

الراهن والمعيش اليومي العربي: مقدمات فلسفية من أجل إنسان متحرّر

The Current and the Daily Arab Living: Philosophical
Introductions for a Liberated Person

نادر فاطمة ،

جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف ،

f.nader@univ-chlef.dz

تاريخ القبول: 2022/01/05

تاريخ الاستلام: 2021/01/25

ملخص:

يبدو أن التفكير في اليومي أضحى من أكبر المعضلات الفلسفية التي أخذت حيزا كبيرا داخل التوجهات الفكرية المعاصرة، التي ترمي إلى توجيه الأنظار إلى الراهن والحاضر واليومي والواقع والمتغير والآني والجزئي ، بعدما كانت تهتم بالقضايا الميتافيزيقية والترانسندننتالية والمثالية واليوتوبيا.

كما أن موضوع "اليومي" أصبح يستقطب كثيرا من المتفلسفة والمفكرين والسينمائيين والفنانين ، والغاية من الاهتمام به هو قراءة صوره التكرارية السيزيفية قراءة إستشكالية تفكيكية بغية الوصول إلى جوهر الملل الذي تنتج عنه كل مشاعر العدمية التي حللها مارتن هيدغر. كما نجد أن الحديث الفلسفي عن اليومي لا يكون إلا بإقرار الكثرة والحركة والتبدل والتناقضات التي هي علامات اليومي .
وعليه نطرح الإشكال التالي: كيف يتحقق الوعي فلسفيا بالحاضر المعيش اليومي؟
الكلمات المفتاحية: اليومي، الراهن، الحاضر، التحرر، التفلسف.

Summary:

It seem thinking about the everyday has become one of the biggest philosophical dilemmas that hav taken a great deal within the contemporary intellectual trends, which aim to direct attention to the present, the present. The daily, reality, changing, agn and partial. After

it was concerned with issues of metaphysics, transcendentalism. Idealis.

Also, the topic of the daily has attracted many philosophers, thinkers, filmmakers and artists, and to the point of interest in it is to stand up and read its sisvian repetitive images ,a deconstructive reading in order to reach the essence of the boredom that results from all the feelings of nihilism analyzed by Martin Heidegger. We also find that the philosophical discourse on the daily is only an acknowledgement of abundance,movement, change and contradictions that are the daily.

The problem: how can philosophy be aware of the present and the daily life?

Keywords: daily, current, the present, philosophizing, Emancipation.

المؤلف المرسل: نادر فاطمة، الإيميل: f.nader@univ-chlef.dz

أولا.مقدمة:

لقد شهد الفكر الأوروبي على مر الزمن مراجعة وتمحيصا ونقدا جذريا لماهية الفلسفة وأهميتها وضرورتها في الحياة اليومية والمعيش اليومي، وذلك من أجل النهوض بالفكر والعقل البشري، فتمّ النظر في طرق تدريسها وإعادة النظر في الكليات وأشكلة العلم ونحت المفاهيم وتوليدها كما ذهب إلى ذلك الفرنسيان جيل دولوز وزميله غتاري.

وكان عامل النقد والتمحيص والمراجعة قد سمح للفلسفة بالخوض في مسائل المعيش اليومي وحياة الإنسان المعاصر، ليس فقط من أجل إيجاد حلول لمشكلاته الأنطولوجية و التاريخية، وإنما من أجل تحرير هذا الإنسان الذي أصبح يعيش في غربة وقلق وخوف من جراء التقنية و البيوتكنولوجيا التي أضحت تهدد حياة الإنسان وجعلته في خوف دائم من فقدان إنسانيته، ممّا صار ينبئ بظهور الإنسان الجديد.

ويمثّل التفكير في اليومي أحد انشغالات التوجهات الفكرية المعاصرة، وهي توجهات تهدف إلى التخلص من مأزق الفلسفة الذي وصلت فيه إلى طريق مسدود بسبب ما ينسب إليها من نظريات ومناهج ومقولات تتعالى فيها على اليومي والمتغير والآني والجزئي، لصالح ما هو كوني وشمولي و لصالح الأنساق الثابتة. لقد جاءت فلسفة اليومي من أجل تخليص الإنسان أو الذوات من كل أشكال الدوكسا، والإيديولوجيات ومختلف أشكال استعمار الذوات، وإسقاط الفلسفة على المعيش اليومي من خلال تساؤلات وإشكاليات تطرحها والتي تصب في صالح الإنسان وتكتسي ثوبا واقعيا بعيدا عن كل التنظيرات والمثاليات و اليوتيوبيا.

وعليه نطرح الإشكاليات التالية: ماذا نقصد بالفلسفة والراهن؟ كيف يمكن للتفلسف أن يكون دريا يحقّق الوعي بالحاضر و يعمّق التفكير في المعيش اليومي؟ وأين يظهر الإنتاج الفلسفي العربي: هل في تعاليه على الواقع أم في انتباهه إلى مشكلاته؟ وهل يملك الفيلسوف التنويري القدرة على خلخلة المعيش و تفكيك اليومي؟ ما هو مفهوم المعيش اليومي؟ وما علاقته بالفلسفة؟ وهل بإمكان الفلسفة أن تكون نمطا صارما لحياة كلّ يوم بل أن تتصير، من جديد، فنا في العيش؟

ثانيا. الفلسفة والراهن:

من الملاحظ أن الفلسفة في العالم الراهن عامة تعاني أزمة بنيوية حادة، وقد اتضح ذلك، بمزيد من الجدة والوضوح، مع تفكك المنظومة الاشتراكية، وحرب الخليج الثانية، والتطور العاصف على صعيد المعلوماتية وما بعد المعلوماتية، وأخيرا مع ظهور النظام العولمي الجديد، وما تمخضت عنه من امتدادات إيديولوجية، مثل نهاية التاريخ وأقول الإيديولوجيا وصراع الحضارات وتفكك الهويات، وما اكتسب معه مع نشوئه، من قوة جديدة، مثل ما بعد الحداثة¹.

في ظلّ هذا التغيير الكوني المتسارع، كانت أصابع الاتهام تتجه بقوة، ومجاهرة، نحو الأنماط الأساسية في الفكر الأوربي الحديث والمعاصر، فالعقلانية في نسيجها الجديد وبوصفها منظومة ذات حضور عولمي واسع، تقوم باعتبار أولي، على كونها رد فعل حائق وشامل على النمط العقلاني النيوتني، فهي تقصي، بعد أن تدين كل الأنساق النظرية الكبرى²، التي لا يمكن إدراجها في نهجيتها التقنية كالقيم السيكلوجية والجمالية، وكذلك كل الإيديولوجيات، وهنا نضع أيدينا على كون هذه المنهجية منطوية على تناقض منطقي حاد يخترقها عمقا وسطحا، فهي تقصي الإيديولوجيات، وتدينها من جهة، وتمثل من جهة أخرى وخصوصا في وظائفها الاجتماعية، صيغة فاقعة من الإيديولوجيا، وهذا ما أنتج حالة من الالتباس قاد إلى عوامل أخرى إلى التمكين إلى ما بعد الحداثة³. تظهر الفلسفة في أوساط فلسفية عربية بمثابة (فلسفة اللغة) التي تقوم وظيفتها على البحث في لغة العلوم، في تدقيقها وضبطها وتحليلها. ومن ثم فهي (فلسفة) دون موضوعاتها التي تجعل منها ماهي عليه، أي دون الموضوعات الأنطولوجية والمعرفية والقيمية وغيرها. وإذا كانت الفلسفة في القرون الوسطى الأوربية المسيحية قد مارست وظيفة خادمة اللاهوت وراعية شرعية في أوساط السواد الأعظم، فإنه يراد لها الآن أن تكون خادمة العلم عبر إناطة وظيفة حامله اللغوي⁴.

وبلاحظ أن تعاظم الحماسة للعلم في الفكر العربي الزاهن، يقترب باتساع آفاق الثورة المعلوماتية مسهما بذلك في التمكين للنزعة العلمية بوتائر واحتمالات كبرى وقد يمكن تلخيص واقع الحال هذا بالقول بأن كل ما يجعل من العلم القوة النظرية والتغيرية الحاسمة في الحياة العربية، هو أمر مشروع ومطلوب، حتى حين يتطلب الأمر تشكيكا بكل الأنساق الذهنية الأخرى⁵، ومنها بل في مقدمتها الفلسفة: إنه العلم وعصره، إنه عصر العلم بلا منازع، وهذا ما ينبغي على العرب أن يتماهوا معه، حتى يتمكنوا من الدخول في الألفية

الجديدة، ذلك هو الخطاب العربي العلمي في أوساط واسعة من الفكر العربي الراهن⁶.

على أساس ذلك وفي ضوءه، تدخل الفلسفة في واقع الفكر العربي الراهن في أزمة عميقة تكاد أن تصل إلى نفق مسدود، فالتبشير بتغيير الواقع العربي عبر التمكين للفلسفة في عقلانيتها و تاريخيتها وحدثاتها وتنويرها، ضمن الجمهور العربي الواسع⁷، وخصوصا ضمن الفئات والطبقات التي تعيش على حد السيف، أصيب بإحباط هائل، ويجري ذلك خصوصا بالتساوق مع ما اعتبر نهاية للفلسفة المادية الجدلية، وبداية لفلسفات ما بعد الحداثة والتفكيكية، وابتلاء للإرهاصات الفلسفية العربية منذ عصر النهضة في القرن التاسع عشر حتى الآن، وبذلك، تبرز أزمة الفلسفة في شقين أساسيين لها، المعرفي والإيديولوجي⁸. فكيف يمكن أن يدعي الفيلسوف العربي الكلام عن الواقع أو الحياة العملية، والماركسي يرى مثلا في تراثنا مجرد نزعات مادية، والوضعي يرى فيه مجرد نفحات روحية وإيمانية، والعقلاني مجرد تمثيل لمبادئ فكرية وهلم جرا⁹. إذن فكيف يمكن للفيلسوف العربي أن يدحض هذا التصور الساذج حول تراثنا العربي؟

يبدو الحديث عن فلسفة عربية معاصرة غير منشغلة بهموم عصرها ومعزولة عن مكونات المجتمع يفقدها سبب وجودها، ويجعلها تكف عن أن تكون ضرورية، أما ربطها بالمشاغل الاجتماعية والهموم السياسية والعسكرية والتربوية مأتاه اعتقاد راسخ أن ذلك هو المخرج السليم من التهميش والضامن لعدم الضياع الذي قد يهددها لو ظلت دون رهان¹⁰. فالمخرج السليم للفلسفة العربية المعاصرة هو النظر في واقعها اليومي الراهن ومحاولة تغييره للأفضل. و الحق أنّ ذلك هو الطريقة الوحيدة التي تؤكد بها قدراتها وتحصر بواسطتها وظيفتها الجوهرية وكأن الفلسفة عامة والفلسفة العربية الإسلامية تحديدا مطالبة حتما بضرورة اتباع أو استنباط رهان أو قل يجب أن لا تخلو

دلالتها منه، في حين نعلم أن الرهانات تتموضع بصورة حتمية عادة في العلوم الإنسانية، أما حينما يتعلق الأمر بإقرار التلازم بين الفلسفة العربية والرهان فإننا نخشى أن يرتد فعل التفلسف إلى شيء مغاير يظهره على صورة إنجاز بقدر ما هو تعبير عن توتر للعلاقة بينهما¹¹، فحقيقة المنجز الفلسفي موضعت الفلسفة واختزلتها في صيغ من الممارسات الرهانية أو ممارسة الترهّن أو الرهن إلى درجة لم يعد ممكنا حديث التفلسف كما حدده كانط ذات مرة، بل أضحى الأمر ضرباً من مراكمة الرهان على الرهان حتى بدا الفكر الفلسفي عندنا ساحة لحرب الرهانات¹². بل أصبحت معضلة حقيقية في الفكر الفلسفي المعاصر.

