الجمهـــــورية الجزائريـــــــة الديمقراطيـــــة الشعبيـــــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي:.....

الفلسفة من النظري إلى الفعل

روجيه غارودي نموذجا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د في الفلسفة

إعـــداد:

صفية بن سعيدي

إشـــــــراف:

أ.د. فارح مسرحي

لجنة المناقشة:

الاســـم واللقـــــب	الرتبـــــة	الجامعة الأصلية	الصفـــــة
د/ بن سماعين موسى	أستاذ محاضر -أ-	جامعة باتنة 1	رئيســـــــا
أ.د/ فارح مسرحي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
د/ نور الدين رحموني	أستاذ محاضر -أ-	جامعة باتنة 1	منـــاقـــشـــا
د/ خالد عبد الوهاب	أستاذ محاضر -أ-	جامعة أم البواقي	منـــاقـــشـــا
د/ لزهـــر عـــقيبي	أستاذ محاضر -أ-	جامعة بسكرة	منـــاقـــشـــا

السنة الجامعية: 2022/ 2023 م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله الذي أعاننا على إكمال هذا العمل، الذي نبتغي من خلاله رضاه عنا والوصول إلى غايات العلم والمعرفة التي أمرنا بها عز وعلا، كما نحمده أنه سخر لنا من عباده الصالحين من أمدنا بالعون والمساعدة

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى الأستاذ الفاضل فارح مسرحي على إشرافه على الأطروحة كما أشكره على كل ما قدمه لي من نصائح قيمة لإتمام هذا العمل

الشكر موصول أيضا للسادة الأساتذة على قبولهم مناقشة الأطروحة، وإلى كل من علمني حرفا خلال مساري التعليمي .

إهداء

أهدي ثمرة عملي المتواضع:

إلى الذي لم أخن ثقته يوما، إلى الذي علمني أن الحياة كفاح، وزودني بسلاح العمل والأدب فكانا لي خير الزاد . . . "والدي العزيز".

إلى لؤلؤة قلبي ومنبع كياني، إلى من تخاف علي حتى من نفسي، إلى التي بدعائها لي صرت ها هنا . . . "أمي الغالية"

إلى شموع البيت ورفاق الحياة إلى من شاركوني حب أمي وعطف أبي إخوتي الأعزاء

إلى زوجي الذي ساندني طيلة هذا المشوار

إلى إبني قرة عيني ومصدر فخري وأملي: سند حفظه الله

مقدمة

مقدمـــــة:

إن أكثر ما يتوق إليه الإنسان هو ملء الفراغ المعرفي، والإجابة عن الأسئلة التي يطرحها، ويتحقق ذلك بالبحث عن الحقيقة، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن البحث عن الحقيقة هو المشترك الإنساني، ويكون هذا البحث بأوجه وطرق مختلفة، ولا يخفى عنا أن الفلسفة ذاتها قد وسمت بالبحث عن الحقائق والعلل الأولى، إذ بحث الفلاسفة في كافة المواضيع كالوجود: ماهيته، أنواعه، مصدره، ثم انتقلوا للبحث في الإنسان وعن الإنسان بعد مجيء سقراط، والذي قيل فيه أنه استنزل الحكمة من السماء إلى الأرض فغير موازين البحث من مركزية اللاهوت إلى مركزية الناسوت، ومن هنا بدأت مواضيع الانشغال الفلسفي تتنوع وتختلف: من الاهتمام بالذات إلى الآخر، من الفضيلة والرذيلة إلى السياسة والأخلاق، مرورا بالنظم الاقتصادية وغيرها من قضايا الشأن العام، حتى وصلت الفلسفة اليوم إلى دراسة مركزيات مختلفة بمفاهيم مختلفة. نقد للأفكار ورد على النقد أو نقد للنقد، أصبحت تهتم بقضايا العلوم ومساراتها، مناهجها ونتائجها، ثم بعدها أخذت الفلسفة تحدثنا عن التواصل والاستهلاك. كل هذا يصنف ضمن دائرة النظر والتأمل، غير أن التفكير الفلسفي قد واجه مأزقا شديدا مع نهاية القرن الماضي، فبعد أن تطورت العلوم الطبيعية الحديثة تطورا هائلا وجدت الفلسفة نفسها مفرغة من موضوعاتها، و لم تعد تستطيع أن تزعم بأنها تسيطر على كل الجوانب المعرفية، كما وجدت هذه الفلسفة نفسها أمام مفترق طرق ونقطة تحول، فتعالت الصيحات بأنها أصبحت عديمة النفع، وكان لابد من التفكير آنئذ: ماذا بعد الفلسفة؟ وظهرت بعض التيارات التي تؤكد بأن استمرار الفلسفة لا يكون إلا من خلال تحولها إلى هيرمينوطيقا فلسفية كما في مشروع كل من هانز غادامير و بول ريكور، أو في تجاوز وتحطيم الميتافيزيقا الغربية كما عند جاك دريدا، أو في نقد ما يسمى بإيديولوجيات الظلم الاجتماعي عند يورغن هابرماس، أو في استمرارها في شكل سيمونطيقي –علم الدلالة- أو في غيرها من القولبات والأوجه، فهي بطريقة أو بأخرى أوجدت لنفسها طرائق تحافظ بها على وجودها وسيرورتها.

ورغم ذلك فقد انتهى القرن مخلفا وراءه علامات استفهام كبيرة أبرزها على الإطلاق تلك التساؤلات حول مصير الفلسفة، فقد رأى البعض أن الفلسفة ستنتهي إلى الهرم فالموت، ورأى البعض الآخر أن الفلسفة في أمس الحاجة إلى مفهوم جديد يعيد لها الاعتبار، مفهوم يعيد تنسيقها و لم شتاتها، إلا أن هذا المفهوم النسقي لا يكمن في العلم ولا الفن ولا في أي شكل معرفي آخر، خاصة و أن الفلسفة في مفهومها هي ذلك النشاط الأبدي لفعالية الروح الإنسانية، وإن اختلفت الرؤى حول طبيعة هذه الفاعلية وموضوعها وأدواتها.

وانطلاقا من هذا كان على الفلسفة أن تبحث عن طريقة تعيد من خلالها الحيوية إلى موضوعاتها بل وحتى طريقة التفكر فيها. وهنا بالتحديد برزت ضرورة أن تكون الفلسفة ذات فاعلية، ومعنى هذا أن تفعل الفلسفة ولا تتوقف عند حدود التأملات المجردة والمحضة. فإذا كانت الأطروحة الحادية عشر لماركس تقول بأن الفلاسفة لم يفعلوا غير أن أولوا العالم بطرق مختلفة بينما المهم تغييره، فهل هذا يعني أن الفلسفة محكوم عليها بالتأمل؟ ألم يحن الوقت للانتقال إلى مستوى آخر من الدرس الفلسفي؟ وهل بالفعل نحن محكوم علينا بالنظر؟ ثم ما المقصود أساسا بالنظر وما دواعيه؟ وهل هناك مرحلة يمكن القول عندها هنا بدأ النظر وهنا انتهى؟ وإذا كان سارتر وميرلوبونتي يقولان على التوالي بأنه مقضي علينا بالحرية والمعنى، ألم يحن الوقت ليصبح مقضيا علينا بالفعل كما يدعو روجيه غارودي؟ ثم أليس من المشروع أن ننتقل من التفكير المحض إلى الفعل؟

إن هذه التساؤلات السابقة تقودنا رأسا نحو فلسفة روجيه غارودي، هذه الفلسفة التي تطرح على الساحة الفكرية إمكانا فلسفيا جديدا يتجلى من خلال مفهوم الفعل. فمن خلال هذا المفهوم حاول روجيه غارودي تصويب مسار الفلسفة، بل نقول أنه حاول تغيير المصير الفلسفي الذي آلت إليه الفلسفة بفعل الأفكار التي أتخمها بها الفلاسفة على تنوعهم. كما قد حدد من خلال هذا التصور وظيفة الفلسفة بل وظيفة الفيلسوف الحقة، فما هي هذه الوظيفة الموكلة إلى الفلسفة في خضم الهجوم الشديد عليها من قبل بعض الاتجاهات –كالماركسية

والبراغماتية والوضعية المنطقية والوجودية- بهدف التقليص من مهمتها؟ يجيب غارودي الفلسفة هي دوما وأبدا راهن، إنها تفعل وتغير بعد أن تسأل ولا تكتفي أبدا بالإجابة، إنها راهن من خلال ما تقدمه وما تفعله. وعند هذه النقطة نسوق جملة من الأسئلة: ما الذي يقصده غارودي بالفعل؟ بل وما طينة هذا الفعل بالأساس؟ وما هي توصيفات غارودي للفلسفة بناء على هذا المفهوم؟ وكيف نتجاوز من خلال هذا المفهوم –الفعل- عثرات الفلسفات القديمة؟ ثم كيف يجعل غارودي من الفعل آلية للتغيير وبأي شكل وفي أي مجال هو هذا التغيير؟ وهل يمكن مع الفعل تصور مستقبل للفلسفة يبعد عنها شبح الموت والأفول على حساب الاستمرارية والتطور؟ وهل يمكن للفلسفة أن تواكب التقدم الهائل للعلوم؟

أسئلة كهذه وأكثر نحاول التعمق فيها في هذا البحث متبعين في ذلك منهجا تحليليا نعمد من خلاله إلى تحليل أهم المفاهيم التي تعرضنا لها كمفهوم النظر ومفهوم الفعل وتتبع خصائصه فغاياته مرورا بتحليل تبعات هذا الفعل وما ينجر عنه من أفكار، كما استعنا بهذا المنهج على تبسيط الأفكار والنصوص الأصلية لغارودي وغيره من الفلاسفة الذين أوردنا لهم حيزا -ليس بالقليل -في هذا البحث، إضافة إلى تجزيء الإشكالية الأساسية إلى صورها البسيطة خاصة وأن هذه الإشكالية عميقة وموسعة في نفس الوقت، إذ أجبرتنا على البدء بالفلسفة الاغريقية والانتهاء عند الفلسفة المعاصرة.

كذلك لا بد من الإشارة إلى استخدامنا للمنهج التاريخي والذي تم استغلاله في التعرف عل الفيلسوف روجيه غارودي وتتبع مساره الفكري، كيف لا وهو فيلسوف الارتحالات المستمرة، فيلسوف دون إقامة، فتراه مرة مسيحيا بروتيستانتيا وأخرى شيوعيا أو ماركسيا وبعد كل هذا وجدناه "رجاء" مسلما داعيا للحوار الحضاري ولقيم الإنسانية كذلك، كما استغلينا هذا المنهج لرصد تاريخية المفاهيم وتطوراتها منذ الفلسفة الاغريقية فالوسيطية مرورا بالفلسفة الحديثة وانتهاء عند الفلسفة المعاصرة. ولا غرو من الإقرار بأننا وظفنا بعض النقد في آخر البحث والذي نهدف من ورائه تقييم المشروع الغارودي .

لقد استدعى منا هذا البحث التركيز على بعض النقاط كمفهوم الفعل، وخصائصه وكذلك وظيفة الفلسفة وغيرها من الأفكار، وقد لجأنا إلى تنظيم هذه الأفكار وفق خطة احتوت على مقدمة وخمسة فصول وانتهت بخاتمة للموضوع.

أما المقدمة فقد ضمناها مدخلا يتيح لنا إمكان الولوج للموضوع محط الدراسة، وختمنا هذا المدخل بإشكالية أساسية وأخر ثانوية، واتبعنا الإشكالية بذكر المنهج المعتمد، ثم خطة البحث، وأهم الأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع دونما سواه، والأهداف التي تقف وراء ذلك، إضافة إلى أهم الدراسات السابقة التي أعانتنا على توضيح الرؤى حول موضوعنا هذا، وأنهينا هذا المدخل بالتنويه إلى أهم العوائق والعقبات التي اعترضت سبيل بحثنا هذا.

عمدنا في الفصل الأول إلى التعرف على الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي سواء ما تعلق بالميلاد والنشأة، أو ما تعلق بالتعلم والتعليم مرورا بأهم الفلاسفة الذين كان لهم تأثير على حياته أو أولئك الذين أثر هو في أفكارهم، كما لا أنسى تعريجنا على أهم تصوراته الفلسفية وانجازاته واستحقاقاته، وعلاقاته، والأهم من كل هذا ارتحالاته الفكرية من مرحلة لأخرى، وختمنا الفصل برؤيته للفلسفة وتقسيمه لها إلى فلسفة وجود وفلسفة فعل.

أما الفصل الثاني فخصصناه لمفهوم الفلسفة بوصفها نظرا، أين تمعنا جيدا في مفهوم النظر الفلسفي من خلال التعريج على الفلسفة اليونانية وتحديدا نظرية المعرفة عند أفلاطون، ثم نظرية الاشراق مع القديس أوغسطين في العصر الوسيط، مرورا بالفلسفة الإسلامية والفكر السياسي مع الفارابي، وانتهاء بالفلسفة الحديثة مع مثالية هيغل.

أما الفصل الثالث والذي حمل عنوان فلسفة الفعل: ممهدات لفلسفة جديدة، فقد ناقشنا فيه ثلاثة مباحث أساسية كان أولها الماركسية وفعل التغيير الثوري، وثانيها الوجودية وفعل التمرد بوصفه فعلا إنسانيا مقاوما، وقد ربطناه مع الفيلسوف الفرنسي ألبير كامو فيلسوف العبث، وآخرها مع البراغماتية وفعل التكيف داخل المجتمع بما هو حاضن للإنساني مع الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس.

وكانت الانطلاقة مع غارودي بداية من الفصل الرابع المعنون بفلسفة الفعل عند غارودي: والذي ناقشنا فيه مستويات التفكير الفلسفي، وذلك بأن عرضنا أولا مفهوم الفلسفة عند هذا الفيلسوف، وكيف أنه يقسمها إلى نوعين فلسفة الوجود، وفلسفة الفعل ويرفض واحدة على حساب الأخرى، ثم مفهوم الفعل من خلال رصد المعنى اللغوي فالاصطلاحي له، ثم عرجنا بعده إلى التعرف على تاريخية المفهوم بدءا بالعصر اليوناني فالوسيط وانتهاء عند الفترة الحديثة والمعاصرة، وكآخر خطوة في هذا الفصل قدمنا بعض المفاهيم المقاربة لمفهوم الفعل كيما يتبدى ويتوضح أكثر.

أما المبحث الذي يليه فقد عمدنا فيه إلى رصد أسس فلسفة الفعل وخصائصها لنتعرف من خلالها على الغاية من ورائها، وهذا الفصل يرصد أهم تبعات الفعل كذلك ويقف عندها جميعا.

لنفتتح الفصل الخامس والأخير، والذي قدمنا فيه امتدادات فلسفة الفعل في كل من المجال التواصلي مع فيلسوف التواصل الأشهر هابرماس، و المجال السياسي مع الفيلسوفة حنا اراندت، وأخيرا المجال اللغوي مع الفيلسوف بول ريكور، وبعدها أفردنا مبحثا خاصا بالتقييم والنقد لنسلطهما على فلسفة الفعل، وختمنا الفصل بفتح آفاق للتفلسف من خلال طرح ما يعرف بفلسفة اليومي وفلسفة المستقبل.

وفي الأخير كانت الخاتمة والتي احتوت على أهم ما ورد في البحث موجزا، أي أنها جاءت ملخصة للبحث شاملة لأهم لحظاته واستنتاجاته.

كما تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن اختيارنا لموضوع البحث لم يكن وليد الصدفة ولا العبثية، إنما جاء بعد روية وتمعن كبيرين حقا، ورغبة في بناء مجموعة فكرية كنت قد بدأتها بالتساؤل عن ماهية الفلسفة من خلال بحث سابق كنت قد قدمته بعنوان المفهوم الفلسفي عند جيل دولوز أين تعرفت على قيمة المفهوم في الفلسفة، كما تبين لي بجلاء أن الفلسفة هي "صناعة وخلق المفاهيم"، ثم جاء بحث شهادة الماستر كمرحلة ثانية استشف من خلالها فلسفة

الفعل كنوع مهم من الفلسفة ذلك أنها تملك القدرة على التغيير الفعلي في الواقع، وهذا البحث الذي أردت فيه المقارنة بين ما يسمى خطابا فلسفيا تقليديا - واعتمدت هنا تسمية فلسفة النظر بديلا عنها- وبين فلسفة الفعل، لأرسم حدود كل منهما. ثم في الأخير اختتم هذا المشروع –إن قدر لي- بالبحث في قضية موت الفلسفة، أي البحث في قضية المآل الفلسفي وهل حقا اليوم أمكن الاستغناء عن الخطاب الفلسفي لصالح الخطاب العلمي والتقني، أم أن مثل هذه الدعوات دعوات لا أساس لها، وإلى أي حد يمكن الإقرار والاعتراف بمكانة الفلسفة حاليا.

إن الهدف الذي نرمي إليه من خلال تقديم هذا الموضوع هو إقامة مقارنة بسيطة بين فلسفة النظر وفلسفة الفعل، و الدفاع عن الفكرة القائلة باستمرارية الفلسفة ودحض كل التصورات التي تقول بأفول نجمها، ففلسفة الفعل هي وحدها الكفيلة بأن تعيد الاعتبار للفلسفة كنشاط فكري حر ومستقل عما عداه من الموضوعات .

وعند هذه النقطة أردت البحث عن الفاصل بين الخطاب النظري وخطاب الفعل، وهل هناك حقا شيء من هذا القبيل، كما أردت أن أفهم الآلية التي يتحول بها الخطاب النظري إلى خطاب تطبيقي واقعي وعما إذا كان هذا ممكنا، أي إمكان قراءة التراث النظري التقليدي قراءة مختلفة عما عهدناها سابقا .

ويبقى أن نشير إلى بعض العوائق التي اعترضتنا أثناء البحث والتي من أبرزها أن موضوع البحث مستجد نوعا ما ولم تفرد له دراسات خاصة، ضف إلى هذا أن الفيلسوف محط الاهتمام –روجيه غارودي- يعد واحدا من الفلاسفة المعاصرين، الذين لم يأخذوا حقهم من الدراسة، فهو يعتبر بحق آخر الفرنسيين المتمردين بفكرهم، كما أن معظم الأطروحات والدراسات التي تحدثت عن فلسفته قد ناقشت مشروعه الحضاري المتمثل في حوار الحضارات ولم تشر مطلقا إلى فلسفة الفعل، هذا دون أن ننسى جائحة كوفيد 19، والتي عطلت بشكل أو بآخر انجازنا لهذا العمل إذ حدت من قدرتنا على التنقل والبحث.

هذا وقد اعترضتنا عوائق أخرى أهمها صعوبة الفرز بين المراجع والدراسات الموالية للتصورات الغارودية وتلك المعادية له، وهذا ما شكل حجر عثرة أمام البحث، إذ كنا نتوقف أولا على توجه الكاتب قبل أن ندرس المحتوى.

لكن وبالرغم من هذه العوائق فقد حاولنا تجاوزها مستندين على أهم مصادر الفيلسوف والتي كانت عونا لنا لفهم الموضوع، وأهمها على الإطلاق: كيف نصنع المستقبل؟ حوار الحضارات، مشروع الأمل، النظرية المادية في المعرفة، نداء إلى الأحياء، حفارو القبور، الإسلام وأزمة الغرب، وصيتي للقرن الواحد والعشرين، وعود الإسلام، الإسلام يسكن مستقبلنا.....

وقد ساعدتنا كذلك بعض المراجع والتي فصلت في موضوع البحث ويمكن اعتبارها على مستويين: أولهما الكتب التي أفردت بالأساس لغارودي وحده متخصصة في فكره دون سواه، من قبيل كتاب: غارودي، للكاتب سيرج بيروتينو، وكتب أخرى جمعت غارودي بغيره من المفكرين والفلاسفة، مثل كتاب آلام العقل لريتشارد تارناس، شخصيات استوقفتني لمحمد سعيد رمضان البوطي،

كما استعنا بمجموعة مختلفة من الكتب تحدثت عن الفعل بأنواعه ككتاب فلسفة الفعل لعبد العزيز العيادي والذي أفادتنا تشريحاته لهذا المفهوم، إضافة لذلك نجد كتاب "من النص إلى الفعل" لصاحبه بول ريكور والذي أخذنا عنه فكرة الفعل اللغوي: إضافة إلى بعض المجلات والموسوعات، وكل كان له أهميته وانعكاسه على موضوع بحثنا.

الفصل الأول:
روجيه غارودي وتقلباته الفكرية

تمهيد

المبحث الأول: حياة روجيه غارودي

المبحث الثاني: الارتحالات الفكرية لغارودي

المبحث الثالث: مستويات التفكير الفلسفي عند غارودي

تمهيد:

الفلسفة هي البحث الدائم عن الحقيقة والصواب، هذا البحث المتجدد والأبدي يجعلنا في كل مرة نتوقف عند موضوع معين أو عند جزئية من الجزئيات التي نرى أنها ما زالت تستحق أن يسلط عليها الضوء، أو بالأحرى أن ما قيل فيها غير كاف أو لاحتمال آخر، هو أنه لدينا ما نقوله عنها نحن كذلك.

اخترنا أن نغوص في هذا البحث في الفلسفة ذاتها: مفهومها وأنواعها وخصائصها في غالب الأمر، ولكن لنجعل من البحث بحثا موجها ومضبوطا قررنا ربط أفكارنا بفيلسوف فرنسي أثار الكثير من الجدل والغموض، بدأ طفلا عاديا في عائلة عادية وانتهى به المطاف ليصبح كالنار على علم، ترجمت كتبه وذاعت حواراته بين الناس وانتشرت، وهذا برأيي يرجع لسببين أهمهما، أولا انتقالاته الفكرية وصولاته وجولاته بين التوجهات السياسية والاقتصادية والإنسانية، وثانيا تعرضه للقضايا الساخنة والمصيرية إن صح لي القول، فقد عالج الكثير من القضايا التي أعرض عنها أقرانه من المثقفين وفضلوا الوقوف جانبا بمعزل عنها، فهذه الجرأة هي التي أوصلته إلى ما حظي به من اهتمام. إنه الفيلسوف والمفكر روجيه غارودي والذي سنخصص هذا الفصل للتعرف عليه أكثر. وإدراجنا لهذا الفصل ليس إدراجا من قبيل السيرة الذاتية فحسب – وإن كان فيه مما ذكرنا طبعا – ولكن الهدف هنا كان التعرف على كيفية تكونه، لذلك تساءلنا: من هو غارودي؟ و لم كان مثيرا للاهتمام لهذه الدرجة؟ ما المميز بشأنه؟ وما هي أبرز المحطات التي ساهمت في بناء تصوراته وأفكاره؟ ومن أين له بجرأة الطرح والمواجهة؟ وكيف كان رده على من اتهمه بالرغبة في ركوب الأمواج السياسية؟

وكذلك نتساءل: لم قرر غارودي أن يجعل من حياته وأفكاره عبارة عن مجموعة من المحطات. لم لم يستقر على حال أو تصور ومبدأ واحد، وهو كان الدارج والمألوف آنذاك على أية حال؟ وهل فعله هذا متعمدا وعن رؤية أم أنه وليد الصدفة؟ والأهم من كل هذا هل أثرت هذه المحطات بتعددها على وحدة مشروعه؟

المبحث الأول: حياة روجيه غارودي

الفيلسوف هو رحالة يبحث عن الحقيقة، ففي بداية المطاف وآخره يكون البحث عن الحقيقة هو الهدف الرئيسي لكل باحث وفيلسوف تحديدا. والارتحال فلسفيا يعني عدم الإقامة والركون إلى موقف ما أو تصور معين مهما بدا أول الأمر أنه صواب، خاصة وأن الفيلسوف هو الذي لا يركن ولا يسكن للمفاهيم والأفكار والتصورات، إلا بعد أن يمررها على مصفاة النقد، هذه المصفاة هي التي تستطيع أن تحدد أي الأفكار هي الأصلح والأقدر على المقاومة والبقاء، فالنقد هو الآلية الأساسية التي يعول عليها الفيلسوف في غربلة الأفكار والتأكد من مدى سلاستها ومصداقيتها، فإذا ما تبين بعد النقد هشاشتها نقلت إلى تاريخ الفكر واستبعدت لتصبح مجرد فكرة ضعيفة تجاوزها الفلاسفة، وأمثلة هذه الأفكار في الفلسفة كثيرة، فكم من فكرة وجدت و لم يبلغنا منها اليوم غير التسميات فقط. أما إذا بين النقد مدى رصانتها اشتدت وأثبتت مكانتها بين الخطابات الفلسفية يوما عن يوم.

وهذه هي الحال مع الفيلسوف الرحالة روجيه غارودي. وفي هذا المبحث سوف نجيب أو بالأحرى سنحاول أن نجيب عن الأسئلة المتعلقة به، فمن هو؟ وما هو سر شهرته؟ و لم قرر الانتقال بين الأفكار بهذا الشكل: هل انتقاصا منها أم أنه كان يجمعها كلها دون التخلي عن واحدة منها؟

المطلب الأول: الميلاد والنشأة

هو روجيه غارودي Roge Garoudy، فيلسوف وكاتب وسياسي فرنسي ولد بمدينة مارسيليا في 17 جويلية (يوليو) من سنة 1913 "لأم كاثوليكية وأب ملحد، وهو ينتمي بأصوله الطبقية إلى عائلة عمالية من جهة أخواله المعروفة بنجادة الأثاث والمفروشات، وعائلة

من البحارة لجهة عمومته، كانت والدته تعمل في معمل لصناعة القبعات، أما والده فكان محاسبا بسيطا"[1].

تلقى غارودي تعليمه الأول في مسقط رأسه بمارسيليا ثم انتقل إلى مدرسة هنري الرابع بباريس، "ثم درس في كلية الآداب في إكس Aix حيث استمع إلى محاضرات موريس بلوندل Maurice Blondel [*]الأخيرة، ودرس أخيرا في كلية الآداب بستراسبورغ Strasbourg في الفترة الممتدة بين عام 1935 – 1936"[2] خلال هذه الفترة تأثر بأعمال كارل ماركس Karl Heinrich Marx [**] وسورين كيرجارد[***] Sourine Kierkegaard وعلماء لاهوت الحلقة الإنجيلية. وقد حصل خلال نفس الفترة على إجازة في الفلسفة، وفي السنة التي تلتها 1937 عين أستاذا في الليسي ألبي Albi، وقد كان في نفس السنة قد انضم إلى صفوف الحزب الشيوعي الفرنسي.

صحيح أن غارودي ولد لعائلة غير ملتزمة دينيا، أو على الأقل من جهة والده الملحد، في حين كانت أمه كاثوليكية، إلا أنه اعتنق المسيحية البروتستانتية، وهو في عمر 14، أي أنه كان على وعي بمدى أهمية الالتزام الديني من جهة وبوجود كائن أعلى من جهة أخرى، فكانت بذلك المسيحية هي الملجأ الذي وجد فيه ضالته، وعمد وهو ابن العشرين سنة، عام 1933 إلى الانضمام إلى صفوف الحزب الشيوعي الفرنسي، لكن وفي نفس الوقت لم يتخل عن

---

[1] سيرج بيروتينو، غارودي، تر: منى النجار، سلسلة أعلام الفكر العالمي، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ص 5.

[*] موريس بلوندل Maurice Blonde: فيلسوف فرنسي معاصر، كاثوليكي النزعة، ولد بمدينة ديجون Dijon في 02 نوفمبر 1886 وتوفي بإكس أون بروفونس في 04 يونيو 1949، من أهم الأفكار التي عرفت عنه محاولته الربط بين العقل الفلسفي المستقل وبين المعتقد المسيحي ونقصد بذلك بحثه عن العلاقة بين الحقيقة والعقل، كما اهتم بمحاولة الكشف عن شروط وضوح الأفعال.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

[**] كارل ماركس: Karl Heinrich Marx: فيلسوف ومفكر سياسي واقتصادي ولد في 05 ماي 1818 بتريير ألمانيا درس القانون والفلسفة واشتهر بتصوره المادي في قراءة التاريخ ونقده للرأسمالية، توفي يوم 14 مارس 1883 بمرض الكوليرا، أفردنا له مبحثا خاصا.

[***] سورين كيركجارد Sourine Kierkegaard: فيلسوف دانيماركي، ولد في 05 ماي 1813 في كوبنهاغن، وهو ناقد اجتماعي ومؤلف ديني، ويعتبر فيلسوفا وجودي النزعة، كتب نصوصا نقدية حول الدين والمسيحية والأخلاق ... الخ توفي في 11 نوفمبر 1855 للاستزادة أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 560.

بروتستانتية. يقول عن توجهه هذا محدثا الصحفي أحمد منصور على قناة الجزيرة الوثائقية ضمن برنامج الشريعة والحياة: "لقد كان المثقفون آنذاك إما شيوعيين أو مناصرين للشيوعية هكذا توجهت أنا الآخر نحوها"[1].

لم يتوقف روجيه غارودي عند هذا الحد، وفيما يلي ذكر لأبرز المحطات الحياتية لغارودي:

- في سنة في سنة 1937 "أُنتخب كعضو في المكتب الفيدرالي في"تارن" Tarn الشيوعية، أين التقى بالأمين العام للحزب الشيوعي الفرنسي آنذاك موريس توريس Maurice Thorezالذي كان يدافع عنه ويدعمه لما رأى فيه من حماسة الشباب للدفاع عن مبادئ الشيوعية.
- في سنة 1939 انضم إلى الحزب ضمن صفوف فصيلة المشاة الإفريقية وتحصل على وسام في جبهة" سوم" Somme ، ولكنه سرعان ما أوقف وسرح من الجيش سنة 1940 بسبب أفكاره"[2].
- "اعتقل لمدة 33 شهرا عمد فيها إلى تدريس السجناء الفلسفة والمنطق، وأطلق سراحه بعد الإنزال الأمريكي في أفريقيا الشمالية ستة أشهر.
- عمل في راديو فرنسا كرئيس تحرير بالجزائر.
- عمل أستاذا بمدرسة دولا كروا بالجزائر.
- عمل كمدير مجلة الحرية الأسبوعية بالجزائر، أين قدم دراسة حول تقدم الحضارة والفلسفة العربية، وقد نشرت بالقاهرة وترجمت. والتقى كذلك بالزعيم عبد الناصر. وأمر الرئيس بن بلة الجزائري بعد الاستقلال بإعادة نشر الدراسة"[3]

---

[1] روجيه غارودي ضمن برنامج الشريعة الحياة، حاوره أحمد منصور.

[2] سيرج بيروتينو، مرجع سابق، ص6.

[3] المرجع نفسه ص 7.

- في سنة "1944 دخل الأراضي الفرنسية بطريقة غير شرعية، خاصة وأنه متخوف من ردة فعل الفرنسيين تجاه أفكاره المعادية للحركة الاستعمارية.
- في "سنة 1945 انتخب كنائب برلماني عن منطقة تارن Tarn لغاية 1962.
- في 25 حزيران (يونيو) 1953 ناقش رسالة الدكتوراه الأولى بجامعة السوربون المعنونة ب" :النظرية المادية للمعرفة"[1] والتي نشرت ككتاب فيما بعد تحت العنوان نفسه، تعرض فيها للفلسفة المثالية والفلسفات المادية وحاول تبيان مواطن الضعف فيها، وحاول دحض المادية الفيزيولوجية والمادية الميكانيكية (...) كما تعرض لدراسة الدرجة العقلية للمعرفة، وشكل تنمية الفكر العلمي (...) وأوضح دور الممارسة العملية التاريخية للإنسانية في تحديد نظرية المعرفة"[2].
- في" سنة 1956 انتخب نائبا عن باريس.
- في سنة 1959 انتخب عضوا في مجلس الشيوخ كممثل لمنظمة السن Seine واستقال من هذا المنصب سنة 1992.
- عمل كمراسل لجريدة الإنسانية humanité من عدة مناطق في آسيا وأوروبا (أوكرانيا، أرمينيا ...).
- ناقش رسالة دكتوراه ثانية في موسكو بأكاديمية العلوم في الإتحاد السوفياتي وموضوعها الحرية، فكان أول فرنسي يحصل على لقب الدكتوراه في العلوم من موسكو.
- قدم محاضرات بجامعة كوبا أين التقى بفيدال كاسترو fidèle Castro "[3]
- ألقى عديد المحاضرات بجامعات أمريكية، أين تعرف أكثر على قضايا المجتمع الأمريكي ما ساعده على فهم ما يسميه فيما بعد بالمجتمعات الاستهلاكية.

---

[1] المرجع نفسه، ص 8

[2] محمد عثمان الخشت، روجيه غارودي، لماذا أسلمت نصف قرن من البحث عن الحقيقة، مكتبة القرآن، القاهرة، 1986، ص 17.

[3] سيرج بيروتينو، مرجع سابق، ص10.

- حاول إقامة حوار بين مختلف التوجهات الإنسانية ذات التأثير مثل المسيحية، البنائية الوجودية ... الخ.
- اهتم في مرحلة من مراحل حياته بالفن والجمال، وكان مناهضا للجمع بين العمل الفني والمنفعة.
- في" سنة 1970 أبعد من الحزب الشيوعي الفرنسي عندما ندد بالتدخل العسكري السوفياتي في براغ، وصرح قائلا" :لقد طردت من الحزب الشيوعي الفرنسي عندما قلت أن الاتحاد السوفياتي ليس بلدا اشتراكيا"[1] .وألف مباشرة كتابين حول الموضوع أولهما" كل الحقيقة toute la vérité "وكتاب" البديل l'alternative "سنة 1973.
- في 1970 أسس مركز الدراسات والبحوث الماركسية وبقي مديرا له لغاية 1980.
- في "سنة 1973 استحدث مجلة سياسية تحمل نفس عنوان كتابه" البديل "ونشر أول أعمال المجلة في سنة 1974[2]."
- في 02 جويلية 1982 أشهر إسلامه في المركز الإسلامي في جنيف، وكتب بالمناسبة كتابه" :وعود الإسلام "و" الإسلام يسكن مستقبلنا".
- في 1983 تزوج من شابة فلسطينية تدعى سلمى التاجي الفاروقي*.
- في 1982 كتب بيانا بعد مجازر صبرا وشتيلا في لبنان ونشره في صحيفة le monde الفرنسية في عدد 17 حزيران 1982 بعنوان" معنى العدوان الإسرائيلي بعد مجازر لبنان ." وقد وقعه معه القس ايتيان ماتيو Étian Mathieu والأب ميشال لولون Michel Louloun صاحب كتاب الكنيسة الكاثوليكية والإسلام، وبصدور هذا الإعلان أعلن غارودي عن معاداته للصهيونية وأخذ على عاتقه فضح السياسة الصهيونية والتمييز بين الصهيونية كحركة سياسية واليهودية كحركة دينية، وأوضح في العديد من المحطات

[1] سيرج بيروتينو، مرجع سابق، ص 09
[2] المرجع نفسه، ص13.

حقيقة الأكاذيب المتعلقة بالمجازر الهتلرية ضد اليهود أو ما يعرف بالهولوكوست، وقال بأنه تم استغلال هذه المجازر إعلاميا وسياسيا وأنه قد تم تضخيمها والمبالغة في الاهتمام بها، وأنها قد أخذت زخما أكثر من حجمها رغم أن التاريخ شهد مجازر أكبر.

وقد علق على هذا الأمر مرارا في خرجاته الإعلامية والعلمية وتحديدا في حوار أجراه لصالح قناة الجزيرة الوثائقية قائلا: "لقد ترعرعت في كنف عائلة ملحدة وهذا كان جيدا بالنسبة لي، فقد سمح لي بأن أتعرف على الله، لا أن تكون لدي فكرة مسبقة عنه أمضي بها، قدم هذا لي فرصة أن أنظر إلى الله من هذا المنظار، وأن أؤمن بوجود حدود للإنسان، فهذا جعلني أتعرف على المسيح الذي لعب دورا في غاية الأهمية في حياتي، إذ كشف لي آفاقا أخرى لا أندم عليها" ولعل أهم ما أثار إعجاب غارودي بخصوص المسيحية هو اللمسة الإنسانية فيها، فلطالما كان فيلسوفنا يدافع عن الإنسان ويحاول فهمه، يقول لمحاوره في نفس السياق: "لقد وجدت أن المسيح وجه دعوى دينية للإنسان لبناء عالم يتطابق مع نظرية الإنسان و لم يوجه دعوى سياسية لهذا العالم.

في 1998 أدانت المحكمة الفرنسية روجيه غارودي بتهمة التشكيك في الهولوكوست عند إصداره لكتاب "الأساطير المؤسسة لدولة إسرائيل"، وحكم عليه بالسجن لمدة سنة، مع إيقاف التنفيذ ودفع غرامة قدرها 240 فرنك فرنسي.

المطلب الثاني: الأعمال والجوائز

1. الأعمال والإنجازات الفكرية:

لقد تنوعت انشغالات روجيه غارودي بين السياسة والاقتصاد والسياسة والفن، وهذا أضفى تنوعا على أعماله، إضافة إلى أن القارئ يشعر مع أعماله أنه يقرأ في كل هذه التخصصات معا، فنجده يحدثك بإحصاءات ثم ينتقل إلى الجانب الإنساني، ثم الفني والفلسفي وغيره، ولغارودي عدد غير قليل من الأعمال والإنجازات الفكرية، تنوعت كذلك بين المقالات والكتب والروايات والتقارير الصحفية وغيرها كثير، وفيما يلي عرض لقائمة أعماله:

1.1.كيف يصنع المستقل: نشرت الطبعة الأولى منه سنة 1998، وهو من أشهر كتبه تحدث فيه عن الحداثة الغربية وانتقد مفاهيمها، وجه النقد إلى الفكر الغربي بعمومه؛ الليبرالي، الاشتراكي والشيوعي والرأسمالي، تحدث فيه عن التعليم والاقتصاد والاستهلاك والفلسفة، يقول:" سيكون أمرا عظيم الشان أن نفهم أن كل فلسفة لا تهيئ الإنسان للبحث عن معنى لحياته وأن يعد نفسه سؤالا في مجتمع كوني، وأن يتصرف وفق هذه المبادئ، لا تستحق أن تحمل اسم "فلسفة"[1].

2.1. الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية: صدرت الطبعة الأولى منه سنة 1996 وفيه أماط اللثام عن الأكاذيب والأغاليط التي بنيت عليها السياسة الإسرائيلية وعرضها وناقشها:

- اليهود شعب الله المختار
- أرض بلا شعب لشعب بلا أرض
- المحرقة النازية holocauste
- العقيدة اليهودية والصهيونية السياسية والمسافة بينهما.

يحارب في هذا الكتاب النزعة إلى التزمت كما يسميها حين يقول: "لقد حاربت هذه النزعة لدى المسلمين في كتابي "عظمة الإسلام وانحطاطه" مجازفا (...) بأن أقول: "إن المسيح الذي صوره بولس ليس المسيح، وها أنا ذا اليوم أحارب النزعة ذاتها لدى اليهود في كتاب "الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية"، مجازفا بأن أثير علي عواصف الصهاينة الإسرائيليين، الذين لم يعجبهم من قبل أن يذكرهم الحاخام هيرش بأن "الصهيونية تريد أن تعرف الشعب اليهودي باعتباره كيانا قويا ... وهذه بدعة"[2].

3.1. حوار الحضارات: في هذا الكتاب نجد روجيه غارودي يؤسس لفكرة الإنسانية والحضارة الإنسانية فيبدأ كتابه متحدثا عن الواقعة التي حدثت له في الجزائر ويشرح

---

[1] روجيه غارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، تقديم محمد حسنين هيكل، ط 5، القاهرة، 2002، ص ص 24، 24.

[2] روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل؟، تر: منى طلبة وانور مغيث، ط 3، دار الشروق، القاهرة، ص ص 279 – 280.

تفاصيلها ويقر بأنها أحد أهم الأسباب التي لفتت نظره في الإسلام و شدته إليه، ثم تحدث عن الغرب وقدم وجهة نظره حول الحضارة الغربية والتي يصفها بالطارئة أو "بالشر الأبيض" ويقول بأن: "الغرب يزعم بأن أصول حضارته تعود إلى كونها مزيجا من الحضارة الإغريقية والرومانية وكذا من المسيحية، غير أنه يقدم تصورا مختلفا حين يعلن أنها ولدت في الأصل في آسيا وأفريقيا"[1].

4.1. النظرية المادية في المعرفة: هذا الكتاب في الأصل هو رسالة الدكتوراه الأولى التي حصل عليها غارودي من جامعة السوربون سنة 1953، تحدث فيه عن الفلسفة المثالية والفلسفات المادية، وحاول إيجاد النواقص فيها، كما دحض المادية الفيزيولوجية والميكانيكية، و فصل بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية وكمثال عرض للمعرفة الحسية والعقلية، ورأى أن المعرفة لا يمكن أن تكون بمعزل عن الروافد الواقعية يقول: "إن النشاط العلمي هو مصدر جميع حركات التطور المعرفية: أنه يطرح المسائل، ويساعد في الحصول على أجوبة إنه أسمى مرجع للحكم على معرفه الانسان"[2]، كما أوضح في هذا الكتاب الممارسة العملية التاريخية للإنسانية في تحديد نظرية المعرفة، فالمعرفة معه لا تتوقف على ثنائية عقل / حواس، وإنما كذلك على ما يسميه بالانعكاس، "فأحاسيس الإنسان و مدركاته هي مضبوطة (بدرجات متفاوتة) لأشياء الطبيعة وحركات تطورها والانعكاس لا يعني مطلقا" التأمل السلبي"، وإنما على نقيض ذلك يتعلم الإنسان على قاعدة التحويل العملي للطبيعة، اكتشاف قوانين العالم الموضوعية"[3] وعليه فالمعرفة تبدأ بالممارسة العملية، "وبالممارسة العملية نكتب معرفة نظرية، يجب بعدئذ أن ترجع من جديد إلى الممارسة العملية، فالممارسة العملية هي أساس المعرفة بجميع درجاتها"[4].

---

[1]. روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، تعريب: ابراهيم قريط، دار دمشق، دمشق، د س ن، ص 355.

[2] المرجع نفسه، ص 79.

[3] روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، ما هي المادة، تر: محمد عتيابي، دار المعجم العربي، بيروت، د س ن، ص 80.

[4] روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا،ط2، منشورات عويدات،بيروت، 1982، ص9

5.1. وعود الإسلام: وهو الكتاب الذي جمع المفكرين حول روجيه غارودي بين مسلمين مرحبين به وبأعماله وبين مثقفين من الغرب سيستهجنونها، كما أنه الكتاب الذي حصـــّل به جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام وذلك سنة 1985، وفي هذا الكتاب يقول أن الإسلام متميز عن غيره من الأشكال الديانية خاصة وأنه ربط الروحي بالعملي، وأعلى من قيمة الإنسان في حين يرى أن الغرب وصل إلى مرحلة من الآلية والهشاشة أفقدته القيم المعنوية على حسب تعبير الفلاسفة، وكان الحل هو اللجوء إلى الشرق، والذي كان عودا على بدئ، فهذا الشرق هو سر التقدم الذي يحظى به الغرب في الأصل لكن المادية الغربية أفقدته توازنه، ويمكن استعادة هذا التوازن بالعودة إلى الوعود وقراءتها قراءة معمقة بحثا عن معنى، عن المعنى، وأول هذه الوعود التوحيد والحرية، والتوحيد لا يعني فقط نفي الثالوث، بل العمل على تحقيق هذه الوحدة من أجل الإيمان الحر الواعي بوجود الله الواحد المتعالي، فهو مفهوم مركزي ناظم في الإسلام، والوعد الثاني هو العلم، ففي حين ركز الغرب على العلم من حيث هو اكتشاف للظواهر وفهم العلاقات بينها وصياغة القوانين التي تحكمها، فإن العلم في التصور الإسلامي لا يغفل المعنى وراء تلك المعارف والعلوم خاصة من حيث دلالتها على قدرة الصانع أو الخالق، ويقول أن المسجد كان نقطة انطلاق العلوم وأنه لا فاصل بين هذه العلوم بل على العكس هناك وحدة تكاملية معرفية في المنظومة الدينية الإسلامية، و لم يغفل بمناسبة الحديث عن المساجد التركيز على الفن الإسلامي الذي يعد من أرقى الفنون التي مازالت تحافظ على المعنى عكس الفن الغربي المفرغ من المعنى فهو رؤية كونية للعالم تعبر عن التجربة الروحية للمؤمن وهو الوعد الأخير الذي يحدثنا عنه غارودي ثم يختم موجها حديثه للغرب قائلا: "فمن أجل التغلب على جميع العوائق والعقبات التي يرفعها نموذجنا الغربي في النمو والثقافة الوضعية والتقنية المنطوي عليها هذا النموذج (...) يستطيع هذا اللقاء بروحه التنبؤية بعث عقيدة جديدة في الخلق والحب (...)"[1].

[1] روجيه غارودي، وعود الإسلام، تر: ذوقان قرطوط، ط 2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1985، ص 221.

وفيما يلي إحصاء لما تبقى من العناوين في عجالة:

- الإرهاب الغربي 2004
- الإسلام دين المستقبل 1985
- الإسلام في الغرب 1991
- الإسلام والقرن الواحد والعشرين 1997
- أصول الأصوليات السلفية 1997
- الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها 1992
- الإمبراطورية الأمريكية 2001
- أمريكا طليعة الانحطاط 1999
- جولتي في العصر وحيدا 1992
- حفاروا القبور، الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها 2002
- في سبيل لقاء المرأة 1988
- ملف إسرائيل 1983
- من أجل حوار بين الحضارات 1990
- نظرات حول الإنسان 1983
- الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانهيار 1998
- مستقبل المرأة
- البنيوية فلسفة موت الإنسان
- وصيتي للقرن الواحد والعشرين
- فلسطين أرض الرسالات السماوية
- إسرائيل اليهودية والصهيونية
- مشروع الأمل

- كيف صنعنا القرن الواحد والعشرون
- الشيوعية ونهضة الثقافة الفرنسية
- المسجد مرآة الإسلام
- الإسلام وأزمة الغرب
- كيف أصبح الإنسان إنسانا
- أصول الحرية
- البارحة واليوم (رواية)
- ديونسيوس الأسود
- موجز تاريخ الاتحاد السوفياتي

2. الجوائز:

- حصل على وسام حرب (صليب الحرب) عندما كان جنديا في المرتبة الثانية بجبهة السوم «Somme» 1939 – 1945.
- جائزة الملك فيصل العلمية سنة 1985 عن خدمته للإسلام عن كتابيه "وعود الإسلام" و"الإسلام يسكن مستقبلنا"، ولدفاعه عن القضية الفلسطينية.
- جائزة القذافي لحقوق الإنسان
- جائزة دوماغو
- الدكتوراه الفخرية من جامعة قونية التركية عام 1995.

المبحث الثاني: الارتحالات الفكرية لغارودي

بعد أن تعرفنا على كثب على شخص غارودي، ميلاده ونشأته، وكذا بعض أفكاره، فلا بد أننا لمسنا في هذه الأفكار اختلافا بائنا وظاهرا للعيان، كيف لا، وهو لفيلسوف المرتحل بين الأفكار، فوعي الفيلسوف يشكله إما محيطه (وهو الأمر الغالب في الكثير من الأحيان)، وإما

نضجه الفكري الذي يجعل منه قادرا على استيعاب الأفكار وتقديم قراءة خاصة إزاءها، قراءة تحمل معها الكثير من شخص الفيلسوف ذاته، ومن ما عايشه من وقائع صبغت عليه صبغتها.

وعليه نتساءل هنا عن أفكار غارودي كيف بنيت أو على أي أساس وضعت؟

وما هي أكثر المحطات تأثيرا على سيرة غارودي؟ وأيها أولاها أشد العناية والاهتمام؟

المطلب الأول: من الإلحاد إلى المسيحية البروتيستانية

صحيح أن روجيه غارودي قد ولد في عائلة لا يشكل الدين رافدا أساسيا من روافدها أو لنقل أن هذا الحديث يصدق بشكل كامل وعلى والده الملحد والمنكر لوجود قوة عليا تسير الكون، أما عن والدته فهي كاثوليكية، التوجه، إلا أن هذا حسب تصريحات غارودي قد خلق له جوا محايدا للتفكير في التوجه الديني الذي سيخوضه، فقد كان وهو ابن الثالثة عشر صاحب وعي ونباهة كبيرين فقد كان يبحث عن معنى لحياته في فترة فقد فيها الإنسان معنى الحياة وقيمة الوجود، خاصة وأنه في تلك الفترة كان العالم- وأوروبا خاصة- يمر بأزمة اقتصادية عالمية تأثر الجميع دون استثناء بها، إما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وعمق هذه الأزمة كما قلنا غياب المعنى. ففي سنة 1927 قرر غارودي الصبي اعتناق المسيحية وهو لم يتجاوز الرابعة عشر من عمره بهدف إيجاد معنى لحياته في وقت كان الجميع يعتقد فيه أنها نهاية العالم، فقد أعجب بما تدعو إليه المسيحية من مبادئ، ويقول عن ذلك: "لقد كنت اعتقد أن هناك وحدة دينية، وقد وجدت ذلك في المسيحية ففكرة الأخوة شدت انتباهي"[1] كيف لا وهو الذي أمضي سنين حياته وهو يدعو إلى فكرة الإنسانية وحوار الحضارات، فدائما ما كان غارودي يردد قول الانجيل: "لا تدينوا أحدا لأنكم بالدينونة التي تدينون بها تدانون وبالمكيال الذي تكيلون يكال لكم"[2] وقد بقي غارودي وفيا لهذه الأفكار دوما، حتى عندما غير توجهه عام 1933، إذ رغم أنه وجد القيم الروحية متجسدة في المسيحية، إلا أنه لم يلمس هذه الروحية في الواقع الأوروبي، فقد أصبح الدين بالنسبة له – وبالنسبة للكثير من المثقفين الأوروبيين- سلطة

[1] روجيه غارودي، حوار مع احمد منصور ضمن حصة الشريعة والحياة، مرجع سابق.

[2] انجيل متى، 7:2

في يد رجال الدين، أي أنه أصبح دينا دنيويا فحسب، وهو الأمر الذي كان ينفر منها في بداية الأمر، يقول في ذلك: "لقد انتقدني الناس عندما انتقدت التطرف في الأديان وعندما قلت أن تعاليم المسيح لا يمكن أن تسمح بالهيمنة بل بالحرية"[1].

المطلب الثاني: من المسيحية البروتستانتية إلى الماركسية

في عام 1933 انضم غارودي إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، وكان السبب في ذلك على حسب ما أعلن عنه أن كل المثقفين آنذاك كانوا إما معجبين بالشيوعية أم أنهم منخرطين ضمن صفوفها وقد اهتم غارودي بأفكار كارل ماركس، خاصة وأنه قد قرأ من قبل كتب هيغل واطلع عليها جيدا وها هو الآن ينضم إلى الماركسية ويتبنى أفكارها، لكونها كما رأى آنذاك فلسفة إنسانية، وخاصة أن الماركسية اعتبرت في حينها فلسفة علمية، أي أنها تجاوزت الفلسفات التأملية التقليدية، وخاصة بانتهاجها للمادية والجدلية، يقول جدانوف واصفا الفلسفة الماركسية: "أدى ظهور الماركسية كفلسفة علمية لطبقة العمال إلى انتهاء عصر الفلسفة القديمة حين كانت الفلسفة شغل المتوحدين داخل مدارس تتألف من عدد صغير من الفلاسفة والصحابة الذين كانوا يعيشون بعيدا عن العالم الخارجي وقد انفصلوا عن حياة الشعب وأصبحوا كالأغراب بالنسبة له (...) بل على العكس (...) أصبحت الفلسفة سلاحا علميا في أيدي الطبقات الكادحة التي تناضل من ؟أجل تحريرها"[2]. لقد خرجت الفلسفة وأخيرا من الدائرة الضيقة لمجموعة الفلاسفة البورجوازيين الذين كانوا يفكرون في الأفكار وحسب، فلم يكونوا يفكرون في طرائق لتخليص الشعب من المآسي التي كان يغرق فيها.

إن هذا التوجه للفلسفة الماركسية جعل منها فلسفة ثورة، والثورة ها هنا ثورة بروليتارية. هذه الأخيرة التي عبر الحزب الشيوعي عن اهتماماتها وتطلعاتها حت قال لينين:

---

[1] روجيه غارودي ، المرجع نفسه.

[2] جورج بوليتزر، جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، ج 1، المكتبة العصرية، بيروت، د س ط، ص 16.

"كان ماركس وانجلز في الفلسفة حزبيين وكذلك كان شأن أفضل رفاقهما"[1] وبالتأكيد فإن هذا يصدق على فيلسوفنا روجيه غارودي، والذي سبق وأشرنا لانضمامه لصفوف الحزب الشيوعي.

لقد رأى غارودي في الماركسية فلسفة تغيير، فلسفة إنسانية من شأنها أن تقدم الجديد لصالح العمال والجميع على حد سواء، فإذا كان سقراط قد استنزل الحكمة من السماء إلى الأرض قديما، فإن ماركس في نظر غارودي قد أعاد سحب الفلسفة من عليائها مجددا ليسكنها الواقع ويقول عن هذا أن "ماركس قد أزاح النقاب عن الفلسفة بوصفها تعبير عن عمل البشر وصراعاتهم، ونزع أيضا قناع الفلسفات التي كانت تزعم أنها تحلق فوق هذا العمل وهذه الصراعات وكشف ممارساتها وسياساتها"[2] والبديل عن الفلسفات التقليدية هو فلسفة تنشد التغيير وهو ما وجده في الماركسية كما سبق وأشرنا، إذ أن هدف هذه الفلسفة تغيير العالم، وليس فقط تغيير الفكرة التي نملكها عنه. إن النظرية والممارسة الفكر والعمل يشكلان من الآن فصاعدا كلا واحد غير قابلا للانفصام"[3].

إن الماركسية تعلمنا كيف نفهم الحياة وكيف ننظر للمستقبل، وهذا متاح لأنها في الأساس تمكننا من استخلاص قانون التطور الطبيعي وفهمه، فإذا فهمنا آلية هذا التطور أصبح بإمكاننا فهم المسار الذي تتخذه الحياة، فنتمكن من تقديم تصور للمستقبل واستشرافه بالطرائق الصائبة.

لقد قدمت الماركسية تصورا جديدا لمفهوم الإنسان ولطرائق العيش الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية، فهي وقبل كل شيء فلسفة هجومية، ورأى غارودي أن تطعيم الفلسفة الماركسية بأي نوع آخر من الفلسفات هو محاولة من هذه الأخيرة للتخلص من هذا الطابع الهجومي في الماركسية. فكان يقف ضد تدجين الماركسية عن طريق ادخال مفاهيم

---

[1] المرجع نفسه، ص 17.

[2] روجيه غارودي، كارل ماركس، تر: جورج طرابيشي، ط 1، منشورات دار الآداب، سبتمبر 1970، ص 05.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الكانطية الجديدة أو تصورات البرغسونية يقول في هذا الشأن: "لقد زعم البعض أنه يجدد فكر ماركس انطلاقا من الكانطية الجديدة، والبرغسونية، والهيلغية الجديدة، والفينومينولوجيا والوجودية (...) بأمل ترويض الماركسية وتدجينها وقلبها إلى غير ما هي عليه في جوهرها: من مطلب ووسيلة لتغيير العالم إلى مجرد تأويل" للعالم يصطف إلى جانب تأويلات كثيرة غيره ويترك العالم كما هو"[1]. إن هذه الفلسفات لو دخلت على الماركسية لنزعت عنها صفة العمل على تغيير الوقائع فتجعل منها مجرد فلسفة أخرى تحاول فهم العالم وتفسيره وهذا ما كان ماركس يمقته في قوله: "كل ما فعله الفلاسفة هو محاولة تفسير العالم بينما كان عليهم العمل على تغييره". كان على الفلاسفة أن يصلوا إلى الجماهير فعلا وهذا ما أراده هو أو على الأقل طمح إليه، فقد نقل التركيز من الذات كمفهوم مركزي في فلسفة عصره إلى مفهوم الإنسان. أي أنه قد وضع الذات جانبا ليحل محلها الإنسان ويصبح مركزا بعد أن كان هامشا.

لقد رأى غارودي في الماركسية الأسلوب الأمثل للتعامل مع المشكلات الإنسانية العويصة تعاملا علميا واقعيا حتى تتحقق المصلحة العامة. لذلك فقد دعا الناس للانخراط في صفوفها خاصة وأنها أداة عمل تسمح بتطور العلوم والتخلص من العوائق التقليدية.

المطلب الثالث: من مراجعة الماركسية نحو اشتراكية التسيير الذاتي.

1. مرحلة مراجعة الماركسية:

بعد انبهار روجيه غارودي بالماركسية، وصل إلى مرحلة بدأ يستشف فيها نقاط ضعف الماركسية، فبدأ يراجع مبادئها ويحاول تعديلها، غير أنه اصطدم بجمودها وزاد الطين بلة صدمته في "ستالين"*، يقول "سيرج بيرتينو" Serge Pertino في كتابه "غارودي": "تشكل هذه المأساة، أعمق مأساة في حياة غارودي وهي أساس مبدأ كل نتاجه اللاحق، وركن الازدهار الجديد لبحثه، رفض التعجيل بطي الصفحة"[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص 7.

[*] وهذا ما ورد في البيان السري الذي ألقاه خوروتشوف عام 1956 في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي.

[2] سيرج بيروتينو، مرجع ستبق، ص 29.

لقد بدأ غارودي يعيد النظر فيما كان يرفضه كذلك. إذ أصبح الآن يدعو إليه، إذ كان في مرحلة سابقة يتهم أنواع من الفلسفات بمحاولة تدجين الماركسية، إلا أنه أصبح على قناعة بضرورة استعارة بعض المفاهيم والمناهج في الماركسية لمحاربة الجمود الذي حل بها، "وما فتئ روجيه غارودي يقيم حوارا مع الماركسية الجامدة المتحجرة متجها للبحث عن ماركسية منفتحة ذات طابع أكثر إنسانية، وفي عام 1960 أسس "مركز الدراسات والبحوث الماركسية" الذي أداره لمدة عشر سنوات حتى 1970"[1].

في 14 يونيو 1962 تكرس حجم الهوة بين غارودي والنموذج السوفياتي للمعرفة بتقديمه تقرير حول مهام الفلاسفة الشيوعيين إلى جميعة الفلاسفة الشيوعين يدرس فيه أخطاء ستالين الفلسفية، وأعقب ذلك نشره لكتابه ماركسية القرن العشرين أين وجه أصابع الاتهام إلى الفلسفة الماركسية بوقوعها في العود أي أنها وقعت في نفس ما كانت ترفضه، فقد أصبحت حسب قوله دينا رسميا مصحوبا بأتباع وطقوس خاصة ،كما ضرب في هذا الكتاب الفهم الماركسي لمقولة الدين أفيون الشعوب، واعتبره فهما جزافيا لا يتناسب مع الواقع أولا، ولا مع المعايير العلمية ثانيا.

2. مرحلة اشتراكية التسيير الذاتي:

إن هذه المرحلة ليست مستقلة بذاتها من وجهة نظرنا، وإنما هي مجرد تحصيل حاصل بما سبقها أي مراجعته الماركسية، فقد كتب الرجل بعد عامين من انسحابه من الحزب الشيوعي الفرنسي كتاب "البديل". وفي هذا الكتاب رسم الخطوط العريضة لتصور المستقبل إنه بمثابة نداء حاول فيه تجاوز كل ما لم ينل إعجابه سابقا، مع بحثه المتواصل على تحقيق الإنسانية في أكمل صورها، فقد كان يعد مشروع حضارة هي الحضارة الإنسانية، ويتوجه في خطابه هذا أو كتابه إلى الشباب قائلا: "إن التسيير الذاتي هو شعار النضال ضد كل أشكال الاندماج

[1] محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص 29

والدمج بنظام مفروض من الخارج، لهذا فإنه في آن واحد كابوس الرأسمالية في الغرب والبيروقراطيات التقنية في الشرق"[1].

المطلب الرابع: مرحلة الانفتاح والحوار الحضاريين

بعد أن آمن غارودي في مراحل سابقة بمبدأ الإنسانية وجد نفسه مجبرا على توعية الناس بشأنها، ولأجل هذا أسس عام 1974 مجلة سياسية تحمل اسم "البدائل الاشتراكية"، وعمد من خلالها إلى توضيح موقفه من الحضارة الغربية أين حافظ على رأيه الذي أبداه في كتابه حوار الحضارات أين ظل يردد عبارة الغرب عرض طارئ، وبأنه تأسس على فكر استغلالي للآخر و لم يعترف بفضله على ما وصل إليه اليوم، فكل تطور غربي يشهده العالم يعود بالأساس فضله لعلماء من آسيا وإفريقيا، فالغرب يعاني من أزمة تضخم الإيغو، فهو يضخم من نفسه ويحاول جعل العالم يصدق سيادته له، وقد أصبح من اللزوم اليوم إعادته لحجمه الطبيعي والحقيقي وانتزاع الاعتراف منه، وذلك من خلال إرغامه واستدرجه إلى حوار حقيقي أساسه الوصول إلى المشترك الحضاري.

