١٧٠] وواضح عضم حضور زليخا رمزا للعشق والحياة . وربما يأتى جيل آخر لكتابة «الديوان الغربى للشاعر الشرقى» على مستوى الفكرمثل «مقدمة فى علم الاستغراب».

وبالرغم من أنه لا يوجد تصريح بالهدف من ترجمة مسرحية جيته «جيتس ڤون

برلشنجن» إلا أن بطلها يدافع عن المستضعفين وهو لص شريف يقطع الطريق ويفرض الأتاوات ، وهو صورة رومانسية للبطل الشعبى. ومقدمة الفيلسوف المترجم تقتصر على تقديم شخصيات المسرحية وشرح أسماء الأعلام والمصطلحات وذكر المراجع، اعتماداً على شرح فنتشر، شارح مؤلفات جيته(١٧١).

وتتجلى البطولة الإنسانية كلها ممثلة فى الرغبة فى المعرفة، فى ترجمة مسرحية (فاوست) فى ثلاثة أجزاء، ويضم الجزء الأول كله مقدمة المترجم(١٧٢) ويظهر فيها التقابل المعروف منذ إخوان الصفا بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، والصراع بين العلم والدين، بين الإنسان والله، بين الحرية والطغيان . فجوته فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة، مثل الفيلسوف المترجم . بها بعض الهوامش الشارحة، لكن ترجمتها نثراً أفقدتها ذوقها الشعرى .

وبعد جوته يأتى برشت، وترجمة عدد من مسرحياته: «الأم شجاعة وأولادها»، «الإنسان الطيب فى ستسوان» دون تصدير يضع الترجمة ضمن الإطار العام للمشروع كله، إذ تقتصر المقدمة على لوحة حياته وعرض مسرحية «الأم شجاعة» والتى تدور أثناء حرب الثلاثين عاماً بين البروتستانت والكاثوليك. والشخصية المحورية أم فقدت أولادها الثلاثة فى الحرب ، وهى بائعة طعام متجولة اعتمدت على نفسها فى البقاء . والثانية «الإنسان الطيب» تدور أحداثها فى الصين . والشخصية الرئيسية فيها الخير والشر، والتفاؤل والتشاؤم - وهى موضاعات قريبة من الفيلسوف المترجم - البطولة، والصراع بين الخير والشر، كما صوره الأدب الرومانسى، لافرق فى ذلك بين أديب برجوازى مثل جوته، وأديب اشتراكى مثل برشت(١٧٣).

ومع الأدب الألمانى يأتى دور الأدب الأسبانى فى رائعته «دون كيخوته «لثربانتس، وواضح أن هدف الفيلسوف المترجم هو إعطاء نماذج من أدب البطولة المعروف فى الغرب مثل الإلياذة، والقداسة فى «الكوميديا الإلهية»، والإنسانية فى «فاوست»، والتهكم فى «دون كيخوته»، التهكم على البطولة الزائفة، هدفها تحطيم الزيف والسخرية من الفروسية لافتقارها إلى الحقيقة التاريخية، ومناهضة الكلاسيكية. وقد

كانت كتب الفروسية شائعة فى ذلك الوقت، يقرؤها كل الناس ، يشجعها الأمراء ويستنكرها العقلاء. هاجم البلديات والأديرة ومحاكم التفتيش وأدعياء الشجاعة والحكمة والتقوى. وهاجم النقابات والقضاء والكتاب والشعراء ورجال الدين والنبلاء فى عصره كما فعل موليير فى مسرحه وسيرانو عند إدموند روستان . وهو مثالى النزعة توحّد معه الفيلسوف المترجم كما توحّد مع باقى أبطال أعماله المترجمة، وأبطال الأدب برومثيوس وهاملت، البطولة الحقيقية ضد البطولة المزيفة. وربما كان الفيلسوف المترجم هو دون كيخونة مصر و العرب، إذ يرفض فى التصدير العام النجاح الوضيع فى واقع الحياه الذى يرمزله سنشو بانثا، وطوبى للنجاح البطولى لدون كيخوته فأيهما أبقى فى التاريخ: نجاح البدن أم نجاح الروح؟[١٧٤] وفيه أيضاً التقاد الثقافتين العربية والغربية . فقد أسر المؤلف فى الجزائر خمس سنوات وتعلم العربية، وللرواية بعض مصادرها العربية «سيدى حامد بن الأبل» وبها شخصية المتحلق العربى «المنتشاوى» وقد استطاع الفيلسوف المترجم ترجمة الشعر الأسبانى إلى شعر عربى، مع استعمال بعض الآيات القرآنية مثل «كل من عليها فان» وإضافة بعض الهوامش للتعريف بالأعلام .

وفى نفس الموضوع تحت ترجمة «حياة لثريودى نورمس»[١٧٥] لمؤلف مجهول أسبانى وذات أصول عربية، وهى حكاية شعبية أوردها الأبشيهى فى «المستطرف» من خلال «المحاسن والمساوئ» للبيهقى، و«الأغانى» للأصفهانى، و«حدائق الأزاهر» لابن عاصم، باسلوب المقامات عند الهمذانى والحريرى، وقد كانا معروفين فى الأندلس، وهى نموذج آخر للقصة الصعلوكية وما تمثله من واقعية ودلالة حضارية على نقد الكنيسة وتحريم تناول الكتب، ويتضمن التصدير العام المعلومات الاستشراقية الضرورية حول النص، والترجمة ، وطبعاته، مع بعض الهوامش والمراجع[١٧٦].

سابعاً: المشروع الفلسفى الإبداعى (الواقع)

وهو الجانب الأهم فى حياة الفيلسوف الشامل، والأضعف كما وكيفا. وهو الجانب الأول زمانيا فى حياة الفيلسوف وهو مازال فى العشرينات. لكنه لم يستمر، واتجه إلى التاريخ على حساب الفلسفة، وإلى الكم على حساب الكيف، بصرف النظر عن الأسباب الخارجية والدوافع الذاتية على هذا التحول الذى جعل صورة الفيلسوف الشامل - المحقق، والباحث، والمؤرخ، والمترجم، والمعد - أكثر من الفيلسوف المبدع. وكان لديه إحساس بأن الإبداع جزء من نشاطه. وأفرد له قسماً خاصا بعنوان «مبتكرات» بجوار «دراسات أوروبية»، «خلاصة الفكر الأوروبى» «دراسات إسلامية»، «ترجمات الروائع المائة». وقد كانت النية صادقة، فقد تم الإعلان عن تسعة مبتكرات بين الشعر والقصة واليوميات والتأملات والفلسفة ولم يصدر إلا أربع منها[١٧٧].

ويتبع الفيلسوف المبدع فى «هموم الشباب» الأسلوب المستعار، والتباعد بين المؤلف الشاب وصاحب الهم، وهو نموذج لهذا الجيل الشاك المتوثب نحو المجد الباحث عن البطولة. وإن رأوا فيه الغموض والإسراف فى القلق والقسوة، فليبقوا على صفائهم وبراءتهم، بشرط ألا ينسوا وضع باقة من الورود على قبر الشهيد![١٧٨] أما الإهداء فإنه أيضا مجهول الجهة باسمها ولكن معلوم بوصفها، وهى الأفعى الرهيبة التى أوقعت الشاب فى الخطيئة فأخرجته من برجه العاجى وهو أعزل، وأنزلته إلى قاع الحياة فغاص فيها وهو لا يحسن السباحة، ويطلب من الله لها الغفران، ويوقع باسم: شهيد الشباب[١٧٩]. والسؤال هل هذا حقيقة أم خيال؟ ألا يتشبه بأوغسطين والخيام ورابعة العدوية؟. وإن كان حقيقة فمن هذه الأفعى الرهيبة؟. وهل هذه التجربة الأولى هى التى منعته من الزواج؟. وأين الآن هذا الشاب الشهيد ولماذا تحول إلى صانع كتب؟.

وهموم الشباب هى يوميات موزعة على أقسام: الأول بلا عنوان، والثانى أيضا بلا عنوان، ولكنه يحتوى على عناوين فرعية مثل «اعترافات ساقطة» و«يوميات إحدى بنات الهوى» والأقسام الأربعة التالية بلا عنوان. فهو أقرب إلى حديث النفس، فى

محاولة لتأسيس أدب فلسفى عن طريق اليوميات كما فعل جابرييل مارسل فى «اليوميات الميتافيزيقية». تعبر عن حياة مثقف بين الكتب، وتضع التقابل بن الأنا الفردى والآخر الاجتماعى. ويستعمل ضمير المتكلم المفرد: قلت لنفسى. يغيب عنه الحوار باستثناء حوار قصير مع النفس.

وهو أقرب إلى تحليل الشعور الإنسانى الوجودى بالخطيئة والخلاص، ليس فقط على المستوى الدينى، بل أيضاً على المستوى الاجتماعى والسياسى. وكما هو الحال فى الأدب الوجودى الذى يجتمع فيه الدين بالجنس بالسياسة. وهى المحرمات الثلاثة فى الثقافة العربية المعاصرة، والبواعث الأوروبية على الفكر والإبداع. فهو مناجاة للمسيح، وإدانة للخطيئة، إدانة بنات الهوى، مع أن المسيح سامح مارية المجدلية «من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر». والحرية الجنسية جزء من الأدب الوجودى، كما هو الحال عند جان جينيه وجان بول سارتر وسيمون دى بوفوار. يحاور الشاب إحدى بنات الهوى لرؤيتها وليس لمعاشرتها، كما فعل سارتر فى «طفولة رئيس» مما قد يوحى بأن الشاب مقلد للأدب الوجودى وهو فى بداية الطريق. وفى نفس الوقت يتمرد على الدين ويسخر من ابن الإله ومخلص البشر، فيما يعتقد المسيحيون، وينقد الوثنية التى لم تتغير ويدعو إلى إصلاح أعياد الميلاد. ويبرر المتدينون كل شر على الأرض مثل الإحباط الذى أصاب الشباب الأوروبى بأنه عقاب إلهى، وكفارة كبرى. وما أبعد الدين عن الحياة، فرؤية الأرامل تطرد الإيمان من كل قلب.

ويظهر الأدب المكشوف كما هو الحال فى الأدب الوجودى. فيصف النهدين. ويرسم صورة المومس الفاضلة كما فعل سارتر. وتصاب المرأة بالسعال من شدة الفقر والسهر والبرد، كما هو الحال فى غادة الكاميليا، وكما فعل أيضاً محمد حسين هيكل فى «زينب» ضحية للحب الطاهر.

وتظهر السياسة فى الحديث عن الوطن، مصر والعرب، ومقارنته بالغرب. فيقارن بين الاستعمار الحالى والحروب الصليبية واستعذاب لذة الجهاد، وتشبيه ددرو ولسن بأنه موسى العصر، وتعريف الاستعمار بأنه اقتلاع الشعوب الكبرى للشعوب الصغرى باسم حماية المواصلات، وتربية الدول الصغيرة والوصاية على الشعوب

القاصرة، ومناطق النفوذ، وصيانة التجارة والتوازن الدولى، وينقد الحرب مثل فولتير، والرقص ممنوع بأمر البرجوازى المحافظ.

وتظهر الثقافة العربية الإسلامية فى اليوميات، خاصة التشبيهات المستمدة من القرآن الكريم، وما أكثرها، مثل: «كواعب أترابا» لوصف ثلاث فتيات، فكّر عقلى وقدّر، «فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس وبسر ثم أدبر واستكبر». فتذبذب وتحير ذلك هو العذاب الأكبر. «فهل من مدكر»، «عسى أن يهدينى ربى من أمرى رشداً»، «نفسى لأمارة بالسوء»، «لا شرقية ولا غربية»، «لا جناح على»، «فصبر جميل». «فؤاد أم موسى». وكما تظهر بعض التعبيرات الدينية مثل: وأيم الله، إن شاء الله، على بركة الله، أمرك والله، استغفر الله، قاتلهم الله، رحمها الله، أناشدكم الله، أو يا إلهى.

كما تظهر البيئة الدينية ومصطلحاتها مثل: التصوف، التوحد الأكبر، المطعم بلدى فى حى إسلامى، الروح الشرقية والعطور والبخور، مددكم يا آل البيت، إتقان العربية لطول إقامته فى الشرق العربى، واستعمال بعض الأمثال العربية، وفجأة يظهر طريق الهرم ومينا هوس العربى الفرعونى. كما يترجم أشعار كارمن شعراً عربياً. فالشاب شاعر كذلك(١٨٠).

وتظهر هموم الفكر والوطن فى التقابل بين الأنا والآخر. وبالرغم من أن المكان لا يهم فى رأى الشاب الشهيد، باريس أو أسبانيا، ولا توجد ذكرى للوطن، كما كتب هيكل «زينب» فى سويسرا، إلا أن الوطن حاضر فى التقابل بين الشباب المصرى العربى والشباب الأوروبى، وبين الجو العربى الشرقى، والجو الغربى الأوروبى، فبنات الهوى يعشن فى جو البارات الأوروبى. ويقارن الشاب الشهيد بين المصرى والشرقى عامة، وبين الأجنبى فى السكر، أى على قاعدة الآخر. ويصف طبائع الشعوب، الأستراليين والأتراك فى المراقص. لقد تحول الشباب الأوروبى من الطموح إلى الإحباط. أما الشباب العربى فقد كان أسوأ حالا. فلم يشارك آباؤه فى الحرب. فلم يحظوا بنشوة النصر. وللأوروبى أمل بعد الحرب، ونحن بلا أمل. وتراث الغرب جديد للحرية، وتراثنا عتيق، أشلاء صامتة باعدت بينه وبين نفوسنا آلاف السنين.

الشباب المصرى فى حالة من العدم للروح ومنجذب نحو الغرب. ترك الثورة الفرنسية للشيوخ وكذلك تحرير المرأة والسياسة، وكأن الشاب الشهيد يدعوهم إلى أخذ مصيرهم بأيديهم. فى الأدب والفن والدين تياران، الأول إلى الماضى، والثانى إلى المستقبل.

وجيل الشباب لا يقبل التوسط بل يدعو إلى الأطراف، القنوط أو الثورة. القتال فى الصحراء الغربية إهانة لكرامتنا. ويعترف الشاب بأنه روى للناس قصة أسطورة أندين لفوكيه لهدف بعينه. وتنتهى اليوميات من الراوى إلى القارئ، وزيارة إلى سجن المستشفى لصديق بتهمة قلب نظام العالم القديم ولحماسه لنيتشه، يظهر الواقع بلا فلسفة، إلا فى أقل القليل، فى الإشارة إلى تداخل الحرية والضرورة فى الفعل الإنسانى كما هو الحال عند هيجل.

و«الحور والنور» خطابات متبادلة مع سلوى من نفس النوع الإبداعى فى الأدب الوجودى. مهدى إلى سلوى، ابتهال واعتراف، سواء كانت شخصية حقيقية أم من صنع الخيال. يعبر عن غربة الروح مثل التوحيدى، غربته فى وطنه، وغربته فى العالم. وبه تقابل الأحوال، كما هو الحال عند الصوفية بين الوثنية والتوحيد. فهو وثنى فى توحيده، وموحد فى وثنيته. توحيده حرية الخالق بإزاء المخلوق، وتوحيد غيره عبودية المخلوق للمخلوق، وعلى التبادل[١٨١]، فالتوحيد إعلان للحرية وليس للعبودية، وثنيته تقوم على اللمس وليس على البصر، على الجسد وليس على الروح. وحياته ليست لشراء الوهم. والمكان ذكريات باريس وسويسرا وأسبانيا (طليطلة) ولبنان ودمشق، حيث أثار لا مارتين وجبران خليل جبران، وموكب الأجداد والفن فى طليطلة. بل إنه يزور المقابر كما فعل كير كجارد، بين رينان وغادة الكاميليا. ويستعمل آية قرآنية ﴿ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر﴾ مما يدل على البواعث الإسلامية عنده فى مطلع الشباب، التى ستجعله أكبر محقق للترجمات العربية القديمة، وللترجمة عن المستشرقين، ومن كبار الدارسين للتراث الإسلامى ويثنى على أستاذه ماسنيون وحبه للشرق الإسلامى. ولاتوجد ذكرى للوطن أو صورة، له كما فعل الطهطاوى فى «تخليص الإبريز» إلا أن سلوى الحبيبة مصرية وليست أوروبية.

ويمثل «الزمان الوجودى» الإبداع الفلسفى فى مرحلة الذروة، والفيلسوف المبدع مازال فى منتصف العشرينات. وتظل نموذجاً لرسالة الدكتوراه المبتكرة بالرغم من اعتمادها على هيدجروبرجسون، والفيلسوف المبدع على وعى بمذهبه فى الوجود. فغاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود، ووجوده زمان[١٨٢]. وينقسم إلى قسمين الوجود بالزمان والوجود الناقص، وكأن الوجود بالزمان هو الوجود الكامل، والوجود الناقص هو الوجود خارج الزمان. وينقسم الوجود بالزمان إلى قسمين: الواقع والإمكان، والزمان اللاوجودى، وفيه نقد لهيجل وأرسطو وأفلاطون وأفلوطين ونيوتن وليبنتز وكانط وأينشتين وكاسيرر، وميل أكثر لأ وغسطين وبرجسون.

وينقسم الوجود الناقص إلى قسمين: التناهى الخالق أقرب إلى هيدجر، والتاريخية الكيفية. كما يعتمد الفيلسوف المبدع على مادة من الثقافة العربية الإسلامية من خلال اشبنجلر عن الروح السحرية العربية، والتصور الدينى للتاريخ، الماضى والمستقبل، الماضى لارتباطه بخطيئة أدم والمستقبل لأن به الخلاص. والحاضر معبر من الماضى إلى المستقبل. فالتاريخ له بداية ونهاية. ويحيل إلى التراث العربى، (التنبيه والأشراف) للمسعودى، و(المعتبر) لأبى البركات و(رسالة الحدود) لابن سينا، و(رسائل جابر بن حيان)، و(الأربعين) و(المحصل) للرازى. كما يعتمد على الاستشراق[١٨٣].

ويصف الفيلسوف المبدع نفسه فى «موسوعة الفلسفة» تحت «بدوى» بأنه فيلسوف مصرى ومؤرخ للفلسفة، فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر. وقد أسهم فى تكوين الوجودية بكتابه «الزمان الوجودى» الذى ألفه عام ١٩٤٣. وتمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية، التى تجعل للعقل الأولوية على الفكر وتستند فى استخلاصها لمعانى الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة - معاً- وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحى. وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة. لكن أقوى تأثير فى تطوره الفلسفى إنما يرجع إلى اثنين: هما هيدجر ونيتشه دون ذكر

لاشبنجلر وشوبنهور وبرجسون وجوته.

وفى الدراسة التى كتبها الفيلسوف الموسوعى عن نفسه فى موسوعة الفلسفة تحت «بدوى» لخص فلسفته فى خطوطها العامة، اعتماد على ملخص الرسالتين اللتين قدمهما قبل المناقشة عن «مشكلة الموت» للماچستير (بالفرنسية) و«الزمان الوجودى» للدكتوراه. مشكلة الموت هى التى تحولت - بعد ذلك - إلى «الموت العبقرية» فى معظمها. ويبدأ بقسمة الأشكال إلى: موضوعى وذاتى، الموضوعى فى الخطيئة، والذاتى فى الحرية. ثم يبين عناصر مشكلة الموت، ثم المشكلة الحقيقية للموت، وكيف تكون مركزا لمذهب فى الوجود، وأخيرا المعنى الحضارى لهذه المشكلة. أما «الزمان الوجودى» فإنه يبدأ بتقسيم الوجود إلى مطلق ومعين. يتصف المطلق بأنه أعم التصورات، غير قابل للحد وغير معروف الماهية. وهو ليس وجوداً حقيقيا إلا عن طريق التجريد. أما الوجود المعين فهو وجود الفردية، وهو الوجود الحقيقى، والفردية هى الذاتية، والذاتية تقتفى الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية، والموجود المعين إما وجود الموضوع أو وجود الذات (كانط) أو الوجود فى ذاته، والذات هى الأنا المريد، وهو المعنى الباطنى لمقالة ديكارت، لأن الفكر من أفعال الإرادة. يتم الشعور بالذات فى فعل الإرادة كما هو الحال عند مين دى بران. لذلك تتشابك معانى الذات والإرادة والحرية. والحرية تقتضى الإمكانية. والذات إما مريدة حرة دون إمكانية لم تتحقق بعد، أو ذات مريدة حرة حققت بعض إمكانياتها. والوجود الحقيقى الأصيل للذات هو الوجود الماهوى، الصلة بين الذات ونفسها، حالة صوفية وصفتها القديسة تيريز الابليه. والشرف فى مرتبة الوجود يتناسب عكسيا مع الاتصال بالغير أو بالأشياء، والذات التى تتحقق بالحرية هى الآنية عند هيدجر. وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة فى إخفاق كل مذاهب الوجود. فقد قسمه الفلاسفة إلى وجود يخضع للزمان، كأحداث الطبيعة والتاريخ، وقسم لا يخضع له، كالنسب الرياضية. وقسمه آخرون إلى وجود بالزمان فانٍ، ووجود أزلى، وبينهما هوة لا يمكن عبورها، أو يمكن عن طريق المتوسطات. الوجود زمانى وهذه هى الثورة الكوبرنيقية الجديدة. وقد وضع الفلاسفة مذاهب فى الزمان، الطبيعى (أرسطو)

والذاتى أو المعرفى (كانط)، الحيوى (برجسون). وفى علم الطبيعة هناك مذهبان، الزمان المطلق (نيوتن) والزمان النسبى (أينشتين). ثم يضيف سمتين للزمان: مشاقة الوجود لنفسه، وتجاوز العقل المنطقى إلى الوجدان، مثل عثمان أمين فى الجوانية. والوجود توتر جدلى بين العاطفة والإرادة والفعل.

ويحاول الفيلسوف المبدع وضع هذا الوجود الذاتى فى مقولات مثل كانط على النحو التالى:

عاطفة

أصل: تألم	حب	قلق
مقابل: سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة: تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل: خطر	طفرة
مقابل: أمان	مواصلة

وحدة متوترة: خطر آمن طفرة متصلة

ويلاحظ المنهج الجدلى الوجدانى، الطرفان ثم الجمع بينهما.

ويتم الوصف ليس على المستوى النفسى وإلا تم الوقوع فى النزعة النفسية، بل على المستوى الوجودى. التألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات، يتدرج طبقاً لمقدار المقاومة، والتضحية أعلى درجاته، نقطة التلاقى بين الألم والسرور. والإيثار هو المركب من الحب والكراهية، والمركب علاقة متوترة وليس جمعاً هنيئاً عادلاً. الدرجة العليا فى الحب أثرة، واجتماع الحب والكراهية هى الغيرة. الثالوث الأول يكشف عن الماضى، والثانى عن المستقبل، والثالث عن الحاضر. والقلق درسه كيركجارد وهيدجر. والجمع بينه وبين الطمأنينة فى المصير. ويتكرر الثالوث فى الإرادة. فالحياة بوجه عام هى الوجود فى حال الخطر، كما قال نيتشه. والوجود طفرة وقفزة كما يقول كيركجارد. هذا هو منطق التوتر، وهو نقيض الهوية، توتر الوجود مع ذاته أساس منطق جديد غير اتساق الفكر مع نفسه، أساس المنطق القديم. وإذا كان

برجسون قد نفى العدم، وإذا كان الفلاسفة قد خلطوا بينه وبين الخلاء، فإنه أصل الحرية، كما هو الحال عند سارتر. والاتحاد بين الوجود والعدم فى الزمان باعتباره آنية. وآنات الزمان وحدة متصلة تعبر عن التوتر فى الوجود. ومن ثم ينتهى التحليل كله إلى نتيجتين: الأولى أنه لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وهذا ما يسمى بتاريخية الوجود، والثانية أن كل آنية من آنات الزمان مكيفة بطابع عاطفى إرادى. فالزمان كيفية، وهى ما تسمى بالكيفية التاريخية. هذه هى الخطوط العامة لفلسفة الوجود. تحتاج إلى تفصيل فى مستقبل المشروع الفلسفى حتى يمكن تحقيق غاية الموجود[١٨٤]. وبالتالى يكون السؤال: لماذا لم ينجز الفيلسوف المبدع مشروعه الفلسفى الإبداعى وتحول إلى مؤرخ للفلسفة محقق للنصوص، مترجم ومعد؟.

ومن «الزمان الوجودى» ينتقل الفيلسوف المبدع إلى تطبيق فلسفته على الأخلاق فى صيغة سؤال: «هل يمكن قيام فلسفة وجودية؟» والإجابة بطبيعة الحال بالنفى الجذرى أكثر من إجابة سيمون دى بوفوار التى حاولت تأسيس أخلاق للاشتباه. فالأخلاق تقويم، والتقويم معيار، والمعيار ذاتى أو موضوعى، والموضوعى مطلق أو نسبى، المطلق عند العقليين سواء من الله أو من وحدة الوجود، والنسبى عند الوضعية، وهذا يفترض الغيرية والتساوى بين الأفراد. والمعيار الذاتى يتعلق بتحقيق الذات نفسها، ذات فرد مثل شترنر، منفصل، متفرد، دون مقياس مشترك، لذلك نقد كيركجارد الواجب الكانطى والموضوعية الدينية. ومن ثم تستحيل إقامة الأخلاق ميتافيزيقيا وأنطولوچيا، وقد تعدد موقف الوجوديّين من الأخلاق بين الإنكار - مثل كيركجارد منتقلا من الأخلاق إلى الدين، وتجاوزها إلى البحث الميتافيزيقى، مثل هيدجر - والإنكار والإمكان مثل ياسبرز ونيتشه.

يقول كيركجارد وياسبرز باللا أخلاقية، وهيدجر بمعزل عن الأخلاق، مثل السقراطية والمسيحية. وعندما سارتر الوجود لذاته ناقص ومن ثم تستحيل أخلاق الكمال، وبالتالى تستحيل إقامة أخلاق وجودية. ويبين الفيلسوف المبدع استحالة قيام اخلاق الواجب والالتزام والضمير والفضيلة والخير والسعادة والإيثار والشخصية والمسؤلية والإخلاص والرحمة، إذا إنها تقوم على فقد الحرية والمشاقة والشعور بالوجود. ويصف الوجود الذاتى بالتوتر والحرية والفعل الدائم والتحرر من كل قيد أو شرط. والشعار هو «افعل ما شئت مادام جديداً».

وهكذا تنتهى الملحمة، ملحمة التحقيق والترجمة والتأليف والإعداد والإبداع

الفلسفى من أوسع أساتذة الفلسفة فى مصر ثقافة وأغزرهم إنتاجاً. فاق القدماء والمحدثين فى المثابرة على التأليف حتى أصبحت حياته الخاصة هى حياته العامة. مهد لأجيال قادمة سبل المعرفة، وعرض لهم الفلسفة على الاتساع فى كل مجال. تربى على مؤلفاته الكثيرون حتى ولو لم يروه. وبسبب هذا الفراغ الفلسفى فى مصر نشأ المشروع الفلسفى عرضا وليس طولا، على الاتساع وليس فى العمق، فى المساحة وليس بالارتفاع. غطى المشروع كل شىء: التراث القديم تحقيقاً وتأليفاً، والتراث الغربى تقديماً وعرضاً، والواقع المعاش تعبيراً وإبداعاً. وبسبب ملء الفراغ الفكرى انتشر المشروع أفقياً لا رأسياً، فلم تُتح لصاحبه الفرصة للتعمق وتطوير الجانب الإبداعى فيه الذى بزغ وهو ابن العشرينات ولم يستمر حتى الثمانينات. وتركه صاحبه عرضة للذبذبات والبواعث المتناقضة، بين تغيير المكان والتنقل فيه، وسد جميع الفراغات، مادام السوق الفلسفى يبتلع كل انتاج.

