دلالات فلسفة الفعل في الفلسفة العربية المعاصرة

الأستاذ: لزهر عقيبي

جامعة بسكرة، الجزائر

الملخص:

انشغلت الفلسفة العربية بمقولة الفعل في انتقادها لتأويلاتها المتنازعة وفي عرضها لإشكالياتها، لكن لم يرتق ذلك الانشغال إلى مستوى بناء فلسفة خاصة بمفهوم الفعل، ومحاولات طه عبد الرحمان ونصيف نصار في بناء الفلسفة العربية على أساس الفعل أو العمل ليست إلا إسهامات تبحث عن الاكتمال، لاسيما وأن كلاهما يرومان " الاستقلال الفلسفي " عن الفلسفة الغربية. في حين أنه يمكن أن نتعلم الكثير من تطبيق مفاهيم ونظريات فلسفة الفعل الغربية المعاصرة على الفلسفة العربية، حيث يشترط ذلك التطبيق فهم طبيعة فلسفة الفعل وأهميتها وأهدافها ونظرياتها، ثم فهم بنية الإشكاليات والتأويلات الفلسفية التي تحكم الفلسفة العربية المعاصرة ومدى علاقتها بتناول مفهوم الفعل في حياتنا العملية، وأخيرا استخلاص الدلالات التطبيقية لمفاهيم فلسفة الفعل على الفلسفة العربية.

Abstract :

La philosophie arabe est inquiétée par la catégorie de l'action dans son critique de ses interprétations rivales, et dans son exposition de ses problématiques. Mais cette inquiétude ne s'élève pas au niveau d'une construction d'une philosophie typique de la conception de l'action. Les tentatives de taha abderrahmen et nassif nassar dans la restauration de la philosophie arabe sur la base de l'action ou du pratique ne sont que des essaies qui cherchent la complétude, notamment, ils favorisent « l'indépendance philosophique » envers la philosophie occidentale. Bien qu'il soit possible d'apprendre beaucoup de la pratique des conceptions et des théories de la philosophie de l'action occidentale contemporaine sur la philosophie arabe, ou cette pratique demande la compréhension de la nature de la philosophie de l'action, son importance, ses objectifs et ses théories, puis la compréhension de la structure des problématiques des interprétations philosophiques qui tyrannisent la philosophie arabe contemporaine, et sa relation avec le sujet de la conception de l'action dans notre vie pratique, et ,enfin, la déduction des significations pratiques des conceptions de la philosophie de l'action sur la philosophie arabe.

المنارة للاستشارات

مقدمة:

يتناول البحث مساهمة في مقاربة الفلسفة العربية انطلاقا من مقولة الفعل، لذا فهو يقترح تطبيق مفاهيم فلسفة الفعل المعاصرة على الفلسفة العربية الإسلامية، واستخلاص الدلالات الممكنة لذلك التطبيق. ولتحليل هذا الموضوع سأعتمد فلسفة التأويل التي تعتمد جدل الفهم والتفسير: فهم أنطولوجي يعتمد الوصف الفينومينولوجي وتفسير علمي يعتمد المنهج البنيوي، وبين الاثنين علاقة تبادلية وجدلية على أن أقدم لذلك بإطار نظري يعرف بمفهوم فلسفة الفعل المعاصرة.

إن الخطة المنهجية المترتبة على تطبيق فلسفة التأويل تلك على موضوع بحثنا تستدعي مراعاة العناصر التالية:

1. مفهوم الفعل في الفلسفة المعاصرة: حيث نوضح التعريف بالفعل والسياق المرجعي لفلسفة الفعل المعاصرة وأهميتها وأهدافها في دراسة الأفعال، ورغم أن تلك الفلسفة قد نشأت في مناخ فكري وثقافي أنجلوسكسوني حيث كان الفعل مدار اهتمام الفلسفة البراغماتية وفلسفة التحليل والفلسفة الوضعية إلا أنها ليست غريبة على الثقافة والفلسفة الفرنسية ، فقد كتب بلوندال كتابه الفعل في منتصف القرن التاسع عشر، ومع بول ريكور الذي احتك بالفلسفة الأنجلوسكسونية عرفت فلسفة الفعل تطورا لافتا، بوضعه لحقل الفعل جنبا إلى جنب مع حقلي النص والتاريخ ضمن موضوع الأنثروبولوجيا الفلسفية التي أسسها على فلسفته في التأويل.
2. تأويل الفلسفة العربية للفعل: هنا نتساءل عما يشغل الفلسفة العربية من إشكاليات تعبر عن بنيتها المعرفية والفكرية، وما يشغلها من تأويلات فلسفية تعبر عن بنية اتجاهاتها ومناهجها في التفكير والحجاج والحوار والنقد، لنعرج بعد ذلك إلى مدى علاقتها بتأويل الفعل بكل

المنارة للاستشارات

أنماطه المختلفة. حيث نشير لمشاريع فلسفية عربية وجدتها عند عبد الرحمان طه، ونصيف نصار لأجل مساءلتها في تصورها للفعل.

3. تطبيق فلسفة الفعل على الفلسفة العربية: لتوضيح هذا التطبيق أحاول أن أدرس نمطين من أنماط الفعل في الواقع العربي المعاصر: الفعل الأخلاقي و الفعل الديني، وبالتالي التساؤل ما إذا كانت أولوية الفعل على التفكير في واقعنا المعاصر تسبق أولوية الفكر على العمل الأثيرة، حيث يمر فهمنا لذاتنا ولما نريد أن نكون عبر مخرطة دراسة أنماط أفعالنا ودلالاتها المختلفة في واقعنا المعاش، وفهم تلك الدلالات بشكل موضوعي هو الذي يحدد فهمنا لذاتنا وإلقائنا بمشاريعنا وأفعالنا في المستقبل.إذن نقبل الجدلية التي تتجه بنا من الفعل إلى التفكير، ومن التفكير إلى الفعل.
4. الدلالات التطبيقية لفلسفة الفعل على الفلسفة العربية: وأخيرا، نستخلص الدلالات اللازمة عن تطبيق فلسفة الفعل على الفلسفة العربية وتبرير أولوية الفعل في النظر الفلسفي وأولوية السياق الثقافي الخاص في فهم الذات وانعتاقها.

يتضح من كل هذا أن الإشكالية المحورية لهذا المقال هي التساؤل عن العلاقة التي تربط الفلسفة العربية بمفهوم الفعل، وعن إمكانية هذه العلاقة ودلالاتها في حال تأسيس الفلسفة العربية على مفاهيم فلسفة الفعل المعاصرة.

مفهوم الفعل في الفلسفة المعاصرة:

أ.تعريف الفعل:

كلمة " فعل " في اللغة العربية من فعل، يفعل، فعلا، والجمع فعال وأفعال، وهي تدل في المعجم الوسيط على العمل، وجاء فيه أن كلمة فعل " في النحو دلت على حدث وزمنه... والفعلة: المرة الواحدة من العمل ويشار بها إلى الفعلة المستنكرة، وفي التنزيل العزيز في قصة موسى " وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين " والفعلي ما يوجد فعلا في مقابل الممكن... والمفتعل كل شيء

المنارة للاستشارات

يسوى على غير مثال تقدمه، ويقال جاء بالمفتعل من الأمر وهو الأمر المتصنع المتكلف، والمفعولية: وصف في كل ما هو مفعول[1]. وفي اللغة اللاتينية تنحدر كلمة فعل " actio " من " agere " أي " agir " في اللغة الفرنسية، وفي القاموس الفرنسي نجد لكلمة الفعل معاني اصطلاحية متعددة [2] .

- ملكة النشاط أو الحركة، وإظهار الإرادة في إنجاز شيء ما، فمعنى الفعل هنا يظهر الميل إلى النشاط العملي، وهو ضد التفكير أو القول فقط، ولذا يقال: رجل أفعال، كما يقال: نريد أفعالا وليس أقوالا.
- ما يمكن أن نحدثه. إظهار ملموس لإرادة فرد ما أو مجموعة، فالفعل هنا يدل على الحدوث الواقعي.
- التأثير الناتج عن شيء ما أو عن فرد يؤثر بطريقة حتمية، مثل طريقة تأثير الحكومة على الأسعار.
- حركة جماعية منظمة إزاء حادث خاص، مثل احتجاج العمال على ارتفاع الأسعار.
- التزام عسكري محدود في فترته الزمنية وأهدافه، مثل الاحتفال بذكرى سقوط جنود بالفعل، أي في معركة.
- جملة الحوادث المشكلة لنسيج حكاية أو مأساة.
- ممارسة حق في العدالة، اتهام شخص بجرم محدد.
- التحويل إلى فعل : تحقيق ما كان يعتبر مجرد فكرة أو مقصد.

ب. الماهية الفلسفية للفعل:

أما تحديد ماهية الفعل في الفلسفة فإنه لم يستقر على حال، ليس بسبب اختلاف الفلاسفة في ذلك فحسب، إنما بسبب تعقيد مفهوم الفعل نفسه، فهو كلمة صغيرة في كتابتها ونطقها غنية في مدلولها وعمقها، وبما أن تلك الهوية عصية على التحديد، فإنني سأعرض هنا لحيرة باحث عربي أمام تعريف الفعل فراح يعدد أكثر من اثنين وعشرين تعريف له، دون الإشارة إلى مصادرها، ولعله قرأها

المنارة للاستشارات

في مصادر أو مراجع ثم عبر عليها بأسلوبه الخاص، ولعل هذا ينطبق على بعض تلك التعريفات دون الأخرى التي قد تكون من إنتاجه فعلا. ومهما يكن الأمر، فإن بعض تلك التعريفات يكشف عن قراءة صاحبها لفلسفة الفعل المعاصرة ونظرياتها، ويهم منها الأربعة الأخيرة وهي [3]:

- الفعل تكوين ذهني جسمي يتجسد موضوعيا في حركات وعمليات، وهو بالضرورة ذو معنى وله مرجعية رمزية في إطار علاقات الذات مع نفسها ومع العالم والآخرين.
- هو إحداث لأمر جديد لم يكن من قبل في العالم وعلى هيئة منظمة ومفهومة (أو يمكن فهمها).
- الفعل سلوك قصدي يتكون من عدد من حركات متسقة تنتج أحداثا موضوعية وحالات وأشياء ونتائج ذات معنى، وتحركها مشيئة واعية من أجل إنتاج أثر معين مقصود، ويتم كل ذلك إما بأدوات جسم الفاعل نفسه، وبتحريكه لجسم آخر أو لأشياء وأدوات أخرى منوعة.
- الفعل تكوين ذهني جسمي موضوعي وقصدي، يغير من أحوال الذات أو العالم أو الآخرين ومن محتويات العالم، وقد يضيف إليها منتجات جديدة، ويحمل معنى وهو بسبيل التأثير في الوسط المحيط، وهو حركة تنتهي إلى حدث.

إن أهمية هذه التعريفات تكمن على الأقل، في الدلالة على تعقيد ماهية الفعل وتداخل العناصر الجسمية والنفسية والعقلية والرمزية والبيئية في تشكيلها، وأن تلك الماهية ليست إحدى تلك العناصر ولا مجموعها. لذا يجب البحث عنها في الصفات الثابتة الملازمة للفعل، وهذا لا يتاتى إلا بالتعريف بالمغايرة أو التعريف بالسلب الذي يضمن سلب الصفات التي لا تدخل في تعريف ماهية الفعل، حيث يمكن تمييز الفعل الانساني عما يميز الحوادث الطبيعية والفعل الغريزي الحيواني والعادات والمنعكسات الشرطية وعن مجرد كونه سلوكا،

المنارة للاستشارات

وبالتالي فالفعل الانساني ليس مجرد حادث، إنما ينطوي على قدر من العقلانية والقصدية والارادة، وهو لاشك أيضا حركة جسمية ورمزية وبيئية ذات معنى، ومن هنا يمكن القول أن الفعل حقيقة، عند الإنسان، هو فعل قصدي وإرادي وواعي يصدر عن ذات فردية فاعلة، رغم ما يكتنفه من دواعي ودوافع غريزية وجسمية وظروف اجتماعية ونفسية معقدة. لا بل إن نظرية الاختيار العقلاني تذهب إلى أن الفعل الإنساني يخضع دائما للتقويم من قبل فاعله، وبالتالي إمكانية تغييره وتكييفه وفقا للظروف وانتظار نتائج أفضل، فـ" الفعل كواسطة أو كإنتقال يذهب من الظروف الممكنة إلى النتائج الممكنة "[4].