وكخطوة لبداية هذا المشروع أسس غارودي بالتعاون مع منظمة اليونسكو "المعهد الدولي لحوار الحضارات" سنة 1976 بغرض الحد من عنجهية الغرب والاعتراف بإسهام الدول غير الغربية في الثقافة العالمية. خاصة إذا لاحظنا أنها عندما أخذت علم الشرق – ويفضل غارودي أن يحصره في كثير من الأحيان بقوله مصر وبلاد ما بين النهرين أو قوله آسية وأفريقية – وأفرغته من جانبه الروحي واللامادي وقعت في أزمة غياب المعنى واستشراء المادية والآلية على حياة الغرب عموما.

يرى غارودي أن حالة كهذه تحيل إلى ما يلي:

- "تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك.
- تحيل الفكر إلى الذكاء.

[1] المرجع نفسه، ص 29.

- تحيل اللانهائي إلى الحكم"[1].

إن حضارة كهذه ببساطة مؤهلة للانتحار. وإذا تساءلنا عن سبب هذا المصير أو بالأحرى سبب توقع غارودي لهذا المصير، فهو يجيبنا، لأن هناك مراحل ثلاثة للعلاقة بين الإنسان ونظام الأشياء في تاريخ البشرية.

1. "مرحلة تتجاوز فيها قدرة الطبيعة قدرة الإنسان (...)، ومن ثمة ينبغي على الإنسان أن يكافح لأجل البقاء.
2. مرحلة تجاوز قدرة الإنسان قدرة الطبيعة.
3. مرحلة أخيرة نعيشها منذ منتصف القرن العشرين، وفيها تجاوزت قدرة الإنسان طاقة الانسان"[2].

ففي المرحلة الأولى مطلوب منا الصمود والمكافحة، وفي الثانية التروي والعقلانية وفي الأخير البحث عن المعنى.

المطلب الخامس: مرحلة التنظير للإسلام الإبراهيمي

أصدر غارودي عام 1981 كتابه "وعود الإسلام" تحدث فيه عن قوة الإسلام، والسمات التي أهلته للانتشار والاستمرار، لقد وجد في الإسلام قوة لحل المشاكل التي يتخبط فيها العالم عموما والعالم العربي خصوصا، لقد أبدى غارودي في غير ما مناسبة إعجابه بالإسلام حتى بدأ المفكرون والناس يتوقعون في أية لحظة إسلامه، حتى جاءت اللحظة المنتظرة في 02 يونيو 1982 بالمركز الإسلامي بجنيف إذ وجد في الإسلام الاستقرار الذي كان ينشده طيلة حياته، فيعرفه قائلا: "هو تلك الرؤية لله وللعالم وللإنسانية، والتي تنيط بالعلوم والفنون، وبكل إنسان، وبكل مجتمع مشروع بناء عالم إلهي، لا انفصام فيه باقتضاء البعدين العظيمين، المفارقة والجماعة و التسامي والأمة"[3].

---

[1] روجيه غارودي، حوار الحضرات، مصدر سابق، ص 37.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] روجيه غارودي، وعود الإسلام، مصدر سابق، ص 75.

لم يكن هذا الانتقال الحاسم في حياة غارودي اعتباطيا، وإنما جاءت سلسلة ارتحالاته كلها كمقدمة لاعتناق الإسلام، فقد كان يبحث وهو ابن الرابعة عشر من عمره عن معنى لحياته واستمر كذلك من لمسيحية إلى الماركسية الشيوعية ثم مراجعتهما، ومرورا باشتراكية التسيير الذاتي والحوار الحضاري، فكان الارتحال الأخير واضحا من هذا المسار، إذ أن إيمانه بالحوار الحضاري وبعدم جواز الحديث عن عالم يحكم ويستعبد عالما آخر، وبضرورة المحافظة على المعنى أو البعد الروحي، وايمانه بالإنسانية وقيمة الفن ... كلها مؤشرات كانت تؤكد على انتهائه إلى الإسلام لا محالة، إذن اعتناقه للإسلام لم يكن وليد الصدفة، بل جاء عن وعي كامل، يقول بهذا الصدد: "أحب أن أقول أن انتمائي للإسلام لم يأت بمحض الصدفة، بل جاء بعد رحلة عناء و بحث، ورحلة طويلة تخللتها منعطفات كثيرة حتى وصلت إلى مرحلة اليقين الكامل والخلود إلى العقيدة أو الديانة التي تمثل الاستقرار، والإسلام في نظري هو الاستقرار"[1]، ويردف قائلا: "بدا لي الإسلام مثل حامل إجابة على أسئلة حياتي لا سيما على ثلاثة نقاط أساسية بالنسبة للوعي النقدي لهذا العصر:

1. لم يزعم النبي محمد صلى الله عليه وسلم أنه اختلق ديانة جديدة.
2. الإسلام لم يفصل البحث في الأسباب عن البحث في الغايات، أي أنه يجيب على السؤال "كيف" والسؤال "لماذا".
3. يسمح الإسلام بوضع مشكلة العلاقات بين العقيدة والسياسة، كما أن عقيدة التوحيد لا تنظر للطاعة على أساس الاستسلام التام والخضوع، ولكن تعني الاستجابة لنداء الله"[2].

1. رأي غارودي في الإسلام:

لقد سئل هذا السؤال كثيرا، وأبدى إعجابه بالإسلام منذ أول معرفته به في الجزائر في سجون الجلفة وهي الواقعة التي يقصها مرارا في عديد كتبه عندما كان سجينا في معتقلات

(1) روجيه غارودي، حوار الحضرات، مصدر سابق، ص37

(2) المصدر نفسه، ص نفسها

النازية، وقد تمرد داخل السجن وانتهى به المطاف يحكم عليه بالإعدام رميا بالرصاص، إلا أن الجنود الجزائريين امتنعوا عن تنفيذ الأمر، وبعدما استفسر غارودي عن السبب، عرف أن أخلاق المسلم تمنعه من قتل الأعزل، لذلك فقد تأثر بالموقف ومذاك، وهو يبحث في الإسلام. وعندما سئل من قبل محمد سعيد محفوظ في برنامج مقص الرقيب: "ما الذي دفعك لترك كل المحطات التي مررت بها وتعتنق الإسلام؟ أجاب بكل هدوء: أنا لم أتخل قط (ويقصد عن المراحل السابقة التي آمن بها)، أنا فقط اهتديت لمرحلة أخرى، التخلي يعني أنك تنبذ ماضيك، وأنا لا أنبذ ماضي، ولا أندم على شيء"[1]، وهنا برزت للساحة التي كانت تحتفل بانضمامه أخيرا إلى الإسلام حقيقة إسلامه، فمنهم من كفره ومنهم من اعتبر إسلامه إسلاما عقليا يعتد به، ومنهم من اتخذ منه موقف الحياد، وهذا ما سنتعرض إليه لاحقا.

يعترف غارودي أن أكثر ما شد انتباهه في الإسلام هو أنه دين للحياة وليس متعاليا عن الإنسان، بل هو دين لأجل الإنسان يقول "احترم الإسلام لأنه ربط مشاكل الحياة الداخلية ومشاكل النظام السياسي"[2] أي أنه لا يفصل بين الدين والسياسة، ولا بين الحياة الاجتماعية والدين، كما أعجب بالطريقة السلسة في انتشار الدين يقول كمثال عن رأيه: "في غضون عامين استحوذ العرب على بلاد استغرق استرجاعها سبعة قرون، فلم يكن ذلك اجتياحا يفرض نفسه بقوة السلاح وإنما كان مجتمعا جديدا تتنامى جذوره نشيطة من كل جانب"[3].

ويتحدث في معرض حديثه عن إعجابه بدعم الإسلام لحرية التدين والاعتقاد، وأما السمة الأخرى والتي أعرب عن إعجابه الشديد بها فهي التسامح مع أهل الديانات السماوية والانفتاح في التعامل معهم، حتى أن منهم من يولى أكبر المناصب في الدولة.

إن الإسلام من منطلق وجهة نظر غارودي وقراءته له قائم على جملة من الركائز وهي كالتالي:

---

[1] روجيه غارودي، حاوره: محمد سعيد محفوظ، ضمن برنامج مقص الرقيب بث على قناة أبو ظبي، 2000/02/18.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها

[3] روجيه غارودي، وعود الإسلام، مصدر سابق، ص ص 42 – 43.

1. التوحيد والحرية.
2. العلم والمعنى .
3. الفن والتجريد.

وغيرها كثير من أكان الايمان والإسلام التي تعرض لها.

يرى غارودي أن هذا الدين "الإسلام" لا يمكن إيقاف انتشاره، خاصة إذا لم يتجمد بفعل رؤى الأصوليين وأفكارهم، فالإسلام يصلح لكل زمان ومكان، ولكن لا بد من تحديث قراءاتنا له وفهمنا له كذلك.

2. فكرة الوحدة الدينية:

قبل أن يجيب غارودي عن هذا السؤال: هل يمكن الحديث عن وحدة دينية؟، يحاول إجابتنا عن سؤال آخر هو: لماذا هناك حرب ضد الإسلام؟ فيقول أن الولايات المتحدة الأمريكية تريد الهيمنة على العالم، وكي تفعل ذلك لا بد أن توهم الجميع بأن هناك شر تحب محاربته، فبعد انهيار الإتحاد السوفياتي لا بد من ضحية جديدة، أو لابد من وجود شيطان جديد لتلعنه الناس، هذا الشيطان وجدته في الإسلام، وعليه نجد أن صورة الإسلام في الغرب غير ما هي عليه في الواقع، فالدعاية كلها موجهة ضد الإسلام، إذ يقدم كمستنقع للإرهاب، والمنظر لهذا التصور المقدم للعالم هو صامويل هينتنغتون Samuel Hunington[*] إذ يرى أن الحرب القادمة ستكون بين اليهودية – المسيحية وبين الائتلاف الإسلامي – الكونفيشيوسي وهي حسب غارودي نظرية صهيونية عمرها 110 سنة، عندما أعلن تيودور هرتزل[**] أن دولة إسرائيل ستكون قلعة متقدمة ضد الهمجية الشرقية، خاصة وأن أمريكا تدعمها كما فعلت من قبل في الغزو الإسرائيلي للبنان.

---

[*] صامويل فيليبس هنغتون Samuel philips Hunington (1927/04/28 – 2008/12/24) عالم وسياسي، بروفيسور في جامعة هارفرد، من أبرز كتبه صدام الحضارات والذي أكد فيه على أن الحروب بعد الحرب الباردة لن تكون حروبا تقليدية بل حروبا ثقافية بين اليهودية – المسيحية وبين الائتلاف الإسلامي – الكونفشيوسي.

[**] تيودور هرتزل: (02مايو 1860/ 03 يوليو 1904) كاتب نمساوي-مجري ناشط سياسي، مؤسس الصهيونية السياسية الحديثة، شجع اليهود على الهجرة إلى فلسطين طمعا في تأسيس دولة يهودية.

إن غارودي يميز بين اليهودية والصهيونية، "فاليهودية دين سماوي نحترمه وهذا من تعاليم الإسلام"[1] أما الصهيونية فهي "حركة ملحدة تأسست على تفسير متطرف وأصولي للتوراة لتبرير حركة سياسية، وليس لها أي علاقة مع الدين لذلك حكم عليها اليهود المدنيون منهم الحاخام موشي مينوحيم في كتابه "إفهيار اليهودية" بالصهيونية وفيه تحدث عن تعويض رب إسرائيل بدولة وسياسة إسرائيل"[2] إن اليهود يؤمنون بأنهم يبنون دولة باسم الله، أي دولة موعودة من طرف رب لا يؤمنون به وهنا يكمن التضارب أو ما يسميه غارودي بالبهتان العظيم لليهود.

أما حين سئل غارودي: هل العداء الصهيوني موجه للأديان بشكل عام أم الإسلام بوجه خاص؟ أجاب: عدم اعتراف الصهاينة بكل الشعوب له قواعد وأصول تاريخية، اذ يعتقدون أن لهم رسالة الهيمنة على الشعوب الأخرى، يقول مؤسسي دولة إسرائيل أن جدودنا قتلوا الكنعانيين ولذلك يجب أن نطرد الفلسطينيين من أرضهم، ولا يعترفون بأي تساو من أي نوع مع الآخر.

لقد ثار غارودي ضد المزاعم الصهيونية مشككا في أسس الدولة "اليهودية" من الأساس وفي محرقة الهولوكوست، وقد حوكم انطلاقا من هذه التهمة، ويقول أنه ليس خائفا، ولم يكن كذلك حتى وهو يواجه قوانين غيسو[*]، ويرجع سبب الحروب دائما إلى السياسة، فالدين لم يكن أبدا سبب في الحروب، ولكن الاستعمال السياسي للأديان هو من يفعل ذلك، فالأديان تدعو إلى قيم مشتركة.

---

[1] روجيه غارودي، محمد سعيد محفوظ، مصدر سابق.

[2] المصدر نفسه.

[*] قانون غيسو: هو قانون فرنسي اعتمد في 13 يوليو 1990 يقضي بتجريم إنكار وجود أو حجم الجرائم ضد الانسانية، التي عرفها ميثاق لندن 1945 في مادته التاسعة، والتي خضع على أساسها عدد من قادة النازية للمحكمة العسكرية الدولية عامي 1946/1945،هذا القانون اقترحه النواب الشيوعيون لهذا سمي باسمهما(غيسو- فابيوس) ويتضمن القانون15 مادة مصنفة في ثلاثة أبواب ناقشتها الجمعية الوطنية(البرلمان الفرنسي) في عام 1990. انظر: روجيه غارودي، هذه وصيتي للقرن 21، ص132

وهنا يجيب غارودي عن إمكـــــان الحديث عن وحدة دينيـــــــــة في كتابه وعود الإسلام قائلا:" إن هدفنا أن نعيد الوحدة إلى العالم، وهذا هو مفهوم الإيمان الموجود في الديانات السماوية جميعا، فنحن جميعا من إبراهيم، وهذه هي النقطة التي يلتقي فيها الإسلام مع اليهودية والمسيحية.

وما دامت الأديان متداخلة، وما دام الإسلام يضم داخله المسيحية، فلهذا قلت بأنني لم أتخل عن المسيحية، لكن المسلمين هاجموني رغما عن ذلك.

3. الإبراهيمية والحنيفية:

دعا غارودي للعودة إلى المشترك الإنساني ألا وهو الإنسانية سعيا للبحث عن السلام بين الحضارات، أو لبناء الحضارة العالمية الموحدة، إننا عندما ننظر إلى المشترك الديني فإنه يقتضي الإلتزام بالشرائع النوحية (تحريم السرقة، الوثنية، الانحراف الجنسي، التجديف ... والحث على الصدق، الإيمان بالله واحترام شرائعه ...). والعودة إلى سيدنا إبراهيم، أبو الأنبياء في الديانات السماوية، لكن إبراهيم لا يملك دينا!!

لقد ظهرت فكرة الديانة الابراهيمية أواخر خمسينيات القرن الماضي، ولكن قبل أن نغوص فيها وجب أن نعرف الديانة الابراهيمية تحديدا؟

إن شخصية إبراهيم حاضرة في تاريخ الأديان السماوية كلها، فهو الجذر المشترك لموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام أجمعين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن إبراهيم لا يملك دينا خاصا به وإنما "ملة" والملة هي الطريقة، وهي أصغر دائرة من الدين، وأكبر من النحلة، ونقصد هنا، "أنه يملك طريقة في التلقي والإلقاء، وفي إثبات وحدانية الله، فقد اعترض على أن يكون الإله بشرا أو صنما، وأخذ يفتش عن الإله الحق دون أن يعرفه إلإله الحق نفسه"[1] أو يتكشف له – فقد قام إبراهيم عليه السلام لأجل توضيح معنى الله لقومه بإجراء تجربة علمية في كيفية التفكير في الله، فكان يقول أو ينسب الربوبية للقمر، فيأفل ثم يتراجع قائلا: إن ربي أكبر،

[1] محمد هداية، برنامج هل يختلفان، قناة الشباب، 06 سبتمبر 2021.

فيتراجع، وتنسب الفكرة مجددا لشيء أكبر كالنجوم مثلا، لكنه يصطدم بنفس النتيجة فيتراجع، ثم الشمس ... إلى أن ينتهي للإقرار بأن الله أكبر من الموجودات الحسية وبأنه متعال عنها، وهكذا فقد انتهى إلى أصوب الآراء مع قومه، وقد جاء ذكر هذه الحادثة في القرآن الكريم، يقول عز وجل (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً ۖ إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (74) وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (75) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (78) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) [1] وقد أوحى الله لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بأن يتبع ملة إبراهيم وطريقته في إثبات وحدانية الله في قوله (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) [2]. إن النبيين جميعا اتبعوا منهج إبراهيم عليه السلام، فهم لا يتدخلون في النص، بل لهم طرائق في تقديم النص، وهذا يرجع إلى عمل سيدنا إبراهيم وبالدرجة الثانية بخصوصية الأقوام التي أُرسلوا إليها، ومع هذا فنحن لا نتحدث عن أديان. إذ أن "كلمة الدين قد ذكرت في القرآن الكريم ستين (60) مرة ولكنها لم تنسب لغير الله أبدا، فالدين واحد والطرائق مختلفة لقوله تعالى: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"[3] وإبراهيم لم يشذ عن دين الله، فالله خاطب كل أمة حسب ظروفها وحالاتها واستثناءاتها والأنبياء تلقوا هذا الدين وقدموه وفق الطرائق المتناسبة مع شعوبهم"[4].

[1] سورة الأنعام، الآية 74 – 79.

[2] سورة النحل، الآية 123.

[3] سورة آل عمران، الآية 19.

[4] محمد هداية، مرجع سابق.

إن إشكالية فهم الدين حسب تصور محمد شحرور ترجع إلى أن القرآن الكريم أنزل إلى أقوام أقحاح متمكنين من اللغة، واللغويين هم سبب الخلل لأنهم يحاولون شرح مصطلحات القرآن بأخرى فيحدث الخلل في الفهم.

وفيما يخص الحنفية ففي اللغة هي كلمة ترجع إلى الجذر اللغوي " "حنف ويعني الميل، ومنها ما يلي:

الحنف وهو الميل في القدم.

الجنف هو الميل في الوصية

الخنف هو الميل في الصوت

وكلها تدل على عدم الاستقامة والثبات، وقد أدرك إبراهيم عليه السلام أن كل شيء متغير فجاءت الحنفية صفة المتغير، فلو ثبت كل شيء لإلتغت فكرة الموت"[1] وما تلاها من الأفكار الدينية. إذن نفهم من هنا أن مفهوم الاستقامة لا يقصد به الثبات بل البقاء ضمن المتغيرات المعقولة.

إن الحنفية إذن هي الانحراف عن الشرك والابتعاد عنه – وهو بالطبع المشترك في الديانات السامية -، وهي ملة جميع الأنبياء، إذ كلهم بعثوا للتذكير بالإله الواحد وبضرورة التسليم له، سواء تحدثنا عن عيسى أم سليمان أم آدم وحتى سيدنا محمد عليهم سلام الله أجمعين. يقول الله تعالى في محكم تنزيله: " وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ "[2] أي من يخرج عن رسالة هذا الدين والتي تدعو بالأساس لتوحيد الله فلن يقبل منه، ويقول الرسول الكريم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم: "الأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعِلاَتٍ دِينَهُمْ وَاحِدٌ وَأُمَهَاتُهُمْ شَتَّىَ"[3] بمعنى أن الأنبياء هم إخوة لأب واحد، وهو عقيدتهم، وأمهاتهم شتى بمعنى مختلفين والقصد من

[1] محمد شحرور، حصة تبين لي، تاريخ 10 ماي 2022.

[2] سورة آل عمران، الآية 85.

[3] رواه أبو هريرة، أخرجه أبو داوود (4324) وأحمد (9630) باختلاف يسير، خلاصة حكم المحدث.

وراء ذلك شرائعهم، يقول المولى عز وجل: " لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا "[1] ورغم اختلاف الشرائع فالمقصد الأصلي (التوحيد) واحد، يقول عز وجل: " إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ" [2].

أما عن موقف غارودي فإننا وجدنا تضاربا في أراءه حول فكرة الوحدة الدينية، ففي كثير من المرات وجدناه يدعو إليها وخاصة في كتبه التالية: وعود الإسلام، الإسلام يسكن مستقبلنا، من الإلحاد إلى الإيمان، إسلام القرن العشرين، غير أنه وفي محطات أخرى يحدثنا عن التعددية الدينية. فمثلا عندما اتهمه مجموعة من المسلمين بالارتداد عن الإسلام رد بكل هدوء أنه في الأصل عندما أسلم لم يتخل عن المسيحية ولا عن الماركسية، وقد فهم الكثير هنا أنه كفر، في حين يتصور هو أنه يجمع الأفكار ولا تناقض بين أن يحمل كما يقول الإنجيل في يد وكتاب رأس المال في جهة أخرى يقول: "بعد وفاة النبي بقرن واحد، بدا أن الهدف الكبير آيل إلى تحقيق جماعة عالمية موحدة بعقيدة واحدة، تستوعب عقيدة وثقافة الجميع، سواء كانت عقيدة السلسلة الإبراهيمية من عظام الأنبياء موسى ويسوع ومحمد، أو حكم الهندوس المزديين(...) .

إن هذا الانفتاح على العالم والرجوع إلى ينابيع كل الديانات التي كان كل منها مرحلة من الملحمة الإنسانية ومن خلق الله المستمر للإنسان الذي يحيا فيه، جعل من الإنسان أكبر قوة للتكامل الروحي"[3]، لكن لو نتوقف برهة عند ما يحصل اليوم مما يسمى ببيت العائلة الابراهيمية بدولة الإمارات العربية المتحدة لاستطعنا فهم طبيعة التدين الغارودي، إذ يبدو جليا أنه كان من البداية ينظر لفكرة الموّحد الديني، وبالرغم من أن هذه الفكرة تبدو غاية في السلمية

[1] سورة المائدة، الآية 48.

[2] سورة البقرة، الآية 133.

[3] رامي كلاوى، روجيه غارودي من الإلحاد إلى الإيمان، لقاءات ومحاضرات، دار قتيبة، بيروت، 1999، ص 200.

والوداعة والإنسانية، إلا أنها في نظر الكثيرين دعوة إلى طمس الهويات الدينية نحو الفوضى والقضاء بالأساس على الانتشار غير المسيطر عليه للديانة الإسلامية.

لقد نادت الإمارات إلى "صلاة الخميس" في مقابل صلاة الجمعة عند المسلمين والسبت عند اليهود وكذا الأحد عند المسيحيين، هذه الصلاة ستجمع الديانات الثلاث وسميت بالصلاة الابراهيمية، وقد دعت إليها لجنة الأخوة الإنسانية، وذلك بالتوجه إلى الله لرفع الوباء(كورونا) عن الإنسانية، وبعدها بأشهر عديدة تمت الدعوة إلى صلاة جديدة بحضور إسرائيل، وهنا بدأ فصل جديد للإنسانية هو فصل التطبيع العربي الإسرائيلي وذلك في منطقة ذي قار وتحديدا منطقة أور الأثرية والتي تعرف بأنها أصل النبي إبراهيم عليه السلام، وهنا أجدني أطرح التساؤل التالي: أي علاقة تلك التي تنجر وراء التطبيع؟ وأي أسباب ودوافع تكمن وراءها؟

المبحث الثالث: مستويات التفكير الفلسفي عند غارودي

المطلب الأول: فلسفة الوجود

هذا النوع من الفلسفة هو تحديدا الذي يرفضه روجيه غارودي لصالح فلسفة الفعل، لكن يجب قبل أن نقدم أسباب رفض غارودي لهذا النوع من الفلسفة؟ أن نتعرف على فلسفة الوجود. فما المقصود بها؟

لقد اختلف الفلاسفة في بيان حقيقة الوجود ومفهومه، فهو مفهوم شائك خاصة إذا ما عدنا إليه فلسفيا، ورغم ذلك فهو مصطلح مألوف جدا في جميع اللغات، فهو مصدر للفعل "وجد" بمعنى أن يكون للشيء مكان وكينونة أما في الفرنسية فتشير الموسوعات إلى أي أن المفهوم غامض، في حين نجده في القواميس الإنجليزية يتخذ عدة معان على حسب الصياغات. ولكنها تشير إلى أن معناه هو: كل ما يوجد أي كل شيء موجود.

وعن مسألة البحث عن تعريف لهذا المفهوم يقول المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي : « إذا أردنا تعريف شيء فلابد أن نعرفه بما هو أعم وهو الجنس. وبما هو مساو وهو الفصل، والوجود ليس هناك ما هو أعم منه. إذا فلا جنس له، كما أن الوجود، لا فصل ولا خاصة له،

ومعلوم أن التعريف إنما يتم بهذه الأمور الثلاثة. فالتعريف إما حد أو رسم، والحد والرسم يتألفان من هذه الثلاثة: الجنس، الفصل، الخاصة، كما أن مقسم الجنس والفصل والخاصة الذي يتفرعان عنه هو الماهية، والماهية في مقابل الوجود (...) وعلى هذا مادام المعرّف يتألف من هذه الأمور وهذه الأمور مقابلة للوجود، فلا تعريف حقيقي للوجود، والتعاريف التي تذكر هي عادة تعاريف لفظية» .[1] وهكذا فإننا لن تقف على مفهوم واضح محدد المعالم لهذا المصطلح "الوجود".

وسنلجأ بعدها إلى المفهوم الفلسفي لفكرة الوجود، فمن المعروف أن الوجود واحد بل أهم المباحث في الفلسفة، وهو العلم الذي يدرس الوجود بذاته "Ontology" مستقلا عن أشكاله الخاصة، ويعني بالأمور العامة التي لا تختص بقسم من أقسام الوجود، الواجب، الجوهر، العرض. بل تعمم على جميع الموجودات من حيث هي كذلك، وبهذا المعنى فإن علم الوجود معادل للميتافيزيقيا، فهو نسق من التعريفات الكلية التأملية في نظرية الوجود عامة.

إن صعوبة تحديد مفهوم الوجود عبارة عن هاجس رافقه منذ استخدمه بارمنيدس (450 ق.م-480 ق.م)، وقد حاول أفلاطون (427ق.م-347ق.م) أن يبحث عن الوجود الثابت في المثل مديرا ظهره للوجود الحسي، هذا الذي لم يوافق عليه أرسطو(384ق.م-322ق.م). وقد فرق هذا الأخير بين الوجود والماهية. فورَّث الفلسفة الإسلامية هذا الإشكال الفلسفي بقصد الوصول إلى "الجواهر"، كذلك فرق أرسطو بين الوجود بالفعل والوجود بالقوة.

أما في الفلسفة العربية الإسلامية، فقد شاع استخدام لفظة الوجود بين الفلاسفة المسلمين فظهرت لدى الكندي(805م-873م) محاولة للتخلص من هذه المشكلة وذلك عندما حاول أن يشتق كلمة عربية تعوض كلمة الوجود فأبدع مصطلحي "الأيس" و"الليس" بمعنى الوجود والعدم، وترسخ مفهوم الوجود أكثر مع الفارابي(874م-950م) وابن سينا(980م-1037م) في هذه الفلسفة حتى شاع بين المتكلمين كالجويني(1028م-1085م). وقد انتقلت

[1] عبد الجبار الرفاعي، في صعوبات تحديد مفهوم الوجود، مدونة مرشد الفلسفية،http/www.morchid.com/articles

مشكلة الوجود هذه من الفلسفة وعلم الكلام إلى ميدان التصوف منذ القرن 3 هـــ مع الحلاج(858م-922م) والجنيد(830م-910م)، إلا أن الوجود في هذه المرحلة ظل مرتبطا بفكرة الوجد الصوفي، ويلاحظ مع ابن عربي(1165م-1240م) – القرن السابع للهجرة – ميلاد أنطولوجية جديدة قائمة على الجمع بين العقل الفلسفي والكشف الصوفي.

أما فيما يخص تطور المفهوم في ذات العصر لدى الغربيين الذين لم يسلموا من تأثير أرسطو. فهذا توما الأكويني(1225م-1274م) يرفض آراء ابن سينا في الوجود والماهية، و مال إلى التصريح بوجود علاقة تركيبية بينهما (أي لا زيادة ولا إضافة لأحدها على الآخر). وقد تطور المفهوم أكثر مع وولف (1679م-1754م) الذي اعتمد في فهمه له على المنهج الاستدلالي. وقد أدى التغيير الذي أحدثه وولف والماديين من بعده إلى تدمير المعنى الفلسفي- إن جاز لي التعبير – للوجود بوصفه فلسفة أولى. فكان نقد المثاليين الكلاسيكيين الألمان ككانط (1724م-1804م) وهيغل (1770م-1831م) لعلم الوجود نقدا ثنائيا. فقد عدُّوه مجرد لغو فقط، لكن هذا كان من شأنه أن يفتح الباب واسعا لقيام علم وجود أعلى شأناً "وهو الميتافيزيقيا".[1]

أما في الفلسفة المعاصرة فقد جرت محاولات لإقامة علم وجود جديد على أساس مثالي موضوعي في القرن العشرين بحيث يكون موضوع الأنطولوجية الأشياء نفسها، كرد فعل إزاء انتشار التيارات المثالية الذاتية في مقابلة الميتافيزيقيا النقدية التي فحواها أن الفكر حاصل بذاته، وفي النظريات الجديدة في علم الوجود (الأنطولوجيا المتعالية، الظواهرية عند هوسول (1859م-1938م) والأنطولوجية النقدية عند هارتمان(1882م-1950م)، والأنطولوجيا الأساسية عند هايدغر(1889م-1976م)).

إن فلسفة كهذه هي قطعا فلسفة مرفوضة في معارج الخطاب الغارودي، إنها مرفوضة من باب التصور الذي تقدمه، والاهتمام الذي تطرحه، إن فلسفة كهذه خالية من كل روح، من

[1] بكري علاء الدين، سوسن البيطار، الأنطولوجيا، الموسوعة العربية، نسخة إلكترونية.

كل حيوية فلسفة لا تستحق الاهتمام أبدا، هذا لأنها تضع الإنسان في رتبة دونية رتبة يتساوي فيها مع ما عداه من الكائنات، مثله مثل البهيمة و يقول عن رفضه لهذا النوع من الفلسفة:« فلسفة الوجود تنص على وجود طبيعة يستطيع الإنسان أن يستخلص منها معطيات وأن يؤلف بينها بطرق شتى من أجل سهولة تصنيفها للكائنات و تراتباتها. وانطلاقا من هنا يستطيع الإنسان أن يعالج هذه الطبيعة تقنيا لكنه لا يستطيع أن يحدد لها غايات غير التي حددها لها خالقها» .وبعبارة أخرى للإنسان طبيعة لا يمكن التعالي عليها» .[1] فهو – أي الإنسان – مختلف عن بقية الحيوانات. وكي يفسر لنا غارودي هذا التميز الذي يطبع الإنسان فإنه قد قدم لنا تصورين مختلفين لهذا الإنسان.

- **التصور الأول:** هو ذاك الذي يختزل الفرق بين الإنسان والحيوان في الكم فقط، كيف ذلك؟ يرى هذا التصور أن الإنسان شأنه شأن باقي الحيوانات، هو فقط يبدو أكثر تعقيدا وتطورا، ويفوق أنواع الحيوانات الأخرى في كمية أو في عدد خلايا الدماغ، هذا ما مكنه من امتلاك مهارات أكبر من الحيوان.

- **التصور الثاني:** هو رأي مخالف تماما لما سبقه، إذ يجعل من الإنسان أرقى الموجودات، ورقيه هذا ناتج عن فعل التساؤل الذي يقدم عليه حول معنى الحياة والموت، كما يمكن اعتبار هذا التميز يرجع إلى قدرة هذا الإنسان على تجاوز عثرات الماضي لأجل بناء المستقبل.

النظرة أو لتصور الأول هو تصور تقدمه فلسفة الوجود و أقل ما أقوله عنها أنها تشاؤمية تنظر للتاريخ أو للماضي على أن له استمرارية حتمية لا مفر منها. فالإنسان حسب هذا التصور غائب عن الفعل التاريخي، إنه بهذا المعنى منفعل في التاريخ وحسب مكتف بفعل الانفعال وفقط، في حين أن التصور الثاني هو تصور يحرر الإنسان من هذا الانفعال نحو دائرة الفعل.

[1] Roger Garaudy, L’avenir: mode d’emploi،Edition vent du large،Paris،1998. p160.

إن فلسفة الوجود بهذا المعنى تنهي التاريخ. وبداياتها كانت مع اليونانيين وتحديدا مع ما سمى بالثلاثي الذهبي للفلسفة اليونانية (سقراط، أفلاطون وزادها رسوخا أرسطو).« حيث انفصل الإنسان عن الإله وعن الطبيعة وعن سائر العالم الإنساني» .[1]

أما في عصر النهضة فقد حددت فلسفة الوجود مصير الإنسان ومستقبله من خلال طرحها وتقديمها لثلاث افتراضات هي كالتالي:

- افتراض رونيه ديكارت: [*] في العلاقات مع الطبيعة: حينما يقرر ديكارت أن يجعل من الإنسان سيدا وملكا للطبيعة.

- افتراض آدم سميث: [**] في العلاقات مع الآخرين من خلال قوله: "إذا كان كل شخص تقوده مصلحته الشخصية، فإنه ساهم في الرخاء العام"...البراجماتية.

- افتراض فاوست: [***] في العلاقات مع المستقبل حين يخطب في الإنسان أن "كن إلها بعقلك الجبار، والسيد المهيمن على كل العناصر".

إلا أن كل هذه الفهوم السالبة التي قدمها السادة الآنفة أسماءهم قد يمكن تجاوزها حسب روجيه غارودي لأنه هناك ما هو أعظم وأهم منها، ذلك أن أسوء فلسفة عرفها التاريخ كانت مع أوجيست كونت عندما جعل دور الإنسان محصورا في تتبع الوجود واستخلاص القوانين منه من خلال فلسفته الوضعية . فحسب غارودي هذه الفلسفة الوضعية هي التي قضت

---

[1] روجيه غارودي، كيف صنعتا القرن العشرين، تر: ليلى حافظ، ط2، دار الشروق، مصر 2001، ص35.

[*] رونيه ديكارت: 1596-1650، فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي أبو الفلسفة الحديثة، من أبرز كتبه تأملات في الفلسفة الأولى: مقال في المنهج، علم الهندسة، مبادئ الفلسفة، قواعد لتوجيه التفكير

[**] رونيه ديكارت: 1596-1650، فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي أبو الفلسفة الحديثة، من أبرز كتبه تأملات في الفلسفة الأولى: مقال في المنهج، علم الهندسة، مبادئ الفلسفة، قواعد لتوجيه التفكير.

[***] حرافة إنجليزية قديمة تحكي عن شخص "فاوست" ورث عن عمه أموالا، تعلم كل ما أمكنه من علوم زمانه، ولكنه بعد أن أدركه الكبر اعتقد أن كل ما أخذه من علم لا نفع له فندم على سنوات عمره التي أمضاها في تحصيل العلم ولم يستمتع به، فظهر له الشيطان (مفيستوفليس) يقايض روحه وجسده مقابل 24 سنة يمدها له فقبل فاوست بالعرض، فمضى في سبيل الشر فقتل وفسق ووقع في كل رذيلة أمكنه فعلها. لكنه وقع في عشق فتاة أسمها مارجريت. وعندما عرض عليها الشيطان النساء رده ردا عنيفا قائلا بأنه لا يريد سوى مارجريت: وفي الختام عندما جاء الشيطان ليأخذ حقه من الاتفاق أتاه صوت من السماء قائلا: "لن تفلح فيما تريد" ويكتب الخلاص لفاوست ومارجريت. وتعد هذه المسرحية واحدة من روائع جوته.

على المعنى والوظيفة الحقة للفلسفة وفي هذا يقول:« إن شهادة وفاة الفلسفة التي كانت تدعو إلى البحث عن معنى وأهداف فكر وفعل وقع عليها أوجيست كونت» .[1]

لم يتوقف روجيه غارودي عند أوغيست كونت، إنما نقد حتى الفلسفات المعاصرة فهي لم تضف أي جديد لهذا الإنسان، فلم تستطع حتى أن ترد له الاعتبار، فالفلسفة الوجودية ورغم كونها ثورة على الأوضاع والأزمات التي عاشها الإنسان المعاصر إلا أنها لم تغير الواقع، لقد كانت أفكارها مجرد شعارات عاجزة عن الفعل في ساحة الواقع:« فالحرية التي كانت جوهر الفلسفة الوجودية، حيث أن الوجود أسبق من الماهية وأن الإنسان يختار ماهيته بمحض إرادته لأنه حر حرية مطلقة، فإنها لم تكن سوى حرية تأملية ميتافيزيقية خارجة عن التاريخ تساهم في حل مشكلات الإنسان، فالإنسان يمتلك القدرة على تجاوز الحتميات وتغيير الظروف، لأن الحرية هي فاعلية وقدرة على الإبداع لتغيير الحاضر والمستقبل» .[2]

أما البنيوية القائلة بموت الإنسان فقد تجاوزت خطيئتها خطيئة الوجودية ذلك أنها فصلت البنية عن النشاط الإنساني المولد لها، بذلك عجزت عن تقديم أساس للعلوم الإنسانية، فهذا الفصل أدى إلى التعارض بين البنية والتاريخ. لأن التاريخ دون شك يبنى من أفعال الإنسان وإبداعاته.

أما عند فوكوياما [*] وهنتنغتون[**] فإن موت الإنسان يأخذ أبعادا أخرى، ففوكوياما يريد إنهاء التاريخ عند الرأسمالية. أما هنتغتون فإنه يصوغ للعالم نهاية أكثر تراجيدية ومأساوية إنه يصور نهاية التاريخ بمشهد للصراع بين عالم الغرب والعالم الإسلامي.

---

[1] روجيه غارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، مصدر سابق، ص 105.

[2] روجيه غارودي، أزمة الدولة في الوقت الراهن والإسلام،تر:حسين بن مهدي، مجلة الثقافة، العدد98، مارس1987، ص112.

[*]فرانسيس فوكوياما (1952) فيلسوف سياسي وعالم اقتصاد سياسي أمريكي اشتهر بكتاب: "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" وكتاب: أصول النظام السياسي، مستقبلنا بعد البشرى، عواقب ثورة التقنية الحيوية.

[**] صامويل هنتغتون (1927 – 2008) عالم سياسي أمريكي، وبروفيسور بجامعة هارفرد لـــ 58 عاما، عمل في عدة مجالات فرعية منبثقة من العلوم السياسية والأعمال. أبرز أعماله صراع الحضارات والموجة الثالثة ليتحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين.

ومن خلال كل ما قدمه غارودي من انتقادات لفلسفة الوجود هذه، يمكننا أن نلملم الصورة ونجمع شتات خصائص هذه الفلسفة:

1. أنها فلسفة مجردة بعيدة عن واقع الإنسان.
2. أنها فلسفة تنظر للتاريخ على أنه تطور حتمي للماضي.
3. أنها فلسفة تمحو عن الإنسان كل تميز وفرادة.[1]

المطلب الثاني: فلسفة الفعل

ترتبط الفلسفة عند غارودي بحياة الإنسان، إذ يفترض بها أن تساعده على اكتشاف مشاكله ووعيها بأفضل الأشكال كيما يتأتى له فيما بعد حلها، فيغير حياته نحو الأفضل، إن الفلسفة التي يعتمد عليها غارودي في تحقيق كل هذا هي فلسفة الفعل، إذ يتجلى في هذه الفلسفة وعي الإنسان بالواقع وبضرورة تغييره، إذ تترجم أفكاره إلى أفعال وتتحدد قيمة الفعل بقدرته على التغيير الإيجابي للواقع، والسؤال هو الخط الفاصل بين فلسفة الوجود وفلسفة الفعل، لأن« فلسفة الفعل ليست من نمط الجواب وإنما هي من نمط السؤال» .[2] إن الأفق البحثي الوحيد للسؤال الفلسفي هو البحث عن معنى الحياة، فالفيلسوف الحقيقي هو الذي يمتلك هما فلسفيا يلتزم بحله. وبتعبير جيل دولوز هو صديق المفهوم، ومادام كذلك فعليه الالتزام بالقضية التي يعالجها، هكذا حتى يؤثر ويتأثر بالعالم، ويشيد غارودي بالفلسفة الإسلامية لأن أساسها الرؤية التوحيدية المستمدة من القرآن الكريم، فالتوحيد كما يقول عنه:« ليس من نمط ما هو موجود بل من نمط ما يفعل، إنه لا يؤسس فلسفة الوجود، كالتي لدى اليونان، بل على العكس فلسفة الفعل، وهذا ما سمح بتجديد جميع العلوم» .[3]

إن الفلسفة الحقة إذن هي تلك التي تتصرف، تفعل شيئا ما إزاء الواقع فلا تقف منه موقف المتفرج الأبله، بل موقف الفاعل. إنها تلك التي تجعل من صاحبها – وأقصد الفيلسوف

(1) روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1985،ص115.

(2) Roger Garaudy, L'avenir mode d'emploi, OP-cit, p159

(3) I bid, p159 .

– يعيش الواقعة الفلسفية بكل تفاصيلها حتى البسيط والتافه منها ولا يتوقف عند حدود زيف الواقع، إن الفلسفة« تحصر المعنى، أي التفكير في الغايات وفي معنى الحياة، والمشاركة في العمل الرامي إلى تحقيق هذه الغايات» .[1]

إن مهمة الفلسفة هي أن تكون راهنا دوما، أن تجعل من الإنسان أكثر إنسانية من خلال وضعها لمبادئ الإنسانية هذه وحثه على طلبها. إن الفلسفة اليوم لا ينبغي لها أن تكون تأملية بالمعنى اليوناني القديم، ولا تواصلية ولا حتى تفكيرية علمية، إن ما يجب أن تضطلع به الفلسفة حقا اليوم هو الفعل، فعل التغيير هو أن تسعى بهذا الإنسان إلى ما هو أفضل، هو أن تحمي الإنسانية هو أن تقول لا لموت الإنسان !! هذه هي الفلسفة التي نريدها، هذه هي الفلسفة التي يفترض بنا تبنيها والعمل على نشرها.

لكن غارودي يخبرنا بأن تحقيق هذا والوصول إلى فلسفة بهذه المعالم ليس أمرا ممكنا إلا إذا ارتبطت الفلسفة بالإيمان، هذا البعد الإيماني هو الذي أهملته باقي الفلسفات الغربية. إنه الفجوة والثغرة التي أقامت اختلالا في هذه الفلسفات الغربية. إن الإيمان هو ديناميكية الحياة وهذه الديناميكية تتحدد بشكل واضح وجلي في قول غارودي:« إن الإنسان فعل، وهو قبل كل شيء، مسلمة، خيار، رهان، يوجه حياتنا كلها» .[2] ثم يردف قائلا:« هذا العالم وحدة، ومعنى، وكأنه عمل فني لا ينأى يولد مع مستقبل نحن مسؤولون عنه» .[3]

فالإيمان إذن حسب فيلسوفنا هو الذي يجعل الإنسان إنساناً. وعليه فالفلسفة التي يحيل بنا غارودي عليها هي فلسفة فعل تجعل من الإيمان أساسا لها.« ولخلق نزعة إنسانية منفتحة تقدم ثقافة لا تكون مصنوعة فحسب من أجوبة الماضي بل من أسئلة يطرحها اختراع المستقبل، ثقافة لا تكون بعد امتياز بعض الأفراد وزينتهم بل تكون إمكانية تفتح إنساني للجميع، ثقافة لا

---

[1] Op-cit, p160

[2] روجيه غارودي، نحو حرب دينية جدل العصر، ترجمة: صياح الجهيم،ط3، anep، الجزائر،2001، ص100

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تغلق الإنسان على نفسه، بل تفتحه على إبداع لا نهاية له للمستقبل بإبراز ما هو إلهي في الإنسان إبرازا شعريا ورسوليا» .[1]

إن مهمة الفلسفة هي« مساعدة الأحياء على حل المشكلات التي تطرحها الحياة، هي مساعدة الإنسان على أن يصنع بوعي تاريخه هو» .[2] وعندما تهتم الفلسفة "بإثبات" عجز الفكر البشري، وعدم قدرته على معرفة العالم الواقعي، واستحالة تبديل الواقع، فتلك أبلغ دلالة على انحطاطها، فذلك لأنها صارت خادمة طبقة لم تعد تقبل بالواقع حكما لأفكارها (وهذه طبيعة الفلسفة التقليدية التي تهتم بالمجرد من الموضوعات) مثل هذه الطبقة التي حكم عليها بالموت، لا تستطيع أن تحاول تخليد النظام القائم إلا بمنعها الفكر من أن يعي فوضى الواقع. إنها فلسفة عاجزة بهذا التوصيف لأنها لا تمتلك القدرة على تفعيل التفكير.

إن فلسفة الفعل التي نعني هي« صيغة الفكر التي تستجمع صيغة الوجود التامة لكيان الإنساني في العالم بقدرتها على التنقل في مسافة التعاكس التكويني بين صعيدي النظر والعمل، أو هي« النشاط الإجرائي الذي يجسد التساتل أو اللَّم ويضطلع بالصيرورة حتى وإن كانت صيرورة الهوامل والسوالب والأنباذ وبالتالي فإن فلسفة الفعل مفهومة على هذا النحو لا ترتد على فلسفة سياسية، ولا إلى إنثربولوجيا فلسفية، بل هي فلسفة عامة بالمعنى الذي تكون به الفلسفة خطابا مفتوحا» .[3]

---

[1] روجيه غارودي، مشروع الأمل، دار الآداب، بيروت ط1، 1977 ص 138.

[2] محمد عثمان الخشت، مرجع سابق ،ص 31.

[3] عبد العزيز العياي، فلسفة الفعل ط1، مكتبة علاء الدين، صفاقس، 2007، ص 9.

خلاصة:

إننا نجد بعد اطلاعنا على أهم المحطات الحياتية لغارودي أنه بحق فيلسوف الارتحالات الدائمة بين ثنايا الفكر فهو لم يحط على مسطح بعينه، أو يركن إلى فكرة واحدة، بل حاول الجمع والتوفيق بين كل المحطات التي اطلع عليها، فهو مسيحي ماركسي اشتراكي مسلم، على الرغم مما يبدو في هذا القول من تناقضات لا حصر لها.

في آخر المحطات التي يعترف غارودي بانتمائه لها- وأقصد هنا الإسلام- وجدنا غارودي متحمسا لفكرة الإسلام دون أن يتنكر للمسيحية، وهو الأمر الذي قلب عليه الكثير من المفكرين الممتعضين من فكرة الوحدة الدينية، على أساس أن الدين عند الله الإسلام ومن أراد غير الإسلام دينا فلن يقبل منه، غير أن غارودي رد على هؤلاء جميعا بالنظر إلى ما يسميه المشترك الديني، فكل الأديان تدعو إلى فكرة واحدة، وكلها ترجع إلى أصل واحد وهو سيدنا إبراهيم عليه السلام الجد الثالث والعشرون لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

لقد أسس فيلسوفنا للوحدة الدينية رغم ما فيها من لغط، خاصة وأنها اليوم أصبحت ذريعة لأصحاب المبادرة الجديدة المسماة بالبيت الابراهيمي والتي تبنتها عديد الدول(على غرار الإمارات العربية المتحدة والعراق ومصر) وتخوفت منها بقيتها، في حين ما يزال مشروع تداولها دراسة قائمة مجهولة الأسباب والدوافع،

بالعودة إلى الفلسفة فقد قسم روجيه غارودي الخطاب الفلسفي إلى قسمين أو نوعين أولهما كلاسيكي يسمى بفلسفة الوجود وهو يستنكرها لجمودها، وثاني هذه الأنواع هو فلسفة الفعل، وهي فلسفة ديناميكية تناسب ما يطرأ من مشكلات فلسفية، وقد وضع لهذا النوع أسسا ومنطلقات واضحة، بهدف الوصول كذلك إلى غايات مرسومة مسبقا وقد تحدثنا عنها جميعا.

الفصل الثاني:
الفلسفة بوصفها نظرا

المبحث الأول: اللوغوس في الفكر اليوناني : أفلاطون نموذجا.

المبحث الثاني: الإشراق كمصدر متعال للمعرفة - أوغسطين-

المبحث الثالث: في الفكر السياسي، المدينة الفاضلة – الفارابي

المبحث الرابع :المثالية المطلقة عند هيغل

تمهيد:

مادامت الفلسفة هي الخطاب الذي يوجه نحو العقول لمحاولة إخراجها من الظلمات إلى النور أو ما أسماها كانط " الأنوار " فقد كانت منذ البداية مشغولة بطرح الأسئلة ومحاولة الوصول إلى الحقيقة، وما نلاحظه اليوم هو أن الفلسفات تختلف من بلاد لأخرى ومن زمان لآخر ومن فيلسوف لآخر، لكن ورغم هذا الاختلاف والخلاف إلا أن الهدف من الفلسفة دوما هو الوصول إلى الحقيقة، ولأن الفلسفة قبل التوجه إلى موضوع الفعل فقد بدأت أولا فلسفة بسيطة نظرية، فلسفة حاولت تأثيث مواضيعها مع ما هو مطروح، فخاضت في مواضيع الكون والعالم وكيفية نشوءه، فكانت المتيافيزيقا والحقائق الميتافيزيقية، وبعدها ظهر موضوع آخر للنقاش ساقه سقراط الحكيم إذ حول أنظار الفلاسفة والحكماء من دراسة الكون الأكبر نحو إيلاء أهمية أكبر للكون الأصغر وتحديدا الإنسان، فنبه الفلاسفة آنذاك إلى مواضيع كالأخلاق (الفضيلة والرذيلة والقيمة) والسياسة (الحاكم والمحكوم ونمط الحكم) الفن (مصدره وأنواعه والهدف منه) اللغة (دال ومدلول، فونيمات ومورفيمات، وخصوصيتها) الدين (الإله، التعبد وفكرة الخلق)

إن هذا التوجيه للتفكير والذي ساقه سقراط نحو الإنسان فتح الآفاق لإدراك مدى عمق الطبيعة البشرية، كما أنه أغنى التفكير وأنقده من فكرة مركزية اللاهوت إلى الانفتاح على الناسوت فكان حقا منعرجا فكريا مفصليا في الفلسفة، وهذا ما نحاول من خلال هذا الفصل التعرف عليه إذ سنجيب ونقدم بعض الأمثلة على الفلسفة النظرية تحت سؤال موحد لها جميعا : كيف كانت طبيعة التفكير قبل ظهور فكرة الفعل فلسفيا ؟ ماهي الموضوعات المطروقة (المواضيع المتطرق إليها) ؟ وهل حقا تمت معالجتها معالجة نهائية أم يبقى ما توصل إليه فيها قابلا للإضافة والحذف ؟ والأهم من هذا وذاك هل كان لهذه المواضيع صدى في الواقع ؟ بمعنى هل غيرت شيئا عدى عن أنها حللت وناقشت وزادت الغموض غموضا أكبر ؟.

المبحث الأول: اللوغوس في الفكر اليوناني : أفلاطون نموذجا

إن الفكر اليوناني فكر ثري، كيف لا وهو مرجع الفلسفة الأول- وليس في هذا أي إنكار للفلسفات الشرقية القديمة- وهو الأساس الذي بنيت عليه جل الفلسفات اللاحقة، ومن أبرز قامات وأعلام هذا الفكر القديم نجد سقراط، أفلاطون وأرسطو، وفي هذا المبحث سوف نتوقف لتدارس فكر تلميذ سقراط أفلاطون وخاصة في فكرة المعرفة.

لقد كان لأفلاطون فلسفة ونسق فلسفي متميز مزج فيه بين الفلسفة والأسطورة، في قالب نظري، أي أنه حاول ضبط مفهوم المعرفة ومعالجتها بوصفها قضية فلسفية متأثرا بأفكار معلمه خاصة وأنهما يشتركان في التوجه العقلاني، فكيف ينظر أفلاطون للمعرفة، وكيف يكون العقل مصدرها وأساسها دون سواه؟ وما القصد من فكرة اللوغوس وما معناها؟ وهل هي مرادفة للعقل؟

المطلب الأول : في حد اللوغوس

1. لغة:

يعتبر مفهوم اللوغوس واحدا من المفاهيم الجوهرية والأساسية في الفلسفة، ذلك أنه يحتل حيزا هاما من اهتمام الفلاسفة سواء على صعيد الفلسفات القديمة أو الحديثة وكذا المعاصرة، وإذا كنا أمام محاولة لضبط مفهومه فلا بد أن نعرج على الدلالة اللغوية له، فكلمة اللوغوس كما هو متبد لنا أنها كلمة دخيلة على القاموس العربي، ذلك أنها ترجع إلى الأصل والجذر اليوناني : فكلمة لوغوس Logos " اسم مشتق من الفعل Légein أي: يقول، ولهذا فاللوغوس قول وهذا القول قد يكون كلمة أو عبارة[1]" ويرجح عبد الرحمان بدوي في موسوعته الفلسفية أن يتخذ اللوغوس معنى الكلمة الإلهية.[2]

---

[1] مراد وهبة، المعجم الفلسفي،دط، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع، 2007، القاهرة، ص543.

[2] أنظر عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية ج2، ص 371.

وفي صدد محاولتنا لظبط هذا المفهوم، وجدنا أنه من الصعوبة البالغة فصل المعنى اللغوي فيه عن ذلك الاصطلاحي، ولعل هذا يرجع إلى تنقل هذا المفهوم عبر العصور، مما جعله محملا في كل مرة بدلالات مختلفة دينية أو منطقية وما عداها كثير... وهذا ما صعب في كل مرة محاولاتنا لضبط الفكرة ضف إلى هذا العلائق التي يقيمها المفهوم مع مفاهيم أخرى في كل مرة ،فقد ارتبط مفهوم اللوغوس قديما بمفهوم الميثوس(*)، إذ أن الشعوب القديمة حاولت تفسير الظواهر الكونية بذهن متشرب باعتقادات ميثولوجية أسطورية.

وعليه يمكن تعريف العقل من عدة أوجه:

"فهو ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها.

" ما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات.

ما به يتميز الحسن من القبيح والخير من الشر والحق من الباطل.

ما ليس للحس الباطن فيه مدخل، وقد يطلق على ما لا يدرك هو ولا مادته بتمامها بإحدى الحواس الظاهرة، سواء أدرك بعد مادته أم لا".[1]

وكلمة « العقل هي مصدر للفعل الثلاثي عقل [ع.ق.ل]، وعقل يعقل عقلا، عقولا و معقولا، وجمعه عقول، وفي حديث عمرو بن العاص: تلك عقول كادها بارئها أي: أرادها بسوء»[2] وهو حسب ابن منظور ضد الحق. وقد وردت مادة " عقل " بعدة معان منها.

(*) الميثوس :(Mythe) أو الميثولوجيا والأسطورة، وهي كلمة مشتقة من الجذر اليوناني "muthos "ويعني قصة غير واقعية أو mythat وتعني الحكاية و Logie وتعني العلم والبرهان، وعليه فالأسطورة هي الحكاية التي تبتعد عن الواقع، ويرى فراس السواح أنها أيضا دين، فكل دين يتكون من ثلاث مكونات هي : المعتقد، الطقس، الأسطورة ."وتعني الأسطورة حكاية خرافية شعبية الأصل وغير ضرورية يمثل فيها الفاعلون اللاشخصانيون، وفي الأغلب تمثل فيها قوى الطبيعة في صور كائنات شخصية ويكون لأفعالها أو مغامراتها معنى رمزي، وهي مجرد ابداع للخيال، والميثولوجيا تعكس آراء الناس في العصور القديمة عن الطبيعة والحياة وعن المعتقدات(...) وتتضمن الأساطير تعبيرا عن المكونات الأولى للمعارف، العلمية والمشاعر الجمالية، وكان أفلاطون أول من استعمل تعبير mythologie للدلالة على فن رواية القصص، للاستزادة أكثر أنظر - :جون بيير فيرنان : يسيير قيدال ناكيه، الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة: تر حنان قصاب حسين، ط1، 1999، دار الأهالي، سورية، ص 22 .كيسيديس كيوكاريس، هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، تر: حاتم سلمان، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1987، ص 86. اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد 2، تعريب: خليل محمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص 850.

[1] معجم المعاني الجامع عربي عربي.

[2] عبد السلام بن ميس، تنقل مفهوم العقل حتى القرن 13م.

1. " الحبس: قال ابن فارس (عقل) العين والقاف و اللام يدل على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة، ومن ذلك العقل هو الحابس عن ذميم القول والفعل".[1]
2. "نقيض الجهل، قال الخليل: العقل نقيض الجهل، يقال عقل يعقل عقلا، إذا عرف ما كان يجهله قبلا."[2]
3. الحجر والنهي فحسب ابن منظور فالعقل ينهي عن الباطل، كما أنه لم يفرق بينه وبين القلب، يقول تعالى:" { أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون} [3]أي أفلا تمتنعون وتنتهون عن هذا الفعل وقد " استعملت كلمة " عقل " في اللغة العربية لترجمة الكلمة اليونانية " نوس "(voûq) وتعني المعرفة، الفهم، المعنى، الذكاء...في القرون الوسطى اللاتينية تمت ترجمة كلمة" عقل " : العربية بكلمة " Intellectus" اللاتينية، وهي أيضا تحمل معاني الفهم والتمييز والمعنى"[4]. وهنا نلاحظ وجود تطابق في مايحيل إليه معنى كلمة " عقل " في كل من اليونانية و اللاتينية، لكن وجب أن ننبه إلى "ضرورة التمييز بين كلمة " Intellectus" وكلمة " Ratio" في اللغات النيولاتينية فكلمة Ratio تعني الحساب والنظام والعقل، وهي أقرب لكلمة " لوغوس" " hoyoq" رغم أن هذه الأخيرة أعم من الأولى، وفي اللغة اليونانية غالبا ما تفهم كلمة " نوس " باعتبارها مقابلة لكلمة " لوغوس " ونفس الشيء يقال على كلمتي Ratio و Intellectus في اللغة اللاتينية فالعقل بمعنى Intellect هو مصدر المبادئ الأولى للمعرفة، والعقل بمعنى Ratio يقوم بمهمة الاستدلال[5] ونجد أرسطو يميز بين " النوس " و " اللوغوس "، فيجعل موضوع اللوغوس هو العلم البرهاني، وموضوع النوس هو المبادئ الأولى التي لاتحتاج إلى برهنة .

---

[1] المرجع نفسه.

[2] ابن منظور، محمد بن ملزم، معجم لسان العرب، ط1، ج 11، دار صادر، بيروت، ص 438.

[3] ابن فارس ابو الحسين أحمد، معجم مقياس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ج4، 1979، ص و 6؟.

[4] الخليل بن أحمد الفراهيدي العين، تحقيق.

[5] سورة البقرة 44.

ويقال في اللغة العربية عقل البعير إذا شده وربط قائمته لأجل منعه من النهوض، ويقال أن العقل يفيد معنى الحصر والحبس كما سلفت لنا الإشارة لذلك ﴿ فيقال للمخاطب اعقل ما يقال لك. أي احصر معرفته لئلا يذهب عنك، وفي اللغة اللاتينية Intellectus من الفعل intellegere بمعنى يفهم"[1]

2. اصطلاحا:

تعددت معاني الكلمة اليونانية محل البحث هنا " اللوغوس ". ولهذا عمدنا إلى أدراج أهم الآراء حولها:

1. يرى أرسطو من خلال كتابيه " interprétation " Delوالأخلاق إلى نيقوماخوس" في الفصلين الرابع والسادس على التوالي أن " اللوغوس يدرك الكلي الذي هو موضوع العلم"[2]
2. أما هيراقليطس فيرى أنه " العقل الكوني الذي يحكم الكون والحكمة تكمن في التوافق معه" [3]خاصة وأنه يمثل القانون الكلي للكون، و القوة المنظمة والمسيرة له، يقول هيراقليطس: " كل القوانين الإنسانية تتغذى من قانون إلهي واحد : لأن هذا يسود كل من يريد ويكفي للكل وسيطر على الكل"[4]
3. يرى الرواقيون [*] أن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم، بل أنه هو الذي ينشر فيه الحياة ويسمه بها، كما أنه المسؤول عن إرشاد العناصر السالبة وتوجيهها، ويطلقون عليه اسم " المادة " ويقول فيه ديوجين اللائرسي :" يقول الرواقيون إن اللوغوس هو

[1] مراد وهبة،مرجع سابق، ص 432.

[2] مراد وهبة المرجع نفسه، ص 543.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

[4] عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية ج 2، ص 371.

[*] ويؤكد الرواقيون على هذا التصور فاللوغوس عندهم تلك القوة الكونية التي تنظم وتسير الكون.

