المستوى : سنة أولى ماستر –أنثروبولوجيا اجتماعيه وثقافية

المقياس: **الفكر العربي المعاصر**

المحاضرة رقم (02): **لماذا فكر عربي معاصر وليس فكر فلسفي او فلسفة عربية معاصرة؟**

أولًا: ما الفلسفة؟

يبدأ الدكتور علي زيعور بطرح إشكالية القول الفلسفي العربّي– الإسلاميّ، بقوله: "نأخذ هنا بتعريف ابن سينا؛ أي التعريف المألوف داخل الفلسفة منذ تجربتها العربية الإسلامية الأولى، أو التأسيسية، أو الانطلاقية ."فالتعريف السينوي للفلسفة: "عدّ الفلسفة بمثابة "محبة الحكمة"؛ وهي بالأحرى، في تحليلاتنا، "صداقة الحكمة"، بل هي، وبامتياز "طلب الحكمة"، ومن ثم طلب الكتابة والعيش الباحث عن تفكيرات في التجربة الإنسانية أي في النظر في الحياة والحقيقة، في الفكر (أو العقل) والسلوك، في النظر ذاته والعمل، في الوعي والممارسة، في النظري (الحقيقة)، والعملي (الخير)، في علوم المعرفة والمنطق والمناهج والعلم كما في علوم الأخلاق والسياسة والتربية، في علوم النفس والمجتمع واللغة، كما نرى، فقولنا بسرعة كان إشارة إلى هدم تردد زيعور في النظر إلى الفلسفة انطلاقًا من مقاربة الذات لها في تجربتها التاريخية، وتُظهِرُ استحضاره للمتن من أصله، لذلك، يرفض الخوض في التعريفات المتناثرة، التي تخضعه لأهواء الذات العربية المتشظية نتيجة تأثرها بالتجربة الفلسفية الغربية، هذه التجربة التي همّشت العقل النظري وأحالته إلى التقاعد، وركّزت في عملها على العقل العمليّ، أي جعلت الفلسفة في حدود التجربة الحسية، بينما هو يريد لها أن تعيد ربط نفسها بالأصل الذي نبعت منه؛ ووجدت استقرارها لديه، فأنتجت نهضة فكرية في القرن الرابع الهجري، وكأنه في هذا التعريف"محبة الحكمة"، أو صداقتها أو –بحسب الفلاسفة المسلمين والحكماء الإلهيين– طلبها، طلب الحكمة لذاتها ومن أجل ذاتها.

وما يُقال في هذا الجانب أنّ الدكتور زيعور، يرفض إلغاء العقل النظري، بل ويعتبره ضروريًّا، فهذا العقل: "في فهمنا الراهن له، بحوثًا في علم الوجود[الأيسيات]، أو تفسيرًا للإنسان في ما هو، وفي حقيقته، ومعنى الحياة، أو أصلها وبدايتها وغايتها، وفي أصل الكون ومبادئه وعلله. في كلّ ذلك يتلخص أنّ العقل النظريّ تفسيريّ للأسباب، والكُلّيّات، أو للمبادىء (الحياة، العقل، الروح، المادة) التي هي الأعم والأشمل؛ وأنّها، النظرانية، بالتالي تفسيرانية ."وبهذا يضع زيعور ضابطة نظرية لمشروعه، تجعله قوامًا على كلّ تفسير، بمعنى آخر، أبقى فعالية الميتافيزيقا، وجعلها قاعدة أساسية في بناء منظومته الفكرية، وهو من الشخصيات القلائل، الذين قاربوا الموضوع بهذه الطريقة، حيث نراه يؤسس لفكرة وجود نظرة كونية عند الإنسان، تشكّل

أصلًا تبنى على أساسها العلوم والمعارف حيث يصبح: "العقل النظريّ نظرٌ في النظر، وقول في الفكر أو في العقل وفي اللغة، فإنّ الفلسفة النظرية تغدو بذلك علوم الفكر، والعقل، واللغة؛ وتتعدّد القطاعات وموضوعات فرعية مماثلة أو مجاوزة ... في كلّ ذلك يصبح العقل النظريّ، أو الفلسفة النظرية، أو النظرانية، تفسيرًا للعلم أو للمعرفة، والقسم الثاني من العقل هو العمليّ، الذي يمثل الإنسان في حياته العملية، أي ما يجب أن يكون عليه. وهكذا نرى أنّ زيعور، يريد أن يثبت دور الحكمة، بل أنّه يذهب للقول: "لا أسمح لنفسي بأن أُلغي الحكمة كميدان هو أساسيّ جدًّا في التراث العربيّ – الإسلاميّ، بذريعة أنّ الحكمة غير صالحة لأن تُدرك أو تقدّر كما ندرك ونقدّر الفلسفة.

كما نرى أنّ المقاربة التي يقدّمها زيعور في هذا المورد هامّة، وهي تضع أمام الباحثين إشكالية تفترض البحث فيها بشكل جديّ، فهل ما يُقدّم الآن في الفلسفة الغربية فلسفة، أو هي نظام من الأفكار نتج عن الحداثة الغربية، وهي بحاجة لإعادة نظر لتعود الفلسفة إلى أصولها باعتبارها حكمة، وهذا ما أشار إليه عندما اعتبر أنّ الحداثة الفلسفية بدأت مع إيمانويل كانط، وهي مشبعة باللامفكر فيه، الذي يخدم أهدافًا لا علاقة لها بالفكر الفلسفيّ: "كنط ابنٌ بارّ لدين أو لاهوت معيّن، ومثّل بوعي، وبلا وعي أيضًا ومن ثمّ بمعرفة اختمارية بطيئة وهاجعة، الفهم الدينيّ للوعي الأخلاقيّ أو للواجب والإرادة الفردية.. ولقد عاد إلى الماورائي، بعد كلّ نقد للميتافيزيقا، ولإقامة علم الواجب (الأمريات الأخلاقية) على الميتافيزيقا. والفيلسوف الألماني الثاني، داخل الرابوع الفلسفيّ الألمانيّ وبالتالي الأوروبيّ، هيغل، يؤخذ من حيث هو مجبول متوقّد ومعتاش من مشاعر وانفعالات، وعواطف وحدسيات، وخيلات، تعاد إلى هموم وانشغالات بالدولة وبروسيا والإمبراطور البروسي؛ وتتفسّر بتصورات وإيمانيات بعنصر جرماني، وتفوق أمة أو دولة، وأنا وحدية أو مركزانية... ويُستدعى إلى هذه الساحة نفسها الممثّلان الثالث والرابع، داخل الرابوع الألمانيّ نفسه، نيتشه وهايدغر؛ إنّهما مؤمنان مخلصان؛ يتعصبان – ويعنفان في موقفهما – للقول الذي يجعل أمّة أو عرقًا، لغة أو قارة وتاريخًا، هي الأقدر على تطوير مستقبلاني للبشرية والحضارة والطبيعة ."يشي هذا الكلام بمضامين مهمة جدًّا، فهو يأخذنا باتجاه التفريق في الفكر الفلسفيّ بين المفكر واللامفكر فيه، فبالرغم من تبني الرابوع الألمانيّ لفلسفة الحداثة الأوروبية إلا أنّهم استمروا في القعر واللاوعي والمطمور، ينتمون إلى منظومتهم، تتحرك فيهم الأبعاد الميتافيزيقية دون التنبّه إلى هذا الأمر. والمقصود بالميتافيزيقا هنا ليس التفكير الماورائي فحسب، إنّما كلّ فكرة كليّة يُبنى عليها القول أو الخطاب.

