

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

BADJI MOKHTAR-ANNABA UNIVERSITY



جامعة باجي مختار-عنابة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

ميدان العلوم الاجتماعية-فلسفة

تخصص فلسفة تطبيقية

مذكرة مقدمة استكمالاً لمتطلبات نيل شهادة الماستر

سجل الحادثة وما بعد الحادثة -جدل العقل واللاعقل-

إشراف:

أ. د. آسيا واعر

إعداد الطالبة:

رحاب جموعي

لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة باجي مختار-عنابة	أستاذ محاضر أ	عبد اللطيف علاقي
مشرفا	جامعة باجي مختار-عنابة	أستاذ التعليم العالي	آسيا واعر
ممتحنا	جامعة باجي مختار-عنابة	أستاذ مساعداً	فاطمة الزهراء ليتيم

السنة الجامعية: 2023 - 2024م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

"بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على الصادق الأمين نبينا وأشرف الخلق والمرسلين محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم"

أمّا بعد، أستهل هذا الإهداء بقوله صلى الله عليه وسلم: "تهادوا تحابوا"

وعلى ضوء هذا الحديث الشريف أهدي عملي إلى:

- إلى سندي الصادق في هذه الحياة عائلي "أمي الغالية" و"أبي الغالي" إلى "إخوتي" الأعزاء و"أختي ملاك" التي غمرتني بالحب وساندتني في كلّ الأوقات وإلى صديقتي وأستاذتي "حمدي شهرزاد".
- أهدي جُهدي وعملي هذا إلى كلّ من ساندني وساعدني طوال مسيرتي الدراسية، وإلى كلّ من يستحق الإهداء سائلين الله عز وجل أن ينفعنا بهذا العلم ويعلمنا ما ينفعنا ويجعلنا نافعين بما تعلّمنا، ويزدنا خيرًا منه.

شكر وعرفان

مُصَدِّقًا لقول الرسول (ص): من لم يشكر الناس لم يشكر الله". وعليه لا يسعني إلا أن أتقدّم بأجمل وأخلص عبارات الشُّكر والامتنان إلى:

- الأستاذة المشرفة الدكتورة "واعر آسيا" التي رافقتني طيلة فترة إنجاز هذا العمل بإرشاداتها ونصائحها، والتي تركت بصمات واضحة قيّمة.
- كما لا يفوتني إلا أن أشكر كثيرًا كلّ أستاذة قسم فلسفة بجامعة باجي مختار عناية، كلّ باسمه وجميل وسمه. وأعضاء المناقشة على قبولهم قراءة البحث وتفضّلهم بتقييمه.
- جزيل الشُّكر إلى الدكتورة الواعدة، صديقتي "حمدي شهرزاد" على ما قدّمته لي من دعم وتوجيهات ساهمت في إثراء الموضوع.
- ولا أنسى فضّل عائلتي ودعمهم المعنوي والمادي لي، والدائيّ الكرّيمان أطال الله في عمرهما وجعل الحياة زيادة لهما في كلّ خير، وإخوتي الأعزّاء "السند"، الذين يتطلّعون دومًا إلى نجاحاتي.

لكم منّي جميعًا وافر الشُّكر والتقدير والعرفان.

رحاب

المقدمة

إنّ الفلسفة كحسّ تحليلي نقدي ناظر في مختلف الموضوعات التي لا تنتظر مجيئها إليها بل تهمّ إلى مدارها تعميقاً للنظر في مضامينها، لطالما سجّلنا اهتمامها وحرصها السيّوري على السّعي في فهم العالم ببنيتها المركّبة، والإحاطة بدلالات الكون وعناصره بما فيها العنصر الإنساني كأكثر العناصر قلّقا على حاله تدييراً وتفكيراً. فكان بذلك الفكر الفلسفي من أكثر ألوان الفكر نشاطاً لا ينضب، دائم الاستشكال ونبأاً للاستدلال، وفق رؤية كُلية تُريد الإمام بجميع التفصيلات. وتبعاً لهذه الحيوية الممتدة على مدى تاريخ التعقّل الإنساني، تمّ إنتاج -ولا يزال- العديد من الطُروحات الفلسفية بمحتويات معرفية وأقيسة منهجية عبّرت عن خصوصية المجال التداولي زمنياً وفكرياً التي وُلدت فيه. والبيّن في كنفها انبثاق جُملة من الجدليات بين مفاهيم مُتنوّعة بدّت مُتنافرة ولكنّها بفعل قوّة الجدل تداخلت واستند قيامها على بعضها البعض. يُضاف، إلى أن هذه الجدليات دلالة صادقة على ثراء التفكير الفلسفي وإمكاناته على طرح الجديد والكشف عنه مُستويات أخرى للفحص والتدقيق. ومن أبرزها، نجد جدلية العقل واللاعقل، المرفوعة بسّجال الحداثة وما بعد الحداثة، تأتي الحداثة كمرحلة أنتجت نشاطاً فكرياً مخصوصاً من خلال تفكّراتها الشكّية والنقدية، التي تُعتبر نقطة تحوّل مسّت نماذج الفهم والمقولات الأولى، أمنت بالعقل كأساس للتحرير الإنساني من أسوار الفكر الديني الكنسي والثورة على كلّ ما هو قديم والثقة في الإنسان كذات مُفكّرة كما سَطّرت له اللحظة الديكارتية، وما تبعها من عقلنة للدين والسياسة والاجتماع والتاريخ، وصولاً إلى اكتمال الحداثة الذاتية من خلال رفع سلّم المعقولية وانتقاء كافة أشكال اللامعقول في سيادة عقلانية تعقلية لكلّ العالم. لكن مع نهاية القرن التاسع عشر بدأت ملامح فلسفية أخرى بالظهور تُناقض نماذج العقلانية خاصّة الفلسفات الذاتية التي راهنت على العقل كسبيل للوصول إلى الحقيقة وتصاعدت نداءات نقدية تُنادي بمقولات التعددية والاختلاف والتقويض واللامعقول ورسمت لنفسها مُبررات وضمانات منهجية ومعرفية في اتجاه مُعاكس التي لم ينتبه لها العقل؛ بمعنى استبدال الجهاز المفاهيمي لمشروع الحداثة العقلاني ومُسلّماته، والانخراط في حركة فلسفية تنزع قُداسة العقل وتستحضّر مقولات أخرى كالخيال والأسطورة والمقدّس وإعادة الاعتبار للإنسان الجمالي. هذه المقاربات هي جوهر المسار الفلسفي الحداثي وما بعده، بدءاً من الإيمان بالعقل ثمّ رصد لحظة التحوّل الجذري العميق والمساءلة النقدية التفكيكية لنماذج العقل بمعناه الحداثي الأنواري، وعلى هذه الشاكلة تكوّنت لحظتين فارقتين في الفكر الفلسفي بعامة والفلسفي الغربي على نحو الخصوص، في تجربتين نَسج بينهما الجدل ونظّم عقدهما السّجال كتوليفة فلسفية بعيداً عن رؤى الانفصالية التامة والأحادية الجوفاء.

تكمن أهمية دراستنا في:

- بيان أن الفكر الفلسفي مرّ بالعديد من المراحل ونحن بدورنا سلطنا الضوء على إشكالية الحادثة وما بعد الحادثة، وارتكازهما على العقل واللاعقل.

- التعريف بمن ساهم في نشر هذا التصوّر.

- حاجة العرب والمسلمين إلى الفكر الحداثي عساه يكون سبباً لتحرّرنّا من تبعية الموروث وتقليد الآخر

. اثرء المكتبة الجامعة التي هي بحاجة ماسة لمواضيع تحمل صبغة التجديد الامر الذي قد يتيح للقارئ في حقل الفلسفة توسيع افاقه المستقبلية

• دوافع اختيار الموضوع:

لكلّ بحث أو عمل جملة من المسلمات فلاشتغال ببحث الفلسفي لا يكون عميقاً وناجحاً دون الكشف وتحديد مُنطلقاته وأسبابه بل أكثر من ذلك تحديد طموحاته وافاقه فثمة جملة من الدوافع فدفعتنا الاختيار هذه الإشكالية البحثية سجل الحادثة وما بعد الحادثة، جدل العقل واللاعقل فهذه الاسباب تتنوّع من ما هو موضوع ما هو ذاتي.

أ-الدوافع الذاتية:

ميلّي وشغفي بالفكر الفلسفي الغربي.

موضوع مثل سجل الحادثة وما بعد الحادثة جدل العقل واللاعقل، يستحق استكشاف.

يمثل موضوع المذكرة موضوع تكويني استفيد منه في الدراسات العليا.

ب-الدوافع الموضوعية:

بالنسبة للأسباب الموضوعية تتمثل في أهمية هذا البحث باعتباره موضوعاً يمثل جوهر الفكر الفلسفي كان محط اهتمام العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين مزال صداهم للحد يومنا هذا .

التركيز على التحوّلات التاريخية والاجتماعية التي أثّرت في فهم العقل واللاعقل خلال فترة الحادثة وما بعدها، بالإضافة إلى دور الفلسفة والثقافة في هذا السياق.

فقد تتضمن دراسة تأثير الخلفية الثقافية والفكرية للمفكرين الذين ساهموا في هذا السّجال، بالإضافة إلى دوافعهم الشخصية والفلسفية وراء وجهات نظرهم.

محاولة العمل على كشف طبيعة العلاقة بين الفكر الحداثي وما بعد حداثي.

• طرح الاشكال:

- الحداثة وما بعدها هما مصطلحان لوصف تطور الفكر الحداثة تشير إلى الفترة التي تميزت بالارتكازها على العقل و العقلانية ، بينما يشير ما بعد الحداثة إلى التيارات الفكرية التي تعارض أو تتجاوز تلك القيم والمبادئ، مثل التشكيك في العقلانية المطلقة والتركيز على التنوع والتعددية الثقافية.

انطلاقاً من هذا السياق تظهر بعض الاستفهامات التي حركت فينا ملكة التساؤل للصياغة هاته الإشكالية البحثية:

فإذا كنا نطلق من مبدأ أنّ الحداثة تعد بمثابة اللحظة الفارقة في تاريخ الفكر الفلسفي وهذا في قيامها على مركزية العقل تقديساً وتعقيلاً وما افرزته من تناقضات مع الفكر الكلاسيكي، فهل يمكن القول أنّ هذا قد مهد كما أدى لولادة فكر تجاوري - ما بعد حداثي - يُشيد باللا-عقل ، ومنه إلى استشكال نوع من السجال والجدل بين العقل واللا-عقل؟

ومن أجل تحليل هذا الاشكال اعتمدنا على خطة بحثية مفادها مقدمة ثلاث فصول وخاتمة:

الفصل الأول المعنون في بماهية الحداثة و ما بعد الحداثة - والذي يتضمن مبحثين الأول أبرزنا فيه البعد المفاهيمي للحداثة وسياقها التاريخي والمبحث الثاني أيضاً يدور حول مفهوم ما بعد الحداثة والاستقراء التاريخي والكرونولوجي.

الفصل الثاني تحت عنوان الفكر الحداثي وقدااسة العقل الذي جوى مبحثين المبحث الأول ابرزنا فيه الارهاصات او البوادر الأولى لقيام الفكر الحداثي الا وهو نبذ كل ما هو قديم و الدعوة الى كل ما هو جديد بالإضافة الى مركزية العقل كما ذكرنا كل من ساهم في قيام هذا الفكر من خلال الايمان بالعقل كأساس للتحديث المنهجي و الديني بل رؤية العالم ككل و ابرزنا اهم الفلاسفة الذين ساهمو في نشر هذا الفكر بدء من بيكون و ديكارت و سبينوزا و هيجل اما المبحث الثاني تحدثنا فيه عن حضور الحداثة في الفترة المعاصرة من خلال ايمان المفكرين العرب بمشروع الحداثة كالسبيل للتغيير و الخروج من حالة السبات مع محمد اركون و الجابري

وأما الفصل الثالث والموسوم بالفكر ما بعد الحداثي ونزع قداسة العقل المتضمن مبحثين المبحث الأول ابرزنا فيه عوامل بروز الفكر ما بعد الحداثي من خلال نقد العقل و ما انتجه من تناقضات أوقعت الانسان في أزمت وجودية و اهم الملامح العصر ما بعد الحداثي اما المبحث الثاني تحدثنا فيه عن حضور اللاعقل و التعريف بأهم من ساهم في نشر هذا الفكر أمثال الفيلسوف الألماني نيتشه و جورج لوكاش و و جون فرنسوا ليوتار

وأخيرا خاتمة اجمالنا فيها ابرز نقاط بحثنا محاولين تقديم إجابة عن إشكالية بحثنا.

• منهج الدراسة:

لقد فرضت طبيعة الموضوع الاعتماد على المنهج التحليلي وهو المنهج الطائفي على موضوع بحثنا و ذلك من اجل تحليل مفهوم الحادثة و ما بعد الحادثة و اهم انعطافاتها الدلالية و الوقوف على اهم محطات التاريخية لظهورها و اهم مرتكزاتها وإبراز اهم اسهامات الفلاسفة في بلورة هذا الفكر و الوقوف على اهم الإشكالات التي تم طرحها المعرفية و المنهجية و الدينية و اهم من ذلك ابراز كيفية انبناء الحادثة على العقل و كذا كيفية استناد ما بعد الحادثة على اللاعقل .

أيضا اعتمدنا على المنهج المقارن من خلال عقد مقارنة بين الأفكار والطروحات الفلسفية من الحقتين بيانا للسجل القائم بين الحادثة وما بعد الحادثة وللجدل العقل واللاعقل وفي تأكيد التأثير بينهما.

• صعوبات البحث:

من أهم الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث ما يلي:

— صعوبة احتواء الانتاج الفكري الغزير لمواضيع الحادثة وما بعد الحادثة نظراً لتعددّها وتفرّعها وتشابك مضامينها والتي تحتاج إلى ضبط معرفي دقيق من أجل احتواء مُشكلاتها الفلسفية.

— عدم توفر بعض الكتب الدارسة لجدلّية العقل واللاعقل والحادثة وما بعد الحادثة.

— ندره المراجع الدارسة للمفهوم اللاعقل.

— أثناء البحث ذاته بسبب التدرّج من الفصل إلى اخر حتى لا يكون نوع من الاجترار في المعلومات، وهذا راجع للتداخل بعض المفاهيم والعناصر.

الفصل الأول:

في ماهية الحادثة وما بعد الحادثة

المبحث الأول: الحادثة في محك المساءلة الماهوية

أولاً: مفهوم الحادثة.

ثانياً: كرونولوجيا الحادثة.

ثالثاً: عوامل بروز الفكر الحداثي.

رابعاً: مُرتكزات الحادثة.

خامساً: تجليات الحادثة.

المبحث الثاني: ما بعد الحادثة: تحديدات دلالية وتتبع تاريخي.

أولاً: ضبط دلالة ما بعد الحادثة.

ثانياً: الجذور التاريخية لمُصطلح ما بعد الحادثة.

ثالثاً: مرتكزات ما بعد الحادثة.

تمهيد:

إنّ التفكير الفلسفي هو ذلك التفكير المتميز الذي جعل فكر الإنسان يتّجه نحو أشكلة ومُساءلة الأشياء والقضايا واستدلالاتها وأهمّ من ذلك المساهمة في بناء التصدّرات في كافة مجالات المعرفة وخاصة بناء المفاهيم، ذلك لأن المفهوم هو مفتاح للفهم الصحيح لهذا كانت مهمة الفلسفة على الدوام محاولة ضبط المفاهيم والتصورات التي تجعل الباحث قادرا على التوغّل في عمق النصوص ومعانقة مدلولاتها، ولعل من أبرز المفاهيم الحاضرة والبارزة في الفكر الفلسفي "الحداثة" و"ما بعد الحداثة"، ذلك لأن الحداثة ظاهرة معقدة متنوعة الأبعاد ترتبط بكل المجالات الاجتماعية واقتصادية وثقافية (...) إلخ، حيث قامت هذه الأخيرة على مركزية العقل التي تحوّل فيها الفكر من مركزية الدين إلى الإنسان، لكن في نصف القرن التاسع عشر ظهرت انتقادات كثيرة لمست الفكر الحدائي وخاصة العقلانية المفرطة وبدأ التمهيد لمشروع ما بعد الحداثة الذي جاء كردة فعل عنيفة على فكرة التمرکز واليقين المغلق والدخول في مرحلة ما بعديات والإيمان بالمفهوم الجديد وهو "اللاعقل" و يتوجب علينا أن نبيّن أن هذه المصطلحات تشوبها نوع من الغموض لهذا فإنّنا سنحاول في هذا الفصل عرض مقارنة مفاهيمية وتاريخية لتقصي المدلولات والتحوّلات التي عرفها الفكر الغربي الذي مهد لانبثاق هاته المفاهيم والوقوف على أهم الأفكار والمعطيات التي تزيل اللبس. وعليه نطرح الإشكال التالي:

ما ماهية الحداثة وما بعد الحداثة؟

المبحث الأول: الحادثة في محك المسألة الماهوية

يعتبر مصطلح الحادثة من المصطلحات البارزة على الساحة الفكرية عامة والفلسفية على وجه الخصوص، حيث غاص في تحليله وتفسيره العديد من الفلاسفة والمفكرين بمختلف مذاهبهم.

أولاً: مفهوم الحادثة

1_ الدلالة اللغوية للحادثة

الحادثة في الفرنسية "**La modernité**"، في الإنجليزية "**Modernity**"، في اللاتينية "**Modernity**". ويمكن تعريف مصطلح الحادثة من ناحيته الاشتقاقية اللغوية "حدث: الحديث نقيض القديم والحدوث: نقيض القدمة. حدث الشيء يحدث حدوثاً وحادثةً وأحدثه فهو مُحَدَّثٌ وحديث، وكذلك استحدثه"⁽¹⁾. "الحديث نقيض القديم والحدوث كون الشيء لم يكن وأحدثه الله فهو محدث، والحديث كذلك استحدثه وحدوثان الأمر بالله وأوله وابتدأه"⁽²⁾. فصفة الحديث جاءت من أجل وقوع الشيء وأيضاً من أجل الدلالة على التجاوز المفاجئ الطارئ. فكثيراً ما يقال حدث هذا الشيء بمعنى وقع⁽³⁾. فالحادثة والواقعة مترادفتان في الدلالة اللغوية "فالحادثة مؤنث الحادث وجمعها حادثان والحوادث ويُقصد بحوادث الدهر نوبته أو نوائبه"⁽⁴⁾، أي ما يقع في الدهر من أمور لا تسر الإنسان. فالحديث مُقابل القديم والحديث يشير إلى الحِدة والحاضر والذي لا يزال مُستمراً، فالحديث يصادف الجديد، كما تشير لفظ الحادثة إلى الخروج عن المألوف والمتعارف عليه وانحراف عن ملة "ومحدثات الأمور: هي ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها. وفي الحديث: إياكم ومحدثات الأمور، جمع مُحَدَّثَةٌ بالفتح، وهي لم يكن معروفاً في كتاب، ولا سنة، ولا إجماع"⁽⁵⁾. وقد يكون الحديث مُنسجم مع ما هو متعارف عليه أي التمسك بأصالة الأشياء وقد يكون الحديث منافٍ لما هو متعارف عليه جاء كردّ فعل على النزعة المحافظة وعلى التراث وعلى الأصالة، والأعراف والعادات والتقاليد. ومن دلالات لفظ الحادثة نجد كلمات "منها مألوفة في التداول والاستعمال ومنها الأحداث جمع حدث وهي

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار الصادر للطباعة والنشر، د ط، بيروت، 1955م، ج2، ص131

(2) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: علي شيري، مادة حدث، د ط، دار الفكر، بيروت، 1994م، م3، ص190

(3) سعد أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، ط2، دار الفكر، دمشق، 1988، ص79

(4) بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، (د.ط)، بيروت، 1977م، ص153

(5) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج2، ص131

أمطار أول السنة"⁽¹⁾، " الأمطار الحادثة التي تنزل في أول السنة طول انقطاع فهي أول الغيث. كما تشير الحادثة أيضا إلى الانسان الشاب فيقال: "ورجل حدث السن وحديثها: بين الحادثة والحدث"⁽²⁾. كما نجد بان "الحاء والبدال والثاء أصل واحد وهو كون الشيء لم يكن، يقال حدث أمر بعد أن لم يكن والرجل حدث الطري السن"⁽³⁾. بالإضافة إلى ذلك نجد في مقام آخر للتوصيف عن الفترة الفتية من الشباب فيقال: "ورجال أحداث السن، وحدثانها، وحدثاؤها. ويقال: هؤلاء قومٌ حدثان، جمع حدث، وهو الفتى السن"⁽⁴⁾، فالحادثة في اللسان العربي القديم على غير ما هي عليه من معنى فكانت تستخدم لعدة مقامات كثيرة خلافا لمقصود لفظ الحادثة حاليا، فقد اشارت الحديث بمعنى الجدة والتطور، و أيضا الخروج عن ما هو متعارف عليه و في مقام اخر تشير مخالفة الاتجاه المحافظ و ثورة عليه من خلال القراءة المتأنيّة للتعريفات اللغوية يمكننا أن نخلص إلى أنها تنصّب في قالب واحد وهو الجدة عكس القديم والحديث ما لم يكن معروفا قديما واستحدث فهو جديد في زمانه، بمعنى الابتكار والاتيان بالجديد.

أما مصطلح الحادثة في اللغة اللاتينية "modernity" فنجد أصوله في العصور الوسطى عقد 1620م من لفظ "modernicatem" وهو اسم النوع "Noun of quality" الذي ورد أول مرة في كتابات اللغوي اللاتيني الشهير بريسكان، بمعنى الحديث والمشتق بدوره من اللفظ اللاتيني القديم "modo" الآن فقط "Justnow" وكان للحادثة أيضا ظهور مبكر في القاموس الفرنسي في أعمال الروائي "أرنوريه دي بلزاك"⁽⁵⁾ **Arnore de Balzac** كصياغة اصطلاحية أما البداية الفعلية للحادثة كمفهوم بدأت حوالي 1850م مع جيراردي

(1) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، (د.ط)، تقديم: عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1997م، ج1، ص267

(2) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج2، ص132

(3) أبي الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، (د.ط)، دار الفكر للطباعة والنشر، (د.ب)، 1979م، ج2، ص36

(4) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج2، ص132

(5) أرنوريه دي بلزاك: فيلسوف فرنسي من مواليد 1799م نشأ وترعرع في مدينة تور درس في مدرسة الملكي لوبتير وفي معهد سانزيه، درس القانون، والآداب. (فيليب برتو، بلزاك، تر.دونا مدثر الرافعي، د1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979م، ص5-6).

نيرفال "Gérard de Nerval" (1808-1855م) و"شارل بولدليير" ⁽¹⁾ "Charles Boulder"

ثم أدرجت بعد ذلك في الكثير من القواميس والموسوعات الغربية⁽²⁾.

2_ الدلالة الاصطلاحية للحداثة

في الحقيقة أنه من الصعب جداً ا ووضع تعريف دقيق للحداثة وذلك راجع لعدة أسباب يمكننا أن نذكر منها التنوع في المعاني التي يحملها مصطلح الحداثة إضافة إلى أنها ترتبط بمجالات كثيرة تنوع بين الثقافي والاجتماعي والأخلاقي والسياسي والاقتصادي وغيرها، بالإضافة إلى تعدد تعريفات فلاسفتها كل حسب مرجعياته الفكرية والفلسفية، فمنهم من يؤيدها ومنهم من يرفضها ويرى أنه من الضروري تجاوزها.

إنّ ضبط مُصطلح الحداثة يقتضي بداية التمييز بين الحداثة "modernité" والتحديث⁽³⁾ "modernisation" فالحداثة تستعمل لوصف الخصائص المشتركة للبلدان الأكثر تقدماً على صعيد التنمية التكنولوجية والسياسية والاجتماعية وغيرها، أمّا التحديث فإنه يستخدم لوصف العمليات التي بواسطتها تكتسب هذه المستويات من التنمية؛ هو تلك المحاولات والتطلعات التي تستهدف البنيات المؤسسية القادرة على استيعاب التحولات المختلفة التي تطرأ على الزمن والمجتمع⁽⁴⁾. إذن فالحداثة ليست نفسها التحديث فالفرق واضح بينهما، الأولى تتعلق بالتطور على جميع الأصعدة أما الثاني متعلق بالجانب التقني الذي يمس هاته المجالات

فالحداثة أنها نقيض القديم وأنها تشير إلى ما هو قريب أو حالي، ويظهر هذا في تعريف للحديث حيث يُعرف على أنه كل المعارف أو الحقائق التي يصل إليها العلم، لكن لا بد من التأكيد على أنه ليس دائماً الشيء الحديث هو شيء إيجابي أو نافع، وليس دائماً الشيء القديم هو سلبي أو ضار، لهذا فان التوفيق بين القديم والجديد لا بد من الأخذ

⁽¹⁾ شارل بولدليير: هو شاعر وناقد فرنسي ولد علم 1821م، بدأ في كتابة القصائد في سنة 1857م، فهو يعد من أبرز شعراء القرن التاسع عشر ومن رموز الحداثة في العالم. (شارل بولدليير، الأعمال الشعرية الكاملة، تر، رفعت سلامة، د.ط، دار الشرق، القاهرة، 2009م، ص 69.

⁽²⁾ محمد نور الدين آفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، ط2، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998م، ص 109

⁽³⁾ التحديث: "يشير مفهوم التحديث إلى نموذج للانتقال التدريجي من مجتمع "تقليدي" إلى مجتمع "حديث". (رضوان زيادة، نظرية التحديث والتحول الديمقراطي، <https://www.alhurra.com>، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/6/11، على الساعة: 10:00 مساءً).

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص ص 107-108

بإيجابيات كل منهما وترك سلبياتهم⁽¹⁾ فالحداثة لا تعني التخلي عن القديم بل اخذ محاسن القديم و استفادة منه في بناء الجديد . كما أن صفة الحديث "moderne" أقدم تاريخياً من لفظ الحداثة "modernité" إذ تقابل كلمة الحديث في اللغة اللاتينية "modernus" في أواخر القرن الخامس عشر أي في نفس القرن الذي استعملت فيه اللغة الإنجليزية كلمة حديث والتي كانت في بادئ الأمر تناقض القديم أو تنظر إليه على أنه تجاوز الزمن، ومنها اشتقت كلمة "modo" التي تعني الآن أو مؤخراً أي حديثاً ومنذ عهد قريب أي يطلق لفظ الحديث على كل ما هو راهن ينتمي إلى زمن الحاضر وقد استعملت بهدف التمييز بين الماضي الروماني والوثني والحاضر المسيحي، الذي لم يكن قد مضي طويلاً على الاعتراف به رسمياً وقد ازداد استعمال لفظ حديث في ما بعد للدلالة على الانفتاح والحرية الفكرية أو بمعنى آخر للدلالة على صفة التغيير لأجل التغيير⁽²⁾. كما تُعرف الحداثة أيضاً على أنها فلسفة تبدأ بالمحاولة التي أجراها "رونيه ديكارت" "Rene Descartes" (1596-1650م) في بحثه عن معرفة تكون واضحة تماماً للعقل وخالية من كل أنواع الشك⁽³⁾. صحيح أن الحداثة هي تجاوز للقديم لكنها لا تفهم بالضرورة على أنها كل ما هو مقابل للقديم وتجاوز له فقط بل أن المفهوم الحقيقي للحداثة يتجلى في علاقتها بما هو آت أيضاً أي بالمستقبل، وهذا ما يعني أن الحداثة ترتبط بما سيوجد أكثر من رفضها لما كان موجوداً لذلك فإن من أهم وأبرز خصائص الحداثة "هو سؤال عصرها من أجل إجلاء سر هويته. وإن كانت الحداثة قد أعلنت بكيفية مستمرة عن محوها للماضي، فإنها لذلك تعتبر حاضراً منتبهاً إلى ذاته ومهتم بالمستقبل الذي يتحقق داخله. وبهذا الإحساس العميق والمرهف بالآن وهنا، فإن الحداثة (...). تتابع ما هو حاضر ومتطور ومتغير ولا تعترف بالحاضر الواحد والدائم"⁽⁴⁾، فالحداثة تقابل القديم فهي تمثل الوعي الجديد بتغيرات الحياة و المستجدات الحضارية و الانسلاخ من اصداف الماضي، دون التخلي عنه.

ثانياً: كرونولوجيا الحداثة

لقد اختلف العديد من المفكرين حول ضبط تاريخ بداية الحداثة، وتحديد العصر الذي تعود إليه الجذور الأصلية للحداثة , أن الحداثة تشير إلى كل ما هو جديد كما استخدم مصطلح أو لفظ "Modernus" بهدف إبراز الاختلاف بين

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، (د.ط)، بيروت، 1982م، ج1، ص ص 454-455

(2) أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م، م2، ص822

(3) تدهوند رتش، دليل أكسفورد للفلسفة، تر: نجيب حصادي، (د.ط)، المكتبة الوطنية للبحث والتطوير، ليبيا، 2003م، ج1، ص274

(4) عبد الرحمان يعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، ط1، مركز الإنماء للبحوث والدراسات، بيروت،

الحاضر المسيحي والحاضر الروماني، فلفظ الحداثة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالزمانية وهذا ما يدل على أنه ترجمة خطية للزمان وهو ما يعكس تماماً الخط الأسطوري ذو الطابع الدائري الذي كان سائداً في العصر الوسيط، ومن هنا يتبين لنا أن انتشار لفظ "Modernus" في القرون الوسطى لم يكن إلا تعبيراً عن زمان خطي، فضلاً عن هذا نجد "ألكسيس نوس" Alexis Noss "صرّح بأن كلمة "Modernity" يرجع ظهورها الأول خلال القرن السابع عشر⁽¹⁾. حيث نجد أنه قد تمت صياغة المبادئ السياسية والاجتماعية والعلمية والفلسفية للحداثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر وهي التي نادى بها فلاسفة عصر التنوير فرنسين كانوا من أمثال: "ديدرو" (2) "Diderot"، "مونتسكيو" (3) "Montesquieu"، "فولتير" (4) "Voltaire"، أو ألمانين من أمثال: "إيمانويل كانط" "Emmanuel Kant" (1724-1804م)، فمن الناحية السياسية مثلاً تم انبثاق مفهوم الدولة المركزية، أما من الناحية العلمية فقد تم اكتشاف العديد من القوانين سواء الرياضية أو الفيزيائية، ومن الجانب الديني تم تحرير الفكر من التسلط الكنسي وفصل الدين عن الدولة، ومن الجانب الفلسفي تم إعلاء قيمة العقل والذي يُمثل في عصر الحداثة أساس العلاقة الموجودة بين الإنسان والعالم الخارجي الموجود داخله⁽⁵⁾. انطلاقاً من هنا يتبين أن الجذور الأولى للحداثة تعود إلى فرنسا وبالضبط في الفترة التي انبثقت فيها الثورة الفرنسية في عصر الأنوار والتي صرّحت باستخدام العقل أيّ اللغوس واستبعاد كل ما من شأنه أن يقتل حرية التفكير، بالإضافة إلى نشر الثقافة والعلوم في المجتمع، وكل هذا جعل البعض يؤكد على أن الحداثة حركة نقدية جاءت رافضة تماماً لكل القوانين التي كانت تفرضها الكنيسة الرومانية على

(1) عمر بن بو حليدة، الحداثة واستبعاد الآخر دراسة أركيولوجية في جدل العقلانية والجنون، ط2، سوتيميديا للنشر والتوزيع، تونس، 2017م، ص20

(2) دنيس ديدرو 1713/1784 : فيلسوف من الفلاسفة الفرنسيين يصنف من مفكري حركة التنوير، ولد سنة 1713م، يعتبر من نقاد الفن ومنظره، من بين أبرز مؤلفاته: (آراء حول تفسير الطبيعة، مناظرة بين آلامبير وديدرو، عناصر الفسيولوجيا...) توفي سنة 1784م. (روزنتال، الموسوعة الفلسفية، تر. سمير كرم، د.ط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.س، صص 206-207)

(3) مونتسكيو: عالم اجتماع فرنسي ولد سنة 1689م، عمل على نقد الحكم المطلق، بالإضافة إلى تفسيره لأصل الدولة وطبيعة القوانين، من أهم مؤلفاته: رسائل فارسية، روح القوانين، تأملات في أسباب عظمة وتدهور الرومان، توفي سنة 1755م. (المرجع نفسه، ص512)

(4) فولتير: اسمه بالكامل فولتير فرنسوا ماري أروى، فيلسوف وكاتب ومؤرخ ينتمي إلى حركة التنوير، نشأ وترعرع في فرنسا من مواليد 1694م، رفض رفضاً تاماً الإقطاع وحاربه وسعى إلى الدفاع عن المساواة أمام القانون، توفي سنة 1778م. (المرجع نفسه، صص 357-358)

(5) محمد بن سباع ومجموعة من الأكاديميين، الحداثة وما بعد الحداثة من عصر الميتافيزيقا والكليات على عالم بلا مركزيات، ط1، ابن للتقديم والنشر والتوزيع، الجزائر، 2019م، ص24

أفراد المجتمع، وهكذا نشأت الحادثة في ظل اكتشافات وحروب وانتصارات كانت تحمل في حد ذاتها مميزات الحادثة⁽¹⁾. وفي هذا السياق نجد "آلان تورين" **"Alain Turin"** (1925-2023م) يقول: "لقد مزقت الحادثة العالم المقدس الذي كان إلهياً وطبيعياً في آن، وكان مخلوقاً وشفافاً أمام العقل (...). لقد أطاحت الحادثة بوحدة عالم خلقته الإرادة الإلهية، أو العقل أو التاريخ وحلت محله العقلنة وتحقيق الذات"⁽²⁾. إذن يمكن القول أن صفات الحادثة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعصر الأنوار. لكن في الحقيقة لم يظهر لفظ الحادثة بوضوح إلا مع الفيلسوف "شارل بولدير" وكان ذلك في مؤلفه الموسوم بـ "رسم الحياة الحديثة" والذي حرّره في سنة 1859م وبالضبط في القسم الرابع من أقسام الكتاب المعنون بـ "الحادثة"⁽³⁾. وعليه فكتاب "بولدير" يُعد رمزاً للفظ الحادثة، ومن هنا يمكن القول أنه: "على الرغم من الاختلاف بين الكثير ممن أرخوا للحادثة الأوروبية حول بدايتها الحقيقية ورائدها، فإنّ الغالبية منهم يتفقون على أن تاريخها يبدأ منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي على يد بولدير"⁽⁴⁾. ومن خلال ما تقدّم نستنتج أن الحادثة كمصطلح قائم بذاته ظهر مع الفيلسوف "شارل بولدير" لكن هذا لا يعني أبداً أنه هو من قعّد لمبادئ الحادثة وإنما جذورها الأصلية كانت بعد عصر الظلمات أو ما يسمى بالعصر الكنسي وبالضبط في عصر الأنوار اذن الحادثة تاريخها طويل لكن شارل بولدير اخذ نصيب الأسد في بروز هذا المصطلح.

ثالثاً: عوامل ظهور الفكر الحداثي الغربي.

يرتبط ظهور فلسفة الحادثة بجملة من الأسباب اذ لم تظهر دفعة واحدة بل تراكمت العديد من الأحداث والتحويلات الغارقة في الفكر الحداثي حيث مرت بالعديد من المحطات الرئيسية بدأت مع نهاية القرن الخامس عشر وهذه المحطات تحدث عنها العديد من المؤرخين والمهتمين بتاريخ الفكر الفلسفي ويمكن تحديد هذه المحطات أو يمكن أن نطلق عليها عوامل ساهمت في ولادة الفكر الحداثي ندرجها كما يلي:

1_ حركة الإحياء: والتي تم ظهورها في الفترة ما بين 1300م و1500م وهي الفترة التي بحث فيها علماء الآثار في أوروبا عن كل ما خلفته الحضارات سواء اليونانية والرومانية من آثار أدبية أو علمية من أجل دراستها والاستفادة منها

(1) ريمّة حمريط، الحادثة وما بعد الحادثة قراءة في كتاب المرايا المحدّبة ل: عبد العزيز حودة، جامعة محمد بوضياف-المسيلة، كلية

الآداب واللغات، الجزائر، 2014-2015م، ص10

(2) آلان تورين، نقد الحادثة، تر: أنور مغيث، (د.ط)، المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص 22-23

(3) نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحادثة، ط1، دار المعرفة، (د.ب)، 2005م، ص 44

(4) كريمة سليمان الجداية، الحادثة (تعريفها- نشأتها- موقف الإسلام منها)، مجلة كلية الآداب، وحدة النشر العلمي، القاهرة، العدد4،

2015م، ص9

في الحاضر، ولا بد من التأكيد على أن حركة الإحياء ماهي إلا تمهيد وبداية للنهضة وليست هي نفسها النهضة⁽¹⁾، إن تنشيط عملية تعلم اليونانية والنقل منها إلى اللاتينية، وتكاثر في إيطاليا عدد الأدباء والعلماء كان له أثراً مباشراً في شغل الطبقة المثقفة معرفة الأدب القديم في القرن الخامس عشر، وكان الإيطاليون قد سكنهم إحساس كبير للعودة إلى أدبهم السالف الأدب اللاتيني الملحق باليونانية، ومن إيطاليا انتشر الأدب إلى فرنسا وإنجلترا وألمانيا وهولندا، وكان ذلك بفضل اختراع الطباعة في منتصف القرن، فكانت عملية العودة إلى الثقافة القديمة، تحكمه أسباب عميقة متعلقة بآثار العصر الوسيط من أدب وفلسفة وفن وعلم ودين، وكذلك دواعي ما تفترضه الحياة السياسية والاقتصادية من عوامل النهوض والتطور هذه الثقافة القديمة تنضح بالوثنية من كل جانب، فانتشرت في مجال الأخلاق لتعيد رسم صور حقيقية عن الفطرة والطبيعة وعن الإنسان وتكوين دراسة عن الإنسان التي تقضي فيما بعد إلى تشكيل النزعة الإنسانية وأصبحت الآداب القديمة تسمى بالإنسانيات، واعتقدت حركة الأحياء أن الأخذ بالتراث اليوناني والروماني سيعطي دعامة قوية في تحقيق التفاعل الإيجابي مع مظاهر الحياة الدينية والفلسفية والأخلاقية والأدبية لذلك " اتجه الفكر في عصر النهضة إلى إحياء التراث الفلسفي اليوناني والروماني بترجمة كتب مفكري العرب وفلاسفتهم في العصور الوسطى واقترب هذا بالاعتزاز بالعقل الذي كانت السلطات الدينية فأوروبا قد استعبدته وقيدت انطلاقته، والنزوع إلى استقاء الحقائق من التجربة، واستوعبت فلسفة العصر هذه المجالات"⁽²⁾.

2_ حركة النهضة: أو ما تسمى بالولادة الجديدة، كانت بدايتها الأولى في إيطاليا في منتصف القرن الرابع عشر، ثم امتدت إلى مختلف الدول الأوروبية كإنجلترا وألمانيا (...) وبقيت سائدة إلى غاية القرن السادس عشر⁽³⁾، فهي "ثورة على القديم ترمي إلى كسر أغلاله، وإكمال ما فيه من نقص وإصلاح ما فيه من عيب"⁽⁴⁾. إذن يمكن القول أن عامل النهضة يعبر بصفة كبيرة عن صفات الحداثة فكما رأينا فيما قبل أن الحداثة هي الدعوة إلى الجديد مثلها بالضبط مثل حركة النهضة، فكلاهما يدعو إلى التحول في القيم و الوعي و إعطاء روح جديدة للإنسانية و كانت النزعة الإنسانية في عصر النهضة معبرة بشكل مباشر عن المطالب الثقافية لهذا العصر من حيث إعادة اكتشاف الفرد و صحوة

(1) عبد الحميد البطريق، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فيينا، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1997م، ص28

(2) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط5، دار النهضة العربية، مصر، 1967م، ص53

(3) عبد الحميد البطريق، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فيينا، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1997م، ص28

(4) يوسف كرم، ابراهيم مذكور، دروس في الفلسفة، ط1، عالم الأدب للترجمة والنشر، بيروت، 2016م، ص230

الشخصية و دعم الفردية و صياغة قيم جديدة شهد القرن الخامس عشر في أوروبا تحولات جذرية عميقة بميلاد عصر النهضة، إذ من بشكل عام الحياة الفكرية والاجتماعية حيث لم تكن تأثيراته على صعيد التاريخ وفقط بل شملت المناحي الثقافية والسياسية، فكانت السمة الرئيسة في هذه التحولات التي حصلت بعد أقول الحضارة العربية الإسلامية وتزايد هموم البحث عن الاستقلالية الثقافية التي تطمح إليها في تقديم صورة جديدة عن الانسان وعن كيفية فهم العالم لكن الأمر اللافت للنظر، يكمن في التحول المعرفي الذي بدأ فيه العقل الأوروبي يجهز نفسه للتحرر من هيمنة الكنيسة التي أحكمت قبضتها الدينية على الوضع الاجتماعي في احكام خطابها اللاهوتي الذي كان يحمل طابعاً مسيحياً، هذا الخطاب الديني، كان هو الخطاب السائد في كل المؤسسات التي تشرف عليها، رغبة منها الحفاظ على كيانها ووجودها على مختلف المستويات هذه التحولات الكبرى جعلت عصر النهضة يحظى برؤية خاصة، إذ يقول "جون فرنسوا ديما" : " يمكن لنا أن نصف المرحلة الممتدة من القرن الخامس عشر إلى القرن السادس عشر، هي مرحلة انتقال من العصر الوسيط إلى العصور الحديثة كعصر النهضة و بروز النزعة الانسانية والابتكارات والاكتشافات والاصلاح الذي أقضى في النهاية إلى تشكل الدول القومي"⁽¹⁾.

3_ حركة الإصلاح الديني: يعود تاريخ ظهورها إلى القرن السادس عشر جاءت حاملة معها تاريخاً يتميز بالجِدّة تدعو فيه إلى تحرير العقل من سلطة الكنيسة ليصبح له الحق في تأويل النص الديني وقد نتج عن هذا شن الحرية الدينية والتسامح الديني⁽²⁾. ولعلّ هذا ما أدى إلى تعقيل المجال الديني وفصل الدين عن الممارسات السياسية بعيداً عن التعصّب والتسلّط، حيث تم فتح المجال للحرية الممارسة الدينية وفتح المجال لقراءة الكتاب المقدس بعيداً عن رجل الدين مع "مارتن لوتر"⁽³⁾ **"Martin Luther"** قائد هذا الإصلاح.

4_ الثورة الصناعية: هي عبارة عن سلسلة من التغيرات التي حدثت في مختلف الطرق التي يستخدمها الإنسان في الصناعة أي استبدال الطرق القديمة بطرق جديدة تناسب العصر كاختراع المكائن للتقليل من بذل المجهود الإنساني، ازدياد سرعة إنتاج المعادن، توسع النقل (...) وغيرها من الطرق الأخرى⁽⁴⁾، بمعنى أنه تم تحسين كل ما هو قديم في

⁽¹⁾ جيرى برتون، عصر النهضة، تر. إبراهيم البيلى محروس، ط1، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة-مصر، 2014م، ص15.

⁽²⁾ حاتم بن عزوز، السياقات التاريخية للحداثة وما بعد الحداثة الأوروبية، مجلة آفاق علمية، 2020م، م12، ع5، ص35

⁽³⁾ **مارتن لوتر:** "مصلح ديني ألماني ومؤسس البروتستانتية. ولد في آيسلين 10 تشرين الثاني 1483، ومات في هذه المدينة نفسها في

18 شباط 1546" (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 2006م، ص587)

⁽⁴⁾ هيز كارلتون جوزف هنتلي، الثورة الصناعية تر احمد عبد الباقي ط1، مطبعة العاني، 1990م، د ب، ص 12

الجانب الصناعي، ولا بد من الإشارة أن الثورة ككلمة هي في حد ذاتها تُعبّر عن تغيير جذري في مجال معين، وترجع نشأة الثورة الصناعية بالضبط إلى إنجلترا في القرن الثامن عشر⁽¹⁾.

5_ الثورة العلمية: هي التغير الذي يحدث في الجهاز المفاهيم لعلم ما من العلوم، ساهمت الثورة الكوبرنيكية وأعمال كل من كبلر⁽²⁾ "Kepler" وغاليلي "Galilée" (1567م-1642م) ونيوتن "Newton" (1642م-1727م) في تأكيد وتعزيز استقلالية علم الفلك وانسلاخه عن التصورات الميتافيزيقية التي دافعت عنها الفلسفة السكولائية إن هذا الوضع الذي حازته الفيزياء عزز البعد التخصصي للعلم، حيث بات ينظر لعزل الظواهر من أجل دراستها مدخلا مجديا في فهم طبيعة العلاقات العلية التي تحكمها. وهذه النظرة ستطال تفسير الظواهر الإنسانية التي سيتم التعامل معها على شاكلة الظواهر الطبيعية فمادامت فكرة الحتمية تحكم كل شيء وفق ثنائية العلة والمعلول بعيدا عن الصدفة التي ترفضها الفلسفة أيضا، فإن هذه الأخيرة ستتخذ من هذا المنهج سبيلا لها عموما يمكن إجمال تأثير النزعة العلمية في الفلسفة الحديثة فيما يلي:

العلم النظري الذي كان يهدف إلى فهم العالم بوصفه غاية في ذاته، أصبح وسيلة لتغيير العالم، ليتم الانتقال من الرغبة في التفسير إلى الرغبة في السيطرة والهيمنة.

مساهمة العلم في التحرر من السلطة الكنسية وتدعيم الاستقلالية والنزعة الذاتي التي ستعرف تأسيسها الفلسفي مع ديكارت الذي سيؤسس فلسفته على الكوجيتو.

تغيير موقع الإنسان في الكون، فبعدها كان يحتل مركزه تقلص قيمة الأرض التي أصبحت كوكبا صغيرا اتسعت المسافات الفلكية التي تفصله عن باقي الكواكب والنجوم ليتجدد سؤال الأخلاق والسياسة ومعاييرها ومصادر التشريع لهما.

لقد أصبح الإنسان مستقلا عن الإله والنظام، وأصبحت الذات مصدرا لكل تشريع أرضي، مادامت واقعة الفكر هي واقعة أساسية مركزها الذات.

6_ فكر الأنوار: يُعد من أبرز عوامل بروز الحداثة تم انتشار هذا الفكر في القرن الثامن عشر في جميع المجالات سواء المجال الاجتماعي أو الفني أو الاقتصادي (...)⁽³⁾، ومن أبرز مميزات هذا الفكر الاعتماد على العقل و العقلانية في

(1) المرجع نفسه، ص 13-14

(2) كبلر: فيلسوف ألماني من مواليد 1571م، أسس علم الفلك، درس اللاهوت والرياضيات ودرّسها، توفي سنة 1630م. (عبد المنعم

الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، ط3، مكتبة مديبولي، القاهرة، 2010م، ص1098)

(3) حاتم بن عزوز، السياقات التاريخية للحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص36

جميع مناحي الحياة ، و استخدامه في نقد لإعادة النظر في كل اشكال المعرفية السابقة من الخرافة و الدين و اللا تسامح و غيرها من القوالب الجامدة التي ميزت عصور الوسطى و أيضا الاعتماد في التنظير لمؤسسات سياسية و الاجتماعية و ودينية كبديل عن المؤسسات التقليدية كالكنيسة مثلا ، و قد ساهم في بلورة هذا الفكر العديد من الادباء و المفكرين و الفلاسفة كل من موقعه بهدف التأسيس للعقلانية و تقويض الفكر اللاهوتي القديم و من هنا استخدم لفظ الانوار لكي يجمع في طياته مختلف هاته التيارات الفكرية التي تسترشد بنور العقل وحده.

رابعاً: مرتكزات الحادثة

إن قيام أي مرحلة فكرية تؤسس للفكر الإنساني تتوجب عليه الإيمان بجملة من المقولات والمبادئ من أجل النهوض بالفكر وإحداث التغيير بل أعمق من هذا إحداث ثورة وهذا ما ينطبق على العقل الحداثي الذي جاء كالحلقة الفارقة في الفكر الإنساني تمثلت في أنها حركة انفصال أي أنها تقطع تراث الماضي وبداية التخلي عن الموروث الفكري للعصور الوسطى وهيمنة الكنيسة ولكن لا لإقصائه بل لاحتوائه وتحديده ومن ثم فهي حركة استمرار وقطعية مع الاتباع الكنسي ونتجت عنه الإعلان عن مركزية الإنسان والإيمان بقوته، لهذا قامت الحادثة على ثلاث مرتكزات تعبر عن جوهر الإنسان والتي من خلالها تم الإعلان عن انتصار قيمة الفرد واقصاء كل الإكراهات التي تعرقل مشروع بناء ذات مفكرة عاقلة، انطلاقاً من هذا السياق نطرح التساؤل التالي: ما هي أهم المرتكزات التي ساهمت في البناء الحداثي؟

من بين أسس ومرتكزات الحادثة نذكر:

1_ الذاتية:

قبل الشروع في تحليل الذاتية يجب علينا التطرق لمفهوم الذاتية، فماذا تعني؟

الذات "Subject": سيكولوجيًا، ما به الشعور والتفكير، فتقف الذات على الواقع، وتتقبل الرغبات والمطالب، وتوجد الصور الذهنية⁽¹⁾، فالذات جملة من الفعاليات من شعور وتفكير أي أن هذه الفعاليات هي التي تؤسس الذات، لكن يبدو هذا التعريف غير كاف لفهم معنى الذات بمعناها الشامل فيمكن تعريفها أيضا بأنها: " الذات ما يقوم بنفسه ويقابله العرض (Accident) بمعنى ما لا يقوم بنفسه. والذات يطلق على باطن الشيء وحقيقته"⁽²⁾، أي أن الذات جوهر الإنسان (وتجدر الإشارة إلى أن التعريف يعرف على أساس الجوهر لا على العرض) فالذات هي حقيقة الإنسان

(1) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، د.ط، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2007م، ص321.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص579.

وباطنه، وفي موضع آخر تُعرف الذات على أنها "تستخدم... عادة بتوكيد أكثر على البعد «الداخلي» أو السيكلولوجي للشخصية بدلا من البعد الخارجي الجسمي"⁽¹⁾.

ويمكن تعريف الذاتية بأنها: "تتعلق بالذات ومنظورها، مشاعرها، معتقداتها، ورغابتها الفردية الخاصة هذا مصطلح شائع في الفلسفة الحديثة، عادة قبالة «الموضوعية»"⁽²⁾، بصيغة أخرى فالذاتية هي الذات في جانبها الباطني وهي عكس الموضوعية.

وتلخيصا لما سبق فالذات هي أساس تكوين الإنسان تتعلق بمهيتها وبجانبه الداخلي من شعور ورغبات فهي تعبر عن حقيقته.

والذاتية "هي كل نظرية أو فلسفة، تتخذ من الإنسان محورا لتفكيرها، وغايتها وقيمتها"⁽³⁾، أي أنها تجعل الإنسان مركز العالم، وتعزو إليه القدرة والإرادة من أجل الابتكار والحرية والابداع نظرا لكونه كائن يتحلى بالوعي.

والذاتية هي مرجعية تؤمن بفاعلية الذات وحريتها وأيضا وضوحها وعقلانياتها، ولهذا المصطلح جذور منذ وجود الفلسفة اليونانية بداية مع الفلسفة السفسطائية ورفع شعار "الإنسان مقياس كل شيء"⁽⁴⁾، وأيضا مع الفيلسوف سقراط الذي لم يكتب وقد ورد في كتب تلاميذه أنه صاحب مقولة "اعرف نفسك بنفسك"، ولكن برز هذا المصطلح أكثر وكان عماد فلسفة الحداثة حيث "تعتبر الحداثة فلسفة الذات المتعالية، حيث تمسك الذات بالحقيقة بل هي أساس الحقيقة وليس العالم الخارجي... وهي الحامل الميتافيزيقي للحادثة"⁽⁵⁾، فالحادثة تقابل الذاتية وتتماشى معها، فقد أعطت الأسبقية للذات وارجعت الثقة في الإنسان وفكره وعقله وكل ملكاته وفعاليته، حيث أصبح الإنسان هو سيد الطبيعة، وهو الذي يصدر الأحكام ويعطيها صفة الصدق أو الكذب لا الكنيسة والكتب المقدسة، فكل شيء أرجع "للأنا" التي كانت مسلوبة الإرادة متبعة للضمير "نحن" ضمير الجماعة، وبذلك يصبح الإنسان هو مقياس الحقيقة وكل ما هو

(1) تدهوندترتش، دليل أكسفورد، ج 1، مرجع سابق، ص 389.

(2) المرجع نفسه، ص 390.

(3) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر، ليفي ستروس، ميشال فوكو)، ط 1، دار الطليعة

للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1992م، ص 191.

(4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، د.ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة مصر 2014م، ص 63.

(5) مجموعة مؤلفين، خطابات الـ «ما بعد»: في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر،

1434هـ-2013م، ص 139.

بعيد عن الذات لا يمكن أن نؤسس له قيمة، ويمكن الحديث عن البداية التأسيسية للفكرة الذاتية في العصر الحديث مع فرنسيس بيكون (1561-1626م) من خلال مؤلفه الأورغانون الجديد، ويظهر ذلك بوضوح من خلال نقده للعلوم الطبيعية وأيضاً نقد المنطق الأرسطي كاشفاً على العوائق الاستمولوجية لتطور العلم ورفض الصورية المطلقة التي يتسم بها القياس الأرسطي متجهاً إلى الطبيعة ملاحظاً ومجرباً، يقول بيكون: "لا ينطبق القياس syllogisme على مبادئ العلوم، ولا جدوى من تطبيقه في المبادئ الوسطى، إذ أنه لا يجاري الطبيعة في دقتها"⁽¹⁾، كما نقد بيكون العقل واستخرج منه أوهامه التي كانت عائقاً أمام الإنسان من أجل سيطرته على الطبيعة -سنفصل في هذا في الفصل الثاني- وقد برزت الذاتية كمرتکز في الفكر الحديث مع أبو الفلسفة الحديثة روني ديكارت (1596-1650م) من خلال الكوجيتو الديكارتي -سنتطرق إلى هذا في الفصل الثاني- ومن هذا المنطلق يرى بعض المفكرين ومنهم "هيدغر"⁽²⁾ بأن ديكارت يعد بلا منازع رائد الحادثة في الفكر الغربي باعتباره أول من قال بالذاتية، يقول محمد سبيلا: "يربط هيدغر إذن نشأة الحادثة بالحدث الفلسفي المتمثل في جعل الذات مركزاً ومرجعاً"⁽³⁾.

أما "يورغن هابرماس" (1929-...) فيرى على خلاف هيدغر أن فريدريك هيغل (1770-1831م) هو "الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوم الحادثة"⁽⁴⁾ فقد رفع هيغل مفهومه للذاتية وربطه بحرية التفكير.

وبهذا فالذاتية هي اعلاء للذات الإنسانية حيث يصبح الانسان مركز هذا الكون وقد تدل أيضاً على النزعة الإنسانية أو الفردانية وهذا ما تجلّى في عدة أبعاد الحرية الاقتصادية مع المذهب الرأسمالي والحرية السياسية وفي المجال الديني البروتستانتية فيمكن القول أن ثمة انتصار الحادثة هي تحرير الروح واستقلال الذات الإنسانية وهذا ما يعني أن الإنسان يصبح يتعامل مع نفسه باعتبارها ذات تتميز بالوعي والإرادة والحرية وبهذا يصبح الإنسان سيد نفسه⁽⁵⁾.

(1) فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، تر. عادل مصطفى، ط2، دار الرؤية للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، 2003م، ص20.

(2) هيدغر: فيلسوف ألماني اسمه الكامل مارتن هيدغر من مواليد 1889م في مسكيرش يسمى مفكر الوجود متأثراً تأثيراً كبيراً بهوسرل وبالضبط بالفينومينولوجيا الهوسرلية، توفي سنة 1976م بفرايبورغ. (جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 2006م، ص694.

(3) محمد سبيلا، التحولات الفكرية الكبرى للحادثة مساراتها الاستمولوجية ودلالاتها الفلسفية،

a été indexé par Google il y a plus de 10 ans www.aljabriabed.net، تاريخ التصفح:

8/3/2024، على الساعة: 15:15 مساءً.

(4) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحادثة، تر. فاطمة الحيوشي، د.ط، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995م، ص12.

(5) علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ط1، المركز الثقافي الغربي، بيروت، 1998م، ص214.

ومن خلال هذه النظرة الجديدة في الفكر الغربي الحديث للإنسان كذات حرة ومستقلة ومسؤولة أصبح الإنسان الحداثي متحرر من كل الشوائب وله دوافع وغايات يسعى إلى الوصول إليها.

2_ العقلانية:

أولا ماذا نعني بالعقلانية؟

يتضمن هذا المصطلح لفظة العقل⁽¹⁾ وقد تطرقنا لها فيما سبق.

(1) - **العقل لغة:** جمع عقول وهو الحجر والنهى ويقابل الحمق، ويقال اعتقل فلان أي حُبس، كما يقال أيضا عقله وتعقله. (ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج1، ص458).

- وقد جاء في تهذيب اللغة : أطلق على العقل الإنساني لفظ عقل لأنه يمنع صاحبه من ارتكاب الأمور التي تضعه في الأزمات. (أبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، (د.ط)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج1، (د.ت)، ص240).

- وفي المعجم الوسيط جاء : عقل عقلاً بمعنى أدرك ما يدور حوله من أمور بوضوح تام بعيد كل البعد عن الغموض والتعقد، وكثيرا ما يقال عقلت أي أدركت وميّزت. (مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، 2004م، ص616).