ثالثاً. الحاضر كإمكان فلسفي:

إنّ في الانتقال من الحاضر إلى الفلسفة، ومن الفلسفة إلى الحاضر يكمن رهان تأسيس مزدوج، تأسيس الحاضر بما هو حاضر الوجود الإنساني أي بما هو ابتكار للزمانية، التي يستعيد من خلالها الرغبة المولدة لفعل الالتحام بالحاضر من جهة، وتأسيس للتفلسف كإمكانية للعيش، أي كطريقة حياة تولد كفاية الحاضر¹³. والتفلسف هو الذي يضمن ويحضن مفهوم الحاضر. والتحرر هو تفلسف يستدعي تقريب الإنسان من الحاضر بأن يعيشه كتجربة وجود حية تفيض بالقيمة التي تعلي من شأن الحياة، وتجعلها غاية في حدّ ذاتها واستعادة التفلسف هو على هذا النحو استعادة للفلسفة بوصفها فلسفة للحاضر¹⁴. والتحرر يمكن من إستمرار وتواصل فعل التفلسف ويجعله أكثر نضجاً ووعياً بهومته وإنشغالات المعيش اليومي. على هذا الأساس، يكون التفلسف وعياً بالحاضر، وعياً بالواقع. فالحاضر هو واقع، الهدف، والحدث هو الذي يثبت واقعة الحاضر، ففي الحديث يتحدد ما هو حاضر، وفي هذا الحاضر تدخل كل عناصر الماضي والمستقبل التي

تتمفصل حصرا مع الحاضر المباشر، أي مع كل ما يمنحه المعنى لوجودنا الحي، فما يشكل جزءا من حاضرننا هو كل ما له علاقة معنى بانشغالاتنا الحالية، فالزمن والمعنى هما نفس الشيء حسب ميرلوبونتي. بمعنى أن حدود الحاضر هي دائما منسوبة إلى مشروع الكينونة¹⁵، وهذا ما عبر عنه برغسون من خلال فكرة التعلق بالحياة أي تلك المنفعة التي نعلقها على حياتنا الحاضرة، والتي تتمثل وظيفتها في كونها تحول دون أن نمتلك كل الماضي، من خلال عملها تضيق حقل الذاكرة، من أجل أن تجعلها موافقة للذكريات المفيدة، أي أن الوعي بالحاضر هو بمعنى ما " نسيان كل ما ليس مفيدا". للإدراك وللعمل الحاضرين، والتعلق بالحياة هو أساس الحس¹⁶. والوعي بالحاضر ينمي الوعي بالكينونة الحاضر للإنسانية ومنه الوعي الشمولي لكينونة الأخر والعالم، وجعل الفكر يهتم بقضايا البراكسيس.

رابعا. التفلسف كإمكانية للحاضر:

إن الحاجة إلى التفلسف هي الوسيلة الأكثر جوهرية لواقعة الوجود الإنساني. يتعلق الأمر بالاقتراب من الواقعة الإنسانية باعتبارها رغبة قابلة للتحقق" داخل تجربة الحاضر" ومادامت كذلك فهذه الرغبة التي هي المبدأ والغاية في الآن ذاته، هي أساس تشكل الوعي الخاصّ والوعي الكلي ، وإذا كان الوعي الخاص استجابة لانكشاف الفرد، أي باعتبار حاجته لأنه يغدو حاضرا في العالم، ومن ثمّ تصريف رغبته الخاصة كتمرين روحي على الحياة¹⁷ ، فإنّ المقصود من مفهوم التفلسف حينئذ أنه سلوك بحيث يكون الطابع التأثري للتفلسف متمثلا في " الأثار" الناجمة عن إنجاز الفعل الفلسفي التي ستطبع نظرة الفيلسوف لأشياء العالم ولما يفهم منها ولوجوه وكيفيات النسق والنظم بينهما.

فالطابع التعديلي للتفلسف يكون متمثلا في العدول عن صور لأشياء العالم المعهودة ومفاهيمها المألوفة وأنساقها ونظمها المشهورة إلى غيرها يعدها

الفيلسوف الأدل والأبين والأحكام¹⁸ و بالتالي يكون التفلسف نظرا في بناء المفاهيم والتنسيق بينها¹⁹.

فكانط مثلا يعتقد أن هناك معنى للفيلسوف قابح خلف الصورة المعتادة التي يظهر فيها أماننا بردائه المدرسي، معنى غير مدرسي، فالتعامل مع العقل يبدو حقا طبيعيا لدى كل الناس، بل توجد فكرة تشريعه في كل مكان، وفي كل عقل بشري، وعلى نحو متاح لكل إنسان، وتلك هي دلالة المعنى الكوني أو العالمي للفلسفة وكذلك للتفلسف، ولكن تلك الدلالة تفترض وجود فيلسوف يشرع للعقل كيانه ودوره وغاياته المطلوبة على نحو كوني، عدا ذلك لا يمكن أن توجد فلسفة ولا تفلسف حقيقي²⁰. فالفلسفة من منظور كانط هي مجرد فكرة عن علم ممكن. الفلسفة ليست معطاة بأي مكان في الواقع، وإنما يبحث عنها بشتى الطرق من خلال التفلسف، فأقصى ما يتعلمه العقل البشري هو " التفلسف"²¹. والتفلسف هو جوهر الفكر وسبب ديمومته، ويحيي القضايا الميتة التي ينبش فيها الفيلسوف من جديد بفعل التفلسف.

غير أن السؤال يغدو مؤرقا بالنسبة للمتفلسف اليوم، فما حاجته إلى ممارسة التفلسف في عالم اكتسحته العولمة؟ بل ما جدوى تفلسفي في هذا العالم الجديد الذي أضحت فيه المعلومات المتوافرة عبر تقنية الإنترنت معطاة سلفا؟ وما جدوى هذا التفلسف في عالم تستحوذ فيه المتغيرات بشكل متوقع أو غير متوقع (مفاجئ) مما يعني أن تفلسفي الخاص غدا غير مجد من أجل تغيير العالم كما كان عليه الأمر في العصور السالفة؟²² ومنه إهتزت مكانة التفلسف في مقابل التنافس الذي أحدثته التقنية والتكنولوجيا والنتائج المبهرة التي حققها النموذج العلمي الذي صار يوجه كل اهتماماته نحو الجانب المادي مهمل الجانب المعنوي والروحي و الفكري للإنسان وهذا ما تحاول الفلسفة القبض عليه وتسعى لفهم هذا الإنسان وفهم ذاته وكيونته التي أصبحت إنسانيته مهددة، هذه التقنية التي سلبت إنسانيته.

خامسا. الإنتاج الفلسفي العربي:

إن ما يقوم به منتجو الفلسفة العرب اليوم يكاد يصب في تلك النزعة الموسوعية، وإن بصيغ لا ترقى إلى مستوى التفلسف الإبداعي، ولا إلى مستوى الإنتاج العلمي والنشاط الثقافي والسياسي الدقيق المضمّر فيها، فهم في إنتاجهم موزعون على معظم النشاط الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي، جنبا إلى جنب مع إنتاجهم الفلسفي وميولهم أو هواياتهم العلمية²³. أما المفهوم الثاني الذي هو (التخصص الفلسفي) فقد يبرز، كيفية جديدة خاصة في الفكر العربي المعاصر، ويلاحظ أن ذلك سيحقق حضورا متعاظما، يدا بيد مع ظهور حالتين اثنتين، في سياق تقدم العلم العاصف، أما الحالة فتفصح عن نفسها بصيغة التحولات النوعية، التي أخذت تلحق بفهم (موضوع الفلسفة)، وتفضي إلى مثل المصطلحات التالية فيلسوف النص، وفيلسوف اللغة الوضعي، وفيلسوف العقلانية النقدية²⁴.

إنّ الناشطين العرب في الفلسفة يواجهون، راهنا، مهمة منهجية ونظرية فائقة الحساسية، تتمثل في الإجابة عن السؤال التالي: كيف يمكنهم أن يتجاوزوا المفهومين الذين يعيقان القيام بعمل فلسفي ذي أفق استراتيجي إبداعي ومقترن جدليا بالإنتاج العلمي؟ إن إجابة أولية ودقيقة واحتمالية عن هذا السؤال، لا يسعها أن تتجاهل بعض الأمور التي نرى التالية منها في مقدمتها²⁵ سقوط مفهوم الموسوعية، في الفلسفة، بعد أن أرغمت هذه الأخيرة على التخلي عن الكثير مما اعتبرته قضايا ومسائل ومعضلات خاصة بها، ليندرج قسم منه في حقول العلوم المفردة في حالة أولى، وليقصي قسمة الآخر من اللوحة المعرفية العامة، بعد اتضاح أنه زائف في حالة أخرى، ولكن في كلتا الحالتين، ظلت الفلسفة قائمة، ظل هناك نسق نظري هو الفلسفة²⁶. وأصبحت أكثر تخصصا بعد أن كانت جامعة وشاملة لعدة فروع وتخصصات.

إن تعاضم حضور مفهوم (التخصص الفلسفي) في الفكر الفلسفي كما في الفكر العلمي ، أتى في مرحلة بروز العلم على نحو متدفق ، بحيث راح يبدو أنه كل شيء في الحقل المعرفي، بالنسبة إلى جيل من العلماء الأخذين ب(العلموية).لكن ذلك ارتطم بصعوبات متتالية متصاعدة واجهها أولئك العلماء وغيرهم في أثناء نشاطهم العلمي، حيث وصل فريق منهم إلى أن إجابة عنها ليس بوسعها أن تتحاشى التعامل مع نسق نظري منهجي²⁷.

يلاحظ أن مجموعة من المفكرين العرب الناشطين في الحقل الفلسفي يجدون أنفسهم مثقلين بما لا يحصى من المشكلات الكبرى في مجتمع عربي يكاد يكون عبارة عن حطام ، ومن شأن هذا أن يترك بصمات ثقيلة على حياة هؤلاء، الذين لا يتسنى لهم، ولن يتسنى لهم، ربما لوقت لاحق غير منظور، أن يمارسوا هذا النشاط. وهنا، نواجه صاحب الإنتاج الفلسفي العربي²⁸، وقد انخرط في مهمات معقدة، وذات مرجعيات نظرية متعددة، توحى بأنه يشتغل عليها أكثر مما يشتغل على غيرها من المهمات (الفلسفية) الدقيقة. بل إن هذه الأخيرة تبدو، في هذا السياق، وكأنها غير محتملة في المرحلة العربية والعالمية الراهنة ومن اللافت هنا أنه في الوقت الذي يشكك فيه بتلك المهمات المدعوة إلى الإسهام في إعادة بناء الداخل العربي²⁹، تبرز ضرورة التصدي للتحديات الخارجية والداخلية التي يتأسس عليها توجه التشكيك.