ثانيًا: الفلسفة في تاريخها

يُظهِر تفكير الدكتور زيعور أنّ الفلسفة ليست كما تقدم في الغرب، قد تحوّلت إلى وسيلة إرفاع لكلّ مستوى من مستويات المعيشة، وجهازًا تربويًّا أو عتلةً، ومهمازًا تنمويًّا وفكرًا إصلاحيًّا وخطابًا محرِّضًا من أجل الإنهاض، وبثّ الحداثة، وضخّ التنوير والتثوير: "هنا يكون التفكّر في معنى الفلسفة فجًّا ومصطنعًا، قاصرًا ومقصورًا محصورًا، وهي في هذا الموضع لا تتعدى كونها أيديولوجيا: "وتكون وسيلة أو إعلانًا، أو أداةً أو شيئًا[8]"، بينما هي فكر عالميّ: "الفلسفة تكون فلسفة لأنّها نقضٌ وتجاوزٌ للتعصب الذي هو مع الذات،

Wondershare PDFelement

والتعصب الذي هو ضد الآخر. وهي في كلام أكثر تلاق وانفتاح، مرونة وتفاهم، تضافر وتظافر، تبادلٌ وتحاور"، فهي التفكير الإنسانيّ المشترك، الذي لا يقوقع الذات حول نفسها، ولا يضع الحواجز أمام الآخر. فالقول الفلسفيّ يتعدّى التخوم الأوروبية كي يحاور كلّ ميتافيزيقا، وكلّ دين أو فكر؛ ذاك أنّه قولٌ نقداني، وهو الأعم رؤيةً ومنهجيةً، في الإنسان والميتافيزيقا والعلم، وفي الكينونة والصيرورة البشرية والأنسنة، وفي العولمة والمعرفة والفضيلة، وفي الذات والعمل والمعنى، وفي الفعل والانفعال والقول.

تَتَّسِم الفلسفة بحسب زيعور بانفتاحه على الفكر في العالم قاطبةً، وخصوصًا على الشريك التقليدي "المعهود"، أي البُعد الذي يَمثُل في الدار الأوروبية للفلسفة التي لا تنفصل أو لا تَنْسى جذورها اليونانيةَ – العربية – اللاتِينية أو مِنصّةَ انطلاقها الشّرْكيّة – الإسلاميّة – المسيحيّة، ثمّ انفتاحها على الهندية – البَيْرونيّة. لا تكون الفلسفة قوميّة؛ ولا تَتَقَوْمن، بالتالي فالفلسفة واحدة عند الجميع، بدأت في مرحلة معينة، ثم تطورت بعد ذلك في خطّ مستقيم بدأ في المرحلة اليونانية ثم الرومانية اللاتينية والمسيحية، وصولًا إلى الإسلام بقطاعاته المتعددة العربية والفارسية والهندية والعثمانية، فالفلسفة: "استمرار متكسّر متعرّج، محكوم بالتغييرانية، للفلسفة العربية الإسلامية، للخطاب الثالوثي: اليوناني العربي اللاتيني، في أجنحته: العربيّ، العثمانيّ، الفارسيّ، اللاتيني؛ وفي موضوعاته وتساؤلاته وشخصياته المجدّدة الموسّعة، وزمانيته المستمرة التي استوعبت وتجاوزت القول الفاسد بأنّ الفلسفة خمدت بعد ابن رشد؛ أو شُجبت بعد ابن خلدون؛ أو بأنّها اندثرت."

فالدكتور"زيعور" ينطلق من رؤية، ترى الفلسفة عمليةً تراكمية، نشأت في اليونان وانتقلت إلى الحضارة العربية– الإسلامية، التي استفادت منه، ولكنّها تغذت من الفلسفات الهندية والفارسية... فكانت صورة لعقل تعلمن، والعلمنة هنا ليس بالمعنى الغربي، إنّما عَلَمانية نسبة إلى ما هو كونيّ وعام ومشترك بين البشر، لأنّها لم تقف عند تخوم حضارة معينة؛ فتعلن انتصارها وانغلاقها على مقولاتها... إنما كلّ ما هو منفتح على الإنساني، وهذا ما جعل الفلسفة العربية– الإسلامية قوية، ولم تكن رخوة –كما يشيع البعض– أو ضعيفة في أيّ لحظة من تاريخها، فهي تفاعلت مع الموروث القادم إليها من غربة همشتها أو حاولت ذلك، ولكنها سوّغت هذا الوافد إليها، جعلته ينطق بلسانها، يعبر عن ذاتيتها، أعادت إنتاجه، فكانت هي هي، صورة الفلسفة على حقيقتها، تنطق بالعربية، وتعبر عن ذاتها مع الحفاظ على كيانها المتفرد، الذي لا يشبه السائد في العلوم الأخرى، التي تزخر فيها الحضارة العربية– الإسلامية.

وهكذا، رصد زيعور، استمرار الحياة في الفلسفة العربية – الإسلامية، فهي أنتجت حتى في اللحظات الأكثر حراجة في تاريخها، وهنا نتوقف لنشير إلى أنّه، تحدث في كتبه الأخرى عن أجنحة لهذه الفلسفة، فهناك الهندي والعثماني والفارسي، كما أن هذه الفلسفة غادرت نحو الغرب، فانتعشت مع التومائية، وغيرها من الفلسفات التي استلهمتها واسترشدت بخطواتها. وبذلك، نلاحظ أنّه ينبه إلى أمر هام في التراث الفلسفي، فالحديث المتداول عن غياب التفكير الفلسفي، لا يعود إلى رؤية واقعية، إنما نتج عن ضعف في العمل

