

أزمة الفكر الفلسفي في مصر بين الترديد والتجديد

جامعاتنا ، وخاصة في جامعة القاهرة ، منذ الأربعينات وحتى الآن ، تعمدنا اختيارها ، لان أبرز المثليين لها تحطوا مراحل الثقافة الانتقائية ، وكانوا محترفين للفلسفة كعلم مستقل ، اعطوا له كل عمرهم وجهدهم ، ثم انهم في النهاية قد حاولوا الاسهام في البحث عن طريق جديد للعقل المصري العربي ، وسط دوامة التيارات الفلسفية التي ينفي كل منها صلاحيات الاخر في العالم الاوروبي .

فالى اي مدى كان جهدهم وعطاؤهم على مستوى الاجابة للقضايا الفكرية المطروحة في الفكر المصري العربي المعاصر آخذين في الاعتبار اثناء العرض والنقد سياق التطور السياسي للحركة الوطنية والاجتماعية في مصر عقب الحرب العالمية الثانية ، والتي تشكل في اعتقادنا منحى تاريخيا وحضاريا في تطورنا السياسي حتى الان ، بجانب مراقبة جدل العملية الاجتماعية ونمو البرجوازية المصرية عقب ثورة ١٩١٩ وانتهاء طموحها بمعاهدة ١٩٣٦ ، ثم ما دخل على مكونات المجتمع المصري من تبدل في علاقات ووعي الطبقات المسحوقة كالعمال والفلاحين في مواجهة البرجوازية العقارية التجارية الشبه اقطاعية ، وتناقض الجميع مع الاستعمار الانجليزي والذي شكل التناقض الرئيسي لحركة الصراع الوطني والاجتماعي .

وبرغم صعوبة توصيف هذه التيارات ، وتبيح نشاتها ومصادرها ومكوناتها ثم اخيرا مدى تأثيرها في صناعة مزاج ورؤية الشخصية المصرية ، تجاه احداث حياتها ومصيرها ، برغم كل ذلك فان تقصي مجالات هذه التيارات ، ربما يعطينا بداية الخيط كما يقولون .

اولا (فلسفة العقل المعتدل) : وصاحبها - يوسف كرم - (١٨٨٦ - ١٩٥٩) ، حيث عرض في كتبه (العقل

ليست الفلسفة بكل تعقد وغموض مصطلحاتها ونظرياتهما المتضاربة بعيدة، في النهاية عن سلوك الانسان العادي . ذلك اتنا جميعا فلاسفة سواء ادركنا ذلك ام لم ندركه . وهناك تحت سطح حياتنا الظاهري ، وفي مجال لا يكون دائما واعيا ، يوجد الفروض الخفية التي تعمل عادة على اساسها . ومن ناحية اخرى في مجال الاعتقاد الواعي ، توجد تلك الآراء والافكار التي يعيش الانسان بواسطتها .

والانسان المصري العربي يقف الآن في مأزق حضاري معقد ، فبرغم تراثه الفكري الجيد ، فلا جدال انه يتعرض وعلى الدوام وكما جاء اخيرا في مناقشات مؤتمر وزراء الثقافة العرب في اول اجتماع لهم في (الاردن) ، لموجة جديدة من انغزو الثقافي ، ناتجة بلا جدال عن التقدم الدائم للحضارة الاوروبية بشقيها الغربي والشرقي او الرأسمالي والاشتراكي ، وكلاهما وبرغم اختلاف النظام السياسي والاقتصادي ، يعتمدان على العقل والمنهج العلمي في السيطرة على قوانين الضرورة في الطبيعة والمجتمع . فكيف كان رد الفعل عندنا ؟