وهذا يعني أن الفاعل بصدد تقويم فعله، تقويم الظروف الأولية التي ينطلق منها الفعل، وتقويم النتائج التي يوصلنا إليها بالقياس إلى ما يحرك الفاعل من إرادات ومقاصد واعتقادات. يتبين أن وراء كل فعل فاعل، وأن هذا الفاعل ليس بالضرورة الانسان الفرد بل قد تكون الجماعة أو أي مؤسسة اجتماعية، وبالتالي ليس الفعل مجرد معطى موضوعي مثل الحوادث الطبيعية، بل هو يعبر عن إرادة فاعله ومقاصده واعتقاداته، ويتجلى في صورة حركية فيزيائية وجسمية ورمزية، ويتم في ظروف وسياقات خاصة، وينتظر منه نتائج مرجوة.

ج. السياق المرجعي لدراسة الفعل:

ذهب برينو قناسونو B.Gunassounou إلى أن البحث الفلسفي المعاصر في الفعل بدأ بتاريخ كتابة أنسكومب Anscombe لمؤلفها " القصد- L'intention " سنة 1957، وبالمقالات التي كتبها تباعا بعد ذلك الفيلسوف الأمريكي دونالد دافيدسون D.Davidson حول إشكاليات الفعل المختلفة، ومع ذلك فإن فلسفة الفعل المعاصرة، بالنسبة له، لم تضف شيئا إلى مشكلات الفعل كما طرحها كل من أفلاطون وأرسطو، وغاية ما أنجزه فلاسفتها هو تناول تلك المشكلات في قالب تصوري جديد. فهو يقول: " الفلسفة المعاصرة لم تفعل سوى الإستئناف من جديد، ببناء أدلة أخرى، ومع وسائل تصورية أخرى، لمشاكل هامة، لطالما وجدناها مشكلة بوضوح عند أفلاطون وأرسطو "[5].

المنارة للاستشارات

غير أن هذه النظرة، إن كانت تدلنا على أهمية أرسطو وأفلاطون في التأسيس لفلسفة الفعل ومشاكلها، فإنه لا يمكن أن نقبل اختزالها بزخمها وثرائها المعاصر عندهما، ذلك أن العودة لفلسفة الفعل في العصر الحديث لم تكن أبدا نابعة من إحياء فلسفة أرسطو، ولاهي تحقيق لدعوة فيلسوف معين، بل هي نتيجة لمشاكل إبستمولوجية تتعلق بتفسير الفعل الإنساني في العلوم الإنسانية، وفي هذا نجد ماكس نوبارغ Max Neubergue يربط ظهور نظريات الفعل المعاصرة بإشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية. فقد نشأت نظرية الفعل" انطلاقا من إشكالية خاصة مرتبطة بنمط التفسير (السببي أو القصدي) الملائم للفعل، ولنستدعي في بعض الوجوه ، معضلة – Erklaren/ verstehen – المتعلقة بمسألة معرفة ما إذا كانت توجد أو لا قطيعة إبستمولوجية بين" تفسير" الظواهر الطبيعية في العلوم الطبيعية و" فهم " العالم الاجتماعي والتاريخي في علوم الإنسان[6].

الحقيقة أن تحليل أرسطو أو أفلاطون للفعل يندرج ضمن هاجس البحث في الأخلاق، حيث اصطبغت فلسفتهما في الفعل بفلسفتهما الأخلاقية. ومن هنا، فإن نظرتهما للفعل لم تكن شاملة لكل جوانبه. كما لا يستقيم، في نظري، إرجاع (نوبارغ) لفلسفة الفعل المعاصرة لدواعي إبستمولوجية فقط، مثل علاقة الفهم بالتفسير أو لدور الفلاسفة التحليليين في توضيح مفاهيم اللغة والفعل والقصد والفعالية والمفاضلة والاختيار والقرار...لأن في ذلك إهمال للأسباب الأنطولوجية المتخفية وراء معرفتنا للفعل، والتي تبرر فصل الفهم عن التفسير مثلا لتأكيد خصوصية الفعل الإنساني والتساؤل عن معناه بالنسبة للذات التي تقوم به، وفي هذا الشأن يمكن أن تكون الفلسفة الوجودية شاهدا على الفعل من حيث هو تأكيد للكينونة الذاتية والفاعلة ولسلطة التراث والتاريخ والاديولوجيا.

إن هذا التحليل لمرجعية فلسفة الفعل المعاصرة ونظرياتها يدل على مدى تعقيدها، ومن الأفضل مراعاة تشابك كل تلك الشروط الأنطولوجية والابستمولوجية والفلسفية في ظهورها حيث تناول الفلسفة لمفهوم الفعل

المنارة للاستشارات

بالدراسة لم يكن وليد الفلسفة المعاصرة، بل يضرب بجذوره في تاريخ الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الطبيعية خاصة الفيزيولوجيا التي تفسر الفعل برده لأسباب عضوية وعصبية، وفلسفة اللغة واللسانيات الحديثة حيث نظرية أفعال الكلام تقدم تصورا للفعل من خلال اللغة، فقد نمت في خضم هذه المعارف والعلوم تصورات مختلفة ومتناقضة لمفهوم الفعل، لكنها كانت تعزز في مجملها تصور الإنسان لنفسه من خلال فهمه لخصائص أفعاله الإنسانية وتميزها عن الحوادث الطبيعية والبيولوجية.

د.أهمية فلسفة الفعل وأهدافها:

من الواضح أن فلسفة الفعل تعنى بدراسة الفعل الإنساني وتحلل أنماطه المختلفة سواء كانت فردية أو جماعية، وتعرفنا على الشروط المختلفة والمحددات التي تؤثر عليه على اختلاف طبيعتها الاجتماعية والنفسية والطبيعية والفيزيولوجية، كما تعرفنا على بنيته الداخلية بإبراز ما يحكمه من إرادات ورغبات ومقاصد ومعتقدات، وهي تتساءل عن حرية الأفراد والجماعات ومدى مسؤولياتهم على أفعالهم ومشاريعهم العقلانية منها وغير العقلانية، الصالحة أو المنحرفة وهي ليست بديلا عن العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تتناول أنماط الفعل في جزئياتها بطرق علمية أو ملائمة، لأن فلسفة الفعل ببساطة فلسفة تريد أن تؤسس لنظرية عامة للفعل الإنساني في كل تجلياته، وبالتالي تعمل كخلفية لبناء الأفعال ووصفها وترشيدها وترقيتها.

وهي ليست بديلا أيضا عن فلسفة الأخلاق، لأن هذه الأخيرة، تهتم بنمط معين من الفعل وهو الفعل الأخلاقي بطريقة معيارية. ورغم التداخل التاريخي بين الأخلاق وفلسفة الفعل في الفلسفة الكلاسية، لا سيما عند أرسطو في كتابه "الأخلاق إلى نيكوماخوس" حيث اعتبر فلسفة الفعل مقدمة لفلسفة الأخلاق، إلا أن فلاسفة الفعل المعاصرين يرون أن علاقة فلسفة الفعل بالأخلاق كانت سلبية، فماكس (نوبارغ) يرى أن تلك العلاقة قد وجهت البحث في اتجاهين: " من جهة، الانتباه تركز على بعض الأبعاد التي لها علاقة مباشرة مع

المنارة للاستشارات

المواضيع الأخلاقية: المسؤولية، الحرية، الخير والشر. هذا التحديد لأهمية البحث عطل التحضير لنظرية في فهم الفعل، الأمر الذي خطأ ،بالعودة، التحليلات المقدمة حول هذه الأبعاد الخاصة [7].

إن فصل فلسفة الفعل عن فلسفة الأخلاق لا يعني أكثر من تجاوز النظرة الأخلاقية وهيمنتها على دراسة الفعل، ومع ذلك يبقى الفعل الأخلاقي موضوعا أساسيا لفلسفة الفعل تماما مثل أنماط الأفعال الأخرى المتمثلة أساسا في الفعل السياسي والفعل الاجتماعي والفعل التربوي.. ففلسفة الفعل يتسع موضوعها لكل أنماط الفعل وأشكاله سواء كانت فردية أو جماعية صحية أو منحرفة وتتساءل عن أسبابها وتأثيراتها والمشاكل التي تطرحها. وهي بذلك تعمل على فهم الإنسان لنفسه من خلال فهمه لأفعاله وأفعال المجتمع الذي ينتمي إليه، وتعمل على عقلنتها. فنظرية الاختيار العقلاني في فلسفة الفعل لا تدلنا على إشكالية الاختيار بين الأفعال فحسب، بل تدلنا على طبيعة الأفعال العقلانية، ونظريات الاستدلال التطبيقي التي تمتد إلى فلسفة أرسطو تعرفنا على ما يحيط بالأفعال الإنسانية من ظروف وأسباب ومحفزات ومقاصد، وهي تعرفنا على التحليلات العلمية للفعل على اختلافها في العلوم الإنسانية وتتساءل عن توافقها مع طبيعته الإنسانية، وعلاقة الحوادث العصبية والفيسيولوجية بطبيعة الفعل، ومن وراء ذلك تكرس هدف الأنثروبولوجيا الأساسي وهو فهم الإنسان ككل من خلال فهم أفعاله.

هـ. تأويل الفعل في الهرمينوطيقا الفلسفية:

الهرمينوطيقا هي فن تأويل النصوص أو عمليات الفهم المطبقة في تأويلها، غير أن كثيرا من الدارسين للفلسفة يرون أن مؤسس الهرمينوطيقا الفلسفية الحديثة هو شلايرماخر الذي يرى أن الهرمينوطيقا ليست "فن الفهم " فقط، بل هي فن "تصحيح الفهم "وتحقيق التفاهم، ولذلك اهتم بمناهج تأويل النصوص، والعلوم المرتبطة بها مثل الفيلولوجيا والنحو. ونقل التأويل من مجال النصوص المقدسة المسيحية إلى النصوص الأدبية والفلسفية، فقد كان واعيا بأنه يؤسس لهرمينوطيقا كلية في مقابل هرمينوطيقيات محلية هي هرمينوطيقا القانون وهرمينوطيقا الدين

المنارة للاستشارات

وهرمينوطيقا الفن. لقد جعل الهرمينوطيقا أو" فن الفهم " قائمة على جدلية التأويل اللغوي والتأويل النفسي اللذان يهدفان إلى الكشف عن مقصد الكاتب وعبقريته في الإبداع. غير أن هرمينوطيقا شلايرماخر لم تتسع لدراسة الفعل الإنساني، وبقيت بعيدة عن الحياة العملية إلا من جهة ما تشير إليها النصوص، وعلينا أن ننتظر دلتاي وغادامير وبول ريكور لتحليل وفهم أوسع لمفهوم الفعل.

تميز عصر دلتاي Delthey بسيطرة الروح العلمية، خاصة كما تمثلها النزعة التجريبية الانجليزية، وبالنزعة الحيوية والتراث الألماني والهرمينوطيقا الرومانسية كما مثلها شلايرماخر، ويمكن استخلاص فلسفته في الفعل من فلسفته في الحياة واهتمامه بالتاريخ، باعتباره عالما مبرزا فيه، ومن ابستمولوجيا العلوم الإنسانية التي أولاها عناية فائقة، فالحياة عند دلتاي تؤول الحياة، وهذا ينطبق على الفعل الإنساني، باعتباره ظاهرة حيوية لها أثارها أو تعبيراتها الدالة عليها، والتي من خلالها يمكن فهمه.

أما تمييز دلتاي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فإنه يدل أن تأثره بالروح العلمية في عصره لم يمنعه من البحث على فهم خاص للأفعال الإنسانية، ما يميز الأفعال الانسانية هو فردانيتها وحيويتها ولطافتها وانطوائها على مقاصد الإنسان.

أما غادامير H.G.Gadamer فإنه يرى أن الهرمينوطيقا بما أنها محاولة لفهم التجربة الإنسانية وتأويلها، فإنها لا تستثني التطبيق. ذلك أن الفهم الذي يعتمد على التأويل لا يكتمل إلا في التطبيق. وهكذا، يقول غادامير: " نتقاد خطوة أبعد من التأويلية الرومانسية، إن صح التعبير، بأن لا نعد الفهم والتأويل مكونين لعملية موحدة فقط، بل إن التطبيق عنصر ثالث يشترك معهما في ذلك [8].

والحقيقة أن الفهم التطبيقي فهم انطولوجي يسبق قراءة النص ويأتي بعد تأويله معا: فالحالة التي يسبق فيها الفهم التطبيقي النص هي الحالة التي تدل على بنية الفهم المسبق للمؤول عندما يأتي لقراءة النص،

المنارة للاستشارات

ويتضمن تأثير أحكامه المسبقة وإيديولوجيته وتراثه وواقعه الخاص على فهمه، فالفهم المسبق فهم مستمد من الحياة العملية للمؤول، ويعبر عن فهمه الأولي لدلالة النص، وبالنسبة لغادامير، فإن هيدجر، هو الذي كشف عن بنية الفهم المسبق، وهو فهم الآنية لذاتها أمام ذاتها وتفسيرها لهمها واهتماماتها.