في هذا المفترق المنهجي والنظري والسوسيو ثقافي الحاسم، يصبح ذا أهمية خاصة إقصاء الاعتماد بأن (الأمر الفلسفي) العربي حيث يكون على النحو (غير الصافي فلسفياً)، فإنه لم يعد ينتسب إلى المنظومة الفلسفية³⁰. ربما صار هاجس النهضة الهاجس الأكثر إلحاحاً بالنسبة للمثقفين العرب الذين ما فتئوا يقبلون وجهات النظر في أسباب تخلفهم وتعثر نهضتهم وي طرحون السبل

والطرائق للخروج من أزمتهم الراهنة والانفتاح على مستقبلهم القادم، ورغم تباعد السبل في النظر إلى النهضة بين المثقفين العرب وانقسامهم تيارات شتى في جهة نظرهم إلى أزمتهم الراهنة، إذ يُصِرُّ البعض على وسمها بأنها أزمة فكرية تعكس عدم قدرة النخب على تجاوز ما تعيشه مجتمعاتها على مستوى ثقافتها، إذ هي مازالت تتراوح بين الانغماس في التراث أو التماهي مع الآخر³¹. والسعي إلى النظر في تغير واقع مجتمعاتهم والعمل والتخطيط للأفاق مستقبلية ومحاولة تجاوز العقبات الراهنة، فإنهم يجمعون، عموماً، على ضرورة معالجة الوضع الزاهن المتردي.

عرفت الساحة الفكرية والثقافية العربي الإسلامية حراكاً فكرياً شديداً، انطلقت اشعاعاته وبوادره منذ منتصف القرن الماضي، وقد تمثل ذلك الحراك في بلورة عدد من المفكرين والباحثين لأطوار فكرية اتسمت بسمه "المشروع الفكري". ومع أن سؤالها كان واحداً يتجلى بالأساس في كيفية تحقيق شروط النهضة لهذه الأمة، وإيقاظها من سباتها، إلا أن عناوينها ومحاور بحثها كانت قد تعددت وتنوعت حسب تخصص أصحابها وحسب مناهج بحثها وسياقاتها الموضوعية والذاتية.³² وهذا ما أدى إلى إعادة النظر في الواقع العربي الإسلامي الذي كان في فترة العصر الوسيط في أزهى وأرقى وأوج نضجه وتطوره، بل كان محط أنظار العالم الأوربي كله. فالواقع العربي يحن للعودة لهذه النجاحات والتطورات الفكرية والثقافية والعلمية

لقد شكل المتن التراثي في الغالب أرضية للحفر الممنهجي بـ "آليات حديثة" وإذا كانت جل تلك المشاريع الفكرية صادرة عن رغبة حقيقية في تحقيق نهضة فكرية وحضارية جديدة بالمستوى التاريخي والحضاري. ص 9، ويفتح الجابري جزء الثالث من مشروع "نقد العقل العربي" بمدخل عام يقدم فيه منهجيته ورؤيته للموضوع المستجد الذي يعبر عنه "بالعقل السياسي" وهو ما يشرحه بقوله: "ونقصد به محددات الممارسات السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية

الإسلامية وإمتداداتها إلى اليوم... ولا يفوته أن ينبه المتلقي إلى أن طبيعة الموضوع هناك: إنتاج المعرفة شيء، وممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر".³³ . وهنا يفرق بين الجانب النظري الفكري في عملية إبداع وإنتاج المعرفة، ويوضح الجانب التطبيقي الميداني الإجرائي في ممارسة السياسة.

وفي الفكر العربي المعاصر، وفي استخدام الجابري له محاولة غير مسبوقة بهذا المستوى الرفيع من الإحاطة والعمق واللمعان، إلا أن هذه الفضيلة نفسها هي نقطة القصور في هذا العمل النقدي الكبير، فهذا التحليل الإبستمولوجي للفكر العربي لا يقوم مفصلاً عن الجذور والأسس الاجتماعية والتاريخية لهذا الفكر، وإنما يمتد ليصبح سندا ومرتكزا لإصدار حكم عام قاطع على العقل العربي كله. وقد أدت هذه القطيعة لدى الجابري إلى تأسيس قطيعة وبتر تجاوزا لتلك القراءات التي وسمها الجابري بالقراءات الإيديولوجية والقراءات التراثية للتراث.³⁴ وقد قسم هذا الموروث الثقافي إلى عقلاني ولاعقلاني. فالجابري لا يكتفي بتقسيم التراث الفكري والفلسفي إلى عقلي ولاعقلي، بل يتجاوز ذلك إلى المفكر القديم نفسه، فيقسم فيه بين نتاجه العقلي واللاعقلي ويصل إلى الإشادة بالنصف العقلي وإدانة اللاعقلي في الفيلسوف ذاته.³⁵ ويعني من هذا أن يدعو الفيلسوف للتفكير العقلي المبني على التحليل والفهم والنقد.

إذن تباينت وجهات النظر والخلفيات الفكرية ومناهج المفكرين العرب المعاصرين في نقد العقل العربي، ودفننا هذا الأمر إلى مواجهة هذه التصنيفات التي أشار فيها برهان غليون إلى كثير من المفكرين ضمن التيار التغريبي، وهذا وقد أفتي بأن العقل العربي قد تشكل بصورة نهائية في فترة ما من التاريخ، وأن العقل المعاصر مرتين لعوائق تلك الصيغة وإشكالاتها، ويعني أن العقل العربي في التراث غير العقل العربي المعاصر، وهذا ما يثبت أن العقل العربي بوصفه فكراً موجود قبل أي ثقافة، مثلما أن العقل الأوربي في العصر الوسيط غير العقل أوربي في عصر النهضة.³⁶ وبهذا فالعقل العربي طرأت عليه تغيرات وتحولات سياسية

و دينية وثقافية واجتماعية أدت به إلى التحول والتبدل و مع ذلك، و كما أشار غليون ، كانت تقف في طريق تطوره عوائق وإشكالات .

وإذا سلطنا الضوء على العمل العلمي الذي أنجزه المفكران محمد أركون ومحمد عابد الجابري منذ ثلث القرن، الأول في نقد العقل الإسلامي والثاني في نقد العقل العربي، لوجدنا أن مشتركا معرفيا قام بين العاملين المتزامنين، في الموضوعية والغاية المعرفية من النقد، إلا أن مساحات الاختلاف بينهما في المناهج والنظام المفهومي، وطريقة المقاربة ومساحة الموضوع المقروء واسعة وغير قابلة للتجاهل، لأسباب عدة أقلها الاختلاف في المصادر المعرفية، وفي عدة الاشتغال النظرية، وفي الإستراتيجية المعرفية.³⁷ ولكن الغاية التي كان يسعى من ورائها المفكران هي غاية واحدة تصب في نفس السياق وهي تحقيق النهضة الفكرية للعقل العربي خاصة والعقل الإسلامي عامة.

من هنا يأتي كتاب "تكوين العقل العربي" لمحمد عابد الجابري في تحديد موقفه من العقل العربي الذي قال عنه إنه يفكر بطريقة معيارية، أي يختزل الأشياء في قيمتها فتضيق، ولا يبقى لها مجالاً أو بعد النظر. إنه قليلا ما يتمكن من فعل العكس وهو التفكير بطريقة موضوعية وتحليل الأشياء من حوله.³⁸ وهذا ما يعاب على تفكير العقل العربي الذي كان يفتقد التفكير المنطقي السليم

إن الإنسان العربي المعاصر يستمد علومه وطاقته المعرفية من المادة الدينية، وما نخلص إليه في هذا الظهور الجديد هو ما حملناه معنا في عصرنا من تراث بعضه مناسب والبعض الآخر غير مناسب ولا يصلح لأن يكون حيا، وقد صنع تناقضات ذاتية في قلب القاعدة الإجتماعية وعلى هذا الأساس تبنى الجابري المنهج الإبستمولوجي بغية التمكن من تفكيك العقل العربي.³⁹ ليتمكن من معرفة الأسباب التي كانت وراء تأخره فاستعمل آليات جديدة لقراءته ودراسته ونقده وتمحيصه.

ولعل ما أراد أبو يعرب المرزوقي في كتابه "آفاق النهضة العربية" هو كتابة قول في النهضة خاص به، ورغم أنه لا يتجاوز مستوى التوصيف النظري للتخلف العربي الراهن إلى طرح الحلول أو تقديم الإجابات إلا أنه يقدم نظرة أقرب إلى الشمولية النظرية في الواقع العربي المأزوم ومستقبل نهضته المتعثرة. غير أنه يبقى دائما محكوما بإرجاع الأزمة الراهنة إلى جذورها الماضية وفق منطق، ويرى فيه أنه علينا النظر إلى الوسائل التي تحققت وفقها للنهضة العربية أثناء صعود المد الحضاري الإسلامي الأول، واستلها من هذه الأفكار و توظيفها من أجل العمل على تحقيق النهضة العربية الثانية.⁴⁰ وهنا نرى المرزوقي يستعين بفترة العصر الوسيط أو المد الحضاري الإسلامي ليستنبط منه الوسائل والآليات التي دفعته إلى تحقيق النهضة العربية.

لذلك نجده يشد الرحال دوما إلى اثنين من المفكرين يعتبر نصوصهما قد جسدت النهضة الأولى بأجلى معانيها وهما ابن تيمية وابن خلدون، الأول في نظره العقلي والمنطقي، والثاني في رؤيته العمرانية والحضرية، وهو لذلك غالبا ما يكيل النقد لابن رشد على عكس العديد من المثقفين العرب الذين دائما ما يتناولون نصوصه ويمتدحون كتاباته، إذ يعتبر أن كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" لا يعدو أن يكون سوى فتوى شرعية لإثبات العلاقة بين مجالين للمعرفة مختلفين، وهو لا يرقى إلى مستوى النصوص الفلسفية التي قدمها ابن سينا رغم كثرة ما قيل حول سبقه وبعده في النظر الفلسفي.⁴¹ فالمفكران ابن تيمية وابن خلدون أصبحا نموذجا نادرا في تحقيق النهضة من خلال كتاباتهم وأبحاثهم الفلسفية والعلمية.

إن أزمة العرب والمسلمين لا تزال هي هي بعد قرون من طلب النهضة وتمثل في فقدان المؤسسات الوسيط كما ينعتها المرزوقي، وتمثل في الأسرة والمنشأة والمدرسة والدولة الفاعلة والمعبد، ولذلك فقد كان هم كل من ابن تيمية وابن خلدون هو التحرر من مؤسسات المجتمع الوسيط المتجاوزة لكل دولة

بمهامها السامية وقيمها المتعالية وتحررها من نزوات المستحوزين على السلطة السياسية وقد عمل ابن تيمية على التركيز على الشروط السياسية الاجتماعية دون نسيان الشروط الروحية العقلية، وقد كان هدفهم السعي لتخليص المجتمع الإسلامي من التردى الميتافيزيقي الخلقى والاجتماعي السياسي، لكنهم لم يفلحوا كما يعكس لنا الواقع العربي الراهن، كما يصرح المرزوقي فالأزمة مازالت نفسها⁴² لم تتغير ولم ينجح العرب والمسلمين في إعادة تاريخهم وأمجادهم وحضارتهم المسلووية.