اعتقد وبرغم ما يمكن ان نتفق فيه او نختلف . ان الفكر المصري العربي ظل ومنذ اليقظة الحضارية التسي قاده رفاعه الطهطاوي ، ومحمد عبده ، ولطفي السيد ، واميل البستاني ، وطه حسين ، وميخائيل نعيمة ، وآخرون ، ظل يعاني من الانقسام بين الموقف السلفي والتقدمي ، بين النقل والترجمة وبين التأصيل ، بين استيعاب المنجزات الحديثة في جوانب الحضارة الاوروبية وبين الاحتفاظ بمقومات الشخصية والنظرة العقلية المصرية العربية ، بالبحث عن جذور العقلانية في تراثنا . وكقدمة عامة سوف نواصل فحص وتحديد التيارات الفلسفية والفكرية التي سيطرت على اقسام الفلسفة في

ويفيننا هذا الاعتراف وغيره عن تفنيد دعاوي (الجوانية) كفتاع جديد للمثالية ، واغنية معادة لكل تقديم (للذات) على (الموضوع) ، والفكر على الوجود والانسان على الاشياء ، والرؤية على المعاشية ، تلك المسائل الجوهرية التي حسمها العلم الوضعي لصالح كل ما يناقض دعاوي المثاليين الكبار منذ (افلاطون) وحتى (هيجل) .

وبرغم بداية (عثمان امين) عام ١٩٤٢ كأبصر المدافعين عن المنهج العقلي لديكارت ، حيث يظل كتابه عنه مرجعاً أساسياً حتى الآن ، يستهدف الوضوح والدقة ، إلا أنه انتهى حدسياً ، متصوفاً ، يحاول احياء الميتافيزيقا ، والاخلاق العالمة ، بكمال غير متحقق ، ثم هو يختار اقبح وجوه المثالية ، اقصد المثالية غير التحليلية ، التي تفشل في تحليل العلاقة الفامضة بين الظاهر والباطن ، بين (الشيء) و (المثال) وإنما هي تبريرية ، تأتي بمسلمات دينية لتقرأها بواسطة الفلسفة .

لذلك نجده يتراجع لحسن الامام الغزالي ، وكسل الفرق الصوفية التي مجدت الادراك بالقلب على حساب العقل هادماً تراث العقلانية المجيد في الفكر العربي عند ابن رشد وابن سينا وانكندي ، والبيروني . الخ .

بل هو يتناقض مع نفسه ويتراجع عن تحليلاته العقلية لمحمد عبده في كتابه (محمد عبده رائد الفكر المصري الحديث) ليغرقنا في نظرة سلفية تمجد كل ما هو غيبي في عملية ادراك الواقع والحياة الاجتماعية

ويرغم ضعف صدى دعوة الجوانية في فكرنا المعاصر إلا أنها تعكس احداً ما فكريات اقسام متخلفة من الطبقة المتوسطة المصرية التي تستر وراء الاخلاق والمثل والنصوف في محاولة يائسة تخفسي وراءها نفعيتها ومحافظة على اوضاعها الاقتصادية المعادية للجماهير العاملة المحتاجة دائماً لفكر واع علمي يعطيها امكانية انتزاع حقوقها .

الثالث : الوجودية - والدعوة للحرية الفرد ، عند عبد الرحمن بدوي

برغم خفوت صوت (عبد الرحمن بدوي) كأبصر المفكرين المصريين في تبني اكثر مدارس الوجودية تشدداً في تمجيد (الانا) (المطلق) الفارق في الذاتية والتشاؤم ، والمعادي تفهم الانسان في سياق حركة التاريخ وفي علاقاته بالآخرين ، برغم ذلك فما زال هو وبكل مجهوداته الاكاديمية من دراسات وترجمات وتحقيق للتراث العربي من وجهة النظر الوجودية ما زال هو الوحيد الذي حاول ان يقدم عملاً فكرياً متكاملًا من وجهة نظره ، ايا كان نصيبها من الصواب او الخطأ ، اثرت بلا جدال في اجيال متعاقبة خاصة في الاربعمينات والخمسينات ، مع التحفظ على

(الوجود) و (الطبيعة وما بعد الطبيعة) وجهة نظره ، وتتلخص في معارضة المذهب التجريبي ، والمذهب التصوري ، فليس ادراك الوجود منحصرًا في الحس فقط او العقل فقط ، بل هو يوفق بين الاداتين لكي يتخطى تناقض النظرة الواحدة ومن ثم فهو (عقلي) يثبت وجود (العقل) وصدق احكامه وهو ايضا (واقعي) يثبت وجود (العالم الخارجي) .