أما الحالة الثانية، فهي الحالة التي تعقب القراءة الموضوعية للنص، حيث يطبق فيها المؤول دلالة النص على واقعه العملي الخاص، إنه فهم متشبع بدلالة النص، ولكنه يطبق وفق واقع المؤول وأغراضه، ويدل على تملك المؤول لتلك الدلالة في التطبيق، واشتراع إمكانياته إنطلاقا منها.

لقد وجد غادامير في الهرمينوطيقا القانونية والهرمينوطيقا اللاهوتية التعبير المناسب عن الفهم التطبيقي، حيث يحرص المؤول ليس فقط على فهم فحوى القانون أو النص الديني، بل كيفية تطبيق ذلك على حالة عينية محددة. النص " سواء أكان قانونا أو إنجيلا، إن أريد له أن يفهم كما ينبغي – طبقا لما يدعيه- فيجب أن يفهم في كل لحظة، وفي كل حالة عينية، بطريقة جديدة ومختلفة، إن الفهم هنا هو دائما تطبيق [9].

إذن على مستوى تأويل النصوص، يؤسس غادامير لفهم تطبيقي يتحكم في تأويلها من جهة، وفي توجيه الحياة العملية، وبالتالي أفعال الإنسان من جهة أخرى. غير أن مجال الفعل الإنساني هو العلوم الإنسانية التي أولاها غادامير أهمية خاصة، وهي عنده علوم عملية موضوعها الإنسان وما يعرفه عن نفسه ككائن فاعل يعي أغراض أفعاله ويتحكم فيها، والفعل الإنساني يخضع كالنص لجدلية الفهم الأنطولوجي والمعرفي، ومثلما أن أرسطو لم يرم إخضاع الفعل الخلقي إلى أنموذج العلم في عصره وهي الرياضيات، فكذلك الفعل الإنساني لا يمكن أن يكون موضوعا لمعرفة علمية خالصة، فمن شأن تلك المعرفة أن تشيئه، وتفقده طابعه الإنساني الخاص.

المنارة للاستشارات

وبهذا يحرص غادامير على التمييز بين الفعل الإنساني والحوادث الطبيعية، فلا يمكن أن يرتد الفعل الإنساني إلى مجرد حادثة طبيعية آلية يمكن إخضاعها لقوانين عامة، وهو على غرار أرسطو، يرى أن الفعل الإنساني يقوم على الممارسة والسجية والتغير، وهو تطبيق لمعرفة الفاعل على حالة عينية جزئية. إن التأويل الذي يلحق الفعل الإنساني، تبعا لذلك، يقوم على الفهم التاريخي وسلطة التراث والأحكام المسبقة، وهو إن تطور إلى معرفة موضوعية، فهي تبقى معرفة أقرب إلى الخطة العملية أو الصورة العامة للعمل منها إلى المعرفة العلمية. " فالعلوم الإنسانية، يقول غادامير، أقرب إلى المعرفة الخلقية، منها إلى ذلك النوع من المعرفة النظرية، إنها "علوم خلقية [10].

غير أن فلسفة الفعل عند بول ريكور P.Ricoeur اتخذت مسارا آخر يجب تتبعه:

أ- أنطولوجيا الفعل:

يكشف المسار الفلسفي لبول ريكور عنايته بمفهوم الفعل منذ البداية، حيث كتابه: " فلسفة الارادة، الإرادي واللاإرادي – Philosophie de la volonté :le volontaire et l'involontaire " الذي يتضمن أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه، هو في الحقيقة، تحليل فلسفي وانثروبولوجي للفعل الإنساني الذي يأخذ ثلاث مراحل: الفعل كمشروع، الفعل كتحفيز motivation واخير الفعل أخيرا كرضا أو موافقة consentir، وقد تجاوز فيه ريكور التحليل الفينومينولوجي للفعل كما هو معطى للوعي المباشر، فلم يعد يتكلم عن الفعل الإرادي وعلاقته بالفكر والأحاسيس والانفعالات، بل على ما يشكل نقيضا له وهو الفعل اللاإرادي وارتباطه باللاشعور. وفي الجزء الثاني من كتابه فلسفة الإرادة وسع ريكور تفسيره للفعل الإنساني إلى الخطاب الأسطوري والديني وإلى لغة الرموز، حيث تكلم عن " الإنسان الخطاء– L'homme faillible " وعن " رمزية الشر La symbolique du mal" حيث تساءل عن معاني رموز الأفعال التي تجلب للإنسان الدنس والخطيئة وعن أصل الشر في فعل الانسان.

المنارة للاستشارات

لقد تابع ريكور ذلك التحليل الوجودي المعتمد على الفينومينولوجيا وهرمينوطيقا الرموز في كتابه:" في التأويل، محاولة حول فرويد – DE l'interprétation .Essaie sur freud حيث يوافق فرويد على إمكانية تفسير الفعل الإنساني برده إلى دوافع لاشعورية، لكنه يعارضه أيضا، بتأكيد أن اللاشعور غير كاف، حيث يستطيع الإنسان أن يضع لأفعاله مقاصد وأهداف، والتي لا يمكن أن يفسر فعل الإنسان إلا بها، وهكذا تخضع أفعال الإنسان لنوعين من التأويل: تأويل استرجاعي أركيولوجي Archéologique يرجعها إلى دوافع لاشعورية مضمرة، يجب الكشف عنها، وتأويل قصدي تيليولوجي Téléologique يقرأ مقاصدها.

لقد ميز ريكور بين البنيوية والمنهج البنيوي، في كتابه: " صراع التأويلات –le conflit des interprétations"، وإذا كان المنهج البنيوي قد أثبت جدارته في تفسير النصوص إلى جانب مناهج أخرى، فإن البنيوية لم تؤد سوى إلى فصل الذات عن موضوع البحث، وفصل المعنى الموضوعي للنص عن دلالته في الواقع، تلك الدلالة التي تختلف باختلاف السياق الثقافي والاجتماعي والحضاري لقارئه.إن القارئ ليس كائنا سلبيا، فهو انطلاقا من المعنى الموضوعي للنص، وتشبعه بدلالته يشترع إمكانياته ويحاول تحقيقها في حياته العملية. وهذا يعني أن ريكور، على غرار غادامير، يخضع النص للفهم الأنطولوجي التطبيقي من الأمام ومن الخلف، فهناك فهم مسبق يأتي به القارئ إلى النص، يحمل أحكامه المسبقة وافتراضاته حول موضوع النص، وفهم بعدي إن صح التعبير، يأتي بعد مرحلة موضوعية تفسر المعنى الموضوعي للنص، وهو الفهم الذي يتشبع بدلالة النص ويطبقها في واقعه الخاص.

إن هذا الفهم التطبيقي الأنطولوجي هو الفهم الجوهري في فلسفة ريكور، لأنه الفهم الذي يدل على فهم الذات لنفسها ونمط إشتراعها لإمكانياتها ومشاريعها في الواقع، من خلال تأويلها للرموز والنصوص والثقافات والمؤسسات والأفعال الإنسانية. إن الذات تتعلم من كل هذه الأشياء جميعا، فهي

المنارة للاستشارات

الوساطات التي تمر بها الذات من أجل فهم نفسها، وهذا لتفادي فهم مباشر أساسه التأمل الذاتي، كما هو الحال في العقلانية الديكارتية أو الكانطية أو الهرمينوطيقا الرومانسية.

لذا انتقل مفهوم الذات عند ريكور من ذات معتدة بنفسها إلى الذات المكسورة الخطاءة التي لا تقوى على التحكم في أفكارها وأفعالها، إلى الذات الفاعلة القادرة التي تحاول أن تفرض وجودها بمحاولتها تحقيق مشاريعها وأهدافها في الواقع. غير أن هذا الفهم الذي ينطلق من الفعل ولا يكتمل إلا فيه، جعل كتب ريكور اللاحقة تولي عناية فائقة بالخصائص الدلالية والرمزية والزمنية للفعل وبالمظاهر الاجتماعية والأخلاقية والأدبية والسياسية المرتبطة بها مثل الإديولوجيا واليوتوبيا والحكاية والحق والعدالة والأخلاق.

ب.المعرفة بالفعل:

يتبين مما سبق أن ريكور يؤسس لأنثروبولوجيا فلسفية قوامها البحث عن الانسان ككل من خلال منعطف الرموز والنصوص والتاريخ والأفعال الإنسانية والمؤسسات والثقافات. أي أنثروبولوجيا فلسفية تقوم على فلسفة للتأويل تأخذ بعين الاعتبار كل أشكال ذلك المنعطف، فالحقول الأساسية لتلك الانثروبولوجيا هي النص والفعل والتاريخ التي حاول ريكور التقريب فيما بينها بإخضاعها لفلسفة التأويل المبنية على جدل الفهم والتفسير، لأنها عرفت نفس المشكلات المعرفية تقريبا، كما تلتقي في طبيعتها الرمزية.

فالفعل عند ريكور هو نص أو يشبه النص، وهو يخضع لنفس مقولات النص الموضوعية حيث: الفعل مستقل عن فاعله مثلما أن هناك استقلالية للنص عن مؤلفه ووضعيته الأصلية، فهو يتضمن دلالته في حد ذاته، هذه الدلالة التي قد تغيب حتى على فاعله. الفعل يمكن تسجيله عندما يأخذ طابع الحادثة المؤثرة في زمنها، مثل الأفعال التي يسجلها التاريخ، وبالتالي فهو كالنص الذي نثبته عن طريق الكتابة. الفعل لا يتعلق فقط بالحادثة التي أنتجته، بل له قدرة على تجاوز دلالته الأولية والتحقق في سياقات جديدة، وأخيرا، فالفعل عمل مفتوح لسلسلة

المنارة للاستشارات

لا نهائية من القراء أولهم المعاصرين له الذين لا يكتسي تأويلهم أي أفضلية على اللاحقين.

وإذا كان الفعل يخضع لمقولات النص فإنه يخضع أيضا لمقولات التأويل وهي الفهم المسبق والتفسير والفهم العميق الذي يليه. مقولات يستوعبها جدل الفهم والتفسير الذي يمكن تطبيقه على الفعل مثلما يطبق على النص والتاريخ. فهو يأخذ عند ريكور طابع النظرية العامة التي تشمل جميع حقول الأنثروبولوجيا. لقد لاحظ ريكور أنه في مجال الفعل الذي لقي اهتماما كبيرا في الفلسفة الأنجلوسكسونية، كان الفلاسفة يفصلون بين الفهم والتفسير، فهذه الفيلسوفة " أنسكومب- Anscombe " في كتابها " القصد- L'intention " تميز بين اللغة التي نستخدمها عند دراستنا للفعل الإنساني واللغة التي نستخدمها عندما ندرس الحوادث الطبيعية ، فعندما ندرس الفعل الإنساني نستخدم كلمات مثل القصد، الباعث، المبرر، الدافع، أما عندما ندرس الحوادث الطبيعية فإننا نستخدم كلمات مثل القانون، السبب، الحادث، التفسير. يرفض ريكور هذا التمييز، لأن الفعل الإنساني يقع بين لغتين، فهو يقع بين السببية والدافعية، بين كونه حادثا وبين كونه قصدا، بين الفهم والتفسير، لأن " الظاهرة الإنسانية تقع بين الاثنين، بين سببية تتطلب التفسير وليس الفهم، ودافعية متعلقة بفهم عقلاني خالص [11].

وجد ريكور في الفعل الاجتماعي المثال البارز لتطبيق جدلية الفهم والتفسير، ولكنه استطاع تطبيقه في مجالات أخرى كالتاريخ والحكاية ودراسة الاستعارة والترجمة والدين والأخلاق والسياسة، ولا يخفى علاقة هذه المجالات بمفهوم الفعل، وعلاقة فلسفة ريكور برمتها بذلك المفهوم .

2. تأويل الفلسفة العربية الاسلامية للفعل:

أ- بنية الفلسفة العربية الاسلامية:

يصطدم الدارس للفلسفة العربية بمصطلحات مختلفة مرتبطة بها، ولها علاقة بمضمونها مثل الفلسفة العربية الاسلامية، والفكر الاسلامي، والفكر العربي، واعتقد أن ما يجمع هذه المصطلحات جميعا هو أنها تعبر على قضاياها

المنارة للاستشارات

باللغة العربية أو أنها تهتم بقضايا واقع وأفكار الشعوب التي تنتمي إلى الوطن العربي الكبير. ومهما يكن الأمر، فإن تحليلا موضوعيا وافيا لأفكارها وتأويلاتها والحكم عليها فيما إذا كانت تهتم بتأويل الأفعال في الواقع أم لا أمر لا يسمح به المقام، ومع ذلك فالمحاولة لازمة لتفادي أحكامنا المسبقة على الموضوع:

ب. بنية المضامين والإشكاليات:

انشغلت الفلسفة العربية العربية أكثر بمضامين التراث العربي الإسلامي ومسألة الحداثة والفكر الديني ومسألة القيم لاسيما الأخلاق، ومسائل النهضة والعلم والعلمنة وتجديد العقل والمناهج والعقلانية والروح النقدية، ومن المهم أن نعود هنا إلى بعض المفكرين المشتغلين بالفلسفة العربية لنعرف تصوراتهم حول الإشكاليات التي تطرحها تلك الفلسفة، فهذا المفكر العربي الدكتور محمد عابد الجابري، في كتابه " إشكاليات الفكر العربي المعاصر" يعرض لتلك الاشكاليات مبتدئا بإشكالية الأصالة والمعاصرة وما يستتبعها من أسئلة تتعلق بطبيعتها: هل هي تعبير عن صراع طبقي أم مشكل ثقافي ؟ هل هي ثنائية مفروضة أم إختيار؟ ما علاقة السؤال بالواقع وبمشكلة النهضة العربية ؟ وعندما نقابل الاشكالية بعلاقة أوربا بتراثها.

