الجمهوريـــــــــــــة الجزائريـــــــــــــة الديمقراطيـــــــــــــة الشعبيـــــــــــــة

وزارة التعليـــــــــــــم العالـــــــــــــي والبحـــــــــث العلمـــــــــي

جامعـــة الجزائـــــــــر 2 – أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية ـ قســـــــــــم الفلسفـــــــــــة

التقرير النهائي لمشروع بحث التكوين الجامعي PRFU 2022/2019

رمز المشروع: I05L07UN160220190007

عنوان المشروع:

النقد السوسيو- ثقافي بين المرجعية الغربية والمرجعية العربية الإسلامية – أسئلة الراهن

رئيس المشروع: الأستاذ الدكتور عيادي عبد المالك

الأعضاء:- الأستاذ الدكتور: شريف رضا.

- الطالبة: طالبي قمير. – الطالبة قبروج كريمة.

- الطالبة: خنوس أشواق. – الطالبة بن مراح حسيبة.

مخبر البحث: دراسات فلسفية واكسيولوجية Etudes philosophiques et axiologique بجامعة الجزائر 2 – مدير المخبر أ/د دهوم عبد المجيد

توقيع الهيئات العلمية:

رئيس القسم رئيس المجلس العلمي للكلية مدير المخبر

ملخص المشروع:

يمثل النقد السوسيوثقافي الأرضية الفكرية التي تقوم عليها المجتمعات الحضارية الحديثة والمعاصرة، بذلك تشير هذه الأرضية إلى مستوى تحضر هذه المجتمعات وتمدّنها، وهكذا كانت التنظيرات الفلسفية والاجتماعية محاولة لفهم الديناميكية الاجتماعية في إطار المؤسسات المدنية الفاعلة في إطار النشاط الثقافي الذي تعيشه هذه المجتمعات بغرض شرح الراهن بحمولته التاريخية للاستشراف للمستقبل.

إن هذه الممارسة النقدية التي شهدتها الدول الحديثة والمعاصرة في الغرب أسهمت بشكل واسع في تنظيم الحياة الاجتماعية على مختلف المستويات؛ بداية من التنظيمات السياسية الديمقراطية التي اثمرت بالديمقراطيات التشاركية والعدالة الاجتماعية داخل هذه المجتمعات، إلى تنظيم الممارسة الدينية وفصلها عن أمور الحياة العامة للأفراد، إلى تطور اقتصادي وتحقيق الرفاه لمجتمعاتهم... من هنا كان التفكير في ترجمة هذه الأفكار ومحاولة تبيئتها ضمن الخصوصية العربية الإسلامية من أوليات هذا العمل، وهو ما نعمل عليه في مساءلة جملة من المشكلات التي تشكّل في مضمونها تبيئة للنقد الثقافي. كما جاءت إشكالية هذا المشروع في حدود أهمية النقد السوسيوثقافي وإمكانات تحقيقه في البيئة الغربية والعربية ضمن أشكلة متمثلة في ما يلي: كيف أسهم النقد الثقافي في تحقيق مشروع المجتمع المدني في الغرب؟ وما أهم هذه المشاريع والنظريات والتأسيسات التي يمكن أن نتحدث عنها هنا؟ وإلى أيّ مدى يمكن ترجمة مثل هذه المشاريع إلى واقع في بيئاتنا العربية الإسلامية؟

الكلمات المفتاحية:

النقد الثقافي، البيئة العربية الإسلامية، البيئة الغربية، السوسيوثقافي، الراهن الثقافي.

الدكتور عيادي عبد المالك:

مدخل: يمثّل النقد السوسيو ثقافي مدخلا مهما للدراسات الفلسفية والاجتماعية المعاصرة، وهو يشكّل الأرضية الفكرية التي تقوم عليها المجتمعات الحضارية الحديثة والمعاصرة، ويشير إلى مستوى تحضر هذه المجتمعات وتمدّنها، من هنا كانت

التنظيرات الفلسفية والاجتماعية محاولة لفهم الديناميكية الاجتماعية في إطار المؤسسات المدنية الفاعلة في إطار النشاط الثقافي الذي تعيشه هذه المجتمعات، بغرض شرح الراهن بحمولته التاريخية للاستشراف للمستقبل.

إن هذه الممارسة النقدية التي شهدتها الدول الحديثة والمعاصرة في الغرب أسهمت بشكل واسع في تنظيم الحياة الاجتماعية على مختلف المستويات؛ بداية من التنظيمات السياسية الديمقراطية التي أثمرت بالديمقراطيات التشاركية والعدالة الاجتماعية داخل هذه المجتمعات، إلى تنظيم الممارسة الدينية وفصلها عن أمور الحياة العامة للأفراد، إلى تطور اقتصادي وتحقيق الرفاهة لمجتمعاتهم... هذه الأمور وغيرها جعلت من الغرب مركز استقطاب بخاصة لشعوب الدول العربية التي تفتقر لمثل هذه الخصوصيات، من هنا كان التفكير في ترجمة هذه الأفكار ومحاولة تبيئتها ضمن الخصوصية العربية الإسلامية من أوليات هذا العمل، في ذلك جاءت إشكالية هذا المشروع في حدود أهمية النقد السوسيوثقافي وإمكانات تحقيقه في البيئة الغربية والعربية ضمن أشكلة متمثلة في ما يلي: ما هو مفهوم النقد السوسيوثقافي في إطار هذا المركب؟ كيف أسهم النقد الثقافي في تحقيق مشروع المجتمع المدني في الغرب؟ وما أهم هذه المشاريع والنظريات والتأسيسات التي يمكن أن نتحدث عنها هنا؟ وإلى أيّ مدى يمكن ترجمة مثل هذه المشاريع إلى واقع في بيئاتنا العربية الإسلامية؟

مقاربة هذه الإشكالات وغيرها كانت موضوع أعمال فريقنا البحثي الذي سنحاول إيجازه في هذه الصفحات وفقا لعمل كل عضو، وقد جاءت هذه الأعمال ضمن التركيبة التالية:

أولا: الطالبة طالبي قمير:

تناولت الطالبة الباحثة "طالبي قمير" مسألة النقد السوسيو – ثقافي في إطار مفاهيم أساسية تشكّل مجمل الصيغة النقدية للمركب السوسيو-ثقافي من حيث الأصل والمرجعية والرؤية التنظيرية المقعّدة لذلك، من هنا طرحت أشكلة للموضوع من قبيل: ما المقصود بالنقد الثقافي الاجتماعي بالردّ إلى أصوله النظرية والتطبيقية؟

لئن كانت العرب قديما تعني بالنقد كما ينظر إلى ذلك "ابن منظور" في "لسان العرب" تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها، وتعني في شّق آخر النظر في الشيء وتحريكه ونقره فيقال: مازال فلان ينقد بصره إلى الشيء إذ لم يزل ينظر إليه، ونقد الشيء ينقده أي نقره بإصبعه، وناقدت فلانا إذ ناقشته في الأمر فالنقد بمفهومه الحديث هو ما يُصار بموجبه إلى إصدار حكم تقويميّ، فنحن هنا نزن ونمارس نوعا من المعيارية على الشيء/ الموضوع، إن اعتمدنا على معاني التشقيق للفعل

نقد/critiquer ومنه critérium أي المعيار والميزان كما ورد في "موسوعة لالاند الفلسفية".

كما يعرفه ميشال فوكو M.Faucoult في نصّه المعنون بـــــ "ما النقد؟" بأنّه "الحركة التي من خلالها يمنح الموضوع نفسه الحقّ في مساءلة الحقيقة حول آثار سلطتها، والسلطة حول خطاباتها عن الحقيقة، النقد هو فنّ الانعتاق الطوعي L'inservitude volontaire للتحرّر المدروس" بمعنى أنّه ممارسة دائمة للاختبار الذاتي، فالنقد ليس فقط الإفراج عن شروط الإمكانية التاريخية لما نحن عليه اليوم بل هو كما يسمّيه في موضع آخر: إيتوس خاص، ضرب من الموقف التجريبي المرتبط بتخطّي حدود ما يشكّلنا بوصفنا كائنات تاريخية مموضعة.

كما تعرضّت الطالبة "طالبي قمير" لتعريف رولان بارث R.Barths في كتابه "نقد وحقيقة" الذي يرى أن "النقد قراءة عميقة أو هو أيضا قراءة جانبية، وهو يكشف في العمل معقولا معيّنا، وإنّه في هذا والحق يقال ليفكّك تأويلا ويشارك فيه" وبهذا يكون المشتغل بالنقد بحسب بارث شارحا ومرسلا وعاملا فهو مرسل إذ يقود مجدّدا مادة مضى العهد بها وعامل عندما يعيد توزيع عناصر العمل مجدّدا وبشكل يكسبه نوعا من الذكاء، أي نوعا من المسافة.

أما الثقافة من الناحية الاصطلاحية من زاوية "ابن منظور" في "لسان العرب" فيشير ابن فارس في مقاييسه إلى أنّ الفعل الثلاثي" ثقف" يعني إقامة درء الشيء، فيقال ثقّفت القناة إذ أقمت اعوجاجها، وثقفت به أي ظفرت به وأمسكتُ. وثقف الرجل ثقافة أي صار حاذقا فطنا وهي بالمعنى العام ما يتصّف به الرجل الحاذق المتعلم من ذوق، وحسّ انتقاديّ وحكم صحيح، أو هي التربية التي أدّت إلى اكتسابه هذه الصفات، ومن شرط الثقافة بهذا المعنى أن تؤدي إلى الملاءمة بين الإنسان والطبيعة، وبينه وبين المجتمع ، وبينه وبين القيم الروحية وإلانسانية على حد تعبير "جميل صليبا" في "المعجم الفلسفي".

وقد يكون ما قدمه "إدوارد بورنيت تايلور" E.B.Tylor حول مفهوم الثقافة بمثابة المرجعية القديمة لما يمكن أن يُسترفد منه للإجابة عن سؤال ما الثقافة؟ فقد أورد تعريفها في بداية كتابه "الثقافة البدائيةPrimitive culture" على النحو التالي: " ... تلك الوحدة الكليّة المعقدة لتي تشمل المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعادات، بالإضافة إلى أيّ قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع". كما ظهر مصطلح الثقافة بوصفها عمليّة عامة من التطوّر العقلي والرّوحي والجماليّ، ويعبّر عنها "أراجون أبارودي" بصدد القيمة المستمرّة للمفهوم الإثنوغرافي للثقافة بما هي طريقة في الحياة، وهو المصطلح الذي تبنّاه M.Harris للتعبير عنها

كنمط الحياة Way of life، فالثقافة بذلك تشتمل على كلّ القيم المادية والروحية ووسائل نقلها وابتكارها واستخدامها التي يخلقها المجتمع خلال سير التاريخ، وهي ظاهرة تاريخية يتحدّد تطّورها بتطوّر وتتابع النظم الاقتصادية والاجتماعية كما وردت في "الموسوعة الفلسفية" لــ"روزنتال" و"يودين".

وبالعودة إلى كتابات المفكرّ الجزائري "مالك بن نبيّ" فإنّنا نجدها في مؤلّفه "مشكلات الحضارة" تتقاطع بشكل جوهري مع ما أسميناه سابقا بنمط حياة، فهي إذّاك " الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة في مجتمع معيّن وسلوك الفرد فيه بطابع خاصّ يختلف عن الطابع الذي نجده في حياة مجتمع آخر". ومن هنا تتحدّد الثقافة في مفهومها العام وإن اختلفت تعريفاتها وتشعبّت بأنّها وبالنظر إلى السياقين الاجتماعي والتاريخيّ، منتج إنسانيّ ذو طابع جماعي أصّلته التفاعلات الخاصة والعامة أفرادا وجماعات في تعاملها مع إمكانات الانفتاح على العالم والتعايش الفكري والمعرفي والروحي والفني داخل الناظم التاريخي الكلّي للحياة البشرية بوصفها لحمة ثقافية. وهذا ما يؤكّده "يوري لوتمان" Y.Lotman حين يقول بأنّ التقسيم الحقيقي للثقافة لا يبدأ بتقسيم العالم إلى فضاءين - داخلي خاص بي وخارجي متعلق بهم- بما هما شكلان لتوبولوجيا إثنوثقافية ثنائية القطب ولكنه تقسيم ينبع بالأساس من "الكليّات الثقافية البشرية".

أما النقد الثقافي فتجدر الإشارة إلى أنه مصطلح يتداخل في كثير من الأحيان مع ما يعرف بالدراسات الثقافية بل ويكادان يؤخذان على أنهّما حقل معرفيّ واحد، فهل يجوز في هذا الحيزّ من الاشتغال المماهاة بين النقد والدراسة الثقافية؟ وعليه هل ما يقوم به الناقد الثقافي هو معادل لما يطرحه الدارس الثقافي؟

من المعلوم أنّ مفهوم النقد الثقافي كما حدّده "آرثر آيزابرجر" نشاط وليس مجال معرفيّ خاص بذاته، فهو مهمة متداخلة مترابطة متجاوزة ومتعددة، إذ بمقدوره أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد، فضلا عن التفكير الفلسفي، وتحليل الوسائط والنقد الثقافي الشعبيّ، وبمقدوره أيضا أن يفسّر نظريات ومجالات علم العلامات ونظرية التحليل النفسي والنظرية الماركسيةّ والنظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية، ودراسة الاتصال وبحث في وسائل الإعلام، والوسائل الأخرى المتنوعة التي تميزّ المجتمع والثقافة المعاصرة وحتى غير المعاصرة"، وذلك طبعا بنقد الأنساق المضمرة التي تنطوي عليها خطاباتها (الثقافيّة)، بكلّ تجلياتها وأنماطها وصيغها، فيما ما هو غير رسميّ وغير مؤسّساتي.

ومعلوم كذلك أنّه قد تبلور ضمن الدراسات الأدبية بوصفه مساءلة لظاهر النصّ من حيث المعطى الجمالي والفني المشكّل له، أو بعبارة "عبد الله الغذامي" في "النقد الثقافي"؛ "المفهوم الرسميّ للنص الأدبي بإغفال ما يندرج تحت التصنيف الجمالي"، وهذا الإغفال تحديدا هو غاية النقد الثقافي الذي يقع تحت تأثير ما هو غير رسميّ، أي مساءلة الخطابات المضمرة المشكلة للأنساق الثقافية والكشف عن أبعادها النفسية

والاجتماعية والاقتصادية والدينية والفنية بالرّد إلى مراحلها التاريخية والاجتماعية على حد سواء، وهذا ما أبرزه الناقد الانجليزي "رايموند ويليامز" R.Williams مؤكدا على أنّ الكشف عن البنية الشعورية الناظمة لثقافة ما وفي مرحلة تاريخية معينة وفي مجتمع معيّن هي إحدى المهام الأساسية التي يضطلع بها الناقد الثقافي. فلئن كان الدارس الثقافي يهتم بالبنية الخارجية للنص أو للخطاب برده إلى النشأة التاريخية ومن ثم دراسة تشكلاته الفنية ضمن عمل روائي أو مسرحي أو ملحمة شعرية أو ما سواها من صنوف الأعمال الأدبية والفنية، فإنّ الناقد الثقافي يعمّق الرؤية داخل النسيج الأولي لهذا التشكيل من خلال البحث عمّا يرتكز عليه العقل في تعاطيه مع الظاهرة الثقافية والأدبية بوصفه بنية مكوّنة ومكوّنة داخل أنساقها العامة.

ولئن كان الحديث أيضا عن مرحلة نشأة الدراسات الثقافية بمعناها الدقيق لا يأخذ وجاهة وقيمة إلّا باستحضار الثالوث الأبويّ المؤسّس، "ريتشارد هوكارت" Richard Hoggart، "ورايموند ويليامزRaymond Williams" و"إدوارد تومبسون" Edouard Thompson الذين يندرجون في إطار نهضة التحليلات الماركسيّة، والذين اقترحوا تركيز مقاربتهم "ثقافة الجماهير La culture de masse" على تاريخ اجتماعي ضارب في القدم، منكبين في ذلك على الممارسات المقاومة التي تضطلع بها الطبقات الشعبية، وعلى الصراعات الاجتماعية، في تجاوز منهم للحتمية الاقتصادية التي وسمت التحليلات التقليدية للفئات الاجتماعية الثقافية، فإنّ البحث فيما وراء النصّ والخطاب والظاهرة، لهو الغاية القصوى في عمل الناقد الثقافي، بطريقة تجعله ينزاح عن معيارية التقييم البلاغي الذي يحاول الإسناد إلى مبادئ جمالية خالصة منفصلة عن سياقاتها الداخلية الأصلية ذات الأبعاد اللاشعورية، تعوزه في ذلك " القدرة على استبصار المضمر الأيديولوجي وعلاقة ذلك بالذاتية المقنّعة" كما يقول "عبد الله الغذامي" في "النقد الثقافي".

نتفق إذن على أنّ الدراسات الثقافية بريطانية المنشأ وبأنّها ظهرت للوجود إثر بروز الصراع القوي بين اليسار واليمين في المجتمع البريطاني، فضلا عن بدايات تشكّل الوعي بضرورة كسر مركزية وسيطرة ما يسمى بالثقافة العليا والالتزام بالدفاع عن ثقافة الهامش، وهذا الالتزام تحديدا هو ما يعطيها "الحافز لكشف أساليب الثقافة في صيغ مستهلكيها وفي تسخيرهم كذوات برغبات وبقيم محدّدة"، بما أنّ الثقافة هي التعبير عن أشكال وإمكانات التواصل بين الناس وهي في الوقت عينه أداة سيطرة وهيمنة ورقابة، فكلّ خطاب مسكون بقوة داخلية خبيئة كما يقول "فوكو"، أمّا فيما يتعلّق بالنقد الثقافي فيؤرخ له بحسب الناقد الأمريكي "فنسنت ليتش" Vincent Leitch بأنّه نشأ في أمريكا على يد عصبة من المثقفين الأمريكيين يدعون بـــ جماعة نيويورك. وقد ظهر في كتابه المعنون بـــ: النقد الثقافي: نظرية الأدب لما بعد الحداثة، كأوّل استعمال للمصطلح للتعبير عن نظرية ما بعد الحداثة، وقد اهتمّ بدراسة الخطاب

في ضوء التاريخ والسوسيولوجيا والسياسة والمؤسساتية ومناهج النقد والأدب، وتستند منهجية "ليتش" في ذلك إلى التعامل مع النصوص والخطابات ليس من الوجهة الجمالية ذات البعد المؤسّساتي بل من خلال رؤية ثقافية لما هو غير مؤسساتي وما هو غير جمالي، عبر منهجية حفرية بغية تعرية الخطابات لتحصيل الأنساق الثقافية استكشافا واستكناها مع التركيز على الأنظمة العقلية واللاعقلية للظواهر النصية لرصد الأبعاد الأيديولوجية.

ثانيا: الطالبة خنوس أشواق:

أما بالنسبة للطالبة الباحثة "خنوس أشواق" فقد تناولت مسألة النقد السوسيو – ثقافي من زاوية أشكال حضوره في البيئة الاجتماعية المعاصرة؛ لفهم معنى الثقافة في العلوم الاجتماعية لابد من إدراك معناها ودلالتها في الحقل الاجتماعي بخاصة ما تعلق بطبيعة مصدرها لا الدلالي بل التاريخي وبعدها العلمي لا لشيء إلا لأن معنى الكلمة في تطور متتالي ليس من الضرورة أن يكون له دلالة لغوية بحتة،

لذا سنسلط الضوء على الثقافة ودلالتها في العلوم الاجتماعية لكن ما يجدر الإشارة إليه بتعدد استخدامات الثقافة في مجالات عديدة ومتعددة يستحيل ضبطها معرفيا، فالاستخدام الفرنسي للثقافة في عصر الأنوار شاع ضمن لفظ- الثقافة- لكن استخدامه ليس بحديث- ابن عصره- يعود إلى القرن الثالث عشر متجذرة من الكلمة اللاتينية **Cultura** والتي تشير في معناها إلى العناية بحقل الأرض المحروثة، ومع بداية القرن السادس عشر كفت الكلمة على الدلالة (الأرض المحروثة) باتت على فعل فلاحة الأرض، إذ أصبحت الكلمة تشير إلى تطوير الكفاءة والاشتغال على تنميتها، وفي القرن الثامن عشر لم يكن لحركة الأفكار إلا دور قليل في تطور المحتوى الدلالي إذ اتبعت أكثر حركة اللسان الطبيعية التي كانت تعتمد من ناحية الكناية أي الانتقال من الثقافة باعتبارها حالة إلى اعتبارها فعلا.

أما في القرن الثامن عشر احتلت الثقافة مكانة ما جعلها محل تداول وبحث حيث أدرجت في المعاجم وأصبحت مدروسة أكاديميا، لكن في غالب الأحيان تلحق بمجال معين كأن نقول الثقافة العليا يعني ثقافة المسرح وكل الفنون والعلوم والمعاملات وما

إلى ذلك.. فكان لها الحيز الأكبر في مجالات الفكر والمعرفة لكن مع مرور الزمن تحررت الثقافة من الموضوع بتعبير أكثر منطقية وأبقت على المحمول فقط أصبحت أكثر انفرادية بحيث تشير إلى فكر معين، بمعنى أنها تعبر عن أفكار بذاتها أي انتقلت من الحال إلى الفعل بهذا الشكل بالذات.

ارتبطت الثقافة أيما ارتباط بالنوع، أي ارتبطت بالإنسان فهي تعبيرا عن تلك المعارف المحملة عبر قرون ومن جيل إلى آخر وهذا ما كان منظورا إليه لدى فلاسفة الأنوار، ما يعكس كونية الفلاسفة وإنسانيتهم الموحِدة، فالثقافة هي أخص ما يختص به الإنسان نوعا متجاوزة كل التمايزات شعوبا وطبقات، بمعنى أنها اكتست بصبغة الأنوار كونها اقترنت بفكرة التقدم والتطور والتربية والعقل محتلة مركز القلب في العصر، مع تداول هذا اللفظ- الثقافة- أصبح ملازم للفظ آخر وهو الحضارة فلا يمكن أن يكون هناك حضور للأول دون الثاني فالأولى تشمل الذات والأخرى تخضع الجماعة.

إن الاعتراف بالثقافة والتعدد الثقافي ضروري لقبول الآخر المختلف عنا وهذا ما يؤكد حقوق الإنسان بصفة عامة، فالانثربولوجيا الثقافية التي جعل منها القانون والعلم موضوعا له، تتحدد هذه الثقافة بالنسبة إلى الثقافة البدائية في حين الانثربولوجيا الجرمية تطاردها المجتمعات المسماة متطورة وتشهد استمرار سمات الحضارة السالفة في البرابرة والهمجيين.. لكن مع التطور العولمي الهائل أصبح هنالك تمايزا بين الثقافات نتيجة الصناعات الثقافية، الإعلام الجماهيري، والاتصال الجماهيري وهي جوانب كان يبدو أن لها استقلالها الذاتي، منطقها الخاص بها، وقوتها الخاصة بها، ومع دراسة منطق هذا العالم أصبح العلم الخامس بين العلوم الاجتماعية علما اجتماعيا بعد حداثي يتصل بإعادة تنظيم العلوم الاجتماعية في عصر العوالم الثلاث الدراسات المناطقية، بمعنى ترتبط بمختلف المناطق الجغرافية ومقوماتها الثقافية المتعددة.

مع شيوع الثقافة في العالم شهد هذا الأخير ميلاد اثنولوجيات متفاوتة في الدرجة لذا نجد العالم الإيطالي "إدوارد بارنت تايلور" مقرا أن الثقافة في معناها الاثنولوجي أكثر اتساعا معتبرا أنها- الثقافة- ذلك الكم الهائل من العادات التي يعتاد الإنسان على ممارستها كونه جزء لا يتجزأ من المجتمع الواحد، أي لها بعدا اجتماعيا لا يمكن إنكاره، فالثقافة في نظر "تايلور" تعبر عن كلية حياة الإنسان الاجتماعية متميزة ببعدها الجماعي، كما أنها مكتسبة ليس لها أيّ رابط وراثي ومن خلال إطلاقه لمعنى إثنولوجيا الثقافة كان واقعا تحت تأثير علماء الاثنولوجيا بخاصة الألمان الذين نذكر منهم الألماني **"غوستاف كلام"** الذي وظف الثقافة للإحالة على الثقافة المادية مخالفا التقليد الرومانسي الألماني.

الإشكال الذي سعى إلى الموائمة في تفسير واحد بين تطور الثقافة وكونيتها في مؤلفه الثقافة البدائية الذي صدر عام 1871 محاولا تأسيس علم الاثنولوجيا بوصفها علما مؤسسا متسائلا عن أصول الثقافة وعن آليات تطورها، فهو أول من طرح هذا الموضوع- الثقافة- من منظور عام ونسقي دون أن يميز بين ثقافة مجتمع وآخر فحرص حرصا شديدا على دراسة الثقافة في الوسط الاجتماعي بكل نماذجها، ما جعله يستحدث إشكالية عظيمة تمثلت في قابلية التعايش بين السابق واللاحق من الثقافات من خلال دراسة البقايا والصعود تدريجيا إلى الكل الثقافي الأصلي وإعادة تركيبه، بهذا الشكل انتهى بالثقافة الشعبية المعاصرة التي كانت وما تزال تمثل الأصل البشري، أي بقايا أطوار التطور الثقافي الأولي تلك التي لابد من أن تكون ثقافة الشعوب المتحضرة قد مرت بها.

لا فرق بين المتحضر والمتوحش أو البربر في نظر "تايلور"، فالاختلاف الحاصل بينهما في كيفية تعاطي كل منهما للثقافة لأنه ينظر إلى الإنسان باعتباره كائنا ثقافيا فمن الإقصاء أن نقول أن اللامتحضر ليس كغيره من الكائنات الأخرى هذا ما حاول توضيحه من خلال تقويضه للنظرية اللاهوتية التي تنظر نظرة إقصاء لكل ما هو بدائي؛ إنه من غير المعقول أن يكون من خلق الله، في ذلك نجد أيضا "جان فرانسوا ليوتار" يعالج مسألة الثقافة من منظور الاختلاف الجنسي مقدما تساؤلا مفاده هل يمكن للفكر البشري أن يحرز تقدما بعيدا عن الجسد؟.

يقر "فرانسوا ليوتار" أنه لا يمكن للفكر أن يستمر في قطيعة مع الجسد لا لشيء إلا إذا اعتبرنا أن اللغة تشكل العامل الأهم في عملية النظام الذي ينطلق منه التفكير نحو برمجة عوامل التفكير في حين يوفر الجسد كل إمكاناته المادية التي تعد العصب الرئيس لهذا العمل، فغيابها يعطل عملية التفكير لا محالة في البرنامج - النظام-، كما يجب الاعتراف بوجود عمليات إبداعية بشرية حتى صرنا نفكر في عالم السيناريوهات المكتوبة إن شئنا أن نسميها ثقافة حسب "فرانسوا ليوتار" فهي دوما تفتقر إلى الاختلاف الجنسي وإن دلّ على شيء فإنما يدل على أن جميعنا ناقصين غير مكتملين من الناحية التجريبية، فالاختلاف الجنسي ينطوي على شيء ليس ما نحن عليه أو لا نعرفه أو لا يمكننا تجربته، فلا يمكن للناس أو للآلات أن يفكروا تماما بطبيعة هذا الاختلاف ناهيك عن حله فلا يمكننا حتى التخلص من آثار هذا الاختلاف غير أن هذا الاختلاف هو ما جعل وساهم في استمرارية جدلية الفكر.

إن ربط الاختلاف بالتفكير يعد تعبيرا عن الوعي الثقافي بالواقع المرير الذي لا يعترف بذلك أو كما نسميه الواقع المفقود الذي لا وجود له على أرض الواقع، هذا الاختزال للواقع يكمن وراء الثقافة، لكن في ظل وجود حتمية تدفع بنا نحو إبداع نوع

من الثقافة ما يعني أن علاقتنا بالواقع وبالعالم مبنية على التغير لا على الثبات فقد تأخذ أشكالا متعددة مخالفة ما هي عليه، فدائما هناك هوة كبيرة بين الواقع والثقافة لأننا نجهل ما نرغب فيه وفي ذات الوقت نطمح للمزيد ما يجعل الثقافة في مأزق عظيم من حدودها.

كما يجعل "تيري ايغلتون" من مفهوم الثقافة عن "إليوت" محورا لرؤيته التحليلية النقدية محاولا التأسيس لثقافة مشتركة جامعة بين النخبة- العليا- والثقافة العامة، ويرى "إليوت" خبير في الثقافة العليا وداعية للثقافة بأسلوب شعبي وليس هنالك تعارض بين الثقافتين رغم إدعاءات النظرية بعد الحداثية، وما تعنيه الثقافة عند "اليوت" هو ما تعنيه لدى الانثربولوجيين أسلوب حياة عسيرة بذاتها، فالثقافة حسبه هي الجديرة بأن تجعل الإنسان جدير بأن يعيش الحياة، بمعنى أنها تشمل الحياة برمتها، كما أن الثقافة لا يمكن أن تكون منفردة بل هي شبكة من المعاني متراكمة ومتشابكة تنمو بوعي بمعني أنها منفتحة بالكامل ومشاركة هنا تحتوي كل ما يشير إلى المشاركة الفاعلة من قبل الجميع نخبة وعامة، صياغة جمعية فالأهم ليس السياسة الثقافية بل سياسة الثقافة وهنا يكمن الاختلاف بين "إليوت" و"رايموند وليامز".