وهكذا يبقى المرزوقي مشدودا للنهضة كما تجسدت "ماضيا" على أمل أن تتحقق "حاضرا" باستنساخ الأفكار والوسائل التي حققت تلك النهضة فهي كفيلة بإعادة تحقيقها مرة ثانية، غاضا الطرف عن الظروف البيئية السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تمنع التكرار وتعيقه، وتجعل أمل إعادة النهضة المشروطة بالأدوات السابقة حلما طوباويا يستعصي على الإنجاز عمليا وواقعا راهنا.⁴³ ولذلك فهي حلم لم يتحقق بعد.

أما مالك بن نبي في تشخيصه لأزمة الفكر في العالم الإسلامي، فنجد أنه يبرر الأزمة الثقافية والفكرية التي يعيشها المسلم اليوم أو في الوقت الحالي بغياب الشروط النفسية والاجتماعية اللازمة لتطور المجتمع "فأزمة العالم الإسلامي لم تكن أزمة في الوسائل، بل هي أزمة أفكار التي تتأثر بعالم الأفكار الناتج من تكوين ثلاثة عوالم أساسية هي: عالم الأشخاص والذي يهتم بالأفراد و المجتمعات، وعالم الأفكار والذي يختص بالثقافة والتربية والتعليم، وعالم الأشياء والذي يهتم بكل ما هو مادي.⁴⁴ فالأزمة الثقافية تنمو وتنمو معها أيضا نتائجها، من الحد الذي يمكن تداركه بالتعديل البسيط إلى الحد الذي يصبح فيه التعديل مستحيلا، أو لا يمكن إلا بثورة ثقافية عارمة تكون في الحقيقة بمثابة انطلاقة جديدة للحياة الاجتماعية.⁴⁵ وهنا نجد مالك بن نبي متأثرا

بالثورة الصينية التي غيرت المجتمع الصيني وأعطت له دفعة جديدة نحو التقدم

وبين هذين الطرفين تبرز حقيقة ألا وهي أن ظرفا واحدا أعنى أزمة ثقافية، يخلق أمام مجتمع متقهقر أو جامد استحالة لا يستطيع التغلب عليها فيستسلم للواقع، بينما يخلق هذا الظرف نفسه بالنسبة لمجتمع آخر فرصة لدفعة جديدة لحركيته، مثل التي أعطاها (ماوتسي تونج) للحياة الصينية تحت اسم (الثورة الصينية) لم يكن للشعب الصيني غنى عنها لمواجهة أي واقع يجابهه من أجل تعديله في المسار المناسب والأصلح.⁴⁶ فكان مثال الثورة الصينية محط إعجاب واثمين من مالك بن نبي لأنها في رأيه هي الحل الوحيد للتطورات الفكرية والثقافية والاجتماعية داخل الصين.

ويدعو مالك بن نبي الإنسان في العالم الإسلامي أو الإنسان المسلم إلى التفاعل المستمر، ومحاولة تغيير الواقع أو الراهن ويكون ذلك بالرفض والسعي لإيجاد البديل والبحث والدراسة المعمقة للمشاكل والأزمات، ولا بد للإنسان أن يتدخل في الحالة الأولى أو ما يسميها مالك بن نبي بالضغط الاجتماعي، وفي الحالة الثانية والتي تظهر في كل مواقف الرفض والاستنكار أو ما ينعت بالنقد أو ما يشير إليه الحديث: " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" رواه مسلم.⁴⁷ فتغير شيء ضروري داخل أي مجتمع كان، وخاصة تغيير الواقع العربي الذي هو في حاجة ماسة للحركية و الإستمرارية الإيجابية والخلاقة والمبدعة وهذا لن يكون إلا بالاستغلال الأمثل للعالم الأفكار.

وتوصل مالك بن نبي من خلال دراسته وتحليله ونقده للواقع العالم الإسلامي إلى تحديد وضبط الأسباب وتشخيص الأعراض التي أدت إلى سقوط جميع محاولات البناء والنمو والتقدم مثل باقي الدول الأوروبية، ويصرح بأن المشكلة الإسلامية هي مشكلة حضارية بامتياز. لذا فهو يرى أن الإنسان المسلم

المتخلف الذي تحللت تركيبته الشخصية و الذي لم يحسن كيفية التعامل مع جوهر المشكلة وحقيقتها ، بل تعامل مع القشور والشكليات الفارغة، اهتم بالمظاهر والأعراض وتناسي الجوهر والكنه والأصل الذي يحدد قيمته ويرتقي به إلى مصاف العالم المتقدم. ومن بين دوافع التي أدت التخلف والانحلال والرداءة ، بحيث يربطها مالك بن نبي بما يسميه بأزمة عالم الأفكار ، فالعالم الإسلامي اليوم يعيش حالة من التخلف والضعف والخلل في وظيفته أو في أداء رسالته على أكمل وجه، وهذا بدوره أدى إلى عدم التوازن في عالم الأشخاص وعالم الأشياء وهذا يحدث تدهورا في الأدوار وطغيان عالم على آخر⁴⁸، أو الاستبدال العشوائي للأدوار بين العوالم ، ويغيب دور العالم والفيلسوف هنا وتغيب وظيفته في البناء الحضاري. داخل العالم الإسلامي.

و إذا تلفتنا صوب كل من المفكر عبد الله شريط والمفكر عبد القادر جغلول نجدهما يتفقان على ضرورة أن تتحرر النخبة العربية المثقفة من جمودها وخوفها، فتواجه المشكلات الاجتماعية برؤية نقدية موضوعية قادرة على تجاوزها نحو الأفضل ، ولا يمكن أبدا تغيير المجتمع في ظل التفاخر بأمجاد الماضي ، ولا في ظل التبعية المهيمنة للغرب.⁴⁹

ولعل ما نريد أن نؤكد عليه هنا، هو هيمنة البعد السياسي على كل مظاهر القول الفلسفي في الكتابة العربية بصورة عامة. و إذا كان القول الفلسفي يعلن حضوره في مظاهر متعددة، ويغذي اهتمامات فكرية لا حصر لها، فإنه قد برز في الفكر العربي وبشكل واضح سيطرة البعد السياسي والإصلاح السياسي⁵⁰. وظلت القضايا السياسية من أكبر اهتمامات الفكر الفلسفي العربي.

وإذا انطلقنا من كون هذا الاعتقاد يبدو خاطئا بالنسبة إلى المرحلة التاريخية العربية الراهنة، فإننا نكون وجها لوجه أمام مهمة تحديد القضايا والمسائل والمعضلات التي تكون الترسنة الفلسفية العربية التي تؤسس " فلسفة

عربية معاصرة متقدمة" جنبا إلى جنب مع المحاور الفلسفية الكبرى الكلاسيكية. وبتعبير آخر، إذا ما توقفنا عن ذلك الاعتقاد، وجدنا أنفسنا خارج (دائرة الفلسفة) ومدفوعين باتجاه الدعوات الراهنة، التي يعلن أصحابها نهاية الفلسفة وكل الأنماط النظرية الأساسية⁵¹.

إن الفكر العربي المعاصر يجد نفسه أو سيجد نفسه مدعوا إلى ضبط العلاقة النازمة بين الإيديولوجيا والفلسفة، وليس إلى التفريط بالأولى لصالح الثانية، على نحو تجد فيه هذه الأخيرة نفسها منفكة من تاريخ البشر المشخص، تاريخ منتجها ومتلقها قبولاً ونقداً ورفضاً. ومن هنا، يغدو القول كذلك وارداً بالضرورة إلى إعادة اكتشاف الإيديولوجيا والفلسفة في الوضعية العربية الراهنة⁵²، المشخصة في نزوعها الإيمكاني إلى النهوض، وذلك تحت خطاب إيديولوجي فاسد طوح بكلتا الظاهرتين الإيديولوجيا والفلسفة، وسوف يعني ذلك، إذا عملنا على توطين مقولة (ألتوسير) السابقة في هذا السياق العربي، إمكانية استنباط النتيجة التالية: المشروع الفلسفي العربي هو صراع نهضوي تنويري إيديولوجي في النظرية، لكن مع الحفاظ على الدلالة التطبيقية والمجتمعية العامة لهذا المشروع⁵³. ومنه لا يمكن الحديث عن الإيديولوجيا وخصوصاً مقارنتها بالفلسفة، متناسين الإسهام الألتوسيري، لقد ظلت الإيديولوجيا حتى عند ماركس مرتبطة بنظرية الوعي، وإن كان الشغل الشاغل للإيديولوجيا هو صنع التوافق فإن هدف الفلسفة هو توليد الاختلاف أي السعي إلى استراتيجية تفكيكية ومقوضة، في مقابل الإيديولوجيا التي تبحث في وجود الإستراتيجية البناءة، فلا يمكن أن يوجد تقويض دون بناء ولا تفكيك من غير ألتحام.

سادسا. الفيلسوف والتنوير:

ولما كانت الفلسفة هي وطن العقل، والعقل هو خليل الفيلسوف التنويري الأصيل يتخذ من العقل الإنساني النقدي، دربة ودرباً له، وإذا كان عصر التنوير

الأوروبي عدا التراث المكتوب للنص المقدس موضوعا للنقد، فإن الفيلسوف التنويري العربي المأمول لا بد له من اتخاذ الواقع المتحرك موضوعا للتفلسف والنقد كمهمة فلسفية وكتجربة ذاتية وجودية مرتبطة بوجوده كمؤثر للحكمة⁵⁴، وكائن يفلسف اللحظة بأفق مزدوج المسار، أفق ذاته مع الواقع، وأفق الواقع مع ذاته عبر اعتماد العقل بما له من أحكام صادقة لا تأخذ البشر إلى دروب غارقة في أحوال التجريد المطلق، المنغلق على ذاته، وكذلك لا تأخذهم إلى نهاية دموية فادحة، وهو ما يتطلب وثبة نقدية عقلية تأويلية استثنائية ترعى مسؤولية الانخراط الأصيل في الحياة والوجود⁵⁵.

إن وعي الفيلسوف بأنه الكائن الغريب في مجتمع لا يمل من ترهيطة في بؤرة أن يكون غريبا على الراهن، لا ينبغي اعتباره السد الأخير و النهائي للوجود والحياة والمعرفة، ذلك أن استنفار الدور التنويري العقلي النقدي الإنساني الاستثنائي للفيلسوف أو صاحب المعرفة الفلسفية أو مؤثر الحكمة⁵⁶، لا ينبغي أن يغادر الشعور بأنه الغريب في مجتمع معرفي أو وطني أو قومي أو كوني، فذلك من الحوافز التي تجعله أكثر صدقا وولاء للفلسفة شرط أن يتخلص من الشعور السلبي بالغربة أينما اجتاحه الشعور الضار⁵⁷.

إن تداول دور الفيلسوف على نحو تاريخاني خلاق، بمعنى اشتغال إمكانات التفكير الفلسفي الأصيل وفق زمنية راهنة، يتطلب استحضار أنموذج فلسفي قطع شوطا جبارا في تبينة المعرفة الفلسفية في الحياة، ولنا في الماضي ولكن دون السقوط في ماضوية الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن الطفيل، ابن رشد، فكل واحد من هؤلاء كان غريبا وقلقا في مجتمعه، لكنه حرر إرادة التنوير المعرفي المقتدرة لديه من طاقتها السلبية صوب نقيضها، فرسم بذلك مرجعية له كفيلسوف بما يجعله أنموذجا يمكن أن يحتذي به.