فهل كانت تلك العلاقة علاقة اتصال أم انفصال ؟ لينتهي حل الاشكالية إلى القول بأنها ليست قضية إختيار بين النموذج الغربي والنموذج العربي الاسلامي، " بل هي بالعكس من ذلك قضية واقع فرضه الغرب علينا في إطار توسعه الاستعماري وما رافق ذلك من تعميم نموذجه الحضاري على العالم أجمع، مما كانت نتيجته غرس بنى عصرية رأسمالية الطابع في مجتمعاتنا في إطار التحديث الكولونيالي أولا، ثم في سياق التبعية لمراكز الهيمنة الامبريالية ثانيا، الأمر الذي يكرس فينا إزدواجية صميمة في مجالات حياتنا كافة، وفي مقدمتها المجال الثقافي نفسه[12].

أما المشكلة الثانية التي تطبع الفكر العربي عنده فهي أزمة الإبداع، حيث يفرق بين الفكر كمحتوى للأفكار والمعلومات المختلفة والفكر كبنية عقلية

المنارة للاستشارات

وأدوات إستدلالية ومنهجية،متسائلا ما إذا كانت أزمة الإبداع تمس البنية الفكرية كمحتوى أو كأدوات؟ ليجيبنا بأنها تمس الاثنين معا، ذلك أن هناك علاقة جدلية بين الفكر كمحتوى والفكر كأداة ومفاهيم تجد تعبيرها في الثقافة العربية، والحل في نظره هو في " قيام أنتلجنسيا عربية جديدة: عربية بانتظامها في التراث العربي لتجديده من الداخل، وجديدة بانتظامها في الفكر العالمي المعاصر ومواكبتها له بقصد توظيف أدواته المنهجية ورؤاه العلمية في إعادة بناء الماضي وتغيير الحاضر وتشييد المستقبل [13].

المشكلة الثالثة هي مستقبل الفكر العربي وإشكالية التقدم والوحدة، حيث تعرض الوطن العربي إلى تمزق سياسي تمخضت عنه الدويلات القطرية وإلى هيمنة غربية استعمارية جديدة هدفها ليس فقط استثمار ثروات الشعوب العربية بل غزو ثقافتها في الصميم ، مما ينعكس على الفكر العربي خاصة ويطرح السؤال حول مستقبله ودوره في تحقيق الوحدة " الممكنة " بين الأقطار العربية إذا كان تحقيق دولة العرب الواحدة متعذرا، كما يطرح مدى قدرته على النهوض والتقدم ومواجهة أشكال الصراع والتحدي في عالم لا مكان فيه للضعفاء.

يخصص الجابري فصلا آخر لكيفية تأسيس الوعي بالوحدة بين الأقطار العربية، وبعد أن يستعرض لكيفيات هذا التأسيس في المشرق والمغرب فإنه يعترف أن الدولة القطرية على الأقل وقفت ضد التجزئة الكاملة، و" أن نقطة الضعف الخطيرة التي عاناها الفكر العربي النهضوي الحديث والمعاصر، ومازال يعانيها إلى اليوم هي تقاعسه أو إحجامه أو عجزه عن طرح مسألة الدولة في الوطن العربي قديما وحديثا [14].

ورغم أن الدولة القطرية تبدو في نظره عائقا أمام تصور حقيقي لبناء دولة في الوطن العربي موحدة إلا أن دمقرطتها من شأنها أن تجعل تلك الدولة الواحدة المنشودة مسألة قرار ليس إلا. أما في تحليله لعلاقة المثقف بإشكالية النهضة فإنه يرى أن هذه المسألة تتعلق بثنائيات فكرية بدأت بمطلب التمدن ومقاومة الاستعمار التي تختزل مسألة الهوية وثنائياتها المتعددة على رأسها الأزواج التالية:

المنارة للاستشارات

الاسلام و العروبة، الدين والدولة، الأصالة والمعاصرة، الوحدة والتجزئة، ولا تحصل النهضة إلا بنقد وتحليل هذه الأزواج وفحصها وبيان ماهو صحيح ومزيف فيها. غير أن الشيء الأهم هو تأكيد الجابري أن هذه الثنائيات لا تحمل طابعا عاما يشمل كل أقطار الوطن العربي، أي بالأحرى لا تطرح نفس المدلول المتوتر الذي نجده في سوريا أو لبنان مثلا.

لقد اهتم الجابري في مؤلفاته الأخرى بالمشاكل الابستمولوجية خاصة، حيث حلل بنية العقل العربي فوجدها في ثلاث أشكال من النظم المعرفية هي نظام البيان ونظام العرفان ونظام البرهان، فأما البيان فيجد وحدته العميقة في اللغة العربية المرتبطة بالبيئة الجغرافية والاجتماعية والفكرية الجاهلية، " ونحن عندما نقول " اللغة " لا نقصد اللغة كمجرد أداة للتواصل بل اللغة كحامل للثقافة. واللغة العربية بهذا المعنى هي تلك التي جمعت من " الأعرابي " (= صانع العالم العربي) [15].

وأما العرفان الصوفي أو العرفان الأثني عشري الشيعي فقد وجد وحدته الأساسية العميقة في العرفان القديم، خاصة الهرمسي منه، وأخيرا، الخطاب البرهاني الذي يجد تعبيره في الفلسفة التي تستمد دلالتها من الفلسفة اليونانية.هكذا تتأسس الثقافة العربية الإسلامية أكثر على بنيات ثقافية خارج سياقها الثقافي والتاريخي والحضاري، ورغم العلاقات التي تربط بين هذه النظم المعرفية، إلا أنها في نظره قد تفككت واختلطت مفاهيمها، مما يفرض إعادة التأسيس لنظم معرفية جديدة.

لا يختلف محمود أمين العالم عن الجابري في تصور خطاب النهضة العربية، فقد كان ذلك الخطاب "مواجهة لما يسمى صدمة الحداثة التي سببها الوافد الغربي، ذو الطبيعة الملتبسة بين تقدمه الاجتماعي والعلمي والتكنولوجي والحضاري من ناحية، وعدوانيته وشراسته الاستغلالية والاستعمارية من ناحية أخرى [16].

المنارة للاستشارات

وإذا كانت تلك الصدمة قد أدت عند الجابري إلى القول بثنائية التمدن والمقاومة عند العرب، أي الرغبة في اللحاق بالركب الحضاري للغرب من جهة، ومقاومة عنفوانه الاستعماري من جهة أخرى، فإنها قد أدت عند محمود العالم إلى ثنائية ملتبسة هي التوفيق التلفيقي بين منجزات الغرب الحضارية والتراث العربي لأجل إنتاج مركب " سعيد" بينهما، فمحاولات الفكر العربي للنهوض هي مجرد تلفيق ما دام ذلك الفكر يحصر نفسه بين ثنائيات توفيقية كالغرب والتراث والتقليد والتجديد والتأصيل والتحديث.

في كتابه " معارك فكرية " يدافع أمين العالم عن الفلسفة والعلم والتاريخ والحرية والديمقراطية ويدرس العلاقات فيما بينها في واقعنا العربي، يهمنا هنا تصوره للفلسفة ولدورها، فهو يعتقد أن الفلسفة معرفة شاملة ومنسجمة ناتجة عن التعميم الموضوعي والنقد الواعي للقوانين العلمية، وفي الوقت نفسه التحكم في هذه القوانين وتوجيهها لخدمة التقدم البشري، وتبعا لذلك، فإنه علينا " أن نقيم لأنفسنا وجهة نظر شاملة متجانسة موضوعية عن الحياة والإنسان والعالم، حتى لا نقع في التخبط والتلقائية، حتى لا نتورط في نظرات جزئية قاصرة، حتى لا تخنقنا فلسفات مريضة زائفة، من حيث ندري أو لا ندري "[17].

يهم محمود العالم الجانب الاقتصادي والسياسي الذي يعبر عنه التخلف الاقتصادي وقلة المشاريع الإنتاجية والتنموية خاصة الصناعية منها، وتفشي المديونية والتبعية للرأسمالية العالمية وانعدام الديمقراطية والحريات الفردية والجماعية وحقوق الإنسان، بل إنه يذهب بعيدا عندما يحمل الدولة القطرية العربية مسؤولية تأزم الفكر العربي، ذلك أن " الدولة العربية بطبيعتها المتسلطة الفوقية وهشاشة مشروعاتها التنموية واحتكارها لوسائل الإعلام والتعليم والتثقيف عامة هي مسؤولة مسؤولية أساسية – بشكل مباشر أو غير مباشر- عن مستوى الفكر العربي وتأزمه وإشكاليته "[18].

من المهم أن نستشهد عن الإشكاليات التي يطرحها الفكر العربي أيضا بكتاب الدكتور حسن حنفي " في فكرنا المعاصر" الذي كتبت مقالاته بعد نكسة

المنارة للاستشارات

1967 حيث نلاحظ ميلا كبيرا لتحليل ظواهر الواقع كما هي معطاة في الشعور المباشر للباحث، إذ يتساءل الباحث عن قصدية الفكر وجدواه، إن لم يكن " شهادة" عن الواقع والمفكرون"شهداء الحق"، "ويشتد الأمر كربا عندما يتطلب الواقع تحليلا له، وعندما ينادي بالتوجه المباشر نحوه، ومع ذلك، يتطلع المفكرون، ويعرضون عليه معلومات غريبة عليه" (19).

وما يترتب على ذلك من كلام على علاقة المثقف بالسلطة السائدة وكيفية تعبيره عن أفكاره سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وفي الكتاب نفسه يتناول حسن حنفي إشكاليات الأصالة والمعاصرة، الأصالة والتقليد، الإصلاح والنهضة، الدين والاشتراكية، ثقافة الجماهير، الجامعة والعمل الوطني، أدب المعركة، وحتى علاقة الدين بالثورة في أمريكا اللاتينية، حيث يتكلم حنفي عن "كاميلو توريز القديس الثائر" الذي مات في أرض المعركة، وقد خلف لنا أعمالا جليلة حول " الجامعة ودورها في قيادة العمل الوطني، علم الاجتماع القومي في مقابل علم الاجتماع الأوربي والأمريكي... التخطيط والتنمية الاقتصادية في البلاد النامية، ظاهرة العنف وأثره في التغيرات الاجتماعية، الثقافة وارتباطها بالوعي الطبقي، الدين والثورة وكيف أن الثورة هي جوهر الوحي.. (20).

يتبين مما سبق أن الإشكاليات التي عرفها الفكر العربي والفلسفة العربية متعددة ومتنوعة، وتشمل كل مجالات الوجود والمعرفة والثقافة العربية الإسلامية، ومثلما تشمل الجانب النظري والدراسات الأكاديمية التي تعرف بالفلسفة ومباحثها ونظرياتها، فإنها لم تتخلف عن تطبيق نظرياتها على كثير من المشكلات العملية. لكنه تطبيق بقي ناقصا إذا قيس بميلها أكثر للتنظير.

- **بنية التأويلات الفلسفية :**

تتنازع إشكاليات وقضايا الفلسفة العربية تأويلات فلسفية متعددة، كأي فلسفة أخرى، والتحليل الماركسي يضفي على تلك التأويلات طابعا إديولوجيا، فهي في النهاية مجرد تأويلات إيديولوجية تتستر على الواقع، ففي كتاب " الإيديولوجية العربية المعاصرة" لعبد الله العروي نجد التمييز بين ثلاث

المنارة للاستشارات

تأويلات: تأويل "الشيخ" الذي يرمز للتفكير السلفي، وتأويل "التقني" الذي يرمز للتفكير القومي الاشتراكي وتأويل "السياسي" الذي يرمز للتفكير الليبرالي."يمثل الشيخ والزعيم السياسي وداعية التقنية لحظات ثلاث يمر بها تباعا وعي العرب وهو يحاول، منذ نهاية القرن الماضي، إدراك هويته وهوية الغرب [21].