البحثيّ لدى الدارسين، ولعلّه في هذه النقطة، يدعو الباحثين لتصويب هذا الواقع، وإعادة النظر فيه. وهكذا، ندرك أيضًا اعتباره حقل التاريخ للفلسفة حقلًا غنيًّا، فالدارسون وإن أظهروا جزءًا من هذا التراث، ولكنّهم أبقوا الكثير بحالة من الستر، الذي يخبىء خلفه حقبات واسعة من تاريخنا الفلسفي وحركيته. وعند هذه النقطة، نرى الدكتور زيعور داعيًا للاستفادة من هذه التجربة، ولكن مع الحفاظ على روحية الانفتاح على الإنساني من خلال الاطلاع على تجارب الآخرين كالهنود... حتى لا نصل إلى حصرية فكرية، تقضي على كلّ مقومات المختلف والتعددية في الحضارة الإنسانية أو في الدار العالمية للإنسان والفلسفة، وهكذا نرى: "معنى الفلسفة لا يتوقف عند ذلك النظر الواقعاني بالعملي؛ فهو معنى يتمدّد فيطوي ما هو نظري محض، أي مجرد منزّه عن النفعي واستغياء التطبيقي والممارس. لقد شمل اهتمام ابن رشد الفارابي أو ابن سينا، أمورًا تبدو شبه بعيدة عن النظرانية (الفلسفة النظرية، في المعنى المحصور). اهتم الأسلاف التأسيسيون الناجحون بالفقه وعلم الكلام، والأصول... بيد أنّ ذلك لا يعني أنّهم توقفوا عند تلك الميادين العملية. المراد هو انهماك الفلسفة التأسيسية بالنبويات والتكاليف الدينية، وسياسة المنزل (بالمعنى النظري ثم الاقتصادي أو القُوت)، هو انهماك الفيلسوف المعاصر بميادين قادمة من الأطراف والهوامش، بالشعر والمسرح بالقصة والنقد الأدبي والصحافة، بالحاسوب وشبكة الشبكات، بالألسنية والتاريخ، والتحليل النفسي" يريد مفكرنا للفلسفة أن تكون كما هي، مستقلة عن المسار الذي اختطه الفكر الغربي مع خاموسه الأساسي الفرنسي والألماني والإيطالي والبريطاني والأمريكي، تنظر إلى ما هو إنسانيّ عام، وما هو نابع من الذات وخصوصيتها الدينية، وعلى هذا: "إنّ الفلسفة، بحسب مدرستنا العربية الراهنة. لم تخسر كثيرًا لأنّها خرجت من التاريخ الغربي الأحادي الاستفزازي أو من المعنى الأوروبي الاحتكاري والدوغمائي. لقد أضحت تحرث في فضاء كوني مفتوح؛ وتتفكر في انهمامات تخصّ كلّ إنسان، وكلّ أمة، وكل قارّة، وكلّ دين أو تديّن، وتنتج في كلّ ميادين النظر الباحث في الوجود والمعرفة، القيمة والخير، العقل والكينونة، الحياة والتاريخ، المعنى والفعل، الزمان والذات، المجتمع والبشرية، الأنسنة والمسكونية".

فالفلسفة بحسب منظور المدرسة العربية لا تعادي الدين، وهي تعمل على إيجاد توازن بينهما، لتبقي الإنسان سويًا: "فهي لا تنكر دور الإنسان وسيادته على ذاته، ولا تجافي أو تغفل الإيمان بالإنسان وعقله، بحريته ومسؤوليته، باستقلاليته وحقوقه، وتعدّد انتماءاته وأبعاده ودوافعه الحضارية، ولكنّها في الوقت نفسه، لا تقع في: "مزالق المبالغة واللافلسفة؛ وقد يبدو تعبيرًا عن رغبة بالانتقام من الألوهية التي كانت المركز والمنطلق والغاية من جهة، أو، من جهة أخرى تعبيرًا عن رغبة لا واعية باجتياف المطلق وامتصاص قدرات الطبيعة أو الحضور الكُليّ، والعلم الكُلّي، والقدرة الكُلية. وفي عبارة أدمث، قد تكون الرغبة بتوحيد المطلق والإنسان، أو الطبيعة والإنسان، أو الثابت والمتغير. رغبة قهرية مسبقة، أيديولوجية أو مؤمنة بأنّ العلم وحده يحلّ مشكلات الإنسان وألغاز الوجود والحياة، ومغاليق الزمان والمصير. ليست صينمة الإنسان، أو أسطرة العلم، فلسفة تحظى بالمنعة والتماسك، وبالقدرة على الاستمرار، أو على صيانة الذات والسيطرة على أسئلة من يكون وما يجب أن يكون".

فهذا التفكير من جهة يحصر كلّ شيء في الإنسان مع العلم: "ليس الإنسان هو، ولمرة أخرى، السؤال الوحيد أو السؤال الفلسفيّ الرئيسي؛ إنّه سؤالٌ من الأسئلة التي يطرحها العقل على الوجود والحياة، النفس والخلود، الطبيعة والفكر، الخير والشر.. وهذه الأسئلة كُلّها مهمة، وكُلّها أساسية ومحورية ."والفلسفة الغربية على الرغم من ما تبديه من معاندة للدين إلا أنّها سرعان ما تعود إليه لأنّ ما هو ديني قابع فيها، يقول زيعور: "الفلسفة الغربية، فلسفة أوروبا الغربيّة، أضحت تُعاند الدين وتبتعِد عن الإيمان عند الابتداء؛ لكنّها غالبًا ما تعود لتذوب في اللاهوتي المعلمَن عند نهاية الشوط، عند القمة أو النقطة ياء. إنّ كانط، بما هو حالة ممثِّلة، ينتهي مفكرًا لاهوتيَّ المقصَد والمنهجية، والوعيِ كما الرؤيةِ والتأويلية... ذاك ما نقوله أيضًا، بحقٍّ وحقيق، في شأنية النظام أو النسق الفلسفي عند هيغل؛ فهذا قد سُمِّيَ الفيلسوف اللاهوتي أو اللاهوتي الفلسفي؛ ومقولاته المخصوصة، الخاصة به، تَستمدّ وَتمْتد من الأعراف والمعتقدات والظواهر النفسية والاجتماعية العائدة إلى بيئته وشروط مجتمعه وتاريخه، كما ثقافته ولغته وأُمَّته".

هذا، ويعتبر زيعور أنّ الفلسفة الإسلامية لم تخمد في أيّ فترة تاريخية، وهي انطلقت بشكل كبير مع التجربة التنويرية العربية الأولى، التي وجدت في طروحات مدرسة الأفغاني أبرز تجلياتها، حيث طرح نظرا نيو "عصر النهضة" أسئلة كثيرة، من نحو: السلطة، الشورانية، التأويل، الإيمانيات، نقد المجتمع والقيم والفكر، العقل، المنهج... وهذه التجربة لم تحاول أن تستنسخ التجربة الغربية، ولكنها حاورتها، مع الحفاظ على ذاتية الدفع، فكانت منجسة من التراب والأرض والوطن، من المشكلات والانشغالات والطموحات الخاصة. فسؤال النهضة أو التنويرانية الأولى، لم ينشأ من الصدمة الحضارية، لكنه خرج من رحم تجربة الذات العربية، حين حاولت أن تعيد ترتيب عالم المفاهيم الخاص بها، وهذا الأمر، نلحظه في أدبياتها، التي استرشدت تاريخها وتجربتها.