إن إنموذج الفيلسوف المأمول راهنا، لا بد له أن يستحضر إرادة الرغبة العقلية الحقيقية المقتدرة بالتنوير بعيدا عن أية ميول جهوية أو أسطورية أو

خرافية متعالية كما كان حال التنوير الأوربي في بعض أشكاله الذي إستركن بأحداث هذه الميول حتي سقط في فخاخها مهزوما ، يستحضر إرادة التخلص من الشعور الحاد بالغرابة السلبية بتفكيك هذا الشعور ودحره صوب الانفتاح التفاعلي الخلاق بين الفيلسوف والمعرفة والواقع المعاش⁵⁸.

كذلك تفادي التعالي على أنموذج فيلسوف يمكن أن يكون هاديا لمشروع تنويري ما، وتبديد مخادعة الحدوث التاريخاني لفعل التفكير الفلسفي التي يبديها هذا الطرف أو ذاك من دعاة اليأس الذاتي الذين عجزوا عن وصل معرفتهم الفلسفية وملاستهما مع حراك الواقع المجتمعي⁵⁹. فمن الضروري توظيف المعرفة الفلسفية داخل الحراك اليومي للمجتمعات العربية التي تعاني القحط الفكري.

وبذلك فقط، يمكن للفيلسوف أن يوقظ الحوار مع ما يجري في العالم الذي هو مصيره الوجودي والأنطولوجي كإنسان وهبته طبيعته البشرية القدرة على التفكير الخلاق في ما يجري ، وما يكون، وما سيكون أو ممكن- أن يكون. إن هكذا حوار، لا يجري إلا بإيقاظ الفلسفة من سباتها العميق لتصحو على حراك اليومي⁶⁰ بتخليصه من السذاجة واللامعقول، وذلك لا يتم إلا عبر استيقاظ الفيلسوف ذاته من سباته ليصحو على اليومي لتلبية نداء العلاقة التنويرية المتوثبة بين الفكر والواقع ، بين الحكمة ومؤثر الحكمة، بين الفلسفة والفيلسوف، وأخيرا بين الموجود والوجود⁶¹. هذه العلاقة الحوارية التي تنطلق من الذات لتتجه نحو الأخر أو العالم، أو بمعنى آخر من الكينونة الإنسانية نحو العالم.

نعم قد يعيش الفيلسوف بالمعرفة الفلسفية، ويحيا بها، ويتيقظ أسوارها صائنا لها، لكن تلك المعرفة- الوطن تبقى غير بالغة إن لم يجعلها الفيلسوف طريقا مثمرة لغاية سامية بحيث يراها ونراها معه ترحل لتمشي بين الناس حتى تلامس واقعهم في نمائه وسيروته اليومية بكل ما فيه من تحولات عرضية

وتبدلات جوهرية مفكر فيها ملامسة للعالم والأشياء والإنسان والمجتمع⁶². هذه التبدلات والتغيرات يجب أن تكون من ضمن أولويات النخبة أو الفيلسوف الذين هم أكثر وعيا ونضجا وأدري بهوم المجتمعات العربية.

وكل ذلك يلقي على وزر الفيلسوف وعاتقه مهمة فتح منظورات معرفية جديدة، تسأل الواقع اليومي الذي يعيش مع مجتمع ما، مجتمع شاء الفيلسوف أم أبى نراه يمكث فيه، ولا مهرب سحري للفرار منه، ويتعاضد معه وجوديا وأنطولوجيا بالضرورة كونه منشغلا به ليس على نحو تأملي مجرد فحسب⁶³، بل محايت خلاق، منظورات معرفية تسأل مسارات الواقع اليومي غير الاستهلاكي، تسأل منحنياته وتحولاته وتقلباته كواقع إنساني، خصوصا أن وجود الإنسان في هذا العالم يعد علامة نيرة دالة على هيبة وقيمة هذا العالم المعاش بكل كيانه المادي والروحي التاريخي والمعرفي، فالفيلسوف نفسه، وبالمعرفة الفلسفية غير المنفصلة عن حراك الوجود اليومي، المعرفة المحكومة⁶⁴، بل الواجب أن تكون محكومة، بملاقة ما هو يومي، يبقي الفيلسوف، ذلك الإنسان الأقدر على فتح أفق يطل على عالمنا الذي يجب أن يلاقيه على نحو غير مفارق ولا متعال على سيرورات العالم،⁶⁵ هنا بوصفه مأخوذا يعين الانشغال كعالم محيط، كوسط محيط، خصوصا السيرورات المأسوية منها، تلك السيرورات التي تتأرب بقدر ما تكتنز نزعة عدمية كلية شاملة، وقد أمسى صراخها الدموي علامة هائجة الأثر في مجمل حياة الإنسان المعاصر⁶⁶ ويصبح السؤال حينئذ: ضمن أية شروط يجد الفيلسوف، في هذا الوضع، الإشارات لمشكلة جديدة، لفكر جديد؟⁶⁷ ونستطيع القول أن الفلسفة الراهنية عندما يؤسس لها الفيلسوف فإنه يبدأ من الراهن ومن الزمن الذي يعيش فيه أي من نقده و تمحيصه ودراسته للواقعه وعصره، من خلال تحليله وفهمه وتاويله وتفسيره للأحداث المعيش اليومي، بحيث يكون تشخيص الفيلسوف للراهن والمعيش اليومي متميزا ومنفردا فيه عن تشخيص السوسولوجي وتشخيص العالم.

سابعاً. المعيش اليومي:

من رواد هذا المنعطف الفلسفي المفكر الفرنسي هنري لوفيفر الذي استقطب في السنوات الأخيرة وخاصة في بريطانيا، الإهتمام بفكرة فلسفة اليومي كما تجلي ذلك في كتاباته وعلى نحو خاص في مجمل كتاباته التي اصطلح عليها بفلسفة الحياة اليومية وذلك انطلاقاً من كتابه الموسوم "نقد الحياة اليومية"، وهو أحد مؤسسيها في المشهد الفلسفي الأوربي المعاصر، ونجده قد ميز بين مضمون مصطلح فلسفة الحياة اليومية عن مضمون سوسولوجيا الحياة اليومية في سياق نظرية لوفيفر هو أن الأول هو تطوير " مفهوم المعيش أو عالم الحياة⁶⁸، وهو فلسفة اليومي للزعة الإنسانية الثورية، كما توضحه الناقدة ليباس، ونفهم أيضاً أن هذا المصطلح يعني على نحو شديد الخصوصية بنزع الحجاب عن بنيات الوعي ومنظومة الأفكار المحيطة بالرأسمالية، بما في ذلك أقنعتها التي تخص المعنى الجوهرية، أي الناظم الكلي الذي يريد تكريس نموذج دوغمائي في المجتمع، أما المصطلح الثاني فيخص تحليل مكونات المجتمع والعلاقات السائدة فيه وهي بذلك علم اجتماع وضعي للحياة اليومية⁶⁹. وهي إذن دراسة للبنية الاجتماعية التي تهدف إلى الخوض في أعماق الحياة اليومية والمعيش اليومي للإنسان العربي.

كما نجد الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل قد تطرق لهذا المفهوم بحيث يرى أن حقل عالم العيش هي الطبيعة الجسمية التي يعرفها كل شخص في الحياة اليومية، وأيضاً عالم العيش هو عالم المعطى دائماً مسبقاً، الذي له دائماً ومسبقاً صلاحية كونه كائناً⁷⁰. أما رولان بارت فيقول: إن اللامعنى هو مكان الدلالة الحق، وأن توليد المعاني يمكن رصده من خلال الوقوف عند ما يدعوه (الفلسفة العمومية) التي تغذي طقوسنا اليومية، وتحدد لباسنا، وحلاقة شعرنا وتنظيم مطبخنا وحفلاتنا، وتدير شؤوننا اليومية⁷¹. فنجاح الفلسفة يرجع لنتائج العملية أو التطبيقية على أرض الواقع، من أجل محاكاة الواقع

والوقوف على حيثياته وأحداثه ويوميته المعاشة لكي يتسنى لها النقد وتبديل وتغير الوضع للأفضل. والحرية والمعنى يتشابهان أو لديهما نفس القيمة أو المكانة من حيث السؤال، فالمعنى كما الحرية سؤال الأسئلة من حيث إعادة النظر في الكائن القادر على الدلالة وبالتالي إعادة النظر في البدايات الزائفة كشرط لإعادة امتلاك الذات ذاتها في رهن الفعل⁷². ومن أجل النهوض بالمعيش اليومي يجب إرساء بؤادر النقد الناضج الفعال الذي يطمح إلى التغيير الذي يخدم طموح الإنسان العربي المعاصر.

ثامنا.اليومي في الفلسفة:

في محاولتنا لتحديد مجال الفكر الفلسفي حاليا لا بد من الانتباه إلى الدور الذي تلعبه الحياة اليومية في تحديد معطياته وتسطير خطوطه العريضة، فالیومي قد أصبح الآن موضوعا متميزا يتعلق بالتفكير عامة وبالفلسفة خاصة. وقبل تحليل علاقة الفلسفة بمعطيات الحياة اليومية سننطلق من مسألتين نلخصهما كما يلي⁷³:

تاسعا.اليومي بين القريب والبعيد:

لقد أصبحنا اليوم كلنا نتوجه إلى اليومي لمعرفة ومساءلته واستخراج معانيه، لأنه يحمل في ذاته مجموعة هائلة من الأفكار والمقاصد قد ظلت مختلفة وراء الأعمال والممارسات العادية المختلفة.

فكل التعبيرات الإنسانية من فنون وأفكار وأفعال متنوعة تحاول استئصال هذه المعاني من اليومي بواسطة مناهج وتقنيات مختلفة كالإنترنت مثلا أو بواسطة التصوير الرقمي أو عبر الفضائيات عن طريق المباشر⁷⁴، بل أصبحنا نشاهد عبر برامج تلفزيونية مباشرة تطمح إلى عرض الحياة اليومية على الجماهير والمشاهدين والمستمعين تعرية لمجالات كانت تعتبر في ما مضى حميمة⁷⁵. فالاهتمام بالعادي أصبح شديدا حتى أن المبدعين في كل المجالات كالفنانين التشكيليين مثلا والسينمائيين والمسرحيين وغيرهم قد أصبحوا

يسجّلون الأحداث اليومية في رسمهم وصورهم الفوتوغرافية أو نحتهم أو أفلامهم ورواياتهم وأشعارهم ويعرضون الأشياء العادية التي نتناولها يوميا في عملنا وفي حياتنا وكأنهم يجبروننا على النظر إلى تلك الأشياء التي نراها ولكننا لا نمعن فيها النظر⁷⁶.

فهل يعني ذلك أن اليومي قد دخل فجأة مجال التفكير فأكسبناه قيمة لم يعتدها من قبل باعتبار أن القيمة الروحية والفكرية كانت تعطي للأشياء التي نتأملها دون أن تكون لها درجة استعمال قصوى أم يعني ذلك أن الإنسانية قد بدأت تفقد شيئا فشيئا قيمها الروحية السامية فالتجأت إلى العادي لتقديسه حينما وللإعجاب به حينما آخر وكأن ما نراه يوميا وهو دائما أمامنا لا نراه حقا ولا نشاهد فيه إلا ما يكون نافعا لنا بينما يحمل هو في ذاته أكثر من معنى؟⁷⁷ والمعيش اليومي هو الذي يتحدد انطلاقا من حياتنا الخاصة ومن تجاربنا اليومية وتجارب الآخرين من خلال الاندماج و الاحتكاك معنا.