أما محمود أمين العالم فقد رأى أن :" الإيديولوجية الرسمية السائدة المشتركة بين أغلب البلاد العربية تتراوح داخل مركب إيديولوجي بنسب متفاوتة تجمع بين التفكير الديني السطحي، والفكر القومي المظهري، والفكر الوضعي التحديثي الإجرائي، والفكر الطائفي القبلي، ويأخذ هذا المركب الاديولوجي أشكالا بالغة التنوع والتعقيد والخفاء والمراوغة[22].

وبطبيعة الحال يبقى الفكر الماركسي القومي هو الفكر العلمي بالنسبة له الذي يجب أن يحطم نظرتنا السلبية إلى الحياة.

وفي كتاب "حوار المشرق والمغرب" الذي كان من تأليف مشترك بين الأستاذين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، نجد حسن حنفي يرى أن هناك أربعة اتجاهات رئيسية ثقافية وسياسية تحكم فكر المثقفين العرب، وهي[23].

- الحركة الاسلامية التي تنبع من الموروث الاسلامي وما يستتبعها من نزعات.
- الليبرالية التي بدأت منذ اتصالنا بالغرب الحديث وما يتبعها من اتجاهات.
- الماركسية التي أصبح لها أنصارا في المشرق والمغرب.
- القومية العربية أو الناصرية أو الاشتراكية العربية والتي كانت وراء الثورات العربية ضد الاستعمار، والتي أيدها كثير من المثقفين العرب.

ويرى حسن حنفي أن هذه التأويلات الكبرى في الفكر العربي ليست منفصلة عن بعضها البعض، بالرغم مما يميزها، فهناك من العرب من يأخذ بتيارين

المنارة للاستشارات

منها، كأن يكون المفكر إسلاميا قوميا، أو اسلاميا ليبراليا أو قوميا ماركسيا أو ماركسيا ليبراليا، حيث لا يتوانى حسن حنفي في تقديم الأمثلة عنها.

الحقيقة أن التحليلات السابقة للتأويلات والاتجاهات العربية في التفكير عامة وفي الفلسفة خاصة، تعبر في الجملة عن بنية عامة هي الفلسفة العربية أو الفكر العربي عامة الذي يتشكل من ثلاث وحدات رئيسية هي: تأويلات الأصالة التي تنطلق من الدين الاسلامي والتراث والتاريخ في تفسير الأشياء، مثل السلفية والنزعة الاصلاحية والتجديدية والاحيائية والتوفيقية، وتأويلات الحداثة التي تنطلق من فلسفة الغرب ونظرياتها ومناهجها مثل الماركسية والوضعية والوجودية والشخصانية والتأويلية، وأخيرا، التأويلات القومية المتأثرة بتأويلات الأصالة أو الحداثة.

إن المتأمل في هذه التأويلات الفلسفية العربية يجد أنها تقيم فيما بينها فرقا مطلقا وهوة سحيقة، وبالتالي صراعا متوترا وعنيفا أساسه ليس النقد والانفتاح وطلب الحقيقة فحسب، بل الرفض والإلغاء واحتكار الحقيقة. إن ما تفتقد إليه التأويلات الفلسفية العربية هو الحوار والتواصل والانفتاح على الآراء، باعتبار أن الحقيقة ليست معطاة بل هي مطلب لكل من يريد المعرفة.

ب.تأويل الفعل في الفلسفة العربية:

تحليل معطيات الفلسفة العربية سواء في بنيتها التي تعبر عن إشكالاتها المعرفية والوجودية والقيمية والعملية أو في بنية تأويلاتها التي تدل على اختلاف تلك التأويلات وتداخلها وصراعها وشدة التوتر فيما بينها، كل ذلك يدل أن الفلسفة العربية كأي فلسفة أخرى، هي فلسفة أمة تعاني مشاكلها وتحاول أن تجد الطريق لحلها، وهي رغم ما يعترضها من عقبات، استطاعت أن تعبر عما يختلجها من مطالب وما تطمح إليه من أغراض.

لقد استطاعت التعبير عن تناقضات الفكر العربي ومعضلاته الحادة، فمشاكل مثل التخلف والنهضة، والأصالة والمعاصرة، والدين والدولة،

المنارة للاستشارات

والديمقراطية والاستبداد، والظلم والعدالة الاجتماعية، والجمود والابداع، هي مسائل حقيقية وليست مصطنعة.

غير أن الفلسفة العربية في تحليلها للبنية العميقة لتلك المشكلات قد أرجعتها في الغالب إلى الصدمة مع الغرب: لقد صطدمنا الغرب وأفزعنا عنفوانه وعدوانيته، وأبهرنا تطوره وتقدمه وتجاوزه لنا قرونا من الزمن، لذلك من الضروري أن نسأل" لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ " أليس من حقنا التقدم والتمدن كالغرب؟ وما الموقف من هويتنا وأصالتنا؟ وكيف نتقدم ونتطور ونحن نعاني الاستعمار الجديد والاستبداد والفساد ؟ أليس من حقنا أن نعيش أحرارا في أوطاننا معززين مكرمين متساويين ؟ نعم لصدمة الغرب مفعولها في وعينا المرير بمعضلاتنا الشائكة سواء في النظر أو العمل، غير أنني أعتقد أن البنية العميقة لتلك المعضلات لا تكمن في صدمة الغرب بقدر ما تكمن في الوعي بـ" موت الإنسان " فينا. لقد مات الإنسان فينا عندما ضيع إنسانيته وأضاع بوصلته في الحق والعلم والدين والأخلاق والعمل، وعاش أجدادنا عيش القطيع في عصر الانحطاط يقتل بعضهم بعضا ويتصارعون من أجل مماليك زائفة، فتكالبت عليهم أمم الشرق والغرب. لم تكن صدمة الغرب، إذن ، إلا مناسبة لكي يفتح العربي المسلم عيناه على ضياع ذاته وتملص واقعه من بين يديه.

وهنا نحتاج إلى بناء أنثروبولوجيا فلسفية تجيبنا في الفلسفة العربية عما هو الإنسان العربي ؟ وماذا يريد ؟ وكيف نعيش في مجتمع محترم ؟ وما هي السمات الثابتة نسبيا لمثل هذا المجتمع الذي نصبو إليه؟ ومهما تعددت واختلفت التأويلات الفلسفية العربية والإسلامية، فإن عيب الفلسفة ليس في اختلاف رؤاها ولا حتى في صراعها المتوتر، إنما العيب في حرصها على تكريس مبادئها وتطويعها للمشكلات التي تعالجها وفقا لتلك المبادئ، وهذا التطويع للواقع وفق مبادئ شكلية تخطيطية يجعل الفيلسوف العربي يقرأ مبادئه ليس إلا، ويتفنن في تعريف الناس بها، وهكذا يسهم الفيلسوف العربي في التعمية على الواقع بدل تنويره والهروب منه بدل فهم دلالاته.

المنارة للاستشارات

فكيف يمكن أن يدعي الفيلسوف العربي الكلام عن الواقع أو الحياة العملية، والماركسي يرى مثلا في تراثنا مجرد نزعات مادية، والوضعي يرى فيه مجرد ومضات عقلية وعلمية، والإسلامي يرى فيه مجرد نفحات روحية وإيمانية، والعقلاني مجرد تمثيل لمبادئ فكرية وهلم جرا.

لقد صدق المفكر العربي حسن حنفي عندما قال: " وقد دأب بعض المفكرين العرب على إعطاء الأولوية للنظر على العمل، والإيغال في البحوث النظرية بدعوى التأصيل المعرفي أولا، ويطول البحث، وينقضي العمر، والمعرفة لم تكتمل بعد. ولما كانت نظريات المعرفة في الغرب متجددة، مرة ابتداء من العلوم الطبيعية، ومرة ثانية ابتداء من العلوم الرياضية: ومرة ثالثة ابتداء من العلوم اللسانية، ظل الفكر العربي لاهثا وراء هذا الإيقاع السريع، فلا أصل معرفته، ولا هو أدرك واقعه [24].

وبالجملة، فإن تأويل الفلسفة العربية يتجه نحو التأصيل للأفكار ونحو الجانب المعرفي، في حين أن العودة من هذا الجانب المعرفي إلى الحياة العملية هو المطلوب في فلسفتنا العربية الإسلامية، فحياتنا السياسية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية بقيت غامضة في الفلسفة، وحتى عندما يكتب الفيلسوف العربي عنها فإنه يكتب بلغة الرافض الثوري الذي لا يعجبه شيئا في واقعه أو لغة الخانع الخاضع الذي يبرر الواقع ويزينه، وكلاهما تعبير عن إيديولوجيا مزيفة تشوه الواقع بدل المساهمة في بنائه.

إن القارئ لما كتبه مفكرينا عن " فلسفة الفعل " يجد أنه قليل سواء كان إبداعا عربيا أو ترجمة، فماذا بعد ترجمة كتاب أرسطو "علم الأخلاق إلى نيكوماخوس"، " والمتشابهات الفلسفية في فلسفة الفعل عند فيتجنشتين " وماذا بعد تأليف الدكتور عزت قرني" الذات ونظرية الفعل" أو كتابة الدكتور عبد العزيز العيادي لـ " فلسفة الفعل "، وماذا كان بعد أن قرأنا " الفعل الاجتماعي عند تالكوت بارسونز" أو عندما عرفنا الماركسية أو البراغماتية في تفسيرهما للممارسة ؟ فقد بقي كل ذلك الجهد في إطار محاولات التعرف على فلسفة الفعل، ويكفي

المنارة للاستشارات

أن أمهات المصادر والمراجع التي تتكلم عن تلك الفلسفة لم تترجم بعد، فلا نعرف في الفلسفة العربية أنسكومب ولا دافيدسون ولا فون رايت ولا غيرهم ممن يطورون فلسفة الفعل المعاصرة في الفلسفة الغربية، رغم أن عملهم قد بدأ منذ خمسين سنة خلت.

غير أن وعي الفلسفة العربية بمقولة الفعل والحياة العملية وأهميتها موجود، ويمكن أن نضرب الأمثلة عنه خاصة عند نصيف نصار الذي اهتم بإمكانية الاستقلال الفلسفي العربي، وهو في وصفه لذلك الاستقلال يؤكد أنه يقوم على الانفتاح على الآخر والتفاعل والمشاركة الايجابية لكن انطلاقا من الذات، كما يتميز بالطابع النقدي والواقعية ومراعاة الفعل أو الوجود التاريخي، إنه موقف يخوض القضايا الأخلاقية والسياسية والاجتماعية، ويتجاوز البحث في المعرفة باعتبار أن الفلسفة العربية قد أكثرت تناولها دون أن يؤدي ذلك إلى أي نتيجة عملية، وهو يقول: "وفي الواقع، ليس من المستحيل تصور فكر فلسفي تأتلف فيه الواقعية والنقدية والنظرة الوجودية، دون أن يكون امتدادا أو تطويرا لمذهب فلسفي سابق، أما المدخل الأقرب إليه، فلست أراه في مقولة الأنا أو الجوهر أو العلة الأولى أو الكل المطلق، وإنما أراه في مقولة الفعل أو مقولة الوجود التاريخي[25].

إن هذا الموقف معني بفهم وضعيتنا الحضارية المتميزة والبحث في تاريخية الوجود الإنساني لتحديد ما هي القيم الفاعلة التي يجب الالتزام بها لكي نساهم نحن أيضا بدورنا في تحقيق الإنسان الكامل، ذلك أن المرحلة التاريخية الحضارية الجديدة التي يعيشها العالم العربي اليوم هو السؤال عن الإنسان وقيمه الفاعلة وليست المشكلات المعرفية.

وأخيرا، فإن الاستقلال الفلسفي يتداخل مع الايدولوجيا العربية، حيث يجب تلمس التفكير الفلسفي في الايدولوجيا العربية الثورية وليس في إسقاط فلسفات الغرب، حيث " الاهتمام بالتفسير العقلي للواقع الاجتماعي التاريخي ومبادئ العمل الإنساني والوجود الإنساني هو الذي يرفع التفكير الاديولوجي

المنارة للاستشارات

من مستوى الالتزام السطحي إلى مستوى الالتزام العميق، وينقله من المعالجة الصحافية والأدبية لشؤون الحياة الاجتماعية إلى المعالجة العلمية والفلسفية [26].