وتلك في النهاية وجهة نظر توفيقية ، ظنت ان (التجريبية) معيار لفهم العالم الخارجي ، والعقل الصوري (المثالي) صادق في احكامه ، وفاتها ان التجريبية بحصرها (المفهوم) او (المعنى) في مقابلته (الحسي الجزئي) تشوه ادراك الواقع في شموله ، كذلك تتخلف هذه النظرة عن تحليل « كانت » (للعقل) وشروط قدراته لفهم الواقع ليس في ذاته ، او جوهره .

ولقد طبق (يوسف كرم) هذا المفهوم التوفيقى في محاولته التاريخ للفلسفة في عصورها القديمة والوسيط والحديثة . فبرغم جهده وقدرانه في انجاز هذا العمل في ثقافتنا المعاصرة جاء تأريخه جميعاً متراكماً يخلو من المنهج التاريخي او النقدي او الجدلي الذي اقامه (هيجل) واصبح اساسياً في اية محاولة لرصد تاريخ الفلسفة .

لقد كانت فلسفة (يوسف كرم) انعكاساً شاحباً لحيرة الطبقة المتوسطة المصرية في مساوماتها مع الاستعمار لكي تبني وجهة مستقلة لشخصيتها في الاقتصاد والسياسة ، غير انها ظلت متهاونة تنمو في ذيل شروط الاحتكارات العالمية ومن ثم كان جانب كبير من فكرها انتقائياً قلقاً بين فهم الواقع وفهم الذات .

ثانياً الجوانية - الدكتور عثمان امين

وهي تهتم بالروح رغم بنيتها انعقلانية المثالية ، وتحاول التفرقة بين ما هو (ظاهر) وما هو (باطن) ، وعنده ان الظاهر (عرضي) والباطن (جوهر) وبعبارة اخرى فثمة فرق عنده بين النظر للناس والموضوعات بعين الجسم فيشاهدها من الخارج ، وكأنه يتفرج عليها ، وبين موقعه حين ينظر اليها بعين الروح ، فيشارك فيها ويعاينها من الداخل .

ولم يستطع د . عثمان امين - في دفاعه عن (الجوانية) ان يقدم الادلة المنطقية التي تجعل (الجوانية) تماسك النظام الفلسفي ونسقه ، فأعترف اكثر من مرة . وبالبحاح (انه ليس يوجد للجوانية من حيث هي فلسفة مفتوحة تعريف او (حد) بالمعنى المنطقي الدقيق للحد او التعريف : الجوانية على الطريق دائماً ولا تعرف الوقوف ولا تريد الانفلاق ، وهي محاولة للتعبير عن ايمانها العميق بضرورة الميتافيزيقا ، وكرامة المعرفة ، وسلطان (الاخلاق) .

غياب وافلاس تلامذته وهزال ما قدموه بعده من هوامش شاحية غارقة في اللاعقلانية ، لم تحدث اثرا في حركتنا الفكرية .

فاذا كانت التجريبية العلمية دعوة الى الفهم العقلي الواضح ، فدعوة (اوجودية) هنا تتعلق بالارادة الحرة التي لا تكتفي بمجرد الفهم العقلي ، بل تضيف اليه الفاعلية المنتجة . ويلخص (عبدالرحمن بدوي) وجهة نظره في كتابه (الزمان الوجودي) حيث يقسم الوجود نوعين - فيزيائي وذاتي ، والثاني وجود الذات المفردة والاول كل ما عدا الذات ، سواء كان (ذاتا) واعية ام كان (اشياء) . اما (الوجود الذاتي) فوجود مستقل بنفسه في عزلة تامة من حيث الطبيعة عن كل وجود لغيره ولا سبيل الى التفاهم الحق بين ذات وذات اذ كل منهما عالم قائم وحده ، واما وجود الغير فلا نسبة له الى (الذات) الا من حيث (العقل) ، والفعل ضرورة للذات لان الفعل تحقيق لامكانياتها ، فلكي تحقق نفسها لا بد لها اذن ان تفعل ، والفعل لا بد ان يتم في وجود الغير وبواسطته ، ولذا كان عليها ان تتصل بالغير .