لا يزول ذلك الصراع الدائم بين ما هو محلي وغيره كما هو الحال بين الثقافة العليا في مقابل المحلية، هذا الصراع العالمي إن صح القول قائم على المستوى المحلي والإقليمي إلى العالمي فالكل يسعى إلى فرض ثقافته، فالأمر أخذ طابعا سياسيا أكثر منه ثقافيا أو أكاديميا بخاصة مع الألفية الجديدة التي سعى فيها الكل إلى التسابق نحو فرض نفسه، الثقافة العليا تمثل حلف الناتو(الثقافة الغربية) لكن لا يعني أن الثقافة ملكا للغرب بل الفن الجميل والجليل لا يمثل ما هو غربي صرف والحياة السعيدة ليست مرتبطة بالغرب لذا يرى "ايجلتون" أنه يجب أن نتذكر حقيقة واقعية ومعقولية المشكلات الأساسية التي نواجهها اليوم مثل الحرب، المجاعة، الفقر، التلوث البيئي، واستبعاد الشعوب- ليست ثقافة على الإطلاق فهي ليست مسائل خاصة بالقيمة أو الرمزية أو اللغة أو التقليد أو الانتماء أو الهوية بغض النظر عن مختلف الفنون، فالثقافة ليست ما نعيش به إنها أيضا وإلى حد كبير ما نحيا لأجله.

لكي تكتسب الثقافة الطابع النقدي لابد لها من أن تحتفظ ببعدها الاجتماعي، فما على الثقافة إلا أن تكون شمولية عضوية ذاتية للغاية حافظة للذاكرة، ولهذا فإن الصراع بين الثقافة والحضارة يعود إلى نزاع بلغ أوجه بين التقليد والتحديث وفي هذا رأى "ماثيو أرلوند" أن نقيض الثقافة هو الفوضى التي غرست بذرتها الحضارة، فالمجتمع المادي يدمر نفسه بنفسه في حين الثقافة دورها يكمن في صقل هؤلاء المتمردين، بمعنى أنها الملاذ الوحيد لانتشال الحضارة حتى وإن كان المفهومين متناقضين في الأول.

لذا لابد من الابتعاد عن تلك الأفكار المقزمة التي تدعو إلى اختزال المحلي والرفع من الوافد كأن نعتقد أن الآخر هو الأقوى والأفضل ما يمكننا أن نسمح له بكل بساطة إلى فرضه نظامه الثقافي وماله من معتقدات وعادات، فلا وجود لمعنى السيطرة أو هيمنة الذات على الآخر بحكم لا وجود لثقافة كونية بقدر ما هنالك نتاج ثقافي من قبل الجماعات غير متساوية الفرص تجد نفسها تتأرجح بين القوة والضعف بين المُهَيْمِنْ والمُهَيْمَنْ عليه لكن حتى ذلك المهزوم إذا عبرنا عنه بلغة القوة ليس فقير أو معدوم الثقافة تماما فالكل له رصيد معين ضمن لعبة الثقافة.

ثالثا: الطالبة قبروج كريمة:

كما تناولت الطالبة الباحثة "قبروج كريمة" مسألة النقد الثقافي من جهة النقد والآليات التي يستخدمها في الممارسات الثقافية الاجتماعية، في ذلك عرّجت على المؤسسات الفلسفية الغربية الصانعة لأدوات النقد منذ بذوره الأولى، من هنا تعرّضت الباحثة لمسألة النقد ضمن نماذج غربية حديثة ومعاصرة مثل كانط وهيغل ونيتشه وبارت ودريدا... وحاولت الاستفادة من هذه التجارب الفلسفية.

لقد تنوع المشهد الثقافي في الفكر المعاصر في الحديث عن النقد وآلياته التي تحمل حزمة مفاهيمية غنية بالقضايا النقدية لتي أثارت ولا زالت تثير جدلا، وبالتالي الحديث عن النقد في حد ذاته مغامرة خصوصا عندما تحول النقد إلى فلسفة مع كانط من أجل بيان مكان المعرفة قبل إصدار الأحكام وتحديد ما يمكن معرفته قبل التوجه نحو موضوع المعرفة وأسبقية السؤال "كيف أعرف"؟ على سؤال "ماذا أعرف"؟، والتي أجاب عليها في كتبه النقدية "ماذا يمكنني أن أعرف"؟ و"ماذا يمكنني أن أعمل"؟ و"ماذا يمكنني أمل"؟ وبالتالي هذه التساؤلات تعد أرضية للولوج في الفكر الفلسفي النقدي المعاصر، وبالتالي استنطاق وتغيير وتفكيك الثقافة المعاصرة، وعليه كيف يمكن استقراء المسار المعرفي في الثقافة النقدية المعاصرة؟ وهل ساهم النقد في صناعة مفاهيم جديدة ومقولات ثورية؟ وهل تكمن لذة النقد في المجاوزة أم في الإبداع و إخراج الجانب الجمالي أو البهي في كل ثقافة أو نص؟ وهل عودة استعمال النقد يعد دربا آمنا لإحياء ثقافة مشبعة بالاختلاف والإبداع والجمال؟

إن الفكر الفلسفي فكر نقدي بامتياز، فهو مهووس بإصلاح نقطة البدء كما يسميها هوسرل (1859- 1938)، ولهذا كان الاشتغال بالنقد من أيام الفلسفة اليونانية الذي كان حكرا على النخبة لاستدراك المعرفة وإزاحة الشوائب عن ما عناه الفكر، فكان سقراط من الأوائل الذين اشتغلوا به عن طريق حواراته لإنتاج مفاهيم باستخدام أسلوب التهكم والتوليد لإخراج الزيف في كل مرة والكشف عن المعرفة، وعليه فإن النقد كان في تلك الفترة يعتبر المقدرة على اكتشاف كل ما هو جميل وبهي في الشيء، وبالتالي يتحول النقد إلى ممارسة جمالية داخل النص لإخراج المسكوت عنه، وصولا إلى المعرفة والإبداع ، إلا أن النقد لم ينحصر في تلك الفترة فقد ظهر كشعار أساسي مع كانط في مقدمة "نقد العقل الخالص": "إن القرن الذي نعيشه هو القرن الحقيقي للنقد ولا ينبغي أن يفلت من هذا النقد شيئا"، فالنقد عند كانط إذن هو المسؤول عن معارف العقل وأخطائه"، فالنقد الفلسفي عند كانط هو من أجل التغيير، وعليه فإن كل معارفنا

وجب علينا إخضاعها للفحص حيث جعل كانط كل شيء يخضع للمحكمة والتي هي النقد .

إن خضوع المعرفة الإنسانية في صيرورتها التاريخية لمبدأ التراكم، والتجاوز، وعبر هذين المبدأين تجد المعرفة نفسها مرغمة على تجاوز ذاتها وتجديد إشكالاتها على الدوام، وهو ما يحفظ لها طابعها التجديدي، عن طريق ما يعرف بالنقد، إلا أن هذا الأخير له عدة وظائف والتي يرى فيها بعض النقاد أن تعريف النقد لا يتم التعرف عليه إلا عن طريق وظائفه.

وعليه أكدوا أن "النقد هو تفسير وتقويم وتوجيه وفحص...، حيث أن النقد يركز على التقويم والتوجيه ويعطيهما أهمية مساوية للتفسير، وفي بعض الأحيان أهمية أكبر"، بمعنى أن للنقد ثلاثة وظائف التفسير والتقويم والتوجيه من أجل المساءلة والكشف والاستنطاق.

حيث أن وظيفة النقد كما وصفها كلود ليفي شتراوس (1908_2009) هي "الانطلاق من مجموعة من البني الثقافية، أو من بنية ثقافية نحو اكتشاف بنية العمل الأدبي، وهذه البنية لا يمكن افتراضها مسبقا بل يمكن اكتشافها لاحقا فقط، وبالتجربة ثم تحقيق الاندماج بين البنيتين". وبالتالي فهناك وظيفة أخرى تنجلي في تركيز المرجعية الثقافية العامة لهذه الوظيفة، أو هي توسيط بين الأدب والثقافة، وبالتالي تحويل العمل الأدبي إلى حصيلة ثقافية عن طريق النقد أين لا يستطيع أن يعمل بدون النظم الثقافية.

وعليه فإن النقد يحمل وظيفة جوهرية هنا وهي إعادة بناء (reconstruction) ويحتوي على إعادة بناء عمليتي الهدم والبناء في الوقت نفسه، كما هو الحال في الفعل الألماني (autheben) الذي أصبح الجدل عند هيغل الهدم والبناء، الإثبات والتجاوز، والإيجاب والسلب. فالنقد إذن وظيفته هو البناء الحضاري للأمم والمجتمعات عن طريق نقد الواقع حتى لا ينحصر النقد الحضاري في نقد النص وحده، بغية إخراج الجانب الجمالي في كل نص بكل أبعاده الاستيطقية.

هذه الأخيرة هي التي تحيل إلى الناقد نوع التجربة التي خاضها الكاتب، عن طريق التقاط تلك التأثيرات العاطفية والجمالية التي يطبعها علي نصه، والتي بها يحيل ضوء ثقافته وخبرته التطبيقية بين ثنايا سطوره التي تعد من وظيفة النقد، من أجل التنوع والإبداع النظري الممارساتي، فكيف يتم ذلك؟

لقد شن كانط(1724-1804) عصرا نقديا تنويريا شعاره استعمال العقل بشجاعة كما يعتبر الوجه الأبرز للحداثة عندما جعل النقد شعارا أساسيا للوصول إلي بناء المعارف عن طريق الفحص والتمييز بين ما هو حقيقي و ما هو مزيف، ويظهر في قوله "لا أريد من هذا نقدا للمؤلفات والمناهج ولكنة نقدا لسلطة العقل أو مقدرته بصفة خاصة، بالنسبة لكل المعارف التي تمكنه للوصول إليها بمعزل عن التجربة، بالتالي جل السؤال المتعلق بإمكانيته أو عدم إمكانيته وجود ميتافيزيقا عامة، وتحديد مصادره وحدوده وهذا كله وفق مبادئ"، وبالتالي أخذ النقد مسارا جديد هو أن كل المعارف يجب أن تخضع للفحص، ومن أجل تغيير كل منظور تنطلق منه المعرفة داخل الفضاء العمومي، بداية بالفضاء الثقافي القائم على تبادل الأفكار والأحكام والخبرات المشتركة وتمثله الثاني لفضاء التعليم و التعلم والتكوين الفكري، وإذا عدنا إلى نقطة الانطلاق التي فتح بها "كانط" مشروع النقد في عصر الأنوار، فإننا نستجلي أن هذه اللحظة

الحاسمة ارتبطت بإعادة النظر في المنظومة المعرفية الدوغمائية التي كانت سائدة منذ "ليبنيتز" و تواصلت مع فولف، هذه المنظومة التي تبلور فيها ما يسمى المذهب العقلي، وهنا أدرك كانط الخلل الذي تعاني منه الممارسة العقلية، فقام بالولوج في الساحة النقدية للمساءلة من أجل التجاوز إذ وضع " مكان المفهوم الجوهري للعقل لمورث من التقليد الميتافيزيقي مفهوم عقل مجزأ إلى عناصره حيث لم تعد وحدته وحدة شكلية ". فقد حصر كانط كل ما اصطلح عليه بالفحص والتنقيح والكشف عن طريق المعرفة والنظرية "العقل الخالص" الذي سمح بظهور لنوع جديد وهو المعرفة العلمية "العقل العلمي" بالكشف عن كل أنواع السيطرة المطلقة على معتقداتنا العقلانية، إلا أن هذا الكشف امتد إلى نوع أخر من المعارف فقد كان جامع لعلم الجمال والمنهجية العلمية "ملكة الحكم "وعليه هنا أكد كانط أن سلاح النقد وحده، هو الذي يمكننا من التميز بين المزاعم الميتافيزيقية والمبادئ التي تحتاجها حقا لتحديد أنفسنا ضمن الزمانية والمكانية من الناحية النظرية وعمليا لوضع القوانين الأخلاقية باتساق مع إرادة الآخرين، العقلانية.

وبالتالي فان المشروع الكانطي هو دفاع عن سلطة العقل، وربط النقد بالفلسفة، من أجل بيان مكان المعرفة وتبين الحرية بما هي وجه آخر للنقد، وعليه المشروع الكانطي ليس انفراد بالبرهنة على حدود العقل، بل علم تلك الحدود، وإذا كان كانط قد سعى منذ نشره "نقد العقل المحض" أن يواكب التطور العلمي والتقدم المعرفي الذي تميز بها عصره، وأن يوظفهما في الحقل الفلسفي طامحا في رفع الميتافيزيقا إلى المستوى الذي وصلت إليه العلوم الصحيحة فلا شك أنه ابرز الحدود التي يتوقف عندها هذا التطور، وهي حدود العقل في إدراكه لظواهر الأشياء، وقد أقام الفصل بين ملكات المعرفة وملكة التفكير التي بوسعها أن تتجاوز هذه الحدود لتشمل مواضيع الميتافيزيقا مثل قضايا وجود الله، وخلود النفس أو الحرية الإنسانية.

وعليه فإن المشروع التنويري الكانطي جعل من النقد بيته الفكري، وإن هذه القضايا لا تتجلى في مجال المعرفة، بل توضح نمط آخر من التفكير، ليس بما هو كائن بل بما يجب أن يكون، أي بالفعل الأخلاقي أي الواجب الذي ينحصر في الواجب كمشروع إنساني بل يقوم على الحرية ويتشرط بالمسؤولية وعليه فالفعل الأخلاقي هو فعل إلزامي إزاء الإنسانية.

أما بالنسبة لهيغل (1770 – 1831) فهو يمثل أهم المراحل التي مر بها الفكر الألماني الذي قال في حقه نيتشه "نحن بالأخص الألمان سنكون هيغليين حتى وإن لم يوجد نهائيا هيغل "، يعني أن الفلسفة الألمانية تشكل القطب الروحي في معظمها، باعتبار أنه حاول تقديم فلسفة متكاملة البحث في جميع المشكلات الفلسفية ومنها تصور العقل ذاته وذلك من خلال رؤية تاريخية تطورية ولكن لا يجب أن ننسى أن هيغل فيلسوف جدلي والمنطق الصحيح بالنسبة إليه ليس ذلك الذي يذهب من المماثل إلى المماثل، ولكنه ذلك الذي يشمل كل مراحل الصيرورة والتغيير، والفكر العقلاني ينهج بحسب التناقض المتجاوز، من أطروحة إلى نقيضها إلى التأليف لهذا الجانب النقدي في فلسفته هو الجدل.

لقد عرف هيغل الجدل "على أنه هو كل حركة وكل حياة، وكل ما يتم عمله في عالم الواقع"، وبالتالي فالجدل تجربة ينتقل بها من فكرة إلى أخرى فهو يرى أن الفكر فيه

تناقضات تعتبر أصل حركة الشيء، فالشيء ينبثق من تناقضات تحدث فيه وتعمل على حركته وحيوته، بمعنى لاشيء خارج الجدل أو الديالكتيك، مادامت في حالة صراع وتناقض دائم، إذ يرتبط التناقض عند هيغل ارتباطا وثيقا بالسلب ومنه يتخذ النقد طابع وشكل السلب الجدلي الذي يتجاوز الموجود باستمرار، فالعقل قد أعطى قدرة هائلة على السلب الجدلي الذي يتجاوز الموجود باستمرار فالعقل وأعطى قدرة هائلة على السلب والنفي، فهيغل ينتقل من الفكر السالب إلى سلب الواقع ، أو بالأحرى إذا كان الوجود القائم يحمل صفات الاغتراب والضياع والزيف فان تحقيق حالة الانتماء إلى العالم لم تتم إلا بتغير العالم، فالسلب في الفكر الهيغلي حلقة دائرية تقوم بتحريك أشكال الوجود، و يقوم بتطويرها وصولا إلى استحالة إقرار الحقيقة إلا بهدمها، يعني أن مفهوم السلب عند هيغل معني ايجابي، إنه ليس عدم، بل قوة خلاقة وجود الفكر.

هذا، أما بالنسبة لنيتشه فالنقد الذي يرتبط بالحكم غير كاف من منظور نيتشه، فالنقد كما وضحه جيل دولوز يجب أن يطرح من مفاهيم القيمة "الفلسفة القيمة مثلما يؤسسها نيتشه ويتصورها هي بمثابة الإنجاز الحقيقي للنقد، لأنها الوسيلة الوحيدة لتحقق النقد الكلي أي ممارسة الفلسفة من خلال ضربات المطرقة "، ولهذا يعتبر نيتشه أول المشتغلين بالنقد تعرية انساق العقل الغربي وتفويضها بغية تحطيمها، لأن انطباق الفكر والوجود هو أول وهم يجب إبطاله وبالتالي عجزها في الوصول إلى الحقيقة، ولقد اجمع النقد النيتشوي على كل قيم العالم الحديث بقوله "إن ثقافتنا الأوربية بكاملها تتحرك منذ وقت طويل، مدفوعة بعذاب التوتر الذي يتنامى فيها من قرن إلى آخر، ولكنها تتحرك نحو كارثة فهي قلقة عنيفة ومتسرعة، تشبه التيار الذي يريد بلوغ النهاية والذي لم يعد يفكر بل يخاف أن يفكر ".

يعتبر النقد النيتشوي من أعنف نقد لأنه كان نقد الفكر الحداثي في صميم أفكاره، بداية بنقد الواقع والدين المسيحي الديمقراطية المساواة الاشتراكية وبالتالي نقده كان أعمق نقد فلسفي نظري لأزمة الفكر الأوروبي، أطلق عليه اسم العدمية (nihilisme) في آخر كتاب ألفه؛ "إرادة القوة"، إنها صورة الانحطاط الشامل في العصر الحديث وأفكارها القاتلة للإنسانية، فقد جاء لتعرية الأخلاق والسياسة والاقتصاد و.. وإخراج الإنسان من اللعبة السوداء التي جردت إنسان عصره من كل قيمة فلم يكن راض على حاله، وعليه إذا كان ماركس قد أخرج النقد من السياق النظري إلى النقد الاجتماعي الذي يعمل على تغيير الواقع، فنيتشه نقد القيم نقدا جينيالوجيا، إنه نقد مؤسس يضفي القيمة على المفاهيم " إننا بحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، فقيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح قبل كل شيء على بساط البحث ". إنه نقد جذري يؤكد على تعدد الحقائق في هذا العالم على خلاف ما جاءت به الميتافيزيقيا الغربية، من زيف وتضليل بوجود حقيقة جوهرية خلف هذا العالم، وما يكشف هذا الزيف هو البحث في الأصل، وبالتالي النقد عند نيتشه هو " قيمة الأصل أو أصل القيمة، فلا يدخل فيه مشاكل الأصل والبحث عنه وإنما إصدار أحكام القيم بصدد الأصل "، من هنا فضربات المطرقة تحطم كل زيف الأنساق التي تصدر من الصندوق الفكري للميتافيزيقا، فنخرج من أحكام قيمة نتاجها استفهامي والتي هي من منظور الجينيالوجي لا تستند إلى أي ضرورة، إذن النقد الجينيالوجي يبحث عن معرفة الأصل لا على نظام متعال جامد، ثابت نهائي، وبالتالي النقد الجينيالوجي ليس تماه مع الأصل بل ينفرد بالاختلاف والمغايرة معه،

لأن البحث في الأصل هو إقرار بالمسافة والبعد عن الأصل ، وهنا بالذات زعزع الوثوقية المفرطة في الوعي الغربي عن طريق الشك، ليس الشك الديكارتي وإنما شك يفكك الفكر من جذوره الأولى فكان بذلك نيتشه رائد من رواد الارتياب الذي فتح المجال أمام التأويل والتفكيك والحفر والاختلاف، كمفاهيم معاصرة للخطاب النقدي الفلسفي المعاصر من أجل فلسفة حياتية.

إذ كان الفن هو إثبات الحياة، والجمال هو إثبات القوة، فإن الصندوق النيتشوي يرمي فلسفة الحياة، التي هي "تأكيد على طابع إرادة القوة، فالمشاعر القوية لها قدرة على إبداع المشاهد الجمالية، لقد أزاحت فلسفة الحياة مختلف القيود والحدود التي فرضت على الإنسان لأمد طويل من الزمن وأصبحت الجمالية مرتبطة بالذات التي تصنعها وهكذا أعيد للعقل الجسد ومخيلته كمالهما وبهاءهما "، وهنا نلمس في البيت الفكري النقدي النيتشوي للثقافة جل ضرباته من أجل فلسفة حياتية ببعد جمالي.

أما بالنسبة لرولان بارت (1915-1980) الذي يعدّ من أبرز أقطاب النقد الجديد في فرنسا فقد قدّم أفكار جزئية جعلته يكون أيقونة نقدية لتميز إرثه الفكري وشساعته التي مسّت مجالات ثقافية مختلفة، وجمعت أكثر من نظرية من خلال الأفكار التي قدمها في مسار المفاهيم المتعلقة بالكتابة والنقد الأدبي، والعلاقات الوطيدة تبين المسارات المختلفة للوجود الأدبي والتواصلي والجماليات اللغوية وإنتاج النص الأدبي من زوايا جديدة تبحث في أفق الممكنات، مستندة إلى أولية اللغة والبنيات النصية، فاللغة عنده فضاء واسع لا يمكن فقط قصره على الأنساق اللفظية والكلامية، وبالتالي رفضه بالنظر إلى اللغة، أنها كيانا مطلقًا بل تأكيد العلاقة التي تتوسط بين اللغة الموجودة واستخدامها الفعلي، حيث اشتغل بما يحدث للمكان الذي يتوسط بين الكلمات، وبالتالي هدفه هضم أفاق النص في بعده الواقعي، ففي كتابه نقد وحقيقة "جعل النقد إبداعا"، وأن النقد راهنًا يتمثل في أن الناقد أصبح كاتبا بمعنى الكلمة ، وأن النقد يقرأ ككتابة، بل يتجاوز إلى تقديم تصور سيميولوجي للنقد، فالناقد من منظوره يضاعف المعاني ويخلق لغة ثانية تطفو فوق اللغة الأولى للأثر، أي أنه ينتج كتابة أخرى "فإذا كان هدف النقد الكلاسيكي هو الحكم على العمل الأدبي، فإن النقد الجديد يهدف إلى إنجاز كتابة ثانية مع الكتابة الأولى للعمل الأدبي "، بذلك يستشف النقد منطلقاته من قضايا وإشكالات اللغة الأولى، أي من ذات النص، رغم تمييز النقد الأدبي عن حقول المعرفة الأخرى بوصفه بنية من الإشارات اللفظية فإننا ما أن تدخل هذه الإشارات حتى ندخل للمجالات الأخرى التي يشترك فيها العمل الأدبي بالفلسفة والأخلاق وعلم الاجتماع، وعليه فإن جهود بارت الفكرية والمعرفية في حقل الممارسة النقدية أنه رفع من قيمة النقد ووضعه في مستوى الإبداع، حيث يرى أن إمكانات النقد الراهنة تتمثل في أن الناقد أصبح كاتبا بمعنى الكلمة وغدا من الضروري أن يقرأ ككتابة، وبالتالي فإن النقد كتابة وليس تحصيل حاصل، والناقد هو كاتب له قراءته بعيدة عن السلطة الأبوية للنص تتجسد في إبداعه.

إذن الإبداع عند بارت هو النقد ومآله، حيث يشير في كتابه "نقد وحقيقة"، إلى أن الفرق بين القارئ والناقد، هو أن الناقد قارئ يكتب والنقد ليس إلا لحظة من هذا التاريخ، الذي ندخل فيه، والذي يقودنا نحو الوحدة، ونحو حقيقة الكتابة، فحقيقة الكتابة

تطغى على القراءة المطلقة ويصبح النقد شكلا من أشكال الإبداع في الكتابة لكي لا تبقى الكلمات حبيسة النصوص بل تخرج إلى الفضاء الثقافي بما يعرف بالإبداع .
بالتالي حاول نقد النقد التقليدي وطرح حقيقة اللغة ومنطلقاتها النفسية وانسجامها الذي أعطى تجديدا لمفاهيم الجمال واللذة والجمالية والوضوح بهدف صياغة ضوابط وأسس لا يمكن تسميتها بعلم الأدب فقط.

إن الممارسة الجديدة للفلسفة قوامها النقد وليس بناء الحقيقة، هذا ما بدأه ماركس، نيتشه، وفرويد وتتبعه رولان بارت، دريدا وجيل دولوز وفوكو، كما ظهرت مدرسة فرانكفورت تطرحا اهتماما مشتركا يهدف إلى التقويض والفصل بين النظرية والممارسة، وهو الخط الذي أخذ به كل من أدورنو وهابرماس وماركيوز...

لقد جاء مشروع دريدا (1930- 2004) لتقويض الحضور منتقدا إياه، إلا أن المتمعن في فلسفته في البداية يرى أن فلسفته يغلب عليها الطابع النظري، غير أن القراءة ما بين السطور واستحضار الغائب تستشف الجانب العملي، فقد بدا شغفه للقراءة بأسلوب تفكيكي للمواضيع والإشكالات الأخلاقية والسياسية لاهتمامه بعصره وقضاياه، فبدأ نقده بالولوج في حيثيات المشاهد الفكرية الإنسانية بحزمة مفاهيمية متنوعة كالكتابة، الاختلاف، العدالة، الضيافة، العفو، الحق، المسؤولية، الهبة، ...فهذه المفاهيم لا نجد له أثر قبل 1990، وبالتالي جاءت عليها المقصلة الدريدية لإظهارها كما هي في الواقع، وليكشف عنها طابعها الميتافيزيقي ومن ثم إخراج الزيف من داخلها والمسكوت عنه فيها، وبالتالي دريدا هنا لا يكتب بدافع المراجعة.

هكذا انتهت الباحثة إلى أن النقد وآلياته جاء كمشروع نقدي لا يتخطى براديغم الخوف الدائم من الفتق والتجاوز والإبداع ووصولا إلى الاختلاف والاعتراف بالجانب الجمالي في ذوات المختلفة، فقد حاول النقد أن يترك أيقونة جمالية لغوية تاريخية ابستيمولوجية اجتماعية تجسدت كممارسة اجتماعية فتحت صندوق الفكر لتتجاوز الخوف والميل إلى التحرر، عن طريق تفجير جل المفاهيم الفلسفية وإعادة هيكلتها من جديد وفق السياسات الحياتية لثقافة المعاصرة ضمن إطار التفلسف.

رابعا: الطالبة بن مراح حسيبة:

بالنسبة للطالبة الباحثة "بن مراح حسيبة" فقد تناولت مسألة النقد السوسيوثقافي من جهة الأبحاث الاجتماعية التي قدّمتها مدرسة فرانكفورت؛ هذه المدرسة التي اعتمدت على النقد كأسلوب في الممارسة الاجتماعية، بذلك طرحت مدرسة فرانكفورت نظريتها النقدية في الثقافة كصناعة تقف خلفها شبكة من العلاقات السلطوية، إذ لم تعد الثقافة منتوجا عفويا أو مستقلا بحكم ما تنعته وسائل الإعلام، وانتشرت ثقافة جماهيرية بدلا من ثقافة راهنية، فمفهوم صناعة الثقافة صاغه كل من "ثيودور أدورنو" Théodore Adorno وماكس هوركهايمرMax Horkheimer .

لقد اعتبر أدورنو أن صناعة الثقافة تتودّد كثيرا للجماهير من أجل تعزيز و تثبيت رأيها، و تمريره كمعطى بديهي، و إقصاء أي موقف يمكن أن يغير هذا الرأي، صناعة الثقافة في

حاجة إلى الجماهير مروضة لتحقيق وجودها، تتحول لخداع الجماهير، أي بعبارة أخرى: وسيلة من وسائل تكميم العقل، وهنا نلاحظ أن الثقافة المصطنعة تجذب إليها الأفراد المبدعون والمواهب من أجل نشر سيطرتها على جميع الأفراد وكل الفئات المستهدفة، فهي بذلك تشكل خطرا على الآداب السامية، إذ تخلق احتياجات زائفة في نفوس الأفراد بدل الاحتياجات الحقيقية مثل الحرية والإبداع، لتصبح الثقافة مصنعة هدفها هو ضمان استمرار طاعة الجماهير لمصالح السوق.