من خلال تتبع القراءة المتأنية للاشتقاق اللغوي لمعنى العقل فإن هذا الأخير يشير من الناحية المعجمية إلى الإدراك أو المعرفة، فهو وحده الذي يجعل الإنسان يميز بين الصحيح والخطأ.

من الناحية الاصطلاحية: عرّفه "عبد الرحمان بدوي" في موسوعته الفلسفية بأنه : "ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة. ويُعبر عن نفس المعنى تقريبا بطريقة أخرى، فيقال إن العقل هو ((ملكة الربط بين الأفكار وفقا لمبادئ كلية))" (عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2، م1984، ص72).

بمعنى أن العقل هو بمثابة خزانة لحفظ الأفكار والمعارف التي نتلقاها في حياتنا اليومية والوظيفية الأساسية التي يتميز بها العقل هي الربط بين الأفكار.

- ويُعرّفه "إبراهيم مذكور" أيضا في معجمه الفلسفي بأنه تلك المبادئ المنطقية الدقيقة الصادقة التي يتفق عليها جميع العقلاء وهي ثلاث نذكرها كالتالي: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية. (إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، (د.ط)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م، ص120).

- كما يُعرف العقل أيضا على أنه "جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها (...) وهذا الجوهر ليس مركّبا من قوة قابلة للفساد (...) وإنما هو مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله". (جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (د.ط)، دار الجنوب للنشر والتوزيع، تونس، 2004م، ص290)، وبعبارة أخرى فالعقل هو ذلك الجوهر الذي يساعدنا على معرفة كل ما نجهله بوضوح وتميز.

يعرفها لالاند في كتابه العقل والمعايير بأنها "تطلق لدى الفلاسفة على من يقولون بأن في كل ذهن نظاما (أو نسقا) من المبادئ الكلية الثابتة المنظمة لمعطيات التجربة الحسية"⁽¹⁾، أي أن العقلانية هي المذهب الذي يقوم بتنظيم المعرفة الحسية وترجمتها ويعطي الأولوية للعقل، وفي مقام آخر تطلق على أنها "المذاهب القائلة بأن كل شيء في العالم يجب أن يكون معقولا، ويمكن إنشاؤه بصورة قبلية (أي سابقة على كل تجربة)"⁽²⁾، أي أن كل فكرة نستمد صحتها من العقل لا التجربة، ويرتبط هذا المصطلح بالعديد من المفاهيم مثل المعقولة، المعقول، العقلنة، الاستدلال... الخ.

أيضا ورد تعريف العقلانية في الموسوعة الفلسفية المختصرة تحت المذهب العقلاني الذي "هو ما يميز النظرية الفلسفية حيث تزعم أنه عن طريق الاستدلال العقلي الخالص وبغير لجوء إلى أية مقدمات تجريبية يمكننا أن نصل إلى معرفة جوهرية عن طبيعة العالم"⁽³⁾.

إن "العقلانية مذهب فلسفي يعتقد بأن العقل هو المصدر الأول للمعرفة والأداة الأساسية في الإثبات والبرهنة، والمقياس الذي نميز به الأفكار الصحيحة والأفكار الخاطئة وبين الأفعال الحيرة والشريرة والمثير الوحيد الذي نصل به إلى الحقيقة"⁽⁴⁾، أي أن العقلانية ترى بأن المعرفة بازغة من العقل وليست ناتجة عن الخبرة وبالتالي تختلف عن التجريبية، والعقلانية هي الأساس الجوهري لحركة التنوير التي بلغت أوجها في القرن الثامن عشر وهي تقف ضد المعتقدات الموروثة في العصور الوسطى.

وفي الاصطلاح الفلسفي تعني: "قدرة الإنسان، في حياته اليومية وممارسته المعرفية على أن يسير في تفكيره وفقا للوعي، بعيد... عن تسلط المشاعر والعواطف، أو الميل مع الهوى، أو وفقا لاعتبارات المصالح. ويدل مصطلح العقلانية في الفلسفة على اتجاه مميز في نظرية المعرفة، وهو مصطلح يقابل التجريبية"⁽⁵⁾. لعقلانية أي فلسفة تُعظم الدور الذي يلعبه

- كما يطلق لفظ العقل على جملة الوظائف المتعلقة بالجانب النفسي للإنسان والمرتبطة بتحصيل المعرفة كالإدراك، والتذكر، تخيل، الحكم، الاستدلال (...). وغيرها من الوظائف الأخرى (المرجع نفسه، ص 291)، أيّ هو قدرة تحصيل المعرفة واستيعابها والتمييز بين صحيح الفكر وفاسده.

(1) أندريه لالاند، العقل والمعايير، تر. نظمي لوقا، د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، 1979م، ص 6.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، د. ط، دار القلم، بيروت-لبنان، 2013م، ص 312.

(4) مجدي كامل، العقلانية، تعريفها، نشأتها، مؤسسها... أشهر أعلامها، ط 1، دار الكتاب العربي، دمشق-القاهرة، 2010م،

ص 9.

(5) إبراهيم مصطفى إبراهيم، العقلانية، تعريفها، نشأتها، مؤسسها... أشهر أعلامها، مرجع سابق، ص 121.

العقل غير المساعد في اكتساب المعرفة وتبريرها. بدأ تفضيل العقل على الخبرة الحسية كمصدر للمعرفة مع "الإيليون"، ولعب دورًا مركزيًا في "الأفلاطونية". كان أهم تطور حديث لها هو اعتقاد القرن السابع عشر بأن نموذج المعرفة كان الحدس الفكري غير الحسي الذي يمتلكه الله في عمل كل الأشياء، والذي يتذوقه البشر في معرفتهم بالرياضيات. أما العقلانيون القاريون، وأبرزهم "ديكارت"، و"لايبنتز". وسينوزا، كثيرًا ما يتم مقارنتهما بالتجريبيين البريطانيين (لوك وبيركلي وهيوم)، لكن مثل هذه التعارضات عادة ما تبالغ في تبسيط الصورة الأكثر تعقيدًا. على سبيل المثال، تجدر الإشارة إلى مدى موافقة ديكارت على البحث التجريبي. ومدى مشاركة لوك في الرؤية العقلانية للمعرفة الحقيقية كنوع من الحدس الفكري. على الرغم من سلطة كانط، فإن التاريخ اللاحق للفلسفة يميل إلى التقليل أو حتى إنكار إمكانية وجود معرفة بربونية، لذلك تراجعت أيضًا العقلانية المعتمدة على هذه الفئة. ومع ذلك، فإن فكرة أن العقل يأتي مع فئات مُشكَّلة مسبقًا تحدد بنية لغتنا وطرق تفكيرنا، ظلت موجودة في أعمال اللغويين المتأثرين بتشومسكي. يُستخدم مصطلح العقلانية أيضًا على نطاق أوسع للإشارة إلى أي نزعة إنسانية مناهضة لرجال الدين والاستبداد، ولكن من المؤسف أن التجريبيين مثل هورن هم بالمعنى الآخر عقلانيون Rationality العقلانية يمكن وصف أجزاء من السلوك والمعتقدات والحجج والسياسات وغيرها من تمارين العقل البشري بأنها عقلانية. إن قبول شيء ما باعتباره عقلانيًا يعني قبوله باعتباره منطقيًا، أو مناسبًا، أو مطلوبًا، أو وفقًا لبعض الأهداف المعترف بها، مثل السعي إلى الحقيقة أو السعي إلى الخير. على الرغم من الاعتقاد السائد في كثير من الأحيان أن القدرة على التفكير هي ما يميز البشر عن الحيوانات الأخرى، إلا أن هناك إجماعًا أقل حول طبيعة هذه القدرة: ما إذا كانت تتطلب اللغة، على سبيل المثال (انظر أيضًا الفكر الحيواني). لقد وجد بعض الفلاسفة (مثل أفلاطون وأرسطو) أن ممارسة العقل هي جزء كبير من الخير الأسمى للبشر. ويرى آخرون (مثل كانط وهيغل) أن ممارسة العقل هي الطريقة الوحيدة التي يتصرف بها الأشخاص بحرية، مع مراعاة ومقارنة التصرف بعقلانية مع التصرف بسبب الأهواء غير المنضبطة. البعض، مثل هيوم، يحد من نطاق العقلانية بشدة، مما يسمح لها بوصف الاستدلال الرياضي والمنطقي، ولكن ليس أساس العمليات التجريبية العادية لتشكيل الاعتقاد، ولا لعب دور مهم في التفكير العملي أو المداولات الأخلاقية أو الجمالية. إن عبارة هيوم سيئة السمعة في الرسالة بأن العقل عبد للعواطف، ولا يمكنه أن يطمح إلى أي منصب آخر سوى خدمتها وطاعتها، هي عكس متعمد للصورة الأفلاطونية للعقل (سائق العجلة) الذي يهيمن على العواطف الجامحة إلى حد ما⁽¹⁾.

وهكذا فإن العقلانية مفهوم أو نظام قائم على استدلال العقل في مقابل أنظمة التصورات الحسية، من أجل استخراج ماهية الأشياء وإدراك سر وجود الطبيعة.

⁽¹⁾ Simon Blackburn, Oxford dictionary of philosophy, Oxford university press, Uk, 2nd ed, 2005. P308.

إذن العقلانية تدل على نزعة أو منهج في التفكير ينحوا إليه المفكرون والفلاسفة بل حتى الفقهاء والمتكلمون داخل منظوماتهم ومذاهبهم الفكرية أو الفلسفية مولين العقل مكانة محورية سواء في نظرية المعرفة أو في فهم العالم.

وقد برزت العقلانية كما أشرنا سابقا في الفكر الحداثي بامتياز "فالسمة الأساسية الملازمة للذات هي العقلانية، أي: إخضاع كل شيء لقدرة العقل والتي هي بحث مستمر عن العلل والأسباب والتي عبّر عنها ليننتز (1646-1716م): أنه لا شيء دون علة، وبفضله يصبح كل من الواقع الطبيعي والتاريخي... قابلا للتفسير بالنسبة للذات عن طريق الفحص والفهم ومحكوما من قبل العقل، ومن خلاله يتحقق الإنسان من سيادته النظرية على العالم الذي يسلم أسراره تدريجيا له، وهذا الأمر يوفر له نوعا من السيطرة والقوة"⁽¹⁾، أي جعل كل العالم أسير وتحت قبضة الإنسان، فالحادثة في جوهرها هي مشروع يقوم على إرادة الإنسان وهيمنته، وبصيغة أوضح "الوضعية الاجتماعية والحضارية للحادثة تجعل من العقل والعقلانية المبدأ الأساس الذي يعتمد في مجال الحياة الشخصية والاجتماعية"⁽²⁾، سعيًا لتحرير الإنسان من التكبير الذي عانى منه في المرحلة الوسيطية من التسلط والظلم والجهل وكان هذا بفضل الإيمان بالعقل والعقلانية، بحيث يصبح الإنسان هو هنا هو المفسر لألغاز هذا الكون ومكتشفا لكل ما هو غامض ورفع شعار "لتكن لديك الشجاعة على إعمال عقلك"⁽³⁾، وقد بدأ المفهوم العقلاني يتجلى مع عدة فلاسفة بدءاً من ديكارت الذي أكد أن العقل هو السبيل الوحيد للوصول إلى المعرفة الحقة، حيث يقول ديكارت: "إن الصواب أعديل أشياء الكون توزعا بين الناس... بل هو دليل على أن المقدرة على الحكم الجيد والتمييز بين الحقيقة والخطأ، وهي ما يسمى على وجه التحديد صواباً أو عقلاً"⁽⁴⁾، فالعقل هنا أصبح بمثابة مرشد وموجه يصبح من خلاله الإنسان يميز بين الخير والشر والحق والباطل وهو الذي يميز الإنسان عن الحيوان.

وبهذا يتبين أن العقلانية خاصية أساسية للنموذج الحداثي الغربي، فالعقلانية والحادثة مفهومان متلازمان في الحضور والغياب إذ لا يعد حدثاً من لم يكن عقلانياً وقد عبر مجموعة من المفكرين عن النموذج المعرفي الحداثي العقلاني بدءاً من ديكارت ومن سار في اتجاهه، على غرار ليننتز ومالبرانش (1638-1715م)، واسبينوزا (1632-1677م)

(1) إحسان العارضي، جدل الحادثة وما بعد الحادثة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، مؤسسة مثل الثقافية، 2013م، ص 40-41.

(2) المرجع نفسه، ص 41.

(3) محمد الشيخ، فلسفة الحادثة في فكر هيجل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008م، ص 24.

(4) رنيه ديكارت، حديث الطريقة، ط1، تر. عمر الشارني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008م، ص 41-42.

وكلاهم آمنوا بالعقل واعتبروه هو الطريق الوحيد للمعرفة والسبيل الذي يعمل على تحرير الإنسان من كل سلطة، واعتبار العقل هو الوسيلة المثلى لتمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة وعلى نفسه.

ونظرا لتقديس الفلاسفة للعقل بحيث يصبح الإنسان سيدا على الطبيعة فقد نتج عن هذا الإيمان تلوين كافة المجالات الحياتية بالصبغة المعقولة والعقلنة⁽¹⁾ من أجل استيعاب معطيات الماضي مع الاستفادة منها وتجاوز بعض الرواسب الفكرية التي كبلت الإنسان والتهيؤ للتطور الجديد لهذا عمل الإنسان الحداثي على عقلنة كافة مجالات حياته كالتالي:

2-1- عقلنة القول العلمي: بعد أن سيطرت الكنيسة على كافة الجوانب ومنها العلمية وكانت بمثابة حاجز يقف أمام التطور العلمي، فجاء الفكر الحداثي من أجل إحداث قطيعة بين العلم والتصورات الميتافيزيقية الغيبية وإضفاء البعد الموضوعي العلمي دون مساس أو تدخل رجل الدين أي تخليصه من الهيمنة الإيديولوجيا الدينية، واعتماد الاستدلال التجريبي، واحداث ثورات في كافة المجالات العلمية وأصبح العلم نموذجا للفلسفة وقدوة لها "بدأت هذه العقلنة... من قبل علماء وفلاسفة أخذوا على عاتقهم محاربة التقاليد الكنيسية معتمدين على الشرق بقطبيه اليوناني والعربي. وتواصلت مع كوبرنيك وغاليلي"⁽²⁾.

2-2- عقلنة القول السياسي: وكان هذا بعمل فصل الظاهرة السياسية عن السلطات المتعالية وجعلها قابلة للفهم والتفسير والتحليل العقلي وهذا كان مع ميكيايلي (1469-1527م) حيث أصبح الفعل السياسي منفصلا عن الميتافيزيقا ونزع منه الطابع المثالي، والابتعاد أيضا عن التنظير الفلسفي وأهم من ذلك عزلها عن السلطة الدينية، حيث أصبحت السلطة خارجة عن الوجدان الديني لها أسس وقواعد مطلقة تفصل الدولة والمؤسسات التابعة لها عن المشروعية الدينية⁽³⁾، أي اعتبار السلطة السياسية مستقلة لا تستمد مشروعيتها إلا من العقل.

⁽¹⁾العقلنة: لها معنيين: المعنى الأول يعني التعقيل أي جعل ما هو غير عقلائي عقلائيًا، وبهذا المعنى يصبح التعقيل تصحيح لما هو غير عقلائي، أما المعنى الثاني فهو استنباط تفسير عقلائي مقبول للفكر والرأي أو النص أو السلوك الذي يكون أصلا غامضا وخفيا أو في اللاشعور لتبرير وجوده أو لإزالة ما يبدوا غير عقلائيًا من عناصره وجعله عقلائيًا متلائما مع العقل أو لتفسيره أو تأويله بصورة عقلائية. (حيدر غيبة، هكذا تكلم العقل المفهوم العقلائي للدين، ط1، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 1999م، ص39.

⁽²⁾ فتحي التريكي، رشيدة التريكي فلسفة الحادثة، د.ط، مركز الإنماء القومي، لبنان-بيروت، 2092م، ص29.

⁽³⁾المرجع نفسه، ص30.

ولعل من أبرز ملامح العقلنة في المجال السياسي نجدها في نظرية العقد الاجتماعي التي نزلت وقوضت أركان نظرية العناية الإلهية، من خلال تصور مجتمع قائم على الديمقراطية والايان بالقوانين.

2-3- عقلنة القول التاريخي: بدأت فعالية العقلنة للممارسة التاريخية من خلال إعادة قراءة التاريخ واضفاء الوعي الإنساني والابتعاد عن المركزية الغربية وذلك غلال تجاوز أسطورة التاريخ بدءا من صلب المسيح وولادته، وهنا نفهم أن العقلنة التاريخية من خلال نزع صيغة العناية الإلهية التي نجدها خاصة مع الفلاسفة المدرسين أبرزهم أوغسطين (354-430م) وتوما الإكويني (1225-1274م)، وتجدر الإشارة أن إرجاع التاريخ إلى العبقورية الأوروبية فيه نوع من الهيمنة على المسرح السياسي والتاريخي لأوروبا وكان لزوما نزع هذه الهيمنة من خلال انفصال القول التاريخي عن التقاليد بصفة عامة والنقل بصفة خاصة، ولا يرتبط إلا بتحديد ومعرفة الماضي وفهمه بوضوح تام يسهل علينا فهم الحاضر من أجل إجراء تعديلات عليه أو إصلاحه إذا تطلب الأمر ذلك⁽¹⁾، إذن يمكن القول أن تصفية القول التاريخي من الجانب اللاهوتي هو ما أدى إلى عقلنته.

2-4- عقلنة القول الديني: ويبرز هذا التعقيل عندما أخضع الإنسان الحداثي الدين إلى محكمة العقل واقتحم الأسفار الخطاب الديني فعمل على أشكلته ونقده وعمل على استعمال العقل من أجل فهم القضايا الدينية: الخلق، الإيمان، طبيعة الرب... الخ، دون تدخل القس واستبدال كلمة كل ما هو منقول صحيح بالكلمة المعقول وهذا ما يتجلى بالوضوح في ولادة فلسفة الدين مع عظماء المفكرين الغربيين خاصة اسبينوزا وكانط في كتابه الأعظم "الدين في حدود مجرد العقل" والفيلسوف الألماني هيجل ف "محاضرات في فلسفة الدين"، "والحقيقة أن العقلنة في المجال الديني تعني التدخل في جميع مستوياته بدقة لإصلاحه والابتعاد به عن طريق المحرفة والشعوذة والغطرسة والتسلط"⁽²⁾، أيضا لعب توماس مور (1478-1535م) دورا هاما عندما حاول أن يعطي للنص المقدس معنى عقليا والابتعاد عن الإيمان دون وعي ودليل عقلي.

ومنه يمكن القول أن المجتمع الحديث من حيث كونه مجتمعا حداثيا يتميز عن المجتمعات التقليدية بوصفه مجتمعا عقلانيا أو مجتمعا معقلنا، حيث أصبح العقل الأسطورة الكبرى الموحدة للمعرفة وللأخلاق والسياسية.

(1) المرجع نفسه، ص 30-31.

(2) المرجع نفسه، ص 31.

وبهذا تصبح العقلانية ليس مجرد رؤية منهجية معرفية بل تحولت إلى رؤية كونية شاملة أي إلى أيديولوجيا تترجم إلى كافة المجالات.

3_ الحرية:

قبل الولوج للحرية كمرتکز للبناء الحداثي يجب علينا ضبط مفهومها من الموسوعات الفلسفية والوقوف على جوهرها. الحرية "الحر ضد العبد، والحر: الكريم، والخالص من الشوائب، والحر من الأشياء أفضلها، ومن القول أو الفعل أحسنه"⁽¹⁾، فالحرية هي نقيض العبودية وضد الإلزام والإنسان الحر هو الذي يتمتع بجملة من المميزات من الناحية القولية والفعالية.

كما تعرف الحرية أيضا بأنها "خاصة الكائن الذي لا يخضع للجبر ويتصرف بدون قيود، وفقا لما تمليه عليه إرادته وطبيعته...وعندما تكون الحرية مضادة للحتمية فإنها تدل على حرية الاختيار"⁽²⁾، إذن هي كل فعل تابع عن الإرادة والاختيار وهي عكس الانقياد والتسيير.

يعرف لالاند الحرية بقوله: "الإنسان ((الحر)) هو الإنسان الذي لا يكون عبدا أو سجيناً. الحرية هي حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء وليس ما يريده شخص آخر سواه، إنها غياب إكراه خارجي"⁽³⁾، وهذا ما نلاحظه قديما مع وجود نظام الاسترقاق والعبودية واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، واجباره على الأعمال الشاقة.

والحرية بالمعنى العام هي "حالة الكائن الذي لا يعاني إكراهاً، الذي يتصرف طبقاً لمشيئته ولطبيعته"⁽⁴⁾، فالحرية ميزة إنسانية تخص الإنسان دون الكائنات الأخرى نظراً لتمييزه بالمعقولية والإرادة ووفقاً لما تمليه عليه طبيعته بكن يبقى للحرية حدود اجتماعية سياسية وقانونية وأيضاً دينية، فالحرية ليست مطلقة والأهم في المجتمعات نوع من الفوضى واللامبالاة. وقد أخذ هذا المفهوم حيزاً كبيراً من أبحاث الفلاسفة ودراساتهم منذ الفلسفة اليونانية، وخاصة في الفترة الحديثة، حيث يعتبر القرن الثامن عشر مرحلة حاسمة في الفكر الأوروبي، حيث انبثق فكر ثقافي وفلسفي مناهض ورافض للقديم ولسلطة

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص461.

(2) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص156.

(3) أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مج1، تر. أحمد عويدات، ط2، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 2001م، ص727.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

اللاهوت بدءاً من إنجلترا، ألمانيا، فرنسا ثم باقي أوروبا يهدف إلى تحرير الإنسان من كل جوانبه السياسية والفكرية والعقائدية والدينية، وهذا ما يعرف بحركة التنوير مع نخبة من الفلاسفة أمثال فولتير (1694-1778م) وروسو (1712-1778م) حيث عملوا على الدفاع عن حريات الإنسان وحقوقه، ناهضوا سلطة الكنيسة والاستبداد السياسي، فقبل أن نعوص في أساس الحرية في الفكر الحداثي يجب التطرق إلى مفهوم حركة التنوير.

التنوير من حيث الدلالة اللغوية هو مشتق من لفظ نور والذي مصدره نور أي ظهر الصبح¹.

والتنوير هو ترجمة للكلمة الفرنسية "éclaireissement".

إن التنوير هو التحرر من كل القيود التي تكبل العقل وخاصة القيود الدينية، أي العمل على عقلنة كل المجالات، ويتفق هذا التعريف مع ما جاء به فولتير في "رسالة في التسامح" حيث يقول: "فالعقل لا يفتأ يزداد انتشاراً وتغلغلاً في فرنسا يوماً بعد يوم... المطلوب إذاً، رعاية ثمرات هذا العقل، ولا سيما أنه بات يستحيل الحؤول دون تفتحها"⁽²⁾، وهنا تكمن أهمية العقل في تحرير الإنسان من سلطة الكنيسة والأساطير التي كانت تستعملها في تضليل الشعب، فالتنوير هو "اتجاه فلسفي اجتماعي، حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، ينشر آراءه في الخير والعدالة والمعرفة العلمية"⁽³⁾، فالتنوير رسالة جاءت من أجل إنقاذ المجتمعات من الأفكار الفاسدة والعادات والتقاليد التي وقفت كعقبة أمام تقدم وازدهار.

أيضاً "التنوير حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر تتميز بفكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد وبالتفاؤل والإيمان بالعقل والعلم والتجريب"⁽⁴⁾، أي الإيمان بالحرية الكاملة والثامة في استخدام العقل أي أنه بلا اتباع للعقائد والخرافات.

يمكننا القول بداية أن حركة التنوير قضية أوروبية محضة ولدت من رحم أوروبية جاءت كردة فعل على بعض الظروف التي حفزت الفكر الأوروبي على الثورة على هيمنة الكنيسة على كافة الجوانب لهذا جاءت هذه الحركة للتحرر العقلي والفكري في القرن الثامن عشر من شتى الأباطيل والخرافات وعصور الظلمات لهذا كانت حركة التنوير الدافع الأساسي لولادة "الحرية"، يعرف كانط التنوير في قوله: "إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه،

(1) جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، ط7، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، 1992م، ص248.

(2) فولتير، رسالة في التسامح، تر. هنرييت عبودي، ط1، دار بتر للنشر والتوزيع، سوريا-دمشق، 2009م، ص155.

(3) مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ط1، أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2005م، ص145.

(4) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية، ج1، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2008م، ص2302.

والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصاً في العقل، بل نقصاً في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرأ على أن تعرف! ... كن جريئاً في استعمال عقلك أنت! ذاك شعار الأنوار"⁽¹⁾.

فالحرية إذن كانت نتاج فكر تنويري آمن به العديد من الفلاسفة ورفعوا راية العقل، الذات، الحرية، وتأخذ هذه الأخيرة حيزاً كبيراً في وسط مفهوم الحادثة، "فالحادثة هي حركة فاعلة في عالم الضرورة والحتمية وهي من هذه الزاوية تتجلى في صورة إرادة إنسانية حرة تتحدى وتتقصى وتغامر لتصنع مصير الإنسان على مقياس إرادته وعلى أطيايف أحلامه... لهدم عالم الوصاية وتدميره بمختلف تجلياته وحدوده ومرتسماته"⁽²⁾، فالحرية ترادف الحادثة لأنها ترادف الإرادة الإنسانية الحرة، "واضحت الحرية منعطف الحادثة الأساسي في تأكيد الذات ونفي سلطة الكنيسة والاقطاع وحكم الملوك والأباطرة آنذاك، والحق أن حرية الغرب الحديثة ما كانت تحرراً من سلطات الاغيار فحسب، بل كانت تحرراً ثلاثياً من النظام الغيبي (الميتافيزيقي) وعقيدة الكنيسة المسيحية أولاً، وتحرير الإنسان من الانغمار في الطبيعة والانقياد لها دون وعي ثانياً، وتحرير الفرد من الاستغراق في الجماعة ثالثاً، وإعادة تنظيم العلاقة فيما بينهما على أساس التعاقد الحر الجديد"⁽³⁾، فالحرية التي نادى بها الغرب قامت على تصحيح العديد من المعتقدات، بحيث تقوم على تحرير الإنسان من المعتقدات الزائفة، وأيضاً تصحيح مفهوم الإنسان مع الطبيعة وربط الأسباب بالمسببات والقضاء على طابع الانسياق الاتباعي مع روح الجماعة.

أي يصبح الإنسان هنا هو المحدد لجوهر وجوده بل أكثر من هذا سيداً على الطبيعة والتمكن من السيطرة على الأشياء وجعلها تسخر من أجل إفادته دون الزام أو جبر من سلطة عليا، "فقد تحصل، أن مقتضى «الحرية الحديثة» إذاً، هو أن صار فكر الإنسان... القانون الأساسي للأشياء ذاتها وناموسها. ها قد صار بمكنة الإنسان غزو العالم، وذلك بتوسل المعرفة والفعل البشريين"⁽⁴⁾، فالحرية شرط تأكيد الذات الإنسانية وتحقيق الوجود الإنساني من كرامة وأمن وحقوق الإنسان وأيضاً تحقيق قيم الديمقراطية، وأيضاً القدرة على الإبداع فلا وجود لشيء سوى سلطة العقل، حيث انتقل الإنسان من مرحلة الظلمات (العصور الوسطى) التي كبلت كافة مجالات حياته فأصبح يتمتع الفرد بالحرية والانفتاح

(1) إيمانويل كانط، تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير، تر. محمود بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر والتوزيع، تونس، 2005م، ص85.

(2) احسان العارضي، جدل الحادثة وما بعد الحادثة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص42-43.

(3) المرجع نفسه، ص43.

(4) محمد الشيخ، نقد الحادثة في فكر هيدغر، مرجع سابق، ص507.

ولا يمكن أن تتحقق الفاعلية الذاتية والعقلية إلا بوجود المبدأ التحرري، وهذا هو الغرض من الحادثة "مواجهة سلطة الملك على الكنيسة الكاثوليكية، وبالتالي هي نداء للضمير وحرية الذات الإنسانية"⁽¹⁾.

ونلاحظ الإرهاصات الأولى للمبدأ التحرري الحداثي مع ثلة من الفلاسفة بدءاً من رونييه ديكرت، فالحرية عنده تقوم على الحرية الفكرية والقدرة على قبول أو رفض أي فكرة، فتظهر الحرية عند ديكرت بالضبط في الشك الذي ساعده على الوصول للحقيقة، أو ما يطلق عليه بحرية الكوجيتو يقول ديكرت: "إن هذا الشيطان الخبيث مهما بلغ من القوة لا يستطيع منعي من التوقف في التصديق ولا يقدر على أن يفرض علي شيئاً، واذن فأنا حر غير مجبر على الأخذ بتضليله ولا خاضع لسلطانه، ولا يقدر على أن يمنع كوني موجوداً ما دمت أرى أنني شيء من الأشياء"⁽²⁾، فالحرية في فلسفة ديكرت تعني حرية التعقل والإرادة في الكشف عن أسرار هذا الوجود بنوعيه.

أيضاً فيلسوف الأنوار فولتير الذي أكد على الحرية بأنها القدرة الذاتية على أداء الفعل ما تقتضيه الإرادة من ضرورة مطلقة أي القدرة على فعل الإنسان ما يريد أن يفعله⁽³⁾، فيعتبر فولتير من أهم رواد حركة الأنوار الفرنسية الذي دافع عن الحرية من خلال كتاباته الأدبية والفلسفية وحتى المسرحيات التمثيلية التي تحمل نقد لاذع وسخرية كبيرة لرجال الدين والسياسة في عصره ونادى بالحرية الدينية والسياسية، لأنها أسمى حقوق الإنسان التي يجب أن يتمتع بها ويحققها ويحافظ عليها.

والعديد من الفلاسفة الذين آمنوا بالحرية ورفعوا ثمارها لا يسعنا المقام للتطرق إليهم جميعاً قد تجلّى المبدأ التحرري في شتى المجالات الحداثية أبرزها في المجال السياسي الديمقراطي، فالديمقراطية هي النظام السياسي الذي يسمح للفاعلين الاجتماعيين أن يتكونوا وأن يتصرفوا بحرية⁽⁴⁾، ويبرز هذا بقوة مع فلاسفة العقد الاجتماعي من خلال اتحاد الذات الواحدة مع الكل، أي تأسيس العقد مع الجماعة فتصبح كجسم متكامل مع إعطاء الحرية للشعب والانتقال من حالة الطبيعة (الفوضى) إلى حالة المدنية مع ضمان حقوق الإنسان.

(1) آلان تورين، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 67.

(2) رونييه ديكرت، مقال عن المنهج، تر. محمود محمد خضير، ط 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، ص 124.

(3) فولتير، القاموس الفلسفي، تر. يوسف نبيل، د.ط، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017م، ص 190.

(4) آلان تورين، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 419.

والعقد الاجتماعي هو بمثابة الضامن للحقوق عن طريق المساواة تتحقق الحرية فقديمًا كانت الطاعة للقانون عكس ما كان يطيعه الفرد سابقا للسيد أو الملك أو الأمير⁽¹⁾، وتختلف آراء فلاسفة العقد بين من يعطي الحرية للفرد ومن يعطيها للجماعة، وبهذا نخلص أن الجانب التحرري السياسي يظهر في الديمقراطية من أجل تحقيق الاستقرار والأمن وارتقى أيضا الجانب التحرري في المجال الاقتصادي من خلال بروز المذهب الاقتصادي الرأسمالي الذي يقوم على الحرية الفردية لوسائل العمل والإنتاج ورفع شعار "دعه يعمل أتركه يمر"، وفتح المجال للمنافسة والاستثمار وابعاد الدولة عن الحياة الاقتصادية، وتصبح وظيفتها الحماية فقط.

إذن الحرية من أهم مرتكزات الحادثة، حيث جعلت الإنسان حرا يمنح نفسه قانونا خاص ويختار شريعته، أي أن الذات تضع لنفسها ما هو ضروري وشرعي دون سلطة متعالية وقد مست الحرية العديد من الجوانب ورفع شعارها العديد من الفلاسفة.

خامسًا: تجليات الحادثة

إنّ للحادثة عدّة تجليات على حسب المجالات الحياتية، وكل نوع له مميزاته وخصائصه التي تميزه عن غيره ومن بينها نذكر:

1_ الحادثة السياسية: وهي التي ترتبط بالفصل الذي تم بين كل ما هو عام اجتماعي و ما هو خاص شخصي، بالإضافة إلى فصل الدين عن الدولة، وإعطاء الحرية التامة للأفراد داخل الدولة، وهذا كله من أجل بناء مجتمع تسوده الحرية و بناء دولة تقوم على القانون الوضعي أساسها العقل المطلق، هذا ما يُعبّر عن العلمانية التي تُصرّح على عقلنة الشأن السياسي⁽²⁾. إذن يمكن القول إن الحادثة السياسية تظهر بشكل كبير عند ظهور العلمانية.

2_ الحادثة الاقتصادية: تتجلى في ظهور الملكية الخاصة، تقسيم العمل، القوانين المفروضة على بائعي السلع، بالإضافة إلى الاكتشافات والاختراعات المرتبطة بالعلم، أي اكتشاف أدوات ووسائل وأجهزة تقنية والتي أدت إلى زيادة الإنتاج وتوسعه، فهي تعني إحداث تغيير على مستوى أنماط وأساليب جديدة تسير أنظمة الإنتاج على أساس الرأسمالية والعقلنة.

(1) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، تر. علي مقلد، ط2، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان-بيروت، 1983م، ص425.

(2) سعد بوترة، الحادثة مفهوم وظهور الدعوة لها في الفكر العربي المعاصر، جامعة يحي فارس المدية مجلة المدونة، الجزائر، ع1، م5، 2018م، ص401.

3_ الحداثة الاجتماعية والأخلاقية: تمثلت في مجموع القيم والعادات والتقاليد والعلاقات الاجتماعية التي تميز مجتمع عن غيره من المجتمعات الأخرى والتي انتشرت انعكاسا للطابع الحركي للحداثة، تتميز قيم المجتمع الحداثي ان أساسها التعدد والتجديد والحرية بمعنى أنها تتغير بتغير العصر فهو مجتمع مرتبط بالمستقبل تاركا وراءه كل العادات السائدة في الماضي، فهو مجتمع تحتل فيه القيم الوضعية المرتبة الأولى ويتميز بأنه مجتمع منفتح، على خلاف المجتمع التقليدي الذي يتصف بأنه مجتمع مُنغلقا تسوده قيم مُتشددة⁽¹⁾، لكن هذا الانفتاح اصاب الحداثة بتوكلات في عمقها الأخلاقي و هذا جراء الفردانية جعلت الفرد بدون هوية ولا انتماء مغترب عن ذاته و عالمه و علاقته مع الآخر و اصبح العصب الأخلاقي ممزق ، لهذا جاءت الفلسفة المعاصرة بالعودة لسؤال الاخلاق

4_ الحداثة الفكرية: هي عبارة عن تغير جذري في المفاهيم كالكون والزمان والحركة والإنسان، ومن أبرز خصائص الحداثة الفكرية نذكر:

- المعرفة: التي تحول فيها الفكر الإنساني من فكر قائم على التأمل والفلسفة إلى فكر أساسه العلم والتقنية.
- الإنسان: والذي تحولت النظرة إليه من اعتباره جوهرًا روحيا إلى فاعل بدوافع طبيعية وبرغبته وإرادته.
- العالم: بعدما كان يُنظر إليه من جانب الأشكال الجوهرية أصبح يُنظر إليه من الجانب الفيزيائي الرياضي⁽²⁾، "فالحداثة ليست مجرد دعوة أو رسالة يبشر بها ولا هي مجرد استعراض لما انجزه الفكر الحديث" بل انها مجموعة من التحولات العميقة على مستوى التفكير والوعي المتابعة والمتراكمة التي تعمل على تطوير المجتمع عبر تنمية اقتصاده وأساليب تفكيره وطرقه في العيش والتعبير، ومنه فمن خطل القول اختصارها على التمكن من التطبيق التكنولوجي للعلم ولا امتلاك المنتجات المادية كي يصبح المجتمع حداثي، لأن هذا النوع من الحداثة سطحي ولا يرقى إلى مستوى الحداثة الحقيقية التي تشمل الجانب الفكري ولا تختصر على الجانب المادي.

المبحث الثاني: ما بعد الحداثة: تحديدات دلالية وتتبع تاريخي

لم يقف الفلاسفة والمفكرين عند مصطلح الحداثة فحسب وإنما تعدون، واسسوا مصطلح ما بعد الحداثة هذا الأخير الذي يعد مصطلح من المصطلحات المعاصرة التي لاقت رواجاً كبيراً على يد بعض الفلاسفة المعاصرين. وعليه سنتطرق إلى ابراز معنى ما بعد الحداثة وسياقه التاريخي بالإضافة إلى توضيح أهم المرتكزات التي يقوم عليها.

⁽¹⁾ سعد بوترة، الحداثة مفهوم وظهور الدعوة لها في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 402.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص ص 402-403

أولاً: ضبط دلالة ما بعد الحادثة:

في الحقيقة ليس من السهل الوصول للتعريف جامع مانع لمصطلح ما بعد الحادثة أو "الميتا حادثة" إذ ليس هناك تعريفاً متفق عليه حتى بالنسبة إلى الفلاسفة الذين أسهموا في بناء فكر ما بعد الحادثة ونظروا لها، نظراً لتعدد رؤاهم و مرجعياتهم الفكرية. غالباً ما يحاصر المفكرون المفاهيم الجديدة بإيقاعات تصوراتهم الفكرية⁽¹⁾، وهذا أيضاً راجع لخصوصية الفكر ما بعد الحداثي الذي يتسم "بالاختلاف" و"التشتت" و"التناقض" ويتخذ من ذلك سنناً له، حتى أن مصطلح ما بعد الحادثة في حد ذاته يتميز بالاختلاف والتناقض "ومن حيث المبدأ يندر أن نقرأ محاولة في تعريف ما بعد الحادثة دون أن تقترب من المحاولة بشرح الأسباب التي تجعل محاولة التعريف ((غير شاملة))، و ((اقتراحية)) و((تمهيدية))، أي ببساطة: التعريف استعصى لأن الاستعصاء جزء من أصل المحاولة!⁽²⁾. وهذا ما يعني أن محاولة المفكرين لتعريفهم لمصطلح ما بعد الحادثة محاولة صعبة، ولا بد من الإشارة أن كلمة محاولة هي في حد ذاتها تعبير عن الاستعصاء وهذا راجع الارتباط المصطلح بالعديد من الميادين بالإضافة انه مصطلح مركب وكل مفكر يربطه بنزعتة و مرجعياته الفكرية حيث تحول مصطلح ما بعد الحادثة إلى مفهوم إشكالي حاصر باستمرار وإلى ساحة تضاربت فيها أفكار الفلاسفة والمفكرين، فقد برز بهذا الخصوص فرقين أحدهما يدافع لصالح الحادثة وطموحاتها في حين نجد الثاني يناهض هذه الطموحات ويشكك في مصداقيتها وصلاحياتها ويدعو إلى تجاوزها إلى ما بعدها

1_ مفهوم مصطلح ما بعد الحادثة :

يطرح مصطلح ما بعد الحادثة إشكالات لغوية، فالمصطلح مركب من لفظتين ما بعد "Post" والحادثة "La modernité" والدراسة اللغوية تحيلنا إلى اشتقاقه، بعد عكس قبل وهي عبارة عن كلمة تُطلق على شيء ما يكون أخير مثال قولنا هذا جاء بعد هذا⁽³⁾.

إنّ لفظ ما بعد هو ترجمة للفظ اللاتيني post بمعنى: وراء وعقب، أو بعد ذلك وهو مشتق من اللفظ الإغريقي Apo بمعنى بعيداً awayfrom⁽⁴⁾. أمّا مصطلح ما بعد الحادثة فهو ترجمة للكلمة الفرنسية postmodernisme

(1) علي أسعد وطفة، عن الحادثة وما بعد الحادثة، ج2- <https://mohamed-2.com>
(2) محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحادثة تحديات، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007م، ص 56
(3) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج3، ص 92
(4) منذر البلعكي رمزي، المورد الحديث قاموس انجليزي عربي حديث، (د.ط)، دار العلم، بيروت، 2008م، ص 710

والإنجليزية **postmodernism** ويمكن ترجمتها الى العربية الى العصرية او العصرية، ولا بد أن نشير إلى وجود فرق بين مصطلح ما بعد الحداثة ومصطلح ما بعد التحديث **postmodernity** الذي يشير إلى فترة تاريخية معينة وهو يعني مجموعة من التفسيرات التي ينتج عنها عدم الوثوق في موضوعية بعض المفاهيم كالحقيقة والتاريخ والعقل والهوية أي العمل على نقد مقومات الحداثة التي فشلت في تعبير عن جوهر الانسان، أما ما بعد الحداثة فهو نوع من الثقافة يعتمد على أسلوب فني وانعدام الشمولية، وبهذا يمكن القول أن مصطلح ما بعد الحداثة هو عبارة عن أسلوب لعب ومشتق ومتعدد يعمل على إتلاف ومحو الحدود التي تعزل الثقافة العالمية عن الثقافة الشعبية، وتعزل الفن عن مختلف التجارب التي يصادفها الإنسان في حياته اليومية⁽¹⁾. إذن ليس من السهل ضبط تعريف دقيق لما بعد الحداثة نظراً أنه لا يوجد إجماع بين النقاد على تعريف واضح لمفهوم ما بعد الحداثة، حيث تشير هذه الأخيرة على التوالي الزمني وأيضاً بالتأخر الزمني ذاته تختلف المراجع في ذكر مصطلح ما بعد الحداثة حيث توجد مراجع توظف مصطلح ما بعد الحداثة ومراجع توظف مصطلح ما بعد التحديث، ولا بد من الإشارة إلى أن العديد من الفلاسفة يؤكدون بأن مصطلح ما بعد الحداثة لا يدل إلا على نوع من أنواع الثقافة والتفكير، وأن ما بعد التحديث يشير إلى فترة معينة من الزمن، فمصطلح ما بعد الحداثة سمي هكذا للدلالة على ذلك النوع من التفكير الذي يتجاوز مرحلة الحداثة، ومن هنا يتضح أن ما بعد الحداثة هو تعبير استخدم في الساحة الفلسفية لتحديد المواقف النظرية المختلفة والمتنوعة كتحديات "جاك دريدا"⁽²⁾ **Jacques Derrida** للميتافيزيقا الغربية، وتحريات الفيلسوف "ميشيل فوكو"⁽³⁾ **Michel Foucault** المتعلقة بالخطاب والمعرفة والسلطة⁽⁴⁾. وعليه يمكن تعريف مصطلح ما بعد الحداثة على أنه فكر جديد يُطلق عليه بأنه نوع من الثقافة والتفكير جاء ضد الفكر الحداثي. أما "محمد سبيلا" فقد ربط مفهوم ما بعد الحداثة

(1) تيري إيجلتون، أوهام ما بعد الحداثة، تر: منى سلام، (د.ط)، مركز اللغات والترجمة-أكاديمية الفنون، أمريكا، 1996م، ص 7-

(2) **جاك دريدا**: فيلسوف من الفلاسفة الفرنسيين ولد سنة 1930م، درس الفلسفة وتخرج من المدرسة العليا للأساتذة، تدعى فلسفته بالفلسفة التفكيكية، من بين مؤلفاته: الكتابة والاختلاف، الصوت والظاهرة، التفريق، هوامش الفلسفة... (روني إيلي إيلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1992م، ص 425)

(3) **ميشيل فوكو**: "ولد "ميشال فوكو" عام 1926 ببلدة غرب وسط فرنسا (...)انضم (...) إلى الحزب الاشتراكي الفرنسي من عام 1950 إلى عام 1953 (...) تحصل "فوكو" على شهادة الأستاذية عام 1950 وعمل محاضراً بدار المعلمين العليا (...) أما وفاته فكانت بباريس يوم 25 جوان 1984". (مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، ط1، منشورات صفاف، بيروت، 2013م، ص 855-859)

(4) محمد بن سباع ومجموعة من الأكاديميين، الحداثة وما بعد الحداثة من عصر الميتافيزيقا والكليات إلى عالم بلا مركزيات، مرجع

بجملة من التحوّلات خاصة السوسيولوجية التاريخية التي هاجمت وعملت على سيطرة المجتمعات الغربية الأكثر تقدماً، هذا ما نتج عنه ظهور ما يُطلق عليه بالمجتمع الاستهلاكي، حيث أصبحت الحياة اليومية تتصف بكثرة الاستهلاك وهذا ما يُعد أساس ومحرك المجتمع ما بعد الحداثي⁽¹⁾. ولعل هذا الطرح يتقاطع إلى حد بعيد مع آراء رواد مدرسة فرانكفورت خاصة "هاربرت ماركيز" ⁽²⁾ "Herbert Marcuse" في حديثه عن الإنسان ذو البعد الواحد والمجتمع الاستهلاكي حيث انتقد النزعة الأداتية التي أدت إلى تراجع البعد الروحي والثقافي وفقد الإنسان حريته و أصبح الإنسان القرن العشرين يخضع للأسوء إرهاب أي سطوة التكنولوجيا التي أصبحت لعنة أدت إلى اغترابه

أيضاً على أنه يوجد من ينظر إلى ما بعد الحداثة على أنها مرحلة تابعة للحداثة وفي الوقت ذاته ناقدة لها "هنالك من يرى أن ما بعد الحداثة تعني المرحلة اللاحقة للحداثة التي انتهت بانتهاء الحرب العالمية الثانية، وما صحبته تلك الحرب من نتائج وآثار على الوعي الأوروبي، دفعه إلى القيام بعملية نقدية شاملة وجذرية لمشروع التنوير والحداثة"⁽³⁾. بمعنى أن ما بعد الحداثة هو التيار الذي ينتقد الحداثة مقوماتها و جهازها المفاهيم التي أخفقت في فهم العمق الإنساني، و مصطلح ما بعد الحداثي "لا يعتبر مذهباً يمكن ضبط فترته التاريخية، إنما هي نموذج عمل يتسم بالمثالية، فكل فترة تاريخية تعرف ما بعد الحداثة تميزها"⁽⁴⁾

كما يبيد "جان فرنسوا ليوتار"⁽⁵⁾ "Jean- François Lyotard" رأيه في مصطلح ما بعد الحداثة ويكسبه صبغة دلالية أخرى متمثلة في ما بعد الطليعة (Taransavantgradisme)، فهي تعتبر جزء من الحديث الذي يلزم أن يكون محل الشك، فالعصر الما بعد حداثي هو عصر السرعة، تكون فيه الأجيال متسابقة قصد الوصول لبعضها، فلا يمكن اعتبار الحديث حديثاً إلا إذا تعايش مع في الما بعد حديث، وهذا هو المعيار الفاصل بين الحداثة

(1) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، دار تويقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2000م، ص 68

(2) هاربرت ماركيز: فيلسوف ألماني ولد في برلين عام 1898م متأثراً كثيراً بالفيلسوف الألماني هيدجر، توفي سنة 1979م. (مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، 2013م، ص755)

(3) الزواوي باغورة، ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية-دراسة نقدية-، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2009م، ص 14

(4) بيتر بروكر، الحداثة و ما بعد الحداثة، تر: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، ط 1، الامارات العربية المتحدة، 1995م، ص، 355

(5) جان فرنسوا ليوتار: "مفكر فرنسي ولد عام 1924 مدرّس للفلسفة في جامعة فنسين يعد مع جيل دولوز من أبرز ممثلي ما يسمى أحياناً بـ "فلسفة الرغبة" (...). توفي ليوتار عام 1998". (جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 611-612)

وما بعد الحداثة لتكون في تواجد مستمر⁽¹⁾ ما بعد الحداثة عبارة عن تجاوز للحداثة من اجل مواكبة الواقع التطور و سرعة ما بعد الحداثة تشير إلى التشييت والتشكيك والاختلاف وتحطيم المقولات المركزية العقلانية والذاتية والحرية التي هيمنت على الفكر الغربي وخاصة اسقاط ديكتاتورية العقل والتحرر من قيود التمرکز والانفكاك عن اللوغوس وممارسة الهدم والتشريح والايمان بالانفتاح والتعدد.

ثانيًا: الجذور التاريخية لمُصطلح ما بعد الحداثة

أنه لا يمكن القول أبدا أن كلمة ما بعد الحداثة هي كلمة حديثة ظهرت في عصرنا الحالي، بل لا بد من أن نؤكد على أن لأي مصطلح جذوره التاريخية المتناثرة بين عصر وآخر، وهذا ما يعني أن كلمة ما بعد الحداثة كانت مطروحة في الساحة الفكرية عامة والفلسفية خاصة ومتداولة بين النخب المثقفة والمفكرين والمؤرخين والنقاد الأدبيين الأمريكيين في الستينات وهي كالتالي:

— ما بعد الحداثة وعلاقتها بالتاريخ :

لقد استخدم مصطلح ما بعد الحداثة قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها وهذا ما نجده بالضبط لدى المؤرخ البريطاني "أرنولد توينبي" **Arnold Toynbee** (1889-1975م) الذي وظف مصطلح ما بعد الحديث "Postmoderne" في كتابه الموسوم بـ "دراسة التاريخ" حيث كان يعبر به عن المرحلة الأخيرة من مراحل التاريخ الغربي التي انتشر فيها كل ما هو سلبي مرفوض كاللاعقلانية والقلق وفقدان الأمل، هذا ما يعني أن توينبي أعطى لمفهوم ما بعد الحديث معنى تاريخي والذي بدأ مع نهاية القرن 19م وبداية القرن 20م، كما أعطى له أيضا معنى آخر يظهر بصفة كبيرة في الطبقة التي تعمل في المدن الصناعية، ويناقش أيضا "توينبي" **Toynbee** (1889-1975م) المصطلح من ناحية قيام الحضارات وانحيارها ونهاية التاريخ والتطور (...)، ولم يتوقف الأمر في استخدام هذا المصطلح عند "توينبي" فقط بل استخدمه أيضا كل من: "برنارد سميث" **Bernard Smith** (1916-

⁽¹⁾ جان فرنسوا ليوتار ، في معنى ما بعد الحداثة (نصوص في الفلسفة والفن) ، تر: السعيد لبيب ، المركز الثقافي العربي ، ط1، الدار

(2011م)، فديريكو دي أونيس "Federico de Onis"، "دادلي فيتس" "Dudley Fitts" (1903-1968م)⁽¹⁾.

— ما بعد الحداثة و علاقتها بالمعمار :

— استخدم مصطلح ما بعد الحداثة أيضا بعيدا عن المجال الفلسفي من طرف الناقد "تشارلز جينكس" "Charles Jencks" (1939-2019م) يُعبّر من خلاله عن موقف مجموعة من المهندسين صرّحوا بالتجديد في مجال الهندسة، وقد تحدث "جينكس" في كتابه الذي جاء عنوانه بصيغة سؤال وهو كالتالي "ما هي ما بعد الحداثة؟" -والذي نشره في سنة 1986م- عن زميله هوندوت الذي أدخل مصطلح ما بعد الحداثة إلى الحقل اللاشعوري المعماري الحداثة، الحركات الفنية والأدبية والموسيقية والمصارى العالمية التي استجابت لظروف - أو ظروف الحداثة في الفنون البصرية يتضمن ذلك الابتعاد عن الواقعية، وفي الأدب يتضمن . زيادة التجريب والتحول إلى الداخل نحو الوعي. وفي الموسيقى بتعكس الله في انخفاض المفاهيم التقليدية المنفعة، وفي الهندسة المعمارية في زيادة الأهمية البصرية للوظيفة.⁽²⁾

ما بعد الحداثة وعلاقتها بالمجال السياسي و الاجتماعي :

ولم يُوظف مصطلح ما بعد الحداثة في المجال الفني والأدبي فقط وإنما وُظف أيضا في المجال الاجتماعي والسياسي من خلال أعمال "دانيال بيل" "Daniel Bell" (1919-2011م) وبالضبط في كتاباته التي حلل فيها ظاهرة المجتمع ما بعد الصناعي، كما أنه قدّم نقدا للإيديولوجيا في ثلاث كتب وهما: نهاية الإيديولوجيا، نحو مجتمع ما بعد صناعي، التناقضات الثقافية للرأسمالية⁽³⁾. ويظهر استخدام مصطلح ما بعد الحداثة في المجال الاجتماعي والسياسي أيضا من خلال أعمال "آلان تورين" "Alain Turin" (1925-2023م) هذا الأخير الذي عمل على تفسير وتحليل الحركات الاجتماعية والعمالية في مؤلفين رئيسيين وهما: سوسيولوجيا الفعل، إنتاج المجتمع⁽⁴⁾، "و كما يرى "آلان تورين" فإن رجم ما بعد الحداثة، للمثقف الداعي إلى التقدم، يعود إلى سببين، أولهما أن الحداثة انتهت إلى الإنتاج والاستهلاك

⁽¹⁾ محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، جامعة منتوري قسنطينة، طلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،

2005-2006م، ص 138

⁽²⁾ the Avant-Garde. Author: James Gifford Editor: Lucie Kotesovska, **Modernism, Modernity**. P12

⁽³⁾ محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مرجع سابق، ص ص 139-140

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 141

الجماهيري، وأن العقل حاصرته الجماهير الحاشدة... وثانيهما أن العقل الحديث أمسى أداة لخدمة الأغراض السياسية الأكثر عسفاً⁽¹⁾. ويمكن القول هنا أن الضرر الذي لامس العقل من الجانب الاجتماعي والجانب السياسي يشير إلى مصطلح ما بعد الحادثة.

أما بالنسبة إلى استخدام المصطلح في المجال الفلسفي فقد جاء متأخراً مقارنة بالمجال الأدبي والهندسي والسوسيولوجي، ذلك لأن الاهتمام الفلسفي ظهر في مرحلة متأخرة نسبياً على يد "جان فرنسوا ليوتار" الذي نجده يؤكد وبشدة بأن يتخلى الإنسان على السرديات الكبرى أو كما يطلق عليها "بالميثا سرديات" أو الروايات الكبرى (الأساطير) ويظهر هذا في كتابه الموسوم بـ "الوضع ما بعد الحداثي" الذي نُشر في عام 1979م⁽²⁾، وهو يُعد أول كتاب ذُكرت فيه القواعد و الأفكار الرئيسية لمفهوم ما بعد الحادثة بوضوح⁽³⁾. إذن يمكن القول أن الفكر ما بعد الحداثي لم يظهر خصيصاً في المجال الفلسفي أو مع "فرنسوا ليوتار" بل ظهر من قبل في مجالات أخرى في أعمال العديد من المفكرين.

ثالثاً: مرتكزات ما بعد الحادثة

مثلما تقوم الحادثة على مرتكزات ومنطلقات أساسية فحتى ما بعد الحادثة لها منطلقات ودعائم خاصة بها بدونها لا يمكن تجسيد مصطلح ما بعد الحادثة، الذي جاء كرد على مصطلح الحادثة ومختلف نظرياته.

قامت فلسفة ما بعد الحادثة على تحطيم سلطه العقل المغلقة التي أصبحت تشكل الإيديولوجيات أو "السرديات" التي هيمنت على الفكر الغربي والعمل على اسقاط ديكتاتوريه العقل والعمل على التحرر من قيود التمرکز على الذات واعلت نداء اللاعقل⁽⁴⁾ فكان هذا الاخير منطلق الاساس لما بعد الحادثة ,بعد أن سيطر العقل على كل نماذج الفهم

(1) محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحادثة، مرجع سابق، ص 40-41

(2) محمد جديدي، الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مرجع سابق، ص 141

(3) الزواوي باغورة، ما بعد الحادثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية-دراسة نقدية-، مرجع سابق، ص 16

(4) بعد أن سيطر العقل على كل نماذج الفهم ومقولات التفكير، حيث أصبح هو الركيزة الأساسية لكل الحقائق وإدراك ما كنا نجهله من قبل، ظهر تيار معاكس كشف عن دلالات أخرى للعقل، وأفسح الطريق للاعقل وإعادة الاعتبار للتعدد والاعتراف، فالعقل ليس هو الجانب الوحيد في الإنسان الذي يوصل إلى الحقيقة بل الإيمان بالجانب اللاعقلاني واستحضار الرمزية والأسطورة والغريزة (...). شادلي هواري، قراءة في فلسفة اللامعقول من لا عقلانية نيتشه إلى لا عقلانية فيراوند، مجلة الخلدونية، جامعة ابن خلدون تيارت، الجزائر، 2016م، 9، ع1، ص 270). وانطلاقاً من هذا السياق: ماهي مدلولات مفهوم اللاعقل؟

- يُعرف اللاعقل بأنه نقيض "العقل من حيث المبدأ في مقابل مجرد النزوع شطر الوقوع مؤقتاً (...). عوز للأسباب. ما تعنيه هذه الرؤية بطريقة أكثر تحديداً يتوقف على الإجابة على الأسئلة التالية. ما هذا العقل الذي يعرض؟ وما الذي يعارض به؟ وما مدى التعارض؟"

ومقولات التفكير، حيث أصبح هو الركيزة الأساسية لكل الحقائق وإدراك ما كنا نجهله من قبل ظهر تيار معاكس كشف عن دلالات أخرى للعقل، وأفسح الطريق للعقل وإعادة الاعتبار للتعدد والاعتراف، فالعقل ليس هو الجانب الوحيد في الإنسان الذي يوصل إلى الحقيقة بل الإيمان بالجانب اللاعقلاني واستحضار الرمزية والأسطورة والغريزة.