ولقد ظهر كتاب (الزمان الوجودي) عام ١٩٤٤ كتعبير عن حيرة اقسام من المثقفين المصريين امام تعقد مرحلة النضال الوطني التي ظل حزب الوفد قائدا لها رغم الانقلابات الرجعية التي فرضها القصر لحكومات من احزاب الاقلية ، كأنماط مسح للنظم الفاشية والنازية التي اجتاحت اوروبا واشعلت نيران الحرب الامبريالية العالمية الثانية .

وقد بادر (عبدالرحمن بدوي) بنشاط محمود بتقديم كل التلخيصات والشروح والترجمات والمؤلفات لفلسفة النظم الشمولية الفاشية والنازية في المايا بالذات . غير انه في حماسه لعرض افكارهم لم يتبين ان افكارا من هذا النوع مسؤولة عن السديم الفظيع الذي ساد الفلسفة الاوروبية في ذلك الوقت حول (مفهوم الحرية) وما يزيد الطين بلة في هذا السديم ، ان (عبد الرحمن بدوي) كان صدى لاساطع عديدة من المثقفين البرجوازيين في اوروبا خلال الاربعينات ، لم يفهموا المشكلة الاجتماعية لعصرهم تحت مظهرها (العيني) : صراع اشكال الديمقراطية الجديدة ضد اشكالها القديمة ، التي تخدم الرأسمالية والتي هي تابعة لها ، والتي تؤدي - بتبنيها تصورا متطرفا مجردا وذاتيا للحرية ، الى العدمية والتصوفية واخيرا ولادة الاساطير اللاهوتية .

ولم يدرك (عبدالرحمن بدوي) رغم طاقة جهده وموسوعيته ان الحاد (هيدجر) و (سارتر) لا يقل دبنية عن الحاد نيتشه ، رغم انه مدين بأسسه (لكيركفارد) ، كذلك لم يدرك ان وضع (ماركس) و (كيركفارد) على

خطين متوازيين قد اصبح طريقة شائعة للغاية لا يمكن الدفاع عنها فلسفيا ، لكنها في الوقت نفسه مبررة بخلقية واقعية جدا هي (افلاس المثالية الموضوعية) . ان ارثها هو موضوع النقاش الدائم بين اليسار ، اي الجدل المادي ، واليمين ممثلا بالوجودية .

لذلك فقد سادت اعمال (عبدالرحمن بدوي) نفعة صوفية عدمية . . تنفزل في الموت والفناء في اللانهاية ، كما جاء في كتابه (الموت والعبقرية) ، ورواياته العقيمة .

ومن الغريب ان فلسفة تعكس ازمة النظام الامبريالي في اغتياله حرية الاخرين تحت قناع حرية (الانا المطلقة) النازية ، يحاول مفكر مصري يعيش في مصر في الاربعينات وفي اتون التهاب المعركة الوطنية ضد الاحتلال - من الغريب ان نجده ينقل هذا التيار الفلسفي ، ويررر به بعض الحركات الفاشية والنازية التي سيطرت على قطاعات من الشباب المصري خلال الحرب العالمية الثانية .

الا ان (عبدالرحمن بدوي) قد دفع غالبا ثمن اعتناقه هذه الفكريات الوجودية بعدها المتطرف فبي العدمية ، وضرب من نظم سياسية كان هو مؤسس افكارها .