ويرى كل من أدورنو وهوركهايمر الصناعة الثقافية لا ترفع أبدا بل هي تقمع لأنها تعتبر ظاهرة تهدف لتحويل الإنتاج الثقافي إلى سلع، أي تجعله هيكل دون روح بحيث تنتشل منه الحركية وتقوم بتحويله إلى قيمة مادية تبادلية، ملبية حاجة العدد الكبير من المستهلكين ذوي الدخول المنخفضة، فكل الوسائل التي تروج لصناعة الثقافة من أفلام ومذياع وصحف و الموسيقى الشعبية وغيرها تعتبر أدوات سلطة تكرس القمع وقتل المختلف والهيمنة وتزيف الواقع الحقيقي المعيش مما يؤدي إلى استلاب ثقافي وإلى إبطال أية قدرة إبداعية لدى الفرد، الذي يفتقر إلى ما يخلصه من أسر الرسائل المبثوثة.

فالصناعة الثقافية التي يقصد بها الخداع الجماهيري أصبحت آلة تهدم العقل، ومن خلال كثرة الصناعات والتطور التقني قد حولت ثقافة المجتمع الغربي إلى فوضى ومجتمع غير منظم وفي هذا المقام يعتبر أدورنو أن التمايز التقني والاجتماعي والتخصص الدقيق ، كل ذلك جعل من قطاع الثقافة قطاعا فوضويا.

وعليه فإن مصطلح صناعة الثقافة يرمز إلى التحولات التي شهدتها الثقافة في المجتمعات الحديثة، والتي أصبحت لا تمثل إلا مصالح تجارية ورأسمالية تخدم المنظومة السائدة وتهدف إلى صناعة الربح وقتل اللذة وما يصطحبها من رضا إنساني ليس إلا، وبالتالي صارت الثقافة بما فيها من وسائل الإعلام الجماهيرية جزءا من عملية القمع الشمولية في المجتمع الرأسمالي الحديث.

فبعد التطور الهائل في التكنولوجيا أصبح الإنسان الغربي كذات مغيب، لأن التقنية تقوم بعمله في شتى المجالات حتى في المجال الفني والثقافي، وهذا ما يعيب عليه أدورنو فهو يرى أن الثقافة هي التي نعرف بها مستوى مجتمع معين ومدى تطوره، لكن ومع هذا التطور أصبحت الثقافة تعود بالسلب على المجتمعات الغربية المعاصرة، بخاصة مع ما تواجهه الثقافة الشعبية (المحلية) أمام هاجس الفضائيات وما ينتج عنها من تأثيرات سلبية ترجع في تشييئ الجمهور مما يزيد من أشكال الهيمنة والركض وراء الربح السريع، لذلك أصبحت الصناعة الثقافية كلها سلعة والربح هو كل شيء، هذا التشيؤ Réification يحيل إلى الاغتراب الثقافي، فالنظام القائم يلجأ إلى آليات عديدة منها: أن يتولى النظام خلق ما يسمى بالحاجات الكاذبة أو الزائفة لدى البشر، وهي حاجات تصنعها وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري، فإذا كان الإنسان يحرص

على إشباع حاجاته الأساسية، فإن ذلك خير وسيلة للقضاء على حريته، أي خلق الإنسان المتكيف ذي النمط الواحد الذي يستعيض بالحرية بوهم الحرية".

ويصبح هذا الإنسان فاقدا لهويته وذاته منخرطا في دوامة الاغتراب Aliénationوتسيطر عليه العزلة Isolation، هذا ما نبه إليه هربرت ماركيوز إلى التغيير القصدي الذي نزل بالموروث الإنساني إلى مراتب تختزل معها أبعاد الإنسان، فيغدو ذو بعد واحد والبعد الذي يجعل منه طيعا، فالإنسان اليوم كما هو واضح قد تقلصت مساحات حريته رغم أنه يعيش في مجتمع شعاره الحرية والسعادة والتقدم، فوسائل الإعلام والاتصال تقوم بتزييف الوعي، وذلك من خلال جعل الموروث الثقافي مجرد سلعة انجر عليه تحويل الفرد إلى أداة إخضاع، وتحويل ثقافته إلى تجارة سلعية، تنتج عنها ما يسمى بانكماش البعد الداخلي للإنسان ويظهر بذلك الإنسان المتشيء، فالثقافة عنده غذاء استهلاكي يومي ذو بعد واحد، فصناعة الثقافة تشبع حاجات زائفة التي توهم المشاهد بأنه لبى حاجياته وهذا ما يعرف بالمجتمع المنغلق، مما يحيل بنا إلى الثقافة الاستهلاكية والتي تطغى عليها الرمزية، وعليه تكون العولمة مسيرتها لتظهر ثقافة جديدة ألا وهي ثقافة الصورة التي تتجاوز الكلمة معبرة واضحة المعالم لتغزو الإنسان في عقر داره، لتصبح ثقافة الاستهلاك الإطار الحاكم لاختراق الشعوب وهذا ما تسعى إليه العولمة - سلعنة العالم- المعتمدة على وسائل تكنولوجية جد متطورة تسهل عليها الترويج لثقافة الاستهلاك.

وقد جاء أدورنو بالفن كبديل كونه ذو بعد تحرري خارج عن كل سلطة أو هيمنة، وكسلاح مقاوم في وجه التسلع الاستهلاكي، فالعقل الجمالي يعطي فرصة للإنسان ليكتشف ذاته عن طريق القوة الإبداعية التي يتحلى بها، فالفن حين يتجاوز الواقع المباشر فإنه يحطم التشيؤ في العلاقات الاجتماعية و يفتح بعدا جديدا في التجربة الإنسانية، فهذا دفاع عن الفن في وجه الهيمنة وكل الإيديولوجيات من أجل إحلال الحقيقة الفنية محل زيف الواقع و مغالطاته وإضفاء البعد التحرري ، إذ يرفض أن يخضع هذا الفن لأي مؤسسة اقتصادية أو سياسية، إلا أن الفن قد تحول إلى بضاعة بخسة الثمن، وقد جعلت صناعة الثقافة من الفن سلعة تشترى فإن حرية الفن تبقى على ارتباط وثيق بشروط الاقتصاد السلعي، أما الأعمال الفنية التي تنفي صفة البضاعة في المجتمع بسبب التزامها بقوانين الفن الخاصة فقد انطلق في الوقت نفسه بضائع وأصبح الفن ركيزة الاقتصاد التجاري كونه سلعة فنية مزيفة يفتقد إلى صفته الأساسية في تحرير الفرد من الأساطير والقيود البرجوازية.

فوسائل الإعلام والاتصال أنقصت من قيمة الثقافة وأخوتها من مضمونها، وحوّلت الفضاء العام إلى صناعة مهيمن عليها على حسب هابرماس Habermas طالما أن

وسائل الإعلام اليوم تتحكم في المعلومات وتستخدمها كأشكال قابلة للتسويق للخدمات العامة المقدمة من ثقافة المستهلكين، فإن المعنى الأصلي انقلب رأسا على عقب، فقد تحول الفضاء العام من الثقافة التقليدية إلى فضاء الإعلام والاتصال الجماهيري والاستهلاك، بعد أن كان فضاء عقلانيا قائما على حجج وبراهين ومناقشات حرة أصبح فيها المواطن الفاعل مجرد مستقبل للبرامج المتنوعة الممنهجة وفق مصالح سياسية وأخرى نفعية، لذلك سعى إلى تأسيس عقلانية تواصلية Rationalité communicationnelle في مقابل عقلانية أداتية Rationalité Instrumental.

فلقد أصبح الخروج من المفارقة التي وقع فيها الإنسان صعب مما جعل أصحاب النظرية النقدية من تحليل النتاج الثقافي في كليته، برفضهم للعقل الأداتي المتسلط بإظهار الجانب الجمالي وإبعاد كل التشويهات التي تلحق بها من استلاب واغتراب، وذلك من خلال التحليل الاجتماعي من أجل تحرير الذات الإنسانية وتقديم بدائل.

هكذا انتهت الطالبة الباحثة إلى ما يمكن الوصول إليه كنتائج وهو أن هذا الوضع الراهن الذي آلت إليه الثقافة المجتمعية والمحلية بصفة خاصة من هيمنة وسيطرة وسائل الإعلام والاتصال والغزو الإيديولوجي الذي تصنعه التكنولوجيا على كل ما يتمتع به الإنسان من موروث وإنتاج جديد للحضارة التي من خلالها يندمج الفرد بمجتمعه وإمكانية التغيير فيه. لقد حاول نقاد مدرسة فرانكفورت إحياء الثقافة وانتشالها من براثين الغطرسة التي مارستها وسائل التقدم التكنولوجي، ونقدهم للعقلانية الأداتية كما ساهموا في إعطائهم لبدائل أخرى تساهم في إنقاذ الموروث الثقافي لهذا الإنسان الهش بتعبير بول ريكور، هذه الإسهامات تمثلت في البعد الجمالي والبعد التواصلي ...

من هنا أصبح الإنسان وموروثه الثقافي المجتمعي قيد السلعنة، التشيؤ، الاغتراب والعزلة ، والأكثر من ذلك ما تمارسه الوسائل التقنية كشبكة الانترنت التي انتشرت على المستوى العالمي والتلفاز والصحافة ناهيك عن مواقع التواصل الاجتماعي التي جعلت كل من أفراد الأسرة الواحدة يجوب في عالمه الخاص من عنف رمزي ضمني على أولئك المستهلكين دون وعي جعل أفراد المجتمع الواحد منفردين كأن الإنسان اليوم أصبح في موضع سخرية لأن ثقافته أصبحت مثل باقي المصنوعات، والذي جعل نفسه خاضعا لها وللتقنية التي قام هو بابتداعها رغبة منه في الاستهلاك و الربح السريع.

خامسا: الأستاذ شريف رضا:

أما بالنسبة للأستاذ "شريف رضا" فقد تناول مسألة النقد السوسيوثقافي من جهة الدلالة والروافد والتحولات التي قطعها هذا المفهوم منذ ظهوره إلى الأشكال التي شغلها في الفترة المعاصرة، في ذلك استهل تحليله بالتطرق لمفهوم الثقافة لوجود علاقة بينها وبين النقد السوسيوثقافي؛ فهي مصطلح عام وفضفاض في دلالته اللغوية والاصطلاحية ويختلف من حقل معرفي إلى آخر، وهو من المفاهيم الغامضة في الثقافتين الغربية والعربية على حد سواء.

ونتيجة لتعدد المفاهيم لمصطلح الثقافة، انعكس ذلك على المنسوب إليها (النقد الثقافي)، لذلك يحدث تقاطع بين النقد والثقافة بوصفهما مفهومين قديمين ومتداخلين، فمفهوم النقد الثقافي يتسم بالاتساع والشمول، وبالرغم من كونه معروفا في الغرب حيث يعتبر من المناهج النقدية لما بعد البنيوية التي ظهرت في أوربا حسب تقدير بعض الباحثين إلى القرن الثامن عشر ، ولكنه اكتسب سمات محددة على المستويين المعرفي والمنهجي في تسعينيات القرن العشرين.

وهو من أحدث التوجهات النقدية والمعرفية التي عرفها العالم الغربي، حيث يبحث هذا النشاط عن الثقافي داخل الخطابات يهتم بالأنساق الثقافية المضمرة خلف البناء المعرفي، وهو الأمر الذي دفع إلى التقاطع مع معارف إنسانية مجاورة أبرزها: نظرية الأدب وعلم الجمال والتحليلين الفلسفي والنفسي والنظرية الماركسية والتاريخانية الجديدة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم العلامات وغيرها ...

وعليه يرى البعض أن النقد الثقافي هو منهج سبقنا إليه الغرب (أمريكا وفرنسا) له أدواته للكشف عن المضمر النسقي في العمل الأدبي.

ويرى كل من "سعد البازعي" و"ميجان الرويلي" أن النقد الثقافي، كما يوحي اسمه نشاط فكري يتخذ من الثقافة بشموليتها موضوعا لبثه وتفكيره ويعبر عن مواقف إزاء تطوراتها وسماتها، فيقف على عمليات إنتاج الأشكال الثقافية من قبل المؤسسات أو الأفراد وطريقة توزيعها واستهلاكها، فلا يهتم بدراسة النص ونقده، بل يأخذ النص من حيث ما يكتشف من خلاله من أنظمة ثقافية "تتشكل داخل منظومة مؤسساتية (أي ما وراء النص وليس النص نفسه).

ويبين الدكتور "صلاح قنسوة" أن النقد الثقافي ليس منهجا بين مناهج أخرى أو مذهبا أو نظرية كما أنه ليس فرعا أو مجالا متخصصا بين فروع المعرفة ومجالاتها بل هو ممارسة أو فعالية تتوفر على دراسة كل ما تفرزه الثقافة من نصوص سواء كانت مادية أو فكرية، ويعني النص هنا كل ممارسة قولا أو فعلا تولد معنى أو دلالة، أما "شكري عزيز ماضي" فيعرفه بأنه نشاط وليس مجالا معرفيا قائما في ذاته، وهو لا يدور حول الفن والأدب فحسب، وإنما حول دور الثقافة في نظام الأشياء بين الجوانب الجمالية والأنثروبولوجية.

يتضح مما تقدم أن النقد الثقافي يعمل في حقل واسع ومتنوع ومتعدد ومتداخل، وبهذا يتم التأكيد بأن النقد الثقافي فعالية أو نشاط وليس مجالا معرفيا خاصا بذاته، فنقاد النقد الثقافي يستخدمون المفاهيم التي قدمتها المدارس الفلسفية والاجتماعية والنفسية والسياسية في تراكيب معينة ويقومون بتطبيقها على أنماط التفكير الإنساني كإنتاج إنسانوي قابل لإعادة القراءة، وبذلك فالنقد الثقافي عموما ينظر إلى ما أنتج بوصفه حدثا ثقافيا بالدرجة الأولى بصرف النظر عن مستواه الجمالي الرفيع أو الوضيع، فبتعدد المفاهيم للنقد الثقافي تتسع أو تضيق حسب الزاوية التي ينظر إليه منها ، فالبعض مثلا ينطلق في مهمة النقد من ناحية الدلالة العامة والبعض الآخر من خلال وظيفته ، فيفتح النقد الثقافي على التأويل ومختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية وغيرهما.

يمكننا أن نستخلص أهم خصائص النقد الثقافي والمتمثلة في:

- ربط العلوم الإنسانية بالأدب مما يساهم في إثراء النص.

- تذوق النص بوصفه قيمة ثقافية، لا بوصفه قيمة جمالية فقط.

- الكشف عن جماليات أخرى للنص لم يلتفت إليها من قبل .

- الاهتمام بالنصوص المهمشة.

- يحايث الحركة الفكرية ويسعى إلى تفعيلها من الداخل.

- يتناول النقد الثقافي النسق المضمر في الثقافات المحلية للارتقاء بها وتسويقها إلى العالمية.

وعليه فالنقد الثقافي هو الذي يدرس ما هو إنساني باعتباره ظاهرة ثقافية مضمرة تحتاج إلى فعل القراءة والتأويل، ومن ثمة، لا يتعامل النقد الثقافي مع النصوص والخطابات الجمالية والفنية على أنها رموز جمالية بل على أنها ثقافية مضمرة تعكس مجموعة من السياقات الثقافية التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والقيم الحضارية والإنسانية، فهو مقاربة متعددة الاختصاصات، تبنى على التاريخ، وتستكشف الأنساق والأنظمة الثقافية، وتجعل النص أو الخطاب وسيلة لفهم المكونات الثقافية المضمرة هذا وفي سياق الحديث عن النقد الثقافي تحضيرنا مدارس لها دورها في هذا الاتجاه مدارس النقد الثقافي. فما هي هذه المدارس؟

1. مدرسة فرانكفورت: يرتبط تاريخ النقد الثقافي بمدرسة فرانكفورت بنيويورك، والذي ميز المشروع النقدي عن المدارس المنافسة المعاصرة والذي كان حجر الزاوية له هو ربط الخيال الأدبي بالوجود الاجتماعي عن طريق النقد الثقافي، وقد كانت الرابطة الوثيقة بين النقد والثقافة ممكنة وجوهرية عند كتاب نيويورك، لأن الأدب يعكس التجربة الاجتماعية، كذلك يعني هذا الالتقاء أن النقد لا يحتوي فقط على منظورات اجتماعية وتاريخية وأخلاقية، بل على منظورات أدبية وجمالية أيضا.

وقد تضافر علم الاجتماع والتاريخ والأخلاق والسياسة وعلم الجمال ليجعل من ممارسة مثقفي نيويورك طريقة مميزة خلال الفترة المبكرة لما بعد الحرب.

كما كان النقد الثقافي الذي اتسمت به مدرسة مثقفي نيويورك يوصف باسم (النقد الاجتماعي) لأنهم كانوا يستعملون مفهومي المجتمع والثقافة كمفهومين مترادفين.

وقد كتب "ليونيل تريلنج" عرضا وجيزا للنقد الثقافي في كتابة "النقد الأدبي 1970"، ويعني الثقافة عنده كل أنشطة المجتمع من أكثرها ضرورة إلى أكثرها عفوية.

وبفضل ميلهم لربط الأدب بصورة وثيقة مع الثقافة تمكن مثقفو نيويورك من ممارسة أشكال عديدة من البحث مثل السيرة الفكرية التحليل النفسي...نذكر منهم "

ماثيو ارنولد، التريلنج" الرواية الأمريكية لشيسي، "السياسة والرواية "لارفنج هاو" ، "الجرح والقوس "لادموند ويلسون"...

ونقاد نيويورك آمنوا إلى حد بارز بالأسس الاجتماعية للحياة والفن فقد حددوا نطاقا ضيقا للبحث لمداخل نقدية مثل: الجماليات والأسلوبيات والتحليل النفسي داخل المشروع العريض للنقد الثقافي.

بعد ذلك قامت جماعة من المفكرين تحاول تنفيذ مشروعها الذي ينتمي إلى حركة النقد الثقافي بدون الاعتماد على التقاليد والمذهبيات اليسارية وسميت الحركة النقد الثقافي ما بعد الماركسي"، نجد منهم "ستيفن جرينبلات"، و"يول لاوتر"، و"كيت ميلليت" وغيرهم في الثمانينات ممن تبنوا مشروعات متنوعة من النقد الثقافي الما بعد ماركسي.

2- مدرسة النقد الجديد: وهي المدرسة التي ظهرت في فرنسا في النصف الثاني من القرن العشرين والتي استخدم أصحابها مناهج العلوم المختلفة مثل التحليل النفسي والاجتماعي والدراسات الأنثروبولوجية ومختلف الإيديولوجيات من أجل تفسير وتحليل النصوص أو العمل الفني وربطه بالعناصر الثقافية والظروف التاريخية والاجتماعية، ومن أبرز النقاد الجدد الذين ينتمون إلى تلك المدرسة "جان بيير ريشار" و"جاستون باشلار" و"لوسيان جولدمان" و"رولان بارت" وغيرهم.

وبينما تميل تحليلات "بارت" النفسية والسوسيولوجية إلى دراسة الأعمال الأدبية والفنية في شكل أنساق دلالية من أجل الوصول إلى تحديد الوحدات التعبيرية الكبرى الخطاب إلى جانب دراسة أنساق ونظم مختلفة ومتعددة داخل مسرح راسين مثل أنظمة الغذاء والملبس والسلوك والعادات.

وكان تطبيق بارت للبنيوية على مسرح راسين بمثابة هجوم على الأساس الذي قام عليه خطاب النقد الأكاديمي وعلى الجوانب السياسية المتضمنة في هذا الخطاب، وتتبلور نقطة الخلاف بين بارت وخصومة فيما اسماه النقد الإيديولوجي ويقصد به النقد الجديد الذي يواكب العصر، ويفيد من تقدم العلوم الإنسانية في فروع المعرفة المختلفة.

إن البداية الحقيقية للدراسات الثقافية ابتدأت عام 1964، وهي حقل معرفي يهتم بدراسة الثقافة البشرية، وبعلاقتها بالسلطة، ويهدف هذا الحقل إلى اختبار مدى تأثير تلك العلاقة في تشكل الممارسات النهائية للثقافة، وتعود بداية هذه الدراسات عندما تأسس مركز برنامجهم، في حقبة ما يعرف ب (ما بعد البنيوية).

وقد أشار مؤسسها الأول "غارت" - أول رئيس للمركز - إلى أن مصادر الدراسات الثقافية المتمثلة في التاريخية الفلسفية والسوسيولوجية والأدبية النقدية تعود إلى بعد البنيوية، وحسب مفهوم الدراسات الثقافية فإن النص ليس سوى مادة خام تستخدم لاستكشاف أنماط معينة، وهي تركز على أهمية الثقافة التي تأتي من حقيقة أن الثقافة تعين على تشكيل التاريخ وتنميطه.

وتوسع هذه الدراسات الثقافية منظورها فتلتفت إلى مستويات الحياة المختلفة خاصة تلك المستويات الهامشية التي لم يكن يأبه بتأثيرها، وفاعليتها من قبل من حيث كون الثقافة تعبيرا عن الناس وحياتهم المختلفة الجوانب والأبعاد، وقد طور الباحثون في بريطانيا والولايات المتحدة صيغا مختلفة للدراسات الثقافية، وكانت الأبحاث الثقافية البريطانية متأثرة بمؤسسي وأعضاء مركز برمنجهام وتشمل تلك الدراسات وجهات النظر السياسية المختلفة، ودراسة الثقافات الشعبية وصناعة الثقافة، بينما كان اهتمام الدراسات الثقافية (الدراسات الثقافية في الولايات المتحدة) بالجانب الذاتي لردود أفعال النظارة تجاه الثقافة الشعبية. وتركز الدراسات الثقافية في جنوب إفريقيا على حقوق الإنسان، وقضايا العالم الثالث، أما الدراسات الثقافية في فرنسا وألمانيا، فقد كانت متطورة.... وللدراسات الثقافية فضل في توجيه الاهتمام لما هو جماهيري وإمتاعي، وجرى الوقوف على ثقافة الجماهير ووسائلها وتفاعلها. وبالتالي دراسة الاستقبال الجماهيري، في ضوء نظرية الأنساق الثقافية.

في أشكال النقد الثقافي وروافده: يستمد النقد الثقافي آلياته من علوم متعددة، ويرتبط بمجموعة من العلوم الإنسانية كالتاريخ، وعلم النفس، وعلم الاجتماع والفلسفة وعلوم الإعلام وعلوم الحضارة.... ولكن ثمة علوم بعينها تبدو واضحة في حياة الإنسان اليومية وفي تفسير الكثير من الظواهر البشرية الكبرى، يكون لها تجليها الأكبر في الجانب الإجرائي للنقد الثقافي نعني:

1- **علم النفس:** أو التحليل النفسي هو علم يمكننا من تحليل وتفسير النصوص، وفهمها بأساليب لا يمكن تحقيقها بالمنظورات الأخرى، فنظرية التحليل النفسي تمكننا جزئيا على أن نفهم مناطقنا النفسية والعاطفية والحدسية واللاعقلية، والمخفية والمكبوتة والمتخفية.

وهذا ما حاولت الدراسات النفسية المعاصرة التنبيه إليه في حقل العلوم الإنسانية لأجل فهم .... للإنسان، فهذه المناطق التي يتصل بها الفنانون المبدعون ويهتمون بها وبدون نظرية التحليل النفسي لن يستطيعوا الوصول إلى التحليل و الفهم، ويركز "فرويد" ويقرّر بأن في داخل كل منا أصواتا فطرية تولت المعطيات الثقافية قمعها،

والأثر الأدبي يمثل معادلا لتحقيق الرغبة عند فرويد، والحقيقة الجمالية أن الجماليات الفرويدية ليست مجرد محاولة لتأويل النص فحسب ولكنها أيضا ترتبط بين الأدب والظواهر الثقافية الأخرى، وهذا الربط يعني أن الجماليات الفرويدية تحاول أن تجدد موقع الأدب و الفن في فضاء الثقافة الفسيح.

2- علم الاجتماع: يعدّ علم الاجتماع رافدا من روافد النقد الثقافي حيث يقوم المنظور الاجتماعي بتزويدنا بعدد من الأدوات التحليل النصوص، ولدراسة تأثيرات هذه النصوص، ويدعم المنظور الاجتماعي أدوار الأعمال الفنية التي تلعبها في المجتمع وتزويد النقاد الثقافيين بعدد من المفاهيم ذات الأهمية الكبرى في تنفيذ دراساتهم» لأن البعد السوسيولوجي له علاقة وطبيعة مع الجانب السيكولوجي.

3- علم العلامات أو السيميوطيقا: بوصفه العلم المشترك فالتحليل النفسي يعتمد على العلامات، وكذلك الشأن بالنسبة لعمل الباحث في أنظمة المجتمع وظواهره إذ لا بدله من أن يستفيد من معطيات علم العلامات، إذ يركز علم العلامات اهتمامه على كيف يقدم الناس المعاني في استخدامهم للغة وفي سلوكهم (كلغة الجسد وتعبيرات الوجه...)، فعلم العلامات أو الإشارات يزودنا بأساليب أكثر تنقيحا وتعقيدا لتفسير الرسالات وإرسالها، وهي تزود على وجه الخصوص بطرق لتحليل النصوص في الثقافات، لذا لا يبتعد النقد الثقافي عن السيميوطيقا من حيث هي تكاد تكون المجال الأوسع أو الأعمدة الأساسية التي يقف عندها النقد الثقافي.

والنقاد الثقافيون ينهلون من منابع مختلفة ويستخدمون أفكارا متعددة ومفاهيم متنوعة؛ ما يعني بمقدور النقد الثقافي أن يضم نظريات الأدب والجمال والنقد فضلا عن التفكير الفلسفي والنقد الثقافي الشعبي، وأنه بمقدوره أيضا أن يفسر نظريات علم العلامات ومجالاتها، ونظرية التحليل النفسي، والنظرية الماركسية، والنظرية الاجتماعية الأنثروبولوجية.... والملاحظ أن النقد الثقافي قد اهتم بجملة من القضايا البارزة التي تشمل التكنولوجيا، والمجتمع، والرواية التكنولوجية، والخيال العلمي والدراسات الاجتماعية...

وهكذا فالنقد الثقافي هو مجموعة من المناهج والمقاربات المتعددة الاختصاصات التي تصب كلها في الحقل الثقافي، وخدمة الأنساق المضمرة والأنظمة الأيديولوجية، وعليه يمكن القول إجمالا أن النقد الثقافي فضاء واسع حاول بسط أدواته المنهجية على كل ما هو إنتاج إنساني معبر عن صورة من صور الثقافة كالدين والتاريخ والعادات واللغة ....إلخ.

ضمن هذا التحليل ينتهي الأستاذ "شريف رضا" إلى خاتمة بحثه التي يعتبر فيها أن النقد الثقافي حركة فكرية معاصرة تأصلت جذورها في إطار التحولات المعرفية والمنهجية التي عرفها الفكر المعاصر، كنتيجة حتمية للتحولات الكبرى التي عرفها الإنسان المعاصر تحت ضربات التقنية والعولمة والانفتاح العلمي والتنوع الثقافي، وبروز أشكال جديدة من المعارف والعلوم التي حاولت إثارة الجزئيات والتفاصيل والهوامش وكل ما هو متخفي أو لم يكن يحضر بالقدر اللازم من الدراسة والبحث، لقد ساهم النقد الثقافي في إعطاء فرصة للإنسان المعاصر أن يفهم واقعه وتاريخه ووظائفه الاجتماعية بشكل أكثر وضوحا ومعنى من ذي قبل لأن استفزاز النصوص والخطابات والفعل الثقافي بشكل عام باسم الحركة النقدية هو في النهاية عدم الاكتفاء بالسائد والمنجز وبالتالي البحث عن البديل والجديد، وهذا ما حاولت المناهج النقدية ممارسته على الثقافة سواء كانت شعبية أو ثقافية عالمة، فقد تصدى النقد الثقافي إلى قضايا كبرى، كالعولمة اللغة والدين والتاريخ والامبريالية والحداثة وما بعدها وغيرها من القضايا التي شكلت هما وجوديا لدى الإنسان المعاصر سواء في فضاء الفكر الغربي أو في الحق الفكري داخل العالم العربي الإسلامي.

بهذه الأبحاث التي قدّمها أعضاء فريق البحث نكون قد أنهينا هذا المدخل التأسيسي للدراسات النقدية السوسيوثقافية ومبرر وجودها إن على مستوى التعريفات والمفهمة أو الروافد والأشكال التي يحضر بها في علوم مختلفة، أو حتى في الوظيفة التي يعمل على الظهور بها، وهو العمل الذي رصدناه وتُوّجنا به في نهاية هذا العام الأول من البحث على أمل الشروع في العام الثاني في تجليات النقد السوسيوثقافي في البيئة العربية الإسلامية والبيئة الغربية التي ظهر فيها ضمن هذه الكوكبة من الباحثين؛ أعضاء فريق البحث الذي استفاد كثيرا من اللقاءات والقراءات التي أنجزناها بهذا الخصوص ضمن البرنامج الذي سطّرناه منذ البداية كمخطط لهذا المشروع، لذلك في خاتمة هذه الحوصلة والتقرير السنوي للمشروع لا يسعني إلا أن أشكر أعضاء فريق البحث على كل ما قدّموه من إضافات وإسهامات في هذا المشروع وأن يستمروا دائما في إنجاحه والدفع به إلى الريادة والاستثمار فيه بأقصى جهد بخاصة يعتبر من الموضوعات الجديدة التي لم تُكشف الكثير من نقاط ظلها والتي نعمل على الكشف عنها في قادم البحث.