1_ التقويض

يعد التقويض من أهم مرتكزات فلسفة ما بعد الحادثة، وهو يشير إلى عملية تفكيك وتقويض الأسس والمعتقدات والقيم التي سادت في عصر الحادثة. و من بين أهداف التقويض كشف تناقضات الحادثة حيث يسعى التقويض إلى كشف التناقضات الموجودة في أفكار الحادثة، مثل التناقض بين العقلانية والعنف، أو بين الحرية والاستغلال، و أيضا تفكيك الخطابات المهيمنة اذ يسعى التقويض إلى تفكيك الخطابات الكبرى التي سادت في عصر الحادثة، مثل خطاب العلم والدين والعقلانية، وأيضاً يسعى التقويض إلى إعادة تقييم القيم والمعتقدات التي سادت في عصر الحادثة وتحديد ما إذا كانت لا تزال صالحة لعصرنا الحالي، هدفت نظرية ما بعد الحادثة الى تقويض الفكر الغربي، وتحطيم أقاليمه المركزية عن

(تد هوندترتش، دليل أكسفورد للفلسفة، تر: نجيب حصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، (د.ت)، ج2، ص 812)، بمعنى أن اللاعقل منافي للقواعد والاستدلالات العقلية أي ينتزع إلى الانساق اللامطلق (...). وينظر إلى العقل أنه ليس السبيل الأوحى للمعرفة، فالفيلسوف اللاعقلاني لا يعتمد حجج وشواهد وخوارزميات لحل إشكالية معينة، حيث يعتقد اللاعقلاني أنه لا يمكن أبداً اكتساب المعارف إلا من خلال طرق غير منطقية. (المرجع نفسه، ص 813).

- قد ورد معجم اللامعقول في معجم جميل صليبا وهو قريب جداً لللاعقل حيث عرّف بأنه "المنافض للعقل، أو الغريب عن العقل، ويقابله المعقول (...)" هو اللامفهوم الذي لا تستطيع ادراكه أو تفسيره بأسباب مقبولة في العقل، واللامعقول أخيراً هو اللامنطقي، ويطلق على العدد الأصم (...). وهو الذي ليس بينه وبين الواحد اشتراك في القياس "جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج2، 1982، ص ص 275-276).

- يمكن أن نستحضر تعريف زكي نجيب محمود لللاعقل من خلال كتابه "المعقول واللامعقول" حيث نجد أن اللاعقل هو ضد العقل ويعني انعدام الحركة العقلية بين المقدمة والنتيجة، كما يعني أيضاً حذف الحركة الاستدلالية التي ينتقل بها الذهن إلى فاعليته من مقدمة إلى نتيجة، وللاعقل العديد من التظاهرات كالحسد والتصوف وهو سلوك ونموذج من اللاعقلانية (...). (زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ط4، دار الشروق، القاهرة، 1987م، ص ص 363-364).

أي أن اللاعقل هو جزء من اللاعقلانية هذه الأخيرة التي "نشأت عند Kuno Fisher في كتابه عن "فشته" (1762_1814م) وعند Windelband في كتابه "تاريخ الفلسفة" (...). وذاع المصطلح في فترة ما بين الحربين العالميتين، و"هيجل" يستخدم لفظ لا عقلائي irrational بالمعنى الرياضي عندما يحدث مجاوزة لمبدأ الفهم و"شلنج" "Schelling" (1775_1854م) يستعمله بمعنى تحقيري كمرادف للامطلقية non-absoluteness، أما صياغة اللاعقلانية فقد بدأت فيما بين الثورة الفرنسية وثورة 1848م "مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 531)..

طريق التشبث والتأجيل والتفكيك بمعنى أن ما بعد الحادثة قد تسلحت بمعاول الهدم والتشريح لتعرية الخطابات الرسمية، وفضح الأيديولوجيات السائدة المتأكلة باستعمال لغة الاختلاف والتضاد والتناقض. وهذا ما ظهر إيجابيا في أول الأمر في هذه الحركة، شجع مريديها على التشبث بها⁽¹⁾. "وهو عينه ما ذهب إليه عبد المالك مرتاض في بعض من مؤلفاته إلى جانب التفكيكية قبل أن يتحول ويستقر على "التقويض" أو "نظرية التقويض" أو "التقويضية" مفضلا إياه على باقي المصطلحات... التقويض هو المصطلح الذي أطلقه الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا على القراءة النقدية (المزدوجة) التي اتبعها في مهاجمة الفكر الغربي الماورائي منذ بداية هذا الفكر إلى يومنا هذا، وقد حاول بعضهم نقل هذا المصطلح إلى العربية تحت مسمى "التفكيك" لكن مثل هذه الترجمة لا تقترب من مفهوم دريدا حالها في هذا حال مصطلح التقويض على أن التقويض أقرب من التفكيك إلى مفهوم دريدا⁽²⁾ من بين أدوات التقويض نجد التشكيك إذ يُشكل التشكيك في كل شيء من أهم أدوات التقويض، فهو يساعد على كشف التناقضات والأخطاء الموجودة في الأفكار والمعتقدات. وأيضا نجد النقد إذ يُعد النقد من أهم أدوات التقويض، فهو يُساعد على تحليل الأفكار والمعتقدات وتحديد نقاط ضعفها، كذلك نجد السخرية إذ تستخدم السخرية أحيانا كأداة من أدوات التقويض، فهي تساعد على فضح التناقضات والأخطاء الموجودة في الأفكار والمعتقدات بطريقة ساخرة.

ولعل من بين المؤخذات التقويض نجد اللامبالاة فقد يؤدي الشك في كل شيء إلى اللامبالاة واللامبالاة تجاه القضايا المهمة، وأيضا العيشة فقد يؤدي رفض المعنى إلى الشعور بالعيشة وفقدان الأمة، وكذلك النسبية المطلقة فقد يؤدي التأكيد على التعددية إلى الوقوع في فخ النسبية المطلقة، ورفض أية معايير أخلاقية أو معرفية.

2_ التفكيك

تفكيكية: لغة: من فك الشيء يفكه فكا أي فصله، بمعنى خلصه. ⁽³⁾ اصطلاحا "التفكيكية فلسفة تهاجم فكرة الأساس وترفض المرجعية، وتحاول إثبات أن النظم الفلسفية كافة تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، ومن ثم لا

(1) احسان عارضي، جدل الحادثة وما بعد الحادثة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 91.

(2) أسماء يحيى، استراتيجية التفكيك بين مآزق الترجمة وانسيابية المفهوم، مجلة مقاليد، العدد الخامس، ديسمبر 2013م، ص 164-165

(3) ابن منظور، لسان العرب، مج 2، مرجع سابق، ص 1120.

تصبح هذه النظم ذاتها طريقة لتنظيم الواقع وإنما علامة على عدم وجود حقيقة بل مجرد مجموعة من الحقائق المتناثرة فقط وتصبح كل الحقائق نسبية ولا يكون ثمة قيم من أي نوع⁽¹⁾.

ومن أبرز فلاسفة هذا التيار هو "جاء دريدا" الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعصر الحادثة هو ومصطلحه الأساسي "التفكيك"، فقد أكد دريدا على أن " تكون العلامة المكتوبة مجرد اصطلاح وظيفي أكثر من كونها معنى. اعتناق المصطلح من المعنى بشير بصورة خاصة لاختتام حقبة يسميها هايدغر بميتافيزيقيا الحضور، اختتام لا يعني بالضرورة الإنماء، وكما هو الحال في مبحث سؤال الوجود لدى هايدغر الذي يرى أنه من المناسب شطب كلمة "الوجود" مع بقائها مقروءة - رغم ذلك - تحت علامة الشطب $X 1$ فإن دريدا يعتبر هذا الاختتام الميتافيزيقيا بمثابة "تحايلها"، إذ لا تختفي تماماً بل تبقى منقوشة كجانب واحد للاختلاف بحيث تكون علامة الشطب بذاتها أثر الاختلاف الذي يصل ويفضل هذه العلامة وما تم شطبه يسمى دريدا هذا الوصل والفصل للعلامات بالإرجاء، أداة يمكن قراءتها فقط دون سماعها⁽²⁾.

كما يعتبر التفكيك منهج تحليلي ظهر في فلسفة ما بعد الحادثة يهدف إلى تفكيك النصوص والخطابات لكشف التناقضات والافتراضات الضمنية الموجودة فيها، بالإضافة إلى تفكيك النصوص وإعادة بلورة معاني جديدة، كما تلعب الفلسفة التفكيكية دور جد مهم فهي تعمل على توفير "الحيوية والديناميكية لعمل الفكر الإنساني وتوجهه إلى مكانين الخلل والضعف في الانظمة والحقائق التي يحسبها أمراً مفروغاً من اصالتها وصحتها وصلاحتها، وبالتالي تجعل الفكر حيويًا ومتجدداً ونشطاً"⁽³⁾ ولم يقتصر توظيف هذا المصطلح في الفلسفة فقط وإنما تم توظيفه في الأدب أيضاً⁽⁴⁾.

3_العدمية

إن مصطلح العدمية هو من أبرز مصطلحات ومرتكزات فلسفة ما بعد الحادثة فقد تم ظهوره عند الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه "Friedrich Nietzsche" (1844-1900م)، الذي أثبت أنه مبدأ دال على لا قيمة القيم، فما كان في السابق مبدأ صلباً أصبح عدماً في العصر الما بعد حداثي، وبهذا قد أفقدت القيمة المتضمنة للقيم المتمثلة

(1) مصطفى حسية، المعجم الفلسفي، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، 2009م، ص144.

(2) غاري ايزوت، ما بعد الحادثة، تر، فاطمة الزهراء على، مجلة الحكمة الالكترونية لترجمة الأوراق الثقافية و الفلسفية،

<https://hekmah.org>، تصفح في 25/04/2024، س : 20:23، ص ص 18-19.

(3) احسان عارضي، جدل الحادثة وما بعد الحادثة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ص 99-100.

(4) غاري ايزوت، ما بعد الحادثة، مرجع سابق، ص18.

في المعاني والحقائق، فيرى أن المحاولة للتأسيس القيمي الجديد الذي يعتبر سببه الأول متمثل في عدم وجود أسس متماسكة يعود لها الإنسان الحديث، كانت تعتبر أسسها مستندة على القيم السالفة، فلم تأت بأي جديد واعتبرها عدمية مبتورة وناقصة، ليؤسس للعدمية المتكاملة التي لا تعتمد في أصلها على الخلفية القيمة القديمة، فعند انخيار القيم نسعى لبناء قيم جديدة ومتماسكة لا تعتمد على أنقاض الماضي⁽¹⁾.

ف نجد أن الفلسفة النيتشوية العدمية المعلنة على موت الإله قد أنهت ميتافيزيقا قوامها تتمثل في الأفلاطونية، واعتمادها على مركزية العقل الكلي كمعيار للحقيقة. فتحطيم القيم السالفة تبعها الاعتبار النيتشوي أن الانسان لا يعتبر أي أساس يملئ عليه أخلاقه ومعتقداته إلا الإرادة القوية للفرد⁽²⁾. كما ان للعدمية تأثيرات على مرتكزات ما بعد الحادثة من بينها نجد التعددية التي أدت الى رفض الحقيقة المطلقة إلى ظهور التعددية في مختلف المجالات، مثل الفكر والفلسفة والسياسة، و أيضا ظهور اللامركزية التي ادت الى رفض المعايير الثابتة أدى إلى تفكيك المركزية وظهور اتجاهات تؤكد على أهمية الهامش والاختلاف كذلك السخرية واللعب التشكيك في المعايير أدى إلى ظهور اتجاهات تؤكد على أهمية السخرية واللعب في التعامل الواقع، وايضا ظهور التأويلية فإن تفكيك الخطابات أدى إلى ظهور اتجاهات تؤكد على أهمية التأويل في فهم النصوص والظواهر. كت تحليل لمرتکز العدمية يجد الاشارة ان لها آثار ومؤاخذات من بينها اللامبالاة فقد يؤدي الشك في كل شيء إلى اللامبالاة و اللامبالاة تجاه القضايا المهمة، وايضا العبثية فقد يؤدي رفض المعنى إلى الشعور بالعبثية وفقدان الأمل كذلك النسبية المطلقة فقد يؤدي التأكيد على التعددية إلى الوقوع في فخ النسبية المطلقة، ورفض أية معايير أخلاقية أو معرفية.

4_ الاختلاف

يعد الاختلاف المثمر أحد أهم مرتكزات فلسفة ما بعد الحادثة، وهو يركز على أهمية التنوع والاختلاف في مختلف المجالات، مثل الفكر والفلسفة والسياسة ومن بين أهداف الاختلاف المثمر نجد إثراء الفكر حيث يسعى الاختلاف المثمر إلى إثراء الفكر من خلال تبادل الأفكار والآراء المختلفة. كذلك توسيع آفاق المعرفة اذ يسعى الاختلاف المثمر إلى توسيع آفاق المعرفة من خلال التعرف على وجهات نظر مختلفة، كذلك تحسين التواصل بين الثقافات حيث يسعى إلى تحسين التواصل بين الثقافات من خلال احترام التنوع والاختلاف. ولعل من بين أدوات الاختلاف المثمر نجد النقد

⁽¹⁾ محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحادثة وما بعد الحادثة (حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر)، مرجع سابق،

⁽²⁾ بوزيرة عبد السلام، طه حسين ونقد الحادثة، مرجع سابق، ص ص81-82.

البناء حيث يُعد النقد البناء من أهم أدوات الاختلاف وأيضا الحوار إذ يُعد الحوار من أهم أدوات الاختلاف المثمر، فهو المثمر، فهو يُساعد على تحسين الأفكار والآراء المختلفة كذلك التسامح إذ يُعدّ التسامح من أهم أدوات الاختلاف المثمر فهو يساعد على احترام التنوع والاختلاف.

كلمة الاختلاف مشتقة من اللاتينية Differentia وتعني علاقة مغايرة بين الأشياء المتماهية من زاوية أخرى.⁽¹⁾

"بعد أن أكدت الحادثة على أن الانسانية سائرة لاحالة إلى حياة يسودها التماثل والتنميط والتسوية، إلا أن مرحلة ما بعد الحادثة قلبت هذه الحالة رأساً على عقب، حيث يلاحظ أن الناس يعيشون حالة من التنوع شملت كل مظاهر حياتهم... حتى وصل الامر ان يدعو فيلسوف ما بعد الحادثة الى تطوير أنماط جديدة من رغبات و التفكير و السلوك شأنها... الاستئناس بفكرة الاتصال بدل عن الانفصال أي الاحتكام الى أنماط بموجبه الأمور المتنوعة و متعددة بدل الامر الموحد و المتشابه و المتطابق... فما عاد هناك مكان للحديث عن نزعة الحادثة (الأحادية) وإنما صرنا إزاء مبدأ التعددية " ⁽²⁾، وعليه فإن ما بعد الحادثة غيّرت كل المطلقات التي كانت تسود المجتمعات في العصور السابقة.

فمفهوم الاختلاف هو من بين المفاهيم المثمرة والمنتجة، فهو السمة التي تتميز بها فلسفة ما بعد الحادثة، ونجد من أبرز الفلاسفة الذين تحدثوا عنه "جيل دولوز" Gilles Deleuze (1925-1995م) ويظهر ذلك في كتابه الموسوم بـ "نيتشه والفلسفة" إذ يقترح فيه التفكير ضد العقل لمقاومة إصرار كانط على سلطة العقل المبررة ذاتيا بصورة فذة... ويؤكد أن النقد الفلسفي هو المواجهة بين الفكرة وما يدفعها لأن تصبح فعلا... علاوة على ذلك... فإن دولوز يعلن أنه يمكن التفكير في الاختلاف فقط كتكرار يعيد نفسه... حيث يؤكد الاختلاف نفسه باختلافه الأبدي عن ذاته، وحركته منتجة لكن دون ضد منطقي ⁽³⁾، وهذا ما يعني أنه لا يحدث الاختلاف إلا عن طريق التكرار.

مما تقدم يمكن القول أن المرتكزات التي قامت عليها ما بعد الحادثة قوامها اللا عقل، فهي جاءت كرد فعل على العقل الحداثي ونقده، فكل مرتكز من تلك المرتكزات يحاول هدم القيم التي كانت سائدة في العصر الحداثي.

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 1، تر. خليل أحمد خليل، د. ط، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 2001م، ص 282

(2) احسان عارضي، جدل الحادثة وما بعد الحادثة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 102-103.

(3) غاري ايزوث ، ما بعد الحادثة ، مرجع سابق، ص 15-16.

نتائج الفصل

- على الرغم من صعوبة ضبط تعريف محدد للحادثة نظرا لارتباطها بالعديد من الأبعاد والتباين الشديد بين المفكرين والفلاسفة إلا أنه يمكننا أن نستنتج أن الحادثة تحمل معنى التجديد وتجاوز القديم والسعي نحو المستقبل، كما أنها نمط حضاري فكري فيه مختلف صور التقدم في شتى المجالات.
- ترتبط الحادثة بالتاريخ الأوروبي في نشأتها وتطورها وبالتحولات التي عرفها الفكر الغربي خصوصا في القرنين السابع والثامن عشر ميلادي سواء كانت تحولات اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو أخلاقية (...). الخ.
- إن مصطلح ما بعد الحادثة نشأ كردة فعل على الحادثة ونظريتها والإخفاقات الحضارية التي أفرزها عصر الأنوار.
- ما بعد الحادثة هي عبارة عن فلسفة تقويض وتفكيك تعمل جاهدة على تحرير الإنسان من مقولات الحادثة والإيمان بالاختلاف وإعلاء الصوت "اللا" "الما بعد" "التجاوز".
- إن الحادثة وما بعد الحادثة هما مرحلتين مهمين من مراحل الفكر والحضارة الغربية والعربية
- تقوم الحادثة على مفهوم العقل وهو جوهر يستطيع الإنسان من خلاله إدراك الحقائق بحيث يقوم على التمييز بين صحيح الفكر وفاسده، وهو نقىض للعقل هذا الأخير الذي يقوم على تحصيل المعرفة دون قواعد منطقية بل يؤمن بالتشتت والانساق وهو جوهر ما بعد الحادثة

الفصل الثاني: الفكر الحدائي

وقداسة العقل

المبحث الأول: الارهاصات الأولى للفكر الحداثي:

أولاً: عوامل ظهور الفكر الحداثي

ثانياً: سمات الفكر الحداثي

المبحث الثاني: دور العقل في ميلاد الفكر الحداثي

أولاً: الحدائة وسؤال المنهج

ثانياً: الحدائة وعقلنة الدين

المبحث الثالث: حضور الفكر الحداثي في الفكر العربي المعاصر

أولاً: الفكر العربي والوعي بالتحديث

ثانياً: المشروع الاركوني في تحديث العقل العربي الإسلامي

ثالثاً: نقد العقل العربي: مشروع القراءة الحدائية عند محمد عابد الجابري

لقد قام الفكر الحداثي على مبدأ الإيمان بالعقل حتى أصبح الملمح الجوهرى للحدائفة يهدف بصورة واضحة إلى نقد القديم ونبذه والعمل على تجاوز العقائذ والشرائع الراسخة والسبيل للثورة على كل الأنظمة والأحكام الإلهية التي جعلت من العقل مكبلاً لا يعرف التقدم، لذا يمكن القول أن الحدائفة ترتكز على فكرتين أساسيتين هما فكرة الثورة على القديم وفكرة مركزية العقل، إذن كانت الغاية الأولى من ولادة هذا الفكر التجديد والعمل على تحديث كل الأنماط المعرفية والمنهجية والاعتماد على آليات جديدة لاكتشاف الذات الإنسانية ومن أجل تحريرها من كافة السلطات والعمل على تنظيم معارفنا من أجل فهم الطبيعة والحياة في ظل الإيمان بالعقل والمعقولة، في ظل القطع مع التقليد، لهذا نجد ثلة من الفلاسفة الذين حملوا لواء التحديث والثورة على ما هو تقليد من خلال نقد المناهج السابقة وقلب الجهاز المفاهيمي المتحكم في الإنسان فجددوا على مستوى المنهج ونقلوا التفكير من سلطة الوحي إلى سلطة العقل ويصبح الإنسان هو مركز هذا الكون، هذا هو الفكر الحداثي الذي نقل الفكر الغربي من ظلمات التفكير إلى أنوار المعارف بفضل جهود العديد من الفلاسفة، هذا النجاح لمشروع الحدائفة كان له صدى في الفكر العربي الإسلامي فأمن به مفكرون العرب وحاولوا تحديث الفكر العربي والعمل على نقد مناهج التفكير والبحث والعمل على استبدالها، إنطلاقاً من هذا السياق: فيمَ تتمثل الإرهاصات الأولى التي أدت إلى ولادة الفكر الحداثي؟ وكيف تم تحديث الفكر الإنساني؟ وهل كان له صدى في الفكر العربي المعاصر؟

المبحث الأول: الارهاصات الأولى للفكر الحداثي

كانت مرحلة عصر الحداثة مرحلة انتقال من ظلمات القرون الوسطى التي تجلت في سيطرة الجهل على الناس، بل حتى عملت على تلوين جل ميادين الحياة بصبغة دينية، حيث قمعت جميع الأصوات التي خالفت المعتقد السائد بأفطع الوسائل والطرق، لهذا حمل الفكر الحداثي لواء الإصلاح والإيمان بنور العقل والعمل على نقد القديم والتفكير في مناهج جديدة وعمل على تحديث كل المجالات الحياتية، فقد كان منطلق الحداثة نقد ما سبق والعمل على تنظيم لما هو آت وتحديثه على مستوى المنهج وأيضاً الديني وكذلك الفني، والسياسي

أولاً: عوامل ظهور الفكر الحداثي

إنّ ظهور أي فلسفة أو فكر معين يتعلق بولادة مناهج وإشكاليات جديدة مخالفة لما سبقتها ولقد ظهر الفكر الحداثي ك لحظة فارقة وقطعية مع فلسفة القرون الوسطى (الفلسفة المدرسية) وما شهدته من اضطهاد الكنيسة، تلك المرحلة التي كبّل فيها رجال الكنيسة العقل الإنساني وسيطروا على نشاطاته وقدراته الفكرية وجعلوا من الدين المسيحي وسيلة لسلب عقول البشر، حيث اعتمدت على التراث الفلسفي اليوناني عامة والمنطق الأرسطي خاصة ومن أجل تكييفه مع مقاصدهم وحاجاتهم عن طريق استخدام القياس المنطقي وتحقيق التطابق مع المقدمات ونتائج تلزم عنها، وهكذا تمكن رجال الكنيسة من مغالطة العقل الإنساني والسيطرة عليه لتلبية حاجيات رجال الدين، فقد كانت الغاية الأولى من ولادة الفكر الحداثي قطع الصلة من كل ما هو قديم وتجاوز له، بل إن المفهوم الحقيقي للحداثة يتجلى في علاقتها مع ما هو آت أيضاً أي بالمستقبل "إن الحداثة فعل يخلق ذاته بذاته على الدوام. كما أن الحداثة زمان، إنه الزمان الحديث، ولكن ليس هذا فقط، بل إن زمان الحداثة يعلن عن نهاية الخطية في التاريخ. إنّ الحداثة في التاريخ انقطاع، وزمانها هو الزمان الغربي الحديث الذي من الصعب أن يكون هنالك تكرار له"⁽¹⁾، فالفكر الحداثي قام على ركزتين قطع الصلة على كل ما قديم الذي جعل الفكر الإنساني يعيش في عزلة واغتراب عن ذاته و كل جوانب حياته مرتبطة بالسلطة متعالية كما دعى أيضاً الى التجديد و ابداع و الايمان بالإنسان كالأذات منفردة حرة تصنع ذاتها بدون وجود قيود كما ان اهم ميزة للفكر الحداثي الايمان بالعقل و اسقاط كل ما ميتافيزيقي للتفسير العقلي

(1) عبد الرحمن يعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط، ط1 ن

مركز انماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014م، ص45.

ثانياً: سمات الفكر الحداثي:

إنّ أهم ما يميز الفكر الحداثي هو أنها مشروع عقلائي يسعى إلى استقلال الذات الإنسانية عن المركزية الدينية أو تغيير الواقع والسعي إلى الهيمنة على الطبيعة وهو أمل يفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة أو توازنها معه وبهذا حاولت تحديث قصارى جهدها وتأسيس نظم معرفية ومنهجية وأخلاقية تحتفظ بالموازنة بين الذات الإنسانية وموضوع المعرفة، لا من خلال قوى غيبية مفارقة، و"مع بداية الثورة الصناعية في أوروبا، وانتشار العلوم التجريبية، بدأ الإنسان يحاول الخروج من رؤياه الماضية، والتفكّلت من قبضة رضوخه لقوة مفارقة تديره و تدير وجوده، إذ بدأ يشعر بقوته، ويبحث عن نوع من الاستقلالية التي تتيح له القبض على مفاتيح إدارة العالم، من غير الرجوع إلى مرجع متعال. هكذا بدأ الإنسان يكتب تاريخه الفلسفي والوجودي من خلال كونه هو مركزا له، بعد أن كان يكتبه على أساس مركز آخر متعال. لقد نفّض عنه "تلوث" الميتافيزيقا، وجعل نفسه محور الكون"⁽¹⁾. إذن جاء الفكر الحداثي كضربة موجعة بل كالانتفاضة لتسقط ما هو قديم ومتعالي لتجعل الإنسان هو مركز الكون. فالحدّثة عملت على تجاوز ما هو قديم سعيًا نحو المستقبل، أو كسرت كل الحواجز التقليدية البالية من خلال خصوصية عقلانية ميزت العصر الحديث في كل المجالات، وبهذا أصبح هناك تماهي واضح بين مفهوم العقل والحدّثة، فالعقل هو السبيل نحو الثورة والتغيير الجذري في الفكر الغربي واستبدال كل أنماط الحياة في الميدان الإنساني، برز الإنسان الحر الفرد المستقل القادر على بناء ذاته، والتحوّلات السياسية وذلك بظهور العلمانية وتراجع الأنظمة التقليدية، والتحول في القيم والأخلاق التي حددت قيمة الإنسان، وقيم العمل والمنافسة والتحوّلات العلمية بجعل الإنسان والعالم مادة قابلة للمعرفة على أسس تجريبية، وغيرها من التحوّلات الأخرى في كل المجالات وأن القاسم المشترك بين كل هذه التحوّلات هو دخول أوروبا عصر الحدّثة وهو الدور الرئيسي للعقل والعقلنة "إنّ أشدّ تصور غربي للحدّثة والأكثر وقعا، أكد قبل كل شيء أن التحديث يفرض تحطيم الروابط الاجتماعية والمشاعر والعادات والاعتقادات التي تسمى بالتقليدية، وأن عامل التحديث ليس فئة أو طبقة اجتماعية معينة بل هو العقل نفسه، والضرورة التاريخية التي عبرت الطريق لانتصاره وهكذا أصبحت العقلانية، وهي عنصر لا غنى عنه للحدّثة"⁽²⁾. لقد نظر فكر الحدّثة إلى العقل أنه الرابط الوحيد بين الفعل الإنساني ونظام العالم، حتى أصبح العقل هو الموجه لكل مجالات الحياة مثل العلم والدين والحياة الاجتماعية والجوانب الأخلاقية وغيرها، وهو الذي يعطي السيادة للقانون والدولة وبالتالي عملت الحدّثة على تأسيس الحياة الإنسانية ككل على فكرة العقل، وهنا نجد أنفسنا أمام علاقة وطيدة بين

(1) ديزيره سقال، خطاب ما بعد الحدّثة: موت الحضارة والإنسان (قراءة ونقد)، د.ط، د.دار نشر، د.ب، 2023م، ص 5-6.

(2) Alain touraine, Critique de la modernité, les édition fay and, paris, 1992, p23.

العقل والحادثة "اذ تقتزن الحادثة في نمط تكوينها وفي نمط عملها بالعقل أساسا، وبالمعقولة حصيلة العمل العلمي المختلف، فالمعقولة قبل كل شيء حقل فيه تنظيم معارفنا وتتحدد تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة، فهما يقترب من حقيقة واقعها، يعني أن جميع أنماط تفكيرنا وجميع أنماط حياتنا يجب أن تكون مطبوعة بالمعقولة ومتصلة عن قريب أو بعيد بالعقل"⁽¹⁾، لهذا يمكننا الإقرار بأن الحادثة كمشروع قامت على الثقة في الإمكان العقلي البشري والإيمان بالعقل والعقلنة هذا التأليه للعقل هو جوهر الحادثة. فالفكرة الأساسية التي يتمركز حولها الفكر الحدائي هي تحرير الإنسان من النظرة الضيقة للوجود وأن يختزل فكره حول: ربط العقل بالدين مثلا، بلا العمل على تحديث العالم وإخراجه من النظرة التقليدية المنمطة التي تدور حول الكتاب المقدس وما يقوله الكاهن أو القس، بل يعمل على عقلنة عالمه وتفسيره تفسيراً علمياً ومنهجياً، فجاءت الفلسفة الحدائية بكل أطيافها على نقد وقطع الصلة مع هذا التفكير فيمكن إجمال الحادثة في نقطتين مهمين: أولهما نقد القديم ومركزية العقل "النظام الديوي الحديث فقد جعل حرية الفرد في مواجهة مظاهر السحر التي كانت سائدة في الماضي، وفي مواجهة العقائد اليقينية وفي مواجهة مظاهر الإكراه التي كانت تمارسها البنيات التقليدية"⁽²⁾، وأكثر من ذلك نقدت الحادثة العديد من الفلسفات السابقة التي قزمت وحجمت من دور الذات الإنسانية العاقلة، فقد نادت الحادثة بالحرية والذاتية ورفع شعار العقل كسبيل لانعتاق الإنسان وسيطرته على الطبيعة، "أن تحررها وانعتاقها سوف يكونان نتيجة أساسية لاستعمال العقل من حيث إنه إقرار للشك المنطقي ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيم"⁽³⁾، فالحادثة تخص الإنسان التي جعلته قادراً على خبايا ذاته. "ولعل الحادثة قد أصبحت بذلك المحور الذي بواسطته سنقرأ الماضي وسنفهم الحاضر وسنشرع للمستقبل"⁽⁴⁾، إذن هي مشروع تنويري بامتياز تجعل الكون تحت قبضة العقل الإنساني محاولاً نقد الماضي وقطعه وتحديث رؤية العالم، "لأن العقل -من حيث هو عقل- هو مفتاح الحادثة والتعقلية هي سبيل التحديث"⁽⁵⁾، فعندما نقول الحادثة فإننا نقول انتصار العقل والمعقولة.

(1) عمر بوجليدة، الحادثة واستبعاد الآخر، مرجع سابق، ص 29.

(2) محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحادثة وانتقاداتها نقد الحادثة من منظور غربي، ط 1، دار توبقال للنشر والتوزيع، دار البيضاء-المغرب، 2006م، ص 11.

(3) عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحادثة وما بعد الحادثة، ط 3، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1431هـ-2010م، ص 209.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المرجع نفسه، ص 211.

المبحث الثاني: دور العقل في ميلاد الفكر الحدائي :

لقد كان المتبغى الأول من ميلاد الفكر الحدائي هو قطع الصلة مع كل ما هو قديم خاصة الفكر الكنسي والارث الفلسفي خاصة الأرسطي منه من خلال الإيمان بقيمة العقل، فأصبح الملمح الجوهرى للمشروع الحدائي، فعمل على بث أحكام العقل وأنشطته وتوزيعها على كل قطاعات الحياة، من خلال التجديد في المنهج والعمل على البحث على أنماط آليات وطرق جديدة للبحث الفلسفي، وكذلك عمل على إنزال فكرة المقدس من الوحي إلى العقل وتحقيق الانتصار للعقل والمعقولة.

أولاً: الحداثة وسؤال المنهج

تعتبر الحداثة مرحلة تاريخية ارتبطت بالتطور الحضاري الغربي كما ارتبطت بتطور التاريخ العالمي بصلته بالغرب وبالحضارة الغربية وحتى الفكر الغربي نتجت من خلال عدة عوامل منها الإصلاح الديني والسياسي وحركة النهضة الصناعية وتفجر المعرفة وظهور التكنولوجيا، هذه العوامل التي غيرت وأحدثت انقلاباً في علاقة الإنسان بالعالم والكون والحياة، أيضاً مع نفسه، وهذا يقودنا إلى اعتبار أن الحداثة موقفاً فكرياً، وقفت إزاء التفسير الكنسي للحياة والعالم والتاريخ والنسق الأرسطي للتفكير القائم على الاستنباط والدوران داخل محيط المبادئ الفكرية المجردة هذا ما أدى إلى نسج منهج يقوم على فصل الفكر الكنسي والأرسطي الجامد والعمل على ربط الإنسان الفكر مع الواقع، فالحداثة مرحلة تاريخية مهمة نشهد تحول الفكر من القديم إلى الجديد (الحديث) شامل لكل الأبعاد، فكان سؤال المنهج حاضراً بقوة في الفكر الحدائي، بل إن مؤرخو الفلسفة اتفقوا أن الوعي بأهمية المنهج كان أكثر قوة في هاته الفترة، بعد إدراكهم لعدم جدوى الأورغانون الأرسطي وما لازم عنه من تداعيات سلبية على الفكر الإنساني، لهذا عمل جملة من الفلاسفة على استنطاق وتحديث لمنهج جديد يجعل الإنسان قادر على فهم الطبيعة بطريقة أوضح ولن يتحقق هذا إلا بتحديث المنهج وأساليب الفكر وتجسد هذا مع "فرنسيس بيكون" و"رونيه ديكارت" لاحقاً. فالعصر الحديث عبارة عن نقلات منهجية فنجد الانجليزي "فرنسيس بيكون" انتقد المنهج الأرسطي وأكد أنه مجرد تحصيل حاصل لا يأتي بالجديد وهو عبارة عن مقدمات تلزم عنها نتائج وأنه منهج يهتم بصورة الفكر دون مادته، ودشن للمنهج الاستقرائي وعمل على ربط الفكر والطبيعة بل أكثر من ذلك ارجع الطبيعة إلى حضن الذات، فأسس "بيكون" للأورغانون الجديد والأورغانون كلمة يونانية تعني "الألة" وحرص "بيكون" على وسم آلهة المنهجية بالجديد تأكيداً على تجاوز الأورغانون الأرسطي، وهذا ما حمل على تحقيقه من خلال تعميده للمنهج التجريبي كبديل للقياس الصوري، أيضاً الفلسفة الديكارتية التي يعد مؤسسها "أبو الفلسفة الحديثة" "ديكارت" حيث يعود نجاح مشروعه إلى وعيه بأن التجديد لن يحصل إلا بأحداث نقلة منهجية،

وهذا دلالة حرصه في العديد من مؤلفاته التي نجد فيها لفظة المنهج مها: "مقال في المنهج"، أو "قواعد لقيادة العقل"، وبالإضافة إلى كتابه "تأملات ميتافيزيقية" هو صيرورة تفكير تأملي بناءً على وعي منهجي حصيف هذا ما جعل "ديكارت" يلقب بأبو الفلسفة الحديثة نظرا لوعيه بأهمية المنهج ونقده وتأسيس لآلة تفكير بديلة. إذن فالوعي الفلسفي في القرن السابع عشر كان يضع التفكير في مسألة المنهج في المرتبة الأولى وكانت جل الفلسفات تعمل على تحديث المنهج كوسيلة للتحرر من قيود القديم وعمل على تجاوزه.

1_ المنهج الاستقرائي عند فرنسيس بيكون 1561/ 1626 :

لقد عبر "بيكون" عن الروح العلمية الجديدة التي سادت عصره في مؤلفه "الأورغانون الجديد" مسجلا موقفا نقديا للمنطق الأرسطي حيث انتقد الآلة الكلاسيكية التي اقترنت بالإنتاج الأرسطي وانتقد أيضا حالة العلم التي حرمت الإنسان من معرفة الطبيعة وحرمانه من السيادة عليها نظرا لوجود عوائق وعقبات التصقت بشكل واضح بطرق بحثهم والاهتمام بالعلوم النظرية، لهذا كانت مهمة بيكون نقد المناهج السابقة والعمل على تحديث منهج جديد يكون بمثابة قطع مع تراث الماضي والإعلان عن قيام فكر حدائي جديد يعطي الأولوية للذات الإنسانية في فهم ذاتها والقدرة على تحقيق السيادة في الطبيعة. ومن أجل قيام هذا المنهج عمل "بيكون" أولا على نقد ما سبق وهذا ما نجده في الشق السالب من الأورغانون الجديد تم بناء منهج جديد أي المنهج التجريبي، فقد انتقد "بيكون" الأوهام التي تشبت بها العقل الإنساني حيث يقول عنها: "تلك الأوهام والتصورات الزائفة التي استحوذت على ذهن البشري ومازالت متجذرة فيه بعمق"⁽¹⁾، فالأوهام التي يتحدث عنها بيكون هي أوهام سلبية تقيد العقل الإنساني لذلك لا بد من التحرر منها وقد حصرها بيكون في أربعة أوهام كالتالي:

1_1 الأوهام الأربعة

عكف بيكون على دراسة تراث الفكر الإنساني فتوصل إلى نتيجة مفادها أنها عبارة عن سرد لأنساق فلسفية وفكرية تتم كونها خاضعة لمؤثرات ذاتية أو خارجية وقفت أمام الباحث كعقبة للوصول للحقيقة المطلقة، ولكي نصل إلى معرفة صافية من كل الشوائب علينا تطهيرها من الأوهام:

(1) فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة ، مرجع سابق، ص 28.

- **أوهام القبيلة:** وهي الأوهام المتعلقة بطبيعة الإنسان لهذا فهي مرتبطة بعامة الأفراد كميلهم جميعا إلى التعميم وفرض النظام والاطراد في الطبيعة⁽¹⁾، بمعنى أن العقل الإنساني ليس كاملا بل تشوبه بعض الآفاق التي استقاها من الموروثات الماضية التي جعلت منه كقطعة الطين المألوفة وتابعة لما سبق اتباعية لا استثنائية يعكس ما هو موجود في عالمه لا ما تفرضه الطبيعة والتجربة الواقعية لهذا عمل "بيكون" في الاورغانون الجديد على قلب موازين البحث حتى يجعل الإنسان دارسا لكل ما هو موجود في الطبيعة من خلال التجربة المعاشة.
 - **أوهام الكهف:** هذه الأوهام متعلقة بالإنسان الفرد، فكل فرد لديه منظوره الخاص به للطبيعة لهذا شبه ببيكون الفردية بالكهف الأفلاطوني، أي أن الفرد يعيش في كهف شبيه بكهف أفلاطون والذي يكون العقل حبيسا لهذه الطبيعة ولمعطياتها ولا ينظر إلى العالم إلا من خلال هذا المنطلق فما هو إلا سجين في كهف لديه رؤية متباينة من الواقع الملموس⁽²⁾.
 - **أوهام السوق:** وهي أوهام مرتبطة بالألفاظ هذه الأخيرة يستخدمها الأفراد من أجل تلبية حاجاتهم العملية وتصوراتهم العامة فالألفاظ السوقية هي التي تسيطر على عقولنا وتتحكم فيها، وقد تكون هذه الألفاظ خاطئة تفتقر إلى اليقين وبهذا تؤدي إلى إعاقة التفكير السليم.
 - **أوهام المسرح:** يقصد بها تلك النظريات الخاصة بالفلاسفة القدماء - كأرسطو وأفلاطون وغيرهما - والمتوارثة التي سيطرت على العقول، وهنا يصبح الفرد وفكره بمثابة مسرح ليعرض والأحداث استقبالا من دون رؤية أو فحص، لهذا يجب تطهير العقل من كل هذه الأوهام ثم العمل على دراسة الطبيعة بالعقل خال وصاف من الأوهام والقدرة على السيطرة عليها⁽³⁾.
- فبيكون انطلق من فكرة أساسية وهي إصلاح الفهم ونقد تاريخ الفكر الإنساني وتصحيح فهم الطبيعة نظرا لأن ما سبقه يتسم بالصورية.

1_2 المنهج الاستقرائي:

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، د.ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، ص 56.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص ص 56-57.

يؤكد "فرنسيس بيكون" على أن المنهج الاستقرائي هو جزء من الأورغانون الجديد الذي يتسم بالإيجابية وهذا ما يحتاجه العلم الآن، لأنه متغير عن العلم القديم الذي كان علما نظريا على عكس العلم الجديد الذي يهدف إلى الكشف عن العناصر البسيطة والقوانين التي تتكون منها الظواهر فهو يبحث عن ماهية الصورة وكيفيةها ولا يمكن البحث في الصور واستكشافها إلا عن طريق التجربة والخروج بالعقل الإنساني إلى الطبيعة ذاتها والتعايش معها⁽¹⁾، يقول "فرنسيس بيكون": "الإنسان هو المؤكل بالطبيعة والمفسر لها. وهو بهذه الصفة لا يملك أن يفعل أو يفهم إلا بالقدر الذي تتيحه له ملاحظته التي قام بها لنظام الطبيعة، سواء كان ذلك في الواقع أو في الفكر"⁽²⁾، لهذا فإن "العقل عند بيكون ينبغي أن يبدأ بتطهير ذاته من الأوهام. وعندئذ يستطيع الإنسان أن يقبل على الطبيعة وقد خلا ذهنه من الأفكار السابقة فيتمكن من تفسيرها والسيادة عليها"⁽³⁾، أي يصبح الإنسان سيذا على الطبيعة وهذا ما يبيّن أن بيكون يؤكد على فكرة أساسية ألا وهي الذاتية التي تعد من بين مرتكزات الحدائفة، وحسب بيكون فالقياس الأرسطي لا يمكنه أبدا الكشف عن حقائق الكون لهذا لا يمكن الوثوق به فهو غير قادر على إنتاج ما هو جديد لهذا يعد منهجا عقيما، فالمنطق الأرسطي عاجز على جعل الإنسان يسيطر على الطبيعة⁽⁴⁾، فبيكون يرفض أن تسيطر الطبيعة على العقل الإنساني وتجعله عاجزا عن الإبداع، لهذا فمع بيكون أصبح الإنسان بمثابة الأداة المهيمنة والمسيطرة على الطبيعة. ويمكن القول أن "فرنسيس بيكون" قدّم طرحا مفيدا جدا عندما وضع الأوهام التي تعيق العقل و تسيء استخدامه وأكد على أنه يجب التحرر منها لكن ما يعاب عليه هو أنه "لم يفهم الاستقراء الفهم الحديث، أي على أنه منهج «القانون الطبيعي» أو تعلق ظاهرة بأخرى، بل على أنه منهج يبين «صور» الكيفيات"⁽⁵⁾، بمعنى أنه لا يتعدى الكشف عن الصور الكامنة وراء الأشياء.

أ_ خطوات ولوحات المنهج عند بيكون:

لقد جعل بيكون من الأورغانون الجديد أداة فهم للطبيعة، فمهمة الاستقراء استخلاص الصور واستبعاد ما علاها وملاحظة وتجريب من أجل تفادي هذا النقص يقترح علينا بيكون مجموعة من الخطوات:

(1) المرجع نفسه، ص 57-58.

(2) فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، مرجع سابق، ص 16.

(3) حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، ط 1، دار الثقافة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1981م، ص 75.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 59.

■ خطوات المنهج الاستقرائي

— تنوع التجربة: ويظهر فيها حالتين: الحالة الأولى تتمثل في التنوع في مختلف المواد التي تصدر عنها ظاهرة ما، أما الحالة الثانية وهي اكتشاف مواد أو منابع أخرى تحدث من خلالها ظاهرة ما من الظواهر.

— إطالة التجربة: ويعني أن نستمر في جعل المؤثر يؤثر في الشيء المراد التأثير فيه.

— نقل التجربة: معناه محاولة التطبيق على تجربة جديدة مختلف الإرشادات التي قد سبق وطبقت على فرع معلوم من قبل.

— قلب التجربة: ونحاول هنا أن نوضح الأثر الذي تخلفه العلة في الشيء المتأثر لكن في وضع مقلوب⁽¹⁾.

وبعد إجراء التجارب وتحديد أنواعها ودرجات التجريب ينتقل إلى تصنيف التجارب في قوائم من المعالم المميزة للمنهج البيكوني وللحصول على أرقى معارف بعيدا عن التشتت والتبعثر، لهذا فإن "الجزئيات أو الوقائع التجريبية أشبه بجيش ضخم العدد مبثر ومتفرق، وما لم تنتظم الوقائع التجريبية المتعلقة بموضوع البحث سوف يضطرب التفكير ويتشتت"⁽²⁾.

ولكي يحقق العقل الوقائع التجريبية وينظمها تبعا لدرجتها وبهذا يستطيع العقل أن يمارس عمله ويستخلص نتائج

التجريب ويضعها في قوائم والتي يحددها "بيكون" كالتالي:

■ قوائم المنهج الاستقرائي

— قائمة الحضور والإثبات: وفيها يضع الباحث جميع الحالات التي لاحظ عن طريق التجربة أن الظاهرة أو الطبيعة التي موضوع الدراسة تتبدى فيها.

— قائمة الغياب أو النفي: وفيها يسجل الباحث الحالات التي تغيب فيها الظاهرة أو تنعدم مثال: إذا غاب الهواء يغيب الصوت⁽³⁾.

— قائمة التفاوت في الدرجة: ويضع فيها الباحث الدرجات المتفاوتة لحدوث الظاهرة⁽⁴⁾.

(1) عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م، صص 158-159.

(2) يحيى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 70.

(3) إبراهيم مصطفى إبراهيم، منطق الاستقراء "المنطق الحديث"، د.ط، جامعة الإسكندرية، الإسكندرية، 1999م، ص 86.

(4) أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، د.ط، الدار المصرية للطباعة والنشر، بيروت، د.س، ص 144.

ومن خلال هذا المنهج الجديد الذي أتى به "بيكون" عمل على نقد آليات البحث القديمة واستنطاق منهج جديد يجعل الإنسان سيدا على هذه الطبيعة وعمل على تطهير العقل من أوهامه، إلا أن ما قدمه بيكون مازال موضوع نقد من طرف الباحثين إذ أنه نقد المنطق الأرسطي والفلسفة المدرسية، لكنه استخدم قوانين الفكر كما تحتوي فلسفته التجريبية على نوع من النزعة التأملية، أيضا استبعد منهج الاستنباط الرياضي.

2_ تحديث المنهج عند روني ديكارت 1596/ 1650

يعد "ديكارت" واحدا من أهم رواد الفكر الحدائي الذين تجاوزوا الفكر الكلاسيكي القديم الذي سيطر على الفكر الإنساني لفترة من الزمن خاصة مما نتج من تراث الفكر اليوناني (الأرسطي والأفلاطوني) والفلسفة المدرسية، مما دفع بديكارت إلى تأسيس نهج خاص به مغاير وجد فيه ما غاب عن سابقه حيث لقب بأبو الفلسفة الحديثة لأنه نقل الفكر الفلسفي لطور آخر متقدم وذلك باستبدال المناهج القديمة العقيمة التي سادت في القرون وحدث المنهج وكان بمثابة الخطوة الأولى نحو الحداثة

يعتبر ديكارت من أعمدة نظرا لأنه عمل على تأسيس المنهج كي يتمكن من الوصول إلى الحقيقة فعمل على نقد المنظومة المعرفية والمنهجية التي كانت مسيطرة على الفكر في العصور الوسطى "إن ديكارت هو فعلا وبكل تأكيد المؤسس الأكبر لفكرة المنهج التي يركز عليها المشروع العلمي للأزمة الحديثة بل الحداثة ذاتها"⁽¹⁾، فالإنسان سابقا كان يعتقد بجملة من القضايا، ويصدر أحكاما كثيرة حول مواضيع مختلفة لكن ليس هناك ما يثبت مصداقية هذه الأحكام نظرا لاحتوائها على أحكام مسبقة وغيبية، يهدف ديكارت من خلال فلسفته إلى تحديث المنهج وتطهير العقل من الأفكار الموروثة والمتداولة التي لم تثبت صحتها والخروج عن سلطان الكنيسة والفلسفة المدرسية لهذا يجب أن "ينظر إلى البناء المعرفي المؤكد واليقيني والتأكد منه من الزاوية المنهج، فالمعرفة القائمة على الأحكام المسبقة وعلى التقاليد المنحدرة من التراث أصبحت محط شك"⁽²⁾.

2_1 فكرة الشك عند ديكارت

أهم فكرة جعلت "ديكارت" يؤمن بالعقل إيمانا مطلقا هي فكرة الشك، حيث نجده شك في كل شيء، ففي البداية شك في المعرفة الصادرة عن الحواس الظاهرة فالحواس بالنسبة له تعمل على خداعنا في كثير من الأوقات، فهي لا تمدنا

(1) محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور غربي، مرجع سابق، ص 23.

(2) المرجع نفسه، ص 23.

بمعرفة يقينية صادقة لهذا لا يمكننا الوثوق بها مثلاً الشمس تبدو لأعيننا صغيرة جداً بحجم قطعة دينار لكنها في الحقيقة هي أكبر بكثير، كما شك أيضاً في المعرفة الصادرة عن الحواس الباطنة هذه المعرفة بالنسبة له لا تتقبلها العقول، فالحواس الباطنة تتمثل في (الحس المشترك، الخيال، الذاكرة...)، بعده شك في المعارف الصادرة عن طريق الأحلام فالإنسان قد يُصدّق ما يراه في أحلامه ويعتقد أنه هو الحقيقة وبمجرد أن يستيقظ تضحل تلك الحقيقة⁽¹⁾، يقول "ديكارت": "لقد تلقيت منذ حادثة سني قدراً كبيراً من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة، فكل ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادئ هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون إلا مشكوكاً فيه جداً"⁽²⁾، فـ "ديكارت" يؤكد على أننا حتى وإن كنا واثقين جداً من المعرفة التي أصدرت من حواسنا لا بد وأن نشك فيها. واستمر "ديكارت" في شكه هذا إلى أن شك في وجود ذاته انطلاقاً من هنا اعتقد "ديكارت" أنه يوجد شيطان خبيث هو الذي يدفعه إلى ممارسة عملية الشك وقد أكد ديكارت أن هذا الشيطان عجز على أن يدفعه في الشك في وجوده حيث توصل إلى قاعدة مفادها أنه كلما غاص أكثر في الشك يزداد يقيناً بأنه كائن موجوداً يمارس عملية التفكير والشك، أي ما دام أنه يشك ويفكر فهو موجود حتماً، وانطلاقاً من هنا صاغ مقولته الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود أو ما تعرف بالكوجيتو الديكارتي"⁽³⁾، هذه الأخيرة التي اشتهر بها "ديكارت" في الفلسفة الحديثة، فإثبات وجود ذاته هو الذي دفعه إلى إثبات وجود العالم الخارجي وإثبات وجود الله فمقولة "أنا أفكر" هي في حد ذاتها تحمل "الصفة الأولى للمبادئ العقلية وهي الوضوح التام الذي يجعل العقل عاجزاً عن التشكك فيها عندما ينصرف إلى تأملها"⁽⁴⁾، وبما أن ديكارت يعتبر أبو الفلسفة الحديثة فهو يُعد أيضاً أول من أرسى دعائم الموقف الحدائي ويظهر هذا في مذهبه العقلاني وبالضبط في نظريته الشككية هذه الأخيرة التي انتهت فيها أخيراً إلى التأكد من أنه ذات مفكرة موجودة تشك وهذا ما يعني الإغلاء من شأن الذات، وكما نعلم أن الحادثة تنادي بمركزية الإنسان "والقيمة المركزية للإنسان إنما تتجلى بوضوح في مجال المعرفة حيث أصبحت ذاتية العقل الإنساني موضوعية الموضوعات، وغدت الذات المفكرة المنطلق الأول للفاعلية والتجديد، فالذات هي الجوهر والحقيقة"⁽⁵⁾.

(1) مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية نقدية، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1996م، ص ص 88-89.

(2) رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر. عثمان أمين، د.ط، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009م، ص 65.

(3) مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية نقدية، مرجع سابق، ص 92.

(4) جنيفاف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، تر. عبده الحلو، ط4، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 1988م، ص 39.

(5) سعدية بن دنيا، الحادثة وما بعد الحادثة ... والقيم السياسية الأخلاقية الإسلامية، kalema.net، تم زيادة هذا الموقع بتاريخ: 17/3/2024، على الساعة: 21:30 مساءً.

إذن يمكن القول أن أهم ما جاء في المذهب العقلاني لدى ديكارت هو نظريته الشككية أو طريقة الشك المنهجية.

2_2 قواعد المنهج عند ديكارت:

- القاعدة الأولى: لا يمكن القبول بأي شيء مهما كان أو الحكم عليه أنه صواب أو خطأ إلا إذا كان واضحاً أمام عقولنا.
- القاعدة الثانية: تقسيم المشكلة إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء وذلك لفهمها.
- القاعدة الثالثة: تنظيم وترتيب الأفكار من الأسهل إلى الأصعب.
- القاعدة الرابعة: وهي القاعدة الأخيرة فهي المرحلة التي يتم فيها مراجعة وفحص كل ما تم إنجازه سابقاً حتى يتم التأكد من أننا لم ننسى شيئاً مهماً⁽¹⁾.

وقد "رأى ديكارت أن الفلسفة الصحيحة يجب أن تعتمد على منهج دقيق، وليس هنالك أدق من المنهج الرياضي، لذلك جعل ديكارت منهجه الجديد قريباً من منهج الرياضيات حتى يتصف باليقين والصدق وتجنب تسرب الشك إليه أو إلى ما يصل إليه من نتائج"⁽²⁾، فالمنهج الذي اتبعه "ديكارت" هو المنهج الرياضي الهندسي. ولا بد أن نذكر أن من المرتكزات التي يقوم عليها المنهج الديكارتي هما: الحدس والاستنباط، الأول يقصد به "ديكارت" "الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق البديهية التي يعتقد فيها الإنسان ولا يتطرق إليها الشك"⁽³⁾، فالحدس هو الطريق الذي يدرك من خلاله الإنسان الأشياء تلقائياً من دون أية تخمينات ولا يمكن أن يتعرض ذلك الشيء المدرك للشك لأنه بديهي واضح للعقل.

أما بالنسبة إلى الاستنباط فهو لا يقصد به ذلك الاستنباط الذي تنتقل فيه من المقدمات إلى النتائج وإنما هو يعني بالنسبة إليه "أن تنتقل من فكرة حدسية إلى نتيجة لها تصدر عنها صدورها ضرورياً"⁽⁴⁾، بمعنى النتائج هي في حد ذاتها كامنّة في الأفكار الحدسية لهذا فهي تصدر منها تلقائياً. ومادام "ديكارت" فيلسوف عقلاني فهو يقول بالأفكار الفطرية وهي بالنسبة له أفضل بكثير من الأفكار الحسية والخيالية، كما أنها تعد الأساس الوحيد لبناء معارف وخبرات يقينية وهي بعيدة كل البعد عن الشك والغموض وقريبة كل القرب من الوضوح والبداهة حيث يؤمن بها كل إنسان

(1) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، مرجع سابق، ص 190-191.

(2) إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 77.

(3) المرجع نفسه، ص 79.

(4) المرجع نفسه، ص 80.

عقل⁽¹⁾. وعليه يمكن القول أن "ديكارت" فيلسوف عقلاني بالدرجة الأولى والدليل على هذا لا يرجع فقط إلى نظريته في الشك وإنما حتى منهجه الذي صاغه صياغة هندسية رياضية يلعب دورا مهما في بناء أفكاره الفلسفية، كما أن فلسفته لا تحمل أساس واحد فقط من أسس الحداثة وإنما هي كلها مبنية على جميع أسس الحداثة سواء الذاتية أو العقلانية أو الحرية، وليس هو فقط وإنما جميع الفلاسفة العقلانيين تقريبا فلسفتهم مبنية على هذه الأسس. فصحیح أن "ديكارت" أعطى أهمية كبيرة للعقل الإنساني هذا الأخير الذي يميّز الإنسان عن بقية الكائنات الأخرى لكن هذا لا يعني أننا نخط من قيمة الحواس الإنسانية ونهتمها بالخداع كما فعل "ديكارت"، فالعقل من دون الحواس يكون معرفة ناقصة، لهذا فـ "ديكارت" فسّر نظريته في المعرفة عن طريق شكه المبالغ فيه، فهو أكد أن التفكير هو الميزة الوحيدة التي جعلته يثبت من خلالها ذاته لكن في الحقيقة هناك الكثير من الأشياء التي نستطيع أن نثبت من خلالها وجودنا مثلا: الإحساس سواء الخارجي أو الداخلي، الحوار مع الغير، ممارسة أفعال في العالم الخارجي ... فهذا كله يثبت أننا موجودين فليس التفكير فقط دليل على وجودنا في العالم الخارجي. إنّ الفلسفة الديكارتية قد أرادت أن تخلص العقل الإنساني من أسر التفكير السطحي المسبق المتشبت بما هو غيبي يستند إلى سلطان الكنيسة ويرجعه إلى سلطان العقل ويضع كل الأفكار والحقائق موضع شك، وأن يحوكل ما هو قديم الذي يستند إلى أسس غير دقيقة ليأتي بمنهج جديد يحول المعرفة من الأحكام المسبقة والتقاليد التراثية الموروثة إلى معرفة قائمة بذاتها أساسها البدهة والوضوح المنظم بطريقة منهجية.

ثانياً: الحداثة وعقلنة الدين

إنّ من أبرز مرتكزات الحداثة هو إخضاع الدين إلى محكمة العقل أو ما يطلق عليه بـ "عقلنة الدين" هذا ما تدعو إليه الفلسفة الحداثيّة بقوة، وقد ظهر هذا على يد العديد من الفلاسفة والمفكرين على اختلاف منهجهم وأبرزهم فلاسفة العصر الحديث وبالضبط الفيلسوف الهولندي "باروخ اسبينوزا" الذي أقام فلسفته كلها على أساس العقل والفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" رائد الاتجاه المثالي النقدي، فكلاهما أقام الدين على مرتكز العقل.

