جامعة الجزائر 02 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

التخصص: فلسفة حديثة ومعاصرة.

نقد الحداثة الغربية وتجلياتها

عند روني غينون

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إعداد الطالب :

عبد الحميد مرزوقي

إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد المالك عيادي

السنة الجامعية: 2021/2020

جامعة الجزائر 02 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

التخصص: فلسفة حديثة ومعاصرة.

نقد الحداثة الغربية وتجلياتها

عند روني غينون

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إعداد الطالب : **إشراف الأستاذ الدكتور:**

عبد الحميد مرزوقي **عبد المالك عيادي**

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
السعدي بن أزواو	أ.د	جامعة الجزائر 02	رئيسا
عبد المالك عيادي	أ.د	جامعة الجزائر 02	مشرفا ومقررا
جاري جويدة	أ.د	جامعة الجزائر 02	عضوا مناقشا
رضا الشريف	أ.د	جامعة الجزائر 02	عضوا مناقشا
شروف محمد	د	جامعة باتنة 01	عضوا مناقشا
الدراجي زروخي	د	جامعة المسيلة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية:2021/2020

إهـــداء

إلى الأرواح التي فارقتنا ...

إلى من وجهوني أخلاقيا قبل أن يوجهوني فلسفيا

إلى سيدي الدكتور "محمد بن بريكة" والدكتور "البشير ربوح" وإلى الدكتور "صادق بلعم" رحمهم الله

أهدي هذا العمل المتواضع

"عبد الحميد"

شكر وعرفان

كل الشكر والتقدير إلى الدكتور "عبد المالك عيادي" على تكرمه للإشراف على هذا البحث وعلى رعايته من خلال التوجيهات المعرفية الصارمة، والى كل الذين ساعدوني في إنجاز هذا البحث.

مقدمة

تعد الحضارة الغربية الحديثة واحدة من حلقات الفكر الإنساني عموما، لما شكلته هذه الحضارة من تأثير كبير على نمط التفكير لدى الإنسان، من خلال مقولات حداثية خاصة تجاوزت عالم التنظير وعالم الأفكار المجردة نزولا إلى أرض الواقع من خلال تطبيقات فعلية مست جميع المجالات الإنسانية، الأمر الذي ألزم العديد من الفلاسفة والمفكرين إلى تسليط العقول نحو التمعن في نمطية هذه الحضارة وأسباب انبعاثها وأهم المرتكزات التي قامت عليها، ثم التأمل في نتائجها وتأثيراتها المختلفة على الإنسان بصفة خاصة.

هذه التأملات الفلسفية في الحضارة الغربية الحديثة أسلمتنا إلى تباين كبير في المواقف إزاءها، فبين منبهر بآليات نشوءها، مبشر بنتائجه ا باعتبارها الحلقة الأتم في تاريخ الحضارة الإنسانية إجمالا، وبين رافض لمقولاتها، داع إلى تجاوزها نحو متاحات أخرى، فبين هذه الذهنيتين المتقابلتين في التعاطي والحضارة الغربية، ظهر مشروع الفيلسوف الفرنسي **روني غينون** والذي يعد مشروعا متكامل المعالم خص الحداثة الغربية الحديثة بالدراسة والتحليل والتأمل.

فالباعث الحقيقي لمشروع روني غينون الفلسفي إنما هو إيمانه بأن الحضارة الغربية تعاني خللا قيميا، وأن تحولا عمقه قد يزيد أو ينقص على وشك الوقوع، وأن تغيرا في الاتجاه سيحدث حتما طوعا أو كرها، بكيفية مباغتة أو متدرجة، إما بوقوع كارثة أو غيرها، الأمر الذي قاد الفيلسوف إلى الإحاطة فلسفيا بأسس الحضارة الغربية الحديثة بغية خلق فضاء جديد لتجاوز مآزقها المختلفة، فلا ينبغي حسب غينون الخضوع المستسلم للاضطراب والظلام المهيمنان بصفة مؤقتة على العالم الغربي، بل وجب المجاهدة بكل قوة لإعداد الخروج من هذا العصر المظلم الذي سبقته مقولات وتطبيقات واقعية وخلق انسجام كلي.

ومن هذا كان اختيارن ا لهذا الموضوع والذي يأتي استجابة لأسباب ودوافع عديدة منها ما هو موضوعي ومنها ما هو ذاتي، **تتعلق الأسباب الموضوعية** بالثقل الذي تشكله شخصية **روني غينون** في الفكرين الغربي والعربي الإسلامي، كونه أخذ على عاتقه محاولة التقريب بين الشرق والغرب، والدفع بهما

إلى محاولة التلاقح والانسجام، لذلك كان هذا الموضوع من أبرز المواضيع التي تعلقت بالفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ومن بين الأسباب الموضوعية أيضا نجد النقص الذي يعتري جانب دراسة **نقد الحداثةالغربية** في اجتهادات روني غينون مقارنة مع ما تناله القضايا الأخرى من تدارس وتباحث على غرار **أسس التربية الروحية، تجليات الإنسان الكامل، ومفاهيم التراث الشرقي القديم،** وغيرها من المواضيع الأخرى، أما عن الأسباب الذاتية فهي تعود إلى اهتمامات الذات الباحثة بإشكالية نقد الحداثة الغربية وتطبيقاتها، وميولاتها في طرح مثل هذه المواضيع المتعلقة بالفلسفة المعاصرة تحديدا وبالفيلسوف روني غينون لما تتميز به كتاباته من بعد أصولي إبداعي.

فمن خلال هذين السببين الموضوعي والذاتي تتجلى لنا أهمية الموضوع المطروح للدراسة، **–نقد الحداثة الغربية وتجلياتها–** من كونه يتعرض لواحدة من أهم المسائل المرتبطة بالفلسفة المعاصرة، وهي مسألة إبراز مفاصل الأزمة الحداثية الغربية وأهم مرتكزاتها القائمة عليها، ومحاولة تقديم ترياق فلسفي من خلال تقريب وجهات النظر بين الشرق والحكمة الشرقية القديمة وبين الغرب بحداثته المعاصرة، فمن المفكرين الذين اهتموا بموضوع نقد الحداثة الغربية نجد **عبد الوهاب المسيري، طه عبد الرحمان، زيغمونت باومان، آلان توران**....الخ

أما الهدف المنشود من هذه الدراسة فيتمثل في التعريف بمشروع روني غينون ومآلاته وكذا جملة الحلول التي قدمها لتجاوز أزمة العالم الحديث من خلال تقديمه نقدا لهذه الحضارة من داخل البيئة الغربية، الأمر الذي يميز مشروعه عن المشاريع المقابلة له وهو ما نسعى إليه أساسا من هذا البحث الذي يقوم على إشكالية رئيسية وجوهرية وهي: **ما هي الأسس والمباني الفكرية التي مهدت لانبثاق مشروع نقد الحداثة الغربية عند روني غينون؟ وما تجلياتها؟ وما السبل لتجاوزها؟**

ويمكن أن تتفرع عن هذه الإشكالية إلى مكوناتها الأساسية وهي المشكلات الفرعية المتضمنة فيها، والتي سيتم معالجتها في فصول هذا البحث، وهذه المشكلات تنحل بدورها إلى تساؤلات فرعية سنحاول تناولها ضمن مباحث، وقد اعتمدنا على مبدأ التدرج والانتقال من العام إلى الخاص، ومن

النظري إلى التطبيقي وسنحاول طرح المشكلات وفقا لترتيب الفصول تباعا: ما هي التشكلات التي رافقت انبثاق عصر الحداثة الغربية؟ ما هي المسببات الحقيقية في تشكل الأزمة الحداثية في العالم الغربي؟ إلى أي مدى يمكنا الإقرار بنجاعة الحلول التجاوزية المقترحة من طرف روني غينون لتجاوز هذه الأزمة؟.

في إطار بحث هذه الإشكالية وما ترتب عنها من مشكلات فرعية وتساؤلات منهجية فإننا سنحاول أن نعمد إلى تتبع جملة من المناهج التي تقتضي بنا إلى بناء تحليل منطقي ومنهجي للإشكالية، فنجد على رأسها **المنهج التاريخي** وهو المنهج الأساس في أي دراسة بحثية، بحيث قمنا بالسرد التاريخي الواقعي للأحداث الباعثة لماهية الحداثة الغربية كذا للحظات المفصلية لانبثاقها، ثم تتبع مسارات تحول المقولات الحداثية في العالم الغربي، كما عمدنا إلى توظيف **المنهج التحليلي** الذي ظهر جليا في تحليل الإشكالية وتحليل المفاهيم والتصورات الواردة في نصوص روني غينون، على غرار **العصر المظلم، الميتافيزيقا الشرقية، التراث الروحي، الإنسان الكامل** ... مع إبراز العلاقة بينهما خاصة في بيان ماهية الأزمة الحداثية وعلاقة الشرق بالغرب، ولزوم استيعاب ماهية التربية الروحية، كما استخدمنا أيضا **المنهج المقارن** خاصة في المقارنة بين الشرق وحكمته المستوحاة من الحكمة الشرقية القديمة، وبين الغرب ومنتجاته المعرفية والواقعية، إذ أن المنهج المقارن حاضر دوما في فلسفة روني غينون لما تتسم به من نزعة نقدية لكل مستويات الخطاب الفلسفي الغربي الحديث، كما نجد **المنهج النقدي** بارزا في دراستنا خاصة في تقييم الحضارة الغربية وفي نقد مضامينها، فاستنادا إلى هذه المناهج حاولنا دراسة موضوع **نقد الحداثة الغربية وتجلياتها** من جوانب موضوعية منهجية، وهي كلها مناهج نجد لها حضورا جليا في كتابات روني غينون وفي سجالاته المعرفية وردوده على الآراء المنتقدة لفلسفته ومفاهيمه.

وفي إطار محاول حل الإشكالية التي ينبني عليها الموضوع، تم الاعتماد على خطة منهجية تغطي جوانب الإشكال الأساسية وتنهض بالإجابة عن كل مشكلة من المشكلات المطروحة، وقد اشتملت هذه الخطة على مقدمة وثلاث فصول وخاتمة، إذ حاولنا في المقدمة التمهيد للموضوع والتعريف به وذكر مختلف الأسباب والدوافع التي جعلتنا نطرح هذا الموضوع، وطرحنا فيها الإشكالية الرئيسة وتساؤلاتها الفرعية والكشف عن مختلف المناهج المستخدمة في الدراسة.

أما في **فصلنا الأول** فسعينا أن يكون عاما بالنسبة لموضوعنا وكان بعنوان **في الأسس المعرفية للحداثة الغربية** محاولين إبراز ماهية الحداثة الغربية ومفهومها في الفلسفة، اشتمل هذا الفصل على ثلاث مباحث أساسية، بدءا بماهية الحداثة **كمبحث أول** في عنصرين أولهما السياق اللغوي للحداثة ثم السياق الاصطلاحي للحداثة، أما **المبحث الثاني** فعرجنا فيه إلى السياق التاريخي للحداثة الغربية وفق تصورات ثلاث بين مقر بأن الحداثة فرنسية، وداعٍ إلى أنها انجليزية المنشأ، وبين جازم إلى أنها ذات بيئة ألمانية، أما **المبحث الثالث** فتطرقنا فيه إلى منتجات الحداثة الفكرية وكذا التطبيقية الواقعية، وقسمناها إلى مقولات نظرية وأخرى تطبيقية.

فيما كان **الفصل الثاني** من الدراسة تحت عنوان **الخلفيات الفلسفية لروني غينون ولحظة الوعي بالأزمة الحداثية** ويتضمن ثلاث مباحث جاءت بصيغة الجرد التاريخي، فكان **المبحث الأول** بعنوان **السيرة الذاتية والمرجعية الفكرية لروني غينون** والذي تناولنا فيه حياة الفيلسوف ثم المرجعية التعليمية وأهم المؤثرين فيه وفي توجهه الفكري، ثم تطرقنا الى لحظة وفاة الفيلسوف، أما **المبحث الثاني فعنوناه الإنتاج المعرفي للفيلسوف روني غينون** حيث قسمنا إنتاجه الفكري إلى ثلاث محاور:

أولا: محو نقد الحداثة الغربية وتطبيقاتها الواقعية.

ثانيا: محور الدراسات الدينية والتراثية،.

ثالثا: محور الدراسات حول الشخصيات والمفاهيم التراثية.

أما **المبحث الثالث** من هذا الفصل الثاني فحمل عنوان **إرهاصات تشكل الأزمة الحداثية** وفيه تطرقنا إلى ثلاث إرهاصات رئيسية ساهمت في تبلور الأزمة الحداثية، أولها الشرخ البيولوجي الداروينى، ثم عرجنا على الشرخ السكولوجي الفرويدي، وأخيرا الشرخ الاكسيولوجي النيتشوي.

اشتغلنا في **الفصل الثالث** على رؤية روني غينون للحداثة الغربية وتجلياتها وأهم الآليات التجاوزية المقترحة منه، حيث جاء هذا الفصل تحت عنوان **تجليات الأزمة الحداثية وسبل التجاوز** وتمحور على ثلاث مباحث رئيسية كل مبحث بأربع مطالب، طرحنا في **المبحث الأول أصل أزمة العالم الحديث**

عند روني غينون من خلال جذور الأزمة الحداثية ثم مقولة الفردانية و أثرها العام على العالم الحديث، ثم عمق التأثير الفرداني من وجهة نظر روني غينون، ثم خرافة العلم الحديث وأثره السلبي، أما **المبحث الثاني** من هذا الفصل فتطرقنا فيه إلى **تجليات الأزمة الحداثية وتطبيقاتها عند روني غينون** من خلال: أولا العلاقة بين المعرفة والفعل ثم أسس التباين بين السلطة الروحية والحكم الزمني، ثم دور النظام الديمقراطي في طغيان الكم على الكيف، وأخيرا سطحية العلم العمومي الدوني في العالم الغربي، أما **المبحث الأخير** من هذا الفصل فحمل عنوان **سبل تجاوز الأزمة الحداثية عند روني غينون**، ففي البدء عرجنا على التراث الشرقي وآليات التمركز حول المبادئ ثم سبل تشكل الصفوة المعرفية ودورها في التغيير، ثم عرجنا على التربية الروحية وأسسها كخلاص إنساني، وأخيرا تطرقنا إلى لزوم التقارب بين الشرق والغرب.

وفي الأخير وبعد التطواف الفلسفي التحليلي في نقد الحداثة الغربية عند روني غينون في الفصول الثلاث من الدراسة، وصلنا إلى **الخاتمة** وهي في الحقيقة عبارة عن إجمال للاستنتاجات التي استقيناها من الفصول الثلاث، وجاءت متضمنة لأهم النتائج المتوصل إليها في هذا المبحث وهي نتائج جزئية ومنطقية لازمة عن التحليل الذي قمنا به في معالجة المشكلات والتساؤلات التي جاءت في ثنايا الفصول ومباحثها.

وفي إنجازنا لهذا البحث استندنا إلى جملة من المصادر والمراجع، وكانت المصادر تلك التي اشتغل فيها روني غينون على نقد الحضارة الغربية، ولعل أهمها بما يخدمنا في الموضوع بشكل مباشر مثل:

كتاب **أزمة العالم الحديث** وكتاب **شرق وغرب**، وكذا كتاب **الميتافيزيقا الشرقية** لفيلسوفنا روني غينون، أما المراجع والأبحاث المنجزة المساعدة فنجد كتاب الدكتورة زينب عبد العزيز **مقالات في رينيه غينون** وكتاب **أوربا والإسلام** لعبد الحليم محمود وكذا كتاب **الإشكالية السياسية للحداثة** لعلي عبود المحمداوي وغيرها من الدراسات.

وككل بحث أكاديمي فقد واجهتنا في إنجاز هذا البحث جملة من الصعوبات والعوائق وأولها هو شح الدراسات والأبحاث الخاصة بفكر روني غينون رغم أن مشروعه الفكري يمس العديد من المحاور الفكرية،

ومن العوائق أيضا التي واجهتنا هي اللغة العرفانية الصعبة التي يستعملها الفيلسوف روني غينون وكذا أسلوبه الفلسفي المعقد، هذه الصعوبة تجلت في التباين الحاصل في ترجمة مصطلحاته بين المترجمين وكذا كثرة التفرعات والتشعبات في كتاباته.

الفصل الأول: في الأسس المعرفية للحداثة الغربية

تمهيد

أولا: في ماهية الحداثة.

1: السياق اللغوي للحداثة.

2: السياق الاصطلاحي للحداثة.

ثانيا: السياق التاريخي لتشكل الحداثة.

1 : الحداثة فرنسية.

2: الحداثة انجليزية.

3 الحداثة ألمانية.

ثالثا: منتجات الحداثة الفكرية وتطبيقاتها الواقعية.

1: مقولات الحداثة النظرية.

أ. العقلانية.

ب. الذاتية.

ج. العلمانية.

2: مقولات الحداثة التطبيقية.

أ. الفردانية.

ب. العلموية .

ج. الديمقراطية.

تمهيد:

يشكل موضوع الحداثة الغربية واحدة من المواضيع المهمة في الفلسفة المعاصرة، باعتبار أن هذا الموضوع أسس إلى رؤية حضارية جديدة ساهمت في تغييرات نوعية على كافة الأصعدة الفلسفية، هذه الرؤية الحضارية التي لم تكن وليدة لحظة زمنية مفصلية واحدة بل تشكلت جراء تراكمات معرفية مترابطة أفرزتها جملة من الوقائع والأحداث التي ميزت البيئة الأوربية.

لذلك كان لزاما علينا في هذا الفصل ضبط ماهية الحداثة كلفظ لغوي مستقل داخل السياقات المعرفية الغربية ثم العربية، في محاولة للإلمام بأهم الاشتقاقات اللغوية للفظ الحداثة، الأمر الذي قد يساعدنا في تقديم تحليل دقيق في هذا البحث، ثم ينبغي علينا الإحاطة بمعاني مصطلح الحداثة داخل السياقات الابستيمية المختلفة في محاولة لإبراز أوجه التلاقي وكذا أوجه التقابل بين هذه المصطلحات للخروج بالمعنى الاصطلاحي الدقيق للحداثة، فمن خلال ضبط مفهوم الحداثة لغة واصطلاحا يمكن بناء تصور واضح لماهية الحداثة كمطلب أول.

أما في المطلب الثاني من هذا الفصل فقد سردنا من خلاله السياق التاريخي لتشكل الحداثة كنسق معرفي جراء الإحداث التاريخية المتراكمة والتي شكلت حلقات سلسلة الحداثة تاريخيا، انطلاقا من الثورة الأدبية بزعامة بودلير Baudelaire[1] وصولا إلى لحظة نيتشه Nietzsche (1844– 1900) مرورا بحلقات فلسفية مفصلية شكلتها أفكار ديكارت Descartes (1595– 1650) وكانط Kant(1724– 1804)، وسبينوزا Spinoza (1632– 1677) وغيرهم من الفلاسفة، فبعد تركيب تصور كلي عن ماهية الحداثة الغربية في السياقات اللغوية والاصطلاحية وكذا التاريخي، كان لزاما علينا التعريج على منتجات الحداثة الغربية ومقولاتها الأساسية، الأمر الذي قادنا إلى تقسيم مقولات الحداثة إلى مستويين رئيسيين، مقولات حداثية تنظيرية والمقولات التجريدية والتي تعد مقدمة كل المقولات الحداثية وفيها تطرقنا أولا إلى مقولة العقلانية باعتبارها الباعث الحقيقي لكل المقولات المعرفية

[1]-**شارل بودلير (1821– 1867)**: كان أكثر الشعراء الفرنسيين شهرة، وأكثرهم تأثيرا في تطور الشعر الحديث في أوربا وغيرها، وكان بارعا ضليعا في نظم السوناتات (قصيدة تشتمل على 14 بيتا) وشاعرا ذا خيال وناقدا متقد الذهن (مجموعة من الباحثين، الموسوعة العربية العالمية،مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، السعودية، ط2، 1999، ص229.).

التي تأتي بعدها باعتبار ذلك التمجيد الحداثي للعقل الإنساني بمقابل الميتافيزيقا بجميع تمظهراتها ثم كان التعريج إلى الإلمام بمقولة الذاتية باعتبارها مقولة حداثية خالصة لها مميزاتها ولها تأثيرها الكبير على مقومات الحداثة الغربية إجمالا، ثم كانت الإشارة إلى مقولة العلمانية التي تعد نتاج التفكير الغربي في ما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإنسان بالدين تارة وبالحياة تارة أخرى.

ثم كان التوجه إلى تشكيل تصور حول منتجات الحداثة التطبيقية هذه الأخيرة التي تنزل إلى ارض الواقع كممارسات فعلية خاصة بالفرد والجماعة داخل البيئة الحداثية، حيث تم الإشارة إلى الفردانية باعتبارها مقولة مست جوانب إنسانية كالاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرهم، وكذا مقولة العلموية والتي تعد مرتكزا من مرتكزات الحداثة الغربية وتمظهر يعتد به فلاسفة الحداثة وقد يجعلونها أحيانا أرقى منتج وصل إليه الإنسان عبر العصور، ثم كانت الديمقراطية كنظام سياسي حداثي بشرت به الحداثة الغربية كمنتج من منتجاتها الواقعية.

في هذا الفصل نحاول أن نرفع بعضا من اللبس حول ماهية الحداثة الغربية بعيدا عن التحيز الفكري للحداثة أو ضدها، ففيه سنحاول قدر الإمكان التركيز على التحولات الفكرية العامة للحداثة بدءا باللحظة الأولى لانبعاثها، وصولا إلى منتجات الحداثة الفكرية، مشكلة بذلك طرازا في التفكير وأسلوبا في الحياة، فمن خلال هذا الفصل يمكننا تركيب تصور واضح حول جوهر الحداثة الغربية والتي من خلالها يمكننا إبراز الرؤى المختلفة لنسق الحداثة والتي حصرها أغلب المفكرين في ثلاث أساسية والتي تتراوح بين الرفض تماما لمضامينها وأخرى داعية مبشرة، وثالثة جمعت على الجمع والوصل، الأمر الذي سنأخذه بالتحليل في قادم الفصول وفق وجهة نظر الفيلسوف روني غينون .

أولا: في ماهية الحداثة.

1. السياق اللغوي للحداثة :

إن فهم الحداثة كسياق فكري يقودنا إلى ضرورة ضبط مفهوم الحداثة من منظور لغوي داخل الحقول اللغوية المختلفة سواء الحقل اللغوي العربي من خلال المعاجم والقواميس العربية الكلاسيكية والمعاصرة، أو حقل اللغات الأجنبية بمختلف مصادرها اللغوية المختلفة، فكون لفظ الحداثة ذا أصل أجنبي لا يلغي بأن له مفهوما ودلالة لغوية داخل المعجم العربي فالحداثة "مشتقة من الفعل الثلاثي "حدث" بمعنى وقع، والحديث نقيض القدم، وأحدث الله الشيء بمعنى كان أي وجد والحدوثة مرادفة للحداثة"[1]، فمن البداية يوجد هناك اتفاق على أن الحداثة في معناها اللغوي يناقض كل أمر قديم أي أن الأمر مرتبط أساسا بالحدوث، " الذي يعني الوقوع ومنه الحدوث المفاجئ والعرضي والطارئ الذي قد نطلقه على أي نوع من الحوادث (حوادث السير مثلا)، فحدث الشيء حدوثا: أي وقع"[2].

فالجذر "حدث " يحمل جملة من الاشتقاقات اللغوية التي ينبغي الإحاطة بها بغية إدراك المعنى المراد ضبطه من خلال هذا المبحث، فالحداثة عند بعض اللغويين تعني "سن الشباب " [3]، وقد نجد أن لفظ الحداثة يعبر عن "مؤنث الحادث وجمعها حادثات وحوادث ويقصد بحوادث الدهر نوبه أو نوائبه"[4]، أما عند الرجال يقال "حدث وحدث إذا كان حسن الحديث، ويقال أحدث الرجل سيفه وحادثه إذا أجلاه"[5]، فالألفاظ المحيطة بلفظ الحداثة كثيرة في اللغة العربية باعتبار أن الجذر (حدث) يمكن صياغته بأشكال لفظية مختلفة، الأمر الذي يحيل إلى تعدد المعاني والدلالات بالضرورة، إذ يمكننا أن نقول في اللغة أيضا "صار فلان أحدوثة، أي كثروا فيه الأحاديث، وشاب حدث وشابة حدثت في السن،

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ط1، د.ت، مادة (ح د ث)، ص 3348.

[2]- سعيد أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر، دمشق، ط2، 1988، ص 79.

[3]- شوقي الضيف وآخرون، المعجم الوجيز وزارة التربية والتعليم، مصر، 1994، مادة ح د ث، ص 138.

[4]- المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1977، ص 153.

[5]- محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، مطابع سجل العرب، القاهرة، مادة (ح د ث)، ص 405، ص406.

والحدث من أحداث الدهر شبه النازلة، والأحدوثة: الحديث نفسه، والحديث: الجديد من الأشياء، والحدث الإبداء"[1].

أما لفظ الحداثة بالشكل الذي نريد تقصيه فقد يحمل معنى الجديد فنقول " حدث حدوثا وحداثة، نقيض القدم وتضم داله مع قدم"[2]، أما لفظ الحديث فيطلق في السياق المعرفي "على كل ما ينتمي إلى الزمن الحاضر وقد استعملت هذه اللفظة بهدف التمييز بين الماضي الروماني الوثني والحاضر المسيحي الذي لم يمضي زمن طويل على الاعتراف به رسميا، وقد ازداد استعمال لفظ حديث فيما بعد للدلالة على الانفتاح والحرية، الفكرية بمعنى عامي للدلالة على الحقبة والتغيير لأجل التغيير"[3].

أما في الثقافة العربية الإسلامية فكلمة حديث قد تحيل ذهنية المتلقي مباشرة إلى أحد العلوم الأساسية التي تميز المنظومة الدينية الإسلامية، ونعني به علم الحديث النبوي الصادر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والذي يستقل بمنهج خاص في دراسة موضوع هذا العلم، لذلك كان علم الحديث هو "العلم الذي تعرف به أقوال النبيء قولا أو فعلا أو تقريرا أو صفه"[4]، بهذا المعنى يكون علم الحديث الإسلامي هو العلم الذي يهتم بكل ما صدر على النبيء طيلة حياته، فالحديث هو موضوع هذا العلم والذي يتميز عن الخبر وعن الأثر "فالحديث ما جاء به النبيء، والخبر ما جاء عن غيره، والأثر ما روي عن الصحابة ويجوز إطلاقه على كلام النبيء"[5]، كما ينبغي التنبيه إلى أن لفظ الحديث في اللغة لا يعني يعني التحديث، فلفظ التحديث يحمل دلالة غير دلالة الحداثة، فالتحديث كلمة "لم تظهر إلا في الخمسينيات حيث يشير مفهوم التحديث إلى جملة من ال صيرورات التراكمية يشد بعضها بعضا، فهو يعني بناء تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال ونمو القوى الإنتاجية"[6].

[1]- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السمرائي، دار الرشيد، دمشق، 1992، ص 177.

[2]- مجد الدين الفيروز آبادي، قاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005، ص 167.

[3]- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان، ط2، 2001، ص 822.

[4]- المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، (المرجع السابق)، ص 153 .

[5]- المرجع نفسه، ص 153.

[6]- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص09.

تلك هي بعض الدلالات المعجمية للفظ " حداثة " والتي وردت في المعاجم القديمة والتي لم تخرج عن معانيها السابقة المعاجم العربية في العصر الحديث، حيث يمكن إيجاز الدلالات في أن الحداثة تعبر عن نقيض القدم، أنها كناية عن أول العمر وسن الشباب، أما الحديث فهو الجديد من الأشياء، والحديث هو الخبر وحوادث وأحداث الدهر نوائبه.

أما في اللغات الأجنبية فقد تحمل لفظة الحداثة مدلولا غير الذي ألفناه في اللغة العربية فالحداثة في اللغة الفرنسية (Modernité) مشتقة من الجذر (Mode) وهي الصفة أو الشكل، أو ما يبتدئ به الشيء، فاللفظة في العربية ترتبط بما له أكثر من دلالة عما يقع أنه يحدث، فالشكل ليس هو المهم، ليس هو الصورة التي تبرز فان ما يحدث يتثبت بواقعيته وراهنيته"[1].

أما لالاند Lalande (1867-1923) في موسوعته "فيرجع استعمال كلمة (Modern) إلى القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية، كما ربطها بتاريخ سقوط القسطنطينية سنة 1453م وذلك مع بداية فلسفة القرن السادس عشر والقرون التالية له وهو ما ارتبط بفلسفة بيكون Bacon (1561-1626) وديكارت"[2]، كما يمكننا أن نستقي جملة من الكلمات المشتقة من الجذر mode، على غرار لفظ Médecine (الطب)، Méditation (التأمل)، Modestie (التواضع)، Mode tonalite (كيفية-مقام)، Modèle (النموذج)، Modernité (الحداثة)"[3].

لقد كان التوافق بين اللغات في ضبط دلالة الحداثة واضحا في بعض المضامين الاشتقاقية كالجدة والابتداء والبعد الزمني الذي يكون فيه الحديث نقيض القديم، غير أن بعض المضامين تنفرد بها كل لغة عن الأخرى، وكمثال يبرزه المفكر مطاع الصفدي Muta Safadi (1929-2016)" يؤكد أن

[1]- مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، دط، 1990، ص223.

[2]- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، (المرجع السابق)، ص 822.

[3]- Alexis Nousse ,la modernité, presses universitaires de France, paris ,1991 ,p25.

"اللفظة العربية للحداثة تأتي أصلا من حدث في حين أن لفظة الحداثة الغربية (modernité) مشتقة من الجذر mode' وهي الصيغة أو الشكل أو ما يبتدئ به الشيء"[1].

إن ضبط دلالة الحداثة بنوع من الدقة اللغوية لا يعني أن المعنى خاضع لحالة من الجمود، بل إن هذا الفظ خضع لجملة من التطورات على مر الأزمنة، تطورات أفرزتها تراكمات تاريخية معينة " من هذا المنطق تتحول الحداثة من مجرد نعت أو صفة توصف بها أشياء الحياة الراهنة بأساليبها ومنتجاتها وأشكالها ومواردها إلى رؤية شاملة لمناحي الحياة بل إلى نظام فلسفي متكامل" [2]، لكن عندما نتحدث عن الحداثة فإننا نعني بها ظاهرة أو منظومة من الظواهر الجديدة، ولكن هل تعتبر كل ظاهرة جديدة في حياة الإنسان حداثة ؟ أم أن الحداثة سمة محددة لعصر أو مرحلة تاريخية ؟.

[1]- مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، (المرجع السابق)، ص 223.

[2]- محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 103.

2. السياق الاصطلاحي للحداثة :

لمحاولة ضبط المفاهيم والمصطلحات في شقها الاصطلاحي نحتاج شيئا من التوسع الذي يختلف عن السياق اللغوي، باعتبار السياق الاصطلاحي يعد من أهم المجالات التي ينبغي للباحث مراعاتها والإحاطة بها حتى يستقيم الهدف من البحث، فمصطلح الحداثة مصطلح عميق يحتاج إلى تفكيك وإعادة توضيح للدلالة الأساسية "إذ يشكو العديد من الدارسين من غموض معنى الحداثة من تعدد وعدم تحدد مدلولاتها، وإذا كان هذا الغموض والالتباس يرجع في البداية إما إلى غموض ذهني أو إلى غياب العناء الفكري اللازم أحيانا" [1]، ففي البداية ينبغي التمييز بين مصطلحين رئيسين أولا "لفظة (modernité) والتي تشير إلى الحداثة كمشروع ومفهوم بمعناه الانتقالي المستمر، ولفظة (modernes) والتي تعني الحقبة التاريخية أو مذهب تقترن دلالة التسمية بالانتماء إليه...أي ما تقرر معناه من خلال حقبة النشأة والاستقرار من القرن السابع عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر" [2]، فالحداثة التي نسائلها ونفككها في بحثنا هذا هي الحداثة التي تعبر عن الموقف وليس الحقبة التاريخية باعتبار أن السياق التاريخي خصصنا له مبحثا مستقلا نعالج من خلاله الأحداث التاريخية التي بلورت نسق الحداثة، فالحداثة تعبر عن ذلك "الموقف الذي يتميز بمحاولة وضع الإنسانية ولاسيما العقل البشري في قلب كل شيء ابتداء من الدين ومرورا بالطبيعة والعلاقات الاجتماعية والاقتصاد والسياسة"[3]، كما ينبغي علينا الإحاطة بمصطلحين آخرين ذوي أهمية بالغة في الفضاء المعرفي ومحاولة التمييز بينهما، مصطلح الحداثة (modernité) ومصطلح التحديث (modernisation)، فالتحديث يدل على "بناء الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال ونمو القوى الإنتاجية وزيادة إنتاجية العمل، كما يشير إلى إنشاء سلطات السياسية المركزية وتشكل الهويات القومية، ويشير أيضا إلى نشر حقوق المشاركة السياسية وأشكال العيش المدني والتعليم العام وأخيرا يشير إلى علمنة القيم والمعايير"[4]، وعليه يكون التحديث هو الممارسة الواقعية للحداثة كموقف ونزولها من عالم

[1] – محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 07.

[2] – علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص 86.

[3] – بيتر تشايلدز، الحداثة، تر: باسل المسالمة، دار التكوين، سوريا، ط1، 2010، ص 29.

[4] – يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، (المرجع السابق)، ص 09.

الأفكار إلى واقع من خلال ممارسات تمس جميع الميادين الإنسانية المختلفة وعليه "يستند مفهوم الحداثة إلى التحديث وتظهر أفقيا في التغيير الحضاري الشامل الذي يرسم خطا فاصلا بين القديم والجديد، ويبني أنساقا جديدة من التصورات في الميادين العلمية والسياسية والإبداعية" [1]، فالتحديث بمعنى آخر هو ممارسة الحداثة المطالبة بتنفيذ مشروعها وبكلمة أخرى فان الحداثة بعلاقتها بالتحديث إنما تريد أن تنشئ نسقا مرتبطا بالزمان والمكان وهذا النسق المنتج سيخضع مشروع الحداثة للنقد والتقييم بشكل دوري ومستمر.

بعد محاولة التمييز بين ألفاظ الحداثة وضبط جملة من المفاهيم المرتبطة بهذا المصطلح، سنحاول الإحاطة بمدلولات مفهوم الحداثة داخل السياقات المعرفية المختلفة باعتبار أن كل مجال معرفي له تعريفه الخاص للحداثة، كما أنه يمكننا أن نجد جملة من التعاريف داخل الحقل المعرفي الواحد نظرا لاختلاف منطلقات التعريف والبداية تكون بمحاولة ضبط مفهوم الحداثة من داخل السياق الحداثي الغربي، فالحداثة عند جملة من الفلاسفة تعبر عن "حالة ثقافية حضارية مجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت مع القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي في نفس الوقت امتداد لجهود حثيثة منذ القرن السادس عشر"[2]، فبداية يأخذ مصطلح الحداثة معنى التغيير والتجديد والقطيعة التي تكون بين الماضي ومعطياته وبين الحديث والحاضر ومعطياته الجديدة، هذا المصطلح الذي تبلور طيلة فترة زمنية ليست بالقصيرة وتطور بشكل مستمر باعتبار التحديثات التي تطرأ على المصطلح بفعل الإضافات التجديدية التي تكون من الفلاسفة الغربيين منذ اللحظة الأولى لانبثاق هذا المفهوم الذي يعبر عن نسق معرفي خاص.

هذه اللحظة تزامنت مع لحظة القطيعة مع مفاهيم الكنيسة لذا "اعتبر الفيلسوف الألماني هابرماس Habermas (1929 -) أثناء تشخيصه لمسار الخطاب الفلسفي للحداثة بدءا من كانط، وهيغل Hegel (1770- 1831) إلى فوكو Foucault (1926- 1984)،

[1] - فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص 126.

[2]- André Lalande, le vocabulaire technique et critique de la philosophie, presse universitaire de la France, 2e édition, paris, 1998, p64.

دريدا Derrida (1930- 2004)، ومرورا بنيتشه وهيدغر Heidegger (1889– 1976) وباطاي Bataille (1897 -1962) بأن الحداثة مفهوم يستعمل للتعبير عنصر بذاته يأخذ اسم "الأزمنة الحديثة" وهذا العنصر يحيا بدلالة المستقبل وينفتح على الجديد الأتي، وذلك عبر إحداث قطيعة مع الماضي، فمنذ نهاية القرن الثامن عشر عصر الأنوار لم يهتم خطاب الحداثة في الغرب إلا بموضوع واحد رغم تعدد التسميات وهو الإنسان وفعاليته"[1].

ذاك أن الحداثة الغربية مركزت الإنسان في البداية وارتكزت عليه في تبرير ذاتها بعد أن تضاءلت مكانته إبان العصور الوسطى،حيث كان التمركز للاهوت والسيطرة لرجال الدين على المسارات المعرفية والثقافية الشيء الذي سنعرج عليه في مبحث مستقل يناقش السياق التاريخي، ثم ينبغي الإشارة إلى أن ثلة من الفلاسفة اتجهوا إلى أن الحداثة تعتبر" حركة تجديدية في حقول الإنتاج والأفكار وأنماط الحياة والحكم والفن، خرجت على جمود سنوات العصور الوسطى الطويلة وعليه فهي تلحق عموما الحقبة التي تلت الخروج من العصر الوسيط أي من القرن السادس عشر"[2]، فالعصر الوسيط في أوربا ظل عصر اللاعقل وذلك من خلال شيوع الخرافة والممارسات اللامعقولة والتي روجت لها الكنيسة بكل ما أوتيت من جهد، فلحظة الحداثة كانت لحظة شمولية محورية بناءا على لحظة وعي نهضوية بدأ خطابها لحظة الإعلان عن ضرورة إحداث القطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء معرفة جديدة، لكن هذا لا يعني أن الحداثة الغربية عبارة عن تراتب أحداث وقعت وفقط، إنما الحداثة نسق معرفي ساهمت في ظهوره جملة من الوقائع والإحداث المتوالية بالتالي فالحداثة " ليست تعبيرا صرفا متتاليا للأحداث، إنما انتشار منتجات النشاط العقلاني العلمي والتكنولوجي والإداري" [3]، فالحداثة بهذا المعنى ليست كيانا ثقافيا وفقط أو تاريخي صرفبل هي نتاج تراكم تاريخي يبني فيه الإنسان نفسه من جديد وبصورة دائمة وذلك بتصحيح أخطائه وتسخير العقل في سبيل إعادة بعث وجوده الواعي والمتأمل.

[1]– عزالدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص39.

[2]– ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، تر: محمد شبا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص 418.

[3]– ألان توران، نقد الحداثة، تر: صباح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص 15.

وقد يصير أن يفهم مصطلح الحداثة انطلاقا من المبادئ التي أرستها هذه المنظومة الفكرية والتي تترجم إلى ممارسات واقعية اجتماعية، فالحداثة قد تحدد انطلاقا من لحظة انبثاق مبدأ العقلانية " فالعقلانية تبدأ من انبثاق الذاتية أي مع الاعتقاد بأنه انطلاقا من الإنسان فقط وللإنسان يمكن أن يكون له في العالم معنى وحقيقة"[1]، فقد تفهم الحداثة عند بعض الفلاسفة بما أنتجته هذه المنظومة الفكرية الغربية كالعقلانية والذاتية وغيرها من مقولات الحداثة التي سنحاول الإشارة إليها في مباحث مستقلة.

في خضم هذا التباين بين مفاهيم الحداثة، ينبغي الإشارة إلى أن ضبط هذا المفهوم يخضع كذلك لحالة المسايرة – النقد، فتعريف الحداثي المساير لقيم الحداثة ومبادئها يختلف عن تعريف الناقد للحداثة الغربية، أما إذا أخذنا بعين الاعتبار الاختلافات التي حصلت في دلالات الحداثة تاريخيا واجتماعيا وفلسفيا وأدبيا فان الإجابات التي تقدمها مختلف التخصصات قد تصل لدرجة التباين والتناقض أحيانا، بهذا يكون لكل من الفيلسوف وعالم الاجتماع والمؤرخ والأديب موقف خاص ونظرة فرعية يتحدد فيها مفهوم الحداثة بكيفية مغايرة للآخر، فالمؤرخ يفهم الحداثة تزامنيا مع بداية العصر الحديث والذي قد يتجه بعض المؤرخون على أنه يبدأ من سقوط القسطنطينية سنة 1453م وينتهي مع الثورة الفرنسية 1789م والتي تعد لحظة انطلاق العصر المعاصر.

أما الحداثة من منظور سوسيولوجي "فتشير إلى شكل ما للبناء الاجتماعي يبنى فيه نمط اقتصادي انتقل به المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الصناعي الاستهلاكي، أكثر ما يميزه عدم اكتراثه بالتراث وسعيه نحو مستقبل مفتوح"[2]، أما مفهوم الحداثة في مجال الشعر فقد يختلف في بعض تفاصيله عن مفاهيم المجالات الأخرى، إذ عرفها الشاعر الفرنسي بودلير والذي يعد الأب الروحي للحداثة في الشعر على أنها " العابر والهارب والعرضي، إنها نصف الفن الذي يكون نصفه الأخر هو الأبدي الثابت" [3]، فالحداثة الشعرية ذات أنماط متغيرة باعتبارها تشتغل في نصفها الأول على تحديد الأنماط التقليدية فهي بذلك

[1]– مارتن هيدغر، التقنية الحقيقية للوجود، تر:محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1995، ص 195.

[2]– محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، (المرجع السابق)، ص107.

[3]– خيرة حمر العين، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1996، ص 31.

"خروج عن النمطية والرغبة الدائمة في خلق المغاير" [1]، فالشعراء يجمعون على أن الحداثة في مجال الشعر تعبر عن إبداع وخروج على ما سلف.

وأما في مجال الأدب فمفهوم الحداثة لا يختلف كثيرا عما رأيناه في مجال الشعر، فنجد أن أودونيس Adonis (1948-) يتجه إلى أن الحداثة عبارة "عن رؤية جديدة هي جوهريا رؤية تساؤل واحتجاج، وتساؤل عن الممكن واحتجاج عن السائد، فلحظة الحداثة هي لحظة التوتر والتصادم بين البنى السائدة في المجتمع وما تتطلبه حركته العميقة التغييرية من البنى التي تستجيب وتتلاءم معها " [2]، فالشعر والأدب يشتركان في البعد العميق من الحداثة، وهو الطلاق التام مع الماضي وإعادة إنتاج الحاضر وذلك ما يرمي إليه الروائي الفرنسي فلوبير Flaubert (1821-1880) قائلا " الحداثة هي التعصب للحاضر ضد الماضي، بمعنى أن الوعي الحداثي ليس تشيعا لسلطة ماضوية وحنينا إلى أصل تليد وحقبة ذهنية، بل هو تمجيد للحاضر وانفتاح على الآتي"[3].

أما مفهوم الحداثة في السياقات الفلسفية فقد يأخذ بعدا أعمق باعتبار تعدد الآراء والتصانيف حول مفهوم الحداثة بين الفلاسفة والمفكرين بين مؤكد على أن الحداثة وحدة واحدة لا يخضع للتعدد، وبين جازم على أن الحداثة حداثات متعددة، وبين من يقول "ببداية الحداثة إلى محرر لوثيقة نهايتها مثلما هو الشأن عند فاتيمو(1936_)، ومن معتبرها فلسفة بأكملها وفق منظور المفكر لتونسي فتحي التريكي[4]، إلى معتبر إياها مجرد خطاب حسب كاريلو" [5]، هذا ما يبرز الاختلاف الحاضر بين الفلاسفة حول ماهية الحداثة الأمر الذي قد يرهن مساءلتها ومساءلة منتجاتها باعتبار أن هناك "من يصفها بالضجر والقلق كما يكون ذلك مع تايلور Taylor (1931-) إلى معدد لتناقضاتها مثل

[1]- جمال شحيد، خطاب الحداثة في الأدب، دار الفكر، دمشق، ط1، 2005، ص 46.

[2]- عبد الله الغذامي، تهافت النقد وقراءة التنميط، مجلة نزوة، تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عمان، الأردن، 2003، ص 09.

[3]- محمد الشيكر، هايدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2006، ص12.

[4]- **فتحي التريكي**، أستاذ الفلسفة بجامعة تونس، صاحب كرسي اليونسكو للفلسفة بالعالم العربي ، أستاذ زائر بجامعة باريس، له العديد من المؤلفات أهمها "العقل بين التجربة العلمية والتجربة العملية" (مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2014، ص349.).

[5]- محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، (المرجع السابق)، ص110.

كونيانيون، ومن مناد بأنها مشروع غير مكتمل أو مشروع ناقص في اعتقاد هابرماس، إلى باحث عن كيفية تجاوزها إلى ما بعدها كما هو الحال عند ليوتار Léotard (1924- 1998)"[1]، ولكن قد يجتمع هذا الاختلاف في فكرة أن الخطاب الحداثي أخذ صيغة التحديث مراجعا لآنية الراهن ومتوجها نحو المستقبل وهو خطاب ساهم في ترويجه كل من عالم الاجتماع والفيلسوف، وكتقريب لمعنى الحداثة صاغ شبينجلر Spengler (1880–1939) مفهوما للحداثة أطلق عليه حضارة "هذا الرجل الفاوستي" هذا الرجل العملاق المبدع الذي لا يشبع طموحه ولا ظمأه إلى المعرفة ولا يتوقف عن المعرفة، بل هو في بحث حثيث عن الحقيقة المطلقة و "فاوست" عند غوته هو العبقري المغامر دوما وبلا هوادة إلى المعرفة"[2].

ثم إن مفهوم الحداثة الغربية قد يأخذ دلالات ومعاني أخرى داخل السياقات العربية والإسلامية باعتبار أن المفكر العربي ينظر إلى الحداثة من زاوية أخرى تختلف من حيث المنطلقات التاريخية وكذا البيئة الجغرافية وحتى العوامل النفسية، فمن المفكرين العرب المعاصرين من انتهى إلى أن الحداثة هي النموذج النهائي للتقدم البشري على مستوى عدة مجالات إنسانية كالسياسة والاقتصاد ، بالتالي وجوب قبول الحداثة كمنظومة كاملة والتفاعل معها قبولا باعتبار أن البراديغم الحضاري هو براديغم الحداثة الغربية، ذاك أن الحداثة الغربية أعطت للإنسان قيمة مركزية نظرية وعملية، "ففي مجال المعرفة أصبحت ذاتية العقل الإنساني هي المؤسسة لموضوعية الموضوعات، ثم إرجاع كل معرفة إلى آلات المفكرة أو الشيء المفكر rescogitans أو الكوجيتو"[3]، كما أن هناك أصوات فكرية ناقدة للحداثة الغربية ومنتجاتها ضمن السياقات الفكرية العربية والإسلامية، حيث ينطلق هذا النقد من مقدمة تحوي جملة من التعاريف المعينة للحداثة الغربية، فقد لا يتوقف فهم الحداثة على أنها " استخدام العقل والعلم والتقنية في التعامل مع الواقع"[4]، بل قد يتركب مفهوم الحداثة انطلاقا من معطياتها الواقعية أو من خلال نتائجها الفعلية لتصير الحداثة عند البعض عبارة عن " استخدام للعقل والعلم والتقنية المنفصلين عن القيمة Valus_

[1]- محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، (المرجع السابق)، ص 111.

[2]- روجي غارودي، من أجل حوار الحضارات، تر:عادل العوا، دار عويدات ،بيروت، دط، 1982، ص 13.

[2]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص 13.

[4]- عبد الوهاب المسيري، الحداثة العلمانية والعولمة، تحرير: سوزان حرفي، دار الفكر المعاصر، بيروت ، ط4، 2013 ، ص 190.

Free جفي التعامل مع الواقع " [1]، ذلك أن تراكم القيم الحداثية أفرز جملة من التطبيقات الواقعية والتي تعد المرتكز الأساسي لنقاد الحداثة الغربية في تبرير نقدهم وكذا دعوتهم إلى تجديد مخلفات الحداثة الغربية الأمر الذي سنعرج عليه في فصول قادمة.

إن مفهوم الحداثة مفهوم عائم ملغوم استطاع أن يخلق فينا روح التساؤل والبحث عن ماهيته الأساسية وتمظهراته الواقعية من خلال ذلك الشعور النادر بالتوتر والذي قوامه الانكسار تارة والانبهار تارة أخرى، بين القبول أحيانا والرفض المبرم أحيانا أخرى فالحداثة في مجملها عبارة " عن ثورة عن التقليد ورهانا على التجريد والتجريب والتجديد "[2]، أو كما وصفها آخرون على أنها " النموذج النهائي للتقدم البشري في مجالات العلم والسياسة والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي "[3].

[1]- عبد الوهاب المسيري، الحداثة العلمانية والعولمة، (المرجع السابق)، ص 191.

[2]- محمد الشيكر، هايدغر وسؤال الحداثة، (المرجع السابق)،ص 16.

[3]- وائل حلاق، الدولة المستحيلة، تر:عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2014، ص 300

ثانيا: السياق التاريخي لتشكل الحداثة .

إن نشأة الحداثة كمنظومة فكرية قائمة بذاتها تشكلت ضمن سياق تاريخي تخللته مجموعة من الأحداث التاريخية المفصلية، والتي كانت سببا لجملة من التراكمات المعرفية التي قادت إلى بروز العديد من القيم والممارسات التي تنتسب إلى عصر الحداثة، "هذا العصر الذي يختل فيه التوازن بين الماضي والمستقبل، فهو العصر الذي يحيا بدلالة المستقبل وينفتح على الجديد الآتي، وبالتالي لم يستمد قيمته ومعياريته من عصور ماضية، بل يستمد معياريته من ذاته" [1]، غير أن هذا لا يعني أن الحداثة رفضت الماضي بشكل قطعي واتجهت نحو المستقبل، بل تم إعادة قراءة الماضي وخاصة فلسفة اليونان بأدوات منهجية جديدة.

ولأن الحداثة معطى غربي بالضرورة فقد شكلت مجموعة من الأحداث التاريخية أسس ودعائم النسق الحداثي الغربي، "فالحداثة كحركة تاريخية ليست مستجدة بل تملك جذورا قديمة في الثقافة الغربية، فهي إذن لم تخرج إلا من هذا الرحم ولم تولد عبر انقطاعات أو تفكيكات بنيوية وإنما هي نتاج سياق مجتمعي تاريخي تبلور خلال قرون من الصراعات" [2]، ولعل أهم المحطات التاريخية المشكلة لعصر الحداثة يمكن تلخيصها في جملة من الأحداث التي ميزت الحداثة الغربية منها "أن اكتشاف العالم الجديد من طرف كريستوف كولومبس سنة 1491م وسقوط بيزنطة عام 1453م وكذا أحداث علمية وتقنية هامة (اكتشاف الطباعة مع غوتنبرغ 1440م، وفلكيات كوبرنيقوس 1526م) واكتشاف الدورة الدموية وأحداث فكرية محددة النهضة الفنية في ايطاليا وأطروحات مارت لوثر الاحتجاجية عام 1517م وظهور كتاب "مقال في المنهج" لديكارت سنة 1637م" [3].

وبهذا يمكننا القول بأن "الحداثة ليست مجموعة من الشكليات والعناوين ذات المضمون الضحل "وإنما هي مرحلة تبعتها المجتمعات من خلال عملية التراكم التاريخي والجهود التي يبذلها أبناء المجتمع في سبيل الخروج عن القصور الذي يقترفه الإنسان في حق الإنسان نفسه، وعجزه عن استخدام عقله وإمكاناته

[1] – محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، (المرجع السابق)، ص 12.
[2] – سعد المولي، تجاوز الحداثة، مجلة الملتقى، د.ب، العدد01، 2003، ص 23.
[3] – محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص22.

في سبيل البناء" [1]، ففي هذا المبحث نحاول التعريج على أهم المحطات التاريخية التي بعثت الحداثة كحركة فكرية أنتجت الكثير من الإضافات العلمية المعرفية في كل المجالات الثقافية والتي أبهرت الإنسان المعاصر، محطات تاريخية مفصلية قد نبدأها من لحظة النهضة الفكرية والتي انبثقت للوجود أوائل القرن الرابع عشر والتي تعد المحرك الأول والرئيسي لتشكل منظومة الحداثة الفكرية، وهو "ما أفرزه عصر النهضة من إيمان بالعلم وموضوعية الحقيقة، فلا غرو أن نقول بأن النهضة الأوربية انطلقت أول الأمر من ايطاليا أوائل القرن الرابع عشر تقريبا واستمرت بها حوالي قرنين من الزمن، وكان من أهم خصائص عصر النهضة الأوربية في ايطاليا التحرر من سلطان الكنيسة ورجال الدين ومن القواعد الأخلاقية المتفق عليها ومن الفلسفة المدرسية التي أتت بها العصور الوسطى"[2].

فعصر النهضة الفكري ولد القطيعة مع تلك الأفكار الكنسية المستوحاة من السلطة المطلقة للبابا الأمر الذي أحال إلى تشكل وعي بالعلم والمعرفة، فحركة النهضة "وضعت أسس العلوم الطبيعية والفيزيائية المعاصرة، هذه العلوم تنزع إلى إدخال اطراد على سير الطبيعة عبر إجراء التجربة بطريقة منهجية منسقة ومعرفة هذا الإطراء يسمح بإحداث أو منع حدوث عدة نتائج إراديا وبتعبير آخر فإنها توسع في حقل السيطرة على الطبيعة إلى أقصى حد" [3]، بهذا المنهج الذي أفرزته النهضة الفكرية تم تجاوز كل المناهج التي تفسر الحوادث الطبيعية تفسيرا لاهوتيا خرافيا باعتبار أن الإنسان النهضوي توجه مباشرة إلى الطبيعة متسائلا وباحثا عن أسبابها وأسرارها، وعليه يمكن جعل لحظة النهضة الفكرية الأوربية المقوم التاريخي الأول لانبعاث الحداثة الغربية.

هذه اللحظة أفرزت تجديدا منهجيا في التلقي، الأمر الذي أحال إلى الكثير من التجديدات في السياقات المعرفية الإنسانية، ولعل أهم هذه السياقات التي مسها التجديد نجد السياق الديني المرتبط أساسا بالمقدس، فعملية التجديد في الأفكار الدينية في أوربا أسلمنا إلى محطة لا تقل أهمية عن محطة النهضة والتي تعد هي الأخرى لحظة مفصلية في تاريخ تشكل نسق الحداثة الغربية، هذه اللحظة هي

[1]- محمد محفوظ، الإسلام والغرب وجور المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص33.

[2]- مصطفى محمود، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفا للطباعة، الإسكندرية، دط، 2001، ص46.

[3]- ماكس هوركايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، تر: محمد علي اليوسفي، دار الفارابي ودار التنوير، بيروت ،2000، ص11.

لحظة الإصلاح الديني والتي ظهرت كحركة في أوربا إبان القرن السادس عشر، وا لتي جاءت كردة فعل على سلطة الكنيسة وسلطتها على الفضاء الفكري لعدة قرون متعاقبة، فهذه الثورة على الكنيسة " أنتجت مذهبا دينيا (البروتستانتية والكالفنية) مستحدثا في الفكر المسيحي، كما استطاعت أن ترسخ الكثير من مبادئ التسامح وإعادة قراءة النص في الفكر المسيحي، بصورة تتقاطع بها مع التراث الكنسي السابق، إضافة إلى نشوب حروب كثيرة وكبيرة عرفت بالحروب الدينية وأنتجت الاعتراف بهذه الحركات الإصلاحية في الديانة المسيحية " [1]، حيث تكاد تجمع الأبحاث إلى أهم دافع حمل رجال الدين المسيحيين في أوربا إلى وضع مشروع إصلاحي هو الانعتاق من سلطة الكنيسة وتسلطها على الأفراد وكذا المجتمعات.

هذا التسلط أفرز مجموعة من الممارسات التي تعاظمت خطورتها مع تقادم الأزمنة حيث يعد بيع صكوك الغفران من أهمها وال ذي يعد السبب المباشر في الفراغ الروحي والأخلاقي الذي تملك الفرد المسيحي قبل حركة الإصلاح، "فكانت الثورة البروتستانتية إلي مزقت البناء الثيولوجي القديم من داخله، ذلك البناء التي يتضمن توجيها إيديولوجيا لواقع متميز من المعا لم من حيث تفاعلاته وعلاقاته وضوابطه ونظمه الاجتماعية وهي المكونات التي ترجع في مرتكزاتها الأساسية إلى ما تمليه الديانة الكاثوليكية "[2].

حيث كانت انطلاقة هذه الإصلاحات من ألمانيا على يد مارتن لوثر Martin Luther (1483– 1546)، ذاك أن هناك جملة من الأسباب التي جعلت من الإصلاح الديني في أوربا ألمانيا بدءا، ولعل أهمها حالة الاستقرار التي كانت تعيشها ألمانيا آنذاك وكذا قوة المنظومة الاقتصادية فيها على عكس الدول الأوربية الأخرى التي كانت تعيش حالات من الاضطراب، ففرنسا وانجلترا كانتا تعيشان حالة من الحرب دامت مائة عام، كما كانت تعاني من الانقسامات الداخلية، "فنتج عن هذه الحركة الإصلاحية اللوثرية والتي تنتقد ممارسة الكنيسة الرومانية وتلك البدع التي تروج لها واعتبرت الظاهرة الدينية شخصية(الإيمان ذاتي)، فالدين فيها أمر شخصي والثقة المطلقة بمحبة الله هي أساس العقيدة لأن الإيمان بهذه المحبة يحرر الإنسان من الخوف من ذلك العقاب المنتظر في الآخرة بسبب تلك الخطيئة

[1]– جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983، ص270.

[2]– مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي، منشورات السابع من أفريل، ليبيا، ط 1، 2007، ص40.

التي ارتكبها آدم مع بداية الخليقة" [1]، الحركة اللوثرية حررت الإنسان ذاتيا من خلال الانفكاك من سلطة البابا الذي بشرت به من خلال جملة المبادئ التي ظهرت كتطبيق واقعي مع المذهب البروتستانتي.

انتشرت هذه الحركة الإصلاحية في أوربا لتستقر في فرنسا مع المفكر الفرنسي كالفن Calvin (1509– 1564) والذي رفع لواء الإصلاح الديني في فرنسا حيث كان كالفن من الذين أقروا بوجوب فصل الكنيسة عن سلطة الدولة أي السلطة الروحية عن السلطة الزمنية، فالكنيسة عنه ما هي إلا سلطة روحية عامة لا تستأثر بفئة دون أخرى، فهي ان حق مشاع لكل المسيحيين سواء أكانت علمانيين أو رجال دين واقتصر على رجال الدين وظيفة الوعظ والإرشاد" [2]، ولقد انتشرت الكالفنية أكثر من اللوثرية حيث انتشرت الكالفنية في هنغاريا واعتنقها الفرنسيون المعروفون " بالهوجونت"[3].

من خلال التعرض لحركة الإصلاح الديني في أوربا عبر مراحلها التاريخية مرورا بأهم تحولاتها، تبرز حالة النقد التي رسكلتها هذه الإصلاحات على مصادر الديانة المسيحية باعتبار أن معظم قادة الحركة الإصلاحية تأثروا بمنتجات النهضة الفكرية الأوربية حيث درسوا وانضموا إلى الحركة الإنسانية التي أعادت الاعتبار للإنسان، كما أفضت حركة الإصلاح الديني إلى تأصيل مبدأ الحرية في الفكر الغربي ونشر قيم التسامح بين مختلف الديانات.

حركة الإصلاح الديني انتهت إلى بروز حركة فكرية تجديدية مست السياقات المعرفية الإنسانية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، هذه الحقبة التاريخية عرفت بعصر الأنوار والتي مثلها جملة من الفلاسفة والمفكرين والعلماء الغربيين إذ كان من أبرز ممثلي فلسفة الأنوار مونتيسكو Montesquieu (1689 - 1755) وفولتير Voltaire (1694 - 1778) وروسو Rousseau (1712-1778) عن الفلسفة الفرنسية، وجون لوك john Locke (1632-1740) عن الفلسفة الانجليزية، وكانط عن الألمانية، مشكلين بذلك فلسفة وعقلا ونسقا فكريا قاد الإنسان عبر تحولات جمة وصراعات كثيرة وانتهت بانتصار مبادئهم التي سميت بمبادئ

[1]– محمد كامل ظاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، دار البيروني، بيروت، ط1، 1994، ص19.
[2]– عبد العزيز نوار، محمود محمد جمال الدين، التاريخ الأوربي الحديث، دار الفكر العربي، مصر، دط، 1999، ص139.
[3]– أكرم عبد العلي، تاريخ أوربا الحديث، دار الفكر، عمان، ط1، 2000، ص43.

الأنوار"[1]، أما من العلماء فقد شكل غاليلو Galilée (1564–1642) ونيوتن Newton (1643–1727) أهم نموذجين لهذه المرحلة، لذلك كانت "السياقات المرجعية التي مهدت للمشروع الحداثوي تبين وترسم اللوغوس الغربي كونها مستمدة بصورة أساسية من فلاسفة عصر الأنوار" [2]، وبذلك يكون عصر الأنوار حقبة زمنية تعبر عن منظومة فكرية رسخت مبادئ الحداثة الغربية باعتبار أن الذات الإنسانية أضحت هي الفاعلة والمريدة، فالتنوير بالمعنى الكانطي "هو تحرر الإنسان من الوصاية التي يفرضها على نفسه ودلالة معنى الوصاية هنا هي عجز الإنسان عن استعمال قدراته في الفهم دون توجيه الآخرين"[3]، فعصر الأنوار استمرار للسياق التاريخي الذي تشكل فيه النسق الحداثي من خلال القيم التي بشر بها هذا العصر والتي أضحت من مقولات الحداثة الغربية كالحرية الفردية وسيادة العقل وماليها.

إن تشكل نسق الحداثة الغربية بكل تجلياته كان نتيجة لجملة من التراكمات التاريخية والتي شكلتها مجموعة من الأحداث المتعاقبة، سواء كإرهاصات قبلية بشرت ببزوغ ها النسق المعرفي أو أحداث داخل مكانية الحداثة ساهمت في تبلور هذا الاتجاه المعرفي وتطوره، هذه الإحداث المشكلة لنشوء الحداثة أسلمنا إلى اختلاف النقاد والمفكرين حول لحظة نشوء الحداثة كمعطى فكري خاص وكذا الاختلاف حول المكان الذي انطلقت منه الحداثة لتعم المعمورة بأكملها.

[1]– علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، (المرجع السابق)، ص98.

[2]– ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص21 .

[3]– ميحان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005، ص129 .

1. الحداثة فرنسية:

إن اختلاف الفلاسفة المفكرين في تحديد اللحظة المفصلية في نشوء الحداثة الغربية وتحديد مكان نشوءها أيضا وكذا الموقف منها لا يلغي كونهم مجمعون على أن الحداثة منتج غربي بامتياز، فكثير من الفلاسفة يجزمون بأن الوعي بالحداثة الغربية بدأ من فرنسا باعتبار أن لحظة ديكارت هي لحظة انبثاق الحداثة الغربية للوجود "والتي يتوافق معها مشروع الحداثة وينطلق من مبدأ تجذير التأسيسات الديكارتية للعقل الغربي"[1]، ويتجلى ذلك من خلال الكوجيتو الديكارتي أنا أفكر إذن أنا موجود!، فرغم النقد المقدم لهذا الكوجيتو وكذا التفكيكات المقدمة له عبر الأزمنة باعتباره مرسخا لمبدأ الذاتية وفلسفة الذات لدى الإنسان والتي "انتهت إلى تشيؤ الإنسان ومن ثم إلى ويلات سياسية عانى منها بوضوح خلال القرن العشرين"[2]، هذا التشيؤ الذي أنتج أزمات باعتباره أضحى عائقا كبيرا أمام أساليب التقدم والتحديث "فان ما كان بالأمس قوام الحداثة ونعني به وعي الذات بنفسها في (أنا أفكر إذن أنا موجود) أصبح اليوم عائقا في حركة التحديث "[3]، فلحظة ديكارت هي لحظة مفصلية عند جملة من المفكرين في بروز الحداثة الغربية ذاك أنها تشكل لحظة فاصلة بين حقبتين زمنيتين (الوسيط والحديث)، ونسقين فلسفيين (الميتافيزيقي واللاهوتي الإنساني).