رابعة : اتجاه الوضعية المنطقية ، وبرز المدافعين عنه الدكتور زكي نجيب محمود :

ولقد حدد اوجست كونت مفهوما اوليا للوضعية المنطقية ، بانها المذهب الذي يقرر ان المعرفة الحقة ، هي معرفة الوقائع ، وان اليقين قائم في العلوم التجريبية وان الخطأ ينشأ مما هو (قبلي) وان الحق هو ثمرة (التجربة) . ثم مرت (الوضعية المنطقية) بثلاث مراحل ، الاولى ، وبرزها كونت ، ولافييت ، وستيوارت مل ، وسبنسر ، وانصب اهتمامهم على علم الاجتماع بقصد اثبات الطبيعة الابدية للمجتمع الذي كانوا يعيشون فيه (الرأسمالية) . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى عالجت نظرية المعرفة والمنطق على اساس من الظواهرية والتجريبية المتطرفة . اما المرحلة الثانية فهي مرحلة (النقدية التجريبية) عند (ماخ) وقد رفضت حتمس الاعتراف الشكلي بالاشياء الموجودة موضوعيا ، الامر الذي سبق ان اعترفت به الوضعية الاولى ، فالمعرفة عندها ذاتية محبة ، اما (الوضعية الثالثة) فترتبط بما يعرف - بحلقة فيينا - عند نيوراث ، وكارناب ، وكذلك جمعية برلين الفلسفية العلمية (ريشنباخ) ، و (كراوس) ، وتجمع بين عدة اتجاهات ، كالدرية المنطقية والسيمانطقيا ، ومركز اهتمام هذه الوضعية هو المشاكل الفلسفية للغة والمنطق الرمزي ، وقد رفضت النزعة السيكلوجية واتخذت سبيل التوفيق بين منطق العلوم والرياضيات .

وهذا الاتجاه الثالث في (الوضعية المنطقية)، هو ما يبشر به عندنا د. زكي نجيب محمود، وفي كل من كتابيه (خرافة الميتافيزيقا) و (نحو فلسفة علمية) يدعو الى ان تشبه الفلسفة بالعلم، لا بالمعنى الذي يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء في موضوعاتهم بل ان تلزم الفلسفة في استخدام الالفاظ والعبارات، وموضوع البحث الفلسفي الذي يتناوله بدقة لا يكون موضوعا مما تبحث فيه العلوم، بل يكون هو التشكيلات الرمزية - من عبارات لغوية ورموز رياضية وغيرها، التي تستخدمها العلماء في صياغة علومهم، فيحلونها تحليلا يخرج مضمونها من الكمون الى العلن الصريح. وها هنا يظهر في وضوح ان كانت منظوية على تناقض او على عناصر من شأنها ان تجعل العبارة بغير معنى علمي، ام كانت سليمة البنية المنطقية فيكون العلم كله سائرا على هدى. وبهذا تصبح الفلسفة هي التحليل المنطقي بدل ان يكون التحليل المنطقي جزءا من الفلسفة.

وليس تعسفا منا لو قلنا ان تضيق مجال الفكر الفلسفي بالاقصر على تحليل لغة العلماء واهمال البعد التاريخي للفكر البشري ثم وما هو اخطر (تطبيق مبدأ الامتناع عن تجاوز ما هو معطى) بحيث يترتب على هذا الامتناع (ان يترك أوضاع دون ان يمس) - ان كل ذلك تشويه لدور وتاريخ الفلسفة وعلى حد تعبير (فنجشتين) - وهو من اقطاب هذا المذهب - ان الفلسفة (ترك كل شيء على ما هو عليه) وهذا هو الوجه القبيح الطبقي والمصلحي للوضعية المنطقية وكل فلسفة تجريبية، رغم كل الاقنعة عن التزامها بان الحد النهائي للمعرفة هو المعطى الحسي، وتوضيح معنى العبارات التي لها مقابل حسي في العالم الخارجي، الى اخر هذه التبجحات التي توصلنا اخيرا الى ضياع الحقيقة الموضوعية الشاملة، حيث يصبح المدرك الحسي الجزئي هو الحقيقة الوحيدة، وبهذا تماما يفقد العقل البشري فاعليته التأليفية والابتكارية ويستحيل الى مبضع بارد للتحليل والتشريح اللغوي العقيم وينعزل الفيلسوف عن حركة الواقع المعاش ويتجنب المشاركة في قضايا مجتمعة الملحة ليفرق ويفرقنا معه في تبويات شكلية محسوة بالعمليات المنطقية الرمزية المتعالية عن احتياجات الانسان الدائمة عبر كل مرحلة تاريخية لمزيد من الحرية والعدالة والتقدم، خاصة في مجتمع كمجتمعنا تعرض ويتعرض الى قوى خارجية وداخلية تحاول عرقلة نموه وتقدمه سياسيا واجتماعيا وحضاريا.