إشكاله أنه فضل العلم على الوطن، فتحجر العلم وضاع الوطن، وفضل الذات على الموضوع، فانطوت الذات وتضخمت من الداخل، وغاب الموضوع بعد أن ابتلعته الذات، كما هو الحال فى النرجسية. وفضل الفرد على الجماعة فاقترب الفرد من خريف العمر ولم تتأسس حوله جماعة أو مدرسة يعيش من خلالها الفرد أعماراً وأعماراً. وفضل الدنيا على الآخرة، الدنيا بما فيها من شهرة وكسب، والآخرة تطلب إنكار الذات والزهد فى الدنيا. وفضل الغرور على التواضع، فأزاح الناس من حوله ليفسحوا له المجال للتمدد والانتشار بلا أرض ولا وطن. أراد أن يكون فى العالم طبقاً لمقولة الوجوديين: «**الوجود فى العالم**»، وانتهى إلى مقولة الصوفية: «**العالم فى الوجود**».

هذا هو التكريم: الحوار بين الأجيال بعيدا عن المدح الأجوف والتملق الزائف، قتل الخراصون. قد يحزن الأستاذ وقد يغضب ولكنها - فى نهاية الأمر - شهادة تلميذ له، تعلم منه، واستأنف مشروعه، وارتكن إليه فى «من النقل إلى الابداع»، بفضل تحقيقاته للترجمات العربية القديمة، فكلنا، شئنا أم أبينا، جزء منه.

أحب أفلاطون، ولكن حبى للحق أعظم.

الهوامش

(١) بالمقارنة الكمية مع كتابة المؤلف عن نفسه (٢٥ ص) سقراط (٤ص) برجسون (٢٠ص) ديكارت (١١ص) رسل (٨ص) سارتر (٧ص) كانط (٢٤ص) ماركس(٦ص) هيدجر(١٤ص) ياسبرز(٨ص) ولا يفوقه كما إلا أرسطو (٣٥ص) أفلاطون(٣٧ص) فشته(٣٠ص) وهيجل يكاد يساويه(٢٦ص).

(٢) أرسطوطاليس: (فى النفس، الآراء الطبيعية) المنسوبة إلى فلوطرخس، «الحس والمحسوس» لابن رشد، (النبات) المنسوب إلى أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ، ط٢، ١٩٨٠.

(٣) أرسطوطاليس: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، النهضة المصرية، ١٩٥٩.

(٤) يحيل فى «مدخل جديد إلى الفلسفة» إلى «الزمان الوجودى»، «دراسات فى الفلسفة الوجودية»، «المنطق الصورى والمنطق الرياضى»، وإلى ترجمته لكتاب بنروبى عن «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا» وإلى كرينياديس القورنيائى. ويحيل فى «الأخلاق النظرية» إلى كتابه «مذاهب الإسلاميين» و«فى المنطق الصورى والرياضى»، يحيل إلى «اشبنجلر». ويشير فى «هل يمكن قيام أخلاق وجودية»؟ إلى «الزمان الوجودى»(٢)، «مشكلة الموت» (مخطوط)، وفى «تلخيص القياس» لابن رشد يحيل إلى تحقيقاته من قبل لتلخيص كتاب «الشعر» فى كتاب «فن الشعر» لأرسطو، وفى تلخيص «البرهان» يحيل إلى كتبه «منطق أرسطو» ، و«المنطق الصورى»«الرياضى»، «فى فلسفة القانون والسياسة عند هيجل»، يحيل إلى كتبه مثل «الأخلاق عند كانط»، «الأخلاق النظرية»، شوبنهاور، نيتشه، فلسفة القانون والسياسة عند كانط، فى «فلسفة الجمال والفن عند هيجل»، يحيل إلى ترجماته، مسرحية شو، والديوان الشرقى لمعرفة الألحان بالشعر الفارسى، وفن الشعر لأرسطو، واللصوص لشيللر، ودون كيخوته لثرفانتيس وقيلهلم تل، وإلى تحقيقه «مختار الحكم ومحاسن الكلم» وإلى بعض مؤلفاته مثل «الأخلاق عند كانط»، الدين والتربية عند كانط، الموت والعبقرية.

(٥) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ص٩، (هامش).

(٦) أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، ط٢ ١٩٧٨، تصدير عام ص ٦-٦٦.

(٧) إلى العلم الشامخ فى الأدب المعاصر، إلى رائد النزعة الإنسانية فى العصر العربى الحديث، إلى الأديب الذى فتح للأدب العربى آفاقاً عالمية، إلى المفكر الحر الذى ناضل بقلمه وعلمه وعمله من أجل رفع لواء الحرية الفكرية فى مختلف مرافق الحياة الروحية. إلى القلب الكبير النابض مع المستضعفين، الحانى على المحرومين، الثائر للمعذبين والمضطهدين، المكافح فى سبيل كرامة الإنسان، إلى العقل المحيط بشتى فروع الثقافة العالمية، الداعى دعوة التحرر من أغلال التقاليد المتحجرة، والقيم البالية، العامل على تهيئة أسباب العلم والنور للناس أجمعين. إلى الناقد الذى أنشأ شرعة قيم جديدة، وابتدع موازين للنقد النافذ إلى عمائق الآثار الفكرية والأدبية. إلى الساحر بفصاحة لسانه، ونصاعة بيانه، وعذوبة موسيقى أسلوبه، وإيقاع كلماته ونبراته، الذى أدخل منهج النقد التاريخى الوثيق فى دراسة الأدب الجاهلى، فزعزع المسلمات التقليدية الموروثة فيما يتصل به. وكشف ما فيه من انتحال، وعما لهذا الانتحال من دوافع وأسباب، ولهذا وضع للنقد الفيلولوجى الأساس، أعنى لكل دراسة فى هـ الميدان، وهو الذى أنشأ أجمل ترجمة ذاتية عرفها الأدب العربى، وهو الذى أسهم بأوفر قسط فى إيجاد القصة العربية، حتى استوت على النمط العالمى. وهو الذى أضاء تاريخ صدر الإسلام، وهو

الذى سعى لنشر التراث الكلاسيكى، واليونانى خاصة، من أجل إخصاب روحى جديد للعقل العربى. إيذانا ببعث روحى جديد مثل أوروبا، وهو الناقد الذى استطاع أن يرسم للأدب العربى طريقه الصحيح. ولهذا أصبح الموقظ الأكبر للعقل العربى. فباسم آلاف الآلاف من المثقفين، وباسم الباحثين والأدباء والمفكرين، إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين، دار المعارف القاهرة ١٩٦٢.

(٨) «إلى روح أستاذى الأكبر مصطفى عبد الرازق، بروحك الممتازة، بهرتنى بنور الإيمان، وأنا فى موجة الشباب المتمرد، وتجسدت نموذجاً للإنسانية فى بيئة ضاع فيها معناها، فأعدت إلىّ الثقة بالإنسان، أواه، بالأمس كانت روحى تصرخ من عمائق هاوية العصيان، فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ. فمن لى اليوم بمن يردنى من العصيان إلى الإيمان، ومن الثورة إلى الإذعان. وبالأمس كان من أعز أمانى أن أهدى إليك كتبى يداً بيد. فهل لى أن أطمع اليوم فى إهدائها إليك روحاً لروح»، «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى»، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٨٢.

(٩) وذلك مثل إبراهيم مدكور، عثمان أمين، توفيق الطويل، محمد مصطفى حلمى، محمد على أبو ريان، أبو العلا عفيفى، على سامى النشار... إلخ.

(١٠) ولد فى ١٩١٧/٢/٤ فى قرية شرّباص بفارسكو، الدقهلية (دمياط حاليا). حصل على شهادة الابتدائية عام ١٩٢٩. وكان ترتيبه أول المدرسة، و٣٥٤ على القطر من ٣٠,٠٠٠ تلميذ. حصل على الكفاءة من المدرسة السعيدية عام ١٩٣٢، وعلى البكالوريا عام ١٩٣٤. وكان ترتيبه الثانى. وحصل على ليسانس الفلسفة ١٩٣٨. وكان الأول على القسم، تتلمذ على كوايريه ولالاند ومصطفى عبد الرازق وكراوس. وعين معيداً بالجامعة. وحصل على الماجستير تحت إشراف لالاند وكوايريه ١٩٤١ فى «مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية». وعيّن أستاذا مساعدا ١٩٤٩، وأستاذا عام ١٩٥٩. وظل رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس أكثر من عشرين عاما ١٩٥٠ - ١٩٧١. أعير لأول مرة عام ١٩٤٧ - ١٩٤٨ إلى كلية الآداب العليا ببيروت التابعة لجامعة ليون. ثم مستشارا فى برن ١٩٥٦ - ١٩٥٨، ثم أستاذا بالسربون ١٩٦٧، ثم بليبيا ١٩٦٧ - ١٩٧٣ ثم بطهران ١٩٧٣ - ١٩٧٤ ثم أعير إلى الكويت عام ١٩٧١ أكثر من عشرين عاما، غادرها بعدها لتجاوزه سن التقاعد إلى باريس. ومازال قاطنا بها فى فندق لوتيسيا بالحى السابع، وقد غيّر سكنه الآن، ودون عنوان. عين عضواً بلجنة الدستور عام ١٩٥٢. وهاجمه نظراً لأن الفرد الأوحد والبطل التاريخى لا يقيد قانون حركته. والوطن تجسيد له وهو تجسيد لهذا الوطن.

(١١) هذا ما تم الإعلان عنه فى ظهر الغلاف الثانى لكتابى، «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل»، «فلسفة الجمال والفن»، والناشرون ثلاثة، دار الشروق، ودار القلم، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(١٢) وهو أيضاً نموذج محمد على أبو ريان أستاذ الفلسفة بجامعة الأسكندرية الذى رحل عنا العام الماضى - (١٩٩٦)

(١٣) **(أ) مبتكرات**: ١- الزمان الوجودى ٢- هموم الشباب ٣- مرآة نفسى (شعر) ٤- الحور والنور ٥- نشيد الغريب (شعر) ٦- هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟

(١٤) **(ب) دراسات** ١- الموت والعبقرية ٢- دراسات فى الفلسفة الوجودية ٣- المنطق الصورى والرياضى ٤- النقد التاريخى ٥- مناهج البحث العلمى ٦- فى الشعر الأوروبى المعاصر **وخلاصة الفكر الأوربى**: ١- نيتشه ٢- اشبنجلر ٣- شوبنهور ٤- أفلاطون ٥- أرسطو ٦- ربيع

الفكر اليونانى ٧- خريف الفكر اليونانى ٨- فلسفة العصور الوسطى ٩- المثالية الألمانية (فى ثلاثة أجزاء: فشته وهيجل وشلنج)

(١٥) **(جـ)دراسات إسلامية**: ١- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ٢- من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ٣- شخصيات قلقة فى الإسلام ٤- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ٥- أرسطو عند العرب ٦- المثل العقلية الأفلاطونية ٧- منطق أرسطو (ثلاثة أجزاء) ٨- شهيدة العشق الإلهى (رابعة العدوية) ٩- شطحات الصوفية «أبو يزيد البسطامى» ١٠- روح الحضارة العربية ١١- الإنسان الكامل فى الإسلام ١٢- التوحيدى: الإشارات الإلهية ١٣- مسكويه: الحكمة الخالدة ١٤- فن الشعر لأرسطوطاليس وشروحه العربية. ١٥- الأصول اليونانية للنظريات السياسية الإسلامية. ١٦- أرسطوطاليس : (فى النفس مع الآراء الطبيعية) لفلوطرخس، وكتاب (النبات) ثم (الحس والمحسوس) لابن رشد ١٧- ابن سينا: عيون الحكمة ١٨- ابن سينا: البرهان (من الشفاء) ١٩- الأفلاطونية المحدثة عند العرب ٢٠ - أفلوطين عند العرب ٢١- المبشر بن فاتك: مختار الحكم ٢٢- فلهاوزن الخوارج والشيعة ٢٣- أرسطوطاليس: الخطابة ٢٤- ابن رشد: تلخيص الخطابة ٢٥- مخطوطات أرسطو فى العربية ٢٦- مؤلفات الغزالى ٢٧- مؤلفات ابن خلدون ٢٨- أرسطوطاليس فى السماء والآثار العلوية ٢٩- حازم القرطاجنى وأرسطوطاليس. ٣٠- رسائل ابن سبعين. ٣١- دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى. ٣٢- أرسطوطاليس: الطبيعة (بشروحه العربية القديمة) ٣٣- ابن سينا: فن الشعر (من الشفاء) ٣٤- الغزالى: فضائح الباطنية ٣٥- رسائل الإسكندر الأفروديسى ٣٦- أسين بلاثيوس: ابن عربى.

(١٦) **(د) ترجمات: الروائع المائة** ١- ايشندورف: من حياة حائر بائر ٢- فوكيه: أندين ٣- جيته الديوان الشرقى ٤- بيرن: أسفار أتشيلد هارولد ٥- جيته: الأنساب المختارة ٦- برشت: دائرة الطباشير القوقازية ٧- ثربانتس: دون كيخوته (أربعة أجزاء) ٨- دورنمات: علماء الطبيعة ٩- مسرحيات لوركا: يرما - عرس الدم - الإسكافية العجيبة ١٠- مسرحيات برشت: الأم الشجاعة وأولادها - الإنسان الطيب فى ستسوان ١١- يونسكو: فتاة للزواج.

(١٧) ١- شفيتسر: فلسفة الحضارة ٢- بنروبى: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ٣- ج.ب. سارتر: الوجود والعدم ٤- رينيه ويج: الفن والنور وقراءة اللوحات.

(١٨) «موسوعة المستشرقين»، دار العلم للملايين، بيروت ط١، شباط، فبراير١٩٨٤.

(١٩) «موسوعة الفلسفة»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (جزءان). بيروت١٩٨٤ فى الجزء الأول يذكر بعض الفلاسفة العرب والمسلمين: ابن باجة، ابن رشد، ابن سينا، ابن طفيل، أبو بركات البغدادى، أبو سليمان المنطقى، حنين ابن إسحق، وعبد الرحمن بدوى، وفى الجزء الثانى يذكر: مصطفى عبد الرازق والغزالى والفارابى والكندى فحسب.

(٢٠) هذه موسوعة للفلسفة، وهى تلبى حاجة خاصة يستشعرها القارئ العربى، ليس فقط للتخصص فى الفلسفة بل وكل مثقف بعامة، فهى تسعف الأول بما يريغ إليه من معلومات موجزة عن الفلاسفة والمعانى والمذاهب الفلسفية، وهى تزود الثانى بما يغنيه من معلومات هذا الفرع الأساسى من فروع المعرفة الإنسانية، الذى يهيئ له التكوين العقلى الحر، ويوسع من أفق تفكيره، ويبث فيه الروح النقدية، ويمكنه من تكوين نظرة فى الحياة وفى الوجود، ويشغل ذهنه بمشاكل الإنسان والكون، وبالجملة يسمو بالجانب الإنسانى حقاً فى الإنسان.. وكل أملى فى أن تكون هذه الموسوعة الفلسفية أداة عمل

ممتاز للباحثين فى الفلسفة والراغبين فى الإفادة من مناهجها ومذاهبها فى السمو بالفكر الإنسانى الصحيح.. «موسوعة الفلسفة،» المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت جـ١، ص٥.

(٢١) درّس فى الجامعة المصرية أزهريون مثل الشيخ مصطفى عبد الرازق، والشيخ طنطاوى جوهرى، كما درّس مستشرقون مثل الكونت دى جلازاوسوريو وماسنيون وكوايريه ولالاند وبول كراوس نظراً لارتباط طه حسين عميد الآداب بهذا الجيل من المستشرقين.

(٢٢) بدأ الفيلسوف الشامل مع مكتبة النهضة المصرية قبل أن يغادر إلى الكويت، وقد طبعت له ثلاثة أرباع مؤلفاته، ثم وكالة المطبوعات فى الكويت، بالاشتراك مع دار القلم فى لبنان، وأخيراً مع دار فارس بعمان، ثم المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، مع نشر محدود مع الهيئة القومية التابعة للدولة. والناشر الأجنبى له هو فران فى باريس، بالإضافة إلى كتاب واحد فى مدريد.

(٢٣) لذلك كان إصدار هذه التحية المهداة للفيلسوف الشامل فى عيد ميلاده الثمانين مجازفة غير مأمونة العواقب، ومخاطرة قد تضر أكثر مما تنفع. ولكن كسر حاجز الصمت، وعبور الهوة السحيقة بين الأجيال، و الفيلسوف والوطن هو المحفز والدافع. وكم من مرة كان العصيان أفضل من الطاعة.

(٢٤) من أجل الاختصار ذكرت (النهضة) فقط بدلاً من النهضة المصرية، و(المطبوعات) بدلاً من وكالة المطبوعات، و(القومية) بدلاً من الدار القومية، و(المشرق) بدلاً من دار المشرق، و(المؤسسة) بدلا من المؤسسة العربية للدراسات والنشر، و(الهيئة) بدلا من الهيئة العامة للكتاب، و(العلم للملايين) بدلاً من دار العلم للملايين، و(الشروق) بدلاً من دار الشروق.

(٢٥) الخطابة لأرسطوطاليس، النهضة ١٩٥٩ والمقدمة باريس صيف ١٩٤٩. الطبيعة لأرسطوطاليس، القومية١٩٦٤ والتصدير بليدن- هولندا صيف ١٩٥٩. فى السماء والآثار العلوية لأرسطوطاليس، النهضة ١٩٦١ والمقدمة بباريس صيف١٩٥٤، أجزاء الحيوان لأرسطوطاليس، المطبوعات الكويت ط١ ١٩٧٨ والتصدير بطهران ١٩٧٣-١٩٧٤، شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى، الشرق، بيروت ١٩٧١ والتصدير العام بباريس صيف ١٩٦٨، أوروسيوس: تاريخ العالم، المؤسسة، بيروت، ١٩٨٢ والتصدير فى روما يناير وفبراير ١٩٧٩، فلسفة العصور الوسطى، النهضة ١٩٦٢، تصدير ١٩٤٢. فلسفة الجمال والفن عند هيجل، المؤسسة، بيروت، الشروق، بيروت، الفارس عمان ١٩٩٦، تصدير عام باريس ١٩٩٣. المنطق الصورى والرياضى، النهضة ط٢. ١٩٦٢ تمهيد ١٩٤٣. النقد التاريخى، النهضة ١٩٦٣، تصدير عام، القاهرة صيف ١٩٦٢. برشت: الأم شجاعة وأولادها، الإنسان الطيب فى ستسوان، النهضة ١٩٦٥، تصدير ١٩٦٢. ثربانتيس: دون كيخوته، النهضة ١٩٦٥ تصدير عام، مدريد، برن ١٩٥٥-١٩٥٦. هموم الشباب، المطبوعات١٩٧٧ ط٣، تنبيه١٩٤٦، الزمان الوجودى، النهضة ١٩٤٥ تصدير١٩٤٣، أرسطوطاليس: فى النفس، الآراء الطبيعية لفلوطرخس، الحاس والمحسوس لابن رشد، النهضة١٩٥٤، دمشق باريس، شتاء١٩٤٩، بيروت، القاهرة صيف١٩٥٣. أفلاطون فى الإسلام طهران١٩٧٤، بيروت باريس، طهران١٩٧٣. الأفلاطونية المحدثة عند العرب. النهضة١٩٥٧ ليدن منشن، باريس، دمشق صيف١٩٥٣-١٩٥٤. رسائل فلسفية (الكندى، الفارابى، ابن باجة، ابن عربى) بنى غازى ط٣. ١٩٧٣ والتصدير باريس صيف١٩٦٨. رسائل ابن سبعين، المؤسسة، القاهرة١٩٦٥، تصدير عام برن بسويسرا ١٩٦٥. مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشربن فاتك، المؤسسة، النهضة ١٩٥٨ تصدير عام ليون، لندن، القاهرة، مدريد صيف١٩٥٥، البرهان لابن سينا، النهضة، القاهرة١٩٥٤ تصدير عام باريس، لندن، القاهرة ١٩٥٢، الحكمة الخالدة

لسكويه، النهضة ١٩٥٢، تصدير عام باريس، ليدن، الفاتيكان، القاهرة صيف١٩٥٠ وربيع١٩٥٢ تلخيص البرهان لابن رشد، الكويت، المطبوعات١٩٨٤ تصدير عام باريس ربيع صيف١٩٨٣ تلخيص الخطابة لابن رشد، الكويت المطبوعات١٩٨٤ تصديرعام باريس ربيع صيف١٩٨٣. تلخيص الخطابة لابن رشد، النهضة١٩٦٠ تصدير عام ليدن (هولندا) مدريد (أسبانيا) صيف١٩٥٩ الخوارج والشيعة لفلهاوزن، النهضة١٩٥٨ تصدير برن خريف١٩٥٦، موسوعة الفلسفة، المؤسسة بيروت ١٩٨٤ (جزآن) تصدير عام، باريس، روما١٩٧٩-١٩٨١ ربيع الفكر اليوناني، النهضة ١٩٤٦، تصدير عام١٩٤٢ أفلاطون، النهضة١٩٥٤، تصدير عام١٩٥٢.

(٢٦) منطق أرسطو، النهضة ١٩٤٨/١٩٤٩/١٩٥٢ التصدير العام باريس أغسطس١٩٤٧ الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٥٤ التصدير العام باريس وليدن ومنشن وفيينا١٩٥٣ التعليقات، لابن سينا، الهيئة١٩٧٣ والتصدير ببنغازي سبتمبر١٩٧٢ صوان الحكمة وثلاث رسائل لأبي سليمان المنطقي السجستاني، طهران ١٩٧٤ والتصدير نفس العام١٩٧٣/١٩٧٤ (مما يدل على سرعة الإنجاز في إيران). أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة ١٩٥٠، تصدير عام دمشق أبريل١٩٤٩. الإنسان الكامل في الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٥٠ تصدير بيروت١٩٤٩. مذاهب الإسلاميين (جزءان)، العلم للملايين، بيروت ج١، ١٩٧١ تصدير باريس ١٩٧٠ ج٢/١٩٧٣ تصدير روما وباريس ١٩٧٢. تاريخ التصوف الإسلامي، المطبوعات، الكويت ١٩٧٥ التصدير العام طهران ١٩٧٤. مؤلفات الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة ١٩٦١ تصدير عام، القاهرة صيف ١٩٦٠ إمانويل كانط، المطبوعات، الكويت ج١، ١٩٧٧ تصدير باريس صيف ١٩٧٦ المدخل إلى الفلسفة، المطبوعات الكويت ١٩٧٥ تنبيه باريس ١٩٧٤ط٢، تصدير١٩٧٨. الأخلاق النظرية، المطبوعات الكويت ١٩٧٥ تنبيه باريس صيف ١٩٧٤ ط٢. ١٩٧٦. فضائح الباطنية للغزالي، القومية ١٩٦٤ تصدير عام ١٩٦٤ روح الحضارة العربية لهانز هنريش شيدر، العلم للملايين، بيروت ١٩٤٩، تصدير أبريل بيروت ١٩٤٩ شخصيات قلقة في الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٤٧، تصدير نوفمبر ١٩٤٦، تلخيص القياس لابن رشد، الكويت ١٩٨٨، ط١ تصدير عام باريس ربيع صيف ١٩٨٣.

(٢٧) [إذا لم يحدد مكان الطبعة فهو القاهرة].

١- نيتشه ١٩٣٩

٢- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ١٩٤٠

٣- اشبنجلر ١٩٤١

٤- شوبنهور ١٩٤٢

٥- أفلاطون ١٩٤٢

٦- أرسطو ١٩٤٣

٧- ربيع الفكر اليوناني ١٩٤٣

٨- خريف الفكر اليوناني ١٩٤٣

٩- الزمان الوجودي ١٩٤٥

١٠- من تاريخ الإلحاد في الإسلام ١٩٤٥

١١- المثل العقلية الأفلاطونية ١٩٤٧

١٢- أرسطو عند العرب ١٩٤٧
١٣- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ١٩٤٧
١٤- شخصيات قلقة فى الإسلام ١٩٤٧
١٥- منطق أرسطو، جـ١ ١٩٤٨
١٦- رابعة العدوية ١٩٤٨
١٧- شطحات الصوفية ١٩٤٩
١٨- منطق أرسطو، جـ٢ ١٩٤٩
١٩- روح الحضارة العربية، بيروت ١٩٤٩
٢٠- الإشارات الإلهية ١٩٥٠
٢١- الإنسان الكامل فى الإسلام ١٩٥٠
٢٢- منطق أرسطو جـ٣ ١٩٥٢
٢٣- الحكمة الخالدة ١٩٥٢
٢٤- فن الشعر لأرسطو ١٩٥٣
٢٥- البرهان (من الشفاء) لابن سينا ١٩٥٤
٢٦- عيون الحكمة لابن سينا ١٩٥٤
٢٧- فى النفس لأرسطو ١٩٥٤
٢٨- الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام ١٩٥٥
٢٩- أفلوطين عند العرب ١٩٥٥
٣٠- الأفلاطونية المحدثة عند العرب ١٩٥٧
٣١- مختار الحكم ومحاسن الكلم ١٩٥٨
٣٢- الخوارج والشيعة، لفلهاوزن ١٩٥٩
٣٣- الخطابة لأرسطوطاليس ١٩٥٩
٣٤- تلخيص الخطابة لابن رشد ١٩٦٠
٣٥- مخطوطات أرسطو فى العربية ١٩٦٠
٣٦- دراسات فى الفلسفة الوجودية ١٩٦١
٣٧- مؤلفات الغزالى ١٩٦١
٣٨- المنطق الصورى والرياضى ١٩٦٢
٣٩- فلسفة العصور الوسطى ١٩٦٢
٤٠- مؤلفات ابن خلدون ١٩٦٢
٤١- النقد التاريخى ١٩٦٣
٤٢- مناهج البحث العلمى ١٩٦٣
٤٣- فضائح الباطنية ١٩٦٤
٤٤- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ١٩٦٤
٤٥- الطبيعة لأرسطو، جـ١ ١٩٦٥
٤٦- دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، بيروت ١٩٦٥

٤٧- رسائل ابن سبعين ١٩٦٥
٤٨- الوجود والعدم ١٩٦٥
٤٩- المثالية الألمانية، «شلنج» ١٩٦٥
٥٠- فن الشعر، لابن سينا ١٩٦٥
٥١- الطبيعة، لأرسطو، جـ٢ ١٩٦٦
٥٢- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة، فى فرنسا، جـ٢، ١٩٦٧
٥٣- ابن عربى، لأسين بلاثيوس ١٩٦٧
٥٤- المدرسة القورينائية، بنغازى ١٩٦٩
٥٥- الفرق الإسلامية فى الشمال الأفريقى، بنغازى ١٩٦٩
٥٦- الأخلاق عند كانط، الكويت ١٩٦٩
٥٧- فلسفة القانون والسياسة عند كانط ١٩٧٠
٥٨- مذاهب الإسلاميين، جـ١، بيروت ١٩٧١
٥٩- شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية، بيروت، ١٩٧١
٦٠- فلسفة الدين والتربية عند كانط، الكويت ١٩٧١
٦١- كرديناديس القورينائى، بنغازى ١٩٧٢
٦٢- سونسيوس القورنيائى، بنغازى ١٩٧٢
٦٣- التعليقات لابن سينا ١٩٧٢
٦٤- رسائل الكندى والفارابى وابن باجة وابن عربى، بنغازى ١٩٧٣
٦٥- مذاهب الإسلاميين، جـ٢، بيروت ١٩٧٣
٦٦- أفلاطون فى الإسلام، طهران ١٩٧٤
٦٧- صوان الحكمة للسجستانى ١٩٧٤
٦٨- مدخل جديد إلى الفلسفة ١٩٧٥
٦٩- الأخلاق النظرية، الكويت ١٩٧٥
٧٠- تاريخ التصوف الإسلامى، الكويت ١٩٧٥
٧١- إمانويل كانط، الكويت ١٩٧٦
٧٢- الأخلاق عند كانط ١٩٧٧
٧٣- طبائع الحيوان لأرسطو، الكويت ١٩٧٧
٧٤- أجزاء الحيوان لأرسطو، الكويت ١٩٧٧
٧٥- الأخلاق إلى نيقوماخوس ١٩٧٧
٧٦- فلسفة القانون والسياسة عند كانط، الكويت ١٩٧٩
٧٧- فلسفة الدين والتربية عند كانط ١٩٨٠
٧٨- حياة هيجل، بيروت ١٩٨٠
٧٩- الخطابة لأرسطو بغداد ١٩٨٠
٨٠- فلسفة الحضارة لاشفيتسر، بيروت ١٩٨٠
٨١- تاريخ العالم لأورسيوس ١٩٨١