ثم إن الكثير من النقاد والمفكرين أقروا بأن الحداثة الغربية ذات منطلق فرنسي، غير أنهم يرجعون السبب الحقيقي في انبعاثها يرجع إلى الأدب والفن الفرنسيين وتحديدا من خلال لحظة الشاعر الفرنسي بودلير، فهذا الفيلسوف أودونو Adorno (1903-1969) وهو فيلسوف ألماني يرى بأن مفهوم الحداثة "لم يسبق أن استخدم كلفظ بشكله الحالي (modernité) إلا في الفن الطليعي الفرنسي ولاسيما مع بودلير في منتصف القرن التاسع عشر" [4]، فمساهمة بودلير كانت حاضرة وشكلت بداية انعطاف فلسفي من خلال بحثه مفهوم الحداثة وان جاءت متأخرة على نشأتها باعتبار أن بودلير عرف الحداثة من خلال نصه (رسام الحياة الحديثة) بكونها " ذلك العابر والهارب من الزمن والذي يشكل نوعا من

---

[1]- ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحداثة، (المرجع السابق)، ص 379.

[2]- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، (المرجع السابق)، ص 90.

[3]- فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، (المرجع السابق)، ص 10.

[4]- يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، تر: جورج ثامر، دار النهار، بيروت، 2002، ص 16.

المؤقت والزائل"[1]، فمن خلال هذا التعريف اتجه بودلير إلى أن الحداثة حالة فكرية تتجدد باستمرار وليست حقبة تاريخية فقط وذلك هو المعنى المستوحى من مفهوم الحداثة والذي قوامه " الخروج من النمطية والرغبة الدائمة في خلق المغاير"[2].

[1]- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، (المرجع السابق)، ص 90.

[2]- جمال شحيد، وليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2005، ص 46.

2. الحداثة انجليزية:

إن المتتبع للسياقات التاريخية لتشكل منظومة الحداثة لا يقر بالسياق الفرنسي كمنتج وحيد للحداثة، فهناك رؤى أخرى تجزم بأن الحداثة كنسق فكري تشكلت لبناته الأولى الأساسية مع بزوغ النزعة الفكرية الانجليزية بدءا من القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر من خلال لحظات مفصلية يمكن الإشارة إليها على عجالة والبداية من السياسة ولحظة التأسيس الليبرالي السياسي مع لوك" [1]، إذ أنه مع لوك "أصبحت الدولة عبارة عن تجمع تأمينات متبادلة بين الأفراد فيما يتعلق بممتلكاتهم وحرياتهم"[2].

كما تعد لحظة التطور العلمي والتجديد الفيزيائي من اللحظات التي تحيل إلى أن الحداثة ذات أصل انجليزي، باعتبار أن علم الفيزياء خضع إلى التجديد مع العالم إسحاق نيوتن، الذي قاد علماء عصره إلى الإقرار بأن " البيعة بقوانينها كانت مخبئة في حلكة الغموض فقال الله يا نيوتن أظهر فضاءلت جميع الآفاق"[3] ،كما يمكن اعتبار لحظة القطيعة مع الدين وهيمنته من اللحظات الحداثية والتي أرسى دلالاتها الفيلسوف دفيد هيوم David Hume (1711-1776)، لتنتهي إلى لحظة في الفضاء المعرفي الانجليزي المشكل للحداثة وذلك من خلال التأسيس الليبرالي الاقتصادي المستوحى من الفردانية والتي تشكل المرتكز الأساسي للمذهب البروتستانتي الثائر على المذاهب الدينية التقليدية، الليبرالية الاقتصادية المنبعثة مع المفكر آدم سميث والتي تؤسس للملكية الفردية لوسائل الإنتاج " فالتأثير العفوي للأنانية يفترض فيه أن يكون كافيا لزيادة ثورة الأمم بشرط أن لا تتدخل في مجرى الأمور بإجراءات مخطط لها"[4]، بها يمكن الجزم بأن الحداثة الغربية ذات معطى انجليزي ابتداء وأن الفلسفة الانجليزية هي الباعث الحقيقي للحداثة ومقولاتها الأساسية.

ثم إن التأسيس الليبرالي الاقتصادي كان انجليزيا صرفا من خلال الفيلسوف الاقتصادي آدم سميث Adem Smith (1723-1790) من خلال رؤيته الاقتصادية الحداثية التي قوامها أن التأثير

[1]- جون لوك، في الحكم المدني، تر:ماجد الفخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص189 .

[2]- مارسيل بريليو، جورج ليكسيه، تاريخ الأفكار السياسية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص232 .

[3]- غيرترود هيملغارب، الطرق الحداثة، تر: محمود سيد أحمد، المجلي الأعلى للثقافة والفن والأدب، الكويت، 2009، ص 30.

[4]- اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1993، ج5، ص 136.

العفوي للأنانية يفترض فيه أن يكون كافيا لزيادة ثروة الأمم بشرط إلا تتدخل في مجرى الأمور بإجراءات مخطط لها.

وهذه اللحظات على عجالة تمثل البنيات الأساسية لمعنى الحداثة كمشروع ساد الفكر الأوربي حقبة تأسيس الحداثة واستقرارها، من القرن السابع عشر وحتى التاسع عشر، فلا يمكن التغاضي عن كونها هي التي شكلت الحداثة وأنها قد نشأت فيها.

3. الحداثة ألمانية:

من جانب آخر يتجه جملة من النقاد والمفكرين إلى أن الحداثة وليدة الفلسفة الألمانية، فهذا هابرماس يؤكد بأن الحداثة " تجسدت بشكل من أشكالها مع كانط إلا أنه لم يكن يعييها كمسألة فلسفية " [1]، فيبدو أن كانط كانت له محاولة رائدة أنواريا أكثر منها حداثيا على المستوى الإصلاحي باعتبار أن فلسفته جاءت كثورة على ما سبق، وعليه كان الوعي بالحداثة كمنظومة جديدة مستقلة بمعطياتها " لم يتحقق إلا مع هيغل فهو الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوما للحداثة " [2]، ذاك أن هيغل حدد ماهية للحداثة فلسفيا منطقا من " جانبها الذاتي ببعديه الحرية والفكر أي في تأكيد هذه المحاولة على النزعة الفردية والاستقلالية في الفعل والحق في النقد وإعمال العقل"[3]، فكان لهيغل فضل استنباط المعالم الأولى لماهية الحداثة، باعتباره " أول من وضع في مسألة فلسفية قطيعة الحداثة مع المعيارية للماضي الغريب عنها، وأن فلسفة الأزمنة الحديثة وصولا إلى كانط تعبر عن فكرة الحداثة ذاتها ...إلا أن الحداثة لم تطرح نفسها مسألة العثور على ضماناتها الخاصة في ذاتها إلا في نهاية القرن الثامن عشر" [4]، بذلك تكون الحداثة الغربية قد بدأت مع كانط الذي لم يتصورها كنسق متكامل واستقرت مع هيغل .

وخلافا لما سبق هناك من الفلاسفة من أرجأ تأريخه للحداثة إلى نهاية القرن التاسع عشر على أساس أن فكرة الحداثة قد تمظهرت مع الفيلسوف فريديريك نتشه والذي يقدم الحداثة على أنها " فعل تعقيل وهو بذلك يدعونا إلى نقد العقل من حيث صار سلطانا" [5]، غير أن لحظة نتشه شكلت تصدعا داخل تاريخ الفلسفة الغربية فهناك من يراها لحظة انبعاث الحداثة الغربية واكتمال مقولاتها غير أن كثيرا من الفلاسفة يرون بأن لحظة نتشه ومنتجاته الفلسفية بشرت بمرحلة ما بعد الحداثة باعتباره قدم نقدا لاذعا لمقومات الحداثة ،وبذلك "تبا معالم ما بعد الحداثة عن نيتشه انطلاقا من تمجيده للفن والحياة وتبشيره بالعدمية والذاتية ومن نقده للعقل ومبادئ فلسفة الأنوار، ومن نقده أيضا للتفسير الكلياني للصيرورة

[1]- يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، (المرجع السابق) ، ص 34.

[2]- المرجع نفسه، ص 12.

[3]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص 32، ص 33.

[4]- يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، (المرجع السابق)، ص29.

[5]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نتشه، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 608.

التاريخية والاجتماعية " [1]، ومع ذلك لا يمكن التنكر لدور نتشه في إبراز الكثير من الأفكار التي ترسكلت في الفكر الحداثي الغربي خاصة من خلال ذلك الدور التجديدي الناقد لمنتجات الحداثة الغربية .

إن تباين السياق التاريخي والاختلاف حول التأريخ للحظة الحداثة الغربية لا يلغي أن الحداثة الغربية منتج غربي يعبر عن منظومة فكرية مستقلة تحمل في طياتها جملة من القيم الخاصة بها والتي تراكمت مكوناتها وتطورت من خلال الأحداث المشكلة للزمن الحديث لتصير الحداثة تعبر عن "معرفة علمية في خدمة التقنية لتنتهي إلى معرفة حسابية كمية وأداتية همها النجاعة والفعالية وغايتها السيطرة الداخلية والخارجية على الإنسان وعلى الطبيعة " [2]، والدول المرفق لهذا المبحث يوضح جليا أهم الأحداث المفصلية المشكلة لنسق الحداثة الغربية، لتفرز الحداثة بهذا المعنى للعالم الإنساني بعد تشكلها تاريخيا جملة من المقولات الخاصة بها والتي أنتجها التراكم الزمكاني الذي أفرزتها الوقائع والإحداث التاريخية والتي سنشير إليها في الفصل القادم.

[1] – عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2007، ص 132.
[2] – محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص08.

الحقبة الزمنية	القرن الخامس	القرن الثامن	الخامس عشر	السادس عشر	القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر	القرن التاسع عشر
ميزاتها	التمييز بين العصر المسيحي والعصر الوثني السابق له، باسم العصر الحديث.	تشارلز العظيم وحكمه الذي اتسم بنوع من حرية الممارسة السياسية، حيث كان الناس حينها يعدون أنفسهم حديثين.	بداية عصر النهضة، ومحاولةّ إحياء الكتابات الفلسفية لليونان ومحاولة بعثه من جديد، إلا ما يميزها أنها كانت تنظر إلى الوراء الزماني، لتعيده، لا كما تفعل الحداثة من نظرتها نحو الأمام – التقدم، وهو الشعار الذي أسسته فلسفة الأنوار.	حركات الإصلاح الديني، وإعادة النظر بالتقاليد والمؤسسة الدينية، والتي أدت إلى ظهور اللوثرية والكالفنيةوالأنجليكانية، وغيرها.	الفلسفة الديكارتية، ووضع الل بنة الأولى للحداثوية وهي الكوجيتو، عبر التأسيس لمبدأ الذاتية، وتأسيس مقولات الحداثوية على ي د فلاسفة الأنوار – فرنسا، ولا سيما مقولتي التقدم، والتحرر والقطعية مع التراث والتطور...بالإضافة إلى إنتاج فلاسفة السياسة الإنجليز. وأصبحت بذلك الذات الإنسانية هي الفاعلة وهي المريدة وهي صانعة الحق والخير، باعتبارها قوانين الحديثة.	تمظهر الحداثة كقضية فلسفية مع بداية القرن التاسع عشر مع هيجل والوعي بالأزمنة الحديثة وقطيعتها مع سابقتها، ومن ثم تداول مفهوم الحداثة مع بودلير (بعد منتصف القرن التاسع عشر).
			عصر النهضة يمتد في القرنين الخامس عشر والسادس عشر		عصر التنوير يمتد في القرنين السابع عشر والثامن عشر.	
النماذج الفكرية			مكيافيللي	لوثر، كالفن.	بيكون، ديكارت، فولتير، روسو، منتسكيو، ولوك وكانط (من الفلاسفة)، و(غاليلو ونيوتن) من العلماء.	هيجل، ومن بعده بودلير.

جدول يبين المسار التاريخي لظهور لفظ الحديث ولنشأة الحداثة والوعي بالحداثة.

ثالثا: منتجات الحداثة الغربية وتطبيقاتها:

1: مقولات الحداثة النظرية:

أ: العقلانية.

بعد جرد مفهوم الحداثة لغة ثم اصطلاحا ثم تتبع تشكل هذا المفهوم داخل السياق التاريخي، وجب علينا التعريج إلى أهم الخصائص والمميزات التي ميزت حركة الحداثة الغربية على غيرها من الحركات الفكرية الإنسانية السابقة وضبط جملة القيم التي شكلت واقع الإنسان الحداثي الغربي، والبداية بأهم منتجات الحداثة والتي تعد المنطلق الأساسي لجملة القيم التي ستتراكم مع تقادم الزمان وتتطور، هذا المنتج الحداثي هو العقلانية (rationalism)، ففي معناها اللغوي العقلانية لفظة مشتقة من العقل باعتباره "قوة الإصابة والتمييز بين الحق والباطل أو الحسن والقبيح أو هو مجموعة من المبادئ العقلية الأولية الموجودة قبليا لدى الإنسان لتنظيم المعرفة "[1].

فتاريخيا لحظة انبثاق العقل الغربي بمعناه الجديد يتزامن مع لحظة الانفلات من قبضة البابا والانقلاب والثورة على الكنيسة والمتشبع بالحرية التي كانت مرفوضة قبل هذه اللحظة لذلك يفهم العقلاني على أنه ذلك الشخص الذي "يؤكد قدراته العقلية تأكيدا خاصا، ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل والمحاجة العقلية وأهميتها"[2]، ففي الماضي "لاسيما في القرن السابع عشر والثامن عشر كان مصطلح العقلاني (rationaliste)، يستخدم كثيرا للإشارة إلى المفكرين الأحرار من ذوي النظرة المقاومة للاكليروس والمقاومة للدين"[3]، فالانقلاب الذي حصل على اللاهوت من طرف العقل الإنساني يعتبر ميزة حداثة بامتياز "فالحداثة غيرت اتجاه الفعل الفلسفي فأصبح الاتجاه نحو العقل الإنساني بدلا من العقل الإلهي فالإنسان ما قبل الحداثي كان يخضع لقوة فوقية أو لقدر لا يستطيع رده خصوصا أن فعله يتمثل أمام

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار ذو القربى، قم، إيران، ط1، 1385هـ، ج2، ص 84.
[2]- جون كوتنغهام، العقلانية، فلسفة متجددة، تر:محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري ،حلب، ط1، 1997، ص13.
[3]- المرجع نفسه، ص 12.

قوة لا يستطيع صدها إضافة إلى أن العالم ما هو إلا معطى متمثل أمامه عليه إدراكه عقليا، عالم المقدس لذي خلقه اله أو عدد من الإلهة ولكنه في ذات الآن معقول"[1].

فبعد تمركز العقل الإلهي والمتمثل في الكهنوت الكنسي لعدة قرون من الزمن، برزت العقلانية كمقولة حداثية تقر بضرورة تمركز العقل الإنساني والممارسة الإنسانية البعيدة كل البعد عن القوى الخارجية المتحكمة فيها "فالعقلانية هي الممارسة الإنسانية التي يجب أن تنظم حياة ذلك الإنسان، ومنه يجب أن تكون"[2]، هذا النظام المستقل بذاته المكتفي بالعقل الإنساني ومعطياته كمرشد بعيدا عن أي سيطرة خارج سيطرة العقل، بهذا المبدأ اتجهت العقلانية كمنتج حداثي إلى الطبيعة والعالم كمنهج لمعرفة أسراره والإحاطة به، تاركة كل التفاسير الغير عقلانية والتي تراكمت عبر التاريخ ، كما تتجه العقلانية كمبدأ حداثي إلى شتى المجالات الإنسانية دراسة وتحليلا " فالعقلنة لم تقتصر على إضفاء طابع دنيوي على الثقافة، بل دفعت أساسا إلى تطور المجتمعات الحديثة .. وقد اكتسحت الأنشطة العقلانية بالقياس إلى غاياتها مجال الاقتصاد وإدارة الحياة اليومية وأشكال الحياة التقليدية تلك التي كانت متمحورة حول التنظيمات الحرفية وفككتها بالتدريج كبنيات وثقافة "[3].

أما العقلانية كمصطلح حداثي حسب المفكر المغربي **'محمد سبيلا'** عبر عنه أول مرة مع الفيلسوف **بينيتس** في الصيغة التي تقول لا شيء بدون علة وبفضله يصبح كل من الواقع الطبيعي والواقع التاريخي معقولا أو عقلانيا (أو قابلا للتفسير) بالنسبة للذات، وهكذا يصبح كل شيء مفحوصا ومفهوما بل محكوما من طرف العقل" [4]، بذلك يؤسس مبدأ العقلانية إلى إلزامية التوجه نحو الواقع ومحاولة فهم مكوناته وتركيباته البعيدة عن التفاسير اللاهوتية التي كانت تميز مرحلة القرون الوسطى في أوربا بسبب سيطرة رجال الدين على مجمل النواحي الثقافية .

[1]- ألان توران، نقد الحداثة، (المرجع السابق)، ص 271.

[2]- جون كوتنغهام، العقلانية، فلسفة متجددة، (المرجع السابق)، ص 30.

[3]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص 15.

[4]- جون كوتنغهام، العقلانية، فلسفة متجددة، (المرجع السابق)، ص 19.

إن الإحاطة بمعاني العقلانية كمنتج حداثي يقودنا إلى اكتشاف مبدأ مقابل يجعل من اللاعقلانية مرجعا في تبرير ذاته، فاللاعقلانية " تيار يقول بأن العالم مشوش لاعقلاني ولا يمكن معرفته، وأصحاب النزعة اللاعقلانية بإنكارهم لقوة العقل يضعون في مقدمة الأشياء الإيمان والغريزة والإرادة اللاشعورية والحدس والوجود والمعنى الموضوعي والاجتماعي، والنزعة اللاعقلانية هو إنكار إمكانية المعرفة السديدة للقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي"[1].

فإذا كان الكثير من الفلاسفة يجزمون بان العقلانية معطى حداثي فان هذا لا يلغي أن لكل حقبة فكرية عقلانيتها التي بشر بها فلاسفة تلك المرحلة، فلا شك أن الفلسفة اليونانية تعد المرحلة التي وظف فيها العقل كمنهج في التعاطي مع الملتزمات الثقافية في تلك المرحلة، خاصة مع أبو الفلسفة اليونانية سقراط والذي أعطى للمنهج العقلي الفضاء الواسع من خلال فتح المجال للعقل للتساؤل والتقصي باعتبار الجملة الشهيرة التي أطلقها سقراط لما سئل عن المعرفة ودرجة استيعابه لها فأجاب بأن " كل ما يعرفه أنه لا يعرف شيئا"، فاتحا باب التساؤل على كل شيء بشكل دائم ومستمر بواسطة مبادئ العقل المتعارف عليها.

فسقراط كان لحظة اكتمال المنهج العقلاني اليوناني باعتبار إسهامات الفلاسفة الذين كانوا قبله في وضع منهج عقلي واضح " فقد جاء فلاسفة قبله طبعا ولكنهم كانوا طبيعيين بالدرجة الأولى، لقد بحثوا عن طبيعة الأشياء الخارجية، عن قوانين وأصول العالم المادي، لقد قال سقراط عن هذه الفلسفة الطبيعية أنها فلسفة مهمة ولكن هناك فلسفة أجدر بالفلاسفة أن يدرسوها أكثر من جميع هذه الأشجار والأحجار التي تملأ الطبيعة وحتى أهم من هذه النجوم والكواكب وهي عقل الإنسان، ما هو الإنسان والى أي شيء سيتحول في المستقبل " [2]. لينتقل المنهج العقلاني إلى تلميذ سقراط ونعني به أفلاطون والذي لجأ إلى المذهب العقلي مبكرا ليليه تلميذه أرسطو ذاك أن أول ما ميز أرسطو عن سلفه وهو من وضعه وتفكره هو وضعه لعلم جديد هو المنطق باعتبار أن واقع العقل اليوناني كان يعيش نوعا من الشتات وعدم النظام في أسلوب معالجة قضايا الراهن إلى أن قدم أرسطو وسيلة لفحص وتصحيح

[1]- فتحي التريكي، عبد الوهاب المسيري، (المرجع السابق)، ص 359.

[2]- ول ديورانت، قصة الفلسفة، من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: أحمد الشيباني، مكتبة المعارف، بيروت، دط، ص12.

الفكر،والذي استلهمه من مبادئ العقل وبديهياته، فعقلانية الحقبة اليونانية يتمثلها فكر سقراط بدءا ثم فكر أفلاطون وانتهاء بأرسطو طاليس لتنتقل العقلانية كمنهج تفكري للتعاطي والواقع وأزماته إلى عصر وسيط امتزج فيه العقل بالدين ففي الثقافة الدينية الإسلامية اتخذت المعتزلة من المنهج العقلاني سبيلا لها في تصفيف المعرفة الدينية والإنسانية حيث " انطلقت المعتزلة في التدليل على أن الله لا يأمر لما يتنافى مع العقل" [1]، إذ أن مفكري المعتزلة جعلوا من العقل وسيلة للوصول إلى المعرفة المطلقة " فالمبدأ الذي ميز المعتزلة عن سواها بادئ ذي بدء كان أسلوبهم الثوري في تقرير ما يمكن أن يسمى بالطابع العقلي في طرق الله وأفعاله، فقد حاولوا إثبات ذلك بالأدلة العقلية دون أن ينكروا القدسية للكلام الإلهي"[2].

لتكتمل العقلانية كمنهج داخل البيئة الإسلامية مع الفيلسوف **ابن رشد** والذي وضع المنهج العقلاني كأداة في التوفيق بين الحكمة والشريعة "إذ يحدد هذه العلاقة في ضوء نظريته عن المعرفة، إذ فرق بين ثلاث أنواع من المعرفة: خطابية، جدلية، برهانية، وأدقها البرهانية لأنها تبدأ من المبادئ الأولية للعقل وهي واضحة بذاتها "[3]، فالعقلانية الإسلامية تراكمت لتعرف صورتها النهائية مع ابن رشد، غير أن ابن رشد لم يكن وحده من أشار إلى أهمية العقل من الفلاسفة المسلمين فهناك أيضا الفارابي وابن سينا وأبو بكر الرازي (854-925)، والغزالي (1058-1111)، وابن باجة (1085-1138)، وغيرهم فكل هؤلاء ساهموا في بلورة عقلانية إسلامية شكل ابن رشد صورتها النهائية المستقاة من رؤى متعددة تعدد الفلاسفة العقلانيين، فالإسهامات الإنسانية في ضبط منهج عقلاني تراكمت بدءا مع الفلاسفة اليونانيين أولا ثم تطور مع فلاسفة العصر الوسيط لتعاد صياغته ورسكلته مع بدايات تشكل النسق الحداثي الغربي ومع جملة من الفلاسفة البارزين والي تعتبر لحظاتهم الفلسفية لحظات مهمة في تاريخ المنهج العقلاني الحداثي والتي ينبغي الإشارة إليها.

[1]- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998، ص97.

[2]- المرجع نفسه، ص97.

[3]- مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1999، ص15.

فبعد محاولة الإشارة إلى تاريخ المنهج العقلاني في السياق التاريخي، وجب علينا الإحاطة بمبدأ العقلانية في معناها الحداثي باعتبارها مقولة حداثية خالصة لها مميزتها التي تختلف عن المناهج العقلية السابقة في كثير من التفاصيل، فالعقلانية كمبدأ تعتبر مع ديكارت الأساس الأول للحقيقة والمعرفة ذلك أن "العقل ليس جوهرا موضوعيا أو ذاتيا ولكنه فعالية قائمة بذاتها" [1]، وعليه فالعقلانية عند ديكارت هي " استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به سياق ممارسة العلوم الحديثة ولاسيما الرياضيات منها"[2].

فالعلاقة بين الحداثة والعقلانية علاقة وطيدة باعتبار أن العقلانية تمظهر من تمظهراتها، فماكس فيبر يؤكد "بأن هناك علاقة داخلية حميمية بين العقلانية والحداثة، وإذا كانت العقلنة قد اتخذت طبعا مؤسسيا منظما في الاقتصاد والإدارة فإنها مع ذلك عملية شاملة اكتسحت المجتمع الغربي كله وقد أدت إلى نزع الطابع السحري عن العالم والى تفكيك التصورات التقليدية وتولد ثقافة دهرية من صلب المسيحية نفسها "[3]، بحيث أصبح التفسير الذي قدمه فلاسفة الحداثة لكل من النظام الطبيعي والعالم تفسيرا عقليا على اعتبار أن العقل جوهر الإنسان الذي يمكنه من تسيير سائر شؤونه، بهذا صار العقل هو الأداة الوحيدة لتحرر الإنسانية من جميع السلطات المحيطة بها، وتحديدا سلطة البابا وسيطرة الكنيسة التي كبلت دور العقل الحقيقي لصالح الخرافة واللامعقول، بذلك " تحول العقل في المنظومة الفكرية الحداثية من مجرد عقل ميتافيزيقي إلى عقل عملي يقوم باكتشاف العلاقات الخارجية واكتشاف العالم"[4]، فالعقل الحداثي جزء من الطبيعة أو المادة وليس له إمكانية للتجاوز أو الانفصال عنها، فهو يشبه الطبيعة في النهاية .

ففلاسفة الحداثة الغربية اتجهوا إلى أن العقل هو الصفة الوحيدة المشتركة لدى الإنسان من خلال مبادئه المتعارف عليها، "وهذا العنصر العقلاني مشترك للجنس البشري كله بحيث أن العقل يفرض نظاما

[1]- عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1، 2007، ص 138.

[2]- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2000، ص64.

[3]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص 26.

[4]- طلعت عبد الحميد وآخرون، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص 161.

عقلانيا في الشؤون البشرية، فان نظاما يستنبط بالعقل وحده يجب أن يكون صالحا في كل مكان" [1]، هذا ويفصل الكثير من الفلاسفة في المجمل بين عقلانيتين أساسيتين ميزت الحداثة الغربية، عقلانية طبيعية لها توجهاتها وتبريراتها وكذا فلاسفتها وعقلانية اجتماعية لها مدلولاتها الواقية وكذا مفكريها .

أ.أ.العقلانية العلمية:

لقد كان لتطور العلم الطبيعي الأثر البالغ في تحول الفكر الحداثي الغربي من فكر ديني كنسي إلى فكر علمي، ومن عقلانية دينية لاهوتية إلى عقلانية علمية تقوم على بسط سلطان العقل في مجالات الفكر المختلفة، وخاصة الفكر العلمي، إذ أصبحت المعرفة العلمية هي المعرفة الموثوق بها باعتبارها معرفة قائمة بذاتها ولا تقبل أي سلطة خارجية حتى وان كانت سلطة رجال الدين والكنيسة.

فانبثاق العقلانية العلمية تاريخيا تزامن مع بداية عصر النهضة الأوربية، وتعتبر سنة 1543م تاريخ نشر كتاب "الدورات في نظام الأفلاك" لكوبرنيك Copernic (1473-1543) بداية لنشأة علم الفلك الجديد، حيث أحدثت آراؤه الجديدة في علم الفلك ثورة علمية على النظرية التي سيطرت على علم الفلك القديم، والتي ترى أن الأرض مركز الكون في حين أن باقي الكواكب تدور حولها "وقد تأسست هذه النظرية انطلاقا من الملاحظة العادية للشمس كما تبدو، فأوحى ذلك خطأ بأنها هي التي تدور حول الأرض، حيث تبدأ دورتها من الشرق وتنتهي عند الغرب"[2] وهي فكرة أرسطية .

ولكن هذه الثورة الكوبرنيكية في حاجة إلى فيزياء جديدة، ليكتمل الجانب الثاني بهذه الثورة مع غاليلي Galilée (1564-1643) الذي تعد نظريته في الحركة إعلانا عن ثورة على الفيزياء الأرسطية باعتبار أن مضمون نظرية أرسطو حول سقوط الأجسام تفيد أن الأجسام تسقط بسرعة تتناسب طردا مع أوزانها، فالجسم الأثقل يسقط أسرع من الجسم الأقل منه ثقلا، لكن هذه النظرية كانت موضع هجوم من طرف غاليلي، فنتيجة ملاحظاته لأحد مصابيح كتدرانية بيزا "في تأرجيحاته المستمرة حاول أن يقارن بين حركة المصباح في تأرجحاته وبين فكرة أرسطو عن الحركة، فلاحظ أن حركة المصباح

[1]- عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، (المرجع السابق)، ص 108.

[2]- السيد تفادى، الضرورة والاحتمال، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005، 29.

تحدث بصورة منتظمة وتستغرق نفس الزمن، وهذا يعني أن السرعة التي يتحرك بها المصباح تتناسب مع سرعة الأجسام الأخرى المختلفة عنه في الثقل، فاستبعد بذلك فكرة أرسطو عن الثقل وأعاد بذلك صياغة السؤال: لماذا تسقط الأجسام؟ وهي صياغة أرسطية إلى صياغة جديدة: كيف تسقط الأجسام؟ والإجابة عن هذا السؤال تعتمد على التجربة المباشرة وعلى الرياضيات والاستعانة بالخيال لوضع الفروض المختلفة لتفسير الحركة"[1].

ولقد استندت نظرية غاليلي على مبدأين أساسين أصبحا فيما بعد موجهين للعلم الحديث وهما:

-ضرورة الاعتماد على الملاحظات لا على سلطة وضع الفروض عن الطبيعة والتأكيد و التأكيد على دور الرياضيات في فهم ودراسة الطبيعة، ومن هنا كان منهجه يعتمد على الرياضيات والتجربة في آن واحد، إذ اعتمد على المنهج الفرضي الاستنباطي الذي تكون فيه نقطة الانطلاق، فروض تفسر قوانين سبق الوصول إليها لكنها لازالت في حاجة إلى التفسير، "كما أن الفرض يتناول قضايا لا تخضع للإدراك الحسي المباشر، ثم إن هذه الفروض تصاغ بصيغة مجردة تستنبط منها نتائج قد تخض للملاحظة والتجربة"[2].

وبهذا فقد اعتبر غاليلي أن أساس العلم الطبيعي هو الرياضيات، باعتبار أن كتاب الطبيعة لا يمكن قراءته إلا من منظور رياضي، وهدف العلم ليس وصف الطبيعة بل تحويلها إلى صيغ رياضية تتخذ صور وقوانين رياضية طابعها الدقة واليقين والوضوح،وان المنهج العلمي الصحيح يقوم على سيادة العقل على التجربة ولزوم استعانة التجربة بنماذج رياضية والقول بأولوية النظرية على الواقع.

وعليه تعتبر آراء غاليلي أبلغ تعبير عن الموقف العقلاني العلمي الجديد، وعن التأسيس لعقلانية تسعى إلى تحرير العلم من الرأي والظن والحكم المسبق، وتخليصه من السلطة الأبوية للتفكير اللاهوتي السائد، ومن هيمنة المنهج الأرسطي المفروض، لتبلغ هذه العقلانية ذروتها مع الفيلسوف روني ديكارت الذي

[1]- ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم، دار النهضة العربية، بيروت، دط، ج1،د.ت، ص 84.

[2]- محمود زيدان، مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990، ص06.

أعطى للعقل الدور الأساسي في كل معرفة، حيث يجب على الإنسان البحث عن المسائل العلمية أو الفلسفية أن يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل.

فالمنهج الديكارتي المفضي إلى العقلانية بشكلها الكلي والذي يتخذ من البداهة والوضوح أساسا له ومن الرياضيات مثلا له –باعتبار أن المبادئ الرياضية مبادئ فطرية يقينية– أثبتت وجود العالم، فالعالم امتداد وحركة وكل شيء في الواقع يفكك في النهاية إلى مادة متحركة بهذا تصير "غاية العلم هي البحث عن الأساس الرياضي الهندسي للأشياء وهو اكتشاف قوانين الحركات التي هي أساس كافة الحوادث والظواهر"[1]، فالحركة ملازمة للمادة منذ البدء، والأصل هو الحركة، "فعندما خلق الله المادة خلقها بخاصيتيها الرئيسيتين الامتداد والحركة، وبهذا يكون ديكارت قد قدم نظرية عقلية ميكانيكية للكون اكتملت قواعدها العلمية فيما بعد مع نيوتن"[2].

فقد عرفت العقلانية العلمية الحديثة اكتمالها الكلي ونضجها المعرفي –خاصة في مجال الفيزياء– في القرن السابع عشر مع إسحاق نيوتن Issac Newton (1643-1727) من خلال وضعه لنظرية متكاملة الجوانب تعطي تصورا واحدا ومتماسكا لجميع الظواهر الكونية، حيث بقي التفكير العلمي الحديث طوال ما يقرب عن ثلاث قرون يتحرك فوق هذه الأرضية التي رسم حدودها في كتابه"المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية".

ففي هذا المؤلف جمع نيوتن بين العقل والتجربة، وبين الرياضيات والخبرة الحسية، وبذلك أرسى نيوتن العلم الحديث على قوانين عامة مكنت من فرض العلم الحديث على مختلف المجالات حتى الدينية منها، وكان من نتائج ذلك تلك النزعة الوثوقية التي عرفها العلم أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر وظهور النزعة العلمانية La Scientisme التي رفعت العلم النيوتيني أسمى الدرجات.

[1]– سالم يفنون، فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع، دار طليعة، بيروت، ط1، 1982، ص 20.
[2]– المرجع نفسه، ص 22، ص 23.

هذه العقلانية العلمية تستند إلى فكرة 'الموضوعية' التي تعد معيارا لتمييز العلم عن غيره من أشكال المعرفة الإنسانية الأخرى، والموضوعية هنا لها معنيان، المعنى الأول و تحديد الموضوع محل البحث العلمي وهذا يتضمن فصل هذا الموضوع عن باقي موضوعات البحث، أما المعنى الثاني فهو فصل الذات عن الموضوع، فالمعرفة العلمية هي معرفة موضوعية مستقلة عن رغبات وتوجهات الباحث، فهو باحث محايد لا يتأثر بحالته النفسية ولا بالظروف الاجتماعية ولا بالخلفيات الثقافية التي ينتسب إليها، بهذا تصير المعرفة العلمية المستوحاة من العقلانية تمتاز بخاصية الموضوعية، بمعنى أنها تمدنا بوصف دقيق للأشياء الموجودة في العالم على أنها واقعية.

وقد جعل فلاسفة التنوير العقلانية العلمية السبيل الوحيد لتقديم نموذج متفوق عن التقدم والمعيار الوحيد الذي يقيم العقلانيات الأخرى وهذا ما جعلها مقولة عقلانية تعطي الأولوية للذات الغربية التي ترى العالم سواء الطبيعي أو الإنساني من خلالها، وأن الذوات الغير غربية لا يكون لديها القدرة على الاستقلال والسيطرة على الطبيعة وتحقيق التقدم العلمي والتقني وكذا الحرية الإنسانية إلا باحتذاء نموذج العلم الغربي وفلسفته، بمعنى آخر يمكن القول أن المشروع الحضاري والعلمي الإنساني ينبغي أن يستند على العلم الغربي الحديث وحده، إذ أضحى هو المقيم الوحيد للحضارات والثقافات والعلوم والمعارف الأخرى الغير غربية.

أ.ب. العقلانية الاجتماعية:

يتجه جملة من الباحثين إلى أن الفيلسوف لايبنيتز Wilhelm leibniz (1646-1716) هو من أدخل مفهوم العقلانية بمعنى عقلنة الطبيعة أو العالم الخارجي في الفلسفة الحديثة " فان فيبر هو من أدخل مفهوم العقلانية الاجتماعية وأنجز مبدأ العقلانية بشطره الثاني" [1]، ذلك أن "نشاطات العالم الاجتماعي داخل المجتمعات تبعث من قصدية غائية هادفة ذات منهجية ودلالات محددة من الفاعلين"[2]، فالمفسرون الاجتماعيون يرجعون نشأة الحداثة الغربية إلى عوامل اجتماعية أساسية من خلال الدور المحوري " للمنشأة الرأسمالية والإدارة البيروقراطية كمؤسستين عقلانيتين، عقلت أولاهما

[1]- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، (المرجع السابق)، ص110.

[2]- فيليب زلينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، تر : محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 186.

العملية الاقتصادية وعقلت الثانية نظام تسيير المجتمع" [1]، فالعقلانية الحداثية في السياق المعرفي الغربي هي اتحاد بين العقلانية الطبيعية التي تتجه إلى العالم الخارجي والى الطبيعة وتتخذ منها موضوعا لها وبين العقلانية الاجتماعية باعتبار أن العوامل الاجتماعية كانت الدافع الأبرز لنشأة الحداثة وكلاهما عبارة عن عقلانية كاملة، فالحداثة والعقلانية مترابطان والتخلي عن أي منهما يعني التخلي الآخر بالضرورة ورفضه.

إن مقولة العقلانية تطورت عبر الأزمنة جراء التراكمات المعرفية والفكرية الهائلة التي ميزت الحداثة الغربية، رغم ذلك " تبقى العقلانية التي تتكلم هنا ليست بمعنى العقلانية كمذهب (rationalisme) بل كممارسة للعقلنة وهي تعطي معنى البحث في موجبات الأشياء، فلا يوجد شيء في العالم غير عقلي لأنه مسوغ علة نحو التنظيم النسبي والغائي الإنساني" [2]، هذه العقلنة التي ميزت الحداثة الغربية وبعد تلك التراكمات المعرفية لم تعد مجرد استخدام العقل والعلم والتقنية، وإنما استخدامها خارج أي نطاق إنساني أو أخلاقي لذلك أضحت الحداثة بهذا المعنى إجمالا "بأنها استخدام العقل والعلم والتقنية منفصلين عن القيمة (value free) في التعامل مع الواقع" [3]، هذه العقلانية التي سنتطرق إليها مع فيلسوفنا روني غينون في فصول لاحقة.

فلا تقتصر العقلنة على العالم الطبيعي الحسي، بل تتعداه إلى العالم الاجتماعي الأمر الذي انتبه إليه الفيلسوف ماكس فيبر Max weber (1864-1920) باعتباره أول من شدد على الربط بين الحداثة والعقلانية وهي العلاقة التي يرى فيها فيبر أنها شرط ضروري ما كان للحداثة الأوربية أن تعرف طريقها نحو التجسيد الجزئي وتمظهرها التقني والسياسي- البيروقراطي لولا هذا الارتباط المتين، فالعقلنة الناجمة عن هذه العلاقة تقود إلى تزايد المعرفة العامة بالأحوال والظروف التي يعيش في ظلها الإنسان، بل يدل على المعرفة أو الاعتقاد بأن المرء متى شاء ذلك يستطيع في كل آن أن يتعلم ويخبر ما تعلمه، أي أنه لا توجد هناك بشكل رئيسي "أي قوى خفية غير قابلة للحصر والضبط تلعب دور الوسيط في

[1]- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، (المرجع السابق)، ص111.

[2]- المرجع نفسه، ص 108.

[3] - عبد الوهاب المسيري، الحداثة العلمانية والعولمة، (المرجع السابق)، ص 190.

المعرفة، وإنما يستطيع المرء من حيث المبدأ أن يبسط سيطرته على كل الأشياء ويتمكن منها بواسطة التقدير الحسابي"[1]، وتلك هي العقلانية بكل اشطريها (العلمية والاجتماعية).

بهذا تكون الحداثة قد أنتجت ذاتيتها وعقلانيتها بخاصيتين متلازمتين تستند إحداهما إلى الأخرى، هذا التصور العقلاني للإنسان لذي بلوره فكر الحداثة "سرعان ما تعرض للمراجعة والنقد، فمقابل هذا التصور للإنسان كذات مركزية عاقلة وعارفة، مريدة وفاعلة، بدأ يتبلور خط فكر معاكس قوامه أن الإنسان ذات مشروخة ومشروطة وغير عارفه بذاتها، وخاضعة لحتمية البنيات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية واللسانية... غير أن هذه المراجعات لم تمس جوهر التصور الحداثي للإنسان، بل سعت فقط إلى تلطيف عقلانيته ووعيه بذاته وحريته وفاعليته"[2].

والقصد أن المراجعات المعاصرة لمسار الحداثة والتي ولدت النقد الداخلي لها، من الحداثويين أنفسهم، لا تمس جوهر الحداثة بمقولاته وأركانه من ذاتية وعقلانية "إنما رأت أن هنالك هيمنة واستلاب وتشيؤ متحقق بسبب السلطة المطلقة التي منحت العقل وفوضت له أمر الطبيعة وما فيها، فضلا عن الإنسان الذي أصبح جزءا منها، بسبب إخضاعه لمعايير العقلانية الطبيعية وهو موضوع للعقلنة الاجتماعية-الإنسانية"[3]، وعليه يتوجب النظر في الانحراف الحاصل في هذا المسار وإعادة العقلنة إلى ما يلزم عنه مصالحة بين الذات والعالم الطبيعي من جهة، والذات والعلم الاجتماعي من جهة ثانية "وهذه هي العقلنة بمعناها الجديد وهذا معنى كون الحداثة مشروع متجدد"[4].

[1]- ماكس فيبر، صفة العلم، تر: عبد السلام بن عبد العالي، محمد سبيلا، دار توبقال، المغرب، ط2، 1996، ص 11.
[2]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص 18، ص 19.
[3]- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، (المرجع السابق)، ص 111.
[3]- المرجع نفسه، ص 111.

ب. **الذاتية:**

من الممكن فلسفيا أن نعد مبدأ الذاتية من أبرز المبادئ التي أرساها الخطاب الحداثي الغربي، ذاك أن قوام هذا المبدأ قائم على إرجاع الإنسان إلى ذاته في إطار سياق التفكير بمختلف تجلياته، فالحداثة بمعناها القريب والمباشر هي إبداء الأولوية للذات كونها استعادت ثقة الإنسان في فكره وحقه وملكه ومسؤوليته، إذ وجد الإنسان المتعة فيما لا يقرره التقليد أو أفتى به القس أو أمر به القوم، وإنما هي أعماله بما هو فرد ذو طبيعة حرة وعاقلة "فالحداثة بهذا المعنى تشكل مضمون يسمى بالنزعة الإنسانية يُعني بمركزية و مرجعية الذات الإنسانية وفعاليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها" [1]، فالحداثة الغربية أعادت المركزية للذات الإنسانية بعدما تنازلت على هذه المركزية لصالح قوى مفارقة مختلفة طيلة العصر الوسيط، ليعود الإنسان للالتقاء بذاته ووضع القطيعة مع ما هو دونها، محققة بذلك انتصارا عرفيا كبيرا، " فثمرة هذا الانتصار هي تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية وتقابل الإنسان مع نفسه كذات واعية سيدة مريدة وفعالة" [2]، غير أن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو على أي ذات نتحدث؟ وما هي الذات التي بشرت بها الحداثة الغربية واتخذتها مبدءا أساسيا من مبادئها؟.

إن الذات الحداثية ذات مستقلة عن غيرها استقلالا تاما، "فهي مقر ومرجع الحقيقة وهي المركز والمرجع الذي تنسب إليها الحقيقة في لكل شيء .. أي تنصيب الإنسان ككائن مستقل وواع وفاعل ومالك للحقيقة"[3]، فالحداثة الغربية تنصب الإنسان مركزا للكون حيث أعادت له تلك الاستقلالية في التفكير بعدما اختطفت لصالح رجال الدين وباسم المقدس وباسم القوى المفارقة، هذه الاستقلالية جعلت من الذات ملازمة للإرادة والرغبة في المعرفة، الشيء الذي يعني اقتحام كل الميادين دون تردد وكذا كل تمظهرات الحياة وتعابيرها للتعرف على حقيقتها

بذلك وقع للفلسفة تغيير عميق الأثر تم بموجبه توجيه الفكر الغربي نحو"وجهة جديدة لتحقيق غايات ذاتية أنانية كان الفكر الفلسفي الغربي الحديث يصبو للتخلص من استبداد وسيطرة الباباوات وطغيانهم

[4]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص19.

[2]- علي حرب، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص 214.

[3]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص63.

باسم الدين فاختلط بذلك العقل باللاعقل، سواء أكان ذلك على المستوى النظري المحض أم على المستوى العلمي التطبيقي، ليمتد هذا الخلط بعد ذلك إلى الأخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع دون حدود تحده أو قيود تقيده" [1]، من هذا تشكل المفهوم الفلسفي للإنسان كذات في الفكر الغربي الحديث واضعا قطيعة جذرية مع كل النزعات اللاعقلية التي سعت بكل قوة إلى السيطرة والنفوذ إبان العصور الوسطى، بذلك أصبح العقل مجبرا على الانحياز إلى الذات ليستمد منها اليقين .

ويمكننا الاتجاه إلى أن أولى تجليات تبلور الذاتية كمبدأ حداثي في الغرب تجلي في أعمال الفيلسوف الفرنسي "رينيه ديكارت" والذي وجه الفلسفة الحديثة نحو الذات، ذاك أنه تصور الإنسان بما هو" أنا" وأناط بهذه الأنا " الفكر" فصار الإنسان جوهرا للفكر، فمع الكوجيتو الديكارتي صارت الذات المفكرة مركزا ومرجعا لكل حقيقة " فالفلسفة ابتداء من ديكارت أصبحت تحليلا للوعي وتملكاته وقواه، فوعي الإنسان بذاته أساس كل فكر لدى الإنسان، وانطلاقا من الوعي وحده يستطيع المرء أن يقوم بوصف لظواهر العالم، فانطلاقا من الوعي وحده يمكن أن نحدد ما يجب أن نعتبره موجودا حقا، عندئذ تتطابق الحقيقة مع التمثلات اليقينية، ويومئذ نجد" الأنا" التي تشكل تمثلاتها وقد أصبحت مناط كل تفكير موجود"[2].

فبداية من عصر الحداثة صار بمقدور المفكر أن يفكر انطلاقا من الضمير المتكلم "أنا" وهذه الأنا كانت مغيبة في العهد القديم ومنغمسة في "النحن" وذائبة فيه، فالفكر الحداثي أعاد تشكيل نظرة الإنسان إلى ذاته كذات مستقلة وتحديدا منذ نهاية القرن الثامن عشر، حينها لم يهتم خطاب الحداثة في الغرب إلا بموضوع واحد رغم تعدد مسمياته وهو الإنسان وفعاليته المستوحاة من ذاته المفكرة .

إن الثورة التي قامت على القيم التي كانت سائدة إبان العصور الوسطى في أوربا وخاصة في تلك التي تعطي لرجل الدين السيطرة الكلية على كل نواحي الحياة بما فيها الخصائص الفردية وولوجه لمجمل التفاصيل، أسلمتنا هذه الثورة – التي أضحت نموذجا فيما بعد- لتكون الريادة للإنسان وذاتيته تقديرا لا وصفا واضعا بذلك جملة من القيم الجديدة خاضعة لإرادته فهو صانع الحقيقة، الأمر الذي أدى إلى

[1]- سالم القمودي، الإنسان ليس عقلا، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، د ط، 2001، ص85.

[2]- عثمان أمين، ديكارت، المكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، د.ط، 1969، ص28.

بروز مصطلح غربي بامتياز نتيجة التراكمات التي مركزت الذات، هذا المصطلح هو "موت الإله"، وهو اللفظ الذي يشير إلى انتهاء زمن التنظير الماورائي والعودة إلى مركزية الإنسان في توجيه مسار القيم داخل البيئة الغربية بدل الإله، فبذلك عبر هذا النمط من التفكير على الفكرة الشهيرة للفيلسوف السوفسطائي بروتاغوراس (480/ 411ق.م) والتي يلخصها في عبارته القائلة "إن الإنسان مقياس الأشياء جميعا".

انطلاقا من هذه المعطيات التي ميزت روح الحداثة الغربية سيتحول العالم إلى قبضة الذات الإنسانية، فكل ما ينتمي إلى هذا العالم متوقف على الذات ولا يوجد شيء إلا من أجلها لأنها المنبع الأساسي لكل فكر يغيب ويسعى بما هو جديد، وهي المحرك الأساسي لكل إنتاج فكري متفتح يزيل السحر عن العالم، بذلك صار مبدأ الذاتية وتطبيقاته منطلق تبنى عليه كل المجالات المعرفية الحداثية في الغرب باعتبار أن هذا المبدأ "جعل من الإنسان الكائن الحر بامتياز وجعل من الحرية مقدرة المرء على التشريع بعقله دون أي سند براني أو عون خارجي "[1].

إن التحول الجذري القيمي الذي حدث في أوربا كان باعثه الأول هو العودة إلى الذات وجعلها مبدءا ومرتكزا تقوم عليه أسس الحداثة الغربية، فمن خلالها أضحى "الإنسان الحديث يتمثل نفسه من حيث هو ذات قادرة على خلق القيم والمعايير من جهة، ثم إخضاعها إلى المراجعة والنقد من جهة ثانية وهو ما لا نجد له مثيل في المرجعيات التقليدية اللاهوتية التي تعتبر القيم فيها ثابتة ومقدسة" [2]، هذا الانقلاب في المفاهيم الذي أحدثته الحداثة الغربية في المبادئ تجلى في كل المجالات الإنسانية، ففي المجال السياسي وهو من المجالات الإنسانية التي تؤثر في الفرد تارة وتؤثر في المجتمع تارة أخرى باعتباره الحيز الذي يوجه العلاقة بين الفرد والسلطة " فالثورة الفرنسية رسخت فكرة الذاتية أي في علاقتها بمفهوم الحق عامة والحرية خاصة، وبذلك اتسعت دائرة مفهوم الذاتية .. كي تشمل المجال السياسي، فلا يتعلق

[1]– ايمانويل كانط، تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير، تر: محمد سبيلا، عبد السلام عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء ، ط1، 1996، ص 35.

[2]– نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة ، دار المعرفة، تونس ، دط ، ص65.

ميثاق حقوق الإنسان والمواطن سنة 1789م بحقوق فئة أو فرد ذي امتياز جماعي، بل يتعلق بحقوق الإنسان بإطلاق..لتتولد هذه الحقوق عن إرادة إنسانية حرة "[1].

إن مبدأ الذاتية يعد واحدا من المنطلقات التي انبعثت منها السياقات الحداثية الغربية، بل ويمكن اعتباره الأفق الذي قامت عليه كل القيم الغربية الحديثة ومن خلاله أضحت الحداثة هي عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم وإدراك العالم لنفسه كذات مستقلة وذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها، لا تكتفي بأن تعلق عما يميزها عن الطبيعة بل تسعى لترويض العالم وغزوه، وجعله بكل كائناته مقاسا بالمقياس الإنساني ، هذا المبدأ الذي سيكون محور النقد الذي سيقدمه فيلسوفنا روني غينون للحداثة الغربية وقيمها المحورية باعتباره القيمة التي ستحاول نزع القداسة عن العالم وإفراغه من السحر الذي يعطي للوجود قيمته الفعلية .

إن فلسفة الذات بماهي مركزية الإنسان قبالة العالم الخارجي بصفته مدركا للحقيقة وممتلكا لها، لن تسمح لأي سلطة أخرى تشاطره، لذلك انعكست هذه الفلسفة على المجال السياسي من خلال النظريات العرقية والعنصرية والمذهبية والشمولية "بل إن النظريات السياسية بليبراليتها وماركسيتها تؤشر لدى هابرماس على أنها نتاج لفلسفة الذات"[2].

لقد استطاعت الحداثة الغربية من خلال مقولاتها الأساسية أن تحدث تغييرا راديكاليا في النظم التقليدية للحركة الاجتماعية وهيمنة الأشكال العلمانية للقوى السياسية والنظم السلطوية، فالنزعة الحداثية مست جميع مجالات الحياة الإنسانية وعلى رأسها المجال السياسي " الذي تنطلق من داخله دينامية تمايز تدريجيا بين المجالين السياسي والديني، وتتبلور فيه شرعية جديدة قوامها استمداد السلطة لشرعيها من الشعب، وتتطور فيه آليات جديدة للحكم قائمة على فكرة التعاقد والانتخاب والمراقبة وفصل السلطات أو المشاركة الواسعة في إدارة الشأن السياسي"[3].

[1]- بوزيرة عبد السلام، موقف طه عبد الرحمان من الحداثة،مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، قسم الفلسفة ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2010/2009، ص07.

[2]- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، (المرجع السابق)، ص 127.

[3]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص 17.

فالذاتية أحدثت تقلبات كبيرة في تركيبة الفكر الحداثي إجمالا والذي انعكس على الشأن السياسي، والحقيقة أنها رسخت إمكانية تحصيل الشرعية من الحق الإلهي (العلمانية)، كما أنها أنتجت مفاهيم جديدة نتجت عن هذا النمط الذي تسمى بالعلمانية، وهي الوطنية أو المصلحة القومية "والتي جاءت بالضد من الدعوات الأممية الدينية التي كانت مرافقة لفترات خضوع السياسة للدين، لذلك تعد الدولة القومية- الوطنية نتاجا سياسيا وطبيعيا للفكر الحداثوي وذلك واضح منذ ميكيافيلي Machiavel (1469-1527) وجمهورية القوة، إلى هيبغل وملكيته الدستورية" [1]، ومفهوم الأمة أو القومية التي قامت عليها الدولة الحديثة "إنما ترجع جذوره الاشتقاقية والدلالية إلى القرن الثامن عشر كمفهوم مستقر"[2].

لقد نشأت الدولة الحديثة كدولة مهمتها جلب الضرائب ثم أصبحت دولة إقليمية ذات سيادة، قبل أن تتحول إلى شكل دولة قومية تنتهي إلى نموذج دولة القومية الوطنية والتي قوامها مستمد من الديمقراطية الدستورية، فقد حلت مثلا مقولة السيادة المطلقة للدولة على رعاياها محل سيادة الرب عبر جسد المسيح على عامة المؤمنين "وحلت مقولة الدولة التنين والمطلقة محل سلطة البابوية الشاملة المطلقة، كما أضحت إرادة الرب المتعالية ضربا من حلول الروح المطلق في سياق الزمن التاريخي والدنيوي عبر التعبير الكلي للدولة القومية عند هيبغل بعدما كان يتجسد هذا الحلول في المؤسسة الكنسية البابوية"[3].

فمبدأ الذاتية أسلمنا إلى بروز النمط العلماني في المجال السياسي- الديني، فمن خلالها استقل المجال السياسي عن كل ما هو ديني لاهوتي باعتبار أن المجال الحكم الزمني ذو يؤسس لمصالح فردية أو فئوية، وبكلمة أخرى بينت أن هنالك مصالح مختلفة يجب أن تلبى لأنها إنسانية، ولا يمكن قصر المصلحة على ما يكتسب الشرعية لما يفرزه الدين فقط.

[1]- عدنان حسين السيد، تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2009، ص 155، ص 156.
[2]- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، (المرجع السابق)، ص 128.
[3]- المرجع نفسه، ص 128.

ج. العلمانية.

يتجلى نمط العلمانية كمقولة حداثية خالصة من خلال علاقة الإنسان بالدين داخل المجتمع الغربي، فالإنسان الحداثي قد شكل موقفا لا يحتاج إلى مناقشة إزاء الدين، هذا النمط الذي تشكل جراء جملة من التراكمات التاريخية والأحداث الواقعية التي قادت إلى تبني هذا الموقف داخل المجتمعات الغربية، "فالعلمانية كاشتقاق لغوي هي ترجمة لكلمة (secularism) الانجليزية التي يقابلها نظائرها في اللغات الأوربية المختلفة، والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية سيكولوم (saeculunae) وتعني العصر أو الجيل أو القرن، أما في لاتينية العصور الوسطى فان الكلمة تعني العالم أو الدنيا (مقابل الكنيسة)"[1].

أما المقاربة الاصطلاحية للعلمانية فتشير إلى أنها حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، باعتبار أن الناس إبان العصور الوسطى كانت لديهم رغبة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله وفي اليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة برزت العلمانية "تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالانجازات الثقافية والبشرية وبإمكانية تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا، وظل الاتجاه إلى sécularisme يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية"[2]، بذلك يمكن فهم العلمانية على أنها مرجعية في تدبير العالم الإنساني من داخل العالم دونما تدخل شريعة سماوية هي وحي من الله المفارق لهذا العالم.

فالمقاربة لمفهوم العلمانية قد يختلف باختلاف البيئة الثقافية، فمفهومها في البيئة الحداثة الغربية يختلف عن البيئة العربية، ففي الحقل المعرفي الغربي نجد أن هناك ثلاث مواد لها صلة بمصطلح العلمانية وهي: علماني (séculaire) وعلمنة (sécularisation) ومجتمع علماني (séculaire society) وبين المعجم الغربي أن كلمة علماني لها معاني عدة: الدنيوي- غير الروحي –غير الديني نقيض

[1]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ج1، ص 53.

[2]- محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2003، ص 57.

المقدس"[1]، أما في الحقل المعرفي العربي يشرح محمد أركون Mohamed Akron (1928-2010) ماهي العلمانية قائلا "العلمنة بالنسبة لي هي موقف من الروح، وهي تناضل من اجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[2]، فالملاحظ على هذا التعريف هو جعله للعلمنة موقفا ازاء العالم بكل تفاصيله وليس فقط حالة عارضة تنأى عن بعض جوانب الوجود.

أما عن أطر تشكلها تاريخيا فالعلمانية يتراوح تشكلها وتطورها من مراحل أولى إلى مآلات شديدة التعقيد، ويصعب تبين ملامح واضحة منها ليتمكن منها منطق التحليل وعلة ذلك إنها "إعادة صياغة للواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة /المادة ...مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية وكل العناصر الكيفية المركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار في مختلف مجالات الحياة، حيث يصبح كل مجال خاضعا للقوانين المادية الكامنة فيه"[3].

فقد ظلت المسيحية منذ نشأتها وعبر قرون طويلة من حياتها في المجتمعات الأوربية دينا لا دولة، وشريعة محبة لا تقدم للمجتمع مرجعية قانونية ولا نظاما للحكم، ورسالة مكرسة لخلاص الروح "تدعو ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وظلت رسالة كنيستها خاصة بمملكة السماء لا شأن لها بسلطان الأرض وقوانين تنظيم الاجتماع البشري في السياسة والاجتماع والاقتصاد وعلومها ومعارفها" [4]، وطوال هذه المدة كانت سلطة الكنيسة لا تتعدى السلطة الروحية، أما الحكم الزمني فهو خاص بالدولة، فلما حدث وأن تجاوزت الكنيسة حدود رسالة الروح ومملكة السماء واحتوت السلطة الزمنية أيضا أضفت على الدنيا قداسة الدين، وتبنت متغيرات الاجتماع الإنساني فدخلت بالمجتمعات الغربية مرحلة الجمود والانحطاط وعصورها المظلمة وساءت في تلك الحقبة نظرية السيف الواحد (Theor yofonr) أي السلطة الجامعة بين الديني والمدني سواء تولاها البابوات- الأباطرة أو الملوك الذين يوليهم ويباركهم البابوات، وعرف هذا النظام في التاريخ الأوربي بنظرية الحق الإلهي (Divine High of the Kings).

[1]- محمد أركون، العلمنة والدين، تر: هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط3، 1996، ص 19.

[2]- المرجع نفسه محمد أركون، العلمنة والدين، (المرجع السابق)، ص 20.

[3]- عبد الوهاب المسيري، الحداثة العلمانية والعولمة، (المرجع السابق)، ص 220.

[4]- محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، (المرجع السابق)، ص 06.

في ظل هذه المعطيات التاريخية التي أفرزتها الأحداث والوقائع في العالم الغربي والتي أسلمتها إلى تشكل واقع حضاري منحط أنتج ثورة علمانية فجرتها فلسفة التنوير في أوربا، والتي أقامت قطيعة معرفية مع فلسفة الحكم الكهنوتي وأسست النزعة العلمانية الحديثة على التراث الأوربي القديم وعلى عقلانية التنوير الأوربي الحديث والتي أحلت العقل والتجربة مكان الدين واللاهوت.

"لقد أعادت الثورة العلمانية الكنيسة إلى موضعها الطبيعي والى دورها الذي من المفترض أن تلعبه، دور قوامه خلاص الروح ومملكته السماء وجعل ما لقيصر لقيصر من دون الله "وجعل العقل والتجربة دون الدين واللاهوت المرجع في تدبير شؤون العمران الإنساني، أي عزل السماء عن الأرض انطلاقا من فلسفة أن العلم مكتف بذاته تدبره الأسباب المخلوقة في ظواهره وقواه طبيعته دونما حاجة إلى رعاية إلهية أو تدبير شرعي نازل مما وراء الطبيعة والعالم"[1].

هكذا تبلورت العلمانية وتشكلت، وهذا هو مبعثها الأساسي في سياق التنوير الوضعي الغربي لتمثل عزلا للسماء عن الأرض، وتحرير الإجماع البشري من ضوابط وحدود الشريعة الإلهية، وحصر مرجعية تدبير العالم في الإنسان، باعتباره السيد في تدبير عالمه ودنياه، فهي ثمرة من ثمرات عقلانية التنوير الوضعي التي أقامت مع الدين —في تدبير العالم– قطيعة معرفية "فلم يعد الإنسان يخضع إلا للعقل في إيديولوجيا التنوير، التي أقامت القطيعة الابسمولوجية (المعرفية) الكبرى التي تفصل بين عنصرين من الروح البشرية: عنصر الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الاكويني وعصر الموسوعة لفلاسفة التنوير، فراح الأمل بمملكة الله ينزاح لكي يخلي المكان لتقدم عصر العقل وهيمنته..وراح نظام النعمة الإلهية ينمحي ويتلاشى أمام نظام الطبيعة ..وأصبح حكم الله خاضعا لحكم الوعي البشري الذي يطلق الحكم الأخير باسم الحرية"[2].

وتتبعا لمآلات التحليل نقف عند افتراض مفاده أن العلمانية جزئيا قد تقبل بتسيير شؤون الإنسان العامة وإدارة ما يتفرع عنها من شؤون، دون تدخل مخل متطفل على بقية جوانبه، لذلك هناك من يميز بين علمانيتين، علمانية جزئية لها خصوصياتها ومميزاتها، وعلمانية شاملة مناضلة تختلف عن الصنف الأول

[1]– محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، (المرجع السابق)، ص 07.

[2]– المرجع نفسه، ص 09.

"العلمانية الجزئية إجرائية وحسب تنضوي تحت إطار وجودي معرفي رؤيوي وقيمي أشمل وأعمق وأمتن"[1]، أما العلمانية الشاملة فهي "رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي نهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات وما ورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة"[2]، فهي تستحيل إلى نظام وجودي يناضل من اجل الصرامة التامة وعدم التنازل لأية أبعاد معرفية متجاوزة مطلقة لا تقنع بتفسير ولا تصديق جزئي نسبي، بل تسحب أحكامها وتقسيماتها المعرفية على الوجود ككل بلا ثغرة ولا فراغ ولا تناهي.

إن مقولة العلمانية كمقولة حداثية خالصة أسلمتنا إلى تشكل الدولة المدنية، دولة تقوم على أساس واقعي لا ديني، فإذا كانت العلمانية تعني التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق فان الأمر كذلك بالنسبة إلى الدولة العلمانية أو الدولة المدنية في جانبها السياسي، ومن ثم فان أية محاولة لإقحام الدين في السياسة أو جعل الدين متحكما في تصريف شؤون الدولة الأمر الذي من شأنه أن يضر بالدين والدولة معا، ومن هنا تمثل العلمانية حماية للدولة المدنية الديمقراطية من تدخل رجال الدين، وهي تمثل أيضا حماية الدين من تدخل السياسة وتوظيفها لخدمة مصالح وأهداف بعينها.