ورغم رفض هذا الاتجاه الفلسفي احكام القيمة في الاخلاق والجمال واعتبارها احكاما غير موضوعية تستخدم عبارات غير محققة عينيا وليس لها مقابل حسي، رغم ذلك فقد ظل زكي نجيب محمود يعطي لنفسه الحق في اصدار احكام تأليفية من وجهة نظر ذاتية مفرقة في

فرديتها، ابرز ما فيها نظرتة الثنائية التي تصنف كل ظاهرة في العالم والوجود الى وضع وتقيض لا علاقة بينهما الا التضاد المطلق على عكس انظره الجدلية التركيبية، وهو في فحسه للتراث العربي ومحاولته البحث عن طريق عربي ومعاصر يؤكد بيقينية مزعجة (ان الثنائية مبدأ راسخ في ضمائرنا العربية، بين الخالق والمخلوق، بين العلم والايمان، بين المادة والروح، بين المطلق والنسبي، بين السماء والارض، ان (الفرد هو صانع العلم)، ونظرتة استدلاية ومنطقية تحليلية، و (الشرق، نظرتة حدسية) تنفذ خلال الظواهر البادية للحس الى الجوهر الباطني، ويلتقي الطرفان في (الشرق الاوسط) طوال عصوره التاريخية حيث يتجاوز الدين والعلم وتجتمع النظرة الروحية والنظرية العلمية.

وبذلك، وفي ظنه بهذا التلبيق بين التقيضين، يتخطى كل المذاهب التي تأثر بها العقل المصري والعربي، وابرزها الوجودية والمادية الجدلية، غير انه لا يدرك انه يقع في تناقض نظرة مشتتة، وصفية، تجزئية، نفعية، لم تستطع ولن تستطيع ان تبصر بتراثنا في حركته الصراعية داخل اطار واقعه الموضوعي الاجتماعي ومراحل التاريخة المختلفة.

وربما يكون هذا التحديد الاجمالي متعسفا، غير انه بداية اولية ترصد وجود ظاهرة فكرية لها خطورتها في الفكر المصري، وهي تبعية معظم هذه الاتجاهات لاصول الفكر العربي برغم محاولات التوفيق بين التراث العقلي العربي وبين هذه التيارات، بجانب عزلتها عن طبيعة المراحل التاريخية والصراع الاجتماعي الذي تتابع بعنف في السنوات السابقة، انها في معظم قضاياها الفكرية اقامت سدودا وهمية بين سياق حركة الواقع وتصوره في ابنية فكرية تقود حركته نحو التقدم.

فاذا تساءلنا في النهاية عن جوهر الازمة التي عانت منها هذه التيارات الفلسفية، لوجدناها فسي صميم ازمة مكونات وتاريخ الطبقة المتوسطة المصرية، التي كانت طوال هذه السنوات وما زالت تصبغ حركة المجتمع بمثلها وقيمها، ولا ترى في حركته ابعده من مصالحها الاستغلالية لذلك كان اجماع معظم هذه الفلسفات التي عبرت عنها هو المحافظة والوسطية، والاعتدال، وتلك بلا جدال محنة تؤدي بفكرنا وثقافتنا الى طريق مسدود، تعمينا عن ادراك السبيل لمفرتنا، بذواتنا، وتجاوزنا الخلاق لماضيها، ومشاركتنا الفعالة في عصرنا.

القاهرة