٨٢- دراسات ونصوص محققة فى تاريخ العلوم عند العرب ١٩٨١
٨٣- موسوعة الفلسفة بيروت ١٩٨٤
٨٤- فلسفة السياسة عند هيجل ١٩٨٦
٨٥- فلسفة الجمال والفن عند هيجل ١٩٨٦
٨٦- موسوعة المستشرقين
(٢٨) فاكثر السنوات إنتاجاً ١٩٦٥ (خمس كتب)، ثم ١٩٤٧/١٩٧٧/١٩٨٠ (أربعة كتب)، ثم ١٩٤٣/١٩٤٩/ ١٩٥٤/ ١٩٦٢/ ١٩٦٥/ ١٩٦٩/ ١٩٧١/ ١٩٧٢/ ١٩٧٥ (ثلاث كتب)
(٢٩) وهى ١٩٤٤/ ١٩٤٦/ ١٩٥١/ ١٩٥٦/ ١٩٧٨/ ١٩٨٣/ ١٩٨٥/١٩٨٨
(٣٠) ١-التأليف: شهيدة العشق الإلهى «رابعة العدوية» ٢- مذاهب الإسلاميين جـ١، المعتزلة والأشاعرة جـ٢ الإسماعيلية والقرامطة والدروز، ٣- تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى. ٤- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى.
٢-التحقيق: ١- شطحات الصوفية، ٢ - رسائل فلسفية: (الكندى والفارابى وابن باجة وابن عربى) ٣- الشعر (من منطق الشفاء) ٤- عيون الحكمة لابن سينا، ٥- التعليقات لابن سينا ٦- البرهان لابن سينا (من منطق الشفاء) ٧- الحكمة الخالدة لمسكويه ٨ - الإشارات الإلهية للتوحيدى ٩- رسائل ابن سبعين ١٠- صوان الحكمة وثلاث رسائل لأبى سليمان المنطقى السجستانى ١١- مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشر بن فاتك ١٢- فضائح الباطنية للغزالى ١٣- دراسات ونصوص فى الفلسفة و العلوم عند العرب ١٤- تلخيص القياس لابن رشد ١٥- تحقيق البرهان لابن رشد ١٦- تلخيص الخطابة لابن رشد. التحقيق للترجمات العربية القديمة عن اليونانية الصحيحة أو المنتحلة: ١- منطق أرسطو (٣ أجزاء) ٢- الخطابة لأرسطو. ٣- فى الشعر لأرسطو. ٤- الطبيعة لأرسطو (جزءان). ٥- فى النفس لأرسطو. ٦- فى السماء والآثار العلوية. ٧- أجزاء الحيوان. ٨- طبائع الحيوان. ٩- الحيوان ١٠- أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة. ١١- أفلوطين عند العرب. ١٢- الأفلاطونية المحدثة عند العرب. ١٣- المثل العقلية الأفلاطونية. ١٤- أفلاطون فى الإسلام. ١٥- الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام. ١٦- شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى. ١٧- تاريخ العالم لأوروسيوس (عن اللاتينية)
٣-الترجمة: ١- شخصيات قلقة فى الإسلام. ٢- روح الحضارة العربية. ٣- الخوارج والشيعة أحزاب المعارضة السياسية والدينية فى صدر الإسلام. لفلهاوزن ٤- الإنسان الكامل فى الإسلام. ٥- ابن عربى حياته ومذهبه لأثين بلاسيوس ٦- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.
٤-الإعداد: ١- مؤلفات الغزالى. ٢- مؤلفات ابن خلدون. ٣- مخطوطات أرسطو فى العربية. ٤- تحية إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين. ٥- موسوعة المستشرقين. ٦- الموسوعة الفلسفية.
(٣١)

1- Le probleme de la mort, Le Caire, 1965.
2- La transmission de la philosophie Greque au Monde Arabe, Paris, Vrin 1968
3- Histoire de la philosophie Arabe, Paris, Vrin 1997
4- Défence du Coran coatredes critique, L'unicite Paris 1989.
5- Défence de la vie du Prophet Muhammed contre ses detracteurs,

Ed, Afkar, Paris 1990
6- Themes et figures de la philosophie Islamique Paris, 1979.
7- L'Islam va par Voltaire, Herder, Gibbon, Hegel.

(٣٢) (أ) **الدراسات**: ١- الموت والعبقرية. ٢- دراسات فى الفلسفة الوجودية. ٣- فى الشعر الأوربى المعاصر، ومن تاريخ الفكر. ٤- ربيع الفكر اليونانى. ٥- أفلاطون. ٦- أرسطو. ٧- خريف الفكر اليونانى. ٨- كرنايادس. ٩- سينوسيوس. ١٠- فلسفة العصور الوسطى. ١١- دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى. **ومن الأعلام**. ١٢- نيتشه. ١٣- اشبنجلر. ١٤- شوبنهور. ١٥- شلنج. ١٦- هيجل - حياته. ١٧- فلسفة القانون والسياسة عند هيجل. ١٨- فلسفة الجمال والفن عند هيجل. ١٩- إمانويل كانط. ٢٠- الأخلاق عند كانط. ٢١- فلسفة القانون والسياسة عند كانط. ٢٢- فلسفة الدين والتربية عند كانط.

ومن العلوم الإنسانية: ٢٣- مدخل جديد إلى الفلسفة. ٢٤- الأخلاق النظرية. ٢٥- المنطق الصورى والرياضى ٢٦- مناهج البحث العلمى. ٢٧- الأدب الألمانى فى نصف قرن. كما أعلن عن قلوب الفلاسفة وعن برجسون.

ب- الترجمات: (الروائع المائة): ١- ايشندورف: من حياة حائر بائر ٢- فوكيه: اندين. ٣- جوته الديوان الشرقى للمؤلف الغربى. ٤- بيرون : أسفار أتشيلد هارولد. ٥- جوته: الأنساب المختارة. ٦- جوته: فاوست. ٧- برشت: دائرة الطباشير القوقازية. ٨- برشت: الأم الشجاعة. ٩- ثربنتس دون كيخوته. ١٠- لوركا: مسرحيات. ١١- دورنمات: علماء الطبيعة. ١٢- هيلدرلين: هيبرون. ١٣- رلكه: صحائف مالتى برجه. ١٤- برشت: الإنسان الغريب فى ستسوان. ١٥- يونسكو: فتاة للزواج. ١٦- رينيه ويج: الفن والنور واللوحات. **ومن العلوم الإنسانية**: ١٧- لونجلوا دسينوبوس النقد التاريخى. كما أعلن عن ترجمة نيتشه: زرادشت. ١٨- الوجود والعدم. ١٩- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا. ٢٠- حياة لثريودى نورمس. ٢١- جوته: جيتس ڤون برلشنجن. ٢٢- اشفيتسر: فلسفة الحضارة.

(٣٣) وقد استعملنا نفس الطريقة فى ترجماتنا: لسنج: تربية الجنس البشرى، نماذج من الفلسفة المسيحية، اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، باعتبارها تأليفاً غير مباشر.

(٣٤) قد يصدر مع هذه الذكرى الثمانين مجموع مقالاته فى جريدة مصر الفتاة، وهو مازال فى العشرينيات، وهى حوالى خمسة وعشرين مقالاً جمعها الزميل د. أحمد عبد الحليم عطية ويتردد فى نشرها.

(٣٥) **المبتكرات**: ١- الزمان الوجودى، ٢- هل يمكن قيام أخلاق وجودية ٣- هموم الشباب ٤- مرآة نفسى (شعر) ٥- الحور والنور ٦- نشيد الغريب (شعر) . كما أعلن عن ثلاث قصص ٧- التسلسل ٨- لن أختار ٩- جابر بن حيان

(٣٦) لقد قمنا بثلاث شهادات على العصر طبقاً لتقلباته وأحزانه، الأولى «قضايا معاصرة» جزءان فى عمر الثورة وبعد هزيمة ١٩٦٧ وصدرا ١٩٧٦/ ١٩٧٧ أثناء الجمهورية الأولى، والثانية «الدين والثورة فى مصر» (ثمانية أجزاء) فى عصر الثورة المضادة أثناء الجمهورية الثانية وصدرت عام ١٩٨٩. والثالثة «هموم الفكر والوطن» فى عصر الجمهورية الثالثة ١٩٨١، حتى الآن، وصدرت بعنوان «هموم الفكر والوطن» (جزءان) ١٩٩٧.

(٣٧) وكان نجيب محفوظ أيضاً محبطاً من ثورة يوليو، وظل وفدياً طول عمره المديد، ولم يتوقف عن الإبداع ولم يغادر الوطن. وكذلك الحال مع محمد حسنين هيكل الذى مازال يؤلف مؤرخاً للثورة بالرغم من إحباطاته المتعددة من مسارها.

(٣٨) بدأت هجرة الأساتذة من جامعة عين شمس إلى الكويت، من مصر إلى الخليج ابتداء من المثل الأول: عبد الرحمن بدوى إلى الثانى فؤاد زكريا إلى جيل بأكمله. منهم المرحوم عزمى إسلام، إمام عبد الفتاح إمام، محمود رجب، وقد عاد إلى القاهرة ثم إلى الكويت ثم إلى القاهرة، حسن عبد الحميد (وقد عاد أثناء حرب الخليج) وتم استدراج عبد الغفار مكاوى من القاهرة فى أكبر عملية نزيف للعقل الفلسفى فى مصر.

(٣٩) أرسطوطاليس: فى السماء والآثار العلوية ١٩٦١ تصدير ص (ى، ك)

(٤٠) أرسطوطاليس: فى النفس، الآراء الطبيعية المنسوبة إلى فلوطرخس، الحاس والمحسوس لابن رشد، النبات المنسوب إلى أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت ط٢، ١٩٨٠ تصدير عام ص١-٥٣.

(٤١) أرسطوطاليس: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، النهضة العربية ١٩٥٩- تصدير ص (و - ل)

(٤٢) أفلاطون فى الإسلام، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢ ط٣.

(٤٣) «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، إبرقلس «الخير المحض»، « فى قدم العالم»، «فى المسائل الطبيعية»، هرمس «معاد النفس»، أفلاطون «الروابيع»، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، تصدير ص١-٥٥ الطبعة الأولى لجنة التأليف والترجمة.

(٤٤) ابن رشد:: تلخيص القياس لأرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٨، ط١ تصدير عام ص٥-٢٤، طباع الحيوان، ترجمة يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات الكويت ط١ ١٩٧٧ أبو سليمان المنطقى السجستانى: صوان الحكمة وثلاث رسائل، طهران ١٩٧٤. والرسائل هى ١- رسالة فى المحرك الأول ٢- مقالة فى الكمال الخاص بالنوع الإنسانى ٣- مقالة فى أن الأجرام العلوية طبيعتها طبيعة خاصة وأنها ذات أنفس.

(٤٥) الإشارات الإلهية، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة ١٩٥٠ تصدير عام ص أ - ك.

(٤٦) أرسطوطاليس: أجزاء الحيوان، يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات ط١ الكويت ١٩٧٨ تصدير عام ص٥ -٣٨.

(٤٧) الشفاء المنطق ٩ الشعر - القاهرة - ١٩٦٦ تصدير عام ص٣ -٢١.

(٤٨) شطحات الصوفية جـ١ (أبو اليزيد البسطامى) النهضة ١٩٤٩ ط٣/١٩٧٨. القيم: النور من كلمات أبى طيفور السهلجى، وهو نص غير منشور فى مناقب وشطحات أبى يزيد البسطامى ينسب إلى السهلجى، كتاب مناقب أبى يزيد، (المسلك الجلى فى حكمة شطح الولى) لعبد الغنى النابلسى بالإضافة إلى ملحق نصوص خاصة بالبسطامى، وثلاث ترجمات له، أبى يزيد فى مرآة الزمان لسبط بن الجوزى، (نفحات الأنس) لعبد الرحمن الجامى، و(طبقات الصوفية) لعبد الرحمن السلمى، مع قصة لأبى يزيد مع الراهب.

(٤٩) ولما كانت هذه النصوص كلها- تقريبا- تنشر لأول مرة، وقد فقدت أصلها اليونانى، فقد عزمنا على ترجمتها إلى الفرنسية لنيسّر على الباحثين الأوروبيين غير العارفين بالعربية - وبخاصة المتخصصين فى أرسطو - الاطلاع عليها، وننشر هذه الترجمة فى كتاب قائم برأسه إكمالا لما بدأناه فى ملحق

كتابنا عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربى، شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦ ص١٧ تصدير ص٩

(٥٠) «ونرجو أن يجد فيه الباحثون خلاصة مركزة لمذهب ابن سينا كله»، ابن سينا: التعليقات، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣ ص١٠ تصدير ص٥-١٠.

(٥١) ابن سينا: عيون الحكمة، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت ١٩٨٠ ط٢ تصدير عام

(٥٢) «ولعلهم (اللاتين) لو عرفوه لوجدوا فيه أصفى عرض لمذهب أرسطو فى البرهان، فلهذه الميزة آثرنا بعثه اليوم خير تحية لذكرى ابن سينا الألفية» ابن سينا: البرهان، النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤ تصدير عام ٩-٥٥.

(٥٣) «متجنبين كل التجنب ذلك الترخص الإجرامى فى تغيير النص، ابتغاء تصحيح مزعوم فرضه الجهل وأملاه ضيق الثقافة. وهو الترخص المنتشر فى البلاد العربية والشرقية فى هذه الأعوام الأخيرة، لكل ما كان يمكن أن يتصور منهم غير هذا. وهم الذين لم يعرفوا المناهج الفيلولوجية، ولا ثمار الدراسات الكلاسيكية، التى أنفق فيها العلماء الأوروبيون أجيالاً متطاولة، إنما هو الشرق، موطن الاستبداد و الطغيان حتى على النصوص وعلى المؤلفين الأقدمين» ابن مسكويه: الحكمة الخالدة، النهضة المصرية القاهرة، ١٩٥٢ ص٦٤ تصدير عام ص٧-٦٤.

(٥٤) أرسطوطاليس: (فن الشعر) مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد، القاهرة، ١٩٥٣ تصدير عام ١١-٥٦

(٥٥) ومن يدرى لعل وجه الحضارة العربية كله أن يتغير طابعه الأدبى، كما تغيرت أوروبا فى عصر النهضة، وإلى نحو هذه الغاية قصدنا حتى قدمنا اليوم لهذا الكتاب ولا يسير التاريخ بالتمنى ولا يتغير مساره بالرغبات. المصدر السابق ص٥٦.

(٥٦) «أول كتاب عربى فى تاريخ الفلسفة استقصى فيه صاحبه أخبار الفلاسفة، وتلاها بِنُبَذ من أقوالهم، فى باب الحكم القصار والأمثال «المبشر بن فاتك: «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ط٢ ص١ هذا وننشر الترجمة الإسبانية الأصيلة لكتاب مختار الحكم هذا حسب المخطوطات التى أتينا على بيانها من قبل، وهو أمر لم يكن ميسوراً قبل نشر الأصل العربى للكتاب أو الرجوع إلى مخطوطاته، وبهذا نعالج النقص الذى اعتور نشرة كوست من ناحية، ومن ناحية أخرى نساهم فى إحياء أثر من آثار التبادل الثقافى العربى الأسبانى فى القرن الثالث عشر، هذا التبادل الرائع المثمر الذى يود (المعهد المصرى للدراسات الإسلامية) فى مدريد إضاءة شعلته المقدسة من جديد» نفس المصدر ص٦٧ تصدير عام ص ١-٦٧.

(٥٧) «وبهذا نكون قد وفينا هذا الشارح الفيلسوف العظيم ابن رشد حقه المهضوم بين بنى قومه»، تلخيص البرهان، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٤ «وفى عزمنا أن نوالى نشر سائر ما فى هذين المخطوطتين من تلخيصات لابن رشد حتى نفى هذا الفيلسوف الشارح العربى العظيم حقه المهضوم لدى بنى قومه العرب، ابن رشد تلخيص الخطابة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠ ص يه

(٥٨) «ولا نريد أن نتوسع فى هذا التصدير لأننا عزمنا على كتابة تاريخ الباطنية بمختلف فروعها فى الإسلام اعتماداً على ما تيسر لنا الاطلاع عليه من كتب أصحابها من ناحية، وعلى الردود عليها من

ناحية أخرى، لأن مذهب الباطنية لعب دوراً خطيراً، ليس فقط فى التاريخ السياسى، بل وخصوصاً فى التاريخ الروحى للإسلام منذ القرن الثالث الهجرى، ولا يزال له أنصاره حتى اليوم بين الإسماعيلية فى الهند وباكستان وأفريقيا الشرقية، والدروز فى سوريا ولبنان، والمذاهب المشهورة العديدة المنشقة على الإسلام» الغزالى، «فضائح الباطنية» الدار القومية، القاهرة ١٩٦٤ ص (يه)

(٥٩) مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، تصدير ص٥-٦.

(٦٠) «وبالجملة فقد قصدنا من هذا البحث أن نقدم للباحثين فى الغزالى الأداة الضرورية الأولية التى يستطيعون الاستعانة بها فى تحقيق مؤلفاته وحصرها آملين أن ينشر من مؤلفاته الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعاد نشر غير المحقق منها نشراً علمياً دقيقاً، توطئة للقيام بأبحاث علمية سليمة عن هذا المفكر الإسلامى العظيم»، مؤلفات الغزالى، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، الذكرى المائوية التاسعة لميلاد الغزالى، القاهرة ١٩٦١ ص١٩ تصدير عام ص٩-١٩.

(٦١) مخطوطات أرسطو فى العربية، النهضة، القاهرة ١٩٥٩.

(٦٢) «فإلى هذه الناحية يجب أن تتوجه جهود الباحثين فى ابن خلدون، فهى أجدى على البحث العلمى من كل هذه الدراسات المقتضبة المتكلفة التى تقوم على عقد مقارنات لا معقد للصلة بينها، وادعاء دعاوى يأباها التطور التاريخى للفكر الإنسانى، وانتحال مذاهب وآراء فى المقدمة لا تثبت لأقل نقد ولن تزيد من قدر ابن خلدون شيئاً، حتى إذا ما تحقق النص واستبانت المصادر أمكن وضع معجم بألفاظه واصطلاحاته فتتهيأ بهذا كله الأداة الضرورية لفهم هذا المؤرخ الفيلسوف الاجتماعى العظيم الذى أنتج - كما يقول توينبى - أعظم كتاب من نوعه ألفه عقل إنسانى فى أى زمان ومكان. وإلى الإسهام فى إيجاد هذه الأدة الضرورية السابقة على كل دراسة لابن خلدون قصدنا بهذه الدراسة عن «مؤلفات ابن خلدون»، مؤلفات ابن خلدون، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢ ص ١٠-١١.

(٦٣) الغلاف باللاتينية على يسار الكتاب لكتاب الخطابة لأرسطوطاليس وكذلك «الإشارات الإلهية» . أرسطوطاليس: «أجزاء الحيوان»، عيون الحكمة لابن سينا، الخطابة لأرسطوطاليس، تاريخ العالم لأوروسيوس، أفلوطين عند العرب، أرسطوطاليس: فى السماء والآثار العلوية، التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. والغلاف الثانى لكتاب نيتشه بالفرنسية، كذلك الغلاف الثانى لكتاب «مخطوطات أرسطو فى العربية»، «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية»، الشعر من كتاب الشفاء لابن سينا، رسائل فلسفية (الكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى)، أفلاطون فى الإسلام، وبالإسبانية «مختار الحكم ومحاسن الكلم».

(٦٤) «ونرجو أن يكون فى إحياء تراث هؤلاء الأفاضل المغمورين بعض الاعتراف بأفضالهم وجلائل أعمالهم»، أرسطوطاليس: الطبيعة (جزءان)، الدار القومية ١٩٦٤ جـ١ ص٢٨.

(٦٥) رسائل فلسفية (الكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى)، دار الأندلس بيروت ١٩٨٠ تصدير عام ص٥ -٢١، دون بيان الفرق بين النشرتين القديمة والجديدة أو اختلاف منهج التحقيق فى طريقة إكمال النص بالحد الأقصى (محسن مهدى) أو الحد الأدنى (بدوى) والرسائل منشورة سلفاً، باستثناء رسالتين. ويحتوى التصدير العام على مادة استشراقية. وربما كان الهدف هو إبراز حكمة اليونانيين أحد كنوز حكمة الأمم، وهو هدف الليبرالية المصرية: الارتباط بالغرب وبمصادره.

(٦٦) «ونحن قوم قد تطور لدينا النثر فى نهضتنا الحديثة فى اتجاه أدبى باعد كثيراً بينه وبين التلاؤم مع النثر الفلسفى الذى يمتاز بالإيجاز والإحكام. ولابد لنا - من أجل إيجاد نثر فلسفى ظاهر القيمة - أن نعود إذن إلى ذلك النثر الفلسفى العربى القديم فنتأثره ونستلهمه كما فعلنا من قبل بالنسبة إلى النثر الأدبى. لهذا ترانا فى حاجة ملحة إذا إلى الاستعانة بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق فى النهاية ذلك النثر الفلسفى الجديد الذى نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده. وليس فى هذا كله ما يدعو إلى أسر المرء لنفسه فى قيود الماضى اللغوى بل هو - على العكس من هذا - يشد من أزر التوثب إلى خلق لغة جديده لأن العود ها هنا عود استلهام واستيحاء لاعود تقليد واقتصار واكتفاء. فليطمئن المجددين بالهم من هذه الناحية كل الاطمئنان». منطق أرسطو، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٨ جـ١ ص٩.

(٦٧) «الآن وقد أكملنا تحقيق ما وصل إلينا من التراث الفلسفى اليونانى وأتممنا نشره بين الناس فإنه يحق لنا أن ننظر نظرة إلى الوراء وأخرى إلى الأمام، نتأمل فى الأولى عناصر هذا التراث وكيف عرفه العرب، وفى الثانية نستخلص النتائج بالنسبة إلى ماضى الثقافة العربية ومستقبلها على السواء» دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨١ طـ١ ص٧.

(٦٨) «والأمر نفسه ينطبق على ما نصبو إليه اليوم من حضارة عربية إسلامية، لكن ليس - فقط - بالنسبة إلى التراث اليونانى بل وأيضاً بالنسبة إلى الإنتاج الأوروبى الحديث والمعاصر. أما بالنسبة إلى هذا الأخير فعلينا أن نصنع صنيع أجدادنا مع التراث اليونانى، فننقل أمهات الإنتاج الفكرى الأوروبى الحديث والمعاصر إلى العربية ونتولاه بالشرح والتحليل والعرض المبين مواكبة لتيار الفكر العالمى» المصدر السابق ص١٣.

(٦٩) «أما بالنسبة للتراث اليونانى فعلينا أن نصنع صنيع الأوروبيين معه اليوم فنعيد ترجمته من جديد حسب ما وصل إليه التحقيق النقدي لنصوصه» المصدر السابق ص١٤.

(٧٠) «وينبغى أن يتم هذا كله فى حرية تامة بعيداً عن كل سلطة رسمية وعن كل إشراف متطفل، وعلى أيدى من يتقنون اليونانية ويتميزون بجودة العبارة بالعربية ويحيطون علماً بدقائق الفلسفة اليونانية» المصدر السابق ص١٤.

(٧١) «إنما الشيء المؤلم حقا هو أننا لا نعثر فى الربع قرن الأخير على نظراء لهؤلاء العلماء الأفذاذ، رغم ازدياد عدد المشتغلين بتاريخ العلوم عند العرب ممن لا عمل لهم غير الثرثرة فى المؤتمرات والتباهى بالضئيل التافه من الوريقات» المصدر السابق ص٥٤.

(٧٢) «ما أعجب حظ أفلوطين فى العالم العربى» أفلوطين عند العرب، النهضة ١٩٦٦ تصدير عام ص١-٦٦.

(٧٣) «روح مذهب أرسطو كانت بعيدة عن إشباع نوازع الروح فى الحضارة العربية لأنه كان يونانيا خالصا، أما أفلاطون الذى سرى فيه الروح الشرقى فكان أقرب إلى روح العربية، أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن فى الحضارة العربية إلا بعد أن طُعِّم بدماء أفلاطونية وأفلوطينية» المثل العقلية الأفلاطونية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ص٧ تصدير ص٧ -٦١.

(٧٤) «ولسنا نزعم هنا فى شيء أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة، فهيهات هيهات. إنما بذلنا الوسع فى الاقتراب منها وكلنا أمل فى اطراد هذه الأعمال البشرية نحو التدقيق وزيادة العناية، حتى نضع بهذا

لبنات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التى نسترسل بأمانينا إلى إيجادها استهلالا للحضارة الجديدة التى نرجّيها» أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت ط٢، ١٩٧٨ تصدير ص٦-٦١.

(٧٥) «وهكذا جمعت النزعة الإنسانية العربية بين تراث أثينا وتراث روما»، أوروسيوس، تاريخ العالم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٨٢ جـ١/١٩٨٢ تصدير ص٥.

(٧٦) «وهذه النزعة الإنسانية العالمية - التى بشر بها الحلاج ومجدها ابن عربى ودعا إليها ابن سبعين- هى نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود وأنه ليس ثم إلا الله. فكيف يحق له بعد هذا أن يفرق بين ناس وناس، وبين وطن ووطن. نعم إن حبهم الشامل يشمل الإنسانية كلها بل والوجود كله، وإن نظرتهم وأفاقهم تنتظم الكون بأسره». رسائل ابن سبعين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٦٥ ص١٦.

(٧٧) «أن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية فى الإسلام» شخصيات قلقة فى الإسلام، النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٤ ص٣ «لكن ليس معنى هذا أننا نلعن أمثال هذه الحركات كل اللعنة بل لا نرى غضاضة فى قيامها. ماذا أقول! بل نحن ندعو إلى إيجادها فى اللحظة التى تكون النزعات التأويلية المغالية قد استنفدت إمكانياتها فى مرحلة ما من تطور الدين، لكن لاعلى أن تحل محل هذه الأخيرة بل لتدعوها إلى تأمل نفسها وما قطعته من مراحل ولتزداد من معارضتها ومقاومتها قساوة وصلابة، فلكى يتحقق هذا التوتر الحى الذى بدونه تكون هذه النزعات المغالية نفسها فى خطر الجنوح إلى التحجر فى تطورها- إن صح هذا التعبير الذى قد ينبنى على شىء من التناقض - كان لابد من الإصابة بهذه الأمراض المؤقته ولهذا فإننا ندعو إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون فى حدة توترها حياة غنية للدين الذى تقوم فى أحضانه» المصدر السابق ص (جـ - د).

(٧٨) هذه النصوص هى:

١ - ماسنيون: سليمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى البداية

٢ - ماسنيون: دراسة عن المنحنى الشخصى لحياة: حالة الحلاج الشهيد الصوفى فى الإسلام

٣ - كوربان: السهروردى الحلبى مؤسس المذهب الإشراقى

٤ - السهروردى: (رسالة أصوات أجنحة جبرائيل) ترجمها من الفارسية بول كراوس وترجم بدوى شرحها الفارسى وفصلاً من مقدمة كراوس وكوربان.

٥ - ماسينيون، المباهلة.