بهذا أضحت العلمانية نمطا مكتمل المعالم ميز المجتمعات الغربية الحديثة بفضل تراكمات تاريخية أفرزتها عملية الانقلاب الفكري التي ميزت عصر الحداثة الغربية، فمقولة العلمانية كان لها أثر نظري ترجم واقعيا إلى ممارسات مست جميع المجالات الإنسانية المختلفة حيث انعكس هذا النمط المعرفي على واقع العالم الحديث.

[1]- دواق الحاج، العولمة والمضامين، العلمانية للتعليم الجامعي، مجلة عالم التربية، المغرب، العدد17، ص 423.

[2]- المرجع نفسه، ص 423.

2: مقولات الحداثة التطبيقية.

أ.الفردانية:

من خلال هذا المطلب أن نشير من جملة خصائص الحداثة الغربية ومقوماتها، مقولات تنتقل من عالم التنظير إلى واقع الممارسة الإنسانية بمختلف تفرعاتها المعرفية، من تلك المقولات والتي تعد مقولة حداثية أساسا مقولة الفردانية والتي تعتبر واحدة من المبادئ التي تشكل الإطار العام لنسق الحداثة الغربية وانعكاس واضح وجلي لأسسها، فمن خلال اللفظ يتبين أن لفظة الفردانية مستوحاة من الفرد، أي ذلك الكائن الإنساني إلي يمتلك وحدته الداخلية ويؤدي وظيفته كنسق ونظام متكامل ويمتلك استقلالية ذاتية خاصة في دائرة الوسط الذي ينتمي إليه أي أن هذا الفرد قادر على صنع مصيره الخاص وقدرته أيضا على تغيير عوالمه الذاتية المستقلة ثم إعادة تشكيل العالم بالتعبير الفلسفي، فبالعودة إلى محاولة ضبط مصطلح الفردانية في السياق اللغوي نجد أن الفردانية كلمة مشتقة من اللفظ فرد"وهو المتفرد والمتميز عن القطيع أو الجماعة، نقول أفرد زيد بالأمر تفرد به، وتفرد بالأمر أي كان فيه فردا لا نظير"[1]، أما في بعض المعاجم العربية الأخرى فنجد أن الفرد " يأتي بمعنى الوتر، والجمع أفراد وفرادى والفرد نصف الزوج لا نظير له، وتأتي كلمة تفرد بمعنى انعزل وتميزه عن غيره"[2].

فالملاحظ من التعاريف اللغوية أنها تشترك في أن الفرد يعني المتميز عن الآخر الرافض للانصهار في المألوف والمتداول، أما من الناحية الاصطلاحية فقد يأخذ مصطلح الفردانية عدة مقاربات، منها أن الفردانية قد تفهم على أنها رمز "يرمز إلى واقع اجتماعي وثقافي يستطيع فيه الناس بوصفهم أفرادا اختاروا طريقة حياتهم وسلوكهم وممارسة عقائدهم، كما ترمز إلى مجتمع فيه النظام الاجتماعي والقضائي وحماية حقوق الإنسان بوصفهم أفرادا غير مكرهين على التضحية أو التنازل عن شيء يعتقدون به" [3]، فمن هذا التوصيف يمكن تصور أن الفردانية هي جملة الممارسات الفردية المتشبعة بكل معاني الحرية سواء تعلق الأمر بمجموعة الأفكار التي قد يتبناها الإنسان كمنظومة معرفية خاصة، أو بجملة العقائد

[1]– عبد الله البستاني، معجم وسيط اللغة العربية ، مكتبة بيروت ، بيروت ، 1990، ص 462، ص463.

[2]– ابن منظور، لسان العرب، مادة – فرد – ص 3373.

[3]- charle taylor، les malaise de modernte، CERF، paris، 1999، p19.

التي تشكل المنظومة الإيمانية المرتبطة بالفرد، والتي تنزل إلى الواقع الاجتماعي من خلال ممارسات اجتماعية داخل المجتمع، وقد تفهم الفردانية على أنها النزعة إلى التفكير بذات الإنسان منفردا وحده، فهي"عبارة عن كل ما يفرق بين الكائنات ويميز بعضها عن بعض، واجتماعيا هي مذهب يرجع تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى تدخل الأفراد وسياسيا هو مذهب يدعو إلى تضييق سلطة الدولة وتوسيع نشاط الفرد"[1].

فالفردانية بهذا المعنى تتيح للفرد إمكانية السيطرة على وجوده بحرية مؤكدة على نحو لم يعهده في المجتمعات التقليدية القديمة، حيث حررت الفردانية الإنسان من اكراهات الماضي وطغيان الشموليات الأسطورية القديمة، ذلك أن هذا المبدأ لم يعرف في المجتمعات البدائية القديمة التي تسيطر عليها اللاهوت أو حتى في المجتمعات الإقطاعية، فالمجتمعات القديم تستبعد أي فرد يسعى إلى التفرد والتميز، ففي اليونان مثلا كانت الحرية كما هو معروف حكرا على الطبقة الارستقراطية رغم وجود الديمقراطية إلا أنهم لم يسمحوا للفرد بالخروج عن معايير الجماعة والفيلسوف سقراط خير دليل على ذلك إذا دفع حياته ثمنا لتميزه، ولعل المجتمعات الغربية المسيحية هي أول من عرف مفهوم في العصر الوسيط، ولكنه لم يبلغ غاية نضجه ولم يتصل إلى تمام كماله "بل غالبا ما كان يحمل ها المفهوم مضامين سلبية تتعلق بالرغبات والميول والنزاعات الأولية للفردانية"[2].

فالفردانية بهذا المعنى كانت تتويجا لمعاني سلبية الفردانية التي كان المجتمع يحاربها من أجل الصفاء الروحي والكمال الأخلاقي آنذاك،"ثم تحولت فكرة التفرد إلى قيمة أو فكرة محورية في الحضارة الغربية مع بزوغ نجم الطبقة المتوسطة فالثروة – لا الانتماء الطبقي للموروث– هو الأساس التي تستند إليه هوية المرء وقد عبرت الثورة البرجوازية عن نفسها وعن وجدانها من خلال فلسفات وآداب الحركة الرومانسية في أوربا والتي جعلت من الفرد مركزا لكل شيء" [3]، بهذا يكون مبدأ الفردانية منتج مرتبط وقعا بالحداثة الغربية وأحد منتجاتها، حيث اكتملت تفاصيل الفردانية داخل التجربة الحداثية، فالحداثة الغربية أفرزت جملة من

[1]– روني غينون، أزمة العالم الحديث، تر: عبد الباقي مفتاح، دار الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2017، ص 67.

[2]– إسماعيل حقي، فلسفة اللبرالية والاستهلاكية في حقوق الإنسان، الوحدة ضمن المجلس القومي للثقافة العربية، العددان 63،64 يناير،1990 ،ص 51

[3]– عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص 179.

القيم الجديدة التي اندرجت بعناء في الفكر الأوربي، فمقولة الفردانية قد تكون في صميمها نفس ما سمي في عصر النهضة باسم "النزعة الإنسانية أو الإنسية وهي أيضا الطابع المميز بالخصوص لما سميناه بوجهة النظر العمومية (السطحية الدونية غير المقدسة)"[1]، فالأنسنة هو مذهب فلسفي يتخذ من الإنسان – في حياته الواقعية – لاسيما الحسية موضوعا له، وتطلق هذا الكلمة أيضا على المذهب الذي يعنى بتنمية فكر الإنسان وقدراته وثقافته، كما تطلق على مهب مفكري النهضة الأوربية في إحياء الآداب القديمة"[2].

وبذلك يصير الفرد هو القيمة العليا في الحضارة الغربية حيث تكون له السيادة الكاملة والحرية الحقيقية، فالفرد غير قابل للاختزال ولا يمكن إخضاعه بوصفه صاحب الإرادة العليا والكينونة المستقلة بذاتها بعيدا عن ارتباطات الجماعة فمقولة الفردانية تشير بهذا إلى "مؤشر حضاري يجسد حالة التطور التي استطاع المجتمع أن يحققها ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا" [3]، هذا المؤشر الذي بشرت به النهضة الفكرية في أوربا بدءا من خلال إعطاء الحرية التي تسمح للفرد بأن يقرأ ما يشاء وأن يتصور الفنان ما يختار وأن يجهر الفيلسوف بما يعتقد، فالفرد الحداثي أضحى غاية في ذاته ناقدا شكاكا متشوقا للمعرفة، هذه المقولة الحداثية الجديدة والتي اندرجت بعناء في الفكر الأوربي أسلمنا إلى تمظهر نسق فكري غربي يجعل من الحرية أساسا له هذا النسق هو الليبرالية بتركيبتها المعرفية الكاملة المشكلة لهذا المذهب الفلسفي، مذهب له شروط التي تفضي إلى تحققه واقعيا وله صيرورة الخاصة التي تطور من خلالها.

هذا النسق الذي يعرفه البعض على أنه "الاستقلال عن المؤثرات الخارجية وهي أنواع ليبرالية مادية، وليبرالية سياسية وليبرالية مدنية وليبرالية دينية وليبرالية اقتصادية" [4]، ولعل أهم لبراليتين في تفرعات الليبرالية هي الليبرالية السياسية والتي تتمظهر في النظام الديمقراطي والليبرالية الاقتصادية والتي تعتبر الرأسمالية صورتها الأساسية، فالنظام الديمقراطي يكرس الحريات وقيم المواطنة المنبعثة من تركيبة المجتمع المدني، والنظام الرأسمالي الذي يتيح للفرد الحرية الكاملة في الإنتاج وامتلاك الوسائل المساعدة على ذلك،

[1] – روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 67.

[2] – المصدر نفسه، ص 67.

[3] – حسن الكيلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004، ص122.

[4] – اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، (المرجع السابق)، ص 21.

فالديمقراطية يمكن فهمها على أنه "الاختيار الحر للحاكمين من طرف المحكومين، ولا وجود لسلطة شعبية قابلة لتسميتها ديمقراطية ما لم تكن ممنوحة ومجددة عن طريق الأخيار الحر"[1].

فالتجسيد الفعلي لقيم الفردانية داخل المجال السياسي يتجلى وقعا في مبادئ الديمقراطية والتي تنزل إلى واقع الممارسة لتجعل من الحرية الفردية أساسا لها بمعية جملة من القيم التي تقوم بها هذه المنظومة الحداثية "فتصبح قيم الحرية والمواطنة والمشاركة والتعددية والمساواة والفردية بمثابة العوامل المغذية للديمقراطية" [2]، فالفردانية في تمظهرها السياسي قضية تعنى بكيفية إدارة الحكم وكذا العلاقة التي ينبغي أن تربط المواطن بالدولة " فالمسألة تتعلق إذن بمعرفة كيف يتم تسيير الحكم وكيف يتم اختبار الحاكمين وهو الأساس الذي انبنت عليه الديمقراطية الأثينية وأيضا الديمقراطيات الغربية التي ينتظر منها الدفاع عن الحرية الفردية ضد كل أشكال السلطة باستثناء شكل واحد هو السيادة وسلطة القانون" [3]، أما الديمقراطية الغربية في شكلها الحداثي تتيح للفرد ممارسة السياسة بكل حرية داخل الإطار العام للسيادة وقوة القانون، هذا الإطار الذي تشكل جراء الإرادة الجماعية للإفراد ووفق فضاء قوامه الحرية التامة " وذلك يتضح لما تعطيه الديمقراطية من بيئة حرة لتداول الأفكار ونقاشها كما تمنح الجواز لصلاحية النقد كمشروع فلسفي يمثل الحداثة"[4].

إن تجاوز الفرد لجميع أنواع السلطة عدا سلطة الذات والتي بشرت بها الحداثة الغربية داخل نسق من المقولات الحداثية تتجلى سياسيا في قيم الديمقراطية المتشبعة بمعاني الحرية الفردية، كما تتجلى اقتصاديا في نظام ارتكز في تبرير وجوده على معاني الفردانية وتفاصيلها وكذا الحرية الفردية، هذا النظام الاقتصادي هو النظام الرأسمالي الذي يعتبر آدم سميث أكثر عالم اقتصادي عبر عن مضامينه وبرر وجوده، فالرأسمالية في تفاصيلها تعبر بكل كلي عن معاني الفردانية في سياقها الاقتصادي "وهذا يتجلى

[1]- عزالدين الخطابي ، أسئلة الحداثة ورهاناتها، (المرجع السابق)، ص 67.
[2]- المرجع نفسه، ص70، ص71.
[3]- المرجع نفسه، ص 66.
[4]- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، (المرجع السابق)، ص 296، ص297.

في العبارات الشهيرة والجذابة التي قالها مارغيث تاتشر(لا يوجد شيء اسمه المجتمع)، فهذه العبارة كانت تعليقا ذكيا على الطبقة المتغيرة للرأسمالية"[1].

هذا النموذج الاقتصادي يستلهم مكوناته من إلغاء سلطة المجتمع بالمقابل الانتصار لسلطة الفرد وحريته، حيث تتيح هذه المنظومة الاقتصادية للفرد القدرة على إبراز ذاته وقدراته الإنتاجية بشكل فردي" فالرأسمالية هي نظام قائم على الاستثمارات الفردية في إنتاج السلع الصالحة للبيع، شيئا فشيئا محل الأساليب التقليدية في تلبية الحاجات الأساسية للمجتمع" [2]، فالفردانية كمقولة حداثية المنبثقة نتيجة للثورة التي قامت على مفاهيم الدين في تمظهره المؤسساتي الكهنوتي والمعبرة عن يقظة نقدية بامتياز لعقل اختبر قدرته على سن أخلاقيات فردية مستقلة عن الدين، تمظهرت اقتصاديا في نموذج اقتصادي واضح " ففي الواقع لم تكن الرأسمالية مجرد نظام اقتصادي بل أنها مست كل جانب من جوانب الحياة وتأثرت هي نفسها بكل منظومة أو هوية ... لكنها لم تجعل الناس أكثر تحررا بقدر ما حولت الحرية الاقتصادية والحقوق الفردية إلى قيم أساسية" [3]، فالرأسمالي القائمة على الحرية الفردية لوسائل الإنتاج، الأمر إلي استند إليه كارل ماركس في شرح وجودها وتبان خصائصها ومن ثم نقدها إذ يؤكد الرأسمالية إنما هي بنت البرجوازية " فالبرجوازية بروحها الثورية الإرادية المغامرة وكل التحولات الكبرى التي شهدتها أوربا بالانتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي"[4].

غير أن الكثيرين يرون أن "الرأسمالية قديمة قدم الحضارة الأولى، عندما بدأ النساء والرجال يخزنون الثروة من اجل بعض المشاريع المستقبلية ..وهناك من يعتقد أن الرأسمالية بدأت عندما صارت استثمارات القطاع الخاص تحفز الاقتصاد وعندما اكتسب رجال الأعمال ومؤيديهم القدرة على إخضاع المؤسسات السياسية والاجتماعية لمطالبهم"[5]، فالرأسمالية كنظام اقتصادي يتقاطع مع السياسة والأنظمة السياسية

[1]- زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، تر: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ، ط1، 2016، ص 116.
[2]- جويس أبلبي، الرأسمالية، تر: رحاب صلاح الدين، هنداوي للتعليم والثقافة، مصر ،ط1، 2014 ، ص11.
[3]- زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، (المرجع السابق) ،ص 138.
[4]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص 16.
[5]- جويس أبلبي، الرأسمالية، (المرجع السابق) ، ص 137.

وكذا الممارسات الاجتماعية والتي تكون انعكاسا في مجملها لما تمليه الفردانية الحداثية بالضرورة والتي تجعل من الفرد مركزا تنطلق من خلاله جميع المعاني الإنسانية.

إن تمظهر الفردانية في أنماط سياسية واقتصادية لا يعني إلغاء أهم خصائص هذا المبدأ والتي تظهر بشكل جلي في الممارسات الفردانية، فمقولة الفردانية تحيل في جوهرها إلى نسبية الأمور ذاك أن النسبية " تساوي بين كل الأمور وتسوييها، فهي تؤدي إلى سقوط المعيارية أي غياب المعايير وقد أدى هذا إلى ظهور القوة لتكون آلية وحيدة لحسم الخلافات" [1]، فالنسبية خاصية جوهرية من خصائص الفردانية الحداثية والتي تحيل إلى غياب حقيقة كلية، فتمركز الفرد أحال إلى أن الحقيقة أضحت "نسبية فكل القيم الأخلاقية نسبية.. فغياب المعيارية واختفاء أي إنسانية مشتركة ومن ثم سقوط مفهوم الإنسانية نفسه.. كل هذا يعني نزع القداسة عن العالم" [2]، فتكون النسبية بهذا المعنى أهم مقوم تمت من خلاله مساءلة مقولة الفردانية ونقدها وبالتالي طرح إشكالات كبرى حول منتجات الحداثة الغربية وتطبيقاتها، كما قدم للفردانية نقد ينطلق من فكرة أساسها إن " الفردانية تفضي أولا إنكار الإلهام الروحاني (الوحي الإلهي) من كونه أساسا ملكة فوق- فردية وإنكار المجال المعرفي الخاص بهذا الإلهام أي الميتافيزيقا بمفهومها الحقيقي"[3].

إن التمركز حول الفرد والذي تجلى بوضوح مع القطيعة التي حدثت في أوربا مع كل القوى الفوقية قادنا إلى بروز أنماط ونماذج جديدة داخل السياقات الفكرية الإنسانية، ذاك أن الديمقراطية بمضمونها الغربي والرأسمالية بمبادئها العامة يعتبران أفضل من عبر عن مقولة الفردانية غير أن هذه المقولة الحداثية تعتبر من المداخل الأساسية في نقد الحداثة الغربية إجمالا من خلال نقد مآلات الفردانية في الواقع المعاش وذلك ما سنتطرق إليه في الفصول القادمة .

[1]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (المرجع السابق)، ص 57.

[2]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، (المرجع السابق)، ص204.

[3]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 67.

ب.العلموية :

لا شك أن تعدد منتجات الحداثة الغربية الفكرية يقودنا حتما إلى تسليط الضوء على مقولة من مقولاتها والتي ترتبط ارتباطا وثيقا بالواقع الغربي بالتخصيص ثم عممت هذه المقولة لتشمل كل الواقع الإنساني في صورته الكونية، هذه المقولة هي العلموية بكل تجلياتها، حيث تعني العلموية " النظرة المتكاملة او اتجاه متماسك يهدفان الى جعل العلم (بمفهومه التجريبي) الشكل الوحيد والمطل للمعرفة والقادر على حل المشاكل بالواقع العملي وبالعقل الإنساني والذي بإمكانه إرضاء حاجات الإنسان، وتعني العلموية من زاوية أخرى موقفا عقائديا يتجه إلى اعتبار العالم كبناء كلي مغلق وقطعي من القضايا الحقيقية والمعارف النهائية"[1]، فمن خلال الفهم الأولي لمقولة العلموية يتضح بأن هذه الأخيرة تعبر عن نظرة تجعل من العلم التجريبي السبيل الوحيد إلى المعرفة اليقينية، وانه المنهج الأساسي القادر على مواجهة الواقع مواجهة سليمة "وفي هذا السياق تصبح أشكال المعرفة غير المنطبعة بالطابع العلمي أي بالطابع التقني أشكالا دنيا من المعرفة.

فالمعرفة الحقة هي المعرفة العلمية الاختيارية لا النظرية التأملية إذ أن الممارسة تحوز الأولوية القيمية الابستمولوجية على النظرية" [2]، فجنوح الحداثة الغربية ومفكريها إلى العلم التجريبي يعد واحد من التطبيقات الأساسية للحداثة الغربية وحدثا فكريا بدأت أولى تمظهراته "مع نشوء ما اصطلح علي تسميته بالعصر العلمي – التقني ابتداء من القرن السابع عشر الميلادي، ويشكل منشأ هذا العصر الجديد تحولا أساسيا في النظر إلى الطبيعة ..ولكن النقطة الجوهرية في هذا التحول هو النظر إلى الطبيعة كامتداد هندسي وحسابي وهو التحول الذي حصل مع غاليلو" [3]، حيث يعتبر غاليلو عند كثير من الفلاسفة اللحظة المفصلية التي انطلقت منها أولى معاني العلموية التي ترتكز على العلم الحديث وتجعل منه الغاية النهائية " فماهية العلم الحديث تتمثل في المشروع الرياضي للطبيعة وهي الفكرة التي انبثقت أول مرة حينما أكد غاليلي (القرن السابع عشر) بأن الطبيعة كتاب حروفه الرياضيات، لهذا فإن ما

[1]– علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت، من هوركايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987، ص 14.

[2]– محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص 09.

[3]– المرجع نفسه، ص09.

يدعى بالترييض mathématisation الظواهر، هو عبارة عن استعمال رياضي يسمح بتحديد كمية الظواهر القابلة للحساب والتكميم"[1].

لتكون العلموية هي لغة الحداثة الغربية ومنهجها وواحدة من مقولاتها الأساسية "فالعلموية بمعناها التقني قد تحولت إلى مقولة جديدة تعني الضبط والمراقبة والترصد، والتي أصبحت جزءا أساسيا من الحداثة وذلك ما يتجلى من خلال فكرة وممارسة الإدارة الهرمية القائمة على المعلومات" [2]، وقد تفهم العلموية على أنها "مذهب يقرر الاكتفاء بالعلم من حيث قدرته على الذهاب إلى المسائل القصوى الدائرة على المعرفة البشرية"[3]، بالتالي فمقولة العلموية تقدم العلم–التقني كوسيلة يمكنها الخوض في القضايا والمسائل المعرفية على غرار تلك المسائل التقليدية التي كان العلم يتحاشاها حيث أضحى "العلم التقني ثقافة تحل محل الثقافة التقليدية وتكييفها بالتدرج مع المجتمع العصري مزودة إياه بمشاعر الهوية والانتماء وبالمعرفة والأخلاق"[4].

ولتصور ماهية العلموية كجزء من النسق الحداثي يمكننا المرور على رؤية الفيلسوف يورغن هابرماس للعلموية، حيث يرى هابرماس أن العلموية "هي إيمان العلم بنفسه، أي القناعة بأنه لم يعد باستطاعتنا اعتبار العلم كأحد الأشكال المعرفية الممكنة وبأنه علينا على العكس من ذلك اعتبار العلم والمعرفة بوصفهما شيء واحد" [5]، فهابرماس يؤكد بان العلم تجاوز الأنماط التقليدية ليصير العلم داخل سياق الحداثة مرادفا لماهية المعرفة، أي أن العلم بمعناه التقني هو انعكاس لكل المعرفة الإنسانية وبكل مجالاتها، لتركن العلموية الحداثية إلى أن تكون "نزعة إيديولوجية استطاعت الهيمنة على المعرفة وحصرها وتوجيهها باتجاه واحد هو اتجاه العلم فقط..وبذلك فهي تحجب التأمل الذاتي الخاص بنظرية المعرفة وحصر المعرفة بماهو قابل للتحقق في العالم الخارجي فقط كمعرفة صحيحة"[6].

[1]– عزالدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، (المرجع السابق)، ص 23.

[2]– عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، (المرجع السابق)، ص 114.

[3]– علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت، (المرجع السابق)، ص 13.

[4]– محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص09.

[5]– يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993،ص40.

[6]– يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001،ص81.

بهذا صارت كل معرفة تنتج جراء التأمل الذاتي وتتسم بالتجريد البعيد عن مجال التجربة إنما هي معرفة يشوبها النقص باعتبار الصحيحة من منظور العلموية الحداثية ينبغي أن تحاكي الواقع ومعطياته المادية فهي بذلك تحاول الحط من كل معرفة إنسانية لا ترتكز على العلم التقني ولا تجعل من المعرفة التجريبية منهجا لها " وهذه المعرفة العلمية- التقنية لا تكتفي بالحط من قيمة الأنماط المعرفية الأخرى، بل تطال الفضاء الثقافي كله وتتحول إلى ثقافة وإيديولوجيا بل إلى ميتافيزيقا أيضا"[1].

وبهذا يصبح العقل الحداثي عقل أداتي والمعرفة الحداثية معرفة تجعل من التقنية هوية لها "بمعنى إضفاء الطابع التقني على العلم، ولكنها في نفس الوقت من حيث هي إضفاء الطابع العلمي على العلوم الإنسانية والاجتماعية على وجه الخصوص، فهي إضفاء للطابع التقني على الثقافة ككل" [2]، فالمعرفة الحداثية معرفة علمية تقنية أي في خدمة المجال المادي الحسابي وبالتالي فهي معرفة حسابية كمية و أداتية همهما الشجاعة والفعالية وغايتها السيطرة الداخلية والخارجية على الإنسان وعلى الطبيعة "هكذا حول العلم الحديث الطبيعة إلى معادلات رياضية وأشكال هندسية أي إلى هياكل عظمية فارغة كما يقول برتراند راسل أو الى مجرد مخزن للطاقة منذور لأن يتحول إلى موضوعات قابلة للاستهلاك كما يقول هيدغر"[3].

بالتالي أضحت التفسيرات المختلفة للظواهر الطبيعية تأخذ بدا علميا بعيدا عن كل التبريرات الميتافيزيقية، هذه التفاسير التي نزعت عن الطبيعة سحرها الذي عرف به الفكر التقليدي، فالعلموية ساهمت اعتمادا على العقلانية في استمرار فعالية إزالة الوهم والخرافة عن العالم، بذلك صار الإنسان الحداثي "تسيطر عليه القناعة بأن كل ماهو موجود وكل ما يستجد في هذا العالم محكوم بقوانين باستطاعة العلم الإحاطة بها ومعرفتها كما بإمكان التقنية السيطرة عليها" [4]، فالطبيعة من وجهة نظر العلموية الحداثية ورواده أضحت مكشوفة التفاصيل من خلال العلم التقني، بذلك تكون المعرفة التقنية هي الغاية في ذاتها ومن خلالها يمكن بناء معرفة كونية سليمة تلغي كل معرفة دون المعرفة العلمية التقنية

[1]- محمد سبيلا ، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص09.

[2]- المرجع نفسه، ص09

[3]- المرجع نفسه، ص 10.

[4]- كاترين كوليو، تيلين، ماكس فيبر والتاريخ، تر: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص 80.

وعليه " أصبحت الطبيعة امتداد Rex- extenso متجانس العناصر لا فرق ولا تمييز بين مكوناتها ولا تخضع لأي تراتب انطولوجي كما كان الأمر في الفكر القديم والفكر القروسطي، فالمكان عبارة عن وحدات أو نقطة متجانسة المر الذي مهد لقبول التصور الرياضي الميكانيكي للطبيعة"[1].

إن العلموية التي ترتكز على المعرفة التقنية هي نمط من المعرفة القائمة على إعمال العقل بمعناه الحسابي، أي معرفة عمادها الملاحظة والتجريب والصياغة الرياضية والتكميم، في نموذج حصر العقل في الوظيفة العلمية التقنية "فالعقل بصورته الجديدة قد أصبح علمويا تقنيا وهو بذلك يمكننا نظريا من السيطرة على العالم بالعلم والتقنية وعمليا بالحصول على السعادة، وقد أخذ الآن أشكالا تعتمد على الهيمنة وترتبط بالإرباح، فينتج عن ذلك انحيازه عن الإنسان وانسياقه داخل الحركة الاقتصادية"[2].

فمقولة العلموية أعطت للإنسان إلزامية الوثوق بالعلم التقني باعتباره المنهج الموصل إلى اليقين المعرفي " فهابرماس يشير إلى أن العلموية أصبحت تشير إلى ثقة الإنسان بالعلم إلى الحد الذي يجعل منه المعيار الأوحد للحقيقة، فالمعرفة تصبح مساوية للعلم، للعلم فقط وهو المعرفة الحقة والصحيحة" [3]، بهذا تلغي العلموية كل المعارف المرتبطة بالماورئيات النابعة من الفعل التأملي، الأمر الذي حتم على الكثير من المفكرين الغربيين تقديم نقد واضح إلى العلموية كمقولة حداثية فهابرماس كنموذج يقدم مؤاخذات على هذا المنتج الحداثي باعتباره "لا يقيم جدلا من الميتافيزيقا بل تسحب البساط من تحتها، وتعلن أن القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها في الوقت الذي تلقي جانيا هذه المواضيع نجد أنها لا تستطيع أن تجعل نفسها مفهومة إلا من خلال المفاهيم الميتافيزيقية"[4].

إن العلموية كمنتج حداثي خالص يجعل من العلم – التقني أساسا له، إنما هو منتج خاضع للتقنية ومتطلباتها "فالتقنية كما أوضح هيدغر ذلك ليست مجرد تطبيق للعلم عبر إرادة الإنسان، بل هي ما يحدد للعلم نمط معرفته المطلوب"[5]، فتؤول التقنية إلى أن تكون غاية الإنسان النهائية والتي يرغب دوما

[1]– محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص 10.

[2]– عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص 228.

[3]– علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، (المرجع السابق)، ص113.

[4]– يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، (المرجع السابق)، ص95.

[5]– محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (المرجع السابق)، ص10.

في امتلاكها دون فهم للسبب ودون إدراك للمعنى، الشيء الذي رفضه الكثير من الفلاسفة باعتبار أن بعض يرى أن " كل ما بالوجود من صرامة لا يمكن أن يجعل من المعرفة العلمية غاية نهائية، وذلك يعني أن العلم- التقنية ليس مطلق بل هو نسبي ومحدد وعليه فلا يمكن أن نساوي العلم بالمعرفة بل هو جزء مهم منها "[1].

بهذا فالعلموية مقولة حداثية تؤمن بتأثير العلم في جميع المجالات المعرفية الإنسانية بل وينبغي له التسيد على كل أشكال المعرفة، باعتبار أن للعلم دور كبير في بناء المناهج المعرفية الحداثية "ولذلك فإنها تنطلق من العلم ولا تفكر فيه وتسلم بانجازاته ونظرياته كلها بجرة قلم واحدة، دون التنبيه إلى أن العلوم الحديثة تنتج معرفة قابلة للاستغلال تقنيا" [2]، فالعلموية سعت إلى تطبيق مناهج الفيزياء على العلوم الإنسانية دون أي اعتبار لخصوصية هذه العلوم، وهكذا أصبحت مناهج العلوم الطبيعية ومصالحها التقنية فوق إنسانية الإنسان وحاجته الروحية والاجتماعية، لأن هذه الحاجات ليس لها أي قيمة من الناحية التقنية إلا بوصفها سلعا، بهذا تكون العلموية "قد أنتجت العلم المتحرر من الإنسانية" [3]، ولذلك فقد رفضت النزعة العلموية تلك الحاجات معتبرة إياها المسؤولة عن تخلف الإنسان إبان العصور الوسطى.

إن العلموية كمنتج حداثي خالص يعبر عن النظام الحداثي الجديد والذي يرتكز على مبدأ "العلم" المحدد بوصفه جملة وقائع مشهودة ومجموعة علاقات بين هذه الوقائع القابلة للمشاهدة والقياس، غير أن هذه المقولة الحداثية المعبرة عن ذلك الجانب التطبيقي الواقع للحداثة الغربية تعتبر عند العديد من الفلاسفة المعاصرين مدخلا أساسيا لنقد الحداثة الغربية ونتائجها الواقعية التي ترهن إنسانية الإنسان وتلغيه في كل المجالات المعرفية.

[1]- عادل مصطفى، فهم الفهم،نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، دار النهضة العربية، بيروت،ط1، 2003، ص151.

[2]-يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايدولوجيا، تر: إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1999، ص 98.

[3]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (المرجع السابق)، ص 54.

ج. الديمقراطية:

من الطبيعي الإقرار بأن الديمقراطية كنظام سياسي قائم بذاته يتجلى بوضوح بجميع أشكاله في الفكر اليوناني القديم، فالديمقراطية لم تكن تعني حكم الصفوة من الناس عن طريق التمثيل البياني كما هو معمول به اليوم لأسباب تتعلق بالمؤسسات القائمة واتساع نطاق الكيانات السياسية بما يستحيل معه الحكم المباشر الذي ترمز إليه هذه الكلمة، إنما تعني حكم الدهماء من الشعب أي عامة الشعب"[1].

كما تجمع الدراسات التاريخية على أن الديمقراطية قد ظهرت بدءا لدى الإغريق القدماء في اليونان القديمة ومع بدايات تكون الفكر السياسي الإنساني في القرن الخامس قبل الميلاد، وذلك بازدهار الحضارة اليونانية القديمة إذ يمكن القول أن فلاسفة ومفكري اليونان هم أول من استنبط فكرة الديمقراطية وذلك في بحثهم عن أصل الدولة ونشأتها "إذ ذهبوا إلى أن الإنسان في حاجة إلى المجتمع، فلا يستطيع أن يحيا الحياة الطبيعية إلا داخل الجماعة"[2].

فالديمقراطية كنظام سياسي واقعي تطبيقي حداثي اتخذ عبر تطور المجتمعات وتعدد الثقافات صورا وتطبيقات متباينة، وأن هذا المفهوم التاريخي جوهره مثل أعلى يتمثل في المساواة، "وأن النظم والمؤسسات والعلاقات التي ترتبط بالديمقراطية هي التي تعظم المساواة بين البشر في كل المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتسمح للإنسان بتطوير إمكاناته وإطلاق قواه الكامنة لتحقيق الذات"[3].

وقد عرفت الديمقراطية كنظام مصالح وفق لمفهوم ومبادئ الثورة الفرنسية في الغرب باعتبارها حق الشعب المطلق في أن يشرع لجميع الأمور العامة بأغلبية أصوات أفراد المجتمع، بحيث يكون لإرادة الشعب بذلك حرية غير مقيدة بأية قيود خارجية، فهي سيدة نفسها ولا تسأل أمام سلطة غير سلطتها، فالديمقراطية في الفكر الغربي الحديث تأخذ مفهوما واسعا فهي تعني السيادة للأمة ومثلها الأعلى هو أن يحكم

[1]– فضيل دليو وآخرون، المشاركة الديمقراطية في تسيير الجامعة، مخبر التطبيقات، قسنطينة، ط2، 2006، ص 27.
[2]– حسين علي إبراهيم الفلحي، الديمقراطية والإعلام والاتصال، دار غيناء للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2014، ص 20.
[3]– سعد الدين إبراهيم، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز الدراسات العربية، بيروت، 2002، ص 36.

الشعب نفسه بنفسه، فهو الذي ينشئ القوانين التي تحكمه وتسير شؤونه، ويفصل في قضاياه لأن إجماع كل الشعب على أمر ما يعد تشريعا وقانونا ينبغي على الجميع الخضوع له.

إن جوهر الديمقراطية بعيدا عن التعريفات المختلفة والمفاهيم الأكاديمية هي أن يختار الناس من يحكمهم ويسوي أمرهم، وأن لا يفرض عليهم قوانين لا تلغي رأي الغالبية، وأن يكون لهم الحق سياسيا في مناقشة الأقلية التي تحكم زمام الأمور، فالديمقراطية كمقولة واقعية بلورتها البيئة الحداثة الغربية تبسط سيطرة الأغلبية المتشكلة داخل جماعة منظمة على الأقلية التي تمارس الحكم الزمني وان كانت هذه الأقلية تعبر عن صفوة معرفية، "هذا هو لب الديمقراطية الحقيقي الذي وجه المجتمعات الغربية وفق أساليب ممارسة مختلفة كالانتخاب والاستفتاء العام وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية وحق الأغلبية في المعارضة وحرية الصحافة واستقلال القضاء ..."[1].

فالحداثة الغربية تطالب بإعادة إلى اكتشاف السياسة اعتمادا على المواطنة الدستورية القائمة في النظام الديمقراطي، وبعد تجاوز مسوغات الشرعنة في الاعتماد على الإله، أو البعد الميتافيزيقي، ففي العصر الحديث القائم على التعدد "لا يمكننا السماح لأي نسخة واحدة محددة من الله أو الطبيعة أو العقل أن تسود على حساب أخرى لأننا لا نستطيع إعادة اختراع عوالمنا المعاشة وعلاقتها بالأنساق السياسية بعلاقات منحصرة بالعالم الطبيعي أو الميتافيزيقي" [2]، فالفلسفة والديمقراطية لا يشتركان فحسب في أصلهما المشترك ولكن وجودهما وجود مشترك، بمعنى أن وجود كل منهما مرتبط حتما بوجود الآخر، وذلك يتضح بما تعطيه الديمقراطية من بيئة حرة لتداول الأفكار ونقاشها، كما تمنح الجواز لصلاحية النقد كمشروع فلسفي يمثل الحداثة، وبالعكس فالفلسفة توفر الأسس العقلية لإمكانية قيام النظام السياسي المقبول والعقلاني والحداثي.

بهذا فالديمقراطية بجوهرها العميق ممارسة يومية تطال جميع مناحي الحياة وهي أسلوب للتفكير والسلوك والتعامل، وليست فقط أشكالا مفرغة من الروح أو مجرد مظاهر، وهي بهذا المعنى ليست شكلا قانونيا سياسيا فقط وليست حالة مؤقتة أو هبة أو منحة من أحد " وإنما هي حقوق أساسية لا غنى عنها وهي

[1]- عبد العزيز التويجري، الديمقراطية من منظور الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية، الرباط، دط، 2015، ص 14.
[2]- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، (المرجع السابق)، ص269.

دائمة ومستمرة، وهي قواعد وتقاليد تعنى الجميع وتطبق على الجميع دون تمييز وهي تعني الأقلية بمقدار ما تعني الأكثرية"[1].

فأهم مبدأ ترتكز عليه الديمقراطية في شكلها الحداثي هو حكم الأغلبية، إذ لا يعقل أن تنبثق عن إدارة أناس أحرار، وأن يكون مع ذلك وقف على قلة قليلة في مصلحتها، ذلك أن الديمقراطية نظام يتم في إطاره تقرير شؤون العامة وفقا لإرادة الأغلبية المشاركين في انتخابات دورية تتم في مناخ من الحرية السياسية القائمة على مبدأ يعد المرتكز الأساسي التي ترتكز عليه الديمقراطية وتبشر به في نمطها الحداثي، انه مبدأ المساواة.

اذ يعتبر مبدأ المساواة بين أفراد المجتمع عنصرا من عناصر الديمقراطية، فعلى المجتمع الذي يتبنى الديمقراطية ويطبقها فعليا أن يبسط فعل المساواة وفرضه بين الأفراد دون تفرقة لسبب من الأسباب، فمن المؤلم حقا أن يشعر الفرد بالاضطهاد وعدم المساواة، باعتبار أن وظيفة السلطة أن تساوي في معاملتها بين جميع المواطنين فيها، وأن لا تكون الديمقراطية لفئة على حساب فئة أخرى، ذلك أن كثيرا من النصوص والتنظيرات تناولت مفهوم المساواة داخل النسق الديمقراطي بشيء من التفصيل، فقد نصت وثيقة الاستقلال الأمريكية مثلا على انه "إننا نؤمن بأن الناس قد خلقوا متساويين" وكذا نص حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي في مادته الأولى " يولد الناس أحرارا ويبقون كذلك متساويين في الحقوق"[2].

فالمقصود بالمساواة كمبدأ حداثي واقعي ليس فقط المساواة الفعلية بين الأفراد من حيث ظروف الحياة المادية والمعيشية، بل تتعداه إلى أن المساواة تعني المساواة القانونية التي تعني عدم التفرقة أو التمييز بين الأفراد في تمتعهم بالحقوق والحريات التي كفلها الدستور والقانون، وأن حذف المساواة لا يجوز إلا لسبب متعلق بالمصلحة العامة وبمقتضى نص قانوني، فتطبيق مبدأ المساواة الذي بشرت به نتائج الثورة الفرنسية قضى على امتيازات الطبقة العليا والمتمثلة في الأشراف وكبار رجال الدين"[3].

[1]– عبد الرحمان منيف، الديمقراطية أولا الديمقراطية دائما، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ة بيروت، ط5، 2007، ص 09.
[2]– أحمد سعيد نوفل، أحمد جمال الظاهر، الوطن العربي والتحديات المعاصرة، الشركة العربية المتحدة، القاهرة، دط، 2008، 34.
[3]–محمد رفع عبد الوهاب، النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، دط، 2007، ص 179.

نخلص في الأخير إلى أن الديمقراطية كنظام سياسي اكتمل حداثيا وأضحى مقولة من المقولات التي تبشر بها الحداثة الغربية والتي تلغي جميع الفوارق بين أفراد المجتمع، مستبعدة بذلك فلسفة النخبة أو الصفوة في بسط النظام وفرض القوانين داخل المجتمع، فالديمقراطية انبثقت كأفكار فلسفية ثم تطورت إلى مذهب سياسي قائم بذاته، لتتحول مع الحداثة الغربية وتحديدا مع الثورة الفرنسية 1789 إلى منهج اجتماعي ونظام حكم قائم على أساس المشاركة الجماعية لأفراد المجتمع في إدارة السلطة بمختلف طرق ووسائل المشاركة الشعبية.

الفصل الثاني: الخلفيات الفلسفية لروني غينون ولحظة الوعي بالأزمة الحداثية.

تمهيد.

أولا: السيرة الذاتية والمرجعية الفكرية لروني غينون

1. في حياة الفيلسوف روني غينون.
2. السيرة التعليمية وأهم المؤثرين في الفيلسوف.
3. في وفاة الفيلسوف روني غينون.

ثانيا: الإنتاج المعرفي للفيلسوف روني غينون

1. محور نقد الحداثة الغربية وتطبيقاتها الواقعية.
2. محور الدراسات الدينية والتراثية.
3. محور الدراسات حول الشخصيات والمفاهيم التراثية

ثالثا: إرهاصات تشكل الأزمة الحداثية

1. الشرخ البيولوجي الداروينى
2. الشرخ السيكولوجي الفرويدي.
3. الشرخ الأكسيولوجي النيتشوي.

تمهيد:

إن الحداثة بوصفها حقبة فكرية مرتبطة بمكان معين أسلمتنا إلى تشكل الكثير من الدراسات التي تهتم لهذه الحقبة الفكرية تارة بالتمجيد والدعوة إلى تبني مقولات الحداثة النظرية ومحاولة تطبيقها واقعيا وفق المجالات الإنسانية المختلفة ووفق الحقول الثقافية خاصة المجالين السياسي والاجتماعي، باعتبار أن هذين المجالين يلامسان واقع الإنسان مباشرة، وبين رافض لهذه المقولات التي أنتجتها الحداثة الغربية سواء النظرية النابعة من العقل الحداثي والذي تشكل -كما سبق - وفق تراكمات معرفية ساهم في بلورتها الكثير من الفلاسفة والمفكرين في كل المجالات المعرفية الإنسانية، أو من خلال الرفض الصارخ لإنزال هذه المقولات الحداثية من عالم الأفكار والتنظير إلى العالم الواقعي المحسوس، كل هذا وذاك نلاحظه في مشاريع فكرية كاملة تأسست منذ اللحظة الأولى لانبثاق الحداثة الغربية.

ففي خضم هذا التباين المعرفي حول الحداثة الغربية ومنتجاتها الفكرية انبثق مشروع روني غينون الفكري والذي خص في جانب كبير منه الحضارة الغربية بالدراسة والتحليل، مشروع انطلق أولا من شرح هذه المقولات الحداثية شرحا مستوفيا، ثم اتجه روني غينون بمشروعه فيما بعد إلى محاولة تصحيح الكثير المزالق التي وقع فيها الفلاسفة الحداثيون والتي ارتبطت فيما بعد بالحداثة الغربية إجمالا، لهذا ارتأينا في هذا المبحث أن نحاول تتبع تفاصيل حياة فيلسوفنا وتقديمه للباحثين باعتبار أن التفاصيل والأحداث المشكلة لحياته يعد أمرا مجهولا للكثيرين ذلك أن ما كتب عن الرجل يعد أمرا قليلا.

ففي المطلب الأول حيث نرصد لأهم الأحداث التي شغلت مسار حياة روني غينون، من خلال محاولة الإلمام باللحظات المفصلية التي أثرت في تشكل مشروعه الفكري والتي نقلته من التعاطي مع الوجود انطلاقا من مادية صلبة لا تعترف بغير الطبيعة كمفسر وجودي وذلك جراء التأثير الكبير للبيئة التي ولد وترعرع فيها، إلى نطاق التراحم الروحاني والى الصدمة "المعرفية - الوجودية" التي عاشها، أي ذلك المعطى الإنساني الذي انتبه غينون إلى أهم العوامل التي قادت إلى تلاشيه في البيئة الحداثية الغربية وذلك من خلال المناداة بإرساء تلك الحكمة المستقاة من البيئة الشرقية باتساع رقعتها، ثم كان التطرق في المطلب الثاني إلى المحاور الفكرية التي شغلها الفيلسوف روني غينون من خلال مؤلفاته الفكرية، فمن

مجال الحضارة الغربية ونقدها إلى إيضاح سبل وآليات التربية الروحية وإعادة بعث الإنسان الكامل المتعدد الأبعاد .

أما المطلب الثالث والأخير من هذا الفصل فتم التعريج فيه إلى أزمات الحداثة الغربية والمحطات الفكرية التي يمكن وصفها بأنها شروخ محورية في مسار تكون الإنسان الحداثي المتأزم وقد تم الإشارة إلى ثلاث محطات أساسية أولها بيولوجية من خلال الشرخ الذي أحدثه عالم الإحياء تشارلز داروين Charles Darwin (1809-1882) ، والذي يعد المدخل الرئيسي لتشكل أزمة الحداثة الغربية، ثم تم التعريج على الشرخ السيكولوجي الذي يشكله النسق الفكري لسيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939)، ثم كان الختام بذلك الشرخ القيمي الذي أحدثه الفيلسوف الألماني فريديريك نتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900)، لتكتمل معه أزمة الحداثة الغربية ويكتمل بذلك تشكل الإنسان ذو البعد الواحد كما وصفه ماركيوز الغارق في التفاسير المادية – الطبيعية .

إن الفصل الثاني من بحثنا يعتبر مدخلا أساسيا إلى مشروع روني غينون المتجاوز لهذه الأزمة الحداثية، فالإحاطة بهذا المشروع تحيلنا إلى وجوب معرفة وزحزحة هذه الأزمة التي أنتجتها الحداثة الغربية وبواعثها الرئيسية وأهم محطاتها الفكرية بغية اكتشاف آليات التجاوز وأهم المشاريع الفكرية المتجاوزة لهذه الأزمة الحداثية.

أولا: السيرة الذاتية والمرجعية الفكرية لروني غينون

1. في حياة الفيلسوف روني غينون:

ينبغي للحكم على نجاعة أي دراسة متخصصة في مجال معرفي ما أن تحيط هذه الدراسة بجميع زوايا هذا المجال، من هذا كان لزاما علينا الإحاطة بتفاصيل حياة فيلسوفنا أولا بغية تسليط الضوء على أهم الأحداث التي كان لها الأثر البالغ على نمط تفكيره سواء كانت هذه الأحداث مرتبطة بالجانب النفسي والذي تشكل نتيجة جملة من الأحداث التي قد يعيشها أي إنسان فتنعكس على تفكيره وعلى سلوكه، وكذا محاولة الإلمام بالتفاصيل المحيطة بهذه الشخصية وكذا المجتمع الذي نشأ فيه خاصة أن هذه الشخصية الفكرية ستنقلب على المبادئ الاجتماعية التي ترعرع فيها وسيحدث ثورة فكرية على مجتمعه مقدما نقدا معرفيا لخصائصه، هذا النقد سيكون مرجعا للكثير من المفكرين من بعده باعتباره قدم نقدا للحداثة الغربية من داخل المجتمع الحداثي .

"تعد حياة رينيه غينون أو العارف بالله الشيخ يحي عبد الواحد – كما كان يسميه الإمام عبد الحليم محمود – ومشواره الطويل في البحث عن المعرفة من التجارب الإنسانية التي اتسمت بالثبات ووضوح الرؤية، فمنذ العشرينيات من عمره لم يعد "رجال اللاهوت" بقادرين على تقديم إجابات مقنعة للأسئلة، فقرر الابتعاد ومحاولة البحث بنفسه عن اليقين المطلق في غياهب المجهول فعايش أهم المذاهب الدينية والفلسفات"[1]، لكن كيف كانت حياة هذا المفكر النادر وما هي تفاصيلها .

"ولد روني غينون في بلدة بلوا بفرنسا في 15 نوفمبر 1886 من أسرة فرنسية كاثوليكية محافظة كانت تعيش في يسر ورخاء، فقد والده مهندسا ذا ش أن، وحياة غينون لا تتسم بحوادث معينة حيث كان هادئا وديعا وكانت تلوح عليه منذ الطفولة مخابل الذكاء الحاد" [2]، ولقد اختار روني غينون فيما بعد اسما آخر حيث غير اسمه إلى "يحي عبد الواحد"، "ولعل الاسم الذي اختاره لنفسه بعد اعتناقه الإسلام يلخص عبارة وجيزة "عبد الواحد يحي" فذلك هو الطريق الذي سلكه وقاده في هدوء وسكينة

[1]– أد– زينب عبد العزيز، مقالات من رينيه غينون، دار الأنصار، القاهرة، دط، ص 07.

[2]– روني غينون، رموز الإنسان الكامل، تر: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2016، ص 05.

بعيدا عن صخب الحياة وصراعها، يعبد الواحد الذي لا شريك له ويحيى في بحثه عن الحق والحقيقة وكأنه قد مارس قوله " انه لكي يدرك الإنسان كنه النور عليه محاولة الصعود إلى مصدره في تجربة ذاتية منفردة"[1]، وككل الفلاسفة المفكرين كانت أولى خطواته التعليمية في مسقط الرأس "حيث بدأ تعليمه في إقليمه الذي ولد فيه وكان دائما متفوقا على أقرانه وانتهى به الأمر سنة 1904 إلى نيل شهادة البكالوريا بعد أن نال جوائز عدة كانت تمنح للمتفوقين وفي هذه السنة سار غينون إلى باريس لتحضير الليسانس ومكث عامين في الدراسات الجامعية"[2]، واتخذ في شارع saint- lous enlity مسكنا له، وفي عام 1906 انتسب إلى كلية Rollin استعدادا لنيل إجازة في الرياضيات وكان يومئذ طالبا لامعا في العشرين من عمره وبرز للعيان تفوقه في الكثير من المجالات ولعل أهمها آنذاك كان الرياضيات.

إن فترة تكونه في مجال الرياضيات جعله يكون نابغة زمانه في هذا المجال، "وبعد دراسته عامين كاملين، ليتجه إلى دراسة المذاهب الباطنية في المدرسة الحرة العليا للعلوم الباطنية التي كان يديرها جيراس انكوس وكان يتخذ له اسما مستعارا هو Pupeus ويزعم أن طريقته المارتينية هي الوارثة الطبيعية لطريقة ' الكهنة الأصفياء les élus- cohems التي تعود إلى مارتنيز دي باسكو والتي تأسست في القرن الثامن عشر وكان من ابرز أعضائها لويس كلود" [3]، حيث ترك روني غينون لتعليم الجامعي فيما بعد غير آسف عليه وأخذ ينهل من هذه المنابع المختلفة، لقد انتسب إليها واتصل بها عن قرب ليعلم من داخلها، فعرف ما تهدف إليه فمنحته هذه المدارس أسمى دراجتها.

كانت باريس مفعمة بالمدارس المختلفة المشارب والمتنوعة التخصصات، وكانت فيها الماسونية وكانت فيها المدارس التي تنسب إلى الهند أو إلى التبت أو إلى الصين وكان فيها الروحانيون على اختلاف ألوانهم ومشاربهم ونزعاتهم" ولكن باريس لم تدعه يستمر في دراسته المدرسية المحدودة فقد فتحت له أبوابا أخرى كلها لذة وكلها نعيم ولا تقصد لذة حسية أو نعيما ماديا وإنما كانت باريس تمنح ذلك للماديين

[1]- أد: زينب عبد العزيز مقالات من رينيه غينون، (المرجع السابق)، ص 07.

[2]- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 05.

[3]- خالد محمد عبده، من رموز العلم المقدس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، مارس 2014، موقع: www. Mouminoun.com، ص 02، اطلع عليه يوم 02 جانفي 2019 على الساعة 10:25

الحسيين، فإنها تمنح لذة روحية ونعيما وجدانيا لمن لم تغرهم الدنيا وزينتها" [1]، في عام 1915 بدأ إعداده لرسالته في الدكتوراه حول "ليبنيتز والحساب التفاضلي " وفي عام 1917 بدأ الإعداد لدرجة الاجريجاسيون (درجة الأستاذية) في الفلسفة.

أما عن تآليف الفيلسوف الفكرية "ففي سنة 1909 أنشأ روني غينون مجلة سماها (المعرفة) وهذه المجلة اتسمت بالطابع العرفاني الذي كانت عليه مجلة أخرى سبقتها كانت تسمى (الطريق)" [2]، وقد كانت قصيرة الأجل إذ توقفت عن الصدور في عام 1912، بفضل هذه المجلة راح يعمق الأفكار التي كان شغوفا بها، وقدر لها أن تظل الأسس التي اعتمد عليها في أبحاثه الميتافيزيقية المعمقة واللاحقة، كتب روني غينون في إحدى مقالاته المنشورة في هذه المجلة يقول "إن المناهج التجريبية لن تكشف عن مجرد ظواهر لا يمكن الاستناد بناء أية رؤية ميتافيزيقية ..والحق أننا لن نجد مبادئ المعرفة الحقة إلا في نفوسنا "[3].

إن تراكم المعرفة الباطنية التي اكتسبه المفكر جراء الدراسات المعمقة التي أقامها قادته عام 1912 لاعتناق الإسلام بفضل جملة من الأصدقاء الذين تعرف عليهم والذين سنعود الى دراسة تأثيرهم بشكل مستقل في مبحث خاص، ففي عام 1912 أيضا " تزوج من بيرت لويBerthe lorry وفي العام نفسه أيضا كان صدور كتاب "رمزية الصليب" وقد أهداه إلى الشيخ عليش – والذي سنعود لسيرته في المبحث الموالي – وكان نص الإهداء "إلى ذكرى الجليلة للشيخ عبد الرحمان عليش الكبير العالم المالكي المغربي" وحمل هذا الإهداء تاريخ 1329 الهجرية وهو تاريخ يوافق العام 1912 للميلاد"[4].

حيث كان ركون روني غينون إلى الإسلام بعد رحلة فكرية عميقة عرج فيها على دراسة الماسونية دراسة دقيقة ثم دراسة الحضارات الشرقية القديمة محاولا الإلمام بماهية الحكمة الشرقية، سيصل للدين الإسلامي دراسة وتحليلا خاصة في شقه المرتبط بالتربية والسلوك لذلك "لم يكن انتقال روني غينون من

[1] – روني غينون، التربية الروحية والتحقق الروحي، تر: عبد الباقي مفتاح، دار الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2014، ص ج.

[2] – المصدر السابق، ص د.

[3] – روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 03.

[4] – خالد محمد عبده، من رموز العلم المقدس، (المرجع السابق)، ص 03.

المسيحية إلى الإسلام إلا بعد أن درس الماسونية وفلسفات الشرق القديم، وليس ذلك من قبيل التذبذب وعدم الاستقرار أو حبا في التغيير، وإنما بحثا عن الحقيقة المفقودة لتلك الحقيقة التي كانت تربط الإنسان قديما بالكون الواسع في توازن حكيم ثم انقطع خيطها في رحم هذا العصر الغارق في الماديات" [1]، وفي هذا العام توقفت مجلة المعرفة عن الصدور فأخذ يكتب في مختلف المجلات وأخذ يكتب عن انحراف الماسونية فأثار سخط الماسونيين، وأخذ يكتب عن انحراف البروتستانتية فأثار سخط البروتستانت، وانتقد الروحانية المزيفة أنى وجدت فغضب منه الذين ينتسبون إلى الروحانية الحديثة .

"في سبتمبر 1917 عين غينون أستاذا للفلسفة بجامعة الجزائر فقضى فيها عاما عاد بعده إلى فرنسا وعين في مدرسة بلدته ولكنه استقال بعد عام قضاه في التدريس ليتفرغ لأبحاثه وكان ثمرة هذا التفرغ أن نشر سنة 1921 كتابين هما (مدخل لدراسة العقائد الهندوسية) و(التيو صوفية تاريخ دين مزيف)، وتوالى نشر كتبه وتوالت مقالاته في مختلف الجرائد" [2]، بذلك توالى عطاء روني غينون الفكرية من خلاله مقالاته الدقيقة الناقدة التي تختلف في مضامينها وكذا من خلال كتب تختلف محاورها "ففي سنة 1925 فتحت له مجلة (قناع ايزيس) صدرها فأخذ يكتب فيها وفي سنة 1929 أصبح أهم محرر بها ورفض ما عرضته عليه المجلة من رئاسة التحرير"[3].

في عام 1928 فجع روني غينون بوفاة زوجته بيرت لوري وبعد تسعة أشهر تبعتها عمته وكانت تقيم معه منذ مدة طويلة ثم بعدها توفيت ابنة أخته وكان لها من العمر أربعة عشر عاما، كل هذه الأحداث كان لها التأثير البالغ على نفسية الفيلسوف باعتبارها أحداث مؤلمة يصعب على أي إنسان تجاوزها، الأمر الذي جعله يفكر في السفر فعرضت عليه دار من دور النشر في باريس على الشيخ يحي عبد الواحد أن يسافر إلى مصر ليتصل بالثقافة الصوفية فينقل نصوصا منها ويترجم بعضها فقبل العرض "ففي العشرين من فبراير 1930 سافر إلى مصر لهذا الغرض، وكان من المفروض أن يقضي فيها بضعة شهور فقط ولكن هذا العمل اقتضى مدة طويلة ثم عدلت دار النشر عن مشروعها، فاستمر الشيخ

[1]- أ.د: زينب عبد العزيز، مقالات من رينيه غينون، (المرجع السابق)، ص 07.

[2]- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص12.

[3]- روني غينون، التربية والتحقق الروحي، (المصدر السابق)، ص ح.

يحي عبد الواحد في القاهرة يعيش في حي الأزهر متواضعا متخفيا لا يتصل بالأوربيين ولا ينغمس في الحياة العامة، وانما يشغل كل وقته بدراساته وتآليفه والإجابة عن الرسائل الكثيرة التي ترد عليه"[1].

في عام 1931 بدأ روني غينون الكتابة في مجلة "المعرفة" في مصر لصاحبها وناشرها ومحررها السيد عبد العزيز الاسلامبولي حيث كانت مقالاته جن بلإلى جنب مع مقالات مرجليوث ومصطفى عبد الرازق والسيد عبد العزيز الثعالبي وحسين الهمذاني وأحمد بك عيسى ومحمد فريد وجدي وكل هؤلاء يعدون من المفكرين البارزين آنذاك سواء في مصر أو في الوطن العربي الإسلامي، وكان قد خصص روني غينون مقالا لشرح المقولة الفلسفية الشهيرة (أعرف نفسك بنفسك)، ثم كان مقاله الثاني في هذه المجلة للرد على الأستاذ وجدي محمد فريد عن الروحنة الحديثة، ثم نشر مقالا بعنوان القوى السابحة وهكذا توالت إسهامات الفيلسوف الفكرية شارحا وناقدا وبدأ اسمه يلقى رواجا في الأوساط الفكرية العربية.

في عام 1934 تزوج روني غينون من امرأة فاضلة هي فاطمة بنت الشيخ محمد إبراهيم "لينتقل إلى حي الدقي حيث أهداه أحد المعجبين مسكنا له، وقد حصل على الجنسية المصرية عام 1948، رزق من البنات والأولاد: فاطمة 1944، ليلى 1948، أحمد 1949، وعبد الواحد سنة 1951، الذي ولد بعد وفاة الشيخ بأربعة أشهر" [2]، هذا الأخير له زيارات دورية إلى الجزائر وتحديدا إلى ملتقيات 'الدروس المحمدية' المنتظمة من طرف الزاوية البلقائدية الهبرية بالجزائر وتحديدا بمقر الزاوية بمدينة وهران .

إن النقلة الفكرية التي عاشها الفيلسوف روني غينون كان للإحداث التي عاشها دورا بارزا فيها باعتبارها أحداث شكلت لحظات مفصلية أثرت في نفسه، من منطلق أن الأحداث التي يعيشها كل فيلسوف في حياته تعد من العوامل المؤثرة في توجه كل مفكر، لهذا حاولنا في هذا الفصل أن نتطرق لأهم الأهم اللحظات التي عاشها فيلسوفنا والتي بلورت نمط التفكير لديه، وسنحاول في المطلب القادم استكمال تفاصيل حياته من خلال تسليط الضوء على أهم الأشخاص الذين أثروا فيه والمشايخ الذين ألهموه سواء في فرنسا أو بعد انتقاله للعيش في مصر.

[1]- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 12.

[2]- أ.د: زينب عبد العزيز، مقالات من رينيه غينون، (المصدر السابق)، ص 09.

2. السيرة التعليمية وأهم المؤثرين في الفيلسوف :

بعد سرد الكثير من تفاصيل التي شكلت حياة الفيلسوف روني غينون، كان لزاما علينا التعريج على أهم الشخصيات المؤثرة في حياة المفكر والتي من خلالهم سلك ذلك المسلك المشكل لمنظومته الفكرية، فرحلة الشيخ يحي عبد الواحد الفكرية الممتدة من تبني الحداثة الغربية ومبادئها في بداية حياته خاصة في فترة انتقاله إلى باريس للدراسة، ثم إلى مرحلة التعرف على الثقافات الشرقية القديمة محاولا الإلمام بالحكمة الشرقية وانتهاء بإحاطته بمعنى التصوف الإسلامي وتبنيه كمآل فكري نهائي، ففي هذه الرحلة الطويلة كان لروني غينون أساتذة ومرشدين، ولعل العالم الفرنسي " شمبرينو" يعتبر من الأوائل المفكرين الذين أثروا فيه ذلك انه " كان يساهم في إصدار مجلة الطريق ويشرف على منهجها عالم فرنسي اسمه "شمبرينو"، وقد اعتنق شمبرينو الإسلام وتسمى باسم عبد الحق واستمر في إصدار مجلة الطريق من سنة 1904 الى سنة 1907"[1]، فاعتناق شمبرينو للإسلام أثار انتباه المفكر روني غينون الأمر الذي قاده إلى محاولة دراسة الأديان الشرقية وخاصة الإسلام، خاصة بعد أن تعرف على عبد الحق وهو مفكر مسلم ساعد فيلسوفنا في "تحرير مجلة المعرفة وكانت المجلة تنشر الأبحاث عن الإسلام وعن الديانة الهندية وعن الديانة البوذية"[2].

كان العالم عبد الحق هو المرشد الأول على الشرق وكان بالنسبة لغينون النافذة المطلة على ذلك الزخم الهائل من الحكمة المتعالية المتشكل في ثقافات أخرى غير الثقافة الحداثية المنتجة في الغرب، فلم يكن عبد الحق والذي تسمى بهذا الاسم تيمنا باسم العارف بالله عبد الحق بن سبعين الصوفي الأندلسي، ولم يكن عبد الحق الوحيد الذي نهل منه المفكر روني غينون واستلهم منه المعارف "فقد التقى عام 1910 بالفنان المصور السويدي ايفان آجلي الذي أسلم بدوره واتخذ اسم عبد الهادي وكان متصوفا شديد الإعجاب بابن عربي الطائي، وقد أمضى آجلي سبعة أعوام في القاهرة قبل أن يلتقي بروني غينون في عام 1912، تلقى فيلسوفنا الإعداد الصوفي على يد عبد الهادي واتخذ اسم يحي عبد

[1]– روني غينون، التربية والتحقق الروحي، (المصدر السابق)، ص د.

[2]– روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 07.

الواحد وكان في السادسة والعشرين من عمره" [1]، في هذه المرحلة المفصلية من حياته الفكرية اتجه إلى دراسة العقائد الصينية والهندوكية والتصوف الإسلامي .