المبدأ الفعال في الهيولي، إنه الله، وهو سرمدي، وهو الفعال لكل شيء من خلال المادة"[1]

4. في فلسفة فيلون اليهودي فيرى أن اللوغوس هو النموذج الأول لكل الأشياء وبأنه أول القوى الصادرة عن الله، فقيلون بصورة تارة على أنه " الوسيط الذي خلق الله به العالم والذي نعرف الله به والذي يشفع لنا عند الله، وهو طور املاك الله المذكور في التوراة أنه طهر الآباء وأعلن إليهم أوامر الله، وهو مرة قانون العالم على مذهب هيرقليطس والرواقيين، ومرة أخرى هو المثال الذي خلق العالم على حسبه كما يقول أفلاطون "[2] غير أن فيلون يسحب من بين هذه الاحتمالات أن يكون اللوغوس هو الله نفسه، فقد يكون وسيطا، وقد يكون نموذجا، صورة، شفيعا، ملاكا، إلا أنه ليس الله بالتأكيد.

المطلب الثاني : تاريخية فكرة اللوغوس

وبما أن لكل فكرة تاريخا وجذورا تكون مشدودة إليها، فلابد في هذا المقام أن نتقصى عن جذور فكرة اللوغوس الفلسفية من أين بدأت وإلى أين انتهى بها المقام، وكيف كان أثر التغير في الأزمنة والأفكار مؤثرا على معناها الأول، وماهي الصبغة التي انتحلتها في كل من حلها وترحالها؟ !

ولأجل هذا عمدنا إلى محاولة تتبع الفكرة (تاريخيا) كرونولوجيا كما هو وارد:

1. الحضارة المصرية:

من الأفكار التي لا يمكن إنكارها أن الحضارات الشرقية القديمة كلها كانت تفسر الظواهر بإرجائها إلى قوة مفارقة هي الآلهة، فكان يجري الإنسان ويعاقب على الخير والشر في قراراته وصنائعه، فمقدار رضى الآلهة عنه يتبين من تفاصيل حياته، ﴿وهكذا كانت الأسطورة المحاولة الأولى لوضع نسق يحد من الفوضى ويقدم تعليلات تمكن الإنسان من التعامل مع

[1] المرجع نفسه، ص نفسها.

[2] مراد وهبة، مرجع سابق ص 544.

الأحداث بطريقة إيجابية، وفسر العقل (اللوغوس) بطريقة دينية حيث أعتبر الكلمة الإلهية التي لا يتم الخلق إلا بمقتضاها"[1].

وتعتبر مصر أول الحضارات التي بوأت الآلهة مكانا مهما حتى قال هيرودوت عن المصريين:" وإنهم أكثر الناس تدينا، لأن أهم شيء بحث فيه حكماء مصر القدامى هو تطهير النفس الإنسانية واعدادها للانتقال من دار الفناء إلى دار البقاء"[2] مؤمنين في ذلك بوجود عالم آخر وحياة أخرى ينتقل إليها المرء أي من عالم الفوضى إلى عالم النظام، ويعد الإله بتاح [*]الإله الذي خطط لخلق العالم، وتبدأ فكرة الخلق في العقل أو القلب الذي يحتفظ بالأفكار، أما التنفيذ فهو من مهام اللسان الذي ينطق بالكلمة " فالصانع يخلق بالتعبير بلسانه ما يفكر فيه بقلبه"[3]، وعليه يكون العالم تجسيدا للكلمة التي يلقيها الإله، والتي تكونت في الأصل في القلب، ونلاحظ هنا أن المصريين قد قدموا في محاولة الاجابة عن سر الخلق أو تكون العالم تفسيرا دينيا (شبه أسطوري بالنسبة لي) وفلسفيا ميتافيزيقي حيث أنهم ربطوا بين الفكرة والنطق بها وهذا ما نجده فيما بعد عند أرسطو فيما يسميه الوجود بالفعل والوجود بالقوة ،فالعالم موجود بالقوة في الكلمة لكنه لا يخرج إلى الوجود الفعلي إلا من خلال فعل النطق الذي يتيح له التجلي.

---

[1] رشيدة صاري، اللوغوس من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة هيرافليطس- هيدغر نموذجين: رسالة دكتوراه، إشراف أنور حمادي جامعة وهران 2.

[2] الشرقاني محمد عبد الله: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دط، مكتبة الزهراء، القاهرة، ، 1988، ص 27.

[*] بتاح : أهم وأشهر آلهة " منف" وسمي " تاتنن " وكان يمثل على شكل إنسان برأس عارية لا تحمل أي إشارة خاصة واضعا يديه فوق صدره وممسكا بصولجان وهو الإله الوحيد الذي ظل محافظا طوال تاريخه على صورته الإنسانية، وفي اعتقاد المصريين أنه خالق الفنانين وصانع الفخاريين، أنه هو الذي خلق الدنيا، ثم تطور هذا الاعتقاد فرأوا فيه الإله العظيم الذي أنجب نفسه بنفسه حسب أقوال " آتوم " الذي أنجب التاسوع الإلهي، إنه صاحب البداية الأولى ،أول من كان، وأول إله في الخليقة ." أنظر محمد الخطيب، ديانة مصر الفرعونية، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 2003، ص 17.

[3] المرزوقي جمال، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001، ص 172.

2.الحضارة الصينية:

لعل أهم ما نعرف عن الفلسفة الصينية هو المدرسة الكونفوشيوسية[*] و التاوية[**]، أن هذه الفلسفة قد عالجت كغيرها من الفلسفات قضايا الخلق، الكون والإنسان والأخلاق...إلخ كما حرصت دوما على إقامة نوع من التكامل بين الإنسان والطبيعة والتوازن بينهما. وهذا تحديدا ما ركزت عليه الفلسفة التاوية و سميت كذلك استنادا إلى مبدأ التاو والذي يعني الطريق والسبيل، الذي يؤمن التوازن والانسجام، وقد استخدم في عصور سابقة للاوتز محملا بمعان أخلاقية، غير أن هذا الأخير منحه دلالة ميتافيزيقية، ويعرف " لاوتزو" بنفسه التاو فيقول :"ثمة شيء لا صورة له، إلا أنه كامل قبل أن تكون السماء والأرض، كان هناك كائن عديم الشكل، بلا صوت، وبلا مكان، صامت، مفارق، وجيد لا يتغير، يدور دورة أبدية بغير أن يتعرض للخطر، تستطيع أن تعده أم الأشياء جميعا، أنا لا أعرف اسمه وأخطابه بقولي الطريق " التاو " حتى يكون له اسما، فإذا اجتهدت في تسميته قلت العظيم"[1] فحسب لا وتزو فإن " التاو" لامتناه ومطلق وهو أصل الأشياء ومبدؤها ويوضح هذا في قوله :" التاو وجود سرمدي، غموض، أبدي، دهاليز أسراره كخفايا أنثوية، التاو وبواطن احتجبت وهي أصل الوجود، بقاؤها فيض وعطاؤها أمد".[2]

وهذا التوصيف للنا وإنما هو في الحقيقة توصيف للمطلق، من حيث أنه لا يرى ولا يقاس وهو سرمدي موجود وغير قابل للمس ووجوده سابق لوجود الموجودات وزد على هذا أن لا صورة ولا جسم ولا حركة أو شكل له وفي هذا الشأن يقول " تشوانغ تسه " في كتاب " التاو" :"للتاو واقع ودليل، ولكن لا فعل له ولا صنيعة، هو ممكن الارسال غير ممكن الاستلام،

---

[*] الكنفوشيوسة، ديانة أهل الصين، وهي ترجع إلى الفيلسوف كونفوسيوس الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد، أين دعا إلى احياء العادات والطقوس الدينية الموروثة، كما أنه حاول دمج هذه التقاليد بمجموعة من أفكاره وفلسفاته في الأخلاق، كما دعا الناس إلى عبادة الإله الأعظم، وتقديس أرواح الآباء والأجداد. للاستزادة أكثر انظر : ه.ج كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، تر: عبد الحميد سليم، دط، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر 1971.

[**] التاوية، ديانة وفكرة فلسفية تنسب إلى وتسي تونج.

[1] مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ج2، دار قباء الحديثة للنشر، مصر، ط2، 2007، ص 47.

[2] محمد جمال الكيلاني الفلسفة اليونانية، أصولها ومصادرها، ج1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2008، ص75.

ممكن التحقق غير ممكن الرؤية"[1] ولعل هذا ما جعل البعض يصف التاوية بفلسفة اللافعل ولا نرمي من خلال هذا إلى السلب التام وإنما المرمى من وراء هذه التسمية الإشارة إلى الحد من التدخل الإنساني " اللافعل لا يعني أننا لانفعل شيئا، بل أن نترك كل شيء يفعل ما يفعله ففي ذلك إرضاء للطبيعة".[2]

إن هذه المعاني التي يحملها التاو مجموعة تتصادم مع فكرة اللوغوس اليونانية حيث أن التاو هو مصدر قدرتنا على التفكير أي أنه العقل، كما تتصادم مع فكرة الوحدانية الالهية في الفلسفة الاسلامية من خلال توصيف التاو بالسرمدية وانعدام الشكل وعدم التأثر بالزمان والمكان ولا الخضوع لفكرة الحركة ....إلخ، وفي نفس الوقت يتصادم على فكرة التثليث في المسيحية إذ أن من أقواله:

" التاو أنجب واحد.

الواحد أنجب الثاني.

الثاني أنجب الثالث.

الثلاثة أنجبت الآلاف المؤلفة (الكائنات العشرة آلاف).

الآلاف المؤلفة تحمل " اليين على كتفها.

وتعانق " اليانغ"[*] بالذراعين.

الآلاف المؤلفة ناتج لمزج القوتين."[3]

---

[1] لاتوسه/ تشوانغ تسه، كتاب التاو، وترجمة ودراسة هادي العلوي، دار الكنوز الأدبية.

[2] المرجع نفسه.

[*] اليينغ واليانغ مصطلح صيني قديم استعمله اليونانيون أيضا، وفي الفلسفة الصينية يمثلان القوة الخاصة والمسيطرة على الحياة، وهي تفسر نشأة الكون وتعبر عن ثنائية النظام الكوني، إذ لكل موجود ما يقابله،مثال:(الليل/النهار) فلا وجود لليين في حال غياب اليانغ، فهما رغم التناقض مكملان لبعضهما البعض.

[3] لاوتسو، كتاب التاو، انجيل الحكمة التاوية في الصين، تقديم وشرح وتعليق السواح فارس، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط2، 2000، ص 77.

المطلب الثالث: اللوغوس الأفلاطوني

لعل أهم القضايا التي اشتغل عليها أفلاطون قضية المعرفة، ونظرية المعرفة، وقد جاء اهتمامه بها بادئ الأمر للرد على السفسطائيين الذين جعلوا من الحواس مصدرا مباشرا للمعرفة الإنسانية، وهو تقريبا نفس مذهب أستاذه سقراط، إذ أنه هو الآخر قد صار على المدرسة السفسطائية، وخاصة في قول بروتاجوراس "إن الانسان مقياس الأشياء جميعا"، ولكي نفهم نظرية المعرفة عند أفلاطون وجب اولا ان نعرف ما ليس بمعرفة وان نزيحه.

يرى أفلاطون أن المعارف فطرية عقلية وهي "شيء نولد به، ومن ثم فإن "التعلم" هو ببساطة أبرز هذه المعرفة إلى السطح من جديد إلى أذهاننا الواعية"[1] وذلك من خلال عملية التذكر.

إن افلاطون إذ يعرض علينا نظرية المثل الخاصة به يجعل من عالم المحسوسات صورة لكل ما هو موجود في عالم المعقولات، ولنقل إن كل ما نجده في موضع الحواس من جمال وخير ان هي الا انعكاس لما هو موجود بالأصل في عالم الأفكار الأولى الثابتة والعقلية «المثل»، فكل من الجمال المطلق والخير الأسمى موجودات بالأصل و بصوره ثابتة لا نفسية في المثل والإنسان إذ يعرف الصورة الحسية منها فقط لا يكون قد عرفها إلا من خلال عملية تذكرها، فكل ما هو محسوس معقول إن صح تعبيرنا، وهنا « تتحدد طبيعة العلاقة بين المحسوس والمعقول ذلك أن الأول للثاني كالصورة للأصل. فالعالم المنظور كله صورة من العالم المعقول، وهي صورة متغيرة للأصل الثابت، وهي لهذا اقل بكثير مرتبه وقيمه»[2] ومن هنا نفهم أن أفلاطون يزدري المعرفة المتأنية عن طريق الحواس لكونها معرفة نسبية* متغيرة وغير موثوق بها على عكس ما يراه

---

(1) ديف روبنسون، جودي جروفز، أقدم لك أفلاطون، تر: امام عبد الفتاح امام، المطابع الأميرية (د.ب.ن)، 2001 ص 48.

(2) عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت. 1993. ص 203.

(*) نقطة المعرفة في الاستعمال العادي تطلق على العلوم كما تطلق على الحرف (يعرف، ويعرف، يعمل) ومع ذلك فهي تستعمل بوجه خاص لدلالته على المعرفة النظرية، على العلم بمعناه الحقيقي كمقابل «المعرفة=العملية»

انظر: اليكسندر كواريه، مدخل لقراء ة افلاطون، ترجمة: عبد المجيد أبو النجا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة،ص ص 29-28

مع المعارف العقلية، فهذه الأخيرة معارف ثابتة يمكن الوثوق بصدقها لأن مصدرها الأول المثل، وكل ما يعرفه الانسان انما قد يعرفه عن المثل، اول نقل «تذكره». وهذه الأفكار نجدها في كل من محاوره «برمسيس» وأواخر محاورة «الجمهورية». اما إذا انتقلنا نحو محاورة طيماوس فنجده يؤكد على أولوية «عالم الموجودات العقلية الخالصة، وعلى استقلاله في ذاته عن هذا الكون الحسي، وهكذا تستمر ثنائية العقل والحسي مبدأ افلاطونيا أساسيا ودائما»[1].

وفي محاورة فايدروس نجد أفلاطون يحاول شرح نظرية التذكر، خاصة وأنه قد قوبل بالنقد حول فكرته عن المعرفة، فكيف يبحث الإنسان عما لا يعرف هنا يجيب أفلاطون قائلا: «لما كانت النفس خالدة، وبما كانت قد عاشت حيوات متعددة، ورأت كل شيء في هذا العالم وفي هاديس*، فإنها تكون قد عرفت كل شيء وهكذا لا تكون معرفتها في هذا العالم إلا تذكرا لما كانت قد تعلمته من قبل»[1].

المبحث الثاني: الإشراق كمصدر متعال للمعرفة - أوغسطين-

المطلب الأول: مفهوم الإشراق.

1. **لغة:** الإشراق (illumination)، في اللغة هو "الإضاءة والإنارة، يقال أشرقت الشمس: طلعت وأضاءت، وأشرقت وجهه، أي أضاء وتلألأحسنا، وأشرق المكان أنار بإشراق الشمس، وأشرقت الشمس المكان: أنارته"[2].

2. **اصطلاحا:** الإشراق في اصطلاح الحكماء "هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها عن الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية"[3]، وهو نور يقذفه الله في نفس المؤمن فيكشف له ما كان غامضا وغير مفهوم، وهنا تحدث المعرفة و انبجاس الحقائق، والإشراق من بين أهم الأفكار التي تميز بها القديس أوغسطين، ومعناه أن "الفكر يعرف الحقيقة بطريقة تشبه الطريقة

(1) المرجع نفسه، ص 205.

(*) هاديس: العالم السفلي، أو عالم الموتى

(2) علي زيعور، أوغسطين مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسطية، ط 1، دار اقر، لبنان، 1983، ص 157.

(3) المرجع نفسه، ص ص 93 -94.

التي بها تبصر العين الأجسام، فكما أن الشمس هي مصدر النور الجسماني الذي يجعلنا نبصر الأشياء، فان الله هو مصدر النور الروحاني الذي يجعل العلوم معقولة في الفكر: الشمس مصدر النور، والله مصدر الحقيقة، أن الله نور النفس او كما يقول ق. أ "النور اللامخلوق" وهي تسمية موجودة في الأسفار المقدسة"[1] .

المطلب الثاني: نظرية المعرفة

نعرف أن الفلاسفة اهتموا بنظرية المعرفة أيما اهتمام خاصة وأن المعرفة من أهم المباحث الفلسفية، ذات الشأن يتجلى في الفلسفة المسيحية، هذه الأخيرة ربطت الفلسفة بالدين فكانت من أبرز سماتها أنها ترى بضرورة التعقل للإيمان، فلا يكتمل الإيمان إلا بوجود النظر العقلي فالعقل بالأساس يبحث عن الحقائق، وهو الشيء الذي يوفره الدين المسيحي - في نظرهم- ومن هنا يمكننا القول أن الفلسفة المسيحية فلسفة دينية قبل كل شيء فهي شديدة الارتباط بالدين، خاصة وأن أغلب قضايا النظام العقلي يتم حلها وفهمها بناء على ما يرد في النصوص الدينية :فليس هنالك فرق بين منطق الوحي ومنطق العقل ... فالعقل مدين بقدر هائل من المعرفة للوحي"[2].

أما بخصوص الفيلسوف المسيحي القديس أوغسطين فقد أدرج نظرية المعرفة خاصته في كتابه المعنون: "الرد على الأكاديميين"، وهو من أوائل كتبه، أين قرر فيه أن البحث في مسالة المعرفة لا بد أولا أن يكون مسبوقا بسؤال إمكان الحقيقة، فمتى ما كانت الحقيقة ممكنة أصبح سؤال المعرفة مشروعا، كما أورد فيه أن المعرفة يجب أن تنطلق من الذات العارفة أولا قبل أن تنتقل في سؤالها المعرفي عن العالم محط المعرفة، أي أنه لكي نعرف الحقائق وجب أولا أن تكون الذات وعيه بذاتها، أحوالها ... الخ ثم تنتقل فيما بعد لمعرفة ما دونها، حتى تصل إلى معرفة الحقائق الأزلية (حقيقة الحقائق) والثابتة. وقبل أن نغوص في غمار المعرفة وحواشيها عند

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982، ص 93.

(2) كامل محمد ومحمد عويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ط 1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1993، ص ص 4-9.

أوغسطين نرى أنه من الضروري قبل أن نذكر أنفسنا بالمحطات التي مر بها هذا الفيلسوف في حياته والتي أثرت بشكل كبير على اختياراته الفكرية الفلسفية، فكما هو معلوم أن أوغسطين والملقب بابن الدموع ولد بطاجست لأم متدينة وأب وثني طيلة سنين حياته لغاية أن عمد وهو على فراش الموت، وقد ارتحل فيما بعد إلى قرطاج أين سلم زمام أمور نفسه للشهوات والملذات المادية حتى أنه قد كان له ابن غير شرعي "اديودانستين" والذي وافته المنية وهو ابن الثامنة عشر، وهو الأمر الذي خلف أثرا بالغا في نفسه، وفي قرطاج قرأ أوغسطين كتابا لشيشرون بعنوان "هورتيسنيسون" وهو الذي قاده لمذهب الشك والتأثر بالأفلاطونية المحدثة، وفي نفس المدينة أيضا قرأ الكتاب المقدس وقابله بالازدراء خاصة وأنه قد قرأ قبله كتاب شيشرون الحصيف والبليغ، حيث كان رد فعله على الكتاب المقدس أنه كتاب ركيك لا بلاغه ولا جمالية فيه، ومع ذلك فقد لفت نظره لعديد القضايا بالنسبة له كمسالة أصل الشر.

لقد انصرف عنه فيما بعد نحو كتب المانويين فقد أعجب بتصورهم لأصل الكون إذ كانوا يقولون بالثنائيات (الأثنية) (الخير والشر) وأعجب بأفكارهم وطرائق تحليلهم واقناعهم له، فاعتنق المانيوية والتزم بها لتسع سنوات حتى التقى بأسقف المانويين فاوستس وقد خاب ظنه به حيث لم يكن بالمستوى الذي تمناه عليه، فقط تلى ذلك تأثره بوفاة صديق مقرب له، وكتب عنه في الكتاب الرابع من الاعترافات غير أنه لم يذكر اسمه. وفي عامه الثاني والعشرين أصبح معلما للخطابة في قرطاج ثم تحول منها إلى روما وزاول نفس المهنة ولكن في بلاط الحاكم أين تسنت له فرصه اللقاء بالأسقف أمبروز الذي زعزع ما تبقى من إيمانه بالمانيوية وشك عموما. ثم ما لبث أن اعتنق المسيحية الكاثوليكية* وعمد.

(*) انظر: جاريث ب ماثيوز، أوغسطين، تر: ايمن فؤاد زهري، ط 1، (سلسله عقول عظيمه، اشراف جابر عصفور العدد 1984)، المركز القومي للترجمة، مصر، 2013، ص ص 26-34.

هذا كل ما نحتاجه - باعتقادي- حول المحطات المصيرية المؤثرة في فكر أوغسطين. وعند هذه النقطة سوف نتساءل: ما هو التصور الذي قدمه كنظريه للمعرفة؟، وكيف يتداخل ما هو عقلي مع ما هو وحي في بناء تشكيله فلسفيه متميزة؟.

إجابة عن هذه الانشغالات نجد أن أوغسطين يقسم المعرفة إلى مستويين لكي يجيب لنا عن السؤال: كيف تدرك النفس حقائق الاشياء؟ وهذه المستويات هي:

1. المدركات المادية: وهي تلك المعرفة المتأتية من العالم الخارجي أو الماديات والحواس بشكل أعم، والحقائق التي تأتي عنها تكون حقائق غير ثابته وقابله للرفض والشك. وقد كان أوغسطين نفسه قد مشى في هذا النحو في القول بأن المعرفة حسية، وهذا بعد أن مر بعملية الشك، وعقب الشك وجد الحقيقة في الماديات والحواس، غير أنه ما لبث ينتفض قائلا بأنها خادعة ولا يمكن الثقة بأحكامها، زيادة على ذلك "فالإحساس فكر ... أي أن البصر وظيفة الفكر لا الجسم"[1]. فمثلا عند الاحساس بالجوع فان هذا الجوع ما هو الا منبه سلطته النفس على الجسم او البدن ونفس الامر عندما يسمع الانسان صوتا مفزعا، الصوت هنا ما هو الى تنبيه من النفس لجسم ليقوم بعمله، وعليه نستخلص وانا اغسل يرى ان النفس تؤثر وتعمل وتراقب بشكل دائم كل عضو من اعضاء الجسم، خاصه وأنها اعلى مرتبه من البدن.

2. المدركات المعنوية: وهي الحقائق المطلقة الثابتة والتي لا يدخلها ولا ينال منها الشك كحقيقه الله، الروح، الملائكة. وإجابة سؤاله عن الحقيقة هي أن النفس تدرك حقائق الأشياء عبر الاشراق الإلهي، ومصدر المعرفة هو الاشراق الباطن من الله على النفس، وقد أدرج فكرة الاشراق ضمن محاورة المعلم أين اعتبر الاشراق نور داخلي لا يخطئ، في حين يخطئ النور الخارجي القادم من الحواس. وهذا لأن النور الداخلي يكون مصدره هو المسيح، "فكما أن العين ترى الأشياء بمساعدة الضوء، كذلك النفس تدرك الأشياء بمساعدة الأنوار العقلية

[1] المرجع نفسه، ص 159.

وفيضانها على النفس"[1]. وهذا ينبهنا للتكامل الحاصل بين العقل و الاشراق والحواس في نظريه المعرفة، والنفس الذكية هي التي ترى المعقولات بفضل الاشراق الإلهي.

المبحث الثالث: في الفكر السياسي، المدينة الفاضلة – الفارابي

في معرض حديثنا عن الفلسفة بوصفها نظرا، تحدثنا عن النظر في الفلسفة اليونانية وكيف يتم تفسير مفهوم اللوغوس عند الفلاسفة عموما مثل هيراقليطس مثلا وتعمقنا في ضبط هذا التصور الفلسفي عند أفلاطون، ثم انتقلنا للفكر الوسيطي الأوروبي مع أوغسطين وفكرة الاشراق، وكيف فسر ابن الدموع المعرفة وقيامها، وها نحن ذا نتحدث عن نفس الفلسفة النظرية مع شخصية بارزة في تاريخ التفكير الإسلامي ألا وهو المعلم الثاني أبو نصر الفارابي، وسمى بذلك باعتبار أرسطو المعلم الأول.

لقد اهتم الفارابي بجملة من العلوم والآداب وأفرد فيها الكثير من الكتب والرسائل ويعد الإرث الفكري الذي خلفه أساس في بناء أفكار الفلاسفة المسلمين الذين تلوه فيما بعد مثل ابن رشد.

ولعل من أشهر ما خلف الفارابي من أفكار ما يعرف بنظرية الفيض الإلهي والمدينة الفاضلة في مقابل المدينة الجاهلة، وفي هذا الجزء من البحث نتساءل ما المقصود بالمدينة الفاضلة ومضاداتها؟ وكيف تسير الدولة؟ وأي نمط من السياسة هو الأفضل لتحقيق السعادة؟.

المطلب الأول: في مفهوم السياسة

1. مفهوم السياسة لغة:

لفظة عربية مشتقة من الفعل ساس، وهي "مصدر على وزن فعالة، قال: وساس الأمر سياسة"[2] وقال الصاحب بن عياد: "والسياسة فعل السائس، والوالي سيوسا رعيته، وسوس فلان أمر بني فلان، أي كلف سياستهم"[3].

---

[1] علي زيعور، مرجع سابق، ص ص 117، 137.

[2] ابن سيده، المحكم المحيط الأعظم في اللغة، تحقيق مجموعة من المحققين، معهد المخطوطات العربية، د س، ص 354.

[3] الصاحب بن عياد، المحيط في اللغة، تحقيق محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، 1994، ص 416.

وفي القاموس المحيط جاء: "سست الرعية: أمرتها ونهيتها"[1].

والسياسة "(politique في الفرنسية / Politics في الإنكليزية / Politiké في اليونانية) مصدر ساس، وهي تنظيم أمور الدولة، وتدبير شؤونها، (...) وقد يطلق لفظ السياسة على سياسة الرجل نفسه، أو على سياسته دخلة وخرجة، أو على سياسته أهله وولده وخدمه، أو على سياسة الوالي رعيته"[2].

2. اصطلاحا:

إن السياسة فرع من فروع المعرفة، وهي كذلك "فرع من العلم المدني" يبحث في أصول الحكم وتنظيم شؤون الدولة، وأول من عني به من فلاسفة اليونان أفلاطون في كتابه "الجمهورية" وأرسطو في كتابه "السياسة" وعني به من فلاسفة الإسلام الفارابي في "المدينة الفاضلة" ومن المحدثين "هوبز" في كتابه "التنين"[3] وتهتم السياسة كمجال معرفي ببحث أسس قيام المجتمعات والدول وطرائق تسييرها، أما "موضوعها عند قدماء الفلاسفة هو البحث في أنواع الدول والحكومات، وعلاقتها ببعضها البعض، والكلام على المراتب المدنية وأحكامها والاجتماعات الإنسانية الفاضلة والرديئة (...) وعلة زوالها، وكيفية رعاية مصالح الخلق وعمارة المدن وغيرها"[4].

ويمكننا الإشارة إلى إمكان التمييز بين مستويين من السياسة، أولهما ما يسمى علوما سياسية، وهي تلك العلوم التي تنشغل بما هو كائن على أرض الواقع من معطيات سياسية(قوانين، دساتير، علاقات دولية،...إلخ)، وثانيهما: ويطلق عليه فلسفة سياسية، وهذه الأخيرة تعنى بدراسة ما يجب أن يكون عليه الفعل السياسي، وهو الجانب التنظيري للممارسة السياسية(على غرار أفكار أفلاطون والفارابي مثلا...إلخ).

---

(1) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، - مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت 1987، ص 710.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص ص 279 – 680.

(3) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 99.

(4) جميل صليبا، مرجع سابق، ص ص 679 – 680.

المطلب الثاني: المدينة الفاضلة ومضاداتها

1.المدينة الفاضلة:

تجد نظرية الفيض عند الفارابية تطبيقاتها الواقعية في الحياة الاجتماعية السياسية مباشرة، والفارابي ينطلق في بناء أفكاره السياسية من مقولة يونانية قديمة مفادها " أن الإنسان حيوان اجتماعي بطبعه "،[1] وأن الاجتماع كله يؤول في القصد إلى الاجتماع المدني، " والجماعة المدنية هي جزء للأمة والأمة تنقسم مدنا... وقرى. .." [2] مع ما يمكن استحضاره هنا لما تحمله كلمة المدينة Polis من دلالة في الفكر السياسي اليوناني، أي باعتبارها مرادفة للدولة. إن الطبيعة قد تكفلت بتوفير حاجيات الإنسان وكمالياته، لكن هناك ما لا يستطيع الإنسان أن يدركه إلا بواسطة العقل الفعال، الذي يستطيع، وحده، أن يمنح للإنسان "قوة ومبدأ به يسعي أو به يقدر... وذلك المبدأ هو العلوم الأول والمعقولات الأول. .."؛ [3] لكن ذلك لا يتحقق إلا إذا تحققت الإرادة التي تنشد السعادة، وهذه السعادة لا تتحقق إلا من داخل نظرية الفيض نفسها، أي أن الفكر السياسي للفارابي هو محض صدى، أو ارتداد لنظرية الفيض. من هنا فإن المقصد الحقيقي للمدينة الفاضلة هو البحث عن سعادة الأنفس بتأملها الحقائق الأزلية في العقل الفعال ؛ وهي سعادة عقلية صرفة [4]، أي تلك التي تتوحد فيها إرادة مجتمع الأفاضل على هدف واحد هو البحث عن السعادة الحقيقية. إنها، أي السعادة، مرتبطة – حسب تصور الفارابي – بتركيبة النفس الإنسانية، وهي تتحقق عندما تسيطر النفس العاقلة (وفضيلتها الحكمة) على كل من النفس الغضبية (وفضيلتها الشجاعة) والنفس الشهوانية (وفضيلتها العفة)، فيصل الإنسان إلى السعادة ؛ لكنه يحتاج لبلوغ ذلك إلى قائد يدله سبيل

---

(1) حسن إبراهيم حسن،تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي،ج1، ط7، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة،1964، ص ص 427-426

(2) الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط2، دار المشرق، بيروت،1986، ص 29

(3) المرجع نفسه، ص 27

(4) وافي عبد الواحد: المدينة الفاضلة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت، ص.55-56

الحق، ويهديه إليه، وهذا القائد هو الرئيس .وهو جوهر تحقق الرياسة، أو الحكم، وأهدافه، وشرعيته. فالهدف يتجسد في تحقيق خير المجتمع، والخير المطلق هو تحقيق سعادتهم، أما الشرعية فمستمدة من الاتصال بالعقل الفعال، وذلك لا يتحقق إلا لنبي أو حكيم، لأنهما الأجدر بالرياسة، ومكانتهما في المجتمع بمثابة القلب من الجسد، ولا ينبغي أن يعلو فوقهما رئيس أخر، لأنهما مستغنيان عن ذلك. [1] إن الرئيس الذي تتحقق فيه مواصفات ذاتية تجعله ينجح في الاتصال بالعقل الأول عن طريق العقل الفعال، والانتقال بالتالي من الحالة الهيولانية إلى الحالة لإلهية،[2] تكون قد تحققت فيه تبعا لذلك صفات تجعل منه القادر على حكم المدينة الفاضلة وتدبير شؤونها. [3] لنصل في النهاية إلى المعادلة التي يعرضها الفارابي على الفكر السياسي، والتي تتلخص في أنه إذا اكتمل كل ما ذكرناه (من مجتمع الأفاضل الذي يبحث عن السعادة الحقيقية بقيادة الأنبياء أو الحكماء) فإننا نكون آنذاك، وآنذاك فقط ، أمام المدينة الفاضلة، أما ما يضادها من مدن فإن أهلها يطلبون أشياء مضادة، وبوسائل مضادة أيضا، فتكون نتائج ذلك مضادة قطعا .

2. مضادات المدينة الفاضلة:

تضاد المدينة الفاضلة مدن غير فاضلة، أجملها الفارابي في أربعة أقسام كبيرة، وهي :

- **المدينة الجاهلة: وهي** التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية، واعتقدوا أن غاية الحياة في سلامة البدن، والتمتع بالملذات، والانقياد إلى الشهوات، وأن يكون الإنسان مكرما معظما .
- **المدينة الفاسقة:** التي عرف أهلها السعادة والله، ولكن جاءت أفعالهم أفعال أهل المدن الجاهلة .

---

[1] الفارابي، مرجع سابق، ص

[2] المرجع نفسه ص 87

[3] المرجع نفسه ص88

- **المدينة المبدلة:** وهي التي كانت أراء أهلها أراء المدينة الفاضلة ولكن تبدلت فيما بعد وأصبحت أراء فاسدة .
- **المدينة الضالة:** وهي التي يعتقد أهلها أراء فاسدة في الله والعقل الفعال، ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى إليه، وهو ليس كذلك. [1]

وعن هذه النماذج الكبرى تتفرع تفريعات أخرى عديدة كمدينة النذالة، ومدينة الخسة وغيرها من المدن. ..) [2] وهي كلها مدن جاهلية تقوم على اللذة والشهوة وقلة الكرامة والغلب بداعي الشهرة، حيث يكون الملك بالحسب فقط، وحيث يعتمد الملك في تحصيل المال على الخراج أو الغزو، ولا يتورع عن تنصيب ولده من بعده[3]"**....** ثم يختص هو بأشياء دون غيره مما له بهاء وزينة وفخامة وجلالة. .. وشارة ثم احتجاب عن الناس. "[4] إضافة لذلك هناك من يسميهم الفارابي بالنوابت و "مترلتهم فيها مترلة الشوك فيما بين الزرع. .. ثم البهيميون بالطبع من الناس. .. وبعضهم مثل البهائم... وهؤلاء ينبغي أن يجروا مجرى البهائم: فمن كان منهم إنسيا وانتفع به في شيء من المدن ترك واستعبد كما تستعمل البهيمة. ومن كان منهم لا ينتفع به أو كان ضارا عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة. "[5] فهذه مدن جاهلية/ضالة/فاسقة... تكون فيها الرئاسة إما بقصد التمكن أو اليسار أو التمتع باللذات الخ... وهي بالتالي بعيدة عن بلوغ السعادة الحقيقية ؛[6] والرئيس الفاضل عند أهلها "هو الذي يقتدر على جودة الرؤية وحسن الاختيار فيما بينهم. وأما الفاضل، الذي هو بالحقيقة فاضل، وهو الذي إذا رأسهم قدر أفعالهم وسددها نحو السعادة فهم لا يرئسونه. إذا اتفق أن

---

[1] المرجع نفسه،ص نفسها.

[2] المرجع نفسه، ص 93

[3] المرجع نفسه ص ص 88-89

[4] وافي، مرجع سابق،ص ص 78-89

[5] الفارابي،مرجع سابق، ص 101.

[6] المرجع نفسه، ص ص 29-30.

رأسهم فهو بعد إما مخلوع وإما مقتول وإما مضطرب الرئاسة منازع فيها." [1] وجب التنويه؛ أنه لما كانت الفلسفة الفيضية، حسب الفارابي، هي وحدها الفلسفة الحقيقية، فقد تقرر بالتالي أنه لن ينال السعادة إلا من أدرك هذه الفلسفة وعمل بمقتضياتها. أما أراء أهل المدن الجاهلة في بعيدة كل البعد عن هذه الفلسفة، لذلك فقد فسد استدلالهم على العدل المفضي إلى صلاح الحكم، فأصبح قائما عندهم على قهر القوي للضعيف واستعباده، وتقسيم الغنائم حسب المراتب.

المبحث الرابع : المثالية المطلقة عند هيغل

المطلب الأول: في مفهوم المثالية

1.لغة:

من الجذر اللغوي مثال. ويقصد به الكامل، الصافي، الذي لا تشوبه شائبه والخال من العيوب وجاء في المعجم الوسيط أنه" :وصف لكل ما هو كامل في بابه كالخلق المثالي واللوحة المثالية"وهو نموذجي.

والمذهب المثالي في اللغة الأجنبية idealism " مشتاق لغويا من كلمة idea الفكرة) لامن كلمة ideal .بمعنى مثل الاعلى[2].

2.اصطلاحا :

المثالية تعني بوجه عام: "اتجاه قوامه رد كل وجود الى الفكر بأوسع معاني هذا اللفظ فوجد الأشياء مرهون بقوى الإدراك، وتقابل المذهب الواقعي"[3]، والمثالية هي اتجاه فلسفي يرى أن مصدر المعارف هو العقل، وان حقيقة الكون لا تعدو أن تكون الا تصورات عقلية بعيدة كل البعد عن كل ما هو حسبي وتلمس هذا الاتجاه في افكار افلاطون، كانط، بيركلي، فيشتة، هوسرل وهيغل غير أن مثاليه كل فيلسوف من هؤلاء لها صبغتها الخاصة، ومجالها كذلك

---

[1] المرجع نفسه،ص 27.

[2] امام عبد الفتاح امام، دراسات هيغلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1985، ص 13.

[3] ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 169.

3.أنواع الفلسفات المثالية:

- المثالية الأنطولوجية مع أفلاطون: ويمكن اختزال هذه المثالية في نظرية المثل الأفلاطونية القائلة بوجود موضوعين في العالم، أحدهما موضوع المثل العقلي، وثانيهما موضوع الحس التجريبي، وبأن كل ما هو موجود في موضوع الحس ما هو إلا صورة مشوهة عما هو موجود في موضوع المثل.
- المثالية المتعالية الترنسندنتالية مع كانط: يرى أن الظواهر الموجودة في تمثلات ذهنية فقط أي أنها ناتجة عن الفكر وبه لذلك يقول: "انما يسمى مثاليه متعاليه للظواهر هو مذهب يعتبر ان هذه الظواهر هي تمثلات ذهنية وليس أشياء بذاتها، لأن معرفة الأشياء بذاتها أمر غير ممكن"[1].
- المثالية اللامادية مع بيركلي: وهذا التصور هو نفس التصور الذي ذكرناه سابقا تقريبا، إذ لا وجود حسب بيركلي لحقيقة خارجية بعيدا عن الذهن، فكل حقيقة هي تأمل ذهني-تمثل- وهذه التمثلات يتلقاها الفكر بطريقة مباشرة، لذلك فالوجود يساوي كل ما هو مدرك.
- المثالية الذاتية مع فيشتة: ويقدم فيشتة مبدأ المثالية على انه تعبير عن الآن، فمثالتيه تقبع ضمن نطاق الآن، أي أنها تعمل على فهم العالم برده الى التمثلات الفردية الخاصة.
- المثالية الموضوعية شيلينغ: ويرجع شيلينغ كافة الظواهر الواعية إلى نظام ثابت سابق للوجود الإنساني.
- المثالية الظواهرية مع إدموند هوسرل: ويركز هوسرل خلاف الفلاسفة الاخرين لا على دور العقل، بل على دور الحواس ليقول إن وظيفة التجربة ما هي إلا توضيح جوهر المعرفة بعد أن توصل إليها سابقا.

[1] هنس زند كولر، المثالية الألمانية، ج1، ط1، تر: أبو يعرب المرزوقي واخرون، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت 2012، ص 45.

- المثالية المطلقة لهيغل: ويمكن تلخيص هذا النوع من المثاليات في المقولة المشهورة لهيغل : "كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي "، إذ يرى أن العقل في تطوره إنما هو تعبير عن تطور الروح، ذلك لأنه هناك تماثل بين العقل (الفكر) والواقع، وكل ما هو موجود هو مجرد انعكاس لأفكارنا.

المطلب الثاني: المنهج الجدلي عند هيغل

يتكون مذهب هيغل الفلسفي من ثلاثية فريدة تبدأ بالفكرة ثم نقيضها ووصولا عند المركب بينهما، " إنه يتألف من ثلاثة معان رئيسية(أ) الفكرة (ب) الطبيعة (ج) الروح وهذه المعاني الثلاثة ترجع إلى معنى واحد وهو الفكرة(...) فالفكرة هي المطلق وله ثلاث مراحل في ثلاث لحظات هي:

الوضعthèse، والنفيantithèse والتوحيد أو التأليف أو المركب synthèse ويمكن التعبير عن هذه اللحظات الثلاث بقولنا الموضوع ونقيضه."[1]

يقدم هيجل نظرته الأشمل و الأعمّ لأسلوبه الجدلي في الجزء الأول من "موسوعة العلوم الفلسفية"، والذي يسمّى غالباً منطق الموسوعة .[Encyclopedia Logic] يقول:" إن المنطق من حيث الشكل والعرض له ثلاثة جوانب أو لحظات .هذه الجوانب ليست أجزاءً من المنطق، لكنها بالأحرى لحظاتُ"[2]

اللحظة الأولى: "لحظة الفهم: هي لحظة الثبات، حيث يكون للمفاهيم أو الأشكال على ما يبدو تعريف أو تعيّن مستقر

اللحظة الثانية: اللحظة الجدلية: أو " اللحظة السلبية للعقل هي لحظة عدم الاستقرار. في هذه اللحظة، يتقدم التعيّن أو أحادية الجانب الموجودة في لحظة الفهم إلى، والتعيّن الذي كان ثابتاً في اللحظة الأولى يعبرُ إلى نقيضه"[3].

---

[1] عبد الرحمن بدوي الموسوعة الفلسفية، ج2، مرجع سابق،ص580

[2] انظر هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، م1، 2007 .

[3] يودين روزنتال، الموسوعة الفلسفة، ترجمة سمير كرم، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د ب ن)، 1974، ص 567

يصف هيجل هذه العملية بأنها عملية " (تجاوز) ذاتي ."self-sublation – يترجم الفعل الإنجليزي "to sublate " استخدام هيجل التقني للفعل الألمانيaufheben ، و الذي يعدّ مفهوماً أساسياً في أسلوبه الجدلي .يقول هيجل أن للفعل aufheben معنيين: فهو يعني الإلغاء (أو النفي) ويعني في الوقت ذاته الاحتفاظ لحظة الفهم نفسها بسبب أن ميزتها أو طبيعتها – كونها أحادية الجانب أو محددة – تزعزع تعريفها و تقودها إلى العبور نحو نقيضها"[1] تتضمن اللحظة الجدلية إذن عملية رفع ذاتي، أو عملية يجاوز فيها "الحدّ" من لحظة الفهم ذاته، أو بمعنى أن ينفي نفسه ويحافظ عليها في الآن ذاته، و كأنه يدفع نفسه إلى العبور نحو نقيضه .

اللحظة الثالثة: "اللحظة " النظرية " أو اللحظة " الإيجابية للعقل و هي اللحظة التي تُدرك وحدة تضادّ الحدّين الأوّلين، أو هي النتيجة الإيجابية لتحول و تفكك تلك الحدود يرفض هيجل هنا حجة" برهان الخِلف " التقليدية"[2]، والتي تقول بأنه عندما تقود المقدمة المنطقيّة لحجاج ما إلى تناقض، فيجب حينئذٍ التخلص من المقدمة كليّاً وتجاهلها، دون ترك شيء.

المطلب الثالث :المثالية عند هيغل

إن مفهوم هيغل عن المثالية يختلف عن تلك المثاليات التي قدمها زملائه- وقد سبق لنا التنويه إلى آرائهم في عجالة- فإذا كان مثلا أفلاطون يرى أن الفكرة مفارقة وهذا بالعودة إلى نظرية المثل مجددا، فالفكرة الحقيقية والصداقة هي تلك الموجودة في موضع الحس إلا أن هيغل يجعل من الفكرة الشاملة هي المطلق أو المبدأ الأعلى، وهو على عكس أفلاطون يرى أن هذه الفكرة محايثة لا مفارقه أي أنها تحل واقعي، لذلك قال "أن كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي "وفي قوله هذا نجد أنه لم يخرج عن المفهوم التقليدي للمذهب المثالي، لكن فقط أضاف عليه « فالفكرة عنده هو الأساس لكل شيء، وكل حقيقه لابد أن تكون فكرا (...)

[1] المرجع نفسه، ص نفسها.

[2] المرجع نفسه،ص نفسها

فالفكر لا متناه، إذ لا يمكن أن يجده سوى الفكر (...) وكل ما هو محدود بذاته فهو غير متناه وهذا هو اللامنتهي الحقيقي"[1].

يرى هيغل أن للمحسوسات وجودا مستقلا عن صورته، أي أنه وجود بذاته، أما فيما يخص المثالية الهيغلية فتربط بين الفكرة والمطلق، "ففلسفة هيغل فلسفة محايثة. وعنده أن المطلق هو الذات الكلية التي تنظم كل شيء. وكل الأشياء ليست إلا تطورا ونموا دياليكتيكيا عن الفكرة الأصلية." 2 عبد الرحمن بدوي الموسوعة الفلسفية،ج2 ص579 بالنسبة لهيغل فالذات هي نفسها الفكرة أو التصور بالتعبير الأفلاطوني، " وكلمة التصور معناه الشمول والكلية.وعلى هذا فإن التصور الهيغلي هو الكلي الذي ينتظم كل تعيناته ويشملها في تطور ديالكتيكي"3 المرجع نفسه ص نفسها.

إن فلسفة هيغل قائمة على مفهومي الروح والفكرة، ويصف هذه الأخير بأنها" هي الوحدة المطلقة للتصور وللموضوعية، وهي الحق في ذاته ولذاته. الفكرة هي الحياة وهي الخير في المعارف وفي الأفعال.وهي المعرفة الكلية المطلقة التي يصل إليها فكر الفيلسوف.إنها الحق حين يعرف نفسه"4 المرجع نفسه ص نفسها

[1] امام عبد الفتاح امام، دراسات هيغليه، مرجع سابق، ص 13.

خلاصة:

إن الفلسفة النظرية لها سمات خاصة، فهي بالأساس فلسفة نسقية مركبة ومتشعبة، والأكثر من هذا أنها فلسفة مترابطة ومتشعبة المواضيع، ما يجعل الغوص فيها أمرا غاية في الصعوبة، لكن السؤال الذي يستوقفني في معرض الحديث عن هذا النمط من الفلسفة هو هل حقا الفلسفة النظرية، أو لنقل الخطاب الفلسفي التقليدي خطاب نظري محض يخلو من أي رواسب عملية براكسيسية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال متضمنة في ما سبق من عرض لأفكار الفلاسفة الواردة أسماءهم ف الفصل السابق(أفلاطون، أوغسطين، الفارابي، هيغل)، إذ أن الحديث عن فلسفة هؤلاء تحيلنا للحديث عن سبب تفلسفهم بالأساس، فهل من المعقول أن يكون عبثا أو محظ رفاه فكريّ؟ هذا مستبعد جدا فالفلاسفة أعقل الناس وهم يقدمون تصوراتهم بناء على ما خبروه في واقعهم الحسي وما استشفوه من مشاكل بغية حلها والوصول بها إلى نتيجة مرضية، فعلى سبيل المثال محاولة أفلاطون لتقسيم المجتمع إلى ثلاث فئات والنفس إلى ثلاثة قوى كل هذا جاء بهدف محاولة تنظيم المجتمع اليوناني والوصول إلى الشكل الأكمل له، وهو نفس الشأن بالنسبة للفارابي، من خلال مدينتيه افاضلة والجاهلة فالهدف هو محاولة الكشف عن مواطن القوة في الكيان السياسي ومواطن الضعف في الوقت نفسه.

إن الفيلسوف ينهم دائما بهموم من حوله، فهو ابن بيئته لا ابن الخيالات، إنه يقيم بين الناس ويعرف أكثر من غيره قضايا الناس، لذلك كان من المستبعد، والمستبعد جدا أن تكون أفكاره محض نظر. ربما قد حان الأوان لإعادة قراءة الخطاب الفلسفي مجددا قراءة تتيح لنا الربط بين النظر والواقع لبناء الفعل الفلسفي واحلال الفلسفة اللاغورا م جديد.

الفصل الثالث:
ضرورة الفعل- ممهدات لفلسفة جديدة

تمهيد:

المبحث الأول: الماركسية وفعل التغيير الثوري

المبحث الثاني: الوجودية وفعل التمرد

المبحث الثالث: البراغماتية وفعل التكيف.

تمهيد:

إن التراث الفلسفي كان إلى زمن غير بعيد، هذا إن لم نقل ما زال لليوم، تراثا نظريا صرفا، اهتم فيه الفلاسفة والمفكرون على حد سواء بمحاولة فهم الوقائع ومناقشتها سعيا نحو الحقيقة، فلطالما اكتفت الخطابات الفلسفية برسم الحدود النظرية للأفكار وحسب، غير أن الناس والمتلقون عموما قابلوا هذا التراث النظري بالامتعاض والاستهتار، خاصة وأنهم ينظرون إليه على أنه مجرد تفكير لأجل التفكير لا غير، فهي لا تفرض وجودا عينيا ملموسا في الواقع من شأنه أن يجعل العامة يحترمون هذا الخطاب أو التفكير، فلطالما كانت الفلسفة بالنسبة إليهم مجرد سرد للفهم، أي قول عن الأفكار، فهي بالطبع ليست كالعلوم تفكر وتفعل وتغير، هذا ما جعل الفلاسفة ينتبهون لضرورة تحريك واقع الخطابات الفلسفية خاصتهم، هكذا انتقلت الفلسفة من الدراسات المادية مع الطبيعيين الأوائل نحو الاهتمام بالإنسان منذ عهد سقراط أي أن مركزية الاهتمام قد تحولت من الكوسموس إلى اللوغوس أو الناسوت.

المبحث الأول: الماركسية وفعل التغيير الثوري

إن الفلسفة الماركسية هي نظرة متميزة للعالم والطبيعية، فهي ترى بأن تغيير العالم أو لنقل الواقع مرهون بشرط أساسي هو توافر الفهم. وبساطة تقول إن تغيير الواقع لا يصبح متاحاً إلا في حال ما إذا تمكنا من رسم نظرة واضحة المعالم حول هذا الواقع، وبما أن العمال هم جزء من الواقع، فإنهم هم كذلك لن يستطيعوا تغيير أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية إلا بفهمهم لهذه الأوضاع فهما صحيحا. عند هذا الحمد ينتقل للحديث عن العلوم، فنحن نرى أنها تحكم العالم وتجعل أجزاءه مترابطة ترابطا منطقيا وعقلانيا متقبلا، إذا أصبح العالم مربوط بفهم العلوم وعليه يصبح وعي العمال لأوضاعهم مرتبطا بامتلاكهم لنظرة علمية تؤهلهم للتصرف ازاء هذه الأوضاع، وهذا بالتحديد ما سعت الماركسية لتوفيره، مقدمة في سبيل ذلك جملة من الأطروحات والمفاهيم كالمادية الجدلية والتاريخية وراسمة مفهوما جديد للإنسان، فما المقصود بالمادية الجدلية والمادية التاريخية تحديدا؟ وكيف أصبح مفهوم الإنسان بعد الماركسية؟

إن الفلسفة الماركسية هي نظرة عامة عن الطبيعة، وكذلك العلوم تدرس أو المادة. وعلية فالفلسفة الماركسية فلسفة علمية على الرغم من أنها بعيدة عن العلوم يقول انجلز في هذا الشأن: "تعني النظرة المادية للعالم النظرة إلى الطبيعة كما هي، بدون أي إضافة خارجية، فكل علم يدرس جانبا من الطبيعة، أما الفلسفة الماركسية فهى نظرة عامة للطبيعة[1] .

المطلب الأول: ما هي المادية الجدلية؟

1. المادية الجدلية:

سميت بالمادية الجدلية لأنها تتناول الظواهر وفق التصور المادي، بمعنى أنها تبحث في ظواهر الطبيعة وتفسيرها تفسيرا ماديا صرفا، أما الجدلية، فهذا القول راجح لكون طريقتها تعتمد بالأساس على المنهج الجدلي في فهم هذه الظواهر وتفسيرها تعتمد بالأساس على المنهج الجدلي، ووصولها للمعرفة إذا يعتمد بالأساس على المنهج الجدلي.

[1] جرج بوليتزر، موريس كافين أصول الفلسفة الماركسية، تر شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت.

تدرس المادية الجدلية قوانين الكون كما قلنا في عمومها، وتتداخل في ذلك مع العلوم التي تدرس الواقع من جهة أخرى كالفيزياء مثلا، ويرجع كارل ماركس وانجلز الفضل في اكتشافهم وابداعهم لهذه الجدلية المادية إلى تقدم العلوم، إذ انهما اعتبرا التقدم العلمي الحاصل بادرة لاكتشاف أهم القوانين وهو ما سهل بناء فكرة المادية الجدلية. كما لا بد في هذا الصدد من الإشارة لأن إبداع هذا المفهوم الفلسفي جاء بعد توليفة مشكلة على إثر تأثره بكل من هيغل فكرة الجدلية أو الجدل، ومن فيورباخ المادية، يؤسس كارل ماركس وصديقه انجلز المادية الجدلية على قوانين ثلاثة هي كالتالي: قوانين المادية الجدلية.

2. قانون وحدة الأضداد وصراعها:

ينطلق هذا القانون من تصور مفاده أن لكل ظاهرة أو لكل شيء ضده، وكل ظاهرة إذن لها طرفان، وهذان الطرفان ليسا في سلام دائم بل يقع بينها التناقض والصراع، غير أن هذا الصراع لا يلغي الظاهرة رغم انتصار طرف ع حساب طرف آخر وهذا يقود لحدوث التحول والذي تعتبره ماركس بذرة للتطور والتغير (وبالتطبيق) فجوهر حياة الإنسان وسر بقائه هو موت وتجدد خلاياه مثلا. وهنا تلمس وجود الشي ونقيضه (موت الخلايا مقابل الحياة) وهذا الصراع هو سبب وجود التغيرات الكمية والتي بتراكمها يحدث التغير النوعي. فمثلا "لو رفعنا درجه حرارة المياه من 1 الى 100 فهذا التغير الكمي يقود إلى تغير نوعي فيه من الحالة السائلة للماء إلى الحالة الغازية. وهذا بسبب صراع الأضداد وتناقص جزيئات الماء داخليا"[1].

نفس الأمر (التحول) يصدق على كل الظواهر حتى الحضارية منها، "وبالتطبيق على الواقع السياسي نجد أن المجمع الرأسمالي يشمل على البروليتاريا والبرجوازية، وكل طبقة منها تفرض وجود الطبقة الأخرى على الرغم من تضادهما، إذ أنهما سيؤلفان وحدة النظام الرأسمالي"[2].

---

[1] عبد الله محمد عبد الرحمان، النظرية في علم الاجتماع الكلاسيكية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 2003 ص 57.

[2] المرجع نفسه الصفحة نفسها.

3. قانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي:

ويأتي هذا القانون موضحا اليه حدوث التطور، فالتغيير الكمي يحدث على مستوى المقادير والكميات (الحجم البعد الدرجة) في حين في حين أن التغير الكيفي يحدث على مستوى الصفات والكيفيات (الجوهر)، ويرى ماركس انه عندما يحدث التغير الكمي ويتراكم وهذا يقود أليا إلى التغيير على مستوى الصفات والكيفيات، ومثالنا السابق حول كأس الماء يوضح هذا التغير فكأس الماء عندما تراكمت التغيرات الكمية عليه (حرارة، تناقض، الجزئيات الداخلية) فهذا أدى بشكل مباشر إلى تغيرات على مستوى الكيف فأصبحت طبيعة المادة (الماء في هذه الحالة مختلفة) أي أن انتقل الماء من الطبيعة السائلة إلى الغازية . ومنه نلاحظ أن الاختلاف والتغيير الكمي لا يؤثر على المادة لأنه لا يلمس الجوهر على عكس التغير الكيفي. كما يرى ماركس "أنه إذا اختفت الملكية الرأسمالية وهي الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالي وحلت محلها الملكية الاشتراكية، فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالي وهو النظام الاشتراكي"[1]. وللتغير من الكمي إلى النوعي شرطان هما: أولا توافر الشروط والظروف الخارجية كدرجة الحرارة في المثال الذي قدمناه آنفا عن الماء. وثانيا: الظروف الداخلية صراع الأضداد بين جزئيات الماء في نفس المثال.

4. قانون نفي النفي:

إن قانون نفي النفي أو كما يسمى كذلك قانون سليه السلب مرتبط يعانون التغيرات الكمية والكيفية والذي تخضع هو الأخر القانون التناقض والصراع. "فعندما تتراكم التغيرات الكمية محدثة التغير الكيفي فإن الحالة الثانية للمادة تنفي حالته الأولى السائلة"[2]. وفي هذا النفي يجد أن خصائص المادة في الحالتين مختلفة ورغم أنها تبدو ظاهريا واحدة، بمعنى أن الماء في الحالة الغازية يحتوي على جملة خصائص تختلف عن خصائها الحالة السائلة، ففكرة النفي تحتفظ

[1] علي سامي النشار، محمد على أبوريان، هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، مصر، 1969، ص 382.
[2] المرجع السابق ص 385.

ببعض الخصائص وتلغى بعضها، فيكون الناتج مختلفا عن الطبيعة الأولى. وهذا هو أساس فكرة التطور، هذا بخصوص عملية النفي أما نفي النفي، فمثلا عندما نعيد الماء من شكله الغازي إلى شكله السائل فإننا نقوم نفي نفي الحالة الأولى، لكن الماء الناتج عن عملية التجميع يكون ماء مقطرا. وهو كذلك مختلف في خصائصه عن الشكل الثاني والأول (الغازه والسائل)، وهنا نستحضر معقولة لهيراقليطس والقائل فيها: "إنك لا تستطيع أن تستحم في الشهر ذاته مرتين، لأن مياها جديدة ستغمرك في كل مرة". وهذه المياه التي يتحدث عنها هي نفي المياه السابقة.

المطلب الثاني: المادية التاريخية

المادية التاريخية هي نظرية في فلسفة التاريخ والاجتماع البشري، أو لنقل هي حاصل تطبيق المنهج الجدلي على التاريخ وهي نظرية تفسر كيفية تطور قوانين المجتمعات (الأوربية تحديدا، وهي النقطة التي انتقد فيها ماركس إذ وجهت له اعتراضات على العينة التي اختارها)، ومحور هذه النظرية أن المادة أصل ظهور الوعي الفكر وأنها سابقة عليه، وهذا الأساس يمكننا من معرفة الأساس المادي والاقتصادي للعالم. ويكشف عن تاريخ تطور النظيم الاجتماعية والاقتصادية.

إن قوانين الجدلية المادية سابقة الذكر هي نفس القواس في النظرة المادة الجدلية التاريخية الماركسية وقد نتج عنها فمس تشكيلات اجتماعية - اقتصادية مرت بها المجتمعات الأوروبية وهي كالتالي:

- المشاعية البدائية: هي الصورة الأولى في النظرية المادية التاريخية للتشكيلة الاجتماعية الاقتصادية أين كان كل شيء مشاعا بين الجميع، وكان النشاط المشترك هو الجني والقطف، وحتى فكرة العائلة كانت غائبة آنذاك، ولم يكن الزواج بمعزل من المشاعية فكان الناس يشتركون في الزوجات والأولاد كذلك ثم جاءت مرحلة الصيد واختراع أدوات الصيد، ثم مرحلة سكن الكهوف واكتشاف النار والملح وبعدها تدجين الحيوانات والزراعة، وعند هذا الحد بدأت تظهر فكرة الملكية والقبيلة يقول انجلز حول المجتمع المشاعي: "في غياب قانون

التناقض وانعدام وجود صراع طبقي كان المجتمع المشاعي تعارض داخلي لا يرقى للتناقض الذي يفيد الصراع، لكن وبمجرد أن تبدأ الملكية الخاصة، فستبدأ الطبقية في الظهور، وبالتالي ينتقل المجتمع المشاعي حتما بفعل الصراع بين الطبقات ليتحول التراكم الكمي الى تغيير نوعي في طبيعة المجتمع من مجتمع مشاعي إلى مجتمع العبودية"[1].

- العبودية: المجتمع العبودي هو الآخر يحمل في طياته بذور التناقض بين طبقة الأسياد والعبيد وبعد تراكم كمي للصراع بين الطبقتين يحدث تغيير نوعي مرة أخرى أبي يتحول المجتمع من العبودية نحو الاقطاع.

3- المرحلة الاقطاعية: بالاعتماد على نفس قوانين المادية الجدلية ظهرت الطبقة الاقطاعية مرفوقة بنقيضها وهم الأفنان. فنجد أن كنا في المرحلة السابقة تتحدث عن العبيد الذين لا يملكون حتى أنفسهم ها نحن هنا في هذه المرحلة تحدثا عن الأفنان الذين يملكون أنفسهم ولكن لا يملكون أدوات الانتاج ما يدفعهم للعمل عند الاقطاعيين لقاء أجر يومهم وتلبية حاجاتهم. فالإقطاعية هي نفي للعبودية والتي بدورها تعتبر نفيا للمشاعية، ونستنتج أن الاقطاعية هي نفي نفي العبودية. وبعدها وبعد تراكم وصراع الأضداد بين طبقتها تظهر طبقة جديدة هي الرأسمالية.