(٧٩) إن شخصية السهروردى «قد تنبهت - خصوصا- إلى أصولها العنصرية فشاءت أن تتصل مباشرة بالينابيع الإيرانية الأولى، تستلهمها المقومات الجوهرية لتكوين المضمون الروحى للعقيدة ذات المصدر العنصرى الأجنبى، حتى جاء توكيداً كاملاً فى ناحيتين: الطابع العنصرى الفارسى، والروحانية الشرقية. لهذا جاء النموذج الأعلى للشرقى بالمعنى العميق الدقيق لأنه هو الذى أقام النزعة الإنسانية فى الحضارة العربية مستمدة من أصولها الحقيقية، أعنى الشرقية الخالصة»، المصدر السابق ص (هـ).

(٨٠) «وإذا كان سيقدر لنا - معشر العرب اليوم - أن ننشئ حضارة جديدة فإن مشكلتنا اليوم مع الحضارة الأوروبية الحديثة المعاصرة - وهى الآن فى دور النهاية.وإفساح الطريق لحضارة مقبلة سيبزغ فجر ربيعها فى نهاية هذا القرن أو مطلع الألف الثالث - هى بعينها نفس المشكلة التى عاناها

أسلافنا الذين أنشأوا تلك الحضارة العربية فهل لنا أن نستنبط العبرة من تلك التجربة الأليمة البائسة التي عاناها أولئك الأسلاف» المصدر السابق ص١٥- ١٦

(٨١) «وأنا زعيم كذلك بأن هذا المعنى - وهو وحده - خليق بأن يردنا إلى الجادة المستوية التي تقتادنا صواها البارزة إلى الغاية التي نرجّيها في غير ما صلف نافر ولا مراء بدون غناء» «روح الحضارة العربية»، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٤٩ ص١١ «والصلة طردية في التأثر عكسية في الأصالة» المصدر السابق ص١٢ «وكان الكفاح عنيفاً مريراً شائقاً - في الوقت نفسه - بين ضرورة التأثر اللازمة وبين نوازع الأصالة المتوثبة» المصدر السابق ص١٢

(٨٢) روح الحضارة العربية، ص١٢- ١٣.

(٨٣) روح الحضارة العربية ص١٤ ص١٥.

(٨٤) «والمسائل التي يثيرها ها هنا من الخطورة بحيث لا تحتمل التلخيص دون المناقشة والرد أحيانا. أما وليس ها هنا مجال لهذا فمن الخير أن ندع الخوض فيها ولو إلى حين»، روح الحضارة العربية، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٤٩ ص١٣٤.

(٨٥) «القصد من الترجمة إغراء القراء بقراءة الكتاب الذي لا يقتصر فقط على الأوروبيين الذين يجدون فيه صورة واضحة للتراث العربي بل يمتد إلينا نحن العرب» المصدر السابق صـ ١٣٧.

(٨٦) المصدر السابق ص ١٣٨ - ١٥١.

(٨٧) «خليق أن يعرض للغربي صورة دقيقة للحياة الروحية في الإسلام في إطاره العالمي، وخليق كذلك أن ينقل إلى العربي في لغته كيما يجد فيه نفسه زاخرة بمعان نتلمس سبيلها في نطاق الروحية العليا» المصدر السابق ص١٥١.

(٨٨) «الوثبة الكبرى التي تشاهدها البلاد العربية اليوم بسبيلها خليقة بأن تعيد التوازن مرة أخرى بين العالم العربي والعالم الغربي بعد أن اختل، منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية في القرن الثالث عشر الميلادي» المصدر السابق ص١٤٥.

(٨٩) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ط٤. ويضم أربعة فصول:

١- وارث وموروث، تراث الأوائل في الشرق والغرب لكارل هينرش بكر.

٢- انتقال التراث: من الإسكندرية إلى بغداد، ماكس مايرهوف، التراجم الأرسطاطاليسية إلى ابن المقفع لبول كراوس.

٣- الدين والتراث: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل لأجنتس جولدزيهر، بحوث في المعتزلة لكارلو ألفونسو نلينو، العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث لأجنتس جولدزيهر.

٤- معارضة التراث: محاولة إيجاد المسلمين فلسفة شرقية لكارلو ألفونسو نلّينو مع ملحق وتراجم للمستشرقين الثلاثة، بكر، جولدزيهر، نلّينو.

(٩٠) وها نحن أولاء نقدم هذه الترجمة لدراسته الرائعة عن الخوارج والشيعة، نقدمها خالصة من فضول التعليقات الزائفة التي انتشرت بيننا، عادة حشو ترجمات كتب المستشرقين بها، انتشارا يدعو إلى بالغ الأسف، ونرجو أن تكون للقارئ العربي مصدراً ثميناً من مصادر العلم بتاريخ العرب والإسلام ونموذجاً يحتذى مناهجه حين البحث في هذا التاريخ الذي لم نكنْ نحن الباحثين العرب أن نسهم فيه بما يُعتد به حتى اليوم، مع أنه تاريخنا نحن، وأخلق الناس بالمساهمة فيه»، فلهاوزن: الخوارج

والشيعة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨ ص (ك).

(٩١) أسين بلاثيوس: ابن عربى، حياته ومذهبه، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٧٩ تصدير ص٧-٢٠.

(٩٢) وهما دراستان: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصديرها الشعوبى لهانز هنريش شيدر، الإنسان الكامل فى الإسلام وأصالته النشورية للوى ماسنيون، بالإضافة إلى نصوص غير منشورة حققها المترجم وملحق خطبة البيان، الإنسان الكامل فى الإسلام، دراسات ونصوص غير منشورة، النهضة، القاهرة، ١٩٥٠.

(٩٣) «بين تأليه الإنسانية وتأنيس الألوهية سعت فكرة الإنسان الكامل فى الحضارة الإسلامية حتى تعبر هوة اللانهاية بين المخلوق والخالق، تلك الهوة التى انبثقت عن ينبوع الروح السحرية فكانت مصدراً مزدوجاً لقطبين متناقضين لديانتها وإدانتها. وفى حنايا هذا السعى الجميل تلبّثتْ مرارا لتستروح أنسام الانعتاق من أسر العبودية التى فرضتها على نفسها أزلية أبدية، حتى عُدت الحرية التى استباحتها لذاتها فى لحظاتها العالية لوناً من التجديف بل الكفران. فما من عجب بعد هذا فى أن يكشف لنا تطور هذه الفكرة عن مصير الوجود الإنسانى فى تلك الحضارة، أعنى عن مطامعه ومصارعه، عن ملاهية ومآسيه. والفكرة بدأت دنيوية وانتهت أخروية فى توازن تام مع مآل الروح العربية التى استهلت وجودها قوية، أعنى إنسانية، ثم خرت صريع العلة الأولى القاتلة، عُلة الاستقطاب الذى مزقها فأسلمها - فى نهاية المطاف - إلى قوى خارقة، أعنى لا إنسانية، أفما آن لنا اليوم معشر صحبى أن نستنبط العبرة كل العبرة من تطور تلك الفكرة؟» المصدر السابق صـ١

(٩٤) شهيدة العشق الإلهى، رابعة العدوية، النهضة المصرية.

(٩٥) «وسنوالى دراسة سائر مراحل تاريخ التصوف الإسلامى، قرنين قرنين، حتى نستقصى تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق فى الحياة الروحية فى الإسلام» تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى القرن الثانى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥.

(٩٦) يتضمن مجرد أربعة فصول تقليدية أشبه بالمقررات الجامعية. الأول عن المصادر، والثانى عن زهد النبى والصحابة، والثالث عن الحسن البصرى وأصحابه، والرابع عن كبار الصوفية فى القرن الثانى.

(٩٧) «قصدنا إلى إحياء بعض من العناصر الممتازة الخليقة بالبقاء فى تراثنا العربى حتى نعانى من وراء تمثله من جديد تجربة حية خصبة، من شأنها أن تهيئ لنا حاضرا أبديا، فى كيانه المتصل تجتمع إمكانيات تطورنا الروحى القومى. فتتداعى اللحظات الزمانية لوجودنا الواعى وهو بسبيل الوثبة الخارقة إلى نطاق المجد الحضارى المأمول. وفى أهدافنا إلى تلك الغاية حاولنا أن نتجافى عن التمجيد الزائف بقدر ما نبذنا الازدراء المتعالى، على الرغم مما قد يفيده كلامنا فى أحوال نحسب أنفسنا قد صرنا من جانبنا بمعزل عنها: من فوقها أو من ورائها سواء. فقد آن لنا أن نذر ذلك العهد السلبى كى ما نشد خيوط المصير إلى نول الإيجاب والبناء» الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٨٢ ص ٧.

(٩٨) «نقدم نموذجاً أولياً لما عسانا أن نقوم به فى هذا السبيل، ونقول: أولياً، لأنه لا تزال تعوزه الشجاعة والحرية والتمرد والخصب. فعلينا أن نوغل فى هذا الطريق إلى أبعد حد غير مكترثين مطلقاً لحشرجات الجيف الحية التى تزعم فى نفسها القدرة على الوقوف فى وجه التحرير الأكبر الذى نفذ فى سبله رغما عنهم. وأشهد أنى توسمت هذا السيل يشق مجراه الظافر فى نفوس الصفوة من

شباب لبنان فإليهم وإلى أترابهم من شباب العرب فى كل الأمصار أقدم هذه الصفحات التى تفيض بالإيمان بهم وبما ينتظرنا من مصير وضاء» المصدر السابق ص ٨ - ٩.

(٩٩) «ذلك الفعل الأصيل للإنسان فى تحقيق ممكناته، ونعنى به النزعة الإنسانية حتى تقوم هذه المرحلة التمهيدية الحاسمة على أساس ثابت يمتد فرعه إلى سماء التوثب المتصاعد فى معراج اللانهائية» المصدر السابق ص ٧ - ٨.

(١٠٠) «ولما كانت النزعة الإنسانية تواكبها بالضرورة - كمعبر إلى الصورة الجديدة - نظرة صوفية تنبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية وهى فى دور تكوينها ونشوئها - إذ للصوفية أثر خطير فى تشكيل تلك الروح فى هذا الدور - فقد كان علينا أن نعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعينها فى تجربتنا الحاضرة فنشيع فيها الحياة بفضل آخر صورة قدر لها الظهور فى الحضارة المحتضرة، وهى المذهب الوجودى الذى يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين المتداعية والناشئة، شأنه شأن الأفلاطونية المحدثة فيما بين الحضارتين المتداعية والعربية أو اليونانية والأوربية الغربية» المصدر السابق ص ٨.

(١٠١) «والشعر من غير شك هو التعبير العاطفى المناظر للتجربة الصوفية فى الدور الأول للحضارة الوليدة. ولهذا كان عهد ازدهاره الأعلى فى تلك الفترة فى كل الحضارات.. وهو الشعر الوجودى» المصدر السابق ص ٨.

(١٠٢) وهنا يأتى الدين صورة ثالثة فى تناظر كامل مع الصورتين الأخريين على أن يستحيل إلى تصور جديد تراعى فيه مقتضيات الروح الجديدة على الرغم مما قد ينال الصورة القديمة من تعديل بل من تحوير كامل يصل أحياناً حد النسخ المطلق وإلا لما كان فيه بعد غناء». المصدر السابق ص ٩.

(١٠٣) «وها نحن أولاء اليوم - معشر الشباب العربى المتوثب - بسبيل إيجاد نزعة إنسانية جديدة وكلنا لا نزال حيارى فى معرفة الطريق إليها. إنما يخلق بنا أن نعتبر بالتجربة الإنسانية التى عاناها أسلافنا هؤلاء. تلك منى دعوة وتحذير معاً» المصدر السابق ص ٦٩

(١٠٤) «إمكان اتخاذنا من الصوفية الإسلامية مصدرا نصدر عنه فى مذهبنا الوجودى العربى الذى نريد إقامته فلسفة شاملة لجيلنا هذا فى العصر لا يعنى نبذ كير كجارد وهيدجر و ياسبرز فلولاهم لما عرفنا الوجودية والبحث عن مصادرها العربية، هم المصدر الأصلى نتمثلهم حتى يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم مثبتة القواعد، ثم لا ننبذهم بل نودعهم حتى آخر حدود بلادنا العربية بحضارتها الجديدة شاكرين لهم زيارتهم الخصبة المبدعة لعالمنا الفكرى قائلين: إلى اللقاء فى الميدان العام للروح الإنسانية الواحدة. ومن يدرى لعلهم أن يصبحوا آنذاك هم الآخرون من عشيرتنا الأقربين.» المصدر السابق ص ١٠٦ - ١٠٧.

(١٠٥) فأية روعة فى تقويم الحرية الفكرية نراها غير الرسول وأصحابه. إن فى هذا لأنبل نموذج لتقدير حرية الفكر وتقديس الكرامة الإنسانية. وإن فيه لأعمق عبرة نفيد منها فى احتفالنا بمولده الكريم» المصدر السابق ص ١٦٠.

(١٠٦) «تلك هى الملامح الإجمالية العامة لصورة هرمس فى تطورها حتى الفكر العربى، وفيها نبدى فى الوقت نفسه المميزات البارزة للروح العربية، وبخاصة ما يتصل منها بالنزعة الإنسانية.» المصدر السابق ص ١٧٥.

(١٠٧) أولا يسع المرء إلا أن يمتلئ إعجابا بهذا الجو الطليق الذى هيأه الإسلام للفكر فى ذلك العصر،

مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامى فى ذلك العصر من خصب ونضوج. أترى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى فى حضارتنا العربية التى نأمل فى إيجادها؟»

من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، دار سينا للنشر، ط / ١ النهضة ١٩٤٥، ط/٢، ١٩٩٣ ص ٢٦٣

(١٠٨) التأليف حوالى ٩٠ صفحة والترجمة حوالى ١٧٠ صفحة، أى الضعف.

(١٠٩) (ابن المقفع) تأليف جابريللى ، (باب برزويه) تأليف بول كراوس، (تعليقات على ابن المقفع) تأليف نللينو.

(١١٠) المصدر السابق ص ٨٩ – ٢١٩.

(١١١) وسيجد القارئ أن أسلافنا هؤلاء بلغوا فى التحرر الفكرى فى أمور العقيدة مبلغاً عظيماً صرنا نتمنى اليوم أن نصل إليه بل أن نقترب منه. ونرجو من وراء هذا أن يكون وسيلة إلى تجديد التفكير الإسلامى بعامة بحيث يجعل نقطة انطلاقه من آخر مرحلة وصل إليها هذا الفكر المتعمق الواسع الآفاق بعد أن ران علينا خلال سبعة قرون أو يزيد جمود شديد. فمن هذه المناهل الثرية الأصيلة المتدفقة ينبغى أن يكون دورنا واستلهامنا منا» مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت ج١، ١٩٧١ تصدير ٣-٤.

(١١٢) ثم إنى – بطبعى – أرفض كل دعوى تدعى لنفسها أنها وحدها تملك الحق أو أنها وحدها تمثل الدين الصحيح، وشواهد تاريخ الأفكار أبلغ دليل على تهافت هذا الادعاء. والخير كل الخير فى أن يكون الدين مفتوحاً لكل الاتجاهات، غنياً بشتى التجارب، حافلا بديناميكية الحياة، إن تعثر فى الشكل نبذه أو استبدله. وإن افتقر فى المضمون أغناه وتعمقه» مذاهب الإسلاميين ج٢ ص ٥- ٦.

(١١٣) «وبالجملة ففى الكتابين أفكار سياسية عصرية إلى أقصى حد. ولو قدر لولاة أمور المسلمين أن يراعوها حق رعياتها لما انهارت دولة الإسلام انهياراً لم تنهض منه حتى اليوم. ونحن نرجى أن يكون فى تدبير المعانى العالية التى يتضمنها هذان الأثران النفيسان ما يحفزنا نحن العرب والمصريين بخاصة إلى أن ننشئ دولة الغد العربية الواحدة الشامخة «الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام» النهضة، القاهرة ١٩٥٤ ص٧٥.

(١١٤) Défense du coran contre ses cirtiques unicite Paris 1989 PP 4-8

ويضم:

١- ماذا يعنى الوصف «أمى» الذى يطلق على النبى محمد (ضد شبرنجر، فنسك، هوروفتزبول.

٢- الموازاة الخاطئة بين القرآن والعهد القديم (ضد چيجر، هيرشفيلد، سيدرسكى جانو –بل – أندريه – كليرمونت.

٣- معنى كلمة «فرقان» (ضد بلاشير).

٤- الافتراضات الخيالية لمرجوليوث.

٥- اجنتس جولدزيهر والقياس الخاطئ بين الإسلام واليهودية.

٦- الصابئون فى القرآن (ضد بيدرسون، كارادى فو).

٧- الرسل فى القرآن (ضد تخيلات فنسنك).

٨- قراءة هللنيستية خيالية للقرآن (ضد موير – بل آرثر)

٩- هل للبسملة مصدر فى العهد القديم (ضد نولدكه – شفالى).

١٠- فشل كل محاولة لترتيب زمانى للقرآن (ضد نولدكه، جريمه، بلاشير، بل).

١١- مشكلة الألفاظ الأعجمية فى القرآن (ضد دفورجاك، فرانكل، جيڤرى، مينانا)
١٢- حول النداء القرآنى «يا أخت هارون» (ريلان، ايرهارت).
١٣- مشكلة هامان

Défense de la vie du prophète Muhammed contre ses détracteurs. (١١٥) Ed.Afkar. paris 1990 pp 5-6.

ويضم ستة فصول ومقدمة.
مقدمة: أسطورة محمد فى أوروبا، عشرة قرون من الكذب الشرير والتهم الكاذبة.
١- صدق محمد فيما يتعلق برؤاه للملأ الأعلى.
٢- حسبة الرسول المفترَى عليها.
٣- سياسة محمد تجاه خصومه: محمد واليهود، محمد والمسيحيون، سياسة محمد تجاه العرب
٤- وفاء محمد بالعهود المعقودة.
٥- النظم الإسلامية والتأسيس النهائى لها من الرسول: الصلاة، الصوم، الحج، الزكاة، الاختلافات بين الإسلام والاشتراكية.
٦- نقد الصحة التاريخية للرسالة، خطب الرسول وأحاديثه.

(١١٦) «هذه صفحات أملتها قشعريرة فكر تجلى له الموت على قمة العدم، فأضاء للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة، وهى تنبع من عين الوجود. وها هى ذى تسلك الطريق إلى سدرة المنتهى حيث تلتقى ذروة البقاء بهاوية الفناء «الموت والعبقرية»، دار القلم، بيروت ص (جـ).

(١١٧) من الغربيين يميل إلى ستفانز فايج، وهيلدرن، وماريه بسكرنست، ونوفاليس، وأوغسطين، وموريس دى جران، ومن العرب والمسلمين يميل إلى امرئ القيس وعمر بن أبى ربيعة، والرازى وابن سينا والحارث المحاسبى والغزالى وعبد اللطيف البغدادى ولسان الدين بن الخطيب وابن خلدون والجزرى والسخاوى والشعرانى ومسكويه وحنين بن إسحق وابن الهيثم وعلى بن رضوان المصرى والبيهقى والسموأل

(١١٨) «هذه دراسة بسيطة موجزة عن الوجودية قصدت منها إلى إعطاء القارئ العربى فكرة واضحة عن المذهب الذى اختلط اسمه فى ذهنه بمعان ليست لها به أية صلة، رغم أن الوجودية مذهب فى الوجود محدد تمام التحديد يقوم على مبدأ أساسى سهل بسيط، هو أن وجود الإنسان هو ما يفعله. فأفعال الإنسان هى التى تحدد وجوده وتكونه. ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله فوجود كل إنسان بحسب ما يفعله، وذلك ضد مذهب القائلين بالماهية، أى الذين يفترضون ماهية سابقة على وجود الإنسان وعنها تنشأ أفعاله ووفقاً لها يحكم عليه وبها يحدده» دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط/١ ١٩٨٠ ص٥.

(١١٩) فى الشعر الأوروبى المعاصر، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥، يتضمن دراسات عن رلكه فى مصر، هيلدرلن، ولوركا، وسان جون بيرس، وكوكتو الشاعر والناقد. وكلوديل والشعر، ونيتشه، وشوبنهور وهيجل وعلاقتهم بالشعر والموسيقى، وهرمان كوهن واشبنجلر وعلاقتهما بالموسيقى.

(١٢٠) «الأدب الألمانى فى نصف قرن»، الكويت ١٩٩٤ سلسلة عالم المعرفة ١٨١.

(١٢١) تضم المقدمة حياته وشعره، والعلاقة مع الأميرة ماريه تورن، وتاكسس وتنقلاته فى باريس، وألمانيا، وسويسرا، ونشاطه إبان الحرب العالمية الأولى وعن قصائده الأخيرة ومرضه ووفاته.

(١٢٢) «والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كل خصائص الحضارة التى ينتسب إليها، وبدوره يعطيها خصائص جديدة. فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، ومن ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة ميزتها ويضع لها قيماً خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلاً كبيراً فى تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية، وعلى هذا المنهج الذى رسمه لنا اشبنجلر سنسير فى دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية. (ربيع الفكر اليونانى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦ ص٣٣)

(١٢٣) «وها نحن أولاء نجدد اليوم هذا النداء متوجهين به إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة، كى نثبت الإنسانية فى عرشها من جديد فى العصر الذى سادت فيه الآلية، فاختنق الإنسان تحت نيرها الجبار الذى لا يرحم. وكلنا أمل وثاب فى أننا نستطيع نحن المؤمنين بهذه الروح من أبناء هذا الجيل أن نقيم إن عاجلاً أو آجلاً عالماً ممتازاً من القيم الروحية الإنسانية العليا» المصدر السابق ص (ح).

(١٢٤) «وأفلاطون هذا الحى، هذا الملهم الأكبر، هو الذى نقدمه الآن إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة من أبناء هذا الجيل. نقدمه هنا مادة ساذجة حاولنا- قدر المستطاع - أن نستخرجها كما هى فى متحف التاريخ، أعنى كمضو حى فى روح الحضارة اليونانية. مثل - هو وأستاذه سقراط وتلميذه أرسطو - صيف هذه الحضارة - أى أوجها وأعلى ما بلغته من سمو حضارى، وهم- من أجل هذا - يكوّنون ثالوثاً عضوياً متحد الأقانيم، الأب فيه سقراط، والابن أرسطو، والروح القدس أفلاطون، إن جاز لنا أن نستخدم مثل هذا التشبيه. واستعنا فى إعداد هذه المادة بالنتائج التى انتهى إليها قرن من الدراسات الفيلولوجية الدقيقة استخلصناها نقية من غبار النقد الفيلولوجى وأشعنا فيها الحياة بفضل المنهج الحضارى والتجربة الحية، حتى أتت - فى النهاية - تمثالاً من المرمر الناصع لا أثر فيه لصناعة الفنان. لكنه تمثال على كل حال. فدع لأولئك المؤمنين أن يتمثلوه فى نفوسهم حتى يستحيل إلى تجربة حية عميقة، ويشيع فى باطنهم روحاً جديدة، ويصوغونه على غرارها، فيكون ينبوعاً دافقاً من ينابيع الخلق الروحى المنشود».

أفلاطون، النهضة ط/٣، القاهرة ١٩٥٤، تصدير عام.

(١٢٥) «وها نحن أولاء نقدم لهذا المارد الفكرى صورة تحليلية دقيقة، راعينا فيها التطور الحى، أعنى الأشكال المستمرة والتوتر الفكرى الحاد والتناقض الخصب الذى ينحل على أساس المنهج التاريخى حتى نستطيع أن نجدد فى نفوسنا اليوم ما عاناه من تجربة حية هائلة لعلها أن تكون أعظم ما عرفته الروح الإنسانية من تجارب حتى الآن » أرسطو، النهضة المصرية ط/٢، ١٩٤٤ ص (ى).

(١٢٦) فوداعاً إذن أيتها الروح الإلهية الخالدة، وداعاً أيتها المعجزة الإنسانية الكبرى، وداعاً أيها الرمز الأعلى للنبل والحق والجمال. ها أنت قد حققت الصورة العليا للإنسانية وتجسدت كل القيم الأزلية، وهديت الإنسان سواء السبيل، وما على الأجيال المتلاحقة إلا أن تقيم لعبادتك المراسم والطقوس صادرة فى كل نبيل من الفعال عن وحيك. وما علينا - نحن المؤمنين بقداستك المستلهمين لروحك - إلا أن نحاول اليوم جهدنا أن نجددك وأن نخلق روحاً جديدة على غرارك، إن كان شىء من هذا فى الإمكان». خريف الفكر اليونانى، النهضة المصرية، القاهرة ط/٢، ١٩٤٦ ص (و).

(١٢٧) «وهكذا ينبلج من ظلمات أوائل العصور الوسطى فجر العلم والفكر الحديث، والفضل فى ذلك لرجال الفلسفة فى العصور الوسطى جميعاً. فبهم تخلصت الإنسانية من قيود العبودية الفكرية،

واندفعت إلى طريق الحرية التى تسير فيه قدماً إلى مستقبل وضاء».
فلسفة العصور الوسطى، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢ ص (يد)

(١٢٨) يضم (ربيع الفكر اليونانى) – بعد مناهج تاريخ الفلسفة والروح اليونانية – استعراضاً للمدارس الأيونية والفيثاغورية والإيلية وهرقليطس وأنبادقليس والذريين وأنكساجوراس والنزعة السوفسطائية التى تمثل عصر التنوير.

(١٢٩) سقراط، البداية والمنهج، ثم الأخلاق والطبيعيات والإلهيات، حتى صحة المصادر. ثم حياة أفلاطون والمشاكل الأفلاطونية، بداية بنظرية الصور ثم الطبيعيات والنفس والأخلاق والسياسة والدين والفن.

(١٣٠) لم نستطع – للأسف – الاطلاع على ثلاث دراسات له تمت فى بنغازى بليبيا عن «المدرسة القورينائية» بنغازى ١٩٦٩ كرنيادس القورينائى، بنغازى ١٩٧٢. سونسيوس القورينائى، بنغازى ١٩٧٢.

(١٣١) وذلك مثل أوغسطين، أريجين، بونافنتورا، لا تسليم، إبيلار، توما الأكوينى، دنرسكوت، وليم أوكام، كأعلام.

(١٣٢) «كشف رائع عن جانب رائع من عبقرية هذا المفكر العربى الفذ الذى نحتفل بتراثه العلمى هذه الأيام»، دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ط/٣، ١٩٧٩ ص ١٤٢.

(١٣٣) «لاستعدنا هذه المكانة فى الفكر الإنسانى فى الحاضر والمستقبل، الذى نرجيه مشرقاً زاهراً إنسانياً عالمياً كما كان فى الماضى» المصدر السابق ص ١٦١.

(١٣٤) «لئن كانت الحرب الماضية قد هيأت الفرصة لهذا الوطن كى يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية. فليس من شك فى أن هذا الوطن فى أشد الحاجة إلى الثورة الروحية على ما ألف من قيم وما اصطلح – حتى الآن – عليه من أوضاع فى أشد الحاجة إلى أن يطرح هذه النظرة القديمة فى الوجود وفى الحياة، كى يضع مكانها نظرة أخرى كلها خصب وكلها قوة وكلها حياة. وفيها تعبير واضح عن كل ما يخالج ضميره من مطامح نحو السمو ونحو العلاء، وشعور حى نابض بالنزوع إلى تطور روحى هائل تصاعد فيه قواه مندفعة متوترة حادة متوثبة خالقة تبدع – فى كل طور من أطوار هذا التصاعد – صوراً للوجود خصبة سامية، وقيماً للحياة جليلة عالية، فى الإيمان بها إيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم، وفى تحقيقها تحقيق لنوع من الحضارة زاهر ممتاز. وليس من شك فى أن الشعور بهذه الحاجة قائم فى نفوس أبنائه، تستطيع – إذا أرهفت النظرة – أن تكتشفه فيهم واضحاً حيناً، غامضاً فى معظم الأحيان، فهم لم يعودوا يمنحون القيم القديمة السائدة من الثقة والإيمان ما كانت تمنح من قبل، واللوحة التى كانت مرتسمة فى مخيلة آبائهم للحياة السامية والوجود الممتاز قد بهتت ألوان الكثير من أجزائها، وانحسر عنها الضوء قليلاً قليلاً. وأصبحوا ينكرون اليوم ما كان أسلافهم يحتفلون له أشد الاحتفال، ويتبرمون بأشياء كانت من قبل فى موضع التقديس. وكانت نتيجة هذا كله أن أصبحت الطبقة الممتازة من أبناء هذا الجيل تندفع نحو الشك فى قيمة الكثير من مقدس الأشياء وتقتحم عيونها طائفة من المسائل كانت فى نظر السابقين مشاكل تقلق بالهم وتثير همومهم فكانوا يحيطونها بهالة من الرهبة والإجلال. فهذه الطبقة على حال من الشك قد يبلغ عند البعض درجة اليأس والقنوط فى كل شىء من القلق قد يصل إلى حد العذاب وفى حيرة متذبذبة تدفع ذات اليمين وذات اليسار»

نيتشه، النهضة المصرية، القاهرة، ط/٣، ١٩٥٦ تصدير عام.