في عام 1905م سافر أجيلي إلى مصر والتقى الشيخ عبد الرحمان عليش مفتي المالكية وأحد تلامذة الأمير عبد القادر الجزائري "وفي جامع الأزهر اعتنق أجيلي الإسلام على يد شيخ متصوف وسمي باسم عبد الهادي، وقد أمضى جيلي (عبد الهادي) ست سنوات في القاهرة أصدر فيها مجلة إسلامية أسماها 'العرفان'"[2]، أصدر فيها روني غينون مجموعة من المقالات ذاك أنه "أسهم- جيلي - رفقة يحي عبد الواحد فيما بعد بعدة أبحاث بلغت خمسة عشر بحثا وقد كان عبد الهادي شغوفا بالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الأمر الذي أثر فيما بعد في روني غينون وتوثقت الصلة بينهما مما جعله يفاتحه في التصوف والإسلام"[3].

هذا وكان التأثير المعرفي الذي حصل للمفكر روني غينون في بداية رحلته المعرفية في المشرق أحاله إلى تشكيل وعي خاص إزاء الحداثة الغربية ومنتجاتها المعرفية، حيث نظر روني غينون إلى الحداثة الغربية من نافذة الحكمة الشرقية القديمة وكذا التصوف الإسلامي فأسلمه ذلك إلى إدراك مدى تشوه الإنسان الحداثي في كثير من الأبعاد، ففي 1922 انعقدت بين روني غينون وناشر كتبه فيما بعد بول شاكرناك صداقة متينة، حيث كان هذا الأخير يصدر مجلة "برقع ايزيس" ومنذ العام 1925 مضى روني غينون في تعاون وثيق مع المجلة التي أعلنت أن هدفها هي دراسة المنقول الباطني ومختلف الحركات الروحية القديمة والحديثة وهنا نشر الشيخ مزيدا من المقالات والتي ستلقى اهتماما من مترجم الشيخ إلى العربية الجزائري عبد الباقي مفتاح عام 2013م"[4]، كذلك كان روني غينون على اتصال بالسيدة فلنتين دي سان بوان وهي أديبة مشهورة وصحفية لامعة أقامت في القاهرة منذ عام 1924، واستقبلت الفيلسوف عند حضوره واستمرت صديقة له طيلة إقامته في القاهرة .

[1]- أ.د زينب عبد العزيز، مقالات من رينيه غينون، (المرجع السابق)، ص 08.
[2]- خالد محمد عبده، من رموز العلم المقدس، (المرجع السابق)، ص 03.
[3]- المرجع نفسه، ص 03.
[4]- المرجع نفسه، ص03.

إن اتصال روني غينون بعلماء ومشايخ سافروا من قبل إلى مصر ألهم الشيخ إلى زيارة هذا البلد الذي يشكل واحدا من قلاع التصوف الإسلامي من خلال المعلم المعرفي المعروف وهو جامع الأزهر والذي يقوم عليه جملة من المشايخ الذين تتعدد توجهاتهم الفكرية بتعدد مشاربهم المعرفية، "ففي عام 1930 سافر روني غينون إلى القاهرة بحثا على النصوص الصوفية وفي بداياته في مصر تعرف على الشيخ سلامة الراضي من الطريقة الشاذلية التي كان قد ارتبط بها عام 1912، وفي العام الذي يليه استقر روني غينون على مقربة من جامع الأزهر متبينا كل العادات والتقاليد المصرية" [1]، في رحلته إلى مصر صحبته سيدة فاضلة تدعى ستينا وهي سيدة أمريكية كانت متزوجة من المهندس المصري حسن فريد، لكنها لم تلبث فيها غير مدة قصيرة حيث عادت إلى فرنسا بينما أخبرها روني غينون أنه يلزمه البقاء مدة أطول لكي يتابع بحثه عن مختلف النصوص العرفانية الإسلامية لذلك آثر الشيخ روني غينون البقاء قريبا من جامع الأزهر وهناك وجد ملاذه في وطن لا يعرف فيه أحد ولا يزاحمه في وقته شيء، ليعكف على أفكاره ويعمقها ويجتمع على نفسه التي أرقها الحزن "ذاك أن والدته وزوجته ووالده قد توافهم الله قبل حضوره إلى القاهرة، فحضر إليها وحيدا ووجد الكثير من المشاق في معيشته منفردا فتزوج سنة 1934 كريمة الشيخ الصوفي محمد إبراهيم، فمهدت له حياة من الطمأنينة والهدوء وانتقل بها من حي الأزهر إلى حي الدقي واستمر يرسل المقالات إلى فرنسا وينشر الكتب مسترحا إلى عطف زوجته ورعايتها"[2].

ولعله من أبرز أساتذة الفيلسوف روني غينون نجد الشيخ العارف بالله عبد الرحمان عليش والذي كان له تأثير بالغ في مساره الفكري وكذا في سلوكه، لذلك كان لزاما علينا الإحاطة بحياة الشيخ عليش والتمعن في سر العلاقة الوطيدة التي جمعته بالمفكر روني غينون، "فأسرة الشيخ عليش أسرة مغربية أشهر رجالها هو الشيخ محمد عليش الكبير (1218 - 1299 هـ) حيث درس الشيخ محمد عليش في الأزهر ثم جلس للتدريس به سنة 1245هـ وكان يحضر دروسه ما ينوف عن المائتين من الطلبة وقد تقلد مشيخة السادة المالكية والإفتاء بالديار المصرية سنة 1270هـ"[3]، فالشيخ محمد عليش الأكبر هو والد الشيخ عبد الرحمان عليش رفيق فيلسوفنا وأستاذه في مصر، عانى عبد الرحمان عليش ووالده من

[1]- أ.د: زينب عبد العزيز، مقالات من رينيه غينون، (المرجع السابق)، ص 09.

[2]- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 12.

[3]- المصدر نفسه، ص 12.

مضايقات الساسة في مصر بسبب بعض الفتاوى "حيث زج بالشيخ محمد وابنه عبد الرحمان في الجن وحكم عليهما بالإعدام، وقد مات الأب في السجن في سنة 1882م أما الشيخ عبد الرحمان عليش فقد استبدل النفي بحكم الإعدام"[1].

سافر عبد الرحمان عليش إلى دمشق وعاش فيها زمنا "حيث التقى بالمجاهد العنيد الأمير عبد القادر الجزائري (1220- 1300 هـ)، فتألفت بينهما صداقة وطيدة، وكان من أسسها حبهما الكبير للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (560 - 638 هـ) الذي كان الأمير يكرس وقته لتدريس كتبه" [2]، هذه العلاقة الروحية التي جمعت بينهما استمرت إلى غاية وفاة الأمير عبد القادر حيث "كفنه الشيخ عبد الرحمان وصلى عليه ودفن في الصالحية بجوار ضريح الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي"[3].

كان الشيخ عبد الرحمان عليش السبب المباشر في تغيير الذهنية الفكرية للفيلسوف روني غينون من خلال انتقاله من المسيحية إلى الإسلام، فقد كان الشيخ عليش الآخذ بيده إلى التصور المعرفي القائم على إدراك المعاني السامية في الدين الإسلامي والبحث في عمق المعاني العرفانية في التراث الإسلامي الصوفي "ولقد اعتنق غينون الإسلام بواسطة هذا الشيخ أعني الشيخ عبد الرحمان عليش وهو الشخص الذي أهدى إليه غينون أحد كتبه بعبارة (إلى الذكرى الموقرة، ذكرى الشيخ عبد الرحمان عليش الكبير العالم المالكي المغربي الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب)"[4]، ففضلا عن الصفة الصوفية السامية لهذا الشيخ كان له صفة أخرى، فلقد كتب غينون يقول "كان الشيخ عليش شيخ فرع من ال طريقة الشاذلية وكان في الوقت نفسه شيخ المذهب المالكي بالأزهر" [5]، فالمفكر ربي غينون يدين للشيخ عبد الرحمان عليش بتلك النقلة الابستيمية وبذلك التصور المفاهيمي الجديد، كما كان له الفضل الكبير في

[1] روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 12.

[2] – روني غينون، شرق غرب، تر : عبد الباقي مفتاح، دار الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2014، ص 08.

[3] – المصدر نفسه، ص 08.

[4] – روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، تر:عبد الباقي مفتاح، دار عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2013، ص و.

[5] – روني غينون، شرق غرب، (المصدر السابق)، ص 09.

إيضاح الكثير من معاني التصوف الإسلامي فقد كان يجمع بين صفتين هما الحقيقة والشريعة كان شيخ الطريقة ...هكذا كان هذا الشيخ يفتح السبل أمام غينون ويهديه الطريق"[1].

هؤلاء جملة من المفكرين والمشايخ الذين أعادوا توجيه الشيخ يحي عبد الواحد، وأخذوا بفكره لمجال يتجاوز الإبعاد المادية التي كانت تميز البيئة الحداثية ولا تزال، فكانوا السكة التي سلكها روني غينون نحو إدراك الحقيقة والتي وجدها في الحكمة الشرقية تارة وفي التصوف الإسلامي تارة أخرى، فبعد هذه المرحلة الهامة من حياة فيلسوفنا والتي اتسمت بالتوجيه ومحاولة الاكتشاف، "مكث الشيخ يحي عبد الواحد في القاهرة يؤلف الكتب ويكتب المقالات ويرسل الخطابات إلى جميع أنحاء العالم وكان في حركة دائمة، حركة فكرية وروحانية تشع أنوارها على كل من يطلب الهداية والرشاد"[2].

[1]- روني غينون، شرق غرب، (المصدر السابق)، ص 09.

[2]- المصدر نفسه، ص 13.

3. في وفاة الفيلسوف روني غينون.

إن مسار روني غينون العميق فكريا كان له أن يتوقف كما توقفت جميع الرحلات الفكرية بانتهاء صاحبها عن العطاء الفكري والإبداع المعرفي، ولا يكون هذا التوقف إلا بالانتقال من هذا الوجود ، غير أن هذا لم يحدث معه باعتبار ما كتب وما ألف عن الرجل وفكره ، "ففي يوم الاثنين الموافق 7 يناير 1951م على الساعة الحادية عشر مساءً، توفي الشيخ عبد الواحد يحي عن عمر يناهز الرابعة والستين في مسكنه بحي الدقي"[1]، وكانت تحيط به أسرته الكريمة وبجواره السيدة (فلنتين دي سان بوان)، "تلك السيدة العظيمة التي كانت أقامت في القاهرة منذ سنة 1924م، واستقبلت الشيخ عند حضوره واستمرت صديقة له طيلة إقامته في القاهرة ثم ودعته الوداع الأخير" [2]، وقد كانت هذه السيدة رفيقة للشيخ يحي عبد الواحد وكانت أديبة مشهورة وصحفية لامعة ولا عجب في ذلك فقد كانت من أسرة الشاعر الفرنسي الشهير (لامارتين) وقد اعتنقت الإسلام وناضلت عنه .

عرفت جنازة المفكر غينون مراسيم متواضعة حيث تشكل الموكب "من الأسرة وبعض الأصدقاء ولم يكن فيها أي شيخ من مشايخ الأزهر" [3]، أو كما وصف الكاتب المشهور " اندريه روسو" حيث كان في القاهرة آنذاك جنازة الشيخ يحي عبد الواحد فكتب في جريدة " لوفيجارو" الفرنسية يقول: " شيعت جنازته في اليوم التالي لوفاته وسار في جنازته زوجته وأطفاله الثلاث، واخترقت الجنازة البلدة إلى أن وصلت إلى مسجد الحسين حيث صلي عليه ثم سارت الجنازة إلى مقبرة الدراسة" [4]، كما يضيف الكاتب روسو بأن آخر مقال كتب الفيلسوف روني غينون لزوجته مفاده "(كوني مطمئنة سوف لن أتركك قط، حقيقة أنك لا تريني ولكني سأكون هنا وسأراك)، والآن حينما لا يلتزم أطفالنا بالهدوء فإنها تقول لهم كيف تجرؤ على ذلك مع أن والدك ينظر إليك فيلتزم الطفل بالسكون في حضرة والدهم اللامرئي"[5].

---

[1]- خالد محمد عبده، من رموز العلم المقدس، (المرجع السابق)، ص 03.

[2]- روني غينون، شرق غرب، (المصدر السابق)، ص 13.

[3]- عبد الحليم محمود، أوربا والإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط4، ص 72.

[4]- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، (المصدر السابق)، ص ط.

[5]- روني غينون، التربية والتحقق الروحي، (المصدر السابق)، ص ط.

وصل نعي الشيخ يحي عبد الواحد إلى باريس متأخرا، ذاك أن نبأ وفاته أذاعته الصحف الفرنسية يوم 09 يناير، فما إن وصلت البرقية التي تعلن وفاة المفكر روني غينون "حتى أخذت الصحف والمجلات تنشر مختلف المقالات عن الشيخ تحت عناوين مختلفة (حكيم كان يعيش في ظل الأهرامات) و(فيلسوف القاهرة)، (أكبر الروحانيين في العصر الحديث) ووصفوه (بالبوصلة المعصومة) و(الدرع الحصين)"[1]، أما المجلات الفرنسية فق د"خصصت له مجلة (دراسات تراثية) عددا ضخما كتب فيه الكثيرون من كتاب فرنسا مقالات شتى"[2].

كما خصصت له العديد من المجالات في أوربا أعدادا خاصة بالفيلسوف روني غينون تشرح وتحلل آراؤه المختلفة حيث "خصصت له مجلة (فرنسا – آسيا) عددا ضخما كتب فيه كذلك كثير من الكتاب الفرنسيين، ولأن غينون كان عالميا فقد أوسعت المجلتان صدرهما للكتاب الألمان والانجليز"[3]، كما كتب عن فيلسوفنا العديد من البحوث الأكاديمية إذ "توالت الكثير من البحوث والكتب والأطروحات الجامعية والملتقيات التي تناولت آثاره بالتحليل والتقدير، وكثير هم الذين أسلموا وانخرطوا في الطريق الصوفي بعد دراستهم لكتبه، ولا تزال هذه الظاهرة قائمة إلى يومنا هذا"[4].

وككل الفلاسفة والمفكرين لم تكن آراء غينون ذات مقبولية عند الجميع، فقد ظهرت مجموعة من الكتاب والباحثين الرافضين لكل ما كتب المفكر "فلقد كان هناك أعداؤه، كان هنالك الماسونييون المنحرفون وكان هناك المسيحيون الحانقون، وكان هناك المشايعون للعلم المادي الحديث ولهذه الحضارة الغربية التي هاجمها ولعنها من غير رأفة ولا رحمة ولا أدنى تنازل لأي مظهر لها، وقد كتب هؤلاء كلهم ضد روني غينون"[5]، ليحتد الخلاف بين أنصاره وأعداؤه وكانت النتيجة من ذلك كله خير وبركة، فقد حث ذلك الكثيرين على قراءة كتب غينون وفي قراءته الخير كل الخير "وكانت النتيجة المباشرة لذلك كله أن اضطربت وتهافتت جميع حجج المعادين للإسلام وأخذ الإسلام يغزو أوربا في بعض أفراد من طبقاتها

[1]– روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 14.
[2]– روني غينون، شرق غرب، (المصدر السابق)، ص 14.
[3]– المصدر نفسه، ص 14.
[4]– المصدر نفسه، ص 14.
[5]– روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 14.

المثقفة وتكونت الجمعيات في فرنسا وسويسرا تريد أن تنتهج نهج الشيخ يحي عبد الواحد وتسير على منواله الصوفي العرفاني"[1].

وقد كتب عنه الشيخ عبد الحليم محمود عدة تقارير تعرف بالمفكر روني غينون باعتباره أحد أقطاب الطريقة الشاذلية في مصر، ذلك أنه كتب إحدى التقارير لأحدى الجامعات المصرية مبرزا بأن "روني غينون من الشخصيات التي أخذت مكانتها في التاريخ، يضعه المسلم بجوار الإمام الغزالي وأمثاله، ويضعه غير المسلمين بجوار أفلوطين صاحب الأفلاطونية الحديثة وأمثاله" [2]، مبرزا عبد الحليم بأن الفيلسوف "لا يقدر التقدير الذي يستحقه إلا بعد وفاته، أما في أثناء حياته فكان أول تقدير له أن حرمت الكنيسة قراءة كتبه، والكنيسة لا تفعل هذا إلا مع كبار المفكرين الذين تخشى خطرهم، وقد وضعته بذلك بجوار عباقرة الفكر الذين اتخذت اتجاههم نفس المسلك"[3].

حيث شكل روني غينون ذلك الخطر المحدق بالعقائد التي تبشر بها الكنيسة والتي تحاول الحفاظ عليها بعيدا عن النقد وإعادة التمحيص فيضيف الشيخ عبد الحليم محمود سرد تقريرا معقبا عن دور الكنسية قائلا " ولكنها رأت في روني غينون خطر يكبر كل خطر – يقصد الكنيسة – فحرمت حتى الحديث عنه، وإذا كان هذا تقريرا سلبيا له فهناك التقرير الايجابي الذي لا يقل أهمية عن التقرير السلبي، فهناك هؤلاء الذين استجابوا لدعوة روني غينون فألفوا جمعيات في العواصم الكبرى في العالم وعلى الخصوص في سويسرا وفي فرنسا" [4]، ذاك أن نتاج الفيلسوف الفكري كان له صدى كبير في أوربا خاصة رغم الحصار الذي فرضته الكنيسة التي متمثلة في السطوة التي يمتلكها رجال الدين في أوربا، فتشكلت الجمعيات التي تعنى بفكر الرجل، حيث اتخذت هذه الجمعيات من "الإسلام دينا والطهارة والإخلاص وطاعة الله شعارا وديدنا، ويكونون وسط هذه المادية السابغة، هذه الشهوات المتغلبة واحات الجميلة يلجأ إليها كل من أراد الطهور والطمأنينة" [5]، ويواصل الشيخ عب الحليم محمود في تقريره الجامعي

[1]– روني غينون، شرق غرب، (المصدر السابق)، ص 14.
[2]– عبد الحليم محمود، ، أوربا والإسلام، (المرجع السابق)، ص 74 .
[3]– المرجع نفسه، ص 74.
[4]– المرجع نفسه، ص74.
[5]– عبد الحليم محمود، ، أوربا والإسلام، (المرجع السابق)، ص 74.

معرفا بالمفكر روني غينون حيث يرى انه من التقرير الايجابي أيضا أن كتبه ورغم تحريم الكنيسة لقراءتها قد اشتهرت في جميع أنحاء العالم وطبعت المرة بعد الأخرى وترجم الكثير منها إلى جميع اللغات الحية الناهضة ماعدا العربية والتي بدأت الترجمة لها مؤخرا فقط مع المترجم الجزائري عبد الباقي مفتاح، "والطريف أن بعض كتب الفيلسوف ترجم إلى لغة الهند الصينية ووضعت كشرح للوصية الأخيرة من وصايا (الدلاي لاما)" [1]، ثم يؤكد الشيخ محمود عبد الحليم بأن الغرب إجمالا لم يكن فيه عالم متخصص في الأديان المذاهب إلا هو لذلك خصصت له الكثير من المجلات والجرائد بعد مماته حيزا كبيرا لدراسة الإنتاج الفكري للفيلسوف فبعد مجلة (فرنسا- آسيا) "خصصت مجلة ابتودتر دينا سيونال وهي المجلة التي تعتبر في الغرب كله لسان التصوف الصحيح عددا ضخما من أعدادها كتب فيه أيضا كبار الكتاب الشرقيين والغربيين"[2].

نشأ روني غينون في فرنسا في أسرة كاثوليكية محافظة، نشأ مرهف الشعور مرهف الوجدان متجها بطبيعته إلى التفكير العميق والأبحاث الدقيقة، وهاله حينما نضج تفكيره ما عليه أبناء بيئته من تيه وشرود فكري اتجه للشرق باحثا عن الحقيقة مستلهما من السماء معارفه متجاوزا كل ماهو أرضي ،"أين الحقيقة ؟ سؤال وجهه روني غينون إلى نفسه كما وجهه من قبل إلى نفسه الإمام المحاسبي والإمام الغزالي والإمام محي الدين بن عربي، وكما وجهه قبله عشرات من المفكرين الذين أبوا أن يستسلموا للتقليد الأعمى وتأتي فترة الشك والحيرة والألم الممرض، ثم يأتي عون الله وكان عون الله" [3]، وكان عون الله بالنسبة لغينون دخلوه في الإسلام والنهل من تراثه المعرفي العرفاني والذي تعمق فيه فأضحى عارفا من العارفين وجنديا من جنوده الذين يجادلون به وفيه وعليه.

إن الانتماء الجديد الذي تملك الفيلسوف روني غينون كان له الأثر البالغ في تكوين نسق معرفي الخاص، يؤسس من خلاله لمشروع يعيد للإنسان ذلك الجانب ال ذي أوشك على التلاشي في غياهب حضارة مادية لا تعترف بغير المادة، هذا الجانب هو الجانب الروحي ومحاولة إحيائه وإعادة بعثه باعتبار الجانب

[1]- عبد الحليم محمود، ، أوربا والإسلام، (المرجع السابق)، ص 74.
[2]- المرجع نفسه، ص 75.
[3]- المرجع نفسه، ص75.

الذي يميز الإنسان عن غيره في أفق الموجودات، فكانت محاولة لبعث ماهية الروح ودورها الوجداني من خلال المشروع الفكري للفيلسوف روني غينون المجمل في مؤلفات عدة وفق محاور خاصة، هذه المؤلفات التي سنحاول تدارسها في المبحث الثاني من هذا الفصل بشيء من التفصيل.

ثانيا: الإنتاج المعرفي للفيلسوف روني غينون.

1. محور نقد الحداثة الغربية وتطبيقاتها الواقعية.

هذا المحور يشمل مجموعة من الكتب التي ألفها الفيلسوف روني غينون والتي كان لها الأثر البالغ في الفكر الغربي إبان القرن العشرين، باعتبارها مواضيع آنية قلبت القناعات الفكرية والعقائدية للكثير من المطلعين لها وجعلتهم يشكلون تصورا جديدا عن الحداثة الغربية ومنتجاتها وكذا تشكيل تصور آخر عن الدين والشرائع الإلهية، كما نجد في هذه المؤلفات تشريح في منتهى الدقة والعمق لأسس الحضارة الغربية المعاصرة وآليات تجلي هذه الحضارة في الواقع والذي أخذ طابع التعالي وكذا الرد على منتج هذه الحضارة الغربية الفكري خاصة الروحية الزائفة التي يجزم روني غينون بأن تحمل في طياتها ضلالات ومتاهات تقود الإنسان الحداثي إلى نوع من التيه الوجودي، ففي هذا المحور نحاول إبراز النقد الذي قدمه روني غينون لهذا الاتجاه الروحي .

في البداية قدم الفيلسوف شرطا دقيق لنظم ونسق الحضارة الغربية من خلال مؤلف في هذا السياق والذي عنونه ب "شرق غرب"، هذا الكتاب يتألف من مقدمة وقسمين، القسم الأول في أربعة فصول تحت عنوان " أوهام غربية " والقسم الثاني في أربعة فصول تحت عنوان " إمكانية التقارب بين الغرب والشرق " وأخيرا خاتمة ملخصة.

في هذا الكتاب " سعى الشيخ إلى إبادة أوثان الحضارة الغربية والى الإشادة بأصالة سمو الشرائع الإلهية والمبادئ العرفانية "[1]، هذه الأوثان التي أعاد الفيلسوف روني غينون في هذا الكتاب شرحها وإعادة تشريحها والتي أجملها في " اللهفة وراء التطور المادي المبتور عن كل ترق روحي في تأليه الفكر المقطوع عن الوحي الرباني في متاهات التكديس والتكاثر للتقنيات والعلوم المادية دون اعتبارها لأصولها العلوية "[2]، الأمر الذي قاد هذه الحضارة إلى الإيمان بجملة من الأخلاق السطحية الفاقدة لمعناها وغايتها، كل ذلك في إطار حضارة في منتهى الهشاشة والتي تحمل في ذاتها بذور فنائها كلما ازداد تطورها "ولا نجاة

[1]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 02.

[2]- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص . غ.

للغرب من دوامة الخواء الروحي الذي يهوي به الا بالاقتراب من التعاليم الربانية التي لا تزال حية في الشرق"[1].

كما يبرز الفيلسوف في هذا الكتاب صعوبة التقارب بين الشرق والغرب باعتبار العوائق الصعبة التي تعترض هذا التقارب، غير أن هذه العواقب ينبغي تجاوزها إن أراد الغرب العودة إلى أحضان حضارة متوازنة والنجاة من مصير متعفن وخطير، وفصل الفيلسوف ما ينبغي تجنبه في مسار تلقيح وتلاقح الغرب مع الشرق في تنشئة الظروف اللازمة لضمان الوفاق والانسجام والسلام .

وكتكملة لمشروع فهم ونقد الحضارة الغربية كتب الفيلسوف روني غينون كتابا آخر هو كتاب مكمل للكتاب الأول، هذا الكتاب عنونه ب" أزمة العالم الحديث " حيث يشرح فيه كيف أن سجنت أهلها في المادية القاتلة والشخصانية الوهمية والفردية المعزولة ، "لأن أصولها بترت فانفصلت عن الحقيقة الثابتة المسقية بمياه التعاليم الربانية وشرائع دين الله تعالى" [2]، حيث قدم في هذا الكتاب تحليلا دقيقا وصارما "مبينا إلى أي مدى وصل انحراف هذه الحضارة وتعارضها مع جل الحضارات الأصيلة السابقة حيث أنها اهتمت أساسا باستغلال ما نبذته تلك الحضارات السابقة" [3]، مبرزا بان الحضارة رغم نعتها بالتطور والتفوق التقني والمادي إلا أنها زادت غالبية الناس تعاسة باطنية ولم تزد المجتمعات إ لا بؤسا سلوكيا بسبب ابتعادهم عن الحق الذي لا حياة حقيقة ولا سعادة دائمة إلا في حضرته وإتباع شريعته .

إن هذه النظرة الصارمة للفيلسوف روني غينون لم تمنعه من إعطاء نظرة حول إمكانية تصحيح الوضع المنذر بالخطر الدائم "وذلك بالعودة إلى منابع التراث الروحي الأصيل التي لا تزال حية إلى اليوم" [4]، هذا الأمر الذي يمكن استنباطه من الكتاب الذي يمكن مطالعته بشكل يسير .

كاستمرار لمحور دراسة الحضارة المعاصرة وتسليط الضوء على إنتاجها الفكري، كتب الفيلسوف روني غينون كتابا آخر عنونه ب"هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" سنة 1946م، إذ يتألف هذا الكتاب

[1]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 02.
[2]- روني غينون، التربية والتحقق الروحي، (المصدر السابق)، ص.ذ.
[3]- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 34.
[4]- المصدر نفسه، ص 34

من مقدمة وأربعين فصلا وهو من أبرز مؤلفات الفيلسوف وأكثرها إثارة، باعتبار أن تأثيره كان بالغا في فكر أجيال من العلماء والمثقفين سواء في الغرب أو في الشرق وجعلهم يعودون إلى التراث الروحي الأصيل والى الدين الإلهي القيم، حيث شرح في هذا الكتاب " الأسس الخاطئة والاتجاهات الدجالية للحضارة الغربية المعاصرة ومراحل تطورها في الماضي وفي المستقبل إلى آخر الزمان" [1]، حيث ضبط في القسم الأول من الكتاب عدة مفاهيم أساسية في المعرفة والأخطاء الحديثة في شأنها كمعنى الكم والكيف وحقيقة التجلي والظهور والزمان والمكان والمادة ثم خصص فصول أخرى لتشخيص وتوصيف مظاهر التخريب الروحي والانحراف العقائدي والفكري وقلب الحقيقة ومسخ القيم في المجتمعات المعاصرة، وفي الأبواب الأخيرة تفصيل للظروف والمعطيات التي يظهر فيها الدجال آخر الزمان ومدى هيمنة القصيرة على العالم وكذا آليات نهايتها على أيدي القوى الربانية وأخيرا بيان معنى نهاية الدنيا وقيام الساعة .

أما آخر الكتب التي كتبها الفيلسوف روني غينون في توصيف الميكانيزمات التي تقوم عليها الحضارة الغربية المعاصرة فهو كتاب "السلطة الروحية والحكم الزمني" والذي كتب سنة 1929م، حيث يتألف الكتاب من مقدمة وتسعة فصول إذ ركز غينون فيه على الميزة الأساسية للسلطة الروحية في علو مرتبتها "وضرورة احترام سلم القيم والتدرج في المراتب لدى كل مجتمع محافظ على الدين" [2]، كما عرض في الكتاب العلاقة التي ينبغي أن تربط رجال الدين بالحكام السياسيين، واستشهد روني غينون بأمثلة من التراث الهندوسي والغربي في القرون الوسطى "ويقرر أن اختلاف الموازين في سلم القيم الدينية والاجتماعية يؤول إلى قلبها، إذ لم يحصل التقويم السليم في الوقت المناسب ومن هذا الانقلاب السالب تنشأ الفوضى في العقائد والمفاهيم والأفكار والسلوكيات وتلك علامة الدخول في أحلك الحقب التي تشكل المرحلة الظلامية لتاريخ الإنسانية"[3].

[1] – روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص.ظ.

[2] – روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 34.

[3] – روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص غ.

إن هذه الحضارة الغربية التي تخلت عن الغاية العليا للوجود والرافضة كل الرفض للأفكار المطلقة والراكنة إلى النسبية على كل الأصعدة والتي أفرزت جملة من الأنساق الفكرية الحديثة ولعل أهم الاتجاهات التي برزت في هذه الحضارة الغربية من وجهة نظر الفيلسوف هي الاتجاهات الروحية التي يصفها روني غينون بأنها بالروحية الزائفة، الأمر الذي قاده إلى كتابة جملة من المؤلفات التي تتمحور في الردود على ضلالات ومتاهات الروحية الزائفة.

وقد بدأ غينون سلسلة هذه الردود بكتاب أخذ عنوان "النيوصوفيزم قصة دين زائف" هذا الكتاب الذي يتألف من مقدمة وثلاثين فصلا في زهاء 472 صفحة، كما يحوي هذا الكتاب على العشرات من التعليقات حول كتب ومقالات، كما يشمل دراسة دقيقة وواقعية لتاريخ نحلة " النيوصوفيزم" في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وفيه أيضا تحليل لأحداث ولأشخاص كان لهم تأثير في التنظيمات السرية التي كانت تعج بها الأوساط الغربية في تلك الفترة، ففي هذا المؤلف "يبرهن على أن النيوصوفيزم وأمثالها من النحل الباطلة والتنظيمات البدعية المضللة في الغرب لا تعدو أن تكون صورة مشوهة بالمعرفة الدينية الإلهية المقدسة، وماهي إلا بؤر لروحية مزيفة أو ملفقة يشرف على تسييرها دجاجلة"[1]، ويصنف روني غينون هؤلاء الدجاجلة الغربيين على أنهم "أولياء للشيطان يستغلون تطلعات أناس متبرمين من حياة مادية سطحية فيضيعون أعمارهم في متاهات مصيرها الإحباط"[2].

ثم يرفق روني غينون سلسلة ردوده على التيارات الفكرية التي أنتجتها الحضارة الغربية بكتاب يحمل عنوان "زيغ نحلة استحضار الأرواح" ذاك أن هذا الكتاب يتألف من مقدمة وأربعة عشر فصلا، حيث يقدم الفيلسوف في هذا المؤلف دراسة شاملة على تلك النحلة التي تبشر بخاصية استحضار الأرواح، وهي النحلة التي يزعم دعاتها إمكانية الاتصال بأرواح الأموات في جلسات وفق طقوس خاصة، وأن تلك الأرواح تملي عليهم مجموعة من الأخبار، هذه النحلة التي أقر روني غينون ببطلانها وزيف دعواها في هذا الكتاب "ثم نبه الشيخ إلى الأباطيل التي تزخرفها مكتوبات المنتمين لهذه النحلة التي يزعمون أنهم تلقوها من تلك الأرواح ومن أخطرها الإيمان بعقيدة التناسخ وأحوال الإنسان بعد الموت مما يناقض نصوص

[1]- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، (المصدر السابق)، ص. ض.

[2]- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 36.

الكتب الإلهية"[1]، كما حذر روني غينون في هذا الكتاب من التأثيرات النفسية والاضطرابات العقلية للكثير ممن يمارسون طقوس هذه النحلة وأنها وسط مكيف للولاية الشيطانية والطقوس الظلامية، وقد كتب كتابه هذا للحد من انتشارها الكبير واستطاع بالأدلة إقامة الحجج العقلية على زيف منطقها وبالتالي زيف أتباعها.

كما جمعت مجموعة من التقارير حول كتب الفيلسوف روني غينون في كتاب حمل عنوان "تقارير" حيث طبع سنة 1973م، ذاك أن أكثر هذه التقارير تدخل في سياق العلوم الخفية وتيارات الروحية التي تنامت في الغرب خلال القرن السابع عشر حتى بدايات القرن العشرين، وللردود التي وجهها روني غينون إلى المفاهيم الخاطئة والعقائد الزائفة في تلك النزعات التي تصد عن الدين الإلهي القويم، "وهي طعون لم تفقد صلاحيتها إلى اليوم ومن شأنها المساعدة على التقويم السديد للعديد من التيارات الفكرية والنحل الطائفية وبدعها الدجالية" [2]، وتوجد إلى تلك الطعون مقالات الثناء على كتب الباحث في التراث الأصيل "أناندا كوماراسومي" خصوصا بحوثه حول الفن المقدس، كما توجد في القسم الثاني من الكتاب تعقيبات مشحونة بالحيوية كتبها روني غينون حول مقالات الفيلسوف بول ريكور Peul Ricœur (1913-2005) في مجلة " أتلنتيس".

ليختتم روني غينون محور الردود على مخلفات الحضارة الغربية الفكري بمؤلف حمل عنوان "مقالات وتقارير" والذي طبع سنة 2002م، حيث يحوي هذا الكتاب على مقالات نشرها الفيلسوف في مجلة "برقع ازيس" مابين سنتي 1925 و 1935م وفي مجلة " دراسات تراثية " مابين سنتي 1936 و1950م، ففي القسم الأول لها الكتاب مقدمة واثنا عشرة مقالة في خمس وتسعين صفحة تحتوي على دراسات وبحوث حول تيارات وأنساق تدعي توقير المعرفة المطلقة والتربية الروحية لأتباعها، وكلها مذاهب زائفة ووهمية، بل أحيانا تكون مصيدة يسقط بها الكثير في براثن الولاية الشيطانية، وفي هذا القسم أيضا "ردود صارمة قاسية على الفيلسوف الفرنسي المشهور "هنري برغسون Henri Bergson (1859-1941)" فيسخر في دعوته لما سماه بالدين الديناميكي الذي ما هو إلا خليط

[1]- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص أ.

[2]- روني غينون، شرق غرب، (المصدر السابق)، ص 37.

سمج من الأفكار التافهة والخاطئة الدالة على قيمة هذه الفلسفة التي لا تقضي إلا إلى العدم" [1]، كما يحوي الكتاب بحوثا أخرى حول ماهية السلوك العرفاني الروحي القويم وما يقابله من مسالك وقيمة، أما القسم الثاني من الكتاب فيقع في نحو 150 صفحة من خلال زهاء سبعين تعليقا على أبحاث نشرت عامي 1928 و 1950م وجل مواضيعها حول مسائل ترتبط بالمجالات التراثية الصوفية الدينية والميتافيزيقيا وما يتشعب منها من علوم وفنون.

بهذا يكون الفيلسوف روني غينون قد قدم تصورا دقيقا عن الحضارة الغربية الحديثة وعن منتجاتها الفكرية، مقدما من خلال جملة من مؤلفاته تصورا عن الآليات التي يمكن من خلالها تجاوز الإنتاج الفكري الغربي وإعادة بعث الدين وإحياء التراث العرفاني من جديد.

[1] – روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص ب.

2. محور الدراسات الدينية والتراثية.

يمكننا إدراج جزء من مؤلفات الفيلسوف روني غينون ضمن محور يعنى بالدراسات الدينية وكذا القضايا التراثية والتي تعد واحدة من المجالات التي اهتم بها الفيلسوف، حيث يمكن أن نتطرق إلى هذا المحور انطلاقا من مؤلفه الذي عنونه ب "مدخل إلى دراسة العقائد الهندوسية سنة 1921م، حيث يتألف هذا الكتاب من مقدمة وثمانية وثلاثون فصلا في زهاء 317 صفحة، وفيه تلخيص للنظريات العرفانية الأساسية التي فصلها غينون في كتب أخرى، ويعتبر في الحقيقة هذا الكتاب موضوع أطروحة الدكتوراه الخاصة بروني غينون حيث تم رفض موضوعه من طرف إدارة الجامعة بسبب أن الموضوع كان يخشى أن يثير ردود فعل داخل الأوساط الجامعية الفرنسية آنذاك.

في هذا الكتاب جدد الفيلسوف الفكرة التي لطالما كان ينادي بها في جميع مؤلفاته وهي " ضرورة اقتراب الغرب من الحكمة الشرقية القديمة لتقويم الانحراف الروحي الفكري المهول الذي أفرزته الحضارة المادية"[1]، كما يهاجم الفيلسوف روني غينون في هـ ذا الكتاب مسخ الشائع في أطروحات المستشرقين، مفسرا سوء فهمهم بخلل روحي أصابهم الأمر الذي قادهم إلى حصر الحقائق الإلهية والغيبية في الأشكال التافهة لقواعدهم الفكرية الوضعية الضيقة النابعة من أهوائهم وعواطفهم.

ثم يفصل روني غينون في هذا المؤلف لأهم الأسس التي تقوم عليها عقائد الملة الهندوسية الأصيلة والتي تتطابق من حيث جوهرها لأسس الدين الإلهي الواحد الخالد وان اختلفت أشكال التعابير عن تلك الأسس باختلاف اللغات والشرائع "والركن الأول للجميع هو لا اله إلا الله الواحد الأحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لا رب سواه ولا معبود بحق إلا هو له الأسماء الحسنى ذو الجلال والإكرام"[2].

ثم يدعم الفيلسوف روني غينون هذا المحور المعرفي بكتاب ألفه سنة 1931م، عنونه ب"رمزية الصليب" ذاك أنه كتبه بعد انتقاله إلى القاهرة واستقراره بها، حيث يتألف هذا الكتاب من مقدمة وثلاثين فصلا في قرابة 225 صفحة، إذ تتمحور فكرة الكتاب حول رمزية الصليب والتي لا يعتبرها

[1]- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص ش.

[2]- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، (المصدر السابق)، ص ص.

الفيلسوف غينون من خصوصيات المسيحية فقط، بل تتميز بوسع انتشارها حتى لا يكاد يخلو منها تراث عرفاني عبر العصور، ففي هذا الكتاب بيان أن " استنباط أسرار الوجود من رمزية الصليب تساعد على عرض أسس المعرفة الميتافيزيقية والسلوك الروحي بأسلوب قريب من المنطق الرياضي الهندسي" [1]، كما يشرح غينون في كتابه هذا أنه يمكن اعتبار "نقطة تقاطع خط الإسراء الأفقي وخط المعراج العمودي كمسقط لخط ثالث عمودي على سطح الصليب ذا ثلاث أبعاد مستوعبا للمكان بجهاته الستة"[2]، كما يضيف غينون شارحا أن "للزمان بأيامه الخلق الستة وسابعها في نقطة الديمومة أو يوم الخلود كما يمثل مركزه نقطة الاعتدال الثابتة في الآن الدائم" [3]، ثم ينبه الفيلسوف في مضمون الكتاب على دلالات أخرى للصليب كازدواجية الجمال والجلال، والمطلق والمقيد، وكيف تتقابل المتقابلات المنبثقة من نقطة الالتقاء المركزية الذاتية الثابتة في نفسها المحركة لغيرها .

في ختام هذا الكتاب يتطرق غينون إلى "موضوع الحرب أو السلام بالمفهوم الأوسع أي الحرب التي تنشأ من تنازع المتقابلات المتعاكسة والجهاد الضروري للرجوع من كثرة التشتيت والتفرقة إلى وحدة التكامل والانسجام، فالجهاد الأكبر لهوى النفس يثمر تحقيق سلام الطمأنينة والرضا"[4].

ودائما في سياق إنتاج الفيلسوف المعرفي داخل سياق الدراسات الدينية والتراثية كتب غينون كتابا آخرا سنة 1931م اختار له عنوان "مراتب الوجود"، حيث يتألف هذا الكتاب من مقدمة تمهيدية وثمانية عشر فصلا تحليلا في حوالي 106 صفحة، ذاك أن المهتمين صنفوا هذا المؤلف على انه أعمق كتب الفيلسوف روني غينون فيما يتعلق بالمعرفة الإلهية والوجودية باعتبار أنه يحوي "بيان دقيق للحقائق المتعلقة بوحدة الوجود، لا بمعناها الفلسفي الذي لا يميز بين الخالق والمخلوق ولا بين الوجود الواحد والموجودات المتكاثرة ولا بين الظاهر والمظاهر، ولا بضلالات الاتحاد والحلول بل وحدة الوجود بمعناها الإسلامي الأصيل" [5]، فمدار هذا الكتاب حول تجليات الوجود الذاتي الحق في الشؤون الإلهية

[1]- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص ع.

[2]- روني غينون، شرق غرب، (المصدر السابق)، ص20.

[3]- المصدر نفسه، ص 20.

[4]- المصدر نفسه، ص 20.

[5]- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص ف.

ومظاهرها الكونية عبر مراتب الوجود "خصوصا المظهر الإنساني الجامع الكامل علما بأن تلك الشؤون والتجليات والمراتب متكافئة من حيث الجمع الذاتي وتتفاوت درجاتها من حيث الفرق الأسمائي"[1]، أما الفصول الثلاث الأولى من الكتاب تتناول مفاهيم الوجوب والإمكان ثم التمييز بين الممكن القابل للظهور والممكن الذي لا يقبل الظهور، ثم التمييز بين الغيبين الذاتي الذي هو مبدأ كل تجل، واللاتعين الذي لا يعني العدم مثلما أن الصفر ضروري في الإعداد حتى يتميز الموجب عن السالب، فاللاتعين هو بمثابة الصفر الميتافيزيقي، أما الفصول المتبقية فقد شرح فيها روني غينون "مسائل تجليات الوحدة الذاتية الملقة في الكثرة الاسمائية ومظاهرها الخلقية المقيدة وعلاقة ذلك بوعي الإنسان من حيث أنيته الفردية كقيس من العقل الكلي"[2].

يليه كتاب آخر اختار له الفيلسوف غينون عنوان " الميتافيزيقا الشرقية" كتبه سنة 1939م، وهو عبارة عن رسالة موجزة في زهاء 26 صفحة وهي عبارة عن محاضرات ألقاها غينون في جامعة السوربون، حيث أدرج في هذه المحاضرة جملة من الآليات والمفاهيم التي من خلالها يمكن تشكيل فهم وتصور عن الأفكار المعروضة في مؤلفاته، وذلك من خلال وضع الحدود المضبوطة لجملة من المصطلحات التي هي مفاتيح لفهم مكوناته "ودعا إلى الوسائل المفضية إلى التحقق بحقائق بالعلم المقدس بالتدرج عبر مختلف مراحله مع تأكيد بنية كل الأخطاء والمغالطات الشائعة في الفكر الغربي الحديث وحث الطالب المطلع إلى المعرفة إلى أن يبحث عن كل الظروف الملائمة التي تساعده على السلوك وفق الدين القيم في وسط متشبع بالتراث الروحي الأصيل"[3].

كما يدعم روني غينون مجال الدراسات الدينية والتراثية بكتاب آخر اختار له عنوان "مبادئ حساب المقادير اللامتناهية في الصفر" والذي كتبه سنة 1946م، إذ يوضح فيه غينون الفوارق الأساسية التي تميز مفهوم اللامتناهي عن مفهوم اللامتعين وهو ما يجهله الكثير من علماء الرياضيات في العصر الحديث وكذا أدعياء العلم الميتافيزيقي، كما يوضح الفيلسوف في هذا الكتاب "الدلالات الأصيلة

[1]– روني غينون، التربية والتحقق الروحي، (المصدر السابق)، ص ع.

[2]– المصدر نفسه، ص ع.

[3]– روني غينون، شرق غرب، (المصدر السابق)، ص 22.

لبعض المفاهيم الرياضية كعملية التكامل والعبور إلى النهايات مبينا ما يضاهيها في الميدان الميتافيزيقي وها مثال يوحي بمدى البون الفاصل بين العلوم السطحية الظاهرية وبين حقائق العلم الرباني التراثي الأصيل"[1]، والجدير بالملاحظة أن مطلع هذا الكتاب حتى وان كان القارئ له عديم المعرفة بالرياضيات يمكن له أن يستفيد من الفصول الأولى مع إمكانية عثوره في باقي الفصول على بعض التوضيحات الهامة الأخرى .

وامتدادا لاهتمام روني غينون بالجانب الروحي المستوحى من الدين والتحقق العرفاني النابع من التراث الشرقي القديم كتب الفيلسوف كتابا مهما اختار له عنوان "نظرات في التربية الروحية" سنة 1946م، أي قبل وفاته بنحو خمس سنوات، ذاك أن هذا الكتاب يتألف من ثمانية وأربعين مقلة فيها توضيحات دقيقة وعميقة بمختلف أوجه ما ينبغي عليه السالك في مدارج التربية الروحية،"وفيها أيضا توضيح للفوارق بين التصوف والرهبانية المسيحية وبين السلوك الروحي والزهد وبين العرف والناسك، وكذلك معرفة الأخطار الموجودة في المنظمات المنتجة لوظيفة التربية الروحية المزيفة خصوصا في الغرب" [2]، كما أن الكتاب يتحمل بيان الفرق بين الفتح في الأسرار الصغرى والفتح في الأسرار الكبرى والفتح الأكبر بالرسوخ في المعرفة والولاية الكاملة الصحيحة للقيام بوظيفة التربية الروحية.

ثم كتب الشيخ يحي عبد الواحد مؤلفا آخر تمت طبعاته بعد وفاته أي في سنة 1952م، اختار له عنوان "التربية والتحقق الروحي"، حيث يتألف هذا الكتاب من واحد وثلاثون بابا تشكل مجموعة من المواضيع المكملة والمفصلة للكتاب الذي سبقه، أي كتاب "نظرات في التربية الروحية" باعتبارها مواضيع شارحة ومبينة لأهم المواضيع المتعلقة بالسلوك، وكذا إزاحة الغموض واللبس عن كل ما يحيط بمجال التربية الروحية العرفانية ومناهج ومراحل الترقي فيها وغاياتها وكذلك الشعائر التعبدية الصحيحة في مقابل الطقوس الزائفة وفضح أدعياء المشيخة والدجالين بتحديد الدور المنوط لشيخ التربية الحقيقي وعلاماته "من ذلك بيان مدى الفرق بين مقامات أولياء الله العارفين وأهل الجمع والوجود والشهود

[1] – روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص ص.

[2] المصدر نفسه، ص ص .

المتحققين بلباب الحكمة الربانية وبين ما هم عليه أهل الرياضات النفسية وضرورة التمييز الواضح بين المجالين النفسي والروحي"[1].

لذلك يمكن اعتبار هذا الكتاب عبارة عن وصفة حقيقية من خلالها يمكن الإحاطة بتلك الضلالات التي ينتهجها الكثير من دجالي العصر والمتظاهرين بامتلاكهم آليات التربية الروحية، باعتبارهم أصحاب دعاوى زائفة وواهمة كما يحوي الكتاب على دراسات في غاية العمق والتمييز بين المجال الشعائري الطقوسي في الدين وبين المجال الأخلاقي السلوكي وكذا علاقة الروح بالجسد ومعنى العروج والتحقق بالكمال العرفاني، ثم الرجوع بالخلق إلى الحق وعلاقته بالتضحية، ومن جانب آخر يعتبر هذا الكتاب من أنفس ما ألف الفيلسوف غينون كمدخل لعلم مقارنة الأديان الأصيل وبالأخص العرفان الصوفي المقارن "ولهذا الكتاب وللذي قبله عمق إسلامي واضح حيث أن جل مو اضيعهما مماثلة لما هو مبسوط في كتب التصوف الإسلامي" [2]، وهذان الكتابان لا غنى عنهما لمن طلب السلوك السليم الأصيل في العالم الغربي.

ويختم روني غينون هذا المحور الديني والتراثي بكتاب طبع سنة 1962م عنونه ب "رموز الإنسان المقدس"، حيث يعتبر هذا المؤلف من أهم وأنفس المراجع في علم مقارنة الأديان، والتراثيات الروحية من خلال الفحص العميق لرموزها المشتركة "وهو مدخل ممتاز لحملة من المفاهيم الأساسية المتعلقة بالتربية الروحية والعرفانية التي تشترك في جوهرها الواحد وفي هدفها الواحد كل المدارس التربوية الأصيلة حتى وان اختلفت كيفيات التعبير عنها" [3]، يتألف من خمسة وسبعين مقلة نشرها الفيلسوف روني غينون مابين سنتي 1925م و1950م في مجلتين كانتا تصدران في فرنسا وهما (الكنانيت) و(برقع ازيس) التي تحول عنوانها سنة 1936م إلى (دراسات تراثية)، والجامع لهذه المقالات ومرتب لتسلسلها وناشرها سنة 1962م هو الصديق الوفي لروني غينون العلامة العارف بالله الشيخ مصطفى فالسان (1907م-1974م).

[1]- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، (المصدر السابق)، ص ق.

[2]- روني غينون، شرق غرب،(المصدر السابق)، ص 25.

[3]- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص ق.

إن كل مقالة من ها الكتاب تحمل بيانا "لدلالات رمز معين تشترك فيه العديد من الملل والديانات والمذاهب التراثية الموصولة بالوحي الإلهي كرمز الكهف ورمز الجبل ورموز القلب والسلم والمركز والسبحة وغير ذلك من المفاهيم المتعلقة بالفن المعماري المقدس أو البروج الفلكية والهيئة الكونية" [1]، وفي ختام هذا الكتاب وعلى عكس الأطروحات المعاصرة بين غينون أن الرموز ليست مجرد مصطلحات وضعية متوجهة لنخبة اجتماعية أو عرقية "إنما هي نماذج ومثل لحقائق تفتح آفاق الوعي واليقظة على الآفاق المقدسة للمراتب العلوية لأنها بارزة في حضرة الغيب العلوي"[2].

بهذا يكون روني غينون قد قدم للفلسفة المعاصرة جملة من المؤلفات التي تعطي جانيا معرفيا لقلما تم الالتفات إليه في أوربا وهو الجانب العرفاني التراثي، ذاك أنه قدم للقارئ وللباحث الأوربي آليات استيعاب مجال العرفان بذلك العمق وبتلك الدقة التي نادرا ما نجد سبيلا لها، فيحيى عبد الواحد ومن خلال هذه المؤلفات التي تتمحور حول علم التصوف قدم مدخلا معرفيا يمكن من خلاله ولوج طريق العرفان والإحاطة به مبدئيا.

[1] روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص ق.

[2] – روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، (المصدر السابق)، ص ف.

3. محور الدراسات حول الشخصيات والمفاهيم التراثية

في هذا المبحث نحاول أن نتمعن في إنتاج الفيلسوف روني غينون والذي يشغل محورا مهما في إنتاجه المعرفي، هذا المحور الذي يأخذ بالدراسة مجموعة من الشخصيات التراثية المؤثرة والتي أسهمت بعطائها الفكري وكذا الإحاطة بالأفكار المشكلة لمنظومة بعض المذاهب التراثية خاصة الشرقية منها في محاولة لاستيعاب الآليات المعرفية التي تقوم عليها وأخذ تصور عن معاني الحكمة في جوهرها، كما نحاول في هذا المحور المهم من إنتاج روني غينون المعرفي ضبط ماهية الكثير من المفاهيم التراثية التي شغلت حقل المعرفة والفلسفة تحديدا في القديم وكذا في الفلسفة المعاصرة.

فأول كتاب يمكن إدراجه في ها المحور هو كتاب "باطنية دانتي" الذي كتبه الفيلسوف روني غينون سنة 1925م، خاصا الأديب والشاعر دانتي (1265م-1321م) بالدراسة والتحليل، وهو أحد مشاهير علماء الدين بايطاليا في القرن الثالث عشر والرابع عشر "ويكشف الشيخ يحي عبد الواحد بأن ها الحكيم كان متضلعا في علوم الباطن حسب ماهو مستنبط في كتابه الشهير "الكوميديا الإلهية" وأيضا في كتابه "الحياة الجديدة" [1]، ذاك أن غينون يقدم في هذا المؤلف "مقارنة لما فصله دانتي حول مراتب الوجود والنشأة الكونية وترتيبها من سجين بأسفل سافلين إلى جنات عدن في عليين" [2]، كما يشرح غينون في هذا الكتاب "رمزية الأعداد والحروف في المعارف الصوفية وفي النهاية نبه إلى أن ظهور دانتي بالكوميديا الإلهية في عصر مرتبط بدقة الخصائص المميزة لكل مرحلة من مراحل الأدوار الزمنية التي تختارها البشرية"[3].

ثم أتبع روني غينون هذا الكتاب بملف آخر داعم لهذا المحور كتبه سنة 1925م، اختار له عنوان "الإنسان وصيرورته وفق تعاليم الفيدنتا"، حيث يتألف هذا الكتاب من أربعة وعشرين بابا في زهاء 206 صفحة وفيه يتناول الفيلسوف أطوار تكوين الإنسان الآرمي ومصيره الذي يؤول إليه بعد الموت، فحسب تعاليم منظومة الفيدنتا الملخصة للُب التراث الهندوسي الأصيل ومن ذلك ضرورة ربط الأحوال

[1] – روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 29.

[2] – روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص خ.

[3] – المصدر نفسه، ص خ.

الواردة على الإنسان بالمبدأ العلوي الأصلي، فهي مظاهر متعددة لوحدة ثابتة، وقد ركز روني غينون من خلال عرضه لتعاليم الفيدنتا على "عدم انفصال الجانب الشرعي التطبيقي الظاهري عن الجانب النظري الوجداني الباطني"[1]، ثم يبرز الشيخ يحي عبد الواحد في هذا الكتاب إلى "عدم كفاءة اللغات الغربية للتعبير الصحيح عن الحقائق المعرفية السامية كما تعبر عنها اللغات المقدسة التي نزل بها الوحي الإلهي، مما يستلزم استعمال الرموز لتقريب مفاهيم ما تعذر الإفصاح عنه بالمصطلحات المألوفة"[2].

كما ينبه الفيلسوف في هذا المؤلف إلى أن الحضارة الغربية لم تعرف الإنسان إلا من خلال ذلك الجزء البسيط منه والمرتبط بالحس الظاهر فقط "ومظهرا ضيقا في رحابة إمكاناته ثم إن مجموع كل تلك الطاقات والإمكانات ماهي إلا مظهر جزئي بسيط للآنية، الحقبة الذاتية الثابتة المطلقة للذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، إذ كل ما سواها لا يمكن أن يعتبر وجودا حقيقيا" [3]، ثم ان هذا الكتاب بيان لآليات ومراكز الطاقة الروحانية الوجدانية التي تعطي للإنسان كماله ودوره المنوط به في الوجود، حيث يتجه غينون إلى أن هذه الروحانية "تنتعش بذكر الله تعالى كالزرع المبارك الذي يخرج شطأه من بذرة أدنى من السمسمة إلى أن تمتد فروعها في السماء تؤتي أكلها العرفاني كل حين بإذن ربها عند تحقق صاحبها لمقامات السلوك المعراجي" [4]، لذلك اعتبر الكثير من المفكرين أن هذا الكتاب أصعب كتب الفيلسوف لما فيه من المصطلحات "السنسكرينية" لغة الهندوس.

ليكتب روني غينون بعده كتاب سنة 1927م أخ عنوان "مليك العالم"، أثار ها الكتاب جدلا كبيرا في الأوساط المهتمة بالتراث الروحي، حيث بين فيه يحي عبد الواحد "وجود مملكة للولاية في عالم الإنسان سلطانها هو قطب الزمان وحكامها بمختلف طبقاتهم هم أولياء الرحمان ونوابهم موزعون داخل كل الشعوب والأمم وهي مملكة القلوب والأرواح حسب مقاماتها عند ربها وتحققها بالمعرفة الإلهية" [5]، وقد

[1] – روني غينون، التصوف الإسلامي، (المصدر السابق)، ص ق.

[2] – المصدر نفسه، ص ق.

[3] – روني غينون، نظرات التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص ش.

[4] – روني غينون، رموز الإنسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 26.

[5] – روني غينون، نظرات في التربية الروحية،(المصدر السابق)، ص خ.

أسس روني غينون في هذا المؤلف فكرة المركز العلوي في التلقي انطلاقا من عدة علل ومذاهب تشترك معه في هذا الكون .

وامتدادا لهذا المحور كتب الفيلسوف كتابا آخرا عنونه ب "القديس برنارد" سنة 1929م، وقد خص هذا الكتاب القديس برنارد بالدراسة والتحليل باعتبار أن القديس برنارد(1020م- 1153م) كان يمثل شخصية روحانية بارزة إبان العصور الوسطى، بالإضافة إلى نبوغه السياسي ومهاراته الدبلوماسية في بلده فرنسا، ذاك "أنه تمكن من جبر الصدع الذي حصل آنذاك بين الكنيسة والقصر الملكي، كما قام بالعديد من المناظرات في مسائل العقيدة وساهم في أنساء وإرساء جماعة " تنظيم الهيكل" إلي كان له الدور الأساسي في وصل الروحانية الغربية بالروحانية الإسلامية تحت غطاء الحروب الصليبية" [1]، فمن خلال هذه الشخصية النادرة ومن خلال هذا الكتاب حاول الفيلسوف روني غينون "أن يعطي نموذجا حيا للروابط الوثيقة التي ينبغي أن تتحقق دائما بين السلطة الروحية والحكم الزمني، أو التكامل بين رجال الدولة أو بين عالمي التدبير الروحي والحكمة التفصيلية الكونية لان ذلك ضروري لاستقرار وسلام كل أمة وازدهار كل ملة"[2].

وبعد انقطاع عن الكتابة ضمن هذا المحور لصالح محاور معرفية أخرى، عاد الفيلسوف روني غينون للكتابة ضمن مجال المذاهب والمفاهيم التراثية سنة 1946م، ليكتب كتابا أخذ عنوان "الثلاثية الكبرى"، إذ يتألف هذا الكتاب من مقدمة تعد مدخلا للموضوع وستة وعشرون فصلا موزعين على زهاء 212 صفحة، حيث يتناول فيه الفيلسوف الرمز المثلثي ودلالته العرفانية وفق تعاليم تراث الشرق الأقصى وهو الرمز المؤلف من الثلاثية الأساسية، السماء والأرض والإنسان الذي هو العمد الفاصل بينهما أو الإطلاق والتقييد والبرزخ الجامع بينهما، كما يحمل هذا المؤلف "توضيحا لمميزات الملة الصينية الأصيلة من جانب السلوك الروحي والمعرفة الإلهية كما هي في مدارس الباطن المنبثقة من " الطاوية"

[1]- روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 31.

[2]- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، (المصدر السابق)، ص ت.

وجانب السلوك الظاهري والاجتماعي والمعرفة الشرعية كما هي في مدارس علم الظاهر المنبثقة من الكونفشيوسية"[1].

ثم كتب يحي عبد الواحد كتابا آخرا يمكن إدراجه ضمن ها المحور، هذا الكتاب ال ذي اختار له عنوان "نظرات في علم الباطن المسيحي"، حيث خرج هذا المؤلف إلى النور بعد وفاة الفيلسوف وتحديدا سنة 1954م، ذاك أنه يتألف من مقدمة وتسع مقالات في قرابة 126 صفحة، ففي هذا المؤلف يجيب الفيلسوف عن بعض التساؤلات والاستشكالات المطروحة حول علم الباطن في المسيحية، كما يحوي الكتاب على بعض الردود والتعقيبات حول المزالق والأخطاء المعرفية الموجودة في بعض المؤلفات التي أخذت علم الباطن بالدراسة، ويعد هذا الكتاب الثالث للفيلسوف حول المسيحية بعد كتابه حول القديس برنارد وكتابه العلم الباطني لدانتي، ففي هذا الكتاب تكلم غينون حول موضوعين "يتعلق الأمر بأهمية اللغة العبرية في الملة المسيحية، ويتعلق الثاني بتمحور المسيحية الأصيلة حول قطبين القطب الشرعي الظاهري العام والقطب السلوكي الباطني الخاص"[2].

ثم يكتب فيلسوفنا كتابا آخر خرج إلى الوجود المعرفي بعد وفاته أيضا وتحديدا سنة 1964م، حمل عنوان "دراسات حول الماسونية الحرة وتنظيم الرفقة"، إذ يحوي هذا المؤلف على ثلاث وعشرين مقالة وعشرات التعاليق على الكتب والدراسات المعاصرة التي تعنى بالماسونية الحرة وتنظيم الرفقة في الغرب، حيث يقرر"الماسونية الأصيلة كانت منهاجا للتربية الروحية وأن رموزها ومصطلحاتها دلالات عرفانية وأن جانبها الأصيل مزال يحمل إلى اليوم" [3]، كما يضيف الفيلسوف في مؤلفه هذا أن "في الغرب بذور لتلك التربية والمعرفة، رغم ضعف مستوى جيل المنتسبين إليها، ورغم اقتصارها على الجانب النظري فقط بعد انقطاعها منذ زمن بعيد عن الجانب التطبيقي" [4]، هذا وقد أعطى غينون تنظيرا معرفيا لإمكانية رجوع الماسونية إلى منبعها الأول خاصة في مقال حول الكلمة المفقودة والألفاظ المستعارة.

[1]- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص ش.

[2]- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، (المصدر السابق)، ص ر.

[3]- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص 28.

[4]- المصدر نفسه، ص ذ.

واستمرارا لمحور الدراسات التراثية كتب روني غينون، كتبا عنونه ب "دراسات حول الهندوسية" خرج إلى العلن سنة 1968م، حيث يتألف هذا الكتاب من إحدى عشر مقالة وجملة من الردود والشروح على دراسات صدرت معظمها وكتبت في مجلة "برقع ايزيس" ومجلة "دراسات تراثية" إذ أن "المفاهيم التي تطرق اليها تتميز بعموم أبعادها حتى وان تعلقت بخصوص التراث الهندوسي في مجالات المعرفة والحقا يق الغيبية فهي لاتتنافى مع إمكانية تطبيقها على أشكال أخرى من التراث المعرفي في الملل والأديان الأخرى ذات الأصل الإلهي"[1]، كما حاول يحي عبد الواحد تصحيح الأخطاء الموجودة في تلك المقالات وأنماط من سوء الفهم الشائعة عند الدارسين المعاصرين "ويتميز سمو المشاهدة في مقام الإحسان والاجتباء الرباني من أعمال المجاهدة في مقام الإيمان كما يتميز بين علوم المعرفة وأعمال المعاملة" [2]، ثم يوضح الفيلسوف في هذا المؤلف "علاقة الهوية بالأنية وينبه إلى مبررات وجود النظام الطبقي في المجتمعات التراثية كوضع يعكس ما عليه الاستعدادات والأمزجة الانسانية من الاختلاف والتفاضل"[3].