- الرأسمالية :كان الناس يظنون أن هذه المرحلة هي خاتمة التغيرات النوعية، إلا أن وجود الطبقات في هذه المرحلة أيضا هو السبب وراء تراكم الأضداد وصراع الطبقات، اذ اننا أصبحنا فقط أمام تسميات جديدة لهذه الطبقات أكثر وهي بالمناسبة طبقة العمال وطبقة البروليتاريا والصراع بينهما ولد مرحلة جديدة هي مرحلة الاشتراكية.

- الاشتراكية :تتميز هذه المرحلة حسب ماركس بعدم وجود الطبقات واضمحل لها، وهذا ما مهد لبقاء هذا النوع لأنه لا يمتلك طبقة، فلو كان هناك طبقة ما لكان مدها نقيضها، فعند انتهاء ما يسمى بالملكية الفردية انتهى عهد الطبقات والصراعات.

[1] عبد الله محمد عبد الرحمان، مرجع سابق، ص 53.

المطلب الثالث :الصراع الطبقي

تعتبر فكرة الصراع (فكرة) واحدة من الاتجاهات الرئيسية في النظرية الاجتماعية أو في علم الاجتماع عموما، والصراع يقوم على التناقض بين الطبقات الاجتماعية حسب ماركس، وهذا الصراع في الأصل ينجم عن مصالح متضاربة بين الطبقات، وقد اعتبرها ماركس "تناقضات داخلية تظهر في المجتمع و تنجم أساسا من تأثير علاقات الإنتاج على حياة الناس"[1]. فالطبقة المسيطرة على وسائل الإنتاج والملكية لها تسيطر على الطبقة الاخرى او على نقيضها مهما كانت تسميتها ومهما كان العصر والمرحلة التي جاء فيها، وتعمل هذه الطبقة المستغلة على الأحداث تغيير من شأنه وضع حد للاستغلال الذي تعاني منه فإذا جاءت هذه الرغبة في وضع حد لما تعانيه هذه الطبقة مصحوبة بالوعي الكافي هنا ستكون الثورة أمرا حتميا مفروغا منه، وعليه فالثورة اختيار واعن وهادف للتغيير، وهي سلوك عملي تطوري غير أن ماركس يرى أن الوعي الاجتماعي يتحدث تبعا لنوع الطبقة التي ينتمي إليها الفرد، والمسيطرة على تشكيل الوعي الاجتماعي بالضرورة سيطرة على القدرات الاقتصادية داخل الشبكة المجتمعية.

لذلك يقول" :ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم ".أما بخصوص الطبقات الدنيا فيتكون لديها وعزه يمرره إليهم أصحاب الطبقات العليا حرصا منهم على حماية مصالحهم، فهم يعمدون لجعل العبيد مثلا يفكرون في قضايا أساسية كالجوع والخوف ليبعدهم عن قضايا أهم ويجعلوا منها قضايا ثانوية لا تستحق الالتفات إليها كفكرة الحرية فمتى ما التفت اليها هؤلاء وكانوا على وعي بحقائق الأمور كانت الثورة هي النتيجة الحتمية لهذا الصراع.

إن الثورة هي، التتويج الختامي للوعي الحقيقي. إنها تعبير عن الفهم والنفي للواقع وتمرد عليه وبهذا فهي فعل مقدس لأنه يعري كل وعي زائف ويشهد على هذا القول ماركس في

[1] احمد زايد، علم الاجتماع: النظريات الكلاسيكية والنقدية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر 2007، ص 315.

ملاحظاته التمهيدية لأطروحته للدكتوراه بين عامي 1939 و1841 إذ يقول: "إن الفكر النظري، الذي أصبح حرا في ذاته، يتحول إلى طاقة عملية ويخرج كإرادة من مملكة أشباح امنتي*. ويتلفت نحو الواقع المادي الموجود بدونه..."[1] .فالفلسفة عندما تمارس النقد فهي توقظ الوعي الإنساني فالنقد هو"» الفعل الذي تلتفت عن طريقه الفلسفة نحو الخارج"[2] أي نحو العالم المادي الخارجي (الواقع)، ونلاحظ مع هذه الملاحظات أن ماركس أنشأ مفهوما خاصا عن الممارسة، إذ أعطاها بعدا عينيا وماديا وتاريخيا وواقعيا، «لقد أنشأ فلسفة للممارسة تقتبس عن فيخته الفكرة الرئيسية القائلة إن العمل يحدد المستقبل لمعارضته الكائن، أي العالم الراهن بالمثل الأعلى الذي ينبغي عليه أن يحققه"[3].

1.مفاهيم أساسية عند ماركس:

1.1. العمل:

لقد احتلت مسألة العمل في مخطوطات عام 1844 موقعا أساسيا في صميم الخطاب الاقتصادي الفلسفي لماركس الشاب الحائز على ارث ثلاثي المصدر، الفلسفة الهيغلية والاشتراكية الفرنسية والاقتصاد السياسي انجليزي، وقد طبق ماركس على العمل مقولة الاستلاب المأخوذة مباشرة عن فيورباخ. وهو يرى أن العمل هو استلاب ماهية العامل ذاتها وذلك باعتباره المسار الذي ينتج بفضله الإنسان نفسه. منتجا خارج ذاته شروط وجوده ففئة الإجراء تجعل من المنتوج ملكا للرأسمالي وتحوله إلى رأس مال .

وقد وضح نص اخر كتب عام 1844 تحليل العمل في مستوى اشمل للإنتاج البضاعي بصفته تلك، هذا الإنتاج المدرك بوصفه علاقة خارجية بين عمال متنافسين وبوصفه تبعية الفرد

(*) المكان الذي تنهي اليه الارواح قبل مثولها بين يدي الإله أوزوريس.

(1) روجيه غارودي، كارل ماكس، تر: جورج طرابشي، ط1، منشورات دار الآداب، مصر، 1970، ص 24

(2) المرجع نفسه، ص 25.

(3) المرجع نفسه، ص 41.

الى الهياكل الاجتماعية، ومن منظور انثروبولوجي لدى فيورباخ حيث يعني تحديد الذات كفرد واعتبار الفرد نفسه جنسا بشريا مع اعتبار غيره غاية.

2.1.الاغتراب:

لقد نظر ماركس للإنسان على أساس انه ركيزة التطور فيكفي القول ان تاريخ التطور هو تاريخ الإنسان، وهو في نفس الوقت تاريخ للاغتراب المتزايد، والاغتراب عنده يعني" إن الإنسان لا يمارس ذاته كقوة فعالة في عملية فهمه للعالم(الطبيعة الآخرون ذاته)، فالاغتراب جوهريا هو ممارسة للعالم والذات بشكل سلبي، كما لو ان الذات في حالة انفصال عن الموضوع" العامل منفصل عن موضوع العمل وهذا سبب في الاغتراب اذ يتم رصد الاغتراب أساسا في علاقة العمل او تقسيمه " فالعمل هو التواصل الفعال للإنسان مع الطبيعة وخلق عالم جديد بما فيه خلق الإنسان لذاته إلا انه عبر تطور الملكية الخاصة وتقسيم العمل يفقد العمل صفته كتعبير عن طاقات الإنسان حيث يتخذ العمل ونتائجه وجودا منفصلا عن الإنسان وإرادته ومشروعه"، فالعمل يكون مغتربا لكونه توقف ان يكون جزء من طبيعة العامل، يقول ماركس:" العامل –لا يحقق ذاته في العمل بل ينفي ذاته، ويشعر بالبؤس أكثر من شعوره ككائن طبيعي، كما انه لا يشعر بطاقاته الذهنية والطبيعية...لذلك لا يشعر بذاته وكأنه في بته الا في العطلة" لقد حاول ماركس فهم العلاقة: عامل/عمل وأراد تحرير الإنسان من العمل الذي يدمر انسانيته وينقله من دائرة الانسان الى دائرة الأشياء(التشيؤ)

3.1. الجدل:

فاذا كان جدل هيغل هو جدل الروح في التاريخ فان الجدل عند ماركس هو جدل المادة في التاريخ وعلاقة الانسان بالمادة، أي علاقته بالإنتاج وبوسائل الإنتاج على حد سواء، فالتوجه العام لفلسفة ماركس بحكم ماديتها فهي ترتبط بالجانب العملي، يقول في ذلك :" فالسؤال المنصب على ما اذا كانت الحقيقة الموضوعية تنتمي الى الفكر الإنساني ليس سؤالا مختصا بالنظر ولكنه سؤال عملي وحقيقة الفكر تعني واقعيته وقوته التي يجب اثباتها في العمل،

فالنزاع الدائر حول واقعيته اوعدم واقعيته فكر منعزل عن العمل وهو مسالة مدرسية(...) لقد فسر الفلاسفة العالم فقط بطرائق عديدة لكن مهمتهم الحقيقية هي تعديله" وهو على حد تعبيره لم يأت لتفسير العالم بل لتغييره، وهذا هو التغيير الثوري الذي كان ينشد اقامته.

4.1. المادة:

هي الأساس في وجود أي تغير يحدث في العالم، فالإنسان أيضا شيء في الطبيعة خاضع لحتمية مطلقة وقوانين وعليه فقد أنكر فكرة الله والروح وكل ما هو مخالف للمادة فهي حسب تصوره انسجة من الأكاذيب المصطنعة والهدف منها بقاء المسيطر مسيطرا، فلابد من استبدالها بالعلوم الطبيعية.

كل تغير يحدث فإنما يحدث على مستوى المادة، وما يحدث على مستوى المادة ينعكس على الأفكار فالمادة مسؤولة عن تغير الأفكار.

5.1. رأس المال:

لقد تحدث ماركس عن راس المال واهتم بفكرة فائض القيمة، كما عمد لتفسير تطور النظام الرأسمالي، كما بيناه في نقطة سابقة نزيد عليها ان رؤية ماركس تنحو نحو فكرة إلغاء الدولة لانه ينظر اليها على انها عائق وأنها تمثل الهيمنة التي يراد التحرر من سلطتها.

لقد كانت الماركسية رؤية حداثية تسعى الى الاختلاف عن الأنساق الفلسفية التقليدية فاذا كانت هذه الفلسفات السابقة تقدس البرجوازية(كانط، هيغل...) فان الماركسية قد اصطفت مع الطبقات المحرومة والمهمشة مثل الاقنان العبيد العمال..فلسفة إنسانية تهتم بالممارسة(فكرة البراكسيس) وجاءت بمفهوم خاص للتقدم فاذا كان التقدم عند كل من ديكارت كانط وهيغل مرتبطا بالذات فان ماركس قد نظر للتقدم على انه يتحقق تدريجيا ويبدا من تغيرات كمية الى تغيرات كيفية وينتهي التقدم عنده في المرحلة الشيوعية، وقد واجه تقدا كبيرا على هذا الطرح باعتباره شكلا من اشكال نهاية التاريخ فالتاريخ عند هيغل ينتهي في الدولة البروسية وعند ماركس عند الشيوعية.

يمكن الإقرار أولا ان الماركسية محاولة جزئية في الخروج عن الحداثة لكنها محاولة محدودة، واهم ما قدمته هو تصورها الاقتصادي.

المبحث الثاني: الوجودية وفعل التمرد

بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، وما نتج عنها من خسائر، ولا أتحدث هنا عن الخسائر المادية- والتي لابد منها في كل حرب- عرف التفكير الانساني منعرجا حاسما مع الوجودية خصوصا، اذ وبعد مئات السنين من جعل سقراط الإنسان مركزا للتفكير والاهتمام عاد هذا الهم الانساني يشغل بال المفكرين، ولكن هذه المرة من زوايا مختلفة، إذ انصب اهتمام هؤلاء على محاولة فهم وترقيع المآسي الإنسانية، فأصبحت الفلسفة حينذاك تتحدث بلغة الموت والألم، الانتحار، الخوف، القلق.

فكانت هذه الترسانة المفاهيمية الجديدة هي الأساس في الفكر الوجودي، وقد حاولنا في هذا المبحث أن نغطي جانبا وجوديا بدا لنا أن بداية إرهاصات الفعل كانت معه، وقد التزمنا بالحديث فيه عن العبث والتمرد الوجودي بوصفه فعلا. فما المقصود بالتمرد؟ اين نجده؟ وما مجالاته وأنواعه؟ وهل كل تمرد ثورة؟ ثم كيف لنا أن نرجع بين التمرد والفعل أو كيف يكون التمرد فعلا؟

المطلب الأول: الضبط المفاهيمي

1 .في مفهوم التمرد:

1.1. لغة: من الفعل الثلاثي "مرد"، ومرد الشخص: طغى وعتا، جاوز حد أمثاله، عصا عصاة: طائفة من المتمردين[1]

وتمرد على، يتمرد، تمردا، فهو متمرد، والمفعول متمرد عليه. تمرد على أهله: عصاهم وتجاوز طاعتهم «ونجد [2]كلمة rébellion (تمرد) المشتقة من re-bellum اللاتينية تعني أن

---

[1] قاموس المعاني عربي عربي http://www.almaany.com

[2] قاموس المعاني فرنسي عربي

[*] فريديريك غرو، العصيان التبعية إلى التمرد.تر: جمال شحيد. ط1، دار الساقي، لبنان، 2019 ص 45.

الحرب عادت، وأن المهزوم سابقا راح يرفع رأسه»*. والتمرد هنا نقيضه الإدمان والرضوخ والاستسلام لواقع ما. ومحاولة التصدي له والوقوف في وجهه.

وفي اللغة الفرنسيةrébellion (n): action de se rebeller تمرد: عصيان

rébellion (n): ensemble des rebelles

2.1. اصطلاحا:

لقد أسست الوجودية لنفسها كاتجاه فلسفي من هيما خاصة بها. اهتمت من خلالها بمحاولة التعبير عن البؤس والمعاناة الانسانيين، ولعل المفهوم الذي نقف عنده ها هنا، أحد اهم تلك المفاهيم، ولما لم تكن الفلسفة سوى ابداعا للمفاهيم وجدنا أنه من الضروري البحث في معنى التمرد فلسفيا وذلك بربطه بالفلسفة التي ينتمي لها، والفلاسفة الذين بدر عنهم. فالتمرد عند البركامو يأتي بعد الشعور بالعبث، ففي علاقة الإنسان بالعالم يدرك الإنسان أن العالم لا عقلاني، عكس ما روجت له بعض الاتجاهات الفلسفية، فهو غير مفهوم ولا يمكن التحكم فيه، وهذه لاعقلانيه تكشف وعي الانسان بذاته وبالعالم حوله ويتساءل عن الجدوى من الوجود والحياة، ويبدأ في البداية بتقديم حجج للوجود، لكن ما أن يكشف وهم هذه الحجج حتى يشعر بعبثية والاضطراب والهشاشة تجاه هذا العالم، وهذا ما يعطيه فرصة لإعادة تقسيم قدره «فعندما يستيقظ الوعي تتضح للإنسان عشية الوجود وعدم الادراك المصير الانساني وظلمه، وهذا ما يولد التمرد الذي يهدف للتغيير»[1].

المطلب الثاني: التمرد عند ألبير كامو

إن الإنسان المتمرد «حسب كامو هو إنسان يقول: لا، وإن رفض، فإنه لا يتخلى، فهو أيضا إنسان يقول: نعم، منذ أول بادرة تصدر عنه»[2]إن مجرد قول "اللا" و"النعم" هو دليل على الوعي فهو يقول لا، بعد إدراكه لوجود حدود وجب على الآخر أن لا يتجاوزها، إذ «أننا نجد نفس فكره الحد في إحساس المتمرد بأن الإنسان الآخر" يبالغ"، وأنه يبسط حقه

(1) ألبير كامو، الإنسان المتمرد، دتر. دط، دار الحديث للنشر والتوزيع، مصر، 2014 ص 12

(2) المرجع السابق ص 15

ويجاوز الحد الذي اعتبارا منه يجابهه ويحده حق الآخر»[1] فالتمرد في هذه المرحلة قد رسم بوعيه الحد الذي يجب على الآخر أن يتوقف عنه ولا يتعداه، فالتعدي هنا أصبح استفزازا وظلما، «فحركة التمرد تستند إذن ،(...) الى رفض قاطع لتعد لا يطاق، والى يقين مبهم بوجود حق صالح، وبصوره اصح الى اعتقاد المتمرد ان "له الحق في أن"[2].

إن الإنسان المتمرد في الوقت عينه هو ذلك القادر على قول "لا" والاعتراف بوجود حدود هو ذاته وجب عليه التوقف عندها حقوق له ان يطالب بها، وهنا «يتجاوز النفي الخالص الى التوكيد خالص، العبد الذي تسلل شعاع الحرية لأول مرة الى زنزانة وجوده المعتمة لا يحتج فحسب بل يؤكد كذلك ويوافق(...) انه يكشف لمضطهده عن جزء من نفسه يريد له أن يحترم ويرفض له ان يهان»[3].

إن التمرد بالمعنى الكامي هو رفض الإذعان والانصياع وراء الأوامر، وهو إدراك ووعي بحق الذات وانتصار لها، وهو وقفه ضد الظلم، انه خروج عن السلطة، أيا كان نوعها او وقتها، ويرى البركاني ان التمرد لا يمكن أن يتوجه في المجتمعات التي يسودها المساواة التامة والطبيعة كالمجتمعات البدائية الأولى، ولا يمكن كذلك ان يوجد في المجتمعات القائمة على القهر والسيطرة المطلقة، والسبب في ذلك أن المجتمعات الأولى أو "البدائية والطبيعية" لا تقدم لأفرادها سببا للتمرد، خاصة مع وجود المساواة الطبيعية بين أفرادها، أما المجتمعات التي تسودها السيطرة المطلقة، قد لك راجع لعدم قدرة الشخص على التحرك وعلى بناء الوعي بالعشية، وحتى وان كان هناك وعي أن هو في الاخر غير كافي للنهوض وقول "لا"، ذلك أن هناك تحكيمية مطلقة داخل هذا النوع من المجتمعات، وعليه فالتمرد يوجد حصرا «في مجتمعات تتوارى فيها لا مساواة واقعيه وراء مساواة نظريه»[4] أي تلك المجتمعات التي تسير شعوبها وفق شعارات

---

[1] ألبير كامو، الإنسان المتمرد، تر: نهاد رضا، ط3، منشورات عويدات، بيروت، 1983 ص 18

[2] المرجع نفسه الصفحة نفسها

[3] عبد الغفار مكاوي، البر كامي، محاولة فكره الفلسفي، دط، دار المعارف، مصر، 1964 ص 112.

[4] البيركامي، الانسان المتمرد، د تر، ص 12 مرجع سابق.

جوفاء تكسب بها ود الشعوب، غير المتواقع الأمر شيء آخر تماما، وهو ما تعيشه تقريبا جل مجتمعات اليوم التي تتشدق بالديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها. زد على ذلك أن الإنسان المتمرد كان لابد أن يكون ذا خصوصية فمثل لا يمكن توقع التمرد في الإنسان جاهل، فهذا الأخير لا يستطيع الوعي يقول كامل في هذا الشأن: «أن التمرد يخص انسان عارفا مطلعا، وليس جاهلا، انسانا مدركا لحقوقه، وعليه فلا يمكن لإنسان المتمرد ان يظهر في مجتمعات بدائية، حيث تسود المعتقدات الخرافية والتقاليد، وتفسر الظواهر الحياتية على أسس قدسية وتحريمه»[1].

ان التمرد لا يمكن ان يكون مجرد ظاهرة فردية، بل هو كذلك ظاهره جمعوية اجتماعية، فهو قائم على المشاركة والتضامن، فالإنسان الذي وعي زيف العالم وعبثيته سيحاول أن يكشف للآخر هذا السيف والوهم في العالم «فالألم يكون فرديا في التجربة العبثية، ولكن اعتبارا من حركة التمرد يشعر انه الم جماعي ويصبح مصيرا مشتركا بين الجميع»[2] ويمكن ان نقوله هنا ان التمرد يشابه في مهمته هذه الكوجيتو، فبدل القول: "أنا أفكر، إذا، أنا موجود" ويقول المتمرد: "أنا أتمرد، اذا انا موجود" وينقلها من مستواها الفردي الى المستوى الجماعي لتعميم الوعي لتصبح "نحن نتمرد إذا نحن موجودون" وهنا تتجلى اقوى صور المشاركة الوجودية والتضامن، ويرى اورتيجا إي غاسيت «أن تمرد الجماهير هو اكثر وقائع القرن العشرين ايجابية، لكن قوته غير المسبوقة قد حلبت في آن واحد مخاطر هامة وجديدة جدا، إذ فقد الجمهور كل قدرة على التدين والمعرفة و لم يعد صدره يتسع الا للسياسة المفرطة مجنونه تطمح أن تحل محل المعرفة والدين والحكمة»[3].

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] البيركامي، الانسان المتمرد، تر، نهاد رضا، ص 29 مرجع سابق.

[3] خوسيه أورتيغا إي غاسيت، تمرد الجماهير، تر: علي ابراهيم أشقر، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة، سوريا، 2011 ص 7.

المطلب الثالث: أنواع التمرد

لقد أحصى البير كامي في كتابه "الإنسان المتمرد" ثلاث أنواع للتمرد سنحاول إحصائها فيما يلي:

1. التمرد التاريخي:

إن الفئة الأولى لأنواع التمرد هي التمرد التاريخي، ولكي نفهم هذا النوع لابد ان نقسم اهتمامنا به الى ثلاث نقاط، ما هو التمرد التاريخي؟ هل هو الثورة؟ ما الفرق بينهما؟ كيف ينظم كل منهما للإنسان؟ وما الهدف منهما؟

ان التمرد التاريخي هو ذاك الذي يسعى للوصول الى العدالة من خلال جعل الحرية مكسبا مفروغا منه، هذا قبل كل شيء، غير أن التمرد هذا لا يأخذ معنى الثورة، فلكل منهما معنى خاص، الثورة تنظر للإنسان كوسيلة لتحقيق غاية، كما أن الثورة لا تستقيم إلا بوجود فعل القتل، في حين أن التمرد ينظر للإنسان كغاية إذ أنه وجد لأجل الإنسان، فحرية الإنسان وبسط العدالة في المجتمع هما الأساس وراء فعل التمرد، زيادة على هذا «فالثورة تصنع من الإنسان مادة التاريخ، اما التمرد فهو يؤكد على مفهوم الإنسانية وطبيعة الإنسان غير الخاضعين لقوى العالم»[1] كما يعتبر كامي أن الثورة تأتي من الفكرة، بينما يرى أن التمرد ينبع من تجربه ذاتيه خاصه تقود هي بدورها لبروز الفكرة، فيقول في هذا الشأن: «الإنسانية لم تعرف بعد الثورات الحقيقية»[2] ومقصده من هذا القول أن الهدف الحقيقي وراء الثورة "كفكرة مثالية" هو الوصول الى الاتحاد النهائي الى السلام او الى النهاية الحتمية للتاريخ، غير ان كل ما وقفنا أمامه من ثورات حتى اليوم ما هو إلا عملية استبداليه لسلطة بأخرى، فحتى تلك الثورات التي كان من المفترض أن تكون اقتصادية، ثقافية ،...انتهى بها المطاف لتكشف لنا انها في الحقيقة مجرد ثورة سياسية أخرى.

---

[1] البرتو كامو، الإنسان المتمرد، مرجع سابق، ص13.

[2] المرجع نفسه، الصفحه نفسها.

ويقر ألبير كامي بعد الكشف عن الفرق بين الثورة والتمرد ان المتمرد هو فعل خلاق هدفه الأسمى هو أن يتيح الفرصة للإنسانية ليتصل للأحسن، بينما الثورة فهي فعل مرمى. إذ انها في نهاية المطاف تستبدل سلطة مستبدة بأخرى فقط تمارس تقريبا نفس الأفعال لكن بستائر مختلفة الالوان فقط، "فكل الحكومات حكومات حربيه"[1] وتدور العجلة.

2. التمرد الميتافيزيقي (الماورائي):

إن التمرد الميتافيزيقي أو الماورائي لا يعني ان يتمرد المرء او يحتج على مصيره فقط بل هو تمرد على الكون كله، أنه ليس رفضا للوضع الذي يعيشه الانسان او رفضا للظلم الذي يتعرض له، انه احتجاج ضد القوى التي تجعله يعاني كل هذا «فإذا كان العبد يتمرد على وضعه، فإن المتمرد الميتافيزيقي يتمرد على قدره المحتوم عليه كإنسان: فهو يعلن بأنه مخدوع ومظلوم من الخالق نفسه»[2].

إن التمرد الميتافيزيقي بهذا المعنى هو رفض الطريقة التي يسير بها الكون ككل وليس مجرد اعتراض بسيط على شيء واحد أو أكثر.

إن المتمرد الميتافيزيقي وهو إذ يتمرد على الخالق إلا أنه لا يضع نفسه موضع إنكاره وإنما فقط يكلمه أو يجادله، ويضع نفسه في مرتبة الندية معه (الند للند) ونفس الأمر ينطبق على المتمرد وهو يتمرد على سيده، فهو إذ يفعل ذلك لا ينكر وجود السلطة سيده عليه او وجود سيده بالأصل، بل هو يسعى فقط لجذب انتباه هذا السيد وهذه السلطة لمسألة معينة، إذا العبد لا ينكر وجود السيد، لكنه يتمرد لكي يظهر لي هذا السيد وجوده ويمنعه من الغائه او انكاره، انه إذ يتمرد لا ليلغي وإنما حرصا على ان لا يلغي، اما المتمرد الميتافيزيقي فهو الآخر عندما يتمرد فذلك يعني ضمنيا انه يعترف بالطرف الآخر الذي يمارس عليه فعل التمرد أنه لا يلغي السلطة الالهية وانما يسعى للسيطرة على مساره من خلال التمرد أنه يسعى لاستعادة زمام

[1] البير كامو، الانسان المتمرد، تر: نهاد رضا، ص 137 مرجع سابق.

[2] ألبير كامو، الإنسان المتمرد، مرجع سابق ص 13.

اموري فقط، وعليه لا يمكن ربط فعل التمرد بالإلحاد، ونستنتج هنا ان «التمرد لا ينكر القوة الإلهية العظمى، بل يتحداها»[1] كما أن المتمرد من خلال تمرده «يرفض وضعه الفاني، وفي الوقت نفسه يرفض الاعتراف بالقوة التي تجعله يعيش في هذا الوضع»[2].

3. التمرد في الفن:

الفن هو أحد الوسائل للتعبير عن موقف ما حول هذا العالم، التعبير عما يجول في النفس بطرائق مختلفة، هو لغة موجهة للجمهور يطلب فهم العالم.

يرى الفيلسوف الفرنسي البير كامو أن الفنان لا ينكر الواقع وإنما يؤكده، لكنه مع ذلك ينطلق من رؤيته على انه عالم او واقع ناقص بعيد عن الكمال، لذلك فهو يتمرد عليه، ويتدخل فيه بالإبداع والتغيير وهذا هو التمرد في الفن، قائم بين ثنائيتي التأكيد والإنكار فمن جهة هو يؤكد هذا العالم وما فيه، ومن جهة ثانيه فهو ينكر كماله، ويرى أنه بحاجه للتدخل بالتعديل والتغيير. إذا «الفن ينكر الواقع ولكن لا يتهرب منه»[3]، الفنان يعيد خلق هذا العالم ولكن هذه المرة بطريقته الخاصة حسب ما يراه هو، يضيف إليه ويحذف منه.

لقد تباينت المواقف من الفن على مر العصور، فقد ذهبت الاتجاهات والحركات التقليدية الى رفض الفن لحساب الأخلاق، وهذا ما نجده جليا في حركات الإصلاح مثل، وكذا العدميون الروس إذ «اهلا بيزاريف تدهور القيم الإجمالية لصالح القيم العملية، "أفضل ان اكون حذاء روسيا على ان اكون رافاييل روسيا"»[4].

لكن الحركات الفكرية الحديثة قد أعادت الاعتراف بالفن وخاصة تلك الوجودية، فقد بات للفن قيمة بعد أن تم تحجيمه قبلا، فعرفت كل أشكال الفنون تطورا مذهلا اين اعيد بناء العالم من جديد بعيون متمرده، وخاصة فن الرواية والنحت، ففيهما تحديدا ظهرت ملامح

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] المرجع نفسه، ص 28

[3] المرجع نفسه ص 322.

[4] المرجع نفسه ص 316.

التمرد الفني إذ «كتب فان جوخ: "ازداد اعتقادا يوما بعد يوم ان من واجبنا أن لا نحكم على ألا له الحنان بناء على هذا العالم الأرضي، فهو لا العمري مخطط دراسي غير ناجح، كل فنان يحاول أن يعيد عمل هذا المخطط الدراسي وأن يمنحه الأسلوب الذي إليه يفتقر"»[1].

إن الفن فعل، هو إعادة بناء الواقع وفقه متطلبات الانسان، اذ لا يكفي مجرد محاكاة الواقع وإعادة تكوين صوره مطابقه عنه، إذ ما حاجتنا لنسخة مطابقة ونحن نمتلك النسخة الاصلية انما نحتاجه فعلا هو أن نرى مكانا آخر لهذا العالم مكانا نطبع فيه تطلعاتنا، مخاوفنا، احلامنا وكل هو أحسن وهذا ما فعله الفن المعاصر، تمرد فابدع.

المبحث الثالث: البراغماتية وفعل التكيف

المطلب الأول: مفهوم البراغماتية

لغة: كلمه مشتقه بالأصل اليوناني «وهو كلمة براغما (pragma) وتعني العمل، والتي منها أيضا كلمة "practice" (يمارس عملا وكلمة "practical" عملي)»[2] حسب تعريف ويليام جيمس كما تسمى أيضا البراغماتية بالذرائعية، ومعناها الوسيلة والسبب الى الشيء، اول اداه التي نعتمدها لإحداث نتيجة مفيدة ونافعة للإنسان.

اصطلاحا: تعريف البراغماتية على أنها مذهب فلسفي يحاول فهم القضايا في بعدها الواقعي (النتائج)،وقد ظهر أول الأمر كمفهوم فلسفي في مقال نشره تشارلز ساندرز بيرس بعنوان "كيف نجعل أفكارنا واضحة"how to make our ideas clear نشرت في مجلة popular science monthly الشهريه عدد يناير (كانون الثاني) عام 1878، وفي «الاستخدام الشائع تشير الكلمة الى اختبار صحة المفاهيم من خلال نتائجها العملية، بشكل عام يشير المصطلح إلى واحدة من أبرز المساهمات التي قدمها الأمريكيون في التاريخ الفكري» 2، فهي فلسفة تركز بالأساس على الجانب العملي التطبيقي للفكرة، فالفكرة لا تعتبر صحيحة بالنظر لهذه الفلسفة

---

[1] المرجع نفسه ص 319.

[2] ويليام جيمس، البراغماتية، تر: وليد شحاده، ط1، دار الفرقد، سوريا 2014 ص 53

إلا إذا كانت قابلة للتحقق وكانت نتائجها عملية ونجد ويليام جيمس قد اهتم بالتعريف بهذه الفلسفة في كافة كتبه كي يوضح معناها والمغزى منها كمذهب او لنقل التصور الجديد، ذلك أن وليام جيمس نفسه يروج لها على أنها «"ليست عقيده وليست مذهبا"، ولكنها طريقه، او طريقه لتحليل المشكلات»[1] خاصة وأننا نجد لها تطبيقات على الدين والميتافيزيقيا والعلوم وعلم الجمال والأخلاق والتعليم والفلسفة الاجتماعية، في حين أنها لا تولي أهمية تذكر للأنساق الفلسفية التقليدية بل على العكس تزدريها.

تماما كما تفعل مع المبادئ والمقولات، فبيرس مثلا يرى أنه لا يجب التوقف عند حدود النظريات (النظر عموما) بل يجب أن ننظر للنظريات العلمية والتصورات الفلسفية، والمبادئ الأخلاقية والاجتماعية نظره ادتيه، اي على اساس انها وسائل لغايات أكبر منها وهي المنفعة الإنسانية.

المطلب الثاني: أهم أفكار البراغماتية

البراغماتية كغيرها من المذاهب الفلسفية وضعت لنفسها حيزا نظرا يرسم خطوط اهتمامها وتوجهها، بل ان الخط الذي رسمته أكثر وضوحا، خاصة وأنها قد اعتمدت الواقع معيارا لها ولعل فيما يلي من النقاط أهم الأفكار والخطوط العريضة المميزة لهذا المذهب.

1. المنفعة كمصدر للمعرفة:

العبرة بالنتائج النافعة، هو المعيار الأساسي في هذا التوجه الفلسفي، فلا تقاس قيمة الأفكار وأهميتها إلا من جانب ما تحققه من منافع، وعند هذه النقطة لابد ان نشير لكون البراغماتية تعارض الفلسفات التقليدية في تصورها للمعرفة، من منطق أن هذه التصورات الكلاسيكية لم تعد مسايرة لما يفرضه الواقع اليوم من تطورات وتغيرات، وعلى هذا الأساس جاءت البراغماتية كتصور مراع للواقع، فبدل الاهتمام بالمعرفة لأجل المعرفة في حد ذاتها أي كونها هي غاية نفسها، اصبح الاهتمام مع البراغماتية بالمعرفة مرتبطة بالفعل والمنفعة أي

(1) Milton r konvitz, gail kennedy p28, the american pragmatists p1, meridian book new york 1960 , p08.

الاهتمام بالمعرفة كوسيلة لتحصيل المنفعة الإنسانية، وهنا كان التغيير الأساسي الذي فرضته الذرائعية، وخاصة إذا وضعنا في الحساب إنها فلسفة جاءت وولدت في مجتمع وواقع مادي جعل من هذه الفكرة مقبولة إلى حد بعيد، في الفلسفات التقليدية فلسفات تنظم بامتياز، ولا فائدة ترجى حسب أنصار هذا المذهب - من مراكمة النظريات والتفسيرات، بل الفائدة كل الفائدة في محاولة جعل تلك النظريات والأفكار مطبقة في الواقع، يقول ويليام جيمس في هذا الشأن: «آية الحق النجاح، وآية الباطل الإخفاق، فالفكرة الصادقة هي التي تؤدي بنا إلى النجاح في الحياة»[1].

في الحقيقة من هذا المنطق تقاس الأفكار بمعيار الإنتاجية، فكل ما يؤدي للنجاح فهو حقيقي، وكل ما هو نافع ومفيد فهو حقيقي كذلك "ان الفكرة الصحيحة هنا نافعة"[2].

2. الطابع الواقعي:

فكما ذكرنا سابقا الفلسفة البراغماتية تعارض "فكرة الأفكار النظرية" وتزدريها، وتقدم "الافكار العملية" كبديل عنها، ونقصد بالعملية تلك التي نجد لها انعكاسا في الواقع، فهي فلسفة تعلي من شأن التحقق الواقعي (انطباق الفكر مع الواقع) على حساب التحقق النظري (انطباق الفكر مع نفسه). فك كلما أمكن تطبيق الأفكار عمليا وواقعيا، أمكن اعتبارها حقائق، وفي هذا المقام يصرح بيرس قائلا: «إن تصورنا لموضوع ما، هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر»[3] ويضيف في نفس السياق: «فكل فكرة لا تنتهي إلا سلوك عملي في الواقع تعتبر فكرة باطلة»، وقد ذهب بيرس نفس المذهب حين اشار الى ان الفكرة الواضحة هي الفكرة القابلة للتنفيذ واقعيا، وذلك في رد له على المناطقة، إذ يقول: «يعرف المناطقة الفكرة الواضحة بأنها تلك التي يمكن تقديم تعريف دقيق لها بمصطلحات مجردة»[4]،

---

[1] وليمجيمس، البراغماتية،تر: محمد العريان، دار النهضة العربي، القاهرة، 1965، ص ص 239-241

[2] charles sanders peirce, how to make our ideas clear (the popular science monthly, january, 1878, corinne lozzio, new york) p 286.

[3] المرجع نفسه، ص 252.

[4] ويليام جيمس، البراغماتيه، تر: محمد العريان، دار النهضة العربية، القاهرة 1965 ص ص 239 – 241.

بينما يرى هو «انه قد حان الوقت الآن لصياغة طريقه، الوصول الى وضوح اكبر للفكر»[1] ويقصد بذلك الحديث عن تفعيل النظريات والعمل بها، وقد ضرب لنا مثلا عن ديكارت «فعندما شرع في إعادة بناء الفلسفة كانت خطواته الأولى هي السماح "نظريا" بالشك والتخلي»[2].

وقصد هنا التخلي عن الأفكار المسبقة طبعا - وهنا يعاتب بيرس ديكارت لكونه لم ينتقل من النظر الى العمل في مشروعي هذا على الرغم من أنه قد صار على الفلسفة التقليدية التي لا تقدم شيئا للواقع، بل على العكس، فقد تراكم ما هو الاخر الإنتاج الفلسفي على انه الاهتمام نظري بحث، فيما رأى بيرث أنه من الأفضل أن نحول هذه الأفكار إلى وسائل لتغيير الواقع.

3. النجاح معيار للصدق:

وقد جعلت البراغماتية النجاح معيار للصدق فيها، فالفكرة الصادقة هي الفكرة الناجحة، أي تلك التي نجد لها صدى إيجابيا في الواقع، لهذا يقول جيمس «آية الحق النجاح، وآية الباطل الإخفاق، فالفكرة الصادقة هي التي تؤدي بنا إلى النجاح في الحياة»[3] ويكون النجاح في حالة مطابقة توقعات الانسان المستقبلية لأفكاره ورغباته، بينما الاخفاق يكون في عدم التطابق بينهما، أن النجاح براغماتيا بالمختصر: هو الوصول إلى حلول للمشكلات التي يطرحها الإنسان حلولا واقعية، ولا يسمى نجاحا ذلك الذي يقوم به الفلاسفة من تحليل وفهم وتفسير، من هو مجرد مرحلة أولية لتحقيق النجاح ولا يسمى كذلك إلا إذا لمسنا تحققه في الواقع، وإلا كان اخفاقا، والإخفاق بطبيعة الحال عجز عن الحل والتغيير، وهو يخلف وراءه نفسا مضطربة منشغلة ومتأزمة، وفي هذا نلمس رفض البراغماتيين الفلاسفة المثالية المتعالية «فقد ساعدت البراغماتية في إطلاق تمرد كبير ضد التقليد المثالي الذي كانت الفلسفة المتعالية

---

(1) المرجع السابق ص 287.

(2) المرجع السابق ص 287.

(3) ويليام جيمس، البراغماتية، ص 237.

جزءا منه»[1] وأساس هذا الرفض هو مبدأ النتائج، فالبراغماتية لا تسمى الفكرة صادقة إلا إذا أظهرت وابانت عن النجاح في التطبيق عكس باقي الفلسفات.

هذه هي النقاط الأساسية التي أثرت التوجه البراغماتي، لكن هذا لا يعني انها المرتكزات الوحيدة، فمثلا اعتبرت البراغماتية ان العقل ليس أداة للمعرفة كما يرى العقلانيين والمثاليين، بل العقل أداة لتطوير الحياة من خلال بحث سبل تحقيق الأفكار وتطبيقها عمليا في الواقع المعيش من أجل السمو بالذات الإنسانية.

المطلب الثالث: التكيف في البراغماتية

لقد سار جون ديوي كغيره من الفلاسفة البراغماتيين على الفلسفات والتصورات التقليدية في الفلسفة (منطق، معرفه...) "فقد بات واضحا أن جانبا هاما من عملية إعادة البناء التي نحتاج إليها الآن يتعلق بالنظرية المعرفية، نحتاج إلى عملية تغيير جذري لمادة الموضوع التي تتأسس عليها هذه النظرية، يجب أن تهتم النظرية الجديدة بكيفية تحقيق المعرفة بدلا من افتراض حدوثها"[2].

فإذا كان التوجه القديم في الفلسفة يتساءل عن معنى المعرفة وعن إمكان حدوثها أي إذا ما كان القبض عليها والوصول إليها ممكنا، وعن آليات هذا الوصول هل يسهله العقل أم التجربة الحسيه، فان جون ديوي والبراغماتيون عموما ينصرفون عن مثل هذه الوسائل نحو الانشغال بما يمكن ان تحققه هذه المعرفة في الواقع على اعتبار ان الاهتمام بالمواضيع الكلاسيكية انفه الذكر يعتبر تصريحا بالعجز الانساني عن الفعل، عجز عن ترويض الطبيعة، واعتبر ديوي خصوصا ان "هذا الطراز من التفكير اعتراف منا بعجزنا على السيطرة على المجرى الاشياء التي تهمنا بشكل خاص"[3] قائلا "لذلك ينبغي تفسير الاشياء لا على اساس العله والمعلول وما فوق

[1] milton r konvitz, gail kennedy, the american pragmatists, idem, p10.

[2] جون ديوي، مرجع سابق، ص ص 20.19

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الطبيعة بل على اساس مكانها، وعملها في البيئة"[1]. واذا ما سلمنا ان الفلسفة ابنه بيئتها، فإننا نسلم لاما حاله بان لكل عصر فلسفته ولكل مكان فلسفته، وهذا ما يجعلنا نعجز عن جمع الكل الفلسفة تحت اطار مفاهيمي موحد، ورغم ذلك فنحن نلاحظ ان هذه الظروف قد ادت الى الفصل بين ما هو نظري وما هو عملي، يقول ديوي في هذا الشأن: "لقد ادت الظروف الفعلية للحياة في اليونان، خاصه في اثينا، وايضا حين تشكلت الفلسفة الأوروبية الى التفرقة الحاده بين المعرفة والعمل، والتي تم تعميمها بعد ذلك وادت الى فصل كامل بين النظرية والتطبيق...كما لم تقدم نظريات المعرفة التي ظهرت من قبل اي نظريه معرفيه تتأسس على السلوك الفعلي الحاضر للبحث"[2].

فقد رأى ديني ان الفلسفة الأفلاطونية بدا اول الامر انه فلسفه تهدف الى الفعل او التأثير في الواقع من خلال فكره تنظيم المجتمع سياسيا، ولكنه سرعان ما ارتقى في المثليات حينما تورط في فكرة المثل، اما الفلسفة الوسيطين فقد كانت معرفه بالتفكير الديني ومحاوله فهم هذا الخطاب الجديد ومثل هذا الامر سعه نحوه المثالية الألمانية، اما الفلسفة الإنجليزية فهي الاخرى لم تعنى بالأثر بقدر عنايتها بالمعرفة الحسيه، كل هذا لم يكن يساهم في بناء فلسفه حقيقيه لإنسان واقعي حقيقي اما ديوي فقد اختار ان ينظر للإنسان على انه عضو في مجتمعه اكبر هو الكل او الجسم، "ولن يبدا العصر الحديث الا إذا تبنى وجهه النظر الطبيعية في كل ميدان، ان هذا لا يعني الهبوط بالعقل الى المادة، ولكنه يعني الا نفهم الحياة والعقل بالطريقة اللاهوتية الدينية، ولكن بالطريقة البيولوجية كعضو او كائن حي في بيئة تؤثر عليه ويقاومها"[3] وهو تحديدا مفهوم التكيف، اذ ان ديي ينظر الانسان بانه صوره لمجتمعه، والمجتمع هو صوره عن افراده، والفرد يحاول فهم بيئته والتي هو بالأصل جزء منها واساس لها. والفكر هو اداه لتجديد التوفيق وهو عضو تماما كالأطراف والأسنان.

---

[1] ول ديوارنت، الفلسفة من افلاطون الى جون ديوي، تر: فتح الله محمد المشعشع، ط 6، مكتبه المعارف بيروت 1988، ص 626.

[2] جون ديوي، اعادة البناء في الفلسفة، تر: احمد الانصاري، ط 1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص 20

[3] ول ديوارنت، مرجع سابق، ص 627

خلاصة:

مهدت هذه الأفكار الفلسفية لظهور فكرة الفعل وفلسفته، مهما كانت هذه الأفكار التي بدأت بها مختلفة، إلا أنها فتحت المجال أمام الفعل للتبدي والظهور.

إن تأثير ماركس على الخطاب الفلسفي يشبه إلى حد بعيد تأثير سقراط، فإذا كان سقراط قد استنزل الحكمة من السماء إلى الأرض، فإن كارل ماركس قد قلب الخطاب الفلسفي من خطاب نظري جامد إلى خطاب عملي فعال يراد به إحداث التغيير على مستوى الواقع وليس مجرد رسم التصورات الفلسفية لما يجب أن تكون عليه الأوضاع.

أما بالانصراف نحو الفيلسوف البير كامو فقد ساهم هو الآخر في رسم صورة الفلسفة المعاصرة، فلسفة تهتم بالإنسان، منه وإليه بامتياز، فلسفة تهتم بهمومه ومأساته، خاصة بعد الحربين العالميتين، فقد تكلمت الفلسفة حينها انسانيا وكونيا وعبرت عن العبث وغياب المعنى.

أما مع وليام جيمس الفيلسوف الأمريكي فقد اصبحت الفلسفة فلسفة يومية وقريبة أكثر من ذي قبل من الإنسان، فقد بدأت تتحدث بلغة المال والأرقام وقيم الاستهلاك والمصلحة، ولعل هذا أعادنا إلى المرحلة الأبيقورية وإلى قواعد للذة والألم، لقد أصبح معيار الحقيقة الجديد مرتبطا بالنجاح والمنفعة لا بالعقل ولا بالحواس كما كانت الفلسفة التقليدية تخبرنا.

الفصل الرابع
فلسفة الفعل عند روجيه غارودي

تمهيد

المبحث الأول: في مفهوم الفعل عن غارودي

المبحث الثاني: أسس فلسفة الفعل وغاياتها

البحث الثالث: خصائص وغايات فلسفة الفعل

خلاصة

تمهيد:

يقر غارودي أن أسوء فلسفة على الإطلاق تلك التي تسمى فلسفة الوجود، ذلك أنها فلسفة بعيدة عن الواقع على الرغم من أنها جاءت لتعالج هذا الواقع وإشكالاته، فرغم كونها ثورة على الأوضاع القائمة والأزمة التي عاشها الإنسان المعاصر، إلا أنها لم تغير هذه الأوضاع بل كانت فلسفة معزولة، ولأجل هذا –وكما رأينا- طرح الفيلسوف روجيه غارودي نوعا آخر من الفلسفة وهو فلسفة الفعل، على أمل أن تكون هذه الفلسفة أحسن من سابقتها، ففي هذه الفلسفة يتجلى حسب غارودي وعي الإنسان بضرورة تغيير الواقع نحو الأفضل، ويكون هذا من خلال العمل وليس التأمل والتنظير، إنها من نمط السؤال لا من نمط الجواب.

إن فلسفة الفعل بالأحرى هي فلسفة خاصة الغاية منها هو البحث عن معنى الحياة، بل البحث عن سبيل لإعادة المعنى إلى الحياة، هذا المعنى الذي فقده الإنسان المعاصر. بل لنقل أفقدته إياه العولمة والتكنولوجيا وما تبعهما من أشكال التقدم العلمي. لكن السؤال الرئيس الذي يستوقفنا هنا هو: ما معنى أن نفعل؟ وبأي توصيف يكون فعلنا؟ ولأي غاية وفي أي مجال يوظف هذا الفعل؟ ثم ألا يكون القول والإقرار بفلسفة للفعل هو توقف عند حدود التأمل؟ ولأجل هذا وجب علينا الخروج من دائرة التناقض هذه فنتساءل: هل هناك مجالات للفعل عدى عن الحديث حول الفعل بصورة عامة؟

المبحث الأول: في مفهوم الفعل عن غارودي

المطلب الأول: في دلالة الفعل

لما كانت المفاهيم هي اللبنة الأساسية في بناء الدرس الفلسفي، ولما كانت الفلسفة بتعبير جيل دولوز(*) بالأخص هي خلق وإبداع المفاهيم، هنا نلفت النظر إلى أهمية التركيز على المفهوم الفلسفي، وفي هذا الإطار سنوجه اهتمامنا إلى مفهوم الفعل، وسنحاول تفكيكه في إطار عملية تشريح نحاول من ورائها معرفة المعنى اللغوي فالاصطلاحي للفعل مرورا بتقاطعات هذا المفهوم مع مفاهيم موازية ومقاربة له، مع إدراج تاريخية هذا المفهوم ورصد جذوره في تاريخ الفكر.

1. الدلالة اللغوية:

إن حديثنا عن الفعل من الوجهة اللغوية يحيلنا مباشرة إلى أقسام الكلام في اللغة "إذا تعد مسألة التفريق بين أقسام الكلم أساسا في تعيين المعنى المقصود في الجملة، ذلك لأن معرفة نوع الكلمة يقود إلى معرفة المعاني التي تتضمنها الجملة في ضوء معرفة القرائن الأخرى، لذا نرى كتب النحاة تبدأ في الغالب بتقسيم الكلم على ثلاثة أقسام هي:الاسم الفعل والحرف"[1] وأما الفعل - وهو غايتنا بصرف النظر عن الاسم والحرف- "فجمع فعال وأفعال، ج أفاعيل".[2]

يقول سيبويه: " إن الفعل أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى ولما يكون و لم يقع وما هو كائن لم ينقطع" ويقول محمد شاكر السياب معلقا على سيبويه : " أن الفعل ينقسم بأقسام الزمان، ماض وحاضر ومستقبل، وسيبويه حين حدَّ الفعل في أول كتابه

(*) جبل دولوز Gilles Deleuse: فيلسوف فرنسي معاصر ولد سنة 1925 وتوفي سنة 1996 يمكن القول عنه انه فيلسوف ذو مرجعيات فاسفية متعددة، يتميز بالتوجه بلا انتظام نحو كل شيء تاريخ الفلسفة والفن والفلسفة والأدب وعلم النفس من أهم كتبه: ماالفلسفة؟ الاختلاف والتكرار،اوديب مضادا.

(1) كريم حسين ناصح الخالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، ط1, دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان.2001. ص 178

(2) جبران مسعود، الرائد معجم الفبائي في اللغة والإعلام، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 2003، ص 670.

لم يُرِد أمثلته التي عندنا : ذهب ماضٍ، يذهب مضارع، اذهب أمر. بل يريد أزمنته المقرونة كما هي عند العرب"[1].

إذا فالفعل من الناحية اللغوية شطر رئيس في الجملة، فهو "كل ما دل على معنى في نفسه مقترن بزمان كجاء، وجيء ويجيءَ، وعلامته أن يقبل "قد" أو " السين "، أو " سوف " أو "تاء التأنيث الساكنة"، أو ضمير الفاعل أو نون "التوكيد "، مثل قد قام، قد يقوم، سنذهب سوف تذهب، قامت، قمتُ، قمتِ، لَتَكتُبَنَّ، اُكتبنَّ، اُكْتُبْنَ ".[2]

2. الدلالة الاصطلاحية:

تدل لفظة الفعل في الاصطلاح على الحدث أو على وقوع الحدث في زمن معين وفق آلية ما، أي أنه:"ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة "[3] إلا أن حديثنا عن الفعل بهذه الصيغ وفي إطار هذه السياقات السابقة لا يعني أن الفعل محصور في إطار فيزيائي بحت، يجعله وكأنه نشاط فيزيائي يتوقف عند حدود الجهد وما تبعه من مؤشرات فيزيائية، كما لا نعني بالفعل مجرد الصيغ اللغوية المقترنة بالزمن بل يجب علينا أخذ هذا المفهوم إلى أبعد مما قد يبدو بالإمكان فقد تحدث مثلا الأدباء والشعراء عن الفعل في إطار بعيد عن الممارسة اللغوية الجافة له، فهذا مثلا محمود درويش الشاعر الفلسطيني يقول في معرض إحدى قصائده:

"أين نحن السائرون على خطى الفعل ؟! "[4] ويضيف :"فليت للفعل موطئا فوق الرصيف..."[5] إذا يعطينا درويش ويقدم لنا ها هنا بعدا آخر للفعل الذي يطرح نفسه على أنه يتحدد بوصفه السلوك الحقيقي للإنسان وعلى أنه " يحقق وينتج المعنى "[6]، فالإنسان الفاعل

---

(1) أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، كتاب سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج1، ط3، مكتبة الخانجي، مصر 1988، ص 9-10.

(2) مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، مراجعة: سالم شمس الدين، ج1، ط1، المكتبة العصرية، 2005، ص 12.

(3) بن هشام الانصاري، شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2002، ص 37.

(4) محمود درويش، ديوان لا تعتذر عما فعلت، ط2، رياض الريس للنشر، بيروت، 2004 ص 94.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(6) جوزيف كورتيس، مدخل إلى السيميائة السردية والخطابية، تر: جمال حضري،ط1, منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص 171.

هو دوما وأبدا إنسان محقق لوجوده ومتوصل إلى إدراك المعنى، من هذه الأفكار كلها نخلص إلى ؟أن مفهوم الفعل يقع في إطار علاقة تراوحية تذهب به وتجيء، علاقة مابين الميوعة التي يفرضها عليه اختلاف معانيه وتذبذب قدراتنا وعلى عجزنا على الإمساك به إمساكا يوفر لنا نوعا من الطمأنينة، وبين الصلابة التي نبتغيها والتي من الممكن أن نجدها - أو على الأقل نطمع في إيجادها – في الإطار الفلسفي إذ" يمكن من هذا الجانب إحصاء بعض التعريفات التي يمكن - ولو مبدئيا – الاطمئنان إليها نسبيا:

1. الفعل في النهاية هو اتصال بين العالم والآخرين على نحو معين.
2. هو إعادة تنظيم البيئة على أشكالها المختلفة.
3. هو التحرك القصدي.
4. هو أداء محدود له زمن.
5. هو التفاعل المقصود بين الذات والأشياء والآخرين.
6. الفعل هو جوهرة أداء، وهو" إما إحداث الحركات بذاتها وإما إنتاج لأشياء بطريقة الحركات.
7. هو تكوين ذهني جسمي، موضعي وقصدي يغير من أحوال الطبيعة أو العالم أو الآخرين و من محتويات العالم وقد يضيف إليها منتجات جديدة ويحمل معنى وهو سبيل التأثير في الوسط المحيط وهو حركة تنتمي إلى حدث".[1]

المطلب الثاني: تاريخية مفهوم الفعل

إن وضع حدود للعودة إلى الوراء في رصد تاريخية مفهوم الفعل يجعلنا – وهذا مؤكد – نعود إلى دهور مرت، لربما أيام الفلسفات الشرقية. إذ اعتبر الشرقيون القدماء أكثر من رسخوا مفهوم الفعل والعمل وهذا واضح من أبسط تفاصيل حياتهم التي تجاوزوا فيها مفهوم

[1] عزت قرني،الذات ونظرية الفعل، دط، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011، ص ص96،97

النظر إلى العمل. إلا أننا ومن خلال هذا العمل سنتجاوز تلك المراحل – على أهميتها البالغة ووعينا بها – لنتوقف عند بعض الأعلام فقط على سبيل الحصر لا الأفضلية.

وكما أشرنا سابقا فإن النبش في تاريخية مفهوم لفعل تقود بنا إلى الحضارات الشرقية القديمة "المصرية الفارسية الهندية – الصينية وغيرها – و لم لا فلربما إلى ما قبل هذه الحضارات كلها ! – إلا أننا ومن خلال هذا البحث سنعرض لبعض الأعلام فقط ونشير في غير ما إطالة ولا إسهاب إلى البعض الآخر ومن جملة الأسماء التي حجزنا لها موقعا في هذا الطرح وفي هذا السياق نجد، بارميندس وأرسطو كممثلين عن الفلسفة اليونانية، ثم نعرض كلا من الكندي وابن سينا كإشارة أو تعريجة على فلسفة العصر الوسيط الإسلامي، ثم نمر على كل من اسبينوزا، هيغل، هربرت ميد وهانس جوناس كممثلين عن الفلسفة الغربية حديثها ومعاصرها. وعلى هذا سيكون تساؤلنا واحدا ومختصرا يجمع هذه الفلسفات كلها وهو كالآتي كيف كانت صيرورة الفعل في خضم التطورات والخصائص الفكرية لكل فترة من هته الفترات؟ هل تأقلم مفهوم الفعل واستكن في إطار المسطحات والمفاهيم – بتعبير دولوز – القائمة آنذاك؟ وما الحمولات الفكرية التي التصقت بالمفهوم "الفعل" – إن وجدت – والتي شكلت بل أسهمت في تقديم هذه الصورة النهائية له؟

1. في العصر اليوناني:

قبل أن تخوض في معنى الفعل الأرسطي وتجلياته، وقبل أن نحلل هذه الفكرة مطلقا في الفهم الأرسطي، نستبق كل هذا بالفعل البارمينيدي نسبة إلى بارميندس* الذي عاش في فترة نهاية القرن السادس قبل الميلاد وبداية القرن الخامس، له مؤلف في الطبيعة الذي قسمه إلى قسمين خص الأول منه بالوجود الفعلي، الوجود الماورائي والوجود كموجود، وخص الثاني بالوجود الظني الوجود المحسوس المرئي، الوجود الذي يتحرك ويتغير ضمن الوجود الأول دون

(*) فيلسوف يوناني ولد في القرن الخامس قبل الميلاد (480 ق م) بايليار يرى أن كل ما هو موجود قد وجد منذ الأبد، فلا يولد شيء من لا شيء وما ليس موجود ألا يمكن أن يصبح شيئا، ورغم أن حواسه تلحظ تحول الأشياء إلا أن عقله لا يصدقها وتركز عمله كفيلسوف في تأكيد خيانة الحواس بكل أشكالها من آثاره قصيدة "في الطبيعة".

أن يغير من طبيعته ومحتواه. وهكذا نمر إلى مقولة بارمينديس الشهيرة "الوجود موجود، واللاموجود غير موجود" وهنا نحذر من مغبة إدراك مفهوم الوجود البارمينيدي على غرار الوجود الهيغلي – الفكرة المطلقة – أو على شاكلة الوجود الأفلاطوني – المثل – فلدى بارمينيديس الوجود هو موجود بينما لدى أفلاطون و هيغل الوجود هو الوجود، أي أن بارمينيدس يتحقق من الوجود من خلال الموجود، لذلك فإن الموجود يتألف من ذاته لا من سواه،و تحديدا ينفي بارمينديس أن يتولد الموجود من اللاموجود أو من العدم.« إن بارميدنس يرى أن الوجود ثابت دائما، فالوجود واحد هو نفسه وأنه ضروري (لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن) كما أنه سرمدي ومتصل ومتجانس» .[1]

- الوجود بالقوة والوجود بالفعل عند أرسطو:

يرى أرسطو[*] أن الموجود حالين: وجود بالقوة ووجود بالفعل، والتغير في الموجودات هو انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل أي من حالة السكون إلى حالة الفعل، ويمكن أن ندرك ما يعنيه التعارض بين الحالتين بطريقة أوضح حين نقدم مثالا حول كائن حي، فانظر إلى جنينين لحيوانين، أو إلى بذرتين لنباتين وستجد بأن حتى المختصين في هذا المجال لن يستطيعوا القطع بشأن ما ستؤول إليه هته البذور أو هته الأجنة: ومع هذا فلا بدَّ وأن واحدة من البذرتين ستصبح – تجاوزا فقط – شجرة بلوط وأخرى شجرة نخيل، وأن واحدا من الجنيين سيصبح قردا والآخر إنسانا، وهكذا ورغم أنه لا يمكن التمييز بين كل زوجين إلا أن هذا لا ينفي أن لكل فرد منهما إمكانات نمو مختلفة عن تلك التي للآخر.« ومن هنا فإننا لن نستطيع القول عن بذرة معينة "هذه ليست بعد شجرة البلوط، ومع ذلك فإنها من حيث القوة

[1] بتول قاسم ناصر، جدل الوجود بالقوة والوجود بالفعل. الحوار المتمدن. مجلة إلكترونية، العدد 4525، 2014/09/1.

[*] أرسطو (Aristote) فيلسوف يوناني ول عام 385 ق.م باستاجيرا وتوفي عن عمر يناهز 62 سنة، يعد أبرز تلاميذ أفلاطون، ومعلم الإسكندر الأكبر، وواحد من عظماء المفكرين: تغطي كتاباته مجالات متعددة منها الفيزياء والميتافيزيقيا الشعر، المسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والأخلاقيات وعلم الأحياء، وهو واحد من أهم مؤسسي الفلسفة الغربية.