1- إصلاح العقل والتفكير عند سبينوزا: 1632 / 1677

يعد "سبينوزا" من أعظم فلاسفة العقل والعقلانية، وهو يقسم الوجود بطريقة هندسية عقلية بحتة خالية من كل الخرافات والأساطير والأوهام التي كانت تسيطر على عقل الإنسان، فهو من رواد التغيير في تاريخ الفكر الغربي استهوته الفلسفة

(1) مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية نقدية، مرجع سابق، ص 113.

الديكارتية كان طموحا وشغوا للوصول إلى أسرار المعرفة الإنسانية، عمل على نقد اليهودية وممارستها بعيدا عن سلطة الدين. كما أنه يعد "أحد أهم مكتسبات الحداثة الأوروبية الذي كان قد جاء قبل أوانه في عصر لا يزال يغرق في الظلام ولم تكن حتى بوارد التنوير قد ظهرت بشكلها المعروف"⁽¹⁾، ويظهر ميله إلى الحداثة الأوروبية من خلال فلسفته العقلية والتي سنعرضها الآن.

1_1 في مفهوم العقل السبينوزي:

يعتبر العقل السبيل للوصول إلى حقائق الأمور فهو معيار الحكم الواعي بعيدا عن سيطرة المشاعر والعواطف والانفعالات والاحتكام الصائب والبرهنة على الأشياء إما قبولها أو رفضها، هذا الأخير كان الأساس الذي قامت عليه فلسفة "سبينوزا"، فهي عبارة عن نسق معرفي ومشروع كان أساسه العقل حيث جعل من العقل الإنساني أداة لفهم النظام الطبيعي الشامل وذلك نابع عن الإيمان بقدرة العقل حيث "استخدم اسبينوزا العقل وسيلة للمعرفة، ووسيلته على ضربين، المعرفة الاستدلالية ولكنها تتصف بالنقص لأنها تقوم على العلة وعلى ربط هذه العلة بالمعلول، ثم المعرفة الحدسية المباشرة وتتجه إلى الماهية فهي كاملة لأنها تعتمد على الحدس العقلي المباشر"⁽²⁾، فسبيل الوصول إلى المعرفة اليقينية يكون من خلال الفعاليات العقلية من استدلال ثم الانتقال إلى الحدس، فقد آمن "سبينوزا" بقوة العقل وأنه الوسيلة التي تعمل على تطهير المعرفة الإنسانية من الخرافات والأساطير والتحرر من الممارسات اليهودية وتمحيص الكتاب المقدس بأعين نقدية حيث كان جريئا عندما أخضع الدين والإيمان إلى محكمة العقل، يقول "سبينوزا": "لا بد قبل كل شيء من التفكير في وسيلة لشفاء العقل وتطهيره قدر الإمكان حتى يوفق في إدراك الأمور على أحسن وجه ودونما خطأ"⁽³⁾. فالعقل بالمنظور السبينوزي هو الأداة للتمييز بين الأفكار الحقيقية وبين الأفكار الباطلة، فقد جعل "سبينوزا" العقل السبيل لإثبات أبعاد الوجود: الله، السعادة، العالم... إلخ، ومن أجل الوصول إلى ما هو أرقى ونهائي، حيث اتبع منهجا رياضيا عقليا أقام فلسفته عليها وأخذ هذا المنهج من ديكارت وطبقه بطريقة جديدة وفي مجال جديد، واتفق أيضا "سبينوزا" مع "ديكارت" في فكرة البدهة والوضوح أي أن الأفكار الواضحة لا تحتاج إلى برهان والتي يتم إدراكها بواسطة فعاليات عقلية، حيث يسلم بأن الأفكار الواضحة هي أفكار صادقة بالضرورة، يقول "سبينوزا": "وبالتالي

(1) مريانا سامي، إما أن تكون سبينوزيا وإما ألا تكون فيلسوفا على الإطلاق، <https://alarab.co.uk>، تمت زيارة الموقع بتاريخ: 4/4/2024، على الساعة: 12:45 مساء.

(2) إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 210.

(3) باروخ سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، تر. جلال الدين سعيد، د. ط، دار الجنوب للنشر، تونس، د. س، ص 31.

فالأفكار الواضحة المتميزة التي تملكها النفس إنما هي صادقة بالضرورة، شأنها شأن أفكار الله الصادقة بالضرورة أيضا⁽¹⁾، فقد أراد "سبينوزا" قيام فلسفة منهجية منطقية عقلية تشمل كل جوانب الإنسان والطبيعة لهذا سعى إلى تطبيق المنهج الهندسي كما في الهندسة اللا فلسفية لإثبات قضايا مختلفة منها الألوهية، والأخلاق من أجل بلوغ الدقة واليقين والوصول إلى فلسفة موضوعية بعيدا عن الأهواء والخرافات.

1_2 حضور العقل في فلسفة الدين الاسبينوزية:

أعطى "سبينوزا" الدور الكلي والكامل للعقل في إدراك حل المسائل الفلسفية الكبرى وبالأخص في مسألة اللاهوت.

● الله الطبيعة:

يعد "سبينوزا" من أجراء الفلاسفة الذين أخضعوا فكرة الله إلى محكمة العقل فكان ناقدا متعطشا للمعرفة العامة وللمعرفة الإلهية خاصة هذا كان سببا في جعله منبوذا من قبل اليهود، نظرا لأنه أراد إخضاع الله الطبيعة للفهم الإنساني، فقد أعطى لفكرة الألوهية حيزا كبيرا من أبحاثه وكتبه نظرا لارتباط هذا الأخير بكافة المشكلات الأخرى فقد عمل على تحليل فكرة الله من ألفها إلى يائها، "فلسفة سبينوزا بأسرها وإنما هي تبرير للاهوت من حيث هو علم وترى هذه الفلسفة بالتالي ردا على من ينكرون إمكان قيام الميتافيزيقا ما تتضمن من أبحاث متعلقة باللاهوت وهكذا تصبح كل فلسفة سبينوزا في نظرها مظهر من مظاهر إمكان علم اللاهوت"⁽²⁾، ومعنى هذا أن فكرة الله بكونها فكرة ميتافيزيقية محضة فقد أراد "سبينوزا" تأسيسها على أسس علمية وعقلية محضة بعيدا عن الخرافات الوهمية وأساطير، لهذا نلاحظ استخدامه للمنهج الهندسي من أجل إضفاء الدقة واليقين.

ومن أجل إثبات وجود الله ركز "سبينوزا" على ثلاث مفاهيم:

● الجوهر:

لقد كان مفهوم الجوهر مفهوما أساسيا والقاعدة الأولى في الفلسفة السبينوزية وقد طرح هذا المصطلح من قبل في فلسفة الحداثة خاصة مع "رونه ديكرت" وليستز في الفلسفة العقلانية، حيث تأثر سبينوزا بديكرت في عرضه لمفهوم الجوهر، حيث عرّفه ديكرت أي الجوهر على أنه "شيء موجود لا يتطلب شيئا سوى ذاته لكي يوجد"⁽³⁾، ويقيم "سبينوزا"

(1) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، تر. جلال الدين سعيد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م، ص130.

(2) فؤاد زكريا، اسبينوزا، د.ط، مؤسسة هندواي، المملكة المتحدة، 2017م، ص

(3) وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص117.

مفهوم الله في كتابه "الأخلاق" على أنه الوجود اللامتناهي، والجوهر اللامتناهي من الصفات ولا يحتاج لشيء لوجوده، أي لا يحتاج إلى كائن آخر أو جوهر آخر لكي يتميز ويعرف وجوده لأنه سبب وعلة كل الموجودات وهو معلول بذاته وتأكيذا على هذا نجد "سبينوزا" يقول: "أعني بعلة ذاته ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة أخرى ما لا يمكن لطبيعته أن تتصور إلا موجودة"⁽¹⁾، "فالله" علة ذاته "Causa Sui"، بمعنى أن الحقيقة الواحدة الشاملة، التي هي حق الله أو الطبيعة، مكتفية بذاتها، تضم في داخلها كل قدرة على إحداث التغير في العالم، ومن ثم فإن الطبيعة في مجموعها غير مخلوقة مثلما أن الله غير مخلوق"⁽²⁾، ويُعرف "سبينوزا" مصطلح العلة ذاته بقوله: "أقصد بعلة ذاته ما تتضمن ماهية الوجود، وبعبارة أخرى ما لا يمكن لطبيعته أن تتصور إلا موجودة"⁽³⁾، فالله لا يوجد إلا بذاته لأن ماهيته تتضمن وجوده أي أن الله لا يعتمد على أي مخلوق آخر للإتيان به فهو الكامل الخالق لكل شيء، فهو يعتمد على ذاته فقط ولا يتوقف الأمر إلا على وجوده هو وصفاته وأفعاله فالجوهر "يعتمد على ذاته اعتمادا تاما، إذ لا يتوقف على أي علة خارجية سواء بالنسبة لوجوده، أو بالنسبة لصفاته. وقول ذلك يعني القول إن ماهيته تستلزم وجوده"⁽⁴⁾، ومن صفات الجوهر أنه اللامتناه نظرًا لعدم وجود موجود آخر من طبيعته وهذا ما صرح في كتابه الأخلاق والقضية الثامنة، أيضا أنه أزلي أي أن الله هو دائم الوجود "فالله عند سبينوزا يتصف بالأزلية، ولكن هذه الأزلية ليست هي الامتداد اللانهائي في الزمان، بقدر ما هي أزلية الضرورة المنطقية"⁽⁵⁾، ويتصف أيضا الله بالكمال والمطلقية والخالق لكل الموجودات فهو حقيقة سرمدية في هذا الوجود "هذا الجوهر هو بالتالي الحقيقة الوحيدة الأساسية في الكون. وهذا الجوهر أزلي، لأنه إذا لم يكن كذلك سيسبقه شيء آخر ويكون علة وجوده، ولا يكون مكتفيا بذاته. ولا بد أن يكون كاملا وتاما... فلا يمكن أن يتغير على الإطلاق، لأن التغير هو انتقال شيء ليس كاملا"⁽⁶⁾، هذا هو الكامل المطلق والحقيقي الذي أسس إليه "سبينوزا". والجوهر الإلهي عند "اسبينوزا" واحد ويستحيل وجود جوهرين من نفس الطبيعة، وهذا ما يعرف بواحدية الجوهر (Monisme)، وهنا نكتشف الفرق بين الجوهر عند "ديكارت" و"سبينوزا" فالأول يعترف بوجود عدة

(1) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 31.

(2) الشيخ كامل محمد محمد عويضة، باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، ص 56-57.

(3) Spinoza Baruch, L'éthique, traduction rollancaillos, France, Gallimard, 1954, pratico2, péfinition1.

(4) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى سبينوزا)، مرجع سابق، ص 296.

(5) الشيخ كامل محمد محمد عويضة، باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، مرجع سابق، ص 55.

(6) وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 117-118.

جواهر ويردها إلى ثلاث أنواع كبرى هي الله، الفكر، الامتداد وقد سلم ديكارت بثلاث جواهر "الله، الذهن، المادة"⁽¹⁾. ومن هنا يتناهى "سبينوزا" مع ديكارت وبنى مذهب وحدة الوجود (panthéisme)، لقد تمسك "سبينوزا" منذ كتاباته الأولى بفكرة الجوهر الواحد وبوحدة الوجود وهي أفكار ذات جذور لاهوتية وما بعد طبيعية وصوفية، لكن تجدر الإشارة أن "سبينوزا" أراد أن يصبغ المبحث بصبغة عقلانية وفلسفية، وترجع جذور هذا المذهب إلى فلسفة العصور الوسطى (المسيحية واليهودية) لكن مذهب "سبينوزا" يختلف عنه تماما من خلال القيام بمطابقة فكرة الله بفكرة الطبيعة بمعنى أن "الألوهية والطبيعة ليس سوى حقيقة واحدة، هي الجوهر الشامل لكل ما هو موجود"⁽²⁾، فالله ما هو إلا انعكاس للطبيعة والعكس صحيح "وهكذا يطبق سبينوزا معادلته الشهيرة: الله=الطبيعة تطبيقا تفصيليا دقيقا في تحديده لصفات الألوهية، ويقضي على كل محاولة لتصوير أي نوع من الانفصال بين طرفي هذه المعادلة"⁽³⁾، وبهذا نخلص إلى أن الله أخذ حيزا كبيرا من فلسفته، لكنها أخذت مجرى آخر ونقله من الحقل الديني ورمى به إلى الحقل الفلسفي، فهو شامل وكلي لجميع قوانين الطبيعة، كله على أساس علمي حيث استند في إثبات وجود الجوهر على مبدأ عقلي، فكل ما هو موجود في الطبيعة خاضع للعقل من خلال طريقة استدلالية وبديهية إذ ربط مفهوم الجوهر "الله" بالطبيعة باعتبارها موجود لذاته لا متناه أزلي وثابت.

● الصفات:

الصفة هي ماهية الجوهر وأساس تكونه وبدونها لا يكون، ولا يمكن أن يدركها الإنسان إلا عن طريق العقل فهي "ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكوّن لماهيته... والجوهر اللامتناهي حاصل على ما لا يتناهى من الصفات كل صفة منها تدل على ماهية سرمدية لا متناهية في جنسها"⁽⁴⁾، فلا يمكن تصور الجوهر بدون صفاته اللامتناهية.

● الأحوال:

يعرّف "سبينوزا" الحال في كتابه "علم الأخلاق" على أنه "ما يطرأ على الجوهر، وبعبارة أخرى ما يكون قائما في شيء

(1) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، الكتاب الثالث، تر. محمد فتحي الشنيطي، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977م، ص123.

(2) الشيخ كامل محمد عويضة، باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، مرجع سابق، ص57.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص59.

غير ذاته ويُتصور بشيء غير ذاته⁽¹⁾، بمعنى كل ما لا يوجد بذاته. ويؤكد "سبينوزا" أن الأحوال نوعان: أحوال لا متناهية وأحوال متناهية "والله من حيث إنه جوهر، في صفة الامتداد-يمتلك الحال المباشر اللامتناهي للحركة والسكون ... ويمتلك الله من حيث إنه جوهر له صفة الفكر -الحال المباشر اللامتناهي للعقل، الذي يسميه "سبينوزا" أيضا "القوة اللامتناهية للفكر ... والأحوال النهائية هي ذواتنا، والنباتات، والحيوانات، والعصى، والحجارة- أعني كل «شيء» جزئي في العالم"⁽²⁾، إذن يمكن القول أن الأحوال الأزلية اللامتناهية هي الحركة والعقل أو النفس، أما الأحوال المتناهية هي كل ما خلقه الله على وجه الأرض.

إنّ فلسفة "سبينوزا" الدينية كلها قائمة على أساس العقل والتي تحدث عنها في كتابه المعنون بـ "رسالة في اللاهوت والسياسة" حيث حاول من خلال هذه الرسالة "التعليق على بعض نصوص التوراة"⁽³⁾، وقد اعتمد اسبينوزا في نقده للكتب المقدسة على النقد التاريخي والذي يعد من أبرز المناهج العلمية التي وضعت من قبل الفلسفة الحديثة فقد "نتجت عن تأليه العقل في القرن التاسع عشر، قرن سبينوزا، وإخضاع الطبيعة له، فكما أن هناك نظاما للطبيعة، هناك أيضا قوانين لضبط صحة الرواية، ولا فرق بين الظاهرة الطبيعية والنص الديني، كلاهما يخضع للعقل وقواعده"⁽⁴⁾، فالعقل عند "سبينوزا" هو أساس فلسفته كلها وهو أساس فلسفة الحداثة من جهة أخرى.

كما وظف "سبينوزا" أيضا منهج ديكارت المسمّى بـ "منهج الأفكار الواضحة" على الكتاب المقدس حيث أراد أن يفصل من خلاله الآيات الغامضة عن الآيات اليقينية الصادقة⁽⁵⁾. وأبرز ما قام "سبينوزا" بنقده وتمحيصه ودراسته في المجال الديني نجد: النبوة، الشعائر والطقوس، المعجزات.

أ/النبوة: أو ما يطلق عليها أيضا بالوحي ويعرفها "سبينوزا" بقوله: "هي المعرفة اليقينية التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما"⁽⁶⁾، وقد وجه "سبينوزا" نقده للنبوة والسبب في هذا راجع إلى أنها حسبه تقوم على أساس الخيال وحده، هذا

(1) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، مرجع سابق، ص31.

(2) وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص122.

(3) يوسف كرم، إبراهيم مذكور، دروس في الفلسفة، مرجع سابق، ص329.

(4) باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر. حسن حنفي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م، ص ص 18-19.

(5) المرجع نفسه، ص10.

(6) المرجع نفسه، ص119.

الأخير الذي لا يمكن الوثوق فيه، ولكي تتضمن النبوة اليقين والصواب لا بد أن يرتبط ذلك الخيال بالاستدلال، فاليقين النبوي يجب أن لا يكون خلقيا فقط وإنما يجب أن يكون يقينيا استدلاليا رياضيا قائما على العقل⁽¹⁾.

ب/الشعائر والطقوس: إنَّ "سبينوزا" يرفض رفضا تاما ممارسة الشعائر والطقوس، فهي بالنسبة له ليس لها أية علاقة بالقانون الإلهي كما أنها لا تدفع الإنسان إلى الوصول إلى السعادة أو تحقيقها، وإنما لها علاقة جد وطيدة لتحقيق المنافع الدنيوية للدولة، فحتى الكتاب المقدس في حد ذاته من خلال آياته يؤكد أن الطقوس لا تعمل على تحقيق السعادة، وإنما تحقيق منافع مادية حسية دنيوية وليست تحقيق السعادة الروحية⁽²⁾.

ج/المعجزات: إن "سبينوزا" يرفض رفضا قاطعا أيضا القول بفكرة المعجزات وربطها بالمجال الديني، فالقول بها معناه نفي قوانين الطبيعة لهذا "لا شيء يحدث في الطبيعة إلا واتباع قوانينها، وأن هذه القوانين تسري على كل ما يتصور العقل الإلهي، وأن للطبيعة نظاما ثابتا لا يتغير... ومع ذلك لما كانت المعجزات قد أجريت على مستوى فهم العامة الذين يجهلون مبادئ الأشياء الطبيعية جهلا تاما، فمن المؤكد أن القدماء قد أدخلوا في باب المعجزات كل ما لم يستطيعوا تفسيره بالوسيلة التي اعتاد العامة الالتجاء إليها لتفسير الأشياء الطبيعية"⁽³⁾، وهذا ما يعني أن كل ما هو غامض يجهل الأشخاص أسبابها تسمى حسبهم معجزة. وعليه "فاسبينوزا" يدعوا إلى التحرر من أحكام اللاهوتيين المسبقة، أو بدع وخرافات رجال الدين الذين يعتبرونها البعض تعاليم الكتاب المقدس، بحيث يصبحوا يدافعون عنها وهي في الحقيقة مجرد معتقدات لا تنتمي إلى المجال العقلي تفرضها عليهم مختلف انفعالاتهم النفسية، لهذا لا بد من إسقاط المنهج النقدي التاريخي على الكتاب المقدس هذا المنهج الذي "لا يختلف في شيء عن المنهج الذي تتبعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه، فكما أن منهج تفسير الطبيعة يقوم أساسا على وقبل كل شيء على ملاحظة الطبيعة، وجميع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية، فكذلك يتحتم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة، وبعد الحصول عليها أي على معطيات ومبادئ يقينية، يمكننا أن ننتهي من ذلك إلى استنتاج مشروع لفكر مؤلفي الكتاب"⁽⁴⁾، فما يريده "سبينوزا" هو الوصول إلى معارف وأفكار دقيقة خالية من الأخطاء وأن لا نؤمن بأي فكرة ونعتبرها صادقة بمجرد إيمان السابقين بها وأتباعها.

(1) المرجع نفسه، ص 142.

(2) مرجع نفسه، 197-198.

(3) المرجع نفسه، ص 216.

(4) المرجع نفسه، ص 234.

• علاقة الدين بالدولة:

إنَّ "سبينوزا" ينفي تماما وجود علاقة بين الدين والدولة فلكل منهما مجاله الخاص به ولا يحق لأحد أن يتدخل في الآخر بأي شكل كان، حيث "ينتج الضرر للدين وللدولة إذا ما أعطى رجال الدين سلطة سياسية في الدولة، ولا ينشأ الاستقرار إلا بفصل السلطتين، والحد من سلطة رجال الدين حتى يتفرغوا لأمر الدين وللعقائد السلفية الشائعة"⁽¹⁾، فلا يمكن أبدا لرجال الدين أن يحددوا مصير الناس كما أنه ينفي طمس حرية التفكير والتعبير لأي فرد مهما كانت رتبته في المجتمع، فيجب تقبل الآراء حتى وإن كانت مخالفة لمعتقدات رجال الدين وعدم معاقبة الأفراد عن آرائهم المختلفة فلكل واحد منا حرية التفكير، "فاسبينوزا" يرى "أن مصالح المجتمع نفسه ... هي المرجع الأخير في كل شيء، وأن قانون الدولة يعلو على كل شريعة دينية، ولقد كان ذلك، بطبيعة الحال، تعبيرا عن اتجاهه الواضح إلى فصل الدين تماما عن الدولة، ثم إثثار مصلحة الدولة على كل مصلحة أخرى، بحيث لا تترك للسلطة الدينية أية قدرة على محاسبة الناس باسمها ... أي إن سلطة رجال الدين ينبغي أن تخضع لسلطة الحاكم... فمثل هذا الخضوع للسلطة المدنية كفيل بعدم تغليب دين على دين، وضمان الحرية لجميع الأديان"⁽²⁾، وهنا نرى أن "سبينوزا" أقام الدين على أساس العقل والحرية على حد سواء، فمادام الإنسان يستخدم عقله في المجال الديني فهو بذلك يكون حر، والعكس فمادام أنه حر فهو يستخدم عقله في أي مجال من المجالات من دون أية قهر أو تسلط.

2_ فلسفة الدين عند كانط: 1724 / 1804

أمّا بالنسبة إلى الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" الذي يعد رائد المثالية النقدية فهو أيضا اتجه إلى نفس منحى "سبينوزا" وعمل على عقلنة الدين. إنَّ حديث "كانط" عن جزئية الدين كان مؤسعا كثيرا، لهذا فنحن لا يسعنا أن نتطرق إلى كامل فلسفته الدينية وإنما سنعرض فقط باختصار نظرتة للدين.

يرفض "كانط" بناء دين من دون أخلاق وبالضبط الأخلاق التي ترتقي إلى المستوى العملي وليست الأخلاق النظرية، لهذا فهو يربط ربطا وثيقا الدين بالأخلاق، حيث يرى أنه لا بد "أن تأتي الكتب المقدسة متمشية مع ما يمليه الشعور الأخلاقي المفطور في الإنسان"⁽³⁾، ونجد "كانط" يُعرف الدين في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" بقوله: "إنما الدين ... هو معرفة بكل واجباتنا بوصفها أوامر إلهية. والدين الذي ينبغي عليّ أن أعرف ... مسبقا أن شيئا ما هو واجب،

(1) المرجع نفسه، ص 97.

(2) المرجع نفسه، ص 231.

(3) زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، د.ط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م، ص 304.

قبل أن أستطيع أن أعترف به بوصفه أمراً إلهياً، هو الدين الطبيعي⁽¹⁾، فالدين الذي يتحدث عنه "كانط" هو دين موجود لدى الإنسان بالفطرة لهذا فهو خاص بالطبيعة الإنسانية العاقلة جمعاء، فالدين الذي يتحدث عنه "كانط" هو المصير الذي يؤدي إليه الإلزام الخلقي الحق، وتقتضيه الحرية الإنسانية، ويؤسس على العقل المجرد وحده في استعماله العملي، قوانينه قبلية مطلقة لا تستند إلى أي واقع تجريبي أو وقائع تاريخية، وهو ليس دين شعب دون آخر بل هو دين الطبيعة البشرية الذي يليق بكافة الكائنات العاقلة. ويطلق عليه "كانط" مسميات متعددة: الدين الأخلاقي، ودين الفطرة، ودين العقل النقي، والمعنى واحد لديه بلا اختلاف⁽²⁾، إذن فأساس الدين عند "كانط" الأخلاق والعقل.

2_1 الفرق بين الدين الأخلاقي والدين التاريخي

يفرق "كانط" بين الدين الأخلاقي والدين التاريخي هذا الأخير الذي أساسه التجربة حيث يكون مطابقاً للفكرة القائلة: نتبع ما وجدنا آباءنا يتبعونه، ففي هذا الدين حسب "كانط" تنعدم حرية الاختيار وحرية التدين فيكون الإنسان مجبور على اتباعه فهو دين الذي يأتي عن طريق الوحي، على عكس الدين الأخلاقي الذي يتوصل إليه الإنسان بالعقل أو ما يطلق عنه كانط دين في حدود العقل⁽³⁾، وهذا ما يدل على أن "كانط" يرفض الدين الذي لا يكون أساسه العقل لأنه بدون استخدام العقل يصبح الإنسان كآلة يستقبل فقط ما يجده أمامه، فـ "كانط" عمل على عقلنة الدين وهذا ما يُعد مظهرًا من مظاهر فلسفة الحدائنة.

2_2 وجود الله عند كانط

يؤكد "كانط" استحالة إثبات وجود الله عن طريق العقل النظري، فهو عاجز تماماً عن معرفة المسائل الخاصة بالميتافيزيقا وبالضبط عن طريق المنطق والعلم، فالعقل النظري حسبه لا يمكن الاعتماد عليه وذلك لأنه يتأسس على الجدل والمغالطات، لهذا فالعقل العملي وحده القادر على إثبات وجود الله من خلال الأخلاق والإيمان⁽⁴⁾، فكانط يريد تفسير

(1) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر. فتحي المسكيني، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2012م، ص 243-244.

(2) غيضان السيد علي، الدين الأخلاقي عند كانط وحدة الفطرة والعقل، مجلة الاستغراب، جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية، د.ع، د.م، 2017م، ص 282.

(3) عبد الكريم لمباركي، فلسفة الدين عند إيمانويل كانط، مؤمنون بلا حدود، <https://www.mominoun.com>، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/4/22، على الساعة: 13:00 مساءً، ص 6.

(4) عائدة عبد الحميد عبد الرحمان، نظرية المعرفة عند كانط، كلية البنات، القليوبية، <https://bfarc.Journals.ekbs>، ص 795.

المسائل الميتافيزيقية بواسطة عقل ديناميكي متطور ومتجدد قوامه الوحيد الأخلاق والإيمان. كما أن "كانط" لم "يحدد مفهومًا لله، لأن أي تعريف لله سيضطره أن ينسب إليه صفات يستمدّها من العالم المحسوس، وما عرفناه في تجربتنا الظاهرة، فينتج عن ذلك تناقض بين مفهوم الله كمفهوم عقلي خالص، وبين تلك الصفات المحسوسة التي ننسبها إليه. والله مستقل عن أي ظواهر محسوسة، يدرك بالنفوس وليس بالمادة، يعرف بالعقل العملي، لا يطلق عليه أي صفة منتزعة من التجارب المشروطة بما هو محسوس"⁽¹⁾، هذا ما يعني أن "كانط" يرفض انساب الصفات المحسوسة المادية بالموجود الإلهي الذي هو مفهوم عقلي محض، فهذا أمر مناقض منطقيًا. إنّ العقل النظري لا يمكنه أن يوضح لنا الصحة الموضوعية لمفهوم الموجود الإلهي، فهو يقدم لنا "فقط، الفكرة عن شيء هو الأساس، للوحدة الأسمى والواجبة لكل الحقيقة التجريبية. معرفة الله تكون إما بالعقل العملي، وإما بالوحي"⁽²⁾. وعليه يمكن القول أن "كانط" أثبت وجود الله من خلال العقل العملي "الذي يقوم على المسلمات على أساس أخلاقي، باعتماده على قوانين الأخلاق، الذي تصدق نتائجه، عن نتائج العقل النظري"⁽³⁾، فنتائج هذا الأخير هي نتائج لا يمكن الوثوق بها لأنها لا تعطينا اللب أي الفكرة الأصلية.

2_3 تأويل الكتب المقدسة عند كانط

عمل "كانط" على وضع قواعد فلسفية يؤول من خلالها اللاهوتي النصوص المقدسة عندما لا يجد مطابقة بين تلك النصوص ونتائج الدين العقلي ومن بين هذه المبادئ نذكر:

- "النصوص المقدسة التي تحتوي على عقائد نظرية تتجاوز التصورات العقلية يمكن أن تؤول لصالح المعقول، أما النصوص التي تتعارض مع العقل العملي فيجب أن تؤول لصالح المعقول"⁽⁴⁾، وهذا ما يعني أن كل ما هو موجود في النصوص المقدسة ويتعدى ما هو موجود في العقل قد يؤول، لكن ما هو موجود في النصوص المقدسة لكنه يناقض تمامًا ما هو موجود في العقول فهذا ما يجب أن يؤول حتمًا.

(1) المرجع نفسه، ص 797.

(2) المرجع نفسه ص 797-798.

(3) المرجع نفسه، ص 794.

(4) عبد الرحمان بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانت، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م، ص 15.

-إذا "عبرت بعض النصوص المقدسة عن معتقدات وجعلتها أرفع شأنًا من الأفعال الأخلاقية الخيرة، فيجب تأويلها لصالح الأفعال الأخلاقية الخيرة التي تسمو بالنفس، حتى لو تعارض النص الحرفي مع هذا التأويل، مثل الاعتقاد بأن التغطيس (التعميد) يؤدي إلى النجاة والسعادة"⁽¹⁾.

-لا بد من تأويل النصوص المقدسة التي تنص على أن الأفعال الإنسانية ناتجة عن علة خارجية قوية وليست ناتجة عن القوى الأخلاقية للإنسان التي بواسطتها يصل إلى القداسة والطهارة⁽²⁾.

وعليه يمكن القول أن اهتمام "كانط" البالغ بالعقل هو ما يؤكد تجسيده لفلسفة حداثية ويظهر ذلك من خلال محاولته لتحرير العقل "من نكوصه بوضعه فلسفة حداثية متكاملة، والتي يسميها بـ «الفلسفة المثالية النقدية». ولهذا يمكننا أن نعد "كانط" هو من فتح الباب للحدثة على مصراعيها، والتي اهتمت بالعقل..."⁽³⁾. إذن يمكن القول أن المثالية النقدية "لكانط" تحمل مقولات الحدثة بصورة واضحة فهو من أبرز الفلاسفة القائلين بفلسفة الحدثة في القرن الثامن عشر.

3- الحدثة الذاتية عند هيغل: 1831 1770

لقد مهد لولادة الفكر الحداثي العديد من الفلاسفة الذين حاولوا قطع الصلة مع التفكير الكلاسيكي من خلال الإيمان بالعقل كقيمة، فحاولوا عقلنة جانب من جوانب حياة الإنسان لكن من أخذ نصيب الأسد هو الفيلسوف الألماني "فريدريك فيلهلم هيغل" الذي كان له الفضل في تدشين لعصور أو أزمنة الحدثة من خلال إرجاع كل ما هو موجود طبيعة، منطق، تاريخ، إلى ملكة العقل كوسيلة أمثل للوصول إلى الحقيقة. إن بداية استخدام "هيغل" لمفهوم الحدثة يرجع إلى وضعه لهذا المفهوم "في سياق تاريخي ليشير إلى عصر «الأزمة الجديدة» أو «الأزمة الحديثة»... وتشير على القرون الثلاثة السابقة. اكتشاف «العالم الجديد» وعصر النهضة، والإصلاح. هذه الأحداث الثلاثة الهامة التي حدثت حوالي عام 1500 -تشكل العتبة التاريخية بين العصور لوسطى والأزمة الحديثة"⁽⁴⁾، فيمكن القول أن "هيغل" يعد

(1) المرجع نفسه، ص 16.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) محمد حسن الفيصلي، الحدثة عند كانط، amp.annabaa.org، تمت زيارة هذا الموقع بتاريخ: 15/4/2024، على الساعة: 14:50 مساء.

(4) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثة، مرجع سابق، ص 13.

من بين أهم الفلاسفة الذي ساهم في بلورة مفهوم الحداثة بوضوح من خلال الإقرار بأن الأزمنة الجديدة هي اللحظة التي تم فيها الإعلان عن قطع الصلة مع القرون الوسطى والبدء في التفكير في اللحظة الجديدة.

إنَّ الحداثة باعتبارها تفكير في ما هو رهن، هي نتاج نظر لفكر متمرد خرج من الظلمات وسجن الفكر الكلاسيكي إلى نور العقل، وبهذا فالحداثة هي انتقال من طفولة العقل للوصول إلى رشده، هذا ما عمل عليه الفيلسوف الألماني "فريدريك هيغل" الذي يمثل النموذج الأمثل لاستكمال المشروع الحداثي الذي تميز بنوع من التعالي والمثالية المطلقة، فأراد من الحداثة جعلها وسيلة للنهوض الفكري ومن حالة القصور والاعتزاب عن العالم والذات إلى حالة الوعي والعمل على تجسيده وأنها أسلوب فكري أو وعي جديد يصنع الاختلاف عن النمط التقليدي، فعبر عن الحداثة في شكل صيرورة الفكر نحو المطلق، حيث يعتبر "هيغل" "أول فيلسوف طور بكل وضوح مفهوما محددا للحداثة"⁽¹⁾. فالحداثة الهيجلية تقوم على فكرة الوصول إلى الروح المطلق "فالواقع النهائي أو الكون هو روح مطلق يمر خلال التطور في الزمان حتى يصبح واعيا بنفسه في العقل الإنساني فيكون العقل هو الفاعل الأول في كل تفكير حداثي"⁽²⁾.

1-العقل عند فريدريك هيغل:

إنَّ الحديث عن الفكر الحداثي ومركزية العقل يقودنا مباشرة إلى الفيلسوف الألماني "هيغل"، نظرًا إلى أنه عبّر عن المشروع الحداثي التنويري وأطلق ما يعرف بالأزمنة الجديدة أو الأزمنة الحديثة، التي تشير إلى مجموعة من الإصلاحات والاكتشافات في العالم الأوروبي من إصلاح ديني وكشوفات جغرافية ونهضة في شتى المجالات، وهو الذي نقل فكرة العقل في شكل مثالية مطلقة وربط بين المنهج الجدلي والعقل وجعله المحرك الأول للتاريخ بل المتحكم في صيرورته، كما جعله أساس لكل وعي وفكر وجعله الحاكم المسيطر في العالم بأسره، ففلسفة "هيغل" هي فلسفة لا تقبل التجزئة فلا يمكن عرض جانب وترك آخر لأنها فلسفة نسقية كلية شاملة جامعة مانعة، والغاية منها إظهار العقل الكامن في كل الوجود بل الكامن فينا وفي الزمان والمكان وفي العالم وفي التاريخ، أيضا هذا العقل الذي يجري في كل شربين الوجود هو المبدأ والمبتدئ والمنتهي والمحرك الباطن وراء كل تطور يحدث في العالم هذا ما أراد أن يبينه "هيغل" من خلال فلسفته النسقية "العقل هو جوهر الكون أو صورته اللامتناهية لا يعني أن الأشياء المادية ليست موجودة، وأن العقول وحدها هي التي توجد وإنما هو يعني فحسب: أن الطبيعة تتبدى أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية، لكننا

(1) محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور غربي، مرجع سابق، ص 89.

(2) مشقق ابتسام، هابرماس والكوجيتو الديكارتية من براديجم الذات إلى براديجم التواصل، مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 7، العدد 1، باتنة، جوان 2022، ص 330.

نشعر بالحاجة إلى وحدة وسط هذا التنوع الهائل، فنقارن بينها حتى نعثر على العنصر الكلي الكامن وراءها ... والفكر هو وحده الذي يدرك هذه الأنواع⁽¹⁾، انطلاقاً من هنا أعاد "هيجل" بناء العالم بشقيه الطبيعي والفكري على نحو مثالي من خلال إظهار أن الكون يحكمه العقل المطلق الموحّد حيث يذيب في داخله كل الاختلافات والتناقضات حيث أرجع الوجود والطبيعة والعالم إلى الذات وهذا يُعد أهم عماد للحدائّة الغربية.

ويرتبط المنهج الجدلي عند "هيجل" ارتباطاً وثيقاً بفكرة العقل فهو تعبير عن طبيعة العقل وماهيته، بل هو جوهر العقل نفسه، ولهذا الأخير عدة ألوان وأشكال يتجلى ويظهر بها لكنه يتمثل خاصة فيما يعرف بالفكرة الشاملة، والعقل هو عبارة عن تمظهرات كل ما هو موجود في هذا الوجود على عدة مستويات سنحلّلها فيما بعد، حيث مزج بين المطلق وبين المنهج الديالكتيكي لهذا فيعتبر "هيجل" أن تطور ونمو وسيرورة الفكرة الشاملة معناه المنهج "فإنه كان يعني بالفكرة هنا العقل في تطوره الكامل"⁽²⁾، وتجدر الإشارة بأن هيجل يستعمل العديد من المصطلحات وبالتالي تعدد المدلولات مثلاً العقل أو الروح المطلق ... إلخ وقد أشار شُراحه بأنها تنتهي إلى نفس الدلالة.

ولكي تصل الفكرة إلى المطلق تمر بمراحل تطويرية مختلفة ومنظمة تسير على أسس جدلية تصاعديّة من المعرفة الدنيا إلى العليا، وبهذا فإن العقل من أجل الكشف عن نفسه يسير حول رحلة طويلة من خلال الإحساس ... الفهم وكلها مراتب المعرفة ودرجات العقل نفسه، إذن فالمعرفة حسب "هيجل" كلها عقلية وكل النشاطات الأخرى ما هي إلا ضرب من ضروب النشاط العقلي، فهو الذي يدرك ويحس ويتخيّل ويرغب ويريد فكل موضوع ما مرعه العقل أو الروح المطلق، حيث يكون حاساً ومدركاً إدراكاً حسيّاً إنما يجد موضوعه في شيء حسي، أو حيث يتخيّل يجد موضوعه في تصوير ذهني وبهذا يجسّد هدفه وغايته، ولكنه في مقابل ذلك كله فهو لا بد أن يشبع حياته الداخلية العليا، والمتمثلة في الفكر ومن هنا فإن العقل يجعل من الفكر موضوعاً له لكن المشكلة هي كيف نستطيع التمييز بين الإحساس وبين غيره من أنواع النشاط العقلي؟ والاجابة على هذا السؤال هي أن لا يمكن التمييز والفرقة بين أنواع النشاط العقلي إلا من خلال الموضوع "فإذا كان نشاط العقل ينصب على موضوع حسي سُمي النشاط العقلي في هذه الحالة إدراكاً حسيّاً، وإذا انصب على تصوير ذهني كان تخيلاً ... إلخ، ومن ثم فإن أعلى ضروب النشاط العقلي هي تلك التي يتخذ فيها العقل من نفسه موضوعاً لنشاطه حيث يصبح هو نفسه الذات والموضوع في آن معاً، والحوار الذي يدور بين هذه

(1) فريدريك هيجل، العقل في التاريخ المجلد الأول من محاضرات في فلسفة التاريخ، تر. إمام عبد الفتاح إمام، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م، ص43.

(2) إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل دراسة لمنطق هيجل، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007م، ص88.

الذات وهذا الموضوع هو ما نسميه بالمنهج الجدلي⁽¹⁾"⁽²⁾، والذي سنتحدث عنه بالتفصيل في العنصر الموالي. وبهذا غلّف "هيجل" العالم بغلاف عقلي صلب تتحقق فيه وحدة الذات والوجود والطبيعة، وكل ما هو موجود يرتد إلى حضن الذات أي أنها تظهر الروح وانعكاس لحركة الفكر وهذا ما يتجلى في العبارة الشهيرة: "إن ما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل عقلي"⁽³⁾، كما يعتبر "هيجل" أن العالم المادي ما هو إلا تمظهر للعالم الروحي الذي يتجلى في التاريخ وهو المحرك الأساسي له، والعالم بأسره من صنعه، فالوجود هو نتاج الفكر حتى فكرة الله إنما هي تظهر للروحي فالروحي هو وحده الحقيقي وما يوجد لا يوجد إلا بقدر ما يشكل روحيته، فالعالم الروحي هو العالم الجوهرى فكل ما هو موجود موجود بوجود الروح، ومن خلال هذا الأخير ينبثق كل شيء من معرفة وفن وسياسة وكل تلك الظروف إنما لها صلة وثيقة بالحرية وإرادة الإنسان، فالعقل هو تجل للطبيعة والتاريخ وهو القوة المحركة لها لهذا يمكننا الإقرار بأن "هيجل" هو الممثل الأول للفكر الحداثي نظرا لإيمانه المحض بالعقل والذات والحرية وهذه هي أعمدة الحداثة وهو عمل على عقلنة الواقع والتاريخ وإرجاعه إلى حضن الذات.

1_2 المنهج الجدلي

إن الإنسان بطبيعته يبحث عن المعرفة وفي ظل هذا البحث لا بد له من سبيل أو منهج يتبعه للوصول إلى تلك المعرفة أو الحقيقة ولعل من أبرز المناهج التي عرفت على مر تاريخ الفكر الفلسفي "المنهج الجدلي" الذي له تاريخ طويل خاصة في الفكر اليوناني القديم مع أساطين الفلسفة، لكن كان المتدخل في تأسيس وتقعيد هذا المنهج الفيلسوف الألماني "هيجل" الذي جعله يركز على العقل وقد طغت الطريقة الجدلية أو المنهج الجدلي على فلسفته كلها سواء في فلسفته المعرفية وفي عمله على المنطق فقد "اعتبر هيجل أن هذه الطريقة الجدلية أو "المعرفة النظرية"... هي السمة المميزة

(1) الجدل: إن الجدل عند هيجل "هو التطور المنطقي الذي يوجب ائتلاف القضيتين المتناقضتين واجتماعهما في قضية ثالثة، ولهذا التطور، الذي هو تطور الفكر والوجود معا، ثلاثة أركان: الأول هو الدعوى أو الإيجاب، والثاني نقيض الدعوى أو السلب، والثالث التركيب، وهو التأليف بين الرأيين المتناقضين والجمع بينهما في رأي واحد أعلى منهما". (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص393).

(2) إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل دراسة لمنطق هيجل، مرجع سابق، ص92.

(3) فريدريك هيجل، أصول فلسفة الحق، تر. إمام عبد الفتاح إمام، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م، ص86.

كل الموجودات هي تجليات الروح (انعكاس لحركة الفكر) لهذا ففلسفة "هيجل" هي جوهر الفكر الحدائي التي عملت على إرجاع كل ما هو موجود وما يوجد إلى محكمة العقل وإضفاء البعد الذاتي عليها مع الإيمان بحرية الفكر هذه هي مرتكزات الحداثة، لكن كيف تتم هاته المراحل؟ يبيننا "هيجل" من خلال منهجه وهو كالتالي:

لقد بنى "هيجل" تصوره لهذا العالم من خلال منهجا أطلق عليه الديالكتيك وهو عبارة عن مثلث تصاعدي ديناميكي يعمل على فهم التناقضات وإذابة الاختلافات وهو ذي ثلاث مستويات الموضوع والقيض ومركب بين النقيضين، ومعنى هذا أن السير الثلاثي للفكر والتاريخ هو العقل البشري يبدأ بتقرير حقيقة ما مثال ذلك يقول أن الله موجود، لكن قد يأتي من ينكر هذه الحقيقة ويقول بعكسها ثم يأتي بفكرة ثالثة تجمع بينهما وتقول بأن الله مركب بين الوجود واللاوجود، وقد عمل "هيجل" على تطبيق هذا المنهج على شتى مجالات المعرفة: تاريخ، وجود، منطق، معرفة، لكي يظهر "لنا كيف أن قوام الحياة البشرية-والوجود عموماً- هو الصراع والتناقض والتوتر والحركة المستمرة، وثار على كل تلك النزعات الفلسفية القديمة التي لا تنظر إلى الوجود إلا على أنه حقيقة ثابتة ومستقرة"⁽²⁾، ويهدف "هيجل" من خلال هذا المنهج فهم ظواهر العالم والفعل والانفعالات الوجودية على أساس كشف كل التناقضات والاختلافات، فكل ظاهرة تحمل في طياتها التناقض، فهو مبدأ كل حركة، ويقوم المنهج الجدلي على مقولات منبثقة من جوهر العقل "فإذا ما بدأ المنهج الجدلي سيره كيفما اتفق دلّ ذلك على أنه بدأ بداية غير عقلية. ومن ثم فلا بد أن تكون المقولة الأولى هي المقولة الأولى بالضرورة العقلية الخالصة. ولا تنطبق هذه الملاحظة على المقولة الأولى وحدها ولكنها تنسحب كذلك على المقولة التي تليها، ثم تنطبق أيضاً على سلسلة المقولات كلها بمعنى أنها لا بد أن تكون ضرورية، ولا بد أن تحددها طبيعة العقل نفسه لا أن نحددها نحن"⁽³⁾، وبهذا يصبح المنهج الجدلي هو طريق للتفكير حيث يمكن الوصول عن طريق تضاد الأفكار وتناقضها إلى بعض الحقائق من خلال هداية العقل حيث اثر النهج الجدلي في المعرفة الإنسانية

(1) جولي مايبي، ديالكتيك هيجل، تر. فراس الحمدان، مجلة الحكمة، <https://hekmah.org>، تم الاطلاع على الموقع بتاريخ:

2024/6/11، على الساعة: 14:00 مساءً، ص2.

(2) إبراهيم زكريا، مشكلة الفلسفة، د.ط، مكتبة مصر شارع كامل صدق النحالة، د.ب، د.س، ص32.

(3) إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل دراسة لمنطق هيجل، مرجع سابق، ص140.

1_3 مستويات العقل الهيجلي

ويحصل تجلي الروح المطلق في الفكر الإنساني من خلال تطور جدلي، فالروح أو الفكرة المطلقة تبدأ من المعرفة الدنيا إلى العليا حتى يبلغ منزلة الفكرة المطلقة.

وتجدر الإشارة إلى أن المنطق الهيجلي الجدلي هو عبارة عن علم قوانين الفكر بأشكاله وفعاليته تنبثق من تأمل الواقع الفعلي، وليس عبارة عن تفكير ذاتي لا علاقة له بالواقع بل هو بمثابة نسيج عقلي للواقع نفسه، بل هو دراسة باطنية لجوهر العقل، والمنطق عنده هو منطق علاقة الجزء بالكل ولقد عمل على التماهي بين قواعد الفكر والواقع من أجل الوصول إلى المطلق من خلال علم المنطق الذي يدرس الفكرة من أجل أن تعي الذات ذاتها وتعقل الأمور في نفسها، أي عقلنة كل ما هو موجود، ومن أجل الوصول إلى الروح المطلق يجب أن يجب أن تمر بثلاث تقسيمات متعددة ومتداخلة وهذا ما وضّحه في كتابه "فينومينولوجيا الروح"، ففلسفة الروح تعالج المراحل التي يجتازها الفكر من أبسط الصور الفيزيقية إلى الإدراك الكلي ثم اتحاد المجرد ألا وهو العقل مع الطبيعة إلى المطلق، وهو يقسم الروح إلى ثلاث تقسيمات:

أ_ الروح الذاتي:

في هذا القسم يتناول دراسة العقل البشري من الناحية الذاتية السيكلوجية أي الحياة الباطنية للفرد (أي العقل الفردي) وأيضا الفعاليات الذهنية من إحساس وفهم وذاكرة، ويمر هو كذلك بثلاث مراحل:

● الوعي الحسي:

في هذه المرحلة يكون موضوع الدراسة المحسوسات انطلاقا من ما هو موجود في الطبيعة يحدث لها وعي حسي بين الموضوع وموضوع المعرفة وتعتبر الطبيعة هي تجل خارجي للروح المطلق المناقض لها، وهنا يحدث الصراع، ومن أجل إزالته يميل بالضرورة إلى التغلب على هذا التعارض ليستعيد نفسه بمعرفة نفسه، لهذا انطلق "هيجل" من المعرفة الأولية للوعي البشري الموجودة في العالم الخارجي نظرا إلى أن الفرد هو جزء من هذه الطبيعة، وهنا يحدث التناقض بين ما هو موجود في ذاتنا من أحكام وأوهام ذاتية وبين ما هو موجود في العالم الموضوعي الذي يحرك من الثبات اليقين الحسي نتيجة التحولات الفيزيائية أو جانبها السلبي، ثم الحساسية كجانب إيجابي وسلبي معا، ويظهر الشك في أدنى صورة فيحدث السلب أو النفي، وهنا يبدأ الوعي في رحلة البحث عن فحوى العلاقة بين الذات والموضوع. إن "المرحلة الأولى من مراحل الوعي هي، بالطبع، مرحلة مباشرة. وذلك يعني⁽¹⁾ أن الموضوع نفسه عبارة عن مباشرة⁽²⁾ إن العلاقة بين الذات

والموضوع علاقة مباشرة. ومباشرة الموضوع تجعله مفردا أعني موضوعا فردا ... أما مباشرة العلاقة بين الذات والموضوع فهي تعني أن الموضوع يوجد مباشرة أمام الوعي ... فليس ثمة حلقة وسطى بين المفكر وموضوعه على نحو ما يحدث حين يستنتج وجود الموضوع ... ومثل هذا الإدراك المباشر للموضوع الفردي هو الوعي الحسي⁽¹⁾، فأولى المراحل التي يمر بها العقل هي المعرفة المباشرة من أجل تعرّف الذات على موضوعها والتمايز الذي بينهما، "إن الشيء هو نسيج من المتناقضات بمعنى أن التعارض الباطن في الشيء هو الذي يربطه بما عداه من الأشياء وكأن الشيء هو في صميمه مجرد عملية الترابط أو اتصال وهذا الترابط أو الاتصال، هو انكسار الاستقلال الشيء"⁽²⁾، وبهذا تكتشف الذات وجود المحسوس السلبي المتناقض الخارج عنها ويستدعي ظهور وعي آخر ألا وهو الإدراك الحسي وهو المستوى الثاني من مراحل الروح الذاتي.

● الإدراك الحسي:

بعدما اكتشفت الذات الجزء السلبي الخارج عنها ألا وهو اليقين الحسي، تنتقل إلى مرحلة الإدراك الحسي، فالوعي في مرحلة الإدراك لم يعد مجرد إحساس فردي وغنما هو شيء به خواص أو هو على وجه الدقة واحد له كصفات كثيرة وهذه الكيفيات هي التي نصف بها الأشياء، وبما أن الموضوع واحد وله العديد من الصفات فهو متناقض مع نفسه وجميع هذه المتناقضات من حيث الأساس استنباطات فحسب من التناقض الرئيسي الموجود بين الموضوع باعتباره كلياً وفرداً جزئياً في وقت واحد، وبهذا فالإدراك الحسي يجمع بين الكلي والفردي، بمعنى أن في هذه المرحلة يكشف عن التناقض الذاتي (بين الفكر والجزء) حيث أن الشيء يوجد لذاته ولغيره في نفس الوقت، فالعالم إذن ما هو إلا مرآة يكشف فيها الوعي ذاته ويكون موضوع الوعي بالذات هو الحياة التي هي روح العالم والتي تحمل كافة مظاهر الاختلاف كما أنها في الوقت نفسه تستعيد صميم وجودها الملغى وبهذا تعود وحدة الذات في صميم الاختلاف المطلق.

● الفهم:

ويظهر الفهم كما قلنا من تناقض الإدراك الحسي، فيدرك الفهم أن للأشياء ظاهر وباطن (الكل والجزء)، لذلك ينقسم العالم إلى عالم الظواهر وعالم ما فوق الحس (الإله المفارق)، وهذا العالم الأخير عندما يعي العالم الخارجي فإنه لا يعي إلا ذاته بمعنى أن الوعي بالآخر يصبح وعياً بالذات في الآخر، وتعتبر مرحلة الفهم من مراحل تطور الوعي التي تنطبق فيها الأضداد على أنها تصارع بعضها ولا يمكنها أن تلتقي، أي تصبح المرحلة الفاصلة بين الأفكار وتصبح بين خيارين

(1) ولتر ستيس، فلسفة الروح، تر. إمام عبد الفتاح إمام، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م، ص28.

(2) زكريا إبراهيم، عبقريات فلسفة هيجل أو المثالية المطلقة، ط1، مكتبة مصر، القاهرة، 2010م، ص175.

"الفكر من حيث هو فهم يركز على التحديدات الثابتة، ويهتم اهتماما بالغا بالفروق والاختلافات الموجودة بين هذه التحديدات، وهو ينظر إلى كل خاصية على حدة ويعالجها كما لو كانت مستقلة عن غيرها ولها وجود قائم بذاته"⁽¹⁾، وفي هذه المرحلة تصبح له أهمية كبيرة في توضيح الأفكار ويتحقق الوعي بالذات من خلال معرفة الغير وبحقق المعرفة العلمية، ومن أجل إزالة التناقض بين الوعي لذاته والوعي بالعالم من خلال العقل الذي يصبح مؤحدا جامعا بين الوجود والفعل.

ومن هنا نستنتج أن الروح الذاتي تعبير عن الحياة الداخلية للإنسان وتدرس التعاقب الذهني لأشكال الوعي على مستوى الفرد بدءا من الوعي بالحس وموضوعه ثم إدراك موضوع الذات ثم يأتي الفهم ليؤلف بين القضية ونقيضها ليخرج بالنتيجة التي هي الوعي بالذات.

بـ الروح الموضوعي:

وهو المستوى الثاني من تجليات الروح المطلق، وهنا تخرج الروح من ذاتها وتطلق العنان لتخلق عالما موضوعيا خارجيا يتمثل فيما تصنعه في العالم الخارجي، كالدولة والمؤسسات والمجتمع والقانون والحقوق والواجبات... إلخ، ولا يعني "هيغل" بالعالم العالم الطبيعي بل العالم الذي تصنعه الذات لنفسها وهو تجل الروح الموضوعي، لأنه عقل يتجل خلال تواصل الناس فيما بينهم، وهو الدرجة الأعلى حيث يعي روح العالم نفسه في الدولة مثلا... إلخ "هذا العالم الخارجي ليس هو بالطبع عالم الطبيعة، إذ أن الروح تجد هذا العالم الأخير موجودا بالفعل، لكن العالم الموضوعي هو العالم الذي تخلقه الروح لذاتها لكي تصبح موضوعية أعني لكي توجد وتؤثر في العالم الفعلي، وهو بصفة عامة عالم المنظمات والمؤسسات. ولا يعني ذلك المنظمات الوضعية كالقانون، والمجتمع، والدولة وحدها، لكنه يشمل كذلك العرف، والعادات، والحقوق والواجبات عند الفرد، وكذلك الأخلاق والرعاية الخلقية"⁽²⁾. وينبه "هيغل" أن الروح الموضوعي يقوم على الإرادة، "فالمنظمات والمؤسسات هي عمل من أعمال الإرادة حيث تتجلى في العالم فتشكل مادته الخام وتحوله إلى عالم جديد للعقل"⁽³⁾، وبهذا يهدف "هيغل" إلى عقلنة العلم، ويتطور الروح الموضوعي في ثلاث مراحل هي: الحق المجرد والأخلاق الذاتية والأخلاق الاجتماعية. "وفلسفة الحق بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحددها بأن تكون إنسانا وأن تحترم الآخرين كإنسانيين ويقسم هذا الجزء إلى ثلاث: الملكية والتعاقد والجريمة، والأخلاقيات الذاتية تتمثل في: التي تقوم على النقيض

(1) إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل دراسة لمنطق هيغل، مرجع سابق، ص 106.

(2) ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 61.

(3) المرجع نفسه، ص 62.

الحق المجرد أو فلسفة الحق وهي تعالج حق الفعل المجرد والصوري، والمظهر الخاص للعقل أي محتواه الداخلي، والله باعتباره الغاية النهائية للإرادة. أما الأخلاق الموضوعية الاجتماعية تدرس الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية ويقسمها "هيجل إلى ثلاث الأسرة والدولة والمجتمع المدني"⁽¹⁾. وعليه فهذه "المرحلة من المراحل تطور الروح لتتقي بجدل أكثر جوهرية وأعمق دلالة وهو الجدل الذي يعبر عن ميزة النوع والموضوع وليس ميزة الفرد ... وبهذا تتحول إلى روح موضوعي بعد أن كانت مجرد روح ذاتي"⁽²⁾. إذن في هذه المرحلة تخرج الروح عن ذاتيتها وتنطلق من أجل الكشف عن هذا العالم الموضوعي كي توجد وتؤثر فيه.

ج- الروح المطلق:

وهو أعلى مستويات العقل البشري، في تجلياته العليا على نحو ما يتجلى في الفرد والدين والفلسفة، وهنا يحدث التركيب بين المتناقضين الروح الذاتي والموضوعي والروح المطلق هو الكامل الكامن فينا موجود بداخل ذاتنا حيث تصبح الروح في حرية مطلقة. "ومن ثم فالروح المطلق هو تأمل الروح لنفسها ... والروح المطلق هو تلك المرحلة النهائية التي تعرف فيها الروح أنها في تأملها لنفسها فإنها تتأمل المطلق أيضا... ويتخذ إدراك المطلق ثلاث طرق تعطينا ثلاث مراحل للروح المطلق هي: (1) الفن (2) الدين... (3) الفلسفة"⁽³⁾.