وهذه الطروحات، تطورت، وأنتجت التنويرانية الثانية، التي امتازت بأنها إعادة تعضية وتدقيق للمفاهيم والتجارب مع الفلسفة، وإعادة أشكلة لأسئلة الوجود والعقل والقيمة، للتاريخ والسؤال نفسه وسؤال الفلسفة، وقامت هذه التنويرانية الثانية على إرادة نقدانية حضارية كشفت وتكشف ما لم ينتقده النهضويون وما أغفلوه، ما هدروه وما غدروه، ما لم يهتموا به أو استصغروه: "وترى المدرسة الفلسفية العربية أنّه قد جرى اسئناف تثمير وتعزيز الفلسفة والفكر النظريّ الأعمّي الأوسعي، مع التجربة التنويرانية الأولى التي سطعت بفضل الأفغاني وعبده؛ وقبلهما، بفضل العطار/ الطهطاوي، حصل الانقطاع النسبيّ مع عصور الاستهلاك الذاتي والنرجسية المقفلة. أما التنويرانية، أو الحداثانية، الثانية فقد سطعت مع المؤسّس عبد الرحمن بدويّ، دون إغفال لآخرين من نحو: الحبابي، عثمان أمين، زكي محمود... بهذه الحقبنة للوعي أو للقول الفلسفيّ.

ويصل الدكتور زيعور إلى نتيجة، أن الفلسفة في مدرستها العربية الراهنة، عقل شمولاني وكوني، واقعاني ومسكوني...؛ لذلك، فقد لا تكون الفلسفة "ذاتها"، وفلسفةً للعقل وبالعقل، إلّا إن كانت عَلَمانية؛ وحتى في مجال فلسفة التدين لأنه الممارس والمعيوش والواقعي، وتكون أيضًا متغذية بالعلم وتقوده باسم الكينوني

Wondershare PDFelement

والأنسنة ومعنى الإنسان، لكنها لا تكون علمًا ولا هي علموية؛ ولا هي وضعانية، أو مجرد فلسفة تحليل أو تحليل منطقي لغوي...والفلسفة، ولمرة أخرى، قد نجحت في تعميق وصقل ضرامية القول في حقوق المواطنية والنحناوية والإنسان المستضعف؛ والقول أيضًا في تعددية الميادين والمناهج، وفي اختلاف المعنى ومستويات القراءة والفهم والتأويل. وهذه الفلسفة، تتحرك بوقود الحرية، وبإرادة النظر الحر وغير الاستنفاعي في مشكلات الوجود والمعرفة والقيمة، ومشكلات القول والفعل والانفعال، المعنى والحقيقة والزمان، الألوهية والميتافيزيقا والمصير، العلل الأولى والماهيات والعلم... وبعد هذا التقديم ينتقل إلى معالجة ميادين الفلسفة، ويوزعها على أربعة أبواب، شغل كل باب من الأبواب، بتحليل لميدان معيّن.

العقلانية في الفكر العربي المعاصر

طرح الكاتب محمود السيد طه متولي في كتابه "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر" والذي صدر عام 1990 القراءات المختلفة لديكارت سواء كانت قراءة مثالية عند عثمان أمين أو واقعية علمية عند نجيب بلدي ويحيى هويدي أو مادية أو بوصفها الرحم التاريخي الذي نشأت فيه الفلسفة الحديثة والمعاصرة وقد عرض فلسفته من خلال بعدين محوريين هما:

المنهج الديكارتي وتطبيقه على الأدب والنقد الأدبي عند طه حسين، والثاني بعث اللغة الفلسفية العربية عند محمود الخضيري، فالأستاذ عطية يعي أنه لا تقوم فلسفة ما إلا بوضوح منهجها، ونحت مصطلحات لغتها حتى يتحقق لها الاستقلال، ولهذا عرض هذين المحورين اللذين قد يدلان على طرق لتحقيق الاستقلال عن الفلسفة الأوربية الحديثة وإبداع منهج عربي فلسفي ولغة مستقلة لهذه الفلسفة لأهميتها بعد تناوله لبذور الديكارتية في الجامعة المصرية. كما أوضح جوانب أخرى لم تجد اهتماما كافيا من قِبَلِ الباحثين مثل: فلسفة العلم عند ديكارت، وكذلك فلسفات اللغة والأخلاق وسيكولوجيا ديكارت القائمة على تفسير حالات النفس اعتمادا على أسسها الفسيولوجية.

وهو يحدد في مقدمة كتابه أسباب اختياره لديكارت بالذات ليكون أو الدراسات المقارنة بين الاتجاهات الغربية وبين الفكر العربي المعاصر، ذلك لأننا سنجده فيما بعد يتناول كل من الكانطية والنيتشوية والوجودية والتفكيكية في الفكر العربي المعاصر وذلك أن ديكارت مؤسس العقلانية، "جاء كاستمرار للتيار العقلاني الذي ساد مع نهضة القوى الوطنية المصرية وتأسيس أحزابها وإقامة مؤسساتها المختلفة وتفتحها على التيارات الغربية... هذا الاختيار له مبرراته الحضارية والتاريخية بالإضافة للأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسه".

وهو اختيار يضاف إلى اختيار لطفي السيد لأرسطو في عشرينيات القرن العشرين ويظهر لنا الأستاذ أسباب اختيار ديكارت في بداية مقارناته ليعلن لنا أنه لا ينساق مع مؤرخين الفلسفة الذين يؤكدون أن

Wondershare PDFelement

ديكارت هو بداية الفلسفة الحديثة فهو يؤكد في موضع آخر أن هذا الحكم يحتاج إلى مناقشة وفحص وإعادة نظر.

وهو يثير بعض الأسئلة النقدية حول مدى تقبلنا للفكر الغربي بوجه عام والفلسفة الديكارتية بوجه خاص وهل تناوُلُ المفكرين العرب لهذه الفلسفة جاء عارضا لها بصورة مستقلة عن رؤى المفكرين الغربيين لها أم عرضها عن طريق هؤلاء المفكرين، وسؤال آخر لماذا استأثرت شخصية ديكارت باهتمام الكتاب العرب في مرحلة معينة دون غيرها حتى أصبح ديكارت هو الإطار المرجعي لكل الدراسات العربية حول الفلسفة الحديثة، ويطرح سؤالا محوريا يضع الفكر العربي المعاصر تحت مجهر التشريح وهو: لماذا كانت الدراسات الديكارتية العقلانية الغالبة على الباحثين في مصر

بينما ساد البحث في الاتجاهات الحيوية اللاعقلانية: البرجسونية على الباحثين في بلاد الشام فما السبب الذي أنتج هذا الاختيار؟، فهل هذا يدل على أن الفكر العربي المعاصر ليس كلا واحدا بل هو متنوع يمتلئ بالاختلاف.