(١٣٥) «وهى – من أجل هذا كله – فى حاجة إلى اكتشاف نظرة فى الوجود جديدة تؤمن بها وتحاول تحقيقها فى الحياة، ويكون فيها عوض عن تلك النظرة القديمة التى لم تعد تؤمن بها لأنه ليس فى وسعها بعد هذا الإيمان. ولابد لهذه النظرة الجديدة أن تكون متفقة مع أحوال العالم الحاضر، محققة لمقتضيات هذا العصر، باذلة جهدها فى التوفيق بين متناقضاتها وفى حل ما تستطع من مشكلاته، حاسبة حسابها لكل ما يعج به من مسائل وكل ما يضطرب فيه من أحداث. فليس حلا للمشاكل أن تلغيها أو تفر منها وتتناساها. فلكى تضمن – إذن – لهذه النظرة الجديدة الحياة، ولكى تكون لها قيمة – حقاً – فى السمو بالحياة والارتفاع بدرجة الوجود ولكى تكون قادرة على إشباع هذه الحاجة التى تشعر بها نحو خلقها وإيجادها، لا مناص لنا من أن نجعلها شاملة تواجه كل مشاكل هذا العصر بما فيه من أشكال وتعقيد. أما هذه الحلول الساذجة الهينة التى تحل مشاكل العصر حلاً وهمياً بالفرار منها أو بإلغائها فلا نفع فيها ولا غناء، بل فيها الضرر كل الضرر والخسران كل الخسران. فلنكن على حذر من دعاتها ولنحاربهم بكل ما نستطيع، فليس فيما يدعوننا إليه من رجوع إلى نظرات فى الوجود قديمة، عشنا عليها حينا، واستطعنا من قبل أن نبنى عن طريق الإيمان بها مجداً إلا الضياع والخسران المبين. وليس هؤلاء الدعاة – فى الواقع – إلا دعاة اضمحلال يشيعون روح الانحلال ويخدرون أعصابنا بلحن الغناء الذى انحصرت مهمتهم فى الحياة.

وإلى التمهيد لإيجاد هذه النظرة الجديدة قصدنا، حين فكرنا فى هذا المشروع الضخم، مشروع تقديم خلاصة الفكر الأوروبى إلى أبناء هذا الجيل. فنحن نريد عن طريقه أن نعرض عليهم العقل الأوروبى. وهو يناضل ويجاهد فى سبيل إعطاء نظرة فى الحياة وفى الوجود من شأنها أن تخلق طابعاً ممتازاً من الإنسانية وصورة جليلة سامية من صور الحضارة. نريد أن نبين لهم كيف يفكر هذا العقل ويبدع ويخلق، وكيف يتطور فتتطور معه صور الوجود وقيم الحياة. نريد أن نوردهم هذه الينابيع الفياضة الحية التى تنبثق من الرجل الأوروبى فى تدفق وباستمرار». المصدر السابق، تصدير عام.

(١٣٦) «ولسنا نريد منهم أن يؤمنوا بمذاهب هذا الفكر ويسيروا فى الاتجاه الذى فيه سار، دون افتراق عنه أو محاولة لإنكاره ومخالفته. فليس يعنينا من أمر هذا الإيمان شىء. وإنما الذى يعنينا والذى من أجله أخذنا أنفسنا بمهمة العرض والتحليل لهذا الفكر هو أن نمهلهم على أن يفكروا فيما فكر فيه العقل الأوروبى، ويتأملوا فى المشاكل التى أثار، والحلول التى قدم وأن ينظروا نظراً عميقاً فيه حرص وفيه جد فيما أتى به من نظرات فى الحياة وفى الوجود، كى يتخذوا من هذا النظر وذلك التأمل والتفكير دافعاً ومادة وأداة، من أجل إيجاد هذه النظرة الجديدة التى باسمها سيعلنون ثورتهم الروحية المنشودة. نحن لا نقدم إذن حلولاً قد تم صنعها وإعدادها فأصبحت صالحة للاستهلاك. ونحن لا نتقدم إليهم بنماذج نهائية كاملة وليس عليهم من بعد إلا التقليد والاحتذاء. إنما نضع فى متناول أيديهم مادة ثمينة للتفكير الحى الخصب، وتحت أنظارهم أمثلة خليق بهم أن يتأثروها ويستلهموها وصوراً حية قوية لآخر ما وصل إليه الفكر الإنسانى فى تطوره وسموه كى يبدأوا نحوهم منها بعد أن يهضموها ويتمثلوها ويعلوا عليها بعد أن يكونوا قد بلغوها. ومن أجل هذا كله قد اخترنا من موضوعات هذا الفكر الأوروبى ما يمثله أحسن تمثيل، ويعبر عن سموه أصدق تعبير. فاخترنا الفلاسفة والمفكرين والشعراء الفلاسفة. ومن هؤلاء جميعاً لم نختر إلا أقدرهم على الإلهام وإثارة التفكير وأقربهم إلى روح العصر وأعظمهم أثراً فى تطور أوروبا الروحى وأشدهم عناية بمشاكل

الإنسانية الحقيقية وأحرصهم على أن يكون فكرهم حياً ينبض بدماء الحياة خصباً يقدر على النمو من بعدهم والإنتاج، جريئاً يهاجم المشكلات، حرا يبدد ما قدس من أوهام. ثم اخترنا- من بعد هؤلاء- روح الحضارة الأوروبية نعرض تطورها ونحلل أدوارها، ونكشف عن جوهر كل واحدة منها، حتى تكون لدينا صورة كاملة للروح الأوروبية فى نموها ووقوفها ومدها وجزرها ومنحنيات تطورها. وها نحن أولاء نضع الآن بين يديك أول صورة من صور الفكر الأوروبى، صورة حية قوية فيها عنف وفيها قوة وفيها تناقض وفيها اضطراب وفيها خصب وفيها حياة. ونحن نعلم - مقدماً- أنك لن تطمئن إليها، وأن الكثير من القلق سيساور نفسك بإزائها. ونخالنا نرى عينيك الآن وهما تتسعان دهشة واستغراباً ونحس بقلبك وهو يهتز جزعاً منها وقشعريرة، ولكنا نعلم - أيضا - أن هذه الهزة هى القادرة - وحدها - على انتشالك من ظلمة الهوة التى أنت فيها إلى حيث نور الفكر الحر والنظر الصحيح إلى الأشياء، وأن هذه القشعريرة هى الخليقة وحدها بأن تدفعك إلى الخلق المستمر والإبداع. وتلك الصورة صورة فكر نيتشه» المصدر السابق، تصدير عام.

(١٣٧) يبدأ الكتاب بنظرة أولى لدورة التطور من اليونان إلى شوبنهور، ثم أربعة أقسام: الأول: طبيعة خارقة (وراثة متبناة، صورة قلقة، أزمة روحية، صداقة ماكرة، وحدة ضرورية، وهن صحى، التفاتة سريعة) وعصر مضطرب (قرن معقد، أعراض انحلال)، تحطيم الأصنام (أصنام الأخلاق، أصنام الفلسفة)، وحى زرادشت (إرادة القوة، هذا الوجود، الإنسان الأعلى). ويضع شعار القسم الثانى، «حضارتنا الأوربية تضطرب كلها منذ زمان فى عذاب توتر يزداد سنة بعد سنة، كأنها موشكة على كارثة عظيمة فهى خلقة».

وشعار القسم الثالث « عنيفة مندفعة ومثلها مثل السيل يندفع نحو النهاية.. خاف أن يراجع نفسه».

وشعار القسم الرابع «أنا شدكم يا أخوتى أن تظلوا إلى الأرض مخلصين».

(١٣٨) «كى نستخلص منه دروساً لعلها أن تكون قاسية وشديدة الوطأة على دعاة الانحلال، ولكنها - من غير شك - أثمن ما نحتاج إليه فى هذه السطور من دروس»

اشبنجلر، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٢ ص٧ «تلك هى الدروس العالية التى يلقيها علينا اشبنجلر فلنأخذ بما فيها، إن كنا نريد حقاً أن نكون للتاريخ خالقين» المصدر السابق ص١٠.

(١٣٩) «كل هذا يدل على أن العذاب الذى تعانيه الحضارة الأوربية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لابد يوما أن تزول، وإنما هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهى مأساتها الطويلة الرائعة. لكن نداء غامضاً يصاعد من أعماق الوجود الحى آذانا بميلاد روح حضارة جديدة - هل سمعت يا مصر هذا النداء» المصدر السابق، آخر صفحة ص ٢٠٥.

(١٤٠) يتضمن الكتاب ثلاثة أقسام: الأول الثورة الكوبرنيقية الثانية، والانتقال من التصور الآلى القديم إلى الرؤية الحيوية الجديدة عند الرومانسيين هيجل وهيلدرلن، وفلاسفة الحياة: دريش ودلتاى وزمل وبرجسون، وثورة علوم الحياة على النموذجين الرياضى والطبيعى، والانتقال من العلية إلى المصير. والثانية روح الحضارة. والحضارة هى اللغة التى تعبر بها الروح عما تشعر به. وهى الظاهرة الأولية، الخلية الحية الأولى فى الجسم. وهى مستقلة عن المادة. فقد حافظت غرناطة على روحها العربى فى القاهرة وبغداد، حتى بعد مغادرة العرب الأندلس. ولها دوائر منعزلة منفصلة كالكائن الحى، هى الوجود الحقيقى، بتعبير هيدجر وكيركجارد. ويعرض لظاهرة التشكل الكاذب لتفسير التداخل الحضارى، والرموز الكونية، فكل فانٍ رمز كما يقول جوته. ويصف الحضارة العربية بأنها حضارة

الكهف وحضارة السحر والقباب والتزين والموزاييك، فى حين تطور الغرب إلى روح فاوست. والثالث قوى التاريخ، وهى الحياة الفعالة فيه، وكذلك الجنس وإرادة القوة وليس المخترعات والمال. الإنسان كون أصغر، حيوان مفترس فى بيولوجيا السلطة والزمان. والتاريخ فى الدم والأرض. أما النبالة فتنشأ فى الأرض بواسطة إرادة البقاء، وينتهى الكتاب بثبت عربى بمؤلفات شبنجلر.

(١٤١) «ولكل أن يفهمها كما يريد وأن يستخلص من النتائج منها ما يشاء. أما أنا فأريدها لشىء واحد هو أن أحيا الوجود روحيا بعمق» شوبنهور، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ص يب.

(١٤٢) يُذكر حوالى ثمانية عشر شاهداً شعريا من أبى العلاء وشاهد واحد من عمر الخيام. أشهر شواهد أبى العلاء مثل:

تعب كلها الحياة فما أعجب إلا لراغب فى ازدياد

وكل الشواهد من أبى العلاء تدور حول التشاؤم، وخطيئة آدم وترك الإنسان فى العالم دون عون، وتمنى عدم آدم، وعدم الإنجاب، وترك الذرية، فالأفضل قطع هذا الحبل، وأن الإنسان ما خلق إلا ليهلك، وتأمل قسوة الموت، والآلام، وخداع السعادة، ووهم اللذة، والشر أصل الوجود، والناس أشرار، وعن العزلة، والحب، والموت، والجبر - وأن الميلاد للموت. المصدر السابق ص٢٣٨ -٢٣٩، ص٢٥٩-٢٦٩، ص٢٧٨-٢٨٢.

(١٤٣) «فى هذا الزمان الذى طغى فيه الاقتصاد على الفكر، والإنسان الاقتصادى على الإنسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، وصار كل شىء يُقوّم بالكم دون الكيف، والإنتاج العلمى لا النشاط النظرى، حتى صارت البطون هى الغايات والعقول والقلوب وسائل لغايات. فى مثل هذا الزمن لا شىء أنجع فى رد الإنسان إلى مكانه الحقيقى أعنى رده إنساناً، أوّلاً يتميز عن سائر الكائنات بالفكر ويسعى إلى الغايات العليا التى استهدفتها الإنسانية ممثلة فى الصفوة من كبار مفكريها على مر العصور؟. نقول لا شىء أنجع من الفلسفة المثالية وللمثالية الألمانية منها بخاصة ممثلة فى أقطابها الكبار الثلاثة: فشته وهيجل وشلنج» شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط/٢ بيروت ١٩٨١ ص (د).

(١٤٤) تذكر الخصائص العامة لفلسفة فشته ومراحل حياته ثم التركيز على نظرية العلم. كما تُذكر حياة هيجل ومؤلفاته وفلسفته ومذهبه. ثم يفصل شلنج، حياته ومراحلها ومذاهبه: فلسفة الطبيعة، وفلسفة الهوية، والأخلاق والدين.

(١٤٥) يتضمن سبعة فصول لكل منها مرحلة من حياته: الطلب والتنقل، ويينا، وبامبرج، وتورنبرج، وهيدلبرج، وبرلين. حياة هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠ ط/١

(١٤٦) «ننبه هنا إلى وهم شائع خصوصاً فى البلاد العربية وهو تصور أن الوصف بالعظمى يتعلق بالمكانة السياسية وإنما الصحيح أنه يتعلق بأرض انجلترا فى مقابل أرض فرنسا فى شمالها الغربى المسماة باسم بريتانى». فلسفة القانون والسياسية عند هيجل، دار الشروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، دار الفارس، عمان ط/١- ١٩٩٦- ص١٨٨.

(١٤٧) يرصد مراجع متتالية عن مفهوم الدولة للعلم وليس للاستعمال، المصدر السابق ص ٨٦/١١٢/ ٩١/ ١١٢/٢١٥/١٦١.كما يحيل إلى هوامش قليلة إلى هارتمان: فلسفة المثالية الألمانية، وإلى ناشر فلسفة الحق لهيجل وإلى بعض المراجع التى يحيل إليها هيجل نفسه .

(١٤٨) «على القارئ العربى إذ يتذكر وهو يقرأ هذا الفصل أن عروض الشعر الأوروبى يختلف كل

الاختلاف عن عروض الشعر العربى، إذ يقوم النظم فى الشعر الأوروبى على الإيقاع، والإيقاع يقوم على المقاطع الطويلة والقصيرة وعلى الفاصلة فى وسط البيت وعلى النبرة». فلسفة الجمال والفن عند هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الشروق، بيروت، دار الفارس، عمان ط/٢ -١٩٩٦ وتصدير عام باريس ١٩٩٣ ص ٣٠٢.

(١٤٩) يتضمن الكتاب قسمين بلا عناوين: الأول فصول عن التمهيدات، وشروط الفن، والجمال، والمثل الأعلى والجمال الفنى والفعل والعالم الخارجى والفنان. والثانى عدة فصول عن الفن الكلاسيكى (الفن المثالى) والرومنتيكى والشعر الملحمى والغنائى والمسرحى.

(١٥٠) «تنبيه : أرسطو فى العصر القديم وكانط فى العصر الحديث، هما قمتا الفكر الفلسفى، وقد كرسنا لأولاهما ما يزيد عن خمسة عشر كتاباً فلا أقل من أن نَخُصّ ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الأجزاء أمانويل كانط، وكالة المطبوعات ، الكويت ط/١ ١٩٧٧.

(١٥١) الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩.

(١٥٢) قام المؤلف بمراجعة ترجمة د. عبد الغفار مكاوى «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» الدار القومية ،، القاهرة ١٩٦٥

(١٥٣) فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

(١٥٤) للأسف لم نستطع الاطلاع على الجزء الرابع «فلسفة التربية والدين» لعدم توافره، وأغلب الظن أنه مكتوب بنفس طريقة الجزأين الثانى والثالث .

(١٥٥) «تنبيه: هذا مدخل جديد إلى الفلسفة عرضنا فيه آخر تصورات الفلاسفة لحقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها ودفاعنا فيه ضد هجمات المنتقصين منها أو المزيفين لماهيتها وأهدافها. وأكدنا أهميتها الكبرى فى الثقافة الإنسانية وما تقوم به من دور بالغ فى تحقيق معنى الإنسان وإدراك مدلول الحياة وسر الوجود. ثم قفينا على ذلك بعرض مشاكلها الرئيسية الثلاث: مشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة، والإلهيات وحرصنا فى هذا العرض أن نبرز - خصوصاً- آراء المعاصرين حتى يعرف القارئ ما انتهى إليه الفكر الفلسفى فى هذه المشاكل ، ونبين المكانة العظمى التى لاتزال الفلسفة تمثلها فى الفكر الإنسانى وفى فروع المعرفة على اختلافها .. وسيحقق هذا الكتاب الغاية منه إن استطاع أن يبصر الناس بحقيقة الفلسفة وأن يحثهم على التفكير فيما تثيره من مشكلات وأن ينهجوا نهجها فى كل ما يتناولونه من وسائل وما يفكرون فيه من أمور الحياة» مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت ط/١ ١٩٧٥، ط٢/ ١٩٧٩

(١٥٦) ويحيل إلى الجوينى والرازى وابن سينا وابن رشد والثعالبى والسيوطى وابن الحاجب وابن جنىّ وابن قتيبة وابن الأنبارى والسكاكى .

(١٥٧) «حتى نظل فى ميدان النظر المحض بعيدين كل البعد عن التعزير والوعظ، مما هو مزلق الخطر فى كتب الأخلاق. وهدفنا هو أن نوقظ فى القارئ الإحساس بعمق المعانى الأخلاقية، وأن ندفعه إلى الأمل المستمر فى سلوك الإنسان» الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥

(١٥٨) فى القيم الاخلاقية يحيل إلى نيتشة وشيلر وهارتمان وسارتر وفى مبادئ الحياة الأخلاقية يذكر أخلاق المنفعة (اللذة والمنفعة والرواق) ، والعقل (كانط) والطبيعة (آدم سميث، روسو، جويو، شوبنهور، اشفيتسر) ، والإرادة (نيتشة) ، والشخص (مونييه، شيلر) .

(١٥٩) فى العقل كأساس القيمة يشير الى الحسن والقبح عند المعتزلة، وفى الإنسان يحيل الى التصوف .

الإسلامى ودور المحبة فيه . وتعريف الحارث المحاسبى لها من «الرسالة القشيرية» وتعريف الجنيد مقارنة بأوغسطين، وكذلك المحبة الإنسانية العالمية عند البسطامى وابن عربى . وفى التواضع يذكر آداب الصوفية عند الجنيد والبسطامى والفضيل بن عياض، وفى السخاء يحيل الى تحليلات الصوفية فى الرسالة القشيرية

المصدر السابق ٩٥ ـ ٩٦ /٢٠٣ ـ ٢١٩/٢٠٤ ـ ٢٢٠

(١٦٠) «قصدت فى هذا الكتاب أن أعرض موضوعات المنطق الصورى والرياضى عرضاً شاملا متصلا، أستقصى فيه المسائل فى تطورها حتى أبلغ بها إلى آخرصورها ومختلف الآراء التى أدلى بها كبار المناطقة فى العصر الحديث، متخذا فى معظمها موقفا جزئيا خاصا يتناسب مع سياق العرض، دون أن ألتزم موقفاً موحداً يستهدف الأصالة أكثر مما ينشد الاستقصاء لأننى لم أرد به أن يكون تعبيرا عن الفلسفة التى أو من بها وأشارك فى إيجادها والتى أعلنت فى برنامجى لها فى «الزمان الوجودى» عن منطق خاص بها ينبثق عنها لأن هذا المنطق الذى أعلنت عنه لايزال عندى فى دور التكوين» . والمنطق الصورى والرياضى، النهضة جـ٢ / ١٩٦٣.

(١٦١) يحيل إلى التعريفات للجرجانى ، وشرح القطب على الشمسية ، والتوحيدى فى الإمتاع والمؤانسة، ومنطق المشرقيين لابن سينا، وحاشية الشريف الجرجانى على شرح مطالع الأنوار، والبصائر النصيرية للساوى، والسلم المندرق، والمناظرة بين السيرافى وأبى بشر، والسرخسى ، ويحيى بن عدى والرمانى، ويأتى بأمثله من الشعر العربى (الفر زدق) لبيان الإفراد والاستغراق، ومن القرآن للشرطية المتصلة، ومغنى اللبيب لابن هشام، و ابن حزم ، والغزالى ، وراى المستشرق نولدكه فى أثر المنطق الأرسطى على المنطق العربى، والمراجع الأجنبية، المصدر السابق ص١٠.

(١٦٢) "وعسى أن يكون فيه ما يفيد فى توجية البحث العلمى الذى لم يثمر بعد فى العالم العربى ثماره المرجوة على المنهج السديد» مناهج البحث العلمى النهضة ١٩٦٣ ص٨

(١٦٣) جان بول سارتر. الوجود والعدم ، دار الآداب، بيروت ط٢، ١٩٦٦.

(١٦٤) ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، المؤسسة المصرية ، القاهرة ١٩٦٣.

(١٦٥) بنرويى: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا . المجلس الأعلى لرعاية العلوم والفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، الأنجلو المصرية ١٩٦٤ .

(١٦٦) «وكلاهما (النقد التاريخى ومنهج التاريخ) لم ينفذا بعد النفاذ الكافى فى الدراسات العلمية بالعربية ... وجل مانشر فى العربية حتى الآن من أبحاث تاريخية أو تحقيق لنصوص عربية مصاب بآفة مستعصية من جرّاء هذا الافتقار إلى المنهج فى دراسة التاريخ وتحليل النصوص وإلى هذه الغاية من تمكين الدارسين من القيام بأبحاث تاريخية علمية سليمة المنهج محكمة النتائج قصدت من ترجمة هذا المجموع ». لأنجلو اديسونوبوس : النقد التاريخى ، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨١، تصدير عام ص ٩ــ١٤.

(١٦٧) «ولاضير علينا من اتخاذ هذا الدرس فى الحياة. فإن المصير يضعنا أحيانا فى مأزق وجودية لاسبيل إلى الخلاص منها إلا بالزهد والعزوف والاستشهاد» جوته: الأنساب المختارة ، النهضة ١٩٤٥ تصدير عام ص(جـ)

(١٦٨) «وكان الناشر فرومان ـ شأنه شأن كبار الناشرين فى أوربا وفى العالم العربى فى عصره الزاهر ـ رجُلاً واسع الاطلاع» ، المصدر السابق ص (حـ).

(١٦٩) هناك أبيات صدى لسورة الفاتحة وأخرى للسور «ولقد خلقنا الإنسان من صلصال مسنون»، «هل أنبؤكم على من تنزل الشياطين»، «تنزل على كل أفاك أثيم»، «يلقون السمع وأكثرهم كاذبون»، «والشعراء يتبعهم الغاوون» ، «ألم ترأنهم فى كل واد يهيمون»، «يقولون مالا يفعلون»، «من يعمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها» «وماربك بظلام للعبيد»، «من كان يظن أن لن ينصره الله فى الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهب كيده» ، «إن أوهن البيوت لبيت العنكبوت»، «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم»، «إن الله لا يستحى أن يضرب مثلاً بعوضة» ، جوته : الديوان الشرقى .

(١٧٠) يسمى جوته أسماء أجزاء ديوانه بأسماء إسلامية مثل كتاب حافظ، كتاب تيمور، كتاب زليخا، كتاب البارسى . وبعض أسماء الكتب موضوعها إسلامى مثل كتاب (المغنى) موضوعه الهجرة، وكتاب (التفكير) من أقوال الفردوسى والرومى، وكتاب (الحزن) من أقوال النبى وتيمور ، وكتاب (الحكم) من أقوال أنورى، وكتاب (الخلد) عن أهل الكهف. الديوان الشرقى للمؤلف الغربى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ ط٢/ ص ٧٦/٩٨/١٠١/١٨٠/١٩٣/٣٣٥/٣٤٦/٣٥٠.

(١٧١) جوته: جيتس فون برلشنجن، الكويت ١٩٧٩ سلسلة المسرح العالمى ١١٧

(١٧٢) جوته: فاوست، الكويت ١٩٨٩ (ثلاثة أجزاء) . وللأسف لم نستطع الاطلاع على الجزء الأول الذى يتضمن مقدمة المترجم للمسرحية .

(١٧٣) برشت : الأم شجاعة وأولادها ، الإنسان الطيب فى ستسوان : النهضة، القاهرة ١٩٦٥.

(١٧٤) وإذا كان النجاح فى واقع الحياة من حظ من يسلكون مسلك سنشوبنثا فتبًا لهذا النجاح الوضيع الدنىء بل تبًا للإنسانية كلها إن صارت كلها من نوع سنشوبانثا وعدمت كل دون كيخوته»، ثربانتس، دون كيخوته، النهضة القاهرة ١٩٦٥ .

(١٧٥) «وحسبنا هذا القدر فى تقويم هذه التحفة الرائعة من تحف الأدب الأسبانى التى ترجمناها ها هنا إلى العربية لأول مرة ، والتى تعد - على صغر حجمها - من روائع الأدب العالمى» حياة لثريوذى، تورمس، باريس ، الكويت ١٩٧٦ ص٣٣وهى من منشورات المعهد الأسبانى العربى للثقافة فى مدريد، كلا سيكيو فى اللغة الأسبانية، الكتاب السادس.

(١٧٦) لم نستطع للأسف الاطلاع على باقى الترجمات المعلن عنها فى الروائع المائة وهى إيشندورف من حياة حائربائر، فوكيه : أندين، بيرون : أسفار أتشيلدهارولد، لوركا: مسرحيات، برشت: دائرة الطباشير القوقازية، درنمات : علماء الطبيعة، هيلدرلين : هيبريون، رلكة: صحائف مالتى برجه، أيونسكو : فتاة للزواج

(١٧٧) لم نستطع للأسف الاطلاع على ديوانى الشعر المعلن عنهما «مرآة نفسى»، «نشيد الغريب» وكذلك على القصص الثلاث: «التسلسل»، «لن أختار»، «جابر بن حيان».

(١٧٨) «فإن وجد فيه الشباب القلق من أبناء هذا الجيل صورة صادقة لشىء ما يجول فى نفوسهم حينما ينطوون عليها ويفتشون فى أتاويهها، وكان فى هذا بلسم لقلوبهم المكلومة بجراح الشك والحيرة والتوثب نحو المجد ونشدان البطولة فى أروع معانيها، فبها ونعمت. وإن رأوه من القتامة والغموض والإسراف فى القلق والقسوة فى تشريح الحياة، بحيث لا يتصل بنفوسهم القانعة الراضية السمينة فهنيئاً لهم هذه البرعة والصفاء، ولست ألتمس منهم أن يعكروهما بقراءة مثل هذا الكتاب وكل ما أسألهم إياه أن يضعوا إكليلا من الزهر الأزرق على قبر الشهيد إن مروا به عابرين» هموم الشباب.