ينمنا موريس بلانشو في كتابه "القول اليومي" إلى صعوبة المسألة ، فقد نسي في خضم أعمالنا وممارساتنا العادية أن اليومي الذي يشدنا يأتينا مبتورا إذا ما اقتصر على مجال حياتنا الضيقة ومجال اليومي القريب أي إذا ما لم يضم داخله تجارب الآخرين التي سنحصل عليها بواسطة المعرفة والعلوم والتكنولوجيا فلا مجال لاختصار اليومي في عالمنا الذاتي الضيق، ولا مجال لاستبعاد البعيد من خلال استقراب العادي وتأصيل القريب، لأن ذلك سيختزل معنى اليومي العميق ويحصره في حدود العادي المجاور⁷⁸. وبهذا يؤكد لنا بلانشو على ضرورة أن يتجلى اليومي في تجارب الآخرين وأن يحتويهم ، وفي نفس الوقت يعايش اليومي الذي في الواقع أو في اللحظة الآنية.

عاشرا.اليومي علاقة توتر:

نعرف جميعا أن العلاقة التي كانت تربط الفلسفة باليومي علاقة صعبة تصل أحيانا إلى حد التوتر والخصام فكل منهما قد اتخذ قطبا مغايرا ومضادا

حتى أن الهوية بينهما قد أصبحت عبر تاريخ الفلسفة عميقة جدا⁷⁹. فمنذ أفلاطون قد أصبحنا ننظر إلى كل ما هو عادي ويومي نظرة استبعاد كاستبعادنا لكل ما هو ظن "ودوكسا" ولكل ما هو نسبي وما هو خارج عن مجال العقل. فالعملية العقلية هي تجريد قبل كل شيء أي انتزاع عن العادي والنسبي والعامي. فقد جعل مؤرخو الفلسفة بداية التفكير الفلسفي الحقيقي في الاستعلاء الحتمي عن كل ما هو بديهي وساذج لدحض الظنون والاعتقادات و الإحساسات المختلفة، وحتى العودة إلى العادي اليومي إنما هي عودة بيداغوجية تعليمية تصبو إلى استئصال اليومي ونقده ومحاكمته⁸⁰. وهدف هذه المحاكمة هو التصفية والتنقية من الشوائب التي تشوه الحياة اليومية والمعيش اليومي. إن موضوعات مثل "اليومي" و"الرتابة" و"المألوف" أصبحت من الموضوعات التي تستهوي كل متفلسف، تستهويه ليس من أجل فهمها فهما فلسفيا تجريديا يخلص إلى بنيات كلية تصنيفية لها تزيد في رتابتها رتابة، ومألوفها ألفة، بل إن تجاوزها يرمي إلى التخلص من إكراهاتها السيكلوجية وقبضتها الضرورية التي تكتم أنفاس العقل الخيالية والجمالية والسريالية، وكذلك لإعادة قراءة صورها التكرارية السيزيفية قراءة استشكالية تفكيكية بغية الوصول إلى "جوهر الملل" الذي تنتج عنه كل المشاعر العدمية التي حللها مارتن هيدغر⁸¹، كما نجد الأستاذ فتحي التريكي يشير في فصل المقاربة الأنطولوجية لليومي إلى أن التجربة السفسطائية قد تبين أن الحديث الفلسفي عن اليومي لا يكون إلا بإقرار الحركة والكثرة والتناقضات التي هي علامات اليومي المتغير⁸². ثم أشار في كتابه قراءات في فلسفة التنوع، إلى أن السفسطائية كانت حقا ثورة معرفية هامة، بما أنها لأول مرة حولت الفلسفة من اهتمامها بالوجود والطبيعة إلى الاهتمام باليومي⁸³. ومنه نستطيع القول إن الاهتمام باليومي ليس قضية مستحدثة وإنما هي قديمة منذ العصر اليوناني مع سقراط والسفسطائيين.

يجب أن نترقب مجيء نيتشه و هسرل و هيدغر و فتغينشتين، كل بطريقته، حتى يصبح اليومي شيئا فشيئا موضوع اهتمام فلسفي، وسنرى كيف أنّ إعادة اكتشاف اليومي في الفلسفة قد قلب مجالها رأسا على عقب فأعطي التفكير الفلسفي طريقة جديدة ومواضيع متنوعة وغايات مختلفة⁸⁴. اليومي أضحى قضية بالغة الأهمية في العصر الحالي.

بل إننا اليوم نجد مقاربات فلسفية متعددة خاصة باليومي تأخذ أحيانا توجهها فنومينولوجيا هرمينوطيقيا وأحيانا أخرى اجتماعيا سياسيا وأخرى أخلاقيا ايطيقيا وأخرى انطولوجيا وميتافيزيقيا ، فماذا نعني باليومي؟ وهل يتضمن معناه كل واردة وكل شاردة ويحتوي على ما هبّ ودبّ؟ وكيف يكون اليومي في تنوعه الشديد حاملا للمعنى ومؤسسا لفكر ولمنطق تستطيع الفلسفة ملاحظته؟⁸⁵ وبالتالي فالليومي أصبح لغز يؤرق الفيلسوف ويضعه في موقف محرج وصار يسرع للمشاكل والأزمات الآنية الراهنية المستعجلة ويحاول جاهدا من أجل ترميمها وإصلاحها.

يجب أن ننطلق من تحديد أولي وأن نفهمه ونحلله في محاولتنا لتوضيح مقاربات اليومي الممكنة: فالليومي هو كل ما يحيط بي وأدركه حالا ومن دون واسطة ليصبح قريبا مني وحاضرا في ذهني حضورا مستمرا ، فالمحيط هنا يعني أيضا الفضاء الواسع كالبلد أو المجموعة من البلدان التي يكون الانتماء إليها انتماءا حميميا⁸⁶. وهو العالم الذي أنتهي له وأعيش فيه ، في علاقة تبادلية مع الآخر والغير.

على هذا النحو يستدعي تصور اليومي تحديدا للمحيط المكاني تكون قرابتنا منه قرابة مباشرة، كذلك لا بد من ملاحظة أهمية تصور اليومي الزماني. إذ أن الحدث في ذاته يمكن أن يكون عنصرا محمدا شريطة أن تضمن زمانية الحدث استمرارية ممكنة. فكلنا يعرف أن الحياة هي مجموعة كبيرة من أحداث متعددة ومتنوعة وأن الحدث قد ينتهي في اللحظة التي ينشأ فيها. ولكن ثمة من

الأحداث ما يكون تواصلها في الزمن ممكنا من حيث ثقل الحدث أو من حيث رمزيته⁸⁷. فالمهم أن يكون الحدث متواصلا ومؤثرا ليدخل فضاء اليومي، لأن الحدث اليومي هو الذي ينشأ في تكراره المتواصل يوما بعد يوم ليعيد ما كان قد أحدثه أو ليحدث الجديد والمتجدد فيقول مثلا الفيلسوف الألماني ولدنفيس: "اليومي هو كل ما يحدث يوما بعد يوم ويتجدد"⁸⁸ بل يمتاز اليومي ويتصف بالاستمرارية والديمومة وقابل للتجديد.

هنا لا بد من ملاحظة أن اليومي لا يفيد صفة ما يحدث أو مميزاته مثل المعنى الذي يحمله مفهوم العادي أو الشعبي المبتذل، فهو يفيد نمط ظهور الحدث ونمط تصور المحيط، ذلك يعني أن مجال التجربة العادية أي مجال ما يحدث أو ما يمكن أن يحدث هو مجال اليومي دون أن يوجد حكم قيمي محدد، فالیومي هو كل الأشياء التي تحدث بصفة منتظمة في عالمنا وتصبغ حياتنا اليومية⁸⁹. بمعنى أن اليومي يصف الأحداث ويتجسد في الوقائع والأشياء التي تحدث داخل هذا العالم أو التي توجد في الكون.

نفهم إذن من خلال هذا التحديد الأولي أن الحدث الأكثر أهمية أو الأكثر شذوذا عندما تنصهر تمظهراته المتكررة في نظام الأشياء سيصبح شيئا فشيئا عاديا ويوميا لأن كل الأشياء وكل الأحداث مهما كان شأنها لن تصمد أمام سيرورة اليومي، ويعني اليومي إذن كل ما يظهر في العالم في شكل تكرار ومعاودة، فهو ليس فقط محيط الحياة العادي والمعروف، بل هو قوة تأسيسية تستوعب كل الأحداث والأفعال لتعطيها نمطا موحدًا. يضم اليومي كل الأشياء العادية كما يضم أيضا كل ما سيجعل الأشياء تتحول إلى عادية⁹⁰. إذن اليومي يمتاز بالبساطة و الديمومة والتغيير والتبدل في تمظهراته داخل هذا العالم.

بهذا التصور يمكن القول بأن كل الأشياء التي تكون قابلة للمعاودة والظهور المستمر تدخل ضمن تحديد اليومي. فنظرية علمية أو اكتشاف تكنولوجي (الإنترنت) أو ظاهرة دينية أو ممارسة فنية أو تعبير جسدي إذا ورد

تمظهرها في معاودة متكررة ومستمرة ستحمل معنى اليومي. لذلك فماهية اليومي تكمن أساسا في هذه القوة التي تقرب كل الأحداث العالمية وتجعلها عادية، ولا تكمن ضرورة في المجموعة الساكنة من الأشياء والأحداث⁹¹. بل هو يتميز بالديمومة والحركة والظهور والإستمرارية وهنا يكمن معنى اليومي.

هكذا يكون التفكير في اليومي محاولة لفهم هذه العمليات المتواصلة المتعلقة بالحياة اليومية، وستكون فلسفة اليومي هي التي تحاول معرفة نمط أو أنماط الأحداث التي نلتقي بها في العالم والتي ستتأهل حتى نتمكن من تدبيرها أو تدبير شؤوننا في ضوءها، يقول بيار ماشري فيما يخص استدعاء اليومي ليكون موضوعا للتفكير الفلسفي⁹²: "إن جوانب هذا الموضوع ضمن مجموع إمكانياته وطاقاته صعبة التحديد بوجه خاص. حقا إن في واقع اليومي المعيش بعدا للالتباس يستحيل استئصاله، سيحكم على هذا اليومي أن يتخذ أرضية شبه موضوع لا يمكن على أي حال مجابته".⁹³ وهنا تصريح لعسر وصعوبة القبض على اليومي لوجود بعض الغموض والإلتباس في الواقع اليومي وفي مظاهره وأحداثه مما يجعل إمكانية الفهم وتحليل والسيطرة صعبة جدا.