دراسة الديكارتية في الفكر العربي

وسؤالا أخر حول النتيجة من درس ديكارت؟ ويجيب بأن دراسة الديكارتية في الفكر العربي هي في الحقيقة دراسة لنا نحن في نفس الوقت الذي هو دراسة لديكارت وفلسفته، فديكارت هو الإطار والشكل ونحن الموضوع والمحتوى. فالاختيار يدل على شخصية الذي يختار وتوجهاته، وهذا يوضح رؤيته للواقع وما يتطلبه هذا الواقع من أفكار وحلول، ويطلعنا على مدى وعيه بثقافته، والثقافة التي يجلب منها الحلول. كما أن مجموع الاختيارات يطلعنا على الوضع العام للثقافة العربية المعاصرة. كما قد يساعد على تلمس طريق لإقامة فلسفة عربية معاصرة.

ثم يتناول في الفصل الثاني قضية منهج الشك الديكارتي، وتطبيقه في الأدب والنقد الأدبي. ويرى أن صاحب كتاب "في الشعر الجاهلي" أراد من استعمال هذا المنهج الدعوة إلى العقل وتحرير الإنسان، ويقتضي هذا أن ننسى عواطفنا القومية والدينية، وأن لا نتقيد بشيء إلا بمناهج البحث العلمي الصحيح، وأن القراءة بهذا المنهج تجعلنا أحرارا.

ويحدد الأستاذ هدفه من دراسة المنهج الديكارتي وتطبيقه في مجال الأدب والنقد بقوله "إننا لا نود... أن نتوقف أمام... أي جانب من فلسفته كان محور اهتمامهم بل نهدف في المقام الأول إلى بيان العلاقة الحضارية بين المفكرين العرب والحضارة الغربية من منطلق تحدي إسهام كل منهم في تحديث العقل العربي وتحديد الأسس المختلفة التي يقوم عليها، وإلى أي مدى استفاد كل منهم من إنجازات الحضارة في

Wondershare PDFelement

النظر إلى الواقع العربي، وكيف ساهم الغرب في هذا المشروع التحديثي من خلال توظيف الخطاب الفلسفي الغربي وتحويله إلى مكون من مكونات الفكر العربي".

ورغم الاتهامات العديدة التي وجهت لطه حسين في استخدامه للشك الديكارتي –كما نعرف– إلا أن أخطرها كان ما وجهه مصطفى صادق الرافعي إلى الكتاب وصاحبه بأنه دعوة إلى التجرد عن الدين أثناء البحث العلمي وأنه أداة أوربية عميلة تعمل على إفساد أخلاق الأمة، ولكن يعلق الأستاذ عطية بأن الرافعي لم يقف عند تساؤل هام حول موقف طه حسين هل كان داعية للفكر الغربي أم كان يهدف تحديث العقل العربي؟ نلتمس من موقف الأستاذ الدفاع عن العقل والعقلانية، وإرساء شروط الحرية أثناء البحث العلمي، وهذا يعني بالنسبة لنا أن الأستاذ يدرك أن أول شرط من شروط قيام فلسفة عربية معاصرة إرساء شروط العقل والعقلانية.

ومن حيث اللغة الفلسفية للفكر العربي المعاصر، جاء بعث هذه اللغة من خلال قضية الترجمة وخاصة ترجمة الخضيري كتاب "مقال عن المنهج"، فالفكر العربي لا يكتفي فقط بالمنهج الفلسفي، بل يحتاج كذلك إلى منهج للترجمة، وقد رأى الخضيري أن يرجع إلى اللغة الفلسفية العربية الإسلامية التي نحتها أبناؤها في عصرها الذهبي، ورأى أن يستخدم مصطلحات الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا.

وتجلت قدرة الخضيري العلمية في نظر الأستاذ عطية في اختياره للمقابل العربي للمصطلحات الغربية ، وليس الحدس أو الذوق. ولقد أخذ في intuition وخير مثال اختياره لمصطلح البداهة ترجمة لـ مصطلح ترجمته بمبدأين الأول هو المحافظة على وحدة اللغة العربية فاستخدم اصطلاحات الفلسفة الإسلامية للدلالة عن الاصطلاحات الديكارتية، والمبدأ الثاني المحافظة على تجانس الأدب العربي. فتحديد معاني الألفاظ يرجع إلى أن هذا التحديد أساس كل بناء فلسفي متسق.

والحقيقة أن توقف الأستاذ عطية عند أهمية الترجمة في الفلسفة منذ تسعينيات القرن الماضي قد سبق الكثيرين حيث بدأ الآن في كثير من الأقطار العربية الاهتمام بالترجمة وإنشاء مجال عليا لها وكثرت الكتابات حول الفلسفة والترجمة.

وإذا كان تحديد المنهج الفلسفي واللغة الفلسفية يكشفان عن تشكل رؤية في المعرفة، فإن القراءات المثالية والمادية والعلمية لفلسفة ديكارت تعطينا إيضاحا بمضمون الفلسفة العربية ومنطلقاتها، والمزاج الفلسفي لروادها. والترتيب الذي وضعه الأستاذ عطية يكشف عن قراءة مثالية أيضا له، فهو يعطي الأولوية للإبستمولوجيا (والتي ظهرت في المنهج واللغة، واتساق المنهج العقلاني مع وضوح اللغة الفلسفية) في الفلسفة العربية المعاصرة على الأنطولوجيا العقلية أو الصورة التي يتواجد عليها العقل سواء في وجوده المثالي عند رائد الجوانية عثمان أمين، أو العقلانية في اليقين الديني عند نظمي لوقا، أو المثالية التقليدية

لدى إمام عبد الفتاح إمام، أو الكوجيتو الإبداعي عند الحبابي، أو وجود العقل في الواقع عند يحيى هويدي ونجيب بلدى.

كذلك نرى القراءات العلمية لديكارت عند مراد وهبة، وإشادته بالمنهج الرياضي في فلسفته، وزكي نجيب محمود واتفاقه مع النزعة الوضعية في شك ديكارت في الإدراك الحسي، وغيرها. ثم يعرض الأستاذ عطية الديكارتية في إطار تاريخ الفلسفة، ويتناول الدراسات المقارنة بين ديكارت والفلاسفة المسلمين والمتكلمين والصوفية، ووصل إلى أنه ليس من المهم نسبة أفكار ديكارت للفكر الإسلامي القديم، بل المهم استيعاب فلسفته وتجاوزها، ويختتم كتابه بالأخلاق الديكارتية في الفصل التاسع ويعرض للقراءات العربية على ندرتها لأخلاق ديكارت، إلا أن الأستاذ في أكثر من موضع يصرح بأن هذا الجانب من فلسفة ديكارت وغيره يتطلب الكثير من الدراسات، حيث قدم لنا هو فيها إسهامات عديدة.