وكالة المصبوعات ١٩٧٧ ط / ٣

(١٧٩) «إهداء: إلى الأفعى الرهيبة التى أوردتنى موارد الخطيئة فى جحيم الشهوات فاقتحمت على برجى العاجى، أنا الأعزل، واختطفتنى ثم قذفت بى من حالق فى التيار المتدفق لنهر الحياة، وما كنت أعلم السباحة، فهويت فى القاع مرات كانت تنتشلنى فيها بشعرها الذهبى الزائف، فلا ألبث حتى أغوص من جديد فى أسوأ قرار إلى أن أسدل الستار على ختام تلك المأساة، إليها أهدى هذه الصفحات التى سطرتها بيمينها سائلاً الله لها الغفران ولى الرضوان. شهيد الشباب» المصدر السابق، الإهداء.

(١٨٠) تقول كارمن:

الحب طير مريد — حر دواما شريد
إن لم تقع فى غرامى — وقعت لما أريد
لكن إذا همت فاحذر — منى فحُبى شديد

ويقول الفردو: ذات يوم طاف من أعلى الأثير طائف النشوة فى القلب الكسير
نشوة الحب لها وقع كبير

المصدر السابق ص ١٠ / ١٧.

(١٨١) «إلى سلوى، ابتهال واعتراف

أعيش فى وطنى، ووطنى منفاى، تمرح الدنيا حولى وكأنى أنا وحدى الذى أنوح، أنا موحد وفى توحيدى حيوية الوثنية

بل أناوثنى وفى وثنيتى صفاء التوحيد

توحيدى حرية الخالق بإزاء المخلوق. أما غيرى فتوحيده عبودية المخلوق للخالق والخالق للمخلوق سواء وثنيتى تقدس اللمس وتفزع من طغيان البصر

وثنيتى تمجّد الجسد وتهزأ بدعوى الروح

أجل فى كيانى عصارة حياة لن أبتاع بها كوثر الأوهام» .

«الحور والنور»، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٧٩ ص (و).

(١٨٢) «غاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود. وها هنا صورة إجمالية لمذهب فسرنا فيه الوجود على أساس الزمان وحاولنا تحقيق هذه الغاية للإنسان»

الزمان الوجودى. النهضة، القاهرة ١٩٤٥.

(١٨٣) مثل تور اندريه: شخصية محمد فى مذهب أمته واعتقاداتها. جولدزيهر: العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث.

(١٨٤) تلك هى الخطوط العامة لمذهب فى الوجود جديد سنجعل مهمتنا فى الحياة تفصيل أجزائه حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التى قلنا إنها غاية الموجود»

«موسوعة الفلسفة» ج١ ص ٣١٧.

obeikandl.com

عبد الرحمن بدوى:

الفيلسوف المتوحد

د/ أحمد صبحى

obeikandl.com

obeikandl.com

أمر يحيرني: لماذا أنجبت مصر - فى زماننا المعاصر - ما لم تصل إليه جميع الدول العربية من المفكرين النابغين؟

أريد أن أتحرر من أى تحيز. ولا أحب أن أكرر مقولة **مصطفى كامل**: (لو لم أكن مصريا لوددت أن أكون مصريا) فهذه مقولة قالها فى زمن جثم فيه الاستعمار على معظم أرجاء العالم الإسلامى ووجه سهام نقده إلى مصر، باعتبارها مهد الحضارة، إن الإنسان ينبغى أن يرضى بما أراده الله له من حيث المنشأ والموطن، وعليه - بعد ذلك - أن يسعى للتحرر من العوامل الجغرافية والاقتصادية والسياسية، إن كانت معوقة لنبوغه. إننا لو استعرضنا أسماء كبار أساتذة الفلسفة فى العالم العربى فى القرن العشرين فلن نجد من يطاول **زكى نجيب** و**عبد الرحمن بدوى**.

هل أقول مقولة الصديق **عبد الغفار مكاوى**: «مصر ولّادة»: أى ولود، ولكن ذلك لا يفسر الأمر إلا بأنها إرادة الأقدار {**يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم ذكرانا وإناثا ويجعل من يشاء عقيما**}.

فلا فضل لأم البنين فيما أنجبته، كما لا ينبغى أن تتحمل العقيم أدنى قدر من الزراية.

هل نرد الأمر إلى (عبقرية المكان) كما فعل **جمال حمدان**، فنقول باجتماع موقع جغرافى أمثل مع وضع طبيعى مثالى فى تناسب وتوازن، ربما، وإن كانت عنده قد تفسر ذيوع الشهرة وعلو الصيت، فربما كان **الشوكانى** أغزر إنتاجا وأعمق فكرا من الشيخ محمد عبده، ولكن الأول لم يبلغ صيت الأخير ولا شهرته، ولكن الأمر بالنسبة لزكى نجيب وعبد الرحمن بدوى ليس كذلك إن قارنّاهما بسواهما من أساتذة الفلسفة فى العالم العربى، ولكنها العبقرية الحقة فى نموذجين فريدين.

وقد أضاف **العقاد** إلى التساؤل بعداً آخر فى حديثه عن الشيخ محمد عبده[1] حين أشار إلى أن معظم مفكرينا نشأوا فى الريف ثم كان ظهورهم ونبوغهم فى المدينة، وهو أمر يصدق تماما على الاثنين، فما عسى أن يكون ذلك التفاعل بين الريف

والمدينة، فى نبوغ النابغين وظهور المفكرين؟ لست أدرى!.

هذه مقدمة كان لابد منها قبل الحديث عن **عبدالرحمن بدوى** الذى أغنانا عن التنقيب عن سيرته بما كتبه عن نفسه فى موسوعته الفلسفية التى انفرد بتأليفها، وفيها يتبين أنه ألف أكثر من مائة وعشرين كتابا حتى عام ١٩٨٤ إلى جانب مئات المقالات والأبحاث التى ألقاها فى المؤتمرات الدولية بالعربية والفرنسية والإنجليزية والألمانية والأسبانية.

وقد يظن من يسمع هذا عنه أنه تفرغ تماما للفلسفة كما تفرغ جمال حمدان للجغرافيا، وأنه لم يشغل نفسه بشىء سوى العلم، غير أن من يعرفه فى شبابه، ومن اطلع على سيرته، يعرف أنه خاض فى السياسة وأنه كان عضوا فى حزب (مصر الفتاة) (من ١٩٣٨- ١٩٤٠) ثم عضواً فى اللجنة العليا للحزب الوطنى (من ١٩٤٤- ١٩٥٢) [ص ٢٩٦ من المجلد الأول من موسوعة الفلسفة] وأنه اختير عضوا فى لجنة الدستور التى كلفت - فى يناير ١٩٥٣- بوضع دستور جديد لمصر.. وأنه أسهم -خصوصا - فى وضع المواد الخاصة بالحريات والواجبات، وأتمت اللجنة وضع الدستور فى أغسطس ١٩٥٤ ثم يعلق قائلا: «ولكن القائمين على الثورة لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات للحريات والحكم الديمقراطى السليم، ووضعوا بدلا منه دستور ١٩٥٦ الذى صادر الحريات وكان مسندا للطغيان الذى استقر بعد ذلك لعدة سنوات» [نفس الصفحة السابقة]، ولنا على هذه الفترة من اشتغاله بالسياسة ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: تتعلق بانضمامه إلى حزبين عرفا بالتطرف الوطنى - إن صح التعبير - فهل كان ذلك إيمانا منه بالعبارة التى أوردها فى كتابه عن **رابعة العدوية**: «إن الاعتدال من شأن الضعفاء والتافهين، أما التطرف فمن شيمة الممتازين الذين يبدعون ويخلقون التاريخ»؟[٢].

الملاحظة الثانية: إن استقرار الطغيان - الذى أشار إليه - أدى إلى تفرغه التام للعلم، تماما كما أدى استيلاء **معاوية** على السلطة إلى أن طلق نفر من المعتزلة

السياسيين السياسة واشتغلوا بالعلم والعبادة، كما ورد فى تفسير نشأة المعتزلة. ويعلق الدكتور **علي النشار** على هذه الرواية بقوله: كثيراً ما يصحب السخط على مجريات أمور السياسة.. اعتكاف على العلم(٣)..

وقد جعله تكوينه الفكرى جامعا بين الأصاله والمعاصرة، الأصالة حين تتلمذ على **الشيخ مصطفى عبد الرازق**، الذى يصفه بأنه كان مثالا كاملا للإنسان، نبالة نفس ومكارم أخلاق، كما كان عالما بالعلوم الإسلامية.....، والمعاصرة حين تلقى العلم على أيدى نخبة من كبار أستاذة الفلسفة الفرنسيين وعلى رأسهم **لالاند**.

ولكن هل كان بدوى مائلا إلى نهج المستشرقين فى ميدان الدراسات الاسلامية وعلى رأسهم **باول كراوس**، إنه يشير إلى أن لكرواس اليد الطولى فى توجهه فى ميدان انتقال التراث اليونانى إلى العالم الإسلامى، بفضل علمه الهائل ومنهجه الفيلولوجى الدقيق ومكتبته الحافلة بأعمال المستشرقين، فضلاً عن أنه - فى ترجماته لدراسات المستشرقين - لا يلجأ إطلاقاً إلى التعقيب عليها من منظور إسلامى كما فعل الدكتور **عبد الهادى أبوريده** رحمه الله، ولكن من الخطأ أن يؤخذ ذلك عليه أو أن يتهم بضعف عقيدته، إذ كان ذلك هو منهجه فى كتب التراث، أن يقدم النص فى أمانة وموضوعية، يستوى عنده أن يكون حديثه عن المعتزلة أو الأشاعرة أو الإسماعيلية، اللهم إلا إذا كان النص يثير لديه الشكوك.

كما فعل فى حديث **فريد الدين العطار**، فيما نقله عن رابعة العدوية، والذى وصف ما يرويه بأنها أساطير، إذ الأمر هنا لا يتعلق بالعقيدة وإنما بالحقيقة المجردة التى يرى أنها أولى بالاتباع، وفقا لمنهجه، فهو يرى أنه لا يكتب للمسلم بخاصة، وإنما للمثقف بعامة.

ومن ناحية أخرى ليس من بين مؤلفاته باللغة العربية كتاب له طابع أيديولوچى على خلاف الأمر لدى زكى نجيب الذى تعد معظم مؤلفاته - منذ الستينيات - متعلقة بمشكلة الأصالة والمعاصرة حيث لجأ إلى دراسة نقدية لتراثنا الفكرى، والمنهجان - فى رأيى - متكاملان ومطلوبان.

وبصفتى مشتغلا بالفلسفة الإسلامية فإننى أقرر أنه بالرغم من أن عبد الرحمن بدوى كان موسوعة كاملة فى مختلف فروع الفلسفة مؤلفا ومترجماً من عدة لغات أوربية، فإن فضله على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية لا يجارى، فما كتبه فى غيرها كان يمكن أن يقوم به غيره تأليفاً أو ترجمة، أما ما قام به فى نطاق الإسلاميات - وبخاصة تحقيقاته على مخطوطات - فإنه ينوء به فريق كامل من المشتغلين بها، ولا يقدر على ذلك غير عبد الرحمن بدوى، وهذا بعض ما كتبه فيها، تأليفاً أو ترجمة أو تحقيقا:

١- من تاريخ الإلحاد في الإسلام
٢- أرسطو عند العرب
٣- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى
٤- شخصيات قلقة فى الإسلام
٥ - منطق أرسطو
٦- رابعة العدوية
٧- شطحات الصوفية
٨- منطق أرسطو (الجزء الثانى)
٩- روح الحضارة العربية
١٠- الإشارات الإلهية، للتوحيدى
١١- الإنسان الكامل فى الإسلام
١٢- منطق أرسطو (الجزء الثالث)
١٣- الحكمة الخالدة، لمسكويه
١٤- فن الشعر، لأرسطو
١٥- البرهان من الشفاء، لابن سينا
١٦- عيون الحكمة، لابن سينا
١٧- فى النفس، لأرسطو

١٨- الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام

١٩- الأفلاطونية المحدثة عند العرب

٢٠- أفلوطين عند العرب

٢١- مختار الحِكَم، للبشر بن فاتك

٢٢- الخوارج والشيعة، لفلهاوزن

٢٣- الخطابة، لأرسطو طاليس

٢٤- تلخيص الخطابة، لابن رشد

٢٥- مخطوطات أرسطو فى العربية

٢٦- مؤلفات الغزالى

٢٧- مؤلفات ابن خلدون

٢٨- فضائح الباطنية

٢٩- دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى

٣٠- رسائل ابن سبعين

٣١- فن الشعر، لابن سينا

٣٢- ابن عربى.. لأسين بلاثيوس

٣٣- الفرق الإسلامية فى الشمال الإفريقى

٣٤- مذاهب الإسلاميين

٣٥- شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية

٣٦- التعليقات، لابن سينا

٣٧- رسائل الكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى

٣٨- مذاهب الإسلاميين جـ٢

٣٩- أفلاطون فى الإسلام

٤٠- صوان الحكمة، لأبى سليمان السجستانى

٤١- تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى القرن الثانى

٤٢- دراسات ونصوص محققه فى تاريخ الفلسفة والعلوم عند العرب.

وترجمة عن الفرنسية:

1- La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe.

2- Philosophie et theologie de L' Islam a L'epoque classique.

3- Histoire de la philosophie en Islam 2 vols.

4- Quelques Figures et thèmes de la philosophie Islamique.

فضلا عما كتبه عن بعض مفكرى الإسلام فى كتاب:

History of Muslim philosophy.

هذا ما كتبه فى الفلسفة الإسلامية حتى ١٩٨٤ نقلا عن سيرته الذاتية فى موسوعة الفلسفة التى صدرت ١٩٨٤ وأعتذر عن عدم متابعة ما ألقه بعد ذلك.

إنه – حقا– من فضل الله علينا– نحن المشتغلين بالفلسفة الإسلامية – أن ظهر عبد الرحمن بدوى، نمط فريد من الأساتذة والمفكرين يتعذر أن يكون له مثيل.

لقد سعدت بالعمل مع أستاذى الدكتور عبد الرحمن بدوى أربع سنوات من أواخر عام ١٩٦٩ إلى صيف ١٩٧٣ فى ليبيا، وما من أحد يسمع منى ذلك إلا ويقول: وكيف تعاملت معه؟، فالانطباع السائد عنه أنه متجهم مترفع عن صحبة الناس وإنك إن اقتربت منه فقد تمسك سخريته اللاذعة دون مناسبة، وحقيقة الأمر أنها غلالة رقيقة يخفى بها عبد الرحمن بدوى حقيقة مشاعره وخصاله التى تماثل خصال جماعة **الملامتية**، تلك الطائفة من الصوفية التى قيل عنها إنها كانت تُظهر شراً وتضمر خيراً وتحرص على أن يلومها الناس، اهتك عنه تلك الغلالة الرقيقة من التجهم والترفع، حينئذ سيتفجر لك: ينبوعاً من العلم فى شتى جوانب المعرفة.

قد تعرفون عن عبد الرحمن بدوى أنه شاعر وأديب، كان الشعراء فى ليبيا يدعونه إلى مجالسهم ليثقفهم فى علم العروض والأوزان والقافية، بل كان أساتذة اللغة العربية من دار العلوم يسألونه فى مشكلات لغوية فى صميم علوم اللغة وفقهها.

ويذكرنى عبد الرحمن بدوى[٦] وما عاناه من أيام سيئة فى آخر مقامه بليبيا، وقد تعرض للاعتقال ومصادرة كتبه واقتحام بيته فى حركة همجية بربرية من جانب اللجان الشعبية، على أثر وشاية خسيسة، يذكرنى بما وقع للغزالى الذى يروى عنه أنه تعرض لعصابة من قطاع الطرق فى طريقه إلى الحجاز، وبعد أن سلبته كل ما يملك اندفع إلى رئيس العصابة قائلا: خذ متاعى ومالى ولكن دع لى هذه الكراريس التى فيها العلم الذى أفنيتُ فيه عمرى، فما كان من رئيس العصابة إلا أن ضربه على رأسه قائلا: كيف أنت عالم إذا لم يكن العلم فى رأسك، يقول**الغزالى**: فآليت على نفسى - بعدها- أن أحفظ كل كتاب يقع تحت يدى حتى لا يسلبنى العلمَ قاطعُ طريق»، أقول: كان بدوى أشد حرصا من الغزالى فقد استوعب الدرس قبل مصادرة كتبه- وقد كانت تملأ كل جوانب شقته- ومن ثم لا تجد انقطاعا فى التأليف بين سنتى ١٩٧٣، ١٩٧٤ وإنما تواصل وعطاء، فإن له ذاكرة يُغبط عليها مكنته من معرفة اللغات الأوروبية التى يعرفها، وقد أضاف إليها الفارسية حين انتدب للتدريس فى إيران عام ١٩٧٤، كما مكنته أن يستوعب كل ما يعى من معارف متنوعة فى شتى العلوم.

- ٢ -

وصف عبد الرحمن بدوى كتابه: (مذاهب الإسلاميين) بالقول: «كتاب يشتمل على أعلام أصحاب المذاهب الذين أنشأوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليونانى من ناحية، والتراث الفكرى الإسلامى من ناحية أخرى، ونتج عن هذا التأثير المزدوج مركب فكرى خاص امتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية فى تاريخ الإنسانية، ومن هنا فإن من الواجب أن يدرس قائما برأسه بوصفه إسهاما خاصا فى الفكر العالمى».

١- يقع الكتاب فى مجلدين كبيرين: يقع المجلد الأول فى ٧٥٠ صفحة، وقد صدرت طبعته الأولى عن دار العلم للملايين فى بيروت فى يناير ١٩٧١ عن المعتزلة والأشاعرة، وقد تناول فيه الأصول الخمسة لدى المعتزلة ثم أهم الشخصيات: كواصل

بن عطاء وأبى الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام ثم أبى على الجبائى وابنه أبى هاشم، عارضا لجليل الكلام، أو بالأحرى (الإلهيات)، ثم دقيقه أو (الطبيعيات) وقد استغرق هذا الجزء ٤٨٥ صفحة، ولما كان أعلام المعتزلة من البصريين فإنه لم يفرد لمعتزلة بغداد مكانا فى كتابه.

ثم انتقل إلى أعلام الأشاعرة بدءاً بمن تنسب الفرقة إليه وهو أبو الحسن الأشعرى ثم الباقلانى والبغدادى والجوينى، ويقع حديثه عنهم فى ٢٦٠ صفحة.

ولما لم تكن للأشاعرة آراء متميزة فى دقيق الكلام فإنه لم يلتزم بتصنيفه السالف بصدد المعتزلة، من تقسيم الكلام إلى جليل ودقيق، حيث طغت موضوعات أخرى كنظرية (الكسب) لدى الأشعرى ونظرية (الإمامة) لدى الباقلانى، ثم تحديد الأصول التى اجتمع عليها أهل السنة والجماعة لدى البغدادى، وأخيراً دخول الأشاعرة معترك الرد على الفلاسفة فى شخص الجوينى.

وهو فى هذا - كله - يستند إلى كل المصادر المتاحة، لا يكاد يفوته منها كتاب، وكذلك إلى المراجع الهامة، عربية وأجنبية.

ومع أنه يمكن أن يعد كتابه وثائقياً، لكثرة ما أورده من نصوص فإنه لا يخلو من تعليقات مفيدة كالرد على من نسبوا حرية الإرادة لدى القدرية والمعتزلة إلى يوحنا الدمشقى أو إلى الأثر المسيحى.

ومع أن من وردت أسماؤهم من أعلام المعتزلة والأشاعرة قد ورد الحديث عنهم فى كتب أخرى فإن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى أكثر شمولا وأوفى بالغرض، حيث يعرض لأمور لا أظنها فى كتب غيره، فإن ورد الحديث عن ردود المعتزلة على المرقونية أو الديصانية أو المانوية فإنه يعطى القارئ فكرة مفصلة عن هذه النحل.

وإن ورد ذكر أن نفقة أبى الحسن الأشعرى كانت سبعة عشر درهما فإنه يوضح للقارئ قيمة هذه العملة بالفضة آنذاك (ص٥٠٣).

وإن ذكر أن عبد القاهر البغدادى عاش فى خراسان، ومع أن الكتاب فى العقائد وليس فى التاريخ السياسى، نحو ما ذكر، فإنه يتوسع فى الحديث عن خراسان [من

ص ٦٤٨ - ٦٦٠] بحجة أن خراسان لم تلق عناية كافية من الباحثين، مع أنها كانت أخصب البلدان الإسلامية بالتيارات الكلامية.

على أن هذا التوسع قد جاء على حساب موضوعات أخرى تفوقها أهمية، فهو لم يشر مثلا إلى معتزلة بغداد، أو بالأحرى لم يفرد لهم مكانا فى كتابه مع أنهم قد أثاروا المشكلات الكلامية التى أحدثت جلبا مثل مشكلة (خَلْقِ القرآن)، كما أنه توقف بصدد الأشاعرة عند الجوينى، ومعلوم أن من جاءوا بعده كانوا أشد تأثيراً فى الفكر الإسلامى مثل الغزالى، أو أقوى جدلا مع الفلاسفة مثل الشهرستانى، ولكن الدكتور بدوى توقف حيث كنا نطمع منه إلى مزيد، سواء بالنسبة للمعتزلة أو الأشاعرة، بل إننا كنا نطمع منه عن أن يحدثنا عن فرق إسلامية أخرى كالظاهرية ومذهب السلف، ذلك أن حديثه له مذاق مغاير عما كتبه الآخرون ففيه التزام بالنزاهة التامة فى العرض والحياد فى الرأى وانتهاج للمنهج التاريخى الفيلولوجى ومن ثم فإن الشمُول الذى يتعذر أن نجد له مثيلا فى كتاب آخر.

٢- يتبادل الدكتور بدوى فى المجلد الثانى الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية والدروز، وهذه تمثل تيارات الباطنية الرئيسية، يجمعها كلها تأويل النصوص المقدسة، أو شبه المقدسة، تأويلاً باطنياً يختلف عن المعنى الظاهر ابتغاء التوفيق بين هذا المعنى وبين المطامع المستترة، إذ ارتبطت هذه الفرق باتجاهات سياسية واجتماعية واقتصادية خطيرة.

يعد الدكتور بدوى هذه التيارات أيديولوچيات أكثر منها مذاهب فكرية، وما الأيديولوجية إلا البطانة النظرية للحركات السياسية والاجتماعية. وقد رأى الدكتور بدوى التوسع فى تاريخها السياسى الذى يتعذر فهم أفكارها وآرائها دونه.

ويشير الدكتور بدوى إلى اهتمام فريق من المستشرقين منذ القرن التاسع عشر، فضلا عن بعض الكتاب - يقصد اليساريين - بهذه الفرق بأقوى من اهتمامها بمذاهب المعتزلة ،أهل السنة، ويصف هذا الاتجاه بأنه حب استطلاع مرضى يحفل بالأفكار الغريبة والمذاهب الشاذة..... ويمتاز هذا المجلد باعتماده على عدد كبير من مخطوطات لم يسبق نشرها.

وقد انتهج المنهج التاريخى الفيلولوجى - تماماً كما فى الجزء الأول - ويفسر اختياره لهذا المنهج بأنه مؤرخ أفكار لا شأن له بالحكم عليها من منظور دينى أو مذهبى حتى لا يحيد عن الموضوعية أو يجانب الأمانة العلمية، فضلا عن أنه ليس من حق فرقة بعينها أن تدعى أنها تملك - وحدها - الحق أو أنها تمثل الدين الصحيح. وهو فى ذلك محق إذ لم يلزم عن هذه الدعوى إلا اعتقاد كل فرقة أنها وحدها الناجية دون سائر فرق المسلمين.

ويمهد الدكتور بدوى للحديث عن الفرق المذكوره بتقديم التصورات الآتية:

١ - التأويل الباطنى لدى اليهودية والمسيحية دون أن يعنى ذلك حكماً بتأثر فرق الباطنية فى الإسلام بها، إذ التأويل الباطنى قائم فى كل دين (ص١٥).

٢- لما كان التشيع - وبخاصة فكرة تأليه علىّ لدى بعض الغلاة - ترد إلى ابن سبأ فقد تتبع أمره وفكره.

٣- وتأليه إنسان إنما يعنى التجسد - تجسد اللاهوت فى الناسوت - كما سترد لدى النصيرية: حيث تأليه علىّ، أو الدروز: حيث تأليه الحاكم بأمر الله، وقد اقتضى ذلك الحديث عن عقيدة التجسد.

٤- وتتبع فكرة المهدية منذ نشأتها لدى الكيسانية إلى أن خرجت من نطاق الشيعة المحدود لتصبح معتقداً إسلامياً عاما لدى كثير من فرق المسلمين.

يشرع الدكتور بدوى فى حديثه عن الإسماعيلية بدعوة القرامطة التى اشتهرت بأمرين: بطابعها الاجتماعى من جهة، وبأخذهم الحجر الأسود من مكة من جهة أخرى، فيشرح بالتفصيل مراتب دعوتهم ومؤلفاتهم، وقد شغلت هذه الفرقة ما يقرب من مائة صفحة من الكتاب (ص ٩٢ - ص١٨٧)

ويعد الفصل الذى عقده الدكتور بدوى عن أعلام الفكر الإسماعيلى وعن آرائهم من أهم فصول الكتاب لنا نحن المشتغلين بالفلسفة الإسماعيلية، وقد ذكر ستة عشر شخصاً من أعلامهم من أهمهم: أبو حاتم الرازى وأبو يعقوب السجزى. وحميد الدين الكرمانى والقاضى النعمان وناصر خسرو، ذاكراً أهم مؤلفاتهم.

أما آراؤهم فقد قسمها إلى ثلاثة مباحث:

١- فى الإلهيات ٢- فى النفس الإنسانية

٣- فى الإمامة

ويعقد مقارنة دقيقة بين آراء الاسماعيلية وكل من إخوان الصفا وابن سينا فى الإبداع، ثم موازنة بين عالم الأفلاك وعالم الديانة.

وفى فكر أيديولوجى كان لابد من ذكر الواجبات نحو الأئمة ومفهوم كل من (الولاية) و(المعادلة).

ويؤكد فى الفصل الخاص بالأخرويات رفض الإسماعيلية لعقيدة (التناسخ) بالرغم من أن معظم عقائدهم يمكن أن ترد إلى مصادر أجنبية، غير أنه لما كان الاعتقاد بالتناسخ يتعارض تماما مع الاعتقاد بأن الثواب والعقاب فى اليوم الآخر فإنهم التزموا بالأصل الإسلامى.

يشغل الفصل الخاص عن أعلام الإسماعيلية من ص ١٨٨ - ٢١٥، أما آراؤهم الفلسفية ومعتقداتهم المذهبية فتشغل من ص٢١٩ - ص٣١٥.

والتزام الدكتور بدوى بالموضوعية المطلقة دعاه إلى استبعاد التعبير المستهجن الذى يطلق على إحدى صور الإسماعيلية وأعنى بذلك (الحشّاشين)، وإنما يستخدم تعبير: (إسماعيلية الموت)، ولما غلب على هذه الطائفة الجانب السياسى والحربى فقد أفرد الدكتور بدوى مكانا لنشاطهم السياسى. غير أن الذى هم الباحث فى الفلسفة من طائفة إسماعيلية الموت أكبر عالم عاش بين ظهرانيهم فترة طويلة واعنى به نصير الدين الطوسى (ت ٦٧٢ هـ) فيؤكد أنه كان اثنى عشريا وليس إسماعيليا، ومن ثم لم يتوسع فى الحديث عن كتابه «تجريد العقائد» والشروح عليه لأنه يحمل طابعاً اثنى عشريا.

ولا يجد النصيرية[٧] غرابه فى تأليههم عليا فكما تجسد جبريل فى صورة أعرابى ممثلا للخير، وكما تمثل الشيطان فى صورة بشرية ليعمل الشر، ولما لم يكن بعد الرسول من هو أفضل من على، وقد ظهر فى صورتين: صورة بشرية، إلى أن خلصّه ابن ملجم من صورته الناسوتية، فالنصيرية من أقدم صور غلاة الشيعة، ومازالت قائمة إلى يومنا هذا فى بلاد الشام، ويحبون أن يتسموا باسم العلويين وألا يتم

تمييز بينهم وبين سائر فرق الشيعة[٨].