- الفن الهيجلي : يعد الفن تجسيد واقعي حسي للفكرة فهو يرتبط بالعقل المطلق إضافة إلى الدين والفلسفة، هذا ما يعني أنه من بين أحد ثلاثة أشكال التي تتجلى فيها حرية الروح، فالفن هو ترجمة محسوسة للحقيقة وهو يرتبط بالدين والفلسفة داخل الإطار نفسه، وهو يختلف عنهما في الجانب الشكلي فحسب، بمعنى أن تلك المجالات الثلاث لها مضمونا واحدا وهو المطلق ويتميز أحدهما عن الآخر من خلال طريقة تقديم ذلك المضمون إلى الوعي الإنساني⁽⁴⁾. "إن دور الفن هو في أن يكون «الوسيط أو الموفق بين الواقع الخارجي المحسوس والفاني وبين الفكر المحض، أي بين الطبيعة والواقع المتناهي من جهة، والحرية اللامتناهية للفكر الأفهومي من جهة أخرى»". ففي الفن يبدو المحسوس «مُروَّحًا»، ويرتدي الروحاني مظهرًا حسيًا ... ومن شأن الفن أن يظهر

(1) ياسر خالد فراج، المنهج الجدلي عند هيجل وأثره في الفلسفة المعاصرة، مجلة كلية البنات الأزهرية الجديدة، العدد السادس، 2022م، ص 349.

(2) المرجع نفسه، ص 348.

(3) ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 128-129.

(4) إ. نوكس، النظريات الجمالية (كانط-هيجل-شوبنهاور)، تر. محمد شفيق شيا، ط 1، منشورات بحسون الثقافية، بيروت-لبنان،

1985م، ص 106-107.

الجوهري والكلي، فهو يستخرج القيمة الحقيقية من المظاهر الحسية ويعطي هذه الأخيرة «واقعا أسمى يولده الروح»⁽¹⁾. أي أن الفن هو تعبير عن المطلق الكامل الموجود في الفكر بطريقة محسوسة بعبء عن جوهر الفكر، ويعتبر "هيجل" الجمال الفني أسمى من الجمال الطبيعي، فإن سموه ينتقل بالضرورة إلى نتاجاته لأنه من نتاج الروح، فكل ما هو ناتج من الروح يعد أرقى وأسمى لكل شيء موجود في الطبيعة⁽²⁾.

• الدين من منظور هيجل:

• يعتبر الدين حسب "هيجل" من تجليات المطلق، والدين هو مصدر السعادة والرضا "ففي الدين حيث تنشغل (الروح) بذاتها بهذه الغاية تنزل الأثقال عن كاهلها، أثقال كل تناء وتكسب لذاتها إشباعا وخلاصا نهائين، فهنا لا تعود (الروح) تربط نفسها بشيء غير نفسها، وهذا محدود، ولكن بالارتباط باللامحدود واللامتناهي وهذه هي العلاقة اللامتناهية، علاقة الحرية، وليست علاقة... التعبدية. هنا يكون وعيها حرا حرية مطلقة ويكون في الحقيقة وعيا لأنه وعي بالحقيقة المطلقة. وهذا الشرط للحرية في طابعه كشعور هو الإحساس بالإشباع الذي نسميه اليمن أو البركة، بينما كنشاط فإنه ليس لديها شيء أبعد لتفعله أكثر من تجليه جلالية (الله) وكشف عظمته"⁽³⁾، إذن الدين أيضا مظهر من مظاهر تجلي الروح المطلق والغاية من كل دين حسب المنظور الهيجلي الكشف عن الجوهر وماهية وتنمية القيم الأخلاقية، و"موضوع الدين هو في العمق موضوع الفلسفة نفسه. إنه المطلق أو الله. فالمضمون النظري هو نفسه، غير أن ما يدركه الدين بشكل حسّي وصوري، أي بالتصور، تعقله الفلسفة بشكل مطابق عن طريق الأفهوم. وبمعنى آخر، إن وحدة النهائي واللا نهائي التي تفكر فيها الفلسفة بواسطة الأفاهيم، يشعر بها الدين ويتخيلها"⁽⁴⁾.

فالمطلق هو موضوع مشترك بين الفلسفة والدين وأيضا الميتافيزيقا لكن يختلفان في تجليهما فالأول يتجلى في شكل مفاهيم مجردة والثاني يتجلى في شكل شعور المتناه فيها.

• الفلسفة:

(1) رينيه سّرّو، هيجل والهيجلية، تر. أدونيس العكره، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1993م، ص42.

(2) هيجل، مدخل إلى علم الجمال فكرة الجمال، تر. جورج طرايشي، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988م، ص8.

(3) هيجل، مدخل إلى فلسفة الدين، تر. مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2001م، ص24.

(4) رينيه سّرّو، هيجل والهيجلية، مرجع سابق، ص46.

وكما قلنا سابق أن "هيجل" يجعل من الفلسفة والدين مشتركاً في نفس الموضوع أيضاً دراسة المجردات، "فالروح الموضوعية في ... الفن أصبحت تمثلاً ذاتياً فهي هنا في مجال الفلسفة تكون قد اجتازت الهوة التي تفصل بين الذات والموضوع وبهذا العبور يكتمل تطور الروح"⁽¹⁾، بمعنى انتقال المطلق من حيز المطلق إلى الوجود الحقيقي "ومن ثم تكون الفلسفة هي الوجود الفعلي للفكرة وهذه ذروة في العملية الجدلية هي مقولة العقل النهائية التي يسميها هيجل مقولة الفكرة المطلقة، ولكن من خلال الانتقال الجدلي من مقولة الوجود إلى مقولة الفكرة يظل داخل حدود العالم المجرد أو إطار العالم المنطقي"⁽²⁾، وهكذا تكون الفلسفة أسمى مرحلة يصل إليها الفكر الإنساني. ومن هنا نخلص إلى القول أن الروح المطلق عند "هيجل" تعبيراً عن الإله الذي خلق الطبيعة والمجتمع كي تدرك الذات ذات المطلق واللامتناه من خلال مخلوقاته وبالتالي فالروح عنده تتطور وفي تطورها يتطور معها شكلها الخارجي الطبيعة والمجتمع والدولة، فـ "هيجل" يمثل أعلى قمة للتراث الفلسفي الحدائي العقلاني الذي جعل العقل جوهر كل الوجود، يتم التعاطي مع الوجود بوصفه معقولاً حيث يتم بناء صرحه الفلسفي من نقطة غاية في الأهمية ألا وهي أن كل شيء موجود هو بالضرورة عقلي بمعنى أنه له القابلية للتعقل بصورة مطابقة لما يشكل جوهر كينونته، لكن فلسفته تعرضت للعديد من الانتقادات نظراً إلى أنها غارقة في التجريد والمثالية، أيضاً صعوبة اللغة وتعدد المصطلحات وبالتالي التعدد في المدلولات مثال مصطلح Gest بالألمانية وبالإنجليزية mind تترجم الروح، العقل، النفس، أو الفكرة ... هذا ما يجعل المتلقي في حيرة من أمره، حيث لقب بأرسطو العصور الحديثة، ووصفوا فلسفته بأنها متاهة فلسفية كبرى ما إذ دخلها أحد واستطاع الخروج منها يصعب عليه العثور على المخرج، وفلسفته تعد أعمق مذهب فلسفي مما يسمح بتعدد التأويلات.

المبحث الثالث: حضور الفكر الحدائي في الفكر العربي المعاصر:

يحتل مفهوم الحداثة في الفكر المعاصر مكاناً بارزاً فهو يشير بوجه عام إلى سيورة الأشياء، ويفرض صورة جديدة للإنسان والعقل والهوية، تتناقض جذرياً مع ما كان سائداً في القرون الوسطى وبفضل هذا الفكر انتقلت أوروبا إلى مرحلة أخرى تتميز بالنهوض والتطوير والإبداع هدفها تغيير أنماط التفكير والعمل والسلوك، هاته الحركة التنويرية العقلانية المستمرة أغرت رواد الفكر العربي إلى ضرورة الوعي بها، نظراً للعيش مدة من الزمن في تأخير فكري وحضاري، وبهذا تولد وعي العقل العربي بضرورة النهضة والتحديث وإدراكه لأزمة تأخره، ومحاولة الانفتاح على الثقافات ومحاولة الاستفادة

(1) ياسر خالد الفراج، المنهج الجدلي عند هيجل وأثره في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 352.

(2) المرجع نفسه، ص 353.

من تجارب الغرب أحد أبرز المفاتيح، ومن هنا تكوّن الاقبال على مشروع الحداثة العربية بوصفها تجربة ناجحة أيقظت العقل العربي ودفعته نحو التفكير والابداع.

أولاً: وعي مفكرين العرب بضرورة التحديث:

إنّ بزوغ الحداثة في الفكر العربي كان من منطلق سببين غاية في الأهمية الأول أن هذا المصطلح قد دخل مجال الاعتراف التداول في الفكر العربي و الإسلامي بتأثير من الحداثة الغربية، أما الثاني، أن هذا الدخول قد بدأ منذ منتصف القرن العشرين، ولقد عرف العرب الحداثة في شكل صدمة حضارية حيث أفاقوا العرب من سباتهم على حملة بونابرت بغزو مصر على حد تعبير المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي على أن العامل الجديد الذي طرأ على المجتمعات الإسلامية منذ أن صدمتها "الحداثة الغربية هو، بالإضافة إلى مظاهر التنوع الموروثة، تواجد أصناف لها بهذه الحداثة صلات متفاوتة. فمن المسلمين من بقي على إسلامه، ولكنه منخرط في منطقتها، مساير لمنجزاتها مستوعب لمتطلباتها، ولا سيما ما تعلق منها بالجانب المعرفي الذي حققت فيه قفزات عملاقة. ومنهم من بقي يعيش بذهنه في الماضي"⁽¹⁾، ثم على القرى الامبريالية الأوروبية تحتل البلاد العربية الواحدة تلوى الأخرى، هذا الاحتلال حمل معه حضارة جديدة ولا يشبه ما عرفته شعوب المنطقة في تاريخها الطويل، إذ أنه حمل معه حضارة مغايرة جديدة غير مألوفة وأنماط حربية واقتصادية وتنظيمية، وقيما ثقافية لا عهد لهم بها، فزعزع و هز كل اطمئنائهم واقتناعهم برد الفعل لحماية كيانهم، وبناء عليه يمكن القول أن تاريخ الحداثة في المجال العربي المعاصر يبدأ مع الصدمة الحضارية التي جاءت مصاحبة للاحتلال الفرنسي النابليوني لمصر في القرن التاسع عشر الذي يمثل المرحلة الأولى لبداية الحداثة العربية، وانحياز بعض المثقفين في البلدان العربية والإسلامية بالحضارة الغربية، فأرادوا اخذ و اقتناء الأنماط المنهجية والفكرية للحداثة الغربية وتطبيقها على الفكر العربي بغية الخروج من النكسة التي أصابت الفكر الغربي وهنا بدأت لحظة الوعي بأهمية التحديث والتجديد للخروج من حالة التقهقر والانحطاط والعمل على اللحاق بالركب التطور الذي وصله الغرب. والحداثة في الفكر العربي المعاصر مرت بها العديد من الأسماء كان لها دور فاعل وفعال في الدعوة إلى قطع الصلة مع التراث القديم البالي والقضاء على الركود في الفكر الغربي. لا يمكن تجاهل وعي العرب بفكرة الحداثة والتحديث، فالحداثة في الفكر العربي لها تاريخ واسع وعريق فهي "تشكلت في سياق سيروية تراكمية مديدة في الزمن أخذت حتى الآن ما يجاوز القرن ونصف القرن من التطور"⁽²⁾، وتجدر الإشارة على وجود فترتين مهمتين مر بهما العقل العربي أثناء اتجاهاه إلى مرحلة الحداثة: الفترة الأولى تسمى بفترة الإعجاب أو ما يطلق عليها أيضا بفترة النهضة والذي يقصد بها الإعجاب والتماهي بمنجزات الحداثة الغربية في جميع المجالات ومحاولة تطبيق نظرة الإعجاب تلك على الواقع العربي، ويرجع تاريخ تلك الفترة إلى منتصف القرن العشرين أما الفترة الثانية فتسمى بفترة الوعي

¹ عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، 2015م، ص125

بالحدائثة الغربية يرجع تاريخها إلى عقد الخمسينات من القرن الماضي⁽¹⁾، حيث كان المفكرون الأولون الذين دعوا إلى النهضة والتقدم نحو الأمام بالضبط في القرن التاسع عشر يحملون رسالة ذات طابع ثقافي واجتماعي في المجتمعات العربية تنصّ على الدعوة إلى التحديث ورفض القديم⁽²⁾، فمنذ ذلك العصر "والعقل العربي يحاول بشتى الوسائل المعرفية والأدوات المنهجية التعرف إلى العقل الغربي وتفكيك مقولاته، والسعي لهضمها واستيعابها وتجاوزها، وهذا كله لتحقيق الغاية المنشودة، الولوج إلى الأزمنة الحداثية على شاكلة المجتمعات الغربية"⁽³⁾، كما أن العقل العربي عمل على وضع العديد من الطرق والوسائل المنهجية ومختلف الأدوات المعرفية من أجل معرفة وهضم الحداثة الغربية واسقاطها على الواقع العربي، بالإضافة إلى محاولة معرفة إنجازاتها التي ظهرت في جميع المجالات سواء العلمية أو السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية، "وعلى هذا الأساس يعد وعي العقل العربي بالحداثة الغربية المدخل الرئيس في فهم تطور الفكر العربي المعاصر، والذي حكم عليه الجاهري بأنه فكر سلفي بالمعنى الحرفي للكلمة، سواء الفكر الذي يرى أن نموذج الماضي هو الذي سيدخلنا إلى عالم الأزمنة الحديثة، أو الفكر الذي يرى أن النموذج الغربي هو الذي سيدخلنا إلى الأزمنة الحديثة ... ومن زاوية أخرى، لا يمكننا حصر وعي العقل العربي بالحداثة الغربية في المتغير الأيديولوجي على وجاهته، فهناك التحولات الاقتصادية والسياسية التي خبرتها المجتمعات العربية، ودورها في تأنيث الوعي بالحداثة في الفكر العربي"⁽⁴⁾، بمعنى كل التحولات التي حدثت في المجتمعات العربية لعبت دورا مهما في استفادة العقل العربي للاتجاه نحو التحديث.

ففي بداية وعي العرب بالحداثة الغربية كانت تغلب عليهم النزعة الانتقائية، حيث كانوا يختارون بعض المفاهيم التي تتناسب مع تراثهم العربي ويترك المفاهيم التي تختلف مع التراث⁽⁵⁾. وسنتطرق الآن إلى أهمّ المفكرين العرب المعاصرين الذين يعدّون من أبرز المبشّرين بالحداثة.

ثانياً: المشروع الاركوني في تحديث العقل العربي.

إنّ مبادئ الحداثة كمذهب وعقيدة أسّس لها الفكر الغربي، هي دعوى صريحة لنبد القديم الجامد المتفوق على نفسه لا يعرف التقدم والعمل على التجديد، وكان المفكر الجزائري "محمد أركون" Mohammed Arkoun

(1) عبد الحليم مهورباشة، الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر: دراسة مقارنة بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمان، مجلة تبّين، العدد 23، 2018م، ص 111-112.

(2) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، ط 1 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2007م، ص 9.

(3) عبد الحليم مهورباشة، الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر: دراسة مقارنة بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمان، مرجع سابق، ص 104.

(4) المرجع نفسه، ص ص 109-110.

(5) المرجع نفسه، ص 112.

(1928_2010م)⁽¹⁾ من الذين تبنوا هذا الفكر ودعا إلى تطبيقه في الفكر الإسلامي والعمل على نقده من أجل تحقيق واقع عربي أفضل ينتقل إلى مرحلة جديدة وخلق مجتمع واع مؤسس على أسس حضارية متينة خاصة بعد مرحلة السبات العميق مما أدى إلى تأخره عن ركب الحضارات والثقافات المتطورة التي سبقته لهذا لا بد من الاعتماد على أسس ومفاهيم عقلية تنتهج به نحو الحدث والتجديد وهذا ما يعرف بعقلانية الحداثية وإخراج المقدس هي دائرة -اللا مفكر فيه- إلى صلاحية التفكير فيه وإعادة دراسته بطريقة حداثية.

يقدم لنا "أركون" مشروعه الحداثي من خلال نقد العقل الإسلامي بوصفه مراجعة نقدية تمحيصية للفكر العربي الإسلامي من خلال نقده للعقلانيين الكلاسيكيين والنصوص المؤسسة التي كانت بمعزل عن هاته الدراسة و إخضاعها للدراسة العقلية المحضة دون وجود أي محددات ، و الهدف من ذلك إيقاظ الفرد المسلم و دعوته إعادة قراءة تراثه ومواكبة التطور والعمل على التجديد "هنا أيضا ينبغي قلب المنظور العقلانوي للنقد التقليدي من أجل تركيز الاهتمام على الأشياء التي غدت ودعمت بالفعل الحساسيات والعقائد والنزعة التقوية والفكر وأنواع السلوك اللاحقة للمؤمنين. نقصد بذلك استبطان المؤمنين لكل تراجم الرجال العظام على هيئة صورة مثالية وتقديسية. من الواضح أن سيرتي محمد وعلي تشكلان نموذجين كاملين لهذا النوع من التراجم"⁽²⁾، لهذا عمل "أركون" على نقد المرتكزات المؤسسة للعقل الديني الإسلامي لتأسيس حادثة في واقعنا.

إنّ نقد العقل الإسلامي هو أول خطوة جادة التي لا بد منها لكي يدخل المسلمون للحداثة ويقطعون الصلة مع كل الموروثات المتحجرة لكي يسيطروا على الحداثة "بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسساتي والسياسي، الذي فرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية"⁽³⁾، وقد شبه "أركون" النقد كما فعل "ديكارت" في نقد الأحكام المسبقة و سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت و السياسة و "كانط" الذي عمل على نقد العقل بالعقل وفحص المعارف والأفكار بقدر ما هو بحث في

(1) محمد أركون: "مفكر من أصل جزائري، درس في فرنسا، وعمل أستاذًا للإسلاميات في جامعة السوربون. له إنتاج غزير في الإسلاميات، كتب باللغة الفرنسية، وترجم الكثير منها إلى العربية. من أهم كتبه: الفكر العربي، تاريخية الفكر العربي - الإسلامي، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، قضايا في نقد العقل الديني. يُصنّف أركون أعماله -من دون تمييز- في إطارين نظريين هما الإسلاميات المطبقة ونقد العقل الإسلامي". (السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010م، ص 139).

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر. هشام صالح، ط2، مركز الانماء القومي، بيروت، 1996م، ص 17-18.

(3) المرجع نفسه ص 13.

قبليات المعرفة وشروطها وإمكاناتها كانت شبيهة بالثورة الكوبرنيكية ، ف "أركون" لا يهدف إلى تكذيب و هدم الروايات والمقالات بقدر ما يرمي إلى فحص بنية الخطاب وصلاحيته و استخراج مكامن القوة و الضعف فهو "يرمي إلى البحث في المؤسسات والأبنية والممارسات التي تتيح للخطابات أن تتشكل وتنتشر، ولأنظمة المعارف أن تنشأ وتسيطر، وللصروح العلمية الاستدلالية أن تشاد وتتسق. باختصار إن النقد بالمعنى الحديث، بل بالأحدث، هو قراءة في النصوص والتجارب لسبر إمكاناتها واستنطاقها عن مجهولاتها"⁽¹⁾، من أجل الكشف التاريخي عن كيفية انبثاق هذا العقل والعمل على نقده وتعريته للتراث الكلي والشامل ومحاولة نقل الفرد العربي من الوعي التراثي إلى الوعي الحدائي، فالوعي الأول دوغمائي أورذكسي مازال في سبات ومن أجل نخوضه يلزم الالتكاء على أسس الحداثة، أي تكوين عقل استطلاعي استكشافي أو ما يعرف بالعقل المنبثق.

1_ محمد أركون وفلسفة المُفكر فيه واللا مُفكر فيه

لعلّ من أبرز أسباب تخلف المجتمعات العربية والإسلامية خاصة عموماً تعود حسب المفهوم الأركوني إلى غياب الفلسفة والفكر النقدي الحر، انطلاقاً من كون الفلسفة هي ممارسة نقدية وتساؤل نقدي بناء، ترفض التعاطي مع المعارف الجاهزة فكان الابتعاد عن الإبداع الفلسفي والفكري عاملاً أساسياً في إصابة المجتمعات العربية بالظلامية والتحجر والانغلاق الثقافي والحضاري في مختلف المجالات مما جعل المفكر أركون يشير إلى مصطلح "العقل الدوغمائي المغلق"⁽²⁾، مما أدى إلى إصابة الفرد المسلم بالتقوقع والتخلف فلسفياً وعلمياً، فالفرد العربي ينظر إلى التراث الفكري الإسلامي نظرة متعالية مقدسة وهذا ما اصطلح عليه أركون بـ "اللامُفكر فيه"، فقد اعتبر "أركون" هذا المفهوم بمثابة الركيزة الأساسية التي يعمل من خلالها على النقد والتحليل والدراسة، كما أنه لا يمكن اعتبار أركون هو أول من قال بهذا المصطلح وإنما ظهر أول مرة على لسان المفكر الأمريكي "ميلتون روكيش" **Milton Rokeach (1918_1988م)**، لهذا فقد صنف "أركون" تراث الفكر الإسلامي في دائرة اللامُفكر فيه⁽³⁾ وهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو

(1) علي حرب، نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، 2005م، ص ص 201-202.

(2) العقل الدوغمائي المغلق: وهو "ليس ظاهرة خاصة بتاريخ الفكر الإسلامي، بل إنه قوة بنيوية تكوينية من القوى الأربع المتضامنة ... الواقع أن العقل الدوغمائي أغلق ما كان مفتوحاً ومنفتحاً. وحول ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير إلى ما لا يمكن التفكير فيه". (محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ، تر. هاشم صالح، د.ط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.س، ص7)

(3) آسيا واعر، في الفكر الحدائي لمحمد أركون، مجلة الحقيقة، جامعة أدرار - الجزائر العدد 43، د.م، 2023/3/22م، ص ص 78-

المستحيل التفكير فيه، وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه⁽¹⁾، وخير مثال على قمع حرية التفكير مع فرقة المعتزلة الذين كفروا في مسألة العقل والنقل والعديد من القضايا، نظرا للعقائد الراسخة والدفينة في العقلانية الجماعية شكلت عائقا تجاه غلق فضاء فكري متنوع وخصب، ومن هذا المنطلق عمل "أركون" على إرساء قواعد الفكر الحدائي من تمرد ونقد على الأوضاع السائدة التي تسود مجتمعاتهم وتحقيق قيم الحرية والعدالة والكرامة والتنوير. وتمجيد العقل واحترام الفرد والإعلاء من شأنه والثورة على كل ما هو قديم هذه هي روح الحداثة، فقد دعا "أركون" إلى ضرورة الانفتاح على الفكر الغربي الإسلامي على العقلانية الحديثة والعمل على تفكيك كل المعتقدات والدعوة إلى قراءة جديدة وتأكيدها لهذا يقول "أركون": "فإنني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسراً"⁽²⁾، ومن هذا الأساس دعا "أركون" إلى ضرورة إخراج الفكر الإسلامي من دائرة اللائفكر فيه ليصبح مفكرا فيه، وذلك من خلال أول خطوة ألا وهي تحديد مناهج البحث العلمي من خلال تغيير المناهج المتبعة في دراسة الفكر الإسلامي والاكتفاء من المناهج الكلاسيكية والانفتاح على مناهج جديدة (حديثة) ولعل من أبرز هذه المناهج: التاريخي، والتفكيكي والاعتماد على علم اللسانيات الحديثة وعمل أركون على دراسة الفكر الإسلامي بمناهج غربية حديثة، درس القرآن الكريم والسنة النبوية وأيضا مصادر التشريع. "لماذا لا يُقبل العقل الإسلامي على نقد ذاته كما أقبل العقل الغربي؟ ذلك أن الزمان الإنساني يقتضي التجديد والعود على بدء، فما المانع من خلخلة الوعي الإسلامي نقدا، ليتمكن بعد ذلك من إحداث نهضة أخرى تعمل على تقليص المسافة الفاصلة بين اللحظتين الحضارتين، لحظة انبلاج الإسلام، ولحظة انبلاج الحداثة؟"⁽³⁾، وهنا يمثل مشروع "أركون" تشخيص للأزمة وتحليل لها ودعوى للاحتراس في الخلخلة واستحداث المنظومة الفكرية النقدية، وتمكن من اجتياز العتبة والالتحاق بالحداثة من أجل إيقاظ العقل. إنَّ العقل الجديد الحدائي الذي نسجه الفكر الأركوني في مشروعه يتميز بأنه عقل مختلف انتقائي مبدع منفتح متعدد يؤمن بالاختلاف يرفض أيديولوجيا واحد بل هو متعدد الأقطاب متحرك مقارن وانتهاكي ثوري وتفكيكي تركيبي وتأويلي أو خيال واسع، شمولي يرفض الوحدة و التمرکز ، يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة وعودها في كل السياقات الثقافية الحية حاليا⁽⁴⁾، يرفض المعرفة الحاضرة، يمارس الشك، يرفض

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 5-6.

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر. هاشم صالح، ط1، دار الساقيين بيروت- لبنان، 1999 من ص76.

(3) نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، ط1، منشورات الاختلاف، ضفاف، 1437هـ-2016م، ص77.

(4) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 14-15.

السياقات الدوغمائية، يكره الجمود الاجترار والتقليد، عقل يطمح إلى فتح آفاق اللامفكر فيه، يعتمد المنهج والنقد المأخوذ من فكر الحداثة يعمل على تفكيك وتقويض النصوص المقدسة، يريد سلخ هذه النصوص من القداسة، يؤمن بـ "تعدد التأويلات أي يعتمد على نظرية التنازع في التأويلات بدلا من التعصب لنظرية واحدة، فمن الضروري التخلي عن الرأي الإسلامي الأرثوذكسي التي تعرض على أنها تمثل دين الحق وتقدم للناس حقيقة مطلقة متعالية"⁽¹⁾، كما أنه عقل يعترف بوجود عدة عقلانيات وعدة أنماط تشكل عدة مستويات من الدلالة، أي أنه يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفره لديه من مصادر ووثائق تنافي التشبث بتفاوت أمة أو سنة أو اتجاه أو عصر أو دين أو فلسفة على غيرها⁽²⁾، ولعلّ من أبرز ميزات الحداثة الأركونية أنها إنسانية أي تحترم الإنسان كذات قائمة لها قيمة في الوجود "فالنزعة الإنسانية الحقيقية هي القائمة على الإنسان واحترام الإنسان واعتباره أغلى وأعز شيء في هذا الوجود"⁽³⁾. كما نقد "أركون" النزعة العلمانية المتطرفة التي زعزعت الخصوصية الفكرية والروحية للديانات السماوية ودعا إلى تأسيس علمانية منفتحة التي تجمع بين القيم الروحية الإنسانية والإيمان بالحرية والتقدم ومن هنا يدعو "أركون" إلى علمانية منفتحة بديلة عن النزعة العلمانية المتطرفة تستوعب المكاسب العقلانية للحداثة دون أن تلغي من حسابها البعد الديني الذي ينبغي أن يشكل مكونا أساسيا في برنامجها⁽⁴⁾، وسعيا لتجاوز هذا الركود عمل أركون على تأسيس ما يعرف بالإسلاميات التطبيقية من أجل تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية وتأسيس استراتيجية جديدة لفهم الخطاب الإسلامي بطريقة منهجية، والعمل على تنمية الحس النقدي الاستمولوجي من أجل إعادة قراءة القرآن والسنة بطريقة نقدية وتضعهم في ميزان النقد والفحص والتحليل والإسلاميات التطبيقية "هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات. وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها"⁽⁵⁾، فهي تعمل على قراءة التراث الإسلامي الماضي وحاضره انطلاقاً من المتطلبات الحالية، حيث يعيد تفكيك المصطلحات الإسلامية والولوج في تاريخها بطريقة نقدية.

(1) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2000م، ص81.

(2) المرجع نفسه، ص ص82-83.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي ونقد الابتعاد، تر. هاشم صالح، د.ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989م، ص259.

(4) عبد الإله بلقزيز وآخرون، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2010م، ص147.

(5) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص57.

ثالثاً: نقد العقل العربي: مشروع القراءة الحدائية عند محمد عابد الجابري

يقودنا المشروع الحدائي في الفكر العربي المعاصر إلى الحديث عن المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" Mohammed Abed Al-jabri (1935_2010م)⁽¹⁾ الذي سعى إلى تحديث بنية العقل العربي والعمل على تمحيص مكوناته وهذا ما نلاحظه في العديد من مؤلفاته الذي اقترن بمفهوم النقد والعقل وهما مصطلحان يملكان روح الحدائة الغربية، فاستأنس الجابري بالمشروع الحدائي الغربي وعمل على إسقاطه على الفكر الإسلامي، فكيف ذلك؟

1_ مفهوم الحدائة عند الجابري

لقد ارتبط مفهوم الحدائة عند "الجابري" بمفهوم نقيض عكسي نوعاً ما ضد له ألا وهو التراث الذي عرفه "الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية أيديولوجية"⁽²⁾، فهو "يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف"⁽³⁾، بهذا المعنى فالتراث بمثابة حصانة عقائدية وفكرية مشتركة بين مجموعة من الأفراد وفيه نوع من الضمير الجمعي والشعور بالاتحاد، وهذا الانكباب على دراسة التراث والمحافظة عليه جعل الفكر العربي يعيش نوع من العزلة والتطرف عن تقدم الحياة وتطورها، بل يصرفنا في التفكير في الحدائة ومتطلباتها، لأن التراث ما هو في الأصل إلا مجرد بضاعة بالية وهو جزء من الماضي، حتى الإنتاج يرتبط بما هو قديم أي مجرد اجترار وليس تجديد وهذا ما عبر عنه بالفهم التراثي للتراث، ومن أجل مواكبة التطور والقضاء على الرتابة والجمود الذي أصاب العقل العربي لهذا يجب "تجاوز هذا ((الفهم التراثي للتراث)) إلى فهم حدائي، وإلى رؤية عصرية له"⁽⁴⁾. والحدائة حسب تعني القطيعة مع تفسير التراث بالتراث مما يجعلنا ندور في حلقة مفرغة بعيدة عن القراءة الموضوعية، لهذا عمد الجابري على

(1) محمد عابد الجابري: "مفكر مغربي (...)" أهم كتبه: سلسلة نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي. يتمحور مشروع الجابري حول مفهوم نقد العقل العربي الذي أعطاه عنواناً لكتبه الأربعة الرئيسية. ويعني بهذا المفهوم النقد الإستمولوجي للتراث العربي في مستويين: تكويني تاريخي ونسقي بنيوي، وفي حقول ثلاثة هي: المعرفة والسياسة والأخلاق. ولا يخفي الجابري أن الهدف من المشروع هو تأسيس عصر تدوين جديد ودفع المشروع النهضوي العربي". (السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 162).

(2) محمد عابد الجابري، التراث والحدائة دراسات ومناقشات، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991م، ص 23.

(3) المرجع نفسه، ص 24.

(4) المرجع نفسه، ص 15.

نقد العقل العربي الإسلامي الذي تقوقع على نفسه ودعا إلى ضرورة النهضة واليقظة للمواجهة عنى الولادة الجديدة، والعمل على تحديث وتحديد الإسلام وتحت رايته وفق ما تقتضيه متطلبات العصر وتحدياته الحضارية العامة⁽¹⁾، وهو المطلب الذي كان يبتغيه من نقد العقل العربي، فهو شرط من شروط النهضة، "فإن عملية النقد المطلوبة أو على الأقل كما نريدها أن تكون، تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقييد بوجهات النظر السائدة"⁽²⁾، فالعقل العربي تعود على مجموعة من الاعتقادات والبراهين السائدة دون استدلال وتمحيص، وهذا ما أقره "الجابري" من خلال تطبيق آليات الفكر الحدائي من العقلنة والنقد والإيمان بالحرية في قراءة النص، "فالجابري" في جل كتاباته نادى بروح التحديث والحداثة التي التمسناها مع ثلة من المفكرين "كديكارت"، "كانط"، "سينوزا"، حيث لقب "الجابري" بـ"كانط العرب"، فقد نقد الجابري الثقافة العربية الإسلامية من خلال الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين والمتصوفة لكي نستنتج كيف يفكر الإنسان العربي، ويعقد مقارنة بين العقل الغربي والعربي. فالعقل العربي هو إنتاج لثقافة معينة لها خصوصياتها وكان الإطار لهذا العقل هو عصر التدوين فقد بقي لصيق به لا يقبل أي شيء سواه وقد استخدم في دراسته للعقل العربي دراسة ابستمولوجية حفرية وعمل على نقد القراءات السلفية للتراث والذي جاء بعقلنة النتائج الفكري العربي المعاصر، ووضع تحت ميزان العقلانية، وهنا تجدر الإشارة ليس بصدد عرض فلسفة الجابري بقدر بيان حضور الفكر الحدائي في الفكر العربي المعاصر وتوضيح مدى إيمان الجابري بفكر الحداثة في نحوض الأمة العربية والعمل على تجاوز الماضي بنقده للتراث ولبنية العقل العربي، حيث انتقد القراءات العربية للتراث خاصة التيار السلفي يؤكد على ضرورة العودة للتراث وإحيائه واستثماره الفكر العربي الحديث والمعاصر ونبتعد عن الفهم التقليدي للتراث أي قراءة ابستمولوجية "الفهم التراثي للتراث"⁽³⁾، أما الجابري فهو يدعو إلى تعدد القراءات حسب حاجة المجتمع أي قراءته قراءة معاصرة "لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ ((المعاصرة))"⁽⁴⁾.

2_ في أنواع العقل العربي:

(1) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، د.ط، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م، ص 65-73.

(2) محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي. تكوين العقل العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984م، ص 5.

(3) محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م، ص 13.

(4) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 15-16.

نجد الجابري يقسم العقل إلى ثلاث أنواع و هذا ما يدل على أهمية العقل وتقديسه لدى الفلاسفة سواء في الفكر الغربي أو العربي وعليه سنعرض أنماط العقل عند الجابري:

أ/العقل البياني: وهو العقل الذي يصدر عنه الحقل المعرفي المبلور عن طريق جملة من العلوم الإسلامية العربية المحضة

وهي كالتالي: النحو، الفقه، علم الكلام، البلاغة، فهو عقل يتميز به العلماء "من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه، وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة...أو من قدماء ومحدثين"(1).

ب/العقل العرفاني: ترجع هذه التسمية على مصطلح العرفان الذي يطلق عليه بالغنوص وهي كلمة يعود أصلها إلى اليونانية وتعني المعرفة أو العلم أو الحكمة، فالعرفان هو المعرفة بالأمور المتعلقة بالمجال الديني، ومن جهة أخرى فالعرفانية أو الغنوصية "هي جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر أن المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي ميدان الإرادة. فالعرفان إذن يقوم على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر، بل يمكن القول إنه يقوم على جعل الإرادة بديلاً عن العقل"(2)، أي ان في العقل العرفاني إعطاء الأولوية للإرادة بدلاً من العقل.

جـ/العقل البرهاني: أو ما يطلق عليه بالنظام المعرفي البرهاني ، وكما نعلم أن البرهان هو الحجة والإظهار والبيان وهو النظام الذي يقوم على أساس العلم والمنطق وبالأخص المنطق الأرسطي، بالإضافة إلى أنه يعتمد على المقارنة و"يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحكمة عقلية، وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتشبيد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر"(3) ، فالعقل البرهاني هو العقل القائم على الحجج والبراهين المنطقية.

3_ القراءة الحدائية للتراث

بعدما انتقد "الجابري" العقل العربي اللصيق المتماهي في أحضان التراث وعمل على إحداث قطيعة إبستمولوجية مع فهم التراث بالتراث، أسس إلى فهم حدائي وإلى رؤية عصرية له، فالحدائنة عند "الجابري" تهدف إلى قطع الصلة مع

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، 1986م، ص13.

(2) المرجع نفسه، ص253.

(3) المرجع نفسه، ص ص383-384.

الماضي وأحداث التجديد، من خلال القراءة الحدائية "تجعل المقروء معاصرا ... لنفسه معناه فصله عنا ... وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا ... قراءتنا تعتمد، إذن، الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين"⁽¹⁾، وهنا يبعد المتلقي من فهم التراث بالتراث مع إبقاء التراث كموضوع معرفي للدراسة منفصلا عن الذات بهدف تحقيق أكبر قدر من الموضوعية والدقة العلمية، والابتعاد عن الاجترار والجمود، الذي غرسه فينا السلفيين، فالحدائنة بهذا لا تعني قطع الصلة بالتراث بقدر ما تعني تغيير طريقة التعامل معه بطريقة حدائية تواكب العصر وهنا تكمن خصوصية الجابري في حديثه عن الحدائنة العربية لأن الحدائنة الغربية عملت على قطع الصلة تماما مع تراث القرون الوسطى وعملت على تجاوزها، فإن الحدائنة عند "الجابري" تتمثل في تحديث المنهج وتحديث الرؤية نزولا عند المسلمة.

إنّ المنهج يتحدد مع طبيعة الموضوع، وفي ذلك استعان بمنهج غربية في قراءته للتراث لكن مع مراعاة خصوصية الفكر العربي "فهو يصر على تمسكه بالخصوصية والقومية العربية لكنه في الوقت عينه يلح على الانفتاح على العالمية والإنسانية"⁽²⁾، من أجل جعله مواكبا للعصر مع المحافظة على ظروفه السوسيولوجية والسياسية التي انبثق منها وهذا ما عبر عنه بالمعاصرة. ولأن الحدائنة "في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة"⁽³⁾، ولا يتحقق ذلك إلا بالانتظام النقدي في التراث والمنهج المناسب، والتحرر من السلطة الأيديولوجية والواحدية للإيمان بأن الحدائنة مسألة تاريخية يجب مواكبتها⁽⁴⁾، والإيمان بالعقلانية والديمقراطية شرط تحقق الحدائنة في المجتمع العربي "ونحن نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفصح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حدائنة خاصة بنا، حدائنة ننخرط بها ومن خلالها في الحدائنة المعاصرة ((العالمية)) كفاعلين وليس كمجرد منفعلين"⁽⁵⁾، وهنا فالحدائنة التي يدعو إليها "الجابري" هي حدائنة راهنية تدعو إلى التغيير والانفتاح ونكون فيها فاعلين ملتزمين بالموضوعية والتعامل العقلاني والنقدي في جميع مظاهر الحياة والتراث أيضا، رغم ذلك فهناك الكثير من المآخذ التي نلاحظها في فكر "الجابري" كونه عمل على دراسة الفكر العربي بالأنماط ومنهجيات غربية تخص الفكر الغربي أيضا التعامل مع فلسفات ذاتية لا يمكن إسقاطها على التراث الإسلامي. "لكن ما يُعاب على هذا الاستجلاب، أنهم يأتون بحزمة منهجية من دون المسائلة عن منبتها وعن الظاهرة

(1) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 12.

(2) نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008م، ص

(3) محمد عابد الجابري، التراث والحدائنة، مرجع سابق، ص 15-16.

(4) الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2001م، ص 46.

(5) محمد عابد الجابري، التراث والحدائنة، مرجع سابق، ص 17.

التي أسست لأجل تشريحها، فمثلاً: يتم استيراد المنهج الحفري أو المنهج التفكيكي لبحث وفحص القرآن الكريم، مع أن المحض الأول لهذه المناهج هي العلوم الإنسانية وتخصصات النقد الأدبي⁽¹⁾. إضافة إلى أنهم لا يجتهدون في غربلتها ونقدها ومحاكمتها من أجل الكشف عن حقيقة كل شيء، فيستنسخونها ويحاولون زرعها في إعراضٍ منهم عن التبيئة أو التكييف، ألسنا قادرين على إبداع مناهج من روح خصوصياتنا تتمشى ومقتضيات العصر بكشوفاته العلمية ومخرجاته المنهجية، تمثيلاً حريفاً؟⁽²⁾. وهنا يُطرح إشكال المشروعية في هذا الإسقاط. لهذا كفانا اجترار ما قدم من طرف الفلسفات الغربية واستحضار مناهجها و العمل على ابداع مناهج ولدت من رحم ثقافتنا و لا يكون التغيير فقط انطلاقا كتابة تنظيرات تبقى حبر على ورق بل يجب معاشة و اسقاطه على الواقع

يرى المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" Taha Abd al-Rahman (1944م)⁽³⁾ أن الحداثة الغربية تنطلق من فلسفة علمانية تقوم على إقصاء الدين والقيم الأخلاقية من المجال العام. "فما تميزت به طور الحداثة الغربية منذ عصر الأنوار عن باقي الأطوار التي تقلبت فيها البشرية هو أنه قرر أن يقطع صلته بالأخلاق، وعلى اعتبار أن مرجع هذه الأخلاق التقليدية كان هو الدين، فسعى أهله -الأنواريون- بكل قوة إلى تحرير الأخلاق من سلطة المعتقدات الدينية."⁽⁴⁾ وهذا ما يتعارض مع المرجعية الدينية والأخلاقية التي يؤمن بها المسلمون. لذلك لا يمكن لمشروع الحداثة العربية أن يستمد من الحداثة الغربية، وإن تم وحصل فإن ذلك سيؤدي إلى تكريس فجوة أكبر بين الأديان والقيم العربية والمفاهيم الحديثة المستوردة. لذلك يرى "طه عبد الرحمن" أن الحداثة العربية المزعومة ليس هناك وجود فعلي لها، فالحدائيون العرب هم أصلاً مقلدون صريحون، فعلى سبيل المثال إذا ظهرت التفكيكية، صاروا تفكيكيين، وإذا ظهرت البنيوية صاروا بنيويين⁽⁵⁾. فالحداثة العربية هي محاولة لاستنساخ الحداثة الغربية دون مراعاة للخصوصيات الثقافية والدينية للعالم العربي. فقد تم تبني مفاهيم ومؤسسات غربية دون تكييفها بما يتناسب مع واقع المجتمعات العربية، مما أدى إلى

(1) شهرزاد حمدي، المنهج الظواهري عند حسن حنفي بين الإسقاطات والسقطات، مجلة رفوف، م 11، مخبر المخطوطات، جامعة أدرار -الجزائر، ع 02، جويلية 2023م، ص 388.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) طه عبد الرحمن: "فيلسوف مغربي معاصر. درس الفلسفة في المغرب وفرنسا، وتخصص في فلسفة اللغة والمنطق. له إنتاج غزير، أغلبه باللغة العربية، وبعضه بالفرنسية. من أهم كتبه: اللسان والميزان، تجديد المنهج في تقويم التراث، العمل الديني وتحديد العقل، فقه الفلسفة، سؤال الأخلاق، روح الحداثة، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي". (السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 71).

(4) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي في الغري، المغرب، 2006م، ص 100.

(5) طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013م، ص 104.

فجوة بين الشكل والمضمون. كما أن هذه الحداثة العربية لم تنطلق من مرجعية إسلامية أصيلة، بل جاءت كردة فعل على الاستعمار الغربي. وبذلك ستعود إلى "إخراج المتلقي العربي من التعلق بالتراث الذي صنعتته أمتة إلى التعلق بتراث من صنع أمة سواها"⁽¹⁾. ويعني فقدان الهوية العربية والانتماء للتراث الأصيل. إذا تم تبني الحداثة الغربية كنموذج للحداثة العربية دون النظر إلى الخصوصيات الثقافية والتاريخية، يمكن أن يؤدي ذلك إلى فقدان الروابط العميقة بين الفرد وتراثه وإلى تقليل قيمة التراث العربي الذي يمثل جزءاً أساسياً من هويته.

والأمر لا يختلف مع النموذج الحداثي الذي جاء به كل من "محمد أركون" و"محمد عابد الجابري". فهو نموذجاً ميكانيكياً للتقدم والتطور، دون مراعاة الجوانب الروحية والثقافية الخاصة بالشرق الأوسط. لذلك يرى "طه عبد الرحمن" أن هذا النوع من الحداثة العربية يفتقر إلى التأصيل الثقافي والروحاني الإسلامي، مما يؤدي إلى فقدان الهوية الإسلامية الأصيلة ومحاولة تقليد النماذج الغربية بشكل عميق. من هنا، رأى أن الحداثة التي جاءت بها "أركون" و"الجابري" قد تجاهلت هذه الجوانب الهامة، مما جعلها غير ملائمة للسياق العربي والإسلامي. لذلك، يقترح "طه عبد الرحمن" مشروعه البديل الذي يسميه "الحداثة الإسلامية"، والذي ينطلق من القيم والمرجعيات الإسلامية الأصيلة. ويتمثل هذا المشروع في إعادة بناء المعرفة والمؤسسات على أساس الرؤية الإسلامية، مع الاستفادة من الإنجازات الحضارية الإنسانية دون التخلي عن هويتنا الإسلامية. وهذا يتطلب جهداً فكرياً وثقافياً كبيراً لإعادة صياغة مفاهيم الحداثة في إطار الرؤية الإسلامية. ولتحقيق ذلك يضع شروط لتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، أولها اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة، ثانياً: لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقاً داخلياً لا تطبيقاً خارجياً. ثالثاً: لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقاً إبداعياً، لا تطبيقاً إتباعياً"⁽²⁾. فقد أشار إلى ضرورة تجنب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة، مما يعني عدم التقليد الأعمى للنماذج الغربية دون دراسة جدية للثقافة الإسلامية وقيمتها. وأكد على أهمية اعتبار الحداثة تطبيقاً داخلياً بما يعني تكيف القيم الإسلامية مع التقدم والتطور الحديث دون التخلي عن الهوية الإسلامية. وشدد على ضرورة اعتبار الحداثة تطبيقاً إبداعياً يعتمد على الإبداع والابتكار في تطوير وتطبيق المفاهيم والأفكار الإسلامية في العصر الحديث.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000م، ص 19.

(2) طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، مرجع السابق، ص ص 32-34.

نتائج الفصل:

بعد عرضنا لمحتويات وحيثيات هذا الفصل، نستخلص النقاط التالية:

- الحدائة هي حركة أو مذهب فكري كان نتاج الفكر الغربي يسعى إلى نقد القديم وقطع الصلة معه أي تجاوز كل العقائد والشرائع الراسخة التي أحالت الإنسان للتقدم إلى التجديد وتحديد كل جوانب الحياة.

- يقوم الفكر الحدائي على نقطتين أساسيتين الثورة على القديم والعمل على تجاوزه والإيمان بالعقل كوسيلة وحيدة للوصول إلى الحقيقة.

- عمل الفكر الحدائي على نقد الفكر الكنسي والطبقة المدرسية وأيضا التراث اليوناني عامة والفكر الأرسطي خاصة.

- عمل الفكر الحدائي على تجاوز التفكير التقليدي من خلال أهم نقطة ألا وهي طرح سؤال المنهج كوسيلة للتطور والتقدم.

- نهوض الفكر الحدائي كان بفضل ثلة من الفلاسفة الذين عملوا على تحديث وتجديد الفكر وكانت أول انطلاقة ألا وهي تحديث المنهج مع "بيكون" والمنهج الاستقرائي، و"ديكارت" مع المنهج العقلي الرياضي.

- بالإضافة إلى نقل فكرة الدين من سلطة الوحي والكنيسة وإرجاعه إلى سلطة العقل مع الفيلسوف الهولندي "سبينوزا" من خلال نقده للتوراة و"كانط" من خلال فلسفته المثالية النقدية.

- اكتمال المشروع الحدائي والعمل على تحديث الرؤية للعالم مع الفلسفة الهيكلية التي عملت على عقلنة كل جوانب الوجود.

- حضور الفكر الحدائي في الفكر العربي المعاصر من خلال الإيمان بمشروع الحدائة كالمسبيل لنهوض الأمة العربية من سباتها وهذا ما تجسد في المشروع الأركوني الذي عمل على نقد العقل العربي الإسلامي والعمل على تحديثه والاعتماد على آليات حدائية من أجل مواكبة روح العصر، وفي فلسفة "الجابري" التي عملت على تحديث القراءة التراثية.

- لقد كانت محاولة أركون والجابري في اسقاط مشروع الحدائة على الفكر العربي من أجل إخراجه من عزلته، لكن نوعا ما كان هذا المشروع دخیل على الثقافة العربية ولم يراعي خصوصية الفكر العربي وعمل على استجلاب مناهج ذاتية

يمكن إسقاطها على فكرنا وفيه نوع من الاجترار والتقليد للفلسفات السابقة، وهذا ما طرحه طه عبد الرحمن من خلال النداء بالحدثة الإسلامية.

الفصل الثالث: الفكر ما بعد

الحدائي و اللا-عقل

المبحث الأول: المناخ الفكري للولادة الفكر ما بعد الحداثة

أولاً: أسس قيام الفكر ما بعد الحداثي

ثانياً: مظهرات الفكر ما بعد الحداثي

المبحث الثاني: حضور اللا-عقل في الفكر ما بعد الحداثي

أولاً: النقد النيتشوي للعقل

ثانياً: جورج لوكاش وتخطيم العقل

ثالثاً: انهيار السرديات الكبرى عند جان فرانسوا ليوتار

تمهيد:

إن انبثاق أي مرحلة فلسفية تحمل في طياتها رسالة نخضة وثورة من أجل التجديد والانفلات من قيود الماضي، وهذا هو حال الحداثة التي جاءت ضد كل ما يرمز إلى القديم والاعتراض عليه، وحاول نشره العديد من الفلاسفة والإيمان بملكة العقل التي ترتب عنها التحول من مركزية الدين إلى مركزية الإنسان فساد الاعتقاد آنذاك بيقينية المفاهيم المطلقة والكليات وهذا ما أعطى مشروعية أكثر للميتافيزيقا، لكن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدأت تتعالى أصوات ناقدة منتقدة للحداثة ثم زادت هذه الانتقادات في القرن العشرين وأهم من ذلك نقد العقلانية والتمهيد للمشروع الما بعد الحداثي ومحاولة نزع قداسة العقل والتشكيك في قدراته والانتصار للعقل وآلياته ونوازه والتحول من فكرة المركز إلى إعادة الاعتبار لفكرة الهامش، والثبات والمطلقية المغلقة إلى الانفتاح والتحول والتعدد، ورفع راية "الما بعديات" والعمل على تقويض وتفكيك مقولات الحداثة التي آلت بالإنسان إلى عصر الفراغ واغترابه عن ذاته، ولقد دشّن لولادة الفكر الما بعد حداثي العديد من الفلاسفة لكن كان نصيب الأسد للفيلسوف الألماني نيتشه الذي حطّم بمطرقته كل إنسان مغلق والدعوة للإنسان الأعلى بعد أن قوض كل المقولات الحداثيّة، والعديد من الفلاسفة الآخرين، بالإضافة إلى ذلك عن أهم ما يميز فلسفة ما بعد الحداثة أنها مراجعة نقدية للفكر الحداثي وتأسيس لما بعد والاهتمام بالإنسان ككيان معقد تتشابه فيه العديد من الأبعاد ولا يمكن حصره في جانب العقل فقط، بل هو أعمق من ذلك جملة من النوازع والرغبات والخيال وما إلى ذلك ن انطلاقاً من هذا الصدد يتبادر إلى أذهاننا الإشكال التالي:

كيف ساهم الفكر ما بعد الحداثي في نقد العقل ؟

المبحث الأول: المناخ الفكري للولادة الفكر ما بعد الحداثي

من أهم أسباب انبثاق الفكر ما بعد الحداثي محاولة تجاوز الأنساق والسرديات الحديثة التي اتضحت كالأيديولوجيات الراسخة والمغلقة، فقد عملت ما بعد الحداثة على الإيمان بلا مركز تتخطى الثنائيات التقليدية وتخطيم مقولة العقل والذات والنظام وخاصة امتلاك الحقيقة، لهذا سعى إلى تجاوز كل رواسب الحداثة وحل الأزمات التي أوقعت الفكر الغربي فيها، لذلك نظر إلى ما بعد الحداثة أنها تعبير عن تأزم الفكر الحداثي، هذا الاخفاق للعقل الحداثي مهد لما بعد الحداثة ونشر مفاهيمها الجديدة أهمها الانفتاح على الآخر المختلف وتحول المركز إلى اللامركز اللاواعي و إيمان بمقولات جديدة أهمها اللا عقل تحاول تقديم حلولاً للمشكلات التي تعبر عن اخفاقات الفكر الحداثي.

أولاً: أسس قيام الفكر ما بعد الحداثي:

لقد أنتج الفكر الحداثي الكثير من التناقضات والسلبيات، وهذا ما جعل منها موضوع انتقاد الكثير من قبل العديد من الفلاسفة، حيث تنامت أصوات النقد للحداثة تظهر مع بداية القرن التاسع عشر وتم تجليه بوضوح في النصف الثاني منه، حيث بدأت باستخراج نقائص الحداثة هذا ما مهد الطريق لظهور مرحلة ما بعد الحداثة، فالنقد الموجه للفكر الحداثي هو المساهم الأول لولادة الفكر ما- بعد حداثي، وقد برزت المواقف النقدية للحداثة خاصة عندما سعت إلى جعل الإنسان مركزاً لهذا الكون ومتسيداً على الطبيعة وأصبح الإنسان يخضع للطبيعة للعقل، وأيضاً بروز النزعة المادية التي جعلت المادة مركز الكون خاصة مع تطور العلم والتقنية، وبهذا بدأت حملة تشكيك في المشروع الحداثي وإمكاناته وهنا "يتعمق إحساس الإنسان الغربي بأن معرفة الطبيعة ليست أمراً سهلاً، وأن استخلاص قوانين منها ليس أمراً يسيراً، وأن الطبيعة ذاتها تحكمها الصدفة. كما أدرك الإنسان الغربي أن تزايد الترشيح والتحكم الإمبرياليين لا يؤدي بالضرورة إلى السعادة، بل بدأ يدرك استحالة الترشيح، فتزعزع إيمانه بفكرة التقدم والحتمية التاريخية"⁽¹⁾. ولهذا ظهرت العديد من المواقف التي تنتقد الإيديولوجيا الحداثية وخصوصاً الصورة العقلانية للإنسان، وأهم هذه الانتقادات نجدها عند كبار الفلاسفة أمثال نيتشه وهايدغر الذين انتقدوا فكرة التمرکز على الذات والميتافيزيقا الغربية ونقد مفهوم التيارات والفكرة المطلقة والمغلقة، ويمكن أن نجمل عوامل ظهور الفكر ما بعد الحداثي هو المبالغة في تقديس العقل والسيطرة عليه وعجزه عن تفسير العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية والأخلاقية، هيمنة النظرة المادية وتهميش دور الجوانب المعنوية في حياة الإنسان هذا ما أدى إلى حياة من الحواء وعدم اليقين وإلى ظهور الإنسان الذي ترك عبادة الله ليعيش تحت مظلة

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الثورة الدولية، القاهرة، 2006م، ص115.

الفصل الثالث: الفكر ما بعد الحداثي واللا عقل

العدمية والوجودية والإلحادية⁽¹⁾. وأهم من ذلك العمل على مراجعة خلفية المشروع الحداثي الذي قام عليه والذي نسجه ثلة من الفلاسفة الحداثيين بل قبل من ذلك خاصة البراديجم الافلاطوني والأرسطي وبهذا تحول الفكر من مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة من أجل مُساءلة (الكليانية) النقدية للتجربة الحداثية التي قامت على فكرة وحدة التاريخ والذات والكون، كما تسعى ما بعد الحداثة إلى تجاوز الخطابات المطلقة التي يستند على المركزية وتدعي امتلاك الحقيقة والعمل على تجاوز الثنائيات الذات والموضوع والعقل والعالم، الأنا والآخر، المادة والروح وغيرها من الثنائيات التي جعلت الفكر أسيراً تحت فك الميتافيزيقا لهذا جاءت ما بعد الحداثة لتقويض هذا الخطاب، وتجاوز كل المقولات والمبادئ المركزية التي هيمنت على الفكر الغربي، معتمدة في ذلك على آليات أهمها التفكيك والاختلاف، حيث زعزعت الجهاز المفاهيمي الذي كان سائداً بدلاً من النظام الفرضي وبدل الانغلاق الانفتاح عن الآخر، والاحادية بدل التعدد، ان ما ميز فترة ما بعد الحداثة عن سالفها_حداثة_ حدوث تغيرات جذرية شملت كل ميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحتى الفكر فلسفي و ديني و الأخلاقي فلقد كان القرن العشرين قرن نقد العقل بجدارة و هذا ما تجسد في قول هابرماس: "خلال هذا العقد الأخير ، صار النقد جذري للعقل بجدارة"² حيث نجد جل خطابات فيها نوع من انتهاء و الموت و افول و موت المؤلف و كلها نعوت على حالة الا ثابت التي يمر بها الفكر الإنساني و دخول عصر ما بعديات

ثانياً: مظهرات العصر ما بعد الحداثي:

وفيما يتعلق بتمظهرات العصر ما بعد الحداثي، يمكن القول إنه " ليس نظاماً حركياً منفتحاً ذا مركز وغاية وتراتب هرمي -مثل عالم التحديث - ، ولا هو بعالم مغلق يحاول الانفتاح مثل عالم الحداثة وأن يفرض ترتيباً هرمياً ذا معنى.. وإنما هو نظام لا مركز له، مكون من نظم صغيرة مغلقة، يدور كل منها حول مركزه وحول نفسه، ويأخذ شكل صور متجاوزة لكل معناها المستقل، لا يربطها رابط ولا توجد أية صلة بينها، ولا توجد علاقة سببية واضحة، فكل إنسان يدرك الصورة القريبة منه. وهذا كله يعني أنه لا توجد طبيعة مادية موضوعية ولا طبيعة بشرية (ذاتية)، ولا توجد مبادئ متجاوزة، فهو عالم ذري متشظ ولكنّها ذرات سائلة متلاصقة ولذا فهو عالم هلامي سائل دون أن تكون فيه ثغرات أو مسام وإن كان فيه هُوَّة"³. يتضح من هذا الوصف أن العصر ما بعد الحداثي يختلف عن العالم الحداثي الذي يخضع لنظام منظم و مرتب و متمركز حول الانسان هذا ما رفضه العصر ما بعد الحداثي فعمل على تقويض ميتافيزيقا الغربية

(1) كرم خميس، مأزق الحداثة نظرة أولية، ورقة مقدمة من المركز العربي الإفريقي في ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدولة

الإسلامية العالمية، طرابلس، مارس، 1998م، ص121.

² يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص462.

³ عبد الوهاب المسيري وفتح التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط3، دار الفكر، دمشق، 2003م، ص85.

و تجاوز المركزية التي سيطرت على فكر الغربي من خلال ظهور مفاهيم جديدة كالاختلاف و التفكيك و التقويض و التناس و الانفتاح فحدث بذلك ثورة على الفكر الحداثي و حدوث تغيرات جذرية في جميع المجالات الحياتية من سياسة و اقتصاد و جانب الأخلاقي و الاجتماعي فألغو مركزية البشرية و تحولها الى مركزية طبيعية و من مركزية سلطة واحدة أصبحت سلطة موزعة على مؤسسات المجتمع ككل ففي حقيقة ان الفكر ما بعد الحداثي هو بمثابة رد فعل على نقائص و إخفاقات الفكر الحداثي، فهو يمثل تحولاً جذرياً في المفاهيم والرؤى التقليدية السائدة، فبعد أن كان التاريخ والإنسان والسببية والميتافيزيقا والعقل يشكلون المحددات الأساسية للخطاب الحداثي، نجد أن هذه المفاهيم الكبرى قد تعرضت إلى نقد عميق وشامل في ظل العصر ما بعد الحداثي. "فعالم ما بعد الحداثة هو عصر الما بعديات (وسقوط كل المقابليات بسقوط الكل المتجاوز)، فهو عصر ما بعد التاريخ وما بعد الإنسانية وما بعد السببية وما بعد المحاكاة وما بعد الميتافيزيقا وما بعد التفسير وما بعد التجاوز"⁽¹⁾. فالتاريخ لم يعد يُنظر إليه كحقيقة مطلقة أو كمسار خطي متناغم، بل باعتباره سلسلة من الأحداث والتفسيرات المتباينة والمتعددة، وكذلك الإنسان لم يعد يُنظر إليه كوحدة جوهرية ثابتة، بل كهوية متغيرة ومتعددة الأوجه. وبالنسبة للسببية، فقد حلت محلها المعطيات والدوائر المفتوحة والارتباطات غير الخطية، أما الميتافيزيقا، فقد تم التشكيك في إمكانية الوصول إلى حقيقة مطلقة وراء الظواهر المرئية، وفيما يتعلق بالتفسير، فقد أصبح ينظر إليه باعتباره لا ينتج تفسيراً نهائياً وحاسماً، بل مجموعة من القراءات والتأويلات المتنوعة والمتداخلة. يمكن القول إن العصر ما بعد الحداثي قد شهد انهماكاً للمفاهيم والروايات الكبرى التي كانت تهيمن على الخطاب الحداثي، واستبدالها بمقاربات وقراءات متعددة ومتنوعة للواقع الاجتماعي والثقافي. ومن أهم الجوانب التي تم تجاوزها في العصر ما بعد الحداثي هو مركزية العقل والعقلانية التي كانت سائدة في عصر الحداثة، فقد برز في هذا العصر الجديد ما يمكن تسميته "اللاعقل" المتجاوز للعقل الحداثي "إن الأزمة الجديدة للعقل أزمة متولدة في الداخل، أزمة متولدة من تمرد العقلنة على التبرير العقلاني، إنها تبرز فجأة وجود اللاعقل إما كملازم للعقل أو كمسيطر عليه بحيث يصبح هذا اللاعقل أحياناً أحق ومخرباً. إن ما هو محل تساؤل هو كفاية العقل بأن المطروح للتساؤل هو لاعقلانية النزعة العقلانية ولاعقلانية التبرير العقلي. هذه اللاعقلانية يمكن أن تلتهم العقل دون أن يعي العقل ذلك"⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 86.

(2) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، العقلانية وانتقاداتها، د.ط، دار توبقال للنشر، المغرب، دس، ص 25.

المبحث الثاني: حضور اللا-عقل في الفكر ما بعد الحداثي

ما بعد الحداثة حركة فكرية عنوانها التمرد على كل الأطر والانساق السائدة المغلقة على ذاتها في فكر الحداثي وخاصة العمل على تقويض اهم ركيزة العقل بعد فشله في فهم الواقع لتصبح مقولات اللاعقلانية هي أصل الأشياء وخلخلة كل المراكز و تحرير الانسان و تحقيق سعادته

أولاً: النقد النيتشوي للعقل Nietzsche (1844-1900م):

إن اهتزاز ثقة الإنسان بالمشروع الحداثي من منطلق أن العقل له القدرة على فهم كل قوانين الكون وبالتالي الهيمنة والسيطرة عليه وهنا تعمق إحساس الإنسان بأن المعرفة المطلقة أمراً مستحيلاً وليس سهلاً وإن كل شيء تحكمه الصدفة وهنا ظهر نيتشه الذي أعلن موت الإله على انتهاء وقت الكليات والميتافيزيقا وادعاء الإنسان مركزية الكون لا مركز فيه وأكثر ما يعمقه نيتشه في الحداثة هو العقل ودعا إلى تجاوزه باسم إرادة القوة سعياً نحو تحقيق مفهوم جديد للإنسان خارج زاوية العقل بل اللاعقل والخيال، اللذة، ومن خلال موقفه النقدي اتجاه الفكر الحداثي ويبحث دائماً عن تأسيس "ما" فهو يمثل روح أو الانطلاقة الأولى لفكر ما بعد الحداثة. إن الإخفاقات التي نتجت عن الفكر الحداثي أفرزت العديد من المواقف النقدية، خاصة لميتافيزيقا الحداثة التي جعلت من الإنسان هو مركز الكون، وبالإضافة إلى الصورة العقلانية للإنسان ولعل من أبرز الذين ساهموا في بلورة فكر ما بعد الحداثة ووجه سهام النقد لإيديولوجيا الحداثة الألماني نيتشه (1844-1900م) الذي انتقد الميتافيزيقا وفكرة الذات، حيث "تتيح الخطوة الحاسمة التي تتيح اجراء عملية الوصل بين نيتشه... وما بعد الحداثة نقوم برمتها على اكتشاف أن ما نبحت عن التفكير فيه هنا عبر مقطع «بعد» (أي بعد- الحداثة)... حيال إرث الفكر الأوروبي: فكر أعاداً وضعه موضع التساؤل بشكل جذري"⁽¹⁾. وتحدد قيمة نيتشه بالنسبة إلى الفكر ما بعد الحداثي أنه أول دشن قيمها، وعمل على مراجعة الميتافيزيقا الغربية التي رآها عاجزة على تقديم صورة واضحة عن جوهر الإنسان الحقيقي، بالإضافة إلى قصورها على تقديم إجابة واضحة عما يحير الإنسان الغربي، وعليه يجب إعادة قراءة جديدة للتراث الفلسفي الغربي وقلب وتقويض كل مفاهيم الفكر الحداثي، ويمكن تلخيص محاولة النيتشوية في أنه نقد من المنظومة الأخلاقية، وميتافيزيقا العقل، وأيضاً الفكر الديني، سعياً نحو تحقيق رؤية جديدة للإنسان بتجاوز النزعة الإنسانية الحداثوية. فعندما نقول نيتشه يتجلى في ذهن المتلقي لحظة أولى لميلاد ما بعد الحداثة لأنه أراد البحث في الما بعد: "ما بعد الإنسان"، "ما بعد الأخلاق"، "موت الإله"، فعمل على قلب كل مفاهيم

(1) جباري فاتيما، نهاية الحداثة، الفلسفة العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر. فاطمة الجيوشي، ط1، منشورات أمم

الثقافة، دمشق، 1989م، ص4.

الحداثة ونقدها، وهذا ما يتضح في كتابه "هذا هو الإنسان"، "هذا الكتاب هو في جوهره نقد للحداثة، للعلوم الحديثة وللنفون الحديثة، ولم نستثن منه حتى السياسة الحديثة كل ما ظل يعد مفخرة في العصر الحديث سيبدو هنا حياة النقيض لهذا النموذج، سلوكيات فجّة وقبيحة فقريباً "الموضوعية" الشهيرة على سبيل المثال و "الشفقة على كل متألم" والمعنى التاريخي ما يرافقه من خضوع لذات الغريب والانبطاح أمام الأحداث المتغيرة والعلموية"⁽¹⁾، فلقد عمل نيتشه على تمحيص الحداثة من خلال التخلي على الموروث الميتافيزيقا الغربية والتي تتجلى في الإيديولوجيا والمذاهب والإنسان الفلسفية الكبرى المغلقة النسقية أيضاً تحطيم الثنائيات التقليدية خاصة الذات و الموضوع، المطلق والنسبي ... وبهذا يكون نيتشه هو من دشّن عصر ما بعد الحداثة " فهو من ناحية، يجد نفسه مضطراً لاتخاذ موقف نقدي تجاه الفكر الغربي، فكفر يبحث دائماً عن «تأسيس ما»، ومن ناحية أخرى -وهي الأهم- لا يستطيع أن ينقد هذا الفكر باسم فكر آخر يطرح نفسه على أنه أقرب إلى الحقيقة، أو على أنه «تأسيس جديد». وبهذه الصفة يمكن اعتبار نيتشه (الأب الروحي) لما بعد الحداثة"⁽²⁾.

1- نقد ميتافيزيقا الفلسفة الحديثة:

سُمي نيتشه لاب فلسفة "ما بعد الحداثة" بسبب تأثيره على الفلسفة والفكر بعد فترة الحداثة. يُعتبر نيتشه أحد أولئك الذين شككوا في القيم والمعتقدات التقليدية والأسس الثابتة، ودعوا إلى تقديم نماذج جديدة للفهم الإنساني والثقافي. بالتالي، يُعتبر تأثيره موجة أولى في تطور الفلسفة بعد الحداثة، مما يجعله "لاب فلسفة ما بعد الحداثة".

1-1 نقد مفهوم الأنا في الفلسفة الحديثة:

لقد تميز الفكر الحداثي بميزة الذاتية، حيث أرجع كل ما هو موجود في هذا الوجود إلى مركزية الأنا ورفع هذا الشعار العديد من الفلاسفة فالحداثة صارت "هي أولوية الذات، انتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم ... لقد أضحي إنسان العصور الحديثة يدرك نفسه كذات مستقلة، ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها، إثنية لا تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة بل «تروض» هذا العالم وتغزوه"⁽³⁾، وقد تأثر نيتشه في نقده لفكرة بكون الأنا" وهذا في كتابه "تفنيد الفلسفات" فبيكون سبق نيتشه في نقده للفكر التأملي الميتافيزيقي المتمثل في العقلانية نظراً لأن الفكر المجرد يفصل

(1) فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، تر. علي مصباح، د.ط، منشورات الجمل، بيروت، د.س، ص131.

(2) أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ط1، دار الفارابي، بيروت-لبنان، 2010م، ص125.

(3) محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد - الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، د.ط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1996م، ص12.

الإنسان عن الطبيعة وتقوم على أفكار غير مرتبطة بالواقع. كما أن نيتشه عمل على تفنيد الميتافيزيقا من خلال العلم من أجل الوصول كما أن نيتشه عمل على تفنيد الميتافيزيقا من خلال العلم من أجل الوصول إلى الحقيقة التي تحقق للإنسان السعادة والفرح للإنسان وهذا كان نتيجة تأثره بأفكار بيكون "إن الغاية الأخيرة للعلم ستكون توفير ما أمكن من المتعة للإنسان وتجنبه أدنى انزعاج ممكن"⁽¹⁾، فالعلم هو الذي يوفر السعادة وليس الميتافيزيقا فالعلم له منفعة كبيرة للإنسان ويساعد الإنسان على التنبؤ بالمستقبل فهو استعان بالعلم ونتائجه للوقوف بوجه الميتافيزيقا الجوفاء ونقد الفكر الديني والأخلاقي لأنه يقوم على مجموعة من الأفكار الزائفة والأوهام الخارجة عن مستوى الإنسان ومعارفه، وهذا لا يعني الإيمان المطلق بالعلم فالفكر التشوي يقوم على رفض المركزية المطلقة وينادي بالفكرة اللامركزية فهو يؤمن بكل ما هو نسبي وليس مطلق ويقيني.

كما عمل نيتشه على نقد سمات الحداثة التي أنتجت انسانا مقوما أدت بالإنسان الحداثي إلى العدم فعمل نيتشه على دراسة الإنسان دراسة جينيةالوجية⁽²⁾ خاصة الأسس الأولى التي قامت عليها "الذاتية"، "الحرية"، و"العقلانية"، فقد انتقد مبدأ الذاتية التي نادى بها ديكارت من خلال الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" وبهذا أصبح الإنسان هو مركز الكون ويولي الاهتمام لمبدأ الأنا مقابل النحن، وأيضا الفلسفة الهيكلية أرجعت كل ما هو موجود إلى الوعي الإنساني، حيث خالف نيتشه هذا الطرح وبدأ في نقد فكرة الأنا كما هي موجودة وأيضا على المستوى المعرفي والاجتماعي والسياسي، وقام بتفكيك هاته الوحدة والدعوة إلى التعدد. يزكي ديكارت من قيمة العقل أو النفس على حساب البدن، فالنفس جوهرها التفكير أما الجسد جوهره الامتداد، فديكارت ميز بين النفس والبدن، فهو مؤمن بخلود النفس أما البدن فهو خالي زائل عن الوجود، لهذا يقول مقولته المشهورة "أنا أفكر إذن أنا موجود"، حيث يرفض نيتشه هذه الفكرة فيرد على ديكارت "إنك تقول «أنا»، وتنتفخ غرورا بهذه الكلمة، غير أن هنالك ما هو أعظم منها، أشئت أن تصدق أم لم تشأ، وهو جسدك وأداة تفكيره العظمى، وهذا الجسد لا يتبجح بكلمة أنا لأنه هو «أنا» هو مضمرة الشخصية الظاهرة"⁽³⁾. يؤمن ديكارت بالأنا العقلانية أما نيتشه فيؤمن بالأنا الجسدية، فقد رفض نيتشه النظرة الدونية والحقيرة للجسد وعارض

(1) فريدريك نيتشه، العلم المرح، تر. حسان بورقية، محمد الناجي، ط1، أفريقيا الشرق، د.ب، 1993م، ص60.

(2) الجينيةالوجيا: "تطلق لفظة الجينيةالوجيا على سلسلة النسب "علم الأنساب" فهي مركبة من الكلمة اليونانية Genea وتعني عرق و Logy وتعني علم... وتدل الجينيةالوجيا في معناها المباشر إلى "دراسة نشأة الشيء والوقوف عند الأصل الذي صدرت عنه الطواهر". (ماريف أحمد، التجربة الجينيةالوجية وسؤال البحث عن الحقيقة، أو، الجينيةالوجيا ودلالاتها في فلسفة نيتشه، جامعة محمد خيضر بسكرة، المجلد10، العدد02، 2021م، ص44).

(3) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت كتاب لكل ولا لأحد، تر. فليكس فارس، د.ط، مؤسسة هندواي، المملكة المتحدة،

2017م، ص61.

جميع الفلسفات السابقة التي عدت الجسد مصدر شرور الحياة وردت الخير إلى النفس، لكن نيتشه عرّف قيمة الجسد كحقيقة مقدسة. وإيمان ديكارت والفلاسفة العقلانيون والمثاليون بالنفس والروح والعقل راجع لإيمانهم بما الوريائيات وعالم اللامحسوس المجرد، على غرار نيتشه الذي يؤمن بالعالم الواقعي ويقّس الجسد ولا ينكر أهميته وقيّمته فبدونه لما وجدت النفس أو العقل الذي يقّسونه الفلاسفة المثاليين، "يقول الطفل: أنا جسد وروح، فلماذا لا يتكلم هؤلاء الناس كالأطفال؟ أما الإنسان الذي انتبه وأدرك ذاته "إنني بأسري جسد لا غير، وما الروح إلا كلمة أطلقت لتعيين جزء من هذا الجسد"⁽¹⁾، يقصد نيتشه هؤلاء الناس الفلاسفة أمثال ديكارت. لقد سمي نيتشه هؤلاء الفلاسفة "بالعدميين" لأنهم حطوا من قيمة الجسد وسلب الحياة قيمتها وحط من قيمة الوجود في حد ذاته، "إن الذات المبدعة أوجدت لنفسها الاحترام والاحتقار كما أوجدت اللذة والألم، إن الجسم المبدع أوجد العقل لخدمته كساعِد يتحرك بإرادته"⁽²⁾، فنيّشه لم يفعل مثلما فعل الفلاسفة المثاليون كأفلاطون وديكارت على رفضهم للعقل، بل أقر أن العقل يحركه الجسد وليس هو المتحكم الوحيد في الحياة والوجود، وعمل على إرجاع قيمة الجسد الذي نفى في تلك الفترة واحتقر كثيرا باعتباره أداة شهوة وأنه زائل وغير مهم فقلب نيتشه هذه الأفكار رأسا على عقب وأرجع قيمته بحجج بينية لا يستطيع أي منهما إنكارها، كما قلب نيتشه الكوجيتو الديكارتي وخلق كوجيتو نيتشوي مدلوله "أنا موجود إذن أنا أفكر" وبهذا الوجود يسبق الفكر فمن غير المعقول عدم وجود المادي الجسدي وبدأ في الفكر فمن يقوم بذلك، لهذا يجب الحضور الجسدي المادي تم البدء في التفكير فأحدث تغير في ترتيب الكوجيتو الديكارتي على أساس منطقي.

إن الوجود يسبق الفكر فمن هنا حطم اليقين في الكوجيتو وأنه غير موجود لأنه قائم على منطلقات مغلوطة لا يستطيع حتى ديكارت نفسه البرهنة عليها، يقول نيتشه بخصوص الأنا عند ديكارت: "لقد أسقط الإنسان خارج ذاته "المعطيات الداخلية"، أي ما كان إيمانه به راسخا، الإرادة، العقل، الأنا. اشتق أولا مفهوم الكينونة من مفهوم الأنا، وضع ال "أشياء" على صورته، كموهوبة الكينونة، من خلال فكرته عن الأنا الذي اعتبر سببا"⁽³⁾، يرى نيتشه أن الأنا في فلسفة ديكارت ما هو سوى أوهام وخرافة ومبررات وبهذا يكون نيتشه قد حطم فلسفة ديكارت ومعتقداته.

بعد القداسة والمكانة التي كان يحظى بها العقل في الفكر الحداثي من طرف الفلاسفة التقليديون أمثال سقراط وغيره من الفلاسفة...، جاء نيتشه بموقفه المحطم لألوهية العقل وحد من مكانات العقل وقدراته وكشف عن حدود في إدراك الواقع، إذ يرى أن العقل هو أداة لخلق المعاني وليس لاكتشاف الحقيقة. يعد نقد العقل أحد أهم الموضوعات في فلسفة

(1) المرجع نفسه، ص 61.

(2) المرجع نفسه، ص 62.

(3) فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، تر. حسان بورقية، محمد الناجي، ط 1، أفريقيا الشرق، د.ب، 1996م، ص 48.

نيتشه، حيث قدم نقدا جوهريا للعقل التقليدي، مشككا في قدرته على الوصول إلى الحقيقة ومقدما بديلا جذريا لفهم العالم، إذ يذهب نيتشه إلى أن «الشيء في ذاته» لا وجود له على الإطلاق إلا باعتباره خطأ من أخطاء العقل على عكس ما وصل له كانط في نقده للعقل من خلال التجربة الفريدة التي حدثت من مكانة العقل وقدراته وأظهرت عجزه عن إدراك حقائق الأشياء وأنه يدرك الظواهر الخارجية للأشياء أي لما تبدو لنا من الخارج -أي ملموسة محسوسة- وفي رأي كانط أن أشياء غير مدركة لا يعني أنها غير موجودة بل وإن دل ذلك على شيء فيدل على أن العقل غير قادر على تجاوز المحسوس إلى ما وراءه، وهذه هي رؤى كانط للعقل فهو يرى أن الله والنفس وحرية الإرادة من أساسيات ضرورية لبناء الأخلاق إلى أساس للعقل العلمي. وعنا هجوما عن معتقدات الفلاسفة التقليديون والذين يؤمنون بقوة العقل بينما خرج بمعتقد آمن به وهو -قوة الغريزة-، كان أول هجوم على العقل في كتابه "ميلاد تراجيديا"⁽¹⁾، لكنه في حقيقة الأمر لم يهاجم العقل بل هاجم الفلسفة التقليدية وخصوصا ممثل النزعة العقلية -سقراط- الذي تجسدت فيه ملامح الفلسفة التقليدية والنزعة العقلية ليس كمجرد ظاهرة سماها نيتشه -بالسقراطية- "إن السقراطية تشير إلى دوافع ونزعات معينة سميت بعد سقراط لأنه كان أعظم تجسيد لها"⁽²⁾.

كان اهتمام نيتشه منصب بالبحث عن الحياة وإيجاد تفسيرات ومبررات لها وعبر عنها في كتاب "ميلاد تراجيديا"، وأن الدين والفلسفة والأخلاق التي كانت سائدة لم تكن مقنعة بالنسبة له، وعلى هذا النحو تكلم في كتابه عن الفن والتراجيديا فكان يبحث في معنى الحياة الإنسانية وقيمتها، وأبرز وظيفة التراجيديا على أنها لا تطهرنا من الشفقة والخوف ولكنها تمنحنا عزاء ميتافيزيقيا مريحا. فالتراجيديا تقوم على الإيمان بأبدية الحياة، اما الموسيقى هي تعبير عن الحياة مباشرة، وهكذا ينتهي نيتشه في "ميلاد تراجيديا" إلى أن: "الوجود والعالم يمكن تبريرهما إلى الأبد كظاهرة جمالية فقط"⁽³⁾، فلم ينقد نيتشه السقراطية من حيث علاقتها بل نقدها في حد ذاتها، فهو يقول بالغريزة فقط، وبهذا فإن "السقراطية تدين الفن الموجود مثلما تدين الأخلاق موجودة"⁽⁴⁾، ويصف نيتشه سقراط بأنه بغير سواء وأنه كان ينصت للعقل لا للغريزة، فالعقل لا يمكنه الكشف عن خبايا وحقيقة ومكنونية الحياة وجوهرها وغير قادرة على اختراق الحدود على غرار

(1) التراجيديا: " والمعنى اللغوي لهذه التسمية هو، ((أغنية العنز))... فإن سبب هذه التسمية يرجع إلى أن أفراد الجوقة القديمة... كانوا يرتدون جلد الماعز... وكانت التراجيديا عبارة عن مسرحية ذات موضوع جاد، ذات طابع حزين، يتعرض لأفعال البشر في صراعهم مع القوى التي تحيط بهم". (محمد حمدي إبراهيم، نظرية الدراما الإغريقية، ط1، دار نوبالة للطباعة، القاهرة، 1994م، ص 12-13).

(2) يسرى إبراهيم، فلسفة الأخلاق عند فريدريك نيتشه، د.ط، مكتبة السائح طرابلس، لبنان، بيروت 2007، م، ص 104.

(3) المرجع نفسه، ص 106.

(4) المرجع نفسه، ص 109.

المعرفة التراجمية التي تستطيع أن تتحرك هذه الحدود وتستخلص المعرفة الحقة، كما أن نيتشه في مرحلة من مراحل حياته كانت نظريته العلمية جديدة للعقل على أنه يدور ضمن دائرة الأشياء الإنسانية ولا يخرج عنها. تحدث نيتشه عن الأخطاء الأربعة الكبرى في كتابه "أفول الأصنام" وقد جاء هذا الأخير انطلاقاً من اهتمام نيتشه بأفكار بيكون وتحديدا كتابة الأصنام الأربعة:

2- الأخطاء الأربعة للعقول:

يقع العقل حسب نيتشه في كتابه بعنوان "الأخطاء الأربعة الكبرى" في أخطاء أربعة أساسية منها:

2-1 خطأ الخلط بين السبب والنتيجة: ويتمحور حول أن العقل يخلط بين السبب والنتيجة وهو من أكثر أخطاء العقل كما يلقب بجنون العقل ويرجع هنا الخطأ بسبب مرجعية الدين والأخلاق إذ يعد فهمنا للنتيجة على أساس أنها سبب هو ليس بالشيء الهين فهو فساد حقيقي للعقل، إلا أنه يعد من أكثر الأخطاء استخداماً للإنسان سواء قديماً أو حديثاً وما جعله رائجاً هو قداسة الدين والأخلاق، وباسم هذين يشاع الفساد. مثال عن ذلك: تصور رجال الدين والأخلاق أن الفضيلة هي السبب الذي يؤدي إلى تحقيق «السعادة»، مع أن «السعادة» هي «السبب» الذي يؤدي إلى تحقيق «الفضيلة» "إن الصيغة الأكثر عمومية التي يقوم عليها كل دين وكل أخلاق هي لا افعل هذا أو ذاك ولا تفعل هذا أو ذاك، وأنداك ستكون سعيداً! أو العكس"⁽¹⁾.

2-2 خطأ السببية الزائفة:

"يعتقد نيتشه أن السبب مجرد فكرة زائفة يخلطها العقل ويسقطها على الأشياء وأنه لا يوجد في الواقع أسباب عقلية على الإطلاق، ويرى أن هذه الفكرة تعتمد على «عالم الحقائق الداخلية» والتي لم يبرهن لإنسان على واحدة منها باعتبارها حقيقة واقعية حتى الآن وهي: الإرادة والنفس والأنا"⁽²⁾. من المعتقد الذي كان سائد على مر العصور المعرفة المطلقة للسبب وجاء هذا من عالم الحقائق الداخلية، والتي لم تبرهن كحقيقة واقعية لحد الآن، ويسلم المرء بأنه السبب في فعل الإرادة ويحسب أنه قد أيقن سبب الفعل، ولا أحد يشك بوجود الأسباب والتي يجب البحث عنها في الوعي وهذه طبيعة الإنسان المسؤول عن أفعاله.

(1) المرجع نفسه، ص 126.

(2) المرجع نفسه، ص 127.

كما أن الحقائق الداخلية الثلاث هي السببية نفسها أي أن الإرادة سبب، والنفس (أي تصوري) سبب، والأنا هو سبب أيضا، وهذا بين في قوله : "لا لقد أسقط الإنسان من نفس حقائقه الداخلية الثلاث التي اعتقد فيها اعتقادا راسخا وهي الإرادة والنفس والأنا، بل أخذ فكرة «الوجود» من فكرة «الأنا» فقد وضع الأشياء باعتبارها موجودات طبقا لفكرته عن الأنا باعتباره سببا، ولهذا لا نعجب لكونه لا يجد في الأشياء دائما إلا ما سبق له أن وضعه فيها، إن فكرة «الشيء» مجرد انعكاس للاعتقاد في «الأنا» باعتباره سببا وحتى ذرتكم يا أعزائي المؤمنين بالمذهب الآلي والفيزيقي يا لها من خطأ كبير ويا لها من سيكولوجيا بدائية مازالت باقية من ذرتكم أهذا فضلا عن «الشيء في ذاته»، هذا المنفذ الواسم الذي ينفذ منه الميتافيزيقيون! والنظر إلى النفس باعتبارها سببا خطأ بإزاء الواقع، كما أنه يجعل النفس معيارا للواقع! ويسميه بالآله⁽¹⁾، وهذا ما يفسر عدم وجود الأسباب العقلية، كما أكد نيتشه أن فكرة الشيء والوجود هما شقين من فكرة الأنا وأن كل التفسيرات مستمدة من نفسه فقط.

2-3 خطأ الأسباب الخيالية:

تقوم طبيعتنا البشرية على خاصية عقلية ألا وهي التخيل، فنتخيل أحيانا أشياء على الرغم من عدم وجودها أو عدم مصداقيتها أو حتى عدم واقعيته ألا أننا نتوهم بأنها حقيقة، وهذا هو الحال مع السبب، "عندما نستيقظ من النوم فمعظم مشاعرنا العامة وكل أنواع الكبت والضغط والتوتر والانفعال في نشاط أعضائنا، تثير غريزتنا السببية، إننا نريد أن يكون لدينا مبرر لشعورنا على هذا النحو أو ذاك ولكننا نقبل هذه الحقيقة فقط عندما يضيف إليها دافعا من عنديتنا والذاكرة تعرض حالات من نفس النوع بالإضافة إلى تفسيرات السببية المرتبطة بها وليست هذه التفسيرات هي أسبابها الحقيقية والإيمان لأن مثل هذه التمثلات ومثل هذه العمليات الواعية المتلازمة هي أسباب تحدث أيضا بواسطة الذاكرة"⁽²⁾، كما أن السببية مرتبطة بالإحساس فإننا عندما نتخيل سببا يكون نابع من الإحساس، وبهذا لا نستطيع أن نبني المعرفة والحقيقة انطلاقا من أوهام وتخيلات التي تسعى لإرضاء غايات النفس البشرية.

-التفسير السيكولوجي للسببية: أرجع نيتشه السببية وحاول تفسيرها سيكولوجيا انطلاقا من مقولة: "إن الغريزة يثيرها فينا الشعور بالخوف"⁽³⁾، حيث يشعر كل منا بالخوف اتجاه الأشياء الجديدة والتي لا نملك عليها فكرة أو لم تسبق وأن تعايشنا معها من قبل، فالعديد من الأحداث والظواهر لا توجد لها مرجعية مفسرة لها، حيث يلجأ الإنسان إلى التفسير

(1) المرجع نفسه، ص 126.

(2) المرجع نفسه، ص 128.

(3) المرجع نفسه، ص 129.

السببي دائما باعتباره التفسير المألوف، وتكمن أهمية التفسير لتأسيس الشعور بالراحة أن نعرف ونألف الأشياء ونضعها في الذاكرة ونستبعد كل ما هو غريب ومثير للقلق إذ لم نجد تفسير له ومن ثم فإنه يشتق ما غير معروف من الشيء المعروف أو المألوف. "إن اشتقاق شيء مألوف يحرق ويريح ويرضي على جانب أنه يعطي شعورا بالقوة فمع الشيء غير المعروف يواجه الإنسان الخطر والتعب والقلق، والغريزة الأولى يجب أن تزيل هذه الأحوال المؤلمة"⁽¹⁾. ومن هنا نفهم أن الإنسان لا يبحث عن سبب في حد ذاته بل يبحث عن شيء يرضي به نفسه ويريح به تفكيره، فيرجع الأسباب إلى ما هو يفضلته ويختاره، لإزالة الشعور بغربة الشيء وأن لا نملك خبرة تفسره، فهو يبحث عن تفسيرات يألّفها لا أكثر. كما أن عالم الأخلاق والدين تفسر كذلك بالخيال، فالمشاعر اللذيذة مرجعها ثقة في الإله والأفعال الطيبة مرجعها الضمير والفضائل المتأتية من الإيمان والأمل والإحسان، أما المشاعر المؤلمة مرجعها الكائنات والأرواح الشريرة والسحرة، كل من المشاعر المؤلمة أو اللذيذة كلاهما ترجمات لغة زائفة، ففي رأيه "إن الأخلاق والدين ينتميان إلى سيكولوجيا الخطأ: ففي كل الحالة فردية يختلط السبب والنتيجة، أو تختلط الحقيقة بنتائج الاعتقاد في شيء ما على أنه حقيقي، أو يختلط الوعي بأسبابه"⁽²⁾، أي أن السبب التي اختلقها الفرد من المرطين حادثين بعلاقة سببية ما هي إلا عادة ألفتها العقل وتعود عليها انطلاقا من خبرة حسية، إذن نيتشه يرفض ويفند السببية المبنية على أسس واحكام الدين والأخلاق، فالمنطلق الذي ينتقد هذا الفعل منطلق خلقي بالدرجة الأولى.

2-4 خطأ الإرادة الحرة:

يرى نيتشه أن الإرادة الحرة ما هي إلا حيلة اختلقها رجال الكنيسة لمحاكمة الناس معاقبتهم وأنهم مسؤولين عن أفعالهم وبالتالي إذ أخطأ على حسب المعيار التي يقررونها هم ويحكمون بشرانية الفعل أو خيريته "ولقد ابتدع مذهب الإرادة أساسا بهدف العقاب، أي لأن الإنسان يريد أن يلصق ذنبا بغيره، إن السيكولوجيا القديمة كلها سيكولوجيا الإرادة تحددها حقيقة أساسية وهي أن أصحابها الأصليين وعلى رأسهم الكهنة أرادوا أن يخلقوا لأنفسهم حق للعقاب وأرادوا أن يخلقوا أن الحق للإله، لقد اعتبروا الإنسان حرا لكي يحاكموه ويعاقبوه"⁽³⁾، لهذا أصحاب التيار اللاأخلاقي أرادوا أن يحاربوا فكرة «الذنوب والعقاب» من العالم، ونتخلص من هذه الفكرة على رأي نيتشه من خلال «الحرية العظيمة» التي تحرر العالم من كل الأوهام الميتافيزيقية وأولها الإله.

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المرجع نفسه، ص 130.

(3) المرجع نفسه، ص 132.

رفض المسؤولية المطلقة التي تحمل الفرد المسؤولية الكاملة عن أفعاله ووجوده فالإنسان حسب نيتشه هو نتاج عوامل متعددة داخلية وخارجية، واعية ولا واعية، ولا يمكنه التحكم بجميع هذه العوامل لذلك لا يمكنه تحمله ذلك. ولا أحد له الأحقية في الحكم على الإنسان سواء الإله أو المجتمع أو والديه ولا هو نفسه، والإنسان ليس نتيجة لغاية معينة أو هدف معين وليس من الضروري بلوغه المثل الأعلى للأخلاق أو السعادة أو الإنسانية، ويدعو نيتشه وكانط إلى فكرة الحرية العظيمة وهي الحل الوحيد والأمثل للوصول إلى براءة الصيرورة وبهذا ينقذ العالم، إذ نجد أيضا زرادشت قدم رأيه في العقل في «خطة التحولات الثلاثة» عن المراحل الثلاث التي يمر بها العقل "سأخبركم كيف يصبح العقل جملا وكيف يصبح الجمل أسدا وكيف يصبح الأسد طفلا في النهاية"⁽¹⁾، "ففي البداية يكون العقل مثل الجمل حيث ينيخ ظهره في الصحراء ويحمل أثقل الأحمال وهو البحث عن الحقيقة، ثم يتحول الجمل إلى أسد حيث يتحرر من كل الأحمال التي يحملها ويهيمن على صحرائه معلنا أني أريد ويحارب كل القيم القديمة والتي تجسدها كلمة يجب عليك"⁽²⁾، فالوصول إلى المرحلة الأخيرة التي يصبح فيها طفلا لا تكون إلا بالتحرر من القيم القديمة والفاصلة والأوهام الميتافيزيقية فيصبح العالم بريء من كل ما سبق. في الحقيقة إن نيتشه لم يهاجم العقل في حد ذاته ولكنه هاجم طريقة استخدام الفلاسفة القدماء للعقل لمصلحتهم وغايتهم وأنهم لم يدركوا ماهية العقل وقدراته الحقيقية، فلقد حاول إيجاد كينونة حقة للعقل لم يكن مجرد شك دوغماطيقيا بل شك لإيجاد الحقيقة العقلانية، "لقد أعلى زرادشت «إرادة القوة» هي المبدأ الأساسي الوحيد الذي يهيمن على الوجود كله فكل نشاط حيوي في هذا الوجود يكون الدافع الوحيد إليه هو إرادة القوة والغرائز والعقل مظهران لهذه الإرادة، لكن العقل هو أعظم مظهر لإرادة القوة"⁽³⁾، من هذا المنطلق فالمقولة القائلة أن نيتشه أنكر العقل ودوره هي مقولة زائفة وأكبر دليل أنه اتهم الفلسفة القديمة بعدم معرفتها الحقبة لمكانة العقل ودورها وهذا ما يبين أنه يدرك جلاله العقل وأهميته ويرى أن إرادة القوة تتجلى في العقلانية وأن العقل هو المنظم للغرائز وبدونه تتم الفوضى.

3-نقد الأخلاق والدين:

في فترة الحداثة، قدم نيتشه نقداً شديداً للأخلاق والدين التقليدية. اعتبر أن القيم التقليدية قيوداً تقيد حرية الفرد وتمنعه من تحقيق ذاته الحقيقية. كما انتقد الدين بشكل خاص، معتبراً أنه يعيق تطور الإنسان ويسلبه الحرية الفكرية.

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المرجع نفسه، ص 133.

(3) المرجع نفسه، ص 134.

3-1 نقد الفكر الديني:

انتقد الفيلسوف الألماني نيتشه الدين والمؤسسات الدينية باعتبارها قائمة على أفكار بالية لا تمد الواقع بصلة، حيث ناقش العديد من الأفكار:

كفكرة الإيمان نابعة من الأفكار الفكرية التي صنعها الإنسان في عقله، فهنا يصبح الدين حاجة ومن ثم فطرة، أيضا الاعتقاد بأن الدين هو مبني على الإعجاز أو الأسحار وهذا ما يتعارض مع العلم والأثبات الواقعية الملموسة.

كذلك تطرأ إلى مفهوم المساواة التي جاءت بها الديانات الثلاث الإلهية، وهي فكرة غير مجسدة على أرض الواقع لأنهم ببساطة استثنوا طبقة من الناس وجعلوهم في غلبة عن باقيه الناس وأن السلطة والحكم راجع لهم وسموهم برجال الدين وهذا يتعارض مع فكرة المساواة. كما نظر الدين للحياة بالسلبية والتشاؤم وأن هذه الحياة ما هي سوى ألم وعذاب وخطيئة وعلى قولهم بأنها ألم دائم للبشرية أما بالنسبة للأخلاق الدينية هي أخلاق الضعفاء والبؤساء قائمة على الشفقة والضعف والزهد وهذا ما لم يتقبله نيتشه فهو كاره لأخلاق الضعفاء ومحب لأخلاق القوة. إن الدين حسب نيتشه "يظهر نتيجتي الخوف والحاجة التي يعانيتها أو يكايدها، وتحديد الضعفاء والمهمشون في المجتمع أو العبيد -بحسب تحديد نيتشه- فأغلب الديانات ظهرت وسط هذه الطبقات ولم تظهر في المركزية الغربية أو العربية، أما تسمى اليوم بالطبقة البرجوازية أو الأرستقراطية⁽¹⁾، فهو يقول: "إن الدين لم يحتو على حقيقة أبدا، لا بشكل مباشر ولا غير مباشر، لا على شكل ركن من أركانه ولا على شكل حكمة. لأن الدين إنما يولد من الخوف ومن الحاجة، وقد انسل إلى داخل الوجود من خلال سبل العقل التائه"⁽²⁾، فالعقل القائم على الفطرة لا يدرك الحقيقة فهذه الأخيرة تدرك بالواقع لا بالأحكام الفطرية المجردة وأن الفطرة الدينية والحياة الدينية تدقيق في الندوات الإنسانية لتجعل الحياة بائسة وأن الصلاة هي استعداد الإنسان المتواصل الدائم لمجيء الله⁽³⁾، أي أن الصلاة مقصدها انشغال الإنسان عن عالمه وعن حياته وانشغاله بأمور لا ترتبط بالواقع. عن المنهج العقلي والتسلسل المنطقي حيث يقول كوفمان: "إن مذهب نيتشه النهائي مذهب لا عقلي بقدر ما يكون الدافع الأساسي فيه ليس هو العقل، وهو مذهب عقلي يقدر ما يحتل العقل فيه مرتبة فريدة"⁽⁴⁾، وبهذا نقول أن نيتشه لم يذم دور العقل ومكانته ولكن ذم استخدام العقل ورؤية الفلاسفة التقليدية له، فهو يرفض تقديس

(1) عبد الله الهادي المهرج، نقد مركزيات في فلسفة نيتشه، ط1، دار الوافد الثقافية، الجزائر، 2014م، ص152.

(2) فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، د.ط، أفريقيا الشرق، بيروت-لبنان، 2002م، ص75.

(3) فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر تباشير فلسفة للمستقبل، ط1، دار الفارابي، بيروت-لبنان، 2003م، ص90.

(4) يسرى إبراهيم، فلسفة الأخلاق عند نيتشه، مرجع سابق، ص135.

وطغيان العقل على حساب الغرائز، فالإنسان المتزن يساوي بين العقل والغرائز ويؤديان الدور بالتساوي والانسجام، حيث انتقد طغيان العقل وكتبته لعواطف الإنسان ويفسر عليه حياته، كما أنه يظلل رؤية الإنسان للحقيقة من خلال الأوهام والتخيلات كالأنا والجوهر والعلية والأخلاق وغيرها من معتقدات الفلاسفة العقلانيين ومن جهة يحترم المعرفة العقلية القائمة على الإرادة القوية، "فمجال العقل هو الأشياء التي يستطيع الإنسان أن يراها ويحس بها فقط وهذا ما عبر عنه على لسان زرادشت في «الجزر السعيدة» بقوله: «يجب أن تفكروا عن طريق حواسكم»⁽¹⁾ إذن على حسب رأي نيتشه لا بد من ضرورة تحرر العقل من القيود ليقوم بدوره الحقيقي هو تنظيم الفوضى غرائزه وتحقيق التوازن بين العنصر الديونيسوسي⁽²⁾ والعنصر الأبولوجي⁽³⁾ والكشف عن الأشياء المحسوسة دون تجاوز الماورائيات التي من غير المعقول أن يطولها العقل. "يرى نيتشه أن الفلسفة المتمثلة بالميتافيزيقا متضادة مع الدين بمؤامرة تهدف إلى اقتلاع الحياة من جذورها وإحلال إرادة "إماتة الحياة" محل إرادة الحياة يتمثل التناقض بين الدين والحياة في الأخلاق الدينية لأن هذه متمثلة بالكنيسة تقوم على نفي الحياة"⁽⁴⁾، ويقول نيتشه في هذا الاتجاه: "إن الأخلاق المضادة للطبيعة، أي تقريبا الأخلاق الملقنة، الممجدة، المنصوح بها إلى هذا اليوم، تسير، على العكس تماما، ضد غرائز الحياة... إنها إدانة سرية تارة وتارة عنيفة ومجلجلة، لهذه الغرائز. بقولها "إن الإله يستبطن القلوب" تقول "لا" لأدنى الرغائب كما لأسمى آماني الحياة، وتضع الإله عدوا للحياة... إن القديس الذي يرضي الإله هو المخصي المثالي ... ينتهي أمر الحياة حيثما تبدأ "مملكة الرب"⁽⁵⁾، فالحياة تقوم على مبدأ أساسي هو الغريزة التي ترفضها السلطة الدينية، وبالتالي نيتشه لا يؤمن بفكرة الله لأنها تعبر عن العدمية التي حطمت الحياة وقيمتها، فالدين يوضع من قيمة الإنسان ويحطمها، وهذه النظرة السوداوية للأديان تجاه الحياة، كما يؤمن بأفكار عبثية غريبة كالسحر والمعجزة وأن طبيعته خاضعة للقوى الخارقة، من هنا يرى

(1) المرجع نفسه، ص 137.

(2) **الديونيسوسي**: نسبة إلى ديونيسوس "وهو إله الخمر والمرح، والحياة الصاعدة والبهجة والسرور في العمل، والفتنة والعواطف والالهام" (ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة وآراء أعاضم رجال الفلسفة في العالم، ط6، مكتبة المعارف، بيروت، 1408هـ-1988م، ص512).

(3) **الأبولوجي**: نسبة إلى أبولو وهو "إله السلام والراحة والسكون، وفتنة العواطف والتأمل العقلي، والنظام المنطقي والهدوء الفلسفي، اله التصوير والنحت والشعر الغنائي". (ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة وآراء أعاضم رجال الفلسفة في العالم، مرجع سابق، ص512).

(4) عبد الله عبد الهادي المرهج، نقد مركزيات في فلسفة نيتشه، مرجع سابق ص156.

(5) فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، مرجع سابق، ص40.

نيتشه أن ما يناقض العقل العلمي هو العقل الديني ذات التفكير البدائي والوهمي، فيدعو نيتشه إلى إلغاء الروح الدينية عند كل إنسان.

أ- نيتشه و نقد اليهودية:

من أول الديانات السماوية التي نزلت على الإنسانية هي الديانة اليهودية، وانتقلت المعرفة التي كانت في الأول من الطبيعة وأصبحت في يد الله، ثم تحولت من الإيمان بتعدد الآلهة إلى الإيمان بوحداية الله وتجاوز الأفكار المتعلقة بالسحر والأسطورة وغيرها من اعتقادات، وكما أن اليهودية آزلت الطبقية وكل المعتقدات والقيم والألفاظ الدالة عنها حيث يقول نيتشه: "إن اليهود، الشعب الذي «ولد للعبودية» حققوا معجزة قلب القيم... التي قدمت خطرا جديدا للحياة على الأرض. لقد أذاب... أنبياءهم أفكار «غني»، «شرير»، «عنيف» و«حسي» إلى فكرة واحدة وحولوا «العالم» إلى معنى العار... وفي عملية قلب القيم هذه وفي جانب منها استعمل لفظ فقير بمعنى مقدس... وصديق"⁽¹⁾، فقد أكد نيتشه على أن "العدالة النية الحسنة المتبادلة بين أناس متكافئ القوي تقريبا، وهي نية قوامها هو تكيف البعض مع البعض الآخر وإحياء "الوفاق" بواسطة تسوية من التسويات. أما أولئك الذين يتمتعون بقوة أقل فقد كانوا يكرهون على تقبل هذه التسوية بينه، وعلى هذا فإن العدالة هي القيمة الأساسية عند السادة وأخلاق العدل والشرف لا تسود وليس لها قيمة بينهم"⁽²⁾، فالدين الذي يدعو إلى المساواة دين الناس جميعا ووضعهم في مأوى واحد يرفضه نيتشه دعوة إلى المساواة ويرى أن الناس ليس في مستوى واحد والطبقات هي طبيعة بشرية، فهناك السيد وهناك العبد ويوجد أيضا الإنسان الراقي هو الهدف الأسمى للإنسان العادي، ولأن التساوي بين الناس جميعا هي فكرة مجردة وليست واقعية، وهذا لأن السيد يجسد إرادة القوة أما العبد يجسد الضعف والخضوع والاستلام لتلك الإرادة. في الحقيقة أن الطبقية أمر موجود ولا نستطيع أن ننكره والدعوة للمساواة تظل مجردة خالية من الواقعية، كما أن الطبقية موجودة في الأديان السماوية أي في الكتب المقدسة، فنجد أن أنبياء مصطفين فوق الناس جميعا، فالقرآن الكريم⁽³⁾ فيه دعوة صريحة وأنه يقر بوجود الطبقات بين الناس، وأهم الطبقات ظهرت مع رجال الدين في الكنيسة إذ يلقبهم نيتشه بالمستبدين الدينيين وهم يجسدون سلطة الله في الأرض ويحافظون على النظام بالحكم والسلطة، هذا ما يجعل الناس ينحنون أمام القس مضنين بأنه السلطة الدينية العليا. فقد قامت الثورة على قلب موازين ابتدأت بالأنبياء ثم انتقلت للكهنة ضد جماعة النبلاء

(1) أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 309.

(2) حسين بركان، تقويض نيتشه لمركزيات الفلسفة، مجلة مقاربات فلسفية، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، المجلد 11، العدد 1، 2024م، ص 295.

(3) قوله تعالى: "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون". (سورة الزمر، الآية 9).

انتقاما لاستبداد السادة عليهم وقلوبوا معاني الأرستقراطية، "فنتج من هذه الرؤية الدينية اليهودية تجاه الحياة صورتان، الصورة التي يضعها الكهنة المتمثلة بأخلاق العبيد، أخلاق الوهن والضعف والتعاسة والبؤس وصورة متمثلة بأخلاق السادة أو النبلاء، وبالنسبة لنيتشه تحتل هذه الأخلاق الأخيرة الحقيقة الوحيدة وهي أخلاق الفعل، أما الأولى فهي رد فعل وأخلاق السادة والنبلاء الإيجابية، أما أخلاق العبيد فهي سلبية ويرى نيتشه في الأخلاق اليهودية دعوة للحط من قيمة الحياة"⁽¹⁾، فرجال الدين رسخوا قيم ميتافيزيقية قدسوها وجعلوها معيار من يخرج عنها مرتكب للخطيئة.

ب- نيتشه و نقد المسيحية:

لطالما كانت المسيحية موضوع انتقاد دائم من طرف الفيلسوف نيتشه حتى آخر لمق من حياته ولم يترك أي تفصيل إلا وانتقده وحاول هدم وإلغاء ثقافة المسيحية الراسخة في حياة الغرب. "لقد قاد نيتشه صراعا ضد المسيحية الكنيسة فرفض كل ما جاءت به هذه الأخيرة من أفكار وعقائد بدءا من عقيدة التثليث "الأب، الابن، روح القدس"، التي قامت عليها المسيحية، ثم الأخلاق التي قامت عليها وصولا إلى وقوفه بوجه القديس بولس الذي عينه رمزا للإساءة للديانة المسيحية نفسها لكن مع ذلك وضع نفسه ندا للمسيح نفسه، بحيث رأى في نفسه مبشرا مثله مثل المسيح"⁽²⁾، فالمسيحية هي دعوة للضعف والوهن وقائمة على مبدأ الشفقة والخطيئة والشعور بالذنب والألم والرحمة والزهد... الخ، والإنسان في الفكر المسيحي هو مجرد وسيلة تستخدم للوصول إلى غاية وهي إدراك الذات الإلهية والفوز بالنعيم في العالم الآخر، على غرار الذي يدعو لأخلاق مبنية على التمسك بالحياة وحبها ويدعم ثقافة القوة لا ثقافة الوهن والضعف، " فيقول في نقد المثالية ومساواتها للمسيحية أو الكاهن المثالي على ذات المساواة على الكاهن يملك في يده كل المفاهيم الكبيرة أو ليس في يده فقط"⁽³⁾. فالمسيحية تدعو للخضوع والطبعية والتواضع، أما نيتشه يدعو لعكس ذلك أي الكبرياء والقسوة والقوة، كما أن المسيحية لها نظرة مهدامة للحياة وعالم الأرض، ويعتقد نيتشه أن الإيمان بالمسيحية هو تضحية بالحرية والذات الإنسانية والقوة، فنيته يقدر بالطبقية إيمانا مطلقا لأنها تمثل الواقع على غرار المسيحية.

3-2 نقد نظرية الأخلاق المطلقة:

لا وجود للقيم أو المعايير المطلقة حسب نيتشه ولا يمكننا ربطها بالواقع، ورفض قبول أن العقل هو المؤسس للأخلاق، وهذا مفاده الإقرار بنسبية الأخلاق لدى نيتشه فالأحكام والقيم والمعايير تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة وهذا ما أدى إلى

(1) عبد الله عبد الهادي المرهج، نقد مركزيات في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 160.

(2) المرجع نفسه، ص 166.

(3) المرجع نفسه، ص 169.

نوعين من الأخلاق "أخلاق العبيد وأخلاق السادة"، يقول نيتشه: "أثناء تجوالي بين أنماط الأخلاق العديدة، الرهيفة منها والغليظة، التي سادت حتى الآن على الأرض أو ما تزال، عثرْتُ على سمات معينة اقترنت بعضها ببعض وترددت بصورة منتظمة، حتى انكشف لي، في النهاية، نمطان أصليان انبرى بينهما فارق أساسي. هناك أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد"⁽¹⁾، فأخلاق السادة تجسد إرادة الحياة ويكون فيها الإنسان سوي وقوي ومبدع وخالق لقيمة نفسه، أما أخلاق العبيد تجسد مبدأ إنكار الحياة فيكون هنا الشخص ضعيف وخاضع، وتجسدت هذه الأخلاق انطلاقاً من ديانتان اليهودية والمسيحية، فالأخلاق في رأي نيتشه يجب أن تكون متصلة بأرض الواقع لا بالعالم الميتافيزيقي اللاهوتي أو المثالي، وعمل على نقد الأخلاق المطلقة في فلسفة أفلاطون وكذلك كانط التي حطت من قيمة الأخلاق، كما نجد بعض أفكار كانط لدى نيتشه وبالضبط فكرة الإرادة الخيرة والأمر المطلق أو الواجب، كان فقد نظر كانط إلى الواجب على أنه قانوناً كلياً حيث يقول: "ليس ثمة غير أمر مطلق واحد يمكن التعبير عنه على النحو التالي: «...افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام»"⁽²⁾. أما نيتشه فيرى أن الأمر المطلق وضعه كانط لكي يخضع للسلطة المطلقة وبذلك يصبح عاجزاً عن صنع قيمته وذاته، أما بخصوص الأمر القطعي فقد نقده بسبب إيمانه بالنسبية ورفضه للأشياء المطلقة وأنها تتغير دائماً وأبداً من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر، فلا وجود للحكم الأخلاقي المطلق وأيضاً ليس هناك فعل خاطئ أو صحيح، فالدوافع تختلف باختلاف الناس وظروفهم، وفي هذا يقول نيتشه: "إن الأخلاق في كونها تدين في المطلق وليس بالقياس إلى الحياة، أو مراعاة للحياة، هي خطأ جوهري لا يوحى بأية شفقة، ويتعلق بمزاج منحط اساء سابقاً بلا حدود... أما نحن، نحن الآخرين، نحن اللاأخلاقيين، فقد فتحنا قلبنا كبيراً، على العكس، لكل نفهم، لكل تفكير، لكل موافقة - لا نحب أن نقول لا، نراهن بشرفنا لنكون أولئك الذين يقولون "نعم"⁽³⁾، ففكر نيتشه يرفض الخضوع للأخلاق المطلقة التسليطية التي جاء بها الفلاسفة الدينيين أمثال: القساوسة، وكذلك الأديان، وهذا لأنها تتنافى مع الواقع فهي لاهوتية الأصل، صنعها الإنسان للتحكم والخضوع ولمصالح شخصية أراد تحقيقها تحت مسمى سامي، فيجب الغيمان بالعقل العلمي الخالص والأشياء المحسوسة في الواقع لا غير ذلك يرفض، "فيدعو نيتشه إلى بناء الفكر الفلسفي والأخلاقي على أسس علمية ومن هذا المنظور العلمي الوضعي

(1) فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، ص 247.

(2) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. عبد الغفار مكاي، د. ط، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020م، ص 60-61.

(3) فريدريك نيتشه، أفول الاصنام، مرجع سابق، ص 42.

يفحص نيتشه أخلاق عصره فيجدها مطبوعة بطبعتين: الأولى...المسيحية أما الثاني قد عرف... مع فلسفة كانط، والطابعان يلتقيان عندما تبلغ معقولية الفلسفية درجة قصوى من التجرد"⁽¹⁾.

4 -جينياولوجيا الإنسان الجمالي:

نقد نيتشه لفلسفة الجمال الحداثية يتمحور حول فكرة "موت الله" وتأثيرها على الفن والجمال. بموجب هذه الفكرة، يرى نيتشه أن انهيار الإيمان الديني وتفكك القيم التقليدية يفتحان المجال أمام الفنان ليصبح مبدعاً بذاته، يخلق من خلال إرادته الخاصة دون الحاجة إلى إرشادات أو معايير ثابتة و عمل على تجاوز الانسان المعرفي الادراكي الذي ترسخ في فلسفة الحداثة يعتبر نيتشه أن هذا الوضع يوفر للفنان حرية أكبر للتعبير عن ذاته وللتجريب بأشكال وأساليب متنوعة، مما يسمح بتطور فني حقيقي وابتكارات جديدة. وبهذا، يمثل نقد نيتشه للجمال الحداثي استنكاراً للقيود التقليدية ودعوة للاستقلالية والإبداع الفردي في مجال الفن.

4-1 الإنسان الجمالي اليوناني القديم:

"أول أنماط هذه المثالات الجمالية نجده تحقق في بلد اليونان، والحق أن الحضارة اليونانية إنما شهدت على تصارع رؤيتين للوجود: رؤية جمالية ورؤية معادية للجمالية. ويمكن أن نلخص الرؤيتين برمزتين: أفلاطون ضد هوميروس. من جهة أولى، ثمة الرغبة في «الآخرة»، والكذب على الحياة الدنيوية، ومعاداة المظهر الجميل، وتشيين الحياة-المثال النسكي الزهدي- ومن جهة ثانية، ثمة تقديس الحياة وتبجيلها وتجميلها. وإن في محاولة إخضاع المثال الفني للمثال النسكي لأكبر إشانة للفن"⁽²⁾، لقد نظرت الفلسفة اليونانية إلى العالم بنظرة جمالية، ولا سيما تراجيديا وفلسفة هيرقليطس وأفلاطون وسقراط وأن العالم على الرغم من قسوته، إلا أنهم لديهم رؤية جمالية عنه، أي أنها تمتد على مبدأ (التعصية) وعدم الإقرار بالطيبة وقسوة العالم، وفضلت التغاضي عنها، وهذا ما تجسد في تراجيديا أن فيها مأساة لكنها مأساة جميلة، أي كل ما هو مأساوي يمكن تحوله إلى شيء جميل. ويرتكز الفن اليوناني والحياة اليونانية بأكملها على مبدئين: "المبدأ الديونيسيوسي والمبدأ الأبولوجي": "مقتضى المبدأ الأول، أنه النازع الذي الشأن فيه أن يوقظ في المرء زوبعة الوجود نفسه، فيعبر عن ذاته بالهوى والرقص والغناء. وإنه لمبدأ السكره والعريده والحياة الجنسية الصاخبة. بينما مقتضى المبدأ

(1) عبد الله عبد الهادي المرهج، نقد مركزيات في فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص181.