ورغم تخصص الأستاذ عطية في الأخلاق والقيم، إلا أنه يضع الأخلاق الديكارتية في آخر فصول الكتاب وهذا يكشف عن تأثره العميق بالوضع الثقافي العام في قراءة الفلسفة الديكارتية، وكثرة القراءات المثالية على العلمية والمادية، فالعقلانية العربية مثالية وليس علمية مادية، وهذا يكشف عن أن الفلسفة العربية المعاصرة لا زالت تحتاج إلى قراءات أخرى للفلسفة الحديثة وتتجاوزها لاكتشاف الطبيعة، أو اكتشاف العقل في الطبيعة والمادة؛ كي يتحرر العلم من سطوة الميتافيزيقا، أو الجانب الدوغمائي في العقل.

أسباب عجز الفكر العربي المعاصر عن التطور الفلسفي

لقد عجز الفكر العربي المعاصر عن الفلسفة بسبب عوامل عديدة ، فالعرب علي امتداد تاريخهم الحديث قد غلبوا الافكار السياسية والمعتقدات الايديولوجية المتنوعة علي تفكيرهم المعرفي فحادوا عن طرائق العقل، وكانوا وما زالوا يتغّلب الايديولوجي عندهم علي المعرفي.

والمعاصرون اليوم عندنا قد فتحت الاجيال الاولي منهم عيونها واسماعها ومشاعرها وكل جوارحها علي ما يسّمي بـ " النهضة " و " التقدم "، وبعد ان اخذها هذا شمالا وسحبها الاخر يمينا وجدت الاجيال الجديدة نفسها وقد افترستها مشروعات مؤدلجة ومواعظ ملالي وممنوعات ومحرمات شيوخ وخطب سياسية ازحمت بالشعارات والمقدسات والتعليمات، فصمّت الاذان وتعطلت لغة العقل وقفل علي الالسنة واضطهدت المشاعر وكممت الافواه واختنقت الانفاس..

هل كانت الكتابة في موضوعات كالداروينية او المثالية او الماركسية او الوجودية او النسبية او البنيوية.. الخ فلسفة؟ هل نجحت ثقافتنا في اثراء المعرفة الانسانية نظريا وميدانيا لانتاج اعمال مميزة يلتفت اليها العالم؟ حياتنا الفكرية مجرد ندوات ومؤتمرات وشعارات وخطابات .لماذا لم تشهد حياتنا العربية حتي اليوم اي ثورة نقدية وفكرية حقيقية او اكاديمية منهاجية لدراسة تراثنا ونقده وكشف مستوراته وفضح عوارضه

وتعرية مفاسده وتقويم اعوجاجاته الي جانب احترام رجالاته وثمار ابداعاته بعيدا عن النرجسية وعن التقديسية وعن التكفيرية .متى يتم التخّلص من الوعظية وتوزيع الاحكام المجانية والقاء الاتهامات القاصمة علي الاحرار والمفكرين والنقاد الحقيقيين؟ متي تفرز الحياة العربية النقاوة من المفاسد والبياض من العتمة والنظافة من الاوساخ والعقل من الجهالة والحداثة بعيدا عن اقانيم التخلف..؟؟ وتعالوا نسأل: اين (الفلاسفة) العرب اليوم من بحثهم عن حقائق الاشياء وتوليد المعاني وتخصيب التفكير وابداعات الروح والعقل؟

لو كان لديهم فقط حركة نقدية وفكرية وفقهية اجتهادية جريئة وحرة لنفضوا عنهم وعن انفسهم وعقولهم غبار الاختناقات وترسبات الماضويات وعفونة الواقع.

نعم، لو بدأت مشروعات تجديدية وتحديثية في التفكير العربي ، لو كان لدينا فلاسفة حقا لأنتجوا حكماء يتدبرون امر حياتنا الصعبة ولتغير وجه حياتنا العربية واسرعت خطاها نحو ركب التحولات في العالم كله!

أخطر ما في الأمر، هو تفاخر بعض الناس عندنا بعدائهم للفلسفة وحجّتهم أنّ الغزالي أعلن، في نهاية القرن الحادي عشر، من موقع دينيّ، «تهافت الفلاسفة» وبطلان الفلسفة... ويضيف آخرون أنّ كارل ماركس عاب على الفلاسفة «تأويل» العالم فيما المقصود «تحويله» من أجل رفع الظلم وإقامة العدل، وأنّ مارتن هايدغر أعلن، في النصف الثاني من القرن الماضي، من موقع فكريّ، وصول الفلسفة إلى نهاياتها لأن الفلسفة من وجهة نظره ، حققت كل الانجازات العلمية التي كانت تحتويها ، فأصبحت عملية اندماج الانسان في محيطه الطبيعي مهمة التكنولوجيا لا الفلسفة.

وكذلك فقد أكد ميشال فوكو بأن الفلسفة المتمثلة بالميتافيزيقا قد انتهت مع حلول الحداثة المتميزة بسيطرة الاقتصاد والبيتولوجيا والألسنية والتي تنطلق من تحليلية التناهي ؛ أي تنظر إلى الإنسان ككائن متناه يستعمل لغة لا يتحكم بكل دلالاتها ،ويخضع لقواعد العمل دون أن تكون له السيطرة على الإنتاج ، ولا يوجد إلا بأعضاء بدنه وداخل تشعب أعصابه. إن الميتافيزيقا انتهت لأن الحداثة حين تطرح الإنسان ككائن يعمل تندد بها كفكر مستلب وأيديولوجيا، وحين تطرح الإنسان ككائن يستعمل لغة معينة فإنها تظهر الميتافيزيقا كحقبة ثقافية Episode culturel قد مرت ومضت إلى غير رجعة .أما إذا تحدثنا عن ما يسمى بـ "العالم الثالث" بما في ذلك بلداننا العربية فإننا سنلاحظ بوضوح شديد، أن هناك تناقضاً، أو هوة كبيرة بين فكر العالم الثالث وواقعه. فهذا العالم لم يشارك حتى في حركة التنوير العالمية، بل كان تابعاً صغيراً جداً لها، ومع ذلك نجده من جهة يتكلم كثيراً عن الحداثة وما بعد الحداثة كما لو كان عنصراً فاعلاً، في حين تراه من الناحية العملية تابعاً ملحقاً ليس له أي مشاركة في التكنولوجيا العصرية، بل إنه لم يشارك حتى في الثورة الصناعية.

Wondershare PDFelement

إن العالم الثالث تنقصه حتى مقومات المرحلة الصناعية، ومع ذلك يتعاطى أفكاراً متقدمة مذهلة، مما يؤدي به إلى الشعور بمركب نقص يزيد من تعقيده ويورثه أمراضاً تزيد من هزاله. إن هذا العالم لم يستطع أن يقيم المؤسسات المؤهلة لجعل المجتمع يتقدم بسوية متقاربة.

إن القرون برمتها تعيش في هذا العالم، ففي الشارع الواحد تجد آثاراً من التاريخ السابق على الميلاد، كما نجد آثاراً لأحدث المخترعات.