(القدرة أو الإمكان) شجرة بلوط» .[1] هذا ما لم تتدخل عوامل خارجة عن طبيعة البذرة في تغييرها أو تعديلها. فيما يسمى بالتلقيم النباتي لتصبح شجرة البلوط شجرة ليمون أو غيرها. ففي غياب أي تدخل خارجي يغير من طبيعة هذه البذرة فإنها ستكون شجرة البلوط بالفعل بعد أن كانتها بالقوة. وعلى نفس الشاكلة« يصبح الطفل رجلا بالفعل، ويخرج من النحاس إناء بالفعل» .[2]

إن أرسطو كسابقيه من الفلاسفة (أفلاطون مثلا) يقسم الوجود إلى جوهر ومادة، وبما أنه واقعي الطرح فإنه يركز على الوجود العيني المحسوس، فالكلي عنده رغم كونه شيئا حقيقيا وموضوعيا إلا أن ليس له أي وجود مستقل فإنما الوجود للجزئيات لا الكليات، وكلما اقترب الشيء من الوجود الفردي كان أمعن في الوجود، فمدار هذه الجوهرية التي يحدثنا عنها أرسطو إنما هو التحقق العيني والفعلي في الوجود. لكن هذا لا يعني أن أرسطو ينكر وجود جواهر مفارقة أو متعالية عن الحس والمادة. ذلك أنه يعترف بوجد جوهر أزلي خالد متحرر عن المادة هو الله، ويترتب عن ذلك أنه فعل محض فلا يوجد بداخله شيء مما هو بالقوة وإلا لاحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من القوة إلى الفعل، فهو الأصل السابق بالنسبة إلى الوجود المادي وهو العلة الفاعلة، وهو علة ذاته، ولا يقتصر أمره على أنه صورة محض أو فعل محض، إنما هو في قمة الصورية والفعلية وأعلى درجة من درجاتهما.[3]

وحسب أرسطو فإن هنالك صراع دائم بين الصورة والمادة، ولأن الصورة تنحل فيها العلة الغائبة والعلة الفاعلة، إذ الصورة فعل أو كمال فإنها تقتضي بطبيعتها الحركة سعيا منها إلى الكمال – وهو الغاية-. و بفعل هذه الحركة فهي تتجاوز ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون. أما المادة فهي منفعلة لا فاعلة وهنا نجدنا أمام دينامية مذهب أرسطو. فالوجود فيه دينامية من نوع ما حسب أرسطو وبحكم هذه الدينامية. فإن الشيء المنطوي على ما هو

---

(1) ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، تر:عزت قرني، ط1، دار الطليعة، بيروت 1992، ص 61.

(2) المرجع نفسه، ص62.

(3) محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، ط3، منشورات عويدات، بيروت، 1988، ص ص 57-76

موجود بالقوة وبواسطة حركة الصراع بين الصورة والمادة يخرج الذي هو عدم أو وجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

2. في العصر الوسيط:

في هذا السياق سنتناول تطور مفهوم الفعل في العصر الوسيط وخصوصا العصر الوسيط الإسلامي، وسنتوقف عند أعلام هذا العصر " الكندي، ابن سينا، " وسنحاول تتبع مفهوم الفعل من خلال فلسفاتهم.

من أبرز القضايا التي عالجها فلاسفة الإسلام هي فكرة الوجود والفعل هذا الأخير قد قسموه إلى فعل إلهي وفعل بشري...وإذا كان جهم ابن صفوان قد نفى صفة الفعل عن الإنسان وجعل نسبته إليه من باب المجاز، فالأفعال تنسب إلى الإنسان مجازا وفقط، وليس من باب الحقيقة، فالإنسان لا يفعل بل هو منفعل، والأفعال هي لله خلقا وللإنسان كسبا حسبما ترى فرقة الأشاعرة. وانطلاقا من هذه المقدمة الموجزة نتساءل هل الإنسان فاعل بالحقيقة؟ وكيف يمكن الحديث عن الفعل بالمفهوم أو بالرؤية الكندية و السيناوية ؟

- أنواع الفعل عند الكندي: [*]

فيما يخص نظرية الكندي في الوجود والفعل، فإننا ولابد أن نبدأ قبل الخوض فيها بتبيان الفرق بين فعل الله وفعل الموجودات، وهنا نتوقف مع الكندي عند نوعي الفعل:

1. "الفعل الحقي الأول: "الإبداع": حيث الفاعل ينجز فعله دون أن ينفعل بأي جنس من أجناس الأثر.
2. الفعل الحقي الثاني: هو أثر الفعل الأول أي فاعل بالمجاز الذي يقوم بفعله نتيجة انفعاله بفعل سابق عليه"[1].

[*] أبو يوسف بن اسحاق الكندي(185هـ/805م – 256هـ/873م) فيلسوف عربي مسلم من الكوفة، برع في الفلك والفلسفة والكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات والموسيقى وعلم النفس والمنطق.

[1] - محمد جميل خضر، تمثلات العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، جريدة الغد، عمان، 2016، ص2 .

وبما أن كل من هو سوى الله فاعل بالمجاز، فالمنفعل الأول ينفعل، فينفعل عنه آخرون أي سلسلة منفعلات متتالية، وعليه فالإبداع هو العلة الأولى التي تنجر عنها بقية المعلولات، وهنا نجد بأن العلاقة بين المبدع والمُبدَع تكمن في عدم قدرة استغناء المبدع (المعلول) عن المبدع (العلة) وكذلك هي قضية الإبداع الإلهي. فنحن كموجودات منفعلة لا يمكننا الاستغناء عن علة وجودنا أي عن "الله". ثم بعد هذا يضع الكندي شرطين للفعل الإلهي هما: الإمكان والصلاح، و بناء على الشرطين السابقين نستنتج أن فعل الله فعل معقول وبالتالي فهو ليس تحكميا، وأن فعله يعد لا محالة هو الفعل الأصلح ولذلك فإن هذا العالم هو أفضل عالم ممكن.

إنه لابد من الإشارة إلى أن وضع الكندي لشرطي الإمكان والصلاح للفعل الإلهي ليس يعني نهائيا أن فعل الله مقيد وليس حراً. لأن حرية الله تكمن في أنه يفعل بمقتضى مشيئته وذاته وليس بتأثير أو إيعاز خارجي.

- العقل بالقوة والعقل بالفعل عند ابن سينا: [*]

يفصل ابن سينا في النفس الإنسانية بين العقل النظري والعقل العملي، هذا العقل النظري هو الذي يستقبل الصور من الخارج. و يمر في سيره من القوة إلى الفعل بثلاثة مراحل يكون له في كل واحدة منها نصيب أو استعداد أكبر للفعل، ولكي يوضح هذه المراتب أو المراحل يقدم ابن سينا مثالا عن كيفية تعلم الطفل للكتابة، وهذه المراحل هي كالآتي:

الاستعداد المطلق: وهو نوع من الاستعداد الخاص بالنفس التي "لم يتحقق لها أي كمال من الكمالات الموجودة فيها بالقوة ولا تعقل أي شيء بالفعل لافتقارها إلى معرفة بالفعل المراد اكتسابه والوسائل الضرورية لذلك مثلما هو الحال بالنسبة للطفل الذي يمتلك القدرة على

[*] أبو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا عالم وطبيب وفيلسوف مسلم (980-1037) من بخارى – أوزبكستان حاليا – يعرف بالشيخ الرئيس، له ما يقارب 200 كتاب في مختلف المجالات (طب، فلسفة، قانون، لغة، شعر، منطق، رياضيات وعلم النفس...الخ).

اكتساب فعل الكتابة ولكنه لا يستطيع تحقيقه بسبب جهله بالحروف"[1] وعدم توفر أدوات الكتابة...أو غير ذلك من الأسباب التي تحول دون ذلك.

- الاستعداد النسبي: هو قوة الاستعداد المتمثلة في إمكانية اكتساب الفعل عندما تتوفر الوسائل، فعندما تتوفر أدوات الكتابة والمعرفة بأشكال الحروف يكون للطفل استعداد أكبر لتعلم الكتابة.
- الاستعداد التام أو الكامل: هو قوة الاستعداد المتمثلة في قوة الملكة. تتجلى هذه القوة من خلال إتقان استعمال الوسائل الضرورية لتحقيق الفعل: وهي التي نجدها لدى الكاتب المتقن.

وتتدرج عملية الانتقال من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل بأربع مراحل:

1. العقل الهيولاني: وهو مشترك بين جميع أفراد النوع البشري وهو عقل لا يعقل شيئا لأن وجوده وجود بالقوة ووجوده عبارة عن استعداد مطلق.
2. العقل بالملكة أو العقل باعتباره قوة ممكنة: وهو الذي حصلت له المعرفة بمبادئ القياس التي تتأسس عليها المعرفة، و يرى ابن سينا أن الانتقال إلى هذا المستوى يحصل عندما يكسب العقل الهيولاني المعقولات الأولى.[*]
3. العقل بالفعل: ينتقل العقل إلى هذا المستوى عندما يتقن استعمال القياس، ويصبح قادرا على التفكير بذاته من غير حاجة إلى التعلم. فيعود إلى المعقولات الأولى ويتأملها ويعقل أنه يعقلها بالفعل. إن ما يجعل هذا العقل فريدا هو أنه يحصل له الوعي بالذات. ويجوز أن يسمى عقلا بالقوة قياسا بالعقل الذي يليه.

---

[1] صابم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، ط1، كنوز الحكمة للنشر، الجزائر، 2011،ص96.

[*] المعقولات الأولى هنا هي البديهيات ومقدمات القياس المستعملة في الاستدلال.

4. العقل المستفاد: وهو أرقى درجات العقل الإنساني، ويصل العقل إلى هذا المستوى بعد أن يحصل له الوعي بالذات بما تنطوي عليه من صور وما تقوم به من أفعال[1].

3. في الفترة الحديثة والمعاصرة:

- في الفترة الحديثة:

سنحاول الآن أن نتحدث عن مفهوم الفعل وإحداثياته في الفلسفة الحديثة والمعاصرة وسنحصر بحثنا هذا في حدود شخصيتين فلسفيتين: باروخ اسبينوزا و"جورج فلهلم هيغل" [*] باروخ اسبينوزا ومفهوم الكوناتوس: [**]

عندما نتحدث عن الفعل كمفهوم حرّ فإننا لا نقدم له تصنيفا معينا، هذا بالرغم من أنه يمكننا تصنيف الأفعال حسب نوعيتها، فهذا باروخ اسبينوزا يعرض لنا مفهوم الفعل الأخلاقي.« ففي العالم البراني نفعل ما يجب علينا أن نفعله» .[2] وهو الفعل الخارجي المتبدي للعيان، وهذا يقودنا إلى نوع آخر من الفعل في مقابل البراني وهو الفعل الجواني.« فكم من أشياء فعلناها وكنا لا نريد حقيقة أن نفعلها؟ وكم من أشياء وددنا أن نفعلها ولكن لم نفعلها» .[3] هكذا يصرح على عزت بيجوفيتش، وتصريحه هذا يقودنا للقول بوجود عالمين: عالم القلب وعالم الطبيعة، فالرغبة قد لا تتحقق لكنها حقيقة في عالم قلوبنا، إذن يقع الفعل

---

[1] صابم عبد الحكيم، المرجع السابق، ص ص96-97

[*] جورج فيلهلم فريدريش هيغل، (1770 – 1831) فيلسوف ألماني ولد بمدينة شتو تاجرت، يعتبر من بين أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن 19، أبرز أعماله ظاهريات الروح. تأثر بإمانويل كانط، وأثر في كل من كيركجارد وماركس وجاك دريدا.

[**] باروخ اسبينوزا: ولد بأمستردام في 24 نوفمبر 1632 من أسرة يهودية، درس التلموذ واهتم بمؤلفات "موسى بن سيمون". تعلم اللاتينية وكان يتقن الإسبانية والعبرية والفرنسية والإيطالية، تمرد على العقيدة اليهودية وهو في عمر الثلاثة والعشرون، واتهم بالإلحاد وصدر عام 1656 قرار بطرده من الكنيسة: فقاطعته الطائفة اليهودية فغير اسمه من "باروخ" إلى "مبارك"، عاش من وظيفة صقل العدسات البصرية لغاية 1660، ثم انتقل إلى لندن أين تجمع حوله بعض الفلاسفة، توفي بمدينة لاهاي عام 1677، من أبرز كتبه "مبادئ فلسفة ديكارت"، رسالة موجزة في الله والإنسان وسعادته". "في إصلاح العقل" "الأخلاق".

[2] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، تر: محمد يوسف عدس، ط1، مؤسسة العلم الحديث، بيروت 1994، ص 179.

[3] المرجع نفسه، ص 180.

بالصفة المحضة، فعل لم يكن مقصودا ولكنه حدث كاملا في العالم الطبيعي، و لم يحدث مطلقا في العالم الآخر، عالم الحياة الجوانية، هذه العلاقة بين الإرادة والفعل تعكس التناقض المبدئي بين الإنسان والعالم وتظهر في الفن الدين والأخلاق، هذه الأخيرة التي سنتوقف عندها مع كوناتوس[*] اسبينوزا. إذ يصرح هذا الفيلسوف بأنه لا يسخر من الأفعال (وهنا يقصد الأفعال والممارسات الدينية) حين يقول:"وقد حرصت كل الحرص على أن لا استهزئ بالأفعال وأن لا أرثيها أو أتحامل عليها"، وهنا وجبت علينا الإشارة إلى أن الرجل يفصل بين مفهومي "الإيتيقا" و"الأخلاق"، فيجعل من الأولى جملة المبادئ المحددة للكيفية الجيدة للحياة وللتعامل مع الآخرين. فالانشغال الإتيقي هو انشغال نسقي ونظري موجه إلى التأسيس، بينما الأخلاق هي الجهد الساعي إلى وضع هذه المبادئ موضع التطبيق العملي، وإضافة إلى ذلك نجد بأن الأخلاق موجهة للمسارات العملية للسلوك وبكلمة أدق: الايتيقا نظرية والأخلاق تتجاوز النظر إلى الفعل.

وهنا يسوقنا مفهوم الفعل إلى مفهوم الكوناتوس الذي يوظفه اسبينوزا على أنه الجهد المبذول من طرف الكائنات للحفاظ على وجودها. فالرجل لا يفسر الوجود بالقوة فقط بل يؤوله باعتباره جهدا ورغبة. فالفعل يكون فعلا حقا عندما ينقل صاحبه من قوة الوجود إلى المحافظة على هذا الوجود، وما دمنا لم ننتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فلا يمكننا الإدعاء بأننا في إطار الوجود، إذ عندها يصح فقط القول بأننا في إطار المعاش، فالوجود يستلزم القيام بجملة من الأفعال لأجل ضمان الاستمرارية في الوجود، فإذا كانت الطبيعة الطابعة قد أوجدت في الطبيعة المطبوعة قوة على الوجود، فلابد على هذه الطبيعة المطبوعة أن تحافظ على هذه الهبة – الوجود – من خلال الفعل.

[*] الكوناتوس: هو الجهد الذي يبذله كل كائن من أجل الحفاظ على كينونته ووجوده.

هيجل ومفهومي الفعل والتطور:

إنه من أشهر ما يعرف عن هيغل منهجه وطريقته في تناول موضوعاته الفلسفية وفق ثلاثيات ونفس الأمر نجده يصادفنا عندما نتحدث عن الفعل بمنظوره، فهو يجعل منه نتيجة ومركبا عن فكرتين أوليتين هما الظاهر والخارج. (الماهية وتجليها).« وعلى ذلك فليس الوجود بالفعل هو الوجود الداخلي فحسب ولا الوجود الخارجي وحده ولكنه الاثنان معا. لأن الوجود الداخلي والوجود الخارجي لا ينفصلان ولكنهما متحدان» .[1]

ولا يستقيم التمييز بينهما ذلك أن الوجود بالفعل له جانبان داخلي وخارجي. لكن التمييز يستقيم وفقط داخل هوية وجود الفعل لأن الداخل هو الخارج والخارج هو الداخل.

كما تجدر بنا الإشارة إلى أن هيغل يستخدم مصطلح الوجود بالفعل Actuality بالمعنى الذي استخدم فيه غيره من المفكرين لفظ الواقع Reality.

إذا لقد تحدث هيغل هو الآخر عن مفهوم الفعل وذلك في مضرب حديثة أو تناوله لفكرة التطور، ثم أنه تناول الفكرة بطريقة فلسفية راقية، جمع فيها بين الوجودين: الوجود بالقوة والوجود بالفعل. وجاعلا أولهما آيلا إلى الثاني. وما بينهما وفي ظل هذه الأيلولة أو التحول يتم التطور. ففي عملية التطور هذه لابد من مبدأ ومنتهى، كما أن "وجود شيء ما يتطور لضرورة قصوى، ومن ثم شيء مختف كأنه البذرة أو القدرة أو الإمكان"[2] (*)

لنأخذ مثلا بذرة نبات معين فالبذرة بسيطة، هي أشبه ما تكون نقطة لا تحوي شيئا حتى من بعد النظر إليها بواسطة المجهر، لكن هذه البذرة حبلى بكل صفات الشجرة التي ستكونها. إنها تحمل في داخلها كل الصفات المميزة لتلك الشجرة عن غيرها، جذع و فروع

---

[1] هيقل، تاريخ الفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997، ص 197.

[2] هيقل، تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص 189. 198.

(*) يمكن أن تميز بين نوعن من الإمكان: إمكان حقيقي وآخر زائف سطحي، فعندما نقول أنه من الممكن أن تمطر السماء غدا فهذا إمكان حقيقي، لكن عندما نقول أنه من الممكن أن يطير البقر فهذا من نوع الإمكان السطحي الخالي من المعنى أي أنه ليس إمكانا واقعيا أو حقيقيا، وقد قدم هيغل هو الآخر مثالا على النوع الثاني من الإمكان فيقول: إن من الممكن أن يصبح السلطان بابا» وكلمة السلطان تعني الحاكم المسلم يمكن أن يعتنق المسيحية فيصبح بابا. وهذا مثال على الإمكان السطحي الفارغ أو التافه.

وأوراق يضاف إليها الألوان والرائحة والمذاق إلى غير ذلك من الصفات، و مع هذا فإن هذه البذرة البسيطة لم تصبح بعد شجرة إنها -أي الشجرة -على حالة البساطة هذه موجودة بالقوة وبتعبير آخر فهي تعبير عن الفكرة الشاملة.« وفي استطاعتنا أن نقول إن الشيء البسيط عند أرسطو يحوي بداخله أو في ذاته أو بالقوة أو إمكانا – كل ما يطوره من داخله فيما بعد-، فلا شيء ينبثق في مسار التطور إلا وقد كان موجودا من قبل في البذرة أو في ذاته» .[1]

وعند هذه النقطة نستنبط نوعين من الوجود أحدهما هو الوجود الفعال النشط، ثم أن هناك وجودا معاكسا له وهو الوجود المتخشب الجامد الفاقد لكل مظاهر الحياة. إن البذرة ما دامت تحوي بداخلها كل هذه الممكنات فهي تخرج من دائرة ومن عداد الموات إنها بفعل ما تحمله -مما سيصير حياة – من إمكانات فالنبات من حيث هو نبات بالفعل هو نتاج متصل أو نتاج ذاتي، وهو يكمل مجرى الحياة عندما يكون قادرا على إنتاج بذرة جديدة.

ويمكننا أن نشير إلى أن فلسفة الفعل تتجلى في التفكير الهيغلي في تعبيره عن رغبة ومسيرة الروح للتجلي، هذه الروح التي مرت بثلاث محطات عبر التاريخ في محاولتها للتجلي الفن، الدين، الفلسفة، ونتوقف عند الفن أين تجلت هذه الروح في شكل أعمال فنية (نرصد هنا علاقة بين الجمال والفعل) ويمكننا هنا أن ندلل على الفعل ما دامت الروح وجدت تجليها في الفن ذات مرة، ونشير هنا إلى أن هيغل يفصل بين ثلاثة أنواع من الروح:

1. الروح الذاتي: وهو عقل الذات الفردية لذاتها المضمرة، وموضوع هذه الروح هو كل نطاق العقل أو الروح منظورا إليها من الداخل، أي قبل أن تكشف الروح عن ذاتها في تجل خارجي أي قبل أن تتخارج إلى الوجود الحسي في شكل مؤسساتي.
2. الروح الموضوعي، والذي يعني خروج الروح من جوانيتها فأوجدت نفسها في العالم الخارجي[*] إذن الروح تجد هذا العالم موجودا بالفعل. لكن العالم الموضوعي

[1] المرجع نفسه، ص 199.

[*] العالم الخارجي لا يقصد به في هذا السياق الطبيعة. فعالم الطبيعة تجده الروح موجودا بالفعل.

هو« العالم الذي تخلقه الروح لذاتها كي توجد وتؤثر في العالم الفعلي (...) ويقوم الروح الموضوعي على نشاط الإرادة» .[1]

3. الروح المطلق: هو اتحاد للروحين السابقين الموضوعي والذاتي، وهو يمثل الروح البشري على نحو ما يتجلى في الفن والدين والفلسفة. وموضوعه علم الجمال وفلسفة الدين. وعند هذه المرحلة يصبح الروح حرًّا حرية مطلقة ولا متناهيا بعد أن وجد تجليه في الفلسفة.

حين نجمع هذه الأفكار الهيغلية فإننا نجد بأن الفيلسوف قد عبر بطريقة أو بأخرى عن الفعل وفلسفته. فحينما يحدثنا مثلا عن مفهوم التطور (من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل) فإنه يعبر بذلك عن الفعل وحين يحدثنا عن التاريخ فهو مسار فعل الجماعات أو عن طريق فعل الصفوة المختارة، وحين يحدثنا أيضا عن الفن مثلا كواحد من ممكنات تجلي الروح فهو يحدثنا عن الفعل كنتاج.

كما نضبط الفعل عند هيغل عندما نقرأ فلسفته السياسية وتحديدا في فكرة الدولة التي يمجدها ويعتبرها الكائن الاجتماعي الأكبر، فيرى أن الإنسان يصل إلى إدراك حقيقته المطلقة وحريته الفعلية في ظل هذا الكيان. وذلك حين يعيش هذا الإنسان القانون بدلا من أن يخضع له خضوعا سلبيا، وهذا حسب هيغل لا يعد قهرا وإنما على العكس تماما من ذلك بل هو تحرير، وفي هذا يقترب هيغل من "الأوتونومي"[*] Autonomie الكانطي إلا أنه يضع لها معيارا ألا وهو أن يكون المجتمع جيدا وقادرا. كما يرى أن تقدما من هذا النوع ممكن رغم ذلك عن طريق فعل الصفوة المختارة من أبناء هذه الدولة، لكن هذا العمل لن ينجح إلا إذا كان مطابقا للعقل.

---

[1] أمل مبروك. الفلسفة الحديثة، د ط، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 258.

[*] الأوتونومي بمعنى الاستقلال الذاتي، وهي فكرة كانطية.

وأخيرا نتوقف عند تصور هيغل للفلسفة إذ يرى أن« الغاية منها ليس تحديد مثل أعلى للكمال يكون من غير الممكن الوصول إليه، بل فهم الواقع لإعادة بناءه ديالكتيكيا » [1]

أي أن هيغل يرفض أن تكون الفلسفة مجرد أفكار وتصورات طوباوية بعيدة عن الواقع تناقش موضوعات أبعد ما تكون عن اهتمامات هذا الذي ينتجها، فالفلسفة الحقة هي تلك التي تنزل من برجها العاجي لتناقش وتعالج هموم هذا الإنسان فتفعل ما بوسعها لإزالة البؤس عنه، إنها فلسفة فعالة ونشطة بتعبير حنا أرندت وكما يصرح هو يجب أن يكون "كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي".

- في الفترة المعاصرة:

الفعل و الإبداع عند هربرت ميد:

لقد خاض الفيلسوف وعالم النفس الاجتماعي الأمريكي جورج هربرت ميد[**] في مسألة الفعل، لكن ليس كفكرة فلسفية محضة خالصة كما هو الشأن لدى الفلاسفة الذين تعرضنا لهم من قبل (هيغل، ابن سينا، الكندي أرسطو و بارمينديس) بل ربط فكرة الفعل بالمجتمع وبالذات تحديدا، فكيف ذلك؟

إن أهمية الطرح الذي قدمه ميد تتكشف لنا من تأكيده على أن "الفعل هو نبض تشكل المجتمع الإنساني" وأن ظهور العقل والذات ما هو إلا تجسيد لذلك، وكذا في اهتمامه بمشكلة "الذات" والذي أدى إلى دراسة الكائن في اتجاه واحد، باعتباره الوحدة البيولوجية المقابلة للذات، كما درس هذه الذات في علاقاتها الاجتماعية.

إن المبدأ الأساسي لفلسفة الفعل، حسب هذا الفيلسوف ينطلق من أن« الفعل وحدة الوجود، إذ تبرز الذوات والعقول ومعرفتنا حول أمور الحقيقة من خلال الفعل التجريبي

---

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة: الجزء 2، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984، ص 591.

[**] جورج هربرت ميد (1863 – 1931) فيلسوف أمريكي، وعالم اجتماع، من أشهر المؤسسين في الاتجاه التفاعلي الرمزي تأثر بأفكار كل من ديوي وسيميل ووليم جيمس من أهم أعماله: "العقل والذات والمجتمع" و "فلسفة الفعل، إضافة إلى أبحاث متفرقة في علم النفس الاجتماعي.

المباشر، ولا يمكن فصل العقل والذات عن الفعل الاجتماعي – ويعد كذلك الفعل حجر الزاوية في كل فلسفته والذي من خلاله تظهر العملية التفاعلية الاجتماعية من فاعلية العقل والذات والمجتمع، وتكون الذات المبدعة تتويجا لتلك الفاعلية» .[1] التي تتحقق من خلال الاتصال والتواصل بين الأفراد. إذا وفي هذا السياق نجد بأن ميد قد توصل إلى الربط بين مفهومي الفعل والإبداع، وتجدر بنا الإشارة هنا إلى السبب الذي دعى بميد إلى الربط بين هذين المفهومين هو إعادة التوازن للعلاقة التي يفترض أن تقوم بين الفرد وعالمه. علاقة فعل ورد فعل، أن يبدع الفرد فيتلقف العالم رمزية فعله هذه ويقيم حكما لها وعليها، هكذا من المفترض أن تكون صيغة الفعل المفقودة، هذا هو ما يجب أن يكون لكن وفي ظل هذا الغياب، الذي تنبه له جورج هربرت ميد فإنه ولابد من استدراك الخلل واستثمار الممكنات الإنسانية لإعادة خلق توازن نوعي بين طرفي هاته المعادلة.

الفعل والمسؤولية عند هانس جوناس: (*)

لقد أصبح همّ الفلاسفة الأول هو إعادة الاعتبار للفلسفة العملية. مثلما هو الشأن لدى كل من غادامير، حنا أرندت و آبل وهابرماس، وكذلك لدى مذاهب واتجاهات كالمذهب النفعي والتعاقدي أو البيواتيقا والإيتيقا الطبية والإيتيقا الإيكولوجية، وقد جاء "هانس جوناس" ليشارك هذا الهم الفلسفي من خلال طرحه لكتابه الشهير "مبدأ المسؤولية" ففيه نجد الرجل يأخذ الهم الفلسفي على محمل الجد، أو لعله يأخذ الهم الوجودي على محمل الجد وهذا هو الأصح ذلك أنه يدور حول إشكالية سؤال المستقبل كيفية تحمل تبعات هذا النوع من الأسئلة، إنه يطرح سؤال المستقبل في صيغة فريدة فيجعل جوابه دائرا في فلك المسؤولية بصيغة ايتيقية مميزة، "إذا يمكن القول بأن الكاتب أراد لهذا المؤلف أن يكون بمثابة

[1] زينب أحمد منصور، الذات والفعل عند جورج هربرت ميد، رسالة دكتوراه، المعهد الوطني للمعلومات، مصر 2006، من المقدمة.

(*) هانس جوناس Hans JONAS (1903 – 1993) فيلسوف ألماني ولد بألمانيا في 10 ماي 1903 وتوفي بنيويورك يوم 5 فيفري 1993. تتلمذ مع حنا أرندت على يدي كل من هوسول، هايدغر وبولتمان، وصار منذئذ ينتمي إلى التقليد الفينومينولوجي للفلسفة المعاصرة. قدم أطروحة دكتوراه بعنوان "الدين الغنوصي، رسالة الإله الغريب وبدايات المسيحية عام 1928. اشتهر في الفلسفة من خلال طرحه لمشروعه الإيتيقي في كتابه الشهير "مبدأ المسؤولية".

بوصلة تقترح على الإنسانية اليوم كيفية التوجه في مجال العمل الوجهة الكفيلة بضمان شروط إمكان إقامة مستقبلية في عالم تهدده التكنولوجيا على اختلاف أنواعها باستنفاذ موارده وتشويهه و لربما يكون الخطر أكبر (انقراضه تماما).

لقد جاءت فكرة الكتاب من التمييز الذي أقامه "ماكس فيبر"[*] بين إتيقيا الاقتناع وإيتيقيا المسؤولية حيث أشار هذا الفيلسوف في كتابه "العالم والسياسي" إلى أن:« مجال الفعل البشري إنما يرد إلى قاعدتين على طرفي نقيض: "إما أن نفعل وفق اقتناع بمبادئ الفعل من دون احتساب نتائجه، وذلك كمثل رجل الدين أو النقابي المحتج أو السياسي المعارض، وإما أن نفعل إثر تحسب دقيق لنتائج أفعالنا وتنبؤ بتأثيراتها البعيدة على الإنسان» [1]. إذن بين هذين الطرفين أو لنقل النقيضين تقوم هوة سحيقة هي تلك التي تقابل بين المتعصب لمذهب أو المعتصم بأمة وبين آخر يريده ماكس فيبر مسؤولا عن أفعاله محتسبا لنتائجها ولمخاطرها البعيدة.

من هنا يبدو أن مبدأ المسؤولية يوظف كنوع من المصالحة بين إيتيقيا المبادئ وإتيقيا المسؤولية: فالمسؤولية هنا هي نفسها مبدأ الفعل و ضامنه الأنطولوجي في نفس الوقت. إلا أن هانس جوناس لا يتوقف عند هذا التصوير الماضوي لمبدأ المسؤولية، فإيتيقيا الماضي قد تكرست منذ أفلاطون مرورا باسينوزا وكانط وانتهاء عند نيتشه، لكن مبدأ المسؤولية وفق هذه الماضوية ليس ذو شأن يذكر وعليه ما عليه من المآخذ التي سعى هانس جوناس إلى تداركها, ومن هنا نجدنا أمام تصنيف جوناس لتاريخ الإيتيقيا إذ يجعل منها على صنفين:

[*] ماكسميليان مارك إميل فيبر (2 أفريل 1864 – 14 جوان 1920) بدأ حياته دارسا للقانون والاقتصاد، يعد أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة له حوالي 35 مجلد (من أشهر هذه الكتب "الأخلاق البروتستانتية ورأس المال"، "العلم والسياسية بوصفها حرفة"، لقد درس فيبر جميع الأديان واهتم بتحليل ظاهرة الحداثة.

[1] ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، تر: جورج كتورة، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011، ص 26.

- «الصنف الأول: ويسميه: إيتيقيا موجهة نحو الموضوع، أو إيتيقيا محبة الخير الأسمى» .[1] ويرى جوناس بأن الفئة التي يجدر بنا وضعها في هذا الإطار هي فلسفات الأخلاق على تنوعها من قبيل أخلاق أفلاطون واسبينوزا وكيركجارد.« بل ويصل إلى حد تضمين هذا التاريخ الفلسفي للأخلاق، أخلاق اليهود وأخلاق النصارى مستثنيا أخلاق الشرق ودياناتهم، كل هذه الأنماط من الأخلاق وصفات تعلق فيها الفعل البشري بموضوعة الخير الأسمى كغاية قصوى» .[2] من هنا نفهم أن موضوع الأخلاقيات التقليدية إن جاز لنا قول ذلك هو خير في صورته المتعالية (المركزية التقليدية للإله على حساب الإنسان كهامش) ولقد بقى التشبث بهذه المركزية صامدا إلى غاية الفترة الأنوارية.

أما الصنف الثاني فيسميه جوناس« بالإيتيقا الذاتانية أوايتيقا الفعل من أجل الفعل وهى ايتيقا تتجه نحو الذات، لا تنشغل بموضوع الفعل بل كيف الفعل، هذه الايتيقا تجد عبارتها لدى الفلسفة الوجودية التي يزج فيها جوناس بفلسفات مختلفة من قبيل نيتشه، سارتر، وهايدغر» .[3]

لقد فشلت إيتيقيا الماضي حسب جوناس في تقديم مقاربة سوية للفعل البشري باعتبار مبادئه ونتائجه في آن واحد. لأجل هذا عاد جوناس إلى كانط مستبدلا الأمر القطعي للواجب بالأمر الانطولوجي للمسؤولية في محاولة منه لدفع الفشل الذي وقعت فيه إيتيقا الماضي. وعليه نفهم أن الرجل يؤكد على إمكانية –ضرورة- التعويل على الأخلاق في اتجاه ناجح للفعل البشري في علاقته بالعالم.

---

[1] مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة "صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، ج2، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص 980.

[2] المرجع السابق، الصفحة نفسها. 980.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المطلب الثالث: مقاربات لمفهوم الفعل

1. العمل والصنع:

1.1. العمل: عَمِلَ، عَمَلاً، أي فعل فعلا عن قصد، مارس نشاط وقام بجهد للحصول على منفعة أو للوصول إلى نتيجة مجدية"[1]، فهو مزاولة نشاط محدد من قبل فرد تتوفرفيه القدرة، وجمع لفظة عمل هي أعمال وتعني اشتغال العامل في صنع الإنتاج (...)فهو فعل مقصود ونشاط(...) منسق"[2] يخص كل ما يتولاه العامل"[3]، وعلى هذا يصبح العمل " الحاجة الحياتية الأولى للإنسان".[4]

هذا فيما يخص معناه اللغوي في العربية، ونمر لمعناه في اللغة الفرنسية، إذ يرادف المصطلح العربي "عمل " مصطلح "travail"الفرنسي والذي يعني " مجموعة النشاطات البشرية المنظمة والهادفة والمنسقة من أجل إنتاج ما هو مفيد، وهو على العموم نشاط القصد منه الإنتاج والتحسين"[5]على كافة الأصعدة.

ويرادفه في اللغة الانجليزية مصطلح the work و labour وفي الألمانية arbeit وهي مصطلحات على تقارب كبير في المعنى مع المصطلح الفرنسي "travail "ولذا نفضل عدم الخوض في تكرارها .

وإذا تحدثنا عن مفهوم العمل من الوجهة التاريخية، فمن البديهي أن يقترن هذا النشاط بالإنسان الأول، لكونه ميزة حيوية لهذا الأخير، لكن الملفت حقا للانتباه هو تغير الصيغة المفهومة لهذا المصطلح، ونعني تغير دلالاته بمرور الوقت، ففي فترة ما كان العمل مقتصرا فقط على فئة أقل ما توصف به هو الدونية، إذ الرجل أو الشخص النبيل يترفع عن هذا النوع من

---

[1] صبحي الحموي، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط40, دار المشرق، بيروت 2003, ص 531.

[2] المرجع نفسه ص 1021.

[3] مجموعة الأكاديميين، المنجد في اللغة والإعلام، ط40, دار المشرق، بيروت، 2003 , ص 531.

[4] هرمان دوكنر، دراسة البيان الشيوعي : تر عصام أمين،ط1. دار الفارابي، لبنان,1987، ص 39.

[5] Martin BACR ZIMMERMANN. LE ROBERT Dictionnaire de Français. Sejerø .paris. 2005. p 436.

الممارسات -ونقصد خاصة الممارسات اليدوية- فقد تحدد العمل في الفلسفات القديمة، بما هو موضع حقارة، لا يقوم به إلا العبيد (عند اليونانيين القدماء مثلا)، والدين المسيحي هو الآخر قد كرّس هذه النظرة الدونية للعمل بما لا يتعدى أن يكون عنوان شقاء وتكفير عن الذنب أو الذنوب بالأحرى، وهذين التصورين يلتقيان في الحط من قيمة العمل والعامل على السواء، وهو تصور كان موضع مراجعة في الفلسفات الحديثة، ليكون العمل محددًا من محددات الإنساني في الإنسان، فهذه الفلسفات الحديثة جعلت من العمل قيمة تحدد مستوى معين من الرقي في الفرد، فقد أصبح الفرد يراجع قيمته من خلال العمل الذي يقوم به أو الجهد الذي يبذله، وهنا أصبح العمل هو المحدد الأبرز للمعنى.

إذ يتحدد العمل في الفلسفات الحديثة بما هو النشاط الإنساني المتميز والمميز الذي عُدَ حَدَّ الفصل بين المترلة الحيوانية والكينونة الإنسانية، كما أنه في الوقت ذاته ممكن التوصيف بأنه نشاط واع يعمل ويحرص على تحويل الطبيعة من معطى خام إلى منتجات صالحة للاستهلاك أو التبادل (التجارة).

إذا يمثل العمل وسيلة إنتاج لإحكام سيطرة الإنسان على الطبيعة وتحقيق الوعي بالضرورة، فهو فاعلية إنسانية يعمد من خلالها الإنسان إلى تغيير الطبيعة تغييرا نافعا ويتحرر من ضروراتها وعليه فالعمل يتحدد بما هو الواقعة الأولى في الوجود الإنساني، أو هو الواقعة التي أدرك من خلالها الإنسان إنسانيته وتميزه عن التجمعات الحيوانية بما أن العمل قد اقترن بدلالتي الفعل والممارسة الذين يحيلان على الجهد الذي يبذله الإنسان، ومن هذا المنطلق يصبح الحديث عن العمل "كقيمة حضارية تعكس ثقافة الشعوب، ومقاربات العلماء لها تمثل مرحلة النضج الفكري الذي يؤطر صورتها في علوم كل أمة وفكرها، فأفلاطون يرى أن قليلا من العلم مع العمل به أنفع من كثير العلم مع قلة العمل به، وعند شعوب وسط آسيا، كما لدى الشاعر الداغستاني"رسول حمزتوف":"لا قياس للإنسان أفضل من عمله"، ولعل مقولته هذه

مستوحاة من قول الإمام علي "قيمة المرء ما يحسنه"، أما اينشتاين فألحق الإبداع في العمل بالحرية حين قال: "كل ما هو عظيم وملهم صنعه الإنسان بحرية".[1]

وحينما ننتقل إلى رؤية العمل بعين الاقتصاد فلا بد وأن يخطر ببالنا ماركس، إذ احتلت مسألة العمل في وثيقة 1844موقعا أساسيا في صميم الخطاب الاقتصادي الفلسفي لماركس الشاب الحائز على "إرث ثلاثي المصدر: الفلسفة الهيغلية والاشتراكية الفرنسية والاقتصاد السياسي الانجليزي، وقد طبق ماركس على العمل مقولة الاستلاب*المأخوذة مباشرة عن فيورباخ، وهو يرى أن العمل يعني استلاب ماهية العامل ذاتها وذلك باعتباره المسار الذي ينتج بفضله الإنسان نفسه، منتجا خارج ذاته شروط وجوده، أي فئة الأجراء التي تجعل من المنتوج ملكا للرأسمالي وتحوله إلى رأسمال هو عبارة عن قوة غريبة ومعادية » . [2] هذا فيما يطرحه ماركس، وهنا يصدق القول أن كل فكرة هي بالأساس فكرة صادقة داخل نسقها وإطارها، أي في حدود ما رسم لها وما أطّر لها، فعندما نتحدث عن العمل اليوم في إطار هذا التقدم التقني الهائل فإننا ناخذ بالاعتبار أن "عهد العمل يتحول إلى عهد أوقات الفراغ، وأن التقدم التقني يعدً في آن واحد بتقليل ساعات العمل وبرفع مستوى المعيشة» .[3]، إنه ينتزع من العمل زمنا أكبر ويقدم وسائل أهم لتحويل هذا الزمن الجاهز إلى أوقات فراغ « لقد كانت الفترة الشرعية للعمل في الماضي تسعين ساعة، وهي الآن أربعون، وفي بعض المصانع اثنتين وثلاثون، وكثيرا ما يقتصر أسبوع العمل على خمسة أيام» .[4]

---

[1] نوف الفيصل، فلسفة العمل التي نريدها، مجلة العرب الإلكترونية، العدد 246، قطر، 1 افريل 2013ص 36.

[2] أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور) لسان العرب، ط، ج8، مادة صَنَعَ، دار صادر، بيروت 2003، ص 51.

[3] بو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل: تحقيق وتعليق محمد سالم، مركز تحقيق التراث. الهيئة المصرية العامة للكتابة، مصر، 1980.، ص 188.

[4] المرجع نفسه، ص4.

2. الصنع:

صنع: صنعه يصنعه صنعا: «فهو مصنوع وصنع: عمله. وقوله تعالى:"صنع الله الذي أتقن كل شيء" ويقول ابن الأثير: هذا تمثيل لما أعطاه الله من منزلة التقريب والتكريم. والاصطناع: افتعال من الطبيعة، وهي العطية» [1] وقد تحدث اين رشد عن مفهوم الصناعة وربطها بالمنطق فيقول: " إن هذه الصناعة إنما توجد على أقصى كمالها بشيئين اثنين: أحدهما: معرفة الأشياء والقوانين التي بها تلْتَمُّ، والثاني: استعمال تلك القوانين والرياضة فيها حتى يصير استعمالها ملكة، وذلك كالحال في سائر الصنائع كصناعة الطب وغيرها". [2] ويحدثنا ابن رشد بعدها عن أن الفاعل أوالصانع ليس ملزما بالنتيجة وإنما هو ملزم بما تقتضيه الصناعة من شروط ويقول في هذا الأمر: "فإنه ليس يلزم الطبيب أن يبرئ لابد، وإنما الذي يلزمه ألا يغفل شيئا مما توجبه الصناعة، وأن يأتي في ذلك المرض بكل ما يمكنه فيه » . [3]

وكذلك الحال بالنسبة للأستاذ. فليس يلزم الأستاذ نجاح التلاميذ بقدر ما يلزمه تقديم الوسائل والأسباب اللازمة لنجاحهم، وهو ما يعرضه ابن الوليد في حديثه عن الصناعة وموجباتها. ومعنى صنع في مختار الصحاح "ص. ن. ع": "الصنع بالضم مصدر قولك صنع إليه معروفا. وصنع به صنيعا قبيحا، أي فعل، والصناعة بالكسر حرفة الصانع وعمله الصَّنْعَةُ. اصطنع عنده صنيعة واصطنعه لنفسه فهو صنيعته إذا اصطنعه وخرّجه والتصنع تكلفة حسن السمت، وتَصَنَّعتِ المرأة إذا صَنعَتْ نفسها، والمُصَانَعَة الرشوة، وفي المثل: من صانع بالمال لم يحتشم من طلب الحاجة، والمَصْنُعَةُ بفتح الميم وضم النون وفتحها كالحوض يجمع فيه ماء المطر".[4] وفي التنزيل الكريم يقول سبحانه وتعالى في سورة طه "واصطنعتك لنفسي"[5] بمعنى اخترتك واصطفيتك لوحيي ورسالتي. وقد ورد فعل الصناعة في القرآن الكريم في أكثر من

---

[1] محمد بن أبي بكر بن أبي عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، المكتبة العصرية – الدار لنموذجية – ط5، بيروت 1999، ص 316.

[2] أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم(ابن منظور)، مرجع سابق، ص51.

[3] أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل، مرجع سابق، 188.

[4] المرجع نفسه، ص4.

[5] سورة طه، الآية 41.

موضع، إذ يقول المولى:"وَلِتُصْنَعَ على عيني"،[1] وصنعه بعين فلان: قام بالعمل مشمولا برعايته وفي معرض آخر يقول: "واصنع الفلك بأعيننا".[2] وهذه خطابات الله عز وجل لأنبيائه ورسله يجعلهم فيه من بين صناعاته المصطفاة له.

- الخلق والإبداع:

أ. الخلق: الخلق هو الإبراز من العدم إلى الوجود، فلا خالق بهذا المعنى إلا الله« والفعل خلق بمعنى صوَّر وصنع. ويقال: أحسن الخالقين :أتقن الصانعين، يقال لمن صنع شيئا خلقه، ومنه قول الشاعر: ولأنت تفري ما خلقت وبع ض الخالقين يخلق ثم لا يفري» .[3]

وقد ورد في معجم المعاني الجامع:« خَلَقَ يَخْلُقُ خَلْقًا. فهو خالق وخَلُوقٌ، والمفعول مخلوق، ونقول خَلَقَ الثوب إذا بَلِيَّ وخلق الكلام إذا صنعه، وخلق الله الإنسان أي أوجده من العدم. أنشأه، صوره (...) والخلق إيجاد من العدم، الابتكار، الإبداع. الخَلْقُ: التقدير، وبقال خلق الأديم: أي قدره، كما يطلق لفظ الخلْق على الناس. كأن يقال: وجد خلقا عظيما بالساحة أي جمعا من الناس» .[4]

ومن هنا نستطيع الإشارة إلى فكرة نراها رئيسية وضرورية ألا وهي فكرة الفرق بين الخلق والإبداع واختصاص كل منهما بمصدر وقائم معين دون سواه. فهناك فرق كبير بين الخلق الإلهي، والإبداع البشري.

وهنا تحديدا نجدنا أمام الفرق الجوهري بين المفهومين، فالخلق يختلف اختلافا بينا عن الإبداع، كذلك في جهة أن الخلق يكون من العدم، والله هو وحده القادر عليه، وقد خلق الله كل الأكوان المعروفة منها والمجهول، ما اكتشف الإنسان وما لم يكتشف بعد. بينما لم يستطيع الإنسان منذ الأزل وحتى الآن وإلى الأبد أن يخلق ذرة واحدة من أي من تلك

---

[1] سورة طه، الآية 39.

[2] سورة هود، الآية 37.

[3] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص ص 8-11.

[4] معجم المعاني الجامع، قاموس عربي عربي، نسخة إلكترونية، د ص.

الموجودات لأنه هو نفسه مخلوق وبالتالي فليس في استطاعته أن يدرك ماهية أو كيفية الخلق. و بالتالي لا يمكن أن يكون خالقا بأي حال من الأحوال. أما الإبداع البشري فهو نشاط إنساني يستطيع أن يقوم به عدد قليل من البشر وهبهم الله القدرة على إعادة ترتيب بعض الأشياء الموجودة بالفعل بهدف إنتاج عمل فني يحاكي بعضا من نسب الجمال الموجودة بالفعل في مخلوقات الله، أي أنه لا يأتي بشيء من العدم لذا الإنسان يستطيع أن يخترع، يبتكر، يبدع وحتى هذا الإبداع لا يحدث إلا كنتيجة لمؤثرات خارجية فهو يخضع لمثيرات أو محفزات أشياء موجودة بالفعل سواء أكانت مادية ملموسة أو تخيلية مدركة.

3. الإبداع:

لعل أكثر الناس اشتغالا بالإبداع هم الفنانين ولأجل ذلك نراهم يصيغون تعريفات لهذا المجال، وفيما يلي رصد لبعض الآراء:

"أنا لن أقوم بالاستدلال والمقارنة، إن مهمتي هي الإبداع" وليم بليك.

"إن الإبداع هو الوظيفة الحقيقية للفنان، وحيث لا يوجد إبداع لن يوجد فن". ماتيس.

"إن الشيء الهام هو الإبداع ولا شيء آخر يهم،الإبداع هو كل شيء" بيكاسو.

إن هذه التصريحات لكبار الفنانين تحيلنا على مفهوم الإبداع و مجالاته إلى غير ذلك، إذ تعد كلمة الإبداع في اللغة العربية كلمة غنية بالمعاني المتصلة بمعنى الخلق الذي يرتبط بالكلمة في أصلها الإنجليزي والتي تعني "CREATIVITY". فالبديع والبدع في لسان العرب هو الشيء الذي يكون أولا ويقال عن مبدع الشيء: أنه مبدعه بدعاً، وابتدعه أي اخترعه على غير مثال.

والإبداع في معجم المعاني الجامع "هو إيجاد الشيء من عدم فهو أخص من الخلق، ابتكار إيجاد شيء غير مسبوق بمادة أو زمان"، أما في مجال الأدب فهو اشتمال الكلام على عدة ضروب من البديع" أما في قاموس المعاني فهو "الإتيان بشيء لا نظير له، فيه جودة وإتقان".

لقد أصبح من المتفق عليه إلى حد كبير الآن بين المفكرين أن الفروق بين الأمم المتقدمة والأمم المتخلفة أو النامية هي فروق في مدى امتلاك هذه الأمم أو عدم امتلاكها للعقول المبدعة فقد أصبح الإبداع هو المحك الحاسم في الإسراع في تقدم شعب من الشعوب، أو تخلف شعب آخر ووقوفه عند هاوية التخلف والجهل ومفهوم الإبداع هو مفهوم واسع شامل وعميق، إنه يمتد من الاختراعات والاكتشافات العلمية عبر الابتكارات والإبداعات الفنية والأدبية وغيرها وإلى التجديدات الأصلية على مستوى السلوك والعلاقات الإنسانية« والإبداع في أساسه عملية أو نشاط إنساني يتسم بالوعي والتوجه في مجال معين نحو هدف معين يتم تجاوزه إلى أهداف أخرى أكثر عمقا وفائدة وأصالة، ورغم بدايات الوعي بأهمية دراسات الإبداع والتي ظهرت على استحياء وبطريقة خافتة في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات من هذا القرن، إلا أنها ناقصة» .[1] في كثير من الأحيان.

إذن وجدنا أن مفهوم الإبداع في اللغة العربية يفيد معنى« إخراج الشيء إلى حيز الوجود" أي إحداث الشيء، ويفيد اصطلاحا معاني تختلف باختلاف المجال الثقافي الذي يتعلق به، فيعني أولا في علم الكلام "إحداث الشيء على غير مثال سابق" في مقابل "الاحتذاء"، فيكون مرادفا لمفهوم "الابتكار" ويعني ثانيا في مجال الفلسفة العربية "إحداث الشيء من لا شيء" في مقابل "الاقتباس" فيكون مرادفا لمفهوم "الاختراع"، ويعني ثالثا في مجال الأدب "إحداث عمل فني" في مقابل "الانتحال"، فيكون مرادفا لمفهوم الإنشاء"» .[2]

هكذا يضبط لنا الفيلسوف طه عبد الرحمن مفهوم الإبداع في كتابة الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. ويضيف في نفس الكتاب قائلا:« يقيم فلاسفة الإسلام تقابلا بين مفهوم "الإبداع" وبين مفاهيم "الخلق" و "التكوين" و "الإحداث" من جهات مختلفة» .[3] و« "الإبداع" يقابل "الخلق" من حيث أن الأول عبارة عن إيجاد شيء من لا شيء. والثاني

---

[1] شاكر عبد الحميد، العملية الإبداعية، سلسلة عالم المعرفة العدد 109، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت 1987، ص 9.

[2] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي.المملكة المغربية، 2006، ص ص 113-114.

[3] المرجع نفسه، ص 213.

عبارة عن إيجاد شيء من شيء، و"الإبداع" يقابل "التكوين" من حيث أن الأول عبارة عن إيجاد شيء من لا شيء، والثاني عبارة عن إيجاد شيء من شيء، و"الإبداع" يقابل "التكوين" من حيث أن الأول عبارة عن إيجاد شيء غير مسبوق بمادة، والثاني عبارة عن إيجاد شيء مسبوق بمادة. و"الإبداع" يقابل "الإحداث"، من حيث أن الأول عبارة عن إيجاد شيء غير مسبوق بزمان، والثاني عبارة عن إيجاد شيء مسبوق بزمان» .[1]

أما إذا جئنا لرصد مفهوم الإبداع في اللغة الأجنبية: الإبداع (Création) بالفرنسية، وباللاتينية (Création) و (Création, Créationnisme) قد نجد ترادفا فيها بين مصطلح الخلق والإبداع في المعنى، وتعني لفظة الإبداع« إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بغير مادة. وهو عند الحكماء "إيجاد شيء غير الصنع مسبوق بالعدم ويقابله الصنع وهو إيجاد شيء مسبوق بالعدم وكذا في (شرح الإشارات)، والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث فإن التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي، والإحداث أن لا يكون من الشيء وجود زماني، وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه كذا في (الكشاف) والإبداع يناسب الحكمة، والاختراع يناسب القدرة» .

هذا فيما يخص المعنى الفلسفي لمفهوم الإبداع، وإذا ما تجاوزناه إلى غير معنى إلى معنى ذو بعد آخر، فإننا سنعرض ولا بد البعد النفسي والاجتماعي له مثلا، لننظر إلى هذا لمفهوم بغير ما منظور، إذ حسب الجانب النفسي والاجتماعي يعد الإبداع تفاعلا لعدة عوامل عقلية وبيئية واجتماعية وشخصية. وينتج هذا التفاعل بحلول جديدة تم ابتكارها للمواقف العملية أو النظرية في أي من المجالات العلمية أو الحياتية وما يميز هذه المجالات هي الحداثة والأصالة والقيمة الاجتماعية المؤثرة، فهي إحدى العمليات التي تساعد الإنسان على الإحساس وإدراك المشكلة ومواقع الضعف والبحث عن الحلول واختبار صحتها، وأجراء تعديل على النتائج. كما أنها تهدف إلى ابتكار أفكار جديدة مفيدة ومقبولة اجتماعيا عند تطبيقها، كما تمكن

[1] علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني. معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة 1985، ص 5.

صاحبها من الوصول إلى أفكار جديدة واستعمالات غير مألوفة. «ولقد بدأت الدراسات السيكولوجية للإبداع أواخر القرن 19، أو على التحديد عام 1976، إلا أن الدراسات النفسية المبكرة للإبداع لم تكن بالدرجة نفسها من الدقة المنهجية التي تميزت بها ابتداء من منتصف القرن 20. وكانت الدراسات الأولية تحت عناوين مثل الإبداع والتخيل والتفكير وبعض الاختبارات التي تستخدم في هذه المجالات» .[1] وكانت هذه الدراسات في الغالب مشدودة إلى دوافع الإبداع التي من أبرزها: الدوافع الذاتية الداخلية كالإدارة الحرة، والدوافع البيئية الخارجية كالتحفيزات والتشجيعات، والدوافع المادية والمعنوية إلى غير ذلك.

4. الممارسة:

من بين المفاهيم القريبة إلى مفهوم العمل نجد "الممارسة"، ففي اللغة العربية نجد أن مفهوم الممارسة« مأخوذ من الفعل [م ر س] و(مَارَسَ) فهو عامل متدرب مُتَعوِّدٌ مزاولة عمله، وممارسة الحقوق: مباشرتها، والإنسان لا يسعد ولا يترقي إلا بممارسة حقوقه الطبيعية، وبالممارسة تعرف الأشياء على حقيقتها. وقد وردت الممارسة في قاموس المعاني على أنها« طريقة للعمل أو طريقة يجب أن يتم بها العمل، والممارسات يمكن أن تشمل الأنشطة، والعمليات، والوظائف، والمواصفات القياسية، والإرشادات» .[2]

نستطيع القول بأن المنظور السوسيوثقافي Parodique Socioculturel هو الذي يبحث في هذه الممارسات التي تتمثل في مجموعة من المعتقدات والتصورات أو التعليمات والقيم التي تتضمن تصورا حول المعرفة وحول العلاقات بين الفرد والمجتمع في الممارسة إضافة إلى معنى عام. وأهميته تمكن في كونه يحدد الفضاء الممكن بجماعة بشرية كما يحدد ممارستها الاجتماعية والثقافية.

---

[1] حسن أحمد عيسى، سيكولوجية الإبداع بين النظرية والتطبيق، دار الفكر ناشرون وموزعون، بيروت 2009، ص23.

[2] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط ج1، ط4، مكتبة الشروق الدولية، بيروت، 2004، ص 470.

فالممارسة لغة من« مارس الشيء مراسا وممارسة: عالجه وزاوله، يقال: مارس الأمور والأعمال، تمرس بالشيء: احتك به وتدرب عليه» .[1]

أما الممارسة في الحقل الأدبي هي القوامة الفعالة، ما قوامه الفعل. ما يتعلق بالأعمال، ما يتناسب والفعل، فالممارسة قوامها نشاط فارق لمجمل الأحكام أو القوانين التي تكون فنا أو علما.[2]

والممارسة في معجم لاروس Larousse الفرنسي، فهي« طريقة تحقيق شيء ما وأدائه (ضدها: النظرية والمبدأ) يتميز بحس تطبيقي في البيداغوجيا أي له تجربة في هذا المجال. وهناك فرق كبير بين النظري والتطبيقي. الممارسة تنمي القدرة على القيام بردة فعل في نفس السياق. المصطلح "ممارسة" يمكن أن يكون له معنى ديني» .[3] كممارسة الشرائع وأداء الطقوس.

ينطوي مفهوم الممارسة Praxis على معنى المداومة وكثرة الاشتغال بالشيء، وهو في استخدامه اللاتيني Practice من أصل يوناني (براكتيوكوس) ويعد واحدا من المفاهيم التي شاع استخدامها في الفكر الفلسفي من ذلك الحين، وقد استخدمت للدلالة على« النشاط الذي توضع من خلاله مبادئ العلوم موضع التطبيق، ومنه قولهم:« ممارسة الطب، ممارسة السياسة...» كما تستخدم للدراسة على المداومة في النشاطات العقلية كأن يقال ممارسة التفكير، وممارسة التأمل وغيرها. ولكنها بصورة عامة أكثر مرادفة للنشاط العملي Activité Pratique ومنها جاء تعبير ممارسة Praxis المشتق من اليونانية أيضا، ويراد منه أن يكون مقابلا للعلم النظري والتأمل» .[4]

ويستحوذ موضع الممارسة على أهمية كبيرة عند المعنيين بموضوع المعرفة الإنسانية، فهي تشكل عندهم الأساس الذي تبنى عليه نظرية المعرفة، فلا يمكن التوصل إلى فهم حقيقي لكيفية

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، معجم عربي فرنسي إنجليزي، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت 1995، ص 126.

[3] أنظر: معجم لاروس.

[4] أنظر: سليمان بوطقوقة "الممارسة Praxis" موقع أرنتروبوس.

معرفة الإنسان للأشياء المحيطة به دون الإلمام بموضوع الممارسة التي تغني المعرفة وتنميها، ودون الممارسة لا يمكن للمعارف البشرية أن تنمو وتزدهر. وبما أن الممارسات التي يقدم عليها البشر رهن بظروفهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وهي تختلف بينهم باختلاف هذه الظروف فمن الطبيعي أن تأتي معارفهم على درجات كبيرة من التباين أيضا بمقدار تباين الظروف نفسها، ولهذا يربط أنصار التحليل الماركسي الوعي الإنساني بظروف تشكله وليس العكس كما ذهبت إلى ذلك مجموعة من الفلاسفة المثاليين منذ أفلاطون Plato وحتى هيغل Hegel وشيلنغ Schelling.

إن الممارسة في التصور الماركسي تدل على مجموع النشاطات التي تهدف إلى تغيير الطبيعة والمجتمع« لقد آن للفلسفة أن تعمل على تغيير العالم، لا أن تقتصر على تفسيره وتأويله»[1] فهي – أي الممارسة – المبدأ العام والقوة المحركة لتطور الإنسانية سواء على صعيد المجتمع أم على صعيد الوعي، هي واحدة من أنواع النشاط الإنساني الموضوعي الحسي مثل الإنتاج والتربية والفن والإدارة، غير أن شكلها الأساسي هو النشاط البشري الهادف إلى إنتاج الخبرات المادية« العمل» ومن ثم تغيير النظام الاجتماعي، وتغيير العلاقات الاجتماعية، فالحياة الاجتماعية في نظر ماركس يجب أن تكون عملية Pratical في جوهرها.

كما ينطوي المفهوم أيضا على معان أخرى، فهو يدل على مجموع النشاط الإنساني أو الخبرة الكلية الإنسانية في تاريخ تطورها فهي تراكمات للتاريخ العالمي المعبر عن تنوع علاقات البشر المتبادلة مع الطبيعة، ومن ثم علاقاتهم ببعضهم في عملية الإنتاج المادي والروحي.

من جهة أخرى، تعبر الممارسات الاجتماعية على وحدة النشاط المعرفي للإنسان في التاريخ وهي مصدر للمعرفة العلمية وقوتها المحركة، لهذا فهي تقدم المعرفة المادية الحقيقية لوضع النظرية، ومبدأ التعميم، كما أنها تحدد مضمون النظام المعرفي لدى البشر وتوجهه، وهي في الوقت نفسه معيار الحقيقة الذي يظهر مدى صحة المعارف البشرية أو خطئها.

---

(1) هرمان دوكنر، مرجع سابق، ص17.

وعلى الرغم من أهمية الممارسة في التحليل الماركسي بوصفها معيارا للحقيقة، ليست ذات طابع مطلق فالبرهنة على الحقيقة العلمية بصورة تجري في أثناء الممارسة الاجتماعية، لا في التجربة المعزولة ولما كانت الممارسة مؤكدة لدرجة تكفي لتمييز الحقيقة الموضوعية من الخطأ وتأكيد صدق المعرفة فإن الممارسة هي في الوقت نفسه عملية متطورة تحدها في كل مرحلة معينة الشروط الاقتصادية والاجتماعية لعملية الإنتاج، وطبيعة العلاقات الإنتاجية في كل مرحلة من مراحل التطور.