الدكتور عيادي عبد المالك:

مدخل: بعدما تناولنا في المدخل التأسيسي للنقد الثقافي الجوانب المفهومية التي تؤسس للنقد الثقافي والإشكالات الأساسية التي تعرضت للحظة التأسيس الأولى

والمحيط الثقافي الذي يحتضن هذه الثقافة ها نحن اليوم نتعرض للحقب الزمانية التي أسهمت كل منها في إيجاد المناخ الخاص والأرضية المناسبة لنمو النقد الثقافي، بهذا كان تقسيمنا لهذا البحث من خلال الإشكالات السوسيوثقافية التي تعرضت لها كل فترة على حدى؛ بذلك كان المنطلق مع الطالبة الباحثة بن مراح حسيبة التي تعرضت للنقد السوسيوثقافي ضمن نطاق عصر النهضة أين وقفت عند حدود الإسهامات التي قدمها عصر النهضة في بلورة الأسئلة الثقافية، من هنا وقفت عند الإشكالية السوسيوثقافية لهذا العصر، بعد ذلك جاءت مساهمة الطالبة الباحثة كريمة قبروج في التعرض لإشكالات النقد السوسيوثقافي في عصر الأنوار مقتفية أثر كانط وهيغل في هذه المساءلة النقدية، من هنا اشتغلت على مسألة الفضاء العمومي كفضاء يصنعه القارئ المثقف اجتماعيا وتعرضت للفهم الأنواري والمساهمة التي قدمها كل من كانط وهيغل، بعد ذلك جاءت مساهمة الطالبة الباحثة قمير طالبي في النقد السوسيوثقافي في البيئة الغربية المعاصرة أين شرحت المسألة الثقافية كما تعرض لها أنطونيو نيغري في إطارها السوسيوثقافي مستغلة في ذلك بعض الفضاءات التي طاف حولها نيغري من فن واقتصاد ورأسمالية واشتراكية؛ هذا العرض قام بتلخيصه الأستاذ شريف رضا الذي قدم ملخصا حول هذا العمل ذلك بتنقيحة وتوضيحه في إطاره السياق السوسيوثقافي المعاصر، وهكذا ختمت البحث الطالبة الباحثة خنوس أشواق بتعرضها لمسألة النقد السوسيوثقافي كاستشراف ونظر مستقبلي يفتح الأمل الجذلان في سيادة النقد السوسيوثقافي في المستقبل الذي نتطلع إليه بالاستناد لنماذج فلسفية مهمة قدمت نبوءاتها في هذا الميدان ويتعلق الأمر بكل من نيتشه وفوكو.

إن مقاربة هذه الإشكالات وغيرها كانت موضوع أعمال فريقنا البحثي الذي سنحاول إيجازه في هذه الصفحات وفقا لعمل كل عضو، وقد جاءت هذه الأعمال ضمن التركيبة التالية:

أولا: الطالبة الباحثة بن مراح حسيبة:

تناولت الطالبة الباحثة "بن مراح حسيبة" مسألة النقد السوسيو – ثقافي في إطار مفاهيم أساسية تشكّل مجمل الصيغة النقدية للمركب السوسيو-ثقافي من حيث الأصل والمرجعية والرؤية التنظيرية المقعّدة لذلك، من هنا طرحت أشكلة للموضوع من قبيل: كيف أعادت النهضة الاعتبار للإنسان ثقافيا؟ أو بالأحرى إذا كان الإنسان مغيب دينيا في العصور القروسطية كيف أصبح حاضرا ثقافيا في عصر النهضة؟ ما المقصود بالنقد الثقافي الاجتماعي بالردّ إلى أصوله النظرية والتطبيقية؟

في ذلك قدمت مقاربتها للإشكالات التي طرحتها كما يلي:

بما أن الثقافة هي الهاجس الأساسي الذي تتبني وفقه تعاليم مجتمع ما أو أمة، فهي تعد الروح التي تسري في شرايين ننظمها فكريا اقتصاديا واجتماعيا، كونها لصيقة بالإنسان تميزه عن سائر المخلوقات بنتاجه الخاص في تركيب حضارته.

هذا وقد استعادت الثقافة مكانتها من خلال النقد ببزوغ عصر النهضة الذي يعد " فترة تاريخية حاسمة في الثقافة الأوروبية مثلت فاصلا جوهريا مع العصور الوسطى، والتي صاغت فهما حديثا للبشرية ومكانتها في العالم، بل إنه روج لعصر النهضة على أنه يمثل روحا معينة أو موقفا بقدر ما يشير إلى فترة تاريخية محددة"[1]، هذا العصر الذي يعد في جوهره نهضة ثقافية قلبت بفضله الموازين وانتقلت بالإنسان من مهمش إلى رئيس على الطبيعة والكون وهذا بإعادة الاعتبار له، ويمكن تشبيه هذا بالانقلاب الذي أحدثه كوبرنيك في مجال علم الفلك حيث جعل من الشمس مركزا تدور حوله الأرض هذا هو التوصيف الذي يصلح للإنسان في عصر النهضة، .

إذ كانت البداية مع حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر (1483_ 1546) في ألماني وكالفن (1509_1564) والتي انتهجت القوة وقد رفض لوثر عمل رجال الكنيسة مؤكدا على أن الإيمان هو السبيل الوحيد للخلاص مما يلغي الوساطة بين الإنسان وربه" زعم أن الدين يقوم على الفحص الحر أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية بغير حاجة إلى سلطة تحدد معاني الكتاب"[2]، ومن هنا قد تحركت معالم النقد على الدين لأن هذا الأخير هو المشكلة الأولى التي يجب أن ينصب فيها التفكير والنظر.

بالإضافة إلى ذلك كان مضمون عصر النهضة هو تحرير الإنسان وبلغة أدق تحرير العقل ومن هنا نلاحظ العودة الصريحة للفكر اليوناني ولكن هذه العودة لا تعني المكوث في رحابه وإنما العودة إليه من أجل إنعاشه بالحاضر وهذا ما يتلاءم مع ما آمن به السفسطائيون حيث أزاحوا الآلهة عن جنب ووضعوا الإنسان بدلا عنها لقدرة الإنسان على معرفة الحقائق دونما استناد على قوى غيبية وهذا ما أكده بروتاغوراس من خلال قوله: "الإنسان مقياس الأشياء جميعا"، ولا تتوقف العودة عند الإنسان فقط بل تجاوز ذلك للأدب والفن والعمارة لدورها الجبار في الحياة الاجتماعية والسياسية، لذلك فأثينا هي الرحم الذي أنجب العقل واللوغوس، هذه العودة القوية للإنسان جاءت كرد فعل تاريخي وفلسفي من رواد عصر النهضة بيتراك، ايراسم، لورنت فالابوغيوع على الفكر الكنسي والسكولائية التي نشرت الاستبداد الديني باسم الثيوقراطية على جميع مناحي الحياة ومارست الحجر على العقل الإنساني، " فعصر النهضة لم يكن بارئا وإنما جاء كنتاج لحركات شهدتها أوروبا، قاد إحداها على المستوى الأدبي بترارك ودانتي اللذان عملا على إغناء الفكر الإنساني (...) وبث روح الحرية والعمل

وقد لاقت هذه الأفكار رواجا كبيرا بين الناس لتعطشهم لأي شيء يعبرون من خلاله عن تشبثهم بالحرية"[3].

فهذا الانقلاب أو التغير الذي أحدثته النهضة باستعادة مكانة الإنسان قد طرأ على حقيقة تفكيره وسلوكه وذلك لنمو العقل مما أحال به للاهتمام بالواقع دونما التمسك بالعالم الأخروي، اتضح هذا الانقلاب من خلال أسلوب الأفراد آنذاك خاصة وأن الانطلاقة الجوهرية في التغيير تكمن في الحرية فبعد أن كان الفرد مجرد تابع لا يتمتع بالفردية" فقد امتلك إنسان النهضة شخصية مستقلة مشكلا بذلك الخلية الأساسية في المجتمع، وتمتع بالفردية والجرأة الفكرية واحتقار رجال الدين وديكتاتورية الكنيسة الروحية"[4]،هذه الالتفاتة إلى الرفض المطلق للسلطة الكهنوتية والاحتكام إلى النزعة الإنسانية وبالتحديد العقل دون الترجيح بين النواقص والغيبيات، فهذا السعي للاستقلال السياسي عن الدين يعد بداية الإشكالية التي توجت منذ بداية الإصلاح الديني رغم ما مسته النهضة من تطورات في شتى المجالات الاقتصادية والفنية والأدبية وذلك لم يكن التغيير الطارئ في هذه المجالات أو محض صدفة وإنما يعود للنقد الذي بدا صريحا في فلسفة ديكارت باعتماده منهج الشك من أجل إثبات الحقائق اليقينية وأولها الذات " أنا أفكر إذن أنا موجود".

وفي نفس السياق الزمني يواكب توماس مور Thomas Mor (1478_ 1535) النقد من خلال كتابه " يوتوبيا" هذا الأخير يقول فيه بطرس سمعان "يتوبيا مور صرخة احتجاج على ما كان يسود أوروبا من حرب وظلم، ودعوة إلى السلام والعدالة والمساواة"[5]،فقد كانت يوتوبيا مور عبارة عن وثيقة نقدية صادرة عن الأنساق الثقافية والفكرية الخاصة بعصر النهضة الأوروبية تكشف ضمنيا تلك القضايا الاجتماعية التي بحاجة إلى النقد الجذري، إذ حاول كشف ثغرات الحكم المطلق منتقدا بذلك الاستغلال والتلاعب بالقانون بحيث أنه " اتبع أسلوب المقابلة أو المقارنة بين وضعيتين أو حالتين اجتماعيتين ماهو كائن وما ينبغي أن يكون، فالوضعية القائمة هي حالة الانحراف عن المبادئ وغياب العدالة الاجتماعية، أما الوضعية المطلوبة، فهي البحث عن حياة أفضل، فيوتوبيا مور ليست من جنس يوتوبيات الهروب، بل هي من اليوتوبيات البناءة"[6]، يحاول مور أن يبني وضع اجتماعي قائم على مبادئ أخلاقية تستهدف الحياة الفاضلة دون الخروج عن النسق الذي يعتمد عليه.

هذا و" يبدو أن المطلب عند مور كان الإصلاح السياسي والدستوريللوضع السائد آنذاك في انجلترا خصوصا وأوروبا عموما، فاليوتوبيا مشروع تجديدي، وإصلاح لوضعية سياسية متعفنة، وعليه يكون الأمل في العدل والمساواة من خلال نظام سياسي مؤسس على حكمة متعالية على الحساسيات"[7]، هذا المطلب هدفه الابتعاد عن العنف

والقوة التي بدأتفي إيطاليا مع ميكيافيلي ورسم معنى جديد للتغيير الاجتماعي من خلال النقد ثقافيا يتبنى فنا إبداعيا في يتوبيا مور التي تتجلى في الجزيرة التي يحاول من خلالها تشييد سياسة بعيدة عن التلفيق والاستغلال وإنشاء مواطن قادر على الإسهام في بناء دولته، ولذلك تعد نمطا أدبيا تهدف للمساءلة النقدية للثقافة السياسية والوقائع الاجتماعية ويمثل كتاب "يوتوبيا" التأصيل الأساسي لمبدأ المواطنة.

فالمواطنة عند مور تقوم على التربية ومن ثم التسامح والمساواة كون التربية كمسألة ضرورية لإنشاء المجتمعالفاضل وذاك من خلال الأخلاق التي يُعلمها الكهنوت للأطفال في صغير لأنه حسب مور "مازالوا يتسمون بالرقة والمرونة بالأفكار الصالحة والنافعة أيضا للحفاظ على الدولة، فإذا ما اتخذ هذه الأفكار بها جذورا في أذهان الأطفال ، بقيت معهم طوال حياتهم وعادت بالنفع العظيم في المحافظة على حالة الدولة، فالدولة لا تنهار إلا نتيجة الرذائل التي تنبع من الأفكار الخاطئة"[8]، فمور هنا لا يرفض الدين كونه أساسي في تعليم الأطفال خاصة بإضفاء الطابع العلمي، فالدين الذي يقصده مور ليس هو الدين الذي كان متسلطا في العصر الوسيط، وإنما العكس فهو حسب مور دين وهذا ما أكده راسل عن عصر النهضة في إيطاليا " هو مختلف غاية الاختلاف في طرائق كثيرة عن عصر النهضة في إيطاليا، فلم يكن فوضويا أو لا أخلاقيا، بل على العكس اقترن بالتقوى والفضيلة العامة، كان مهتما اهتماما كبيرا بتطبيق معايير العلم على الإنجيل"[9]، مرن هدفه جيل قائم فكره على المعرفة وتنجح هذه العملية من خلال التواصل الهادف والقائم على الرقة والحب تجنبا لكل أنواع القهر والتعسف ، لأن ما يتعلمه الطفل في صغره يكون محفوظا وكأن عقله صفحة بيضاء تنقش علية التربية لا تزول ، لذلك تمثل التربية الأخلاقية موازنة في شئنها للمواطنة.

هذا بالإضافة للتسامح الذي يعد من المبادئ الأخلاقية التي تقوم عليها المواطنة وقد سعى مور لتوضيح ذلك من خلال قوله " جميع ماعداهم من اليوتوبيين بالرغم من اختلاف معتقداتهم يتفقون معهم في هذا الشأن ، وهو الإيمان بوجود كائن أعلى واحد خالق الكون كله ومدبره بحكمته، ويدعونه جميعا بلغة بلادهم (ميرثا) إلا أن نظرتهم تختلف من شخص لآخر"[10]، فهذا يدعى التسامح لأنه يفتح المجال للأفراد بالحفاظ على معتقداتهم دون خوف، لأن يستحيل أن تكون كل الأمم تحت دين واحد أو معتقد واحد وذلك لاختلاف مشاربهم مما يفتح المجال أيضا للتعايش وفق ذلك الاختلاف والتقبل ونلحظ هذا التجلي في عصر النهضة الأوروبية التي احتكت بالثقافات الإنسانية المغاير كالعرب مثلامن انجازات ابن رشد وابن سينا وكذا في الجانب الطبي والرياضيات وغيرها من العلوم مما أسهم في تركيبة الفكر الغربي آنذاك بنقد الأوضاع الاجتماعية الثقافية السائدة والثورة على القديم من أجل التجديد.

كما أن المساواة هي الأخرى الداعم الأقوى في مجتمع يوتوبيا، يعطينا مور نموذجا في أسلوب المقابلة بين طبقة النبلاء والفقراء يقول مخاطبا الكاردينال "إن أغنامكم التي اعتادت أن تكون أليفة معتدلة الطعام أصبحت شرهة مفترسة تلتهم الرجال أنفيهم وتدمر حقولا ومنازلا ومدنا بأكملها وتلتهم سكانها، ففي جميع تلك الأجزاء من أراضي أبائهم وأجدادهم فلا يتركون أرضا للزراعة، ويقيمون الأسوار حول كل شبر من الأرض ويحولونها إلى مراع ... ولا يتركون مكانا سوى الكنيسة التي يحولونها إلى حظيرة الأغنام"[11]، هذه المقابلة واضحة جليا في الواقع حيث أنها تبين أن الكائن هو الحكم المطلق الذي يقوم أصحابه على استغلال الفقراء بأنانيتهم للعيش على عاتقهم وأتعابهم، ولكن مور يرى بأنه هذا الحكم ملغى مما يستدعي القضاء على الفردية واعتماد المساواة بين المواطنين في المجتمع الواحد والذي يفرض الوقوف على العدالة كمخرج من المجتمع الطبقي البرجوازي والدعوة إلى الاشتراكية حسب مور.

ولم يكن توماس مور الوحيد الذي ندد لفكرة النقد ثقافي للسياسة، وإنما كان للنقد المكانة المناسبة أيضا لدى فلاسفة العقد الاجتماعي الذين رفضوا بدورهم الحياة العادية وتوجه كل منهم للتنظير والتفكيرمن خلال نقدهم للواقع وهذا ما حاول ميكيافيلي الوصول إليه وهوالخروج من تعسفات غيبية لا محل لها في الحياة الجديدة، وكذا شكل نقد كل من هوبز ولوك الدرع الواقي للحياة بمختلف مجالاتها من التعاليم التقليدية البالية، فإحكامهما للنقد هو عبارة عن منعرج حاسم في تغيير الواقع الاجتماعي آنذاك، فكان لكل منهما طريقته في شرحه للعالم الحياتي الخاص بالإنسان، فقد اعتمد هوبز على وجهة نظر طبيعية للعالم لأنه استند لإثبات الحقيقة على الاستدلال، أما لوك فقد اعتمد على التفكير النقدي في الحياة السياسية أين كانت دعوته الحفاظ على الحقوق الإنسانية وحتمية خضوع الحكومات والمؤسسات لمثل هذا النقد تجاوزا لكل التعثرات التي مر بها الواقع الاجتماعي الثقافي والسياسي في العصر الوسيط، كون عصر النهضة هو المعرج الأساسي فيتغير العقل الإنساني من راكد وتابع إلى ناقد لكل تفاصيل حياته، ناهيك عن الإضافات التي أسهم بها الفن أين استطاع الفنان التعبير عن نفسه ومجتمعه من خلال لوحاته الفنية ،وكذا النحت والعمارة وغيرها من الفنون التي أبدع فيها أصحابها في عصر النهضة.

مما سبق تحليله يتضح بأن بوادر عصر النهضة لم تكن من تلقاء نفسها وإنما كان الوضع السائد آنذاك والمتمثل في غياب القدرة على ممارسة الحياة بكل معانيها بسبب التسلط الكهنوتي مما حتم على القيام بالثورة الفكرية لإحلال العقل مكان الكنيسة وفصل الدين عن الحياة السياسية، وكان توماس مور نموذجا احتذى به العديد في فكرة مشروعه السياسي الثقافي وذلك من خلال النقد الموجه للحكم المطلق مستعينا بمجتمع

فاضل أساسه المواطنة القائمة على المساواة والتسامح، وهنا نرى تجلي النزعة الإنسانية بطريقة نقدية على غرار ما كانت تنص عليه في الفكر اليوناني، بالإضافة إلى عوامل أخرى كان لها الدعم الوافي للتغيير من الواقع الاجتماعي ثقافيا كالفن مثلا، وقد أخذ النقد طابعا فلسفيا فيما بعد مع كانط في عصر التنوير وبعده من الفلاسفة إلى يومنا هذا.

الهوامش:

1 - جيري بروتون، عصر النهضة، مقدمة قصيرة، تر، إبراهيم البيلي محروس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014، ص، ص 16،15.

2 - يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، ط1، 1949، ص 6.

3 - أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1978، ص209.

4 - محمد مخزوم، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي، عصر النهضة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1983، ص 61.

5 - توماس مور، يوتوبيا، تر، إنجيل بطرس سمعان، دار المعارف، مصر، 1954، ص48.

6 - شرف الدين بن دوبة، يوتوبيا المفهوم ودلالته في الحضارات الإنسانية، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية،ط1، 2018، ص27.

7 - شرف الدين بن دوبة، المرجع نفسه، ص33.

8 - توماس مور، يوتوبيا،مرجع سابق،ص 219.

9 - برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر، محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1977، ص 36.

10 - توماس مور، يوتوبيا، مرجع سابق، ص208.

11 - توماس مور، المرجع نفسه، ص 79.

ثانيا: الطالبة الباحثة قبروج كريمة:

أما الطالبة الباحثة فقد تعرضت لمسألة النقد السوسيوثقافي في شكله التنويري مع كل من كانط وهيغل، وقد تساءلت عن مساهمة النقد السوسيوثقافي في التنوير؟ كما مساهمة التنوير في النقد السوسيوثقافي؟ وكانت مقاربتها لهذه الإشكالات كالتالي:

ماذا يعني إسداء نقد؟ إنه شيء يمكننا أن نراهنأن أغلبنا يفهمه بالحس العام، والاعتقاد برفض الموقف الذي يصور الجماعات الإنسانية خارج التاريخ إلا أنه عبارة عن إخراج السلبيات وانتشال بقايا النقص والتصلب داخل ثقافة ومجتمع ما، عن طريق فكرة التصحيح والتغيير والتقدم وبالتالي فقد "مثلت" فكرة التقدم بؤرة فكرة التنوير ومرجعيته الأساسية فسواء تعلق الأمر بالفلاسفة الموسوعيين في فرنسا، أوبالفلاسفة الألمان المتأثرين بالأنوار الفرنسية، وبالتالي فانطلاقا من عام 1751 حدثت ظاهرة لا مثيل لها في أوروبا إذ أطلق المؤرخون على هذا العصر باسم عصرالتنويرومايحمله من تغيير في شتى مجلات الحياة الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية....

وبالتالي لمحاولة تصدي لكل ماكان يعيق أو يعرقل التفكير البشري وتطوره عن طريق النقد ومناشدة الإصلاح والتغييروإثارة العقول البشرية وبالتالي هذه الظاهرة جعلت الأنوار تتلألأ وتنبثق من قوانين العقلالجلية وأصبحت ترافقعلى التحديد تتبع الفلسفة التي كانت تتقدم وتتطور على يد العملاقة، ولذا كان أبناء العصرالمستنيرين أمثال كانط، هيغل، فيورباخ بمثابة الشعلة الحياتية لذلك العصر أوالمصابيحوالمشاعل التي تنيردروب البشر ويقتاد بها الناس بحكمهم في أفكارهم وأعمالهم، ولذا نجد أن سواء الفلسفةالكانطية أوالهيغلية...التنويرية تركت بصمة واضحة في تاريخ الفكر الحديث حتى عصرنا هذا ولقد تميزت هذه الفلسفة التنويرية بطابعها النقدي لاهتمامها

بالنقد العقل البشري في مختلف جوانب نشاطاته، وخاصة في المجال السوسيوثقافي الذي شهد تطور ملحوظا بفضل الأنوار، عن طريق محاولة استيعاب الماضي ومن سبقهم من الفكر وإخراج المسكوت عنه الى النوروبالتالي شهد هذا المجال تطورا ملحوظا بفعل الأنوار، فكيف يمكن استقراء مساره (النقد السوسيوثقافي)المعرفي في عصر التنوير؟ أو كيف يمكننا الانتقال والارتقاء من حالة التغيير والجمود الى حالة الحضور والتغيير والتقدم والابتعاد عن الظلال والجهل؟ أيعد السوسيوثقافي في عصر الأنوار إلى الانشغال بالمفاهيم وإعادة هيكلتها دربا آمنا لإحياء الإنسانية وذاتيتها بجرعة مناعية انثروبولوجية من أجل إعادة مساءلة أفق الإنسانية المشبعة بالتغيير والتقدم وفق مبدأ نزعة عقلية ونقدية كونية إنسانية؟ أيعد التنوير هو الطريق الوحيد نحو المجد الحقيقي؟

ما التنوير؟

التنوير هو الحركة الفلسفية الاجتماعية الثقافية التجديدية التي ظهرت في القرن الثامن عشر في إنجلترا وفرنسا وألمانيا،... ثم في أوروبا عموما، حيث قامت على فكرة عدم الثقة بالتقاليد والأحكام السابقة والتفاؤل بالإيمان والعقل والدعوة الى التفكير والحكم على أساس التجربة الشخصية، ومحاولة بث روح التجديد على جميع الأصعدة.

وبالتالي حاولت هذه الحركة التنويرية المساهمة بشكل كبير في تكوين النظرة العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر، حينما كان يشعر المرء بحالة العجز الذاتي وانعتاقه،واللجوء إلى توجيه الآخر، أي عدم القدرة على الإقدام على شي دون إرشاد من الآخر، بحيث يرى الباحث البلجيكي "رولان مورتييه" أن القرن الثامن عشر هو أول عصر في التاريخ يشعر بذاتيته وكيانه ووحدته، ومسؤوليته بتأدية رسالة مهمة للبشرية في التنوير. وعليه التنوير كان يحتوي على دلالة أخلاقية و ابستمولوجيةفي ذلك العصر، لن مصطلح التنوير كان ديني المعنى قبل أن يتعلم على يد الفلاسفة في عصر العقل بالتحديد في القرن الثامن عشر.

كما يظهر جليا في هذا القرن في الفلسفة الأوروبية الى نشوء حركة ثقافية وتاريخية واجتماعية سميت بالتنويرحيث قامت بالدفاع عن العقلانية ومبادئها كوسائل لنظام الشرعي للأخلاق والمعرفة وإعادة بلورة العقول وتهيئتها على تغيير الأنظمة الاجتماعية والسياسية والثقافية، وبالتالي كان هدفها الأساسي هو التقدم الإنساني الذي يصدر على قدرة العقل البشري على رسم مخطوطاته بذاته، وتسخيرها لخدمة الإنسان أوالإنسانية أو المجتمع البشري بصفة عامة، وبالتالي من نتائج عصر التنوير احترام العقل ومناهضة كل ماهو ميتافيزيقي، وبالتالي فان الفكرة الأساسية لعصر التنويرهي

أن يستعمل الإنسان عقله بمعزل عن الآخر والتخلص من الوصايا "فالتنويرهو تحرير الإنسان من حالة وصاية بفرضها على نفسه وهذه الحالة ترجع الى عجز عن استخدام ذكائه دون توجيه خارجي"[1].

وبالتالي فلسفة الأنوار هي تيار فكري جديد ومتمرد تمتلكه نزعة عقلية ونقدية كونية إنسانية بوضع العقل هو السيد لإخراج الإنسان وتحريره من حالة القصور العقلي إلى مرحلة النضج والوعي بذاته، ونبذالأحكام الجاهزة والقناعات الثابتة والقيم الاعتباطية والعبودية الفكرية والاجتماعية والثقافية والسياسية وبالتالي السعي بصناعة فرد حر قادر على استعمال عقله لتحرر من جميع الوصايا وضغوطات الخارجية مفادها التحرر من الحالة الدينية التي سيطرت على توجه جميع الأصعدة من اجل بلوغ التقدم والابتعاد عن الظلال و الجهل أي هدف التنوير هو تنصير العقل على الخرافة.

وعليه فان التنوير اتجاه فلسفي اجتماعي ثقافي (سوسيو ثقافي) حاول بواسطة النقد القضاء على نقائص المجتمع القائم وإخراج الزيف والمسكوت عنه بتغيير أخلاقياته وأساليبه وسياساته وثقافاته وعاداته وتقاليده في الحياة وترويج للعقلانية والمعرفة العلمية والخير والعدالة والوعي و الذاتية التي تلعب دور حاسم في تطور المجتمع.

أسبابه:

إن كل فكر وبزوغه له أسباب كثيرة ومتقاربة هكذا هو حال عصر الأنوار، الذي تجسد في الظروف التاريخية التي عاشتها أوروبا آنذاك بسيطرة الثقافة الكنسية شرقا وغربا، حيث تبلورت ثقافة الشعوب في أوروبا على الإيمان والخضوع لكل ما يصدر من الكنيسة ورجالها، التي كان لا يجوز مخالفتها ونقدها أو تخطيها والمتعارف عليه تاريخيا عن خبايا الكنيسة ومواجهتها بالجهل والظلام والتخلف والخرافة وهذا ما جعل الحركة التنويرية في أوروبا تقوم بثورة فكرية والذي جاء كرد فعل على الجبروت الذي مارسته السلطات الكنسية ضد العقل والإرادة الإنسانية والذات القادرة على العمل والفعل بذاتها، فبدأ العلماء بالبحث والنبش في مطالب أهل الكنيسة والإيمان والاعتقاد بآرائهم فتوصلوا إلى أنها مطالب خرافية جاحفة في حق الإنسانية وظلم العقل ولا يقبلها العلم والمنطق ولم تثبت مصداقيتها أمام العقل بل ثبت زيفها وهنا بالذات أعلنوا ثورتهم على هذه المخطوطات الخرافية التابعة من أذهان الكهان ورجال الكنيسة وهنا بدأ الصراع بين الكنيسة والمستنيرين، ووجود ضرورة التخلص من الماضي وقيود وبزوغ إلى فجر التاريخ ونبذ العادات والتقاليد الجاحفة في حق الإنسانية والسعي للنهوض بمستقبل مشرق سلطانه العقل وخضوع الكون لقوانينه.

ولا ننسى الحملة الفرنسية البونابارتية على مصر 1798م وما ولدته هذه اللحظة في صدمة ثقافية وحضارية ووعي فكري وثقافي واجتماعي قلب جميع الموازين وانبثقت اساريج التاريخ مجددا.