ثم كتب الفيلسوف روني غينون كتابا آخر يدرج ضمن سياق تحليل المفاهيم التراثية والإحاطة بها حمل عنوان "أنماط تراثية وأدوار كونية"، تمت طباعته سنة 1970م، باعتبار أن الكثير من مؤلفات الفيلسوف بقيت أدراج الرفوف من دون طباعة ويعتبر هذا الكتاب من الكتب التي طبعت بعد وفاته والذي سلط فيه الأضواء على بعض مراحل التاريخ الإنساني والأنوار الزمنية للحضارات وفق تعاليم الهندوسية، وهي التي تتفق في مجملها مع تعاليم الملل الأخرى، وأعطى روني غينون "توضيحات عميقة وعجيبة قد لا يقررها بعض علماء الآثار المعاصرين حول التراث الحضاري للمنطقة القطبية الشمالية وللقارة الأطلسية التي اندثرت بخسف طوفان عام وحول الروحانية العبرية (القبالة)" [4]، كما اهتم في هذا الكتاب بالحضارة المصرية وتراث العلوم الهرمسية ومدى تأثيرها في الحضارات التي أعقبتها بما فيها الحضارة

[1] – روني غينون، رموز الانسان الكامل، (المصدر السابق)، ص 28.
[2] – روني غينون، شرق غرب، (المصدر السابق)، ص 29.
[3] – المصدر نفسه، ص 29.
[4] – المصدر نفسه، ص 32.

الإنسانية "حيث استعمل بعض أئمة التصوف الإسلامي أحيانا لغة رموزها ومصطلحاتها" [1]، وجملة هذه البحوث تشكل لوحة مثيرة للجوانب المقدسة في التاريخ الإنساني.

يليه بعده كتاب كتبه الفيلسوف يحي عبد الواحد ويندرج ضمن سياق الأبحاث التراثية والذي أخذ عنوان "لمحات حول التصوف الإسلامي وعلم الباطن في الملة الصينية (الطاوية) " حيث أصدر هذا الكتاب سنة 1973م، إذ يتألف هذا المؤلف من قسمين، يحوي القسم الأول على مقالات حول التصوف الإسلامي، أولها المدخل العام للتصوف والمبادئ الرئيسية له، فمن خلالها لا يمكن اعتبار هذا العلم دخيل على الإسلام كما يتج ه إلى ذلك كثير ممن لم يفهم التصوف، ذاك أن منبعه الأول هو القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وقد أخذت مقالات هذا القسم من الكتاب مواضيع شتى أهمها النشر واللب في الميدان العرفاني، حقيقة التوحيد، رمزية اليد، الفقر إلى الله تعالى، الروح، علم الأسرار، الحروف وأعدادها في اللغة العربية، أما القسم الثاني والأخير فشمل الكثير من ردود المؤلف على عدة تآليف تعنى بالتصوف الإسلامي وكذا الملة الصينية.

ليختم هذا لمحور المعرفي بكتاب عنوانه "مجموعة منتخبات" والذي صدر سنة 1978م، حيث يتألف هذا الكتاب من تسعة عشر مقالة تتناول مواضيع مختلفة كتبها روني غينون في سنوات مختلفة كمقالة "مبدع العالم" التي كتبها سنة 1909م، وكذا مقالة حول مسألة أصل الشر وانتهاءً بمقالة صدرت عام 1951م، حول العلم الظاهر بالبنية للعلوم التراثية الأصيلة والتي يجزم روني غينون على استحالة التوفيق بين البحث الفكري الظاهري السطحي الحديث وبين المعارف التراثية اليقينية، مقالات هذا الكتاب تتكون من ثلاث مواضيع رئيسية "علم ما وراء الطبيعة والكونيات في سبعة مقالات، وكذا العلوم والفنون التراثية في أربعة مقالات، وأخيرا بحوث حول بعض الضلالات المعاصرة وانحرافات الحداثة في ثمانية مقالات" [2]، ففي هذا الكتاب ضبط لمفاهيم عميقة للعلاقات بين العلوم والفنون وطبيعة كل منها، كما يحوي هذا المؤلف معاني عميقة حول نظرية الروح وحول أصل الطائفة المسيحية الأمريكية التي تعرف بالمرمونية، وأيضا حول مغالطات ومتاهات وأدعياء الروحنة الحديثة .

[1] – روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص ض.

[2] – المصدر نفسه، ص ض.

ثالثا: إرهاصات تشكل الأزمة الحداثية

1.الشرخ البيولوجي الداروييني

إن النمط الحداثي في التعاطي مع الحياة والذي يخص أساسا الإنسان بشكل مباشر، أسلمنا إلى تشكل جملة من الشروخ المعرفية التي تعبر عن أزمات حداثية تكونت جراء سلسلة من التراكمات التي برزت بفعل الزمان مشكلة بذلك نسقا متكاملا، هذا النسق المتأزم أحالنا إلى تكون إنسان حداثي يعاني من تشوهات مست الكثير من الجوانب التي يختص بها الإنسان عن غيره من الكائنات، بدءا من البعد الفيزيولوجي المرتبط بالمادة الجسدية من خلال إعادة بعث فهم جديد لماهية الإنسان انطلاقا من الشق المادي فيه، مرورا بتشوه مس الجانب النفسي (السيكولوجي) وذلك من خلال الثورة التي حدثت في علم النفس الحديث وإعادة بعث مدرسة نفسية جديدة أعيد من خلالها رسكلة فهم جديد يتوافق في كثير من الجوانب مع الفهم الفيزيولوجي، وصولا إلى الأزمة الانطولوجية المرتبطة بالغايات والمقاصد الإنسانية التي يهدف إليها الإنسان وهي الحلقة النهائية في ظهور الإنسان الحداثي المتأزم الذي يحتاج إلى إعادة بعث.

إن أول بوادر انبثاق الأزمة الحداثية وتشكل الإنسان الحداثي المتأزم بدأت مع عالم الأحياء تشارلز داروين وجملة الأفكار الثورية المشكلة لفلسفته، أو ما يعرف بالفلسفة الداروينية والتي "تعتبر ترجمة لكلمة داروينزم Darwinism الانجليزية ويقال لها أيضا "الداروينية الاجتماعية" وهي كلمة منسوبة الى تشارلز داروين (1731- 1820)"[1]، أما في جوهرها ففلسفة داروين هي "فلسفة علمانية شاملة واحدية عقلانية مادية كمونية، تنكر أي مرجعية غير مادية وتستبعد الخالق من المنظومة المعرفية والأخلاقية، وترد العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة وتدور في نطاق الصورة المجازية العضوية للكون"[2]، فالداروينية تلغي كل معرفة تتجاوز الطبيعة المادية المرتبطة أساسا بالجنس الإنساني حيث "رسخت الفلسفة الداروينية أفكار الواحدية المادية الكونية التي تذهب إلى أن العالم هو مادة

[1]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكك الإنسان، (المرجع السابق)، ص 97.

[2]- المرجع نفسه، ص 97.

واحدة صدر عنها كل شيء، مادة خالية من أي الغرض والهدف والغاية ولا توجد داخلها مطلقات متجاوزة من أي نوع"[1].

إن الفلسفة الداروينية في نظرتها الوجودية للعالم تعتبره عبارة عن "طبيعة والطبيعة محايدة لا تعرف الخير أو الشر أو القبح أو الجمال، ولا توجد أي ثنائيات في الكون إذ يرد كل شيء إلى المادة، ويفسر كل شيء بالتطور المادي"[2]، فالرؤية الداروينية أسست لفكرة الصراع الأبدي، إذ من خلالها تم نقل الصراع الحاصل في الطبيعة ومحاولة إسقاطه على عالم الإنسان، من منطلق أن العلاقة بين الكائنات الحية في الطبيعة القائم على الصراع لا تختلف عن العلاقات القائمة بين الأفراد، داخل المجتمعات الإنسانية، بذلك يصير العالم الإنساني إلى حركة دائمة والى حلبة صراع تطورية يكون البقاء فيها للأصلح و للقادر على البقاء، هذا الصراع الذي سيتنقل من نطاق الأفراد إلى حيز الجماعات.

بهذا يمكن فهم الداروينية على أنها "رؤية تنطبق على التاريخ من جهة أن الشعوب الأقوى لها أفضلية الهيمنة وفرض نموذجها على العالم، الذي سيتحول إلى مادة استعمالية كلية سواء بالنسبة للأرض أو البشر، وما الموجة الاستعمارية للعالم التي حركتها دوافع الحداثة ومنطق التنوير إلا خير شاهد واقعي على النزوع الداروينيي في معنى التقدم بوصفه صراعا سرمديا" [3]، فتشارلز داروين عالم الأحياء أسس لفهم جديد ولفلسفة خاصة لم يسبق إليها من خلال تطبيقه لما فهمه على عالم الإنسان المعقد، فأسلمنا إلى مقدمة أساسية في فلسفته والتي أضحت العنوان البارز في الفلسفة الداروينية، مقدمة قوامها أن "كل الأنواع العضوية ظهرت من خلال عملية طويلة من التطور وهي عملية حتمية شاملة تشمل كل الكائنات وضمن ذلك الإنسان وكل المجتمعات في المراحل التاريخية كافة"[4].

فأولى بوادر الأزمة التي أنشأتها الداروينية هي الانطلاق في فهم الوجود من خلال الإقرار بأن الإنسان كائن عضوي مادي مثله مثل شتى الكائنات الحية المشكلة للنظام الطبيعي رافضة بذلك الإقرار بوجود

[1]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكك الإنسان، (المرجع السابق)، ص 101.

[2]- المرجع نفسه، 101.

[3]- دواق الحاج، الحداثة نحو إمكان آخر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، موقع: www.mouminoun.com، ص09، اطلع عليه يوم 12 افريل 2019 على الساعة 20:30

[4]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكك الإنسان، (المرجع السابق)، ص 99.

عوالم أخرى للإنسان غير العالم المادي العضوي "فالإنسان ما هو إلا جزء من هذه الطبيعة وهذه المادة، وقد صدر هو أيضا عنها، من خلال عملية التطور إذ لا يوجد سوى قانون طبيعي واحد يسري على الإنسان والأشياء، فالوجود الإنساني نفسه يتحقق من خلال الآليات التي يتحقق من خلالها وجود الكائنات الأخرى، أي الصراع والقوة والتكيف"[1].

هذا ويمكن اعتبار خاصية التطور هي المرتكز الأساسي إلي تقوم عليه الداروينية في بدايتها، وكذا بعد تطور المفهوم من طرف تلامذة داروين الذين كانوا أكثر منه مغالاة في توظيف هذه الخصيصة "فيمكن اعتبار فكرة التطور Evolution واحدة من أهم وأخطر الأفكار التي أفرزها العقل الإنساني عبر سنوات طوال من تأمله لظواهر الكون ..بعبارة أخرى هي تلك الأفكار التي أدت دورا كبيرا في توجيه السلوك الإنساني وتحديد لماهيته لاسيما منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا" [2]، فأولى بوادر انبثاق الأزمة الحداثية تمظهرت في أفكار وأطروحات تشارلز داروين التطورية اللاغية لكل غاية والرافضة لكل القوى المفارقة للطبيعة فمذهب التطور "فمذهب التطور Evolutionnisme في العلم والفلسفة هو وجهة النظر القائلة بأن الكون والحياة بكل مظاهرهما والطبيعة بكل أوجهها نتاج التطور"[3]، ولكن التساؤل البسيط الذي قد يطرح هو أنى لتلك الرؤية البيولوجية الداروينية أن تؤثر في صناعة الإنسان خاصة وأن الكل متفق على أن الإنسان كائن مميز بخصائص تجعله مختلف عن غيره من المخلوقات الأخرى؟.

يرى دعاة الداروينية الاجتماعية أن القوانين التي تسري على عالم الطبيعة القائمة أساسا على مفهوم التطور والصراع من أجل البقاء، هي ذاتها التي تسري على الظواهر الإنسانية التاريخية والاجتماعية، مبرزين أن تشارلز داروين قد وصف هذه القوانين في كتابيه حول (أصل الأنواع) من خلال الانتخاب الطبيعي "بقاء الأجناس" الملائمة في عملية الصراع حيث "ذهب داروين الى إن الكون بأسره سلسلة متواصلة في حالة حركة من أسفل إلى أعلى وأن الإنسان إن هو إلا إحدى هذه الحلقات، وقد تكون

[1]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكك الإنسان، (المرجع السابق)، ص 101.
[2]- صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2001، ص 23.
[3]- المرجع نفسه، ص 24.

أرقاها وليس آخرها، ويرى داروين أن تقدم الأنواع البيولوجية الحية يعتمد على الصراع من أجل البقاء الذي ينتصر فيه الأصلح"[1]، فانبثاق الأزمة الداروينية كان لحظة الإقرار بان الإنسان بجميع أبعاده هو إلا جزء من الطبيعة/المادة لا يختلف عنها بأي شكل من الأشكال باعتباره حلقة ضمن سلسلة التطور البيولوجي الحاصل داخل الزمكان " فإذا كان الإنسان مجرد حلقة في سلسلة التطور العضوي فمعنى ذلك أنه يخضع كسائر الكائنات الحية الأخرى لقوانين الطبيعة العضوية بحتم يتها القاسية سواء في نشأته أو في تطوره البيولوجي والحضاري" [2]، فخضوع الإنسان إلى الحتمية التي تميز الكائنات الحية الأخرى يلغي مباشرة القوى المفارقة إذ "لا ينبغي أن نفهم قوانين الطبيعة هنا بمعنى أن هناك أسباب موجهة تؤدي إلى نتائج هادفة تقف وراءها قوة عليا" [3]، فكل الأنواع العضوية ظهرت من خلال عملية طويلة من التطور وهي عملية حتمية شاملة تشمل كل الكائنات لما فيهم الإنسان وكل المجتمعات في المراحل التاريخية كافة.

فالعالم كله في حالة تطور دائم هذا التطور يتبع نمطا واضحا متكررا برغم أن هذا التطور قد يكون بطيئا وغير ملحوظ أحيانا، إذ أن عملية التطور تتم أساسا من خلال صراع دائم بين الكائنات والأنواع فالصراع دموي حتمي، لذلك انقرضت العديد من الكائنات لأنها لم ترتق للتطور عضويا، فمع تزايد معدلات التطور يصير هناك كائنات أكثر رقيا من الكائنات الأخرى بحكم بنيتها البيولوجية، ومن ثمة يصبح للتفاوت الثقافي أساسا بيولوجيا حتميا "وعلينا أن نعلم أن السيادة البيولوجية للإنسان لا تعني – كما يخبرنا الدين– وإنما تعني بالأحرى أن الإنسان تطور بصورة مكنته من التخلص من بعض الأنواع المنافسة ومن استعباد أنواع أخرى والاستئناس ومن تعديل الأحوال الطبيعية والبيولوجية في معظم أج زاء اليابس من الكرة الأرضية"[4].

ومن ثم فان معنى التطور لا يحمل في مضامينه أي هدف مباشر،وبمعنى آخر يمكننا القول أن الكائنات الحية لا تتحسن ولا تتأثر بأي معنى مطلق أو قوى مفارقة، وليس هناك نهاية تتوق إليها وإنما تعيش هذه

[1]– عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكك الإنسان، (المرجع السابق)، ص 98.
[2]– صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، (المرجع السابق)، ص 108
[3]– المرجع نفسه، ص 108.
[4]– المرجع نفسه، ص 100.

الأعضاء الحية صراعا دائما تركه الأسلاف، وبالتالي كان تطور هذه الكائنات يحدث عن طريق الصدفة ولا غيرها، من ها التصور نتجه إلى أن الإنسان خاضع للطبيعة مثله مثل كل الكائنات الحية "فليس ثمة تجاوز إذ أن كل شيء وضمن ذلك الإنسان أصله مادي ويرد إلى المادة وينطبق الشيء نفسه على نظرية الأخلاق، فالبقاء هو القيمة الوحيدة والصراع هو الآلية والأنانية وحب الذات هما مصدر الحركة،ولذا فان العالم هو ساحة قتال بين الذئاب من البشر، والإنسان ذئب لأخيه الإنسان يفترس أخاه الإنسان وبين الأمم التي لابد أن تصرع بعضها بعضا لغاية البقاء، فهي حرب الجميع ضد الجميع ولا توجد قيمة مطلقة لأي شيء وأن ما يحدد القيمة هو القدرة على الصراع والبقاء"[1]، فغياب غاية في الوجود أسلمنا إلى انتفاء معنى القيمة وأضحت قيمة الشيء تكمن في مساهمتها في البقاء والبعث نحو التطور، فكلما ساعد الفعل على البقاء كان الفعل مقبولا أو أكبر قيمة، بذلك تلاشى المعنى في ثنايا التطور والصراع من أجل البقاء.

لذلك يمكن تصنيف الداروينية على أنها "فلسفة علمانية شاملة واحدية عقلانية كمونية، تنكر أي مرجعية غير مادية ..وترد العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة وتدور في نطاق الصورة المجازية العضوية والآلية الكبرى للحركة هي الصراع والتقدم اللانهائي" [2]، فالصراع على البقاء الذي بشرت به الداروينية أحالنا إلى ضرورة البقاء للأقوى وللأصلح، هذا القوي الذي سيسلط هيمنته وسيقدم أخلاقه على أنها القيم التي ينبغي أن تسود وأن تسيطر على الأفراد وعلى المجتمعات و"هذه هي الحداثة الداروينية، أي حداثة ترى أن العالم مادة استعمالية، وأن الإنسان الأقوى هو القادر على تسخير الكون بأسره لخدمة مصالحه وليس لخدمة الإنسانية جمعاء"[3].

جاء داروين ليجعل أحد أهدافه الكبرى تحرير الفكر الحديث من صراع العلل الأولى سعيا وراء العلل العارضة، فالتغييرات العارضة التي تحدث في كل جسم عضوي كافية بمفردها لتفسير التحول التدريجي الذي يقودنا من ابسط صورة للحياة إلى أعلى الصور وأشدها تعقيدا، أما "الغرض والغاية والعناية الإلهية

[1]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكك الإنسان، (المرجع السابق)، ص 103.

[2]- المرجع نفسه، ص 97.

[3]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، (المرجع السابق)، ص 213.

ليست في رأيه إلا كلمات جوفاء لا تمت بصلة إلى العلم الحقيقي الذي اتخذ من الفيزياء التقليدية مثالا له"[1]، هذا الفهم الداروينى للوجود القائمة أساسا على فكرة البقاء للأصلح التي تبشر بها أسلمنا إلى "تبرير التفاوت بين الطبقات داخل المجتمع الواحد وفي الدفاع عن حق الدولة العلمانية المطلقة في تبرير المشروع الامبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره، فالفقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وافريقية (والضعفاء على وجه العموم) هم الذين أثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة ولذا فهم يستحقون الفناء أو على الأقل الخضوع للإثراء ولشعوب أوربة الأقوى والأصلح"[2].

فالداروينية أولى الأزمات الحداثية الواضحة المعالم والكاملة التركيب، وهي المعبر الأول عن ذلك الانقلاب المعرفي المفضي إلى انقلاب وجودي والذي عاشه الإنسان الأوربي،"حداثة داروينية ناشئة عن مفهوم التقدم اللانهائي والتطور الصاعد والمترجم في كميات الاستهلاك ومعدلات الإنتاج ومراكمة الثورة، وفي النهاية هذه سمات الحداثة ومطلبها الأساس التي شرعت في تفهم الطبيعة واندفعت للتحكم فيها، ثم مناجزة كل الثقافات الأخرى بدعوى خروجها عن النمط الحضاري الإنساني الوحيد والممكن"[3]، بهذا تصير الداروينية لازم من لوازم الحداثة الغربية وواحدة من أزماتها التي تعطي للإنسان الغربي المقدرة التسلطية على كل مظاهر الحياة في شكل توافق فان لم يحصل فالصراع القائم عل القوة " وكمثال ما هو مصير إفريقيا السوداء إزاء حركات العبودية المتوالية والاستعبادية، ثم مآل التجربة الحضارية والتاريخية للهنود الحمر، ولا يقال أنها ليس من الحداثة في شيء، إن الغزاة الأوائل لم يتحركوا لوازع الفتك، بل كان طموحهم تنوير العالم للحاق بركب الحضارة، وليت شعري إيضاح اللحاة إلى كل هذه المأساة التي عانى منها الإنسان وحملات المحو والإبادة المبرمجة" [4]، فالتجلي الحقيقي للداروينية في الواقع عبرت عنه الامبريالية الغربية التي اقتسمت العالم "فالامبريالية هي تدويل الرؤية الداروينية، حيث أصبح العالم كله سوق مسرحا لنشاط الإنسان الأبيض المتفوق الذي أباح لنفسه قتل الآخر ضمانا لبقائ هـ

[1]- صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، (المرجع السابق)، ص 109.

[2]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفات المادية وتفكك الإنسان، (المرجع السابق)، ص 99.

[3]- الحاج دواق، الحداثة نحو إمكان آخر، (المرجع السابق)، ص 09.

[4]- المرجع نفسه، ص 09، ص10.

وتأكيدا لقوته، وقد ساهمت الداروينية أيضا في تزويد النظريات العرقية الغربية والتجارب الخاصة بتحسين الأجناس والنسل والقتل الرحيم على أساس علمي"[1].

إن عالم داروين عالم مستمر مغلق لا ثغرات فيه ولا فراغات ولا مساحات فكل حلقة تؤدي إلى التي تليها تماما، حيث تحرك كل عجلة العجلة التي بجوارها، وصولا إلى الرفض المطلق للأخلاق باعتبارها "تقف ضد التقدم العقلاني المادي خاصة إذا كانت هذه الأخلاق دينية تدعوا إلى حماية الأضعف والأقل مقدرة على الإشفاق عليه والعناية به" [2]، الأمر الذي يحيل مباشرة إلى التسليم بنسبية القيم وتغير الأخلاق "فالنظرية الداروينية هي الأساس العلمي للفكر النسبي، وإذا كان يتم أحيانا عن طريق الصدفة وتحدده الحوادث العارضة فيمكن القول بأن النظرية الداروينية هي أساس الفكر العبثي" [3]، فمهما كانت آلية البقاء فلا علاقة لها بأي قيم مطلقة متجاوزة مثل الأمانة أو الصدق أو الجمال فالبقاء هو القيمة المحورية في المنظومة الداروينية التي تتجاوز الخير والشر والحزن والفرح، فالنوع الذي ينتصر يورث خصائصه التي أدت إلى انتصاره إلى بقية أعضاء النوع، وهذا يعني استحالة وجود مساواة مبدئية بين الأنواع أو بين أعضاء الجنس البشري.

قصارى القول أن تشارلز داروين قدم نقلة خطيرة للإنسان من خلال فهم جديد لم يكن مألوفا قبله حيث "نستطيع القول أن كتاب داروين (أصل الأنواع) كان فاصلا بين عصريين ثقافيين، عصر ثقافي قبله يتصور العالم سكونيا ثابتا وعصر ثقافي بعده يمتد إلى يومنا هذا، يجعل حقيقة العالم تغير وتطور وحركة، فإذا ما وضحت لنا هذه الحقيقة فقد وضحت بالتالي المبادئ الأساسية التي تقوم عليها ثقافتنا القائمة"[4]، فالثورة والشرخ ذو البعد البيولوجي الذي أحدثه داروين أسلمنا إلى بداية تشكل ذلك الإنسان الحداثي الذي يعيش حياته متصارعا من أجل البقاء سواء أكان هذا الصراع فرديا أو من خلال الجماعات المصطفة مع بعضها البعض، إنسان يعيش أزمة نوعية ترجمتها حالة البنية التي تشكل واقع الغرب الحداثي من خلال انعدام المعنى الذي يشكل التمركز الحقيقي للوجود.

[1]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكك الإنسان، (المرجع السابق)، ص 101، ص102.

[2]- المرجع نفسه، ص 102.

[3]- المرجع نفسه، ص 102.

[4]- زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993، ص 218.

2. الشرخ السيكولوجي الفرويدي.

من المتعارف عليه ثقافيا أن تشكل أي أزمة في أي مجال معرفي إنما يكون نتيجة تراكمات للعديد من الأسباب والدوافع التي تحيل لا محالة الى تبلور هذه الأزمة واكتمالها وبالتالي انبثاقها النهائي كمعطى يحتاج إلى محاولة فهم في البدء ثم إيجاد آليات التجاوز المفضية إلى تشكل المخرج من سيطرة هذه الأزمة وإعادة التأسيس للبراديغم المتجاوز، لذلك كانت أزمة الإنسان الحداثي عبارة عن تدافع لازمات مست العديد من الجوانب الخاصة بالكيان الإنساني، ففي البداية يمكن إدراج الداروينية كمنطلق حقيقي لانبعاث أولى تشكلات الأزمة الحداثية باعتبارها شرخا مس الجانب البيولوجي والذي احدث ثورة في مفهوم الإنسان باعتباره أعاد رسكلة الفهم لماهية الإنسان انطلاقا من عالم الإحياء.

الأمر الذي أسلمنا إلى شكل الانبثاق الحقيقي لأزمة الحداثة الغربية، لتليها فيما بعد رؤية أخرى عدها الكثير من الفلاسفة والنقاد تمظهرا آخرا لأزمة الإنسان الحداثي باعتبارها أيضا شرخا داخل تاريخ الحداثة الغربية، غير أن هذا الشرخ ذو أبعاد نفسية من خلال المشروع المعرفي الكبير الذي أرسى قواعده عالم النفس النمساوي سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856م-1939م)، هذا الأخير الذي أحدث ثورة معرفية امتد تأثيرها لمئات السنين من خلال دراسته للنفس الإنسانية دراسة جديدة، وإعادته لضبط مفاهيم علم النفس إجمالا وتجاوزه لما كان متداولا في هذا العلم، الأمر الذي كان له انعكاس كبير على ماهية الإنسان إجمالا، متأثرا في ذلك بأفكار عالم الأحياء تشارلز داروين من منطلق انه إذا كان علم الأحياء تغير "باعتبار أنه انتزع من الإنسان ما يدعيه من مكانة ممتازة في نظام فخرج عليه انه ينحدر من سلالة حيوانية وتبين له ما انطوى عليه نفسه من طبيعة بهيمية لا يمكن أن تستأصل، فلم لا يفعل علم النفس الشيء ذاته؟ ألم يتنبأ داروين بذلك حين صرح بأن علم النفس سوف يؤسس على أساس جديد"[1].

ففي عصر يتغنى فيه العلم بهيمنة التفسيرات المادية لكافة مظاهر الوعي الإنساني، كان لابد أن تكتمل حلقات الحتمية البيولوجية المحيطة بالإنسان لتضيف شرطا نفسيا جديدا إلى ذلك الجانب العضوي الذي

[1]- صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، (المرجع السابق)، ص 124.

أحكمها علماء التطور، إنه شرط "اللاشعور" ذلك الخضم الهائل من الغرائز المتصارعة في النفس الإنسانية، ذلك أن فرويد لا يخفي بتاتا تأثره البالغ بداروين حيث يبرز ذلك في كتابه (حياتي والتحليل النفسي) قائلا "إن نظريات داروين التي شاع الاهتمام بها في ذلك الحين اجتذبتني إليها اجتذابا قويا لما كانت تبشر به من تقدم فائق في الكون" [1]، مبرزا بأنه اتجاهه لدراسة الطب كان بتأثير "مقال حول "غوته" ممتع عن الطبيعة ألقاه في محاضرة عامة الأستاذ كارل برول قبيل تخرجي من المدرسة وهو الذي جعلني أقرر أن أدرس الطب" [2]، فتأثر فرويد في بداياته بداروين أمر واضح للعيان الأمر الذي جعله يتجه مباشرة إلى دراسة الطب ثم إلى عالم النفس البشرية دراسة وتحليلا ليعيد رسكلة المفاهيم المتداولة في علم النفس من خلال إعطائها فهوما جديدة انعكست فيما بعد على الفهم التركيبي العام لماهية الإنسان وكذا علاقته بغيره تارة وعلاقته بالوجود تارة أخرى من خلال الفكرة الجوهرية التي بشر بها سيغموند فرويد وهي فكرة اللاشعور التي أرسى معالمها فرويد وبشر بها باعتبارها فكرة جديدة في علم النفس، "ففكرة اللاشعور تقلب التصور الفلسفي التقليدي للإنسان من حيث هو كائن عاقل، فالوجدان يكتسح العقل وينتصر عليه موجها إياه إلى ما وراء الحجاب ...إن اكتشاف اللاشعور وطرق تجليه في الحياة النفسية يجعل فرويد يسلسل التقليد العقلي للفكر الغربي، فهو حين يكتشف اللاعقل وراء ما ظن أنه عقل وعندما يبشر بضرورة اكتساح العقل لما ينافيه ويعارضه فانه يقتفي بذلك خطى الكثير من مفكري الغرب والنزعة العقلية"[3].

فالفرويدية أعادت إنتاج إنسان يدرك بأن الكثير من سلوكاته نابعة من اللاوعي الذي يعتبر الفضاء الذي تطفو من خلاله جملة الرغبات والأهواء الغرائز المكبوتة باعتبارها المحرك الأساسي لجل سلوكات الفرد، التي كان يظن أنها نابعة من حريته الذاتية "فلم يعد الإنسان عند سيغموند فرويد إلا حزمة من الرغبات والغرائز المكبوتة منذ سنوات نشأتها الأولى، رغبات وغرائز تحتم عليه سلوكه وتؤكد أن حريته التي كان يظنها سمة مميزة له عن سائر الحيوانات ليست سوى ضرب من ضروب الوهم فكانت نتيجة

[1]- سيغموند فرويد، حياتي والتحليل النفسي، تر: مصطفى زبور، عبد المنعم الميحلي، دار المعارف، بيروت، ط4، ص 13.
[2]- المرجع نفسه، ص 13.
[3]- محمد سبيلا، مدرات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات، بيروت، ط1، 2009، ص 19، ص 20.

ذلك أن أبدى معاصرونا أعاجيبا للتعويض عن فقدان مركزهم الروحي بالعودة إلى حيوانتهم وسط جو من الصخب والابتهاج وارتفاع لشأن الجسد"[1].

فالجسد يشكل موضوعا محوريا في فهم سيغموند فرويد الجديد للإنسان، وتحديدا الوظيفة الجسدية الجنسية حيث "رد الاعتبار للجنس وشرع في استغلاله بعد أن قدسته المجتمعات البدائية وحجبته الآداب العامة...إنه الإنسان الذي استكثر على نفسه منزلة القربى الروحانية من الملائكة فأبى في النهاية إلا أن يكون حيوانا تحكمه الغرائز" [2]، فالغريزة الجنسية هي المحرك الرئيسي والدافع الأول لطفو المكبوتات اللاشعورية على سطح الوعي (الشعور)، فسلوكات الفرد من منظور فرويدي خاضع أساسا لهذه الحتمية النفسية البعيدة إجمالا عن معاني الحرية "فلعل من أهم مساهمات فرويد في فهم الإنسان هي نظرية اللاشعور، أي ذلك الجانب العميق من النفس الإنسانية الذي ظل مجهولا والذي يمتلك مع ذلك امتياز كونه موجها في خفاء إلى سلوك الفرد ومضيفا إلى المعاني الكثيرة في اضطراب السلوك الذي لم يكن أحد يتصور انه يحمل معنى" [3]، ففكرة اللاشعور التي تحركها الغريزة الجنسية أسلمتنا إلى تشكل تصور آخر عن كل الجوانب التي تحيط بالإنسان وكذا المجالات التي شغلها تأثيرا وتأثرا وخاصة مجال القيم باعتبار أن الحتمية ترفع المعنى عن التكليف ذلك أن التكليف والمحاسبة القيمية مشروطة أساسا بتوفر الحرية الفردية.

ولزاما لهذا وانطلاقا من الفهم الفرويدي القائم أساسا على فكرة السيرة الكلية للاوعي على سلوك الفرد ومنه على سلوكات المجتمعات والتي تحركها جملة الغرائز التي كبتها الزمن، ف إن الإبداع الفردي إنما هو أيضا نتاج لتلك الغرائز ذاك أن " مصيرنا والمحتوى الكلي لأعمالنا (الفن إذا كان المرء فنانا، النظريات العلمية إذا كان عالما، البرامج والأعمال السياسية إذا كان رجل سياسة) كل ذلك تحدد تماما بواسطة بدائل غريزتنا الجنسية وبها فحسب، أما الباقي فهو ليس سوى تناغمات القدرة، تناغمات اللحن العميق للغرائز الجنسية"([4])، فكل سلوكات الفرد تعود بالدرجة الأولى إلى الجنس غير أن هذه الفكرة تم

[1]- صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، (المرجع السابق)، ص 125.

[2]- المرجع نفسه، ص 126.

[3]- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، (المرجع السابق)، ص 19.

[4]- ميخائيل ياختين، الفرويدية، تر:شكير نصرالدين، رؤية للنشر والتوزيع، عابدين، مصر، ط1، 2015، ص108، ص 109.

نقدها داخل مدرسة التحليل النفسي التي أسس أفكارها سيغموند فرويد من طرف تلامذة فرويد خاصة كارل يونغ والذي توصل إلى أن "التحليل الفرويدي بمعناه الدقيق ..تحليل جنسي تماما ومبني على اعتقاد فرويد بأن علاقة الأم بالابن علاقة جنسية بالضرورة" [1]، مضيفا كارل يونغ في نقده لأستاذه فرويد أن هناك "من المعتقدين يرى بأن فرويد على استعداد لأن يؤكد أنه لا يعني بالطبع الجنسية المادية، وأنه إنما يعني جنسية سيكولوجية ولكن في هذا توسع غير علمي ولا يبرره منطق .. إن قبول فكرة الميل الجنسي نحو الأهل أمر يجب أن يوصف بما هو أسوأ من السخيف"[2].

فأولى شرارات النقد الموجه للنظرية الفرويدية كانت من أقرب تلامذة فرويد الذين رفضوا أن يختزل الإنسان بأبعاده العميقة إلى مجرد كائن تتملكه الغرائز عامة والغريزة الجنسية أساسا في سلوكاته المختلفة وكذا في إبداعاته الإنسانية، كما تم رفض ذلك التصور الفرويدي الذي يصور الإنسان على انه عدواني وتتملكه حالة من الرغبة في ممارسة العنف والتي قد يوظفها الإنسان حسب حاجته في إشباع هذه الغريزة فالمدرسة الفرويدية تبشر بفكرة قوامها أن الإنسان كيان عنيف "وليس الإنسان كائنا طيبا وضعيفا ذا قلب متعطش للحب، بل على العكس من ذلك هو كائن تحتوي معطياته الغريزية على قدر لا بأس به من العدوانية، وبالتالي فان القريب بالنسبة إليه ليس فقط تعويضا وموضوعا جنسيا، بل هو أيضا موضوع اعتداء، الإنسان مدفوع إلى إشباع حاجته العدوانية على حساب قريبه"[3].

انطلاقا من هذه التصورات التي تبشر بها مدرسة التحليل النفسي المشكلة لإحدى تمظهرات السياق الحداثي المعرفي جعلت سيغموند فرويد وأتباع مدرسته النفسية من الفرويديين يقرون بأنهم قاموا بإصلاح جذري وثورة معرفية داخل علم النفس الكلاسيكي واضعين دعائم لعلم نفس جديد تماما، مرجعين كل العلاقات الإنسانية إلى دوافع معينة ولعل أوضحها الدافع الجنسي في فكرة لم تكن متداولة من قبل "فالتحليل النفسي كشف بأن جميع دوافع الود كانت في الأصل ذات طابع جنسي كامل ولكن عطلت عن متابعة هدفها أو أعليت" [4]، فالوصول إلى موضوع الحب والذي يعد من المحاور الجوهرية التي

[1]- قاطر عاقل، مدارس علم النفس، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1968، ص 216.

[2]- قاطر عاقل، مدارس علم النفس، ص 216.

[3]- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، (المرجع السابق)، ص 17.

[4]- سيغموند فرويد، حياتي والتحليل النفسي، (المرجع السابق)، ص 61.

ناقشتها مدرسة التحليل النفسي هذه الخاصية الإنسانية التي تلعب دورا بارزا التي من خلالها انبثقت فكرة الليبيدو والتي قوامها أنه "بعد مرحلة الشهوانية الذاتية، يكون أول موضوع للحب لدى الجنسين هو الأم، ويرجح أن الطفل لا يميز في بادئ الأمر ثدي أمه عن جسده هو، وبعد ذلك في السنوات الأولى أيضا من الطفولة تتكون العلاقة المعروفة بعقدة أوديب فيركز الأولاد رغباتهم الجنسية في إلام وتتكون لديهم دوافع عدوانية من الأب بوصفه غريما وتتخذ البنات اتجاها مقابلا"[1].

فتمظهر الأزمة الحداثية من منظور سيكولوجي وكاستمرارية لتشكل الإنسان الحداثي المتأزم كان أساسا نتاج أفكار سيغموند فرويد، حيث يمكن اعتبار هذا الإنتاج المعرفي شرخا حداثيا في انبثاق الإنسان ذو البعد الواحد والرافض لكل الأبعاد الإنسانية الأخرى والذي تحركه جملة من الغرائز اللاواعية التي تشكلت جراء تراكمات نفسية سابقة تقادمت زمانيا إلا أنها تؤثر في حاضر الإنسان وواقعه وكذا جل علاقاته، بما فيها علاقات الإنسان الاقتصادية والتي ينظر إليها فرويد ويحللها من زاوية لم تعهد من قبل منطلقا من أن "العلاقات الأكثر حميمية بين الكائن الإنساني والآخر الإنساني هي العلاقات العاطفية الوجدانية والتجاذبية بين الناس، هي بالضبط نسخة أخرى (إنسانية طبعا) من العلاقات الاقتصادية القائمة في السوق التي تحدد بصورة حتمية جميع العلاقات القائمة على إشباع الحاجات هي العلاقات الوحيدة الممكنة والواقعية، فالإنسان عند فرويد عبارة عن آلة فيزيولوجية أولا ثم بعد ذلك كائن مدفوع إلى الاتصال بالآخرين من أجل إشباع حاجته ورغباته" [2]، فجميع علاقات الإنسانية المختلفة تعود في الأصل إلى حاجة الإنسان في إشباع رغبة ما "فالطفل في حاجة إلى أمه لحمايته وتوفير الإشباع الكافي له، والبائع في حاجة إلى شريك لإشباع دوافعه الجنسية وجميع علاقات الحب والحنان والتعاطف قائمة على الحاجات والمصالح الليبيدية ومصاحبة لها" [3]، فجميع فعلاقات الإنسان بما فيها العلاقات الاقتصادية نابعة من غاية ذاتية هدفها إشباع حاجات الفرد وتحديدا إشباع الحاجة الجنسية فيه.

[1] سيغموند فرويد، حياتي والتحليل النفسي، (المرجع السابق)، ص 58.

[2] – محمد سبيلا، مدارات الحداثة، (المرجع السابق)، ص 25.

[3] – المرجع نفسه، ص 24.

إن الفرويدية قادتنا يقينا إلى التسليم بأن الحداثة الغربية لا تغدو أن تكون حضارة مادية، فهي بالفعل تتطور إلا في هذا الاتجاه حصريا باعتبار أن سيغموند فرويد نظر لذلك الإنسان الجسماني الذي تحركه قوة الحياة من خلال الغريزة الجنسية وقوة الموت من خلال الغريزة العدوانية، فالنفس البشرية تعيش صراعا عنيفا بين هاتين القوتين مبرزا بأن وعي الإنسان وشعوره ليس سيد القرار في ممارسات الإنسان، ذاك أن ماضي الإنسان المكبوت في اللاشعور حاضر في حاضر الإنسان المترجم في سلوكاته اليومية.

لقد صاغ سيغموند فرويد مخططا لفلسفة ثورية شكلت أزمة داخل النسق الحداثي باعتبار فلسفته أسلمتنا في الأخير إلى تشكل ذلك الإنسان الخالي من أي بعد روحي والذي يتصرف كليا لإشباع رغباته الغريزية وهو بهذا المعنى إنسان سعيد، الأمر الذي يجعل الكثير من الفلاسفة يقرون بأن فلسفة فرويد النفسية تعد شرخا سيكولوجيا في ماهية الإنسان الحداثي وتمظهر من تمظهرات الأزمة القيمية الحداثية إجمالا.

3. الشرخ الأكسيولوجي النيتشوي.

تعتبر الأزمة الحداثية التي عاشها الغرب الحديث والتي أسلمتنا إلى ظهور ذلك الإنسان المتأزم بأزمات نوعية جراء سلسلة التراكمات المشكلة لهذا النسق الحداثي، فبعد انبثاق أولى إرهاصات هذه الأزمة مع الشرخ البيولوجي الذي أسس له عالم الأحياء تشارلز داروين، متبوعا نسقيا بالشرخ السيكولوجي الذي نظر له عالم النفس سيغموند فرويد ومدرسة التحليل النفسي، سنحاول في هذا المبحث التطرق إلى الشرخ الثالث الذي تكتمل من خلاله معالم الأزمة الحداثية الغربية وتظهر ملامحها وتفاصيلها بصورة واضحة، شرخ أسس لفلسفته الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه وهو شرخ خص أساسا بالجانب الاكسيولوجي القيمي باعتبار أن فلسفة نتشه إجمالا ثائرة على كل مألوف بما فيه جملة القيم الإنسانية المتعارفة، مستندا في فلسفته إلى خصيصة منهجية وظفها الكثير من الفلاسفة والمفكرين سواء قبله أو من بعده، هذه المنهجية ترتكز تحديدا على الشك، والتي وظفها على مجال القيم مفككا لماهيتها ذاك أن "الشك بدأ يطال كل القيم ويتم اعتبار القيمة الحاسمة لفعل ما إنما تكمن في ما ليس له قصدية وأن كل ما فيه قصدية ووعي هو بالأحرى قشور وسطحيات"[1].

فمن خلال هذا الفقرة التي تعد منطلق أساسي في بلورة الفلسفة النتشوية القيمية والتي تجعلنا نسلم بأن نتشه يسعى لإبداع نمط قيمي جديد يتجاوز الأنماط السائدة من خلال وجوب تجاوز "ذلك الخير وذلك الشر، يجب أن نترك العنان لطبيعتنا المطلقة...يجب أن يكون لنا من الجسارة ما به نحيا حياة حرة سافرة في وضح النهار وإذا اقتضى الأمر أن نسير فوق طريق من الجماجم، فعلينا أن نسحقها بأقدامنا ودون أن يتحرك ضميرنا بملام، يجب أن تكون لنا قلوب قاسية" [2]، فنتشه بهذا يجزم ابتداء بإلزامية إرجاع كل معاني الخير والشر إلى الإنسان رافضا كل المعاني المطلقية في التعاطي والقيم، منقلبا بذلك عما فهمه الإنسان طوال عصور سالفة، ذاك "أن ما رفضه نتشه في قيم عصره والتي ترتد إلى الأفلاطونية والى سقراط التي دعمتها المسيحية هي قيم العبيد والقطيع، ذلك أنها ليست القيم (بالإلف واللام) إنما هي نمط واحد من القيم الإنسانية من الممكن أن يوجد معها والى جوارها وخلفها أشكال قيمية

[1]- فريدريك نيتشه، ما رواء الخير والشر، تر:فالور حجار، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003، ص 46

[2]- محمد الشرقاوي، الفكر الأخلاقي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990، ص 27

عديدة"[1]، فترتب عن هذه الدعوى القول بانتفاء الغاية عن العالم، وإزالة صفة الألوهية باعتبار عدم حاجة الطبيعة لهذه الصفة، ونفي إرادة الإله في تسيير التاريخ، ذاك "أن الإنسان توحد مع الطبيعة بحيث يرد كله إلى مبدأ واحد كامن في الكون ومن ثم فان عالمنا المادي لا يشير إلى أي شيء خارجه فهو عالم بلا ثغرات فيه ولا مساحة ولا انقطاع ولا غايات ثم إلغاء كل الثنائيات داخله"[2].

هذا المنطق يحيلنا إلى نتيجة أساسية قوامها أن الوجود "تم تطهيره من المطلقات والقيم، وتم اختزاله إلى مستوى واحد يتساوى فيه الإنسان بالطبيعة، وهو مستوى القانون الطبيعي (المادي أو الطبيعة) المادة وفي مثل هذا العالم الأملس لا يوجد مجال للوهم بأن الإنسان يحوي الأسرار مالا يمكن الوصول إليه"[3]، فنتشه أعتبر أن الوجود خال من السحر اللامادي رافضا بذلك أي بعد آخر وأي مقياس غير المادة /الطبيعة، فقيم الإنسان نابعة ومستقاة من عالم المادة باعتبار أن الإنسان هو خالق قيمه انطلاقا من ذاته وذلك ما يضفي على القيم طابعها الإنساني، في الوقت نفسه تنتفي عنه صفة المطلقية والأبدية لتحل النسبية والتغير محلها ومن ثم فماهية القيم من منظور نتشوي تتجه إلى أن تكون "ظواهر بشرية من صنع البشر أنفسهم، والناس هم الذين أعطوا لأنفسهم كل خيرهم وشرهم لأنهم لم يتلقوا ذلك من قوة عليا ولا هبط إليهم من السماء"[4]، فيلزم عن ذلك حكم إنساني خالص، أما الوجود فلا ينطوي على ما يدل على الخير أو الحق أو الجمال، باعتبار أن المجالات المعيارية خاضعة من وجه نظر نتشه إلى ذاتية الفرد في إضفاء القيمة على هذه الأزياء الخاضعة للتقييم، فما قد يكون جميلا بالنسبة لأحدهم قد يكون قبيحا من منظور فرد آخر، فالإنسان هو الذي يضفي القيمة على الأشياء، هذه القيم التي تتسم بالنسبية والتغير شانها في ذلك شأن باقي التصورات الأخرى، فهي بذلك تتغير بتغير الشعوب والأمم والحضارات، وتتغير بتغير الأفراد أنفسهم وكذلك الظروف والأحوال المحيطة بذلك ف" انه ليس من شعب تحلو له الحياة دون أن يخضع النظم لتقديره، وأن كل شعب يرى أن من واجبه إذا أراد الحياة أن

[1]- عطية أحمد عبد الحليم، نتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010، ص 300.

[2]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكك الإنسان، (المرجع السابق)، ص 39.

[3]- المرجع نفسه، ص 39.

[4]- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز الوحدة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 1997،ص 48.

يأتي بتقدير يختلف عن تقدير ما يجاوره من الشعوب وهكذا ما يراه أحدهما خيرا يراه الآخر دناءة وعارا"[1].

إن معنى الحياة لدى فريدريك نتشه يأخذ أبعادا أخرى غير التي عرفتها الفلسفات الأخرى السابقة له، فقيمة العالم بالنسبة إليه متوقفة على المعنى الذي نعطيه إياه – لذلك فلا يمكن –للتأويل أن يكون نهائيا بل على العكس من ذلك سيكون تجسيدا للصيرورة، الأمر الذي من شأنه أن يحيل إلى القضاء المطلقية والثبات، الأمر الذي يرسخ فكرة الإنسان الفعال والقادر على الإبداع، حيث يبدع في كل لحظة قيمه الخاصة، لهذا يكتسي تصور الحياة عند نتشه أهمية قصوى ف"القيمة الحقيقية للحياة تكمن في الحياة نفسها أي في عيشها فعليا، فالحياة تعرف من خلال الفعل والفعل يحدد كل ما هو حي وفعل الحياة هو أن نحياها"[2].

وانطلاقا من هذا يربط الفيلسوف نيتشه الحياة بالحضارة ككل، باعتبار أن الحياة الإنسانية المشكلة لنسق الحضارة يحركه بشكل أساسي ذلك الصراع الذي توجهه إرادة القوة والتي هي إرادة الحياة، وبافتقاد هذه الإرادة ستتوارى الإنسانية الحقة عن الأنظار، ذلك أن "إرادة الحياة تسري في كل مظاهر الحياة في المجتمع والدولة ولكنها تتركز أكثر في الأفراد، في عظماء التاريخ... قد وصف نيتشه هذه الإرادة بالقوة لتميزها عن الإرادة الضعيفة، ويؤكد أن الحياة لا تنمو إلا بالقوة، إن على المرء أن يتحدث عن إرادة القوة، أي عن إرادة المزيد من الحياة" [3]، فأرقى إرادة للحياة لا تتجسد إلا من خلال إرادة القوة التي تتجلى على الدوام في إرادة السيطرة والتعالي، هي بذلك تختلف عن إرادة تشارلز داروين التي عبرت عن نفسها من خلال التنازع من أجل البقاء، إذ أن القوة الفاعلة النتشوية هي التملك والاستيلاء والقهر والسيطرة من أجل السمو بالحياة، فمن الضروري أن كل حياة سامية "تبشر بالخطر وتلح في طلبه ووجودها محفوف دوما بالمخاطر ومحاصر بالتهديدات، فكأن إرادة القوة إذا هي في الوقت نفسه إرادة

[1]– حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004، ص84

[2]– عطية أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم، دار التنوير، بيروت ، ط1، ص 22.

[3]– حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر المعاصر، (المرجع السابق)، ص 119.

خطر، ها هو نتيجة إرادة فياضة سخية لأن كل خطر كبير سيثير حبا للاستطلاع بنسبة ما لدينا من قوة وشجاعة"[1].

يبدو حسب نيتشه أن إرادة القوة تعبر عن حقيقة الإنسان فتشمل بتجلياتها كل ما كان مفعم بالحيوية، وحيث هي كذلك فان الكون بأسره يعبر عن إرادة القوة إذ هب بذلك "مفهوم ميتافيزيقي أو بالأحرى مفهوم انطولوجي لأنه يمثل إجابة نيتشه على التساؤل التالي ماذا يوجد؟" [2]، رافضا بذلك كل معاني الضعف والانكسار لدى الإنسان معتبرا أن الحياة تتلاشى وتختفي عند الركون لمعاني الضعف "فعندما نعتبر الحياة بلا قيمة وبلا معنى، فان هذه الحياة تنتفي وتضمحل حتى أن الأقوياء والسعداء يصبحون ضعفاء عندما يجدون أنفسهم في مواجهة غرائز القطيع المنظمة وجبن الضعفاء وكثرة العدد" [3]، وعليه فالفكرة الرئيسية التي تؤسس للفلسفة النتشوية المرتبطة بالوجود والمرتبطة بالعالم الأرضي دن سواه تقوم أساسا على إنكار إمكانية وجود حقيقة مطلقة، وبالتالي وجود عالم وحيد هو العالم ذاته الذي لا يتأسس إلا على إرادة القوة، فالعالم بكل مظاهره ليس إلا تجليا لإرادة القوة، وحيثما ينظر إلى قلب الأشياء تكتشف هذه الإرادة.

فكل تاريخ العالم ليس إلا تجسيدا لهذه الإرادة وقد تجلت في أشكالها الكثيرة، الأمر الذي يحيلنا إلى فكرة جوهرية في المشروع النيتشوي وهي فكرة "موت الإله"، فالتساؤل عن معنى عبارة "موت الإله" لابد أن يقودنا إلى التحري عن جذورها وهل نيتشه أول من نادى بموت الإله فيجيب ألبير كامو Albert Camus (1913م-1960م) بأنه "لم يعقد نيتشه النية على قتل الإله فقد وجده ميتا في نفوس أهل زمانه"[4]، أما جيل دولوز Gilles Deleuze (1925م- 1995م) فيرى أننا نحرق نيتشه عن مقصده عندما نجعل منه فيلسوف موت الإله، إذ الحقيقة أن فيورباخ Ludwig Feuerbach (1804م- 1872م) هو آخر فيلسوف ينسب إليه ذلك، حيث يؤكد أن الإله لم يكن سوى سبط للإنسان وها الأخير مضطر إلى أن يثني الإله ويعبد ثنيه، أما هيدغر فيرى بأن الإله الذي يقصده نيتشه

[1]- عبد الرحمان بدوي، الأخلاق والنظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976، ص 282.

[2]- عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريديريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، د.ط، 1999، ص 269.

[3]- فريديريك نيتشه، نيتشه وإرادة القوة، (المرجع السابق)، ص 156.

[4]- ألبير كامو، الإنسان المتمرد، تر: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، 1963، ص94.

هو اله المسلمين الذي هو رمز لعالم المثل العليا ولعالم القيم وعلى هذا فانه عند نيتشه يرمز إلى عالم الميتافيزيقا وبهذا "تعبر فكرة موت الإله عن إرادة العدم وعن الحط من قيمة الحياة، حيث لا تضع مركز ثقل الحياة في الحياة بل في الآخرة، في العدم، نكون نزعنا من الحياة مركز ثقلها"[1].

إن فكرة موت الإله التي بشر بها فريدريك نيتشه تضفي على فلسفته مسحة من العدمية في التعاطي مع الوجود، هذه الفكرة التي ارتبطت رؤية نتشوية أخرى هي فكرة العود الأبدي، ذاك أن نيتشه يفسر هذه الرؤية انطلاقا من تبرير قوامه أن الإله كان مجموع المحاولات كافة في رفع الأزلي فوق الزمان الأرضي ولا يمكن أن يشتغل ضياء الأزلي الحياة الدنيا إلا إذا مات الإله الأزلي المتعالي، إلا إذا قتل، فموت الإله الأزلي من شأنه أن يحول الزمان الأرضي إلى أزلي، فالشرط الأول للعود الأبدي عند نيتشه هو أن يكون الزمان لامتناهيا ولا يصبح ذلك إلا إذا انتفى الإله.

ان الترابط المتين بين أفكار نيتشه أسلمنا إلى تبلور مقوم محوري في تنظيره المعرفي، فبعد أن مات الإله نهائيا في فلسفته المحيل مباشرة إلى تشكل فكرة العود الأبدي، كان لابد من التبشير بالإنسان النيتشوي، ذلك الإنسان الأعلى والذي لا يظهر إلا بموت الإله ف"لقد ماتت جميع الآلهة ولم يعد لنا من أمل سوى ظهور الإنسان المتفوق، فلتكن تلك إرادتنا عندما نبلغ الشمس المهاجرة"[2]، ويموت الإله في هذه اللحظة فقط تتضح إمكانات الإنسان بحرية، أما مجال عمل الحرية فليست محدودة إذ لم يعد الإله يحد من حرية الإنسان "ولم يعد يعترض درب الإنسان الصاعد ولم يخيم من بعد ظل الرب المترامي على بلاد البشر"[3].

ففكرة الإنسان الأعلى المستوحاة من فكرة موت الإله أسلمتنا إلى إنسان يحده بعد واحد، إنسان يرفض المعاني الماورائية بكل تجلياتها رفضا قاطعا، حاصرا الإنسان في زاوية لا تعترف إلا بالأرضي الطبيعي باعتبار أن نيتشه لمح بعد تقديمه لفكرة الإنسان الأعلى إلى نظريات داروين في النشوء والارتقاء فيقول على لسان زراداشت " لقد سلكتم الطريق الطويلة من الدودة إلى الإنسان لكنكم مازلتم تحملون

[1]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1993، ص 201.
[2]- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زراداشت، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2007، ص 40.
[3]- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زراداشت، (المرجع السابق)، ص 40.

الكثير من الدودة في داخلكم، كنتم قردة ذات يوم والى اليوم، ما يزال الإنسان أكثر قردية من أي قرد"[1]، وهنا نجد إن نيتشه يوظف ألفاظا بيولوجية للتعبير ولتبرير فكرة تعالي الإنسان، هذه الأخيرة التي أعطت لفكرة إرادة القوة معناها الحقيقي باعتبارها فكرة محورية في فلسفة نيتشه إجمالا والتي لم توضع على نحو مفاجئ بل بشر بها انطلاقا مما ورد قبلها، فالإنسان بموت الإله قد تحول وأصبح الإنسان الخلاق الذي يخلق قيما خاصة، الذي يريد بإرادة كبيرة والي يرسم لنفسه هدفا ولديه الشجاعة في خلق الجديد فيقول نيتشه على لسان حكيم الفرس زرادشت "لتصغوا إلي، كلموني يا صفوة الحكماء، لتتفحصوا بدقة إن كنت قد نفذت إلى قلب الحياة ذاتها وسيرت الجذور العميقة لقلبها حيثما وجدت كائنا حيا كانت هناك أيضا إرادة قوة وحتى إرادة الخادم وجدت إرادة أن يكون سيدا" [2]، فصراعات إرادات الحياة هي التي تعطي للحياة قيمتها.

إن الشرخ النيتشوي يعد الحلقة الأخيرة في سلسلة تشكل الإنسان الحداثي المتأزم باعتبار أن فلسفة نيتشه تعبر عن انبثاق أزمة خاصة داخل النسق المعرفي الحداثي، أزمة قيمية مرتبطة بأهم المجالات الإنسانية وهو المجال الاكسيولوجي، فبعد التنظير النيتشوي وبعد الأزمات السابقة التي قادتنا إلى تفريغ الإنسان من مضامينه ومن مميزاته التي تميزه عن بقية الكائنات، حيث فقد الإنسان بعد تشكل هذه الأنساق المعرفية خصوصياته الراقية ليسقط في براثن المادية، فلا يختلف عن مرتبة المخلوقات المشكلة لعالم الطبيعة، بذلك صار الإنسان الحداثي "إنسان بسيط يعيش داخل نطاق الطبيعة لا يملك لها تجاوزا يسري عليه ما يسري عليها من قوانين، إنسان فقد تماما العقل النقدي المتجاوز"[3].

إن الأزمة الحداثية التي أنتجت الإنسان الحداثي المتأزم أسلمنا إلى النظر في تلك الرؤية التجاوزية لفيلسوفنا روني غينون والذي يؤسس إلى مشروع حضاري يعيد من خلاله للإنسان مكانته الوجودية السليمة من خلال إعادة بعث ذلك الجانب العظيم الذي تم إلغاؤه باسم عناوين مختلفة، انه الجانب الروحي في الإنسان، جاعلا من الحكمة الشرقية السراج المنير الذي سيقود الإنسان إلى المرتبة الوجودية

[1]- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زراداشت، (المرجع السابق)، ص 42.

[2]- المرجع نفسه، ص 42.

[3]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، (المرجع السابق)، ص 39.

التي تليق بمقامه مستلهما من التصوف الإسلامي الأطر الفعالة في إعادة بعث الإنسان السليم ذو الإبعاد المتعددة .

الفصل الثالث : تجليات الأزمة الحداثية عند روني غينون وسبل التجاوز

تمهيد.

أولا : أصل أزمة العالم الحديث عند روني غينون

1. مُسببات الأزمة الحداثية وبدايات االانهيار
2. أثر النزعة الفردية على الحداثة الغربية.
3. تأثيرات النزعة الفردانية من وجهة نظر غينون.
4 خرافة العلم الحديث عند روني غينون .

ثانيا: تجليات الأزمة الحداثية وتطبيقاتها عند روني غينون

1. المعرفة والفعل والعلاقة بين السلطة الروحية والحكم الزمني.
2. عمق الاختلاف بين السلطة الروحية والحكم الزمني.
3. الديمقراطية ونموذج تقديم الكم على الكيف.
4. سطحية العلم العمومي الدوني الحداثي عند روني غينون .

ثالثا: سبل تجاوز الأزمة الحداثية عند روني غينون

1. التراث وآليات التمركز حول المبادئ.
2. تشكل الصفوة المعرفية ودورها في التغيير.
3. التربية الروحية وأسسها كخلاص إنساني.
4 وجوب التقارب بين الشرق والغرب.

تمهيد:

إن الحديث عن أزمة حضارية للعالم الغربي بالمعنى المعتاد لكلمة أزمة، يلغي أساسا الفكرة القائلة "بتقدم" الغرب الحديث، فالاعتقاد بوجود تقدم متواصل بلا حد لم يصبح مسلما عند الجميع، مع أنه كان قبل وقت قريب بمثابة العقيدة الثابتة التي لا ينبغي مناقشتها، والبعض أضحى يستشف بكيفية تتفاوت وضوحها أن الحضارة أن الحضارة الغربية بدلا من أن تستثمر في التطور في نفس الاتجاه يمكن أن تصل يوما إلى نقطة التوقف أو تنهار تماما في إحدى الكوارث.

وبالتالي فعندما يقال أن العالم الحديث يعاني من أزمة فالمقصود هنا انه بلغ نقطة حرجة، أو بعبارة أخرى أن تحولا عمقه قد يزيد أو ينقص على وشك الوقوع، وأن تغيرا في الاتجاه سيحدث حتما طوعا أو كرها، بكيفية مباغتة أو متدرجة، إما بوقوع كارثة أو غيرها، هذا التصور مشروع بشكل واضح ويتوافق تماما مع ما يعتقده الفيلسوف روني غينون.

ففي هذا الفصل نحاول تقديم وتتبع تجليات الأزمة الحداثية ومسبباتها، وكذا آليات تجاوز هذه الأزمة من وجهة نظر روني غينون، ففي بداية هذا الفصل نحاول ضبط أسس الأزمة التي سادت في العالم الغربي ومنطلقاتها من زاوية نظر روني غينون، منطلقين بدءًا من الإشارة إلى جذور الأزمة وبدايات انتكاس الإنسان الحداثي المستوحى أساسا من انتكاس العالم الغربي الحديث، ثم انتقلنا إلى التفصيل في الدور الذي لعبته مقولة الفردانية في تكريس هوة الأزمة الحداثية، ثم تطرقنا إلى عمق التأثير الفرداني من وجهة نظر روني غينون.

لننتقل بعدها إلى تتبع تجليات هذه الأزمة التي يعيشها العالم الغربي الحديث وتأثيراتها على الواقع الإنساني من خلال الزاوية التي ينظر منها روني غينون خاصة في الشق السياسي باعتباره الشق الذي يربط مجالات الحياة الإنسانية بعضها ببعض، ففي البداية نشير إلى الاختلاف الحاصل بين المعرفة في شقها النظري وبين الفعل الواقعي والعلاقة بينهما والتي تفرزها العلاقة بين السلطة الروحية وبين السيادة الزمنية، بعدها تطرقنا إلى أسس الاختلاف والتباين بين السلطة الروحية النابعة من نخبة المجتمع وبين الحكم الزمني باعتبار أن هذا التباين يعد واحدا من تجليات الأزمة في العالم الحديث.

أما العنصر الأخير من هذا المبحث الثاني فتطرقنا فيه إلى النظام السياسي الذي بشرت به الحداثة الغربية وتبنته كنظام وجب تعميمه على الجميع، حيث عرجنا على النظام الديمقراطي ودوره السلبي في تمييع المجتمعات تحت مسميات وعنوان مختلفة ولعل أهمها هذه العناوين نجد المساواة وطغيان الكم على الكيف وهو واحد من نتائج الأزمة الحداثية من وجهة نظر روني غينون.

في المبحث الثالث من هذا الفصل فنشير فيه أولا إلى سبل وآليات تجاوز أزمة العالم الحديث، هذه الحلول التي يشير إليها فيلسوفنا في الكثير من مؤلفاته، ففي البداية يشترط الفيلسوف على الحضارة الغربية وجوب العودة إلى التمركز حول المبادئ الإنسانية من خلال الاغتراف من التراث الشرقي القديم والذي يعطي للإنسان قيمته الحقيقة، ثم تطرقا ثانيا إلى إلزامية تشكيل صفوة اجتماعية ونخبة واقعية يكون لها وظيفة التغيير وخلق آليات تعتمد على الكفاءة في التسيير، وبالتالي تجاوز الأزمة الحداثية بشكل جزئي، أما في الأخير فيقدم روني غينون التربية الروحية كواحدة من سبل صناعة إنسان متكامل متعدد الإبعاد ذو قيمة كبيرة، هذه التربية التي يستلهمها روني غينون من العرفان ومن الميتافيزيقا الشرقية والتي يقدم أسسها كخلاص إنساني يمكن من خلالها تجاوز أزمة العالم الحديث.

في هذا الفصل نحاول فهم حقيقة ماهو عليه الراهن الغربي الحديث وما يمثله بكل دقة في سياق التاريخ الإنساني، وذلك لتبيان ماهو شذوذ وفوضى كما يسميها روني غينون، كما نحاول تقديم الترياق المعرفي لتجاوز هذه الفوضى الحداثية والخروج من هذا العصر المظلم الذي تدل الكثير من العلامات على نهايته في وقت غير بعيد.

أولا. أصل أزمة العالم الحديث عند روني غينون.

1. مُسببات الأزمة الحداثية وبداية الانهيار.