وقد ذكر الدكتور بدوى عاداتهم وأعيادهم وتتبع تاريخهم فى عصرنا الحاضر. ويقع هذا الجزء فى حوالى ٨٠ صفحة (ص٤٢٥ - ص ٥٠٦)

وقد خصص الدكتور بدوى أكثر من ثلاثمائة صفحة لعرض ديانة الدروز (التوحيد) لا لاشتمالها على أفكار فلسفية أو كلامية وإنما لأنها أكثر العقائد غرابة وشذوذاً وتناقضا.

وإذا كان التأليه لازما عن غلو فى التقديس، فليس فى سيرة الحاكم بأمر الله ما يدعو إلى تقديسه أو يبرر تأليهه: شخصية سادية متناقضة شاذة باعثة على السخرية، ينشئ المساجد ويبطل المكوس ويسرف فى الكرم والتعبد وينزل أشد البطش والعقاب باللصوص والغشاشين، ويسرف أيضاً فى سفك الدماء بالقواد والوزراء والعلماء دون مبرر، ولم تأتنا سيرته من الخصوم والأعداء حتى يعد ذلك افتراء عليه، وإنما لم ينكر ذلك دعاته مثل حمزة بن على ومحمد الدرزى. وانعكس ذلك التناقض على الأتباع، أما عقال المذهب ابتداء بجمال الدين التنوخى (ت٨٨٤هـ) وانتهاء بالشخصية المعاصرة كمال جنبلاط، فشخصيات عرفت بالعلم والزهد والتقشف والعناية بأخبار الأولياء والصالحين، وأما العوام أو الجهال فنجد نقض أحكام الشريعة والقول بإسقاط التكاليف.

لقد تركنا الدكتور عبد الرحمن بدوى - بعد قراءة هذا الفصل الطويل عن الدروز - فى استغراب وعجز عن التفسير أو حتى التبرير ولكن يبدو أن الواقع يشتمل على غرائب تحير عقول المفكرين.

وبعد:

فكتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى «مذاهب الإسلاميين» - وبخاصة الجزء الثانى - كتاب فريد، لا يقوى على تأليفه غير عبد الرحمن بدوى، ليس فحسب للموضوعية والحياد، حيث غايته العلم ولا شىء غيره، وإنما لاستناده إلى حشد من المؤلفات والمخطوطات التى لا تتاح لأحد غير فيلسوفنا المتوحد «عبد الرحمن بدوى»

جزاه الله عما قدم لنا - نحن المشتغلين بالفلسفة الإسلامية - جزاء العلماء العاملين المخلصين الصادقين ومتعه بالصحة والعافية والمزيد من العطاء

الهوامش

(١) عباس محمود العقاد: الشيخ محمد عبده (مجموعة أعلام العرب)

(٢) عبد الرحمن بدوى: شهيدة العشق الإلهى ص١٧ الطبعة الثانية ١٩٦٢.

(٣) الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.

(٤) على سامى النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص٤٣٠.

(٥) عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة ص٢٩٥.

(٦) يذكر اسمه على أغلفة كتبه مجرداً من لقبه العلمى «دكتور» وذلك لأن المفكرين قد بلغوا مرحلة تجاوزوا فيها بكثير هذا اللقب.

(٧) سموا كذلك نسبة إلى نصير غلام الإمام على.

(٨) يتشبهون بالشيعة فى الفقه الجعفرى غير أنهم يخالفونهم فى تاليه علىّ وفى الاعتقاد بالتناسخ، وإليهم ينسب رئيس جمهورية سوريا الحالى.

obeikandl.com

عبد الرحمن بدوى

فيلسوف الحضارة

د. أميرة حلمى مطر

obeikandl.com

obeikandl.com

من العسير على باحث أن يلم إلماماً تاماً بفكر وإنتاج المفكر والفيلسوف الكبير الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى، فدائرة معارف بدوى لا تقل فى حجمها عن دوائر المعارف الفلسفية المعروفة عالمياً، بل تجل عن الحصر التام، إذ هو مبدع فى الأدب والشعر، ومؤرخ وناقد لتراث الإنسانية بأجمعه، من العصر اليونانى إلى العصر الحاضر وله فى الإسلاميات باع المحقق الناشر المخطوطات لم يسبقه إليها أحد، أما الترجمات فتكوّن روائع قصد أن يبغ بها المائة..

ويكفى أن نقف عندلمحات من رؤيته للحضارات الإنسانية وعنايته بروحها، وتأثره بأهم فلاسفاتها الألمان أمثال هيجلر واشبنجلر وشفيتزر.

وبداية بالفلسفة اليونانية، رأى بدوى أن الفلسفة قُدِّر لها أن تبلغ فى هذه الحضارة اليونانية قمة[1]، وعلى الرغم مما جاءت به من مذاهب فى الوجود والأخلاق والسياسة والمعرفة إلا أن هناك مشاكل ظلت دون حل، على رأسها تلك الثنائية بين الروح والمادة أو بين الهيولى والصورة، وهى الثنائية التى أكدها أفلاطون ولم يستطع أرسطو - رغم ما قام به من نقد لمذهب أفلاطون - أن يقضى عليها. كذلك فإن المنهج العقلى الجدلى الذى ساد هذه الفلسفة شابه التجريد المطلق وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة.

وحين غزت الأفكار الشرقية الروح اليونانية جاءتها بفكرة الانفصال بين المتناهى واللامتناهى، ووجدت فكرة المتوسطات مجالا واسعا فى تصورات هذا العصر كما نجد فى الفتوحى السكندرى ولم يكن الفكر اليونانى كذلك، لأنه لا يميز تمييزاً كبيراً بين الإنسان والآلهة بل يقول باتصال وتطور مستمر[2].

وإذا رجعنا للتمييز الذى يراه بدوى بين روح الحضارة فى بدايتها وروحها فى نهايتها، فإننا ننتقل من دور الخلق والإبداع - فى الدور الأول - إلى دور الاستهلاك والتبديد - فى الدور الثانى - الذى يطلق عليه اسم (دور المدنية)، ففى دور الحضارة لا ينفصل المعقول عن اللامعقول، وعلى العكس من ذلك نجد النزعة العقلية التى تحلل

وتنقد تغلب على دور المدنية.

وحين يتناول نشأة الفلسفة اليونانية فإنه يحسم السؤال الخاص بما إذا كانت هذه الفلسفة قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية، أم من تأثرها بالأفكار الشرقية، ويرى أن نشأة هذه الفلسفة ترجع إلى طبيعة وخصائص الشعب اليونانى نفسه، ومن الظروف الحضارية التى وجدت فى القرن السادس قبل الميلاد فى بلاد اليونان، ويظهر تأثره بنيتشة فى قوله بالمصدر الصوفى الذى نشأت عنه الفلسفة، كما نجد فى كتابه الفلسفة فى العصر التراجيدى لليونان، ويظهر تأثره أيضاً بإروين روده فى كتابه عن النفس، حيث سادت الفلسفة اليونانية أفكار صوفية لاهوتية.

على أى الحالات يفسر بدوى هذه النشأة بفكرته عن روح الحضارة المسيطرة على فكره، ويدلل على ذلك بأفكار مثل فكرة القدر والعدالة والقانون الكلى الذى يحكم الكون والإنسان على السواء.

وإذا كنا بصدد تلك الحضارة اليونانية فلابد أن نقف وقفه أخرى إزاء ما تعد لحظة هامة فى تاريخ اليونان الروحى والحضارى، لحظة نشأة النزعة السوفسطائية وتشابهها بعصر النهضة فى أوربا. فهاتان اللحظتان الحضاريتان - كما يقول «اشبنجلر» - متوافقتان فى كل من الحضارة اليونانية والحضارة الأوروبية، وقد تميزتا بنزعة إنسانية أرجعت المعايير للإنسان واحتفلت به احتفالا شديداً. فكذلك فعل السوفسطائيون حين نقلوا البحث من الطبيعة إلى الإنسان وأرجعوا إليه مصدر القيم، سواء فى ذلك قيم الحق أو الخير أو الجمال، بل إن ما تميز به عصر النهضة الأوروبية من عناية بالخطابة والنثر وجد أيضاً لدى السوفسطائيين.

ومع ذلك فإن حركة السوفسطائيين فى القرن الخامس قبل الميلاد، وعصر التنوير فى القرن الثامن عشر فى الحضارة الأوروبية، يشتركان فى صفات متشابهة تتلخص فيما يعرف بنزعة التنوير (Aufklarung) ومن أهم خصائصها الإيمان بالتقدم المستمر نحو الفاعلية الأصلية للإنسانية وجعلها فى العقل، واعتبار العقل حكما مطلقا فى كل شىء، وإخضاع التقاليد والعادات الموروثة لحكم العقل، ثم النزعة

الفردية التى تجعل من الفرد وحريته الأساس لكل تقويم، سواء فى الفن أو فى الأخلاق أو فى المعرفة أو الدين، فهذه خصائص نجدها متوافقه فى الفترتين[٣].

وإذا كان لكل حضارة روح، إذ الحضارات - فى رأى بدوى - كالكائنات الحية. لها ما لكل كائن حى من ميلاد ونمو وانحلال، تنشأ - على حد قول اشبنجلر - فى اللحظة التى تستيقظ فيها روح كبيرة، وتموت عندما تحقق هذه الروح كل ما بها من ممكنات، فترجع إلى الحالة البدائية، أى بعد أن تنشأ شعوب ولغات، ومذاهب فى الدين والفن، ودول سياسية.

وتتلخّص خصائص الروح اليونانية - فى رأى بدوى - فى: الانسجام التام بين العالم الخارجى والعالم الباطنى، بين العالم الأكبر والعالم الأصغر، ونتيجة لهذه الروح لم تُعْنَ الفلسفة اليونانية - فى بداية نشأتها- بالأخلاق الفردية، وإنما ظهرت فى دور المدنية، حين زاد التمييز بين الذات الفردية، وبين الواقع الخارجى، أى بعد أن تخطّت دور الحضارة إلى دور المدنية. أى بعد فتوح الإسكندر الأكبر واختلاط هذه الحضارة اليونانية بثقافات الشرق، ونتيجة هذا التزاوج أصابها الاضمحلال الذى أدى بالفرد أن ينشد السعادة الخاصة بنفسه وانصرف عن الاشتغال بالسياسة وحقوق المواطنة. من هنا نفهم لِمَ زادت العناية بالسلوك وقواعد الأخلاق والبحث عن السعادة الفردية، على نحو ما نجد عند الرواقيين والأبيقوريين، اللذين كانوا ينشدون الطمأنينة السلبية على صورة (الأتراكيا) فى الأبيقورية و(الأباثيا) فى الرواقية، ثم التوقف وتعليق الحكم عند الشُّكّاك.

وبعد أن يعرض فيلسوفنا لتاريخ الفكر اليونانى، فى ربيعه وخريفه، وقمته عند أفلاطون وأرسطو، يعنى بالإسهام الذى حققه هذا التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ويفرد لهذا مساحة فائقة الحدود، تتجلى فيما قام به من تحقيق ونشر لمخطوطات جمعها من أنحاء العالم، ومن ترجمات عن اليونانية، فنذكر فى هذا المجال «منطق أرسطو» (٣ أجزاء) ومقالات أرسطو فى العالم العربى (أرسطو عند العرب)، «فن الشعر» لأرسطوطاليس وشروحه العربية، «أرسطوطاليس الخطابة»،

«تلخيص الخطابة لابن رشد»، «أرسطوطاليس فى النفس» مع الآراء الطبيعية» لفلوطرخوس، وكتاب «النبات والحس والمحسوس» لابن رشد، «أرسطوطاليس الطبيعة» بشروحه العربية القديمة، «أرسطوطاليس فى السماء والآثار العلوية»، «مخطوطات أرسطو فى القرية». «رسائل الأسكندر الأفروديسى»، «المثل العقلية الأفلاطونية»، «أفلوطين عند العرب» «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، «الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام» - ويتناول أبحاث كبار المستشرقين الألمان فيترجمها وينشرها فى مؤلفه الهام «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية».

ويأخذ - فى بحثه الخاص بأثر الحضارة اليونانية على الحضارة الإسلامية - بوجهة نظر شبنجلر من أن الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال، وأن ما يظهر من تشابه بين حضارة وأخرى إنما هو تشابه ظاهرى وحين تأخذ حضارة عن أخرى فإنما تأخذ بعد انتقاء وتمييز لأنها لا تأخذ إلا ما يتفق وروحها، ولنا مثلا لذلك الحضارة اليونانية وتأثرها بالمصرية القديمة، فهى لم تأخذ من الفن المصرى أهرامه ومعابده أو مسلاته وإنما أخذت شيئاً من أسلوب الأعمدة والتماثيل، وهذا أيضاً بدلته تبديلا، إذ ما أبعد الأعمدة المصرية عن الأعمدة الدورية.

كذلك إذا نظرنا إلى الصلة بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية فإننا نجد أن روح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهرى لهذه الحضارة، تأخذ عنها العلوم التى هى قدر مشترك بين الناس جميعاً ولا تأخذ منها الفنون والعلوم الروحية، ويظهر التباين بين الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية فى أن الروح اليونانية تتميز بشعور الذات الفردية، بينما نرى الذات فى الحضارة الإسلامية تفنى فى الكل، كل يعلو على الذوات كلها، ولذلك فالروح الإسلامية تنكر الذاتية، وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، ولذلك فقد أتت الروح الإسلامية بفكرة الكلمة، الكلمة التى تفنى فيها الذوات جميعا، ولما كانت الروح الإسلامية منافية لطبيعة الفلسفة ولا تنفذ إلى الروح اليونانية، فلم يكن لو احد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية،

بالمعنى الصحيح، وإلا لتمثلوا هذه الفلسفة وأنتجوا فلسفة جديدة.

كذلك فالفن اليونانى منافٍ لطبيعة الروح الإسلامية، لأن الفن اليونانى - عامة - يقوم على الذاتية، بل من السخف القول بأن عدم إيجاد فن إسلامى يرجع إلى النواهى الدينية، لأن النواهى الدينية لم تمنع أشياء أخطر من الفن آلاف المرات، مثل الإلحاد والطعن فى الدين وفى النبوة.

إن السبب فى عدم إيجاد فن إسلامى هو أن الفن منافٍ للروح الإسلامية، وليس الفن الإسلامى خليقاً بأن يسمى فنا، إنه نوع من التزويق..

ولذلك إذا أردنا أن نعرف مصادر الفرق الإسلامية فليس أمامنا أن نلتمس مذاهب اليونان وإنما نلتمسها فى كلمة الله نفسها فى القرآن، فعنه - لا عن المذاهب اليونانية - صدرت الفرق الإسلامية المختلفة.

وأخيراً فإن ما أخذته الحضارة الإسلامية عن الحضارة اليونانية هو ما كان دخيلاً على هذه الروح اليونانية، فهى تأخذ تلك العناصر الشرقية التى امتزجت بالعناصر اليونانية، ولم تأخذ شيئاً مما يميز الروح اليونانية. وفى ذلك تعليل واضح للنجاح الهائل الذى لقيته الأفلاطونية الجديدة فى العالم الإسلامى، أما أرسطو اليونانى فلم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه، واستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة[٤].

وإذا انتقلنا - أخيراً - إلى الحضارتين الإسلامية والأوربية فى تأثرهما بالحضارة اليونانية، فإننا نلاحظ أن التراث اليونانى قد نجح فى أوربا فى إيجاد النزعة الإنسانية، بينما هذا التراث عينه لم يؤد إلى نزعة مشابهة فى البلاد الإسلامية.

وإذا كانت الحضارتان الإسلامية والأوربية متأثرتين بالحضارة اليونانية الرومانية، إلا أن ثمار هذا الأثر قد جاءت مختلفة ربما لعوامل تاريخية وجغرافية وجنسية، أو إلى ما هو أهم من ذلك كله: اختلاف العقليتين، لأن العالم الإسلامى لم يأخذ من التراث اليونانى إلا ما كان ذا نزعة عقلية منطقية، فكل ما كان يونانيا

بحتا، كآلهة هوميروس والأدب المسرحى وكبار مؤرخى اليونان كل هذه ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق، بينما تعلق عصر النهضة فى أوربا - أكثر ما تعلق - بهذه الأشياء التى تعبر تعبيراً حميماً عن الروح اليونانية، وكان تعلقه بها هو الطابع الرئيسي لعصر النهضة، لأن النهضة الأوربية لم تكن - فى الواقع - علمية بقدر ما كانت فنية.

والواقع أن الباحثين - حين ذهبوا إلى القول بأن الحضارات تأخذ الواحدة منها عن الأخرى - أجهدوا أنفسهم فى اكتشاف هذه الاستعارات والسرقات، حتى جعلوا الحضارات والناس -جميعاً- لصوصا ناهبين، وأعمتهم هذه النزعة عن التمييز الصحيح، لذلك لا يجب أن نخدع إذاً بتأثير حضارة على أخرى ولا نستطيع أن نرجع الحضارة الإسلامية ونعدها جزءا من الحضارة الأوربية، وبهذه الرؤية اختلف بدوى عن رؤية طه حسين الذى عد الحضارة الإسلامية جزءاً من حضارة البحر المتوسط، أما الحضارة العربية فقد ورثت حضارات الفرس واليهود والكلدان، وبلغت أوجها بظهور الإسلام، وامتدت فى المكان الذى يشمل كل منطقة الشرق الأوسط والأدنى حتى إيران وأنطاكية والأسكندرية وكل المنطقة التى صبغها الأسكندر بالهللينية ولكنها لم تؤذن بالذبول إلا حين طرق الصليبيون أبواب بيت المقدس.

وأهم ما يميز هذه الحضارة من خصائص يتلخص فى التفرقة بين النفس والروح، وهى تفرقة تظهر فى كل مظاهر هذه الحضارة من فن وعلم ودين وقانون وسياسة. فالروح مصدرها الله أو الملكوت الأعلى، بينما النفس مختلطة بالجسم وتعلوها الظلمة، الأولى مصدر الخير والثانية مصدر الشر، وكل ما صدر عن الأولى هو خير، وما صدر عن الثانية شر وقبح، والناس ينقسمون إلى نفسانيين وروحانيين، ولما كانت الروح صادرة عن الله فهى واحدة بينما النفوس فردية، والجميل هو ما مثل هذه الروح، والمعرفة الحق تصدر عن هذه الروح المشتركة، أى عن الإجماع لا الحكم الفردى، ومن نتائج هذه القسمة فى الفن فقدان الذاتية، فانعدمت الفنون التجسيمية فى الحضارة الإسلامية من تصوير ونحت، لأن فن تصوير الجسم المستقل

والشخصية المستقلة تعبير عن الذاتية، وهذا ما لا يتفق وهذه الروح وإنما أنتجت هذه الروح نوعاً خاصا هو أكبر توكيد للروح النافية للذاتية العاملة على القضاء عليها، وذلك النوع الذى يسميه الأوروبيون «الأرابيسك».

وفى الدين تكون التفرقة واضحة، أما فى القانون فإذا كان القانون اليونانى الرومانى صادرا عن الذاتية، لأن الأفراد هم الذين يوجدونه نتيجة لتجاربهم العملية، إلا أن الروح العربية تعتبر القانون صادراً عن القوة العليا: عن الله. وإذا كان القانون صادراً عن الله فهو يصدر عن المقدس وإذا لم يكن فى كلام الله ما ينطبق على الحالات المعروضة على القاضى فليس له أن يحكم بنفسه بل لابد من الإجماع.

كذلك الحكم يكون مستمداً من القوة العليا، ولهذا اعتبر الحاكم دائما رجل دين، وجمع الحاكم فى نفسه بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، وجاءت فكرة الخلافة الإسلامية أوضح مثال لذلك، كما أن الدولة ليست فى حدودها السياسة فحسب بل الدولة هى الأمة المؤمنة. أما إذا رجعنا إلى العوامل الجنسية فى الحضارة الإسلامية ظهر أن العرب هم الذين يكونون الشعب الرئيسى لهذه الحضارة، فما هى خصائص الرجل العربى؟

يورد فيلسوفنا رأى «لسِّن» فى أن الطابع المميز للعربى هو سيادة الإرادة على ملكتى العاطفة والعقل، لذلك كان صاحبها أقدر على الحياة العملية، أعجز فى القيام بالأعمال الروحية والنظرية، ولذلك كان أصحاب هذه الحضارة أغنياء فى العلوم العملية فقراء فى العلوم النظرية.

وإذا كانت العاطفة فى مرتبة وسطى، فصاحب هذا التركيب يعوزه الخيال، لأن الخيال مزيج من العاطفة والعقل، وإذا نظرنا إلى مظاهر هذه الحضارة نجد أن أهم مظهر للفن يتصف بالنقص فى إنشاء الملاحم والروايات، لأن العربى يعوزه الخيال وهذا رأى طالما ردده المستشرقون.

ويلاحظ أن العلوم النظرية فى الحضارة الإسلامية لم يشتغل بها إلا غير العرب من فرس ومغول، فالعلة فى ذلك هى تلك الخاصية التى ذكرناها وهى سيادة الإرادة.

وقيام العقل فى المرتبة الأخيرة، وهذا ما يفسر - أيضاً - أن ثروة العرب كانت فى الشريعة وهى علم عملى.

تلك - فى النهاية - خلاصة فلسفة فى الحضارة تقوم على نظرية أخذ بها بدوى، تأثر فيها بالمثالية الألمانية عند «هيجل» وأتباعه وعلى رأسهم «شبنجلر» وهى فلسفة عضوية ترى الحضارة على نحو أساسه خصائص الروح، أكثر مما تفسرها على ضوء الظروف المادية الخاصة بالظروف الاقتصادية والاجتماعية والانثروبولوجية.

الهوامش

(١) خريف الفكر اليونانى، مكتبة النهضة ص ٣، إلى ص ٨ طبعة ثانية

(٢) المرجع نفسه، المقدمة.

(٣) ربيع الفكر اليونانى، مكتبة النهضة سنة ١٩٤٦ صـ١٧٩، صـ١٨٠.

(٤) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، دار العلم ببيروت طبعة سنة ١٩٨٠ - المقدمة.

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.

obeikandl.com

«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

عبد الرحمن بدوى

كيف تكون الفلسفة

أنور عبد الملك

obeikandl.com

obeikandl.com

كيف يكون المدخل إلى رجل لا يقبل التصنيف المسبق؟، ماذا لو كان مناضلاً وطنياً، ومفكراً تنقيبياً، وكذا شاعراً هائماً معنياً بالتراث، موسوعى المعرفة، عقليا علميا عصريا يجمع بين الشرق والغرب، وإنما أركان شخصيته وفكره تغوص فى أعماق الوجدان والحضارة التى ولد وعاش فى قلبها؟

ما السبيل، أو بالأحرى: كيف تكون المداخل، إلى ظاهرة تنكر لها جيل بعد جيل من الأميين، وعجز من أدركها عن إضاءة معالمها؟

على هذا النحو، تراكمت التساؤلات بين إشراق الذكريات وجراح المسيرة، وعندما شاءت الظروف أن يعود اسم أستاذنا الجليل عبد الرحمن بدوى - رويداً رويداً- إلى قلب الاهتمام الثقافى والوطنى والقومى فى مصر والعالم العربى والإسلامى بعد طول غياب، لعله كان تغيباً.

التقى جيلنا - جيل الأربعينيات - باسم عبد الرحمن بدوى أثناء الحرب (١٩٣٩ - ١٩٤٥) تارة من خلال التلاقى أو الاصطدام لتحرك «مصر الفتاة» و«الحزب الوطنى»، وتارة من خلال كلام جاءنا من أروقة جامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول آنذاك) تشير إلى عدد من نخبة فكرية وعلمية متميزة، من العميد إلى المعيد - على مصطفى مشرفة وبولس جالينوجى ومراد كامل وعلى إبراهيم وحسين فوزى وسامى جبرة وأحمد فخرى، كوكبة لامعة سطعت فى سماء مصر - آنذاك - ثم أسماء شابة من بينها من سمعنا أنه شاب يعنى بالفلسفة عبر دروب غير مألوفة، قيل إنها «وجودية»، وأحياناً «صوفية».

تنوعت مداخل التلاقى، حتى جاء «الزمان الوجودى»(١٩٤٥) رسالة الدكتوراه التى تأكد فيها لكل قارئ جاد أن صاحبها يمثل بالفعل بعداً جديداً فى الطموح الفلسفى والجرأة الفكرية، والقاهرة تئن تحت الأحكام العرفية، وإطفاء الأنوار مساءً، فى حرب لم نكن فيها طرفاً، إنما اتخذت من بلادنا قاعدة لقوات الغربيين فى الشرق الأوسط.

لم يكن أمامنا أن نسعى إلى لقاءات، فالكل منهمك فى تأسيس التنظيمات الوطنية

والتقدمية الثورية على أرض مصر، إيماناً منا أن الحرب سوف تؤدى إلى انكسار النظام القائم آنذاك، وأن الثغرة سوف تمكننا من تحرير الأرض والتحرك صوب النهضة.

هكذا، تأخرت مرحلة الدراسة الجامعية عشر سنوات، فكان أن اخترت الالتحاق بكلية الآداب جامعة إبراهيم باشا الكبير (جامعة عين شمس فيما بعد)- بفضل تدخل أستاذنا العميد الدكتور طه حسين وزير التعليم آنذاك، فى سبتمبر سنة ١٩٥٠ يوم تأسيسها مختاراً قسم الفلسفة، إعجاباً باسم عبد الرحمن بدوى، وتشوقاً إلى التتلمذ على يديه، وقد استحسن الأستاذ العميد طه حسين، هذا الأستاذ آنذاك، ورأى فيه تشابك الأجيال بشكل ربما لا يتفق مع أبعاده المستقبلية.

هنا، بدأت علاقة فكرية ووجدانية وإنسانية كانت، - ولاتزال - محوراً تكوينياً رئيسياً لما تعلمناه، وما استطعنا أن نهم به فى مجال الفكر الفلسفى ابتداء من تساؤل طلائع كوادر الحركة الوطنية التقدمية المصرية فى نهاية الموجة الفكرية السلفية المضادة «بلاش فلسفة».

ومادام المجال هو إضاءة نواح من سيرة ورسالة أستاذنا الجليل، لا تدوين صفحات من حوليات الجيل المغيّب، فلعل الأوفق أن يكون التركيز على محاور محدّدة، يمثل كل منها ناحية من الرسالة التى أداها أستاذنا الجليل عبد الرحمن دوى أستاذاً ومعلماً رائداً لكل من تتلمذ على يديه وأحاط به عبر مسيرة مصر الطويلة المشرقة رغم المآسى.

* * *

الدرس الأول الذى تعلمناه من عبد الرحمن بدوى إنما هو خصوصية الأستاذية لمن يتصدى إلى هذا المقام. فقد رأس قسم الفلسفة بجامعتنا الفتية منذ إنشائها بدرجة الأستاذ المساعد رغم ما كان له من عديد من المؤلفات آنذاك، احتراماً منه للوائح التدرج الوظيفى فى سلم الأستاذية بالجامعة، وقد استحضر من أوروبا وجامعات مصر لفيف من كبار الأساتذة يكبرونه سناً ومقاماً - «دييس» و«ارنلديز» ويوسف مراد ومصطفى زيور وحلمى مراد وغيرهم... إلخ -، همّه الأول أن يمنح

طلابه أرقى مستوى من المعارف الفلسفية والعلمية، وكأنه رئيس أركان حرب لجيل جديد يعدّه للوطن بعيداً عن الشكليات.