ولا ننسى تطور كل من فيزياء نيوتن وديكارت والمادية الإنجليزية التي تأثر بها فلاسفة الألمان وخاصة كانط.

1-النقد السوسيو ثقافي للعصر الأنوار الفكر الألماني أنموذجا "

- لقد عرف القرن الثامن عشر بقرن النقد، وهذا النقد ارتبط بحركة ابتدأت من إنجلترا وفرنسا لتنتقل إلى ألمانيا، شعارها محاربة اللاهوت والخرافة التي تكمل تفكير الإنسان الأوروبي وتقيد عقله حيث نادت هذه الحركة بإعطاء الحرية للعقل لأن به فقط يمكن الفضاء على الأساطير التي سيطرت لزمن طويل على الفكر البشري ومنعته من التقدم، فقد بينت هذه الحركة رواد الفلسفة المثالية الألمانية كل من " كانط، هيغل، وفيورباخ " لإخراج ألمانيا من الظلمات والتفكير الأسطوري إلى الأنوار من أجل التقدم والاستغلالالإنساني وهذا لايمكن تحقيقه إلا بالمزيد من العقلانية التي كان هدفها الوحيد هو تحرير الإنسانية وتنويرها.

- ولهذا كان تفكير فلاسفة الأنوار عقلي موضوعي لنقد الوضع الاجتماعي والثقافي في تلك الفترة التي ساد فيها الجهل عن طريق العقل الذي به فقط يصلون إلى نزع الغموض واللبس عن مواضيعهم، فهدفهم دائما هو المطابقة للعقل واحترام مبادئه العقلانية الذاتية وعدم التناقض، فالعقل عندهم قادر على إدراك وإصدار الأحكام في كل شيء فهو "السيد" الوحيد الذي نستطيع الوثوق به والرجوع إليه في حل المشاكل والصعوبات التي تواجهنا في حياتنا اليومية وعليه انبثق على هذه الحركة "التنويرية مستويين".

1/- المستوى الثقافي يرتكز على تنوير العقل والعلم.

2/- المستوى الاجتماعي ترتكز على الحرية والمساواة.

فكان كانط هو أحد كبار فلاسفة ألمانيا الذين حاول إنارة درب عصرهم فما هي المرتكزات التي استند عليها كانط لإنارة ألمانيا؟

1 التنوير عند كانط:

- لقد انطلق كانط في نقده لعصره ببناء فلسفته على سؤال جوهري هو:ما هو الإنسان ؟، الذي انبثق عنه ثلاثة أسئلة.

1. ماهو حدود العقل الإنساني؟2 –ماهي آفاق وحدود الأصل الإنساني؟

3-ماذا ينبغي على الإنسان أن يعمل؟

- وهنا حاول كانط الإجابة عنها بثلة من الكتب تجسدت في:

" نقد العقل الخالص " " نقد العقل العملي "،" ونقد ملكات الحكم ".

كانط:

افتتح كانط تصدير الطبعة الأولى من كتاب الدين في حدود مجرد العقل بالإعلان عن أطروحة مركزية لديه، ألا وهي أن الأخلاق من جهة ما هي مؤسسة على مفهوم الإنسان... لا تحتاج أبدا فيما يتعلق بذاتها الى الدين... بل هي مكتفية بذاتها[2].

وبالتالي إن الفلسفة هي تفكير في معنى الدين "داخل حدود العقل بمجرده" وليس بإرادة إحداث تغيير في العقائد الإيمانية[3]، لكن الحرص على البقاء داخل "حدود العقل" ليس موقفا سالبا بل هو الإمارة الكبرى والحاسمة على قدرتنا المطلقة على الحرية أن تبقى في حدود العقل بمجرد يعني أن ترفض أي وصاية على طرق تفكيرنا، حتى في مشاكل الدين فان اللاهوت نفسه ينبغي أن تكون له "الحرية" الكاملة في أن يذهب في عمله الى أبعد ما يمكن أن يبلغه"[4].

-ومن أجل ذلك يقترح علينا كانط أن تفتح العقل على الدين والدين على العقل وبالتالي فان العقل والدين يدور حول "مركز واحد" وهو وجود دين عقلي محض واعتباره هو الدين الأصل "ومن أجل أنه هو "دين العقل" المحض[5]، وليس دين شعب دون أجل بل هو دين الطبيعةالبشريةأو الدين الذي يليق، ليس فقط بالجنس البشري بل بالكائنات العاقلة عامة.

إن معركة التنوير الحقيقي هي تلك التي تناضل من أجل مساعدة الإنسانية على الانتقال المتدرج من الإيمان النظامي إلى الإنسان الحرتحت هذه الفكرة "؛ وحده دين العقل المحض بين بني البشر وذلك بناء على طموح شديد الى بلورة ملامح قانون دولي للشعوب, يكون كونيا وصاحب سلطة[6]، يجمع الجنس البشري تحت جماعة مشتركة واحدة وفقا لقوانين الفصيلة[7]، مثل ذاك الذي تصبو إليه الدول من أجل تحقيق السلم العالمي.

وهنا نكون قد جردنا الدين أي ننزع عنه ملابس العقيدة النظامية ونكشف عن نواة الإيمان الحر الذي شيده من الداخل بشكل غير مرئي عندئذ فقط يمكننا أن نبصر بحقيقته العملية المحضة بمجردها وبالتالي الكشف عن مفهوم الدين العقلي المحض.

ونصبح نراه بمجرده داخل حدود (أو تخوم أو قيود) عقولنا, وليس باسم أي وهم خرج عن نطاق نظرنا البشري أو يتخطى قدراتنا على إدراكه.

وبالتالي برزت فلسفة كانط المستقلة حيث شرح منهجها في سلسلة كتب صدرت سنة 1781- و 1793، وفي أسوار هذه الحياة نجح كانط في زعزعة استقرار فلسفة التنوير ونقلها من مكان إلى آخر، فأعماله الأخيرة النقدية ستحدث انقلابا في رؤية المعرفة وصلتها بالفلسفة والعقل والدين، مميزا بين الموضوعي والذاتي وبين الحدس والاستدلال وأهم من ذلك ركز على الإنسان وقيمته الأخلاقية ودور الأخلاق في بناء الحياة العامة، وهنا بدأ كانط مشروعه التنويري بالعقل والحرية ليخلص إلى التقدم.

أ- العقل التنويري عند كانط 1724 -1804:

كان كانط بالحق هو آخر الكبار الذين ناصروا تلك الحركة التي طالما لعنت بحركة التنوير في مقال له بعنوان "مالتنوير" كتبه عام 1875م، تعرفالأنوار"بأنها خروج الإنسان من حالة القصور التي هو عليها بخطأ منه بسبب انعدام القدرة لديه على استعمال عقله دون توجيه من الغير، ولا يرجع هذا القصور إلى عيب في العقل، ولكن إلى الافتقار في التصميم والشجاعة في استقلاله دون توجيه مادون وصاية وشعار الأنوار هو "تشجع في استعمال عقلك"[8].

وبالتي خروج الإنسان من حالة القصور العقلي والاستسلام للآخر بصمت وفي الظلام إلى بلوغ النضج حتى يصبح الفرد قادر على استخدام عقله في المسائل الدينية وغيرها ويصل إلى التحرر من الوصايا.

إن العقل بحسب كانط هو سبب الحياة وأن العقل لايعتبر فقط ملكية للتحليل بل باستطاعته أن يحدد قوانين الإرادة، ويؤسس حرية العالم، ويجب أن نعامل الإنسان بطريقة الاحترام وبطريقة نحترم بها حريته عون طريقه يمكن أن تتوصل إلى التربية الخلقية الدينية مع الابتعاد عن كل المغالطات التي تثير فينا سوء المعاملات فيما بيننا.

-وهنا بالذات جاءت الفلسفة الكانطيةلإعادة تشكيل الوعي الثقافي الاجتماعي العام الذي به فقط يستعيد الإنسان هيبته و حقوقه في عالم سيطرت عليه الثقافات القديمة التقليدية .

"إن فلسفة كانط ترسم حدود للعقل لإعادة تحصين مؤلفاته و تقوية سلطاته عندما لا يسمح به"[9]، أي عن طريق العقل و قدراته، وبالتالي يمكننا هنا أن نتغلب على كل ما يسمح القيام به داخل المجتمع، مما قد يزرع البغض في الحياة ومنه إن العقل يهدف إلىالتوحيد بين الأفراد عن طريق التفكير السليم، أي أن ركيزة العقل أساسية في الحياة السوسيوثقافية.

وبالتالي كان هدف كانط هو إخراج البشرية من الأطر القديمة المتوارثة عبر الأجيال خاصة الأصل الأوروبي والألماني بالذات الخالية من كل تجديد، وهذا الأخير لن يتحقق إلا بالعقل وقيام الفرد بتنوير نفسه هو دليل على استخدام عقله ووصوله لمرحلة النضج وبالتالي هنا فقط يستطيع الفرد اختراق الحدود التي فرضتها عليه المؤسسة الكنسية.

فقد أحدث كانط بفلسفته تغييرا أساسيا في طريقة التفكير من خلال الإشارة إلى النقد العقلي، وذلك بالقيام بنقد الأشياء حتى نصل إلى الأصح منها، وجعل العقل الأداة الحاسمة في التعامل مع الأشياء والعلاقات الطبيعية والسوسيوثقافية.

أي " أن العقل الأنواري يستهدف إخراج الإنسان من الحجر الذي فرضته على نفسه"[10].

وبالتالي يرى كانط أن العقل الأنواري يحرر الإنسان من الأساطير والمسائل الغيبية والخرافية وإدخاله إلى مجال الفعل الحر لإسعاده وخلق مايمكن من شروط لتفجير طاقته ومساعدته لتحقيق رغباته بمعزل عن الآخر.

وبالتالي فإن العقل هو أساس حركة التنوير بتجسيد المعارف العملية على الأرض وتكون المعرفة متوفرة ومتحصل عليها جميع أطراف المجتمع، وبالتالي يتخلص الفرد من القصور والعجز الذي كان يسيطر عليه في المجتمعات القديمة وعليه يصبح الإنسان يعقل بنفسه ويختار بنفسه عن طريق استخدام ملكات الحكم.

لأن العقل بحسب كانط بإمكانه أن يوصل البشر إلى جميع مبتغياتهم ومتطلباتهم في الحياة، فقد سبق لي كتابة "تاريخ الطبيعة البشيرة ونظرية السماء (1755)، إن طرح مسألة إمكانية العقل البشري من زاوية قدرته على معرفة الخصائص الخفية داخل تخطيط أو تصميم الطبيعة"[11].

"فكانت الفلسفة القديمة تبحث عن الذات من جهة الموضوع فكانت الذات عندئذ يتم السعي إلى اكتشافها في العالم وقامت المسيحية بتخفيض قيمة العالم وأقنعتالإنسان أن نفسه وحدها هي التي تعمل الملائمة الإلهية وإنما وحدها الروحانية حقا، وبهذا يرى كانط في صورة العودة الى الذات وهكذا صارت المعرفة صادرة عن الذات"[12]، وهنا يمكننا اعتبار الذات صورة مجردة تكتسب منها الأشياء قيمتها فمن خلالها نمو المعرفة في الطريق الموصول للمعرفة، أي يمكن اعتبارها مصدرا أوليا لجميع معارفنا.

إن كانط يقوم بالتفكيك لبنية العقل فعن طريق النقد محاولا تحليل عناصر هذه البنية لأجل اكتشاف مبادئها، وكذا الحدود الداخلية التي يتوقف عندها عملها، ولا يقف عند

هذا الحد، بل يسعى عبر ذلك الى اكتشاف دينامية تلك العناصر في علاقتها ببعضها البعض الآخر، أي وظائفها الداخلية وكيفية إنتاجها وما يصدر عنها من معارف، فالعقل أولا قبل كل شي نسق للبحث والتفكير وإنتاج المعرفة[13]، أي أن العقل البشري بحسب كانط يقيه من الوقوع في الخطأ بالرجوع الى العملية النقدية التي تهتم بالتحليل، أي نقد العقل والبنية الداخلية وما يحتويه من عناصر العقل هو طريق البحث والتفكير هو مصدر إنتاج المعارف العملية.

إذن نقد كانط المجال السوسيو ثقافي في عصره كان هدفه إنارة درب الإنسان الذي هو جزء من الكون بحيث يكون عاقلا مدركا لأفعاله باستخدام السيد "العقل" الذي هو عنصر أساسي في فتح طريق الحداثة والتجديد لكل ما هو قديم، وبالتالي فنقد ملكة الحكم والأخلاق التي تعد بؤرة التنوير عند كانط هو النظر الى الدين في حدود العقل لا غير والانشغال في المجال الثقافي والاجتماعي بالعقل والحرية والتقدم.

ب/ الحرية كشرط لتنوير:

إذا طالعنا على تاريخ الفكر الإنساني نجد أن كانط من الرواد الذين اهتموا بمسألة الحرية، وعليه فإن فكرة الحرية تحتل الصدارة في الفلسفة الكانطية فهي تضمن وحدة تماسك المذهب النقدي الكانطي وبالتالي ظهرت فلسفته كفلسفة للحرية منذ بدايتها، فهي المبدأ الأساسي ومحور الفلسفة الأخلاقية عنده.

وعليه يعتبر كانط مفهوم الحرية حجر أساسي في كل النسق المعماري للعقل العملي المجرد بوصفها شرط للقانون الأخلاقي لا بوصفها موضوعا للفهم[14].

الحرية وثيقة الصلة بالأخلاق عند كانط وهي الشرط الأساسي لتصل إلى الأخلاق الأسمى وهي حرية الاستقلال الذاتي المرتبط بمبدأ الشامل للخلاق، فهو الأساس الفكري الذي تقوم عليه جميع أفعال الكائنات العاقلة وبالتالي كانط جاء لنقد عصره بإخراج الإنسان من حالة العبودية الى حالة التحرر، وإن الإنسان حر لا يخضع للعبودية، فالحرية في حال الإنسان الذي يفعل ما يريده وليس ما يريده الآخرون، وبالتالي كانط أول فيلسوف نادى بمبدأ الاستقلالية الذاتية للأفراد وهذا المبدأ عنده أساسه حرية الإرادة واستقلالها وابتعادها عن كل ضغوطات الخارجية.

وعليه جاء النقد الكانطي لرجال الدين والكنيسة وتحكمهم في الحقوق والحريات وبالتالي جاء بشعار الحرية التي هي استقلال الفرد بإزاء المجتمع، وإنها الحق الأول للإنسان وهي أول ما أنار به كانط في عصره، بإيمان بأن الإنسان حر ويكفي للمرء الرجوع لنفسه وان يسترشد بضميره بعيدا عن كل ضغط خارجي.

وإن الاستنارة الحقيقة هي كما يقول كانط: خروج الإنسان من سن القصور إلى سن الرشد ولكن للخروج من مرحلة القصور لابد للإنسان من أن يحطم أغلال كبلته قرونا وأحقابا، ولابد له من أن يحصل مزيدا من حرية الحركة الروحية والمادية، وأن يتوصل الى تضييق دائرة الأفعال المفروضة، وتوسيع الأفعال المباحة، وبهذا الصدد يقول كانط:" بمقدار ما تلغي القيود المفروضة على نشاط الإنسان، وبمقدار ما يتاح للناس جميعا أن يستمتعوا بالحرية التامة، بهذا المقدار يتقدم التنوير والاستنارة"[15]، وبالتالي الحرية الخاصة هي الاستنارة أي الخروج من حالة القصور إلى الرشد ولا يتحقق إلا بالتخلص من القيود التي كبلته لقرون، وأن الحرية الكانطية هدفها الوحيد هو تحرير الإنسانية من كل قوة وضغط أو سيطرة من عند الآخر، فالحرية تقوي شخصية الفرد وتدفعه للتقدم إلى الأمام وتمنح حرية التصرف في جميع أموره كما يشاء بعيدا عن كل هيمنة واستبداد وتدخلات أشخاص آخرين في حياته.

والحرية عند كانط تعني أيضا القرابة بين الأفراد والجماعة بمعنى ضم الصلات بينهم لا يجب أن تكون مجاورة في المكان فقط أو في الزمان بل يجب أن تكون صلات القرابة في الروح وتعاطف الوجدان حتى تحقق التلاحم فيما بينهم.

إن في الحرية الجديدة صارت الإنسانية تريد أن تتأكد من ذاتها[16]، فالحرية في هذه الحالة قد حررت الإنسان من هيمنة الكنيسة تحررا نحو لقاء لذاته أو بالأخرى تحرر للدزاين الأوروبي، وتحرير له من ميراث كنسي ثقيل، ففي الحرية الجديدة حاول البشر جميعا أن يستقلوا بذواتهم من كل هيمنة كنسية متعسفة القديمة حتى يسلك طريق مصيره ويتعرف على هيمنته في هذا العالم، فالمسيحية قديما كان هدفها الوحيد هو الوقوف ضد الحرية وحرية الفكر الخاصة، وبهذه الحرية التي كانت نتيجة لحركة الأنوار استطاع البشر أن ينعتق من ضغوطات وسيطرة الكنيسة فالحرية هنا لم تكن تحررا من المسيحية وعقيدة الكنيسة ونظامها الغبي فقط بل تحرر الإنسان من الانغماس في الطبيعة، وتحررا للفرد من الانغماس من الجماعة وإرادة له في إعادة تنظيم صلته بها، وفق مفهوم جديد للحرية.

وبالتالي فالحرية تعبر عن إرادة الفرد في القيام بفعل ما، وان يعيش حياته بعيد عن أي إكراه ثقافي أو اجتماعي أو ديني أن يختار بذاته وتكون له حرية الاختيار من اجل ضمان حقوقه وكرامته ومساواة بين الأفراد في ظل التقدم والتجديد.

ج/ التقدم بؤرة فكرة الأنوار:

لقد مثلت فكرة التقدم بؤرة فكر الأنوار ومرجعيته الأساسية فسواء تعلق الأمر بالفلاسفة الموسوعيين في فرنسا، أو بالفلاسفة الألمان المتأثرين بالأنوار الفرنسية ففي

المانيا يسود الاقتناع بأن الإنسانية تعيش أزمة جديدة مغايرة للماضي وان العصر يسير في اتجاه التنوير أي في اتجاه تدعيم ثقة الإنسانية بقدرتها على صناعة تاريخها بنفسها والأمل في التحرر من كل أشكال الوصاية والعبودية[17].

ويشارك كانط عصر الأنوار هذا بالإيمان الراسخ بأن العصر الحاضر باتجاه المستقبل أفقا جديدا وبأن التغيير في اتجاه الأفضل يعبر عن التقدم، وان كتابات كانط عبارات عن دعوة ملحة للتقدم مثل تصدير الطبعة الأولى "نقد العقل المحض 1871م أواخر نصوصه وتطورات الميتافيزيقا في المانيا منذ زمن وولف وليبنتز 1804م وبعمل كانط على إبراز حقيقة هذا التقدم سواء من خلال القيام بدراسة التاريخ الإنساني.

إلا إنه بقدر ما كان كانط مبتهجا ومتفائلا بالتقدم كأغلب مفكري عصره يقدر ما كان حريصا على أن يعطيه بعدا عمليا وأخلاقيا فتطور المعارف والتقنية وتنامي نفوذ اتجاه الطبيعة ليس له من أهمية إلا من حيث انه يخدم هذا البعد ويهيئ له أسباب التحقق، فالتقدم الفعلي هم تقدم النوع البشري نحو قصته العقلانية والأخلاقية، نحو وضع يكون فيه الإنسان بداية مطلقة والعلة الأولى لأفعاله ومواقفه وأفكاره، وهو وضع لا يمكن أن يكون له أي مثيل في الحاضر أو في أي زمان، وإنما يضل غاية ينشدها التاريخ الإنساني وينجذب نحوها، ولا تمثل أحداث الحاضر إلا علامات أو مؤثرات دون أن تكون الإنجاز والتحقق الفعلي لذلك التقدم[18].

فقد جاء التقدم كرد فعل ضرورة على النظرية القديمة التي رأت أن التاريخ يكرر نفسه، وهذا الاعتقاد السائد بالخلاص من العالم بدلا من إصلاحه وتجديده.

فالتقدم مفهومه الأكثر حداثة هو التحول من حالة الى حالة أفضل من حيث الثقافة والعلاقات الإنسانية (التقدم الاجتماعي) وبالتالي ارتبط التقدم بقضية الاكتمال البشري، وارتبط ضد الجهل والاستبداد السياسي والاجتماعي، وضد العلاقات الاجتماعية بصفتها القديمة، وقد تزامنت فكرة التقدم مع ظهور ملامح العلم، ومقدرة العقل البشري على مواجهة الطبيعة.

ومنه التقدم هو نقطة تحول في العصر التنويري من خلال الأعمال التي قام بها المستنيرون وذلك بالتقدم نحو الأمام في جميع المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وحتى الثقافية والأخلاقية.

ومن خلال ما سبق فقد ربط كانط بين الحرية والتنوير، إذ كان يرى بان شرط التنوير الوحيد هو توفر الحرية لكونها تقبل على الاستخدام العلني للعقل في كل

الميادين قصد التقدم، إذن العقل والحرية هما المدخلان الأساسيان للتنوير، واجتماعهما معا سارت عجلة التطور الإنساني إلى الأمام والتقدم.

التنوير عند هيغل: 1831.1770

لقد جاء الفلسفة الهيغلية لتصور لنا الواقع الألماني بكل ألوانه وظروفه الواقعية وملابساته التاريخية وعليه يقول هيغل في كتابه "أصول فلسفة الحق" فمهمة الفلسفة هي أن نفهم ما هو موجود لأن ما هو موجود هو العقل، لأن مهمة الفلسفة لا تنحصر في تصور ما هو كائن لان ما هو كائن ليس إلا العقل نفسه[19]، ومن هذا السياق نفهم إن الفلسفة الهيغلية جاءت لفهم الواقع والواقع الألماني الباهت والداكن في مطلع القرن التاسع عشر، هذا الواقع الذي كان يتفهم ويتراجع أمام قوى أوروبية محيطة وكانت في طريقها إلي التقدم والرقي وعليه كان هيغل يتجرع الألم والخيبة وهو ينظر إلي الواقع الألماني المفكك المجزأ، وهذا الواقع الذي رفض أن ينظر إليه نظرة الصدفة كما هو الحال فيها بل أراد أن ينظر نظرة عقلية، وعليه جاء النقد السوسيوثقافي عند هيغل من خلال مبدأ العقل، لأن كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي، كما جاء لنقد تلك المقاربات الفكرية والسياسية حيث أن هذه المقاربات التي رأى هيغل أنها بعيدة عن العقل وأنها تعبر عن تصورات قبلية يسودها مبدأ الصدفة لا الضرورة، وبالتالي كان يحاول إعادة بناء واقع يسود فيه العقلي والكلي لا الصدفة والفردية.

ويبدأ هيغل تحليله في فينومينولوجيا الروح التنوير كصراع بين الفهم الخالص مقابل "الإيمان"، فالفهم الخالص يمثل قوي النقد المجرد، هذه هي قوى عقل ذو جانب واحد حرر نفسه من الميتافيزيقا، أي أن الحقائق لا تساير تماما المفاهيم المجردة، أو أن المفاهيم لا تستوعب الحقائق بما يكفي.

ومن هنا كانت مهمة النقد الهيغلي تغيير الواقع الألماني من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية بالعقل.

فقد حاول هيغل من خلال نقده أن يجري مصالحة بين الواقع والفكر، بواسطة العقل وحده بعيدا عن أي إكراه خارجي أي أن العقل يحكم التاريخ، إضافة إلي المشكل الديني في عصره فقد حمل هيغل شكل من أشكال الوعي الشقي، فقد حاول أن يصنع في ذهنه واقع أفضل لألمانيا، حيث أن هذا الواقع يراه مزال بعيد أمام الواقع الراهن، الذي تبدو فيه ألمانيا عجوزا، وعليه يجب النظر إلي المشكلة الدينية والسياسية في عصره لأن المانيا أنا ذلك كانت ضحية للفساد السياسي كسوء الإدارة و الانقسامات الداخلية ومبدأ الوصاية الكنسية، فكان من الطبيعي أن يبحث هيغل عن حل ناجح لمشكلة بلاده وواقعها.

إننا لو أمعنا النظر إلى تطور هيغل الروحي...لتحققنا من أنه كان يحيا في فترة أزمة؛أزمة خارجية هي أزمة المانيا نفسها، وأزمة داخلية هي أزمته الخاصة، ...ومن هنا فإن تطور هيغل الروحي تلك الآونة إنما كان متجه نحو البحث عن حل لتلك الأزمة المزدوجة[20].

ومن أبرز الكتب التي تناول فيه الواقع الألماني لقوله (إن المانيا لم تعد دولة) وهذا الوصف تأكد على أرض الواقع، وبعبارة أخرى أن المحك الأساسي الذي لجأ إليه هيغل ليؤكد أن المانيا لم تعد دولة هو الضربات التي وجهها جيش الثورة الفرنسية، للدولة الألمانية الكبرى...فإن انتصار الجيوش الفرنسية كان دليل على قوة الدولة الحديثة وتماسكها على نحو ما القوي الثورية في فرنسا، أمام النظام الألماني للإمبراطورية القديمة فعد نظاما متخلف من العصور الوسطي عاجزا تمام العجز عن الوقوف أمام هذه القوي الاجتماعية[21].

وبالتالي كانت دعوة هيغل في تحليله للوضع المأساوي لألمانيا يدع على شيء واحد وهو التسيير لعصر جديد تسود فيه القيم الإنسانية والحضارية الجديدة كالأخوة والحرية والعدالة والمساواة، ...التي حملتها الدولة الفرنسية، وبالإضافة الى مفهوم الحديث لدولة التي تقوم على فكرة المؤسسات وهذا ما جاء واضح في كتابه "أصول فلسفة الحق". ووعيه بالوضع القائم والمهمة الجديدة أن نناهض الفكر الرجعي وكل ما يرتبط بالنظام التقليدي القديم، وبالتالي حول تبديل النظام التقليدي القديم بالقانون العقلي في المجتمع، ويسمى الاتجاه الجديد، باسم مبدأ القانون العقلي كمضاد لمبدأ القانون الوضعي الذي أدانه هيغل بقوة[22].

وعليه نقد هيغل القيم القديمة وأعلن عن وفاتها أي موت "الله" وعليه أعلن هيغل موت الله أي بمعنى موت القيم القديمة وأن الله الذي يمثل هذه القيم قاد مات وعليه يجب أن تكون قيم ومبادئ جديدة تحكم المستقبل، أي أن الدين هو دين الشعب، وأن كل الأديان والفلسفات العقلانيات ماهي انعكاس للحياة الثقافية والاجتماعية. وبالتالي رفض هيغل النظرة التجزيئية للواقع ودعا لنظرة الكلية الشاملة التي تقوم على مبدأ العقل التأملي الباطني للأشياء.

التنوير عند فيورباخ 1804/ 1872:

1-من النقد اللاهوتي إلى الأنتربولوجي:

شكلت فلسفة الدين عند لودفيج فيورباخبناء تصور جديد حول الإنسان ونقد الدين وجوهر المسيحية إضافة إلى طرح أسس فلسفة جديدة للمستقبل دون نسيان لتجاوزات الفلسفات السابقة عليه مثل فلسفة هيغل، وبالتالي كان فيورباخ بالفعل مؤسسا لفلسفة

إنسانية جديدة، راهنت على قلب النظر للدين، إن على مستوى المنهج أو المفاهيم أو القيم العلمية ومن هنا يحاول هذا الفيلسوف الرائد في مجال الدين أن تشكيل انثربولوجيا فلسفية والتي تكون الموجه الفعلي لتصوراته خصوصا فيما يتعلق بفلسفة اللاهوت أي تحويل اللاهوت الى نزعة إنسانية وهنا يكمن التنوير لعصره.

شكل كتاب جوهر المسيحية[23]ثورة في عصر الحداثة وفيه نقد للدين وعالم اللاهوت والفلسفة التأملية في آن واحد، وجسد قطيعة مع السابق في عصره فقام بمقاربة نقد الفلسفة بنقد الدين، وتتبع فهم الفلسفة داخل الفكر الديني والقديمة والتأملية.

وهذا جعله يعيد قراءة تاريخ الدين من الشعوب القديمة والفلسفات اليونانية للدين ثم للمسيحية الأصلية والكنيسة وكل هذا من زاوية أساسية وهي كشف جوهر الأنتربولوجي لماهية المسيحية، وعليه فان فيورباخ قدم بنقده هذا نظرية جذرية من خلال هذه التجربة وفهم علاقة الدين بالإنسان والمجتمع والثقافة والتمثلات والوهم والمستقبل، خصوص ما يتعلق بعلاقة الإنسان بالله وبالتالي توجد ثلاث مسلمات الإنسان الواقع المادي والمستقبل.