من هنا نستنتج أن اقتحامنا مسلك فلسفة اليومي هو مجازفة التفكير في المتغير والمتحول والمتحرك والغامض حيث لا تتكون لدينا إلا تركيبات جزئية تدحض في الحال فلا يمكن أن تكون نتائجها موضوع تركيب عام. فعالم الحياة اليومية يقدم نفسه بوصفه نظاما متمركزا سويا حيث يهيمن ما نترقبه وفي الآن نفسه بوصفه نسقا هامشيا فيه مكان دائم لما لا نترقبه. ذلك يعني أن التقليد و الابتكار يظلان داخل اليومي في تضاد مستمر⁹⁴. من هذا المنظور، لا يكون اليومي هو تمام العادي بمعنى مجموعة منسقة من الممارسة الخاضعة إلى انتظام مجمد، فالیومي معرض فعلا إلى خطر اللامتظم الذي سيحوطه بلا تمهيد إلى الخارق للعادة وهكذا يظهر استمرار الحضور المشترك الخاص بالمألوف والغريب منبع المفاجأة والتوتر الذي يصنع نسيج اليومي حيث يختلط اليقين بالريبة

اختلاطاً معقداً⁹⁵. على أننا لا بد أن نلاحظ هنا أن صعوبة تناول اليومي لا تتأتي عن كون العالم اليومي بعيداً عن ذهننا وتصوراتنا بل بالعكس من ذلك لأننا نؤمّه دائماً دون أن نفكر في مستتبعاته. هو الذي يجعل قربه منا غامضاً، ومعرفة اليومي معرفة ما قبل فلسفية تصعب حقاً باعتبار صعوبة التفكير في البديهي أو في الذي يظهر وكأنه لا يحتاج لأي تفكير ذلك ما يذكرنا بأوغستين عندما تحدث عن الزمن من حيث هو يعرفه بوضوح ولكنه عندما يسأل عن ماهيته لا يستطيع الإجابة⁹⁶. وأيضاً اليومي يحمل في صفاته العادي والبديهي والغموض، وأحياناً الانغلاق و الانفتاح و الرتبة و التجدد والإبداع، فالیومي يحمل في طبيّاته المتناقضات.

لكن علينا أن نسأل: كيف يمكن معرفة اليومي معرفة فلسفية؟ عمد الفيلسوف غرايش إلى النظر في التفلسف على أنه طريقة في العيش تبتغي السلوك العملي قبل أن تكون مسلكاً نظرياً متشعباً من التحاليل والتراكيب المجردة والمعقدة، لأن أقرب وسيلة إلى التجربة الإنسانية هي النظر في المعيش المباشر بما يستشعر به الإنسان في ذاته من لفحات هذا المعيش من جهة، ومن نفحات الكينونة التي يتواجد بها⁹⁷. و عليه يصر غرايش على أن تصبح الفلسفة أداة تختص بالجانب التطبيقي العملي للمعيش اليومي والنظر في ذاته وفي كينونته الوجودية.

لذلك لا بد أن نوضح من الأول أن غاية فلسفة اليومي لا تكمن مطلقاً في فهم عالم يومي معين حسب خاصية معطياته، ذلك يدخل ضمن علم الاجتماع اليومي الذي يأخذ على عاتقه وصف الظاهرة المعينة في مجتمع ما ويفهمها حسب طرق علمية مضبوطة، كذلك لا تقوم الدراسة الفلسفية بوضع جرد لكل ما هو يومي ولكل المواضيع والأشياء المتصلة بالحياة العادية⁹⁸، إن همّ فلسفة اليومي يتمثل في استخراج المعنى المؤسس لليومي وطبيعة الحركية التحولية موضحة شروط إمكان هذا المعنى الذي يبدو وكأنه بديهي في عالم الحياة. فالفلسفة

تبحث داخل الحاضر العادي اليومي حضوريته وداخل الظاهر ظاهريته، وهكذا لن تتخلي الفلسفة هنا عن كنهها ومعناها الأصلي المتمثل في التعالي والتجريد والبحث عن المعنى وعن الكليات⁹⁹. فستنطاق الواقع واليومي ومحاولة تفكيكه من خلال مسائل الأحداث، ومنه فالبحث في الواقع لا يلغي على الفلسفة سمة التعالي والتجريد.

ومع ذلك فإنه من الصعب جدا أن نبي مفهوم لليومي باعتبار صفته المتنوعة وحركته الدائمة، لذلك فإن انطولوجية اليومي تكاد تكون منعدمة، والخيار الأكبر سيكون للمنهج الفينومينولوجي في عملية معرفة كنه اليومي، وفي الحقيقة، لا بد من التأكيد على حداثة موضوع اليومي بالنسبة إلى التفكير الفلسفي وعلى السبق الكبير للفينومينولوجيا في الاهتمام فلسفيا باليومي كموضوع ممكن للبحث¹⁰⁰. بحيث نجدها تبحث في مشاكل وأزمات الإنسان المعاصر وتعمق في معيشه اليومي الذي يعتبر لب الفلسفة الفينومينولوجية التي ترى نفسها الحل الأنسب للنهوض بالإنسان المعاصر الذي أغرقته الأزمات من جراء التطور العلمي والبيوتكنولوجي.

إحدى عشرة. نقد الحياة اليومية:

يمكن للمرء القول بأن الفيلسوف ليس له من شيء آخر يفعله سوى أن ينقد منتجات الوعي العفوي، وأن يتحرك مع مسؤوليته منذ أن اعتقد بإقامة الأفكار مهما كانت و التي تخيل أنها تحت سلطة القيمة. بطبيعة الحال يجب أن يكون الفيلسوف واعيا بأن الاختصاص المعرفي الذي ينتمي إليه يركز على تقنية التفكير التي يتم تطبيقها على الحياة اليومية بالانتقال من مستوى اليقين الحسي إلى درجة الوعي التفكير¹⁰¹. فالفيلسوف يمتلك الحس النقدي و المسئلة والغربة والتمحيص لما يحدث أمامه من وقائع داخل الحياة اليومية، فهو ينتقل من عالم التجريد والمعاناة والملاحظة إلى عالم الفكرة أو إلى التفكير الفلسفي البناء.

إن الكائن البشري ليس وجودا متعاليا ولا موضوعا متجردا من محمولاته ولا جوهرًا مفارقًا وليس ماهية مكتملة بل هو موضوع متعين وذات فاعلة ووجود حسي وكيان ملتزم بمجموعة من الآمال وعدة مشاريع، لا يتحرك الكائن البشري ضمن مجرى الأحداث التاريخية فحسب و لا يخضع لمسار الوقائع اليومية فقط، وإنما يتطلع إلى تنفيذ جملة من الإنتظارات وإيفاء عدد من الوعود ويحرص على احترام عدة معايير وقيم.¹⁰² التي تتغلغل في المجتمعات التي تختلف في معيشها اليومي.

في هذا المستوي يحتاج الفيلسوف إلى عالم البشر مثل احتياجه للعقل ليوظفه أداة للمعرفة وملكة للتفكير ويظل يتعلم باستمرار من مدرسة الشعب وتراث الجمهور ويمارس مهمة التنوير العمومي وفعل التثقيف. وهكذا تأتي الفلسفة قبل الحياة في المنطقة التي تسبق كل تفكير وتوجد بصورة صامتة وعفوية في المعارف التي تتشكل بالفطرة ويتم مراكمتها وفق غريزة الحس المشترك والفهم السليم وتظهر أيضا بعد ذهاب شكل من أشكال الحياة وانقضاء نهار الوجود وإتمام الرحلة اليومية وعند المساء لتتأمل وتفكر وتستخلص العبر، بهذا المعنى لا تتطابق الفلسفة مع الحياة بشكل تام¹⁰³ ولا تستقل عنها بصورة مطلقة بل تستعيد أشكال الحياة وفق المنهج الذي تمرنت عليه وضمن الجهاز المفهومي الذي يخصها وتسعى إلى الفعل والتأثير والتغير.

على هذا النحو ليست الفلسفة مجرد تفكير في الحياة بل إن الإنسان لا يجعل فكرها متحركًا ولا يعي ذاته ولا يمنح المعنى لوجوده ولا يهتدي بنور الحرية ونبراس المعرفة دون أن تتحول إلى فعل محايت للحياة. و أندري لالاند، يعرف الفعل أنه هو ممارسة الفاعلية بالذات، في مقابل قوة الفعالية. و يميز أرسطو بين الفاعلية التي تنزع نحو هدف خارجي(البناء مثلا)، والفعالية، التي هي غاية نفسها (كالبصر أو الفكر مثلا)¹⁰⁴. فدوما الفلسفة تلتصق وترتبط بأهداف

داخل هذه الحياة أي ترتبط بالفعل ونشاط وعمل ، فالفلسفة تحاول التخطيط
دوما للأهداف وإستراتيجيات قريبة المدى وبعيدة المدى.

هل للفاعل إمكان الانفصال عن فعله ليقومه موضوعيا من جهة ما
استعمله من وسائل وما وصل إليه من أهداف وهو يقوم بهذا الفعل في صلب
الاحتمال والمخاطرة والتوقع بل وفي التخيل الاستباقي؟ وفي أية شبكة مفهومية
يدخل الفعل حتى يتحدد على الوجه الأفضل؟ ألا تقتضي معرفة الفعل معرفة
الفاعل والباعث والغرض والقصد والوسيلة والغاية؟¹⁰⁵

عاد الإهتمام بدور الذات الفاعلة (الإنسان) جنبا إلى جنب مع الدراسة
للظواهر الخارجية:فالميزة التي تمتع بها الدراسات الحديثة والمعاصرة وخاصة
علم الإجتماع الحديث هو أنها تقوم بتركيز من جديد على موقع ودور الفاعل في
الحياة الإجتماعية، إذن فالذات الفاعلة والمنظور التاريخي باتا يسيران سويا ان
الذوات الفاعلة لم تعد تعتبر بمثابة الشر المطلق¹⁰⁶. بل هي الدافع نحو الإصلاح
والبناء فإنسان هو الوحيد الذي يستطيع الوقوف أمام أزمات ومشاكل اليومي،
ويعمل جاهدا من أجل تجاوزها.

تمارس الفلسفة فتنة الحب على محبها وتقدم عزاءات مهمة لكل
الكائنات البشرية التي خاضت تجارب وجودية وكللت بالنجاح أو آلت إلى إخفاق
وتعثر على الصعيد العاطفي والروحي أو المادي.¹⁰⁷ فهي تدخل دون إستئذان إلى
قلوب محبها فهي تحمل داخل أحشاءها بذرة الخير والفيضلة والحكمة، وتحاول
أن تزرعها في محبها، وتسقيها بكل ماهو نافع ويدفع البشر نحو الأفضل.

إذا حاولنا جعل الفلسفة نافعة في الحياة اليومية ودافعة للضرر
ومتخاصمة مع القبح ومتصالحة مع الحسن من حيث منطلقاتها ومراميها فإنه
حري بنا أن نبحث في علاقته بالمعيش اليومي ونتصيد أسسها وندفع بالذكريات
الغامضة والمحاولات المحدودة ونعطي معنى لكل تجارب التفكير التي اجتمعت في
تخليص العقل من رداءة الواقع البائس ونساعد البشر على تطوير طرق في

الحوار ونسرع في أنساق التواصل.¹⁰⁸ فلا بد من تكثيف دراسة وتحليل المعيش اليومي وخاصة إرتباطه بالإنسان والمجتمع، والعمل على تجاوز هشاشة التي أصابت المجتمع والقفز بها إلى النهضة والعولمة.