كما تتصف الممارسة بأنها ذات طابع نسبي، فلا يسمح تطورها بتحويل الحق إلى عقيدة جامدة، أو إلى مطلق ثابت، وإلا زالت كل الفروق بين الحقيقة المطلقة و الحقيقة النسبية، ولكن الممارسة البشرية المتطورة تاريخيا تمثل في جملتها معيارا مطلقا للحقيقة. فقيمة المعرفة تكمن في مقدار تلبيتها للحاجات الضرورية المادية عنها والروحية في المجتمع الإنساني، وهي ليست موضوعا مجردا في صيغ لغوية بقدر ما هي إبداعات ثقافية ومادية

ولقد عولج النشاط العملي وعلاقته بالمعرفة في تاريخ الفلسفة منذ وقت طويل فقبل الفلسفة الماركسية عندما كان مدخل المادية لفهم العالم تأمليا نقد أفلاطون الفلاسفة الطبيعيين الذين أكدوا الوجود الحسي الواقعي و طرح "المثل" مبدأ تأمليا إلهيا أسهم في استمرار المثالية التي أقرت في العصور اللاحقة بوجود المبدأ الفعال الميتافيزيقي و حاول أرسطو Aristote تبيان الأسباب المادية للظواهر الطبيعية، وانتهى إلى أن العلة الأخيرة أو الغاية هي الموجهة للحركة في الجسم، هذا وقد حاولت الفلسفة السكولائية Scolastique في العصور الوسطى البرهنة على وجود الإله (الفيزيائي– الديني)، فالمبدأ الفعال في المعرفة تطور مثاليا، إذ أن المثالية حصرت النشاط والإبداع والممارسة في الروح، ووفقا لهيغل فإن الممارسة هي "حقيقة النشاط الإرادي للفكرة"[1]، والمثاليون الذاتيون يفهمون الممارسة على أنها النشاط المرتبط فقط بالإرادة والحدس والمبدأ الوجداني.

(1) هيغل، تاريخ الفلسفة،مرجع سابق،ص131.

ولقد نهج وليم جيمس William James المدافع عن البراغمتية Pragmatisme الطريقة نفسها إذ يرى أن الممارسة هي التجربة الدينية. وهو نفس ما أشار إليه معجم لاروس الفرنسي – أي النشاط الروحي المحض، إن بعض محرفي الماركسية، وتبعا للتأثر بالمثالية ينظرون للممارسة بوصفها النشاط الذاتي الحر الخلاق، ويعدونها النموذج الأوحد للواقع، فتصور وجود النظام والفوضى في الطبيعة مسألة ذاتية، إذ لا يوجد في الطبيعة نظام أو فوضى، إنما يظهر النظام من خلال التلاؤم بين أحاسيسنا وتظهر الفوضى من خلال ما يخالف هذه الأحاسيس.[1]

يعد ماركس أول من أدخل مفهوم الممارسة في نظرية المعرفة، فمادام النشاط العلمي يحمل طابعا معرفيا، فإن المبدأ الروحي يجعل من الممارسة مرحلة ضرورية لابد منها، والمادية الجدلية (الديالكتيكية) وفق هذا التصور تميز بين الممارسة النظرية (الثقافة الروحية) والممارسة العملية المادية، وأكدت أن هذين الشكلين للممارسة يؤلفان وحدة متكاملة لا تناقض فيها. فالمعرفة والتغير العملي للطبيعة والمجتمع هما جانبان مشروطان يتوقف كل منهما على الآخر على نحو تبادلي لعملية تاريخية واحدة، بيد أن هذا لا يعني أن النشاط الروحي هو الذي يحدد الممارسة العملية. إن النشاط لعملي يتحقق بالوسائل المادية التي تؤدي إلى معرفة المنتجات المادية، وهذا ما يحصل في الممارسة الاجتماعية لاستعمال النماذج والمفاهيم التي تكون الصور والأفكار.

إن النشاط النظري وعملية معرفة الواقع لا ينفصلان عن الممارسة، فمن خلال التأثير العملي المباشر الذي يمارسه الإنسان على العالم تتكشف قوانينه أمام الإنسان، وتتجلى صحة المعارف البشرية المحصلة لذا فإن مستوى تطور الممارسة الاجتماعية، أو درجة سيطرة الإنسان على العالم الخارجي تتحدد بحجم المعارف المكتسبة وبطرائقها وبطابعها، وفي الوقت نفسه فإن النشاط العملي ذاته يستند إلى معارف معينة، وإلى مقدمات نظرية ذلك أن الناس يتصرفون

[1] أنظر: سليمان بوطقطوقة "الممارسة Praxis موقع أرنتروبوس.

عن وعي، فيسترشدون بما لديهم من تصورات عن الواقع ويضعون نصب أعينهم أهداف محددة، وعليه فإن النظرية المرتبطة بالممارسة تؤثر بصورة فعالة في نشاط البشر العملي، فالنجاح في هذا النشاط يتطلب الارتكاز على نظرية حقة، ففي وحدة النظرية والممارسة (النظر والعمل) يتحقق النشاط المادي المتكامل، ويتم استيعاب الناس للعالم استيعاب نظريا وعمليا.

المطلب الرابع: السؤال كنقلة من النظر إلى الفعل

لقد جعل روجيه غارودي الانتقال من فلسفة الوجود نحو فلسفة الفعل منوطا بالسؤال، أو لنقل بفعل التساؤل والمساءلة الدائمة التي تميز الفكر الفلسفي قاطبا، فلكي يصبح الفكر واعيا وحرًّا لابد له من تحريك دواليب المساءلة والنقد، وأن يستثير نوعا من الغضب الفكري والإحراج، ولأجل هذا نتساءل كيف يكون فعل التساؤل نقلة نحو الفعل الفلسفي؟

إن الإنسان ليس مجرد امتداد وتفكير فقط، بل هو وجود، حياة وفكر، نزوع ووجدان، ولكي يعبر الإنسان عن هذا الوجود ويحققه في الواقع فهو يفكر ويعمل، يفعل وينفعل، يحب ويكره، يتحدى ويستجيب، يقبل ويرفض...يريد...ويسعى إلى تحقيق إرادته هذا هو الإنسان دائم البحث، كثير الشغف، والرابط الوحيد بين كل ما قدمنا من توصيفات هو التساؤل وعليه سنعرج على عرض مفاهيمي بسيط للسؤال لغة واصطلاحا. فالسؤال في اللغة« من الفعل سأل يسأل مسألة وسآلة وتسآلا، بمعنى الطلب أو المطلب» .[*][1] أما من الناحية الاصطلاحية فهو استدعاء واستحضار للمعرفة أو ما يؤدي إليها. ولعل أهم ما تشتهر به الفلسفة هو ممارساتها التساؤلية، وأشهر من مارس السؤال في هذا المضمار هو أبو الفلسفة سقراط، غير أن السؤال الفلسفي لم يتخذ عنده شكلا محددا ومع هذا نستطيع أن نميز فيه بين شكلين هما على التوالي، السؤال العلمي والسؤال الفلسفي وفي هذا الطرح لا نحتاج إلى

[*] راجع: إيمانويل كانط نقد العقل المحض، تر: غانم هنا،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.

[1] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، المجلد1، ط2، منشورات عويدات، بيروت 2001، ص 1095، أنظر أيضا: ابن منظور لسان العرب، مرجع سابق، ص 4608.

السؤال العلمي بقدر ما سنناقش النوع الثاني. ولعل هناك تقسيمات أخرى تتناسب أكثر وطرحنا للموضوع وخاصة ما يعرض له الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن حين يقسم السؤال الفلسفي بذاته إلى: السؤال اليوناني القديم والسؤال الأوروبي الحديث.

فأما الأول: فقد كان عبارة عن عملية فحص وتمحيص، تبدأ بسؤال عام عن مفهوم ما يليه جواب ينبع عنه سؤال آخر، وهكذا تتوالد الأسئلة في الفلسفة. وأما الثاني فهو سؤال يمكن توصيفه بالنقد لا بالفحص كما رأينا مع النوع الأول. لكونه يميل إلى تقليب القضايا والتحقق من تمام صدقها اعتمادا على ملكة العقل، إنه سؤال يوجب النظر في المعرفة، وبقصد الوقوف على حدود العقل- وهنا نتذكر مع الفيلسوف مقولة كانط:« لا أعني بالنقد نقد المؤلفات والأنساق، بل أعني به نقد قدرة العقل عامة شأن كل المعارف التي يمكن أن ينحو باتجاهها العقل باستقلال عن كل تجربة كما أقصد به الإقرار بإمكانية أو استحالة الميتافيزيقا عامة» .[1] – وخير مثال على هذا النقد فلسفة كانط، وكنا قد أشرنا لموقفه في أسطر سبقت، حيث سمي قرنه بقرن النقد.

إن السؤال الفلسفي بطبعه مستغلق مستعص على الأخذ بكل حيثياته، إنه ليس من طينة الأسئلة العلمية ولا غيرها إنه ذو فرادة خاصة. ويصرح في هذا الصدد "روبير بلانشو" قائلا عن السؤال الفلسفي: "هو بحث عن الجذور وتقص للأصول وغوص في الأعماق" والفلسفة هي السؤال الكبير الذي يبرر كل الأسئلة ويمنحها المشروعية. ومن أجل هذا فقد اهتم الفلاسفة وركزوا بشكل حصري على السؤال لأنه شرط ضروري للتفكير، وباعث أساسي على التأمل، ومتى ما استطعنا إثارة السؤال، فقد أصبحنا عندها وعندها فقط على العتبات الأولى لفعل التفلسف، وعندما نتحدث بهذه الطريقة عن السؤال وأهميته فلسفيا فهذا لا يلزم أن تكون غاية الفلسفة ككل هي التوصل إلى إجابات مقنعة حول المواضيع التي تطرحها أو تحملها لأسئلتها. بل إن الغاية من الفلسفة هي جعل الناس يفكرون ويجد في

[1] ايمانويل كانط، مرجع سابق، ص136.

إشكالات الحاضر ليدركوا الرهانات اليومية التي يمرون عليها دون وعي بها -أي غاية الفلسفة- وحسبما يوضح كارل ياسبرز "وحسبها عملا أن توقظ النائمين من سباتهم، والناعمين في لذاتهم لكي يعيدوا التفكير من جديد في كل ما يحيط بهم". لكي يعيدوا التفكير في مسألة المعنى، فالبحث الفلسفي هو بداية ونهاية بحث عن المعنى، فإذا فقدنا هذا المسار في البحث فإن الوجود الإنساني سيصبح مثل وجود القضايا الميتافيزيقية، وجود فارغ خال من المعنى وأجوف إلى حد بعيد، عندها سنقف أمام احتضار الفلسفة بل وموتها. فماذا يبقى منها إذا لم تعد هي هي ذاتها، ذات الخصائص والمقومات والغايات، لقد أصبحت أو تصبح آنذاك كياناً غريباً عن نفسه. و«هكذا يموت أجمل حلم لدى الإنسان ... حلم أن يجد خارج آفاق وجوده وجودا آخر يساعده في حمله الثقيل. وأقصد السؤال الفلسفي عن معنى وجوده أو فلسفة السؤال عن وجود المعنى» .

وقد يفقد الإنسان القدرة على التساؤل فتطغى التفاهة والابتذال على تفكيره وهذا ما نص عليه حتى هايدغر فيقول في كتابه نداء الحقيقة: « حين تجد الناس يثرثرون فيما لا يعرفون ويتكلمون عن كل شيء ولا شيء فاعلم أنهم فقدوا العلاقة بالحقيقة، بالموضوع الذي ينصب عليه الكلام واندفعوا في دوامة من القيل والقال بغير قرار، وعندئذ يتعذر على أي إنسان التعمق في أي شيء، ويوصد باب المعرفة والتساؤل الحقيقي» .[1]

إن السؤال الثقيل ذا الوزن المعتبر فلسفيا هو وحده الذي من شأنه إدخال الإنسان إلى فضاء الفكر الفلسفي وهنا يجب أن نشير ونؤكد مع المفكر الجزائري عبد الرحمن بوقاف أن« السؤال ليس بريئا» .[2] ليس بريئا من وجهة أنه يختلس النظر في الوجود والموجود، ليس

---

[1] مارتن هايدجر: نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، د ط، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة. 1977، ص 61.

[2] عبد الرحمن بوقاف: الفلسفة وسؤال الحقيقة، مقال غير منشور بمناسبة اليوم الوطني للفلسفة، قسنطينة، أفريل 2009.، ص 6.

للاستزادة أكثر أنظر: زهير الخويلدي، التجربة الفلسفية بين النقد والتأسيس، الحوار المتمدن مجلة إلكترونية، العدد 4528. بتاريخ: 2014/07/30.

بريئا من حيث أنه يحمل المضمر المعرفي والمخفي غير المعلن وغير المصرح به، ومن ها هنا استمد البحث في السؤال مشروعيته.

ولنعد إلى الوراء قليلا ونتوقف عند طه عبد الرحمن وتحديدا في مؤلفه الموسوم بـــ: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي لنعيد معه إحصاء أنواع الأسئلة في الفلسفة. فهو يحصرها في ثلاثة أنواع، أولها السؤال التفحصي التأملي عند اليونان، ثم السؤال النقدي مع كانط، وهو سؤال عن إمكانية الذات العارفة في الإحاطة بالموضوع، وأخيرا السؤال المسؤول الذي يلتزم فيه صاحبه بثمار السؤال فيتحمل تبعات سؤاله والجواب الذي ينتهي إليه. ومن خلال هذه الرحلة التطورية لصيغ وحمولات السؤال فإننا سنجد إجابة عن التساؤل الذي طرحناه من قبل وهو: كيف يربط السؤال بين الفلسفتين الوجود والفعل؟ فقد كان السؤال مع أول خطواته وجوديا، يدوِّر إشكالاته وإشكالياته حول موضوع هذا الوجود أو لنقل مبحث المعرفة بشكل عام. إذا كان آنذاك السؤال محصورا فيما يلي: "ماذا يمكنني أن أعرف؟"[*]. فبعد أن تجاوزنا هذا السؤال التقليدي أو ما يعرف بسؤال المعرفة، فإننا بهذا نطرح ونفتح الباب لنوع آخر من الأسئلة إنه سؤال الفعل: ماذا نفعل؟ وكيف نتصرف إزاء ما تعلمناه أو ما حصلناه من معارف؟

إن سؤال الفعل هو سؤال الراهن. سؤال عن الآليات والميكانيزمات، إنه سؤال نشط وفوار. ذلك أنه لا يتوقف عندحدود المساءلة عن الأسباب والعلل، إنه يتجاوزها إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى الحل إلى الفعل والتحرك، أجل إنه سؤال تحركي داخل النشاط الفلسفي، هكذا يراه روجيه غارودي، بل هكذا يأمر و يتمنى الرجل أن تكون الفلسفة برمتها، فلسفة للحاضر للمستقبل، إنها بالأحرى فلسفة لليومي، للكل لا للواحد والنخبة، فلسفة تلغي كل حواجز وعثرات الواقع، فلسفة لا تقبل بأحادية التأمل، إنها وبكل بساطة فلسفة تنقلنا من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فتجعل منا كائنات موجودة بحق، فلا يتوقف وجودنا معها

[*] زهير الخويلدي، التجربة الفلسفية بين النقد والتأسيس، الحوار المتمدن، مجلة إلكترونية، العدد 4528، 30-07-2014.

عند الوجود العيني المجرد ولا عند الحضور الجسدي المحض بل عند إثبات هذا الحضور من خلال التحرك والفاعلية، فليس الموجود ذلك الذي نراه، بل هو ذلك الذي يفرض نفسه، ذاك الذي يقول ها أنا ذا بأفعاله بالأثر.

إذا نتوصل في الأخير إلى أن السؤال أو التساؤل بشكل أعم هو الذي يحرك الأفكار، فبعد أن كانت فكرة ما مجرد وجود بالقوة في العقل، قام السؤال بإخراجها من هذه الكينونة المنحصرة إلى كينونة أرحب وأوسع إلى حيز الوجود بالفعل.

المبحث الثاني: أسس فلسفة الفعل وغاياتها

إذا كان هذا هو التوصيف الذي يقدمه غارودي لفلسفة الفعل على أنها بحث في الغايات، بحث عن معنى الحياة، فإن هذا يجعلنا نتوقف بتساؤلاتنا عند حدود التأسيس لهذه الفلسفة الجديدة، فما هي أسس هذه الفلسفة؟ وإذا كانت الفلسفة عنده هي بحث في الغايات، فما هي غايات هذه الفلسفة؟ وهل على أساس هذا الاختلاف الذي يزعمه مؤسسها نجدها تضع في آفاق بحثها غايات غير تلك التي اعتدنا عليها مع الفلسفة التقليدية فلسفة الوجود/الذات؟

المطلب الأول: أسس فلسفة الفعل

من خلال مفهوم فلسفة الفعل الذي حدده لنا غارودي مسبقا، نستطيع أن نستشف أسسها التي تقوم عليها وهي التسامي، الاستقبالية، الإبداع والتجديد.

1. التسامي:

أو كما يمكن تسميته كذلك بالتعالي (La Transcendance). فنقول في اللغة سما بمعنى علا وارتفع ومنه كان مفهوم التعالي أقرب إلى التسامي في هذا السياق، فسما الشخص بمعنى ارتفع وعلا مقامه. وسما الزاهد إذا ارتفع في مقامات الزهد والتنسك والعبادات، فالسمو هو الارتقاء نحو السماء.

أما التسامي من الناحية الفيزيائية هو حالة انتقالية يتغير فيها الماء من الحالة الصلبة إلى الحالة الغازية، والتسامي عند كانط هو« المنهج الذي يستخدمه العقل في نقده لنفسه وهو المنهج المتعالي "الترنسندنتالي" Transcendantale، بمعنى أنه يبين ما في العقل الخالص من شكوك وقوانين ويفحص عما ينتج عنها بالنسبة إلى المعرفة وموضوعاتها، أو يسير من المعرفة إلى مصادرها، ويعود إلى شروطها الضرورية» .[1] ويقول كانط نفسه واصفا ومحددا معنى المتعالي أو هذا المتسامي:« أسمي متعالية كل معرفة لا تعنى بالموضوعات بقدر ما تعنى بطريقة معرفتنا للموضوعات، من حيث أن هذه الطريقة للمعرفة يجب أن تكون ممكنة إمكانا قبليا» .[2]

وسنتجاوز الخوض في مفهوم التسامي عند الفلاسفة وسنركز في هذا الموقف على التسامي عند غارودي إذ يقرر أن التسامي هو التجاوز الذي يتمكن به الإنسان من خلق إمكانيات جديدة، والتي تجعله يدرك أن مستقبله ليس فقط نتاج الماضي، إنه الإمكانية التي ينفصل بها عن الماضي بحتمياته المختلفة البيولوجية والثقافية والاجتماعية، وهذا الانفصال عن حتمية الماضي، يسمح له بخلق مجتمع جديد، إنه يسمح بإقامة التغيير وهذا هو هدف هذا النوع من الفلسفة الذي يشيد به غارودي – وأقصد به فلسفة الفعل-.

ولقد تحدث غارودي عن هذا التسامي في كتابه "مشروع الأمل" إذ يبين فيه منذ الصفحة الأولى كم هو ملح ذلك المطلب القاضي بإبراز وخلق مشاريع تتسامى عن الرغبة المباشرة والنظام الراهن والقاعدة القائمة على جميع المستويات. وعلينا أن نوضح بأن غارودي لا يعني بالتسامي صفة من صفات الله بل كبعد جوهري وأساسي للإنسان. هذا الذي اختزلته الثقافة الغربية في بعد واحد، فعالم الاقتصاد يجعل منه كائنا اقتصاديا والسياسي ينظر إليه على أنه حيوان سياسي، إلى غير ذلك فكلها تقدم حسبما يرى طه عبد الرحمن نظرات تجزيئية لهذا

[1] أمل مبروك، مرجع سابق، ص 198.

[2] إميل بوترو، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972، ص 14.

الكائن، ناسين أن هذا الكائن يملك كينونة متميزة وفريدة من نوعها إنها كينونة تستوعب كل هذه الأبعاد فلم إذن نعمد إلى اختزاله بهذه الطريقة البشعة واللاإنسانية؟. ومشروع غارودي في هذه القضية يقوم على تصحيح هذا التفكير محاولا أن يعيد إلى الواجهة مفهوم الإنسان متعدد الأبعاد، وعلى هذا الأساس يمكن القول أن « التسامي هو التجاوز الذي به الإنسان، في كل عمل من أعماله المبدعة (سواء كان الأمر اختراعا علميا أو تقنيا، أو خلقا فنيا، أو حيا أو ثورة أو تضحية) يقوم بالتجربة المعاشة في أنه شيء آخر وأكثر من مجرد مجموع الشروط التاريخية التي أنجبته، وأن مستقبله لا يستنتج فقط من تراثه البيولوجي ولا من تكيفاته الاجتماعية ولا من ثقافته ولا من علمه» .[1] فالتسامي هو إذن قطع تجاه الجبرية والعقلانيات كما حددت في فترة من فترات التاريخ.

إن المقصود بالتسامي هو تلك الإمكانية المستمرة للقطع مع النظام القائم ونماذج المجتمع الموجودة سابقا أي العمل الذي به نستطيع – بدلا من أن نبحث عن غايات مجتمع داخل النظام، كما في مجتمعاتنا القائمة على النمو من أجل النمو، وبدلا من أن نستسلم للتكاثر الأعمى بلا قصدية إنسانية في العلوم والتقنيات والاقتصاد والاستهلاك – نستطيع أن نلتمس غايات المجتمع خارج النظام، في طريقة جديدة نحيي بها علاقاتنا مع الطبيعة ومع الناس الآخرين، ومع المستقبل، وأن نختار نموذجا جديدا للحضارة.

إن هذا التسامي كما يقره غارودي ذو طابع استشكالي تساؤلي وليس من طينة الجواب، إنه يعبر عن تلك اللحظة الحرجة التي يعيشها العقل، إنه ذلك البعد في الإنسان القادر على استكناه المخبئ والمخفي.

إن التسامي من منطلق المفهوم المحدد للإنسان يعتبر تجاوزا، ومن منطلق مفهوم التاريخ عند الفيلسوف هو قطع مع الماضوية بكل توصيفاتها السلبية، ويبقى لنا أن نعرف التسامي من منطلق الرؤية المقدمة لمفهوم المستقبل. يقول الرجل ها هنا:« نقصد بالتسامي هذا البعد

[1] روجيه غارودي، مشروع الأمل، مصدر سابق، ص 120.

للإنسان الذي يعي أن لا جوهر آخر له إلا مستقبله، وإنه يعيش من كونه غير ناجز، إنه يتقبل هذا المستقبل كهبة غير متوقعة» .[1] فما دام الإنسان هو صانع مستقبله كما هو صانع تاريخه، فإذن يمكن القول بأن التسامي في هذه المحطة هو انفتاح يترع جبرية المستقبل حين يترع جبرية التاريخ. إن التسامي على هذه الحال« يدعو كل فرد ألا يقبل بأن يبادل إمكاناته كمبدع للتاريخ مقابل دور مستهلك جاهز الصنع، إنه يقترح أفعالا ليست غايتها التكيف مع ما هو كائن، بل اختراع المستقبل» .[2]

إن هذا التسامي الذي تحدثنا عنه هو إحصاء لثلاث منطلقات: الإنسان، التاريخ، المستقبل، يتم حسب غارودي على مستويين:« سمو الجماعة بالنسبة للإنسان، وسمو الله بالنسبة للجماعة، وهو ما يطلق عليه الفيلسوف اسم التسامي المزدوج» .[3] فالإنسان جزء من الجماعة التي ينتمي إليها ومسؤول عنها، وعلاقته بها تتجاوز المنافع الفردية، وحتى منافع الجماعة فالإنسان يسعى لخدمة الإنسانية جمعاء، فالتسامي يترجم الحضور الإلهي في الإنسان الذي يجعل منه إنسانا بكل ما تحمل الكلمة من معاني الإنسانية. وهنا يستوقفنا دفاع غارودي في هذه النقطة المتعلقة بالألوهية تحديدا عن التسامي إذ يقول في "الصفحة المئة وسبع وعشرين من كتاب مشروع الأمل:" إن هذه الأفكار عن التسامي لا تشكل أبدا استطرادا فلسفيا أو لاهوتيا: فهي توجز مقدمات كل تغيير".

وخلاصة القول أن التسامي هو تجاوز وقطع وانفتاح على التغيير نحو الأفضل تحديدا.

---

[1] المصدر نفسه، ص 122.

[2] المصدر نفسه، ص 123.

[3] لبنى برهوم، مرجع سابق، ص 144.

2. الاستقبالية:

إن ثاني أسس الفعل عند غارودي هو الاستقبالية، فالمستقبل عند هذا الفيلسوف« ليس ما يكون، لكن سنصنعه» .[1] إن المستقبل هو ما يصنعه الإنسان هكذا إذن يراه غارودي، وهذه الرؤية لابد وأن تقودنا إلى مفهومه لسير التاريخ، فهل يعتبر أن مساره خطي؟ إن الرجل لا يحمل هذه النظرة إطلاقا لمسيرة التاريخ ودلالة ذلك قوله:« (...) حين نعني بأنه – أي التاريخ- ليس خطيا، ذا بعد واحد، بل هو على العكس ناشئ من عديد من الممكنات، وأنه لا يبدو لنا ضروريا إلا حين نلتفت إلى الماضي فنسجل أن ممكنا واحدا قد انتصر، وبالمقابل، فإن التاريخ الذي يصنع، والمستقبل الذي يولد منه، ليسا سيناريوهين سبق وأن كتبا خارجا عنا وبدوننا، و لم يتركا لنا إلا أن نلعب أدوارا جاهزة الصنع، بل هما خلق متصل وخيار نحن مسؤولون عنه بين عدة ممكنات» .[2]

إن غارودي ينظر للتاريخ على أنه صناعة بشرية وهذا يذكرنا برأي هيغل الذي يرى بأنه ليس مجرد صدفة ولا حتى صناعة سابقة عن وجودنا، بل التاريخ تصنعه النخبة، كما يذكرنا هذا بآراء أهل الكلام الذين يرون بأن العدل الإلهي يقتضي بأن يكون الإنسان حراً ذلك أنه سوف يثاب ويجازى على أعماله. وما دام غارودي كما رأينا مسبقا يضمن للإنسان مكانة متميزة، فإنه كذلك ينظر إليه على أنه الكائن الوحيد القادر على خلق مستقبله لما يملكه من قدرات تميزه عن الحيوان، إذ« يتميز بقدراته على طرح تساؤلات عن معنى الحياة، وعن مصيره، كما له القدرة على الانفلات من حتميات الماضي لبناء المستقبل» .[3]

إن هذا يعني أن المستقبل أو ما تعارفنا عليه على أنه الاستقبالية هي النظرة الأمامية وفن اختراع المستقبل وهذا ما ينجم عنه التفكير في الغايات والأهداف، والاهتمام الدائم بالتاريخ

---

[1] روجيه غارودي، حفارو القبور، الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، تعريب محمد عبد السلام، الرؤيا للنشر والتوزيع، ط1، بيروت،2000،ص71

[2] روجيه غارودي، مشروع الأمل، مصدر سابق، ص 122.

[3] رامي كلاوي، روجيه غارودي من الإلحاد إلى الإيمان، دار قتيبة، دمشق، 1990، ص 143.

يعني فقط الانحصار فيه دون التطلع نحو الأمام، نحو المستقبل الجاثم ها هناك، إن هذا النوع من الاهتمام الماضوي يعني التركيز المستمر على دراسة ومعالجة قضايا الماضي والانكفاء داخلها، إن هذا الأمر يجعل من الإنسان يعيش ماضيه ويمجده، كما يؤدي به إلى الانعزال عن مستقبله وإغفاله،مما يؤدي بدوره إلى غياب أي أهداف في الأفق، فالإنسان كلما فكرفي مستقبله ازداد تفكيرا في الغايات والأهداف التي يطمح لبلوغها. فلابد إذن أن تحظى الاستقبالية بمكانة لا تقل شأنا عن التاريخ.

إن غارودي مهموم بسؤال المستقبل أيما هم، فهو يعتقد- ونعتقد نحن كذلك معه – أن سؤال المستقبل هو وحده القادر على حبس وإيقاف المسيرة نحو العماء ونحو الفوضى. فالقرن العشرون أصبح خلفنا بحرائقه وخرائبه وصحاريه، والقرن الحادي والعشرون إذا استمر في هذه المسيرة نحو الفوضى فإنه لا محالة لن يكمل سنواته المائة. إذا يعتقد أو لنقل يرى الفيلسوف أنه ينبغي« استعادة اللحظة التي بدأ فيها هذا الخطأ في المسار والكوارث المتعاقبة التي ترتبت عليها (...) فهناك ألفا عام يعاد التفكير فيهما، وألف ثالثة للبناء كي تخلق بينهما وحدة» .[1] يجب أن نبدأ أولا باستحضار الماضي لأجل استيعابه واستنطاقه، ثم يجب علينا أن نتعلم منه حسن التصرف، أي أن نأخذ منه العبرة كيما نتفادى الانحرافات التي سبق وأن وقعنا فيها فأوقعنا بعضنا البعض والنتيجة كانت أن إنهارت الإنسانية كلها تحت وطأة هذه الانحرافات، أما المرحلة الثانية والأهم فهي تتمثل في رسم خطة لإعادة بناء تاريخ صاف من شوائب الانحرافات السابقة وعندما أقول تاريخا أقصد ما سيكون يوما ما تاريخا، وقصدي ها هنا المستقبل، أن نبني مسارا مغايرا تماما لذلك المسار الهمجي الوحشي الذي صبغ الألفيتين السابقتين. يجب أن لا ننهار و لا نستسلم لهذا الماضي وشرعته، بل على العكس تماما يجب أن تقاوم، وقد حث غارودي على هذا المطلب وأعني مطلب المقاومة وذلك في قوله:« إننا باستسلامنا للانحرافات الحالية للسياسة العالمية نكون في الطريق لقتل أحفادنا وتحضير انتحار

[1] روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل؟، مصدر سابق، ص 13.

كوني للقرن الواحد والعشرين، لابد في نهضة الإنسانية وبقائها من بناء المستقبل على أسس جديدة» .[1] إذا نجد مع غارودي أن الاستسلام يعني أن نوافق على إبادة القرن الواحد والعشرين، إبادة أطفالنا والقضاء على الحياة برمتها. لكن إذا ما تساءلنا: كيف نؤسس لهذا المستقبل الجديد؟ فإن غارودي لم يغفل ذلك بل يجيبنا بالتالي:« ذلك بأن نعثر على الشعور بأن الطبيعة ليست ملكا لنا وإنما نحن ملك لها، أن نعثر على أخطاء التوجيه في التاريخ الإنساني وأن نضع فلسفة السيطرة موضع المساءلة من أجل فتح منظورات جديدة للإنسان واقتراح بديل لوحدة العالم وأن نجد معايير أخرى للتقدم غير قوة التقنيات والثروة» .[2]

إن الإنسان أولا وآخرا يجب عليه أن ينظر إلى ما هو أبعد من حدود قدميه يجب أن لا يحجر تفكيره بل يجب دوما أن يوجهه نحو المستقبل يجب أن يحمل الجميع هذا الهم هذا التساؤل، يجب أن نتشارك في رسم خططه هكذا نحمل المسؤولية مع بعضنا البعض ويكون هذا هو العدل بعينه آنذاك.

3. الإبداع والتجديد:

لقد تحدثنا قبلا عن الإبداع بوصفه مفهوما مقاربا للفعل، لكن ها هنا سندرج هذه المقولة ضمن المقولات المؤسسة لفلسفة الفعل، فالإنسان هو ذاك الكائن الواعي ذا الإبعاد المتكاثرة، ولأجل ذلك ينتظر منه الكثير، من بعض ما ينتظر منه هو أن يبدع المستقبل أن يبدع حلولا لمشاكله، لكن وللأسف هذا الإنسان بإمكانه حتى إبداع الشر بألوان وألوان. لقد أبدع الإنسان ما من شأنه أن يقضي على مصيره، ما من شأنه أن يهلكه بين عشية وضحاها.

إننا وعندما يكون موضوع النقاش هو الإبداع فلابد أن نمر على شروط تحقق هذا الفعل ألا وإن أبرزها على الإطلاق هو الحرية، لكن أترانا نستطيع ذكر الحرية أو التوصل إلى

---

[1] روجيه غارودي، أمريكا طليعة الانحطاط، تعريب: عمرو زهيري، ط3، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص 154.

[2] كتاب جماعي، كيف نواصل مشروع حوار الحضارات، الجزء 2، ط1، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، دمشق، 2002، ص 183.

نيلها حقا؟ هل حقا نحن نبدع بحرية؟ إن الجواب الذي سأقدمه هو أن الحرية حتى وإن بدا للعيان أول مرة أننا أحرار إلا أنها حرية واهية زائفة كاذبة إنها نوع من السراب والتدليس لا غير، إذ لا يمكن أن نتحدث عن حرية حقه في ظل ما يسمى اليوم بالعولمة. ويوافق الجابري هذا الطرح فنراه يقول:« إن الهدف النهائي للعولمة هو السيطرة على النفوس وتعطيل فاعلية العقل وتكييف المنطق والتشويش على نظام القيم وتوجيه الخيال وتنميط الذوق وقولبة السلوك» .[1] ورغم هذا فإن الحديث عن الإبداع والتجديد – التغيير – يبقى قائما، ففلسفة الفعل تعني التغيير في أسلوب الحياة والعمل، ولا نستطيع القول بأن كل عمل مبدع، فالقصد من الإبداع هو ذاك العمل الذي يقوم بخلق نوع من التغيير، هو ذاك العمل الذي يترك أثرا ما.

إن هذا التغيير لن يتحقق حسب غارودي إلا« بفكر مبدع يسمح لنا بالتأثير في العالم، ولن يتحقق التغيير أيضا إلا بالإيمان بأن العالم الذي نعيش فيه يمكن تغييره، فالإنسان مبدع تاريخه وصانعه، ومسؤول عنه ذلك أن التاريخ الحقيقي إنما هو تاريخ الإبداع، الإبداع المستمر للإنسان بواسطة الإنسان» .[2]

إن قيمة المستقبل إذن تستمد من قدرة الإنسان على الإبداع الحقيقي، ولن يتمكن الإنسان من تغيير العالم إلا إذا كانت له القدرة على تغيير نفسه من خلال تغيير غاياته وأهدافه. بل إن عليه أن يختار أهدافا تجعل منه إنسانا بمعنى الكلمة، إنسانا يرتقي في مراتب الإنسانية إلى درجات عليا.

إن الإبداع هو ما يجعل منا أناسا وليس مجرد حيوانات أرقى، هكذا يعبر عنه فيلسوف الفعل، إنه« ما يصنع منا شيئا آخر غير الحيوان، لأنه ما نتعالى به» .[3] ثم إن التعليم هو بمثابة الفعل المبدع للإنسان فهو نقطة الإنطلاق ونقطة الوصول في آن واحد. وأبرز أشكال هذا الإبداع هو الإبداع الفني، فنجد غارودي يتساءل عن كيفية موضعة العمل أو الإبداع الفني في

---

[1] محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، دار المستقبل العدد العربي 228. بيروت 1998، ص 68.

[2] عبد المجيد عمراني، التثاقف في زمن العولمة، كتاب جماعي، ،منشورات مخبر حوار الحضارات والعولمة، باتنة، 2011، ص 145.

[3] روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل؟ مصدر سابق، ص 278.

مسيرة تطور العمل الإنساني؟ ثم نجده يتخذ منطلقا فنيا أساسيا ألا وهو الأسطورة هذه التي يعتبرها بمعنى التعالي وهي عنده كما عند ماركس لحظة عمل، ويميز صاحبنا بين نوعين من الأسطورة: أولها: المفتوحة، وثانيها: المغلقة، إن الأساطير المفتوحة هي تلك التي توجهنا نحو المركز الخلاق في أنفسنا وتفتح لنا آفاقا جديدة وتساعدنا دائما على تجاوز حدودنا، إنها بذلك خلاف للنوع الثاني الذي لا نستفيد منه شيئا سوى الإغراق في الواقع وهمومه والغالب أن هذا النوع الثاني هو ما يخلفه اليوم أو بالأحرى ما يخلفه وينتجه الغرب اليوم من أفكار سينمائية.

إن الأسطورة تدعونا لأن نكون مانحين للمعنى ومبتكرين للمستقبل وصانعين للتاريخ كيفما نريد. وإن الإبداع بشكل عام يقتضي منا أن نبادر بالفعل أن نغير العالم ونلونه كيفما شيئا، المهم هو أن نترك بصمتنا فيه هو أن نساعد في سبيل المشروع الكبير مشروع المضي نحو الأفضل، إن الإبداع هو أن نعيد لهذا الكون طفولته هو أن نتعلم كيف نحيا جميعا، هو أن نتحلى بالإيمان، إيمان يقودنا نحو الطريق الصواب هذا هو الإبداع الذي يلد التجديد ويخلق المستقبل المنشود.

البحث الثالث: خصائص وغايات فلسفة الفعل

المطلب الأول: خصائص فلسفة الفعل

إنه لمن الجلي الواضح أن فلسفة الفعل أو ما يقع تحت مسمى فلسفة التطبيق (Application) أحيانا، هي فلسفة منعدمة تماما في السجال الفكري المعاصر، لذا يقول عبد العزيز العيادي: "لقد شكلت علاقة النظر بالعمل والنظرية بالممارسة والفكر بالفعل موطنا من مواطن تساؤل الفلسفة، وما تزال تواتيره مكررة حتى اليوم ليس في خطابات الفلاسفة وحدهم بل عند الابيستيمولوجيين والإتيقيين وحتى الساسة، والغالب في تباين الإجابات هو القول بأحد السبقين، إما سبق الفكر للفعل وهو ما تتبناه كل المثاليات بما فيها الوضعويات بتنويعاتها: التحليلية في اللغة وفي السياسة أو بأسبقية الفعل على الفكر، وهو ما تقول به الماديات سواء

كانت ميتافيزيقية أو موضوعاتية أو جدلية"[1] ثم يستدرك فيحلل السبب ويقول: "ولعل حال هذه الصراعات هو حال الفلسفة وقد أصابها شلل نصفي، شلل ليس يطال علاقة الفكر بالفعل وحدها بل علاقة الإنسان بالعالم وعلاقة الفردي بالجماعي، وعلاقة النفس بالجسد"[2]. وهذا يقودنا رأسا إلى القول بأن الفلسفة اليوم تعيش حالة من الانفصام والعزلة عن الحقيقة ذلك أنها " بدل البحث في الفعل، اكتفت بتزيين نفسها بالصرامة المنطقية"، والفلسفة ستبقى على حالة الشلل هذه ما دامت تتحدث عن الفصل بين هذه الثنائيات كالفصل بين الفعل والفكر.

وما دام الفعل ضرورة فلسفية لا مندوحة من الإقرار به كنشاط وممارسة فلسفية على قدر كبير من الأهمية، فقد أضحى لزاما علينا التعرف على خصائص هذا الفعل، إذ لا نستطيع أن نبقى حديثنا عن الفعل هكذا عشوائيا وجافا. ولأجل ذلك لا بد من القول بأننا توصلنا على امتداد نظرنا في موضوع الفعل إلى جملة خصائص والتي من بينها:

1. فلسفة الفعل تتميز بالعلائقية، ونقصد بذلك أنها لا تكون منعزلة بل مرتبطة دوما بشيء ما أو بفعل ما "إذ كيف الفعل ما لم يكن استجابة أنطولوجية وعملية لاقتضاءات الوجود في العالم، كيف الفعل كذلك ما لم يكن مبادئ تغييرية للعالم ولما في العالم؟"، ففلسفة الفعل قياسا على ما قاله العيادي في الأسطر السابقة تستمد.
2. تميزها من حيث أنها استجابة عن وضع ما، استجابة تغييرية، إن صح القول لوضع محدد، "فالفعل الذي ينعزل ولا يتمفصل في شبكة الأفعال ولا ينتظم وفق علاقات، إما أن يلغي ذاته، وإما أن يتجمد خارج الصيرورة المبدعة".[3] إن الفعل إذا يجب أن يكون فعلا علائقيا مرتبطا بالآخرين، يجب أن لا ينعزل عن الآخر، ففي عزلته انتفاء وتغييب لكل حوافز الاستجابة.

---

[1] عبد العزيز العيادي، مرجع سابق، ،ص.18.

[2] المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

[3] المرجع السابق، ص ص 20-21.

كذلك نستنتج من هذه الخاصية أن الفعل يقتضي ترك الأثر حتى أنه يمكن تعريف الفعل على أنه التأثير على ما يقبل التأثير.

3. القدرة على التبدي وكشف الذات أو لنقل بتعبير أدق القدرة على فتح الذات إيتيقيا على الآخر، ذلك أن الهدف الأول من كل فعل هو نقل الذات من انطوائيتها وتخفيها نحو جعل كيانها منظورا، إن هذا النقل الذي يحدثه الفعل هو تماما التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل الذي قال به أرسطو، وها هنا نكتشف ميزة أخرى لفلسفة الفعل، إذ هذا الفعل هو ما يعرف الآخر عن الذات هو ما يعريها فيكشف عنها للآخر. فبالفعل تتعرف الذات على ماهيتها، وبه يتعرف الغير أو الآخر على هذه الذات كذلك "ولعله لا شيء يظهر ويجلي ويبين غير الفعل بما في ذلك الفعل اللغوي الذي به لا نكون نحن ذواتنا ولا الآخرون فرديات مطلقة".[1]

4. من خصائص فلسفة الفعل كذلك نجد الإرادة والقصدية، إذ لا بد وأن تقصد هذه الفلسفة نحو هدف معين، ذلك أنها في الأصل جاءت كرد فعل على الفلسفة التقليدية الكلاسيكية التي فقدت المعنى وشوهته، إذ لا بد وأن تكون فلسفة الفعل فعالة، أن تكون فلسفة للتغيير بالأصل، وهذا التغيير يقتضي إرادة صلدة، إرادة للانتقال من الجانب النظري نحو العملي نحو البراكسيس Praxis، إن هذه الإرادة يجب أن نوظفها في كل المجالات الحياتية بدءا بالمجال السياسي إذ يجب أن نمتلك كفلاسفة إرادة مستمرة لتغيير الوضع السياسي، يجب أن نمحي من ذاكرة الناس مفهوم الظلم والاستبداد، يجب على الأقل أن نمتلك الجرأة على القول لمثل هكذا ممارسات مستبدة "لا". وهنا نتذكر ما قاله ألبير كامو[*] ذات يوم: "الرجل الثائر يقول "لا"، و"لا" تعني أن الأوضاع أصبحت لا تحتمل".

---

[1] المرجع نفسه، ص 26.

[*] ألبير كامو (1913-1960) كاتب روائي وأديب فرنسي ولد بالجزائر، من أهم أعماله رواية الغريب وأسطورة سيزيف.

5. إن فلسفة الفعل كذلك يجب أن تتوفر فيها خاصية الاقتدار والمقاومة، إذ يجب على الفيلسوف أن يكون قادرا على حمل مشعل التغيير، يجب أن يبدأ بنفسه عملية التغيير هذه، يجب عليه أن يقاوم كل الضغوطات بل يجب عليه أولا أن يضع في الحسبان أن طريق التفلسف كما يقول جيل دولوز ليس طريقا مفروشا بالورود بل هو طريق عصي على الواحد فينا ولأجل ذلك كانت الفلسفة عند دولوز هي مقاومة فإبداع فقبل أن نبدع وجب أن نمسح طاولة الفكر بتعبير ديكارت يجب أن نبين خطأ المسالك التقليدية.
6. لربما تكون آخر وأهم خاصية لفلسفة الفعل هذه هي الصيرورة والتحول فيجب أن تكون هذه الفلسفة فلسفة متغيرة على حسب الراهن وحسب الاستدعاءات والظروف، فلا فائدة من فلسفة محجوزة فلسفة جامدة كجثة هامدة مترسخة على نفس القولبة طول الزمان، إذا على الفلسفة أن تراعي المستجدات اليومية، فتخلق وتترك أثرا واضحا بينا في الواقع.

وعلى أساس هذه الخصائص نقول أنه لا فلسفة فعل إلا مع:

- إرادة تغيير ومقاومة.
- الاقتدار والعزو.
- صيرورة فكرية متجددة.
- أثر تاريخي أو نتيجة موضوعية

المطلب الثاني: غايات فلسفة الفعل

1. الحوار:

لا شك أن انبجاس حضارة إنسانية تتساكن وتتفاعل فيها مختلف الثقافات مطلب إنساني جعلت منه فلسفة الأنوار مشروعها الرافض لكل صور العتمة التي تحبس ثقافة ما داخل مسكنها الخانق وتعيق تواصلها مع فضاءات ثقافية أخرى« لهذا كان مشروع الأنوار هو

التأسيس لكونية ترقى بالخصوصية إلى معانقة ما هو إنساني والحيلولة دون الانحباس داخل نرجسية زائفة من شأنها أن تعمق التباعد بين الثقافات. وكأن تخلق هوية متعصبة لذاتها، معادية للآخر تبتغي الهيمنة والتسيُّد المطلق. وهذا التصادم تناسل أصلا داخل رحم العولمة الجارفة والمتمظهرة كديانة جديدة تدعو إلى ثقافة واحدة مشبعة برؤية غربية تطوف حول ذاتها» .[1] ملغية كل خصوصية ثقافية مغايرة لها. وعليه تستبعد من فضائها معنى التعدد ومفهوم الاختلاف.

أمام هذا الواقع الذي تفرضه العولمة أصبح من مسؤوليات الفلسفة التأسيس لاتيفيا التواصل والحوار والانفتاح على الآخر، وهذا بالفعل ما باشره الكثير من الفلاسفة، إذ بطرح صديقنا – على حسب ما يجيزه لنا جيل دولوز – فكرة الحوار طمعا منه وحرصا على مستقبل الإنسانية. إذ دعا غارودي إلى حوار بين الحضارات من أجل تصحيح مسار القرن الواحد والعشرين، حوار تنفتح فيه كل حضارة على الحضارات الأخرى فالتاريخ الإنساني أثبت بما لا يشوبه شك وجود تحاور بين الحضارات، إذ لا يمكن توقع أو تصور حضارة معزولة عن غيرها، بل لابد وأن يكون هناك نوع من الشد والرد بين الحضارات كي تتطور.

وهنا يمكننا أن نورد ضبطا لمفهوم الحوار، إذ نجده في اللغة ينبثق من الأصل (الحاء، الواو، الراء). وقد بين ابن فارس في معجم "المقاييس في اللغة":« (الحاء، الواو، الراء) ثلاثة أصول: أحدها لون، والآخر الرجوع، والثالث أن يدور الشيء دوراً» [2] . وتعود أصل كملة الحوار إلى (الحَوْرُ) وهو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، يقال: حار بعدما كار)، والحور النقصان بعد الزيادة لأنه رجوع من حال إلى حال. وفي الحديث الشريف:« نعوذ بالله من الحور بعد الكَوْرِ» [3].(...) معناه من (النقصان بعد الزيادة)، التحاور: التجاوب، نقول:

---

[1] محمد الصادق بلام، البشير ربوح، راهن التنوع، أفق الاختلاف: رهان القول الفلسفي...أسئلة وهواجس، مجلة دراسات فلسفية العدد2، الجزائر 2014، ص 206.

[2] أبو الحسين أحمد ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، دار الفكر بيروت، 1418هـ، ص 287.

[3] صحيح الإمام مسلم، الحج، باب 75، الحديث 3340.

كلمته فما حار إلى جوابا،[1] أي: مارد جوابا. قال الله تعالى(إنه ظن أنه لن يحور)[2] أي لن يرجع. [3] وهم يتحاورون أي: يتراجعون الكلام، والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة» .[4]

وفي أساس البلاغة: (حاورته: راجعته الكلام، وهو حسن الحوار، وكلمته فما رد على محورة). [5]

وفي القاموس المحيط:(تحاوروا: تراجعوا الكلام بينهم) [6] (...) وقد ورد ذلك أيضا في المعجم الوسيط أما في تاج العروس: فيقصد بالمحاورة (المجاوبة ومراجعة النطق والكلام في المخاطبة) [7]، وقد ذهب آخرون إلى أن الحوار لغة: المجاوبة والمجادلة والمراجعة. [8]

أما من الناحية الاصطلاحية نجد أن الحوار هو« نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين، يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة، فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب» .[9]، كما أن الحوار يقتضي أن« يتناول الحديث طرفان أو أكثر عن طريق السؤال والجواب بشرط وحدة الموضوع أو الهدف، فيتبادلون النقاش حول أمر معين، وقد يصلان إلى نتيجة، وقد لا ينفع أحدهما الآخر، ولكن السامع يأخذ العبرة ويكون لنفسه موقفا» .[10]

---

[1] ابن منظور، مرجع سابق، ص 297.

[2] سورة الانشقاق، الآية 14.

[3] محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، مراجعة وتعليق: هشام البخاري، خضر عكاري، ج5، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 1418هـ، ص 515.

[4] ابن منظور، مرجع سابق، ص 218.

[5] جار الله محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، دار المعرفة، بيروت، ص 98.

[6] مجد الدين محمد بن يعقوب الفيرزآبادي، القاموس المحيط، إشراف: أحمد نعيم الرقسوسي، ط4، دار الحديث، القاهرة، 1987،ص413

[7] محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، تحقيق: مصطفى حجازي، الجزء25، منشورات وزارة الإعلام، الكويت،1989، ص 317.

[8] يحي بن محمد زمزمي، الحوار، آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، ط2، دار المعاني، عمان، 1422هـ، ص 32.

[9] الندوة العالمية للشباب الإسلامي، في أصول الحوار، الندوة العالمية، الرياض، 1415هـ، ص 11.

[10] عبد الرحمن النحلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، ط2، دار الفكر، دمشق 1995، ص 206.

الحوار كذلك هو محادثة بين شخصين أو فريقين حول موضع محدد، لكل منهما وجهة نظر خاصة به. هدفها الوصول إلى الحقيقة، أو إلى أكبر قدر ممكن من تطابق وجهات النظر بعيدا عن الخصومة أو التعصب، بطريقة تعتمد على العقل والعلم، مع طرفين أو أكثر حول قضية معينة، الهدف منها الوصول إلى الحقيقة بعيدا عن الخصومة والتعصب بل بطريقة علمية إقناعية، ولا يشترط فيها الحصول على نتائج فورية. [1]

بعد أن أدرجنا مفهوم الحوار وضبطناه يبقى لنا أن نتعرف على غاية هذا الفعل.

إن الغاية القصوى من الحوار هي إقامة الحجة ودفع الشبهة والفاسد من القول والرأي، فهو تعاون من المتناظرين على معرفة الحقيقة والتوصل إليها ليكتشف، كل طرف ما خفي على صاحبه منها والسير بطرق الاستدلال الصحيحة للوصول إلى الحق، وهذه الغاية وثّقت غايات وأهداف فرعية أو لنقل مكملة لهذه الغاية منها:

- إيجاد حل وسط يرضي الأطراف.
- التعرف على وجهات نظر الطرف أو الأطراف الأخرى، وهو هدف تمهيدي هام.
- البحث والتنقيب من أجل الاستقصاء والاستقراء في تنويع الرؤى والتصورات المتاحة من أجل الوصول إلى نتائج أفضل.

إذا الملمح العام للحوار، أو لنقل التصور العام لهذا المفهوم يجعلنا نقف عن حافة القول بأنه نوع من التبادل والسعي الدائم إلى الفهم أو التفاهم بين طرفين حول موضوع مشترك ويعرفه روجيه غارودي بقوله:« مبادلة يكون فيها كل طرف مقتنعا منذ البداية بأنه يستعلم شيئا ما من الآخر أي أنه سيكون مستعدا للاعتراف بأن شيئا ما ينقص حقيقته الخاصة، وأنه مستعد لإعادة النظر فيها» .[2] بمعنى أن فعل الحوار لا يعني الذوبان في الآخر، كما لا يعني

---

[1] خالد بن محمد المغامسي، الحوار: آدابه وتطبيقاته في التربية الإسلامية، ط1، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض 1425، ص32.

[2] Roger Garaudy, L'avenir mode d'emploi.Op.cit.p19.

التوقف عند ذلك الجمود أو الرفض القطعي، إذ أن الحوار مع الآخر« والانخراط فيه، قد لا يكون شموليا. وهذا أفضل – كما أن الرفض لا يمكن أن يكون قطعيا» .[1] وهذا مستحسن – إن الحوار بهذا المعنى يصبح أخذا وعطاءً، فهو في صورته الفعلية أو القاعدية إن جاز التعبير يتضمن الفعل المشترك اليومي (...) ونمو التعارف والتواصل العميق الذي يحترم التنوع ويستثمره» .[2] إن توصيف الحوار بهذا الشكل يظهر وجود جانبين يريد كل منهما أن يسمع كلام الآخر ليأخذ منه ما هو مفيد، وفي شرعتنا حديث بل ودعوة إلى ممارسة هذا النوع الاستماع أو الإصغاء، إذ يقول المولى عز وجل:« الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه» .

وبالعودة إلى تراثنا فإننا نجده يحاول تكريس هذه الروح الحوارية عمليا على أرض الواقع، فالحضارة الإسلامية أخذت من الآخر ما هو مفيد لها في تعاملها مثلا مع الحضارة الفارسية والرومانية كما أعطت في الوقت ذاته.

وليس هناك من ينفي فصل الحضارة الإسلامية على أوروبا مثلا – والحوار هكذا دواليك ليكتشف كل من المتحاورين مواطن الضعف والقوة فيهما، أو على الأقل بهذه الطريقة يعطيان لبعضهما البعض فرصة التعرف على إمكاناتهما (ولا نقصد هنا الإمكانات المادية الحسية وفقط، بل حديثنا ينصرف إلى الإمكانات في صورتها العامة).

إن ثقافة الحوار هذه ليس من السهل بما كان التوصل إلى إدراكها والقبض عليها والتحلي بها، لكن ومع هذا نجدنا نقرأ في تاريخ فكرنا عن روح تحاورية عالية من خلال أمثلة بسيطة عن الحوارات التي أقامها المفكرون والفلاسفة القدماء بطريقة أقل ما يقال عنها على درجة كبيرة من الوعي وتستحق الاحترام، فكتاب الشهر ستاني الموسوم "بالمصارعة" إنما كتبه ردًّا على كتاب لابن سينا، وما فتئ الكتاب يصارع علميا من قبل نصير الدين الطوسي

---

[1] René HABACHI, Philosophie chretienne, Philosophie musulmane et marksisme, 4 «ème cahier. Institut des lettres orientales, Beyrouth 1956, p5

[2] أحمد عبد الله، كيف نواصل مشروع حوار الحضارات، ج2 الحضارات حوار أم صدام، كتاب جماعي، ط1، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، 2002، ص 174.

بكتاب حمل عنوان" مصارعة المصارعة، وهو ما يذكرنا بكتابي تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت" لابن رشد وأبي حامدٍ الغزالي ومن بعدهما كتابي "نقد العقل العربي" و"نقد النقد" لمحمد عابد الجابري وجورج طرابيشي – كنماذج فقط – كذلك هي إذن حواش نقدية على متون، ونقد على الحواشي وشروح وتعليقات تحكي روح الحوار الفعلي المتحضر و« إن هذا الفعل التحاوري يغذي ثقافة التقريب بين الثقافات ويدعونا إلى الانفتاح على قيم العصر بالفهم والتعايش» .[1]

وكما هو معلوم فإن للحوار أسساً يقوم عليها وشروطاً تضبطه، وإن من أهم ما يشترط في الحوار هو بالطبع توفر المتحاورين وبناء على هذا الشرط يمكن تلخيص شروط الحوار في ثلاث نقاط أساسية كما يلي:

1. الاعتراف بالآخر: وبدون هذا الاعتراف يفقد الحوار مبرراته، والاعتراف هنا يتضمن الإقرار بخصوصيته هذا الآخر وبحقه في الوجود والمحافظة على مقومات بقائه الثقافية، وهذا يفترض أيضا تسليما متبادلا بالاختلاف» .[2]

2. توفر مصلحة مشتركة بين طرفي الحوار: إذ يعد غياب هذا العنصر "المصلحة" يعني غياب وإقصاء الدافع الذي بمقتضاه يتم فعل التحاور.

3. تحديد أهداف الحوار: وهذا يفضي إلى ضرورة الاتفاق المسبق على قاعدة معينة يتم التحاور بشأنها – ولا نعني هنا الموضوع – وإنما نعني الاتفاق على المصالح أو القضايا السياسية أو الثقافية أو الدينية التي سيتم الحوار بشأنها، وهذا يفترض حق إبداء الرأي بشكل متساوٍ ومن دون سلطة أو عنف. [3]

---

[1] صابم عبد الحكيم، مرجع سابق، ص 188.

[2] طلال عتريسي ضمن كتاب جماعي، كيف نواصل مشروع حوار الحضارات، مرجع سابق، ص 157.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

2. الحضارة:

إن التاريخ البشري هو تاريخ الحضارات، وإنه لمن المستحيل أن نفكر في أي شكل آخر من تطور البشرية وتمتد القصة عبر أجيال من الحضارات من السومريين والمصريين القدماء إلى الحضارات الأمريكية مرورا بالحضارات المسيحية والإسلامية، ولا ننسى كذلك الصينية والهندوسية. وعبر التاريخ زودت الحضارات الشعوب بأوسع نطاق للهوية. وكنتيجة لذلك فإن كل ما يخص الحضارة من انبثاق وأفول تفاعلات وإنجازات كان موضع الدراسة من طرف مؤرخين وانثربولوجيين وعلماء اجتماع من مثل: "ماكس فيبر إميل دوركايم، أوسوالد شبغلر بيتريم سيروكين، أرنولد توينبي، ألفريد قيبر كريستوفر داوسون (...)الخ"[1] هؤلاء الكتاب قد اهتموا في دراساتهم بالحضارة وكرسوا لها وقتهم واهتمامهم ليقيموا مقارنات فيما بينها، ورغم اختلافهم في مناهج بحثهم وفي النتائج التي توصلوا إليها إلا أن الناظم الوحيد والرابط بين أعمالهم هو الانشغال بمفهوم الحضارة[*]، وتساؤلاتهم حول طرق قيامها، نشأتها وأسباب أفولها وسقوطها؟ وعن خصائصها وغيرها من النقاط التي سنحاول من خلال هذه الأوراق القادمة الكشف عنها.

1.2. في مفهوم الحضارة:

لغة: تتفق معاجم اللغة على أن أصل لفظة الحضارة هو الحضر والحضور، فهي مصدر للفعل حضرَ، والحضارة بمعنى التمدن. وعكس البداوة وهي مرحلة سابقة من مراحل التطور الإنساني، ونقول حاضرة في مقابل بادية هذا ما نجده في معجم المعاني الجامع، أما ابن منظور

---

[1] صاموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي: نقله إلى العربية: مالك عبيد أبو شهيوة، ومحمود محمد خلف، ط1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، تيغازي 1999، ص ص 101-102.

[*] نود الإشارة هنا إلى أن هنالك فرق بين لفظة الحضارة في صيغة المفرد وبين لفظة حضارات في صيغة الجمع، إن فكرة الحضارة كانت قد طورت من قبل مفكري القرن 18 الفرنسيين كنقيض لفكرة البربرية، ففكرة الحضارة بالمفرد قدمت معيار بواسطته يتم الحكم على المجتمعات الا وهو معيار التمدن على الشاكلة الأوروبية، وقد رفضت الشعوب هذا التصور وبدأ الحديث عن حضارات في صيغة الجمع: وكان هذا يعني التخلي عن حضارة قد تم تحديدها على أنها مثال أو بالأحرى على أنها المثال، والتحول بعيدا عن الافتراض القائل بوجود معيار وحيد لما هو متحضر – النخبة – وبدلا من ذلك كان هنالك حضارات، كل منها كانت متحضرة على طريقتها الخاصة.

في معجم لسان العرب فيورد التالي:"الحضارة خلاف البدو والحاضر خلاف البادي، والحاضر المقيم في الحاضرة أو المدن والقرى، والباديِ: أي المقيم في البادية".

ومن المعروف في فلسفة التاريخ أن ابن خلدون قد ناقش مفهوم الحضارة بدقة في مقدمته، إذ نجده يصف أهل البداوة وأحوالهم فيقول في غير ما مرجع: "إن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه وإن الحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم" ويردف قائلا: "البدو أصل المدن والحضر وسابق عليهما، وخشونة البداوة، قبل رقة الحضارة، ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها وإن أهل البدو وأقرب للخير من أهل الحضر وإن أهل البدو وأقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف". ومن خلال هذين التصريحين اللذين يدلي بهما ابن خلدون نستطيع أن نكون تصورا حول مفهوم الحضارة، وإضافة إلى هذا فإننا نستطيع انطلاقا من هذه التوصيفات التي قدمها الرجل أن نعرف خصائص وميزات كل مرحلة من المراحل، فميزة البدوي أو البداوة بشكل عام هي الخشونة والغلظة مرفوقة بالشجاعة. في حين أن ميزة الحضري أو المتحضر ساكن المدينة فهي الدعة والاستكانة والترف.

2.2.اصطلاحا:

تتغلب الحيوانات على مصاعب وجودها بمساعدة غرائزها، ولكن الإنسان كائن حي فقير الغرائز مقارنة بالحيوان لكنه يستدرك هذا الفقر الغرائزي من خلال العدة الحضارية، وهذا يصح أولا وقبل كل شيء على الجماعات، إذ يلزمها أولا الخبرة من أجل إعداد الأسس المادية والمعنوية للحياة.