(2) محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان-بيروت، 2008م، ص674.

الثاني أنه النازع الذي يوقظ فينا ملكة الرؤية والنظام والإبداع. وإنه لمبدأ الحلم والرؤية والسكينة. كلاهما يجد أصله في الحياة: السكر والحلم⁽¹⁾، أي أن التراجيديا تدور حول قوتين طبيعيتين القوة الديونيسوسية والقوة الأبولونية.

4-2 الإنسان الجمالي المسيحي الوسيط:

"الحال أن المسيحية ما كانت سوى أفلاطونية مقنّعة، أي أنها كانت عدوى لدودة للفن والجمال. وما كانت المسيحية بأبولونية المنحى، وليست هي بديونيسوسيته. غنها بهذا هي ذاك «الليس» على التحقيق. فهي تنكر القيم الجمالية، كائنة ما كانت، أقيم حلم كانت أم قيم سكرة. وإنما للعدمية بعينها"⁽²⁾، فكانت نظرة المسيحية مهدمة للقيم وعملت على تدمير العالم ونظرت له بنظرة سوداوية بحثة، ونشرت هذا الاعتقاد بين الناس، وتجاوزت الحدود بأنها وصلت لتدمير الإنسان وسحق قيمته، وعوضت الإنسان القوي والجمال في الحضارة اليونانية حيث استبدلته بالإنسان الطيب وهو في الحقيقة إنسان خاضع ضعيف متناسق مع سلطة الدين ورجاله.

4-3 الإنسان الجمالي النهضوي:

نُحِض عصر النهضة على فرضيات ومعتقدات المسيحية من تشويه صورة الإنسان وتدميره وكذلك النظرة السوداوية للعالم، وحاولت من جديد تجميل وتحسين صورة الإنسان، ومن أبرز الأعمال الدالة على هذا "أعمال الفنان الإيطالي رفاييل (1483-1520)، أنها تلمس في عمله ضرباً من الإقرار -اليوناني- بالوجود، وسعياً إلى نزع الرداء المسيحي عنه وإلباسه رداء فنياً جمالياً. ولما كان هذا حال رفاييل، وكان من شأنه وهمته أن يقول للحياة: «أجل»، ملبياً بذلك ندائها منشأً العمل الفني التزييني الرائق، فإنه ما حق اعتباره فناناً مسيحياً ولا هو ساغ ذلك"⁽³⁾، فعصر النهضة هو العصر الذي تم فيه اكتشاف العالم والإنسان من جديد، وأنه كائن مميز وليس تبعية لدين أو مجتمع معين، وهذا ما يسمى بالنزعة الإنسانية وهي حركة ضخمة شارك فيها العديد من العلماء والفنانين والفلاسفة لمدة 30 سنة في أوروبا وهي مقدمة للعصر الحديث التي الذي سعت فيه، فالإنسان هو مركز الكون، ومن أبرز فلاسفة عصر النهضة بيكوندي ميراندولا حيث أصدر أهم كتاب في عصر النهضة وهو كتاب عن كرامة الإنسان وكان يلقب من بني عصره بعقل المعجزة أو عنقاء العقول وأمير عصر النهضة، أبرز فيها جوهر الإنسان ومكانته، فكان عصر النهضة هو الخروج من ظلمات العصور الوسطى، والانتقال إلى عصر الأنوار والحداثة التي تعيشها أوروبا الآن ورجوع كرامة الإنسان ومكانته.

(1) المرجع نفسه، ص 675-676.

(2) المرجع نفسه، ص 677-678.

(3) المرجع نفسه، ص 678-679.

4-4 الإنسان الجمالي الحديث:

كان العصر الحديث تصادم بين الجمال الكلاسيكي والجمال الرومانسي وهما متعارضين، إذ نجد الجمال الكلاسيكي غير أخلاقي ويسعى إلى استعراء الناس نفسيا وتجريدهم من القوالب الجامدة فهو قائم على التبسيط والقوة والإنسان القوي، وقائم أيضا على كشف حقيقة الذات ويرجع لأمرين "إرادة الاستقواء -وعنها تولد النزوع إلى التبسيط، إذ القوة شأن الشأن البسيط، لا شأن الأمر المتكلف -إرادة التخويف-وعنها تخلق السعادة والتعزية"⁽¹⁾، وعلى ضد الجمال الكلاسيكي نجد الجمال الرومانسي، نجد تجسد الإنسان الضعيف الفاشل، فالفنان الرومانسي أعماله وفنه تترجم عدم رضاه على نفسه وضعفه وحاجته. "والحال أن مختلف المدارس الفنية الحديثة -من «مدرسة واقعية» و«مدرسة طبيعية» وغيرها- إن هي إلا استمرار لهذا المنزع الرومانسي الوهن، وذلك على الرغم مما يبدو من تباين بين مبادئها عند المقارنة. فمذهب «الفن من أجل الفن» القائم على فكرة «انتفاء الغرض»، إن هو، عند التحقيق، إلا إفساد وتدنيس لمفهوم الجمال والفن"⁽²⁾، فكان التعبير بالموسيقى والمسرح رائجا بدلا من التعبير اللفظي، وكان للفن أهداف اختلطت بالفلسفة والسياسة والدين وأصبح الفن داعية للدين والسياسة ومجادلة للفلاسفة والأحداث الاجتماعية والاقتصادية، وبهذا حرية الفن ومحاولة تزيين الحياة في أعين الناس وهذا ما لم تتقبله العصور الحديثة وعملت على تضيق الفن المتفتح والذي يدعو إلى أشياء معينة ويجب أن يكون الفن شاملا، فقد أصبح "الفن الحديث يبحث عن جمهور أقل تذوقا للفن وأكثر إيمانا بشعبذة العبقرية وعبادة الفنان، يدغدغ عواطف النساء والمعانين والمتمردين ويستدر تشجيعاتهم. وبالجمل، لقد صار دور الفن اليوم تحقيق التبلد والاسكار! صار يلعب دور التنويم ونقل الوعي إلى اللاوعي، أي أنه استحال يعمل على مساعدة الروح الحديثة على التخلص من إحساسها بالذنب لا مساعدتها على استعادة براءتها"⁽³⁾، يمكن أن نقول أن نهاية فن التراجيديا كان هنا في هذه الفترة حيث فقدت ما كانت تنص عليه وفقدت قدوسيتها وبراءتها، وثارت على الحياة انتقاما وكرامية، وقد تنبأ نيتشه بهذا الموت للفن الجمالي وقال: "إن لعل فن الفنانين أن يختفي في يوم من الأيام وقد امتصته حاجة الناس إلى الأعياد والحفلات. أنها سيختفي ذلك الفنان المنعزل عن الناس الذي يعرض أعماله عرضا

(1) المرجع نفسه، ص 679.

(2) المرجع نفسه، ص 680.

(3) المرجع نفسه، ص 684-685.

(أمام جمهور مخصوص): سيصير الفنانون آتخا في المقام الأول أولئك الذين يبدعون من أجل الفرحة والعيد⁽¹⁾، ويدعو نيتشه أن الفنان يجب أن يجسد الواقع كما هو، أما الفن ما بعد الحديث استعاد النموذج اليوناني -الكلاسيكي والوثني الأرستقراطي- الذي يدعو إلى استئناف الحياة من جديد وإظهار الحياة بمظهر جمالي.

وبهذا نكون عرضنا التاريخ الجمالي من بداية عهد نيتشه إلى آخر عهده.

5- حضور اللاعقل في فلسفة نيتشه:

عمل نيتشه على هدم ميتافيزيقا الحداثة وانتقد مركزاتها التي أدت بالإنسان إلى الانغلاق والعدمية، أرجع نيتشه الاعتبار إلى الأهواء والنوازع التي عدت من قبيل المضادة للعقل، فالشهوات والرغبات هي التي تريد السيطرة على العقل ودعا إلى ضرورة أن الإنسان يتبع اللاعقل ويتعد عن العقل أي لا يكون معقولا بل لا معقولا وترك العنان للحمق والجنون أي أنه طالب بالحق في نصيب من الجنون واللاعقل واستبدال الوحدة إلى التعدد والضبط إلى الفوضى والعبيية والاحتياطية، يقول نيتشه: "ما الجسد إلا مجموعة آلات مؤتلفة للعقل، ومظاهر متعددة لمعنى واحد. إن هو إلا ميدان حرب وسلام، فهو القطيع وهو الراعي. إن آلة جسدك إنما هي أداة عقلك الذي تدعوه روحا، أيها الأخ، إن هو إلا أداة صغيرة وألعوبة صغيرة لعقلك العظيم"⁽²⁾، فما فائدة العقلانية التي زودت الإنسان بنوع من المظاهر الخادعة والتأويلات المزيفة، لهذا فالإرادة أعلى من الرغبة في السيطرة، إذ لا يوجد للعقل في ذاته فكبحت جماع ارادتنا وأحكامنا من خلال قيم منوطة بأحكام العقل وبهذا نادى بالإنسان الأعلى وإرادة القوة كتمثل في هذا الوجود. كما يكمن الخطأ بابتعاد النظام والمنهج والوضوح وهذه الأمور من شأنها أن تحول في قلب الأشياء، بينما الحقيقة تقتضي العكس أي الإيمان باللانظام والصدفة والفوضى وهي الأشياء الموجودة بالفعل في العالم وتحكمه حيث وان أنكروا ذلك وحاولوا تغطية المناطق الذين يؤمنون بميتافيزيقا عالم خيالي يؤمن بالانضباط والصرامة والنظام بينما العالم الحقيقي يخضع للفوضى واللانظام وهذا هو الواقع الذي نعيشه الذي يرفضه الإنسان ويهرب إلى عالم خيالي بسبب الأخلاق، لقد رفض الميتافيزيقيون العشوائية والفوضى والاعتباط والتعسف كما رفضوا أن يكون الإنسان والعالم غير معقولين في ذواتهم وأنهم خاضعين للعقل والغائية، "والحق الذي يجب أن يعلم أنه لو تصرفت البشرية حقا بمقتضى العقل، أي بمقتضى ما يؤسس نيتها ومعرفتها، لكانت هلكت منذ زمن بعيد. ليس العقل هو ما يوجه الإنسان، وإنما النوازع العضوية. ولو استند على

(1) المرجع نفسه، ص 685.

(2) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 61.

العقل وحده لقضى⁽¹⁾، لقد أعطى الفلاسفة العقل مكانة خاصة للعقل وأنه أعظم هبة حظى بها الإنسان وأنه يوحد الناس وأنه عاصم من الوقوع في الزلل، أما نيتشه كان له رأي مخالف ورؤية مغايرة للعقل، أن هذا الأخير ليس بالضرورة يقودنا إلى الحقيقة فمن أراد الوصول إلى الحقيقة لا يجب اتباعه فنيته لا عقلاني يؤمن بالفوضى والانظام والعشوائية، حيث "يرى نيتشه أن العقلية ليست سوى «أداة في يد نوازعنا لا شيء أكثر»، وأن العقل ما كان حراً، وإنما هو ينهض على أساس تنازع مختلف النوازع، وأن من شأنه أن يشذب ويهذب كل نازع على حدة. وعوض أن يكون العقل الأداة العليا، فإنه ما كان العقل سوى عضو مساعد يتطور ببطء"⁽²⁾، كما يرى نيتشه أن العقلانيين هم بح ذاتهم الذين صنعوا ما يعرف باللا عقلانية أي التصوف فيقول: "«إن من ينمي العقلانية يقوّي، في الوقت ذاته، القوة المضادة، نعني التصوف وكل أشكال الحمقة. يلزم أن يميز في كل تيار: أولاً، أنه يترجم، من جهة، تعب التيار السابق... ثانياً: أنه من جهة أخرى، قوة ظلت نائمة ومتراكمة لأمد طويل، وهي الآن استيقظت سعيدة مندفعه عنيفة، أي سليمة صحية معافاة»"⁽³⁾ هدف نيتشه هو جعل العقلانية خالية من أي نية تهدف إلى الغائية.

5-1 ميتافيزيقا الإرادة القوة:

لطالما رفض نيتشه ثنائية العالم الذي أيدها الفكر الميتافيزيقي (ثنائية: الخلود والزوال التناهي ولا نهائي، النعيم والشقاء...) وهذا كله في رأي نيتشه يعد تغييراً فقد ولا وجود له في العالم الواقعي بل موجود في الفكر فقط، "فلا توجد الأشياء في ذاتها أو معرفة مطلقة ويمكننا أن ننظر إلى الوجود من أكثر من منظور، فالمنظورية والوهم صفتان يتميز بها الوجود ولا يوجد حدث في ذاته، وكل ما يجري عبارة عن مجموعة من الظواهر مختارة ومتراصة بواسطة وجود مفسر"⁽⁴⁾، وبهذا يدلي نيتشه بنتيجتين، أولها أنه لا يمكن إدراك العالم أو الواقع بأنه ثابت في حالة واحدة ومدرّك بواسطة العقل "إن القول بأن الفهم يدرك كل شيء يعني الغاء المنظورية إنه يعني ألا ندرك شيئاً وأن نسيء طبيعة المعرفة"⁽⁵⁾، فالمعرفة هنا إضفاء معنى على الواقع من خلال تفسير معان يسقطها على الواقع فالإنسان هو الذي يضفي على الواقع معاني حسب رغباته هو لا حسب الواقع، وثانياً يتعلق بنظرية المعرفة التي رفضها نيتشه ويعتبرها احتقار لقدرة الإنسان، فيقف مع هيجل في

(1) محمد الشيخ، نقد الحدائث في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 637.

(2) المرجع نفسه، ص 639-640.

(3) المرجع نفسه، ص 641.

(4) يسرى إبراهيم، فلسفة الأخلاق عند نيتشه، مرجع سابق، ص 241.

(5) المرجع نفسه، ص 242.

قوله: "كيف تستطيع أداة أن تحلل نفسها وهي لا تملك سوى نفسها التي تعتمد عليها في هذا التحليل؟"⁽¹⁾، فالإنسان في حد ذاته يفهم نفسه بنفسه، ومن السذاجة أن نجعل أداة لفهم الإنسان.

يؤمن نيتشه بوجود قائم على مبدأ واحد هو إرادة القوة، ففكر نيتشه يركز على وحدانية العالم في حد ذاته وأنه لا وجود للماورائيات ولا وجود لإرادة القوة التي تصنع العالم بأشكال متعددة، ووصف نيتشه بأن العالم باسم الحياة وأينما توجد هذه الأخيرة توجد إرادة القوة، فيقول نيتشه: "إن إرادة القوة هي الجوهر الأعظم للوجود"⁽²⁾، فالعالم من الداخل يجسد مفهوم الإرادة القوة وبفعلها يدرك الإنسان الحقائق الموجودة في العالم وحتى ذاته من خلال الحياة وإرادة القوة. "إن مدى شعورنا بالحياة والقوة يمدنا بمعيار للوجود، والوجود هو تعميم لمفهوم الحياة، أي الإرادة وللعمل وللصيرورة"⁽³⁾، كما أن نيتشه تطرق إلى القوة في المجتمع وأن الصراع من أجل القوة موجود داخل المجتمع منذ القدم، إذ تحدث نيتشه عن هذا الصراع عند الإغريق فقال: "إنسان مثل الثعلب يبتهج بالتدمير" وأن آلهة الإغريق مثل إريس⁽⁴⁾ تحثهم على هذا الصراع عن طريق الحسد والغيرة، كذلك في العصر الحديث بقي الصراع القوة لكن اختلفت في مقصد فأصبح مقرونا بالطمع في المال الذي يحقق في رأيهم القوة، وتحلوا عن القوة المقرنة بالله بل أصبحت تقاس القوة بالمال. فالصراع من أجل القوة لم يظهر عن المعاصرين فقط بل كان منذ القدم "فهناك عملية أساسية في التاريخ وهي إعادة تفسير التراث وهي عملية تقوم بها إرادة قوة المعاصرة، ذلك أن أي شيء موجود يصرف النظر عن أصله تستولي عليه مرة تلو الأخرى إرادة قوة أسمى تفسره وتعيد صياغته وتقدمه من أجل استخدامات جديدة"⁽⁵⁾ يقول جيل دولوز: "عن العلاقة الجوهرية بين قوة وأخرى لا تتصور بتاتا لدى نيتشه كعنصر ناف، في الجوهر. ففي علاقة القوة، التي تفرض طاعتها، بالقوة الأخرى لا تنفي الأخرى أو ما لا تكونه، إنها تؤكد اختلافها الخاص بها وتستمتع بهذا الاختلاف"⁽⁶⁾، كما أن إرادة القوة تعتمد على مبدأ الاختفاء والظهور، ففي السياسة يطالبوا بالضعفاء من ذوي السلطة بالعدالة ثم على فور حصولها يطالبوا بالحرية فيصبحوا بذلك سواسية ويمتلكون حقوق متساويين وبهذا يشعروا بالقوة، حيث يصف نيتشه العالم بأنه تجليا لإرادة القوة في كل أشكاله "إن ميتافيزيقا إرادة القوة عند نيتشه تثبت الأنساق الميتافيزيقية الدوغماطيقية

(1) المرجع نفسه ، ص242.

(2) المرجع نفسه، ص243.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) إريس: آلهة الشقاق والنزاع وهي ابنة زيوس.

(5) يسرى إبراهيم، فلسفة الأخلاق عند نيتشه، مرجع سابق، ص244.

(6) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تر. أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1414هـ-

1993م، ص14.

السابقة عليه... فإن كل مهمة ميتافيزيقية عند نيتشه هي «دراسة أشكال القوة»⁽¹⁾، فسعى نيتشه إلى تفسير الكون من عدة نواحي الجمالية والدينية والخلقية والابستمولوجية كيف تفسر كل منها العالم؟ ووصل إلى تفسير وحيد هو إرادة القوة وكذلك حاول نيتشه تفسير الكائنات عضوية وغير عضوية والواعية، وأبطل كل التفسيرات التي كانت سائدة من قبل. فالمعرفة خلال بحث نيتشه عن الحقيقة وجد تفسيراً واحداً تقوم عليه هو إرادة القوة وإن كل ما زاد الشعور بالقوة زاد الشعور بالحقيقة، فيقول نيتشه: "إن المعرفة تستخدم كأداة للقوة وإن إرادة الحقيقة تنمو في خدمة إرادة القوة"⁽²⁾، فإرادة القوة هي التي تطلعنا على الحقائق الكونية وتعرفنا على الذات وتكشف هوية حقيقته. أما بالنسبة إلى الجمال فالفن يخلق لنا ما يسمى بالجمال الذي تلحظه العين البشرية وتستشعره، لهذا فإن "إرادة الجمال تعني تنمية قاسية للأشكال: فالأقوى وحده هو الجميل حقاً"⁽³⁾، كما أن الفن يتجسد في إرادة القوة فبها يصبح للحياة معنى أجمل، فالفن ينقل الواقع كما هو دون خوف، فيجسد الواقع بكل أشكاله السيئة أو الجيدة وهذه هي وظيفة الفنان. ومن الجانب الديني والأخلاقي يرى نيتشه أن الدين والأخلاق هما مظهران من مظاهر إرادة القوة لكن لدى الضعفاء أمثال رجال الدين الذين يحاولون كبت غرائزهم الطبيعية فيصبح الإنسان بذلك غير حر ومقيد تحت مسمى ديني، أما الأخلاق فهي شكل من أشكال الاستعباد الذي وضعه رجال السلطة من أجل سيدة وقيادة الضعفاء، وإرادة القوة تستخدم الأخلاق كوسيلة لا من أجل الأخلاق كقيمة في حد ذاتها "الأخلاق بوصفها مذهباً يتعلق بعلاقات القوة تنشأ في ظل الظاهرة التي نسميها بالحياة"⁽⁴⁾.

وبالنسبة للوعي "يقول نيتشه: أن الوعي مجرد أداة، وبالنظر إلى الأشياء الكبيرة العظيمة التي تحققت بدون وعي لا يكون الوعي ضرورياً، إن كل الأشياء الواعية تكون ذات أهمية ثانوية ويجب أن نعلم أن ما هو روحي لغة رمزية للبدن والبدن هو العقل العظيم الذي يستخدم العقل الصغير بوصفه مجرد أداة"⁽⁵⁾، فنيته هنا يرى أن الوعي لا قيمة له وأنه مجرد أداة قيمة إرادة القوة، وأن الوعي يولد في خضم الحاجة فالناس لنيل حاجتهم وتلبية مصالحهم يجب أن يفهم بعضهم البعض وهذا الفهم لا يتم إلا من خلال الوعي، وبهذا يتحقق الوعي التواصل بين الناس ويربطهم ببعضهم البعض، فحقيقة الكون وجوهره تكمن في إرادة القوة حسب رأي نيتشه. كما أن نيتشه لا يعترف بالوجود الساكن أي أن الشيء

(1) يسرى إبراهيم، فلسفة الأخلاق عند نيتشه، مرجع سابق، ص 244.

(2) المرجع نفسه، ص 245.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المرجع نفسه، ص 245.

يستحيل أن يبقى ثابت وهذا الحال مع الكون، "التفكير في الوجود بوصفه وجودا ساكنا يعد وهما، يوهم وجود شيء ثابت وأسمى ينتقص من قيمة الصيرورة الدائمة التي تشكل وحدها الوجود الحقيقي، والصيرورة ليس لها هدف تنتهي عنده، إنها ليست مجرد مظهر، وهي تعلوا على كل تقييم عندما تؤخذ في كليتها إنها ليست سوى الوجود الحقيقي"⁽¹⁾، حيث يتفق نيتشه مع الفيلسوف هيرقليطس وفلسفته ويصفه بفيلسوف الصيرورة ويشاطره الرأي بخصوصها، وأنها غير محددة وأن الزمان والمكان يستغرقان كل أشكال الوجود الموضوعي، ولكن الزمان يطابقه أكثر مع الوجود باعتباره يلازمه دائما لأن نيتشه يؤمن بالواقع، إلى جنب الصيرورة يقبل نيتشه أيضا الوجود باعتباره اللزوم العقلي للحياة وأيضا باعتباره يلائم الفكرة التي يقوم عليها الوجود في حد ذاته واتجاهه الوجودي، يقول نيتشه: "إن عقولنا غير مهياة لفهم الصيرورة، إنها تناضل لكي تثبت أن كل الأشياء ثابتة لا تتغير...ولكن لو أنني قادر على التفكير فيما هو في الوجود فقط، يترتب على ذلك بالضرورة أن تتباعد المعرفة والصيرورة كل منهما عن الأخرى"⁽²⁾، ففي رأي نيتشه أن العقل البشري لا يدرك الصيرورة ذلك لأنه يؤمن بثبات وسكون الوجود وهذا الأخير متناقض وزائف وغير حقيقي "لهذا يقول نيتشه عن فلسفة الصيرورة بوصفها مذهبا حقيقيا ولكنه مميت"⁽³⁾، لهذا فإن الاعتقاد بالأشياء ودوامها على حالها هي فكرة خيالية اختلقها الإنسان لكي يهرب اليها ويشعر بالاطمئنان لأن فكرة الوجود المتغير حسب الظروف والأحوال فكرة تفزعوه وهذا ما جعله يؤمن بوجود جوهر ثابت في خضم التغير لكي يطمئن ويشعر بالاستقرار. فالصيرورة في منظور نيتشه هي الوجود بحد ذاته على الرغم من صعوبة إدراكها، وإرادة القوة (الحياة) هي تجسيد للوجود نفسه، وكما أن الصيرورة في رأي نيتشه من المستحيل تفسيرها وإدراكها بواسطة العقل وهذا لأنه يؤمن بثبات الوجود، و"بناء على رأي نيتشه: إن القول بأن كل شيء يعود هو محاولة لتقريب عالم الصيرورة من عالم الوجود...إن أعظم إرادة القوة هي أن نطبع خصائص الوجود على الصيرورة"⁽⁴⁾، كما تألق نيتشه بفكرة الإنسان الأعلى أو السوريمان وهو مفهوم مركزي في فلسفته، إذ يحتل الإنسان الأعلى كيانا مثاليا يتجاوز حدود الإنسان العادي ويجسد القوة والإبداع والحرية، ومن بين خصائص التحرر من القيم التقليدية من قيود الدين والأخلاق والمجتمع وأنه لا يلتزم بالقوالب الجامدة التي صنعها المجتمع بل يخلق قيم خاصة به من خلال تحقيق ذاته والوصول إلى أعلى مكانة وتكون حياته مليئة بالفرح والسعادة، وليس للإنسان الأعلى هدفا ثابتا بل هو مسار دائم التطور يمثل رمز التحرر من القيود والسعي نحو المستقبل وهذه هي الفضيلة عند

(1) المرجع نفسه، ص 251.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 252.

(4) المرجع نفسه، ص 253.

نيتشه أي تجاوز الحيوانية والوصول إلى سمو الإنسان وهذا الأخير يكون أسمى وأعلى كلما كان قريبا من الحياة، فقد "لمع فكر نيتشه بفكرة إرادة القوة والعود الأبدي والإنسان الأعلى هذه الأفكار الثلاثة هي الجانب الإيجابي من فكر وفلسفة نيتشه والبدائل التي حلت محل التراث الخلفي والفلسفي والديني كله"⁽¹⁾، أي مركزية العقل واستبدالها باللاعقل.

وقد رأى هيدجر إلى أن إرادة القوة هي "المجموع الكلي للكائنات بوصفها صيرورة"⁽²⁾، فهيدجر يرى أن المشكلة الأساسية لنيتشه في نظريته للوجود وللصيرورة فإنه راجع إلى الميتافيزيقا التقليدية ولم يستطيع تجاوزها، ولعل من بين الانتقادات التي وجهت لفلسفة نيتشه رؤيته المحدودة وأنه لم يكشف للعلاقات بين الموجودات، بل تدور نظريته حول إرادة القوة في الوجود والذات الإنسانية وأن كل ما يحدث في الكون ما هو إلا تأثير لإرادة القوة ونتاج لها، لكن تفسير كل شيء في الوجود على أساسها من غير المنطقي "إن إرادة القوة لا صلة لها بالوجود الذي يشعر بالمسؤولية لذاتها ويسلم بالحد المستقل غير المشروط الذي يوجد فقط على صلة بالعلو، ويدرك الاتصال بوصفه نضالا محبا لا يريد القوة ولا يمارسها ويتعرف لأفق المفتوح الحر على الحقيقة"⁽³⁾، فإرادة القوة لا يمكن أن تكشف عن كل شيء فهناك أشياء بعيدة عن هذه الإرادة، وفلسفة نيتشه لم تستطيع أن تكشف عن خبايا الكون وجوهره ولكنها اقتصرت على كشف ضلال هذا الوجود.

ثانيا: جورج لوكاش وتدمير العقل (george lukacs 1885-1971م):

بعد تراجع مكانة الإنسان في العصر الكنسي فكبته وقيدت ابداعه وقامت بتظليل وعيه لتحقيق منافعها المادية، ومع بروز الفكر الحداثي هدف فلاسفتها وعلمائها للإعلاء من شأنه وتحريره وقد أصبح العقل الموجه للإنسان نحو السيطرة على الطبيعة لمعرفة قوانينها بغية تحقيق التقدم والازدهار في الحياة بالاستثناء على العديد من الآليات أبرزها التقنية التي عملت في تسهيل أداء أعمال الإنسان، إلا أن العقلانية التكنولوجية قد تحولت من أداة نافعة إلى أداة للالتفاف على

(1) المرجع نفسه، ص 258.

(2) المرجع نفسه، ص 248.

(3) المرجع نفسه، ص 250.

الإنسان والاهتمام فقط بالجانب المادي فقط هذا ما عرضه للتشوي⁽¹⁾ إذ به تجرد من إنسانيته مما دفع بجورج لوكاتش⁽²⁾ للاهتمام بتحليل هاته الأزمة ومحاولة تدمير العقلانية المفرطة وإنقاذ الإنسان من اغترابه.

إن ولادة فكر أو فلسفة جورج لوكاتش كان نتيجة "الشعور بالأزمة"، أي الحرب العالمية الأولى والثانية، وبالإضافة إلى الركود والكساد في الاقتصاد الرأسمالي العالمي واللامساواة، في هذا السياق بدأت حملة التشكيك في فكرة "العقل البشري" وقيمتها ويجب مراجعته من منطلق تزايد علاقة الامبريالية أو الرأسمالية الاحتكارية في هاته الأجواء نشر لوكاتش مؤلفه الأشهر على الإطلاق "تخيطيم العقل" الذي نقد فيه العديد من شخصيات الفكر الحداثي الذين آمنوا بالعقل والعقلنة كسبيل لتحرر الإنسان، لكن هذا المشروع حسب باء بالفشل الذي أدى بالذات الإنسانية إلى الاغتراب⁽³⁾ والتشيؤ نظرا لما يعرف بالعقلانية الأدائية. كان للعقل الحداثي مساهمة فعالة في إزاحة متباينة القرون الوسطى من حيث الإنسان وجعله يتحكم في الطبيعة وينظر إليها نظرة فاحصة تجريبية مسيطر عليها وجعل الإنسان ينظر إلى بهاء الطبيعة وبهجتها (العقل الملاحظ) ثم انتقل إلى النظر في ابداعات الإنسان وصنائعه ومقارنتها ونقدها (العقل الناقد) وانتهى إلى فحص القوانين وتمحيصها⁽⁴⁾، أي أن الحداثة ساهمت بشكل كبير في إزالة تسلط الكنيسة وقلب الموازين في كافة مجالات الحياة والانتقال من ما هو مقدس إلى ما هو عقلي فكان العامل الأساسي في ذلك التكنولوجيا والتقنية، فالعقلنة التقنية لها جانبين جانب إيجابي ساهم في تطوير الآلات والاختراعات المذهلة التي تسهل الحياة وعمله بكل مرونة ودقة وجانب سلبي يتمثل في تأثيره على الشعوب المضطهدة والاستغلال للطبقة العاملة فيتولد نوع من القهر الطبقي طبقة تزداد فقرا

(1) التشيؤ: مصطلح صاغته جورج لوكاتش ليصف ما سماه ماركس "التشيؤ السلمي" الذي ذهب إلى أن الإنتاج الرأسمالي يركز اهتمامه على السلعة المنتجة من حيث أنها عمل مبذول وأدوات إنتاجية وبالتالي تصبح قيمتها كامنة في سعرها أو ما يسمى القيمة التبادلية وليس قيمتها الاستخدامية، وظاهرة التشيؤ من الظواهر المهمة التي اصطنعت مدرسة فرانكفورت بتحليلها وتفسيرها ونقدها وهي ترفض تشيؤ المعرفة الأنسية بوصفها كيانا للفعل الإنساني. (جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، تر. جورج كتورة، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د.س، ص177).

(2) جورج لوكاتش: "Georg lukas" (1885-1971م) فيلسوف وكاتب وأستاذ جامعي وناقد وزير مجري ماركسي ولد في بوادبست عاصمة للمجر كان عضو في الأكاديمية الألمانية للعلوم في برلين والأكاديمية الهنغارية للعلوم، يعده الدارسين مؤسس الماركسية الغربية في مقابل فلسفة الاتحاد السوفيتي، أسهم بعدة أفكار منها التشيؤ والوعي الطبقي. (كمال بومير، من غيورغ لوكاش إلى اكسل هونيث نحو إعادة مفهوم الشيء، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر2، ص89).

(3) الاغتراب: هو مصطلح يشير إلى العزلة والغربة وانعدام القوة بين أفراد بما تظهر آثاره في السلوك الانتخابي والصراعات والمجتمعات المحلية المتطرفة والعنف والثورات. (أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص43).

(4) محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيجليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت-لبنان، 2008م، ص68.

والأخرى تزداد غنى، فالأولى تعاني من شتى أنواع السلب والحرمان في الحصول على حقوقهم، "فانتصار العقل يعني أيضا حلول عقلنة صارمة وخانقة، «وقمعية» بتعبير فرويد. إن العقلنة والعلوم، تفرغ العالم من أي محتوى سعري، من كل حميمية ومن كل حماس. أما فيما يخص العقلنة التقنية فإن مظاهر التقدم التي حققتها تقدم لنا آلات مذهلة ورهيبة، وفي المجال الاجتماعي والاقتصادي، يتبين أن للتقدم التقني تأثيرا قاسيا على حياة الشعوب التي تعيش «ثورات صناعية». إن الاقتصاد الرأسمالي، هو أيضا مجال أفضع أشكال الاستغلال للبروليتاريا"⁽¹⁾، بالإضافة إلى هيمنة البعد المادي على الحياة الإنسانية جعل الإنسان يعيش نوعا من الفراغ الروحي والمعنوي بسبب ابتعاده عن الجانب الديني والأخلاقي. وهنا تغيرت مركزية هذا الكون من الأرض إلى الإنسان هذا ما جعل الإنسان يشعر بنوع من المركزية والفردانية حيث أصبح الإنسان هو مركز الكون "لأنه يقطن مركز الوجود كله فشعر الإنسان بقيمته الكبرى التي ينفرد بها عن بقية مخلوقات الله، شعر بأنه محور الوجود، لأن أرضه هي المحور الذي تدور حوله جميع الاجرام السماوية"⁽²⁾، وبهذا تغيرت نظرة الإنسان لنفسه مع الفكر الحداثي فأصبح يشعر أنه هو الأساس الذي يتمحور حوله هذا الكون، هذا التحيز وطغيان الإنسان الحديث أدت به إلى الإخفاق، وانطلاقا من هنا حدث الخراب والدمار في الطبيعة بل أكثر من ذلك أسقطت جوانب الإنسان الأخلاقية والدينية والنفسية.

1- نقد العقل المجرد:

نُهج لوكاتش طريقا في نقد الفكر الذي سماه "باللا عقلائي" فكشف الثغرات والنقائص الموجودة فيه فهو يرى أن للفكر الجدلي (هيجل وماركس) يمثل ولادة وانطلاقة للفلسفة الجدلية الألمانية فالعقل في نظر لوكاتش هو مقابل الفكر الجدلي، "هذاما عبر عنه (ستانلي أرونوفيتز) Stanely Aronowitz (1933-؟) بقوله: "فيذا بدا جليا أن لوكاتش هو مؤيد للعقل المنبثق عن الديالكتيك الجدلي، فهو مؤيد أيضا لذلك العقل المنبثق عن المفكرين الرئيسيين للأنوار، أي عن التنوير العلمي الذي كان هدفه تحرير الأفراد من قيود الدين، التصوف، والرقابة التعسفية"⁽³⁾، فلم يرفض لوكاتش كليا العقل في الديكارتية وفكر الأنوار.

جل الفلسفات العقلية على مر التاريخ وخاصة المادية منها رسخت فكر متعالي طبقي لا يعايش الواقع، هذا ما شكل حسب المفهوم اللوكاتشي نوع من القهر الطبقي المتعالي، فعمل لوكاتش على تدمير سوار العقلانيات التقليدية محاولا

(1) محمد سبيلا، عبد المنعم بنعبد العالي، الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور غربي، مرجع سابق، ص11.

(2) محمد رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ط2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م، ص21.

(3) إسماعيل عكاك، العقلاني واللاعقلاني عند جورج لوكاتش، مذكرة ماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر2، 2015م، ص46.

إيجاد حلا للواقع المعاش فنقد نقدا لاذعا تلك العقلانيات ونعتها باللا عقلانية، ومن بين مؤلفاته التي أثارت الجدل كتابه "تخطيط العقل" حيث ظهر بعد الحرب العالمية الثانية أي يعد صمت مدافع النازيين والفاشيين وبداية مراجعة الفكر الذي أنتج الفاشية والنازية، أي الصراع الفكري بين اليساريين واليمينيين اللاعقلانيين وهذه هي الثنائية السياسية والإيديولوجية التي سادت الفكر في القرن العشرين، فيقول جورج لوكاتش: "إن ألمانيا القرنين التاسع عشر والعشرين تظل بلد اللاعقلانية «الكلاسيكي»، الأرض التي فيها عرفت التطور الأكثر تنوعا والأكثر اتساعا، والتي فيها يمكن بالتالي دراستها بأكبر فائدة، تماما كما درس ماركس الرأسمالية في إنجلترا"⁽¹⁾، "وهكذا نصل على الجانب الرئيسي من رؤية لوكاتش، فالمعركة هنا لا تدور بين المادية والمثالي، أو بين الوجودية والمادية الجدلية، إنما بين صيغ العقل واللا عقل، وسيادة الاتجاه الأخير يعني أن التركيب النظري للفلسفة الغربية لا يمكنه أن يطرح شيئا ذا بال، ويجاول لوكاتش أن يبين أن المادية الجدلية في صورتها الراهنة تقدم صورة للعلم الكلي الذي يعتمد على قيم العقل، ويحد من الصراع المبرر ضد قيم اللاعقل"⁽²⁾، يعمل جورج لوكاتش على تخطيط العقل المجرد أو العقل المنطقي الذي استبعد الحدس في مستواه السيكلولوجي، ويقر أن الحدس ضم العملية العقلية المنطقية، فداخل الفكر العقلي والمنطقي والعلمي يوجد الحدس، وأن هنري برغسون من بين الفلاسفة المعاصرين الذين اعتمدوا على الحدس كمنهج، وأشار أن الحدس هو منهج شعوري داخلي استبطاني، بمعنى آخر كشف على مستوى آخر من التفكير الإنساني يتعدى المستوى العقلاني ويتطلب استخدام ما يعرف بالحدس، "لقد كانت فلسفة المرحلة الكلاسيكية تطرح مشكلة العقيدة تحت صفة المعرفة العلمية. وتعبير آخر، كانت عقيدتها عقيدة العلم. وكانت فلسفته فترة الانتقال ترسم لنفسها حدودا لا يمكن تخطيها، تأخذ فيها المعرفة التي سجلتها العلوم المتخصصة نهايتها. وتقبل الفلسفة في مرحلة الامبريالية بهذه الحدود، مع زعمها بأنها تخلق عقيدة جديدة فوق العلم أو ضد العلم، بفضل الحدس، الذي هو أداة المعرفة الجديدة"⁽³⁾، فقد انتقد لوكاتش لا عقلانية الفلسفة خاصة في الفكر الألماني بدءا من هيغل، شبنجلر، نيتشه، شوبنهاور، في فكر تشاؤم العقل وتفاؤل الإرادة وأنه فكر فاشي فمجد فهم الواقع إيمان وحدس ومعرفة وعند ذلك يسود ما وراء العقل على العقل وهذا يعني انفلات وهذيان اللاعقلانية واللاعقل حسب لوكاتش ليس نفي العقل بل عقل أعلى.

(1) جورج لوكاتش، تخطيط العقل: الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شلينغ، تر. إلياس مرقص، ج1، ط2، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1403هـ-1983م، ص32.

(2) رمضان بسطاويسي، محمد غانم، علم الجمال عند لوكاش، مرجع سابق، ص90.

(3) محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، العقلانية وانتقاداتها، مرجع سابق، ص15.

2-نقد العقل الأداتي "

نجد من بين الفلاسفة الذين انتقدوا ظاهرة التشيؤ والاعتراب أمثال تيودور أدورنو وهوكهايمر الذي أنتج المشروع الحداثي الغربي، ونقدتها تحت مسمى العقل الأداتي بالاعتماد على إنجازات لوكاش في كتابه "تخطيط العقل والتاريخ الوعي الطبقي" وهذه من بين تصنيفاته الماركسية، حيث نادى المشروع الحداثي إلى العقل والحرية تحت عنوان العقلانية الأداتية "والتنوير يتصرف إزاء الأشياء تصرف الديكتاتور إزاء الناس، وإنه يتعرف عليهم بالقدر الذي يستطيع فيهم التلاعب بهم"(1)، وبعدها ظهرت فكرة جديدة وهي العقل ذاته عند فلاسفة العقلانية أمثال كانط وأدورنو الذي لم يرفضوا العقل الأداتي ولكنهم ركزوا على الإنسان في حد ذاته وتحرره من القيود وعدم اعتباره مظهرًا من مظاهر التشيؤ فهو أرفع من أن يكون تابع أو متناسق حول شيء، مما ظهر ما يسمى بالعقلانية النقدية التي تقوم على أساس هدم كل ما يقيد الإنسان والواقع الاجتماعي، وأصحاب العقلانية النقدية بنو فلسفتهم على أساس ما قدمه كارل ماركس الذي رفض تقييد الإنسان والواقع وتوسعوا لإزالة وهدم كل أنواع التقيد و "قد استندوا على مفهوم النقد الاجتماعي عند ماركس إلا أنهم وسعوا هذا المفهوم ليشمل ما هو أوسع من الأساس الاقتصادي أي النقد الجذري لعقلانية الأنوار ولما أفرزته من مظاهر السيطرة السياسية والفكرية والثقافية... هذا، وإن العقلانية النقدية...قادرة على تجاوز الوضع القائم على السيطرة"(2). فالعقلانية النقدية سعت إلى فك القيود على الإنسان التي وضعها الاستبداد التقني واستعادة قيمته من جديد، فقد استوجب استبدال العقلانية الأداتية بأخرى نقدية فهي "قادرة على تجاوز الوضع القائم على السيطرة، لذا فهي لا تخضع لما هو قائم وتقبله وإنما يمكن أن تقوم بجهد نقدي تجاه الأفكار والمؤسسات السائدة والمهيمنة، وبالتالي تحقق عملية التحرر الإنساني"(3)، وبهذا يستطيع الإنسان التحرر من ذلك الاعتراب والتشيؤ وتجاوز العجز والاستبداد، من هنا نجد الإنسان في فترة العقلانية شهد عدة عقلانيات التي كانت تتحكم فيه أولها العقلانية التقنية أو الأداتية وبعدها العقلانية النقدية، ثم ظهرت العقلانية التواصلية والتي لازالت قائمة إلى اليوم، وكل هذا من أجل التخلص من هيمنة الطبقة الشائعة آنذاك. يعد التشيؤ من بين الأزمات التي شهدتها المجتمعات الغربية المعاصرة والتي تعرف على أنها عملية تحول العلاقات بين الناس إلى...العلاقات بين الأشياء، وهذه الظاهرة عرفها لوكاش بأنها سمات الإنسانية وصافت تتحول إلى الأشياء الجامدة وأن كل شيء أصبح تحت حكم الأشياء والشيئية، وأن الإنسان ليس بحر بل تحكمه قوانين، وجورج لوكاش رفض انسياق الإنسان المعاصر وخضوعه وفقدانه لحيته خاصة في الفترة الرأسمالية، التي عملت على تشيؤ الإنسان

(1) ماكس هوركهيمر، تيودور أدورنو، جدل التنوير، تر. جورج كتورة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، ألمانيا، 2006م، ص30.

(2) كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوكهايمر إلى إكسل هونيث، مرجع سابق، ص ص32-33.

(3) المرجع نفسه، ص33.

وأن الأشياء تتجاوز الإنسان فيصبح مفعول فيه لا فاعل، يقول لوكاش: "إن حالة الواقع هذه أيضا يمكن تفسيرها انطلاقا من النظرية الماركسية لصراع الطبقات والوعي الطبقي"⁽¹⁾. كما أن لوكاش بين أن هذه الأزمة يمكن التخلص منها بواسطة طبقة البروليتاريا وأنها لا تقبل الوضعية الرأسمالية، فسيكون "كارثيا إحياء أوهام على طول الطريق الأيديولوجي الذي يجب على البروليتاريا أن تتجاهه. ومع ذلك يكون أيضا كارثيا عدم رؤية القوى الفاعلة باتجاه تتجاوز أيديولوجي للرأسمالية عند البروليتاريا. إن الواقع البسيط إن كل ثورة بروليتارية مثلا أحدثت...جهاز صراع مجمل البروليتاريا، الذي أصبح جهازا حكوميا، المجلس العمالي، هو علامة أن وعي البروليتاريا الطبقي على أهبة أن يتغلب منتصرا على الذهنية البرجوازية لطبقته الموجهة"⁽²⁾، فالبروليتاريا ترفض وتتصدى للرأسمالية وهي طبقة عملية عملت على تجاوز التشيؤ وتحرر البشرية منها لأنها تعتبر العدو الأكبر للإنسان، حيث كشف لوكاش على عنصرين هما الوعي الطبقي البروليتاري وتسييط وسائل الإنتاج والآلة، فحسب رأي لوكاش أن لا نستطيع تجاوز الشيء دون إدراكه وكذلك الحال مع ظاهرة التشيؤ يجب إدراكها وكشف أبعادها كي يتم تخليصها واسترجع قيمة الإنسان ومعرفة مدى خطورة ظاهرة التشيؤ إذا استحوذت على الإنسان تفقده قيمته.

3-الفكر الجمالي كمستوى من مستويات اللاعقل المدمج مع العقل:

يعتبر الفيلسوف جورج لوكاش فيلسوف من قلائل فلاسفة الماركسيين الذين تحدثوا عن الأدب والفن والجمال، فهو ينظر للفن من وجهة نظر تاريخية مادية، ماركسية، بحيث رفض خصوصية الفن للفنان في شخصه، بل يجب أن يكون الفن يتحدث عن الواقع والاحتياجات البيئية الاجتماعية، أي يحث على واقعية الفن والجمال ولقد لاقت فلسفته رواجاً كبيراً، حيث تركز فلسفته الجمالية على كمالية الإنسان من جوانب مختلفة، حيث ينطلق من فردانية الإنسان إلى شمولية الإنسان وهذا هو هدف الفن الحقيقي في نظره، ولقد اتفق لوكاش مع أرسطو في نقطة محاكاة الفن للواقع وكشف جوانبه الإيجابية والسلبية، أي نقد الواقع، فيكون مثل المرآة العاكسة للبيئة الاجتماعية، ويجب على الفنان أن يقوم بهذا الدور، حيث "يسعى الفن لتمثيل التجربة البشرية في عملية لا متناهية من فعاليات خلق الشكل وخلق القيم التي تكّن معا ميدان علم الجمال"⁽³⁾، فقد بين لوكاش أن الجمال يظل دائما نقيا خاليا من المشاكل الإنسانية، وأنه المفر الوحيد الذي يستطيع تطهير الإنسان من الشوائب والمشاكل وخاصة اللاعقلية والاعترا ب الذي كان سائدا في

(1) جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، تر. حنا الشاعر، ط2، دار الأندلس، بيروت-لبنان، 1982م، ص ص77-78.

(2) المرجع نفسه، ص77.

(3) جورج ختهايم، جورج لوكاش، تر. ماهر الكيالي، يوسف شويري، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982م، ص168.

الواقع الاجتماعي، حيث "يوضح لوكاتش أن الفن انبثق من طبيعة العلاقة التي تطورت بين الإنسان كذات والعالم كموضوع، وقد تطور الإنسان في رؤيته للعالم تبعاً لتأثيره في البيئة المحيطة به، ولتنامي ادراكه للعالم، ولذلك تصبح وظيفة علم الجمال هي الكشف عن الجوانب الصورية للفن («عينياً»).... باعتبارها حالات تفصح في صياغة الشكل الذي هو التعبير النهائي عن العمل الفني، ومن ثم تكون مهمة علم الجمال هي أن تبين، بشكل عملي، كيف أن موضوعية الشكل هي جانب رئيسي من العملية الخلاقية"⁽¹⁾. وتجاوز لوكاتش كل أفكار القدامى التي تربط الفن والجمال بالسحر والدين حيث يؤكد على أن الفن منفصل تاماً عن السحر والدين بل هو أقرب إلى العلم والفلسفة، ويوافق هيجل في تعريفه للفن "«حيث ذكر هيجل في فينومينولوجيا الروح أن الفن جزء من إضفاء الطابع الإنساني على العالم»، و لوكاتش يضيف إلى تعريف هيجل للفن أن «الفن انعتاق من الممارسة اليومية من خلال خلق النموذج الانعكاسي الذي يحتفظ بالنمط التجسيمي للإدراك الحسي»"⁽²⁾، فالفن يعكس الطبيعة الجوهرية للإنسان، فهو يحاول أن يكون ذو نظرة إيجابية للإنسان للكشف عن جوهر الإنسان وجماله مشروط بالظروف الاجتماعية المصاحبة للوجود البشري، فالفن نشاطه موضوعياً وليس ذاتياً، "ويريد لوكاتش بذلك أن يضيف بعداً موضوعياً على رؤيته للجمال والفن، حيث يترابط الفن مع التناسب. التناسب هنا مرتبط بمعناه كقيمة جمالية أو أخلاقية، وهذا يعني أن الفن هو تركيب متناغم للعلاقات المختلفة التي تحيط بالوجود الإنساني، وهذا يؤكد لنا أن لوكاتش يؤسس فهمه لعلم الجمال على أساس من العلاقة المتبادلة بين الإنسان والبيئة المحيطة به"⁽³⁾، كما أن لوكاتش يعطي الخيال دور بارز في الفن في تعديل النظرية السياسية، حيث يحل الوعي الفني محل الوعي الطبقي، فالجمال من منظور لوكاتش يكون علاقة تناغم بين الإنسان وعالمه ففي الأزمات والأوقات الصعبة التي يمر بها الإنسان في هذا العالم يهرب الإنسان إلى الجمال ليستعد توازنه الروحي، كما أن له جانب معرفي هو إدراك العالم فالإدراك هو عملية عقلية معقدة تكشف بواسطتها العالم الخارجي.

ثالثاً: انخيار السرديات الكبرى عند فرنسوا ليوتار (francois lyotard 1924_1998م):

يعتبر ليوتار من أبرز فلاسفة العصر المعاصر الذين ساهموا في ولادة الفكر لما بعد الحداثي و عملوا على تحطيم فكرة العقل والتأكيد على مركّزات اللاعقل أو اللاعقلانية، فليوتار نقد الفكر الحداثي القائم على العقل هذا الأخير الذي

(1) رمضان بسطاويسي، محمد غانم، علم الجمال عند لوكاتش، د.ط، د.د، د.ب، 1991م، ص 98.

(2) المرجع نفسه، ص 99.

(3) المرجع نفسه، ص 100.

يعد بالنسبة للفلاسفة الحداثيين رمز للانفتاح والحرية وتحقيق النزعة الإنسانية، حيث نجد ليوتار خالف وعارض كل مرتكزات الفلسفة الحداثية وجاء بمبادئ تتماشى مع التطور العلمي والتكنولوجي السائد في المجتمعات المعاصرة.

إن الفيلسوف الفرنسي فرانسوا ليوتار هو أول فيلسوف عمل على صياغة مصطلح "ما بعد الحداثة" وكان ذلك في كتابه الذي نشر في عام 1979م والمعنون بـ "الوضع ما بعد الحداثي"⁽¹⁾، هذا الأخير الذي يدور حول الحالة التي أصبحت عليها المعرفة في الوقت الراهن ويقول ليوتار: "وقد قررت أن أستخدم كلمة "ما بعد حداثي" لتسمية هذا الوضع. والكلمة شائعة الاستخدام في القارة الأميركية بين السوسيولوجيين والنقاد"⁽²⁾، كما تحدث عن ذلك المصطلح أيضا في كتابه المعنون بـ "في معنى ما بعد الحداثة" هذا الأخير الذي بين من خلاله تأثيره بالفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، حيث نجد ليوتار في كتابه هذا يطرح سؤالاً "ما معنى ما بعد الحداثي؟" الذي يحاول الإجابة عنه فهو "اختار... أن يكون عنوان مقالته شبيها بعنوان النص الشهير لكانط ((جوابا عن سؤال: ما معنى التنوير؟)) وكأنه يؤكد، بشكل بارودي، أهمية السياق الذي هو مختلف تماما فيما يخص اللحظة ما بعد الحداثية، عن سياق عصر التنوير. فمثلا تسأل كانط عن ميزة عصره يطرح ليوتار هنا نهاية حكاية التحرر الأنوارية ومشروعها"⁽³⁾، وقد حاول ليوتار الخروج من عصر الحداثة والانتقال إلى عصر جديد يسوده التطور التقني والتكنولوجي وهو ما يسميه بالعصر لما بعد حداثي والذي يعرفه بقوله: "فإنني أعترف "ما بعد الحداثي" بأنه التشكك إزاء الميتا-حكايات. هذا التشكك بلا شك نتاج التقدم في العلوم! لكن هذا التقدم بدوره يفترضه سلفا"⁽⁴⁾، فانتقاد الميتا حكايات أو ما يطلق عليها أيضا بالسرديات الكبرى أو المبادئ التي يقوم عليها الفكر الحداثي هو بدوره أكبر دليل على انتشار التطور الهائل للعلوم والتكنولوجيا وهذا كله من نتائج عصر ما بعد الحداثة، فقد عمل ليوتار على نقد مبادئ الفكر الحداثي أو السرديات الكبرى الذي يقصد بها التصورات الكلية التي تعمل على تفسير وتحليل ظواهر العالم ومبداها الأساسي التي تركز عليه هو مبدأ الإجماع⁽⁵⁾، فلقد "كان الانتقال

(1) عمران عبد الله، رؤية نقدية بريطانية لما بعد الحداثة: كيف دمر المثقفون الفرنسيون الغرب؟،

<https://www.aljazeera.net>، تم الاطلاع على الموقع بتاريخ: 20/05/2024، على الساعة: 15:59 مساء.

(2) جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي تقرير عن المعرفة، تر. أحمد حسان، ط1، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م، ص23.

(3) جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة نصوص في الفلسفة والفن، تر. السعيد ليبب، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 2016م، ص33.

(4) جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي تقرير عن المعرفة، مرجع سابق، ص24.

(5) شريفة معدن، قراءة سوسيولوجية في "الوضع ما بعد حداثي" عند فرانسوا ليوتار، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة2، المجلد7، العدد2، جوان 2021م، ص314.

"الما بعد حداثي" لدى ليوتار سبب في رفضه أهم مبادئ الحداثة كمبدأ تحرير العقل، مفهوم خلق الثروة وحتمية التقدم، ومن ثم فإن نظريات كبرى مثل الماركسية والتقدم والإجماع العقلاني والعلم الموحد فقدت شرعيتها في مجتمع "ما بعد الحداثة"⁽¹⁾، فقد عمل ليوتار على الإطاحة بنظريات الحداثة أو ما يطلق عليها بالسرديات الكبرى للحداثة فهي بالنسبة إليه أصبحت لا تفي بالغرض مع التقدم العلمي الذي أصبحنا عليه، فهي سرديات لا يمكن الوثوق بها وهذا ما يؤدي إلى "التأسيس لفكر جديد يكرس «السرديات الصغرى» ويرى فيها البديل المناسب لكل الأنساق والمذاهب الكبرى التي ظهرت، قبل، في مجالات الدين والفلسفة والايديولوجيا، على الرغم من أن تلك القصص أو «السرديات الصغرى» هي ... قصص مستهجنة، محلية، طارئة، ولا عقلانية"⁽²⁾، فليوتار أراد أن يفصل تماما عصر ما بعد الحداثة بالنظريات الكبرى كانت سائدة في عصر الحداثة، فكل عصر لديه مبادئ ونظريات خاصة به لا يمكن أن تكون صالحة لكل زمان ومكان حيث تتغير النظريات مع تغير المجتمعات، لهذا فلا بد من إحلال محل السرديات الكبرى السرديات الصغرى التي يعتبرها ليوتار "الشكل الجوهرى للابتكار الإبداعي، وبالأخص في العلم"⁽³⁾، ويقصد ليوتار بالسرديات الصغرى أنها تلك الحكايات التي لا تخرج عن نطاق الحياة اليومية حيث نجدها مرتبطة أشد الارتباط بالحياة اليومية للإنسان كحكايات الأفراد والجماعات والتي تقوم بدورها بتشويه الحكايات الكبرى، وقد تبدوا أفكار لوتار غامضة بعض الشيء لهذا يصعب فهمها، فقد كان ليوتار "يوافق الدعوة إلى الاختلاف والتعدد في كل مجالات النظرية، ويرفض النظريات والمناهج العامة الكلية والشمولية، كما يرفض إمكانية قيام نظرية كلية شاملة أو أساسية، أو وجود منهج أو مفاهيم تتمتع بسلطة فائقة في العصر الحديث. و... أن "ما بعد الحداثة" تمثل حركة فكرية تقوم على نقد ورفض الأسس التي تركز عليها الحضارة الغربية الحديثة، كما ترفض المسلمات التي تقوم عليها هذه الحضارة، وبهذا فأنصار ما بعد الحداثة يرون أن عصر الحداثة قد انتهى بالفعل، وأن ما بعد الحداثة هي كونه مفهوما نقديا للفكر السابق لقيام مجتمع جديد يرتكز على أسس جديدة تماما غير تلك التي عرفها المجتمع الغربي الحديث"⁽⁴⁾، إذن يمكن القول أن البدايات الأولى لظهور ما بعد الحداثة هو هدم السرديات الكبرى في عصر سادت فيه التكنولوجيا والعلم السائرة في التطور الهائل.

(1) عرابي عبد الحي عرابي، ما بعد الحداثة، <https://al-sabeel.net>، تم الاطلاع على الموقع بتاريخ: 23/05/2024، على الساعة: 13:57 مساءً.

(2) خالدي مزاتي، إشكالية ما بعد الحداثة في الفلسفة الغربية المعاصرة: جان فرانسوا ليوتار ويورغن هابرماس أنموذجان، مجلة جسور المعرفة، جامعة أدرار (الجزائر)، المجلد 6، عدد 4، ديسمبر 2020، ص ص 99-100.

(3) جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي تقرير عن المعرفة، مرجع سابق، ص 75.

(4) شريفة معدن، قراءة سوسيولوجية في "الوضع ما بعد حداثي" عند فرانسوا ليوتار، مرجع سابق، ص ص 313-314.