يتبين مما سبق أن نصار يحاول أن يبني موقفا فلسفيا قائما على مقولة الفعل، ولكنه لا يوضح لنا طبيعته ولا طبيعة المشكلات التي تندرج تحته، كما يعترف هو بنفسه في مقدمة كتابه المذكور، هذا إذا لم يكن يخلط بين مقولة الفعل ومصطلح الوجود التاريخي حيث يذكرهما مترادفين أو منفصلين، لكنه انفصال يفيد الترادف، كأن يقول: مقولة الفعل أو مقولة الوجود التاريخي، لكن الفلسفة الحديثة تفرق بينهما تفريقا شاسعا. أما تأكيده على البحث عن الانسان، فيبقي السؤال كيف؟ ولماذا ؟ وعلاقة الفلسفة بالإديولوجيا حتى ولو كانت الإديولوجيا ثورية، فهل هذه الإديولوجيا خارج النقد وخارج المساءلة ؟ ولو كنا نتبنى الإديولوجيا الثورية ألا تسمح لنا فلسفتنا بنقد ذاتنا والوقوف على أخطائنا وعجزنا ؟ وأخيرا، فنصار لا يبقي في خارطة فلسفته المستقلة مجالا للتأويلات الفلسفية الأخرى، إنها لا تفيده في شيء.

وتذهب بعض التأويلات الفلسفية العربية والإسلامية إلى أن الفلسفة مظهرا ثقافيا خاصا ومحليا. صحيح أن العرب قد عرفوا الفلسفة اليونانية في الماضي، ولكنهم لم يتفلسفوا انطلاقا منها فحسب، حيث كان لعوامل الثقافة المحلية دورها الأساسي في بناء فلسفة خاصة مشبعة بالقيم العربية الإسلامية، بل إن تلك العناصر مثل القرآن والسنة والواقع التاريخي لطالما كانت مدعاة للتأمل العقلي والتفكير النقدي والإبداع العلمي، وهي لاشك أسس تكوين الفلسفة وشيوعها في مجتمع معين.

وفي العصر الحديث، رغم تمثل الفلسفة العربية لكثير من التأويلات الفلسفية الغربية وتطبيقها لرؤاها ومناهجها في حل مشاكلنا إلا أن تأويلات أخرى تذهب إلى إمكانية التأسيس لفلسفة عربية خاصة، وأنه يمكن أن نفكر فلسفيا انطلاقا من ثقافتنا المحلية ومشاكلنا الخاصة وإبداع رؤانا ومناهجنا الخاصة تبعا لذلك، في هذا الصدد يمكن أن نستشهد بالمفكر المغربي الأستاذ: "طه عبد الرحمان"

المنارة للاستشارات

في كتابه: "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" حيث الفلسفة العربية بالنسبة له لا يمكن أن تختلف على الفلسفة الغربية في ما تعالجه من إشكاليات فقط، بل في ما تستخدمه من مناهج وما تقوم عليه من رؤى، فالتفلسف بمقتضى الخصوصية والإبداع يأتي من الداخل وليس من الخارج، ذلك أن الاختلاف على ضربين: اختلاف داخلي واختلاف خارجي، اختلاف داخلي لا ينفي الأصول، واختلاف خارجي لا ينفي الاشتراك مع الغير، ولكن ينفي التوحيد الفلسفي. ينجم عن ذلك أن هناك إمكانية لبناء فلسفة عربية خاصة مختلفة لها تأويلاتها الخاصة التي تدور أفكارها بحسب ما تدور أصولها ولكنها تختلف فيما بينها اختلافا لا يؤدي إلى تجاوز تلك الأصول.

إن بناء هذه الفلسفة المختلفة حق طبيعي "بل إن أدنى تأمل في حقيقة هذا الاختلاف الفلسفي، يكشف أنه أول شاهد على ممارسة حق التفلسف، حيث أن هذا الحق لا يقوم إلا مع وجود الحرية لحق طبيعي، وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون أجلى مظهر للحرية الفلسفية هو بالذات الاختلاف الفلسفي[27].

في المقابل، فإن فلسفة الأقوى التي تمنع التفاوت والاختلاف وتخدم المصلحة تحتاج إلى النقد والاعتراض والتجاوز، لأن الفلسفة تقوم على الحق وتؤثر الحقيقة، وتقيم المصلحة عليهما،"فإذا جاز أن يقوم الاختلاف الشديد بين الفلاسفة المتعاطين للنموذج الفلسفي الغربي، فلم لا يجوز أن يبلغ هذا الاختلاف الفلسفي الغاية في الاشتداد، حتى أنه لا ينفع معه إلا قطع الصلة بهذا النموذج والدخول في إنشاء نموذج فلسفي جديد يضاهيه[28].

هنا أيضا يبدو قيام فلسفة عربية انطلاقا من الفلسفة والثقافة الغربية مستحيلا، إذ هو لا يقوم إلا على الإتباع والنقل والترجمة المغلوطة، وأخيرا استنساخ فلسفات غربية في سياق غير سياقها. والحل عند الأستاذ طه هو الذهاب إلى الحياة العملية واتخاذها معيارا للفلسفة. لكن الحقيقة أن الواقع الفعلي للفلسفة العربية تتداخل فيه التأويلات الفلسفية الغربية والمحلية العربية والاسلامية، حيث تجري محاولات لتكييف الرؤى والمناهج الغربية مع الواقع العربي ومشكلاته أو

المنارة للاستشارات

العكس، أي تطويع ذلك الواقع لتلك الرؤى والمناهج، وفي المقابل نجد محاولات للتفكير الفلسفي إنطلاقا من الخصوصيات المحلية للواقع العربي والاسلامي، كما هو الحال في كتاب السيد باقر الصدر:" فلسفتنا " أو كتب السيد قطب،أو مؤلفات رائق النقري في "الفلسفة الحيوية " ومفكري القومية العربية مثل زكي الأرسوزي، ونجد تأويلات أخرى تحاول التوفيق بين تلك التيارات الغربية والأصلية، مما يحتم طرح الأسئلة الأساسية حول نظرتنا إلى الفلسفة كظاهرة ثقافية في مجتمعاتنا وعن طبيعتها ودورها الحضاري وعن الأسس التي يمكن أن تتأسس عليها، وهل بناء فلسفة خاصة تعنى بقضايا الفعل في مجتمعاتنا يمكن أن يمر دون النظر في فلسفة الآخر ومن خلالها.

أ.3 تطبيق فلسفة الفعل على الفلسفة العربية:

ب.فلسفة الحياة اليومية:

كلنا يدرك إرتباط الفلسفة بحياتنا اليومية والعملية، إذ تظهر تلك الفلسفة في إختيارنا لأصدقائنا ومواقفنا من مشاكل الحياة التي تعترضنا، وتظهر في أذواقنا في الأكل واللباس والفنون المختلفة، وهي التي تحكم ميولنا وعواطفنا وتبني أحكامنا واتجاهاتنا.

ربما تكون تلك الفلسفة نتيجة لما تلقيناه من تربية وتعليم في وسطنا الاجتماعي، أوتأثيرات ذلك الوسط على تفكيرنا وأفعالنا، ثم ترتبط بعد ذلك بإرادة الفرد ونضجه العقلي، وفي الجملة، فإن تلك الفلسفة توجه أفعال الإنسان وتحل مشاكل حياته العملية وتعبر عن أسلوبه في الحياة، لقد تكلم عن هذه الفلسفة " جورج مور " فيما يسميه فلسفة الانسان العادي، و" برترند راسل" في تمييزه بين ما يسميه الفلسفة الساذجة المتناقضة والفلسفة الحقة المنسجمة مع نفسها، وتكلم عنها الفيلسوف " هيدجر" فيما يسميه الفهم الأنطولوجي حيث تلتقي الذات مع ذاتها وتتأمل همها واهتماماتها ويمتد ذلك الفهم إلى فهمها وتفسيرها لوضعيتها والقلق على مصيرها، ولكن هذا الفهم الذي تشكله تلك الفلسفة هو

المنارة للاستشارات

فهم ذاتي وقبلي يرصد الوجود انطلاقا من الذات وأحكامها المسبقة على الأشياء، ولذلك فإن أحكام تلك الفلسفة افتراضية واحتمالية.

لا يمكن أن نبني فهمنا للفعل في كل تجلياته على تلك الفلسفة الساذجة، وهذا لا يعني القطيعة التامة معها، باعتبارها تعبر عن الجذور الأنطولوجية لفهم الذات، بل البحث عن مصداقية أحكامها بطريقة علمية، إذ تقدم العلوم الانسانية والاجتماعية المعطيات المعرفية والعلمية والمنهجية لدراسة الفعل الإنساني، كما تقدم لنا فلسفة الفعل النظريات التي تعمل على عقلنة الأفعال وكيفية مراقبتها مثل نظرية الاختيار العقلاني وغيرها، وهذا يستتبع إعطاء أولوية للخبراء والمختصين والعلماء والمفكرين في النظر والحكم على ما يعرض على الأمة والمجتمع والأفراد من مسائل متنوعة ومعقدة. لكن لا يمكن للفيلسوف أن ينهي دراسة الفعل بالدراسة العلمية، إذ عليه أن يتساءل عن دلالة تلك الدراسات في سياقه الثقافي والعملي الخاص.

تأويل الفعل الديني:

أكثر أشكال الفعل أهمية في ثقافتنا وفلسفتنا المعاصرة هو الفعل الديني، وعندما نتكلم عن الفعلالديني، فإننا لا نقصد النصوص ولا التاريخ الديني، ولا نقصد ما يتضمنه الدين من معتقدات وقوانين شرعية ومعاملات، بل نقصد كل ذلك عندما يكون ممارسة وأفعالا في مجتمعنا العربي، أي أفعالا تشاهد وتفهم دلالتها. في هذا السياق، نلاحظ أن الدين يمارسه أغلب أفراد الشعوب العربية، فنحن شعوب متدينة تطبق ما في الدين الإسلامي من عبادات ومعاملات، ولكن فئات قليلة من شعوبنا قد حاولت ممارسة الدين بشكل مختلف كالطرق والمدارس الصوفية وعمل الزوايا والجمعيات الدينية والثقافية، حيث تدلنا الدراسات الأنثروبولوجية على تلك الممارسات والطقوس الخاصة ودورها في الارتقاء بالإنسان روحيا وأخلاقيا.

لكن فئات أخرى، وتحت تأثير بعض مفكري الاسلام مثل ابن تيمية والمودودي والألباني، قد حاولت التميز في أفعالها ولباسها واتجاهاتها إلى حد أن

المنارة للاستشارات

منها من يكفر المجتمع، وفئات أخرى قد طوعت الدين لأغراض علاجية، وأخرى مارست باسم الدين مظاهر السحر والشعوذة والنصب والاحتيال. الفلسفة العربية لا تقدم لنا كثيرا من المعرفة بالناحية العملية ، فالفلسفة الدينية لا تتوانى في تكرار مسلماتها ونظرياتها في الإصلاح أو التجديد أو الإحياء أو الثورة أو التوفيق مع الرأسمالية أو الاشتراكية أو الديمقراطية أو قيم العولمة. وفي المقابل، هناك من يعتبر تلك الفلسفة مجرد إيديولوجيا يجب فصلها عن النظرة العلمية لواقعنا مثلما فعل الغرب في نهضته الحديثة أو أن تلك الفلسفة هي وعي زائف وسطحي لواقعنا يجب تجاوزها بشكل مطلق.

وهذا التعارض الأساسي على المستوى النظري يمتد إلى الناحية العملية، حيث تشهد الساحة صراعا مريرا بين النخب الممثلة للدولة القطرية الحديثة وبين الحركات الإسلامية، لقد أخذ ذلك الصراع أشكالا فكرية وسياسية ، ولكنه انحدر في أحيان أخرى إلى صراع دموي عنيف، تعتبر الجزائر شاهدة عليه. حيث تولد عن ذلك ظواهر التكفير والإرهاب والاستبداد والاستئصال، وهذا لم يشوه عمل الدولة القطرية فقط، بل شوه الدين أيضا، مما يطرح السؤال حول من يستفيد من هذه المسرحية الدراماتيكية التي راح ضحيتها آلاف الأبرياء ؟ يقول حسن حنفي: " ليست الجماعات الإسلامية مرضا خبيثا يجب اجتثاثه أو داء عضالا يجب القضاء عليه أو ظاهرة مرضية يجب معالجتها أو تنظيما إجراميا لا بد من تقديمه للمحاكمة وإنهائه داخل السجون والمعتقلات...الحل الوحيد، فيما يبدو، هو إعادة النظر في العوامل التي ساعدت في نشأتها ثم تحويل تلك العوامل نحو أشكال أكثر صحية وأكثر شرعية من الأشكال التي ظهرت فيها الجماعات حتى الآن[29].