إن مفهوم الحضارة يعد واحدا من المفاهيم الملتبسة والشائكة، إذ تدخل في علاقة مع مصطلحات عديدة أبرزها الثقافة. فكل من المصطلحين يشيران إلى نمط الحياة العام للبشر وما الحضارة إلا ثقافة كتبت بحروف "ماجيسكولية" كبيرة، إذ أنهما يتضمنان القيم والمبادئ

والمؤسسات وأنماط التفكير» . يرتسم إذن مفهوم الحضارة خارج ألمانيا على أنه كيان ثقافي أما في ألمانيا فقد جعل منه مفكري القرن التاسع عشر الألمان مختلفا عن الثقافة فالحضارة تتضمن الميكنة والتقنية والعوامل المادية، أما الثقافة فقد احتوت على القيم والمثاليات وخصائص عقلية وفنية وأخلاقية عليا للمجتمع. (....) ومع هذا فبرودل يذهب إلى أنه« من المضلل أن نأمل على الطريقة الألمانية في فصل الثقافة من أساسها الحضارة» .[1] ومن هذه المقولة نستشف بأن برودل ينظر للحضارة على أنها فضاء أو لنقل " مساحة ثقافية" بل لعلها توليفة فريدة من خصائص وظواهر ثقافية.

أما بالنسبة لداوسون فهي نتاج لعملية أصيلة متميزة من الإبداع الثقافي والتي هي عمل شعب بعينه وبالعودة إلى دوركايم وموس فهي نوع من البيئة الأخلاقية أو المعنوية تضم في جنباتها عددا معينا من الأمم، تمثل فيها ثقافة قومية فقط شكلا معينا من الحضارة ككل» ، وعند اشبنجلر فالحضارة هي باختصار "المصير المحتوم للثقافة".[2]

إن هته التعريفات التي حصرناها ووظفناها في هذا المقام تشترك في الجمع ما لم نقل الخلط بين مفهومي الحضارة والثقافة. وهنا نتوقف عند رأي روجيه غارودي في مفهوم الحضارة، إذ نعلم كلنا أنه صاحب مشروع حوار الحضارات، فقبل أن نتحدث عن آلية تحاور الحضارات فلابد أن نعرف مع الفيلسوف ماهية الحضارة وصلتها بالثقافة.

يجعل غارودي من مفهوم الحضارة يلتقي في غير مسار مع مفاهيم عدة أبرزها المجتمع، الثقافة والرؤية الكونية فالمجتمع هو البذرة الأولى للحضارة، ذلك أن كل مجتمع تميزه شبكة علاقات اجتماعية بتعبير مالك بن نبي هذه العلاقات التي يستحيل فهمها إلا من داخل المجتمع، إذ أن فهمها وثيق الصلة بفهم واقع المجتمع فالأول مرهون بالثاني، أما عن العلاقات التي تربط أعضاء المجتمع إن صح التعبير فهي بمثابة رؤية مشتركة تجمعهم، ويعلق غارودي على هذه

[1] صاموئيل هنتغتون، مرجع سابق، ص 103.

[2] هارالد موللر، تعايش الثقافات، مشروع مضاد لهنتغتون، تر: إبراهيم أبو هشهش، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2005، ص 54.

النقطة في كتابه كيف نصنع المستقبل فيقول:« مجموعة العلاقات التي يقيمها الفرد أو الجماعة مع الطبيعة والناس الآخرين، البحث عن الغايات الأخيرة التي يسميها بعضهم الله وآخرون الحكمة» .[1] فهي إذن جملة الشروط المادية والأخلاقية التي تلبي احتياجات الأفراد والجماعات داخل المجتمع،« فميزة الثقافة هو البحث عن الغايات التي بها يتحدد تطور الحضارة والمجتمع، فمستوى التطور لا يقاس بمدى تطور العلوم وتقدمها، وإنما بمدى البحث عن الغايات» .[2]

إن غارودي لا يبني حاجزا يفصل بين الحضارة والثقافة، فحسبه الحضارة هي الوعاء الذي يحتضن ثقافة المجتمع، هذا هو الربط الذي يقيمه غارودي بينهما، وهذا ما يتجلى في حديثه عن مشاكل الإنسانية قائلا:« لن نتمكن من حلها، أي المشاكل الخاصة بالإنسانية. إن لم نتوصل إلى إقامة حوار حضارات حقيقي بين ثقافات العالم» .[3] إن هذه الفكرة في حقيقة الأمر تقودنا إلى فكرة قريبة منها نجد صداها يتردد عند المفكر الجزائري مالك بين بني إذ يقول:« الحضارة في جوهرها عبارة عن مجموع القيم لثقافية المحققة، وإذا فمصير الإنسان رهن دائما بثقافته» .[4]

إن غارودي يرى بأن كل الحضارات لها غاية تنشدها في ظل مشروعها الحضاري، هذه الغاية بمثابة الأفق المتطلع إليه بمثابة الأمل في المستقبل، غير أنه يستثني الغرب، فهو الوحيد الذي يفتقد إلى هذه المرجعية الثابتة، وكأنه جسد بلا رأس، مشروع بلا هدف، و يتوضح هذا عندما يقول فيلسوفنا:« إنه أول مجتمع في التاريخ لا يقوم على أساس أي مشروع حضاري» .[5]

---

(1) Roger Garaudy, L'avenir : Mode d'emploi, Op.cit, p198

(2) روجيه غارودي، وعود الإسلام، مصدر سابق، تر: وقان قرطوط، ط2،مكتبة مدبولي، القاهرة،1985، ص ص، 107-108.

(3) روجيه غارودي، امريكا طليعة الانحطاط، مصدر سابق، ص 134.

(4) لبنى برهوم، مرجع سابق، ص 132.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إذا الحضارات تختلف باختلاف المجتمعات وباختلاف الهويات الثقافية المحددة لها، وعليه كان لابد أن ترتسم العلاقات بين هذه الحضارات إما على أساس التجاذب أو التنافر، الصراع أو التعايش ومادام الأمر هكذا فقد بادر غارودي إلى إقامة دعوة تشبه إلى حد ما أسماه كانط بمشروع السلام الدائم، إنها دعوة إلى إقامة حوار ما بين الحضارات(*) هذا هو المشروع الذي ركز عليه غارودي فأسماه مشروع الأمل، أمل في مستقبل أفضل للبشرية ككل.

لقد أصدر غارودي عام 1977 كتابا بعنوان "من أجل حوار بين الحضارات" ناقش ودرس فيه آلية تعامل الغرب مع الآخر، فوجدنا بأنها آلية اقصائية،« فانتقد سلوك الغرب في تاريخ علاقته بالأمم والحضارات الأخرى داعيا الغرب إلى ضرورة إعادة النظر في طبيعة هذه العلاقة» .[1] وإلى إعادة هيكلتها إن صح القول، فلابد من تقبل هذا الآخر المختلف والانفتاح عليه كيما تتأتى لنا الفرصة لنتعلم منه أو أيا يكن، إذ يقول في هذا الشأن:« إن الحضارات الغربية تعلمنا بادئ ذي بدء، أن الفرد ليس مركز كل شيء، وأن فضلها الأعظم يرجع إلى أنها تجعلنا نكتشف "الآخر" وكل "الآخر"، دون فكرة مبيتة تظم التنافس والسيطرة، ومن الواجب أن نتعلم من الحضارات الأخرى بصورة أساسية المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الإنسانية التي تجد فيها كل فاعلية ذاتها وهي تتعظ بعبء من أعباء المجتمع المسؤول» .[2] هكذا يفترض بها أن تكون علاقاتنا مع الآخر بغض النظر عمن هو !!

3. الحضارة الإنسانية:

إن المشروع الذي بناه روجيه غارودي الهدف منه هو التالي: الوصول إلى إقامة حضارة إنسانية، حضارة لا تتوقف عند حدود ما يميزني ويميزك، لا تتوقف عند ملكي

(*) تجدر الإشارة هنا إلى أن السبق في بث فكرة الحوار الحضاري هو الوليد ابن رشد فيلسوف قرطبة، إذا استطاع بفكره الإنساني ومنهجه العقلي أن يشيد جسور التلاقي الثقافات والأديان في إطار ما يسمى بالمدرسة الرشدية اللاتينية، وهي أول جسر ثقافي حضاري بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة اللاتينية المسيحية.

(1) عبد المجيد عمراني، مرجع سابق، ص 61.

(2) روجيه غارودي، حوار الحضارات، تر: عادل العوا، ط2، منشورات عويدات، بيروت 1982، ص ص 190-191.

وملكك ولا الفوق والتحت إنها حضارة تتوقف وحسب عند إنسانية كل واحد تتوقف عند هذا الحد الذي يجمعني بالآخر فيلغي كل الاختلافات، ليجعل منها هوامش تافهة لا قيمة لها. لقد سبق وتحدثنا عن مفهوم الحوار آلياته وشروطه، كما درسنا مع غارودي معنى الحضارة وخصوصيتها. وها نحن الآن نحاول أن نفهم النداء الجارودي، نداء يحاول فيه أيقاظ الناس ليفهموا مغزى الحياة وغايتها. نداء يستنهض به همم الكل لأجل الوقوف جنبا إلى جنب بدافع الإنسانية وحسب.

إن الحضارة التي ينشدها روجيه غارودي من خلال مشروع الأمل هي حضارة إنسانية وليس هذا يعني أنها حضارة عالمية ولا عولمية، إذ الرجل يقدم مفهوما خاصا به لكل من العالمية والعولمية. فهو يرى بأن المفاهيم المستخدمة اليوم في خطاباتنا هي مفاهيم متلاعب بها. إنها هجينة وغريبة عن أصلها، لكننا اعتدناها وألفنا التعامل بها فأدخلت القواميس وهي على هذه الشاكلة تحمل ما تحمل من حمولة سلبية لم ننتبه لها، يقول في كتابه: كيف نصنع المستقبل:« إن معنى الكلمات نفسه قد تشوه: فنستمر في أن نطلق كلمة "تقدم" على انحراف أعمى يؤدي إلى تدمير الإنسان والطبيعة، ونطلق كلمة "ديمقراطية" على أشنع قطيعة عرفها التاريخ بين من يملكون ومن لا يملكون» .[1] هذه هي الحمولة الحقيقية للمعاني التي نتلفظ بها اليوم دون أن نقيم لها وزنا، وهنا صارت الثقة حتى في الكلمات معدومة، فاللغة حقا اليوم أصبحت مذنبة وغير بريئة البتة، ثم يستمر غارودي فيحصى كلمات غير هته التي ذكرنا آنفاً فيقول:« ونطلق كلمة "حرية" على نظام يسمح، بذريعة التبادل وحرية السوق، لأولئك الأكثر قوة أن يفرضوا الديكتاتورية عديمة الإنسانية» .[2] تلك التي تسمح لهم بابتلاع الضعفاء، و«نطلق كلمة "عولمة" لا على حركة تؤدي إلى وحدة متآلفة الأنغام للعالم. عن طريق اشتراك كل الثقافات، ولكن بالعكس على انقسام يتنامى بين الشمال والجنوب نابع من وحدة أميرالية وطبقية (....)

[1] روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل،تعريب: محمد عبد السلام، الرؤيا للنشر والتوزيع، ط1، بيروت،2000، ص 20.
[2] المصدر نفسه، ص نفسها.

انقساما يدمر تنوع هذه الحضارات ومنتجاتها لفرض ثقافة الراغبين في التحكم في الكوكب» .[1]

إن هذا الفيلسوف الفرنسي يرفض العولمة وكل استتباعاتها ويدين من شأنها فيجعل منها رأس المصائب. و على جانب آخر نراه يعلي من قيمة فكرة الإنسانية. إذ يرى فيها المطلة التي تحمي الإنسان، مهما كانت صفته إن العولمة حسبه هي فكرة أو شعار براق من الخارج إلا أنه سام وقاتل من الداخل ذلك أنه يتضمن نوايا مبيَّنة في السيطرة على الآخر، إنها تسعى لتنميط العالم وفق النموذج الغربي، ما لم نقل الأمريكي ومنه جاءت فكرة الأمركة كمرادف للعولمة اليوم، هذا الغرب الذي ما يفتأ غارودي يسميه ويصفه "بالشر الأبيض" إنه بمثابة الليفياثان[*] الهوبزي إنه تنين يهدد ويحاول السيطرة دوما على كل ما يخالفه. ومصير الدول العربية أو لنقل بشكل أشمل دول الشرق أو ما عدا الغرب هو الإذعان للمسار الذي يرسمه هذا الليفياثان خفية منه لا رغبة في ذلك.

يحاول غارودي قبل أن يخط مفهوما للحضارة الإنسانية أن يقدم قناعاته حول آلية وطريقة تعامل وسلوك الغرب عبر التاريخ وذلك في كتابه "حوار الحضارات"، فينطلق من القناعة الأولى ألا وهي أن الغرب طارئ في تاريخ البشرية الطويل، ورغم ذلك لا مندوحة من القول أن كل آلام وأحزان وأهوال البشر قد جاءت على بديه، أما القناعة الثانية فتتمثل في إدراكه أن« تصوير الغرب على أنه بدء مطلق، أي على أنه قد صنع حضارته الإنسانية في كل العصور، إنما هو "وهم"» .[2] وها هنا إشارة من الفيلسوف لتنكر الغرب لدور الحضارات العربية فيما وصلوا إليه من تطور وتاريخ البشرية لشاهد على هذا الدور.

---

[1] روجيه غارودي، أمريكا طليعة الانحطاط، مصدر سابق، ص49.

[*] الليفياثان Leviathan: عند الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز يعني الوحش الأسطوري الذي يقهر إرادة كل من تسول له نفسه أن يخالفه في الرأي. للاستزادة أكثر أنظر: Hobbes (T.) : Leviathan, Pengai Books, U.S.A, 1977, P196

[2] مصطفى النشار، ضد العولمة، ط1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1996، ص 165.

وثالث قناعات غارودي تلك التي تتعلق بنمط التطور الذي تمارسه الحضارة الغربية في مجال التقدم الصناعي هذا الذي يقود مباشرة نحو حائط مسدود، ويعبر غارودي عن هذه القناعة بقوله:« إن حضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاث، تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك، تحيل الفكر إلى ذكاء، تحيل اللانهائي إلى الكم. إنما هي حضارة مؤهلة للانتحار» .[1] ونراه يرجع أسباب هذا التأهل للانتحار إلى فقدان الهدف.

هذه هي إذن القناعات التي ينطلق منه جارودي ليبين مشروعية ندائه، ليبين مشروعية إقامة حضارة مغايرة، إن الحضارة القائمة على الاستهلاك والاستغلال وما يزعم أنه علم، عي حضارة ستنتهي لا محالة في يوم من الأيام إلى ابتلاع نفسها. إنها مهدِّدة ومُهَدَّدَة في آن واحد، مهددة لغيرها من الحضارات التي تنظر إليها على أنها النموذج، ومهددة في حدِّ ذاتها لأنها تخاطر بالسير نحو الهاوية مادامت فاقدة لرؤية أفق محدد. فاقدة للمرجعية كما هي فاقدة للمعنى والتطلع.

إن غارودي ينادي في مشروع الأمل خاصته إلى إقامة تكامل حضاري، يهدف إلى تكامل الحضارات مستقبلا لأجل أن نخطو خطوة خارج دائرة الصراع الذي عاشته وتعيشه الإنسانية، منتقدا في ذلك النظرة الأحادية للغرب ومحاولة فرضه لحضارة أحادية مهيمنة، و«مبشرا بنظام عالمي جديد تقوم فيه العلاقات بين الحضارات على أساس التفاعل والتكامل والتعايش الإنساني لا على أساس الصراع الدموي والصدام الثقافي بينها، أي بين الحضارات، بين الشرق والغرب خصوصا، لأجل غاية واحدة هي خدمة الإنسانية وانتشالها من مأزق الحروب والدمار والزوال» .[2] ورغم هذا الهدف السامي الذي يرسمه الرجل في الأفق إلا أنه يستدرك ذلك قائلا:"إن حوار الحضارات الحقيقي لما يزل في طور بدء المغامرة الإنسانية" أي أن الرجل يأمل حقا في أن تدخل الألفية الثالثة بعقلية الحوار الحضاري، لكن ومع هذا فإن

[1] روجيه غارودي، حوار الحضارات، مصدر سابق، ص 18.

[2] عبد المجيد عمراني، مرجع سابق، ص 132.

إقامة المجتمع الإنساني المثالي يبقى مشروعا طوباويا إنه بمثابة بوطوبيا حالمة، لكن الحلم هو واحد من المشروعات الإنسانية كما أن الفعل لابد وأن يكون إبداعيا لأجل هذا لا يمكننا توصيف المشروع باليطوبيا لأن الرجل وجد إمكانية إقامة مثل هكذا مجتمع في الإسلام. فهو النموذج الذي يمثل المشروع.

إن الوحدة المزمع إقامتها كحضارة إنسانية هي حاملة الأمل، هناك إذن رهان أساسي لإيقاف الانحرافات المتجهة إلى انتحار الكوكب، سنركز في هذا الرهان على ثلاثة نقاط هي كالآتي:

- الملكية لم يعد يمكنها أن تكون هي الحق الفردي في الانتفاع وإساءة الاستخدام، والذي أدى إلى تجميع الثروة في يد قلة على حساب الغالبية.
- الأمة لم يعد يمكن لها أن تكون غاية في ذاتها، تؤدي إرادة القوة فيها وإرادة النمو إلى حروب ومواجهات لا تنتهي.
- الدين لم يعد هو الزعم بامتلاك الحقيقة المطلقة، هذا الزعم الذي أدى إلى الحق، بل قل الواجب في فرضه على الآخرين، وهو ما سوغ محاكم التفتيش والاستعمار.

هي مشروعات لمستقبل لا يكون كما سيكون، ولكن كما نصنعه نحن، فوضع العالم على عتبة الألفية الثالثة يفرض علينا أحد الخيارين:

- فإما أن نختار عدم الوعي بفوضى حرب الجميع ضد الجميع، والتي هي في مستوى قدراتنا الحالية تقود إلى الموت.
- وإما الوعي بالأولوية المطلقة من أجل إنقاذ الأمل، أي الحياة.[1]

[1] روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل؟ مصدر سابق، ص ص 134-135.

خلاصة:

لعل مفهوم الفعل لم يغدو واضحا بعد، ذلك أننا وفي هذا الفصل قد توقفنا وحسب عند معناه اللغوي والاصطلاحي، فلم يتبين لنا –لأجل هذا- المعنى الفلسفي له إذ حاولنا مقاربة هذا المفهوم بعدة صيغ، فجمعنا بعض المفاهيم القريبة منه وبذلك وجدنا أن الفعل هو على خلاف تام مع ما عداه من المفاهيم، وقد وجدنا بأن هناك فرقا واضحا بين مفهوم الفعل و وما عداه من المفاهيم التي عرضناها (الصنع، العمل، الخلق، الإبداع، الممارسة)، وحسبما يقرر الدكتور طه جابر العلواني في كتاب مقاصد الشريعة في مقال له يتناول فيه الفرق بين الفعل وغيره من المصطلحات المقاربة فإنه يجعل من الفعل " التأثير من جهة مؤثرة، والفعل عام يشمل ما كان بإجادة، وما لم يكن كذلك، وما كان بعلم وما لم يكن بعلم، وما كان بقصد وما لم يكن بقصد، وما صدر عن الإنسان وما صدر عن غيره من حيوان أو جماد، ونحوه "العمل" أي أنهما -أي الفعل والعمل- يقتربان"، لكنه يستدرك على هذه القرابة فيقول: "لكن العمل أخص من الفعل لأنه قليلا ما ينسب أو يضاف إلى غير الإنسان، ويوصف بالصلاح وبالفساد وبأنه صالح أو سيء، ومثلهما "الصنع"، أي كذلك العمل والصنع قريبان للفعل"، لكنه كذلك يعيد ويستدرك على هذا التشابه ويقرر بأنه تشابه نسبي ضعيف أي أن إرداف مصطلح الفعل لمصطلح العمل إرداف نسبي واه نسبة ضعيفة ذلك أن :"الصنع هو إجادة الفعل وإتقانه، فكل صنع فعل، لكن لا يصح القول بأن كل فعل هو صنع إذ أن الصنع يمكن أن يضاف إلى الخالق كما في قوله تعالى: "صنع الله الذي أتقن كل شيء إنه خبير بما تفعلون".

وعليه يمكن توصيف الفعل بأنه يمتلك فرادة من نوع ما تبعده عما سواه من المفاهيم وتضمن له نوعا من التمييز النسبي –إن جاز الحكم بهذا- في قواميس اللغة والاصطلاح.

كما تطرقنا كذلك في هذا الفصل إلى ضبط كرونولوجية تحول وصيرورة المفهوم من وجهات مختلفة وكنا قد أسقطنا مراحل معينة لا استهانة وإنما كان ذلك من ضغوطات البحث

وإلزاماته وكنا وددنا لو طرحنا فكرة الفعل عند الحضارات الشرقية، وللأسف أهملناها، ومع ذلك لم نهمل الإشارة إليها في بضع سطور، وقد تجاوزنا الحضارة الشرقية لنحط رحال بحثنا عند العصر اليوناني أين مررنا ببارمينيدس وأرسطو، ثم عرجنا بعدها على مرحلة العصور الوسطى أين اخترنا العصر الوسيط الإسلامي كي لا يخلو بحثنا من المسحة العربية الإسلامية فيكون بذلك وصمة نقص على بحثنا. وقد اخترنا كوكبة من الفلاسفة العرب أبرزهم الكندي وابن سينا، ثم تجاوزناهما إلى هيغل واسبينوزا أين توقفنا عند هذا الأخير للتعرف على معنى الفعل الأخلاقي عنده لنمر بعدها إلى الفترة المعاصرة مع كل من هربرت ميد وهانس جوناس الذي جعلنا نقف عند حقيقة مفادها أن الفلسفة التقليدية لم تكن مسؤولة لأنها فشلت في تقديم مقاربة سوية للفعل البشري

الفصل الخامس
راهن وآفاق فلسفة الفعل

تمهيد:

المبحث الأول: من التنظير الى الممارسة السياسية

المبحث الثاني: من النص إلى الفعل

المبحث الثالث: الفعل والفعل التواصلي

المبحث الرابع: فلسفة اليومي والمستقبل

خلاصة:

تمهيد:

يمثل التفكير الفلسفي في المفاهيم السبيل الأضمن من لتجاوز ما قد يعتري وعينا من نسيان إذ يمكننا القول بأن تاريخ الإنسانية برمته هو بمثابة أعمال للمفاهيم وللتصورات تنظيرا وممارسة ولهذا لا يكف الإنسان عن الحاجة إلى تحسين مكاسبه وإلى استعادة مراحل تدرجه في بلوغها، إذ بفعل تعاقب الأجيال والفعل الانغماس في الظرفي والملح زمنيا يكتسح النسيان لحظات مهمة من تاريخ هذا التطور.

وبفعل هذا النسيان يسقط الفعل في آفة الاختزال وأحادية البعد، وتغيب من ذاكرته المفارقات والتناقضات التي أفرز توترها وصراعها ما بلغه هذا الإنسان من تطور على مستوى الفكر ولعل هذا بالضبط ما حذا بأفلاطون ومن قبله سقراط إلى قول أن المعرفة تذكر، والأوضح من ذلك هو ما نلفيه لدى نتشه من ربط لوهم الحقيقة بالنسيان. فردا على آفة النسيان هذه نزعم أننا في هذه الورقة سننبش في مفاهيم لها ما لها من وزن ومكانة مركزية في حياتنا الفكرية، وسيترافق نبشنا لهذه المفاهيم بالمفكر والفيلسوف الفرنسي روجه غارودي إذ سنحاول استقصاء مفهومه الخاص للفلسفة وما يطلقه عليها من أحكام، وان كان يفضل نوعا خاصا من التفكير الفلسفي دون سواه، كما سنحاول زحزحة بعض من أفكاره كيما نتأكد من صلابة منهجه في التفكير وتجدر الإشارة هنا إلى أننا سنركز على مفهوم الفعل، ونتحرى معناه حسب هذا الفيلسوف.

سنخوض في الفعل بحثا وتشريحا لنتساءل ما حيثيات الفعل الذي ينادي به غارودي؟ وعلى أي شيء يتقوم ويتأسس؟ وهل من نتائج تلزم عنه؟ ومقصودنا هنا ما تبعات هذا الفعل؟

المبحث الأول: من التنظير إلى الممارسة السياسية

المطلب الأول: الفعل السياسي

لقد بات التحول الذي طال ماهية الوجود أمرا مفروغا منه، وقد ذهبت حنا أرندت[*] في توصيف هذا التحول إلى حدود بعيدة حملتها إلى اعتباره تحولا جعل مقولات الفهم التقليدية عاجزة عن إضفاء المعنى على الوجود، ولهذا يمكننا اعتبارها منظرة للفعل بهذه الطريقة ذلك أنها حاولت الربط والجمع بين الوعي الفلسفي والراهن الذي أفرز تناقضات لم تكن ضمن أجندة العقل الحداثي والأنواري. لقد جهدت هذه الفيلسوفة في مناقشة إشكالية الفكر في زمانها والتفكير فيها بتمعن كامل يوفيها حقها وفي نفس الوقت لابد من الإشارة إلى أنها جهدت في إقامة قطيعة من نوع ما مع كيفية طرح هذه الإشكاليات في الماضي، مع التفكير التأملي التقليدي الذي يتوقف عند حدود التأمل البحث والتنظير السطحي – كما أقامت نفس القطيعة مع طريقة التفكر في هذه الإشكاليات-.« بذلك تكون آرنت قد دعت إلى إنجاز انقلاب (Révolution) في مقاربة إشكالية علاقة الوعي بالراهن في زمانها، إذ بقدر ما عملت على تجديد النظر في أسئلة بدت لغيرها متقادمة فإنها فكرت في تلك الأسئلة عينها على نحو مغاير ومخالف لما جرت عليه عادة الفكر الفلسفي في ذلك الإبان» .[1]

إن المرأة أو لنقل الفيلسوفة كي لا نَغْمِطَهَا حقها بهذه الدعوة وفي ظل هكذا تفكير تدعو إلى الفعل الفلسفي وعدم الاكتفاء بالتأمل النظري في تعاملاتنا مع الواقع وإزاءه، وإن كان فهي لا تتحدث عن الفعل الفلسفي هكذا دون تحديد إذ نجدها تحدثنا عن الفعل السياسي

---

[*] حنـــــا أرندت(1906-1975) Hanna ARENDET: فيلسوفة معاصرة ولدت بليدن بالقرب من هانوفر لوالدين يهوديين أبديا تعاطفا مع الحزب الإشتراكي الألمانياهتمت بالدراسات الثيولوجية مبكرا قصد الحفاظ على الهوية اليهودية. كان لقاؤها الأول بهايدغر بداية لقصتها مع الفلسفة وبهذا سجل الفكر الهايدغري حضورا قويا في فلسفتها وتوجهها العام. انتهت علاقتها بهذا الفيلسوف منذ 1930 وبعد 3 سنوات غادرت ألمانيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية وهناك بدأت التأليف حول الراهن السياسي من خلال أعمال مهمة بخصوص المد الشمولي والشرط الإنساني والكذب السياسي والعنف. رفضت أراندت أن تلقب بالفيلسوفة و كانت تفضل توصيفها بالانتماء إلى السياسة وتاريخ الأفكار، من أبرز كتبها: ما الفلسفة؟، الشرط الإنساني، حياة الروح، أزمة الثقافة.

[1] مجموعة من الأكاديميين العرب، الموسوعة الغربة المعاصرة، مرجع سابق، ص 675.

وتناقش الفعل اللغوي فكيف تقدم طرحها لهذين الفعلين؟ و كيف يكون هذا الفعل السياسي وبأي الأشكال والصيغ نستطيع فهمه؟

تعبر حنا أرندت عن امتعاضها الشديد من الرؤية اتلبسيطية للمفاهيم الفلسفية كمفهوم الإنسان مثلا والسياسة، إذ بذلت جهدا ليس بقليل لأجل بلورة فهم جديد السياسة يخرجها من الفهم التقليدي المغلوط الذي يجعل منها: "فنا وخطة للتدبير ووسيلة لتحقيق المصلحة" هذا الفهم الذي بدأ يتشكل عبر تاريخ الفكر العربي منذ أن وضع أفلاطون كتاب الجمهورية لغاية اعتبار الحياة النشيطة، بما فيها حياة السياسة سببا لنسيان الوجود مع هايدغر.

إذا لقد حاربت حنا أرندت تلك المفاهيم التسيطية الموروثة عن التراث الفلسفي التأملي ودعت إلى إقامة صلح ما بين الإشكال الفلسفي مفهوما، متنا، وهامشا وبين الواقع المعيش. إذ تتوقع الفيلسوفة من إقامة هكذا صلات أن تغير ولو بعض القليل من أزمات هذا الراهن.

لقد كان تصور هايدغر لمفهوم الوجود حافزا لحنة أرندت كيما تقرر وتضع مفهوم الشرط الإنساني في حياة الفعل والنشاط، إذ أن هايدغر يجعل« ويجر الوجود إلى بعده غير الإنساني عندما قدم قراءة غير إنسانية له بحسبانه أفقا يتحقق فيه انكشاف الوجود واستحضاره» .[1]، وقد وجدت أرندت أن الفكر الغربي برمته يعلي من قيمة الحياة التأملية على حساب الحياة النشيطة. لقد كان النشاط والفعل أكبر المغيبين عن أنظار الفلاسفة بالنسبة لفيلسوفتنا.

و« الحياة النشيطة إذن تعبير عن الجانب الفاعل والنشيط من الإنسان والانطلاق منها في مقاربة الوجود معناه النظر إليه بما هو قدرة على الفعل والتفاعل مع الآخرين والعالم الذي

[1] المرجع نفسه، ص 676.

تنتمي إليه، إنها علاقة محايثة للعالم وللغير، فهي إلتزام يهدف إلى إحداث فعل ما داخل العالم» .[1]

ومع هذا التفكير لهذه الفيلسوفة أصبح الشرط الإنساني يتطلب النظر إلى الكينونة أو الوجود الإنساني من منطلق حيزها النشيط الذي يجعل من الوجود حيزا أو معطى يكون فيه الإنسان الفاعل والمسؤول الوحيد في التاريخ. لكن بأي معنى يكون التاريخ صناعة إنسانية؟ وما علاقة التاريخ بالسياسة في نظر أرندت؟

تقتضي الإجابة عن هذين التساؤلين البدء من نبش التصور الآرندي – نسبة لفيلسوفتنا إن جازت النسبة- للحياة النشيطة في مقابل الحياة التأملية، والتي تشمل مجموعة أنشطة – قد كنا قدمنا لها بشكل عام مسبقا. هي الشغل، العمل والفعل-، وليست هذه العناصر أو الأنشطة مجرد مقولات قبلية لفهم الوجود الإنساني بل إنها ترسم ملامح علاقة قلقة تجمع الإنسان بالزمن ،- كما لاحظ ذلك بول ريكور-. إذ يعد« الشغل تعبيرا عن الحاجة الإنسانية بهدف ضمان الاستمرارية والكفاية (ولم تعتبره حنا أرندت ذا قيمة أو ذا أثر يذكر ذلك أنه يستهلك كل ما أنتجه الإنسان تحت وطأة الحاجة).

أما النشاط الثاني فهو العمل، وهو عملية إنتاج المصنوعات من قبل أياد بشرية "إنسانية وهذا أحسن" وهو تعبير عن رغبة الإنسان في الخروج من قسوة الحاجة الطبيعية بكل إكراهاتها. في حين أن الفعل يعد الشرط الأساسي لكل حياة سياسية وهو النشاط الذي ناقشته أرندت واهتمت به أكثر من سواه. فما دامت الحرية هي معنى السياسة فقد كان من الضروري أن يجسد الفعل هذه الحرية الإنسانية» .[2]

ترى أرندت في كتابها "الشرط البشري" بأن هناك جانب أساسي من الوضع الإنساني قد تم حجره وإعاقته عن التطور وهذا الجانب حسبها هو جانب الإبداع. ثم كذلك نجدها تميز

[1] المرجع نفسه، ص 680.

[2] المرجع نفسه، ص ص 681 – 682.

في الواقع عموما بين نوعين من الحياة إن أمكننا قول هذا، أول هذين النوعين هو ما يدور عليه بحثنا "الحياة الفعلية"، ولا تقصد بالفعلية ها هنا الحقيقية أو الواقعية في مقابل الزائفة وإنما تعني تلك الحياة المكونة من العمل والشغل والفعل. أما النوع الثاني فهو "الحياة التأملية" في مقابل الحياة الأولى وتعد هذه الحياة بمثابة عالم للفكر وبتعبير أدق عالم تأمل "الأبدي".

وبالرغم من هذا التميز الذي تضعه أرندت بين الحياتين إلا أننا نجدها تهتم وتركز على النوع الأول "الحياة الفعلية"، فاستحوذت فكرة الفعل على أرندت مع ما تقتضيه من عمل وشغل. ومع هذا فأرندت لا تتوقف عند حدود التمييز الأول الذي أشرنا إليه بل إنها تفتح المجال لإقامة تمييزات أخرى. ما بين الشغل والعمل وبينهما وبين الفعل، فكل مفهوم كما نعرف هو مفهوم مستقل ببناء خاص وتاريخية خاصة، وعلى هذا قام التمييز الآرنتي بين المفاهيم السالفة الذكر، فهي تجعل من العمل مهتما بالضروري، بتلبية الحاجات البيولوجية الفورية المباشرة، في حين أن الشغل يهتم بالمنفعة، وبالمواضع التي تدور في ذلك الاستهلاك طويل الأمد، وقد أرجعت الفيلسوفة مأساة المجتمعات الديمقراطية الحديثة إلى تعلقها بهذه المفاهيم المادية البحتة فصارت بذلك مجتمعات متشيئة، كيف لا وهي قائمة على منظومة نشاطات تتعلق بالوسيلة.

أما عالم الفعل حسب تصور فيلسوفتنا فهو:« المجال الذي يؤدي فيه الأفراد أفعالهم بمساواة تامة مع الآخرين» .[1] وهي ها هنا تحيلنا على مفهوم الحرية فتربط بينها وبين العلاقة بين الأنا والآخر وتستقر بنا عند شط المساواة هذه الأخيرة "الحرية" لا تحدثنا عنها حنا أرندت إلا يربطها بمفهوم الضرورة ونجد أنها تشترك تقريبا في هذا الربط مع كارل ماركس. كما ترى أن العالم الحديث يمكنه استعادة عالم الحرية مبررة ذلك بالتطورات الحاصلة في مجال التكنولوجيات.

[1] جون ليشته، خمسون مفكر أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر فاتن البستاني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2008، ص 373.

لربما حان الوقت للتصريح بأن هذا التمييز الذي فرضته أرندت بين كل من الفعل، العمل، الشغل قد أصطدم بجدار النقد. إذ لم ينثن النقاد عن السؤال:"كيف يمكن لأرندت أن تزعم بأن الفعل الذي يسهم في تخفيف الأوضاع الاجتماعية، أو الذي يقوم على اختيار لمساعدة الآخرين يمكن أن ينظر إليه على أنه شكل أدنى من أشكال الحياة.

المبحث الثاني: من النص إلى الفعل

المطلب الأول: الفعل اللغوي

عندما نتحدث عن فلسفة اللغة فلابد من استحضار كل من دلتاي، شلا برماخر، فتجنشتاين وآخرون. لكن سنتوقف ها هنا عند بول ريكور(*) ونستعرض فلسفة الفعل عنده من زاوية لغوية، إذ يمكن القول بأنه خصص كتابة "من النص إلى الفعل" لأجل تبيان العلاقة بين نظرية النص ونظرية الفعل فهو الآخر يعتبر أن مهمة الفلسفة هو التغيير فيبدأ هذا التغيير بنفسه إذ يقول في هذا الشأن« إنه بإمكاني أن أساهم بجهودي المتواضعة- ويقصد الجهود اللغوية بالخصوص- ليس في محو بعض فضائع زماننا وإنما على الأقل في كشف الجلادين» .[1] وهنا نستنتج أنه ينحو اتجاه الفعل (من اللغة نحو الفعل). وبناء على هذا القول نجد بأنه ينظر إلى اللغة كفاعل أساسي في كشف التلاعبات، إنه يراهن من خلال هذا التصريح على قدرة اللغة في كشف من يسميهم بالجلادين.

ويبدو أن الأسئلة التي شغلت بول ريكور تقع عند مفهوم أو ناظم أساسي هو الفعل "أستطيع" تحديدا "Je peux" وقد شكل ريكور هذا الفعل على أربعة صور هي كالتالي:« أنا أستطيع أن أتكلم، وأستطيع أن أأثر، وأستطيع أن أحكي، وأستطيع أن أجعل نفسي مسؤولا

(*) بول ريكور ("Paul Ricoeor."2005.1913) فيلسوف فرنسي ذائع الصيت، عرفت فلسفته بانفتاحها على عديد الحقول المعرفية: الوجودية والظاهراتية، والهومينوسيا، واللسانيات والسيميائيات، والتاريخ والأنثربولوجيا والبنبوية والفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة وعلم النفس وفلسفة الدين والأسطورة، من أهم مؤلفاته: "الذات عينها كآخر"، "من النص إلى الفعل" وغيرها.

(1) مجموعة من الأكاديميين العرب، ج2، ص 1253.

عن أفعالي[1] » إن هذه الاستعمالات الأربع لهذا الفعل سمحت لريكور بربط متسلسل بين القضايا التي تتقاطع فيها فلسفة اللغة مع فلسفة الفعل، فالاستطاعة التي يركز عليها ريكور يمكن موضعتها محل الفعل في حين يمكننا موضعة الكلام والحكي في مقام لغوي وها هنا نستوضح العلاقة التي يقيمها الفيلسوف بين هذين الحدين، الفعل واللغة.

هذا ونجد ريكور يقول في معرض حديثة عن هذه العلاقة في كتابه "من النص إلى الفعل"أطروحتي هي أن الفعل نفسه، الفعل الحصيف، يمكن أن يصبح موضوع علم دون أن يفقد طابع مدلوليته بواسطة نوع من الوضعنه الشبيهة بالتثبيت المعمول من طرف الكتابة" ويضيف مردفا« بفضل هذه الوضعنه، لم يعد الفعل تلك المعاملة التي كان خطاب الفعل ما يزال تابعا لها» .[2] إنه يرى أن هذه الوضعنة هي التي تحول القيام بالفعل إلى نوع من التلفظ.

إن ريكور يعتبر« النصوص ذاتها أفعالا، لذا لم تقع أبدا بشكل كلي الصلة التحلقية، بالمعنى الفعال لكلمة بين فعل القول (القراءة) والتصرف الفعلي، نتيجة الهوة بين التعبير والفعل» .[3] إن الأبحاث اليوم تحاول قلب الأولوية. إذا ما تحدثنا عن ثنائية تعبير – فعل – لصالح الاهتمام التطبيقي هذا الذي يسترد مجددا التفوق.

إن ريكور ليس هو الوحيد الذي حاول جمع النص بالفعل أو اللغة بالفعل، وإنما يمكن القول بأن السبق قبله كان لفدجنشتين من خلال ما يسميه بألعاب الكلام، أو الألعاب اللغوية ومن خلال كتاب المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فدجنشتين يمكننا استخلاص ذلك.

---

[1] بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة، حسان بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة 2011، ص129.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص 4.

المبحث الثالث: الفعل والفعل التواصلي

المطلب الأول: الفعل التواصلي

إن التواصل كما يعرفه "شارل كولي (Charles COOLY) هو الميكانيزم الذي بواسطته توجد العلاقات الإنسانية وتتطور، إنه يتضمن كل رموز الذهن مع وسائل تبليغها عبر المجال وتعزيزها في الزمان [1]، فالتواصل من خلال هذا التعريف هو جوهر العلاقات الإنسانية ومحقق تطورها. مما يجعلنا نستشف منه جملة الوظائف والآليات والأنواع، خاصة الوظيفة المعرفية المتمثلة في نقل الرموز الذهنية وتبليغها مكانيا بوسائل لغوية وغير لغوية، والوظيفة التأثيرية الوجدانية القائمة على العلاقات الإنسانية.

لقد طرح مفهوم الأنا والغير في الخطاب الفلسفي كثيرا، فهو يعد واحدا من الإشكاليات التي تنصب في كيفية التعامل مع الغير، فيذهب هيغل إلى أن العلاقة بين الأنا والغير هي علاقة سلبية قائمة على الصراع الجدلي كما توضح ذلك نظريته "جدلية العبد والسيد"، أما جون بول سارتر، فيرى أن الغير وسيط ضروري للأنا، إلا أن الغير جحيم لا يطاق لأنه يشيء الذات أو الأنا، لهذا نجده يدعو إلى التعامل مع الآخر بحذر وحيطة، ذلك أنه يستحيل التعايش بين الأنا والغير أو التواصل بينهما مادام الغير يستلب حرية الأنا ويجمد إرادته. وفي المقابل نجد "ميرلوبونتي" الذي رفض نظرية سارتر التجزيئية العقلانية، واعتبر أن العلاقة بين الأنا والغير ايجابية قائمة على الاحترام والتكامل والتعاون والتواصل. وأساس هذا التواصل هو اللغة، أما "ماكس شيلر" فيرى أن العلاقة بين الأنا والغير قائمة على التعاطف الوجداني والمشاركة العاطفية الكلية مع الغير ولا تقوم على التنافر أو البغض والكراهية ويرى "جيل دولوز" أن العلاقة التواصلية بين الأنا والغير في المجال المعرفي البنيوي قائمة على التكامل الإدراكي.

---

[1] رشيد بوطيب، مفهوم التواصل في الفلسفة من الحقيقة إلى الاختلاف،مجلة نزوى، العدد135،بيروت،2011، ص80.

ومن هنا آن لنا أن نتحدث عن أكبر منظر للتواصل، إنه يورغن هابرماس. هذا الذي يقدم لنا تعريفا جديد المنطق الخطاب فيقول:"إن منطق الخطاب هو منطق براجماتي".[1]

لكن وقبل الخوض في الحديث عن فعل التواصل عند هابرماس لا بد من الرجوع إلى منطلقاته السوسيولوجية والفلسفية والعلمية لأجل تكوين صورة شاملة يمكننا استيعاب مشروعه. اما المنطلقات السوسيولوجية التي انطلق منها واعتمد عليها هابرماس نجد بعض الشخصيات مثل: ماكس فيبر، هربرت ميد، وتالكوت بارسونز، وخلص هابرماس إلى أن المجتمع هو نتاج التفاعل الانساني بين الذوات والعالم الخارجي على السواء.

في حين أن الركائز الفلسفية التي يقوم عليها المشروع الهابرماسي فهي تبدأ مع كارل ماركس مرورا بهيغل وادموند هوسرل وانتهاء عند إيمانويل كانط، وكل تأثر به على نحو خاص، ولا يمكننا في هذا الفضاء التعمق أكثر في كيفية التأثر.

أما بخصوص فلاسفة اللغة الذين أثروا في الفيلسوف فنجد كل من أوستين وسيرل وفتجنشتين وأخيرا نلمس تأثره ببياجي وكولبن كممثلين للمنطلقات العلمية.

وبناء على كل هذه المنطلقات لا بد من القول بأن مشروعا كهذا الذي يقوم على عديد الركائز لا بد وأن يكون مشروعا متينا.

وبعد أن تعرفنا على أهم المنعطفات الفكرية التي أثرت على يورغن هابرماس فإننا وبناء على هذا نستشف وجود مسارين فكريين يمكن التنصيص عليهما في فلسفته وهما كالآتي:

المرحلة الأولى من فكره، وهي التي يتجاوز فيها صاحبنا براديغم الوعي وهو التوجه الذي يرسخ العلاقة بين اللغة والفعل باعتبارها تماثل بين الذات والموضوع، وهو موقف متجاوز لكل موقف تجربتين[2].

---

[1] رشيد بوطيب، المرجع السابق، ص81.

[2] مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة "صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، مرجع سابق، ص 1488

المرحلة الثانية: تناول فيها "حصيلة الفكر في صورتي الفعل الاستراتيجي وفعل التواصل فصورة الفعل الأول ترسخ الفعل الغائي العقلاني، في حين أن الثانية تكشف عن فعل التواصل الذي يبلغ بنا مقاصد الفهم". أما نحن في هذا البحث فسنركز على الفعل التواصلي كامتداد الفلسفة الفعل توسع هابرماتين في فكرة التواصل هذه في كتابة نظرية الفعل التواصلي the theory communicative action عام 1981 أين اعتبر التواصل "مجموعة من الترابطات التي يتفق حولها المشاركون بغية تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة فعالة"[1] ويظهر التواصل بالنسبة إليه في شكل الفعل الذي يخرج الوعي من باطنه نحو الانتفاع على الآخر.

ان الفعل التواصلي هو فعل لا أداتي، فعل يبغي التوصل إلى الفهم والتفاهم إذ بات من الضروري مع تحول العلم والتكنولوجيا إلى أدواة للهيمنة والسيطرة – وهذا ما يصرح به يورغن هابرماس في مؤلفه: العلم والتقنية كايديولوجيا- مساءلة الفضاء العام والتفكر في التواصل فهذا التفكر سيقودنا حتما إلى القول بان التواصل يقتضي وجود متواصلين ورسالة وأداة للتوصيل أي أن الفرد لوحده لا يؤسس خطابا فلسفيا ما دام يقضي شروط الحوار "والحل الذي نأخذه في الاعتبار هو التواصل الذي يفهم في دلالته الأولى تجاوز تلك الرابطة القائمة بين شخصين أو أكثر"[2] وهذا يعني أن التواصل[*] ليس مجرد علاقة بين إنسان وآخر، بل يمكن اعتباره كذلك تبادلا بين مجموعات مختلفة عن طريق أجهزة متفاوتة التعقيد، فكل تواصل كما سبق واشرنا يتطلب رموزا معينة وقناة بث لهذه الرسالة، وجهازا يتقبل الرسالة ويفك رموزها، والتواصل بما هو كذلك يمكن توصيفه على أنه الجسر الذي يصل بين البشر في الأخير نجد انه لا مناص من القول لان كتاب نظرية الفعل التواصلي هو ثمرة حوارات يورغن

[1] مجموعة من الأكاديميين العرب، الموسوعة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 1489.

[2] المرجع نفسه، ص 1493.

[*] هنا لابد من الشارة إلى وجود فرق شاسع بين مفهومي التواصل والاتصال، فالاتصال يتوقف عند حدود بث الرسالة إلا أن التواصل يقتضي وجود رد فعل على الرسالة أي أن عملية التواصل تهتم لرد الفعل على الرسالة أكثر من اهتمامها ببث الرسالة

هابرماس مع اكبر فلاسفة وعلماء الاجتماع واللغة (دوركايم، ماركس، ميد، بارسونز، فيبر، هايدغر، غادامير، سورل، فيدجنشتين...) ويلقي الكاتب على نظرية الفعل التواصلي مهمة التنسيق بين الأفعال الإنسانية لحماية لحمة المجتمع من التنسخ والانشطار كما يراهن الكاتب على اللغة كوسيلة يمكن من خلالها "بلورة تواصل اجتماعي سليم، مادامت لا تأخذ ولا تقبل إلا بالإلزام الذي تفرضه الحجة الأقدر والأفضل (...) الأمر الذي دفع بهابرماس إلى تبني فرضيات علم التداول اللغوي لتثبيت أهلية فعل التواصل على الفعل الأداتي (...) والمهم هنا أن فكرة التواصل تنبع من اللغة"[1] وهنا يمكننا القول انه قام بتفعيل الخطاب التواصلي داخل براديغم ذلك أنها هي الأساس الأصلي في عملية التواصل فتراه يقول: "إن الفكر الفلسفي ينحدر من الصيرورة التأملية للعقل المنضوي في المعرفة في اللغة وفي الفعل"[2] أننا نراه يربط بين اللغة والفعل معتبرا أن اللغة هي الأساس في كل فعل خاصة الفعل التواصلي.

المبحث الرابع: فلسفة اليومي والمستقبل

المطلب الأول: فلسفة اليومي

إن التفكير باليومي والاشتغال به يعد اليوم مطلبا أساسيا في الفلسفة، إذ يعتبر أحد أهم التوجهات الفلسفية المعاصرة، وهي توجهات تهدف بالدرجة الأولى إلى تجاوز أزمة الفلسفة، هذه الأزمة التي ألقت بها على عتبات التجريد فجعلت منها فلسفة متعالية على الواقع، وبعيدة عما هو يومي ومتغير وآني وجزئي لصالح ما هو كوني وشمولي، حتى عدت فلسفة متنسكة في محراب بعيد، أضحت منعزلة عن الإنسان وهمومه، إن هذا الانعزال للفلسفة عن الواقع لم يمس

---

[1] حسين مصدق، النظرية النقدية التواصلية "يورغن" هابرماس ومدرسة فرانكفورت، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص 67.

[2] الفريد جولس ايرـ الفلسفة في القرن العشرين، تر: بهاء درويش، ط1، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر الإسكندرية، 2006، ص من المقدمة.

الفكر الغربي لوحده بل حتى العربي لحد أضحى معه تجاهل هذا الأمر أكبر دليل على الشلل الفلسفي.

إذن جميع هذه الاعتبارات تقودنا إلى القول من وجهة نظر أخرى أننا مدعوون جميعا لتأمل تحولات هذا العالم الذي نعيش فيه بوصفنا متورطين إنسانيا في صنع حياة مشتركة تحفظ للإنسان كرامته على هذه الأرض، لذلك انفتاح الفلسفة على مجرى الواقع اليومي يلبي مثل هذا التورط الإنساني الذي تسعى إليه المعرفة من العمق.

"ألا يجب اليوم أن يصبح تفكيرنا منصبا على مواضيع أقرب محايثة للإنسان من قبيل الموضة، السينما، الرياضة والإعلام. فهذا ربما يقينا ويقي فكرنا من الوقوع في فخ تعالي الفكر، وانفصاله عن الهم اليومي، ألم يتحدث رولان بارت(*) عن الرياضة والموضة بوصفهما إحدى أهم ميثولوجيات(**) الواقع اليومي" (1). لقد اهتم فلاسفة الفترة المعاصرة- وخاصة الفرنسيين منهم- الموضوع اليومي وجعلوا منه موضوعا فلسفيا وخاصة: ميشيل فوكو، جاك دريـــدا،

(*) رولان بارت Roland Barthes فيلسوف فرنسي وناقد أدبي دلالي ومنظر اجتماعي (1915-1980) ساهم في تطور مدارس عدة كالبنيوية والماركسية وما بعد البنيوية كما أثر في تطوير علم الدلالة، من أبرز أفكاره: موت المؤلف، والدرجة صفر من الكتابة، أهم مؤلفاته: "عناصر السيميولوجيا"، "سيطرة الدلالة".

(**) ميثولوجيات الواقع اليومي ويقصد بها المفكر هنا أن هذه المواضيع أصبحت بمثابة دين من نوع ما، وهذه الفكرة أشار إليها من قبل كل من موريثيا إلياد ومالوري ناي.

(1) محمد المحرز، الفلسفة بوصفها تفكيرا في اليومي. مجلة اليوم، العدد 13089، تونس، أكتوبر 2009، ص2.

جيل دولوز، جان بودريار[*] وجان فرانسوا ليوتار[**]. فقد أخذ هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الفلسفة ومناهجها إلى الارتباط بالفكر اليومي، وهذا ميشيل مافيزولي [***] يقول في كتابه "تأمل العالم": "إن الغرب يشهد منذ ثمانينات القرن الماضي انهيارا متواترا للبنيات المؤسسية الكبرى التي كانت تمنح معنى للمجتمع فقد انتهى الغرب إلى ضرب من الاتساع في مجال الظواهر التجريدية والقيم الكبرى والآليات الاقتصادية والأيديولوجية، بالمقابل ثمة انبثاق للكيفي واللهوي وتجذر للصورة وثورة في مجال التواصل، وبدأت الجماهير تركز وتتمركز حول اليومي والحاضر والأنشطة التي لا غائية لها".[1]

إن هذه التأملات العميقة في تحليل المجتمع الغربي يقف خلفها ثراء معرفي في المصادر والرؤى والمناهج، وإحساس عميق يعي تماما زمنيته إزاء ما يحدث للبنية الاجتماعية والثقافية من شروخ تمس عمق الشعور الإنساني، لذلك من يحاول أن يفهم المجتمعات الغربية عليه أن يوجد الصلة الوثيقة بين النصوص الفكرية والفلسفية والأدبية من جهة، وبين علاقتها بالواقع اليومي الذي اتكأت عليه تلك النصوص في إنتاج مفاهيمها وتصوراتها ونتائجها. إذا أصبح الاطلاع على الواقع اليومي ضرورة قصوى بل ومطلب أساسي لا غنى عنه لأجل تتمة مهمة

---

[*] جان بودريار(Jean BAUDRILLARD) ولد 1929-2007، فيلسوف فرنسي ومنظر ثقافي ومحلل سياسي وعالم اجتماع، تصنف أعماله الفلسفية ضمن مدرسة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية. من أهم أعماله "نظام الأشياء" "مجتمع الاستهلاك: الأساطير والبنى" "التبديل الرمزي والموت" "سيمولاكرا والمحاكاة"، "وهم النهاية".

[**] جان فرانسوا ليوتارJean Francois LYOTARD(1924-1998) فيلسوف وعالم اجتماع ومنظر أدبي فرنسي، اشتهر بأنه من أدخل مصطلح الحداثة إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية وعبر عنها في أواخر سبعينات القرن العشرين، كما حلل صدمة ما بعد الحداثة على الوضع الإنساني، وساهم مع كل من جاك دريدا، فرانسوا تشالي وجيل دولوز في تأسيس المعهد العالمي للفلسفة، كان إسهامه الفلسفي الأساسي يتمثل في نقد الحداثة، وكتابته عن سقوط الأيديولوجيات الكبرى أو ما يسميه السرديات الكبرى.

[***] ميشيل مافيزولي Michelle MAFIZOLIE فيلسوف عالم اجتماع فرنسي من أهم أعماله "عود على بدء أشكال السياسة لما بعد الحداثة"، "في الحل والترحال: عن أشكال النية المعاصرة"، " تأمل العالم: الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية"، في عام 1982 أسس مركز البحث في اليومي والراهن بجامعة السوربون، راجع حوار مع ميشال مافيزولي "لا فكر حقيقي إلا عند حصول الخطر بقلم محمد عبد النور مؤسسة مؤمنون بلا حدود 2014.

[1] رشيد بوطيب، مرجع سابق، ص81.

الفهم –فهم النصوص سواء الأدبية أو الفلسفية أو ما عداهما- لكن وللأسف لقد أهمل الفكر العربي-وأقصد مفكري العرب- ربط هذه الحلقات فيما بينها بقصد الوصول إلى تكوين نظرة شاملة حول موضوع ما. إلا أن هذا لا يعني أن جملة المفكرين العرب قد أهملوا هذه اللحظة لحظة التقاء الفكري بالواقع، إذ تنبه البعض منهم إلى ضرورة التجديد في قضايا الفكر والفلسفة من خلال السعي في إظهار أهمية ما هو يومي في فهم المجتمع وقضاياه وخلق وعي مغاير لمشاكله، يقول فتحي التريكي في مقدمة كتابه "فلسفة الحياة اليومية": "أريد أن أتناول بالبحث إشكالية علاقة الفلسفة الحالية بالواقع المعاش ومطمحنا في كل ذلك هو التأكيد على ضرورة التفكير الملحة في مجتمعاتنا الحالية، تلك التي هيمنت عليها النظريات الاقتصادية التي ترتدي تارة ثوب التكنولوجيا مؤكدة أن الفلسفة ما هي إلا أضغاث صالونات وتارة أخرى ثوب تدين لتعلن أن الفكر الفلسفي يعادي في .. الإيمان" [1]، إن هذا البحث على درجة كبيرة من الأهمية لأنه يمركز المهمش ويهمش المركزي وهذا بالتحديد ما تحتاج إليه الفلسفة، بل وما أحوجها إلى تغيير في مركزياتها.

لقد أصبحت الفلسفة اليوم مسؤولة عن خطابات الحاضر واليومي، لقد أصبح من اللازم عليها أن تفكر في المهمش و اللامفكر فيه عليه أن تفعل المواضيع الهامشية عليها أن تحدثنا أكثر عن البطالة والألم وعن الهجرة، أصبحت ملزمة بأن تنزل من عليائها إلى أرضنا البسيطة، إلى تفكيرنا المحدود إلى تواضعنا الفكري. لقد أصبحت اليوم معنية بالواقع لا بالوقت، فقد اكتفى فكرنا من تقفي أثر المجرد.

ويقول عبد السلام بن عبد العالي في هذا الصدد:" عندما تنصب الفلسفة على اليومي، وعندما تهتم بالصحافة واللباس والرياضة والمأكل والمشرب والشائعة والإشهار والكليب، فذلك سعي وراء الفصل بين الطبيعة والتاريخ والبحث عن الجديد في المستجدات، وعن

[1] فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية. الدار المتوسطية للنشر، بيروت. 2009، ص130.

الغريب في الألفة وعن التاريخي في الأسطورة"[1]. لقد آن الأوان اليوم لأن تعود الفلسفة أم العلوم من جديد، لكن في حلة جديدة غير تلك التقليدية التي كانت تركن إلى النسق ومقتضياته.

المطلب الثاني: فلسفة المستقبل

إن فلسفة المستقبل هي تلك التي تتطلع قدما نحو الأمام وقبل أن نخوض فيها نمر على مقولة الفيلسوف الألماني هوسرل (Edmonde HUSSERL 1838-1959) يعرضها في كتابه تأملات ديكارت يؤكد فيها على أن: "من أراد-مهما كان- أن يكون بالفعل فيلسوفا، وجب عليه مرة في حياته أن ينطوي على نفسه وينسحب داخله، ويحاول قلب كل العلوم المقبولة حتى الآن ساعيا إلى إعادة بنائها. إن الفلسفة أو قل الحكمة هي إن شئتم قضية الفيلسوف الشخصية" إن هذا المفهوم الذي يقدمه الرجل للفلسفة يتوقف عند جعلها قضية شخصية خاصة ومرتبطة بالفيلسوف وحده، وهذا يعني أنه يتجاوز فكرة عالمية الفلسفة. إلا أن هناك الكثير من الفلاسفة الذين يعارضون هذه الرؤية وينادون بفلسفة للجميع، للكل لا للأنا المنفرد المنعزل، إن الفلسفة كالتي ينادي بها هوسرل هي ولابد فلسفة ضيقة الأفق غريبة الغاية مستنكرة لدى الآخر ولأجل هذا سنعرض لنوع آخر من الفلسفة، فبعد أن عرضنا ما يسمى بفلسفة اليومي، ها نحن ذا نعرض فلسفة المستقبل، فلسفة استشرافية إن صح قول هذا عنها، فلسفة نرد من خلالها على تلك التي حدثنا عنها هوسرل، إذ يمكن أن نعتبر بأن روجيه غارودي قد رد عليه حين قال: " مشروع الأمل هو مشروع ضد النزعة الفردية المنعزلة في جزيرتها القفر، هو مشروع المجتمع حيث كل امرئ يرتبط بالحياة بدافع مسؤوليته تجاه الآخرين". [2]

[1] محمد المحرز، مرجع سابق، ص3

[2] روجي غارودي: كيف نصنع المستقبل؟، مصدر سابق، ص284.

إن هذه الفلسفة –فلسفة المستقبل- تضع في أيدينا الخيار، خيار لان نراهن على مستقبل لا يكون مجرد نتيجة للماضي وكأنه قدر إلهي أو مجرد انحرافات آلية حتمية لا بلا ..إن الفلسفة المعاصرة حسبما يرى روجيه غارودي هي لعبة "من ألعاب التسلية للمختصين المتميزين، هي الألعاب البهلوانية اللغوية، فالمفكرون بعيدون عن المشكلات الحياتية اليومية، وعن حركات الشعوب بقدر بعدهم عن الأزياء الراقية أو لعبة بنك الحظ".[1] ثم يمدنا غارودي بمثال حول طينة هؤلاء الفلاسفة هوسارتر[*] هذا الذي يرى بأنه مر على الوجود والحرية فلم يعرف منهما ولا عنهما شيئا رغم كل ما قاله في كتابه الوجود والعدم**!!**

لقد آن الأوان لأن نتفكر في المهمش ونعيد له الاعتبار، ونكتفي من تزيين خطاباتنا بالمفاهيم المجردة وكما يقول غارودي: "فلم يفت أوان الحياة بعد"[2]، وهذا أكبر محفز للإبداع فمادنا ها هنا لنحاول تصحيح مسار الحياة لنرسم مسارا آخر يكون أكثر أمانا وجدة وأكثر فعالية، لنغير العالم بالفعل لا بالتنظير هذا ما تسهى أو بالأحرى ما يجب أن تسعى الفلسفة نحوه.