1- مظاهر ما بعد الحداثة عند ليوتار:

1-1 يؤكد ليوتار أن المعرفة في عصر ما بعد الحداثة تدفع الإنسان إلى إدراك الفروقات والاختلافات الكامنة بين الأشياء.

2-1 إن العلم في عصر ما بعد الحداثة من وجهة نظر ليوتار يتمركز اهتمامه الوحيد حول الأشياء الغير قابلة للتحديد، بالإضافة إلى اهتمامه أيضا بإدراك المجهول.

3-1 تركز ما بعد الحداثة على استخدام الكفاءة الفاعلة في ميدان البحث العلمي.

4-1 الفن في عصر ما بعد الحداثة تختلف شروطه عن ما كان سائدا من قبل حيث أصبح لا يخضع لمبادئ وقواعد سبق التطرق لها في العمل الفني.

5-1 لا بد للفلسفة أن تعمل على إعادة تركيب كل ما تجزأ منها في عصر الحداثة كوحدة المعرفة وبعض العلوم مثلا⁽¹⁾.

2- رؤية ليوتار للمعرفة:

إن أفكار ليوتار عن المعرفة جاءت مغايرة تماما لما كان سائدا من القبل وقد تحدث عن ذلك في كتابه "الوضع ما بعد الحداثي" أو ما يقصد به وضع المعرفة المتغير السائد في المجتمعات الراهنة التي تسيطر عليها التكنولوجيا المتطورة حيث يؤكد ليوتار أن التحولات التكنولوجية هي التي تنعكس على المعرفة "وقد بدأت وظيفتها الأساسية... تتأثران فعلا، أو سوف تتأثران في المستقبل. وبالنسبة للوظيفة الأولى فإن علم الوراثة يقدم مثالا يسهل إدراكه على الشخص العادي... أما بالنسبة للوظيفة الثانية، فمن المعروف أن تصغير وتسويق الأجهزة قد بدأ يغيّر بالفعل طريقة اكتساب، وتصنيف، واستغلال المعارف ومن المعقول أن نفترض ان انتشار آلات تجهيز المعلومات يؤثر، وسوف يظل يؤثر، على تداول المعارف بقدر ما فعل التقدم في وسائل نقل البشر (شبكات المواصلات)، وبعدها في وسائل تداول الأصوات والصور المرئية (وسائل الإعلام)"⁽²⁾، فلقد عمل ليوتار على تبني مجموعة من مصطلحات ومفاهيم لم تكن موجودة سابقا وهي في حد ذاتها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتطورات العالمية خاصة في العلم والتكنولوجيا والثقافة بالإضافة إلى انتشار العولمة وانتشار وسائل الاتصال خاصة المتقدمة منها، كما درس أيضا بعض القضايا الفلسفية لم تكن جديدة من ظاهرها

(1) مسعد عطية أحمد، تحولات ما بعد الحداثة في فكر ليوتار، مجلة كلية الآداب، العدد 11، يوليو 2004م، ص 497.

(2) جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي تقرير عن المعرفة، مرجع سابق، ص 27-28.

وإنما جديدة في باطنها ومختلف مفاهيمها ومضمونها ومن بين هذه المفاهيم: الأدائية، والخطاب البارولوجي، التعددية⁽¹⁾، وهنا يظهر تجلي عصر ما بعد الحداثة وحول ماذا تدور أفكاره الفلسفية عند ليوتار، فلقد اهتم هذا الأخير "اهتماما واضحا بالمعرفة وحالتها الراهنة وتأثرها العميق بما أنتجه العصر الراهن من تكنولوجيا وعلم وفن... فمظاهر عصر ما بعد الحداثة تمثلت في ثورة التكنولوجيا المعلوماتية وتكنولوجيا وسائل الإعلام، وفي مجملها انعكس على المعارف بكل صنوفها النظرية منها والعملية"⁽²⁾، أي أن التطور التكنولوجي والعلمي هو ما أدى إلى الانعكاس على المعرفة بنوعيتها النظرية والتطبيقية. فالمعرفة في عصر ما بعد الحداثة لم يعد محور اهتمامها حول مصدرها إن كان العقل أو الحواس، وغنما أصبح محور الاهتمام حول تغير وتحوّل هذه المعرفة إن كانت خارجية بمعنى مصدرها بنوك المعرفة وبنوك الذاكرة انطلاقا من التطور التكنولوجي الحاصل فقد أصبحت المعرفة في هذا العصر كمية مرتبطة بالسلعة والربح، أي المعرفة في شكل سلعة معلوماتية لا يمكن الاستغناء عنها لأنها هي أساس القوة الإنتاجية، لكن هذا لا يعني أن المعرفة مرتبطة بالمجال الاقتصادي فحسب فقد أكد ليوتار أيضا على ارتباطها بالنظام السياسي للدولة "فقد بحث عن نوع المعرفة التي يمكن أن تهتم بها الدولة لاستخدامها واستغلالها للارتقاء بها، وذهب إلى أن المعرفة متنوعة ولا تقتصر على مجال بعينه"⁽³⁾، فالمعرفة لها علاقة بجميع مجالات الحياة سواء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، والثقافي، والأدبي، هذا الأخير الذي ترتبط به المعرفة الحكائية التي تحدث عنها ليوتار والذي يقصد بها اكتساب المعرفة عن طريق الحكاية "فالحكاية... لها تأثير عميق سواء بالإيجاب أو بالسلب على المجتمع وتحتاج لسردها كفاءة الخطاب المعرفي المتمثل في روايتها أو من يسردها، وتقتضي بالتالي إلى الحبكة الروائية ونسجها بإحكام ثم نقلها للآخرين، من ثم فإن دور الراوي دور هام في نقل تلك المعرفة التقليدية"⁽⁴⁾، فصحيح أن الحكاية قديمة لكن لا يمكن تجاهل الدور الذي تلعبه في نقل المعارف أو اكتسابها، فالحكاية توّحد أفراد المجتمع بعضهم ببعض، وهناك العديد من الطرق التي تتم من خلالها هذا النوع من المعرفة كالموسيقى والاحتفالات الطقسية والأمثال الشعبية والحكم والأقوال...، فلهذه المعرفة أهمية قصوى تكمن في بناء و"تشكيل حياة الشعوب والمجتمعات وفي تكوين الرابطة الاجتماعية وتحقيق التواصل الاجتماعي على الرغم من نشرها في مجتمع معاصر يقوم على التقدم التكنولوجي والعلمي الهائل"⁽⁵⁾، لكن لا بد من التأكيد صحيح أن العلم يقوم على المعرفة الحكائية لكن نتائجه وبراهينه بعيدة كل البعد عن الميتافيزيقا، فاهتمام ليوتار بالمعرفة الحكائية راجع إلى أهميتها في المجتمع الغربي

(1) مسعد عطية أحمد، تحولات ما بعد الحداثة في فكر ليوتار، مرجع سابق، ص 499.

(2) المرجع نفسه، ص 500-501.

(3) المرجع نفسه، ص 501-502.

(4) المرجع نفسه، ص 503.

(5) المرجع نفسه، ص 504.

فهي تعد المشروع الذي لا بد من تجسيده في مجالات عدة منها: مجال المعرفة العلمية، والمجال السياسي، والمجال الاجتماعي...، وعليه يمكن القول أن "المعرفة الحكائية تشمل جوانب أيديولوجية سياسية واجتماعية تتمثل في الشعب والدولة، وتشمل جوانب علمية تتمثل في عرض الاكتشافات والنظريات العلمية، كما أن لها دور وظيفي مباشر أو غير مباشر في النظام السياسي أو السلطة والمعرفة العلمي"⁽¹⁾، فالجتماع إذا كان متقدماً هذا لا يعني أنه يجب عليه الاستغناء عن جميع الأمور التقليدية.

3-: الفن من منظور ليوتار :

نظر ليوتار إلى الفن بنظرة مغايرة لما كان سائدا في عصر الحداثة، فالفن "الما بعد حداثي إنما يتم في اللحظة الراهنة تلك التي يمارس فيها الفنان فنه وعمله الفني، سواء في الشعر أو الرسم أو الموسيقى أو أي شكل من أشكال الفن، فالفنان يستكشف عمله الفني دون شروط مسبقة أو قواعد قبلية سابقة على تجربته، فالحقيقة أنه يصنف إنتاجه ويضع قواعده بنفسه من خلال ممارسة العمل الفني ذاته وليس من منظور أعمال الآخرين السابقة"⁽²⁾، وهذا ما يعني فصل العمل الفني عن القواعد الفنية التي كان يستخدمها الفنانون السابقين وأن يصبح العمل الفني مجرد من التقليد، وهكذا يصبح الفنان حر ولا يقيد عمله ويحصره بالقواعد المسبقة حتى يعطي فنه شكل أجمل وأسلوب رقي وسامي ومتطور، وعليه فإن "توجهات ما بعد الحداثة عند "ليوتار" تتمثل في الالتقاء بين الفنان وفنه بصورة مباشرة في إطار صيغ يمكنه تحديدها، والتقاء فنه بالجمهور، وتحوله إلى واقع ملموس ليس كوسيلة بل غاية تهدف إلى التعبير عن الناس والجمهور ... من ذلك فإنه ينبغي للعمل الفني أن يعرض على الجمهور مخاطبا مشاعره وأحاسيسه وأذواقه، ليحدث تواءم أو تلاحم بين الفن والفنان والجمهور دون تدخل من السلطة، سياسية كانت أو حزبية، أو اقتصادية تملّي شروطها ودوافعها وقراراتها على الفن والفنان"⁽³⁾، فلا يبقى الفن نظري فقط وإنما يصبح فن تطبيقي لا يمكن فصله عن الواقع، وهذا ما يؤدي إلى نتيجة مفادها الفن من أجل تحقيق غاية مرتبطة بالجمهور ومعبّرة عن واقعهم المعيش. وقد تطرق ليوتار في رؤيته للفن إلى الحديث عن الجليل والذي تحدث عنه كانط في كتابه "نقد ملكة الحكم" حيث فرّق بينه وبين الجميل، فالجميل يرتبط بظاهر أو خارج ذواتنا أما الجليل فهو يرتبط بباطن ذواتنا، وقد ربط ليوتار الجليل والجميل بعصر ما بعد الحداثة، فالعمل الفني بالنسبة إليه لا بد من أن يكون جليلاً وهذا راجع إلى أن الجليل هو من أرقى درجات الجمال لأنه يكون في نفس

(1) مسعد عطية أحمد، تحولات ما بعد الحداثة في فكر ليوتار، مرجع سابق، ص 506-507.

(2) المرجع نفسه، ص 516.

(3) المرجع نفسه، ص 516-517.

المتلقي أو الفنان انطبعا يجعله يشعر بالدهشة والإعجاب وتقدير العمل الفني الذي أمامه⁽¹⁾، فارتباط العمل الفني بالجليل هو في حد ذاته تعبير عن قيمة ذلك العمل. ويقوم الجليل على وسيلتين مهمتين وهما التأمل والخيال هذان الأخيران اللذان لا بد من توفرهما في شخصين اثنين وهما الفنان والناقد فالأول يتأمل ويتخيل لكي يبدع والثاني يستخدم ذلك لكي يستخرج نقاط الضعف والقوة لذلك العمل الفني، الفن لما بعد حداثي يختلف كثيرا عن الفن الحداثي "إنه عمل غير تقليدي يبحث عن تقديمات جديدة وينقل من خلالها إحساسا وشعورا قويا بها"⁽²⁾. وعليه يمكن القول أن ليوتار عمل على نقد مبادئ الحداثة والعقلانية وهذا ما يدل على نقده للعقل ومبادئه باللاعقل مثله مثل بقية فلاسفة القرن العشرين، وهذا ما أكد عليه هابرماس حيث رأى أن نقد العقل في ذلك العصر أصبح بمثابة موضة، فكل فيلسوف تجده يطرح نقدا خاصا به للعقل ومرتكزات العقلانية "وهنا تكمن أهمية "هابرماس" فهو ولئن اعترف بأن العقل الحداثي قد انحرف عن سياقه الصحيح، فهو لا يقدم له نقدا بغية تجاوز الحداثة نحو ما-بعدها، بقدر ما يروم من وراء هذا الإجراء إلى إعادة هيكلتها على نحو صحيح"⁽³⁾، فالحل المقترح الذي وضعه هابرماس من أجل إصلاح مبادئ فلسفة الحداثة ليس تجاوزها وإنما وضع عقلانية تواصلية قوامها اللغة والتواصل بين أفراد المجتمع من أجل تحقيق التفاهم والنقاش بدل من نقد العقل وتجاوزه والتأسيس لللاعقل، فمن خلال "الاستخدام التواصلي نحن ننخرط في دائرة التفاهم البنائياتي ... حيث تستخدم اللغة هنا، لتقاسم شيء ما مع الآخر المستمع، بغية الوصول إلى اتفاق حول شيء ما موجود في هذا العالم"⁽⁴⁾، إذن فالحداثة عند هابرماس مشروع لم يكتمل بعد فلا يمكن تجاوزها إلى ما بعد الحداثة أو إلى اللاعقل، فهابرماس جاء بمشروعه التواصلي ناقدا فلاسفة ما بعد الحداثة وآتيا بالبديل، وهذا ما يؤكد هابرماس بقوله: "«الحداثة: مشروع لم ينجز» هكذا كان عنوان المحاضرة التي قدمتها في أيلول 1980م ... لهذا فإن التحدي الذي يشكله نقد العقل الذي قاده البنيوية الجديدة يحدد زاوية الرؤية التي أحاول، انطلاقا منها، إعادة بناء القول الفلسفي للحداثة"⁽⁵⁾، فهابرماس في موقف مناقض تماما لرواد فلسفة ما بعد الحداثة فهو يرى أن ما بعد الحداثة هي مجرد فكرة ذات صبغة سياسية حيث يقول: "فكرة ما بعد-الحداثة، بقلب سياسي مختلف تماما-قلب فوضوي- عند المنظرين اللذين لم يروا تدخل انفصام بين الحداثة والعقلانية"⁽⁶⁾.

(1) المرجع نفسه، ص ص518-519.

(2) المرجع نفسه، ص 520.

(3) محمد بن سباع، الحداثة وما بعد الحداثة من عصر الميتافيزيقا والكيليات إلى عالم بلا مركزيات، مرجع سابق، ص 156.

(4) المرجع نفسه، ص ص160-161.

(5) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص 5.

(6) المرجع نفسه، ص 11.

نتائج الفصل:

من خلال ما تم تقديمه في هذا الفصل نخرج بالنقاط الآتية:

- ما بعد الحداثة ردة فعل عنيفة على إخفاقات الفكر الحداثي، وهي رؤية جديدة تحاول تقديم العديد من الحلول للمعضلات التي ورثها الإنسان جراء الحداثة، ولعل من أبرز هاته الإخفاقات اعتبار العقل الإنساني يتميز بالكمال وهذا هو أهم وهم للحداثة حيث تماهت الحداثة في أهم تحليلاتها ألا وهي العقلانية وتحقيق الذات.

- ما بعد الحداثة تجاوزت الخطابات المطلقة التي يستند عليها التفكير وفتح المجال للجوانب الأخرى ألا وهو اللاعقل ما يتبعه من فن، خيال، أسطورة، رغبة، فعندما نقول ما بعد الحداثة يتبدى لنا اللاعقل و استبعاد العقل

- يعتبر فريدريك نيتشه هو الأب الروحي لما بعد الحداثة الذي حاول نقدها بدءا من ميتافيزيقا الحداثة، من أبرز انتقاداته للعقل وأيضا للفكر الميتافيزيقي من دين وأخلاق محاولا تجاوزه من خلال الإيمان باللاعقل ونواذعه واستبداله بـ "إرادة القوة" والإنسان الأعلى.

- ومن أبرز الفلاسفة الذين حاولوا تقويض الميتافيزيقا الغربية وتجاوز كل المقولات والمبادئ المركزية وخاصة العقل الفيلسوف جورج لوكاتش في مؤلفه الضخم "تخطيط العقل" حيث انتقد العقلانية المجردة التي تميزت بالتعالي وساهمت في تنامي الطبقة والقهر واللاعقل أو كما يسميها "اللاعقلانية المقنعة".

- عمل ليوتار على تخطيط السرديات الكبرى للحداثة وإحلال محلها السرديات الصغرى، كما وصف الوضع الما بعد حداثي لكل من المعرفة، والفن اللذان أكد على قواعدهما الأساسية مختلفة تماما عن ما كان سائدا في العصر الحداثي و ان الحداثة مشروع فشل في تحقيق غايته

. اما يورغن هابرماس كان له رأي مخالف ان الحداثة مشروع لم ينتهي بعد و يمكن مراجعته و نقده من حيثية الأدوات و للخروج من هذا الوضع المتأزم اقترح البديل الا و هو العقلانية التواصلية

ـ ان انتقاد الفكر ما بعد الحداثي للعقل وإيمان باللاعقل ما هو الا الرجوع للعقل وكيف نمارس النقد من دون العقل و اللاعقل في تفكيره هو العقل و هذه دلالة إمكانات العقل

خاتمة

وفي الاخير نستنتج مما سبق ذكره وكحل الإشكالية بحثنا المعنون "بسجال الحداثة وما بعد الحداثة جدل العقل واللا-عقل" توصلنا الى نتيجة مفادها ان الفكر الحداثي كلاحظه فارقه في تاريخ الفكر الفلسفي وقيامه على العقل من حيث التقديس والتعقيل للعالم، وكذلك كيفيه استناد لما بعد الحداثة على النقد مشروع ما بعد الحداثة واستحضار اللا-عقل كمبدأ يتطلب الاعتراف به اضافته الى ذلك عقد مقارنة بين الاطروحات والافكار الفلسفية في كلا المرحلتين من اجل بيان سجال القائم بين الحداثة وما بعد الحداثة و جدل العقل واللاعقل في تأكيد الحضور المزدوج المتبادل تأثيرا و تأثرا و قد توصلت في هذا السياق الى نتائج هي:

- الحداثة وما بعد الحداثة هما مرحلتين مهمتين من مراحل الفكر الفلسفي الاولى تحمل معاني التجديد والتجاوز القديم والسعي نحو المستقبل أفضل اما الثانية نشأت كردة فعل على الحداثة ونظرياتها واخفاقاتها التي افرزتها وكان ظهورهما نتيجة الشعور بالأزمة التي لامست الفكر الانساني وتقوم كلاهم على مقومين متناقضين العقل واللا عقل.
- الحداثة مرحله فكريه مناهضة قامت بالدرجة الاولى على رفض كل ما يرمز الى القديم والايمان بالعقل كوسيله للتقدم والتطور ولقد قامت الحدث بفضل جهود العديد من الفلاسفة الذين امنوا بالعقل فعقلوا المنهج والدين بل اكثر من هذا رؤيتنا للعالم من خلال عده فلاسفة ابرزهم الفيلسوف الفرنسي روني ديكرت او الانجليزي فرانسيس بيكون والالماني هيغل ولم يقتصر هذا الفكرة في الذهنية الغربية بل تعداها الى الفكر العربي المعاصر الذين امن بضرورة التحديث من اجل تغيير الواقع العربي وهذا ما تجسد في مشروع الجابري ومشروع محمد اركون.
- طالت الحداثة العربية نوعا من الانتقاد جراء تأثرها بالثقافة الغربية ومناهجها لكن لكن نلمس صراحه النوع من الأصالة في الفكر وما أحوجنا نحن العرب اليوم ضد هذا المشروع من اجل الاستيقاظ من حالة السبات والنكبة الفكرية
- أنتج الفكر الحداثي نوع من الاخفاقات التي ادت الى مراجعة الفكر الحداثي نظرا لإيمانها الشديد بفكره العقل وهذا ما ادى الى مراجعته نقديه نحو اسقاط ديكتاتوريه العقل.

هذا ما مهد الى ظهور فكر لما بعد حداثي وهي رؤية جديدة تحاول تقديم العديد من الحلول لمعضلات الفكر الحداثي فعملت على تجاوز الخطابات المطلقة واستبعاد العقل واستبداله بنموذج جديد الا وهو الله عقل وما يتبعه من فن خيال أسطورة و إرجاع قيمة للهوامش كالجسد الرغبة ساهم في نشر الفكر ما بعد الحدث العديد من الفلاسفة ابرزهم

الفيلسوف الألماني فيلسوف المطرقة نيتشه الذي يعد الأب الروحي لما بعد الحداثة وكان له نصيب الأسد في نقد ميتافيزيقا فلسفة الحداثة و تقويض مقولاتها و نشر ثقافة افول و موت اله و الدعوة الى تحطيم الانسان المقوم الى الانسان القوي من خلال الاخلاق إرادة و العود الابدي لكن هذا أدى بالإنسان الى نوع العدمية و الضياع ، بالإضافة بالإضافة الى جون فرنسوا ليوتار الذي حطم للسرديات الكبرى للحداثة و نقد مرتكزتها و ان الحداثة مشروع انتهى لم يلبث كثيرا ليرد هابرماس بمقولته الشهيرة على الاطلاق ان الحداثة مشروع لم ينتهي بعد و عمل على نقد العقلانية الحداثية و استبدالها بالاتيكا التواصل بالإضافة الى الفيلسوف الماركسية جورج لوكاتش الذي عمل على التحطيم العقلانية المجردة الأدوات التي أوقعت الانسان في الاغتراب و التشيؤ و كبديل لذلك كان البديل الفن و هو من تمظهرات اللاعقل ان انتقاد للمركزية العقل ما هو الا تأكيد عليه فلا يمكن ان نلغى اهم ميزة جوهرية في الانسان فالانتقاد العقل و استبداله باللامعقول

فهرس الأعلام

الصفحة	الترجمة بالفرنسية	العلم
9	Ernore de Balzac	أرنوريه دي بلزاك
33	Jacques Derrida	جاك دريدا
34	Jean-François Lyotard	جان فرنسوا ليوتار
122	Georges Lukacs	جورج لوكاتش
12	Diderot	ديدرو
10	Charles Boulder	شارل بولدير
91	Taha Abdel Rahman	طه عبد الرحمان
12	Voltaire	فولتير
16	Kepler	كبلر
15	Martin Luther	مارتن لوثر
19	Martin Heidegger	مارتن هيدغر
80	Mohammed Arkoun	محمد أركون
85	Mohammed Abed Al Jabri	محمد عابد الجابري
12	Montesquieu	مونتسكيو
33	Michel Foucault	ميشيل فوكو
34	Harbert Marcuse	هربرت ماركيز

فهرس المصطلحات

المصطلح	الترجمة بالفرنسية	الصفحة
الأبولوني	Apollonien	109
الاغتراب	Aliénation	69
إيرس	Ers	118
التراجيديا	La tragédie	103
التحديث	Mise à jour	10
التشيزؤ	Objectivation	122
الجدل	Controverse	69
الجينياالوجيا	Généalogie	101
الحداثة	La modernité	7
الديونيسوسي	Dionysos	109
العقل	Esprit	7
العقل الدوغمائي المطلق	Esprit dogmatique	82
العقلنة	Rationalisation	13
اللاعقل	L'irrationnel	95
ما بعد الحداثة	Postmodernisme	95

قائمة المصادر

والمراجع

-القرآن الكريم

أولا -المراجع باللغة العربية:

- 1- إيمانويل كانط، تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير، تر. محمود بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر والتوزيع، تونس، 2005م.
- 2- نوّكس، النظريات الجمالية (كانط-هيجل-شوبنهاور)، تر. محمد شفيق شيا، ط1، منشورات بحسون الثقافية، بيروت-لبنان، 1985م.
- 2- إبراهيم مصطفى إبراهيم، العقلانية، تعريفها، نشأتها، مؤسسها... أشهر أعلامها
- 3- كمال بومنيّر، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوكهايمر إلى إكسل هونيث، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، 1432هـ-2010م.
- 4- معنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، د.ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.
- 5- إبراهيم زكريا، مشكلة الفلسفة، د.ط، مكتبة مصر شارع كامل صدق النحالة، د.ب، د.س.
- 6- إبراهيم مصطفى إبراهيم، منطق الاستقراء "المنطق الحديث"، د.ط، جامعة الإسكندرية، الإسكندرية، 1999م.
- 7- إحسان العارضي، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، مؤسسة مثل الثقافية، 2013م.
- 8- أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ط1، دار الفارابي، بيروت-لبنان، 2010م.
- 9- آلان تورين، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، د.ط، المجلس الأعلى للثقافة، 1997م.
- 10- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل دراسة لمنطق هيجل، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007م.
- 11- أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، د.ط، الدار المصرية للطباعة والنشر، بيروت، د.س.
- 12- أندريه لالاند، العقل والمعايير، تر.نظمي لوقا، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، 1979م.

- 13- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر. فتحي المسكيني، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2012م.
- 14- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. عبد الغفار مكاوي، د.ط، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020م، ص ص 60-61.
- 15- باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر. حسن حنفي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م.
- 16- باروخ سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، تر. جلال الدين سعيد، د.ط، دار الجنوب للنشر، تونس، د.س.
- 17- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، تر. جلال الدين سعيد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م.
- 18- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، الكتاب الثالث، تر. محمد فتحي الشنيطي، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977م.
- 19- بيتر بروكر، الحداثة و ما بعد الحداثة، تر: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، ط 1، الامارات العربية المتحدة، 1995م.
- 20- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط5، دار النهضة العربية، مصر، 1967م.
- 21- تيري ايغلتن، أوهام ما بعد الحداثة، تر: منى سلام، د.ط، مركز اللغات والترجمة-أكاديمية الفنون، أمريكا، 1996م.
- 22- جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، تر. علي مقلد، ط2، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان-بيروت، 1983م.
- 23- جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي تقرير عن المعرفة، تر. أحمد حسان، ط1، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م.
- 24- جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة نصوص في الفلسفة والفن، تر. السعيد ليبب، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 2016م.

- 25-جنيفاف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، تر. عبده الحلو، ط4، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 1988م.
- 26-جورج ختهايم، جورج لوكاش، تر. ماهر الكيالي، يوسف شويري، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982م.
- 27-جورج لوكاش، تخطيم العقل: الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شلينغ، تر. إلياس مرقص، ج1، ط2، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1403هـ-1983م.
- 28-جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، تر. حنا الشاعر، ط2، دار الأندلس، بيروت-لبنان، 1982م.
- 29-جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفة العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر. فاطمة الجيوشي، ط1، منشورات أمم الثقافة، دمشق، 1989م.
- 30-جيرى برتون، عصر النهضة، تر. إبراهيم البيلي محروس، ط1، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة-مصر، 2014م.
- 31-جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تر. أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1414هـ-1993م.
- 32-حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، ط1، دار الثقافة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1981م.
- 33-حيدر غيبة، هكذا تكلم العقل المفهوم العقلاني للدين، ط1، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 1999م.
- 34-الدراجي زروخي، المذاهب الفلسفية الكبرى (من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم)، ط1، دار صبحي للطباعة والنشر، غرداية، 2015م.
- 35-ديزيه سقال، خطاب ما بعد الحداثة: موت الحضارة والإنسان (قراءة ونقد)، د.ط، د.دار نشر، د.ب، 2023م.
- 36-رمضان بسطاويسي، محمد غانم، علم الجمال عند لوكاش، د.ط، د.د، د.ب، 1991م.
- 37-رنيه ديكارت، حديث الطريقة، ط1، تر. عمر الشارني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008م.
- 28-رنيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر. محمود محمد خضيرى، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.

- 39- ريمة حمريط، الحداثة وما بعد الحداثة قراءة في كتاب المرايا المحدبة ل: عبد العزيز حودة، جامعة محمد بوضياف-المسيلة، كلية الآداب واللغات، الجزائر، 2014-2015م.
- 40- رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر. عثمان أمين، د.ط، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009م.
- 41- رينيه سّرّو، هيجل والهيغلية، تر. أدونيس العكره، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1993م.
- 42- زكريا إبراهيم، عقريات فلسفة هيجل أو المثالية المطلقة، ط1، مكتبة مصر، القاهرة، 2010م.
- 43- زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ط4، دار الشروق، القاهرة، 1987م.
- 44- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، د.ط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م، ص304.
- 45- الزواوي باغورة، ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية-دراسة نقدية-، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2009م.
- 46- الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2001م.
- 47- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010م.
- 48- شارل بولدير، الأعمال الشعرية الكاملة، تر. رفعت سلامة، د.ط، دار الشرق، القاهرة، 2009م.
- 49- الشيخ كامل محمد عويضة، باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- 50- طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013م.
- 51- طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي في الغربي، المغرب، 2006م.
- 52- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000م.
- 53- عايدة عبد الحميد عبد الرحمان، نظرية المعرفة عند كانط، كلية البنات، القليوبية،
- 54- عبد الإله بلقزيز وآخرون، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2010م.

- 55- عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2007م.
- 56- عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة من النهضة إلى الحداثة، ج2، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011م.
- 57- عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، 2015م.
- 58- عبد الحميد البطريق، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فيينا، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1997م.
- 59- عبد الرحمان بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.
- 60- عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م.
- 61- عبد الرحمان يعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، ط1، مركز الإنماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014م.
- 62- عبد الرحمان يعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط، ط1 ن مركز انماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014م.
- 623- عبد الرزاق الدؤاي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر، ليفي ستروس، ميشال فوكو)، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1992م.
- 634- عبد الله الهادي المرهج، نقد مركزيات في فلسفة نيتشه، ط1، دار الوافد الثقافية، الجزائر، 2014م.
- 645- عبد الوهاب المسيري وفتححي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط3، 2003.
- 66- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الثورة الدولية، القاهرة، 2006م.
- 67- عبد الوهاب المسيري، فتححي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط3، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1431هـ-2010م.
- 68- علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ط1، المركز الثقافي الغربي، بيروت، 1998م.
- 69- علي حرب، نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، 2005م.

- 70- عمر بن بو حليدة، الحداثة واستبعاد الآخر دراسة أركيولوجية في جدل العقلانية والجنون، ط2، سوتيميديا للنشر والتوزيع، تونس، 2017م.
- 71- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2000م.
- 72- فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، د.ط، مركز الإنماء القومي، لبنان-بيروت، 1992م.
- 73- فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة، تر. عادل مصطفى، ط2، دار الرؤية للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، 2003م.
- 74- فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، تر. حسان بورقية، محمد الناجي، ط1، أفريقيا الشرق، د.ب، 1996م.
- 75- فريدريك نيتشه، العلم المرح، تر. حسان بورقية، محمد الناجي، ط1، أفريقيا الشرق، د.ب، 1993م.
- 76- فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، د.ط، أفريقيا الشرق، بيروت-لبنان، 2002م.
- 77- فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، تر. علي مصباح، د.ط، منشورات الجمل، بيروت، د.س.
- 78- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت كتاب للكل ولا لأحد، تر. فليكس فارس، د.ط، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، 2017م.
- 79- فريدريك هيجل، أصول فلسفة الحق، تر. إمام عبد الفتاح إمام، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م.
- 80- فريدريك هيجل، العقل في التاريخ المجلد الأول من محاضرات في فلسفة التاريخ، تر. إمام عبد الفتاح إمام، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م.
- 81- فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر تبشير فلسفة للمستقبل، ط1، دار الفارابي، بيروت-لبنان، 2003م.
- 82- فؤاد زكريا، اسبينوزا، د.ط، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، 2017م.
- 83- فولتير، رسالة في التسامح، تر. هنرييت عبودي، ط1، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا-دمشق، 2009م.
- 84- فيليب برتو، بلزك، تر. دونا مدثر الرافعي، د1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979م.
- 85- كرم خميس، مأزق الحداثة نظرة أولية، ورقة مقدمة من المركز العربي الإفريقي في ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدولة الإسلامية العالمية، طرابلس، مارس، 1998م.

- 86-ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، جدل التنوير، تر. جورج كتورة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، ألمانيا، 2006م.
- 87-محمدي كامل، العقلانية، تعريفها، نشأتها، مؤسسها... أشهر أعلامها، ط1، دار الكتاب العربي، دمشق-القاهرة، 2010م.
- 88-مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، 2013م.
- 89-مجموعة مؤلفين، خطابات الـ ((ما بعد)) في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1434هـ-2013م.
- 90-محمد أركون، الفكر الإسلامي ونقد الابتعاد، تر. هاشم صالح، د.ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989م.
- 91-محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر. هاشم صالح، ط1، دار الساقين بيروت-لبنان، 1999.
- 92-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر. هشام صالح، ط2، مركز الانماء القومي، بيروت، 1996م.
- 93-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر. هاشم صالح، د.ط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.س.
- 94-محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيجليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت-لبنان، 2008م.
- 95-محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008م.
- 96-محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان-بيروت، 2008م.
- 97-محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد - الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، د.ط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1996م.
- 98-محمد بن سباع ومجموعة من الأكاديميين ، الحداثة وما بعد الحداثة من عصر الميتافيزيقا والكليات على عالم بلا مركزيات، ط1، ابن للتقديم والنشر والتوزيع، الجزائر، 2019م.
- 99-محمد حمدي إبراهيم، نظرية الدراما الإغريقية، ط1، دار نوبالة للطباعة، القاهرة، 1994م.

- 100- محمد رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ط2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م.
- 101- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، العقلانية وانتقاداتها، د.ط، دار توبقال للنشر، المغرب، دس.
- 102- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2000م.
- 103- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور غربي، ط1، دار توبقال للنشر والتوزيع، دار البيضاء-المغرب، 2006م.
- 104- محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة تحديات، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007م.
- 105- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991م.
- 106- محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، د.ط، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م.
- 107- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986م.
- 108- محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م.
- 109- محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي. تكوين العقل العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984م.
- 110- محمد نور الدين آفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، ط2، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998م.
- 111- مهدي فضل الله، فلسفة ديكرات ومنهج دراسة تحليلية نقدية، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1996م.
- 112- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008م.
- 113- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، ط1، دار المعرفة، د.ب، 2005م.

- 114-نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، ط1، منشورات الاختلاف، ضفاف، 1437هـ-2016م.
 - 115-هيز كارلتون جوزف هنتلي، الثورة الصناعية تر احمد عبد الباقي، ط1، مطبعة العاني، 1990م.
 - 116-هيغل، مدخل إلى علم الجمال فكرة الجمال، تر. جورج طرابيشي، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988م.
 - 117-هيغل، مدخل إلى فلسفة الدين، تر. مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2001م.
 - 118-ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة وآراء أعاضم رجال الفلسفة في العالم، ط6، مكتبة المعارف، بيروت، 1408هـ-1988م.
 - 119-ولتر ستيس، فلسفة الروح، تر. إمام عبد الفتاح إمام، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م.
 - 120-يسرى إبراهيم، فلسفة الأخلاق عند فريدريك نيتشه، د.ط، مكتبة السائح طرابلس، لبنان، بيروت، 2007م.
 - 121-يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر. فاطمة الجيوشي، د.ط، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995م.
 - 122-يوسف كرم، ابراهيم مذكور، دروس في الفلسفة، ط1، عالم الأدب للترجمة والنشر، بيروت، 2016م.
 - 123-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، د.ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.
 - 124-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، د.ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة مصر 2014م.
- 2-مراجع الأجنبية:

1-Alain touraine, Critique de la modernité, les édition fay and, paris, 1992.

2-Spenoza Baruch, L'éthique, traduction rollancaillos, France, Gallimard, 1954, pratico2, péfinition1.

3-المعاجم والموسوعات:

- 1- ابن منظور، لسان العرب، ج2 ، د.ط، دار الصادر للطباعة والنشر، بيروت، 1955م.
- 2- أبي الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج2، تح: عبد السلام محمد هارون، د.ط، الفكر للطباعة والنشر، د.ب، 1979م.
- 3- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية، ج1، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2008م
- 4- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، م3، تح: علي شيري، مادة حدث، د ط ، دار الفكر، بيروت، 1994م.
- 5- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تقديم: عبد الرحمان المرعشلي، ج1، د.ط، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1997م.
- 6- بطرس البستانين، محيط المحيط، د.ط، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت، 1977م.
- 7- تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج2، تر: نجيب حصادي، د.ط، المكتب الوطني للبحث والتطوير، د.ب، د.س.
- 8- تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج1، تر: نجيب حصادي، د.ط، المكتبة الوطنية للبحث والتطوير، ليبيا، 2003م.
- 9- جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، تر. جورج كتورة، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د.س.
- 10- جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، ط7، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، 1992م.
- 11- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (د.ط)، دار الجنوب للنشر والتوزيع، تونس، 2004م.
- 12- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، د.ط، بيروت، 1982م.
- 13- جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 2006م.

- 14- جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 2006م.
- 15- سعد أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، ط2، دار الفكر، دمشق، 1988م.
- 16- عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2010م.
- 17- فولتير، القاموس الفلسفي، تر. يوسف نبيل، د.ط، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017م.
- 18- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، د.ط، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2007م.
- 19- مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، ط1، أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2005م.
- 20- منذر البلعكي رمزي، المورد الحديث قاموس انجليزي عربي حديث، د.ط، دار العلم، بيروت، 2008م.

ب- الموسوعات باللغة العربية:

- 1- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، م2، تر: خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م.
- 2- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، تر. خليل أحمد خليل، د.ط، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 2001م.
- 3- روزنتال، الموسوعة الفلسفية، تر. سمير كرم، د.ط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.س.
- 4- روني إيلي إيلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1992م.
- 5- فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، د.ط، دار القلم، بيروت-لبنان، 2013م.

-الموسوعات باللغة الأجنبية:

- 1- Simon Blackburn, Oxford dictionary of philosophy, Oxford university press, Uk, 2nd ed, 2005.

4-المجلات:

أ- باللغة العربية:

- 1- أسماء يحيى، استراتيجية التفكير بين مآزق الترجمة وانسيابية المفهوم، مجلة مقاليد، العدد الخامس، ديسمبر 2013م.
- 2- آسيا واعر، في الفكر الحدائي لمحمد أركون، مجلة الحقيقة، جامعة أدرار - الجزائر، 2023/3/22م، ع 43.
- 3- حاتم بن عزوز، السياقات التاريخية للحدائنة وما بعد الحدائنة الأوروبية، مجلة آفاق علمية، 2020م، م 12، ع 5.
- 4- حسين بركان، تقويض نيتشه لمركزيات الفلسفة، مجلة مقاربات فلسفية، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، المجلد 11، العدد 1، 2024م.
- 5- خالد مزاتي، إشكالية ما بعد الحدائنة في الفلسفة الغربية المعاصرة: جان فرانسوا ليوتار ويورغن هابرماس أنموذجان، مجلة جسور المعرفة، جامعة أدرار (الجزائر)، المجلد 6، عدد 4، ديسمبر 2020م.
- 6- سعد بوترة، الحدائنة مفهوم وظهور الدعوة لها في الفكر العربي المعاصر، جامعة يحي فارس المدية مجلة المدونة، الجزائر، ع 1، م 5، 2018م.
- 7- شادلي هواري، قراءة في فلسفة اللامعقول من لا عقلانية نيتشه إلى لا عقلانية فيرابند، مجلة الخلدونية، جامعة ابن خلدون تيارت، الجزائر، 2016م، م 9، ع 1.
- 8- شريفة معدن، قراءة سوسيولوجية في "الوضع ما بعد حدائي" عند فرنسوا ليوتار، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة 2، المجلد 7، العدد 2، جوان 2021م.
- 9- شهرزاد حمدي، المنهج الظواهري عند حسن حنفي بين الإسقاطات والسقطات، مجلة رفوف، م 11، مخبر المخطوطات، جامعة أدرار - الجزائر، ع 02، جويلية 2023م.
- 10- عبد الحليم مهورباشة، الحدائنة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر: دراسة مقارنة بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمان، مجلة تبين، العدد 23، 2018م.
- 11- جولي مايي، ديالكتيك هيجل، تر. فراس الحمدان، مجلة الحكمة، <https://hekmah.org>، تم الاطلاع على الموقع بتاريخ: 2024/6/11، على الساعة: 14:00 مساء.

- 12- غاري ايزوث ، ما بعد الحداثة ، تر ، فاطمة الزهراء على ، مجلة الحكمة الالكترونية لترجمة الأوراق الثقافية و الفلسفية <https://www.asjp.cerist.dz> ، تصفح في 25/04/2024 ، س : 20:23.
 - 13- غيضان السيد علي، الدين الأخلاقي عند كانط وحدة الفطرة والعقل، مجلة الاستغراب، جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية، 2017م، ص282. العدد المجلد.
 - 14- كريمة سليمان الجدابة، الحداثة (تعريفها- نشأتها- موقف الإسلام منها) ، مجلة كلية الآداب، وحدة النشر العلمي، القاهرة، العدد4، 2015م.
 - 15- ماريـف أحمد، التجربة الجينيةالوجية وسؤال البحث عن الحقيقة، أو، الجينيةالوجيا ودلالاتها في فلسفة نيتشه، جامعة محمد خيضر بسكرة، المجلد10، العدد02، 2021م.
 - 16- مسعد عطية أحمد، تحولات ما بعد الحداثة في فكر ليوتار، مجلة كلية الآداب، العدد11، يوليو 2004م.
 - 17- مشقق ابتسام، هابرماس والكوجيتو الديكارتي من براديغم الذات إلى براديغم التواصل، مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد7، العدد1، باتنة، جوان 2022.
 - 18- ياسر خالد فراج، المنهج الجدلي عند هيغل وأثره في الفلسفة المعاصرة، مجلة كلية البنات الأزهرية الجديدة، العدد السادس، 2022م.
- ب-المجلات باللغة الأجنبية:

1- the Avant-Garde.Author: James Gifford Editor: Lucie Kotesovska,
Modernism, Modernity.

5-مذكرات:

- 1-إسماعيل عكاك، العقلاني واللاعقلاني عند جورج لوكاتش، مذكرة ماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر2، 2015م.
- 2- كمال بومنيـر، من غيورغ لوكاتش إلى اكسل هونيث نحو إعادة مفهوم الشيء، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر2.

3- محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2005-2006م.

6-المواقع الالكترونية:

1-رضوان زيادة، نظرية التحديث والتحول الديمقراطي، <https://www.alhurra.com>، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/6/11، على الساعة: 10:00 مساء.

2-سعدية بن دنيا، الحداثة وما بعد الحداثة ... والقيم السياسية الأخلاقية الإسلامية، kalema.net، تم زيادة هذا الموقع بتاريخ: 17/3/2024، على الساعة: 21:30 مساء.

3عبد الكريم لمباركي، فلسفة الدين عند إيمانويل كانط، مؤمنون بلا حدود، www.mominoun.com، تم الاطلاع على الموقع بتاريخ: 2024/4/22، على الساعة: 13:00 مساء.

4-عراي عبد الحي عراي، ما بعد الحداثة، <https://al-sabeel.net>، تم الاطلاع على الموقع بتاريخ: 23/05/2024، على الساعة: 13:57 مساء.

5-علي أسعد وطفة، عن الحداثة وما بعد الحداثة، ج2، <https://mohamed-philo.blogspot.com/éàéà/&é/blog-post.html?m=1>، تمت زيارة الموقع بتاريخ: 2024/1/16م، على الساعة: 16:38 مساءً.

6-عمران عبد الله، رؤية نقدية بريطانية لما بعد الحداثة: كيف دمر المثقفون الفرنسيون الغرب؟، <https://www.aljazeera.net>، تم الاطلاع على الموقع بتاريخ: 20/05/2024، على الساعة: 15:59 مساء.

7-محمد حسن الفيصلي، الحداثة عند كانط، amp.annabaa.org، تمت زيارة هذا الموقع بتاريخ: 15/4/2024، على الساعة: 14:50 مساء.

8-محمد سبيلا، التحولات الفكرية الكبرى للحداثة مساراتها الاستمولوجية ودلالاتها الفلسفية، www.aljabriabed.net a été indexé par Google il y a plus de 10 ans تاريخ التصفح: 8/3/2024، على الساعة: 15:15 مساء.

9- مريانا سامي، إما أن تكون سبينوزيا وإما ألا تكون فيلسوفا على الإطلاق، <https://alarab.co.uk>، تمت زيارة الموقع بتاريخ: 4/4/2024، على الساعة: 12:45 مساءً.

فهرس المحتويات

	إهداء
	شكر وعرفان
أ-د	مقدمة
	الفصل الأول: في ماهية الحادثة وما بعد الحادثة
7	تمهيد
8	المبحث الأول: الحادثة في محك المساءلة الماهوية
8	أولاً: مفهوم الحادثة
8	1-الدلالة اللغوية للحادثة
10	2-الدلالة الاصطلاحية للحادثة
11	ثانياً: كرونولوجيا الحادثة
13	ثالثاً: عوامل بروز الفكر الحداثي
13	1-حركة الإحياء
14	2-حركة النهضة
15	3-حركة الإصلاح الديني
15	4-الثورة الصناعية
16	5-الثورة العلمية
16	6-فكر الانوار
17	رابعاً: مرتكزات الحادثة
17	1-الذاتية
20	2-العقلانية
25	3-الحرية
29	خامساً: تجليات الحادثة
30	1-الحادثة السياسية
30	2-الحادثة الاقتصادية
30	3-الحادثة الاجتماعية والأخلاقية
30	4الحادثة الفكرية
31	المبحث الثاني: ما بعد الحادثة: تحديدات دلالية وتتبع تاريخي

31	أولاً: ضبط دلالة ما بعد الحداثة
32	1- مفهوم مصطلح ما بعد الحداثة
34	ثانياً: الجذور التاريخية لمصطلح ما بعد الحداثة
36	ثالثاً: مرتكزات ما بعد الحداثة
37	1- التقويض
39	2- التفكيك
40	3- العدمية
41	4- الاختلاف
43	نتائج الفصل
الفصل الثاني: الفكر الحداثي وقدااسة العقل	
46	تمهيد
47	المبحث الأول: الإرهاضات الأولى للفكر الحداثي
47	أولاً: عوامل ظهور الفكر الحداثي
48	ثانياً: سمات الفكر الحداثي
50	المبحث الثاني: دور العقل في ميلاد الفكر الحداثي
50	أولاً: الحداثة وسؤال المنهج
51	1- المنهج الاستقرائي عند فرنسيس بيكون 1626/1561
55	2- تحديث المنهج عند روني ديكرت 1650/1596.
58	ثانياً: الحداثة وعقلنة الدين
58	1- إصلاح العقل والتفكير عند سبينوزا 1677/1632
65	2- فلسفة الدين عند كانط 1804/1724
68	3- الحداثة الذاتية عند هيغل
78	المبحث الثالث: حضور الفكر الحداثي في الفكر العربي المعاصر
79	أولاً: وعي المفكرين العرب بضرورة التحديث
81	ثانياً: المشروع الأركوني تحديث العقل العربي
82	1- محمد أركون وفلسفة المفكر فيه واللامفكر فيه
85	ثالثاً: نقد العقل العربي: مشروع القراءة الحداثية عند محمد عابد الجابري

85	1- مفهوم الحادثة عند الجابري
87	2- في أنواع العقل العربي
88	3- القراءة الحداثية للتراث
91	نتائج الفصل
الفصل الثالث: الفكر ما بعد الحداثي واللا- عقل	
95	تمهيد
96	المبحث الأول: منطلقات قيام الفكر ما بعد الحادثة
96	أولاً: أسس قيام الفكر ما بعد الحداثي
97	ثانياً: تظاهرات الفكر ما بعد الحداثي
99	المبحث الثاني: حضور اللا-عقل في الفكر ما بعد الحداثي
99	أولاً: النقد النيتشوي للعقل
100	1- نقد ميتافيزيقا الفلسفة الحديثة
104	2- الأخطاء الأربعة للعقول
107	3- نقد الأخلاق والدين
113	4- جينالوجيا الإنسان الجمالي
116	5- حضور اللا عقل في فلسفة نيتشه
121	ثانياً: جورج لوكاتش وتحطيم العقل
123	1- نقد العقل المجرد
125	2- نقد العقل الأداتي الحداثي
126	3- الفكر الجمالي كمستوى من مستويات اللاعقل المدمج مع العقل
127	ثالثاً: انهيار السرديات الكبرى عند جان فرانسوا ليوتار
13	1- مظاهر ما بعد الحادثة عند ليوتار
130	2- رؤية ليوتار للمعرفة
132	3- الفن من منظور ليوتار
134	نتائج الفصل
136	خاتمة
139	فهرس الأعلام

141	فهرس المصطلحات
143	قائمة المصادر والمراجع
158	فهرس المحتويات
162	الملخص

مُلخَص الدِّراسة:

يتركز موضوع دراستنا حول بحث إشكالية سَجال الحادثة وما بعد الحادثة وما رافَقَها من جدل العقل واللاعقل؛ حيث تشكَّلت الحادثة كمرحلة فكرية مُناهضة، قامت بالدرجة الأولى على رفض كلِّ ما يرمز إلى القديم ويُعزِّز ذهنية الوصاية، توسَّع حُضورها في جميع المجالات، من فلسفية، سياسية، اجتماعية، دينية وغيرها، لكن الفكر الحداثي افرز نوع من التناقضات مهد لظهور ما بعد الحادثة التي جاءت من اجل تقويض الميتافيزيقا الغربية و تجاوز مرتكزتها

الحادثة كفكر سطر لها العديد من الفلاسفة حينما طرحوا سؤال المنهج وتعقلوا في الدين، أبرزهم: "بيكون"، "ديكارت"، "سبينوزا"، "كانط" و"هيجل"، وكان الملمح الجوهرى للفكر الحداثي الإيمان بالعقل كسبيل للتحرر من قيود تعطيل حركة الاجتهاد، والانعقاد في سياق التأسيس للمركزية الإنسانية. وكنتيجة لهذا التحديث الشمولي بما هو تجربة غريبة، انفتح عليها الفكر العربي المعاصر بعد إدراكه لضرورة النهوض من حال الانحسار في دور الماضوية إلى الإقبال على تحيين العقل العربي وتحديد مقولاته ودفعه للتفكير في أفق الإبداع. الا ان الفكر الحداثي انحرف عن سياقه فأنتج نوع من التناقضات والأوهام، أهمها القول بكمال العقل الإنساني القادر على الإحاطة بكلِّ شيء فهمًا. من هنا تفجرت طُروحات عميقة النقد، انهمت بمراجعة مشروع العقل الحداثي، والعمل على تجاوز الخطابات المطلقة القيمة، التي تركز على المركزيات وتدعي امتلاك الحقيقة بمرجعية ماهوية تمثلت في تقديس العقل.

هذا بالضبط ما اصطُح عليه بما بعد الحادثة، الرؤية التقويمية لميتافيزيقا الحضور الغربي، وتبني مبادئ جديدة كالاختلاف والتعدّد والتحوّل من الإنسان المعرفي إلى الاهتمام بالإنسان الجمالي، الأسطوري والخيالي إضافة إلى المعرفي ذاته. ليتكوّن لنا مفهوم مُغاير تعيّن في اللاعقل الذي عانى الاختزال والطرْد خلال فترة سطوة العقل. ولقد كان لهذه الانعطافة المحورية في التفكير فلاسفة فاعلين، على غرار "نيتشه" و"جون فرنسوا ليوتار" وجورج لوكاش

إنّ الهدف الرئيسي الذي اجتهدنا في تحقيقه، تحدّد في إيضاح دلالات الحادثة، ما بعد الحادثة والعقل واللاعقل، وإبراز كيفية انبناء الحادثة على العقل من حيث التقديس والتعقيل للعالم، وكذلك كيفية استناد ما بعد الحادثة على نقد الإجراء الحداثي واستحضار اللاعقل كمبدأ يتطلّب الاعتراف به. إضافة إلى مُقاربة الأفكار والطُروحات الفلسفية من الحقتين، بيانًا للسَجال القائم بين الحادثة وما بعد الحادثة، وللجدل بين العقل واللاعقل، في تأكيدٍ للحُضور المزدوج وللتأثير المتبادل كما تقتضيه حاجة المتناقضات لبعضها البعض.

الكلمات المفتاحية: الحادثة، ما بعد الحادثة، العقل، اللاعقل، الجدل.

English translation :

Abstract:

Our study focuses on the controversy around modernity and postmodernity, and the debate it has sparked between reason and the irrational. Modernity emerged as an intellectual phase that was primarily opposed to all that symbolized the old and reinforced the mentality of guardianship. Its presence expanded across various fields, from philosophy to politics, sociology, religion, and others. However, the modernist thought produced a kind of contradictions that paved the way for the emergence of postmodernity, which came to undermine Western metaphysics and overcome its foundations. Modernity as a school of thought was formulated by several philosophers when they posed the question of methodology and reflected on religion, including Bacon, Descartes, Spinoza, Kant, and Hegel. The core feature of modernist thought was the belief in reason as a means to liberate from the constraints that impede the movement of diligence and emancipation within the context of establishing human centrality. As a result of this comprehensive modernization, which was a Western experience, contemporary Arab thought opened up to it after realizing the necessity of rising from the state of recession in the role of the past to embracing the updating of the Arab mind and renewing its propositions, and driving it to think in the horizon of creativity. However, modernist thought deviated from its context, producing a kind of contradictions and illusions, the most important of which is the claim of the perfection of the human mind capable of grasping

everything in understanding. Here, profound critical propositions burst forth, undertaking a review of the modernist reason project and working to overcome the absolute value discourses that are based on centralities and claim the possession of truth with an essential reference represented in the sanctification of reason. This is precisely what has been referred to as postmodernity, the destructive vision of the metaphysics of Western presence, and the adoption of new principles such as difference, pluralism, and the shift from the cognitive human to the interest in the aesthetic, mythical, and imaginative human, in addition to the cognitive human itself. This forms for us a different concept that is determined in the irrational, which suffered reduction and exclusion during the period of the domination of reason. This pivotal turn in thinking had active philosophers, such as Nietzsche, Jean-François Lyotard, and Georg Lukács. The main objective we have endeavored to achieve is to clarify the connotations of modernity, postmodernity, reason, and the irrational, and to highlight how modernity is based on reason in terms of sanctifying and rationalizing the world, as well as how postmodernity is based on criticizing the modernist approach and invoking the irrational as a principle that requires recognition. In addition to approaching the philosophical ideas and propositions from the two eras, explaining the ongoing debate between modernity and postmodernity, and the debate between reason and the irrational, emphasizing the dual presence and the mutual influence as required by the need of the contradictions for one another.

Keywords : Modernity, Postmodernity, Reason, Irrational, Debate.

French translation :

Résumé:

Le sujet de notre étude se concentre sur l'examen de la problématique du débat entre la modernité et la postmodernité et le débat qu'elle a suscité entre la raison et l'irrationnel. La modernité s'est formée en tant que phase intellectuelle antagoniste fondée principalement sur le rejet de tout ce qui symbolise l'ancien et renforce la mentalité de tutelle. Sa présence s'est élargie dans tous les domaines ; de la philosophie à la politique, la sociologie, la religion et autres. Cependant, la pensée moderniste a engendré un certain type de contradictions qui ont ouvert la voie à l'émergence de la postmodernité, venue pour saper la métaphysique occidentale et dépasser ses fondements. La modernité en tant que courant de pensée a été formulée par de nombreux philosophes lorsqu'ils ont posé la question de la méthodologie et réfléchi sur la religion, parmi lesquels se distinguent "Bacon", "Descartes", "Spinoza", "Kant" et "Hegel". Le trait essentiel de la pensée moderniste était la croyance en la raison comme moyen de se libérer des contraintes qui entravent le mouvement de l'effort personnel, et l'émancipation dans le contexte de l'établissement de la centralité humaine. Suite à cette modernisation globale en tant qu'expérience occidentale, la pensée arabe contemporaine s'y est ouverte après avoir pris conscience de la nécessité de se relever de la récession du rôle du passé pour se tourner vers la mise à jour de l'esprit arabe, le renouvellement de ses propositions et le pousser à penser dans l'horizon de la créativité. Cependant, la pensée moderniste s'est écartée de son contexte, produisant un certain type de contradictions et d'illusions, la plus importante étant l'affirmation de la perfection de l'esprit humain capable de tout saisir dans la compréhension.

C'est ici que des propositions critiques profondes ont fait irruption, entreprenant un examen du projet de la raison moderniste et œuvrant à surmonter les discours de valeur absolue, qui sont fondés sur les centralités et prétendent détenir la vérité avec une référence essentielle représentée dans la sanctification de la raison. C'est exactement ce qui a été désigné comme la postmodernité, la vision destructrice de la métaphysique de la présence occidentale, et l'adoption de nouveaux principes tels que la différence, le pluralisme et le passage de l'homme cognitif à l'intérêt pour l'homme esthétique, mythique et imaginaire, en plus de l'homme cognitif lui-même. Cela forme pour nous un concept différent qui se détermine dans l'irrationnel, qui a subi la réduction et l'exclusion pendant la période de domination de la raison. Ce tournant pivot de la pensée a eu des philosophes actifs, tels que "Nietzsche", "Jean-François Lyotard" et Georges Lukács. L'objectif principal que nous nous sommes efforcés d'atteindre est d'éclaircir les significations de la modernité, de la postmodernité, de la raison et de l'irrationnel, et de souligner comment la modernité est fondée sur la raison en termes de sanctification et de rationalisation du monde, ainsi que la manière dont la postmodernité s'appuie sur la critique de l'approche moderniste et l'invocation de l'irrationnel comme principe nécessitant la reconnaissance. En plus d'aborder les idées et les propositions philosophiques des deux époques, en expliquant le débat en cours entre la modernité et la postmodernité, et le débat entre la raison et l'irrationnel, en mettant l'accent sur la présence double et l'influence mutuelle telle qu'elle est requise par le besoin des contradictions les unes des autres.

Mots-clés : Modernité, Postmodernité, Raison, Irrationnel, Débat.