لقد شكلت الحداثة قوام الفكر التنويري العربي في أطيافه المختلفة، منذ بدايته الأولى في منتصف القرن الماضي إلى نهاياته المأساوية بعد حرب حزيران عام 1967.

في شروط ما قبل الحداثة، وهي شروطنا العربية، لا ينشغل الوعي الحديث بصفات الحداثة وتعريفاتها، بل بالأسباب التي لم تسمح بظهورها . وهو ما يقوده إلى توزيع سؤال الحداثة إلى أسئلة متعددة أخرى تتضمن طبيعة السلطة السياسية ومناهج التعليم ونتائج السيطرة الاستعمارية .. وأمام هذه الأسئلة ، تستظهر "الحداثة العربية المتأخرة" ممارسة إنشائية تستحضر الحداثة الشفهية لتُرحل قضايا الحداثة الحقيقية إلى فضاء مجهول.

ولقد هجس فرانتز فانون بحداثة أخرى، أي بمشروع ثقافي تحرري مختلف، لأنه وعي تباين الأزمنة التاريخية، وأدرك أن " نعمة المركز" لا تحمل إلى سهول "الأطراف" إلا مطراً مسموماً، ذلك أن المركزية الأوروبية، الممجدة للعقل والإنسان، تلحق إنسان "الأطراف" المتخلف بالطبيعة الصماء، التي تقوضها وتنهبها الآلة الحداثية الأوروبية.

لقد سعت قوى الحداثة العربية، قبل هزيمة حزيران، إلى الاقتراب من مواقع الدولة، غير أن الهزيمة قادت إلى سلطات سياسية متماثلة، تتساوى فيها، بنيوياً ، ممارسات الحزب الحاكم وممارسات الأسرة الحاكمة . ومثلما أن إقصاء المجتمع خارج الدولة ، يضع الأخيرة خارج الزمن الحديث، فإن اشتقاق شرعية السلطة من ذاتها يضع المجتمع خارج السياسة.

تقدم السلطة في العالم العربي، في صيغها المختلفة، صورة تنتمي إلى زمن ما قبل الحداثة، لأنها تدمر في ممارساتها حيز المجتمع وحيز الدولة في آن؛ تدمر الحيز الأول في علاقات القهر والإفقار، وتحطم الحيز الثاني في تحويله إلى ملكية خاصة خارج القوانين.

تفضي علاقة الطرد المتبادل بين المجتمع والسلطة، في العالم العربي، إلى إشكالية التبعية والدولة التابعة. في أغلب الأحيان، فإن التسلط المعبر عن ضعفها والمكثف له ينتج ويعيد إنتاج التبعية، شرطاً لحماية السلطة وبديلاً عن شرعيتها الداخلية المفقودة.

إن "الحداثة العربية المتأخرة" تخلط بين التملك المعرفي و "الموضة الفكرية" وبين المعرفة الكونية والتسليع الثقافي.

Wondershare PDFelement

ولعل الفرق بين التملك الموضوعي للمعرفة الكونية واصطياد الأمواج الثقافية، هو الذي أمد الثقافة العربية بمساهمات جليلة، أخذت سمة المشروع العلمي، كما هو حال كتابات عبد الله العروي وسمير أمين ومهدي كامل وفؤاد زكريا وياسين الحافظ وآخرين. وإضافة إلى الحضور العملي المتواتر لمرجعية السوق، فإن الحداثة الرثة تأخذ بمنهج "الأيديولوجيا الثقافية العالمية" ، أو بأوهام "الثقافة العالمية" ، كما لو كان تاريخ الثقافة منعزلاً عن تاريخ المجتمعات البشرية.

والحقيقة أن أزمة الفلسفة الغربية تكمن بالأساس في غياب رموزها الكبيرة التي ساهمت في تألقها منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وكذلك غياب المدارس الفلسفية الكبرى مثل البنيوية والوجودية والهجلية، والظاهراتية والماركسية..، التي أنتجت مناهج فكرية وأطر معرفية .. لكن الحراك المعرفي والعلمي والمعلوماتي الراهن سيؤدي بالضرورة إلى إنتاج مدارس فلسفية كبرى، جديدة ومعاصرة، تتواصل مع ما سبقها، معلنة استمرار الفلسفة وصيرورتها بدلاً من الحديث عن نهايتها، وذلك انطلاقاً من وعينا بأن الفلسفة قادرة على العمل المنهجي، والتفاعل مع المستجدات والكشف عن الحقائق، وتحليل الظواهر المعاشة أو الظواهر الذهنية المجردة، إلى جانب دور الفلسفة النقدية ، المادية الجدلية، في الاسهام الفعال ليس فقط في ما يتعلق بالتأمل بل في التغيير الذي بات هدفاً أو حاجة ملحة من حاجات الأغلبية الساحقة من البشر في كوكبنا، إذ أننا ننفق على أن نزوع المضطهدين للتغير والثورة لم ولن يتجاوزها التاريخ، وستظل على جدول أعمال الفكر والفلسفة حتى لحظة انتقالها للحركة والتحقق في إطار صيرورة الصراع أو الاختلاف والتعددية.

في ضوء ما تقدم، تكمن أهمية الفلسفة العقلانية عموماً من أجل التنوير واعمال الفكر في كل الظواهر المحيطة بنا، وهو امر هام ، لكن أهمية الفلسفة الماركسية تكمن في كونها تجمع بين إعمال الفكر والعقل من أجل التغيير والثورة على كل أشكال الاضطهاد والاستغلال والقهر خصوصاً... وهي بالتالي تجيب على كل أسئلتنا إذا ما استخدمنا منهجها المادي الجدلي وطبقناه على واقعنا الفلسطيني بصورة جدلية وواعية... وهو هدف لا بد ان يحمله ويناضل من اجله كل مثقف تقدمي إذ اننا أمام تحديات هائلة .. تحديات الصراع مع العدو الصهيوني وتحديات العولمة الإمبريالية. وتحديات التحرر والاستقلال وحق العودة والدولة المستقلة كاملة السيادة... تحديات التبعية والتخلف الاجتماعي والاصولي .. تحديات الواقع الفلسطيني والعربي المفكك والمهزوم ... تحديات الاقتصاد والتنمية المستقلة والأمن الغذائي والمياه .. تحديات البطالة والفقر ... تحديات المستقبل الذي تسوده الحرية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية والوحدة العربية ... وكل ذلك مرهون بمراكمة وانضاج ومن ثم خوض المعركة الثقافية –بمنطلقاتها ومحدداتها السياسية – انطلاقاً من البنية، كنقطة انطلاق أو ارتكاز من ناحية، وكشرط موضوعي ليس لخوض المعركة الثقافية داخل فصائل وأحزاب اليسار الماركسي في بلداننا العربية، بل أيضاً لضمان التفاعل بين