يميل الفكر العقلاني الواقعي إلى أن حل تلك المعضلة والنتائج المترتبة عليها لا يكمن في العنف والعنف المضاد، إنما يكمن في التأسيس للحوار وترسيخ الديمقراطية والشورى واحترام حقوق الإنسان، وإذا كانت الشعوب العربية شعوب متدينة بطبيعتها تأبى إلا أن تعيش وفقا لمبادئها وقيمها الدينية والروحية، فإن تلك الشعوب حريصة أيضا على بقاء دولها باعتبارها مصدرا للنظام

المنارة للاستشارات

والتخطيط وقيادة التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي واللحاق بالركب الحضاري والتقدمي للأمم الأخرى. من الأسئلة الأساسية التي يجب الإجابة عليها هي معرفة ما إذا كان الإسلام يقف ضد بناء دولة تختار حكامها بحرية وتحترم حريات المواطنين والمساواة فيما بينهم، وتكرس الشورى في كل ما يعرض للدولة من شؤون. الإجابة على ذلك في الفلسفة العربية ليس واحدا: فهناك النزعة العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة يدعونا إليها مفكرون ليبراليون أمثال محمد أركون الذي يراها حتمية في مجتمعاتنا كما هو الحال في تاريخ أوربا كما يدعونا إليها الماركسيون أمثال محمد أمين العالم، وفي المقابل هناك من يرفض العلمانية، يقول الجابري: " وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع[30].

أما حسن حنفي فقد اعتبرها خطأ نجم عنه خطأ آخر هو الحاكمية في الفكر السلفي " والتحدي لنا هو كيف يمكن تحقيق أهداف الفريق العلماني، فيما تصبو إليه مجتمعاتنا من حرية وتقدم ، وفي الوقت نفسه، كيف نحقق مطالب الفريق الثاني وهو تطبيق الشريعة الاسلامية[31].

يتضح مما سبق أن حل هذه المسألة عمليا يتجه إلى المضمون بدل التوتر الحاصل في الأسماء أو المصطلحات، مما يعني أن الصراع حول علمانية الدولة كان صراعا شكليا لكن كانت له نتائج وخيمة عمليا، إذ يعكس صراعا على السلطة. في المضمون الدولة حتى في المنظور الإسلامي هي دولة مدنية وليست دولة رجال الدين، الحاكم يعين أو ينتخب، الحاكم لا يستبد برأيه لأنه مطالب بالشورى واحترام حريات الناس والمساواة والعدل فيما بينهم وفقا لقوانين الشريعة. صحيح أن قوانين الشريعة قوانين مصدرها الدين الإسلامي، ولكنها قوانين عملية تخدم مصالح الناس وتدور أحكامها حول خدمة تلك المصالح، هذه الصورة ماذا تبقي للطرف المقابل العلمانية ؟ العلمانية مرفوضة من حيث هي تجسد فصل الدين عن الدولة في مجتمع مسلم ، لذا عوض العلمانية الدولة العربية مطالبة بالانفتاح على

المنارة للاستشارات

العقلانية والعلم والديمقراطية، ومثلما أخذت الدولة الإسلامية تاريخيا بالنظم الإدارية الفارسية مثلا فلماذا لا تأخذ بالديمقراطية والعقلانية التي تفقه الواقع المتحرك ؟ لا بل إن هذا التوجه لا تفرضه الحاجة إلى التكيف مع مقتضيات العصر، ولا ادعاء وجود قصور في الدين الاسلامي، فالاسلام هو كل ما لا يتعارض مع مبادئ الاسلام، وهذا ما يفسر التأسيس عند بعض مفكرينا لما يسمونه " فقه الواقع " المعاصر الذي بقي مطلبا تعوزه الاستجابة الكافية. إذن، تأسيس الدين على مقولة الفعل وفقه الواقع هو أصدق تعبير عن الدين نفسه، فما يطلبه الدين منا هي أفعالا تستجيب لروحه ومطالبه ونواهيه.

يتضح مما سبق، أن الفعل الديني يأخذ في مجتمعاتنا أشكالا ثقافية واجتماعية وسياسية متعددة، وهو محل أحكام الدعاة والأئمة والأحزاب والحكام، ولكنه قليل التناول في علوم العلماء وتفكير الفلاسفة، فهؤلاء منشغلون بشرح نظرياتهم في الدين أو رفضه، وقد يلتمس بعضهم الأعذار في تحليل الفعل الديني بنقص المراجع التي تتكلم عنه لا سيما في القضايا الحساسة، وفي هذا يقول حسن حنفي: " يصعب التعرف على فكر الجماعات الدينية تعرفا عليما دقيقا نظرا لأنها مازالت في أيدي أجهزة الأمن، تعتبرها خطرا على الأمن العام، في أحراز القضايا وفي ملفات السجون، والقدر الضئيل المعروف عنه لم يطبع طبعات علمية محققة حتى يمكن التحقق من مصادره[32].

وقد يصمت البعض الآخر عن قول الحق فيما يحدث من أفعال باسم الدين، وبالنتيجة أننا بذلك نضيع فرص فهم الفعل الديني وتفسيره وتكوين آراء أو نظريات حوله تسمح لنا بتفسيره والتحكم فيه وتوجيهه الوجهة السليمة التي تخدم المجتمع والدين على السواء،أي غياب فضاء فكري وفلسفي لمشكلاتنا العملية الدينية، ولقد أدى غياب مثل تلك الآراء والنظريات العليمة إلى خضوع الفعل الديني إلى أفكار السذج من الناس أكثر فأكثر، والمحدر بسبب ذلك تقدير العلماء والمفكرين في ميزان العقل الجمعي.

المنارة للاستشارات

إن المحاولات القليلة التي تحاول ربط الدين ببعض مظاهر الواقع مثل علاقة الإسلام بالعلم أو علاقته بالديمقراطية أو الليبرالية لا تكفي لبناء فلسفة في الفعل الديني، فهي تهدف إلى ما يجب أن يكون عليه الفعل الديني أكثر مما تعبر عن طبيعته وواقعه.

ومن جهة أخرى نجد محاولة أخرى عند المفكر المغربي " طه عبد الرحمن " لتأسيس فلسفة دينية تختلف عن علم اللاهوت باستخدامها لسلطة العقل بدل الكهنوتية والتفكير في الإنسان في علاقته بالله بدل التفكير في ذات الله، وتتميز عن علم الكلام الذي يحاجج عن العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية بتفكيرها في المسائل العملية المشخصة، إنها فلسفة تهدف إلى وضع " فضاء فكري " للدين مثلما أن هناك فضاء فكري للعلم في الفلسفة الحديثة، ولكن هذا الفضاء الفكري المنشود عند الأستاذ طه مبني على مقاربة الدين من خلال الفعل الأخلاقي، فهو يقول: " أن هذا العمل يراجع مفهوم " الدين " برده كله إلى الأخلاق، ويتبع في هذه المراجعة منهجية استدلالية[33]، وهو في نظره بذلك يتجاوز النظرة التقليدية التي ما فتئت تنظر إلى الدين انطلاقا من مقاربة علمية، أي من خلال العلوم الدينية كالفقه وأصول الفقه وعلم الحديث... للتو يظهر الاختلاف بيننا وبين الأستاذ، فهو لم يوسع في تأسيسه لفلسفة الدين مقاربة الدين على أساس طبيعة الفعل بكل أنماطه، بحيث تبنى فلسفة الدين على أساس فلسفة الفعل ونظرياتها، وليس على أساس الفعل الأخلاقي فقط، كما أن إهمال النظرة العلمية للدين لصالح نظرة أخلاقية معيارية من شأنه أن يفقد تلك الفلسفة الدينية طابعها الموضوعي ويجعلها عرضة للأحكام الذاتية والمسبقة والأحكام الإيديولوجية[34].

إن تأويل الفعل الديني مثلما يحتاج للنظر العلمي والتحليلات المنهجية التي توفرها لنا العلوم الإنسانية الحديثة والعلوم الدينية، فإنه يتطلب مراعاة دلالته في سياق من يؤوله. أي مراعاة السياق الاجتماعي والتاريخي لتلك الدلالة، فلا يمكن صب المفاهيم والأحكام والتأويلات التي ظهرت في العالم العربي الاسلامي مثلا في القرن الرابع الهجري حول الأفعال على أفعالنا في القرن الواحد

المنارة للاستشارات

والعشرين، وهذا من شأنه تجاوز إعادة إنتاج مذاهب وآراء قديمة والتعصب لها وخلق العداوات بين أفراد المجتمع، وبالتالي تحطيم ما يعده الدين نفسه مبدئيا ومقدسا مثل التوحيد والوحدة والتعاون.

ج.تأويل الفعل الأخلاقي:

الأخلاق هي إحدى جوانب مبحث القيم في الفلسفة التي تهتم بدراسة الأفعال الخيرة والشريرة على السواء، وهي علم معياري بما أنها توجهنا نحو الخير وتبعدنا عن الشر. عندما نتكلم عن الأخلاق في الواقع العربي لا يجب إهمال السياق التاريخي والثقافي والديني لأمة عريقة تضرب الأخلاق في جذورها العميقة، لقد كانت مكارم الأخلاق كما الشعر مفخرة العرب في الجاهلية، وجاء الدين الإسلامي ليتمم تلك المكارم. قال رسول الله "ص": " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق."

ولا يخلو مجتمع من المجتمعات العربية من قيم وعادات أخلاقية، وهذا يعني أن هناك دائما ممارسة وفهم متأصلين للأخلاق في الذات العربية والاسلامية أي في تاريخها وثقافتها ودينها، وهذا الفهم المسبق الأخلاقي اصطدم بدخول الفلسفة اليونانية وبتأثير الحضارات الأخرى. لقد أخذ معنى الأخلاق في فلسفة أفلاطون طابعا مثاليا باعتبارها بحثا عن الخير الأسمى والتطلع إلى تمثله في السلوك بقدر الإمكان، أما أرسطو فإنه يعتبر كتابه " علم الأخلاق إلى نيقوماخوس " شاهدا على ربطه بين الأخلاق ودراسة الفعل، حيث يفترض التأسيس للأخلاق الاهتمام بفلسفة الفعل ومشكلاتها، يقول أرسطو:" فليس لأجل العلم بما هي الفضيلة أن أوغلنا في هذه الأبحاث، بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فضلاء وأخيارا، لأنه إن لم يكن كذلك، صارت هذه الدراسة عديمة الفائدة أصلا، فمن الضروري إذن أن نعتبر كل ما يتعلق بالأفعال لنتعلم إتيانها،لأنها هي صاحبة السلطان في التصرف في خلقنا، وفي اكتساب ملكاتنا كما قلنا آنفا[35].

المنارة للاستشارات

ولذلك كانت الأخلاق عند أرسطو أكثر واقعية. لكن إذا كانت الفلسفة العربية قد أهمتها الدراسات الأكاديمية والنظرية في الأخلاق، فإننا على غرار أرسطو نريد أن نتأمل نحن أيضا أفعالنا الأخلاقية في الواقع المعاش، ونصفها ونوضح طبيعتها ونميز طابعها العقلاني الفعال الخير الذي يخدم الإنسان العربي، وطابعها المبتذل السيئ الذي يساهم في تخلفه. وفي هذا السياق، نصطدم بنقص المراجع والأبحاث التي تتكلم عن الفعل الأخلاقي المعاش، وإذا كان من السهل علينا الرجوع إلى الدراسات العلمية للفعل الاقتصادي أو الفعل الاجتماعي أو الفعل السياسي.

فإن مثل هذه الدراسات العلمية في الأخلاق لا نجدها. ورغم أن تاريخ الفلسفة الحديث يقدم لنا أنموذج ليفي بريل L.Bruhl- كمؤسس لعلم الأخلاق من حيث هو دراسة للعادات الأخلاقية للمجتمع إلا أننا لا نجد تعبيرا لتلك النزعة في الفلسفة العربية. إن الدراسة العلمية الموضوعية للفعل الأخلاقي ممكنة، فالفعل الأخلاقي كأي فعل آخر يتميز بخصائص موضوعية تمكن من إمكانية فهمه وتفسيره باستخدام مناهج موضوعية كالمنهج التجريبي على غرار منهج ليفي بريل الاجتماعي أو المنهج البنيوي باعتبار الفعل الأخلاقي فعلا رمزيا ينطبق عليه ما ينطبق على النص، غير أن الدراسة العلمية لا تكفي لوحدها إذ يجب فهم دلالتها في السياق الثقافي والاجتماعي الذي تدرس فيه، وتبعا لذلك فإنه لا يكفي أن ندرس ظواهر السرقة والفساد والبيروقراطية والمحسوبية والغش والنفاق وقلة الاحترام والشغب والفوضى والقتل ...في مجتمعاتنا دراسة علمية ونرسم منحنياتها البيانية.