إن الانتكاس الفعلي للحضارة الإنسانية يندرج وفق معالم بارزة أسلمتنا إلى تشكيل ما يسميه روني غينون بالعصر المظلم و حسب تعاليم المذهب الهندوسي تنبئ أن الدورة الزمانية للجنس البشري الذي "يطلق عليها اسم (منفانتارا) وتنقسم إلى أربعة عهود العصر الذهبي ثم العصر الفضي ثم العصر البرونزي والعصر الحديدي ونحن ألان في العهد الرابع المسمى (كالي يوقا) أو العصر المظلم" [1]، فحسبهكان تشكل هذه العصور وفق تراكمات معرفية تشكلت داخل نسق التاريخ الإنساني فأبرز المعالم الدالة على التدرج السلبي نحو الدنو الحضاري هي مدى الابتعاد عن التراث الشرقي القديم، "فالتطور يأخذ معنى عكسي من وجهة نظر غينون حيث تنطلق من أعلى نقطة نزولا للأسفل كالأجسام الثقيلة، لذلك رصد التاريخ لنا مسارا يبعدنا عن المبدأ الجوهري الذي تجلى في التراث الشرقي القديم و تسارعت عملية السقوط إلى أن يبلغ في النهاية إلى نقطة توقف "[2]، بعيدا عن تلك الرؤية المسفة والتي تجعل من التراث الشرقي القديم مليء بالأساطير المحترقة لمضامينه، ولكن هذه الرؤية في حقيقة الأمر إنما تعبر عن جهل وعدم الفهم الذي يترجمه احتقارهم للتراث الأصيل والذهنية هذه ليست سوى الذهنية المضادة لهذا التراث.

فأولى تجليات الانهيار بدأت مع اللحظة اليونانية أي في القرن السادس قبل الميلاد، وهي لحظة "انطلاق الحضارة التي تدعى الحضارة الكلاسيكية وهي الوحيدة التي يعترف بها المؤرخون بطابعها التاريخي و كل ما يسبقها غير معروف بكيفية دقيقة، فوصموه بالأسطوري بالرغم من أن الاكتشافات الحديثة لم تعد تسمح بالشك في وجود حضارة حقيقية على أي حال" [3]، وفي سياق الفلسفة اليونانية ظهر المذهب الفيثاغوري (نسبة إلى الحكيم الشهير فيثاغورس 570-495 ق م) والذي يعتبره غينون إحياءً جديدا للمذهب الأورفي العتيق، وبعد ذلك بقليل حدثت ظاهرة غير مسبوقة كانت لها بعد ذلك

[1]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 11.
[2]- المصدر نفسه، ص 12.
[3]- المصدر نفسه، ص 16.

آثار ضارة على العالم الغربي بأكمله "ويعني ذلك النمط الخاص من التفكير الذي أطلق عليه اسم احتفظ به إلى الآن وهو الفلسفة" [1]، فإذا أمعنا النظر في التحليل الاشتقاقي للفظ يتبين لنا أن الفلسفة ما كانت تعني عند فيثاغورس غير (محبة الحكمة) وعليه فهي "تدل على كفاءة فطرية مطلوبة لبلوغ الحكمة وبالتالي فهي ليست سوى مرحلة إعداد ممهدة وسير نحو الحكمة أي أنها تمثل درجة تناسب مع حال أقل سموا من الحكمة ذاتها" [2]، وعليه فان الانحراف الأول الذي عرفه الغرب هو اعتبار هذه الدرجة الانتقالية غاية في حد ذاتها أي محبة الحكمة، ومن هنا جاء الزعم بأنه تم إحلال الفلسفة محل الحكمة، وفي هذا دلالة واضحة على تجاهل الصيغة الحقيقية للحكمة، حيث الحكمة في حد ذاتها ترتبط أساسا بمبدأ روحي، فدعوى استبدال الحكمة بالفلسفة يحيل مباشرة إلى نسيان و تجاهل هذا المبدأ الروحي الذي هو قوام الحكمة التقليدية، وهكذا نشأت ما يمكن أن نطلق عليه الفلسفة العمومية وهي ادعاء بوجود حكمة إنسانية خالصة بمعنى أنها نظام عقلاني خالص حل محل الحكمة التراثية الحقيقية والتي هي في جوهرها تعبر عن حقيقة فوق عقلية و من صيغة غير بشرية.

إن هذا النزول بالحكمة من المبدأ الأسمى إلى الأدنى وفق القانون العام الذي تخضع له صيرورة الأحداث التاريخية يجعلنا نقول بأنه كلما بلغت مرحلة تاريخية معينة حدا من النزول فستصل ولابد إلى لحظة من الانحطاط العام الذي يصبح فيه الإصلاح ضرورة لا مناص منها، و هذا ما يتضح جليا في الفترة التي عرفت انتشارا و توسعا كبيرين للمسيحية "فرغم كل ما حصل في تلك الحضارة من انحراف (اليونانية) فقد كانت محتفظة في المجال الفكري و الروحي بأمور لا نرى لها مكافئا عند المحدثين، وبشكل عام فالفارق بينها كالفارق بين درجتين مختلفتين من التغلغل في تعميم المعرفة الحقيقية" [3]، فظهور هذا النمط من الفلسفة وهو الفلسفة العمومية التي سادت الذهنية العامة للمجتمعات آنذاك، والدليل على هيمنة هذه الفلسفة الدنيوية على الفكر البشري في هذه المرحلة هو ظهور النزعة الإرتيابية، من جهة وبروز الفلسفة الأخلاقية الرواقية الأبيقورية من جهة ثانية، مما يعطي انطباعا أوليا على مدى ما وصلت إليه الذهنية الإنسانية من الانحطاط "وقد وقعت محاولات لمقاومة هذا الانحطاط فالملة الهالينية ذاتها

[1]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص16.

[2]- المصدر نفسه، ص17.

[3]- المصدر نفسه، ص 18.

حاولت استعادت حياتها بواسطة عناصر اقتبستها من المذاهب الشرقية التي أمكنها الاتصال بها لكن لم يكن ذلك كافيا"[1].

فبداية القرن الرابع عشر كانت اللحظة الحقيقية في انبثاق الأزمة الحديثة، فهي بداية تفكك عالم المسيحية الذي تجسدت فيه الحضارة الغربية خلال العصر الوسيط ومن "هذا التاريخ بدأ السقوط المتواصل، فتفككت المسيحية التي كانت تمثل السمة الغالبة على الحضارة الغربية في العصور الوسطى وما تبعها من زوال للنظام القطاعي و ظهور الوطنيات الضيقة في أوربا أو ما يعرف بالدولة القومية" [2]، والذي نتج عنه ما يعرف بالنهضة الحديثة و التي لم تكن في الحقيقة إلا موت حقيقي للكثير من الأشياء، "فما سمي بالنهضة والإصلاح الديني لم يكن سوى نتيجة لذلك الانحطاط الذي حصل قبلهما و آل إليهما.. قطيعة النهضة مع العلوم و الفنون التراثية وقطيعة الإصلاح في الميدان الديني وروحه التراثية الحقيقية ذاتها بالرغم أن هذا كان من الصعب تصوره في هذا الميدان" [3]، فلم يبق من اثر للعلوم التقليدية ذات الطابع الروحي العام، ذلك أنه ساد كل ما هو سطحي لأنه الجانب الوحيد الذي كان بالإمكان التعبير عنه بوضوح في النصوص المدونة، فبزوال الطابع الروحي حدثت القطيعة التامة التي أنتجت فلسفه وعلما دنيويين، "ولم يبق سوى الفلسفة العمومية والعلم العمومي أي بعبارة أخرى إنكار العرفان الحقيقي وحصر المعرفة في أحط مستوياتها والبحث التجريبي والتحليلي لظواهر منقطعة عن أي مبدأ كان، والتشتت في كثره غير محددة من التفاصيل التافهة وتكريس فرضيات خالية من كل أساس يدمر بعضها بعضا بلا هوادة"[4] .

كما برزت معطيات جديدة ساهمت في بناء نسق المعارف الحديثة، فالسرعة التي سقطت فيها حضارة العصر الوسيط، ذلك أن أنه في القرن السابع عشر لم يبق للناس منها أدنى فكرة وأثارها الباقية لم تعد تمثل أي شيء في أعينهم سواء ذلك في الجانب المعرفي أو حتى من الجانب الجمالي وفي هذا دليل على

[1]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 19.

[2]- هارالد مولر، تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنغنتون، تر: إبراهيم أبو هشهش، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط 1، 2005، ص 132.

[3]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 20.

[4]- المصدر نفسه، ص 20.

مدى تحول الذهنية الذي وقع خلال تلك النقلة من منطلق أن غينون "يستبعد الأسطورة التي تجعل من العصر الوسيط عهد ظلمات وجهل وبربرية، قد نشأت و شاع تقبلها و إن التزييف الحقيقي للتاريخ الذي انهمك فيه المحدثون كان بالإمكان انجازه دون أي فكرة مسبقة (إرادة موجهة لتحقيق مخطط المرسوم)"[1].

ولعل أهم معطى ساهم في بلوره نسق المعارف الحديثة هو صيغه التعميم المعارف والعلوم وانتشارها المبتذل، ولم تعد المعارف والعلوم نخبوية كما كانت تحددها القدرات الفردية المتفاوتة ولكنها انساقت وراء دعوى المساواة بين البشر، وهي الدعوى التي تمثلها العقلانية الديكارتية خير تمثيل فقد اعتبر ديكارت أن العقل أعدل قسمة بين الناس، مع العلم أننا إذا أسلمنا بأن الطبيعة البشرية تامة و كاملة في كل فرد هذا لا يعني أن نستنتج بان القدرات الفردية واحدة عند الكل، لأن هذه الطبيعة الواحدة والمشتركة في النوع البشري كله تتجلى بصوره متفاوتة وفق القدرات التي يملكها كل فرد من أفراد النوع، "فكل تفكير يخالف هذا يعني، أن أفراد النوع البشري متشابهون فيما بينهم ولا يختلفون إلا في العدد فقط "[2]، إن انتشار هذه الدعوى نتج عنها تداخل بين طبقات الاجتماعية، وبالتالي أدى إلى امتهان السياسة والمعرفة والعلوم على حد سواء من طرف ممن لا يعيها ولا يستوعب تفاصيلها.

ومما يلاحظ أيضا أن كلمة التي تبوأت مكانة الشرف خلال عصر النهضة ولخصت مسبقا برنامج الحضارة الحديثة برمته، هي كلمه "النزعة الإنسانية" وهذه الكلمة "تطلق على المذهب الفلسفي الذي يتخذ من الإنسان في حياته الواقعية العملية موضوعا له، كما أطلقت نفس هذه الكلمة على مذهب مفكري النهضة الأوروبية في إحياء الآداب القديمة لاسيما اللاتينية والرومانية والإغريقية، وبالفعل كان المقصود اختزالا كل شيء داخل الحدود البشرية الصرفة وتجاهل كل مبدأ من طراز عال، ويمكن أن نقول الإعراض عن السماء بذريعة غزو الأرض" [3]، فالنزعة الإنسانية كانت شكلا أولا ومسبقا لما أضحى يسمى بالعلمانية المعاصرة، وبالسعي إلى إرجاع كل شيء إلى مقدار الإنسان البشري المتغير كغاية في

[1]– روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 20، ص21.

[2]- Rêne guenon , le règne de la quantité, p126.

[3]– روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 21.

حد ذاته، آل هذا التوجه إلى الهبوط درجة تلوى الأخرى إلى أن هوى إلى أحط مستوى بشري، بحيث لم يبق سوى الجري للبحث عن إرضاء الرغبات المتلازمة للجانب المادي من طبيعته وهو في حد ذاته بحث وهمي انه على الدوام يبتدع احتياجات زائفة أكثر مما يستطيع تلبيته.

ثم ينبغي الإشارة إلى أن هذه الحضارة الغربية الحديثة تدعي السبق والريادة في اكتشافات واختراعات جديدة هي في الحقيقة اكتشافات واختراعات سبقتها إليها الحضارات القديمة، كاكتشاف أمريكا واختراع الطباعة التي عرفها الصينيون قبل التاريخ الميلادي، هذا الادعاء يتنافى مع طبائع الأمانة العلمية والموضوعية التي يجعلها الغرب من ابرز مميزات العالم الحديث، فالتفوق العلمي المزعوم للحضارة الغربية "هو تفوق لا تحسد عليه، وبتطوره إلى حد خنق كل شغل آخر، أضفى على هذه الحضارة طابعا ماديا صرفا جعل منها وحشية حقيقية" [1]، وحتى الإغريق الذين زعم المتحمسون لهذه الحضارة الحديثة أنهم بهم مقتدون لم ينحطوا أبدا إلى هذا الدرك في توجهاتهم حتى في فترات ادني انحطاطهم المعرفي والروحي كما لم تبلغ عندهم أبدا الانشغالات النفعية (المادية) المكانة الأولى التي تبوأتها عند المحدثين.

إن العالم الحديث قد وصل إلى المرحلة النهائية التي أقل ما توصف به هي أنها المرحلة الأكثر ظلامية على مدى التاريخ البشري كله، حيث وصلنا إلى هذه المرحلة الرهيبة والتي تنبأت بها كتب الهند المقدسة وكل الكتب المقدسة الأخرى والتي " تختلط فيها الطبقات

الاجتماعية وحتى الأسرة لا يعود لها وجود، ويكفي أن ننظر حولنا لنقتنع أن هذه هي حقا حاله العالم اليوم وانحطاطه الذي سماه الإنجيل "فضاعة التدمير"[2]، فأضحت الفوضى والاضطراب يهيمنان على كل الميادين، وبلغا حدا يتجاوز بكثير كل ما شوهد في الماضي، حيث أصبحا الآن يهددان العالم بأجمعه –باعتبار أن هذا الاكتساح لا يمكن أبدا أن يكون ظاهريا عابرا –، غير أنه ببلوغه هذه الدرجة يظهر أنه علامة على اخطر أزمة مرت بها الإنسانية خلال الدورة الحالية.

[1]– روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 20.

[2]– المصدر نفسه، ص 29.

هذه هي إذن الخطوط العريضة البارزة ومختصر فيما هو جوهري للتفسير الحقيقي لوضع العالم الغربي الحديث، إذ أنها تمثل على أي حال انحرافا ونمطا من الباطل وهو الآمر الذي تنبأت به المذاهب التراثية التي تخبر بأننا ولجنا حقا الطور الأخير من دورة (كالي بوقا)، أي في أحلك مرحلة من هذا العصر المظلم ولم يعد من الممكن الانفلات من التلاشي وقوع كارثة، فمجرد الإصلاح لم يعد كافيا ولكننا نحتاج إلى تجديد جذري.

2. أثر النزعة الفردية على الحداثة الغربية:

للنزعة والقيم الفردية تاريخ طويل ممتد عبر تاريخ الحضارة الإنسانية ولا يقتصر على فردانية العصر الحديث، فقد ظهر هذا النمط من التفكير بأشكال متعددة من خلال فلاسفة ومفكرين تختلف مشاربهم المعرفية، ومن ثم فان تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية قد افرز مفهوما متكاملا للفردانية، حيث يعد من أهم المفاهيم المركزية التي قامت عليها الحداثة الغربية والتي أطلقت حرية الفكر ومكنته من الانطلاق نحو التطوير والإبداع، فهي لم تكن القيمة الأساسية للمجتمعات في العصور والمجتمعات السابقة ذلك أنه لم يكن للفرد في عهد الإغريق استقلالية في الرأي أو الاعتقاد الديني، لقد كان هناك غياب للفرد بمعنى الحديث، أي أن فردانيته كانت موظفه كلها لصالح التكوين الاجتماعي العام على العكس تماما من مفهومها الحديث والتي تتجلي في توحيد المساواة والحرية لكل فرد.

وبالعودة إلى تطور هذا النمط الفكري في الغرب الحداثي فإننا نتجه إلى أن الفلسفة الشرقية كانت ذات طابع روحي خالص وهذا لارتباطها بفكرة المبدأ الثابت (l'immuable), هو الذي يجعل الفلسفة الشرقية فلسفة ميتافيزيقية بحتة، بينما في الغرب تم الانفصال عن المبدأ الأسمى وهو العامل الأساسي الذي مهد لانبثاق الفهم الفردي للوجود إجمالا، فاعلان العداء لكل فكرة تتصل بالمبدأ الأسمى – الفوق الإنساني– أريد من خلاله أن تحل محل فلسفة تتخذ الإنسان منطلقها ومبدأها، الإنسان في ثوبه المادي الذي لا ينبغي أن يتجاوزه البحث الفلسفي إلا بما يقوم به الدليل الحسي الأمر الذي أسلمنا إلى تبني "إيمان عقلي مادي بالتقدم وإيمان بالمستقبل الذي سيتحقق فيه التقدم، المعيار الواحد والوحيد ولكن التقدم مجرد حركه مستمرة لانهاية لها"[1].

ففي نظر روني غينون يعتبر هذا التحول النقطة الرئيسية للانحراف الفكري والفلسفي الذي شهده الغرب الحديث، باعتبار أن هذا الانحراف تجلى في انتشار الفردانية بجميع ملامحها في شتى مناحي الفكر الفلسفي والعلمي والسياسي والديني والاجتماعي على حد سواء، "ولا شك آن هذه الذهنية (الفردانية) ليست حديثه قد ظهر خلال عصور سابقة بمقادير متفاوتة الحدة لكنها بقيت دائما محدودة وشاذة، ثم تتوسع

[1]– عبد الوهاب المسيري، العولمة العلمانية والحداثة، (المرجع السابق)، ص 209.

لتشمل جملة حضارة بأسرها كما حصل في الغرب خلال القرون الأخيرة، وما لم يشهد من قبل أبدا هو قيام حضارة برمتها على أمر سلبي تماما، أي على ما يمكن تسميته غياب المبدأ"[1].

أما في العصر الحديث فتعود ملامح الفردانية (individualisions') إلى المذهب الإنساني الذي نشأ في بداية عصر النهضة الغربية، فبينما كانت الاهتمامات اللاهوتية تسود الجو العام إبان العصور الوسطى، تحول مفكرو عصر النهضة في أوروبا إلى الاهتمام بالإنسان أكثر "فالذي نعنيه بالفردانية هو إنكار أي مبدأ أعلى من الفرد وبالتالي فهو اختزال لجميع ميادين الحضارة في نطاق العناصر البشرية الصرفة وحدها، فهي إذن في هيمنتها نفس ما يسمى في عصر النهضة باسم النزعة الإنسانية أو الأنسنة" [2]، هذه النزعة التي اختصرت الكل في أبعاد إنسانية خالصة، أبعاد جردت الإنسان من كل مبدأ يمكن أن يكون مشتقا من طبيعة أسمى، بل ويمكننا القول بصوره رمزية أنها انعطفت عن السماء بدعوى غزو الأرض كما يصورها غينون.

إذن فالتعريف المعهود للفردانية هو "نزعة إلى التفكير بذات الإنسان منفردا وحده، وقيل عنها أيضا أنها عبارة عن كل ما يفرق بين الكائنات ويميز بعضها عن بعض، واجتماعيا هي مذهب يرجع تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى الأفراد، وسياسيا هو مذهب يدعو إلى تضييق سلطه الدولة وتوسيع نشاط الفرد"[3]، فتأثير الحركة الإنسانية كان بشكل واسع على المفكرين والباحثين، حيث عاصرت هذه الحركة الإنسانية ثوره الإصلاح الديني في ألمانيا من خلال الثورة اللوثرية التي جاءت بفكرة "الاختيار الحر"، وهو أحد العوامل الأساسية الكبرى التي أزالت مفاهيم عالم العصور الوسطى نهائيا وقلبت المواضيع التي عرفها الإنسان عموما والفكر الغربي على الأخص، وقد كانت الكنيسة في داخلها تعترف منذ وقت غير بعيد بضرورة حدوث شكل من أشكال الإصلاح غير أن هذا الإصلاح لم يكتمل، فكلما ازدادت انتقادات المفكرين الإنسانيين للممارسات السيئة التي كانت قد انتشرت في الأوساط السلطة الكنسية كان استبداد الباباوات أقوى من هؤلاء جميعا.

[1] – روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 67.
[2] – المصدر نفسه، ص 67.
[3] – المصدر نفسه، ص 67.

أما المتمعن في تاريخ الفكر الإنساني يدرك أن للنزعة الإنسانية التي تعد أصل النزعة الفردانية في العصر الحديث كان لها أصل عند اليونان من خلال فلسفة السوفسطائين وبالتحديد ما تناقله مؤرخو الفلسفة عن بروتاغورس الذي قال بان "الإنسان مقياس كل شيء ما هو كائن بما هو كائن وما هو غير كائن بما هو غير كائن"، هو لا يقصد من الإنسان المفرد المعين بل الإنسانية عامة، وهو إنما يريد بذلك وضع الإنسان في مقابل الآلهة، والوجود الطبيعي المادي من ناحية أخرى وان يرد التقويم إليه وإلى أشياء خارجية فيزيائية مادية، لا إلى كائنات خارجية مفروضة على وجود على سبيل العلل والأسباب النهائية عبر الواقعية الحقيقية كما كان يرى أفلاطون على اعتبار أن المثل الأعلى، أو الله مقياس الأشياء وكلها وبهذا الرأي كان بروتاغورس على بحق رائد الرأي الحديث، ذلك أنه كان ينادي من خلال فلسفته بأن لكل إنسان حقيقته وان القيمة ترتد إلى الواقع الذاتي"[1].

ولقد زعم السفسطائيون بان العقل قد اغترب في الميتافيزيقيا في عالم الإلوهية، وبذلك حاولوا إنقاذه برده إلى منبعه الأصيل، باعتبار أن هذه النزعة الإنسانية امتازت بخاصية ثانية تمثلت في اهتمامها بالعقل وقدرته على اختلاق المعرفة، وهذا تأثرا منها بالفلسفة السفسطائية التي نصبت مكان الإلهة اله واحدا هو العقل، هذا التأثير كان له امتداد إلى العصر الحديث من خلال رجال النزعة الإنسانية في أوروبا الحديثة، حيث تم رد كل شيء إلى الذات الإنسانية وإعطائها نوعا من الاستقلالية بنفسها حتى لا يكون للخارج أي تأثير عليها، وبهذا تبدل مركز التفكير البشري من الكون المطلق إلى المعرفة التي يمكن أن تنفجر من أعماق هذا الكائن الفرد، وصار الفكر الحديث يسعى على الدوام إلى تبيان قدره هذا الإنسان الفرد على فرض طابعه على الكون وإخضاعه لنظام معرفي إنساني خالص.

كما تجلت هذه النزعة ما يعرف باسم اللائكية التي اتخذت من المجال السياسي كمنطلق لتحركاتها، وهي التي حاولت إرجاع الكل إلى المقاييس الإنسانية التي اعتبرت كما لو أنها غاية في ذاتها، الأمر الذي قاد الغرب الحديث في نهاية المطاف وبهذا النمط من التفكير إلى النزول من درجة إلى أخرى حتى الوصول إلى أدنى الدرجات، وهذا لمحاوله إشباع الرغبات الملازمة للطبيعة البشرية في شكلها المادي الخالص "فالإنسان

[1]- عادل العوا، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للصحافة و الطباعة و النشر، دمشق، 1965، ص 06.

الحديث بدلا من السعي إلى الترقي إلى الحقيقة يزعم أن بإمكانه إنزالها إلى مستواه" [1]، وقد أدى هذا التجريد الغربي للإنسان من كل الإبعاد الغير إنسانية إلى رؤية فلسفيه شموليه واحدية لا ترى مرجعيه في غير ذاتيتها، فهذا النزوع إلى العالم المادي بكل ما فيه أدى إلى نفي أمكانية وجود جانب روحي يمكن أن يجعل من الإنسان كائنا متميزا عن غيره بما يمتلك من العقل والروح، فهو كائن حر الإرادة مفكر ودائب النظر والبحث، لا يبقى على حاله خاضعا للتأثيرات الطبيعية فحسب، فهو عنصر فاعل في هذا الكون ولا يرضى أن يعيش ريشة في مهب الريح.

هذا الأمر الذي انتبه إليه برتراند راسل Bertrand Russell (1872-1970م) حين ميز بين الفلسفة الشرقية ذات الطابع التأملي وما تحمله من ثقل إنساني، "وبين التراث الفلسفي الغربي الذي يستمد أصوله من الحضارة اليونانية الذي انطبق بطبع مزدوج يتمثل في سير الحركة الفلسفية جنبا مع جنب مع التراث العلمي"[2]، لذلك اتسمت الفلسفة الغربية الحديثة بسمة فريدة ميزتها عن تأملات العقل الشرقي، هذه الخاصية التي نجد الإشارة إليها عند غينون في معرض حديثه عن أوهام العلم في الفكر الغربي الحديث حيث "أدهش النجاح الذي حققه العلم الجميع، ووفر دوافع التساؤل حول الحاجة إلى الدين في حال إمكانية إيجاد حلول لمختلف المشاكل الإنسانية بواسطة العلم و التجربة"[3].

فالفردانية كنزعة تميز فلسفة الفكر العربي الحديث أسلمتننا إلى الانفصال عن المبدأ الأسمى، بل إننا نجدها قد أعلنت العداء لكل فكرة تتصل بهذا المبدأ -الفوق إنساني-، وأرادت أن تحل محله فلسفه تتخذ الإنسان منطلقها و مبدؤها، الإنسان في ثوبه المادي الذي لا ينبغي أن يتجاوزه البحث الفلسفي إلا ما لا يقوم الدليل الحسي آو العقل في مجال البحث فيه إلا بالابتعاد عن حقيقته وجوهر مشكلاته، وهذه في نظر روني غينون نقطة التحول الرئيسية للانحراف الفكري والفلسفي الذي شهده الغرب الحديث.

[1] - روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 78.

[2] - برتراند اراسل، حكمة الغرب، تر: فؤاد زكرياء، منشورات عالم المعرفة، الكويت، ج2، 1983، ص 232.

[3] - مهدي كلنشي، من العلم العلماني إلى العلم الديني، تر: سرمد الطائي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003، ص 29.

3. تأثيرات النزعة الفردانية من وجهة نظر غينون:

يتجه روني غينون أن النزعة الفردية تعد السبب الحاسم في الانهيار الراهن للغرب، باعتبارها –نوعا ما– المحرك لتطور أحط ملكات الإنسان التي لا يستدعي في توسعها أي عنصر فوق بشري، بل إن تطورها لا يتم إلا بغياب مثل هذا العنصر، لأنها على النقيض من أي روحانية ومن أي بصير وعرفان حقيقي باعتبار أن "الفردانية تقتضي أولا إنكار الإلهام الروحاني (الوحي الإلهي) من كونه أساسا ملكة –فوق فردية– وإنكار المجال المعرفي الخاص بهذا الإلهام أي الميتافيزيقا بمفهومها الحقيقي، ولهذا فان كل ما يطلق عليه الفلاسفة المحدثون اسم ميتافيزيقا عندما يقرون بأمر يعطونه هذا الاسم لا يمت بأي صله مع الميتافيزيقا الحقيقية، فما أفكارهم سوى تنظيرات فكرية آو افتراضية خيالية أي تصورات فردية تماما" [1]، الأمر الذي سمح بظهور انساق ميتافيزيقية مختلفة، ولعل آخرها التأصيل للدعوى القائلة بقيام ميتافيزيقا للطبيعة والتي عرضها ميكائيل اوزفيلد M Asfeld في كتاب صاغه بهذا الاسم، وقد عبر عنها "جرد بوجدال Gard Bouchdahl " في مقال بعنوان "العلم والميتافيزيقا" بقوله اتخذ العلماء الميتافيزيقا وسيله للإسباغ معنى منطقي على هذا الطلب"[2].

فالقول بالانفرادية يعني بالضرورة رفض الاعتراف بسلطة أعلى من الفرد، كما تعني رفض الاعتراف بوجود ملكه أسمى من العقل الفردي، وهما رفضان متلازمان لا ينفك احدهما عن الأخر، وكان لزاما على العقلية الحديثة أن تبدد كل سلطه روحية بالمعنى الحقيقي للكلمة أي السلطة التي منبعها في المستوى –الفوق بشري– ف"نمط الفردانية التي نحن بصدد الكلام عنها هي منبع الأوهام المتعلقة بمن يطلق عليهم الرجال العظماء كما يزعمون، ووصف شخص بالعبقرية بالمعنى العمومي هو في الحقيقة شيء هين لا يمكنها أن تعوض نقص المعرفة الحقة"[3].

وتتجلى أبرز ملامح الفردانية في مجال الدراسات الفلسفية الحديثة فيما يلي :

[1] – روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 68.

[2] – جماعة من الفلاسفة الانجليز، طبيعة الميتافيزيقا، تر: كريم متى، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1981، ص 96.

[3] – روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 69.

أ. تفشي الحدس العقلي l entrition intellectuelle [1]،وإحلال العقل فوق كل شيء وبالتالي تم اعتبار هذه الملكة الإنسانية النسبية القدرة الأعلى والاسمي من العقل، بل وأحيانا كان اختزال العقل الخالص في هذه الملكة الجزئية "وكان رجل مثل ديكارت يجسد بكيفية ما المسؤول الوحيد، وأنه هو أول داعية في ذلك"[2]، إن هذا التقليص للعقل ليس بالأحرى سوى مرحله أولية في مسار النزول، والعقل نفسه لن يتأخر نزوله كثيرا إلى الدور العملي، ذلك أن التطبيقات الصناعية أخذت زمام المبادرة في السير متقدمة على العلوم التي مازالت تمتلك بعض الخاصية التأملية، بل إن ديكارت نفسه كان أكثر اهتماما لهذه التطبيقات العملية من اهتمامه بالعلم الخالص.

ب. بروز الطبائعية: فالفردانية عند غينون تقود حتما إلى النزعة الطبائعية التي ترى أن كل ما وراء الطبيعة لا يمكن للفرد أن يدركه، و بالتالي فالنزعة الطبائعية هي تتطابق مع إنكار ما فوق الطبيعة، ومتى تم تجاهل الإلهام الروحي لم يبق للميتافيزيقا وجود، رغم محاولات البعض بناء شبه ميتافيزيقا ممكنة كما فعل كانط أو كما فعل أوغست كونت من خلال مذهبه الوضعي، ومن هنا ظهرت النظريات النسبية بجميع أشكالها، ومن هنا يستنتج غينون أن العقل نفسه وفق هذه المفاهيم لا يمكنه أن يطبق إلا على مجال نسبي كذلك وعليه فان النسبية هي المحطة النهائية التي ستصل إليها العقلانية بالضرورة وهذه الاخيرة تتصل إلى تقويض نفسها.

ج. في المجال السياسي والاجتماعي أدى الالتباس القائم بين مفهومي التأمل والفعل إلى مفهوم السيادة بالسلطة، فنتج عن هذا تداخل في المهام الاجتماعية والسياسية، ونظرا لانعدام النظام التراتبي بين الطبقات، تداخلت المهام القيادية والإدارية والاجتماعية بدعوى المساواة التامة بين البشر التي تلغي كل أشكال التميز والخصوصية، وهو ما أدى إلى نشوء حاله من الفوضى واللانظام.

د. المجال الديني : إن تجلي الفردانية في المجال الديني ظهر من خلال تلك الثورة ضد الروح التراثية، والتي لما أخذت شكلها النهائي وتبلورت تسمت بالبروتستانتية، ومن اليسير أن يشهد المرء فيها مظهر جليا

[2]- في الاصطلاح الصوفي يشير الحدس العقلي إلى الكشف الإلهي أو الإلهام كما هو عند الإمام الغزالي و الذي يعتبره ملكة فوق الإنسانية تأتي من الاتصال الروحي بالذات الإلهية

[2]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 71.

للانفرادية إلى حد أمكانية القول أنها ليست سوى الانفرادية عينها مطبقه في الميدان الديني" [1]، فمبنى البروتستانتية هو مبنى العالم الحديث وليست سوى ذلك الإنكار للمبادئ الذي هو جوهر الفردانية، وهنا يطرح اعتراض يقول: الم يكن من الممكن أن تحتفظ البروتستانتية بالعقيدة التراثية الموجودة في الكتب المقدسة التي تعترف بسلطتها بالرغم من انفصالها عن المؤسسة الكاثوليكية؟ والجواب هو "أن ابتداعها التفكير الديني الحر يتعارض إطلاقا مع هذه الفرضية لأنه يسمح بولوج كل الأوهام الفردية"[2].

فالبروتستانتية مضاهية للعقلانية في مجال الديني، لقد جعلت الباب مفتوحا على كافة أنواع المناقشات والخلافات والانحرافات والنتيجة كانت كما ينبغي لها أن تكون، فرق مشتته متكاثرة كل واحد منها لا يمثل سوى الرأي الخاص بعدة أفراد، ذلك أن "البروتستانتية أنكرت سلطة المؤسسة المؤهلة لبيان التفسير الشرعي للتراث الديني الغربي، وادعت أنها تقيم بدلا عنه ما سمته حري التفكير الديني الذي "يعني التأويل المتروك بهوى كل أحد بما فيهم الجهال وغير الأكفاء والذي يعتمد حصريا على تفكير العقل البشري الفردي"[3].

هـ. الطبيعة والتطور لفظها مترادفان، والطبيعانية لا يمكن أن تكون إلا شكلا من أشكال الفلسفة التطورية، والذي نجد أن ابرز تجلي لها في فلسفة جون باتيست لامارك Jean Baptiste Lamarck (1744 -1829م) وتشارلز داروين Charles Darwin (1809 -1882م)، وفلسفة هربرت سبنسر Herbert Spencer (1820- 1903م)، ولكن بدرجه أقل وهي التي ستنقلب على العقلانية بأخذها على العقل بأنه لا يمكن أن يطبق بشكل لائق على ما هو في تغير مستمر وتعدد خالص، كما أنها أيضا لا تستطيع أن تحيط ضمن مفاهيمها التعقيد اللامحدود للأشياء الحسية التي يتكون منها العالم المادي، هذه المعرفة المادية التي تهدف "لا إلى الوصول إلى الحكمة والتوازن مع الذات ومع الطبيعة وإنما الهدف هو التحكم في الواقع وغزو الآخرين وهزيمتهم وتسخيرهم لصالح الأقوى"[4].

[1]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 72.

[2]- المصدر نفسه، ص 75.

[3]- المصدر نفسه، ص 73.

[4]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية العولمة و الحداثة، (المرجع السابق)، ص 59.

فينبغي علينا أن نركز مره أخرى على هذه القطيعة مع التراث، فمنها تولدت فلسفة العالم الحديث، المطبوعة بسمات يمكن تلخيصها في طابع واحد هو ضديه الروح التراثية وإنكار التراث إجمالا، هذا الطابع هو الفردانية بذاتها، روح التراث التي تؤمن بأن "الحقيقة ليست نتيجة عقل بشري فهي واقعة مستقلة عنا وما علينا إلا التعرف عليها، وليست هناك خارج عن هذه المعرفة إلا الخطأ ولكن في الصميم هل يهتم المحدثون بالحقيقة؟ وهل بقى لهم حتى تلمح كنهها؟" [1]، ومن هنا فقدت الكلمات معانيها إذ "أن البعض مثل البرغماتيين المعاصرين الذين ذهبوا إلى حد الإفراط في تطبيق كلم ة "حقيقة" على مجرد المنفعة العملية، أي على شيء غريب تماما عن المجال الروحاني والعرفاني"[2].

ففي النظرية الفردانية انتكس الإدراك إلى الانحصار في أحط أقسامه، وبعد هذا لم تبق سوى خطوة واحدة ينبغي القيام بها من وجهه نظر روني غينون "ألا وهي الإنكار التام لوجود البصيرة والمعرفة وإحلال المنفعة مكان الحقيقة، وقد أنجزت الفلسفة البرغمانية هذه الخطوة وهنا حصل الانفصال حتى عن الميدان البشري البسيط المجرد كما هو الحال في العقلانية، وتم السقوط في وحل ما تحت البشرية باللجوء إلى ما تحت الوعي"[3]، وأحيانا تكشف الفردانية عن نفسها بأحط معنى معتاد للكلمة، ألسنا نرى في كل وقت أناس سيحكمون على أعمال شخص ما من خلال ما يعرفونه عن حياته الخاصة كما لو كان ثمة علاقة بين الشأنين باعتبار "انه شاع الاهتمام بأدق خصوصيات حياة من يطلقون عليهم لقب الرجال العظماء متوهمين أن تفسير كل ما عملوه يحصل بضرب من التحليل النفسي العضوي لأولئك الرجال وفي كل هذا دلالات واضحة لمن أراد أن يتبين حقيقة ما عليه العقلية المعاصرة"[4].

[1]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 69.
[2]- المصدر نفسه، ص 69.
[3]- المصدر نفسه، ص 71.
[4]- المصدر نفسه، 79.

4. خرافة العلم الحديث عند روني غينون.

من بين مزاعم الحضارة الغربية الحديثة دعوى أنها علمية بامتياز، ذلك أنه يجب التدقيق الفعلي في كيفية فهم هذه الكلمة وهذا مما يحدث إغفاله في المنظومة المعرفية الغربية الحديثة، حيث أن الكثير من الفلاسفة والمفكرين يضفون على هذه الكلمة نوعا من القداسة والتمجيد دون اعتبار لمعناها الحقيقي فكلمة العلم مشابهة لكلمات مثل التقدم والحضارة ولكن من يتلفظون بمثل هذه الكلمات لا يدركون المعنى الحقيقي لها ولا يتصورون الثقل المعرفي الصحيح لها، حيث لا يوجد في فكرهم معنىً جلي يتطابق معها وفي الأصل لا يوجد في هذه الكلمات في أغلب الحالات سوى مجرد التعبير بل يمكن القول: مجرد التجسيد لآمال عاطفية متفاوتة الإبهام زيادة أو نقصا "إنها أوثان حقيقية وآلهة لنمط من الديانة اللائكية غير محددة المعالم بلا ريب ولا يمكن أن تكون غير ذلك، لكن وجودها الحقيقي على أي حال، إنها ليست دينا بالمعنى الحقيقي للكلمة ولكنها بديل عنه حسب ما يزعم، والأجدر بها اسم "ضدية الدين "[1].

فالسبب المباشر لهذه الفوضى المفاهيمية التي ميزت الحضارة الغربية الحديثة يرجع بالدرجة الأولى إلى العقلية المضادة للتراث الروحي من خلال إعلانها لمبدأ حرية التفكير والاعتقاد في غياب كل مبدأ سامي مفارق عن الارادة الفردية، فكانت النتيجة الحتمية لهذا تلك الفوضى التي تتخبط فيها الحداثة الغربية وغياب بوصلة معرفية حقيقة توجه المعرفة نحو كل سليم، هذه الفوضى التأصيلية انجر عنها أيضا التعدد غير محدود والكثرة المسفة للفرق الدينية والنحل المذهبية الزائفة، فالذين أرادوا قلب كل العقائد ابتدعوا لصالحهم لا نقول عقيدة جديدة، وإنما تشويه مشين لعقيدة تمكنوا من فرضها على عموم العالم الغربي"، وهذا تحت مبرر انعتاق الفكر تم إنشاء المعتقدات الأكثر غلوا في الأوهام والتي لم تشهد في أي عهد سابق، ذلك في هذه الأشكال المتنوعة من الأوثان "[2].

فمن بين الخرافات التي روجت لها تلك المذاهب الزائفة والذين يمتهنون الخطابة والسفسطة في كل آن، نجد "خرافة العلم" والتي لا تعبر سوى عن نزعة عاطفية متنكرة كما يدل عليه في غاية الجلاء والشغف المفرط بها عند أنصارها، والبغضاء الظاهرة منهم لكل ما يعارض توجهاتهم أو يتجاوز فهمهم، فهذه الخرافة الحداثية

[1] – روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 73.

[2] – المصدر نفسه، ص 74.

من وجهة نظر روني غينون لها مدارس فكرية وأفراد يمثلونها بصفة أخص، وبسبب ما يصيغون من مفاهيم وتعابير مختلفة ومتفاوتة سواء بالزيادة أو النقصان في دلالتها زاد هذه الخرافة إسفافا وسقوطا في نطاق التخريف وغياب المعنى.

يؤكد روني غينون انه لا يريد التشكيك في صدق أي عالم أو مؤرخ أو فيلسوف، إلا أنهم في الكثير من الأحيان ليسوا سوى موجهين ظاهريين " ويمكن أن يكونوا هم أنفسهم موجهين –اسم فاعل– أو خاضعين للتأثير دون أدنى وعي منهم بذلك، فان توظيف أفكارهم فد لا يستجيب دوما لمقاصدهم الخاصة وسنخطأ إذا اعتبرناهم مسؤولين بكيفية مباشرة" [1]، باعتبار الحالة الفكرية العشوائية التي غرق فيها الغرب، حيث أضحى كل شيء يجري كما لو كان المقصود هو الاستغلال الأمثل للفوضى نفسها، ولكل ما يساهم في تواصلها واستمرارها.

غير أن الذين تكفلوا بترويج مثل هذه الخرافات الفكرية ذات البعد العاطفي بالغوا بكل الوسائل التعليمية والإعلامية وغيرها في التبشير بهذه الخرافة، حيث كان لابد للغرب أن يظهر كرجل جامع للكفاءات الروحية والعرفانية والانتصار للعلم الحديث مستندا في ذلك إلى نجاحات العلم التكنولوجية الهائلة، غير أن هذه النجاحات كان لها الأثر السلبي البالغ على الإنسان من وجهة نظر روني غينون "حيث لم تعرف البشرية في تاريخها انتشارا للإلحاد وإنكار الوحي الإلهي وما يتضمنه من حقائق مثلما حصل في القرنين الماضيين، وبذلك فقدت شرائح كثيرة من المجتمعات أقدس ما يصان وأعز ما يطلب، كما حصلت كوارث لم يحصل مثلها في التاريخ تمثلت في احتلال الدول الغربية المستكبرة لجل بلدان العالم الإسلامي"[2].

غير أن تساؤلا يطرحه روني غينون مفاده ما هو هذا (العلم) الذي يتبجح به الغرب؟ يجيب الفيلسوف على لسان أحد الشرقيين الذين أتيحت لهم معرفة العلم الغربي فيحدد طابعه تحديدا تاما بهذه الكلمات "العلم الغربي دراية جاهلة" أي أنها "دراية لها نصيب من الحقيقة إذ أنها ذات قيمة وفعالية في ميدان نسبي، لكنها دراية ضيقة بكيفية لا يرجى إصلاحها وجاهلة بما هو جوهري، فهي دراية فاقدة للمبدأ، كما هو الحال كل

[1] – روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 75.

[2] – روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، تر: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2018، ص 10.

ما ينتمي خصيصا إلى الحضارة الغربية" [1]، هذا العلم الحديث الذي يدعي إحاطته بكل معرفة ممكنة، وبتحيز واضح لا واع في كثير من الأحيان يتخيل الكثير ممن يشتغل على مجال العلم مثل أوغست كونت أن الموضوع الوحيد المقصود من المعرفة عند الإنسان هو تفسير الظواهر الطبيعية، من هنا يجزم روني غينون أن هذا التحيز غير واعي بتاتا " لأنهم بطبيعة الحال عاجزون عن فهم إمكانية النفوذ إلى ما هو أعمق، نحن لا نلومهم على هذا وإنما نلومهم فقط على زعمهم إنكار حيازة آخرين على ملكات توظيفهم لها، وهي ملكات مفقودة عند المنكرين"[2].

بإنكارهم لكل مبدأ سامي في التعاطي مع الوجود يشبهون —حسب روني غينون- العميان الذين حتى إن لم ينكروا وجود النور، هم على أي حال ينكرون وجود حاسة الرؤية لسبب هو حرمانهم منها، غير أن الأغرب من هذا بالنسبة للمطبلين للعلم الحديث وللذين رفعوا هذا الفكر فوق كل شيء وللذين قاموا بعبادة حقيقية له قد أعلنوا في نفس الوقت بأنه محدود نسبي في جوهره، ففي هذا الموقف قسط من التناقض، والذي يكشف عن ذهنية نسبوية بعيدة كل البعد عن الذهنية التراثية، "فليس علينا تبرير التناقضات التي تبدو إنها ملازمة لكل فكر نسبوي بجميع أشكاله، أي المذهب الذي يقرر أن المعرفة نسبية بين العارف والمعروف، فهي متغيرة بتغير العارف"[3].

غير أن روني غينون يريد التأكيد على أنه لا يرى في تطور بعض العلوم أمرا سيئا من حيث هو رغم التبجح والتطبيل الغير مبرر والمبالغة في الأهمية التي تعزى لها، فما هي "إلا دراية نسبية جدا لكنها في النهاية دراية على أي حال، ومن المشروع أن يطبق كل واحد نشاطه العقلي على مواضيع متناسبة مع قدراته الخاصة والوسائل المتاحة له، لكن الذي نرفضه هو دعوى احتكار المعرفة والتفرد بها وإقصاء الغير، بل التعصب للطائفية من طرف أولئك الذي غلبتهم نشوة الاتساع الذي أخذته هذه العلوم، فرفضوا الاعتراف بوجود

[1]- روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 76.
[2]- المصدر نفسه، ص 77.
[3]- المصدر نفسه، ص 77.

أي شيء خارج مجالها"[1]، وهم يربطون صحة كل تفكير بالخضوع للمناهج الخاصة التي تتبعها هذه العلوم، كما لو كان لزاما تطبيق هذه المناهج على جميع المجالات الإنسانية.

ويبدو أن الغربيين قد استحوذوا بشكل سطحي على عدد من أقسام المعرفة العلمية، فانهمكوا بشراسة في دراستها مستبعدين كل ما سواها، رافضين كل دراسة غير هذه الدراسة معتبريها غير موجود بتاتا، فالتطور الهائل للعلوم التجريبية هو المجال الذي أجاد فيه الغرب الحديث بامتياز، ولا يفكر أحد بالاعتراض عن تفوقهم فيه، غير أن الشرقيين لا يجدونه مجالا جذابا حتى يرغبوا فيه وذلك لأن ثماره لم تكتسب بالتحديد إلا بنسيان كل ما يبدو لهم حقا جديرا بالاهتمام، فروني غينون لا يخشى من التأكيد "على وجود علوم تجريبية لا يعرف الغرب الحديث منها أدنى فكرة، فمثل هذه العلوم يوجد منها الكثير في الشرق، وهي تندرج ضمن ما نطلق عليه اسم العلوم التراثية"[2].

إن الميتافيزيقا هي المبادئ ذات الطابع الكلي ذات الطابع الكلي، التي تستند عليها بالضرورة كل الأشياء بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، وبغياب الميتافيزيقا فإن كل ما يبقى من معرفة، في أي مستوى مهما كان سيكون حقا فاقدا للمبدأ، وهذا الذي جعل العلم الغربي لا يتجاوز السطح وبتشتته في الكثرة اللامحدودة من المعلومات الجزئية، وبتيهانه في التفاصيل المتعلقة بالوقائع الذي لا حصر لها " فهو لا يعلم شيئا من الطبيعة الحقيقة للأشياء ويعلن أنه يتعذر إدراكها ليبرر عجزه في هذا الصدد، فاهتمامه منصب على ما هو عملي أي في عالم المادة أزيد منه بكثير على ما هو تأملي"[3].

فعندما نقول بأن العلوم وحتى العلوم التجريبية لها في الشرق أساس تراثي عرفاني، فانه يعني أنها بعكس ما هي عليه في الغرب، مرتبطة دائما ببعض المبادئ التي لا تغيب أبدا عن النظر، بل إن دراسة الأشياء العارضة نفسها لا تبدو ذات قيمة إلا لكونها استتباعات وتجليات خارجية لأمر من مستوى آخر أعلى منها، ومع هذا يظل التمييز العميق بين المعرفتين الميتافيزيقا والعلمية قائما لكن دون وجود انقطاع مطلق بينهما، كما هو الحال الراهن الذي تشهده المعرفة العلمية عند الغربيين، فالشرقيون لم يتغير موقفهم إزاء

[1] – روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 77.
[2] – المصدر نفسه، ص 79.
[3] – المصدر نفسه، ص 81.

المعرفة إجمالا، وما أمكنهم فعل ذلك هو عدم الارتداد عن المبادئ التي تقوم عليها حضارتهم بكاملها، وهذا بالتأكيد ما جعل العقليتين الغربية الحديثة والشرقية غير متلائمتين من وجهة نظر روني غينون باعتبار أن الغرب هو الذي تغير وتغيره مستمر بلا انقطاع فعسى أن تأتي فترة تتحول فيها عقليته نحو الاتجاه القويم وتنفتح على فهم أوسع وحينئذ يتلاشى عدم التلاؤم تلقائيا.

ثانيا: تجليات الأزمة الحداثية وتطبيقاتها عند روني غينون

1. المعرفة والعلاقة بين السلطة الروحية والحكم الزمني

في مستهل هذا المبحث وجب الإشارة إلى تحديد معنى بعض الكلمات التي سيتكرر استعمالها، لاسيما أن معاني هذه الألفاظ قد أصبحت في الكلام الشائع فاقدة للدقة وبعيدة أحيانا عن دلالتها الأولى "في البداية إذا كنا نتكلم عن سلطتين في الحالة التي نريد فيها الاحتفاظ بنوع من التناظر الخارجي بينهما، فإننا بالتأكيد على التمييز بينهما غالبا"[1]، ذلك أن روني غينون يفصل في الفواصل الموجودة بين الدلالتين، بين الدلالة التي يحملها لفظة (السلطة) ودلالة لفظة (الحكم) حيث "غالبا ما نفضل كلمة سلطة بالنسبة للهيئة الروحية بدلا من كلمة حكم التي تعود حينئذ إلى الإدارة الزمنية التي هي إليها انسب من حيث دقة الدلالة، وبالفعل فان كلمة "حكم" توحي حتما بفكرة القدرة او القوة وبالأخص القوة المادية" [2]،هذه القوة تتجه نحو العمل المادي الخارجي، فتتخذ السلطة عند روني غينون الطابع المعنوي العقلي أو الروحي الأمر الذي يقودنا إلى الاستنتاج بأن مصطلح السلطة يأخذ في الفلسفة بعدا أعمق من مصطلح "الحكم"، إذ يعد مبدأ السلطة أساس النزعة التي تنتسب إليها السلطة الفكرية الباطنية، وذلك ما أشار إليه الفيلسوف والذي يعطي للسلطة ذلك البعد الروحي المعنوي، بينما يأخذ مفهوم "الحكم" عنده بعدا زمنيا ماديا يتجلى باستمرار خلال الواقع العملي أو الممارسة الواقعية، وفي هذا إشارة كذلك إلى تسامي المعرفة على الفعل وأسبقيتها في التوجيه عند أنصار التيار الروحي .

فالسلطة الروحية داخلية في جوهرها ولا تثبت إلا بذاتها وهي مستقلة "عن كل سند حسي، وتمارس بشكل ما وبطريقة خفية، وان كنا نتكلم هنا عن قوة أو نفوذ فهذا فقط لتقريب المفاهيم" [3]، وبالتعريج على المجتمعات وآليات توظيف هذين السلطتين فإننا نجد أنه في الحالات العادية للمجتمعات لا نكاد نجد شعبا ولا حتى فرد يستطيع أن يبني وجوده على دعامة الفكر والتأمل الخالص لا غير، أو على دعامة الفعل وحده، لذا فان اعتبار وجود أي تضاد بين الفعل والتأمل أي بين السلطة الروحية والحكم الزمني ما هو إلا

[1] – روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، (المصدر السابق)، ص 28.

[2] – المصدر نفسه، ص 28.

[3] – Rêne Guinon, autorité spirituelle et pouvoir temporal, p27.

من نتاج النظرة السطحية للأشياء التي يوحي بها الواقع المتهاوي نحو الأسفل دوما منذ ولوج الفترة الحداثية، أو العصر المظلم كما ينعته روني غينون.

حيث نجد أن أحد التوجهين "يهيمن أحدهما بالضرورة على الآخر بحيث يبدو تطور احدهما كما لو كان على حساب تطور الآخر هذا لسبب بسيط وهو أن النشاط الإنساني بمعناه الأتم، لا يمكن أن يشمل على التساوي في نفس الوقت بجميع الميادين وفي جميع الاتجاهات وهذا هو الذي يجعل مظهر التعارض بينهما قائما"[1]، لأننا في حال ما إذا نظرنا إلى القضية نظرة أكثر شمولية ومن زاوية أعلى تبين لنا أن القول بالتعارض يعني القول بعدم وجود انسجام أو تباين تام، وهذا لا يتم إلا من خلال النظرة النسبية والجزئية المحدودة، فإذا ما تموضعنا في مكان عمقا فإننا ملزمون باعتبار وجود التكامل بين التأمل والفعل، إذ لا يتوازن احد هذين المصطلحين إلا بوجود الآخر، فهما إذن عنصران ضروريان متكاملان متعامدان وفق علاقة تبادلية، فيشكلان الحركة المزدوجة الباطنية والخارجية لنفس الكائن سواء أخذنا لفظ كائن في مفهومه الفردي أو الإنساني العام، فإذا سلمنا بوجود التوازن بينهما، لم يعد هناك مبرر للكلام عن وجود أفضلية لهذا على ذاك.

إن السؤال الذي يهم في هذا المجال هو سؤال لا يتعلق بهيمنة أحد الطرفين، لأن الهيمنة "قد يرجع إلى المزاج والى ما يتميز به كل جنس، وإنما يتعلق بما يمكن أن يدعى حق التفوق وهذان الوجهان للمسالة لا يرتبطان معا إلا بدرجة معينة"[2]، ومن دون شك فان الاعتراف بسيادة أحد الطرفين على الأخر ينتج عنه الإقرار بأولوية التأمل أو الفعل، ولكن عمليا تتحدد مكانة التأمل أو الفعل بموقعها في كامل الحياة للفرد أو المجتمع، وإذن فان المسألة تبدو – كما قول غينون– بسيطة، إذ أنها ليست شيئا آخر في الحقيقة غير العلاقة التي من الممكن أن توجد بين المعرفة والفعل، إذ أن الذين يمسكون بزمام الحكم الزمني ينبغي لهم أيضا نمط من المعرفة، ولكن هذه المعرفة لا يمكن لهم امتلاكها بذاتهم ولا لذاتهم، لكنهم يتلقونها من السلطة الروحية، هذه المعرفة تقوم على التطبيقات المذهبية وليس على المبادئ نفسها، وعليه تكون المعرفة الأمثل هي المعرفة بالمبادئ، والتي هي بمعزل عن تطبيق عارض، وهذه المعرفة هي التي يمتلكها من يمثلون تلك

[1]– روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 43، ص 44.
[2]– المصدر نفسه، ص 44.

السلطة الروحية، لأنه لا يوجد فيها ما ينبثق من الحكم الزمني، أما عند الانتقال إلى التطبيقات فإننا نرجع دوما إلى الحكم الزمني، لأن المعرفة والحال هكذا لم يعد ينظر إليها في ذاتها ولذاتها فقط، ولكن باعتبار أنها تعطي للفعل القانون الذي يستند إليه، بمعنى "أن الفعل يستمد شرعية تطبيقه من مصدر هذه المعرفة، وهنا يكون الحكم الزمني في جميع أشكاله –العسكرية والقضائية والإدارية– متضمنة داخل الفعل"[1].

وعلى العكس من ذلك تتأسس السلطة الروحية كلها على المعرفة لان مهمتها الأساسية تتمحور حول الحفاظ على المبادئ ونشرها، وبالتالي فان ميدانها غير محدود، تماما كما هو الحال بالنسبة للحقيقة، إذ هي معرفة متعالية تتجاوز التجلي الطبيعي الفيزيائي، وبالمعنى الاشتقاقي للفظ فان ميدانها ميتافيزيقي خالص، ولكن الأمر هنا لا يتعلق بإرادة طبقة الاكليروس في الحفاظ لنفسها بمعرفة بعض الحقائق، وإنما يتعلق الأمر هنا بالضرورة الناتجة مباشرة عن الاختلافات في الطبيعة الموجودة بين الأفراد، على أن الكلام هنا إنما يخص السلطة الروحية في شكلها الخالص.

إن الكلام عن الحضارة الغربية الحديثة إنما يتعلق بما هي عليه الآن،بمعنى الحالة الراهنة التي هي عليها والتي تعكس انحرافا، وتشف عن شذوذ يفسر بانسجامها مع آخر مراحل الكالي يوقا، وعليه فإنها سبب وجود الملكية وفي هذا يكمن بالتحديد الحق الإلهي للملوك، أو ما يتعارف عليه في الشرق الأقصى ب " التفويض السماوي" Mandat du ciel بمعنى أنها ممارسة للحكم الزمني بمقتضى التفويض الذي يعطى له من طرف السلطة الروحية، وذلك لغرض إحلال النظام في المجتمع الذي تنتمي إليه، وكناتج لذلك فان انعكاس العلاقات الموجودة لبين المعرفة والفعل، في حضارة معينة هي من نتائج اغتصاب السلطة من طرف الحكم الزمني.

إن أبرز الخصائص الاكليروس والإمارة تتلخص في العلاقة الموجودة بين الحكمة وبين القوة، ويتخذ غينون من تأويل الآثار الاركيولوجية قرائن يربطها بتفسيره لطبيعة العلاقة الموجودة بين المعرفة والفعل، هذه العلاقة التي يعبر عنها في الحضارة المصرية الفرعونية بالصورة الرمزية التي يمثلها تمثال "أبو الهول" فالرأس البشري يرمز إلى الحكمة، بينما يرمز الجسد إلى القوة ذات التأثير الفعال، وهو الرمز إلى يدل على اجتماع السلطتين،

[1]– Rêne Guinon, Autorité spirituel et pouvoir temporal, p40

كما كان في الحالة الطبيعية قبل انفصال السلطتين، كما نجد رمزا لفظيا في اللغة الهيروغليفية يحمل نفس الإشارات، وهو لفظ درويد Druid، هذا اللفظ المؤلف من مقطعين: درو وتعني القوة بينما المقطع الثاني فيعني الحكمة ويخلص هذا التنقيب الاركيولوجي إلى أن الدلالة الرمزية التي تشير إلى تضمن الحكم الزمني في السلطة الروحية، هي بالضرورة صورة من بقايا الفترة القديمة أين كانت السلطتان متحدتان في الأصل، هذه الرمزية نجد لها ما يطابقها في المسيحية أيضا، " إذ إلى اليوم مازال المبدأ قائما، وان كان وجوه نظري فحسب، هذا المبدأ الذي يقر بعدم انفصال المهام الكهنوتية عن المهام الملكية، باعتبارهما لم تكن منفصلة عن بعضها من قبل في شخص المسيح نفسه"[1].

في الحالات الطبيعية للمجتمعات يفترض أن تكون القوة الخارجية بيد طبقة الجند، مادام مجال الفعل المناط بها هو العالم الخارجي، لكن هذه القوة ليست شيئا يذكر دون مبدأ داخلي ذي طبيعة روحية خالصة تستند إليه، ولا تجد ضمانتها الحقيقية إلا من خلاله، هذا المبدأ الذي كانت في الهند تمثله طبقة البراهما، على العلاقة بين السلطتين التي تمثلهما كل من طبقة البراهما وطبقة الكاشتارية، يمكن أن تظهر في شكل آخر وهو الشكل الظاهر والباطن، وهي علاقة ترمز إلى المحرك من جهة والمتحرك من جهة ثانية، وفق مصطلح أرسطو، وبالانسجام الذي يكون بين السلطتين، ولا يؤخذ الانسجام هنا بمعنى الموازاة، لأن الموازاة إنكار لمبدأ الفروق الأساسية بين المجالين، وعليه فان هذا الانسجام هو الذي تنتج عنه الحياة الاجتماعية الطبيعية.

لقد كان احتدام الصراع من أجل تمكين سلطة على الأخرى، واضحا جليا في أوربا "وفي خضم هذا الصراع الشهير والرهيب انبثق مذهبان رئيسيان، فمن جهة سيادة الدولة وكذا حق المدينة الأرضية في أن تحكم نفسها دون تدخل من السلطة الكنسية، ومن الجهة الثانية سلطة الله والحق في مراقبة السلطات الأرضية بحكم القانون الإلهي"[2]، وهو نفس ما نجد له مثيلا في الهند، إذ في مقابل ما تمنحه السلطة الروحية لطبقة الجند (الكشاترية) ينبغي على هذه الأخيرة بما لها من القوة تأمين ما يساعد طبقة البراهما على تأدية مهامهم التأملية والتعليمية في أمن وسلام، بعيدا عن كل التقلبات والاضطرابات السياسية أو الاجتماعية التي قد يعرفها المجتمع، وقد جسد الهنود هذه الفكرة بتمثل سكاندا skanda الذي يرمز إلى اله الحرب

1- Paul Janet, Histoire de la politique, Edition phelix Alcane, Paris,1887, p320.
2- ibid. p322.

وهو يحمي غانيشا Ganesha اله المعرفة وهو في حالة تأمل، كما تجد الإشارة هنا إلى نفس الفكرة تجدها تسري في فكر القرون الوسطى في أوربا، ففي الأفكار السياسية التي عبر عنها القديس توما الاكويني Saint Thomas d'Aquin (1225- 1274م) نجد الإشارة إلى المهام البشرية كلها، تابعة للتأمل كما لو كانت غاية عليا "من حيث اعتبارها كلها كما لو كانت في خدمة الذين يتأملون الحقيقة"[1]، كما اعتبر السبب الحقيقي لوجود الحكومة المدنية كلها هو ضمان السلام الضروري للتأمل، وفي هذا يتضح لنا بعد النظرة الحداثية عن هذه الفكرة، كما نلاحظ أيضا سيطرة نزعة الفعل كما هي موجودة في المجتمعات الغربية لا يقلل من قيمة التأمل بمعنى المعرفة على الأقل مادامت بعض هذه المجتمعات الغربية تمتلك حضارة ذات طابع تراثي، مهما كان الشكل الذي يلبسه هذا التراث وهي هنا في صورة دينية وهو ما يوحي بأن الشكل التيولوجي الذي هو في تصور توما الاكويني مرتبط دوما بالتأمل، في حين أن هذا التصور في الحضارات الشرقية يدخل ضمن الميتافيزيقا الخالصة.

[1]- Rêne Guinon, Autorité spirituel et pouvoir temporel, p 63.

2. عمق الاختلاف بين السلطة الروحية والحكم الزمني.

قبل الخوض في طبيعة المفهوم من وجهة نظر روني غينون، لابد أولا من الإشارة إلى أن بعض المصطلحات ذات الاستخدام الخاص في فلسفته والتي امتازت بطابعها التنظيري البحت وهو الطابع البعيد عن كل جدال أو خصومات سياسية أو فكرية، وهو الأمر الذي أشار إليه غينون في مقدمة كتابه عن السلطة الروحية والحكم الزمني حيث يقول " إننا نقصد إذن وضع أنفسنا فقط في ميدان المبادئ الأمر الذي يسمح لنا بالبقاء كلية خارج كل نقاش وكل جدل وكل خصومة مدرسية أو حزبية، بل وخارج كل شيء لا نريد أن نزج به لا من قريب ولا من بعيد ولا تحت أي عنوان أو أي درجة وباستقلالية تامة عن أي أمر يمنع أن يكون حقيقة مطلقة ونزيهة وهي التي تقرر لدينا أن نعتنقها، وسنحاول ببساطة أن نقول الأشياء كما هي"[1]، وفي نفس السياق نجده يشير إلى البعد النظري للموضوع في معرض كلامه عن السلطتين الزمنية والروحية حيث يقول " كما أنه من الملائم أن نعطي لهذا الأمر كما سبق وقلنا منذ البداية يعد أكثر تعميما يتجاوز كل الأشكال الخاصة التي يمكن أن تتسم بها – حسب الأزمنة والأمكنة- كل من السلطة الزمنية والسلطة الروحية"[2].