الحزب والجمهور عبر لجان تنظيمية متخصصة – في إطار مراكمة وتشكل الوعي النقيض لكل من الثقافة الغربية الليبرالية ومن ثم إدراك الأسس والآليات المطلوبة في مواجهة التحالف الإمبريالي الصهيوني باعتبار أن تناقضنا معه هو تناقض تناحري ووجودي في آن ، وإدراك ومواجهة واقع التخلف والتبعية والإرتهان من أجل تجاوزه في إطار الصراع السياسي الديمقراطي الداخلي ضد التحالف الطبقي البيروقراطي الكمبرادوري المهيمن راهناً ، بما في ذلك الصراع الديمقراطي مع كافة مكونات التيار الديني السلفي أو ما يسمى بالإسلام السياسي من ناحية ثانية بما يضمن تحقيق الوعي ووضوح الرؤية الفكرية ارتباطاً بثبات الهدف ومرونة الوسائل وحركة الواقع، وهنا يكون الوعي بمثابة الشرط النوعي لبلورة وتطور ما أسماه جرامشي بـ "الكتلة التاريخية" تمهيداً لحرب المواقع.

وفي هذا السياق فإن طرح "جرامشي " جاء في فترة ركود الصراع الطبقي عموماً في إيطاليا، وفي جنوبها بشكلٍ خاص ، حيث كانت تتجلى حينذاك ظاهرة التخلف وغياب التبلور الطبقي قياساً بالشمال المتطور ، لذلك تحدث "جرامشي" عن دور المثقف العضوي والحزب الجمعي ، كحامل اجتماعي "بديل " للطبقة غير المتبلورة –كما هو الحال في بلادنا–، وفي هذا المناخ الاجتماعي بلور "جرامشي" فكرته حول تأسيس "الكتلة التاريخية" بهدف خلق تيار شعبي تقدمي يستطيع أن يحقق "الهيمنة الثقافية" ضد أفكار السلطة والطبقة الحاكمة او السائدة آنذاك، وصولاً إلى " حرب المواقع" التي دعا الحزب إلى القيام بدوره الطليعي في تفعيلها ونشر مبادئها وآلياتها عبر النقابات والمدارس والنوادي والجمعيات...الخ بهدف الوصول إلى مراكمة العناصر والمقومات المطلوبة لتحقيق الهيمنة الثقافية من قبل الحزب على المجتمع، ما يعني أن الهيمنة الثقافية – من وجهة نظر غرامشي– تسعى إلى مركسة الحزب ووعي الواقع الاجتماعي الاقتصادي في إيطاليا في آنٍ واحد، ومن ثم بناء ذهنية تفكير على أساس المنهج المادي الجدلي.

إذن المسألة المركزية في طرح غرامشي هي: كيف تصبح أفكار الحزب الماركسي أو الشيوعي متغلغلة بين جماهيره وتحظى بتأييدهم ودعمهم والتحاقهم به. لكن الإشكالية عندنا– في فلسطين والبلدان العربية – تكمن في بعدين، الأول: موضوعي يرتبط بطبيعة التطور الاجتماعي المشوه والعلاقات الطبقية غير المتبلورة، خاصة في صفوف ما يسمى بالشرائح "البرجوازية" التي لن تتحول إلى برجوازية صناعية مستنيرة وعقلانية وواعية لمصالحها في الحفاظ على سوقها الوطنية، كما أن كافة الشرائح الرأسمالية أو الطبقية العليا من "البرجوازية" في الصناعة أو التجارة أو الزراعة أو المصارف والعقارات والمقاولات...الخ، ستظل تحمل طابعاً كمبرادورياً مرتبطاً بالبيروقراطية الحاكمة، ولذلك لا يمكن أن نطلق عليها سوى البرجوازية التابعة أو الرثة، وستظل كذلك طالما بقي التطور الاقتصادي في بلادنا محتجزاً وتابعاً سواء بالمعنى التاريخي أو في ظل مقتضيات العولمة الرأسمالية التي تتجسد عبر دور ووظيفة دولة العدو الصهيوني التي تحولت اليوم إلى ما اسميه بـ"الدولة الإمبريالية الصغرى"، تسهم بدورها في احتجاز

التطور العربي عموماً والفلسطيني خصوصاً بصورة واضحة ومباشرة، إلى جانب دور التراث السلفي السالب وتأثيره المتكيف مع شروط العولمة راهناً ومستقبلاً.

أما البعد الثاني: فهو ينحصر تحديداً في العامل الذاتي أو الحزب الماركسي، حيث نلاحظ في قراءتنا لأوضاع الأحزاب اليسارية العربية والفلسطينية عموماً، سيادة حالة من المتاهة أو الفوضى الفكرية التي تتداخل في بعض جوانبها بالمصالح "الذاتية" أو "الطبقية" الطارئة أو المستحدثة، كما هو الحال في علاقة عدد من أحزاب اليسار ببعض الأنظمة العربية القائمة بما في ذلك السلطة الفلسطينية، وهي علاقة لا يمكن إدراجها إلا ضمن الموقف الانتهازي على الصعيدين الطبقي والسياسي.

وبالتالي فإن حالة التوهان أو الفوضى الفكرية، أو الإنتهازية السياسية والتراجع عن الهوية الفكرية، لم تكن وليدة الصدفة –فالصدفة لا يستخدمها إلا من كان جاهلاً بأسباب الحدث أو الظاهرة– إذ أن تراجع الجانب النضالي بالمعنى الكفاحي والسياسي الشعبي أو الجماهيري، إلى جانب ضحالة النضال الطبقي الاجتماعي، وغياب الوعي بتفاصيله في واقعنا، أدى كل ذلك إلى غياب الترابط الضروري بين مفهوم التحرر ومفهوم النضال الديمقراطي أو المطلبي، وهذا الأخير شرط –في هذه المرحلة– لتقدم اليسار في نضاله التحرري أو الوطني، سواء في فلسطين أو في أي بلد عربي آخر.

المراجع:

1–علي زيعور، **المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر : النظريات في فلسفة الوجود والعقل والخير** (بيروت دار النهضة العربية، 2006).

2–علي زيعور، **المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر : النظريات في فلسفة الوجود والعقل والخير**.

3–علي زيعور، **ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة**، (بيروت، دار النهضة العربية، 2008).

4–علي زيعور، **ذكريات الفكر الجامعي العربي**، مصدر سابق، الصفحة 279.

5–ريتا فرح : مقابلة مع علي زيعور على الرابط
https://www.alhiwartoday.net/

6– العقلانية في الفكر العربي المعاصر: الكاتب: محمود السيد طه متولي

7- غازي الصوراني (مفكر وباحث فلسطيني)،أسباب عجز الفكر العربي المعاصر عن التطور الفلسفي، المحور: الفلسفة علم النفس، علم الاجتماع، الحوار المتمدن -العدد 7660-2023 / 7 / 2 - 00:42

Wondershare PDFelement