بل لا يكفي تحديد المسؤوليات وتذكير المؤسسات بواجباتها في العقاب أو الإصلاح أو المحاسبة. لأنه يجب الذهاب إلى أعمق من ذلك إلى فهم دلالة تلك الدراسات العلمية بالنسبة للفرد والمجتمع ككل: ألا تدل على انحدارنا الأخلاقي وتخلفنا الحضاري وموت الإنسان السوي فينا ؟ أين نحن من مثلنا العليا وهاماتنا الأخلاقية ؟ وبالتالي أين نحن من سلمنا الأخلاقي ؟ وأخيرا إلى أين تذهب بنا

المنارة للاستشارات

أخلاقنا في حياتنا العملية ؟ وكيف يمكن توجيهها توجيها عقلانيا يستجيب لمقاصدنا الكبرى في الحياة والعمل ؟

لا تستطيع الفلسفة العربية أن تجيبنا على هذه الأسئلة، فهي معنية ليس بأكثر من "العقل الأخلاقي" أو شرح النظريات الأخلاقية أو الفلسفة الأخلاقية لفلان وعلان، بينما تتضمن فلسفة الفعل النظر إلى الفعل الأخلاقي المعيش كما هو في الواقع بالاستفادة من الدراسات العلمية حوله، وتكوين نظريات حول أسبابه ومقاصده وملابساته بهدف توجيهه بحسب ما يجب أن يكون.

4. الدلالات التطبيقية لفلسفة الفعل في الفلسفة العربية الإسلامية:

إن إعطاء أولوية لمقولة الفعل في الفلسفة العربية والفكر العربي الإسلامي المعاصر من شأنه أن ينقلنا إلى اهتمامات جديدة ودلالات جديدة، أحب أن نسجلها كنتائج لهذا المقال في النقاط التالية:

- أن الاهتمام بفلسفة الفعل ينقلنا إلى دراسة أنماط أفعالنا الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والتربوية وأنماط أفعالنا الفردية، وبهذا تتخلص الفلسفة العربية من أحادية الدراسات المعرفية والمجردة وهم التأصيل المعرفي. فإن قيل أن هذا المقال نفسه هو محاولة في التأسيس للفلسفة العربية على مقولة الفعل، فإني أرى أن القصد ليس فقط التعرف على فلسفة الفعل بل تطبيقها على حياتنا العملية.
- أن فهم الإنسان العربي والمسلم من خلال أفعاله لا يتناقض مع فهمه من خلال النصوص أو من خلال التاريخ، فكل تلك الحقول هي مرآة يمكن أن نتبين من خلالها هويته وماذا يريد وكيف يجب أن يعيش في المجتمع، الأمر الذي يستدعي بناء أنثروبولوجيا فلسفية مهمتها مقارنة هوية الإنسان العربي المسلم

المنارة للاستشارات

بالإنسان ككل، حيث يمكن دراسة أفعالنا في الواقع على ضوء أفعال الإنسان بشكل عام.

- الفعل هو مقياس لتحديد السلالم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية وغيرها، فمن خلال الفعل نتبين الداني والعالي والصادق والكاذب الخير والشرير العالم والجاهل في مقابل القول الذي قد يختلط فيه الأمر، فيصعب التمييز. ولذا ففلسفة الفعل تنطوي على البحث عن القيم التي يمكن الالتزام بها.
- أن فلسفة الفعل ببحثها في طبيعة الأفعال والمشاكل التي تطرحها أفعالنا في الواقع ومعالجتها لتلك المشاكل تساهم في عقلنة أفعالنا وإدراك ظروفها وملابساتها وما يحكمها من حتميات وانفعالات وعواطف، وما تنطوي عليه من مقاصد وإرادات ورغبات.
- تساهم فلسفة الفعل في كيفية مراقبتنا لأفعالنا ومشاكل الاختيار فيما بينها والمسؤولية عليها، وبالتالي كيفيات التحكم فيها.
- تساعد فلسفة الفعل على تقديم نظريات مختلفة لطبيعة الأفعال ولمشاكلها، وهي تهدف إلى تقديم نظرية متكاملة عنها، وهي بهذا لا تتعارض مع العلوم الإنسانية التي تلتقي معها في دراسة تلك الأفعال بطريقة علمية، وهذا من شأنه أن يجعل الفلسفة العربية في حوار مع العلوم الإنسانية من أجل فهم فعل الإنسان العربي.
- أن الفلسفة العربية التي تعطي أولوية للفعل في الدراسة على الفكر، لا تهمل الفكر، إذ عليها أن تعود من الفكر إلى الفعل، وتحافظ على هذه الجدلية: من الفعل إلى الفكر، ومن الفكر إلى الفعل.
- أن التأويلات الفلسفية للفعل داخل الفلسفة العربية قد تتصارع فيما بينها وتتبادل النقد والنقاش، حيث حقيقة الفعل رهان لا يمكن أن تستأثر به فلسفة دون أخرى، أو تأويل فلسفي دون آخر. بل يجب النظر إلى هذا الاختلاف بين التأويلات على أنه

المنارة للاستشارات

إيجابي وبناء، لأنه يثري حقيقة الفعل، ويشكل فضاء فكري لفهم أفعالنا،مما يعني تجاوز فلسفة الإقصاء والنقد الهدام الذي يطبع الفلسفة العربية المعاصرة.

الخاتمة:

إن الفلسفة العربية كغيرها من الفلسفات التي تطبع الأمم في العصر الحديث، قد حاولت معالجة الإشكاليات التقليدية في الفلسفة، بلسان عربي مبين، وأصبحنا كعرب ومسلمين أكثر فهما وإدراكا للفلسفة ومباحثها ومناهجها ورؤاها أو تأويلاتها الفلسفية وأهدافها المختلفة في ترقية الفكر والوجدان والفعل. لقد حاولت من خلال هذا البحث التأسيس للفلسفة العربية من خلال استثمار مفاهيم فلسفة الفعل المعاصرة، وأنا أعلم أن الفلسفة العربية قد طوحت بها التأويلات الفلسفية من الداخل ومن الخارج، ومن اليمين ومن الشمال، ومن الوسط أيضا.

وقد حاولت أن أقدم لعملي ذاك بالتعريف بمفهوم فلسفة الفعل المعاصرة، من خلال التعريف بالفعل وادراك ماهيته الصعبة، والسياق المرجعي لفلسفة الفعل الذي وجدته في تداخل عوامل كثيرة فلسفية وابستمولوجية وأنطولوجية، لأذكر بعد ذلك أهمية تلك الفلسفة في عقلنة أفعالنا وفهم مشاكلها سواء كانت فردية أو جماعية حيث تهدف إلى بناء نظرية عامة لتفسير الأفعال وتوجيهها وهي بذلك تتكامل مع العلوم الانسانية المختلفة التي تدرس الأفعال الانسانية بطريقة علمية.

غير أن بناء الفلسفة العربية على مفاهيم فلسفة الفعل جعلني أحلل أولا بنية الفلسفة العربية من حيث المضامين والمشكلات، ثم من حيث بنية التأويلات الفلسفية، وفي هذا الصدد وجدت أن الفلسفة العربية قد عالجت الكثير من المشكلات التي يطرحها الواقع العربي، لكنها كانت تميل أكثر إلى الجانب المعرفي على حساب الوجود الواقعي في كل تجلياته، ومن حيث التأويلات الفلسفية، فهي

المنارة للاستشارات

متنوعة ومختلفة والصراع فيما بينها على أشده، لا سيما في القضايا الحساسة للأمة، ولكن الذي يغيب على هذه التأويلات هو أن تنوعها فيه إثراء للواقع وبالتالي إثراء لحقيقة الفعل وفهمه. أما تأويل الفلسفة العربية للفعل فقد بدا ضحلا وناقصا، الأمر الذي يجعل من معالجة تلك الفلسفة للفعل أمرا ضروريا، وفي اختياري لبعض المشاريع الفلسفية العربية آثرت أن أسألها في مسائل خاصة مثل مفهومها لمقولة الفعل، وإشكالية الاستقلال الفلسفي التي طرحتها الفلسفة العربية المعاصرة كتعبير عن الاستقلال في الفكر والتميز والاهتمام بالحياة العملية العربية، أما تطبيق مفاهيم فلسفة الفعل على الفلسفة العربية، فقد حاولت أن أدرس نمطين من الفعل هما الفعل الديني والفعل الأخلاقي، حيث تبين لي قلة اهتمام الفلسفة العربية بهذه الأفعال رغم حدتها فيما تطرحه من مشاكل وما تنتظره من حلول.

إن ربط الفلسفة العربية بالفعل له طابع خاص، إذ أنه سينقل الفلسفة العربية إلى الواقع العملي الحي، ويجعلها تهتم بالإنسان العربي المسلم باعتباره صاحب الفعل، فتحلل طبيعته وتدرس الإشكاليات التي يطرحها ،وتعمل بالتالي على عقلنة أفعاله والبحث كيف تعبر تلك الأفعال على ماهية الإنسان العربي وماذا يريد في العصر الحديث.

إن اهتمام تلك الفلسفة بالفعل لا يعني أنها تهمل الفكر، ففلسفة التأويل تنقلنا من الفعل إلى الفكر ومن الفكر إلى الفعل، وهذه الحركة الجدلية التي تبدأ بالفعل وتنتهي عنده تعطي أولوية للفعل دون إهمال أهمية الفكر في الفهم والتفسير، وبالتالي التأويل.

ومن المهم أن أذكر أخيرا أن الدلالات التطبيقية لفلسفة الفعل على الفلسفة العربية هي بمثابة النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، فلا أعيد تكرارها.

المنارة للاستشارات

❖ **هوامش البحث**

(1) مجموعة من المؤلفين: **المعجم الوسيط**، دار النشر: دار الدعوة. مصر، مادة: فعل.

(2) Dictionnaire encyclopédique pour la maitrise de la langue française et la culture classique et contemporaine, Larousse, 2001, Paris.

(3) عزت قرني: الذات ونظرية الفعل، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، سنة: 2002، القاهرة، مصر، ص 164.

(4) Pierre livet :qu'est ce que qu'une action ? éditions :librairie philosophique, J.Vrin,2005,Paris, p :14.,

(5) Bruno Gunassounou: Philosophie de l'action, action, raison et délibération, trad: plusieurs. Edition : Vrin. Paris.p :09.

(6) Max Neubergue : Théorie de L'action, textes majeurs de la philosophie analytique, de l'action. Edition: mardaga 1991, p:07.

(7) Max Neubergue : Théorie de l'action, p : 8

(8) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، دار أويا للنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007 طرابلس، الجماهيرية العظمى. ص: 419.

(9) المصدر السابق،ص420 .

(10) المصدر السابق،ص 426.

(11) Paul Ricœur : Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II, éditions du Seuil, paris 1986, p : 191.□

(12) محمد عابد الجابري:إشكاليات الفكر العربي المعاصر،الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية،ط:2،1990 بيروت، لبنان ص45.

(13) المصدر السابق، ص 63.

(14) المصدر السابق، ص97.

(15) محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، بيروت، لبنان، ص 241.

المنارة للاستشارات

(16) محمود أمين العالم: **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، ط 2 ، دار المستقبل العربي، 1998، مصر، ص 56.

(17) محمود أمين العالم: **معارك فكرية**، الناشر: كتاب الهلال، 1965، القاهرة، مصر، ص 14.

(18) المصدر السابق، ص69.

(19) حسن حنفي: **في فكرنا المعاصر**، ط 2، دار التنوير للطباعة والنشر، 1983، بيروت لبنان، ص 12.

(20) المصدر السابق، ص 301.

(21) عبد الله العروي: **الاديولوجية العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، 1995، الدار البيضاء، ص 48.

(22) محمود أمين العالم: مرجع سبق ذكره، ص 68.

(23) حسن حنفي، محمد الجابري: **حوار المشرق والمغرب، نحو بناء الفكر القومي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990، ص: 8.

(24) المرجع السابق، ص 10.

(25) ناصيف نصار: **طريق الاستقلال الفلسفي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة 3، 1988، بيروت، لبنان، ص: 10.

(26) المصدر السابق،ص 71.

(27) طه عبد الرحمان: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، 2002، الدار البيضاء، المغرب، ص22.

(28) المصدر السابق، ص 21.

(29) حسن حنفي: **الدين والثورة في مصر 1952-1981، الحركات الدينية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ص 514.

(30) حسن حنفي و محمد عابد الجابري: مرجع سبق ذكره ص 39.

(31) المصدر السابق،ص: 36

(32) حسن حنفي: **الدين والثورة في مصر**، الحركات الدينية المعاصرة، ص475.

المنارة للاستشارات

(33) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، 2000، الدار البيضاء، المغرب، ص 80.

(34) لقد ظهر أخيرا للأستاذ طه عبد الرحمان مؤلفا جديدا بعنوان " سؤال العمل " لم يتسن لي الاطلاع عليه، ولعله قد غير نظرته في مقاربة الدين، فلم تعد مقاربة الدين من خلال الفعل الأخلاقي فقط، بل من خلال مقولة العمل أو الفعل ككل.

(35) أرسطوطاليس: **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة:أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ج1، 1924، ص229.

المنارة للاستشارات