وعليه يستخدم روني غينون ضمن فلسفته جملة من المصطلحات التي استعارها من الفلسفة والفكر الشرقيين، وهي مصطلحات توحي باطلاعه الواسع وتخصصه في الدراسات الشرقية، كما نجد أنه يوظف جملة من مصطلحات فلسفة العصور الوسطى وهذا ربما يكون أمرا طبيعيا نظرا لأن التوماوية الجديدة كانت من أبرز ممثلي التيار الروحي الحديث وعلى اعتبار أن معالم الأزمة التي يعرفها العالم الحديث بدأت مع نهاية فلسفة العصور الوسطى وبداية فترة الحداثة وهي الفترة التي شهدت ما يعرف بفلسفة الأنوار والتي كانت من أبرز خصائصها التمييز بين السلطتين الروحية والزمنية وهو التمييز الذي لم يظهر في الفترة الأخيرة من التاريخ البشري وإنما نلمس أصوله في الكثير من الفترات الضاربة في أعماق التاريخ وهذا التمييز اخذ صور

[1]- Rêne Guinon ،Autorité spirituel et pouvoir temporel, édition Vegas, paris, 2000, p09 .

[2]- Ibid. ، p10 .

وأشكال مختلفة حسب الوعي والظروف التاريخية لمختلف المجتمعات البشرية استوجب هذا التمييز حسب التعاليم التراثية أن تكون الإنسانية بالفعل قد بلغت طورا بعيدا جدا في ابتعادها عن الروح الخالصة.

يعتمد روني غينون في تأصيله للفرق بين مفهومي السلطة والحكم على التقسيم الطبقي الذي اعتمد في الفكر التقليدي في الشرق، وبالأخص التقسيم الذي ورد ذكره في الديانة الهندية القديمة، فالناس في نظر البرهمانية ليس سواء من حيث طبائعهم وقدراتهم، إن هذا المبدأ الطبيعي يتنافى مع مفهوم المساواة الذي يتبجح به العالم الغربي اليوم، والذي ليس سوى إغفالا وتجاهلا بهذا المبدأ فنظريه المساواة "هي النظرية التي تخالف كل الإحداث القائمة والتي تكذبها حتى الملاحظة البسيطة العادية إذ الحقيقة أن المساواة لا وجود لها في أي مكان"[1]، فالعبارات التي تستخدم للدلالة على الطبقية في الهند لا تعني شيئا أكثر مما تعنيه الطبيعة الفردية، أي جمله الخصائص التي تضاف إلى الطبيعة الإنسانية (النوعية) والتي بمقتضاها يتم التمييز بين الإفراد فيما بينهم، فالحقيقة في مبدأها لا تعني على الإطلاق جمله الصفات الوراثية وما دام لا يمكن وجود شخصين متطابقين أو متساويين في شتى المجالات فانه يوجد بالضرورة اختلاف بين الإفراد الذين ينتمون إلى نفس الطبقة،" انه يمكن القول أن التمييز بين الطبقات يشكل في النوع الإنساني تصنيفا طبيعيا حقيقيا ينبغي أن يتناسب معه توزيع الوظائف الاجتماعية وفعلا فكل إنسان بمقتضى طبيعته الخاصة مؤهل للقيام بوظائف معينه دون سواها مجتمع مؤسس نظاميا قواعد تراثيه ينبغي أن تحدد تلك المؤهلات تبعا لمعايير دقيقه"[2].

هكذا يكون نظام الاجتماعي القائم على أساس التقسيم الطبقي وبمقتضى الطبائع الفردية والعلاقات التدريجية الناتجة عن طبيعة الأشخاص أنفسهم هذا ما يعتبره روني غينون السبب الأساسي لوجود الطبقات في المجتمعات البشرية. إن هذه المفاهيم الأساسية لنظام التدرج الطبقي اكتمل وجودها في الهند وهي التي نصادفها في أماكن أخرى لأنه من البديهي أن تكون نفس المبادئ حتى مع أنماط ممارسه مختلفة وهذا التقسيم الطبقي للمجتمع هو الذي نجد له شبيها في الفلسفة اليونانية من خلال جمهوريه أفلاطون وتصوره للمجتمع فو يقسمه إلى ثلاثة طبقات متمايزة بحكم الطبيعة ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات

[1]- Rene guenon , Autorité spirituel et pouvoir temporel, p17

[2]- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، (المصدر السابق)، ص21.

وظائفها الاجتماعية التي هيأتها الطبيعة لها،حيث لا يجوز لها أن تتعدى حدود ما تتيحه لها طبيعتها بالتدخل في عمل طبقه أخرى ويترتب على هذا التقسيم أن الطبقة الممتازة تنفرد بالحكم ولا ينبغي لها أن يشاركها فيه أفراد الطبقات الدنيا،"وخاصة الطبقات المنتجة لأنها لا تملك الحكمة ولا التربية ولا التعليم الذي يهيئها للاشتراك فيه"[1]، وهو نفس التقسيم الهندي، ذلك أننا نجد الأساس نفسه ينبني عليه تقسيم الطبقات الاجتماعية وفق نظام التدرج في الهند لكنه يقسم المجتمع إلى أربع طبقات متباينة حسب طبيعتها وهي :

الطبقة الأولى: وهي طبقه البراهما وهم الذين يشكلون الطبقة ذات الطابع الروحي الخالص إنهم رجال الدين بالمعنى العام، الذين يبنون أحكامهم ويذكرون قضاياهم ويزعمون أنهم خلقوا من رأس الإله براهما، ولذلك كانوا أعلى الناس وخاصة الجنس البشري وعقله المفكر ورأسه المدبر.

الطبقه الثانية: طبقه الجند (كشاترية) ويزعمون أنهم يمثلون مناكب براهما ويديه وهم لهذا يشكلون طبقة الحماة والغزاة، ميزتهم القوه المادية ومرتبتهم دون مرتبه البراهما.

الطبقة الثالثة: طبقه الزراع والتجار وهم بمقتضى هذا التقسيم يدعون إنهم مخلوقون من ركبتي الإله براهما وتسمى هذه الطبقة (فايشيا) في الهند وهي طبقه اقل درجه في السلم التراكبي الاجتماعي.

الطبقة الرابعة: وهي طبقه الخدم والأسرى وهؤلاء في التعاليم الهندية خلقوا من قدمي الإله براهما وتسمى هذه الطبقة عندهم ب(الشودراس).

بمقتضى هذا التقسيم فانه يجب على كل طبقة ألا تعدو حالها إلى حال طبقه أخرى فالزراع لا يصح أن يكون من التجار والجند لا يرتقون إلى طبقه الكهنة وهكذا حسب التعاليم الهندية ، فالسلطة التي تمارسها الطبقة الأولى هي السلطة الروحية، انه تجسيد للفكرة بينما السلطة التي تمارسها الطبقة الثانية فهي سلطه زمنية فهي بالتالي تجسيد للفعل، غير انه لم يكن وجود هاتين السلطتين منفصلتين في الأصل وإنما كانت متضمنتين في المبدأ المشترك الذي نشأتا عنه معا، إنهما فقط وجهين غير منفصلين مرتبطين معا في الوحدة التركيبية الأعلى والأقدم عن التمايز الذي ظهر بينهما عند تشعب المهام الاجتماعية، وتنص هذه التعاليم

[1]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، تر: أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، ص 24.

أنه لم تكن توجد في البداية غير طبقه واحده تعرف باسم (هامسه)، وهي الطبقة الأولية الوحيدة التي كانت موجودة وهي تتم عن درجه عاليه من الروحية تكاد اليوم أن تكون نادرة، وهذه الدرجة من الروحية كانت فوق كل الطبقات التي نشأت فيما بعد والتي توزعت فيما بينها مختلف الوظائف الاجتماعية.

إن المبدأ الذي تستند إليه نشاه الطبقات الاجتماعية والذي يجعله الغرب اليوم ليس شيئا أخر غير الاختلاف في الطبيعة الموجودة بين الأفراد، والذي يستقر فيما بعد عن تراتبيه لا ينجر عن إنكارها غير الاختلال والالتباس الاجتماعي، وهو إنكار تتضمنه نظريه المساواة التي تكاد تكون عنوانا على الفكر الغربي الحديث كله والواقع انه لا توجد مساواة على الإطلاق فما نعبر عنه بمصطلح الطبقة لا يعني شيئا آخر غير " جمله المميزات المضافة إلى الطبيعة الإنسانية (النوعية) والتي تجعل الأفراد مختلفين عن بعضهم البعض وينبغي للتو إضافة أن الوراثة لا تتدخل إلا بقسط محدود في تحديد هذه المميزات وإلا فان جميع أفراد نفس العائلة يكونون متماثلين تماما" [1]، وعليه فان مفهوم الطبقة هذا لا يعني أبدا أنها ذات طبيعة وراثية في الأصل.

فنشوء الطبقات لدى الإنسان يعد أمرا طبيعيا يقابل بمقتضاه توزيع المهام الاجتماعية، وهذا هو السبب الأساسي لوجود الطبقات، وهذا هو السبب الأساسي لوجود التمييز وبالتالي فإننا نجد " طبائع مشتركه بين كائنات نفس النوع هي أكثر من الطبائع المشتركة بين الأنواع المختلفة، فكذلك في نفس النوع توجد طباع مشتركة بين أفراد نفس الطبقة أكثر منها في طبقات مختلفة"[2].

فالتعارض القائم بين السلطتين الروحية والزمنية –بشكل أو بآخر– هو نتاج هذا الانقسام الطبيعي الذي نصادفه وتقريبا عند كل الشعوب، وليس هذا بالأمر المذهل وليس قاصرا على أوروبا وحدها إنما هو أمر يعبر عن "صيرورة تاريخيه تخضع كغيرها من الحوادث التاريخية للقواعد العامة التي تحكم التاريخ البشري عموما، فهو يرتبط بالأحرى بكل مجموع هذه القوانين الدورية" [3]، وهي القوانين التي تكلمت عنها كل المذاهب التراثية التي تقر بتعاقب الحقب الأربعة والتي يتفرع إليها التاريخ البشري، ويستشهد في ذلك بوجود

[1] – روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، (المصدر السابق)، ص 20.

[2] – المصدر نفسه، ص 21.

[3] – René Guenon, la crise du monde moderne, p12.

هذه الفكرة في الهند كنموذج، فالتعارض المزعوم بين السلطتين يتطابق مع شكل التنافس بين طبقه البراهما وطبقه الكاشاتريه، بينما ظهر هذا التعارض في أوروبا بالأخص في شكل ما يطلق عليه الصراع بين الاكليروس وبين الإمبراطورية، ويمكننا أن نلاحظ نفس هذا الصراع يتواصل باستمرار إلى يوم الناس هذا رغم تأثير الفوضى التي يعيشها العالم والحديث، ورغم تداخل الطبقات فهو يزداد تعقدا نظرا لجمله العناصر الغير متجانسة التي تلتبس أحيانا في نظر الملاحظ لها ملاحظه سطحيه.

إن السلطتين الروحية والزمنية من وجهة نظر روني غينون لهما ما يبرر وجودهما في كل الميدان الذي يختص به، غير أن الجدل الدائر بهذا الخصوص لا يقوم بالغالب إلا حول مسألة العلاقات التراتبية التي من الممكن أن تكون بينهما، انه الصراع من اجل السيادة والذي يحدث دوما بنفس الطريقة فكلما ابتعدت الإنسانية عن طبيعتها الأولية ظهرت الطبقات في المجتمع والتي تتميز فيما بينها، إذ أن "التمييز بين الطبقات الاجتماعية ينتج في الجملة عن انفصام للوحدة الأصلية ويظهر حينئذ الفصل بين السلطة الروحية والحكم الزمني ليشكلا بالتحديد –في الممارسة العملية المختلفة أحداهما عن الأخرى– الوظائف المنوطة على التتالي بالطبقتين الأولى والثانية أي طبقة البراهما وطبقه الكاشاترية"[1].

[1]– روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، (المصدر السابق)، ص 21.

3. الديمقراطية ونموذج تقديم الكم على الكيف.

في مستهل هذا المبحث وجب التنبيه على أن فكره الديمقراطية من وجهه نظر روني غينون تحيل قطعا إلى إنكار وجود صفوه بمفهومها الشرعي الوحيد " فمعارضة الديمقراطية للارستقراطية ليس بلا سبب، إذ أن هذه الكلمة الأخيرة من حيث معناها الاشتقاقي الأصلي على الأقل تعني سلطه الصفوة، والصفوة بمقتضى تعريفها على هذا النحو لا يمكن أن تكون إلا قليلة العدد وحاكميتها –أو بالأحرى سلطتها– لا تصدر إلا عن تفوقها الفكر المعرفي"[1].

فالدور الذي تلعبه الصفوة والذي يحدده محور وجودها أصلا هو الدور هو الذي يتعارض على الإطلاق مع ما يميز الديمقراطية القائمة في جوهرها على فكره المساواة "فصميم فكرة الديمقراطية هي أن قيمة أي فرد كان لا تتميز عن قيمه أي فرد آخر لأنهما متساويان عدديا، والحقيقة أنه لا يمكن أبدا أن يتساويا في غير ذلك، والصفوة الحقيقية لا يمكن أن تكون سوى صفوة فكرية روحية معرفية، ولهذا لا يمكن للديمقراطية أن تنشأ إلا في الوسط الذي ينعدم فيه العرفان الخالص "[2]، ويعتبر هذا أهم معالم الأزمة التي تعانيها الأنظمة السياسية في العالم الحديث، فهو ابرز تجليات أوهام الحداثة الغربية، ومن اجل خلق هذا الوهم وتسويقه لدى الرأي العام تم ابتكار نظام الاقتراع العام الذي يعطي للأغلبية حق تشريع القوانين، وهذا ما يتنامى بشكل واضح من خلال الفترة التي تسود فيها هيمنه الكم ليصبح الزعم القائل بأن رأي الأغلبية لابد أن يؤخذ بعين الاعتبار "فتم التضحية بالكيف لصالح الكم، أي بالصفوة لصالح السواد، وهكذا فدور التوجيه المنوط بصفوه حقيقية لا يتلاءم بتاتا مع الديمقراطية المرتبطة بوشائج وثيقة مع مفهوم المساواة أي مع إنكار كل سلم للدرجات"[3]، فبهذا الأسلوب السياسي المتأزم يمكن صناعة الرأي العام، بل إن الملاحظ في هذا الصدد أن من يمتلك سلطه توجيه هذا الرأي العام والتأثير فيه ليس دائما من يمتلكون السلطة في الظاهر مع أنهم في الواقع يمتلكون الوسائل الضرورية للحصول على هذه النتيجة، إذ خلفهم يكمن كل النسق السلطوي الخفي الذي يمسك بزمام أصحاب الامتيازات والمصالح المادية.

---

[1]– روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 89-90.

[2]– المصدر نفسه، ص 90.

[3]– المصدر نفسه، ص 90.

وبالعودة إلى تحديد مفهوم الديمقراطية على أنها حكم الشعب نفسه بنفسه وهو التعريف العام والايتيمولوجي للكلمة، تصدمنا استحالة حقيقية تجعل من إعادة النظر في هذا المعنى ضرورة لابد منها، تعريف كما يرى روني غينون لا يمتلك أدنى إمكانيات الفعل الذي تجعله يتحقق في الواقع السياسي، وليس في الزمن الراهن فحسب بل في كل الأزمنة "فمن التناقض منطقيا الإقرار بوجود أقوام يمكنهم أن يكونوا حكاما ومحكومين في نفس الوقت وتحت نفس العلاقة" [1]، أو كما يصطلح عليه المناطق لا يمكن حمل صفتين متقابلتين على نفس الموضوع في نفس الوقت وبنفس المعنى، وعليه يمكن أن نخلص بالدليل القاطع على الذي صاغه غينون لإبطال فكره نجاعة وصلاحية الديمقراطية في جمله كلمات، "إن الأعلى مرتبة لا يمكن أن ينبثق أبدا من الأدنى، وبالمصطلح الرياضي البحت، الذي يمتلك من القوة لا يمكن أبدا أن يعلى عليه (الموجب) ولا ينتج أبدا من (السالب)"[2].

"فالتفكير المتمعن في هذا الدليل يمكن صاحبه من أن يبصر بوضوح أنه لا يتضمن ما يستدعي الدهشة أو التعجب، فليس هذا الدليل غير الناتج الطبيعي لما يتضمنه التصور الشائع والعام عن الديمقراطية التي بمقتضاها تنبع السلطة من الأدنى ولا تستند إلا إلى الأغلبية بصيغتها الكميه الخالصة، مما ينتج عنه بالضرورة استبعاد كل كفاءة" [3]، باعتبار أن الكفاءة هي دوما أفضلية نسبيه على الأقل، والتي لا يمكن أن تكون غير حكر على الأقلية "فلم يعط لفترة الأفراد حقها من العناية إلى أن الأمر إلى تجاهلها تماما، ثم جاء المحدثون فرفعوا من شأن هذا الإنكار ونصبوه كمبدأ زائف أطلقوا عليه اسم المساواة، ومن اليسير جدا بيان أن المساواة لا وجود لها في أي مكان ولا يمكن لها أن تكون لسبب بسيط وهو انه لا يمكن وجود كائنين مختلفين حقا ومتماثلين تماما من جميع الوجوه"[4].

---

[1]-René Guinon, règne de la quantité et les signe des temps, édition Gallimard, paris, 1970, p12.

[2]- René Guinon, la crise du monde moderne, édition Bouchene, Algérie, p90.

[3] عطية بن عطية، التيار الروحي وأزمة العالم الحديث، أطروحة ماجستير، فلسفة،كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر02، د2010، ص127.

[4] René Guinon, la crise du monde moderne, édition Bouchene, Algérie, p90.

[5]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 86.

وهذا هو بالفعل حال العالم الثالث، ذلك أن المساواة أمر مستحيل في الواقع، وحيث أنه من غير الممكن عمليا إلغاء كل الفوارق بين الناس، "وبالرغم من كل جهود التسوية تحدث بين الحين ظاهرة غريبة مخالفه للمنطق، وهي ابتداع صفوات زائفة متعددة تدعي أنها تقوم مقام الصفوة الوحيدة الحقيقية" [1]، هذه الصفوات المتعددة التي يستحيل أن تكون ذات ميزة روحية فكرية، ففي الوقت الذي يؤسس فيه الغرب المتأزم لنماذج زائفة تحل محل الصفوة الحقيقية، يتكلم البعض في الشرق عن صفوة الصفوة وليس مقصود في هنا بتاتا صفوات مختلفة إنما هي درجات في نفس الصفوة الواحدة، وهي ما يعبر عنه في التصوف الإسلامي بخاصة الخاصة، وبعبارة أخرى يمكن اعتبارها طبقات متتالية من الخواص وصفوة الخواص وعدد أفرادها يتناقص كلما ازداد الترقي نحو الأعلى.

وهكذا تبدو فكره الديمقراطية مثلها مثل بقيه الاعتقادات اللائكية الأخرى كالمساواة والتطور وغيرهما، والتي عرفت انتشارا واسع منذ القرن الثامن عشر كما لو كانت مجرد إحاءات، لا يمكن أن تأتي ثمارها إلا في بيئة مهيأة لتقبلها، وهذه الأفكار ليست فقط ما يشكل الذهنية المضطربة التي يمتاز بها العالم الحديث، وإنما ساهمت في تشكيل " هذه الذهنية التي لم تكن لتصل إلى ما وصلت إليه لولاها، وان صادف أن تبخرت هذه الأوهام والإيحاءات، ستكون الذهنية العامة قابلة لان تغير اتجاهها بشكل مغير تماما لما هو ملاحظ اليوم"[2].

هذا ويخلص روني غينون والى نتيجة مفادها أن تعاليم المذاهب التراثية تجمع على هيمنة الجانب الروحي على الحكم الزمني وعلى البعد السياسي، هذه التعاليم تعتبر أن كل تنظيم اجتماعي ذي شرعية وصلت إليه بطريقة طبيعية، بمعنى أنه إذا كانت هذه السيادة الشرعية معترف بها ينبغي أن تترجم في انسجام العلاقات بين السلطتين، ويثبت التاريخ بجلاء أن كل إنكار لهذا النظام التراتبي لابد أن تنجر عنه في كل مكان وفي كل زمان نفس العواقب المتمثلة في "الفوضى الاجتماعية وتداخل في المهام والتباسها وسيطرة القوى الاجتماعية الدنيا- على مقاليد الحكم- كما ينتج عن هذا أيضا تناسي المبادئ العليا أولا ومن سقوط إلى

[1]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 90.

[2]- Rêne Guinon , la crise du monde moderne, p88.

سقوط إلى غاية الوصول إلى النفي التام لكل معرفة حقيقية" [1]، كما أن الحكم الزمني يرتبط دوما بعالم الفعل والتغير على أن التغير الذي لا يملك في ذاته مبررات وجوده لابد انه يستمدها من قوانين صادره عن كل مبدأ أعلى، التي بمقتضاها يندمج في النظام الكلي للعالم وعلى العكس من ذلك إذا ادعى الحكم الزمني استقلاليته عن كل مبدأ أعلى فانه لن يكون سوى مظهر من مظاهر الفوضى والاختلال وأن هذا الاختلال " عبارة عن عدم توازن وتتمظهر في الميدان الإنساني بما يسمى الظلم لوجود تطابق بين مفاهيم العدل والنظام والتوازن والانسجام، أو هو بالتحديد إلا مظاهر متنوعة لنفس الوضع عندما ينظر إليه بكيفية مختلفة ومتعددة حسب الميادين المطبق عليها"[2].

إن المذاهب التراثية في الشرق ترى أن النظام الكلي العام يقتضي أن كل فوضى اجتماعية تعوض بفوضى تعقبها، وهذا ما يبرره الواقع التاريخي، فالثورة التي تطيح بنظام حكم ما هي الحاصل المنطقي وفي نفس الوقت القصاص العادل على التمرد السابق الذي قام به نفس هذا الحكم ضد السلطة الروحية التي كانت سائدة، لأن انتفاء القانون يحدث بمجرد نفي المبدأ الذي صدر عنه، غير أن الذين ينكرون هذا القانون ويلجئون إلى التمرد والثورة لن يتمكنوا أبدا من القضاء عليه تماما، إذ ما يفتأ أن ينقلب هذا القانون ضدهم، وهكذا تدخل الفوضى أخيرا ضمن النظام الذي لا يقاومه شيء على الإطلاق، إن لم يكن في الظاهر فقط وبطريقه مهمة كما يشير روني غينون إلى أن الاعتراض على هذا بالقول بأن الثورة التي تحل محل سلطه طبقه الجند هي ثوره الطبقات الدنيا، والتي لن تكون إلا تفاقما للفوضى ويقر بشرعية هذا القول إذا ما نظر إليه نظرة جزئية آنية مباشرة، والحقيقة أن التفاقم نفسه هو الذي يمنع الاختلال والفوضى من الاستمرار إلى الأبد، فلو أن الحكم الزمني لا يفقد استقراره بمجرد تنكره لتبعيته للسلطة الروحية فليس هنالك سبب يجعل الفوضى تكف عند التغلغل داخل التنظيم الاجتماعي.

إن الكلام عن استقرار الفوضى كلام يحمل في طياته تناقضا واضحا لان في هذا بحث عن الثبات في الحركة، إذ كلما حدثت فوضى في مجتمع ما فلا بد أنها ستتجلى وبوضوح في حركه متسارعة، حركة تخطو في هذا المجتمع خطوة في اتجاه التغيير الخالص والآني، وكلما كانت القوى الاجتماعية التي تسيطر من رتبة

[1]- Rêne Guinon, Autorité spirituelle et pouvoir temporel, p111.

[2]- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، (المصدر السابق)، ص 94.

اقل كلما كانت سيطرتها محدودة زمنيا وكانت مدتها اقصر، وكل وجود سلبي فان "الفوضى تختزل نفسها إذ في إسرافها بالذات يمكن أن يوجد العلاج الناتج للحالات الميئوس منها، لان السرعة المتنامية للتغيير لابد أن تكون لها نهاية"[1].

وأخيرا يؤكد غينون أن الشعور بالحيرة والارتباك الذي ينجم عن التساؤل عما إذا كانت الأمور ستستمر إلى الأبد على هذا المنوال ينبع من كوننا نعتقد أننا وصلنا إلى نقطه يستحيل فيها إصلاح أوضاع العالم الحديث دون حدوث كارثة، ويعتقد أن البشرية عبر مراحل تاريخها الطويل لم تكن ابعد عن الفردوس الأرضي كما هي اليوم، غير أن هذا لا ينبغي أن يجعلنا ننسى بان نهاية دورة زمنية معينه يتصادف دوما مع بداية دوره أخرى، وينتج هذا من خلال تطابق خصائص الفترة الحداثية مع ما أشارت إليه المذاهب التراثية، وهو ما يدفع إلى التأمل والتفكير الجديين مع عدم استيعاب حدوث أي شيء لكن بعد التأزم الحالي الذي تعرفه حقبة الحداثة بطابعها المادي الكمي لا بد أن يكون متبوعا بانتصار تام للجانب الروحي من الإنسان.

[1]- René Guinon, Autorité spirituelle et pouvoir temporel, p113.

. 4.سطحية العلم العمومي الدوني الحداثي عند روني غينون.

ينطلق روني غينون إلى أن الحداثة الغربية تظهر في مسار التاريخ كشذوذ حقيقي، فهي الوحيدة من بين كل الحضارات المعروفة لدينا بمقدار يزيد أو ينقص، والتي تطورت اتجاه مادي بحت، هذا التطور الشاذ الذي تطابقت بدايته مع ما اتفق على تسميته بعصر النهضة، صاحبه ما كان حتمي الوقوع، هو ارتداد الميدان العرفاني، وقد بلغ انحطاط هذا الارتداد حدا جعل الغربيين اليوم لا يعرفون ما يمكن أن يكون العرفان الخالص، بل لا يخطر في بالهم أبدا إمكانية وجوده،ومن هنا نجم ازدراؤهم، لا للحضارات التراثية فحسب بل أيضا للعصر الأوربي الوسيط، لذلك تصعب عملية تبيان أهمية المعرفة المعنوية لأناس لا يفقهون ماهيتها، باعتبار أن العقل المفكر في العالم الغربي ليس سوى وسيلة للتأثير على المادة وإخضاعها لغايات نفعية عملية، "والعلم عندهم بالمفهوم الضيق الذي حصروه فيه لا قيمة له بالأخص إلا بمقدار قدرته على بلوغ تطبيقات صناعية، فأنى لهم فهم قيمة وثمرة معرفة تأملية خالصة"[1].

وبكل صراحة يقر روني غينون بأن الكثير الفلاسفة والمفكرين يعززون وجود العلم العمومي الذي يقف عند شكليات الأمور، فيكفي المرء النظر حوله ليدرك أن ذهنية الأغلبية العظمى لمعاصرينا هي على هذه الشاكلة " والدراسة الفاحصة للفلسفة بدءا من بيكون (فيلسوف انجليزي 1561-1626) وديكارت (من أشهر فلاسفة فرنسا: 1596-1650) لا يمكن إلا أن تؤكد ما أثبتناه، ويكفي أن نذكر أن ديكارت قد حصر الإدراك العقلي في الفكر، وأسند إليه دورا وحيدا متعلقا بما ظنه إمكانية تسميته بالميتافيزيقا (أي ما فوق الطبيعة) ليكون أساسا للفيزيقا (علوم طبيعية) التي نهايتها الأساسية حسب فكره لإنشاء العلوم التطبيقية كعلم صناعة الآلات (الميكانيكا) ودراسة قوانينها"[2].

ومن هنا يتضح وجود فيما يتعلق بالعلوم مفهومان مختلفان بشكل جذري بل متعارضان، ويمكن تسميتهما بالمفهوم التراثي والمفهوم الحديث، "وفي كثير من الأحيان كانت لنا فرض الإشارة إلى العلوم التراثية التي كانت موجودة خلال العصور القديمة والعصر الوسيط، وهي لا تزال موجودة في الشرق" [3]، فالمفهوم

[1] – روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 55.

[2] – المصدر نفسه، ص 56.

[3] – روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 53.

الحديث يؤسس لفصل جذري للعلوم عن أي مبدأ علوي بحجة الحفاظ على استقلاليتها، حيث سلب عنها كل دلالة عميقة بل كل فائدة حقيقية في مجال المعرفة، فالتطور الذي يحدث في ميدان العلم الطبيعي العمومي لا يعني مزيدا من التعمق كما يتخيله البعض فهو بالعكس ماكث في السطح، ولا يتضمن سوى المزيد من ذلك التشتت في التفاصيل، والى التغلغل في التحليل العقيم المضني الذي يمكنه الاستمرار بلا حد دون التقدم خطوة واحدة في طريق المعرفة الحقيقية، "والذي ينبغي قوله هو أن الغربيين على العموم لا يبحثون في العلم من اجل العلم، وإنما مقصودهم الأول ليس حصول معرفة ولو كانت دونية، وإنما هدفهم التطبيقات العملية والدليل على ذلك هو السهولة التي يخلط بها غالبية المعاصرين لنا بين العلم والصناعة، وأكثرهم هم الذين يعتبرون المهندس النموذج النمطي للعالم"[1].

فالعلم العمومي الدوني الذي أنتجه الغرب الحديث لم يفقد عمقه فحسب إنما افتقد أيضا صلابته، باعتبار أن ارتباط العلم بالمبادئ يجعله مساهما في ثباتها بالمقدار الذي يسمح به موضوعه، أما إذا انغلق العلم حصريا في عالم التغيير فلن يجد فيه أمرا مستقرا ولا نقطة ثابتة يمكنه الاستناد عليها، وبعدم انطلاقه من أي يقين مطلق يختزل في جملة من الاحتمالات والمقاربات، أو إلى صيغ افتراضية صرفة.

وبالعودة إلى العلم التجريبي الحداثي فسنطرق التساؤل على روني غينون والذي قد يطرحه كل باحث متأمل في الحضارة الغربية الحديثة والذي مفاده: لماذا بلغت العلوم التجريبية بالتخصيص في الحضارة الحديثة تطورا لم تأخذه أبدا في السابق في الحضارات الأخرى؟ يجيب روني غينون قائلا "إن هذه العلوم هي علوم عالم الحس والمادة، ولأنها تتيح عمليات تطبيقية عملية مباشرة ويصحب تطورها ما نسميه بطيب خاطر "خرافة الظاهرة الواقعية" ويتساوق تماما مع التوجهات الحديثة تخصيصا، بينما العهود السابقة لم تجد فيه دوافع كافية للتعلق به حد الإعراض عن المعارف من الطراز السامي" [2]، فالحضارة السوية من وجهة نظر روني غينون يمكن فيها تصور وجود علوم مشكلة بمنهج تجريبي ومرتبطة كغيرها بالمبادئ مكتسبة بذلك قيمة نظرية تأملية حقيقية.

[1]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 57.

[2]- المصدر نفسه، ص 58.

وكمثال حي للتباين بين قيمة العلوم في الحضارات التراثية وقيمتها في الحضارة الغربية الحديثة، يقدم روني غينون الرياضيات كنموذج يصدق ما يتجه إليه حيث "أن الرياضيات الحديثة لا تمثل إن أمكن القول سوى القشر من الرياضيات الفيثاغورية أي جانبها الظاهري الصرف، والمفهوم القديم للإعداد أمسى مجهولا تماما عند المحدثين، لأن هنا أيضا اختفى الشطر الأعلى لهذا العلم، وهو الشطر الذي كان يضفي عليه مع طابعه التراثي قيمة عرفانية روحية"[1]، ويكفي هذا المثال لبيان طبيعة التغيير الذي كان الأصل في العلوم الحديثة، وهو معاكس تماما لأي تقدم بل هو انعكاس حقيقي للعقل المادي البحث.

فالعلوم التي ينبغي عليها تسميتها بالعلوم الصحيحة لا العلوم العمومية الدونية ينبغي أن تتأسس من قبل أولئك الذين يملكون بشكل كامل المعرفة المبدئية والذين هم بذلك الوحيدون المؤهلون لتحقيق كل عمليات التكييف التي تتطلبها ظروف الزمان والمكان، غير أن تعليمها وتقديمها كمعرفة قد يأخذ منحنى آخر باعتبار أن "هذه العلوم متعلقة بعالم الكثرة والسبل التي تؤدي إلى المعرفة يمكن أن تكون في غاية الاختلاف في أدنى المستويات"[2]، فالعقول التي أنتجتها الحضارة الغربية قد لا يمكنها استيعاب هذه العلوم المقدسة والتي تتعالى في مضمونها عما ورثوه من علم عمومي يمتاز بالدنو.

ففي هذا المبحث نحاول فهم كل ما ينقص العالم الحديث من جهة العلم، وكيف أن هذا العلم الفخور به الغرب لا يمثل سوى مجرد انحراف للعلم الحقيق، فالعلم الحديث "العمومي" المنبثق من تحديد تعسفي للمعرفة في مرتبة معينة خاصة والتي هي أسفل كل المراتب ألا وهي مرتبة الواقع المادي الحسي، أن هذا العلم قد فقد يفعل التحديد والآثار التي خلقها بشكل مباشر أي قيمة عقلية إذا أعطينا للعقلانية معناها الحقيقي بعيدا عن معانيها الحداثة الزائفة، ولعل السبب المباشر في أصل الانحراف الذي حدث هو ما يمكن أن نسميه الفردانية والتي تمثل شيئا واحدا مع العقل المعادي للتقليد والتي تشكل تجلياتها المتعددة في جميع المجالات احد العوامل الأكثر أهمية في فوضى عصرنا الراهن.

إذن في العلم وجب التمييز بين مفهومي "التقدم المادي" و"التقدم الأخلاقي" فروني غينون لا يشك بتاتا في وجود تقدم الندي أنتجه العلم التجريبي وإنما الاعتراض على المكانة الكبيرة والأهمية البالغة التي أعطيت له،

[1] – روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 59، ص 60.
[2] – المصدر نفسه، ص 63.

فالعالم الحديث قلب تماما العلاقات الطبيعية بين العلوم العموميةة المرتبطة بالمادة وبين العلم المقدس المرتبط بمبدأ أعلى، حيث حصل نكوص لمستوى المجال العقلي المستبصر العرفاني في غياب للبصيرة الروحية الخالصة، وتضخيم للنطاق المادي وللميدان العاطفي "وكل هذا يشد بعضه بعضا ليجعل من الحضاري الغربية الراهنة شذوذا إن لم نقل مسخا ووحشية وهكذا تظهر الأمور عندما ينظر إليها دون كل تحيز، وهكذا يراها ممثلو الحضارات الشرقية الأكثر كفاءة وهم المنصفون دون أي تحيز لأن التحيز شأن عاطفي على الدوام ولا يصدر من العقل المستبصر"[1]، حيث وجد الغربيون عناء فهم هذا التباين بين العلوم، ذلك لأنهم مدفوعون بكيفية للحكم على غيرهم وفق ما يفهمونه هم فقط، ويتصورون أن الجميع على شاكلتهم الخاصة، وكيفيات تفكيرهم، ولا يخطر ببالهم إمكانية وجود غيرها عند غيرهم، باعتبار ضيق الأفق الذهني لدى الغربيين.

إن العلم الغربي تحليل وتشتت والمعرفة الشرقية تجميع وتركيز، لذلك فان ما يسميه الغربيون حضارة علمية يسميه الآخرون بربرية، لأنه بالتحديد فاقد لما هو جوهري، أي إلى المبادئ العلوية، كما انه يجب الانتباه إلى أنهم (الغربيون) ليسوا سوى أقلية في جملة البشرية على الأرض، "وبديهي أن هذا الاعتبار للعدد لا حجة فيه لأمر نظرنا، لكنه ينبغي أن يكون له أثر ما على أناس ابتدعوا "الاستفتاء العام" ويؤمنون بمزاياه"[2]، والمثير أكثر للدهشة هو تبجح الغربيين إذ يتخيلون بحسن نية أن لهم الهيبة والنفوذ المؤثر عند جميع الشعوب الأخرى، ولان الآخرين يخشوهم كم تخشى قوة باطشة يعتقدون في أنفسهم أنهم محل إعجاب.

إن الانطباع الوحيد الذي تحدثه المخترعات الميكانيكية في نفوس عموم الشرقيين هو اشمئزاز عميق على حد تعبير فيلسوفنا، فهذا يبدو لهم بالتأكيد مكدرا أكثر منه نافعا وان اضطروا إلى قبول بعض ضروريات العصر فبأمل التخلص منها عاجلا أو آجلا، فالعلم الحسي المادي العمومي لا يهمهم ولن يكون محلا لاهتمامهم الحقيقي أبدا، "وما يسميه الغرب تقدما ماهو عند الشرقيين إلا تحولا وعدم استقرار، وهذه الحاجة إلى

[1] – روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 69.
[2] – المصدر نفسه، ص 70.

التغيير المميزة تماما للعصر الحديث هي في نظرهم علامة تدني واضحة، فالواصل إلى وضع من التوازن لا يحتاج إلى التغيير، كالمتحقق بالعلم فانه مستغن عن البحث"[1].

إن التفوق العلمي المادي للغرب الحديث لا نزال حوله، ولا أحد يسعى لانتزاعه منه لكن لا أحد يحسده عليه إلا من بهرته المغريات المادية حتى أعمته، بل ينبغي الذهاب أبعد من ذلك، إن هذا التضخم المادي المفرط يوشك عاجلا أم آجلا أن يهلك الغرب إذا لم يتدارك وضعه في الوقت المناسب وان لم يتجه بجد نحو العودة إلى الأصول والى المبادئ، فالعالم الغربي اليوم في حاجة للدفاع عن نفسه من خطر نفسه بالخصوص، وأن من عين توجهاته الراهنة تنجم أدهى الأخطار الرئيسية التي تهدده حقيقة.

[1]- روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 70.

ثالثا: سبل تجاوز الأزمة الحداثية عند روني غينون.

1. التراث وآليات التمركز حول المبادئ:

إن الحديث عن حضارة متكاملة هو الحديث عن حضارة تملك مقومات نحو نطاق التحضر الإنساني المتكامل، هذه المقومات التي تتمركز أساسا حول المبادئ باعتبار "أن المبادئ وحدها هي التي لا تتغير أصلا ومعرفتها هي الوحيدة التي لا تقبل التبديد وزد على هذا أنها تتضمن في ذاتها كل ما هو ضروري لتحقيق جميع التكليفات الممكنة في جميع الميادين العارضة" [1]، فالمبادئ التي يفهمها روني غينون هي غير المبادئ الشائع مفهومها عند الفلاسفة والمفكرين المعاصرين لهم حيث يطلق هذا الاسم المبادئ في استعمال أكثر شيوعا على مفاهيم أخلاقيه التي لا تستحق حتى اسم (أفكار) وما هي إلا تعبير عن بعض "الطموحات العاطفية أو النظريات السياسية المعتمدة هي أيضا على العواطف مثل النظريات الذائعة التي يطلق عليها اسم مبدأ القوميات التي ساهمت في إحداث الفوضى في أوروبا بأبعد ما يمكن تخيله" [2]، فالاختلاف في ماهية المبادئ يتجاوز السياق اللغوي إلى السياق الابسيمي المعرفي.

فالكلام عن المبادئ بكيفية مطلقه ودون أي تخصص آو عن حقائق عرفانية استبصارية خالصة، فالمقصود حصريا على الدوام هو المجال الكلي ففيه توجد المعرفة الميتافيزيقية وهي في ذاتها معرفه (فوق فردية) وفوق منطق الفكر الفردي وهي إلهامية حدسيه غير استدلاليه مستقلة عن كل نسبيه، هذه المعرفة التي يتجه روني غينون إلى أن منبعها شرقي بالضرورة، أي من الميتافيزيقا الشرقية أو "المعرفة بما فوق الطبيعة في الشرق وربما كان من الأولى القول بكل بساطه الميتافيزيقا دون نسبيه أو بلغت لان الميتافيزيقا الخالصة في الحقيقة هي في جوهرها خارج ووراء جميع الأشكال وجميع العوارض فهي لا شرقيه ولا غربيه ولكنها عالميه"[3]، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا نتكلم عن الميتافيزيقا الشرقية تخصيصا؟ الجواب هو أنه في الأوضاع الفكرية المهيمنة في الوقت الراهن على العالم الغربي أمست الميتافيزيقا امرأ منسيا وعموما مجهولا وضاعت ضياعا شبه تام، على

[1] – روني غينون، شرق و غرب، (المصدر السابق)، ص 163.
[2] – المصدر نفسه، ص 155.
[3] – روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، (المصدر السابق)، ص 14.

عكس الشرق حيث لا تزال على الدوام موضوع معرفة فعلية، فإذا أردت التعرف عن حقيقة الميتافيزيقا ينبغي التوجه إلى الشرق.

أما إذا أردنا التكلم عن المبادئ مع عصرنا لا ينبغي إن نتأمل من طرفهم فهما دون صعوبة لان غالبيتهم يجهلون تماما حقيقتها بل لا يتصورون أمكانيه وجودها، وهم أيضا بالتأكيد يتكلمون عن مبادئ، بل يكثرون ثرثرة حولها لكن دائما يطبقون هذه الكلمة على ما لا تتلاءم معها "ففي عصرنا نسمي (مبادئ) قوانين علمية تتميز بعمومية أوسع بقليل من غيرها، وهي بكل دقه عكس المبادئ لأنها خلاصات أو نتائج استقرائية إن لم تكن مجرد فرضيات"[1]، فالحضارة الغربية الحديثة تعاني من فقدان المبادئ، معاناة تشمل كل الميادين وبشذوذ مهول وهي وحدها من بين كل الحضارات الفاقدة للمبادئ أو ليس لها من المبادئ إلا ما كان سالبا.

فلا ينبغي اعتقاد أن العقلية الغربية عموما كانت في السابق محدودة كما هي عليه في العصر الحديث، وصحيح انه كان للغرب في سالف الزمان وبالأخص خلال العصر الوسيط علوم تراثية، لكن لابد من الاعتراف بان اغلبها قد فقد تماما تقريبا حتى ما تبقى منها فقدت مفاتيحه، وعدم استيعابها من طرف الغربيين المعاصرين لا يقل عن عدم استيعابهم للعلوم التراثية التي لا تزال قائمة الشرق [2]، فخلال العصور القديمة والقرون الوسطى كانت المذاهب الميتافيزيقية مخصوصة بالصفوة التي تضمن التحقق الروحي العرفاني الذي هو شان لا يكاد يتصوره اغلب المحدثين، وإذا كان الغرب قد نسى تماما إلى هذا الحد تلك المذاهب فلأنه قطع صلته بالتراث الأصيل، ولهذا كانت الحضارة الغربية الحديثة شاذة ومنحرفة "فالحضارة الفوضوية أو التي لا مبادئ لها هي الحضارة الغربية المعاصرة في صميمها وهذا هو الذي يعبر عنه بكل دقة عندما نقول عنها أنها بعكس الحضارات الشرقية ليست حضارة تراثيه"[3].

فالتردي والتأزم الذي وصلت إليه الحداثة الغربية لم يكن دفعه واحده، ففقدان العنصر الموجه الذي يمكن أن يوفره إلى مذهب عرفاني مستبصر خالص ولا شيء غيره يمكن أن يعوضه وهذا السبب الرئيسي لحالة

[1] – روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 155.
[2] – المصدر نفسه، ص 162، ص 163.
[3] – المصدر انفسه، ص 157.

التأزم من وجهة نظر غينون، غير أن هناك العديد من التراكمات والعوامل الموجهة الأخرى، ومنها أن "أناس يدعون الحكم على ما يجهلون ولأنهم يطلقون اسم ميتافيزيقا على كل معرفه بشرية وعقلانية صرفة وهذه في نظرنا ليست سوى علم أو فلسفه.. فكل ما يتصوره أولئك لا يمت بصلة حقيقية للميتافيزيقا طالما كانت تصوراتهم منحصرة في نطاق الطبيعة والعلم الظاهري السطحي"[1].

فالفهم السقيم الذي ميز النسق الفكري للحداثة الغربية إنما هو نتاج وفقدان العنصر الموجه الذي لا يمكن أن يوفره إلا مذهب عرفاني روحي خالص، ولا شيء غير يمكن يعوضه، ومن بين المفاهيم التي أسيء فهمها معرفيا في الحضارة الغربية المعاصرة هو مفهوم الميتافيزيقا، "فالغربيون بما في ذلك الذين كانوا حقيقة مثاليين إلى حد ما لم يعرفوا أبدا الميتافيزيقا الكلية، وان كان من الممكن أن تكون بعض الاستثناءات الفردية التي وجدت فعلا وفي كل الأحوال يتعين علينا القول بان مثل تلك الاستثناء إن وجدت فعلا فانه لم يصلنا منها أي تاريخ وأنها لم تترك أثرا"[2].

هذا قد يقودنا إلى طرح تساؤل محوري حول ما هي الميتافيزيقا من منظور روني غينون والتي يعتبرها جوهر المبادئ التي ينبغي على الغرب الحديث العودة إليها؟، وهل يقصد بكلمه الميتافيزيقا (ما فوق الطبيعة)؟، يجيب روني غينون: "نحن نرضى بها لهذا البديل لأننا ما لم تتجاوز ميدان الطبيعة أي العالم الظاهر بكل امتداده.. وليس فقط العالم المحسوس الذي لا يمثل في مجلى الظهور سوى عنصر في غاية الانحصار، فإننا لا نزال ماكثين في نطاق الطبيعة، أما المنتمي إلى الميتافيزيقا فهو من وراء الطبيعة وفوقها فهو إذن فوق الطبيعة"[3].

ولكن يواجهون هنا اعتراض معرفي عميق وهو هل يمكننا فعل أن نتجاوز الطبيعة إلى ما يراه روني غينون فوق الطبيعة ؟ يجيب فيلسوفنا بكل وضوح أن هذا ليس من قبيل الممكن فحسب بل هو واقع بالفعل وقد يقال كلامك هذا سوي مجرد تأكيد نظري فما الدليل عليه؟ "وجوابنا انه من الغريب حقا طلب الدليل على أمكانية المعرفة بدلا من البحث عنها ليتعرف عليها الشخص بنفسه عندما يقوم بالعمل اللازم

[1] – روني غينون، المدخل العام إلى دراسة المذاهب الهندوسية ، تر: عبد الباقي مفتاح ،دار دانيال، باريس، ط 1، 1997 ،ص 24.
[2] – المصدر نفسه، ص 109.
[3] – روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، (المصدر السابق)، ص 24 25

لإدراكها"[1]، فهي بذلك معرفه حدسية مباشرة وهذا الحدث الروحي الخالص الذي بدونه لا وجود للميتافيزيقا الحقيقية ولا ينبغي بتاتا تشبيهه بالحدس الذي يتكلم عنه بعض الفلاسفة المعاصرين لان هذا الأخير(بالعكس) هو حدس تحت العقل.

لذلك ينبغي أولا البحث عن الميتافيزيقا الحقيقية التي يقصدها روني غينون والتي لا تزال موجودة في الشرق، "باعتبار أن كل حضارة شرقيه في مجملها تراثيه بالضرورة، أما الحضارة الغربية فنحن نرى أنها تخلو من أي سمات تراثيه فيما عدا العنصر الديني الذي احتفظ بهذه السمات" [2]، ولكن لماذا نتحدث عن الميتافيزيقا الشرقية دون غيرها؟ يبرر ذلك روني غينون بسبب واضح مفاده أن "الشرقيون ونعني بهم الذين يحسبون حقا على الشرق لا يرضون أبدا الأخذ بعين الاعتبار أي حضارة إلا إذا كانت مثل حضارتهم ذات طابع تراثي روحي عرفاني"[3].

كما يوضح غينون سبب إصراره على التوجه للتراث الشرقي وتحديدا إلى توظيف الميتافيزيقا الشرقية كمنفذ للخروج من أزمات الحداثة الغربية قائلا: "لقد قلت الميتافيزيقا الشرقية ولم اقتصر على الميتافيزيقا الهندوسية لان مذاهب هذا المجال لا يقتصر على الهند وحدها خلافا لما يعتقده البعض الذين لا يفقهون جوهرها الحقيقي وحاله الهند ليست استثنائية في هذا الشأن بتاتا"[4].

فلا يوجد ولا يمكن أن يوجد إلا ميتافيزيقا واحدة عند روني غينون مهما كانت الطريقة التي يعبر عنها، هي الميتافيزيقا التي وجدت في الشرق، فلأن الحقيقة واحده ولان هذه الأخيرة واحدة، ولان هذه الأخيرة مستقلة بذاتها استقلالا مطلقا عن تصوراتنا، بذلك فإنها تفرض نفسها بطريقه موحدة على جميع من يفهمها، ولهذا لا يمكن أن يتعارض تقليدان حقيقيان أبدا باعتبارهما متناقضان، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا اتجه غينون إلى التراث الشرقي الهندوسي رغم أن التراث الصوفي الإسلامي فيه من العمق الشيء الذي يضاهي التراث الهندوسي خصوصا في جانبه العرفاني الصوفي الذي يكتفي بالإشارة أو التلميح إليه أحيانا

[1]- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، (المصدر السابق)، ص24.
[2]- روني غينون، المدخل العام إلى دراسة المذاهب الهندوسية، (المصدر السابق)، ص 72.
[3]- روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 163.
[4]- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، (المصدر السابق)، ص16، ص17.

قليله، مع انه اسلم وعمره خمس وعشرين سنه تقريبا وكثيرا مما تأثروا به في الغرب اقتدوا به فاسلموا وحسن إسلامهم وأصبحوا من الدعاة إليه؟ الجواب وضحه بنفسه بكل جلاء في الباب الرابع من القسم الثاني من كتابه شرق وغرب حيث قال "أما إشكال التعبير الخاصة بالمذاهب الهندوسية رغم أنها كذلك مختلفة جدا عن كل الأشكال المعتادة عند الفكر الغربي فهي نسبيا اقرب للاستيعاب وتتميز بطيف واسع من إمكانيات التكييف، ويمكن القول أن الهند في هذا المجال تحتل موقعا وسطا في المحيط الشرقي فهي ليست بعيده جدا من الغرب"[1]، أما عدم استحضاره للنموذج الإسلامي الصوفي في أطروحاته فيبرر روني غينون بان الاعتماد على الدين الإسلامي "والحضارة الإسلامية مجهولة عند الغربيين بمقدار جهلهم تقريبا بالحضارات الأكثر بعدا عن الشرق لاسيما في جانبها الميتافيزيقي –وهو الذي يهمنا هنا– فهو مجهول عندهم تماما"[2].

أما وسائل التحقق الميتافيزيقي فيبين غينون أن "الاعتراف الذي يمكن أن يقدمه أولئك الذين يعتقدون أن من واجههم الرد على أمكانيه وقوع هذا تحقق، إن هذه الوسائل ينبغي أن تكون فعلا في متناول الإنسان وخلال المراحل الأولى يجب على أي حال أن تتكيف مع خصوصيات الوضع الإنساني حيث يوجد الكائن الذي سينطلق منه نحو التحقق بالمقامات العليا"[3]، فوسائل هذا التحقق الميتافيزيقي تتعدد وتتنوع ولا تكاد تنحصر لتتوافق والكفاءات والاستعدادات الذاتية للإفراد، ثم بعد ذلك تتناقص الفوارق تناسبا مع الترقي في السلوك باعتبار أن هناك طرق متعددة في عملية الارتقاء، وهذا ما يشبه قاعدة في العرفان الإسلامي قوامها أن "الطرق إلى الله بقدر أنفاس الخلائق"، مما يعني أن تجارب التحقق السلوكي لا تتكرر في تفاصيلها بصفه متطابقة، وأن التجليات والمشاهدات التي يفتح بها على السالك الواصل لا تتشابه مع تلك التي يفتح بها على سالك واصل ثان تمام التشابه، فمن بين هذه الوسائل "كلمات وعلامات رمزيه وطقوس أو كيفيات تحضيريه أيا ما كانت كلها لا مغزى بوجودها ولا وظيفة لها سوى التحضير لذلك الانطلاق والترقي، فهي

[1] – روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، (المصدر السابق)، ص 19.
[2] – المصدر نفسه، ص 19، ص 20.
[3] – المصدر نفسه، ص 38.

ركائز ووسائل لا أكثر" [1]، وهذا أمر غريب تماما من العادات الذهنية في الغرب الحديث بل معاكسه لها حيث كل شيء في هذا الوسط لا يتوجه إلى نحو التشتيت والتغيير المستمر.

إن ما نسميه حضارة تراثيه هي الحضارة التي تركز على مبادئ بالمعنى الصحيح للكلمة، أي التي يكون فيها مجال الميتافيزيقا الحقة مهيمنا على جميع المجالات الأخرى، بحيث يصدر عنها كل شيء بكيفية مباشره أو غير مباشرة، وسواء كان المقصود علوما أو مؤسسات اجتماعيه فما هي في النهاية سوى وتطبيقات عارضة وثانوية تابعه لحقائق الاستبصار الخالصة "وإذا كان الغربيون يعتقدون غير هذا فيعكسون مرة أخرى النسب السوية فما ذلك لأنهم لا يعرفون كيف يرتقون إلى مستوى أعلى من نطاق الأشياء المحسوسة، ومن السهل دائما الاستهانة بما لا يعرف بل هي أحسن وسيلة للتخفيف عن النفس وطأة عجزها عن الإدراك وهي وسيله في متناول جميع الناس"[2].

[1]- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، (المصدر السابق)، ص 38.

[2]- روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية، تر: عمر الفاروق ،المجلس الأعلى الثقافي، القاهرة ،ط1، 2003، ص 164.

2 . تشكل الصفوة المعرفية ودورها في التغيير.

تعتبر كلمة الصفوة من الكلمات التي استخدمها كثيرا الفيلسوف في العديد من المؤلفات، حيث ينطلق من التوضيح على أن الصفوة "من بين الكلمات التي تعرضت في عصرنا إلى تعسف غريب وإفراط في استعمالها، إلى حد تطبيقها بأبسط كيفيه على أمور لا تشترك في الشيء مع ما ينبغي تطبيقها عليه" [1]، حيث وصلت درجه الابتذال في استعمال لفظه "صفوة" إلى استعمالها من طرف الصحافيين حيث توجد عبارة "صفوة رياضية" وهذا هو أحط ما يمكن أن يصل إليه التعسف الذي تخضع له كلمة "صفوة"، فعندما نتكلم عن الصفوة فهي لفظة مستوحاة بالضرورة من الطراز الروحي الخالص ولا يمكن تحديدها بأي معيار ظاهري، "وهذه الأمور التي لا علاقة لها بالتعليم الظاهري ففي بعض بلدان الشرق يوجد أشخاص أميون لا يعرفون القراءة والكتابة نالوا مقامات عالية في مدارج الصفوة العرفانية" [2]، فالوصول إلى مقام الصفوة من وجهة نظر روني غينون لم يكن مرتبط أبدا بالتعليم الظاهري المتعارف عليه، بل يتعداه إلى وسائل أخرى، فالصفوة التي يفهمها فيلسوفنا غير الصفوة والتي يفهمها الغرب الحداثي "على الراجح قد حصل بلا عناء فهم أن ما نعنيه بهذه الكلمة لا يشترك في شيء مع ما يطلق عليه أحيانا نفس الاسم في الغرب الراهن، وأبرز العلماء والفلاسفة في تخصصاتهم يمكن أن لا يكونوا مؤهلين أصلا يكون من بين هذه الصفوة بل الراجح أنهم بعيدون عنها بحكم العوائد الذهنية التي يكتسبونها"[3].

من هذا المنطلق يجزم روني غينون أن للأمي غير المتلقي تعليما ظاهريا الفرصة أكبر من أولئك الذي تشبعوا من هذا التعليم في الارتقاء إلى مقام الصفوة باعتبار أن الترسبات التي يشكلها التعليم الظاهري "وبصفه عامه توجد إمكانيات مع الأمي أكثر مما توجد عند متخصص في المنظومة من الدراسات المحدودة بالأساس والذي خضع لانحراف ذهني ملازم لتربية معينة، فيمكن أن تكون عند الأمي إمكانيات فهم لا تنقصها سوى فرصة لتطويرها"[4].

[1]- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص 265.
[2]- روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 173.
[3]- المصدر نفسه، ص 173.
[4]- المصدر نفسه، ص 173.

يمكن القول أن الصفوة في فكر غينون تمثل جماعه من الحائزين على التأهيلات التي تشترطها التربية الروحية، وهم على الدوام بطبيعة الحال قلة من الناس فالمصطفين قلة، وفي أوضاع العصر الراهن انحصرت هذه القلة انحصارا لم تبلغه من قبل أبدا الأمر "الذي يعطي لكلمه الصفوة (élite) كل قيمتها في الاعتبار التراثي تخصيصا هو اشتقاقها من لفظة مصطفى (élu)، ونقول بوضوح أن هذا هو الذي دفعنا إلى تفضيلها عن غيرها في الاستعمال، لكن لابد من مزيد بيان للدلالة التي ينبغي فهمها منها"[1].

فالصفوة لهذا المعنى لا وجود لها في الغرب في عصرنا من وجهة نظر روني غينون، والحالات الاستثنائية في غاية الندرة وفي غاية العزلة، فلا يمكن أن يرى شيئا يحمل هذا الاسم، بالإضافة على أن أكثرهم غرباء تماما عن العالم الغربي، باعتبار أنهم أفراد ومرجعيتهم الروحية شرقية بكاملها "ففي الشرق وحده يمكن في الوقت الحاضر وجود أمثلة عن "الصفوة"، يمكن الاستلهام منها ، كما أنه لدينا أسباب وجيهة للاعتقاد أن في الغرب أيضا خلال العصر الوسيط وجدت بعض التنظيمات من نفس هذا النوع لكن لم يتبق منها آثار كافيه تمكن من معرفه كيفيه تشكيلها بدقه إلا بمقارنتها مع ما هو موجود في الغرب"[2].

فإعادة بعث الصفوة بالمفهوم الذي اشرنا إليه سابقا في الغرب الحداثي هي مهمة الغربيين أساسا، فهم المطالبون بالقيام بالخطوات الأولى والمقصود هنا ليس جميع الناس في الغرب، بل وليس عدد كبير من الأفراد باعتبار أن هذا قد يكون ضارا أكثر منه ن افعا، ففي البداية يكفي عدد محدود من الأشخاص بشرط أن يكونوا قادرين على الفهم الحقيقي والعميق لكل ما هو مقصود، فالغربيون مكلفون وحدهم بإنشاء صفوة كالتي عهدناها في الشرق، باعتبار استحالة أن "يؤسس أي تنظيم شرقي فروعا له في الغرب، بل لن يمكنه أبدا إقامة علاقات مع أي تنظيم غربي مهما كان ما لم تتغير الأوضاع تماما، لأن قيامه بذلك لا يمكن إلا مع صفوة مؤسسة وفق مبادئ حقيقة" [3]، فحديثنا عن تشكيل تنظيم للصفوة لا يعني بتاتا حصر الصفوة في جمله ضوابط آلية "فكثير من الناس عندما يسمعون كلمه (تنظيم) مباشر يتخيلون أن المقصود يشبه

[1] – روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص 266.
[2] – روني غينون، شرق و غرب، (المصدر السابق)،ص 178.
[3] – المصدر نفسه، ص 179.

تشكيل تجمع أو جمعية ما، وهذا خطا تام، والذي يفكرون بمثل هذه الكيفية يبرهنون عدم فهمهم لما تعنيه المسألة ولا أبعاد نطاقها"[1].

فالأساس التي تقوم عليه الصفوة العرفانية هو الميتافيزيقيا الحقيقية، والتي لا يمكن حصرها في نطاق تنظيم محصور أو في نظريه خاصة، فكذلك الصفوة لا يمكن أن تتلاءم مع أشكال جمعية تؤطرها قوانين ولوائح واجتماعات وكل المظاهر الخارجية الأخرى التي تستلزمها هذه الكلمة بالضرورة، لهذا فلا احد في الغرب الحديث يعرف كيف تتشكل الصفوة في ظل الأوضاع الراهنة التي تميز المنظومة الغربية "فالسبب في هذه الفوضى كلها هو إنكار وجود الفوارق وينجز عنه إنكار كل سلم للدرجات الاجتماعية وقد يكون هذا الإنكار في البداية حاصلا دون وعي واضح" [2]، فتشكل الصفوة العرفانية في مثل هذه البيئة التي تسودها الفوضى أمر صعب جدا، ذلك أننا إذا سلمنا بأن هذه الصفوة ستتشكل في الغرب يوما ما "فالراجح أن هذا التحقق لا يزال بعيدا في المستقبل ولا داعي للتشبث بالأوهام، وفي هذا الصدد وعلى أي حال فالذي ننبه عليه هو أن أقوى التنظيمات في الشرق التي تتصرف حقا على المستوى العميق ليست بتاتا جمعيات بالمعنى المعهود لهذه الكلمة في أوربا"[3].

غير أن السؤال المحوري الذي يطرح نفسه علينا هو كيف يمكن تشكيل هذه الصفوة العرفانية في ظل استحالة حصرها من خلال تنظيم مغلق؟ هذا الإشكال الذي أجاب عليه الفيلسوف روني غينون من خلال مؤلفاته المختلفة حيث ينطلق من أنه يمكن الارتكاز على التعليم الظاهري العمومي في البداية باعتبار "أنه يمكن أن يوفر وسائل عمل مهمة، فمن الخطأ الاستهانة به أو المبالغة في عدم اعتباره، غير أن بعض البحوث لا يمكن بالتأكيد القيام بها دون عواقب سيئة، ذلك أن التحصين النهائي والحفظ المستمر عن كل تشويه ذهني لا يتحقق إلا إذا اكتسب صاحبه ذلك التوجه الباطني الثابت" [4]، فالتعليم العمومي بشكله الحداثي غير كاف تماما للارتقاء إلى مقام الصفوة الذي يقصده روني غينون، باعتبار أن هذا التعليم والتلقي المنظم وجب إحاطته بتوجيه ميتافيزيقي ثابت "فالشيء الوحيد الذي يمكن تحقيقه قبل الوصول إلى تلك

[1]- روني غينون، شرق و غرب، (المصدر السابق)، ص 176.
[2]- روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 82.
[3]- روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 177.
[4]- المصدر نفسه، ص 173.

المرحلة (الصفوة) هو تنبيه الوعي إن صح القول عند العناصر التي يمكن أن تشكل مستقبلا تلك الصفوة، ولا يمكن القيام بهذا ما لا بعرض بعض المفاهيم التي إذا بلغت إلى القادرين على فهمها يتبين لهم وجود ما كانوا يجهلونه وفي نفس الوقت نستشرف بهم عن إمكانية المضي إلى ما هو أبعد"[1].

فبعد تشكل هذه الصفوة بشكل كلي، يحيلنا الأمر مباشرة إلى استحضار الدور المنوط لهذه الصفوة العرفانية في الغرب الحديث، الدور البارز من وجهة نظر روني غينون هو وجوب "رجوع الغرب إلى حضارة تراثيه في مبادئها وفي جملة مؤسساتها، وينبغي أن يتم الرجوع وفق الترتيب السوي انطلاقا من المبادئ واتجاهها نحو الاستتباعات وبالتنزيل تدريجيا إلى التطبيقات العارضة أكثر فأكثر، ولا يمكن تحقيق هذا إلا بالاستعانة بالمعطيات الشرقية" [2]، هذه المعطيات التي تتلخص إجمالا في الجانب العرفاني الخالص، الذي بارتداده سيعطي نتائج تنتشر بعد ذلك نحو الأقرب فالأقرب بسرعة تزيد أو لنقل لتشمل كل الميادين الأخرى، "وبكلامنا عن دور الصفوة نفترض طبعا أن لا شيء سيحدث فيوقف فجأة نشاطها، أي أننا نعتبر وقوع الافتراض الأفضل، ولوجود الانقطاعات في الأحداث التاريخية من المحتمل أيضا أن تهوي الحضارة الغربية إلى كارثة قبل أن يتحقق ذلك العمل"[3].

فتشكل الصفوة في الغرب الحديث مع مرحله أللاستقرار والاضطراب الذي يعيشه الغرب الحداثي ستكون بمثابة (سفينة النجاة) سابحة فوق مياه الطوفان، وبعد ذلك يمكن أن تكون مرجع اعتماد آو حاضنة لعمل يلتقي فيه الغرب بالحضارات الأخرى في تطور جديد لكون هذه المرة سويا و نظاميا "ولو يسمح الوقت بتحقيق هذا الافتراض فسيكون سببا لتجنب الكارثة التي ذكرناها في البداية، ستصبح الحضارة الغربية سوية، وتكون لها مكانتها المشروعة بين الحضارات الأخرى، ولن تكون حينئذ مصدر خطر يهدد البشرية وعامل اختلال وقهر في العالم كما هي عليه اليوم"[4].