اثنا عشرة. خاتمة:

في الأخير نقول لابد للإنسان العربي الراهني أن يحرر مجتمعه من الأزمات الراهنة ويخلصه من القحط الثقافي والمعرفي، وتمكن من عيش الآني والرهني والحد من إستنزاف هذه الكينونة. يمكن للفلسفة أن تكون نموذجاً ناجحاً للعيش في حالة ما إذا كان الفيلسوف هو ذلك الشخص الذي يدعو للتعايش مع مختلف الثقافات والعوالم، ويمتثل للحوار متواصل مع الآخر، وعلى هذا النحو ينبغي أن تصبح الفلسفة ، مثلها مثل كل العلوم التجريبية التطبيقية تخضع للتطبيق والممارسة ومختلف الإجراءات الواقعية العملية مع الأخذ وإحترام العملية النقدية التي بها تكتمل وينضج الفعل الفلسفي في الوطن العربي.

فلسفة اليومي هي إذن فلسفة التي تدعو إلى التغيير وتشجع على التفكير الواقعي ، والدخول في قضايا المعيش اليومي للإنسان وتقوم فلسفة المعيش اليومي على احترام المعيش الإنساني وتدعو للإختلاف وتنوع في مختلف أنماط العيش وإحترام الرأي والرأي المضاد، وخصوصية ثقافات الدول وتمظهرات العقل الإنساني دون إخلال بالمشاعر والعواطف، وفي الآن نفسه توجه كل ذلك نحو تأصيل إنسانية الإنسان، وإن مقارنة الوجود أو المقاربة الأنطولوجية و فكرة وحدة المعنى ستكون هي الحل الأمثل في هذا الموقف لأنها مع ابفائها على ضرورة التنوع كخاصية اليومي الوجودية ستقر أيضا بضرورة العيش سويا حسب قاعدة التحرر. فتحري يمكن الإنسان من عيش الآني الذي سلبت إنسانيته وأصبح يعيش حالة من الإعتراب، والتفلسف يحقق معرفة الأنا

ذاتها وللآخر وقيمة التفلسف أو مشروعيتها تستمدّها من حيث أنه يراهن على تحرير الإنسان من وساطة فكر المعيش اليومي.

ثلاثة عشرة. الهوامش:

- ¹- أبو يعرب المرزوقي وطيب تيزيني، أفاق فلسفية عربية معاصرة، دار الفكر المعاصرة، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق سوريا، ط1، 2001، ص1، ص143.
- ²- المرجع نفسه، ص144.
- ³- المرجع نفسه، ص، ص، 145، 144.
- ⁴- المرجع نفسه، ص، 145.
- ⁵- أفاق فلسفية عربية معاصرة، المرجع السابق ص، 147.
- ⁶- المرجع نفسه، ص148 ص147.
- ⁷- المرجع نفسه، ص 155.
- ⁸- المرجع نفسه، ص، 155.
- ⁹- لزهرة عقيبي، دلالات فلسفة الفعل في الفلسفة العربية المعاصرة، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، جامعة بسكرة، الجزائر، العدد8، ديسمبر2013، ص444.
- ¹⁰- محمد المصباحي، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط1، 2010، ص ص281.
- ¹¹- المرجع نفسه، ص، 281.
- ¹²- المرجع نفسه، ص، 281.
- ¹³- المرجع نفسه، ص، 328.
- ¹⁴- المرجع السابق، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، ص، 328.
- ¹⁵- المرجع نفسه، ص، 331.
- ¹⁶- المرجع نفسه، ص331.

- 17- المرجع نفسه، ص، 333.
- 18- حمو النقاري، روح التفلسف، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، جامعة محمد الخامس الرباط، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص 12.
- 19- المرجع نفسه، ص 29.
- 20- رسول محمد رسول، ما الفيلسوف؟ إنسان التنوير ومفكر صباح الغد، دار الأمان الرباط، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2016، ص 131.
- 21- المرجع نفسه، ص 131.
- 22- المرجع نفسه، ص 335.
- 23- المرجع نفسه، ص 198.
- 24- المرجع نفسه، ص 199.
- 25- المرجع نفسه، ص 200.
- 26- المرجع السابق، ما الفيلسوف؟ إنسان التنوير ومفكر صباح الغد، ص 200.
- 27- المرجع نفسه، ص 201.
- 28- أفاق فلسفية عربية معاصرة، المرجع السابق، ص 201.
- 29- المرجع نفسه، ص 202.
- 30- المرجع نفسه، ص 202.
- 31- أبو يعرب المرزوقي، النهضة المستحيلة قراءة المستقبل بعيون الماضي، مقتبس هذا المقال من كتاب رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 215.
- 32- حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، ط1، 2010، بيروت، لبنان، ص 9.
- 33- المرجع نفسه، ص، ص، ص، 9، 98-99.
- 34- المرجع نفسه، ص 154.
- 35- المرجع نفسه، ص 154.
- 36- مها محمد شريف، من نقد العقل العربي إلى محاكاة الواقع، الشرق الأوسط، ص 37.
- 37- المرجع نفسه،

-
- 38- المرجع نفسه،
- 39- المرجع نفسه،
- 40- المرجع السابق، أبو يعرب المرزوقي، النهضة المستحيلة قراءة المستقبل بعين الماضي، ، مقتبس هذا المقال من كتاب رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص، ص216-217.
- 41- المرجع نفسه، 217.
- 42- المرجع نفسه، ص217.
- 43- المرجع نفسه، ص219.
- 44- فائزة بوثلجة، تشخيص أزمة الفكر التربوي في العالم الإسلامي عند مالك بن نبي، مقدمات، المجلد3، العدد التاسع، ديسمبر2020، ص5.
- 45- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 1984، ص91.
- 46- المرجع نفسه، ص91.
- 47- المرجع نفسه، ص90.
- 48- المرجع السابق، فائزة بوثلجة، تشخيص أزمة الفكر التربوي في العالم الإسلامي عند مالك بن نبي، مقدمات، المجلد3، العدد التاسع، ديسمبر2020، ص، ص33-34.
- 49- وسيلة يعيش خزار، الفكر السياسي الخلدوني بين عبد الله شريط وعبد القادر جفلول، مجلة أنسنة للبحوث والدراسات، دار المنظومة، جامعة زياني عاشوربالجلفة، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، المجلد7، عدد1، جوان2016، ص321.
- 50- كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1994، بيروت، لبنان، ص15.
- 51- أفاق فلسفية عربية معاصرة، المرجع السابق، ص203.
- 52- المرجع نفسه، ص209، 210.
- 53- المرجع نفسه، ص211.
- 54- المرجع السابق، ما الفيلسوف؟ إنسان التنوير ومفكر صباح الغد، ص44.
- 55- المرجع نفسه، ص44.
- 56- المرجع نفسه، ص46.

- 57- المرجع نفسه، ص46.
- 58- ما لفيلسوف؟ إنسان التنوير ومفكر صباح الغد، المرجع السابق، ص52.
- 59- المرجع نفسه، ص52.
- 60- المرجع نفسه، ص 53.
- 61- المرجع نفسه، ص،53.
- 62- المرجع نفسه، ص،53.
- 63- المرجع نفسه، ص، ص،54،53.
- 64- ما الفيلسوف، إنسان التنوير ومفكر صباح الغد، المرجع السابق، ص،55.
- 65- المرجع نفسه، ص،55.
- 66- المرجع نفسه ، ص56.
- 67- ألان باديو وسلافوي جيغك، الفلسفة في الحاضر، ترجمة وتقديم يزن الحاج، تحرير بيتر إنغلامان، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، ط2013، 1، ص20.
- 68- أزراج عمر، كاتب جزائري، فلسفة اليومي تحرر الإنسان المعاصر، مجلة العرب، العدد 11557، السنة 42، الجمعة 13/12/2019، <https://alarab.co.uk/>
- 69- المرجع السابق، أزراج عمر، فلسفة اليومي تحرر الإنسان المعاصر، مجلة العرب.
- 70- هوسرل إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتية مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية، ترجمة وتقديم، إسماعيل المصدق، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية لترجمة، بيروت لبنان، ص 448
- 71- عبد السلام عبد العالي، ثقافة اليومي، قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015/11/23، <https://www.mominoun.com/articles/>
- 72- عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعني عند موريس مرلوبونتي، إشراف الأستاذ فتحي تريكي، صامد للنشر والتوزيع، ط1، أبريل 2014، تونس، ص2.
- 73- فتحي التركي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطة للنشر ، بيروت، تونس، ط2009، 1، ص57.
- 74- المرجع نفسه، ص57.
- 75- المرجع نفسه ، ص،57.
- 76- المرجع نفسه، ص58.

-
- 77 - المرجع نفسه ، ص 58.
- 78 - المرجع نفسه، ص 59.
- 79 - المرجع نفسه ، ص 59.
- 80 - المرجع السابق، فلسفة الحياة اليومية، ص، ص 59، 60.
- 81 أنشرف الحزمري، خاطرة في فلسفة اليومي، الحوار المتمدن، العدد 3649،
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid= 20:50 ، 25/02/2012
- 82 - المرجع نفسه،
- 83 - المرجع نفسه،
- 84 - المرجع نفسه، ص 60.
- 85 - المرجع نفسه، ص 60.
- 86 - المرجع نفسه، ص 60.
- 87 - المرجع نفسه، ص ص 60، 61.
- 88 - المرجع نفسه ، ص ، 61.
- 89 - المرجع نفسه، ص 62.
- 90 - المرجع نفسه ، ص 62.
- 91 - المرجع نفسه، ص 62.
- 92 - المرجع نفسه ، ص 63.
- 93 - المرجع نفسه، ص 63.
- 94 - المرجع نفسه، ص 63.
- 95 - المرجع نفسه، ص 63.
- 96 - المرجع نفسه، ص 64.
- 97 - محمد شوقي الزين، العش بالتفلسف: الوجه الجديد للفلسفة، مؤمنون بلا حدود
للدراستات والأبحاث، قسم العلوم الإجتماعية والعلوم الإنسانية،
19 نوفمبر 2016.
- https://www.mominoun.com/articles/
- 98 - المرجع السابق، فلسفة الحياة اليومية، ص 64.

-
- ⁹⁹- المرجع نفسه، ص64.
- ¹⁰⁰- المرجع نفسه، ص65.
- ¹⁰¹- زهير الخويلدي، الفلسفة التطبيقية نقد الحياة اليومية وتفكيك الأنساق المجردة، صحيفة المثقف، أ قلام فكرية، العدد 5119، المصادف ليوم الخميس 10-09-2020، <https://www.almothaqaf.com/>.
- ¹⁰²- زهير الخويلدي، الفلسفة التطبيقية نقد الحياة اليومية وتفكيك الأنساق المجردة، صحيفة المثقف، المرجع السابق.
- ¹⁰³- المرجع نفسه.
- ¹⁰⁴- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف، أحمد عويدات، المجلد الأول، A-G، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص19.
- ¹⁰⁵- عبد العزيز العبادي، فلسفة الفعل، دار نهي، مكتبة علاء الدين صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، ط1، ماي 2007، ص10.
- ¹⁰⁶- حسين الرجال، اشكاليات التجديد (دراسة في ضوء علم إجتماع المعرفة)، دار الهادي، ط1، 2004، بيروت، لبنان، ص34.
- ¹⁰⁷- زهير الخويلدي، الفلسفة التطبيقية نقد الحياة اليومية وتفكيك الأنساق المجردة، صحيفة المثقف، المرجع السابق.
- ¹⁰⁸المرجع نفسه.