إن هذا النوع من الفلسفة لا يستدعي شيئا آخر غير الاهتمام وقليل من الالتزام بلغة سارتر بالحياة المعيشية بالشعب وبالهم اليومي هذا كل ما تطلبه وتتطلبه هكذا فلسفة. ويمكن كذلك أن نمر نحو فيلسوف آخر اهتم بالموضوع أيما اهتمام إنه فيورباخ [*] إذ حاول هذا الفيلسوف أن يرسم سياسة فكرية للزمن المقبل، إن هذا الرجل يعتبر بحق حلقة الوصل بين الدور الذي كان يعزى إلى الفلسفة كفعل تأمل وتفكير نظري، وبين دورها الجديد كفعل عملي وأداة لتغيير العالم، وكان هذا ما حدسه فيورباخ حين وصف جوهر الدين بمواصفات تجعل منه أشبه بفلسفة عملية، ومقترحا في الوقت نفسه أن الفلسفة يمكنها أن تتحول إلى فعل

---

[1] المصدر نفسه، ص226.

[*] سارتر فيلسوف فرنسي (1905-1980) علم من أعلام الفلسفة الوجودية، من أهم مؤلفاته: الوجود والعدم، الوجودية مذهب إنساني.

[2] روجيه غارودي: مشروع الأمل، مصدر سابق، ص134.

[*] لودفيج فيورباخ (1804-1872) فيلسوف ألماني، درس اللاهوت باكرا كما درس الفلسفة في برلين متتلمذا على يد هيغل ومتأثرا بالجانب التقدمي واليساري في أفكاره، عن أبرز آثاره وكتبه: "أنساب الآلهة"، "مبادئ فلسفة المستقبل".

تشابه الدين في وظيفتها وانطلاقا من هذه الأفكار التي قدمها فيورباخ ألا يحق لنا اعتباره أول من طالب في العصور الحديثة بعودة الفلسفة إلى ما كانت عليه أيام الإغريق: أداة عملية لتغيير العالم؟! إذ هذا ما يجده المتصفح لكتابه "مبادئ فلسفة المستقبل" الذي نشر عام 1843 وقد رصد فيه جملة من المبادئ أهمها المبدأ الذي يحمل رقم 51 والذي يقول فيه: "لكي تتفلسف ينبغي ألا تفصل الفيلسوف فيك عن الإنسان، بل أن تكون إنسان يفكر فحسب. لا تفكر بصفتك مفكرا، أي ضمن إمكان منتزع من كلية الكائن البشري الحقيقي ومعزول لذاته. فكر بصفتك كائنا حيا وحقيقيا معرض لأمواج محيط العالم القادر على إحيائك ومدك بالشباب، لا تفكر في فراغ التجريد وكأنك واحد معزول، وكأنك عاهل مطلق، وكأنك إله لا مبال نفى نفسه خارج العالم"، ويضيف ناصحا:" فكر هكذا فيمكنك أن تضمن لأفكارك أن تكون أساسا لوحدة الفكر والكينونة". [1]

يجب أن تنصرف الفلسفة من هذا الحاضر إلى استشراف المستقبل، نحن ننتظر منها أن تحدثنا عن الاستنساخ وعن تغير مفهوم الأمومة. أن تحدثنا عن قضايا الراهن. وبهذا يتبين أن الفلسفة "من حيث هي ممارسة تجعل من الآن والراهن إشكالا، نشاطا فكريا مولدا للاختلاف والمغايرة"، يسعى من خلال ممارسة تشخيصية للحاضر إلى بناء تصور عن المستقبل إلى تقديم نوع من التنبؤات أو النبوءات حول ما ستكون عليه أوضاع المستقبل وفي هذا الشأن يقول فوكو: "إذا وجد الآن نشاط فبسفي مستقل، أي إذا كان هناك فلسفة لا تكون نشاطا نظريا داخل الرياضيات أو علم اللسان(...) إذا كان هناك فلسفة حرة مستقلة عن كل هذه الميادين نستطيع أن نحددها كما يلي: هي نشاط تشخيصي". [2]

إن الهدف من طرح فلسفة للمستقبل هو عرض واقع العالم الراهن، هذا العالم المفلس، على حد تعبير روجيه غارودي، والذي يوشك على الانتحار –لغياب المعنى طبعا- ولقد قدم هذا الفيلسوف مشروعا بديلا يلتمس فيه مطلبا واحدا هو إنقاذ العالم من هذا الإفلاس، يتمثل

[1] إبراهيم العريس، "مبادئ فلسفة المستقبل" لفيورباخ: الإنسان دائما وأبدا، صحيفة الحياة، العدد246، 10 أكتوبر 2013، ص3.
[2] Michelle FOUCAULT. La magazine littéraire n46. Mars.France. 1968, pp20,22.

هذا البديل في مشروعه الحضاري الذي يقوم على الوحدة الإنسانية المفعلة بواسطة فلسفة الفعل، لما لهذه الأخيرة من قدرة على التغيير، تغيير تتم أم تتمثل أهم مراحله في الحوار لأجل الوصول إلى بناء حضارة عالمية إنسانية، يقول غارودي في هذا الشأن :"ومن شأن ابتكار مستقبل حقيقي أنه يقتضي العثور مجددا على جميع أبعاد الإنسان التي نمت في الحضارات وفي الثقافات اللاغربية، وبهذا الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروعا كونيا يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع"[1]. لأن المستقبل حسب تصور الرجل ليس مجرد استمرار للماضي، إنما هو خلق وإبداع مستمرين، إن المستقبل على هذا النحو يصبح خيارا نحن مسؤولون عنه، ومهمتنا نحن كفلاسفة هي أن نرسم مستقبلا أفضل يكون ذا ملمح إنساني لا ذا ملمح أداتي تقني، إذ لا بد من تغيير أوضاع العالم الراهن لبناء غد أفضل، فالفلسفة اليوم حري بها أن تتجاوز ذلك التحديد الكلاسيكي لها، والذي يجعل منها أداة للتعبير عن الايديولوجيات الخاصة، يجب أن ننحو تجاه فلسفة لا تمدنا بايديولوجيا فكرية جامدة، يجب أن نبدع فلسفة لا تصنيفية، فلسفة لا ترسم ملامح لأي فكر، فلسفة لا تقول عن الفكر الألماني بأنه مثالي ولا عن الفكر الانجليزي بأنه تجريبي، فلسفة لا تحكم على الفكر الفرنسي بالعقلانية والأمريكي بالبراغماتية، نحن نبحث عن فلسفة عالمية، فلسفة للإنسانية وحسب، إننا نتطلع قدا لفلسفة ترسم مستقبل الإنسانية ككل.

المطلب الثالث: انطباعات نقدية حول فلسفة الفعل الغارودية

1. انطباعات إيجابية:

لابد من الإقرار بادئ ذي بدء بأن المفكر الفرنسي روجيه غارودي قد قدم للفلسفة فكرا حري به أن يسجل في تاريخ الفلسفة وهذه النقطة على ما أظن لا جدال فيها. لكن ومع هذا، فإننا لن تغفل عن إبداء بعض الملاحظات التي سجلناها من خلال نظرنا في مشروعه هذا وفي كتاباته ولن نتوقف في إبداء هذه الملاحظات عند الجوانب السلبية فقط، بل سنسعى سعينا

[1] روجيه غارودي، حوار الحضارات، مصدر سابق، ص 10.

لتثمين مشروعه أولا تم لا بأس بعد ذلك من بعض الجرأة على النص الغارودي. وسنسوق هذه الملاحظات في نقاط هي كالآتي:

1. لقد قدم روجيه غارودي للفلسفة الكثير حين أكد على ضرورة تجاوز فلسفة الوجود نحو فلسفة أكثر فعالية هي فلسفة الفعل، فقد آن الأوان لإقامة نقلة فكرية نتجاوز فيها مجرد النظر التأملي في الموضوعات، نتجاوز بها التفكر في الميتافيزيقيا وما شابهها من مواضيع لن تفيد الإنسان في شيء سوى كثرة القيل عن مواضيع أقل ما يمكن القول فيها أنها من قبيل اللغو الفكري. فهي أصبحت اليوم فعلا قضايا خالية من المعنى.
2. ناقش الفيلسوف قضية غياب المعنى في الحياة المعاصرة – خاصة الغربية – وهي واحدة من الإشكالات الفعلية والخطيرة التي نواجهها اليوم والتي يمتد خطرها لغاية البلدان العربية، فنحن اليوم نعيش فراغا رهيبا، وغيابا تاما للمعنى وللتخطيط للمستقبل بل لربما حري بي أن أقول نفورا من هذا الذي سيأتي من المستقبل، كل هذا يرجعه الرجل إلى غياب هذف أسمى يضعه الإنسان أمام عينيه، وهذا الغياب بالأساس لربما تسببت به التكنولوجيا أو لنقل العلم وما آل إليه العالم من تطورات قادت بنا إلى نوع من الكسل على كافة الأصعدة بدءا من الكسل الفكري وانتهاء عند الكسل الجسدي.
3. اهتم غارودي بل ونذر فكره الفلسفي للتعبير عن المشكلة العلائقية القائمة بين الحضارات، ووضع بذلك تصورا يضبط هذه العلاقة، ليجعل منها علاقة تراوحية متجاوزا بذلك أطروحة صراع وصدام الحضارات نحو الحوار والتبادل الحضاري، فحسبه على الحضارات أن تتلاقح وتتعلم من بعضها كيما نصل في الأخير إلى بناء ما يسميه هو بالحضارة العالمية الإنسانية.
4. إذا حاولنا أن نطبق على المشروع الغارودي" ضوابط المشروع" [1] بصفة عامة والمتمثلة في وجود جهاز مفاهيمي، توفر الفضاء، حضور الفعالية والقدرة التفسيرية

[1] حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج2، "في الفكر الغربي المعاصر"، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987، ص ص 5-6.

وكذلك القدرة على توجيه المشروع، فإننا سنحكم على المشروع الغارودي بالدقة ذلك أنه مستوف لكل هذه المعايير:

- من حيث توفر الفضاء، فإن الرجل بالتأكيد قد أقام فضاء ليحرك فيه مشروعه في إطار بعيد أفقي وعمودي وأقصد البعد الزماني والاجتماعي، وهنا لا يلتزم الفيلسوف بمعاملة البعدين. بنفس الدرجة لأن همه الحاضر والتطلع إلى المستقبل وليس الماضي.
- من حيث الفعالية، فإنني أقصد بها قدرة المشروع على الولوج إلى الكينونة لاجتماعية للمجتمع، وهذا بالتأكيد متوفر، ذلك أن غارودي قد أقام مشروعا من الإنسان وإليه، ولقد سائل الرجل من خلال مشروعه هذا الوضع الإنساني، المتأزم في إطار نظرة شاملة تجعل الوعي الاجتماعي يواجه نفسه، وليست الفعالية بأمر غريب عن هذا المشروع تحديدا، ذلك أن مساءلته الأزمة تعني ملامسته للمعاناة ملامسة تجعل من المشروع أقرب من نبض الحياة.
- من حيث القدرة التفسيرية نجد أنه لابد من الإقراربأن من الأشياء التي يجذب بها المشروع فضولنا مدى قدرته على تفسير موضوعه. وهذا حسبنا، متوفر في المشروع الغارودي عامة وفي فكرته عن فلسفة الفعل خصوصا لأنه جعل من هذه الفلسفة بديلا عن فلسفة الوجود، مقدما مبررات لهذا التبديل مما يعني أنه قدم تفسيرا لموضوعه.

ولا غرو ها هنا أن نتحدث عن تقاطعات الفكر الغارودي مع بعض المفكرين العرب على رأسهم حسن حنفي إذ نجدهما يتقاطعان في نقاط عديدة، من بينها نظرتهما للماركسية، إذ تشكل بالنسبة لهما رافدا أساسيا للاهوت التحرير، كما أن كلاهما أكد على أن الماركسية هي أفضل منهج لفهم الواقع الاجتماعي ومن ثمة تغييره مع تمسك كل منهما بالدين. ضف إلى هذا أن الرجلان يشتركان في نقدهما للغرب، وإن كان هناك بعض الاختلاف بين طرحيهما،

فنقد غارودي يمكن توصيفه على أنه نقد أخلاقي، في حين أن نقد حنفي للحضارة الغربية يتسم بالعلمية والعقلانية، وقد اتخذ موقفاً ايجابياً من الحداثة ومن فكر الأنوار داعياً الى تمثله وإسقاط مقولاته كالعقلانية والعلمانية على واقعنا العربي المعاصر. ونزيد على ذلك أن كلاهما يتفقان على كون الاشتراكية هي البديل عن الرأسمالية التي أتت بالاستعمار والعولمة وغيرها من المظاهر السلبية.

كما نجد أيضا في الفكر العربي المفكر عبد الوهاب المسيري هذا المفكر النقدي التفكيكي أقرب إلى فكر غارودي، فكلاهما تبنى رؤية تركيبية للإنسان إلى واحدية مادية أو واحدية روحية، بل تنظر إليه ككائن مركب من مادة وروح، كما أن كلاهما يدافع عن إنسانية الإنسان، وبهذا أمكن القول بأن كلاهما يضع الإنسان في مركز التفكير، وهو ما يفسر رفضهما النموذج الغربي المادي بوصفه يترع عن الإنسان إنسانيته.

2. انطباعات سلبية:

وبناء على هذا الأساس لابد وأن نحكم على المشروع الغارودي بالاكتمال، لكن إن فعلنا ذلك أغفلنا أهم ما يميز الفيلسوف، أغفلنا النظرة النقدية للمشروع، ونحن سنتحاشى ذلك بأن نقدم بعض الأفكار والملاحظات التي من خلالها نتطرق إلى ثغرات المشروع الغارودي. ونعرضها كما يلي:

1. ما يطرحه غارودي من أفكار يطغى عليه الخيال إن صح التعبير، وبدقة أكبر يمكن توصيف المشروع الغاروي على أنه نوع من اليوتوبيات الحالمة البعيدة كل البعد عن الواقع، فما يعرضه من أفكار خاصة فيما تعلق بما أسماه حوار الحضارات، هي فكرة يمكن الحكم عليها بالاستحالة خاصة مع الظروف الحالية التي تطبع العلاقات بين الدول فما بالك بين الحضارات، إن عالم اليوم تنطبق عليه أفكار هنتغتون وفوكاياما، حتى لأننا نترقب كمواطنين نهاية العالم أو لنقل حربا عالمية ثالثة تكون كل البشرية فيها ضحية ولا رابح مطلقا ثم إن السباق نحو التسلح

ظاهرة تزداد يوميا. فالأسلحة صارت منتوجا يوميا للاستهلاك مما زاد ليس وحسب تخوف الدول من بعضها بل حتى ومن ارتفاع نسبة الجريمة في العالم.

إن مقولة الحوار مقولة مخبوءة مدفونة لغاية اليوم، وهي فكرة ما أحوجنا حقا إليها اليوم، لكن ليس بهذا التسرع، فقد كان يمكن لغارودي أن يجعل مشروعه مرحليا حتى يصل بنا إلى هذا الحوار، وعليه نستنتج بان التأسيس الذي أقامه الرجل للحوار كان تأسيسا واهيا غير متين. وهنا نقصد فلسفته.

2. إن التغيير الذي ينادي غارودي على صعيد الفلسفة، من فلسفة كالوجود نحو فلسفة للفعل. لا يصح، ذلك أن كل فعل لا بد وأن يتأسس على تنظير وتأمل مسبقين، وعلى هذا الأساس تكون فلسفة الوجود بمثابة تأسيس وتعقيد لفلسفة الفعل.

3. لعل أكثر التوصيفات التي تنطبق على فلسفة غارودي عامة وفلسفة الفعل خاصة هي أنها تلفيقية انتقائية وهذا ما يشير إليه المفكر الطيب تيزيني الماركسي المحافظ إذ دخل هذا الرجل في حوار نقدي مع غارودي معتبرا أنه لم يستطع مواجهة سيل الأحداث القائمة في العقدين الأخيرين بالمجتمعات الرأسمالية بوضوح وشجاعة، ثم أن مخاوف غارودي حسب تيزيني تنطلق من فقدان الثقة بقوى التقدم الاشتراكية، كما اعتبر أن التصدي لفكره يعد واجبا على كل ماركسي، ضف إلى هذا أن تيزيني ينتقد دعوته إلى حوار بين المسيحية والماركسية، فهذه الدعوة في حد ذاتها —حسبه- تحريف للماركسية وارتداد عنها، وعليه نجد بأن الطيب تيزيني يحكم على الإنتاج الفلسفي الغارودي برمته بالتلفيق وعدم الالتزام بالنص الماركسي.

4. كذلك نجد علي حرب يقف من المشروع الغارودي موقفا سلبيا فيصفه بالأصولية والطوباوية ويعتبره أقرب للنضال الإيديولوجي منه إلى الفكر العقلاني يقود إلى الاستلاب أكثر

مما يحرره منه وينتهي إلى الحكم على فلسفته بأنها تدخل ضمن "الإيديولوجيات المفلسة"[1] نظرا لطوباويته ويمكن إسقاط هذا على فلسفته القائمة على الفعل.

5. ركز الإعلام الغربي على توصيف غارودي بالناكر للهلوكوست والمنقلب على نفسه ووسموه بأنه المفكر الغربي الرسمي الذي سقط في خطوته الأخيرة – ويقصدون طبعا ها هنا اعتناقه للإسلام.

6. انتقد زكي نجيب محمود غارودي في نقاط عدة أبرزها دعوته للمسلمين بالتمسك بالإيمان وترك ما عداه، وفي قوله بعدم حاجتهم إلى ما توصل إليه الغرب من آلية، وقد اعتبر الرجل غارودي متناقضا في فكره من جهات عدة، فمن جهة يدعو لإقامة حضارة إنسانية عالمية ومن جهة أخرى فهو يحاول أن يقنع –خاصة البلدان المتخلفة- بأن تبقى على عذريتها، ويرى زكي نجيب محمود أن هذه الرؤية وهذا التفكير فيه من الخبث ما يكشف به عن نفسه وهنا نطرح قولا لزكي نجيب محمود يتوطن كتابه قيم من التراث: "أين الهدف البعيد الذي من أجله أعيش وأعمل؟ أهو لقمة اليوم لأصبح بها قادرا على آداء العمل يوما آخر؟ ومن هنا نشأ في أهل الغرب ما نشأ من قلق ومن شعور بالاغتراب. فهو قلق من غياب الهدف (...) فالواحد منهم يحس كأنه انسلخ عن ذات نفسه ليصنع أشياء للآخرين (...) وهنا تكون للحياة الدينية قيمة كبرى لأنها تقضي على الشعورين"[(2)]،أي الشعور بالقلق والاغتراب.

فالذي يقرا حسب زكي نجيب محمود محاضرات وكتب غارودي يعتقد بأن الغرب آل إلى مآل يصعب معه الخروج من الاغتراب والآلية ولأجل ذلك يعتقد بأن محاولة تقليده ستقودنا نحن العرب إلى نفس المآل لكن الأمر غير ذلك تماما، فإذا كانت فلسفة هذا الرجل تقضي بالفعل فلا يجب أن نحصر هذا الفعل فقط في الغرب بل وجب أن ننفتح نحن كذلك عليه.

[(1)] علي حرب،الاستلاب والارتداد بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي،ط1، بيروت/الدار البيضاء،1997، ص 142

[(2)] زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دط، دار الشروق، القاهرة،2000، ص124.

7. على هذا يمكن القول بأن يدا غارودي نقيتان لكنه لا يملك يدان، كما قيل عن كانط، كذلك مشروعه الفلسفي، مشروع قيم لكنه أولا بعيد عن الواقع وثانيا ليس له، أي أن الفكرة الأولية ليست ملكا له بل تم التأصيل لها من قبل من طرف بعض الفلاسفة "فيخته" مثلا، فلربما كان من الأفضل أن ننتبه لمشروعه ولفلسفته هو.

لقد ترامي تفكير غارودي وخاصة في فلسفة الفعل بين السياسي والفلسفي الاقتصادي الاجتماعي فأضاع القارئ.

خلاصة:

كمخرج من هذا الفصل نتوصل إلى بعض النتائج و التي نسوقها في النقاط التالية:

يكشف الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي عن وجود تناقض أو لنقل تعارض بين نوعين من الفلسفة: فلسفة الوجود وفلسفة الفعل، فالأولى تفترض وجود طبيعة يمكن للإنسان أن يستخلصها من معطيات ما، وبعبارة أخرى يكون للإنسان في هذه الحالة طبيعة لا يستطيع أن يتعالى عليها، إن هذا النوع من الفلسفة يقتضي التوقف عند حدود التأمل، أما النوع الثاني من الفلسفة والذي يؤيده الفيلسوف ويدعو إليه هو فلسفة الفعل إنها فلسفة تؤمن أن بإمكان الإنسان أن يتعالى على هذه الطبيعة التي ذكرناها آنفا، وعلى أن يعمل على إبداعها إبداعا مستمرا. في هذه الحالة ليس للإنسان طبيعة بل له تاريخ، تاريخ إبداع ثقافته إن هذا النوع من الفلسفة هو الذي بإمكانه أن يخلق التغيير. هذه كانت محصلة المبحث الأول.

في المبحث الموالي، ناقشنا أسس هذه الفلسفة التي ينادي بها غارودي، فوجدنا بأن لها ثلاثة أسس أولها التسامي أو ما يعرف بالتعالي وهو تجاوز وقطع مع الماضي وانفتاح على التغيير، نحو الأفضل تحديدا. وثاني هذه الأسس هو الاستقبالية، فغارودي مهموم بسؤال المستقبل هذا أيما هم ذلك أن هذا السؤال هو وحده القادر على إيقاف المسير نحو الفوضى، فالمستقبل ليس ما يكون. لكن ما سنصنعه. وثالث هذه الأسس هو الإبداع والتجديد، فالتغيير لا يتم دون إبداع ولا تجديد. أما عن غايات فلسفة الفعل فهي تتمثل في خلق هذا الوعي وبثه في الإنسان كيما يحدث نوعا من التغيير في المجتمع في الإنساني. إن الهدف الرئيس هو التوصل إلى إقامة حوار بين الحضارات بين الإنسان عامة، قصد التوصل لإقامة حضارة إنسانية راقية.

أما المبحث الأخير فقد خصصناه لتناول تبعات الفعل، فمن بين ما يترتب عن فلسفة الفعل التي ينادي بها غارودي: الحوار، فالحوار عنده هو القدرة على استيعاب الأخر دونما التفكير في السيطرة عليه وطمسه، وعلى الحضارات أن تتعلم كيف تحاور بعضها فتنتهي من

جهة إلى الحفاظ على مقومات وجودها، ومن جهة أخرى تنفتح على الآخر فنتعلم منه، هكذا تكون أمام حضارة إنسانية.

خاتمة

خاتمة:

تحاول الفلسفة فهم مشكلة الإنسان، هذه المشكلة التي أخذت أبعادا وزوايا مختلفة باختلاف وجهات نظر الفلاسفة والاعتبارات التي يعودون ؟إليها آخر الأمر،ـــ غير أن هناك لاحظتها شخصيا، وهي أن الفلسفة لم تكن يوما تهدف لأن تكون خطابا نظريا صرفا، بل هي منذ بداياتها كانت تهدف من وراء كل هذا النظر رسم الفارق بين الوضع قبل-فلسفي وبعد-فلسفي، فقبل أن تناقش الفلسفة أمرا ما أو قضية معينة تكون مجرد قضية هامشية لا مكان لها ضمن الدراسات الإنسانية، أو تكون قضية أصغر من أن تجذب انتباه الدارسين، لكن ما إن تهتم الفلسفة بفكرة ما-حتى وإن كانت قد وصفت بالدونية – حتى تصبح قضية فلسفية يتدارسها الباحثون. وعليه فإنني قد خرجت من عملي على هذا الموضوع وتحليلي له بالنقاط والنتائج التالية:

- كل فلسفة انتهجت منهج النظر لأجل توضيح القضايا المدروسة. وكان النظر نظرا بهدف الفعل، و لم يكن نظرا لأجل النظر فقط

- لم يكن الانتقال من الوجه النظري للخطاب الفلسفي نحو الوجه العملي منه انتقالا بحكم الصدفة بل حفزته ظروف ووقائع فلسفية سياسية، اقتصادية، تربوية، ثقافية... وكان السؤال هو الآلية التي حققت هذه النقلة.

- السؤال هو الباعث على البحث والتقصي في الفلسفة، ذلك لأنه يحوي خاصية الدهشة والاحراج، إذ أنه يفرض على النفس حالة نفسية تحظ على البحث، وعند البحث وكشف ملابسات القضية يعود السؤال مجددا للواجهة للبحث عن آلية لتنفيذ ما كان قبلا نظرا.

- التنفيذ العملي لفلسفة الفعل ليس من صلاحيات الفيلسوف فمثلا في السياسة يرجع الأمر للساسة والحكام، ففكرة الديمقراطية فشلت بالأساس حسب اعتقادي لأن تطبيقها لم يأت على أيد فلسفية بل سياسية، وكذلك سيكون حال كل شأن أو تخصص أسند لغير أهله، وهنا يظهر جليا سبب قول أفلاطون" يجب أن يحكم الفلاسفة، أو يتفلسف الحكام"، ونفس الأمر في مجال

التربية، فلا يمكن لغير مشرع الرؤية التربوية أن ينفذ تلك الرؤية على الوجه المطلوب، ذلك أن كل قارئ لها سيؤولها حسب فهمه لها، وهنا ستختلف وجهات النظر ومن المؤكد أنه سيتبعه اختلاف في طرائق التنفيذ.

- ليست كل منادات بالفعل قد يكون إمكان تحققها كاملا، فبعض القضايا إذا ما أريد تطويعها ميدانيا استعصت على التطويع، أي أن القضية في ذاتها لا وجه عملي لها.

- فلسفة الفعل في حد ذاتها منادات نظرية بضرورة التطبيق، بمعنى أن كل فلسفة للفعل هي لحد الآن فلسفة نظرية تهدف لخلع الطابع النظري عنها.

- مفهوم الفعل واحد من المفاهيم المستجدة والتي تقتضي الخلق وكذا الصنع والإبداع والممارسة، مما يعني أن مفهوم الفعل هو مفهوم جامع لكل هاته المفاهيم، فهو الأصل فيها جميعا، وكلها ترتد نحوه، ذلك أنه مفهوم مؤصل ومؤسس منذ البدء، مما يعني أن له تاريخية حافلة بالانتقالات، فقد تحدث عنه فلاسفة اليونان والعصر الوسيط حينما ناقشوا قضية الوجود، فعرضوا على إثر ذلك نوعين من الوجود، وجود بالقوة ووجود بالفعل، وهذا الوجود الأخير هو ما يظهر ويتبدى على عكس الأول، أما الفترة الحديثة والمعاصرة فقد أضحى لمفهوم الفعل تصورا ومنحى آخرين إذ يؤول مثلا اسبينوزا الوجود بالفعل بالمحافظة على الحياة هذه التي يعتبرها وجودا بالقوة، في حين أن هيغل يعرض للوجود بالفعل أو الفعل عامة فيرى أنه يتحقق عندما تتجلى الروح، أما الفلاسفة المعاصرين كجوناس مثلا فقد أخذ الفعل نحو منحى خاص هو الفعل الاجتماعي والأخلاقي.

إن فلسفة الفعل هي تلك التي تعين الإنسان على حل مشاكله، فهي التي تنبع تحت ضغط الواقع والسؤال إذ يجب بناء على هذا تجاوز فلسفة الوجود فهي التي تقف وراء شلل الفكر وموته، ولأجل هذا كان التمسك بالفعل خير وسيلة للتغيير والتطوير، كما يجب الإشارة في معرض الحديث عن الفلسفتين إلى أن النقلة من فلسفة الوجود نحو فلسفة الفعل تتم من خلال التساؤل. إذ هو الآلية الوحيدة القادرة على خلق مثل هكذا انتقالات.

إن التوصيف الذي يقدمه غارودي لفلسفة الفعل على أنها بحث في الغايات يجعلنا مباشرة أمام الهدف من وراء هذه الفلسفة ويبقى أن نشير إلى أسسها: التسامي، الاستقبالية، والإبداع والتجريد. فالتسامي هو تجاوز وقطع وانفتاح على التغيير، أما الاستقلالية فهي بعد النظر نحو ما سيكون نحو هذا المستقبل الأفضل إنها إن صح القول فيها نظرة استشرافية، وبخصوص الإبداع والتجديد فهو خلق للماضي بطريقة أو بأخرى هو أن نعيد –كما يحلو لغارودي القول- لهذا الكون طفولته.

إن ما يترتب عن القول بفلسفة الفعل هو تلك المفاهيم المفتاحية لبناء الحضارة والرقي بها نحو خلق حضارة إنسانية وهذا يتأتي فقط بالحوار – الحوار الحضاري.

يطرح مفهوم فلسفة الفعل آفاقا للتفكر في الفعل وإنعاش على كافة الأصعدة خاصة فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي الذي يفرض التواصل وهو ما أكد عليه هابرماس، أو على الصعيد السياسي من خلال توصيف الحياة السياسية بالحياة النشطة من طرف حنا أرندت، أو كذلك –وهو الأهم- من خلال أفعال اللغة مع بول ريكور، وعند هذه النقطة اتخذنا منعرجا حاسما حاولنا من خلاله عرض أوجه الصحة والخطأ في التصور المعروض عن فلسفة الفعل من قبل غارودي.

أن نتفلسف يعني أن نفعل، أي أن ننتقل من مجرد طرح تنظيرات فلسفية إلى محاولة تفعيل هذه التنظيرات يجب أن نغير الواقع، فكوننا فلاسفة يقتضي أن نقدم إكسير للتغيير والرقي لإعادة الإصلاح، هذا هو المطلب الغارودي

إن الفعل لا تتوقف حدوده عند الفلسفة التي يؤصل لها بل إن الفلسفة ستشهد تطورا بل ورواجا كبيرا في الآونة القادمة. هذا فقط إذا أمكن للفلاسفة أن يجعلوا منها موضوعا لليومي. ولربما الأصح هو قول: أن يجعلوا من اليومي موضوعا لها، ومن المستقبل هدفا نصب عينيها، هكذا لربما تلامس الفلسفة الأرض ونبتعد بها عن المجردات.

وتبقى الرسالة في الأخير أن نفعل أن نغير، أن نجعل من الفلسفة راهنا هذا هو الرهان، أن لا نسمح أبدا بموت الفلسفة، فموتها هو قضاء على المعنى وتغييب للوعي.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر المراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع
- صحيح الإمام مسلم، الحج، باب 75، الحديث 3340.
- الإنجيل

المصادر باللغة العربية:

1. روجيه غارودي، أمريكا طليعة الانحطاط، تعريب: عمرو زهيري، ط3، دار الشروق، القاهرة، 2002 .
2. روجيه غارودي، حاوره: محمد سعيد محفوظ، ضمن برنامج مقص الرقيب بث على قناة أبو ظبي، 2000/02/18.
3. غارودي روجيه، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، تقديم محمد حسنين هيكل، ط 5، القاهرة، 2002.
4. غارودي روجيه، النظرية المادية في المعرفة ما هي المادة، تر: محمد عتيابي، دار المعجم العربي، بيروت، د س ن.
5. غارودي روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق، دمشق، د س ن.
6. غارودي روجيه، حفارو القبور، الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، تعريب محمد عبد السلام، الرؤيا للنشر والتوزيع، ط1، بيروت،2000.
7. غارودي روجيه، حوار الحضارات، تر: عادل العوا، ط2، منشورات عويدات، بيروت 1982.
8. غارودي روجيه، كارل ماركس، تر: جورج طرابيشي، ط 1، منشورات دار الآداب، سبتمبر 1970.
9. غارودي روجيه، كيف صنعتا القرن العشرين، تر: ليلى حافظ، ط2، دار الشروق، مصر 2001.
10. غارودي روجيه، كيف نصنع المستقبل،تعريب: محمد عبد السلام، الرؤيا للنشر والتوزيع، ط1، بيروت،2000.

11. غارودي روجيه، كيف نصنع المستقبل؟، تر: منى طلبة وانور مغيث، ط 3، دار الشروق، القاهرة.
12. غارودي روجيه، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، دراسة: محمد عثمان الخشن، دار النصر للطباعة مصر 1986.
13. غارودي روجيه، مشروع الأمل، دار الآداب، بيروت ط1، 1977.
14. غارودي روجيه، نحو حرب دينية، جدل العصر، ترجمة صياح الجهيم، ط3، الجزائر، 2001.
15. غارودي روجيه، وعود الإسلام، تر: ذوقان قرطوط، ط 2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1985.
16. غارودي روجيه، وعود الإسلام، مصدر سابق، تر: وقان قرطوط، ط2،مكتبة مدبولي، القاهرة،1985.
17. غارودي روجيه، كارل ماكس، تر: جورج طرابشي، ط1، منشورات دار الآداب، مصر، 1970.

المصادر باللغة الأجنبية:

1. Roger Garaudy, L’avenir: mode d’emploi،Edition vent du large،Paris،1998

المراجع باللغة العربية

1. ابن سيده، المحكم المحيط الأعظم في اللغة، تحقيق مجموعة من المحققين، معهد المخطوطات العربية، د س.
2. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور) لسان العرب، ط، ج8، مادة صَنَعَ، دار صادر، بيروت 2003.
3. أحمد عبد الله، كيف نواصل مشروع حوار الحضارات، ج2 الحضارات حوار أم صدام، كتاب جماعي، ط1، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، 2002.
4. إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيغلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1985.

5. أمل مبروك. الفلسفة الحديثة، د ط، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.
6. الأنصاري بن هشام، شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2002.
7. إي غاسيت خوسيه أورتيغا، تمرد الجماهير، تر: علي ابراهيم أشقر، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة، سوريا، 2011 .3
8. البركامو، الإنسان المتمرد، تر: نهاد رضا، ط3، منشورات عويدات، بيروت، 1983 .
9. بن عياد الصاحب، المحيط في اللغة، تحقيق محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، 1994.
10. بن قنبر أبي بشر عمرو بن عثمان، كتاب سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج1، ط3، مكتبة الخانجي، مصر 1988.
11. بو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل: تحقيق وتعليق محمد سالم، مركز تحقيق التراث. الهيئة المصرية العامة للكتابة، مصر، 1980.
12. بوترو إميل، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972.
13. بوليتزر جرج، موريس كافيين أصول الفلسفة الماركسية، تر شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت.
14. بوليتزرر جورج، جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، ج 1، المكتبة العصرية، بيروت، د س ط
15. بيجوفيتش علي عزت، الإسلام بين الشرق والغرب، تر: محمد يوسف عدس، ط1، مؤسسة العلم الحديث، بيروت 1994.
16. بيروتينو سيرج، غارودي، تر: منى النجار، سلسلة أعلام الفكر العالمي، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
17. تايلور ألفرد إدوارد، أرسطو، تر:عزت قرني، ط1، دار الطليعة، بيروت 1992.
18. التريكي فتحي، فلسفة الحياة اليومية. الدار المتوسطية للنشر، بيروت. 2009.
19. تشوانغ تسه لاتوسه، كتاب التاو، وترجمة ودراسة هادي العلوي، دار الكنوز الأدبية

20. جون بيير فيرنان : يسيير قيدال ناكيه، الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة: تر حنان قصاب حسين، ط1، 1999، دار الأهالي، سورية.
21. جيمس ويليام، البراغماتية، تر وليد شحاده، ط1، دار الفرقد، سوريا 2014.
22. جيمس ويليام، البراغماتيه، تر: محمد العريان، دار النهضة العربية، القاهرة 1965 .
23. حرب علي ،الاستلاب والارتداد بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي،ط1، بيروت، الدار البيضاء،1997.
24. حسن أحمد عيسى، سيكولوجية الإبداع بين النظرية والتطبيق، دار الفكر ناشرون وموزعون، بيروت 2009.
25. حنفي حسن، قضايا معاصرة، ج2، "في الفكر الغربي المعاصر"، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987.
26. الخالدي كريم حسين ناصح، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، ط1, دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان.2001.
27. الخشت محمد عثمان، روجيه غارودي، لماذا اسلمت نصف قرن من البحث عن الحقيقة، مكتبة القرآن، القاهرة، 1986.
28. الخطيب محمد، ديانة مصر الفرعونية، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 2003.
29. درويش محمود، ديوان لا تعتذر عما فعلت، ط2، رياض الريس للنشر، بيروت، 2004.
30. دوكنر هرمان، دراسة البيان الشيوعي : تر عصام أمين،ط1. دار الفارابي، لبنان,1987.
31. ديوي جون، اعادة البناء في الفلسفة، تر: احمد الانصاري، ط 1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.
32. روبنسون ديف، جودي جروفز، أقدم لك أفلاطون، تر: امام عبد الفتاح امام، المطابع الأميرية (د.ب.ن)، 2001 .
33. ريكور بول، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة، حسان بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة 2011.

34. زايد احمد، علم الاجتماع: النظريات الكلاسيكية والنقدية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر 2007.

35. زمزمي بن محمد، الحوار، آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، ط2، دار المعاني، عمان، 1422هـ

36. زند كولر هنس، المثالية الألمانية، ج1، ط1، تر: أبو يعرب المرزوقي واخرون، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت 2012.

37. زيعور علي، أوغسطين مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسطية، ط 1، دار اقر، لبنان، 1983.

38. زيعور علي، أوغسطين، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسطية، ط1، دار اقرا، لبنان، 1983.

39. شاكر عبد الحميد، العملية الإبداعية، سلسلة عالم المعرفة العدد 109، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت 1987

40. الشرقاني محمد عبد الله: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، مكتبة الزهراء، القاهرة، دط، 1988.

41. الشوكاني محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، مراجعة وتعليق: هشام البخاري، خضر عكاري، ج5، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 1418هـ.

42. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي.المملكة المغربية، 2006.

43. عبد الرحمان عبد الله محمد، النظرية في علم الاجتماع الكلاسيكية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 2003 .

44. عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت. 1993.

45. عمراني عبد المجيد، التثاقف في زمن العولمة، كتاب جماعي، منشورات مخبر حوار الحضارات والعولمة، باتنة، 2011.

46. العيادي عبد العزيز، فلسفة الفعل ط1، مكتبة علاء الدين، صفاقس، 2007.

47. الغالاييني مصطفى، جامع الدروس العربية، مراجعة: سالم شمس الدين، ج1، ط1، المكتبة العصرية، 2005.

48. غرو فريديريك، العصيان التبعية إلى التمرد.تر: جمال شحيد. ط1، دار الساقي، لبنان، 2019 .

49. الفريد جولس اير، الفلسفة في القرن العشرين، تر: بهاء درويش، ط1، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر الإسكندرية، 2006.

50. فيبر ماكس، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، تر: جورج كتورة، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011.

51. قربي عزت ،الذات ونظرية الفعل، دط، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011.

52. كامل محمد وعويضة محمد، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ط 1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1993.

53. كامو ألبير، الإنسان المتمرد، دتر. دط، دار الحديث للنشر والتوزيع، مصر، 2014 .

54. كانط إيمانويل، نقد العقل المحض، تر: غانم هنا،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007

55. كتاب جماعي، كيف نواصل مشروع حوار الحضارات، الجزء 2، ط1، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، دمشق، 2002.

56. كلاوي رامي، روجيه غارودي من الإلحاد إلى الإيمان، دار قتيبة، دمشق، 1990.

57. كلاوى رامي، روجيه غارودي من الإلحاد إلى الإيمان، لقاءات ومحاضرات، دار قتيبة، بيروت، 1999.

58. كورتيس جوزيف، مدخل إلى السيميائة السردية والخطابية، تر: جمال حضري،ط1, منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007

59. الكيلاني محمد جمال، الفلسفة اليونانية، أصولها ومصادرها، ج1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2008.

60. كيوكاريس كيسيديس، هيراقليطس جذور المادية الدياليكتيكية، تر: حاتم سلمان، دار الفرابي، بيروت، ط1، 1987.

61. لاوتسو، كتاب التاو، انجيل الحكمة التاوية في الصين، تقديم وشرح وتعليق السواح فارس، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط2، 2000.

62. ليشته جون، خمسون مفكر أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر فاتن البستاني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2008.

63. ماثيوز ب جاريث، أوغسطين، تر: ايمن فؤاد زهري، ط 1، (سلسله عقول عظيمه، اشراف جابر عصفور العدد 1984)، المركز القومي للترجمة، مصر، 2013.

64. مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة "صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، ج2، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013.

65. محمود زكي نجيب، قيم من التراث، دط، دار الشروق، القاهرة،2000.

66. مرحبا محمد عبد الرحمن، مع الفلسفة اليونانية، ط3، منشورات عويدات، بيروت، 1988.

67. المرزوقي جمال، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001.

68. مصدق حسين، النظرية النقدية التواصلية "يورغن" هابرماس ومدرسة فرانكفورت، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.

69. المغامسي خالد بن محمد، الحوار: آدابه وتطبيقاته في التربية الإسلامية، ط1، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض 1425.

70. مكاوي عبد الغفار، البر كامي، محاولة فكره الفلسفي، دط، دار المعارف، مصر، 1964 .

71. موللر هارالد، تعايش الثقافات، مشروع مضاد لهنتغتون، تر: إبراهيم أبو هشهش، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2005.

72. ناصر بتول قاسم، جدل الوجود بالقوة والوجود بالفعل. الحوار المتمدن. مجلة إلكترونية، العدد 4525، 2014/09/1.

73. النحلاوي عبد الرحمن، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، ط2، دار الفكر، دمشق 1995.

74. النشار علي سامي، محمد على أبوريان، هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، مصر، 1969.

75. النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ج2، دار قباء الحديثة للنشر، مصر، ط2، 2007

76. النشار مصطفى، ضد العولمة، ط1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1996.

77. نوف الفيصل، فلسفة العمل التي نريدها، مجلة العرب الإلكترونية، العدد 246، قطر، 1 افريل 2013.

78. ه.ج كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، تر: عبد الحميد سليم، دط، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر 1971.

79. هايدجر مارتن: نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، د ط، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة. 1977.

80. هنتنغتون صاموئيل، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي: نقله إلى العربية: مالك عبيد أبو شهيوة، ومحمود محمد خلف، ط1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، تيغازي 1999.

81. هيقل، تاريخ الفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997.

82. ول ديوارنت، الفلسفة من افلاطون الى جون ديوي، تر: فتح الله محمد المشعشع، ط 6، مكتبه المعارف بيروت 1988.

المراجع باللغة الأجنبية:

1. Milton r konvitz, gail kennedy, the american pragmatists, idem.
2. Milton r konvitz, gail kennedy p28, the american pragmatists p1, meridian book new york 1960 .
3. Charles sanders peirce, how to make our ideas clear (the popular science monthly, january, 1878, corinne lozzio, new york) .
4. Foucault Michelle. La magazine littéraire n46. Mars.France. 1968, pp20,22.

5. Habachi René, Philosophie chretienne, Philosophie musulmane et marksisme, 4 «ème cahier. Institut des lettres orientales, Beyrouth 1956.
6. Bacr Zimmermann Martin. LE ROBERT Dictionnaire de Français. Sejerø .paris. 2005.
7. Hobbes (T) : Leviathan, Pengai Books, U.S.A, 1977

القواميس والموسوعات:

1. بكري علاء الدين، سوسن البيطار، الأنطولوجيا، الموسوعة العربية، نسخة إلكترونية.
2. لالاند اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد 2، تعريب: خليل محمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.
3. بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة: الجزء 2، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984.
4. صبحي الحموي، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط40، دار المشرق، بيروت .
5. مجموعة الأكاديميين، المنجد في اللغة والإعلام، ط40، دار المشرق، بيروت، 2003 .
6. معجم المعاني الجامع، قاموس عربي عربي، نسخة إلكترونية.
7. الفيرزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، إشراف: أحمد نعيم الرقسوسي، ط4، دار الحديث، القاهرة، 1987.

المعاجم:

1. مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
2. ابو الحسين أحمد ابن فارس، معجم مقياس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ج4، 1979.
3. ابن منظور، محمد بن ملزم، معجم لسان العرب، ط1، ج 11، دار صادر، بيروت.
4. ابن فارس أبو الحسين أحمد، معجم المقاييس في اللغة، دار الفكر بيروت، 1418هـ.
5. الزمخشري جار الله محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار المعرفة، بيروت.
6. جبران مسعود، الرائد معجم الفبائي في اللغة والإعلام، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 2003.
7. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982.

8. طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة.
9. خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، معجم عربي فرنسي إنجليزي، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت 1995.
10. الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف. معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة 1985.
11. أبادي الفيروز، القاموس المحيط، - مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت 1987.
12. قاموس المعاني فرنسي عربي.
13. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط ج1، ط4، مكتبة الشروق الدولية، بيروت، 2004.
14. الرازي محمد بن أبي بكر بن أبي عبد القادر، مختار الصحاح، المكتبة العصرية – الدار لنموذجية – ط5، بيروت 1999.
15. الزبيدي محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق: مصطفى حجازي، الجزء25، منشورات وزارة الإعلام، الكويت،1989.
16. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع، 2007، القاهرة.
17. معجم المعاني الجامع عربي عربي.

المجلات والجرائد:

1. بلام محمد الصادق، البشير ربوح، راهن التنوع، أفق الاختلاف: رهان القول الفلسفي...أسئلة وهواجس، مجلة دراسات فلسفية العدد2، الجزائر 2014.
2. بوطيب رشيد، مفهوم التواصل في الفلسفة من الحقيقة إلى الاختلاف،مجلة نزوى، العدد135، بيروت، 2011.
3. بوقاف عبد الرحمن: الفلسفة وسؤال الحقيقة، مقال غير منشور بمناسبة اليوم الوطني للفلسفة، قسنطينة، أفريل 2009.
4. الجابري محمد عابد، العولمة والهوية الثقافية، دار المستقبل العدد العربي 228. بيروت 1998.
5. خضر محمد جميل، تمثلات العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، جريدة الغد، عمان، 2016.

6. الخويلدي زهير، التجربة الفلسفية بين النقد والتأسيس، الحوار المتمدن، مجلة إلكترونية، العدد 4528، 30-07-2014.
7. العريس إبراهيم، "مبادئ فلسفة المستقبل" لفيورباخ: الإنسان دائما وأبدا، صحيفة الحياة، العدد246، 10 أكتوبر 2013.
8. غارودي روجيه، أزمة الدولة في الوقت الراهن والإسلام،تر:حسين بن مهدي، مجلة الثقافة، العدد98، مارس1987.
9. المحرز محمد، الفلسفة بوصفها تفكيرا في اليومي. مجلة اليوم، العدد 13089، تونس، أكتوبر 2009.

المذكرات والندوات:

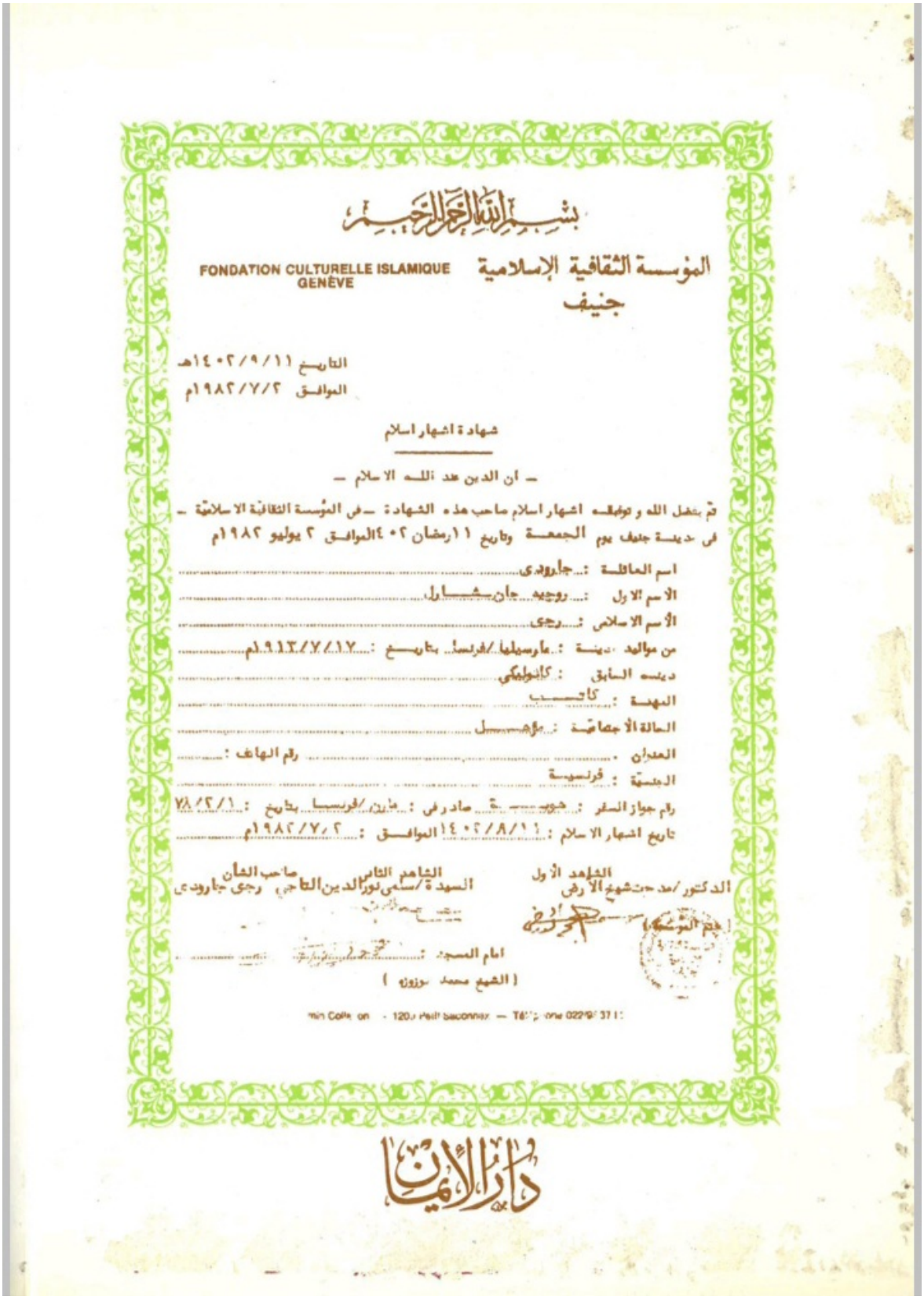
1. صاري رشيدة، اللوغوس من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة هيرافليطس- هيدغر نموذجين: رسالة دكتوراه، إشراف أنور حمادي جامعة وهران 2.
2. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، في أصول الحوار، الندوة العالمية، الرياض، 1415هـ.

المواقع الالكترونية:

1. غارودي روجيه ضمن برنامج الشريعة الحياة، حاوره احمد منصور.
2. هذاية محمد، برنامج هل يختلفان، قناة الشباب، 06 سبتمبر 2021.
3. شحرور محمد، حصة تبين لي، تاريخ 10 ماي 2022.
4. الرفاعي عبد الجبار، في صعوبات تحديد مفهوم الوجود، مدونة مرشد الفلسفية،http/www.morchid.com/articles
5. عبد السلام بن ميس، تنقل مفهوم العقل حتى القرن 13م.
6. قاموس المعاني عربي عربي http://www.almaany.com

الملاحق

الملحق رقم (01): شهادة إسلام لروجي غارودي



بسم الله الرحمن الرحيم

FONDATION CULTURELLE ISLAMIQUE GENÈVE

المؤسسة الثقافية الإسلامية
جنيف

التاريخ ١١/٩/١٤٠٢هـ
الموافق ٢/٧/١٩٨٢م

شهادة اشهار اسلام

ـ ان الدين عند الله الاسلام ـ

تم بفضل الله و توفيقه اشهار اسلام صاحب هذه الشهادة ـ في المؤسسة الثقافية الاسلامية ـ في مدينة جنيف يوم الجمعة وتاريخ ١١ رمضان ١٤٠٢ الموافق ٢ يوليو ١٩٨٢م

اسم العائلة : جارودي
الاسم الاول : روجيه جان شارل
الأسم الاسلامي : رجي
من مواليد مدينة : مارسيليا / فرنسا بتاريخ : ١٩١٣/٧/١٧م
دينه السابق : كاثوليكي
المهنة : كاتب
الحالة الاجتماعية : متزوج
العنوان : رقم الهاتف :
الجنسية : فرنسية
رقم جواز السفر : خصوصية صادر في : مارس / فرنسا بتاريخ : ٧٨/٢/١
تاريخ اشهار الاسلام : ١٤٠٢/٨/١١ الموافق : ١٩٨٢/٧/٢م

الشاهد الأول
الدكتور / محمد شوقي الأرفي

الشاهد الثاني
السيدة / سلمى نور الدين الطاجي

صاحب الشأن
رجي جارودي

(ختم المؤسسة)

امام المسجد :
(الشيخ محمد بوزوزو)

min Colle on - 120, rue Rail baconnier — Téléphone 022/98 37 11

دار الأيمان

فهرس المحتويات

مقدمـــــة 2

الفصل الأول:

روجيه غارودي وتقلباته الفكرية

تمهيد..... 10

المبحث الأول :حياة روجيه غارودي 11

المطلب الأول: الميلاد والنشأة..... 11

المطلب الثاني: الأعمال والجوائز..... 16

1.الأعمال والإنجازات الفكرية..... 16

2.الجوائز 21

المبحث الثاني: الارتحالات الفكرية لغارودي 21

المطلب الأول: من الإلحاد إلى المسيحية البروتيستانية..... 22

المطلب الثاني: من المسيحية البروتستانتية إلى الماركسية 23

المطلب الثالث: من مراجعة الماركسية نحو اشتراكية التسيير الذاتي..... 25

1.مرحلة مراجعة الماركسية..... 25

2.مرحلة اشتراكية التسيير الذاتي..... 26

المطلب الرابع: مرحلة الانفتاح والحوار الحضاريين 27

المطلب الخامس: مرحلة التنظير للإسلام الإبراهيمي..... 28

1.رأي غارودي في الإسلام 29

2.فكرة الوحدة الدينية..... 31

3.الإبراهيمية والحنيفية 33

المبحث الثالث: مستويات التفكير الفلسفي عند غارودي..... 37

المطلب الأول: فلسفة الوجود 37
المطلب الثاني: فلسفة الفعل 43
خلاصة..... 46

الفصل الثاني:

الفلسفة بوصفها نظرا

تمهيد..... 48
المطلب الأول : في حد اللوغوس..... 49
1.لغة..... 49
2.اصطلاحا..... 52
المطلب الثاني : تاريخية فكرة اللوغوس 53
1.الحضارة المصرية..... 53
2.الحضارة الصينية..... 55
المطلب الثالث: اللوغوس الأفلاطوني 57
المبحث الثاني: الإشراق كمصدر متعال للمعرفة - أوغسطين..... 58
المطلب الأول: مفهوم الإشراق..... 58
المطلب الثاني: نظرية المعرفة..... 59
المبحث الثالث: في الفكر السياسي، المدينة الفاضلة – الفارابي 62
المطلب الأول: في مفهوم السياسة..... 62
1.مفهوم السياسة لغة..... 62
2.اصطلاحا..... 63
المطلب الثاني :المدينة الفاضلة ومضاداتها 64
1.المدينة الفاضلة 64

2.مضادات المدينة الفاضلة..... 65
المبحث الرابع :المثالية المطلقة عند هيغل..... 67
المطلب الأول :في مفهوم المثالية..... 67
1.لغة..... 67
2.اصطلاحا..... 67
3.أنواع الفلسفات المثالية..... 68
المطلب الثاني :المنهج الجدلي عند هيغل..... 69
المطلب الثالث :المثالية عند هيغل..... 70
خلاصة:..... 72

الفصل الثالث:

ضرورة الفعل- ممهدات لفلسفة جديدة

تمهيد..... 74
المبحث الأول :الماركسية وفعل التغيير الثوري..... 75
المطلب الأول: ما هي المادية الجدلية؟..... 75
1.المادية الجدلية..... 75
2.قانون وحدة الأضداد وصراعها..... 76
3.قانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي..... 77
4.قانون نفي النفي..... 77
المطلب الثاني: المادية التاريخية..... 78
المطلب الثالث :الصراع الطبقي..... 80
1.مفاهيم أساسية عند ماركس..... 81
المبحث الثاني: الوجودية وفعل التمرد..... 84

المطلب الأول: الضبط المفاهيمي 84
1.في مفهوم التمرد..... 84
المطلب الثاني: التمرد عند ألبير كامو 85
المطلب الثالث: أنواع التمرد..... 88
1.التمرد التاريخي..... 88
2.التمرد الميتافيزيقي (الماورائي(..... 89
3.التمرد في الفن 90
المبحث الثالث: البراغماتية وفعل التكيف..... 91
المطلب الأول: مفهوم البراغماتية..... 91
المطلب الثاني: أهم أفكار البراغماتية..... 92
1.المنفعة كمصدر للمعرفة 92
2.الطابع الواقعي 93
3.النجاح معيار للصدق..... 94
المطلب الثالث: التكيف في البراغماتية..... 95
خلاصة:..... 97

الفصل الرابع

فلسفة الفعل عند روجيه غارودي

تمهيد..... 99
المبحث الأول: في مفهوم الفعل عن غارودي..... 100
المطلب الأول :في دلالة الفعل..... 100
1.الدلالة اللغوية..... 100
2.الدلالة الاصطلاحية..... 101

المطلب الثاني: تاريخية مفهوم الفعل 102
1.في العصر اليوناني 103
2.في العصر الوسيط 106
3.في الفترة الحديثة والمعاصرة..... 109
المطلب الثالث: مقاربات لمفهوم الفعل 118
1.العمل والصنع..... 118
2.الصنع 121
3.الإبداع 123
4.الممارسة 126
المطلب الرابع :السؤال كنقلة من النظر إلى الفعل 131
المبحث الثاني :أسس فلسفة الفعل وغاياتها..... 135
المطلب الأول: أسس فلسفة الفعل..... 135
1.التسامي..... 135
2.الاستقبالية..... 139
3.الإبداع والتجديد 141
البحث الثالث :خصائص وغايات فلسفة الفعل..... 143
المطلب الأول :خصائص فلسفة الفعل..... 143
المطلب الثاني: غايات فلسفة الفعل 146
1.الحوار 146
2.الحضارة 152
3.الحضارة الإنسانية 156
خلاصة..... 161

الفصل الخامس:

راهن وآفاق فلسفة الفعل

تمهيد..... 164

المبحث الأول: من التنظير إلى الممارسة السياسية..... 165

المطلب الأول :الفعل السياسي 165

المبحث الثاني: من النص إلى الفعل..... 169

المطلب الأول :الفعل اللغوي..... 169

المبحث الثالث :الفعل والفعل التواصلي..... 171

المطلب الأول: الفعل التواصلي 171

المبحث الرابع :فلسفة اليومي والمستقبل..... 174

المطلب الأول :فلسفة اليومي 174

المطلب الثاني: فلسفة المستقبل 178

المطلب الثالث :انطباعات نقدية حول فلسفة الفعل الغارودية..... 181

1.انطباعات إيجابية..... 181

2.انطباعات سلبية 184

خلاصة..... 188

خاتمة 191

قائمة المصادر المراجع:..... 196

الملاحق..... 207

الملخص:

تهدف هذه الدراسة لبحث مصير الفلسفة، فالبعض رأى أنها ستنتهي إلى الهرم فالموت، ورأى البعض الآخر أنها في أمس الحاجة إلى مفهوم جديد يعيد لها الاعتبار، مفهوم يعيد تنسيقها ولم شتاتها، إلا أن هذا المفهوم لا يكمن في العلم ولا الفن ولا في أي شكل معرفي آخر. هذا ما قادنا رأسا نحو فلسفة الفعل عند روجيه غارودي، هذه الفلسفة التي تطرح على الساحة الفكرية إمكانا فلسفيا جديدا، فمن خلال هذا المفهوم– الفعل– حاول روجيه غارودي تصويب مسار الفلسفة بل نقول أنه حاول تغيير المصير الفلسفي الذي آلت إليه الفلسفة بفعل الأفكار التي أتخمها بها الفلاسفة على تنوعهم. كما قد حدد من خلال هذا التصور وظيفة الفلسفة بل ووظيفة الفيلسوف الحقة، إذ لا تكفي التنظيرات المحضة للحفـاظ على الاستمـــرارية الفلسفية والفاعلية الإنسانية، بـــل وجب استبدالها بالفـــعل.

Summary:

The purpose of this study is to examine the fate of philosophy. Some felt that it would end up in the pyramid and death. Others felt that it needed a new concept that would be taken into account, one that would be realigned and separated, but that concept did not lie in science, art or any other form of knowledge. This is what led us to the philosophy of action at Roge Garudi, a philosophy that puts a new philosophical potential on the intellectual scene, and through this concept - the act - Roger Garudi tried to set the course of philosophy, and we say that he tried to change the philosophical fate of philosophy by the ideas which the philosophers have taken to their diversity. It has also defined the function of philosophy and even that of a true philosopher. It is not enough pure theory to maintain philosophical continuity and human effectiveness to be replaced.