وعليه يعتبر فيورباخ من أوائل مؤسسي لمبحث الأنتربولوجيا الفلسفة، كمجال بحث في الإنسان وقدراته وإمكانياته في التقدم، وبالتالي الإنسان هو المدخل الأساسي في فلسفته ومشروع نقده وتأملاته الجذرية في الدين، وأن ماهية الإنسان تشتق من الإنسان فقط.

وبالتالي هنا فيورباخ يكشف ويسقط القناع الذي جعل الإنسان لا يرى ذاته بذاته، بل يحاول أن يسقطها على ذات أخرى وهي الله.

وبالتالي منطلقاتها الأنثروبولوجية وغايته الإنسان وعليه تعدو الأنثربولوجيا الفلسفية هي انثربولوجيا للإنسان الديني ودين للإنسان، وعليه إن فلسفة فيورباخ الأنثروبولوجية سؤالها الجوهري هو ماهو الإنسان؟

وبالتالي العودة إلى أشكال الطبيعة الإنسانية في علاقتها بالذات والوعي والحياة الإبداعية.

فإن وعي الإنسان حول الله هو الوعي الذي يمتلكه حول ذاته ومعرفة الإنسان للكائن المتعالي هي المعرفة التي يمتلكها عن وجوده.

فمن خلال الإنسان نحكم على إلهه[24]، فالدين حاضر داخل الوجود الإنساني.

إن الدين هو الحلم، وهو حلم الفكر الإنساني ولكن حتى في الحلم فليس في العدم أو في السماء توجد بل في إمبراطورية الواقع[25]، والتعالي في الدين هو نفي واقعية الإنسان.

إن الدين المسيحي، كما هو هذا الكائن الإنساني الذي ليس إلا منتوجا وموضوعا للخيال الإنساني أو لخيال الإنسان[26]، وبالتالي تم نفي كينونة الإنسان، إنه التعالي الديني بالإنسان،إن الطبيعة الإنسانية تم نفيها بواسطة التيولوجيا والسجلات الدينية وبالتالي كتاب جوهر المسيحية فهو ضد كل ما هو إنساني وبالتالي فإن معنى التيولوجيا متضمن فالأنثربولوجيا بين صفات الله وصفات الإنسان وليس هناك اختلاف فالجوهر في التيولوجيا هي الأنثربولوجيا وكل الصفات التي تعطيها لله لا تحدد وتكشف إلا الجوهر الحقيقي للإنسان والكلام الإنساني أي أن الله عند فيورباخ هو انعكاس للإنسان والتساؤل عن جوهر الإنسان هو التساؤل حول جوهر الله وان الله هو ماهية أو جوهر الإنسان مسقطا على الذات الإنسانية من الخارج.

كما يرى فيورباخ أن إله المسيحية هو مرآة الإنسان وإسقاط الإنسان خارج ماهو ذاته هو ضد الحرية، وعليه حاول البحث عن الدين الأصلي بل عن البعد الأصيل في الدين بعيدا عن التعالي به ضد الإنسان، وهذا ما جعل فلسفة فيورباخ إنسانوية باحثة عن جوهر الدين.

ويعود فيورباخ إلى نظام الطبيعة ليكشف أصل الدين وأن الدين وهم ونتاج الخيال وجذوره في الطبيعة ومبدأه الأساسيللدين هو الطفولة البشرية والأنثروبولوجية بمعنى الأصل في الممارسة والتأويلات الدينية هو أصل إنساني هنا يميز فيورباخ بين الدين الأصلي والمسيحي .

إن فلسفة المستقبل هي فلسفة الفعل الحر المرتبطة بالإنسانية المستقلة أي الفلسفة الجديدة هي فلسفة الإنسان فالفلسفة الجديدة تراهن على كشف الأنثربولوجيا داخل التيولوجيا وبالتالي حاول نقد وكشف تناقضات الفكر الديني المسيحي، وبالتالي شكل نزعة إنسانية مرتبطة بفلسفة الإنسان الواقعي البعيد عن مفهوم الجوهر المتعالي وبالتالي مهمة فلسفة الدين هو كشف هذا البعد الأنتربولوجيللإنسان.

2/ فلسفة الدين بين الإيمان والحب (مسألة الأخلاق):

في إطار نقده للمسيحية عمل فيورباخ على إثارة مسألة الأخلاق مبينا كيف أن الدين المتوارث لا يؤسس أخلاقا.

كما رأى فيورباخ أن الإنسان يوجد من أجل أن يعرف وأن يريد ولكن ما غاية العقل غير الحب والإرادة غير الحرية، وإننا تعرف من اجل المعرفة ونحب من أجل المحبة، ونريد من أجل الإرادة، أي أن نكون أحرارا فليس هناك كائن حقيقي إلا الكائن المفكر المحب والمريد. ليس هناك حقيقي كامل إلا ما يوجد في ذاته ولذاته ولكن أيضا هو الحب والعقل والإرادة[27].

وعليه رفض فيورباخ تنميط الدين المسيحي للأخلاق وتحت عنوان "التناقض بين الإيمان والحب" يقول فيورباخ: الحب يكشف لنا عن جوهر الحميمي، الإيمان يكشف الظاهر الحب بما هو الله والإنسان ويوجد بين الناس، والإيمان يفضل الإنسان عن الله والناس فيما بينهم، لان الله ليس إلا الفكرة الغامضة حول النوع حول الإنسانية لفصلها عن الإنسان.

وهنا تدخل ضرورة الإنسان عن أشباهه في تدمير الرابطة الاجتماعية بالنسبة للإيمان، فالدين يكون في تناقض مع العقل مع الأخلاقية مع المعنى الحقيقي للإنسان وهنا ينتقد فيورباخ دغمائية الكنيسة لأنها دمرت الأخلاقية الأصلية المسيحية من جهة وأخلاقيات الإنسان العاقل والطبيعي، وبالتالي نقد فيورباخ للإيمان في المعتقد الديني المسيحي هو بناء جديد لأخلاق النزعة الإنسانية الجديدة، وبالتالي الإنسان هو قاعدة الأخلاق التي هي أساس أفعاله.

وبالتالي ركز الفيلسوف على المحبة والحب كما يقول:" في الحب وفي العقل تختفي الحاجة لشخص وسيط والجماعة الإنسانية ليست فكرة خالصة، وإنها لا توجد إلافي الإحساس في طاقة الحب"[28].

وبالتالي هنا بدت أن أزمة الأخلاق هي أزمة أنثربولوجية بامتياز، وضرورة عصر جديد يفتح فيه الفكر الإنساني الجديد فيه يكون الوعي بالله ليس إلا وعي الكائن النوعي وهو الإنسان، أي أن هذا الأخير هو أساس الأخلاق والتي أثارها بنقده للمسيحية، وتأسيس مبادئ فلسفة المستقبل وبالتالي فان مباحثه التنويرية عملت على نقد جوهر المسيحية، ومنه خروج الفلسفة من مبدأ اللاهوت الى علم الإنسان، أي تحويل الدين الى انثربولوجيا(علم الإنسان).

خاتمة: ومن خلال هذا يمكننا أن نعتبر أن النقد السوسيوثقافي لكانط وهيغل وفيورباخ في عصر الأنوار، كان عصر انتصار الحرية العقلانية والتقدم وانتصار الفكر الفلسفي الحر الذي مهد في مجمل أعمالهم بالإعلان عن حقوق الإنسان، وبعث روح نقدية جديدة بعيدة عن كل المعتقدات وتقاليد القرون الوسط.

وعليه فالتنوير هو المجد الحقيقي، لأن فلاسفة الأنوار لم يتوقفوا عند الإشادة بقيم العقل والحرية والتقدم ونقد الدين في حدوده، بل تجاوز الأمر ذلك إلى تصور إمكانية تحقيقه على أرض الواقع.

الهوامش:

1 - -كارل بوبر،بحثا عن عالم أفضل ـ ت أحمد مستجير ،مكتبة الأسرة د ط ، 1999، ص 143.

2 - كانط الدين في حدود مجرد العقل ت فتحي المسكيني، جداول للنشر والتنوير، ط1، 2012، ص11.

3 - كانط الدين في حدود مجرد العقل المصدر السابق ص14.

4 - المصدر نفسه الصفحة نفسها.

5 - لمصدر نفسه ص15.
6 - المصدر نفسه ص 30.
7- لمصدر نفسه الصفحة نفسها.

8 - أنطوان سيف،ماالأنوار؟ أيس فضاء العقل والحرية العدد 1، الجزائر،2005، ص 7.
9- محمد الشيخ،ياسرالطائري، مقاربات في الحداثة ومابعدالحداثة،دار الطليعة، بيروت، ط1997،1، ص91.

10 - محمد نور الدين أفاية،الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، الدار البيضاء،بيروت، ط1998،2، ص 33.

11 - عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي "من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد"، الدار البيضاء، الرباط، د.ط.2007، ص149.

12 - مراد وهبة ، المذهب عند كانط ترجمة تطمي لوفا، دار وهان للطباعة والنشر، القاهرة، 1979، ص 9.
13 - عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي المرجع السابق، ص149.

14 - فريال حسين خليفة، الدين والإسلام عند كانط الدار العربية ط1، 2001 ، ص 83.
15 - عثمان أمين ،فلسفة كانط المكتبة الفلسفية، فران ،د ط فرنسا،1923، ص 129.

16 - محمد الشيخ نقد الحداثة في فكر هايدغر، الدار الحمراء، بيروت،ط2008،1، ص 512.
17 - منير الكوشو التاريخ والتقدم عند كانط ، ضمن المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد38-39. 2005، ص 24.

18 - المرجع نفسه، ص 25.
19 - هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، د-ط، 1996، ص116.

20 - زكريا إبراهيم ، هيغل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، د-ط،1970، ص.ص 23.24.

21 - إمام عبدالفتاح إمام، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيغل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، د-ط،1993، ص22.
22 - إمام عبدالفتاح إمام، دراسات هيغيلية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، د-ط،1985، ص59.

23 - لودفيخ فيورباخ، جوهر المسيحية، ترجمة جورج برشين، دار الرافدين، د-ط، كانون الأول،2016، ص 31.
24 – LudwigFeuerbach, essence du christianisme, traduction de l’allemand par- joseph roy. Paris 1864-p 11.

25 – Ibid, p 14.

26 – Ibid, p 15.

27 – Ibid, p,p 23, 24.

28 – Ibid, p 51.

ثالثا: الطالبة الباحثة طالبي قمير:

أما الطالبة الباحثة طالبي قمير فتناولت مسألة النقد السوسيوثقافي من جهة الفلسفة المعاصرة وكان عنوان بحثها **"الحشد عند أنطونيو نيغري وفكرة الفن المقاوم"**، وفي ذلك طرحت مسألة النقد السوسيوثقافي في إطار الفن المقاوم لثقافة النسق التي فرضتها الحداثة وكانت مقاربتها كالتالي:

يعيش الإنسان في العالم لا بوصفه كائنا فيه بتعبير هيدجر فحسب، بل بما هو العالم ذاته، في تحولاته، فالحديث عن قدم العالم وعن سرمديته كما هو الحال في كلّ تساءل ميتافيزيقي بحت، بلا وجاهة حقيقية ما لم تفتح عين الاستشكال واسعة على كائن العالم الذي منذ حدثانه بات محايثا له، فهل من معنى للعالم إن لم يوجد الكائن؟ وهل من معنى للعالم بلا حشوده؟ فالحشد أو الجموع كما يقول توني نيغري هي الأساس الأنطولوجي للمجتمع[1]، وسوف نقول بتحوير بسيط بأنّها الأساس الأنطولوجي للعالم بوصفه "بيت الجموع/الحشود"، هؤلاء الموكلون بتأسيس ما يبقى، فالإقامة الشعرية عند هولدرلين بهذا المعنى لا تختلف عن الإقامة السياسية لدى نيغري، فالشعراء حشد جوهريّ فعّال ولا ريب، داخل الحشد الكبير.

لم يكن الفنُّ يوما تعبيرا وجوديا ساذجا، إنّه على الدوام، طاقة تأسيس أنطولوجية، وهذا ما ذهب إليه نيغري في رسالته السادسة إلى صديقة ناني **Lettre à Nanni : Sur le construire/ 18 décembre 1988** حين كتب قائلا: "إنّ إمكانية تأسيس العالم عائد إلينا بالكامل، أن نستطيع بنائه مثلما استطعنا تقويضه، وحده الفن يموقع في هذه العملية الجذرية مشهد حركة الإنسان الجامعة، فالفن سلطة مؤسّسة أو طاقة تأسيس أنطولوجية. وعبر الفن الذي هو قدرة جماعية على التحرر البشري، تتحدّد ملامح المصير. إنّ إبداع الجميل عمل ثوري بالضرورة، ما يعني تأكيدا أنّ الفنان المنتج للجميل هو بالضرورة فنان ملتزم،ولا يكمن الالتزام أبدا في الارتباط بحزب وإنّما في العلاقة مع الكينونة."[2]

ولكن قبل الخوض في فكرة الفن والحشود التي تحدث عنها انطونيو نيغري في كتابه "الفن والحشود" وجب التوقف بنوع من التحليل المقتضب لهذا الانتقال من الطبقة بوصفها جمعا يضم الكتلة العاملة المشكلة للقاعدة المناوئة لملّاك وسائل الإنتاج إلى الطبقة بوصفها جمعا يضم كذلك طبقات أوسع من تلك التي يحتكرها أرباب المصانع والتي تشكل الوجه المابعد حداثي، في نطاق ما بات يعرف بالعولمة.

1.من الحداثة إلى ما بعد الحداثة: نيغري مستأنفا ماركس

1.1. مدرسة فرانكفورت ومأزق المجتمعات الرأسمالية:

يكاد يجتمع أغلب منظري مدرسة فرانكفورت في رؤيتهم النقدية للمجتمعات الرأسمالية، مشخصين الأزمة في أنّ سيطرة الإنسان على الإنسان ماتزال تمثل استمرارا تاريخياً في الواقع الاجتماعي، غير أنّ اختلافا في مفهوم السيطرة يحدّده الانتقال من حالة المجتمع ما قبل التكنولوجي إلى حالة مجتمع ما بعد التكنولوجي، بحيث لم تعد السيطرة مجرد تبعية العبد للسيد أو القنّ لصاحب العمل، بل تطورت إلى خضوع لنظام الأشياء اعتمادا على العقلانية.

وفي هذا الصدد يميّز إيفانإليشIvan Illich(1926_2002)في دراسة أولاها لتاريخية العمل بين نوعين من التّبعية ، تبعية اقتصادية وأخرى اجتماعية،"فرفع قيمة العمل من قبل البورجوازبة كان مطابقا لغاية مزدوجة، بحيث تُصبح هيئة العمل المدفوع الأجر أداةً حاسمةً لمحاربة الفقر، ولربط الناس بالنظام الاجتماعيّ في آن"[3].غير أنّ هذا النظام الذي هو في الواقع جملةُ العلاقات الإنسانية، والروابط البينذاتية المسيّرة بعدة مُعقلنة من الأدوات والوسائل والمؤسسات،إنّمايسعى من خلال "مبدأ السيطرة" Le principe de la dominationإلى سحق الإنسان ولسحب استقلاليته وتنميط علاقاته، وإلى فرض المزيد من إنتاج العمل الذي بات سمة المجتمعات الصناعية المتقدمة ، كلّ هذا بُغية تمكين النظام من بسط هيمنته.

إنّ مايسِمُ الحضارة الصناعيّة المتقدّمة من تطوّر تقني و رفاهٍ، على الرغم ما لهذين الملمحين من إيجابيةٍ، فقد قلصّ من الحريّة الفردية فأضحى" التقدمُ التقنيُّ يرسّخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق، وهذا النظام يوجّه بدوره التّقدم ويخلق أشكالا للحياة والسلطة"[4]. لقد كانت مدرسة فرانكفورت على وعيٍ تامّ بوصفها شكلا جديدا من المادية المعبّأة بالتأملّ النقديّ، بضرورة اتخاذ موقف مناوئ، وبضرورة تنامي القدرة في مواجهة العالم المتّجه صوب عقلنة الحياة والمجتمع وعلمنتهما، "لأنّ المجتمع الصناعي المتقدّم والمتمكّن من العلم والتكنولوجيا قد نظّم نفسه بصورة يستطيع معها دوما السيطرة، وبقدر أكبر من الفعاليّةِ على الإنسان والطبيعة"[5].

ويمكن من خلال عبارة ماركوزه: "إنّ الفنّ لايستطيع أن يغيّر العالم، لكنه يستطيع الإسهام في تغيير وعي وغرائز الناس، الرجال والنساء الذين يمكن لهم أن يغيّروا العالم"[6]. إدراك مدى فاعلية الفنّ وقدرته على تثوير الوعي وعلى التغيير وتجاوز الواقع القائم. إذيصبح للفنّ وحدهُ ،كما يرى ماركوزه إمكانية النفاذ اللطيفة إلى أعماق الوجدان الفردي والجمعي، ومن شأنه إعادة إنتاج عالم حرّ وجديد. خاصة إذا سلّمنا مع نيغري "بأنّ بنية النظام الرأسمالي اليوم هي بنية قمعية حقيقة، وقد باتت عاجزة عن

فهم تجارب الناس الحية"[7]، فكيف تتلاقح الفكرتان ههنا، فيما بين الفيلسوفين الذين لا يشكلّ التيار الماركسيّ لكليهما سوى خلفية واحدة هي في الواقع أساس المساءلة النقدية -استئنافا – للمجتمعات الرأسمالية في طابعها المابعد حداثي؟ وما هي الصيغة الجديدة الذي باتت تتخذها الطبقة الكادحة أو البروليتاريا في رؤية نيغري المعاصرة؟

2.1 نيغري ومفهوم التعدّد، أو الحشد بما هو سياسة مُقاوَمة.

يعود بنا مايكل هاردت M.Hardtلإبراز الاختلاف ما بين البروليتاريا كمفهوم ماركسيّ أطلق على طبقة خاضعة لأرباب العمل، والجموع أو الحشود/ الجمهور بما هي الحالة التي أفرزتها مجتمعات ما بعد الحداثة، إلى تشخيص باولو فيرنو (Paolo Virno) الذي يستخدم مقاربة ألسنيّة لفكرة الجمهور، فهو يشخص وضع العمل الما-بعد فوردي (post-Fordist) كوضع ثرثار.ويقول بأنّ البروليتاريا الصناعيّة كانت بالأساس صامتة، أي أنّها عملت في صمت وفي في ضوضاء المصنع، بينما يتميّز الشّكل الطاغي للعمل اليوم بالأداء اللغويّ والإبداع[8]، وقد سبق لمايكل هاردت أن طرح بدوره في الكتاب الذي ألفّه بالشراكة مع أنطونيو نيغري مفهوم الجمهور أو الحشد la multitude*، فهما يوضحان بأنّ:"الجمهور هو ذات العمال المشتركة، أي الجسد الحقيقي للإنتاج ما بعد الحديث (...) وهو في الوقت نفسه الشيءُ الذي يحاول منه الرأسمال الجمعي أن يصنع تطوره العالمي، وهنا الموضع الذي منه تبدأ الشخصية السياسية الحيوية الحقيقية للجمهور عبر صراعات العمال من أجل النشوء[9]، وعليه يكون "الجمهور مفهوم طبقي، والطبقة يحددها الصراع الطبقي، الطبقة باختيار مفهوم سياسي، من حيث إنّالطبقة هيجمع يصارع على نحو مشترك...ونظرية الطبقة لا تعكس الخطوط القائمة للصراع الطبقي فحسب، بل تقترح خطوطا مستقبلية ممكنة أيضا"[10].

إنّ الأداء اللغوي والإبداع الذي بات ميزة الحشد اليوم، يرجعه أنطوني نيغري إلى طبيعة تكوين هذا الحشد نفسه من حيث هو جملة إمكانات فردية متمايزة ومختلفة وإن كانت تشكل في الأخير جمعا متعددّا من الداخل، ولعلّ تمثيلا بقطع البازل يكون أقرب إلى تصور معنى التشكيل الجامع لوحدة الصورة النهائية لهذا المسمى حشودا أو جموعا بحيث "تنبجسُ عند تلك النقطة من الكفاح ضد العنف والاستغلال التي تظهر بها المطالبة بنماذج وأشكال جديدة للحياة ونفي النظام القائم وأخلاقياته وثقافته، وتأكيد حقّ الفرد في الكفاح ضد البؤس والكدح ليتوصّل إلى كونٍ يصبح فيه المحسوسُ والهادئ والجميلُ، أشكالَ الوجود، ومن ثمة شكلُ المجتمع ذاته"[11].

يعلن الفيلسوف الايطاليّ أنطونيو نيغري في حوار أجراه معه فريديريك بران بأنّه ما يزال ماركسيا وفيّا لمبادئ حركة التحرر العمالية، فيقول:"من الضروري تحديد الأشكال المحددة للعمل والاستغلال ؛ هذا أمر أساسي بالنسبة لي ، ومن وجهة النظر هذه ، ما زلت ماركسيًا. في الواقع ، بالنسبة لي ، لا يزال من الأساسي معرفة من هو الموضوع ، وفهم كيف يتم تنظيم هذا الموضوع ماديًا: ما هو المحور الذي يتم تنظيم

إرادته حوله؟ كيف يتم بناء لغته؟ كيف تشمل احتياجاته ورغباته بعضها البعض؟ من خلال هذه الأسئلة يمكننا أن نصل إلى تعريف مفهوم التعدد هذا الذي لا يتطابق أبدًا وفقًا للعصر: إن الجمهور بالنسبة لمكيافيللي ليس جمهور اليوم ؛ الجمهور هو مفهوم تاريخي ، وبالتالي مثل أي مفهوم تاريخي ، يجب تحديده. مما لا شك فيه أن تعدّد مكيافيلي يعني مجموعة من العمال شبه المحترفين الذين يمتلكون قدرة معينة على العمل بشكل جيد مع الصوف والحرير ؛ اليوم سيكون من المزيد من قدرات العمالة الماهرة"[12].

تتميز ما بعد الحداثة بالتأويل السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي ويسميها نيغري وهاردت بعد فوكو بالسياسة الحيوية أو البيو-سياسي، ففي مجتمع سياسي حيوي، لم تعتد تكتفي السلطة بإعادة إنتاج النظام السياسي، بل صارت تحول في الوقت نفسه الاجتماعي والثقافي، وفي الأخير تحوّل الأجسام وأشكال الحياة والوعي، وفي الأخير تحول الحياة نفسها في عمومها. ومن هنا يمكن تصور الحشد بما هو الطبقة العاملة تحت إشراف رأس المال وبالتالي يحتمل أن يكون الطبقة الرافضة له(...) ويطبع الحشد شكله في العمل اللامادي وهو "شبكة مفتوحة وفسيحة تستطيع كل الاختلافات التعبير فيها بحرية، إنّه الأساس الأنطولوجي لكل مجتمع، وهو الذي يؤدي الى التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية[13].

الفن إبداع الحشود المقاومة:

يقول انطونيو نيغري في محاضرته المعنونة ب **"العمل التعدّدي وبنية السياسة الحيوية"**: "عندما نتحدث عن الاستهلاك الفرعي الحقيقي للمجتمع تحت مظلة الرأسمالية، فإننا نعني تجزئة الحياة واحتفاء قيمة الاستخدام، وكذلك استعمال رأس المال لأشكال الحياة، ولكننا في نفس الوقت نعني: البناء المقاوم الذي تم تأسيسه داخل هذا الأفق الجديد، ويعتبر هذا التضاد خاصية من خصائص ما بعد الحداثة"[14]. ولئن كان الحشد مفهوما تاريخيا فهو مرتبط لا محالة بفكرة التصير والسيرورة لأنماط العمل.

إنّ تغيرّ العصر أي الانتقال من الحداثة إلى ما بعدها، قد تمّ معاينته من خلال تحوّل العمل، بمعنى الانتقال من التجريد الضخم لقيمته إلى التفرّد غير المادي لقوته التعبيرية، ولئن كان الفنّ على دوام إعادة خلق إمكان الجميل، فما الفن وهنا وفي هذا المقام؟ إنّ الفن إذن بما عمل، عمل حيّ، هو إبداع التفّرد، الصور والأشياء الجميلة، فهنا وفي هذا الحركة الأوليّة تكمن قوة الذات الفاعلة، اقتدارها على تعميق المعرفة للحد الذي يعاد فيه خلق العالم[15].

يعتقد نيغري بأنّ الفعل التعبيري لا يبلغ الجمال والمطلق إلاّ عندما تصبح الإشارة واللغة المعبّر من خلالها شركا واحدا، وعندما تفهم كمضمون مشروع مشترك، إنّ الجميل بوصفه إبداع التفردّ والذي يتكشف انطلاقا من المشترك داخل تعدّدية الذوات المنخرطة في بناء العالم، إنّ الجميل ليس فعل التخيّل وإنّما الخيال ممهورا بالفعل، والفن بهذا المعنى تعدّد أو حشد[16].

الهوامش:

1 - أنّا هارلا، الإمبراطورية والحشد عند توني نيغري، ترجمة : نور الدين السافي، أوراق فلسفية، مصر، 2008، ص 26.

2 - Antonio Negri, **Art et multitude, Neufs lettres sur l'art suivies de Métamorphoses**, Traduit de l'italien par : Judith Revel, Nicolas guilhot, Xavier Leconte, et Nicole Sels, Mille et une nuit, France, 2009, pp.87-88.

3 - أرليش بك ، **هذا العالم الجديد، رؤية مجتمع المواطنة العالمية**، ترجمة : أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا 2001، ص16.

4 - هربرت ماركيوز ، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1988، ص 28.

5 - المرجع نفسه، ص53.

6 - هربرت ماركيوز، **البعد الجمالي، نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1979، ص 45.

7 - Sonia Dayan Herzbrun, Entretien avec Toni Negri, Nomadisme et métissage, Tumultes /1 n° 24, 2005, p.182.

8 - جارن أوز سلجوق، **حوار مع مايكل هاردت، الإمبراطورية والسيادة والصراعات الجديدة**، ترجمة: الحبيب الحاج سالم، http://alaalam.org/ar/interviews-ar/item/504-646290317، تاريخ التصفح: 30.09.2020. (20:50).

* ترجمت كلمة Multitude إلى العربية جمهورا، غير أنّ هذا يوقعنا في إشكال مع ترجمة ثانية لـــ Masses بالجمهور أيضا، والكلمتان متمايزتان من حيث دلالتهما كما يوضح ذلك توني نيغري ومايكل هاردت فالأولى تعني: "أنه ذات اجتماعية متعددة، لا يقوم عمله وتركيبه على هوية أو وحدة وإنمّا هو مشترك، الحشد إذن يمثل مجموعة مفردات Des singularités، والمفردة هنا تعني ذات اجتماعية لا يمكن ردّ اختلافها إلى تشابه". أنظر : مايكل هارت وأنطونيو نيغري، **"الجمهور، الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية"** ص12 وص187، أمّا الثانية أي الجمهور فيعرّفها غوستاف لوبون على أنّها: **ظاهرة اجتماعية لاواعية**، تذوب فراداتها في هذا **الكليّ المنقاد**، بخلاف الحشد عند نيغري الذي يعني اتحاد الفرادات كقوة واعية مقاومة. أنظر كذلك

مقدمة هاشم صالح: غوستاف لوبون: **سيكولوجية الجماهير**، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الساقي،بيروت، ط1، 1991، ص 32.
9 - مايكل هارت وأنطونيو نيغري، **الجمهور، الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2015، ص190.

10 -المصدر نفسه ص، ص 193-195.
11 - هربرت ماركيوز، **نحو ثورة جديدة**، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، د ط، 1971، ص 50.

12 - Frédéric Brun, Entretien avec Antonio Negri, in : Multitudes, Revue politique artistique philosophique : https://www.multitudes.net/entretien-avec-toni-negri/

13 - أنّا هارلا، الإمبراطورية والحشد عند توني نيغري، المرجع السابق، ص، ص 23-26.
14 - أنطونيو نيغري، العمل التعّددي وبنية السياسة الحيوية، ترجمة: محمد خضر، أوراق فلسفية، مصر، ص 50.
15 - Antonio Negri, **Art et multitude, Neufs lettres sur l'art suivies de Métamorphoses**, op.cit, p p 14-15.
16 - Ibid., p.16.

رابعا: الأستاذ الباحث شريف رضا:

يقدم الأستاذ شريف رضا ملخصا للمسألة التي تعرضت لها الطالبة الباحثة طالبي قمير بخصوص النقد السوسيوثقافي في الفلسفة المعاصرة وبخاصة لدى حصرها لهذه المسألة في مجال الفن كأسلوب مقاوم لقرف الحياة الحديثة، فالفن في الفلسفة المعاصرة أخذ مساحة واسعة من الدرس والاهتمام باعتباره البديل الذي يخلصنا من الفكر النمطي الذي حاولت الليبرالية المتوحشة أن تلهي به الجماهير الواسعة ضمن أنماط الشغل المختلفة، لقد عبرت الفلسفة المعاصرة عن هذا الخواء وهذه العدمية بالصيغ الفنية كمقابل لطغيان النزعة المادية التي قزّمت حضور الإنسان إلى درجة الإعلان عن موته كما عبرت عن ذلك الفلسفات المتشبعة بالآراء العلمية كما هو الحال عند البنيوية، من هنا كان توظيف الفن عند أنطونيو نيغري استدعته الحاجة الجماهيرية لمقاومة الاستغلال والاستيلاب الذي فرضته منظومة الفلسفة الليبرالية.