[1]- روني غينون، شرق و غرب، (المصدر السابق)، ص 175.
[2]- المصدر نفسه، ص 182.
[3]- المصدر نفسه، ص 184. .
[4]- المصدر نفسه، ص 185.

إن ما تقدمه الصفوة من دور يرجع أساسا إلى قوة التحقق الذاتي والوعي المتشكل من قدرة الفرد الروحية الباطنية التي وصل إليها عن طريق التجربة الروحية المستلهمة من التأمل الميتافيزيقي العميق، والذي بمقتضاه تدخل الروح في علاقة توحد تام مع المبدأ الأول يصونها من الانحراف أو من الوقوع في أي شكل من أشكال الإغراء المادي الذي جرف الحداثة الغربية، فالنخب التي تقدمها الحداثة بمفهومها الغربي اليوم هي نخب عددية تفرزها السياقات الكمية، والتي تتخذ من العاطفة شعارا تحرك به مشاعر العامة، هذه المشاعر لا يتولد عنها سوى الخطأ والفوضى والظلم، والذين لا يقودون إلا للفوضى الاجتماعية العارمة le (chaos social) فالعاطفة ينبغي توجيهها بهدف استمرارية سيرها ضمن الحدود المشروعة لها، بهذا يمكن الإشارة إلى المهام المناطة بالصفوة والتي تتحدث وفق الشروط التالية:

- تحطيم كل الأفكار المسبقة التي تسيطر على العقلية العامة السائدة في المجتمع والتي تشكل عائقا كبيرا أمام ظهور أي نمط تفكير مغاير للمعتاد.
- إعادة بناء العقلانية الحقة التي فقدها العالم الغربي اليوم والتي تساهم الدراسات الشرقية المعمقة في تشكيلها أو إعادة بنائها من جديد، فهذه المهمة تعتبر نوعا من الإصلاح الكامل للروح الغربية، ومثل هذا الإصلاح لا يتم بداية إلا ضمن نخبه قليلة، إنها من نوع صفوة الصفوة بالاصطلاح الصوفي الذي نجده عند ابن عربي، ولا يخفى هنا تأثير هذا الأخير في نمط تفكير غينون مما يعني أن ثمار هذا الإصلاح لن تكون آنية التأثير وإنما سيكون تأثيرها على مستوى بعيد الأمد نوعا ما، وهذا على حسب المؤثرات والأحداث التاريخية التي تتغير اليوم بوتيرة جد متسارعة.

3. التربية الروحية كخلاص الإنساني:

تعد التربية الروحية الطريق الأمثل للوصول إلى التوافق مع الحقيقة المطلقة عند كل من يؤمن بالتجربة الروحية كخلاص أنساني من كل المآزق الإنسانية، لذلك ارتبط مفهوم التربية الروحية في الفكر الغربي الحديث بمصطلح التصوف، هذا المصطلح الذي يملك عدة اشتقاقات لغوية في المصادر الإسلامية أشار إلى هذه الاشتقاقات نجد العارف بالله زروق الفاسي البرنسي (1442-1493) والذي حصرها في خمس اشتقاقات في كتابه (قواعد التصوف) و هي :

أ- "أن التصوف من الصوفةلان الصوفي مع الله كالصوفة المطروح لا تدبير لها.

ب – إن التصوف من صوفه القفا للينها فالصوفي لين كهي.

ج – أنه من الصفا جملته اتصاف بالمحامد وترك الأوصاف المذمومة.

د – أنه من الصفاء"[1].

هـ – أنه مشتق من لفظه صوفوس اليونانية أي الحكمة.

في حين أن مصطلح « initiation » يعني من حيث الدلالة: التلقين أي انتقال التأثير الروحي من الشيخ المربي إلى المريد هو انتقال مرتبط بالسلوك، والسلوك والجدب طريقان من طرق التحقق الروحي عند متصوفة الإسلام، غير أن ترجمه التراث الصوفي الإسلامي الذي أنجزها المستشرقون الأوائل كان لها صيغه سلبيه في تشويه طبيعة المفاهيم التي انتقلت إلى الفكر الغربي بداية ماسينيون louis Massignon (1883-1962)، ونيكولسون Reynold Nicholson (1868-1945م).

ينطلق غينون من أن مصطلح " Myslicism" في الفكر الغربي الحديث إنما أصبح يطلق على كل المذاهب الروحية الشرقية دون استثناء، أي حتى تلك المذاهب التي لا تمتلك أدنى ارتباط بما هو خارجي عن الذات الإنسانية، ولا يربطها أي علاقة بأي مصدر فوق إنساني "حيث يوجد من هنا العوائق أكثر من

[1]- رزوق الفاسي، قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 24.

الحوافز لبلوغ المعرفة السامية المفارقة حقا" [1]، ويعود هذا المعنى المتداول في الفلسفة الحديثة إلى المستشرق الانجليزي رينولد نيكولسون، الذي كان أول من استخدم لفظ mystique كترجمة للفظ "التصوف" وهو اللفظ الذائع في الاصطلاح الإسلامي للدلالة على المفاهيم والممارسات الباطنية الروحية، وهكذا شاع هذا التعبير في الفكر الغربي كمقابل لكل ما هو باطني في الثقافات الشرقية وحتى الغربية على حد سواء، وأصبح اللفظ في الاصطلاح الغربي لا يعبر إلا عن التجربة الروحية المحضة بغض النظر عن ارتباطاتها بمصادر فوق إنسانية.

وبغض النظر أيضا عن نمط هذه التجربة سواء كانت ناتجة عن مجاهدات روحيه أو فردي أو كانت ثمره مجاهدات منظمة وموجهة من طرف ملقن عارف بصير بالأمور الروحانية، كما وضح روني غينون أن هناك خللا بين دلالات مصطلحي –السلوك والزهد– بين اللغة العربية واللغات الأوروبية نتج عنها جهل بطبيعة التصوف الإسلامي عامة لدى المفكرين الغربيين، بل أدى هذا إلى الخلط بين المفاهيم الباطنية العامة والمفاهيم الصوفية خاصة التي هي ميزة تمتاز بها الثقافة الإسلامية دون غيرها من الثقافات الدينية الإبراهيمية كاليهودية والمسيحية، هذا اللبس والغموض التي نتج عن هذه الترجمة الخاطئة للفظ العربي "تصوف" ساهم كذلك في تمرير أفكار مغلوطة كان يتبناها الكثيرون من الذين يرفضون في الأصل كل باطنية روحيه ذات أصول مفارقة، وهي الأفكار التي كان يعتنقها أنصار التيار الذين يسميهم غينون (الظاهريون الدينيون les exotérismes religieux) وهم أولئك الذين يرفضون كل فكره ذات سند يتجاوز الفردانية الإنسانية مما جعلهم يتبنون هذا التماثل الاصطلاحي كبديل عن رفضهم القاطع لفكره أمكانية وجود استمداد معرفي من مصدر مفارق، و بالتالي يتناقض مع مبدأ الاختيار الحر الذي انتشر مع الحركة الإصلاحية الدينية التي قادها كل من لوثر و كالفن.

من هنا يمكننا الإشارة الآن إلى المراحل الأساسية للتحقق الروحي الذي تشترك فيها كل المذاهب التراثية في الشرق "أولها المرحلة التمهيدية إلى حد ما، وتتم في النطاق البشري الذي لا يزال منحصرا في حدود الفردية ولا يتجاوزها ومضمونها توسيع غير محدد لهذه الفردية ومظهرها الجسمي فهو وحده المتطور في الإنسان

[1]– روني غينون، نظريات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص 13.

العادي"[1]، فأول شروط التربية الروحية هو الاستعداد أو اللياقة الفطرية وهي التي تبقى كل جهد خاليا من الجدوى ذلك لأن الفرد لا يمكنه طبعا أن يطور سوى القدرات التي يحملها في ذاته بدءا "وهذا الاستعداد الذي يجعل البعض يسمى صاحبه (بالقابل للطريق)"[2].

أما المرحلة الثانية من مراحل الترقي العرفاني والتربية الروحية المحيلة إلى الخلاص الإنساني والإنعتاق من كل ما هو لا إنساني ففيها يتم نهائيا الترقي التام عن العالم البشري الذي كنا فيه خلال المرحلة السابقة، وينبغي إضافة قول إن ما حصل الترقي عنه هو عالم الأشكال فالسلوك بجملته لا يحصل إلا في مرحله ثانيه تتلو المرحلة الأولى وهي مرحله الانخراط والاستعداد الفطري، فهي كالاستتباع له إن صح القول أي هي نتيجة الانخراط بالمعنى الأدق، حيث يكون المقصود هو تطوير الانتساب الشكلي إلى تحقيق فعلي.

أما المرحلة الثالثة ففيها يكون الارتقاء إلى مقام الإنعتاق المطلق الذي لا يخضع لأي محدودية، ولنفس هذا السبب يتعذر تماما الإفصاح عنه وكل ما يمكن ترجمته يكون بألفاظ في صيغه نفي أي نفي القيود التي تحدد وتعرف كل وجود في نسبيته" [3]، والفوز بهذا المقام هو ما يسمى في المذهب الهندوسي ب"الاعتناق الأكبر" أو تحرر النهائي الكامل، وهو ما يسمى في التصوف الإسلامي ب"الفتح الكبير"، وعندما يقارن بالنسبة إلى المقامات المعقدة يطلق عليه اسم "التحقيق بالوحدة العظمى union" عندما ينظر إليه بالنسبة إلى المبدأ الأعلى"[4].

وعليك فالتربية الروحية يمكن تلخيصها في ثلاث شروط متتابعة من وجهه نظر روني غينون ويمكن جعلها متناسبة على التتالي مع ثلاث كلمات هي: كمون ثم تهيؤ ثم جهد نحو التحقيق وتلك الشروط هي أولا الأهلية المؤلفة من بعض الإمكانيات الملازمة للطبيعة الفطرية الخاصة بالفرد، وهي "الهيولة الأولى"، ثانيا التبليغ بواسطة الارتباط بتنظيم تراثي (تربوي نظامي سوي)، أي تبليغ فعالية روحية تمنح التنوير للكائن،

[1]- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، (المصدر السابق)، ص 43.
[2]- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص 19.
[3]- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، (المصدر السابق)، ص 49.
[4]- المصدر نفسه، ص، 51.

ثالثا العمل الداخلي أي "المجاهدة مع مساعده آو دعائم خارجية" [1]، شروط من خلالها بتحقيق الترقي تدريجيا عبر مختلف مراتب سلم التربية الروحية وهذا كله يسير نحو الغاية النهائية أي الإنعتاق أو الفتح الكبير.

هذه الشروط النظرية التي وضعها روني غينون للانعتاق والتحقق الكامل للتربية الروحية يمكن تطبيقها واقعيا من خلال الدعائم الأساسية للطرق الصوفية والتي تتجلى في أربع شروط أساسية، أولها الطريقة وتعني الطريقة عند الصوفية التطهير المحض من جانب السالك وتصفيه وجلاء ثم استعداد وانتظار الطريق، إذا هي نهج في التربية، وهناك من جعل مراتب الطريق أربعا :

- مرتبةالتوبة.
- مرتبةالاستقامة .
- مرتبةالتهذيب .
- مرتبة التقريب"[2].

أما الدعامة الثانية في تطبيق شروط التربية الروحية لدى صوفيه الإسلام فتتجلى في الشيخ، فهو ركيزة أساسية في السير الصوفي، باعتباره شرط ضروري بإجماع المتصوفة ذلك أنهم يرون أن من لا شيخ له الشيطان شيخه لقوله تعالى "ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا"[3]، ولأن الأخلاق تحتل مكانة جوهريه في الممارسة الواقعية للتربية الروحية لدى المتصوفة فقد كان شرط الأدب الشرط الثالث من شروط السير الروحي باعتباره مدخل لكل فعل عرفاني، قال القشيري (986-1074م) رحمه الله "حقيقة الأدب اجتماع خصال الخير وقيل الأخذ بمكارم الأخلاق"[4]، وقد قسم المتصوف الأدب إلى ثلاث مستويات: أدب مع الله، وأدب مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأدب مع الخلق، أما الشرط الرابع من شروط السير في نطاق التربية الروحية ضمن نطاق التصوف الإسلامي فهو الذكر وهو الورد الذي يعاهد السالك شيخه في

[1]- روني غينون ، نظرات في التربية الروحية، (المصدر السابق)، ص 24.

[2]- محمد بن بريكة، الرياض الأحمدي النظرة من الدروس المحمدية العشرة، مطبعة الديوان، الجزائر، ط1، 2016، ص،10، ص11.

[3]- سورة الكهف ، آية 17.

[4]- محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، دار الحكمة ،الجزائر، 2007، ج7، ص 87.

يبعه كاملة التشريعات على ملازمته مدى الحياة، وقد جعل الصوفية أولى مبادئ المريد أن يكثر الذكر بقلبه ولسانه بقوه حتى يسري الذكر في أعضائه وعروقه وينتقل إلى قلبه، والذاكر المكاشف يقطع مراحل الذكر الثلاث وهي:

- ذكر الحروف بلا حضور ذكر اللسان.

- ذكر الحضور في القلب.

- ذكر الغيبة عن الحضور في المذكور وهو ذكر السر آو الذكر الخفي.

هذه هي التطبيقات الواقعية بجمله الشروط النظرية التي وضعها روني غينون للوصول إلى مقام الانعتاق الذي يحيل تلقائيا إلى تخلص الإنسان من كل ماهو وضيع.

إن التنظير المقضي إلى التحقق الروحي لدى روني غينون يختلف من حيث الممارسة بين المذاهب العرفانية في الشرق، لذا أخذنا التطبيق الصوفي الإسلامي للتربية الروحية وآليات الارتقاء الإنساني عن كل ماهو مسف، هذا التطبيق الفعلي لشروط التربية الروحية سيحيل إلى خلاص إنساني خاصة من تلك القيم الحداثية الغربية التي هوت بالإنسان أحيانا إلى مصاف البهائمية تتمظهر في نزاعات مادية، أسلمتنا إلى تشكل إنسان مادي بامتياز تسيطر عليه الطبيعة مثله مثل أي كائن طبيعي آخر، على عكس "الكائن المنعتق والذي يكون مالكا حقا لجميع قدراته وإمكانياته بكيفية كاملة، والذي اختفى، هي الأوضاع المقيدة وهي ذات حقيقة سالبة تماما إذ أنها لا تمثل سوى عدمية أو فقدان وجود حقيقي ايجابي بمفهوم أرسطو لهذه الكلمة"[1].

إن الفرق شاسع بين الشرق والغرب في نظر روني غينون "والذي يعنيه هنا الغرب الحديث بل هو الفارق الوحيد الجوهري حقا لان الفوارق الأخرى متفرعة عنه، هو التالي: في جانب الشرق توجد المحافظة على التراث الروحي والعرفاني مع كل ما يستلزمه وفي جانب الغرب يوجد النسيان وفقدان لنفس التراث، وفي جانب الشرق توجد صيانة للمعرفة الميتافيزيقية وفي جانب الغرب جهل مطبق بكل ما يتعلق بهذا

[1]- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، (المصدر السابق)، ص 52.

الميدان"[1]، فالتفوق المادي الغربي الحديث لا نزاع حوله ولا احد يسعى لانتزاعه منه، ولكن لا أحد يحسده عليه إلا من بهرته المغريات المادية حتى أعمته، بل ينبغي الذهاب إلى أبعد من ذلك حيث أن هذا التضخم المادي المفرط يوشك عاجلا أو أجلا أن يهلك الغرب إذا لم يتدارك وضعه في الوقت المناسب وان لم يتم توجيهه نحو العودة إلى الأصول وآليات الترقي الروحي، فالغرب اليوم يحتاج إلى مراجعة قيمة والى الدفاع عن نفسه من حظر نفسه بالخصوص، وان توجهاته الراهنة تنجم عنها أدهى الأخطار الرئيسية التي تهدد حقيقته، ومن المفيد التمعن في هذا التحضير بكيفية أعمق واليه ندعوا كل الذين لا يزالون قادرين على التفكير السديد الجاد.

[1] روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، (المصدر السابق)، ص 62.

4. وجوب التقارب بين الشرق والغرب.

لا شك أن روني غينون واحد من أولئك المفكرين الذين يقرون بأن هنالك تباينا شاسعا بين الشرق ببعده الميتافيزيقي التراثي وبين الغرب الحديث القائم على العلم التجريبي المادي، باعتبار أن الحضارة الغربية لا تعترف بأي مبدأ أعلى بل هي بالعكس لا تقوم في الواقع الا على إنكار المبادئ، وهي بهذه الذهنية تتجرد من كل وسيلة للتفاهم المتبادل مع غيرها من الحضارات، وذلك لأن التفاهم لكي يكون عميقا وفعالا حقا لابد أن يأتي من فوق أي بالتحديد مع الأمر الذي تفتقده هذه الحضارة الشاذة، ففي الوقت الراهن للعالم حسب روني غينون لدينا من جانب كل الحضارات التي بقيت وفية لروح التراث الأصيل هي الحضارات الشرقية وفي الجانب الآخر حضارة مضادة للتراث الروحي وهي الحضارة الغربية الحديثة.

فنتيجة لطغيان الذهنية المادية على العالم الغربي الحديث "ظهرت في أوساط معاصرة حول إحياء تراث غربي والشيء الايجابي الوحيد الذي تتضمنه في الصميم، هو أن بعض العقول لم تعد راضية عن الإنكار الحديث للتراث الروحي العرفاني، فهي تشعر بالحاجة إلى أمر أخر غير ما يوفره عصرنا فهي تتلمح إلى إمكانية الرجوع إلى التراث بشكل أو بآخر"[1]، باعتباره الوسيلة الوحيدة التي تحيل إلى تجاوز الأزمة الحداثية الراهنة ولكن فان هذا الحنين إلى العودة إلى التراث ليس هو روح التراث الحقيقي، فهي ليست في أغلب الأحيان سوى ميل أو مجرد طموح لا ينتج إلا ذهنيات وهمية سطحية عابرة وخالية من كل أساس جاد بسبب عدم وجود أي تراث أصيل يمكن الاستناد إليه، تاه أولئك التراثيون في تخيلهم لتراثيات زائفة لم يسبق لها وجود قط.

فالأفكار السائدة حول إحياء تراث غربي إنما هي أفكار غير متدرجة في نسق سوي باعتبار أنها في أغلب الأحيان نابعة من تصور عدائي للشرق، متفاوتة الصراحة زيادة أو نقصا، وهذه الخلفية في الباعث الحقيقي للذين يريدون الاعتماد على المسيحية، "فهمهم الأول هو البحث عن الخلافات مع الشرق، مع أنها لا وجود لها أصلا في الحقيقة"[2]، فهؤلاء الذين ينطلقون من هذه الخلفيات يبرهنون على أنهم لم يفقهوا حقا مضمون المذاهب التراثية، إذ أنهم لم يتلمحوا تطابقها لجوهري الأساسي المستور وراء كل اختلافات

[1] – روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 28.

[2] – المصدر نفسه، ص 35.

الأشكال الظاهرية، وذلك لأنهم فاقدون للمبدأ وخاضعون أكثر مما يظنون لتأثير العقلية الحديثة التي يريدون مقاومتها، وعندما يستعملون كلمة تراث فإنهم بالتأكيد لا يعنون بهذا المعنى الذي يقصده روني غينون.

وكيفما كان الحال فلو تم الافتراض –حسب روني غينون– عودة الغرب بكيفية ما إلى تراثه، فان معارضته للشرق ستنحل تلقائيا ولن يصبح لها وجود "إذ أنها لم تتولد إلا بفعل الانحراف الغربي ولأنها في الحقيقة ليست سوى المعارضة بين العقلية التراثية والعقلية المضادة للتراث ..فان الرجوع إلى التراث سيكون من أو نتائجه جعل التفاهم مع الشرق ممكنا على الفور" [1]، الأمر الذي نرى له مشابها في كل الحضارات التي تشترك في المبادئ والحائزة على عناصر مماثلة، ولا سبيل للتفاهم بين الشرق والغرب غير هذا، لأن التراث يعد الأرضية الوحيدة التي يمكن أن يقع في نطاقها التفاهم بكيفية صحيحة وقوية، "والروح التراثي الحقيق مهما كان الشكل الذي يكتسبه هو واحد لا يتغير في جوهره، والأشكال المتكيفة لهذه أو تلك الأوضاع الذهنية الخاصة ما هي إلا تعابير عن نفس الحقيقة الواحدة"[2].

إن هذا الاعتبار الجوهري الذي يبسط حالة التقارب بين الشرق والغرب، ولاشيء غير ذلك، اذ ينبغي تجاوز العقلية الحداثية المضادة للتراث وتجاوز استتباعاتها التي تحملها في ذاتها والتي ترى جليا في الأحداث التي ميزت العالم الغربي الحديث، فالواجب إذن هو إصلاح الغرب وإذا تحقق هذا الإصلاح كما ينبغي أن يكون عليه، أي إحياء تراث حقيقي، فسيكون من نتائجه التلقائية تقارب مع الشرق، فروني غينون ومن خلال مشروع نقد الحداثة الغربية يساهم بما يستطيع في هذا الإصلاح وفي هذا التقارب، إذا سمح الوقت لذلك باعتبار السرعة الكبيرة التي تنحدر بها الحداثة الغربية نحو كل إسفاف ونحو كل دنو، "وحتى لو كان الوقت متأخرا لتجنب هذه الكارثة، فالعمل المنجز بهذه النية لن يذهب سدى ..وبهذا نضمن الحفاظ على العناصر التي ينبغي أن تنجو من كارثة العالم الراهن، لكي تكون بذورا لعالم المستقبل"[3].

إن التراث الذي يقوم على المعرفة الميتافيزيقية وما تستلزمه من تحقق لكي تكون حقا على ما ينبغي أن تكون عليه، من الأمور الممكنة مبدئيا على الأقل، في كل مكان وزمان، هذا التحقق لن يكون أمرا سهلا

[1] – روني غينون، أزمة العالم الحديث، (المصدر السابق)، ص 37.
[2] – المصدر نفسه، ص 37.
[3] – المصدر نفسه، ص 41.

في غياب مؤازرة يوفرها الوسط وفي بيئة لا يمكنها سوى تعكير وحتى تدمير جهود الساعي في ذلك، كما هو الحال عليه في العالم الغربي الحديث، وعلى العكس من هذا "فان الحضارات التي ننعتها بالتراثية الأصيلة هي منظمة بكيفية يمكن العثور فيها على مساعدة فعالة، وهي بلا شك ليست حتمية بكل صرامة، فشأنها لا يعدو شأن كل ماهو خارجي"[1].

إن ما نسميه حضارة تراثية هي الحضارة التي ترتكز على المبادئ بالمعنى الصحيح للكلمة، أي التي يكون فيها مجال العقلية المستبصرة مهيمنا على جميع المجالات الأخرى، بحيث يصدر منه كل شيء بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، وساء كان المقصود علوما أو مؤسسات اجتماعية، فما هي في النهاية سوى تطبيقات عارضة وثانوية تابعة لحقائق الاستبصار الخالصة، فعودة العالم الغربي إلى التراث الروحي "هو حقا العودة إلى المبادئ، لكن يجب طبعا الانطلاق من استعادة معرفة المبادئ ..فمن غير الممكن إعادة إنشاء حضارة تراثية في جملتها إذا لم تتم أولا حيازة المعطيات الأولى والأساسية المشرفة عليها والمسيرة لها، وإرادة أخذ المسألة على غير هذا النحو، هو العودة مرة أخرى إلى إيلاج الالتباس والارتباك في المحل الذي نريد إزالته" [2]، فلا يتم أبدا فعل أي شيء جدير بالقبول والاهتمام نحو التقارب بين الشرق والغرب إذا لم تبدأ من هنا، فلزاما على العالم الغربي الحديث الرجوع إلى ميدان التحقق الروحي النابع من التراث رغم انه غير مدرك بالحواس، وربما يكون هذا صعب التصور عند الذين لم يعتادوا عليه.

وكنقطة لالتقاء الشرق بالغرب وتجاوز الأزمة الحداثية في الغرب الحديث، يقدم روني غينون فكرة تجاوزية تعيد إحياء التراث الروحي في العالم الغربي، حيث يدعو ببساطة إلى التراث الديني كما كان عليه في العصر الوسيط، مع تكييفه في المجال الاجتماعي الراهن، حيث يقترح "إعادة إعطاء الحاكمية للكاثوليكية كما كانت عليه في العصر الوسيط وإعادة إنشاء شكل ملائم للأمة المسيحية الأصيلة، التي حطمها الإصلاح والأحداث التي تبعته..لو كان بالإمكان التحقيق الفوري لهذا التصور، لكان هذا الاختيار أمرا معتبرا، بل حسنا جدا لعلاج فوضى العالم الحديث الرهيبة" [3]، ولكن هذا الأمر ليس بالأمر السهل باعتبار العوائق

[1] – روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، (المصدر السابق)، ص 61.
[2] – روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 157.
[3] – المصدر نفسه، ص 169.

التي قد تنصب لكل دعوة دينية، هذه العوائق التي تتعدد وتتنوع، وحتى لو افترضنا أن في حيازة الذين يريدون القيام به الوسائل اللازمة، فلن يكون ذلك أقل طولا في الزمان، ولا أقل إرهاقا، ولن تكون أبدا نتائجه أكثر عمقا.

وإجمالا فروني غينون يؤكد أن أي عمل يمكن أن يكون مفيدا في العالم الغربي في إحياء التراث مرحب به بشرط أن يكون موجها نحو الاتجاه المقصود، والجهود المبذولة في ميادين ثانوية يمكن أن تثمر نتائج معتبرة نحو تحقيق التقارب بين الشرق والغرب، وحتى وان لم يكن تطبيقها في الحال، "فستتآزر لاحقا مع غيرها لتساهم ولو بنصيب هين في هذه المنظومة الجامعة التي نتصورها في مستقبل لا يزال بعيدا بلا شك، وهكذا فان دراسة العلوم التراثية مهما كان مصدرها، تبدو لنا جديرة بالتشجيع" [1]، غير أن الأمر يستلزم وجود كفاءات أو كما سماهم روني غينون وتطرقنا إليهم في عنصر مستقبل بالصفوة، فالحائز على عقلية تراثية مستبصرة راقية تمكنه من ولوج حيز الصفوة بأمان، لا يتعرض لخطر التضحية بالأسمى ليحصل على الأدنى في أي ميدان سيمارس نشاطه.

إن الفارق الشاسع بين الشرق والغرب وهو الفارق الوحيد لأن الفوارق الأخرى متفرعة عنه، وهو أنه في جانب الشرق هناك محافظة على التراث الروحي المبني على الميتافيزيقا والحكمة الشرقية مع كل ما تستلزمه، أما في جانب الغرب الحديث هناك نسيان وفقدان لهذا التراث الروحي، في الشرق توجد صيانة متجددة للتراث العرفاني أما الغرب فيحمل جهلا مطبقا لمثل هذه الخصائص والمعاني، في الشرق الأبواب مفتوحة للنخب وللصفوة وللمتميزين عرفانيا مع توفير أحسن الوسائل الملائمة لتحقيقها الفعلي على عكس الغرب الذي وبالذهنية التعميمية وبمنطق المساواة ذابت النخب في الكم.

ففي هذا المبحث قدمنا تفصيلا عن أهم الأحكام التي تبعد الغرب عن الشرق، والتي تتلاقى كلها في إنكار الغرب للعرفان الخالص الذي حافظ عليه الشرق بكيفية كاملة، عرفان مستوحى من تراث روحي سليم، بينما فقده الغرب ولم يبق منه شيء، والذين فهموا هذا الفارق يدركون أيضا الطابع العرضي لهذا الاختلاف الذي يبعد الغرب عن الشرق، والتقارب بين هذين الشطرين للإنسانية ورجوع الغرب إلى حضارة سوية،

[1] – روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 170.

والذي يرى غينون بإمكانية تحقيقه مستقبلا، " فما يسميه حضارة سوية للغرب هو الحضارة التي تعتمد على مبادئ بالمعنى الصحيح للكلمة، والتي كل شيء فيها مرتب في مدارج متراكبة وفق تلك المبادئ، بحيث يكون كالتطبيق والامتداد لعقيدة عرفانية خالصة او ميتافيزيقية في جوهرها"[1]، فلا ينبغي أن التراث الروحي قد يعرقل الفكر العلمي بل على العكس تماما سيكون المحرك الأساسي نحو كل بحث علمي معرفي صحيح الاتجاه وفق قيم ومبادئ إنسانية خالصة.

في تقارب الشرق مع الغرب، سيكون الغرب رابحا في كل شيء وان كسب الشرق أيضا بعض الفائدة، فليست من نفس طراز ذلك الربح، فتعريف الغرب بعيوبه وأخطائه ونقائصه لا يعني بتاتا إظهار العداوة له، بل العكس إذ هذه هي الكيفية الوحيدة التي يعالج بها الضرر الذي يعاني منه والذي يمكن أن يؤدي به إلى الموت إن لم يتعافى قبل فوات الأوان، لا ريب أن المهمة صعبة ولن تخلو من أمور مكدرة لكنها لا تهم إن حصل الاقتناع بأنها ضرورية، فلو يفهم بعض الأفراد في الغرب أنها ضرورية فهذا كل ما يرجى.

[1]- روني غينون، شرق وغرب، (المصدر السابق)، ص 207.

خـــاتـــمـــة

لم يكن حضور روني غينون بمشروعه وبدائله في الساحة الفلسفية المعاصرة حضورا هامشيا شكليا، بل كان حضورا جدليا باعتبار أن موضوع الحداثة الغربية يعد واحدا من المكاسب التي شكلت سلسلة الحضارة الإنسانية إجمالا باعتبارها ثقافة ذات خصوصية تميزها عن غيرها، ذلك أن الحداثة الغربية خاضت كفاحا من أجل القطيعة مع الماضي الأسود، الأمر الذي جعل نقد روني غينون لهذه الحداثة يلق ى رد فعل عنيف وجدلا واسعا في الأوساط المعرفية الغربية لدرجة أن كتبه منعت في كثير من البلدان الأوربية من التداول، إذ أن فلسفته النقدية شملت التيار الحداثي خاصة في أوربا وأخذت على عاتقها تفكيك عوائق التحرر من الأزمة الحداثية من خلال العودة بالإنسان الحداثي إلى المبادئ الأولى المستقاة من التراث الشرقي القديم.

وبعد هذا التطواف الفكري بالعرض والتحليل لجانب من جوانب مشروع روني غينون المتمثل **في نقد الحداثة الغربية وتجلياتها** نصل إلى القول بأن غينون حاول أن يقيم مشروعا علميا فلسفيا يعيد من خلاله –للأمة غير حداثية– الرؤية السليمة الخالية من الانبهار غير المؤسس بالحداثة الغربية ومنتجاتها، **آخذا من الحكمة الشرقية كروح للتفلسف** ، والى **الميتافيزيقا كمنهج للتفكير** ، **ومن المبادئ كروح للتجاوز** ، مؤسسا بذلك لمنظومة مفاهيمية قد يشهد له بها نقاده قبل مؤيديه لما تتميز به من جدة وحكمة منطقية منهجية إضافة لكونها موسعة ومتفتحة على الكثير من الثقافات المعرفية في الشرق والغرب.

فما يميز كتابات روني غينون هو كيفية التدرج من النظري إلى العملي فلا يجعل من إشكالاته وتفكيكاته مجرد تساؤلات مفتوحة ولكنه يؤمن بالسؤال المسؤول الذي ينتهي إلى جواب محدد يقبل العملي التطبيقي، بحيث نجده يرصد لأي بدائل معرفية يقدمها كنماذج تطبيقية.

يعتبر روني غينون أن نقد الحداثة الغربية من أهم الآليات التي يمكن أن تخرج الفلسفة من تصورها السائد بأنها مجال للقول وحسب إلى مجال يمتزج فيه القول بالفعل، وتصبح خطابا ممزوجا بالسلوك، وأهم ما يؤسس لنقد الحداثة الغربية هو إعادة النظر في الموقف إزاءها بخاصة في الحقل الفلسفي العربي الإسلامي وإعادة تحريره من جديد بعيدا عن التقليد والتبعية للقول الفلسفي الغربي.

هذا التقليد لا يقتصر على المرحلة المعاصرة، بل كان أساسه "تقليد امتدادي" لما شهدته الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية من استنساخ للنموذج اليوناني، ونقل لفلسفات أفلاطون وأرسطو بخاصة في مرحلة ابن رشد الذي أعاد إحياء نصوص أرسطو بلغتها اليونانية متجاوزا كل الشروحات والتعليقات التي وضعها سابقوه على هذه الكتب، ملغيا اجتهاداتهم في وضع منطق جديد يكون في غنى عن المضامين الأرسطية وسياقاتها اليونانية، وهي المهمة التي نهض بها ابن سينا والغزالي والرازي وغيرهم، ولكن ابن رشد لم يأخذ بهذه التراكمية بل عاد إلى النص الأصل وقدم خدمة لا مثيل لها للفكر الغربي وأعطاه حضورا جوهريا امتد هذا التأثير إلى غاية المرحلة المعاصرة.

إن المبدأ الأساسي لمشروع روني غينون راسخ في التراث التقليدي الشرقي وغيره من المنظومات التراثية الأخرى، فالتراث التقليدي يحتل مركز القلب بالنسبة إلى الكثير من المبادئ والأفكار في هذه المنظومات بكاملها، وتتراجع فبهذه النظرة العالمية الرأسمالية والأداتية إلى مرتبة ثانوية وفرعية، وهذا ما يتجاوب مع فكرة افتقاد البشر في الحداثة إلى الإحساس بالهوية والهدف، أي أن الإنسان الحديث (homo modernus) قد فقد البوصلة التي تحدد كنهه ومبتغاه، ذلك أن مشكلة الحداثة لا تقتصر على كونها مادية أو حتى بيئية بل هي –كما يبرزها وائل حلاق في كتابه قصور الاستشراق– مشكلة معرفية ومفاهيمية وتصورية في المقام الأول.

إن موت الميتافيزيقا والنظرة الكونية التقليدية التي حددت لغة الحداثة، أغلقت الباب أمام أي نقد غير حداثي للقضايا التي تثيرها المشكلة الحداثية، الأمر الذي أسلمنا إلى تشكل إنسان فقد الصلة مع ذاته الداخلية بما في ذلك ملكات الحب والتعاطف مع الآخر، حيث أصبح الإنسان الحديث كائنا رأسماليا وهي تسمية تتجاوز نطاق المجال الاقتصادي لتمثل حالة عقلية معينة وأسلوبا في النظر إلى العالم والعيش فيه، حيث تتسم أخلاقيات هذا الإنسان وبنيته القيمية بالنفعية والأداتية.

أما الامتداد الفكري لمشروع روني غينون في نقد الحداثة الغربية من زاوية تراثية ميتافيزيقية، نجد بعض الأفكار وشبه المشاريع الفلسفية التي حملت راية الاستمرارية الفكرية لهذا النسق، إذ من ابرز المفكرين المعاصرين الذين ساروا على خطى روني غينون نجد المفكر البريطاني المعاصر مارتن لينجز Martin Lings (1909-2005)، حيث بدأ تفكيره في تطوير مشروع روني غينون بعد اللقاء الذي جمعه به،

حيث كان من احد نتائجه الحاسمة نقد العالم الحديث في تضخمه المادي واكتشاف الحكمة التي تربعت في قلب كل الأديان، فنقده للحداثة الغربية من زاوية المدرسة التراثية كان من خلال مجموعة من المؤلفات ولعل أهمها في هذا المجال كتاب "الساعة الحادية عشرة، الأزمة الروحانية للعالم الحديث" الصادر سنة 1987م والذي يبرز فيه المؤلف مزالق العالم الحديث الفكرية والأخلاقية، وكذا كتاب "المعتقدات البالية والخرافات العصرية" والذي صدر سنة 1965م والذي ترجم إلى عدة لغات.

إن الانتكاس الفعلي للحضارة الإنسانية الحديثة يندرج وفق معالم بارزة أسلمتنا إلى تشكيل ما يسميه روني غينون **بالعصر المظلم**، هذا العصر الذي تشكل وفق تراكمات معرفية داخل نسق التاريخ الإنساني، كانت أبرز المعالم الدالة على التدرج السلبي نحو الدنو الحضاري ، فالتطور يأخذ معنى عكسي من وجهة نظر روني غينون حيث تنطلق من أعلى نقطة نزولا للأسفل مشبها ذلك بالأجسام الثقيلة.

أولى تجليات الانهيار بدأت مع اللحظة اليونانية أي في القرن السادس قبل الميلاد وهي لحظة انبثاق الحضارة التي تدعى الحضارة الكلاسيكية وهي الوحيدة التي يعترف بها المؤرخون بطابعها التاريخي وكل ما يسبقها غير معروف بكيفية دقيقة فوصموه بالأسطوري بالرغم من أن الاكتشافات الحديثة لم تعد تسمع بالشك في وجود حضارة حقيقية على أي حال.

ثم كانت مقولات الحداثة الجوهرية النابعة من أحداث تاريخية مهمة عاشها التاريخ الإنساني والتي شكلت جوهر الأزمة الحداثية، فمقولات **العقلانية والذاتية والعلمانية** تعد من أهم المقولات التي تفرعت عليها ممارسات عززت من هو ة الأزمة التي ميزت العالم الغربي الحديث، الأمر الذي استلزم حلول تجاوزية لهذا المأزق الحداثي الذي سمي بالعصر المظلم وهو ما السبب الذي جعل روني غينون يجتهد مشروعا من أجل التجاوز.

لتبديد هذه الأزمة يقترح روني غينون منهجية معرفية ترتكز على وجوب الاغتراف والنهل من **التراث الشرقي** القديم وحكمته لما يحمله هذا التراث من ثقل قيمي إنساني غائب عن التنظير الحداثي، والعودة بالإنسان الحداثي إلى التمركز حول المبادئ الإنسانية، هذه المبادئ التي يتجه روني غينون إلى أن منبعها شرقي بالضرورة أي من **الميتافيزيقا الشرقية** أو **المعرفة بما فوق الطبيعة في الشرق** باعتبار أن الأوضاع

الفكرية المهيمنة في الوقت الراهن على العالم الغربي أمست الميتافيزيقا أمرا منسيا وضاعت ضياعا شبه تام على عكس الشرق حيث لا تزال على الدوام موضوع معرفة فعلية.

إن التجاوز المتضمن **للتحقق الروحي** لدى روني غينون له ما يشابهه في التراث الإسلامي إذا أخذنا التطبيق الصوفي الإسلامي **للتربية الروحية** وآليات الارتقاء الإنساني خاصة من تلك القيم الحداثية الغربية التي هوت بالإنسان أحيانا إلى مصاف البهائمية والتي تتمظهر في نزاعات مادية، أسلمنا إلى تشكل إنسان مادي بامتياز تسيطر عليه الطبيعة مثله مثل أي كائن طبيعي آخر على عكس **الكائن المنعتق** والذي يكون مالكا حقا لجميع قدراته وإمكاناته بكيفية كاملة.

أبدع روني غينون منظومة مفاهيمية محكمة في مجال الأخلاق وقف بها ندا للفلسفة الغربية بأطروحاتها المادية والعلمانية ...وبلور نقدا على أسس النقد الأخلاقي، كما أعاد بها تصحيح مسار القيم وحاول أن يعود بها إلى المصدرية **الميتافيزيقية /الدينية** ويجعلها جوهرا ثابتا في الإنسان والكاشف الأساسي عن ماهيته، وهذا إسقاطا منه لصنم العقل الذي ساد كجوهر وحيد منذ أرسطو.

المصادر
والمراجع

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.**

أولا، المصادر،

أ/ باللغة العربية

1. روني غينون ، أزمة العالم الحديث، تر : عبد الباقي مفتاح، دار الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2017،.

2. روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، تر : عبد الباقي مفتاح، دار عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2013.

3. روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، تر : عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2018.

4. روني غينون، المدخل العام إلى دراسة المذاهب الهندوسية ، تر : عبد الباقي مفتاح ،دار دانيال، باريس، ط1، 1997.

5. روني غينون ، رموز الإنسان الكامل، تر : عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2016.

6. روني غينون، شرق غرب، تر: عبد الباقي مفتاح، دار الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2015.

7. روني غينون ، مدخل إلى فهم النظريات التراثية، تر : عمر الفاروق ،المجلس الأعلى الثقافي، القاهرة ،ط1، 2003.

8. روني غينون، نظرات في التربية الروحية والتحقق الروحي، تر: عبد الباقي مفتاح، دار الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2014.

ب/ باللغة الفرنسية

1. Rene guenon , le règne de la quantité.

2. Rene guinon ،Autorité spirituel et pouvoir temporel, édition Vegas, paris, 2000.

3. René Guinon, la crise du monde moderne, édition bouchene, Algérie.

4. René Guinon, règne de la quantité et les signe des temps, édition Gallimard, paris, 1970.

ثانيا، المراجع،

أ/ باللغة العربية

1. ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط1، 2008.

2. أحمد سعيد نوفل، أحمد جمال الظاهر ، الوطن العربي والتحديات المعاصرة، الشركة العربية المتحدة، القاهرة، دط، 2008.

3. أد- زينب عبد العزيز، مقالات من رينيه غينون، دار الأنصار، القاهرة، دط.

4. أفلاطون، جمهورية أفلاطون، تر، أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط.

5. أكرم عبد العلي، تاريخ أوربا الحديث، دار الفكر، عمان، ط1، 2000.

6. ألان توران، نقد الحداثة، تر، صباح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998.

7. ألبير كامو، الإنسان المتمرد، تر، نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، 1963.

8. اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1993.

9. ايمانويل كانط ، تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير، تر، محمد سبيلا، عبد السلام عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء ، ط1، 1996.

10. برتراند راسل، حكمة الغرب، تر: فؤاد زكرياء، منشورات عالم المعرفة، الكويت،ج2، 1983.

11. بيتر تشايلدز، الحداثة، تر: باسل المسالمة، دار التكوين، سوريا، ط1، 2010.

12. جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر،الدر العالمية للطباعة والنشر التوزيع، بيروت، ط2، 1983.

13. جماعة من الفلاسفة الانجليز ، طبيعة الميتافيزيقا، تر : كريم متى، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1981.

14. جمال شحيد، وليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب، دار الفكر، دمشق، ط1، 2005.

15. جون كوتنغهام ، العقلانية، فلسفة متجددة، تر: منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري ،حلب، ط1، 1997.

16. جون لوك، في الحكم المدني، تر: ماجد الفخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.

17. جويس أبلبي، الرأسمالية، تر: رحاب صلاح الدين، هنداوي للتعليم والثقافة، مصر ،ط1، 2014.

18. جيل دولوز ، نيتشه والفلسفة، تر : أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط 1، 1993.

19. حسن الكيلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004.

20. حسن الكيلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004.

21. حسين علي إبراهيم الفلحي، الديمقراطية والإعلام والاتصال، دار غيناء للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2014.

22. خيرة حمر العين، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1996.

23. ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، تر : محمد شبا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

24. رزوق الفاسي، قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية، بيروت.

25. روجي غارودي، من أجل حوار الحضارات، تر: عادل العوا، دار عويدات ،بيروت، دط، 1982.

26. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993.

27. زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، تر : حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ، ط1، 2016.

28. سالم القمودي، الإنسان ليس عقلا، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، د ط، 2001.

29. سالم يفنون، فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع، دار طليعة، بيروت، ط1، 1982.

30. سعد الدين إبراهيم، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز الدراسات العربية، بيروت، 2002.

31. السيد تفادى، الضرورة والاحتمال، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005.

32. سيغموند فرويد، حياتي والتحليل النفسي، تر : مصطفى زبور، عبد المنعم الميحلي، دار المعارف، بيروت، ط4.

33. صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2001.

34. طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2000.

35. عادل العوا، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للصحافة و الطباعة و النشر، دمشق، 1965.

36. عادل مصطفى، فهم الفهم،نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، دار النهضة العربية، بيروت،ط1، 2003.

37. عبد الحليم محمود، أوربا والإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط4.

38. عبد الرحمان بدوي، الأخلاق والنظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976.

39. عبد الرحمان منيف ، الديمقراطية أولا الديمقراطية دائما، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ة بيروت، ط5، 2007.

40. عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريديريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، د.ط، 1999.

41. عبد العزيز التويجري، الديمقراطية من منظور الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية، الرباط، دط، 2015.

42. عبد العزيز نوار، محمود محمد جمال الدين، التاريخ الأوربي الحديث، دار الفكر العربي، مصر، دط، 1999.

43. عبد الله الغذامي، تهافت النقد وقراءة التنميط، مجلة نزوة، تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عمان، الأردن، 2003.

44. عبد الوهاب المسيري ، الحداثة العلمانية والعولمة، تح : سوزان حرفي، دار الفكر المعاصر، بيروت ، ط4، 2013.

45. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.

46. عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2006.

47. عثمان أمين، ديكارت، المكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، د.ط، 1969.

48. عدنان حسين السيد ، تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 2009.

49. عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

50. عطية أحمد عبد الحليم، نتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010.

51. علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت، من هوركايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987.

52. علي حرب، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998.

53. علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

54. عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2007.

55. غيرترود هيملغارب، الطرق الحداثة، تر : محمود سيد أحمد، المجلي الأعلى للثقافة والفن والأدب، الكويت، 2009.

56. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.

57. فريدريك نيتشه، ما رواء الخير والشر، تر: فالور حجار، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003.

58. فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زراداشت، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2007.

59. فضيل دليو وآخرون ، المشاركة الديمقراطية في تسيير الجامعة، مخبر التطبيقات، قسنطينة، ط 2، 2006.

60. فيليب زلينو ، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، تر: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

61. قاطر عاقل، مدارس علم النفس، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1968.

62. كاترين كوليو، تيلين ، ماكس فيبر والتاريخ، تر : جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994.

63. مارتن هيدغر، التقنية الحقيقية للوجود، تر : محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995.

64. مارسيل بريليو، جورج ليكسيه، تاريخ الأفكار السياسية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1993.

65. ماكس فيبر، صفة العلم، تر : عبد السلام بن عبد العالي، محمد سبيلا، دار توبقال، المغرب، ط2، 1996.

66. ماكس هوركايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، تر: محمد علي اليوسفي، دار الفارابي ودار التنوير، بيروت ،2000.

67. ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم، دار النهضة العربية، بيروت، دط، ج1،د.ت.

68. محمد أركون، العلمنة والدين، تر: هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط3، 1996.

69. محمد الشرقاوي، الفكر الأخلاقي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990.

70. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نتشه، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

71. محمد الشيكر، هايدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2006.

72. محمد بن بريكة، الرياض الأحمدي النظرة من الدروس المحمدية العشرة، مطبعة الديوان، الجزائر، ط 1، 2016.

73. محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، دار الحكمة ،الجزائر، 2007، ج7.

74. محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

75. محمد رفع عبد الوهاب، النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، دط، 2007.

76. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.

77. محمد سبيلا، مدرات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات، بيروت، ط1، 2009.

78. محمد عابد الجابري ، قضايا في الفكر المعاصر، مركز الوحدة العربية للدراسات، بيروت، ط 1، 1997.

79. محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2003.

80. محمد كامل ظاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، دار البيروني، بيروت، ط1، 1994.

81. محمد محفوظ، الإسلام والغرب وجور المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998.

82. محمود زيدان، مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990.

83. مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1999.

84. مصطفى محمود، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفا للطباعة، الإسكندرية ، دط، 2001.

85. مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، دط، 1990.

86. مهدي كلنشي ، من العلم العلماني إلى العلم الديني، تر: سرمد الطائي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2003.

87. مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي، منشورات السابع من أفريل، ليبيا، ط 1، 2007.

88. ميحان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005.

89. ميخائيل ياختين ، الفرويدية، تر : شكير نصرالدين، رؤية للنشر والتوزيع، عابدين، مصر، ط 1، 2015.

90. نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة ، دار المعرفة، تونس ، دط.

91. هارالد مولر، تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنغنتون، تر: إبراهيم أبو هشهش، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2005.

92. هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر : نصير مروة، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 2، 1998.

93. وائل حلاق، الدولة المستحيلة، تر: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2014.

94. ويل ديورانت، قصة الفلسفة، من أفلاطون إلى جون ديوي، تر : أحمد الشيباني، مكتبة المعارف، بيروت، دط.

95. يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، تر: جورج ثامر، دار النهار، بيروت، 2002.

96. يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايدولوجيا، تر : إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1999.

97. يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993.

98. يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر : فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995.

99. يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001.

ب/ باللغة الفرنسية

1. alexis nousse ,la modernité, presses universitaires de france, paris ,1991.

2. Andre lalande, la vocabilair technique et ecritique de la philosophie, press univercitair de la france, 2e edition, paris , 1998

3. charle taylor، les malaise de modernte، CERF، paris، 1999.

4. Paul janet, Histoire de la politique, edition phelix Alcan, Paris,1887.

ثالثا، مجلات ودوريات

1.إسماعيل حقي، فلسفة اللبرالية والاستهلاكية في حقوق الإنسان، الوحدة ضمن المجلس القومي للثقافة العربية، العددان 63،64 يناير،1990.

2. خالد محمد عبده ، من رموز العلم المقدس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، مارس2014، موقع، www. Mouminoun.com.

3. دواق الحاج، الحداثة نحو إمكان آخر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، موقع، www.mouminoun.com.

4. دواق الحاج، العولمة والمضامين، العلمانية للتعليم الجامعي، مجلة عالم التربية، المغرب، العدد17.

5. سعد المولي، تجاوز الحداثة، مجلة الملتقى، د.ب، العدد01، 2003.

رابعا،معاجم وموسوعات

1.ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ط1، د.ت.

2. أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان، ط2، 2001.

3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار ذو القربى، قم، إيران، ط1، 1385هـ، ج2.

4. الخليل بن أحمد الفراهيدي ،كتاب العين، تح : مهدي المخزومي وإبراهيم السمرائي، دار الرشيد، دمشق، 1992.

5. سعيد أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر، دمشق، ط2، 1988.

6. شوقي الضيف وآخرون، المعجم الوجيز وزارة التربية والتعليم، مصر، 1994.

7. عبد الله البستاني، معجم وسيط اللغة العربية ، مكتبة بيروت ، بيروت ، 1990.

8. مجد الدين الفيروز آبادي، قاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005.

9. مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات ضفاف، بيروت، ط 1، 2014.

10. مجموعة من الباحثين ، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، السعودية، ط2، 1999.

11. محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، مطابع سجل العرب، القاهرة، د.ت.

12. المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1977.

خامسا، رسائل جامعية

1. بوزيرة عبد السلام ، موقف طه عبد الرحمان من الحداثة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، قسم الفلسفة ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2010/2009.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الفهرس	....
الإهداء	
الشكر والعرفان	
مقدمة	**2**
الفصل الأول: في الأسس المعرفية للحداثة الغربية	
تمهيد	9
أولا: في ماهية الحداثة	11
1. السياق اللغوي للحداثة	11
2. السياق الاصطلاحي للحداثة	15
ثانيا: السياق التاريخي لتشكل الحداثة	22
1. الحداثة فرنسية	27
2. الحداثة انجليزية	29
3. الحداثة ألمانية	31
ثالثا: منتجات الحداثة الغربية وتطبيقاتها	34
1. مقولات الحداثة النظرية	34
2. مقولات الحداثة التطبيقية	54
الفصل الثاني : الخلفيات الفلسفية لروني غينون ولحظة الوعي بالأزمة الحداثية	
تمهيد	70
أولا: السيرة الذاتية والمرجعية الفكرية لروني غينون	72
1. في حياة الفيلسوف روني غينون	72
2. السيرة التعليمية وأهم المؤثرين في الفيلسوف	77

3. في وفاة الفيلسوف روني غينون	82
ثانيا: الإنتاج المعرفي للفيلسوف روني غينون	87
1. محور نقد الحداثة الغربية وتطبيقاتها الواقعية	87
2. محور الدراسات الدينية والتراثية	93
3. محور دراسة الشخصيات والمفاهيم التراثية	99
ثالثا: إرهاصات تشكل الأزمة الحداثية	105
1. الشرخ البيولوجي الداروينيي	105
2. الشرخ السيكولوجي الفرويدي	112
3. الشرخ الاكسيولوجي النيتشوي	118
الفصل الثالث : تجليات الأزمة الحداثية وسبل التجاوز عند روني غينون	
تمهيد	126
أولا: أصل أزمة العالم الحديث عند روني غينون	128
1. مُسببات الأزمة الحداثية وبدايات الانهيار	128
2. أثر النزعة الفردية على الحداثة الغربية	134
3. تأثيرات النزعة الفردانية من وجهة نظر غينون	138
4. خرافة العلم الحديث عند روني غينون	142
ثانيا: تجليات الأزمة الحداثية وتطبيقاتها عند روني غينون	147
1. المعرفة والفعل والعلاقة بين السلطة الروحية والحكم الزمني	147
2. عمق الاختلاف بين السلطة الروحية والحكم الزمني	152
3. الديمقراطية ونموذج تقديم الكم على الكيف	157
4. سطحية العلم العمومي الدوني الحداثي عند روني غينون	162
ثالثا: سبل تجاوز الأزمة الحداثية عند روني غينون	167
1. التراث وآليات التمركز حول المبادئ	167
2. تشكل الصفوة المعرفية ودورها في التغيير	173
3. التربية الروحية وأسس الخلاص الانساني	178

4. وجوب التقارب بين الشرق والغرب	184
خاتمة	190
المصادر و المراجع	195
الفهرس	206
الملخص	210

الملخص:

إن الحديث عن إنسان متأزم يحيلنا أساسا للحديث عن تلك المنظومة الفكرية المتعددة الأبعاد والتي أنتجت هذا الإنسان، فمن المتعارف عليه ثقافيا أن تنامي أي خلل في أي مجال معرفي إنما يكون جراء اصطفاف للعديد من الأسباب والدوافع التي تحيل لا محالة إلى تبلور هذا الخلل واكتماله، وبالتالي انبثاق الأزمة المعرفية كمعطى يحتاج إلى فهم في البدء ثم إيجاد آليات التجاوز المفضية إلى تشكل المخرج من سطوة هذه الأزمة، وإعادة التأسيس للبراديغم المتجاوز، فالحديث عن الإنسان الحداثي هو يقودنا إلى محاولة فهم أسس الحداثة الغربية وتأثيراتها الحضارية على المجتمع الغربي الباعثة والمشكلة لإنسان له خصوصية والذي يعاني أزمة نوعية، باعتبار أن هذه الأزمة في حقيقتها تعني أن المؤسسات والقواعد التي يقوم عليها هذا المجتمع، والتي كان من المفترض أن تضمن استمرارية حياة البشرية، تستحيل هي ذاتها مصدرا للخلل والصعوبات، فتتعارض بذلك مع تلبية المتطلبات التي ينبغي أن توفرها هذه المؤسسات لأفراد المجتمع الذي أنشأت لغرض تسييره.

وبهذا ينشأ الصدام بين أفراده ويحتدم الصراع فيما بينهم، ليمتد أثره فيشمل كامل المجتمعات البشرية الأخرى في محاولة لفرض الهيمنة الشاملة وفرض التبعية التامة قصد البحث عن فضاءات امتداد خارجية، تكون سندا لإشباع الرغبة الجامحة التي تفرضها المادية، والتي لا تجد لها أساسا تتجسد بها غير الصراع والصدام بغرض بسط سيطرة وسيادة شاملة على بقية الحضارات الأخرى جميعها، فالحضارة الغربية الحديثة تدعي كما يقول صامويل هنغتينتون Samuel Huntington (1927-2008) أنها "الحضارة الوحيدة التي لها مصالح أساسية في كل حضارة أو منطقة أخرى، ولها القدرة على التأثير على سياسة وأمن واقتصاد كل حضارة أو منطقة أخرى" الأمر الذي أسلمنا بالضرورة إلى انبثاق ذلك الإنسان الحداثي المتأزم بالنمط الفكري الذي صاغته الحداثة في الغرب، حيث يعيش أزمة نوعية أساسها البعد الواحد، أي البعد الطبيعي /المادي الأمر الذي قاد إلى بروز الكثير من المشاريع النقدية لهذه المنظومة ولعل من أهم الفلاسفة النقاد لمنظومة الحداثة الغربية نجد مشروع الفيلسوف الفرنسي روني غينون، والذي يربط أبحاثه المستدركة بحضارة العالم الحديث ويقصر تحليله على الأزمة تحديدا في هذه الحضارة، فليس ذلك إلا لأن الثقافة الغربية اتخذت من صفتها المادية الخالصة مستندا لهيمنتها السياسية والاقتصادية على العالم بأكمله، وصارت لا

ترى لسواها أدنى مبررات للوسم بهذا الوسم، وهي التي لا تأخذ من صفة الحضارة غير قشورها المادية الصرفة.

وكتجاوز لتجليات الأزمة الحداثية المشكلة لذلك الإنسان الحداثي المتأزم يلجأ روني غينون إلى التنقيب بين تراكمات التراث الإنساني العام وبالأخص التراث الغربي قصد إظهار المعالم والأسباب التي ترتد إليها أي أزمة يمكن أن تعتري مجتمعا من المجتمعات البشرية وبالمقارنات الأركيولوجية، ثم التوجه نحو الشرق وتحديدا نحو الحكمة الشرقية والميتافيزيقا الشرقية خاصة وأن الأوضاع الفكرية المهيمنة في الوقت الراهن على العالم الغربي، أمست الميتافيزيقا أمرا منسيا وعموما مجهولا وضاعت ضياعا شبه تام، وضاعت باستبعادها الأبعاد المتعالية للإنسان الحداثي.

Résumé :

Evoquer le sujet d'un être humain en difficulté nous amène essentiellement à parler de ce système intellectuel multidimensionnel qui a produit cette personne, on se met d'accord sur le plan que la croissance de tout défaut dans n'importe quel domaine de la connaissance est due à l'alignement de nombreuses causes et motifs qui se réfèrent inévitablement à la cristallisation et à l'achèvement de ce défaut, alors, l'émergence de la crise cognitive comme une donnée qu'il faut comprendre au départ et ensuite trouver les mécanismes de dépassement qui conduisent à la formation de la sortie de cette crise, Et le rétablissement du paradigme transcendant. Car évoquer le sujet de l'homme moderniste nous amène à essayer de comprendre les fondements de la modernité occidentale et ses effets civilisationnels sur la société occidentale, ce qui pose le problème pour une personne de spécificité et qui souffre d'une crise spécifique, comme cette crise signifie en réalité que les institutions et les règles sur lesquelles se fonde cette société, censée assurer la continuité de la vie humaine, sont elles-mêmes source de déséquilibres et de difficultés, donc incompatibles avec le respect des exigences que ces institutions doivent fournir aux membres de la société qui ont été créés pour la faire fonctionner.

A cet effet, un choc surgit entre ses membres et un conflit fait rage entre eux, de sorte que son impact s'étend à toutes les autres sociétés humaines dans une tentative d'imposer une domination totale et d'imposer une dépendance totale afin de rechercher des espaces extérieurs d'extension, qui sont un support pour satisfaire le désir effréné imposé par le matérialisme, auquel vous ne trouvez aucune base pour l'incarnation en elle autre que les conflits et les affrontements, dans le but d'étendre le contrôle et la souveraineté globaux sur le reste de toutes les autres civilisations. La civilisation occidentale moderne prétend, comme le dit Samuel Huntington (1927-2008), qu'elle est "la seule civilisation qui a des intérêts fondamentaux dans toutes les autres civilisations ou régions". , Et il a la capacité d'influencer la politique, la sécurité et l'économie de toute autre civilisation ou région "qui nous a inévitablement livrés à l'émergence de cet homme moderniste qui souffre du modèle intellectuel que la modernité a façonné en Occident, Là où il vit une crise qualitative basée sur la dimension unique, c'est-à-dire la dimension naturelle / matérielle, qui a conduit à l'émergence de nombreux projets critiques pour ce système. Peut-être l'un des philosophes critiques les plus importants du système occidental moderne est le projet du philosophe français Ronnie Guignon, Ce qui relie sa recherche imprécise à la civilisation du monde moderne et limite son analyse à la crise spécifique de cette civilisation, ce n'est que parce que la culture occidentale a pris de son caractère

purement matériel comme base de son hégémonie politique et économique sur le monde entier, et elle ne voit rien d'autre comme la moindre justification pour marquer avec ce marquage, et elle ne prend pas de La caractéristique de la civilisation est ses échelles matérielles pures.

Rene Guenon fait recours à des fouilles entre les accumulations du patrimoine humain général, en particulier l'héritage occidental en surmontant les manifestations de la crise moderniste qui a formé cet homme moderniste critique, afin de montrer les traits et les causes que toute crise pourrait affliger une communauté de sociétés humaines et de comparaisons archéologiques, puis se diriger vers l'Est, plus précisément vers la sagesse orientale et la métaphysique. D'autant plus que les conditions intellectuelles qui dominent actuellement le monde occidental, la métaphysique est devenue une matière oubliée et généralement inconnue et presque complètement perdue, en excluant les dimensions transcendantes de l'homme moderne.

Abstract :

Talking about a crisis person basically brings us to talk about that multidimensional intellectual system that produced this person, it is culturally accepted that any defect in any field of knowledge is due to the alignment of many causes and motives that inevitably refer to the crystallization and completeness of this defect, Consequently, the emergence of the cognitive crisis as a given that needs to be understood in the beginning and then find the mechanisms of overtaking that lead to the formation of the way out of the power of this crisis, and the re-establishment of the transcendent paradigm. He who suffers a qualitative crisis, considering that this crisis in reality means that the institutions and rules on which this society is based, which was supposed to ensure the continuity of human life, becomes in itself a source of imbalance and difficulties, thus contradicting with meeting the requirements that these institutions should provide to individuals The community that you created for the purpose of running it. Thus, a clash arises between its members and a conflict rages among them, so that its impact extends to all other human societies in an attempt to impose comprehensive domination and impose complete dependency in order to search for external spaces of extension that support the fulfillment of the unbridled desire imposed by materialism, which does not find a basis for it embodied in it other than Conflict and clash in order to extend comprehensive control and sovereignty over the rest of all other civilizations. Modern Western civilization claims, as Samuel Huntington (1927-2008) says, that it is "the only civilization that has basic interests in every other civilization or region and has the ability to influence politics and security." And the economy of every other civilization or region "which has necessarily given us to the emergence of that modernist man in crisis with the intellectual pattern formulated by modernity in the West, where there is a qualitative crisis based on the one dimension, that is, the natural / material dimension, which led to the emergence of many critical projects for this system and perhaps One of the most important philosophers and critics of the Western modern system, we find the project of the French philosopher Rone Guinon, which links his reckless research with the civilization of the modern world and limits his analysis to the crisis specifically in this Civilization, it is only because Western culture has taken from its pure material character as a basis for its political and economic hegemony over the entire world, and it sees only the slightest justification for marking with this mark, and it is that which does not take from the characteristic of civilization other than its pure material scales. As a way beyond the manifestations of the modernist crisis that formed this critical modernist man, Rene Guenon resorted to excavating between the accumulations of the general human heritage, in particular the Western heritage, in order to show the features and causes that any crisis could afflict a community of human societies and archaeological comparisons, then go towards the East and specifically towards Eastern wisdom And Eastern metaphysics, especially since the intellectual conditions currently dominant in the Western world, metaphysics has become a matter forgotten and generally unknown and almost completely lost, and lost by excluding the transcendent dimensions of modern man