كان أسلوب التدريس هو ذلك الذى قرأنا عنه: فمن ناحية، الإملاء دون مذكرات، ومن ناحية أخرى، فتح النقاش من أوسع الأبواب فى كل محاضرة ولمدة عشرين دقيقة، ثم وكأننا نجمع بين أسلوب الأروقة والمشائين، جلسات يومية تمتد نصف ساعة، أو ساعة كاملة فى مكتبه - بعد المحاضرات - مع من سيأتيه من طلابه من النقاش والسؤال والاشتباك الفكرى أحياناً. وقد أفدت من ترحابه اليومى عبر سنوات الدراسة، أسأل، وأجادل، أنتفض، وأنبهر، وهو دائم المنح، واسع الصدر. وأذكر أنه التفت إلينا فى عديد من المناسبات، مستفزاً بسؤال كله تحدٍ: «وأين رأى الماركسيين ترى؟». وقد حدث أنه فى إحدى المحاضرات، وأمام صمت الماركسيين - وكانوا اثنين الصديق المرحوم فيليب جلاب وكاتب هذه السطور - قرّر رفع الجلسة وإنهاء المحاضرة احتجاجاً على امتناعنا عن مجادلته، وعندما صعدت إلى مكتبه فى الطابق الأول، لامنى لوماً مراً، وندّد بموقفنا على أنه يمثل السلبية الفكرية، ورفض ممارسة حق الطالب فى تحصيل العلم وانتزاع المعرفة بمناقشته، بل والتصدى له.

ولا داعى - بطبيعة الأمر - للتأكيد على أن هذا الموقف كان يقتضى منا قدراً عالياً من متابعة طبقات الفكر الفلسفى المتدفق، دعنا من القدرة على مجادلة أستاذنا الموسوعى. ولكننا حاولنا أربع سنوات، بفضل ترحابه وإصراره، فكانت سنوات لا مثيل لها فيما رأيته فى أقسام الفلسفة فى معظم جامعات الغرب، بل والعالم، فى مستوى الليسانس أو البكالوريوس.

كان أستاذنا - ولايزال - يعادى الماركسية والشيوعية عداءً جذرياً - إيماناً وعلمانياً - وإن كان ومنذ اليوم الأول يحترم فى التوجه الاشتراكى للفكر المصرى، الأصالة والجدية والقدرة على التضحية، بينما اختفى الانتهازيون والمرتزقون أدعياء الثورة، ومنهم من أثرى على حسابها، باحتقار الواجب.

لم تكن المحاضرة مجرد إلقاء لتحليل الموضوع، وإنما كانت دوماً، ترتكز على جزء وافر من المراجع بكافة اللغات، يجبرنا على نقلها - كما أجبرنا على تعلم اللاتينية

واليونانية - لكى لا نتصور أنه صاحب الأفكار التى يطرحها، وأنه ليس صاحب الرأى الوحيد الصائب، إذ لابد لمن يريد أن يتعلم أن يمسك أولا بمفاتيح مصادر المعرفة على تنوعها واختلاف مساراتها.

أخذ عليه البعض القسوة ورفض المجاملة، فقد بلغ عددنا فى السنة الأولى فى قسم الفلسفة ستة وخمسين طالباً، وأصبحنا أحد عشر طالباً فى السنة الرابعة، وإذا به يصرح فى المحاضرة الأولى فى شهر سبتمبر ١٩٥٣ أنه لن ينجح منا أحد، لأن مادة «المنطق الصورى» سوف تشمل «المنطق الرياضى»، وأن أحداً منا لن يتمكن من فك طلاسمه، وقد اهتديت إلى أن ذلك التهديد جاد، فقررت أن أنكب على دراسة المنطق الصورى وإهمال المنطق الرياضى كلية، بينما رأى زملائى وزميلاتى أن يجمعوا بين الاثنين. وفى يوم الامتحان استطعت أن أفلت من المذبحة بالإجابة عن السؤال الأول دون الثانى، فكان أن حصلت على درجة الليسانس فى يونيو ١٩٥٤ بدرجة جيد جداً، وكنت الوحيد فى هذه الدفعة الأولى، مما أحزن قلبى، فقد كان معنا لفيف مرموق من خير الزملاء أطاحت بهم معادلات المنطق الرياضى. وإن كانت القوة والتشدد من منطلق علمى بلا شك، كم كان بودى أن يحنّ قلب أستاذى الجليل لزملائى وزميلاتى فى تلك الدفعة الأولى التى مرّت بخير والحمد لله فى ملحق سبتمبر.

وقد درسنا على يديه عدة مواد: «المدخل إلى الفلسفة العامة» و«علم المعرفة» و«مناهج البحث» و«تاريخ الفلسفة الإسلامية» و«تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة» و«فلسفة الأخلاق والتاريخ والسياسة». وقد عرض علينا - منذ السنة الثانية - بحث سنوى يتراوح بين عشرين وأربعين صفحة فى موضوع يختاره كل منا، وذلك ليدربنا - منذ البداية - على الكتابة الفلسفية، ويعدنا لمرحلة الماجستير والدكتوراه فيما بعد. وقد كان من شأنى فى إحدى السنوات أن انكببت شهوراً طويلة على دراسة محاورة «فيليبوس» لأفلاطون وجوهرها ومسألة الثنائية وتناقض الأضداد، ولعله أراد أن يمتحن قدرتى على التعمق فى فهم الجدلية التى كنت أعتنقها مذهبياً- آنذاك - ومازلت.

وقد لفت أنظارنا أنه كان يقيّم البحوث السنوية بصدر رحب على عكس الامتحان النهائي، وكأنه يريد أن يعترف بأن الجهد المتصل يستحق التشجيع والمساندة - درس من الدروس العديدة لمعنى الأستاذية في أرقى مستوياتها.

كنا نسأله على نوبات متتالية: لم «الوجودية»؟ وما قصة الوضعية المنطقية التي كان يرفضها، ونحن معه، من زوايا أخرى؟. أردنا أن نعرف لماذا كرس نفسه شهوراً عديدة لتقديم «رابعة العدوية» فهل الهيام طريق إلى التفلسف، أو التصوف؟. أدركنا أنه يعشق الحب، وله فيه صفحات هيامية في مؤلفاته «رابعة العدوية» و«شطحات الصوفية» وكتاب سيرته الذاتية العاطفية «الحور والنور»، كان البعض يعيب عليه أحياناً اللا- تاريخية، والحق أنه ليس كذلك، بل كان أقرب منا تأكيداً لتأصيل الوجود التاريخي، كما جاء - مثلاً - في التلخيص الساطع الذي قدمه لفكره في «موسوعة الفلسفة» (الجزء الأول، بيروت ١٩٨٤):

«وجود أولا لا وجود، تلك هي المسألة، هنا أيضاً.فإن كان وجوداً، فلابد من الزمان، وأما من دون الزمان، فليس ثمة وجود، ولا واسطة بينهما. أما عن الأولية بين آنات الزمان، فالرأي بإزائها قد انقسم - كما هو طبيعي - إلى ثلاثة مذاهب: مذهب يقول بفكرة الحاضر السرمدي. ولذا يجعل الأوليّة والأولويّة - معاً- للحاضر، ومذهب يجعلها للماضي، وإليه ينسب المؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام، ومذهب يجعلها للمستقبل ويمثله أصحاب النزعة الدينية، خصوصاً كيركجور وهيدجر. أما نحن فلا نذهب إلى القول بتفضيل آنٍ على آنٍ، بل نؤكد وحدة الآنات الثلاثة وحدة تامة في تكوينها الزمانية الأصلية الحقيقية. أما الزمانية الزائفة فهي تلك التي تتعلق بأحد هذه الآنات دون الأخرى. ذلك أن فكرة التوتر في الوجود تقضي علينا بهذا.

ومن هذا البيان لطبيعة الزمان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين: الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل موجود لابد متزمن بالزمان، وتلك هي ما نسميه تاريخية الوجود. والثانية أن كل آن من آنات الزمان مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص، فالزمانية إذن كيفية. وهاتان الحقيقتان معاً هما ما نعبر عنه بقولنا إن الوجود ذو كيفية تاريخية».

أعترف، بكل تواضع وصراحة، أننا لم نكن ندرك عمق الجذور التاريخية لفكر عبد الرحمن بدوى - آنذاك - فقد دفعت بنا الأيديولوجية إلى الابتعاد عنه مادام أنه يستعمل عبارة «الوجودية»: بينما «الزمان الوجودى» من نسيج آخر، يقرب إلى مسار كبير فلاسفة هذا الجيل «مارتن هيدجر» الذى طالما كان يحدثنا عنه ونحن نتأفف أمام رسائل «مدخل إلى الميتافيزيقا!» ثم هناك الرسالتان اللتان كان يطيب له أن يفتتح بهما محاضراته، كأنه يستفزنا إلى التصدى لأهوال العمر: «اعلموا أن أصعب ما فى الحياة إنما هو الاستمرار فى الحياة».

مقولة الزمان كانت تبدو لنا معقولة وإن كانت غير مقبولة لشباب يتصور أنه محق فى كل شىء.

أما **المقولة الثانية**، فقد كانت ترمز إلى أبعد من مجرد الحياة الجسدية، إذ تشير إلى المشاق النفسية والأخلاقية والذهنية والروحية كلما اقترب الإنسان من مرحلة النضج ثم العمر المتقدم فالشيخوخة إلى نهاية الطريق.

من أين، ترى، هذه الصعوبة الشاقة؟ أفليست الحياة نهراً أزلياً أبدياً، ينتهى، نعم، ولكنه يتدفق دون إبطاء فى كافة المراحل؟

وقد علمتنا الحياة حكمة هاتين الرسالتين. أسئلة. تساؤلات. إشكالية الفكر التنقيبى فى عصر الحرب الأوروبية الثانية وقد امتدت فجاءة إلى المحيط الهادى وإلى الصين واليابان. كنا على يقين وكان هو على طريق. وكنا - معاً - نبحث عن «مناهج الألباب المصرية» علّنا نحقق الحلم الكبير. تحرير مصر، استقلال إرادتها، نهضتنا المصرية والحضارية.

لعله من المفيد لمن يتصدى إلى الأستاذية فى عصرنا وبلادنا أن يتعلم من أستاذنا الجليل عبد الرحمن بدوى هذا التواضع الفكرى والحرص على إتاحة المجال للحوار الجدلى ومسارات الإجابات الممكنة، فى الوقت عينه الذى تتدفق فيه المعرفة الفلسفية سيلاً جارفاً ابتداءً من التحصيل الدءوب الدقيق المتصل عبر السنوات والعهود. فلا مجال للأستاذية إلا إذا قبل الأستاذ، بادئ ذى بدء، أن يتواضع ويدرك حدوده ويتعلم يوماً بعد يوم بالاحتكاك بواقع عالمنا المتغير وكذا أفكار طلابه المتأججة أو الشاردة.

لا مجال للأستاذية دون التساؤل الفلسفى.

* * *

ثم كان **الدرس الثانى**، يصب هذه المرة فى جوهر وقلب الوطن والحركة الوطنية من أوسع الأبواب.

كانت الأولوية - ولاتزال - فى معرفة الفكر والمجتمع المصرى والعربى والأفريقى والإسلامى والشرقى هى تعاليم وكتابات علماء الغرب ومفكريه، وكأن الذات المصرية والعربية والأفريقية والإسلامية والشرقية لا تصلح منبعاً ولا تتيح المجال لبروز فكر إبداعى ذاتى، وكأننا على موعد مع التبعية - بالأصالة أو بالمولد - وهو الموقف الفكرى المنهجى الذى فندناه بشكل جذرى فى دراستنا عن «الاستشراق فى أزمة» (**مجلة ديوجين، اليونسكو ١٩٦٢**)، فكانت دعوة لتفكيك الاستشراق، وكان لها فيما بعد وحتى اليوم أثر واسع فى تحديد مسار العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ الستينيات.

وعود إلى الدرس الثانى، فلنذكر - أولا - منهج أستاذنا عبد الرحمن بدوى فى تعليمنا الفلسفة الإسلامية. فقد استند إلى رسالة أستاذه، أستاذنا الكبير الشيخ **مصطفى عبد الرازق** فى كتابه الوجيز عميق الدلالة «**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**» (القاهرة ١٩٤٥): «وهو الكتاب الذى يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم فى دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية فى هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربى ولا إسلامى، ومن هنا جاء المنهج الجديد الذى «يتوخى الرجوع إلى النظر العقلى الإسلامى فى سذاجته الأولى، ويتتبع مدارجه فى ثنايا العصور وأسرار تطوره». أى أن المصدر لمعرفة الفكر والفلسفة إنما هو بالتنقيب عن جذورها التاريخية الذاتية، لا بمقارنتها بمسارات الفكر الفلسفى فى البيئات الثقافية والحضارية الأخرى باعتبارها المرجع والقاعدة والأصل.

لم أكن أدرك - آنذاك - أثر هذا المنهج على ما تم فيما بعد عندما لبيت دعوته الأولى للعشاء فى «**كازينو بديعة**» على النيل فى يوليو ١٩٥٤، بعد تخرج أولى دفعات

قسم الفلسفة بجامعة عين شمس لعرض موضوع دراسة الماجستير. كنت - آنذاك - أتجه إلى فلسفة التاريخ عند هيجل. فإذا به يرفض ويشجبني بعنف متسائلا عما في وسعي أن أضيفه إلى سيل المؤلفات حول هيجل وفلسفة التاريخ لديه، وخاصة وأنني كنت آنذاك لا أعرف اللغة الألمانية. وأضاف أنه يتشكك في جدوى مثل هذه الدراسة بالنسبة لشباب المفكرين المصريين، مؤكداً - بإصرار بالغ التشدد - أن الواجب يقضي أن ينكب الجيل الجديد من مفكري مصر على دراسة الفكر المصري في إطاره الحضاري المتخصص - وإلا فمن الذي يقوم بهذه المهمة؟ وكان من جراء هذه السهرة والصدام بين رؤيتين أنني بدأت أراجع نفسي، فرأيت أولا أن أنكب على دراسة الفكر المصري المعاصر، واتفقنا على تأجيل الموضوع على وجه التحديد، ثم جاءت مرحلة «**الصراع في الظلام**» التي أثارها أصحاب فكرة التناقض بين «أهل الثقة وأهل الكفاءة»، فكان أن قررت قيادة الثورة بعد أزمة ربيع ١٩٥٤، واشتدادها في مرحلة الصراع مع رفض الولايات المتحدة لتمويل السد العالي وقرار الرئيس جمال عبد الناصر للذهاب إلى باندونج، أن بدأت حركة قمع اليسار المصري دون مقدمات، أو أسس قانونية، بشكل متصل وسري بين عام ١٩٥٤ - ١٩٦٤، تخللها الجبهة الوطنية المتحدة من يوليو ١٩٥٦ حتى ديسمبر ١٩٥٨، ثم من ١٩٦٥ حتى ١٩٧٠.

وكان من سوء حظ كاتب هذه السطور أن يُزج به إلى **معتقل «أبوزعبل»** للحاق بطليعة الفكر والعمل التقدمي في ١٠ أبريل ١٩٥٥ مدة ١٤ شهراً.

نترك القصة والذكريات ونعود إلى الفلسفة، كان التساؤل الفلسفي في أبي زعبل **«ما الذي جاء بنا إلى هذا الوضع المفزع؟»**، ثم **«من أين هذا الصراع بين قوى، مختلفة، نعم، ولكنها تصبو إلى الهدف التحريري الوطني التنموي النهضوي نفسه؟»**، وهي، أي هذه القوى المتباينة، تكاد تكون متجانسة من حيث انتمائها إلى شرائح الطبقة المتوسطة والبرجوازية الصغيرة وطلائع الحركة العمالية والطلابية والفكرية. «ما معنى هذا الصراع في الظلام؟»، فإذا كان واقع الأمر كما ذكرنا، أصبح التحليل الطبقي قاصراً.

وإن قلنا بأولوية البعد السياسى، لكان من الممكن استبعاد المعارضة دون شراسة الاعتقال والاضطهاد وأهوال ما تم. كان لابد - إذن - من البحث عن توجه آخر، عن مستوى أعمق فى عمق أعماق أمتنا المصرية لعله يفسر - وإن كان لا يبرر - ذلك الذى حدث وكانت نتيجة إضعاف الجبهة الوطنية المصرية حتى انكسار ٥ يونيو ١٩٦٧.

من هذا الوضع الملتهب، وتلك التساؤلات الجذرية، عدت إلى تعاليم أستاذنا عبد الرحمن بدوى: أفلا يكون التوجه واجباً نحو التنقيب عن الجذور الفكرية فى مختلف قطاعات المجتمع المصرى وحركتنا الوطنية؟ أفلا يكون من اللازم علينا أن ندرس الصياغة التاريخية بمختلف مدارس الفكر والعمل فى مرحلة نهضة مصر منذ انتخاب محمد على والياً على مصر(١٨٠٥)؟ وكان هناك عند النخبة إدراك بأن ثمة تبايناً بين المناخ الفكرى للقوى السياسية المختلفة. ولكن الشعور باختلاف المناخ شىء، والتنقيب العلمى عن أسباب ونوعية ذلك التنوع شىء آخر. من هنا كان قرارنا - عملا بتوجيه أستاذنا إلى دراسة الفكر المصرى - بتكريس جهدى سنوات البحث العلمى - بعد المعتقل - لدراسة صياغة الفكر المصرى المعاصر. فكانت رسالة الدكتوراة الأولى فى علم الاجتماع «الفكر السياسى العربى المعاصر»: مصر (باريس - السوربون ١٩٦٤)، ثم رسالة دكتوراه الدولة فى الآداب عن «**تكوّن الأيديولوجية فى نهضة مصر القومية**» (١٨٠٥- ١٨٩٢) [الجامعة نفسها ١٩٦٩] - وهو المؤلف الذى أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب فى القاهرة فى طبعة مطورة، بعنوان «نهضة مصر» (القاهرة ١٩٨٣).

هكذا أمكن التوصل إلى جذور المدرستين الرئيسيتين للفكر والعمل: **مدرسة التحديث الليبرالى** ابتداءً من رفاعة الطهطاوى، ثم، وبعد بداية توغل الإمبريالية، **مدرسة الأصولية الإسلامية** حول محمد عبده، وقد دلت الدراسة على أن ظروف مصر الجيو - سياسة، وتوالى الهجمات الإمبريالية لتفتيتها من الداخل ومحاصرتها من الخارج لم تمكن طلائع مصر الفكرية والسياسية أن تصوغ دائرة صهر هذين التوجهين بشكل كافٍ من التماسك والتجانس إلى مستوى التركيب، فظل التأليف

التركيبى الغالب بدلا من الوحدة المتجانسة - وهو الأمر الذى امتد إلى حياتنا فى نهاية القرن العشرين، **فازداد بشكل ملحوظ تحت تأثير الإعلام الكونى المضلل، وتسرب ثقافته الرأسمالية الريعية، والسمسارية غير المنتجة، والصهيونية العدمية، إلى قطاعات من أركان حياتنا الاجتماعية.**

موضوع كبير يستدعى مضاعفة الجهد العلمى والفكرى والفلسفى لرأب الصدع وبلورة مشروعنا القومى والحضارى الجديد فى مرحلة صياغة العالم الجديد الذى نحياه.

لعلنا أطلنا - بعض الشىء - فى الجمع بين هذا الدرس الثانى وإحدى ثماره الميدانية، ولكننا لابد من أن ندلل على مغزى الدرس بآثاره وثماره. وهنا، مرة أخرى، يرجع الفضل إلى أستاذى فيما حاولنا أن نحققه فى هذا المجال المتعّين من الإنتاج الفكرى الفلسفى.

يتساءل البعض، وأحيانا بنوع من السخرية: كيف أن المفكر الموسوعى العصرى عبد الرحمن بدوى بدأ يتوجه منذ سنوات إلى دراسة الفلسفة الإسلامية والإسلام حضارة ورسالة فى كتاباته الأخيرة؟!. التساؤل نفسه الذى قام بالنسبة لأستاذنا الكبير زكى نجيب محمود فى المرحلة الأخيرة الغنية من مؤلفاته. وهنا، مرة أخرى، موقف اغتراب عديد ممن يتصدون للفكر والثقافة والفلسفة فى مصر وأمتنا العربية، بالنسبة لجذورنا الحضارية، وكأن دراسة الإسلام والعروبة - بل وعند قطاع بدوى يتصاعد، حضارتنا التاريخية العظمى، فى مصر الفرعونية، وكذا حضارات ما بين النهرين والشام - أمر «غريب» على المصريين والعرب. وكأن إعادة فتح أبواب البيت، أبواب بيت أسلافنا وآبائنا وأخوتنا وأبنائنا، أمر «غريب» مادام الغير هو «الأساس» عودا إلى مقولة على الاستعمار: إن بلاد مصر حيرها لغيرها.

يقول أستاذنا الجليل ومن حوله كوكبة مفكرينا وفلاسفتنا: بل إن مصر خيرها لأبنائها، وأمة العرب خيرها لأولادها، وحضارتنا الإسلامية والشرقية ملك لبناتها وأبنائها أجمعين، على تنوع قومياتهم ودياناتهم ومذاهبهم الاجتماعية.

ثم يأتى **الدرس - التمسك بالريادة الأخلاقية - الثالث** ولعله تجميع لما سبق، وإن كان يبدو متخصصاً فى الزمان والمكان والوقائع والأفراد. تحدثنا عن «الحرب فى الظلام» وعن مأساة (معتقل أبى زعبل) ومن بعده (الواحات). قد شاءت الظروف أن

قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة عين شمس قد أعلن فى «الأهرام» فى صيف ١٩٥٥ عن حاجته إلى معيدين بالقسم. وقد شاءت الظروف أن يكون أول دفعة خريجي كلية الآداب جامعة القاهرة إسماعيل المهدوى، وكتاب هذه السطور يشاركه الشرف بالنسبة لأول دفعات كلية الآداب جامعة عين شمس، أن يكونا من نزلاء «أبى زعبل».

وكان أن وصلت نسخة «الأهرام» إلى المعتقل بالطرق المتعارف عليها فى مثل هذه الظروف، فرأينا أن نتقدم بطلب رسمى وعليه ورقة التمغة إلى الكلية، وكنا - آنذاك - فى أهوال لا نودّ العود إلى ذكرها أو تذكرها. وقد نهانا مأمور قسم التأديب بالمعتقل عن هذا العمل وقال: «إن هذين الطلبين، لو تم تحريرهما سوف يصلان إلى الكلية وعليهما أختام مأمور قسم التأديب بليمان أبى زعبل، ثم مدير الليمان، ثم مدير المكتب المختص بالبوليس السياسى، ثم وكيل وزارة الداخلية والأمن العام، وربما من يعلوه مرتبة، فكيف إذن يكون تصرف الكلية؟»، ولكننا تمسكنا بحقنا الدستورى: أفلم نكن أول دفعة الفلسفة بآداب القاهرة وآداب عين شمس؟ وبالفعل حرّرنا الطلبين، ووصلت الأوراق مملوءة بالأختام إلى رئيس قسم الفلسفة، الدكتور عبد الرحمن بدوى.

ثم كان ما كان، وما كان يجب أن يكون، احتراماً لتقاليد الجامعة والمعايير العلمية المعمول بها، (....) وبالفعل لم يتم تعييننا، ثم - وبعد الإفراج عنا - علمنا أن الدكتور عبد الرحمن بدوى قد ترك العمل فى رئاسة القسم بالكلية وتم انتدابه مستشاراً ثقافياً فى سفارة مصر بسويسرا أربع سنوات. ومن بعدها كانت رحلته إلى جامعات ليبيا والكويت حتى استقر به المقام - بعد سن التقاعد - فى باريس، وقد اختارها مكاناً للإقامة، يقلع من غرفته فى الفندق كل صباح - فى السابعة والنصف - حتى نهاية اليوم يعمل فى المقعد المخصص له - منذ سنوات - فى «دار الكتب الأهلية» بباريس، وينتج كتاباً تلو الآخر، بمعدل كتابين كل عام، إلى جانب الموسوعات المتخصصة.

وشاءت الظروف أن تقترن هذه الفترة بنهاية عمله أستاذاً مديراً للأبحاث فى

«المركز القومى للبحث العلمى» فى باريس، والتركيز على عملنا الموازى فى آسيا خاصة، منسقاً لكبرى المشروعات العلمية فى «جامعة الأمم المتحدة، فى طوكيو»، بحيث لم يسعنا أن نكون إلى جانبه بشكل متصل.

ورغم هذا، فقد جرت العادة، أن يرحب بنا أستاذنا، كلما أمكن ذلك، وقد تنوع مكان الاجتماع فى فندقى المحبب ومنزلنا السابق فى باريس، حتى استقر على المقهى الذى يطيب له أن يجلس فيه وقت الإفطار يوم الأحد أمام نهر «السين».

الكلام هنا يقودنا إلى باب آخر، باب المراجعات والذكريات لآمال المشروع وإجهاض المشروع، لم يتغير الرجل فى أصالته وموقفه وتوجهه فى أستاذيته. يشجبنى دوماً على ما لا يرضاه فىَّ، موقف سياسى تطور فى سياق متسق، ولكنه يسعد باتصال العمل والأداء،يستنكر فترات الإحباط، ويستنكر التوقف عن الأداء أحياناً من ناحيتنا، يميز بدقة بالغة بين الوطنى الأصيل ومدعيى الوطنية والثورية الساعين إليه.

باب جديد نرجو أن يمتد السنة تلو السنة وأن يتيح الله عز وجل لأستاذنا عمراً مديداً زاخراً بالإمداد والعطاء.

ولعل من طرائف الأمور أننى عدت إلى دراسة «هيدجر» - بشغف - منذ عشر سنوات، فتذكرت - بندم وسخرية - كيف كنت أفتقد موقف أستاذنا. صارحته فى ذلك فابتسم وضحك طويلا وقال: «أخيراً، أخيراً وصلت... منبع عميق وصعب ولكن الحمد لله».

لا أستطيع أن أختتم هذه السطور القلائل عن مغزى رسالة أستاذنا الجليل دون استخلاص ما أراه أنه - حقاً - تقصير من مصرنا المحروسة فى حق أمتنا وشعبنا وحضارتنا.

إننا نعيش - نحن معشر المصريين والعرب المسلمين - فى عصر ارتفع فيه لواء الفكر الفلسفى فى مستوى ما كان عليه فى عصر «ابن سينا» و«ابن رشد» و«الفارابى» و«ابن خلدون» بفضل كوكبة من الأساتذة، وعلى رأسهم، وفى مقدمتهم، عبد الرحمن بدوى.

أتساءل، ونتساءل جميعا: أين مصر؟ أين دولتنا، وحكومتنا، وجهاتنا ومجالسنا المختصة، ووزراؤنا؟

كيف لا تدرك مصر أن فى عنقها - بل فى عنقنا جميعاً - ديناً عظيماً، لهذا المفكر العَلَم الذى كوّن جيلا بعد جيل من كبار الأساتذة والمفكرين فى أرضنا المصرية والعربية، وأثرى حضارتنا المصرية والعربية المعاصرة بمكتبة موسوعية على أرفع مستوى؟

أفلا يحق لمصر أن تلتفت إلى ذاتها فيكرم رئيس الدولة الأستاذ الجليل عبد الرحمن بدوى بأرفع الأوسمة، وهو الذى جمع فى شخصه أصالة الوطنية، وعمق الريادة الفكرية، واتصال العطاء والمنح منذ الشباب حتى سنوات العمر المتقدمة؟

والحق أن أرفع الأوسمة، بل وإنشاء جائزة خاصة به، تمنح باسمه - فيما بعد - إلى العاملين فى سبيل الفكر المصرى والعربى والإسلامى، بمناسبة مؤتمر عالمى تقيمه مصر للاحتفال بابنها العظيم على أرض الوطن وفى قاهرة المعز، إن هذه الأمور وما يواكبها، أصبحت لزاما علينا- جميعا- عملا بقول صديق مصر العظيم «شو إنلى» رئيس وزراء الصين و صديق جمال عبد الناصر منذ باندونج:

«فلنذكر من حفروا الآبار إذ نشرب من مائها».