إن السياسة الجديدة التي تقوم عليها الفلسفة المعاصرة تتلخص في الثقافة الجماهيرية الواسعة التي تنتشر في فضاءات أكثر قابلية للنفاذ إلى ذهن الجماهير الواسعة عبر وسائط التواصل الاجتماعية المختلفة وأنماط الإشهار الذي تقوم عليه مختلف القنوات الإعلامية بهدف قيام فضاء عمومي فاعل غير مستلب تكون فيه الحرية هي المطلب الأساسي ضمن هذا المسعى. إن الفضاء العمومي بالمعنى الجديد الذي يريد أن يقدمه

الفن يكون خاليا من كل أساليب الاستغلال التي اعتادت عليها الرأسمالية المتوحشة، وهو فضاء القارئ الذي يخلق مساحة واسعة للنقد والمساءلة.

خامسا: الطالبة الباحثة خنوس أشواق:

لقد تناولت الطالبة الباحثة مسألة النقد السوسيوثقافي من جهة الاستشراف والمستقبلية في ذلك تعرضت للنماذج التي لها تصورات بخصوص النظر المستقبلي وكانت مقاربتها كالتالي:

لا أحد ينكر أن الفلسفة كممارسة عقلية متزامنة مع الخطاب النقدي، سواء بشكل علني أو بشكل مضمر وفصل الفلسفة عن النقد يكاد شبه مستحيل حتى وإن اقتضى المنهج ذلك، لذا نجد أغلب الفلاسفة تطرقوا الى النقد كممارسة فلسفية منهجية أو من خلال تعرضهم للنظريات السابقة عليهم بالنقد وإن كان غير ظاهر للعيان، لقد شهد النقد في تاريخ الفلسفة منعطفا حاسما دلالة ومعنى، حيث يشير الى تيار فلسفي بعينه يطلق عليه فلسفة النقد، هذا ما شهده العصر الحديث مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط 1724/ 1804 الذي عرف بثلاثيته النقدية لذا ما هي التحولات التي عرفها النقد معنا ووظيفة عبر مسارات التاريخ؟ وما علاقته بالفلسفة النقدية؟.

استطاع الفلاسفة الألمان الذين كان لهم يد في بناء الفكر النقدي من كانط، نيتشه، هابرماس، من تشيد صرح نقدي عميق وأيضا الفلاسفة الفرنسيين لم يسلموا من ذلك على رأسهم فوكو ودريدا ...الخ حيث كان لهم لمستهم الخاصة لسؤال النقد على اختلاف مرجعيتهم الفكرية وخلفيتهم الإيديولوجية، لكن ما يجمعهم أنهم اعتمدوا على النقد كمساءلة فلسفية على اختلافه وتعدده دلالة وشكلا، لذا النقد اهتم بالأسس المعرفية ولم يكن بعيدا عن أسئلة الإنسان والسلطة وبناء على ذلك فإننا نعالج النقد الفلسفي لدى كل من كانط رائد الفلسفة النقدية ثم نوضح دلالة النقد في بعده السياسي لدى ميشال فوكو ثم نبين معنى النقد في فلسفة فرانك فورت النقدية.

1 - التأسيس الفلسفي للنقد مع كانط:

لا مناص أن النقد يحمل دلالات متعددة ومختلفة لذلك لا يمكن أن يكون له تعريفا جامعا مانعا لان التعريف يخضع لمطارحات تاريخية ما يجعلنا غير قادرين على الفصل في معنى النقد لأنه يختلف من موضع إلى آخر حسب استخدامه ويشير جميل صليبا في معجمه الفلسفي أن النقد **Critique** بالفرنسية، بالانجليزية **Criticisme**، **Critias**باللاتينية، الانتقاد في اللغة من باب الافتعال يقال: نقد الدراهم وانتقدتها أي أخرجت الزيف منها وانتقد الدراهم :قبضها نقدا،ونقد الرجل الشيء اختلس النظر نحوه،والانتقاد عند المحدثين هو التعليل والمنتقد هو الحديث الذي فيه علة، الانتقاد لدى الفلاسفة عدة معاني، بالمعنى العام هو النظر في قيمة الشيء وانتقاد المعرفة هو النظر في قيمة المعرفة هل هي ممكنة؟ وما هي شروط إمكانها وحدودها؟ وانتقاد العقل

المحض هو النظر في قيمة العقل من حيث هو ميزان توزنبه الأمور النظرية، وانتقاد العقل العملي هو النظر في قيمة العقل من حيث هو ميزان توزن به أفعال الإنسان[1].ويشير لالاند في موسوعته الفلسفية إلى ثلاثة معاني للنقد: فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه أو عليها حكما تقويميا، وتقديريا، كالنقد الفني والمنطقي كما وضحه كانط بوصفه فحصا حرا،ويطلق النقد على اعتراض أو استقباح يدور حول نقطة خاصة، وإما على دراسة إجمالية ترمي الى دحض أو إدانة عمل ما، كما يشير الى الصفة "نقدي" أي ما يشكل أزمة أو ما يتعلق بأزمة في الكلام على وضع مادي أو فكري خطير أو غير مستقر أو لا يمكن الاستقرار فيه[2].

رغم أن لفظ النقد ليس وليد العصر الحديث لاستعمالاته المتعددة في العصور السابقة إلا أنه أستعمل في العصر الحديث لتميز هذا العصر بالتحليل العقلي ونقد كل ما هو مقدس إلى أن يصل إلى المدنس واشتغاله على أصول المعرفة التاريخية هو ما كان عليه في عصر التنوير الذي عرف بعصر النقد وتحرير العقل من مقدس وتأسيس فلسفة النقد مع كانط، فكل شيء خاضع للنقد ما جعله يؤسس فلسفته النقدية كمرحلة أولى تجاه مذهبين أولهما الدوغمائية والثاني الارتيابية وفي مرحلة أخرى يجعل منه تقدما للمعرفة حيث يجعل من الدوغمائية مرحلة طفولة العقل والارتيابية تشير الى الحكمة والتعقل في حين النقد هو الحكم الناضج[3].

بدأت الفلسفة النقدية بنقض الدوغمائية من خلال الممارسة الريبية، يحتل النقد الكانطي منطقة الوسط بين الدوغمائية والريبية، فالريبية بمثابة الموجه الصحيح للعقل وحارسًا له موجها نحو الدوغمائية، الريبي هو الناظر الذي يقود المتعقل الدوغمائي إلى نقد صحي للفاهمة وللعقل نفسه[4]. لذا شكل النقد منعرجًا حاسمًا في التفكير الفلسفي بواسطة اعتماده التحليل Analyse الذي يريد به الكشف عن الظروف العرفانية الأولية التي أتاحت للإنسان أن يعلم ما يعلمه[5]، مهمة الفلسفة تكمن في التحليل، لذا النقد لا يكون بطريقة تجريبية بل عن طريق التحليل استنادا إلى ماهو قبلي فانحصرت مهمة النقد الكانطي في هدم الدوغمائية والريبية إضافة إعمال العقل وإخضاع حدوده للمساءلة النقدية.

فالتحليل النقدي لدى كانط يرغب به بناء بحثًا ميتافيزيقيا بقدر ما أراد به أن يكون مفتاحًا للميتافيزيقا، لكن تراجع في نهاية المطاف عن تصريحه رغم أنه حدد موضوعات الميتافيزيقا " لله، الحرية، الخلود"، لكنه وضح أن هذه المواضيع من الصعب أن يتنازل عنها الإنسان لكنها في ذات الوقت بعيدة كليًا عن حدود العقل النظري وقدراته فإذا جعلنا منها مواضيع للعقل العلمي تقع في تناقض ومتاهات[6]، حاول كانط نقد العقل لأنه وسيلة لبلوغ المعارف بمعنى لولا العقل لما تمكنا من تحصيل المعارف وإخضاعها للنقد، لأن هذا الأخير يمكننا من تمييز بين ما هو جائز

من عدمه، هذا ما جعل فلسفته تتصف بالفلسفة الفلسفة النقدية لأنها تضع الحاضر الذي تريده أن يكون قائما على أساس الحرية والحق والعمومي[7].

نجد نيتشه يرفض ما قدمه كانط بأن العقل يمتلك القابلية أن يخضع ذاته للنقد من غير المنطقي أن تخضع ملّكَة نفسها للنقد بامتلاكها الحقيقة المطلقة إلا بوجود ملكات أخرى تخضعها للنقد، وبدورها هي الأخرى تكون قد حصلت على المعرفة المطلقة، يعلي نيتشه من قيمة الجسد الذي كان محط رذيلة، لذلك ينقد العقل ويصحح مساره جينيالوجيا، فالعقل يطمح أن يكون هناك تاريخ للفكرة والأفكار، فالمفكر دائما يبحث عن إيضاح لتساؤلاته[8]. فأصبح النقد عبارة عن فن **Artcriticas** رائج ساهم بشكل أوبآخر في التقدم والدعوة إلى الحرية ناهيك إلى تطور علمي وعقلي لأن شعار الأنوار لازم العقل فوحده التنوير يمنعنا من الوقوع في الخطأ وتجاوز العجز، فالتنوير حسب كانط هو خروج الإنسان من وضع العجز الذي هو نفسه مسؤول عنه، فالإنسان مسؤول ذاتيا عن هذا الوضع والسيئ في ذلك لا يعود إلى قصور عقله بل إلى عجز في اتخاذ القرار والافتقاد للشجاعة في استعمال هذا العقل دون اللجوء إلى الغير، فشعار الأنوار لتجرأ على المعرفة ولتكن لديك الشجاعة على إعمال عقلك الخاص[9].

نشر التنوير وتحرير العقل من القيود كفيلان برفع الوصاية عن الإنسان وتحطيمها لأن التقدم الذي سيحصل جراء ذلك لن يكون، لا يعني تقدم الفرد بل يعني تقدم الإنسانية قاطبة والغالب من كل ذلك أن يعيش الإنسان في مجتمع مدني تسوده الحريات والحقوق المدنية بالتالي أن يعيش الإنسان مع غيره في وفاق تحت قانون وفي نظام تسوده العدالة[10]، إن الطاعة والتزام الولاء تجعل من العقل قاصرًا وعاجزًا يتناقض مع الطرح المستنير، فعلى حاكم الدولة أن يكون ذو عقل راجح مشجع على التنوير ما يسمح لرعاياه بممارسة حقهم العقلي حتى ولو كان ذلك موجه نحو تشريعات سياسية أو قانونية هذا هو الملك المستنير[11].

1. النقد نيتشوي وبناء فلسفة الإنسان الأعلى:

انتقد نيتشه كلما ساد في عصره مقوضاً الجذور والأسس الغربية ثائرا ضد النسقية، والرتابة، مقدما أفقا جديدا يستطيع الإنسان من خلاله أن يثبت ذاته وأن يعبر عن نفسه ليصل إلى الإنسان المتعالي أوما يسميه نيتشه **السوبرمان**، يحمل نيتشه لواء النقد الجنيالوجي الذي من خلاله يتم إزالة الأقنعة التي ارتدتها الحداثة الغربية في جانبها الأخلاقي والمعرفي والسياسي محطما أصنام الحضارة الغربية، ما يشير إلى أنه اتخذ إزائها موقفاً سلبياً، وهذا يعد هجوما صريحاً على التصورات الفلسفية السابقة عليه هذا ما نلاحظه في كتاباته التي يقدمها بشكل شذرات في غالب الأحيان عبارة عن أشعار ومقولات مأثورة مخالفا ما كان عليه الكثير من الفلاسفة الحداثيين على رأسهم ديكارت، كانط، هيغل، وغيرهم كثر»[12].

يهدم نيتشه كل التصورات بمطرقته النقدية مكذبا ما تم التطرق إليه في الفلسفات القديمة التي جعلت من الجسد مركز الرذيلة وأعلت من قيمة النفس لا لشيء إلا لأنها تمثل الصفاء والنقاء، وهذا كان عليه ديكارت الذي ميز بين الجسد والنفس، لكن نيتشه

يكذب ذلك موضحا أن الوهم والكذب هو من حل محل الحقيقة وهو الذي كشف الزيف وأزاح القناع حيث يقول: «**إنني أول من اكتشف الحقيقة لأنني استطعت أن أرى الكذب ككذب**»[13]، يتضح أن نيتشه أعاد الاعتبار للجسد لأنه تركيبة جوهرية للإنسان وهو أساس الذات الإنسانية فلم يختزله بل يدافع عنه بقوة فالذين أقصوا الجسد هم غير قادرين على تحقيق مطامحه، وهذا عجزًا من ذواتهم بهذا الشكل تنازلت عن الحياة.

مختلف مظاهر اللاعقل الظاهرة في المجتمعات الاستهلاكية راجعة لممارسات العقل الذي احتوته السلطة والمعرفة، يتجلى ذلك في الدولة الحديثة القمعية التي أشاد بها ميشال فوكو في معظم أعماله الفلسفية، لذا رواد مدرسة فرانكفورت سعوا جاهدين الى تقديس الفرد وما له من خصوصية واختلاف دون الوقوع في نسقية مجتمعات الحديثة والاستهلاكية التي طغى عليها الضبط، فمحاصرة الفرد والحد من حريته هو ما ميز الحضارة الغربية التي بلغت التقدم العلمي. فالسلطة ومركباتها في هذا الحال استندت الى المعرفة بطريقة ذكية تخفي بها أشكالها القهرية لضبط ومراقبة المجتمع بما يتوافق مع مصالحها لصناعة أجساد خاضعة، العقل بالنسبة لمدرسة فرانكفورت عقلي أداتي بامتياز فلابد من إعادة الاعتبار للنقد في ظل مفارقات المجتمع الصناعي؛ هذا ما تبناه أكسل هونيت من خلال صياغة براديغم الاعتراف ناقدا الرأسمالية المتوحشة التي سلبت الفرد قدسيته وأخضعته للتشيئ. لذا الجهود التي قدمها فلاسفة فرانكفورت بدءا من هوركهايمر، تيودو أدورنو، هبرماس وصولا الى أكسل هونيت حضت بحضور واسع لدى الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين ممثلو تيار فلسفة الاختلاف كل من فوكو، ،دولوز الى دريدا هذا ما سنوضحه في الصفحات القادمة.

4- النقد وتمثلاته لدى ميشال فوكو:

ميشال فوكو من أكثر الفلاسفةالفرنسيين شهرة لما له من تأثير كبير على فلاسفة ما بعد الحـــــــــداثة لأن أعماله جسدت روح عصر فكريا ومازالت تثير نقاشات على الساحة الفلسفية، فمقاربة مشروعه الفلسفي في جوهرها، تقوم على دراسة التغيرات الحاصلة على مستوى بنية العقل الغربي مؤسسا لفكر جديد فكَّرَ في اللامفكّر فيه، حاملا مطرقة نتشه مهدما تلك الأسوار التي تحد من حرية الإنسان،كان فوكو ناقدا لاذعا للحضارة الغربية مستندا إلى منهجه الأركيولوجي كاشفا ألعاب السلطة معريا ملابساتها ومختلف أشكال الاستبداد مبينا أن العقل الغربي صانع الحضارة عقلا زائفا مرافق للسلطة وليس عقلا معرفي في ذاته.

ذات العقل الذي كرس الحرية اليوم يحد من حرية الأفراد ويقمعها يدمر الحضارة الإنسانية، لتحوله من عقل تنوري الى عقل تدميري مساهم في أشكال الهيمنة فالعلاقة واضحة بين العقلانية وتجاوزات الممارسة السلطوية، في هذه النقطة يتقاطع ميشال

فوكو مع النظرية النقدية التي سبق وأن قدم مؤسسوها نقدا اجتماعيا للعقل الغربي يقول فوكو لمحاوريه بول رابينو ودريفوس هوبيرت: " هل ينبغي أن نقيم محاكمة للعقل؟ برأيي، لا شيئ أعقم من ذلك. فالأمر ليس له علاقة بالإدانة أو البراءة، ثانيا إنه من غير المنطقي أن نرد العقل بمثابة نقيض اللاعقل لأن مثل هذه المحاكمات تستلزم منا أن نلعب الدور الاعتباطي والمضجر الى التمييز بين العقلانية واللاعقلانية المهم من كل هذا هو الاهتمام بذلك النوع من العقلانية التي تميزت بها ثقافتنا الحديثة المرتبطة بفلسفة الأنوار، هذا ما قام به فلاسفة مدرسة فرانكفورت لكن هدفي ليس الشروع في مناقشة أعمالهم المهمة والقيمة، وإنما أهدف الى تقديم طريقة أخرى لتحليل العلاقات بين العقلنة والسلطة".[14]

وقف فوكو عند بنية السلطة وآليات عملها محللا علاقاتها الدياليكتية، تم ذلك على يد ميشال فوكو لأول مرة، فانتشرت السلطة في كل مكان فللطبيب سلطة يمارسها على مريضه وللأستاذ سلطة يمارسها على تلميذته، فالسلطة شاخصة في كل مكان متأصلة في المجتمع تمارس من نقاط لا حصر لها فهي لا ترى ولا تتكلم[15]، السلطة موجودة في أسفل المجتمع في المدارس وفي المستشفيات وفي مجال الطب بمعنى أن السلطة تمارس أكثر مما تمتلك[16]، لا في القصر الحكومي أو على المستوى السياسي فقط بمعنى أن السلطة ليست مجرد هرم سياسي بل تأتي من الأسفل.

لا يتصور فوكو السلطة خارج إطار المقاومة ما يجعلها لا تستغني على الحرب في جميع الأحوال، فالمقاومة متمركزة في جميع شبكات السلطة، حيث يبين وجود أنواع من المقاومات والنضالات، فهذه المقاومات تقاوم أشكال الهيمنة باختلافها سواء كانت على الصعيد الاثني أو الاجتماعي أو الديني، وتلك التي تدين أشكال الاستغلال التي تفصل الفرد عما ينتجه، والتي تحارب كل ما يربط الفرد بنفسه ويضمن بالتالي خضوعه للآخرين[17]، وإن وجدت النضالات ومختلف أشكال المقاومة لا تعتبر ثورة بل مجرد رفض لمظاهر الهيمنة. بدأت السلطة بتطويع جسد الفرد، وإخضاعه، واستنزاف كامل قدراته بتشكيل قاعدة الأساسية للسيرورات البيولوجية ،وذلك عبر معدلات الولادة، الوفيات ،ومستويات الصحة...الخ. بمعنى آخر السلطة سعت لاستثمار الحياة، بدل من سلطة مميتة للحياة، ولكن على الرغم من هذا فوكو لم يكن مقتنعا بأشكال السلطة ومختلف ممارساتها.[18]

نقد فوكو للعقل والعقلانية الغربية التي سقطت في سراديب التقنية جعل أسطورة العقل التنويري تختفي بعد أن شهد تحطم القيم الإنسانية في ظل الحداثة مما أدى الى ظهور تيار مابعد الحداثة، لكن هابرماس قوض الطرح الفوكوي بجعل فلاسفة مابعد الحداثة الفرنسيين من شخصيات باتايل، فوكو، دولوز، دريدا ينتمون الى عدمية

نيتشه[19]، معترفا أنه على خطى كانط وفلسفة التنوير باعتباره المؤسس الأول للحداثة قبل مجيء هيجل الذي أثرى بجهوده العظمى مشروع الحداثة. لا يمكن إنكار ما مقام به فلاسفة الاختلاف الفرنسيين السالفي الذكر بتعدد مشاربهم من إسهام في تحرك المسار النقدي للتفكير الفلسفي منفتحين على نصوص جديدة متميزين على السابقين عليهم بخلق مقاربات نقدية جديدة لم تكن متداولة قبلا كالجسد، والحقيقة السياسية

الخاتمة: ما نخلص إليه في الأخير أن مسار النقد يختلف من عصر الى أخر باختلاف اللحظة النقدية واهتمامات الفيلسوف، ما يمثل نقد جذري للأسس المعرفية والفكرية التي يبني عليها الفيلسوف نقده، فالنقد لازم الفلسفة والتجديد والتغيير لصناعة فلسفة المستقبل فلا وجود لوحدة النقد لأنه هناك أشكالا من النقد وجدالات لا يمكن تحديدها. رغم ذلك يبن فوكو أن النقد لا يكون إلا في علاقة شيء آخر غير ذاته، نظرة مجال معين له الرغبة في الحفاظ على قوته وتجديدها، فالنشاط المدهش للنقد أنه وسيلة للنظر والتفكير. كما ركز فوكو في نقده للحضارة الغربية على السلطة؛ هذه الأخيرة ليست حديثة العهد إذ لازمت الوجود الانساني عبر مر التاريخ، لكن هذا المفهوم اختلف معناه، حيث ارتبط في أغلب الأحيان بالمفهوم السياسي الدارج، وهذا يعني أن السلطة ارتبطت بشكل مباشر بالهرم السياسي وبآمر والمأمور.

الهومش:

1 - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة النقد،ج1،دار الكتاب اللبناني،بيروت،1982،ص138-139.

2 - أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، المجلد الأول، ص238.

3 - محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط1، 2014، ص20.

4 - كانط إيمانويل، نقد العقل المحض، تر: وهبة موسى، د.ط، لبنان: مركز الانماء القومي، د.ت، ص367

5 - نجيب محمود زكي، كانط وفلسفته النقدية. أوراق فلسفية،العدد11، 2014، ص70.

6 - نجيب محمود زكي، كانط وفلسفته النقدية، ص68.

7 - بغورة زواوي، مدخل إلى ميشال فوكو، بيروت : دار الطليعة، 2013، ص20-21.

8 - نيتشه فريدريك، العلم الجذل، بيروت: دار النتخب العربي، 2001، ص61.

9 - العريصة مصطفى، مدارات الذات في اللغة والنقد والتنوير، ط1، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية،2016، ص151.

10 - عباسي فيصل، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ط1، بيروت: دار المنهل اللبناني، 2015، ص127.
11 - كانط إيمانويل، ماهو عصر التنوير؟، تر: يوسف الصديق. مجلة الكرمل، العدد12، ص61.
12 - فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فلكس فارس، الاسكندرية، ص25.
13 - نفسه، ص154.
14 - رابينو بول و هوبيرت دريفوس، مسيرة فلسفية، تر: جورج أبي صالح، ط1. بيروت: مركز الانماء القومي، 1990، ص188.
15 - جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ط1، لبنان: المركز الثقافي العربي، 1987، ص89.
16 - نوردين الشابي، أنطولوجيا الراهن(مسألة الالتزام من منظور ميشال فوكو)، مجلة الفكر العربي، العدد22، 2015، ص27.
17 - رابينو بول و هوبيرت دريفوس، مسيرة فلسفية، ص190.
18 - موسى حسين، ميشال فوكو الفرد والمجتمع. المغرب : دار التنوير، 2009، ص 126-127.
19 - هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة. تر: فاطمة الجيوشي، سورية: منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، 1995، ص109.

أولا: الأستاذ الدكتور عيادي عبد المالك:

تعرضنا في هذا العام – الثالث - في مشروع بحثنا إلى بعض إشكالات النقد السوسيو – ثقافي التي يطرحها الفضاء الثقافي العربي وكذا الغربي في إطار التجاوز لما تروّج له الحداثة في ما يعرف بما بعد الحداثة، وهكذا تناول الأستاذ رضا شريف موضوع العولمة والهوية في إطار السياقات التي فرضتهما وأهم الإشكالات التي طرحتهما في سياق النقد السوسيوثقافي ضمن آفاق الحرية والجمالية والتواصل، كما تعرضت الباحثة حسيبة بن مراح لأفق تجاوز النقد السوسيوثقافي العربي الإسلامي في إطار الثقافة العربية الإسلامية في سياق المقدس مع المفكر الجزائري محمد أركون، وكذلك الوضع السياسي العربي الإسلامي في فضاء الصراعات الإقليمية مع المفكر الفلسطيني عزمي بشارة. أما الباحثة قمير طالبي فتناولت موضوع النقد السوسيوثقافي في العالم الغربي في مبحث المغايرة ضمن فضاء المابعد حداثي. هذا، وتناولت الباحثة كريمة قبروج موضوع الإنسان بالمعنى التواصلي ضمن أفق الحداثة الغربية والعربية الإسلامية وإمكانات التواصل بينهما، في حين تناولت الباحثة أشواق خنوس إشكالية العلاقة بين العلمانية والعولمة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر وكذا بين الحداثة والتحديث في الفكر العربي الإسلامي المعاصر أيضا، وهكذا جاءت الأعمال كالتالي:

ثانيا: الأستاذ شريف رضا:

العولمة وسؤال الهوية:

تمهيد: اثارت ظاهرة العولمة جدلا واسعا و تتعددت بشأنها الآراء وأختلف حولها الدارسون في علم الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع، وقد ازداد الحديث عن مصطلح العولمة مع زوال المعسكر الاشتراكي وإنفراد أمريكا بقيادة العالم كممثل للمعسكر الرأسمالي، ويدل هذا المصطلح على نظام جديد للعالم وعلى حركة دمج العالم وإلغاء الفواصل والحدود الجغرافية والزمنية والموضوعية بين الدول والمجتمعات وأصبحت كل المجتمعات تعيشها أو تعاني منها بدرجات متفاوتة حتى التي تعيش حالة من العزلة، مما جعل أغلب الدول تنتهج نظام اقتصاد السوق وما ترتب عن ذلك من تحرير للتجارة وإلغاء للقيود على حركة رأس المال، وقد نالت ظاهرة العولمة اهتمام المفكرين والباحثين ولذلك سنتطرق لها موضحين مفهومها و تأثيرها على الهوية في عالمنا العربي و الإسلامي.

1/ العولمة قراءة في المفهوم و الخصائص: في البداية يمكن القول ان العولمة ارتبطت بثلاثة احداث كبر وهي :

أ/السياسية: حيث انتهاء المواجهة بين الشرق والغرب، وانهيار الاتحاد السوفيتي وتفكك المعسكر الشرقي.

ب/ التقنية: وهي الثورة المعلوماتية، حيث شهدت هذه الفترة طفرة تقنية هائلة في مجال الاتصالات الإلكترونية وانتقال المعلومات، حيث ساهمت مساهمة فعالة في حدوث العولمة .

ج/ الاقتصادية: وظهور منظمة التجارة العالمية عام 1995م، ومقرها جنيف لتخلف الاتفاقية العامة للتعريفة الجمركية (الجات) وكتتويج لانتشار مذهب التبادل الحر واقتصاد السوق الذي بات أيديولوجية تسيطر على العالم شرقه وغربه، وهو ما وافق عليه قادة العالم عام 1998م، أثناء مشاركتهم في الاحتفال بمرور 50 عاماً على الجات[1]، وظهور الشركات متعددة الجنسيات.

لم توجد العولمة في السابق مع سيطرة أمم عسكرياً واقتصادياً كالحضارة اليونانية والرومانية والإسلامية وبريطانيا ولكن في الوقت الحاضر اجتمع سيطرة القطب الواحد مع التقدم المذهل في الاتصالات والمواصلات..

تختلف تعاريف العولمة بين المفكرين حيث يركز كثير من الكتاب على الجانب الاقتصادي وينبه على خطورتها من هذا الجانب بزيادة الفقر وتكدس الأموال وخدمة الشركات الكبيرة واضمحلال الصغرى أو إيجابيتها من انفتاح الأسواق وزوال الحواجز عن الأيدي العاملة، ومنهم من يبشر بها باعتبارها تحرر من الدول المغلقة وانطلاق نحو العالمية والتقدم.

ومنهم من يركز على الجانب الثقافي وأضراره، ومنهم من يأخذها بمفهومها الشامل، وهذا الاختلاف بسبب ذكر كل واحد جانباً من الموضوع وهو يذكرنا بمثل الذين دخلوا على الفيل في غرفة مظلمة فكل منهم عرفه بما لمسه منه.

ومع اختلاف تعريفات العولمة إلا أنها تأخذ عدة ظواهر:

- التقدم الهائل في وسائل الاتصال، لاسيما ظهور الإنترنت والقنوات الفضائية.

- هيمنة الغرب لاسيما أمريكا وسقوط المعسكر الشرقي، وتأخذ هذه الهيمنة أبعاداً عسكرية واقتصادية وثقافية وسياسية.
- بروز المؤتمرات المؤسسات الدولية والشركات متعددة الجنسيات.

وهذه التعريفات تتباين في درجة قبولها وخطورتها، حيث نجد أن أكثر المفكرين المسلمين ينبه على خطورتها مع التركيز على الاقتصادي كما فعل د. سعد البازعي حيث يقول: ''العولمة هي الاستعمار بثوب جديد، ثوب تشكله المصالح الاقتصادية ويحمل قيماً تدعم انتشار تلك المصالح وترسخها، إنها الاستعمار بلا هيمنة سياسية مباشرة أو مخالب عسكرية واضحة. إنها بكل بساطة عملية يدفعها الجشع الإنساني للهيمنة على الاقتصادات المحلية والأسواق وربطها بأنظمة أكبر والحصول على أكبر قدر من المستهلكين، وإذا كان البحث عن الأسواق والسعي للتسويق مطلباً إنسانياً قديماً وحيوياً ومشروعاً، فإن ما يحدث هنا يختلف في أنه بحث يمارس منافسة غير متكافئة وربما غير شريفة من ناحية ويؤدي من ناحية أخرى إلى إضعاف كل ما قد يقف في طريقه من قيم وممارسات اقتصادية وثقافية.[2]''

بينما يركز آخرين على الجانب الثقافي وربما سموها اختراقاً كما فعل الدكتور محمد عابد الجابري حيث قال: ''أن العولمة تعني: نفي الآخر، وإحلال الاختراق الثقافي .. والهيمنة، وفرض نمط واحد للاستهلاك والسلوك .[3]''أو فرض النموذج كما يصفها الدكتور محمد سمير المنير حيث يقول: ''فالغرب يريد فرض نموذجه وثقافته وسلوكياته وقيمه وأنماطه واستهلاكه على الآخرين، وإذا كان الفرنسيون يرون في العولمة صيغة مهذبة للأمركة التي تتجلى في ثلاثة رموز هو سيادة اللغــة الإنجليزية كلغة التقدم والاتجاه نحو العالمية، وسيطرة سينما هوليود وثقافتها الضحلة وإمكاناتها الضخمة، ومشروب الكوكاكولا وشطائر البرجر والكنتاكي .[4]'' .. أو غزو شامل كما اعتبرها أسعد السحمراني حيث قال: إن العولمة/الأمركة غزو ثقافي اجتماعي اقتصادي سياسي يستهدف الدين والقيم والفضائل والهوية، كل ذلك يعملون له باسم العولمة وحقوق الإنسان.[5]

والتصريح بأنها أمركة تصريح صحيح باعتبارها المؤثر الأقوى وقد أكد على أن جوهر العولمة هو النمط الأمريكي، الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش، حين قال في مناخ الاحتفال بالنصر في حرب الخليج الثانية: إن القرن القادم سيشهد انتشار القيم الأمريكية، وأنماط العيش والسلوك الأمريكي.[6]

وربما تكون صهينة لاسيما واستثمار اليهود الذين يقودون الغرب وأمريكا تحديداً للعولمة للسيطرة على العالم من الاستعمار إلى الاستحمار (ركوب الأمم واستغلالها دون القضاء عليها).

بينما نجد البعض يجعلها مجرد انتماء عالمياً، كما عرفها الدكتور صبري عبدالله حيث قال: ''بأنها ظاهرة تتداخل فيها أمور الاقتصاد والثقافة والاجتماع والسلوك، ويكون الانتماء فيه للعالم كله، عبر الحدود السياسية للدول.[7]''

بل إن البعض يجعل العولمة الثقافية مجرد خدعة لإلهاء الشعوب عن الغزو والمصالح الاقتصادية، حيث يقول حسن حنفي ''يتم تصدير صراعات الحضارات للنطق بما كان مسكوتاً عنه سلفاً ولتحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة، ومتصارعة على مستوى الثقافات لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات، وإلهاء

الشعوب الهامشية بثقافاتها التقليدية، بينما حضارات المركز تجمع الأسواق، وتتنافس في فائض النتاج عوداً إلى النغمة القديمة، مادية الغرب وروحانية الشرق، الحضارة اليهودية المسيحية، في مواجهة الحضارة الإسلامية البوذية الكنفوشوسية.

ونجد سمير الطرابلسي ينبه إلى خطورة العولمة التي تشكلها الولايات المتحدة بجميع جوانبها المهمة حيث يعرفها بأنها الرؤية الاستراتيجية لقوى الرأسمالية العالمية، وخصوصاً الولايات المتحدة الأمريكية، والرامية إلى إعادة تشكيل العالم وفق مصالحها، وأطماعها، سائرة نحو ذلك الهدف على ثلاثة مسارات متوازية: الأول: اقتصادي وغايته ضغط العالم في سوق رأسمالية واحدة، يحكمها نظام اقتصادي واحد، وتوجه القوى الرأسمالية العالمية (الدول الصناعية السبع والشركات المتعددة الجنسيات والمؤسسات الاقتصادية العالمية، صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير، ومنظمة التجارة العالمية) وتضبط حركته قوانين السوق وآلياته. والثاني: سياسي ويهدف إلى إعادة بناء هيكليات أقطار العالم السياسية في صيغ تكرس الشرذمة والتشتت الإنسانيين، وتفكك الأوطان والقوميات إلى كيانات هزيلة قائمة على نزعات قبلية عرقية أو دينية طائفية أو لغوية ثقافية، بغية سلب أمم العالم وشعوبها القدرة على مواجهة الزحف المدمر للرأسمالية العالمية والتي لا تستقر إلا بالتشتت الإنساني. وأخيراً المسار الثقافي الذي يهدف إلى تقويض البنى الثقافية والحضارية لأمم العالم، بغية اكتساح العالم بثقافة السوق التي تتوجه إلى الحواس والغرائز، وتشل العقل والإرادة، وتشيع الإحباط والخضوع، وتشهد منطقتنا العربية ترجمة لهذه التوجهات من خلال مشاريع الشرق أوسطية والمتوسطية.[8]

وفي تقديري أن هذا أفضل تعريفات العولمة التي وقفت عليها، وبالإمكان القول أن العولمة: وصف لظواهر متعددة يجمعها جعل العالم متقارباً مثل التقدم المذهل في وسائل الاتصال والمواصلات والفضائيات والإنترنت، والانفتاح المعلوماتي، مع سلطة القطب الواحد (أمريكا بقيادة صهيونية) الذي يسعى لعولمة اقتصادية وعسكرية تحقق مصالحه كما يسعى لعولمة ثقافية بفرض قيمه وثقافته (وهذه النقطة هي ما تعنينا) حول عولمة الثقافة المهدرة للهوية.

العولمة نموذج من مخططات الاستعمار التي نبه عنها وكتب فيها، الأمير شكيب أرسلان رحمه الله، وهذا قبل ظهور مصطلح العولمة، وقد كتب يقول: غوليامو فرير الفيلسوف الكاتب الإيطالي الشهير في علم الاجتماع والتاريخ لا في إيطاليا فحسب بل في أوروبا بأجمعها، وإذا كتب كتاباً أو نشر مقالة تجاوبت لها أصداء الشرق والغرب وتركت دوياً. نشر الفيلسوف المؤرخ المشار إليه كتاباً أخيراً باسم "وحدة العالم" لا يزيد على مئات معدودات من الصفحات طاف فيه على جميع الحوادث الجارية على سطح الكرة الأرضية، ودقق في مصادرها وأسبابها، فذهب إلى أنها مع تناقضها وتصادمها بعضها ببعض سائرة في الحقيقة على نظام ثابت مستقيم، ووصل إلى هذه النتيجة وهي:

أن مشروع الفتح والامتداد الذي يتابعه العالم المتمدن "أي الأوروبي" منذ أربعة قرون، والذي بدأ بطيئاً وانقلب سريعاً في آخر الأيام، يظهر للمتأمل أنه آيل إلى "توحيد العالم الإنساني" ولم يكن هذا "التوحيد" ليتم بدون جهد وبدون بلاء، لأن البشر خلقوا أطواراً، وبينهم من التدابر والتقابل ما يؤذن بالأخذ والرد والعكس والطرد، وهناك

أسباب عديدة للحب والبغض والقرب والبعد، مع هذا كله تجد العالم سائراً إلى الوحدة، فإذا نظرنا إلى كيفية النظام السائد الآيل إلى هذه الوحدة وجدناها: بالإنجيل، وبالسيف، وبالإفناء، وبتبادل المساعدات، وبتبادل طلقات المدافع....

ثم يقول: هذه خلاصة نظريات الفيلسوف الإيطالي فريرو، وظاهر أنه يقصد بالإنجيل "الثقافة الغربية" التي هي وحدها تمشي في آسيا وأفريقيا وفي يدها الواحدة "السيف" وفي الأخرى "ضماد للجرح"، وهي وحدها تفتنُّ في رق استئصال البشرية، وفي طرق توفير صحة البشر، تجمع في وقت واحد بين الضدين، وهي التي بين يديها الجندي من جهة، والقسيس من جهة أخرى.[9]

وبعد هذه الجولة في ماهية العولمة وحدودها لاسيما الثقافية؛ نسأل: هل العولمة أمر حتمي؟ فالجواب: نعم ولا، نعم باعتبار ما وصلنا إليه، ولا باعتبار إمكانية مقاومتها والحد من آثارها السلبية، وهذا ما سنتناوله في العنصر الموالي تحت عنوان الهوية و اهميتها.

2/الهوية وأهميتها في فضاء العولمة

ما هي الهوية: الهوية مأخوذة من "هُوَ .. هُوَ" بمعنى أنها جوهر الشيء، وحقيقته، لذا نجد أن الجرجاني في كتابه الذائع الصيت "التعريفات" يقول عنها: بأنها الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب.[10]

فهوية الإنسان .. أو الثقافة .. أو الحضارة، هي جوهرها وحقيقتها، ولما كان في كل شيء من الأشياء –إنساناً أو ثقافة أو حضارة- الثوابت والمتغيرات .. فإن هوية الشيء هي ثوابته، التي تتجدد لا تتغير، تتجلى وتفصح عن ذاتها، دون أن تخلي مكانها لنقيضها، طالما بقيت الذات على قيد الحياة.[11]

"إن هوية أية أمة هي صفاتها التي تميزها من باقي الأمم لتعبر عن شخصيتها الحضارية.[12]"

والهوية دائماً جماع ثلاثة عناصر: العقيدة التي توفر رؤية للوجود، واللسان الذي يجري التعبير به، والتراث الثقافي الطويل المدى.[13]

اللغة هي التي تلي الدين، كعامل مميز لشعب ثقافة ما عن شعب ثقافة أخرى.[14]

ثم يأتي التاريخ وعناصر الثقافة المختلفة في صنع الهوية.

وأهم عناصر الهوية الدين حيث في الحروب تذوب الهويات متعددة العناصر، وتصبح الهوية الأكثر معنى بالنسبة للصراع هي السائدة، وغالباً ما تتحدد هذه الهوية دائماً بالدين.[15]

وبالنسبة لمن يواجهون احتياجاً لتحديد "من أنا؟"، "ولمن أنتمي؟"، يقدم الدين إجابات قوية، وتوفر الجماعات الدينية مجتمعات صغيرة عوضاً عن تلك التي فقدت أثناء عملية التمدين.

والهوية في غاية الأهمية ومنها تنطلق المصالح حيث الناس لا يمكنهم أن يفكروا أو يتصرفوا بعقل في متابعة مصالحهم الخاصة إلا إذا عرفوا أنفسهم، فسياسة المصالح تفترض وجود الهوية.

وإذا كانت هذه هي الهوية وهذه أهميتها لكل أحد فإن الهوية عند المسلمين أكثر أهمية، والإسلام بعقيدته وشريعته وتاريخه وحضارته ولغته هو هوية مشتركة لكل

مسلم، كما أن اللغة التي نتكلم بها ليست مجرد أداة تعبير ووسيلة تخاطب، وإنما هي: الفكر والذات والعنوان، بل ولها قداسة المقدس، التي أصبحت لسانه بعد أن نزل بها نبأ السماء العظيم، كما أن العقيدة التي نتدين بها ليست مجرد أيديولوجية وإنما هي: العلم الكلي والشامل والمحيط، ووحي السماء، والميزان المستقيم، والحق المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهي منظومة القيم التي تمثل مرجعيتنا في السلوك، فهي ليست نسبية ولا مرحلية.

وقد أدرك الأعداء ذلك حيث أن الصليبية والشيوعية والصهيونية اليوم ترى أن استعادة المسلمين لهويتهم الإسلامية وانتمائهم القرآني هو أكبر الأخطار، ومن ثم فإن كل قوى التغريب والغزو الثقافي ستطلق في هذا الاتجاه، ويقوم الاستشراق والتنصير بدور كبير.

كما أن الغرب أحرص ما يكون على هوياتهم، وعلى ذوبان المسلمين المهاجرين في مجتمعاتهم، بل إن هناك مؤسسات ووزارات خاصة للاندماج وتذويب الهويات.

وأوروبا ترفض تركيا بسبب الهوية ليس إلا، وكما قال الرئيس أوزال في سنة 1992م: سجل تركيا بالنسبة لحقوق الإنسان سبب ملفق لعدم قبول طلب انضمامها إلى الاتحاد الأوروبي، السبب الرئيسي هو أننا مسلمون وهم مسيحيون.[16]

فالقوى الأوروبية يظهرون صراحة أنهم لا يريدون دولة إسلامية (تركيا) في الاتحاد الأوروبي، ولا يسعدهم أن تكون دولة إسلامية أخرى (البوسنة) أنها حرب هويات كما يقول هنتجنتون حيث نجد تركيا تعيد تأكيد دورها كحامية للبلقان وتدعم البوسنة، في يوغوسلافيا السابقة، وروسيا تساند الصرب الأرثوذوكسية، وألمانيا تساعد كرواتيا الكاثوليكية، والدول الإسلامية تهرع لمساعدة الحكومة البوسنية، والصرب يحاربون الكروات ومسلمي البوسنة ومسلمي ألبانيا وهكذا فان الصراع في النهاية هو صراع عقدي باعتباره جزء لا يتجزأ من الهوية.

خلاصة:

لقد حظي موضوع العولمة في نهاية القرن العشرين بجانب هام من اهتمامات المفكرين الاقتصاديين و السياسيين في العالم ، والشيء الذي لابد من الوقوف عنده هو أن العولمة هي مفهوم اقتصادي قبل أن تكون مفهوماً ثقافياً أو اجتماعياً أو سياسياً. كما أن أكثر ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن العولمة هي عولمة الاقتصاديات فالتطورات الاقتصادية التي شهدها العالم والتي أدت إلى بروز منظومة من العلاقات والمصالح الاقتصادية المتشابكة التي ساهمت في بروز العولمة، لهذا يعتبر المجال الاقتصادي من أهم مجالات العولمة وأكثرها وضوحا وأبرزها هدف، وهي تقوم على أسس عديدة منها الإبداع في العلوم بالإضافة إلى التطوير التكنولوجي، و لها آثار ايجابية عديدة على العالم و الوطن العربي، كما لها أيضا أثار سلبية بالخصوص على العالم العربي يجب تجاوزها ووضع حلول لها.

الهوامش:

1- انظر: مجلة حصاد الفكر، العدد 135، جماد الأول 1424هـ – 2003م، عرض لكتاب بدائل العولمة للدكتور سعيد اللاوندي، عرض عبد الباقي حمدي، ص: 36.

2- سلسلة كتاب المعرفة (7) نحن والعولمة من يربي الآخر، بحث للأستاذ سعد البازعي بعنوان المثقفون والعولمة والضرورة والضرر، الطبعة الأولى 1420هـ 1999م، ص: 73.
3-العولمة وقضية الهوية الثقافية في ظل الثقافة العربية المعاصرة، محمد بن سعد التميمي، الطبعة الأولى، 1422هـ– 2001م، ص: 29.
4- العولمة وعالم بلا هوية، د. محمود سمير المنير، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، 1421هـ – 2000م، ص: 129.
5- سلسلة كتاب المعرفة (7) نحن والعولمة من يربي الآخر، بحث للأستاذ أسعد السحمراني، أستاذ بكلية الإمام الأوزاعي بلبنان، بعنوان تسويق الاستهلاك وترويج الكاوبوي والهامبرجر، الطبعة الأولى 1420هـ – 1999م، ص: 129.
6- المصدر السابق، ص: 28، نقلاً عن الأسبوع الأدبي، العدد 602، ص: 19، بتاريخ 1998/3/14م.
7-العولمة وقضية الهوية الثقافية في ظل الثقافة العربية المعاصرة، محمد بن سعد التميمي، الطبعة الأولى، 1422هـ– 2001م، ص: 28.
08-سلسلة كتاب المعرفة (7) نحن والعولمة من يربي الآخر، الطبعة الأولى، رجب 1420هـ – 1999م، مقال للأستاذ سمير الطرابلسي بعنوان العرب في مواجهة العولمة ص: 51-52.
09- المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام، محمد محمود الصواف، دار الاعتصام، الدمام، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1399هـ – 1979م، ص: 198-199.
10- انظر: التعريفات، الشريف الجرجاني، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 1407هـ – 1987م، ص: 314.
11- انظر: مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، د. محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، فبراير 1999م، ص: 6.
12- ندوة الهوية العربية عبر حقب التاريخ، للمدة 25-1997/6/26م، المجمع العلمي بغداد، الكلمة الافتتاحية للندوة، ص: 7.
13- انظر: العولمة وعالم بلا هوية، محمود سمير المنير، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، 1421هـ – 2000م، ص: 146.
14- صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، تأليف صامويل هنتنجتون، ترجمة طلعت الشايب وتقديم د. صلاح قنصوة، الطبعة الثانية 1999م، ص: 116.
15- صدام الحضارات .. إعادة صنع النظام العالمي، تأليف صامويل هنتنجتون، ترجمة طلعت الشايب وتقديم د. صلاح قنصوة، الطبعة الثانية 1999م، ص: 103.
16- صدام الحضارات .. إعادة صنع النظام العالمي، تأليف صامويل هنتنجتون، ترجمة طلعت الشايب وتقديم د. صلاح قنصوة، الطبعة الثانية 1999م، ص: 433.

ثالثا: الطالبة حسيبة بن مراح:

1/ الأنسنة في سياقها العربي محمد أركون نموذجا.

مقدمة:

تعد الثقافة بصفة عامة الهوية التي تميز المجتمعات عن بعضها البعض، فهي الأسلوب الكلي والشامل للجماعة الواحدة إذ تتضمن المعرفة والمعتقدات وكل العادات التي يكتسبها الفرد بحكم أنه عضو في هذه الجماعة التي ينتمي إليها، فالثقافة العربية الإسلامية لها مميزاتها وبيئتها التي نمت فيها وتطورت في خضمها كل المرجعيات الفكرية، هذا ولا يمكن تجاوز كذلك المكونات الأساسية للثقافة العربية الإسلامية كالدين -على اختلافه- باعتباره المكون الأول لثقافة أمة من الأمم إذ لا يمكن التأكيد على وجود ثقافة دون دين، والمكون الثاني ألا وهو اللغة العربية والتي تعد الوعاء الأساسي لكل المعارف والعلوم، فهذه الثقافة العربية التي نحن بصدد الحديث عنها قد أنجبت عقولا اهتمت بماضيها حاضرها ومستقبلها مهتمة بكل مجالاتها وخاصة كونها مرتبطة بالجانب الديني، ومن بين المفكرين الذين سلطنا عليهم الضوء في هذه الصفحات محمد أركون(2010/1928) الذي يعد من أبرز الوجوه في الفكر الإسلامي المعاصر فانشغالاته تمس موضوعات وجوانب كثيرة في سياق مشروعه الاسلامي، وأبحاثه واسهاماته الفكرية والفلسفية تهتم بتحليل ما هو مفكر فيه وما هو محظور عن التفكير فيه في الفكر الإسلامي، ومن المواضيع التي أخت حضها في التحليل والدراسة الأنسنة كونها أولى المحطات التي توقف عندها محمد أركون لأهميتها في الفكر الإسلامي متجاوزا بذلك التصورات والمناهج الكلاسيكية محاولا تأسيس فكر إنساني ذو أبعاد تفاعلية حقيقية، وعليه نتساءل : إلى أي مدى يمكن إعتبار أن المشروع الأركوني قد تجاوز العوائق التي تواجه العقل العربي؟

عندما نتحدث عن الثقافة العربية وأهم تجلياتها في الفكر العربي نجد بأننا أماما كم هائل من المواضيع التي تناولها مفكرونا، ولذلك نجد بأن موضوع الانسنة باعتباره من المواضيع المدروسة في الفكر العربي وخاصة عند محمد أركون وجب علينا ان نحدد مفهوما لها ليسهل علينا مناقشته وتحليله.

أ-في اللغة: الأنسنة من الانسان، والانسان كما ورد في القاموس العربي لسان العرب، من الإنسيان بمعنى النسيان:"إذا كان الإنسان في الأصل أنسيان، هو افعلان من النسيان"[1]، فالإنسان سمي إنسانا لأنه عهد فنسى، والغرض هنا هو إبراز هشاشة البنية التكوينية للإنسان.

[1]-ابن منظور، لسان العرب، مج6، دار صادر، بيروت، ص11.
2-المرجع نفسه، ص12.

ثم اتخذ بعد ذلك هذا المفهوم دلالة الأنس والاستئناس والمؤانسة:"والأنس خلاف الوحشة، وهو مصدر قولك، بالكسر، أنسا وأنسة؛(...) والأنس والاستئناس هو التأنس، وقد أنست بفلان، والإنسي منسوب إلى الإنس"[2] والأنس هو الكائن الحي ابن آدم.

ب ـ في الاصطلاح:

ننطلق من قول بروتاغوراس Protagoras الذي كان من أولين الين أعلوا من قيمة الإنسان ووجوده يقول:"الإنسان مقياس الأشياء جميعها Lhomme est la mesure de toutes choses باعتبار أنه هو الكائن القادر على فهم الوجود و تسييره دون أي منازع.

يقول التوحيدي:"الإنسان لب العالم، وهو الوسط، لانتسابه لما علا عليه بالمماثلة، وإلى ما سفل عليه بالمشاكلة. ففيه الطرفان، أعني فيه شرف الأجرام الناطقة بالمعرفة والاستبصار، والبحث والاعتبار، وفيه صفة الأجسام الحية الجاهلة التي لم توشح بشيء من الخير ولا فيها انقياد له"[3]

هذا ويؤكد محمد أركون أن الأنسنة صاحبت مصطلحات كالنزعة الإنسانية والإنسانوية وتأتي كلها في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي Humanisme والذي يشتق من اللغة اللاتينية وتحديدا من كلمة Humanistas والتي تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات[4]

ويؤكد أيضا في قوله:" أما من الناحية العربية أو الاسلامية فحدث ولا حرج!...فقد اختفى مفهوم النزعة الإنسانية من الساحة تدريجيا بعد ضمور الفكر العربي_الإسلامي وتقلص آفاقه وجمود شرايينه وأوردته. فالعصر الكلاسيكي كان قد شهد النزعة الإنسانية نظريا وعمليا"[5]، لو تساءلنا مع أركون عن سبب ازدهار نزعة الأنسنة في العصر الكلاسيكي القديم، و سبب تراجعها وتلاشيها في المجتمع العربي الحديث، لكانت إجابته بأن ثقافتنا دينية أكثر منها إنسانية، فانتشار نزعة الأنسنة مرتبط بازدهار العقلانية[6]، ومن هذا المنطلق فإن إهتمام محمد أركون بموضوع الأنسنة في الفكر الاسلامي المعاصر هوالرغبة في تجاوز كل أشكال العنف والقوى المهيمنة، وكذلك تجاوز التصورات والمناهج الفلسفية الكلاسيكية التي كانت لها السيطرة التامة على الفكر العربي المعاصر، معتمدا في ذلك على منهج علمي واقعي.

---

[3] -المرجع نفسه، ص267-268.

[5] -محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، تر:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لندن، ط1، 1997، ص14.

[6] -المرجع نفسه، ص14.

كما يؤكد أركون بأن الأنسنة ليست مخصوصة بأشخاص وأفراد معينين أو مجتمع دون آخر فهي عالمية "فهذه النزعة ينبغي أن تشمل جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية، أو العرقية أو اللغوية ...فأنسنة العلاقات الاجتماعية أمر ضروري"[7]، لأن النزعة الإنسانسة تولي الأحقية العظمى للأشخاص في تمكنهم من التعامل وفق نا تنص عليه طبيعتهم البشرية في الاجتماع والتحاور والتبادل دون النظر إلى تلك الفوارق التي بإمكانها أن تشتت كل ما له دور في التلاحم.

ولا يمكن أن نتجاهل بأن الفكرة التي يحاول أركون الوصول إليها ليست فكرة سهلة وإنما هي نتاج فكر سابق كان السبق فيها للفكر العربي قبل أن تتوج كفكرة لم يسبق لها مثيل في الفكر الأوروبي، ولهذا فقد كانت مرجعية أركون وكل استدلالاته تعود للتوحيدي، مسكويه ، ابن رشد وغيرهم، وهذه المرجعية تؤكد بأن الإنسانية كانت في أوج تقدمها قبل أن تقع في متاهات الضياع في عصور الانحطاط الطويلة التي طالما كانت السبيل لتشتت الحضارة العربية بأكملها.

هذا وللأهمية الكبرى التي يمتاز بها موضوع الإنسانية عند أركون حيث تتجلى في ثناياها كل المواصفات التي من خلالها يمكن أن يطبق عليها المنهج العلمي حيث يعد موضوع حي للدراسة وهذا ما أكده في قوله "قد اخترت موضوع الإنسان كمثال تطبيقي للدراسة لأنه غني جدا وسوف أضعه على محك المناهج والمواقف الابستمولوجية التي تفترضها أية مقاربة للإسلام تجمع بين مكتسبات الإسلاميات الكلاسيكية ومبادئها من جهة، وبين تساؤلات الإسلاميات التطبيقية ومناهجها التحليلية وأهدافها العملية من جهة أخرى"[8]، وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة التطبيقية تعود لها الأهمية الأكبر في تحليل ودراسة الواقع وخاصة نقد العقل الإسلامي بعد أن للاستشراق الدورفي تحليل الوضع الإسلامي بنظرياته السطحية ولذلك تعد الإسلاميات التطبيقية المشروع البديل التي تمكن محمد أركون من تجاوز الفكر الإسلامي والاستشراقي من أجل بلوغ الهدف الرئيسي والمتمثل في نقد العقل الإسلامي، ومن هذا المنطلق يصطلح أركون على الاستشراق باسم الإسلاميات التقليدية ويعرفها على أنها خطاب غربي يهدف إلى دراسة الإسلام دراسة عقلانية انطلاقا من متون قديمة وحديثة.

فقد كانت دراستها –الاستشراق- للفكر العربي الإسلامي تناولا شكليا وهذا يعود لقصور منهجها على احتواء مكامن الفكر العربي بالطريقة العلمية الصحيحة وعجزها لتجاوز كل العوائق الإبستيمولوجية، ولذلك فهي تعتبر مجرد تظليل وتحريف لمعنى

---

[7] - المرجع نفسه، ص38

[8] -محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر:هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1993، ص 163،162.

وجوهر الإسلام الحقيقي وهدفها التبعية والخضوع للتعاليم الغربية، فإذا كان أركون قد حدد مآخذ زنقائص الاستشراق فهو يرى بذلك أن الإسلاميات التطبيقية هي التي بإمكانها سد تلك الثغرات والنقائص خاصة على مستوى المنهج من نقد وتفكيك وتحليل بحيث أنه اعتمد في ذلك على العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة.

هذا ويؤكد أركون أن هنالك توافق بين الإسلاميات التطبيقية والإسلاميات الكلاسيكية هذا ما ينفي التضاد بينهما لأن الفرق يكمن فقط في المنهج "فالإسلاميات التطبيقية متضامنة كليا مع الإسلاميات الكلاسيكية بشرط واحد، هو أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد ابستيمولوجي شديد.. إنه لن يعود هنالك من مكان للحديث عن الإسلاميات الكلاسيكية وبشكل تضامني، كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية الإسلامية من جهة ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددها من جهة أخرى"[9]

كما يؤكد أيا على ارتباط الإسلاميات التطبيقية بالجانب العملي والإسلاميات الكلاسيكية بالجانب النظري البحت وعندما نقول بأن الإسلاميات التطبيقية تهدف لنقل العقل الإسلامي من الناحية العملية فإن هذا النقد يتحدد في كل ما يتجلى في ثقافة الفكر العربي الإسلامي وهو تجاوز لمنهجية المستشرقين ، ولكي تكون الإسلاميات التطبيقية علم فاعل منخرط في صميم الحياة العقلية في المجتمعات العربية الإسلامية منفتحا على كل جوانب الحياة (ماض، حاضر...) لأن "نقد العقل الإسلامي يشكل الخطوة الأولى التي لابد منها لكي يسيطروا على الحداثة"[10] ، وهذا ما ظهر في العديد من أعمال المفكرين العرب الذين أولوا أهمية للعقل باعتباره اللبنة الأساسية التي تبنى من خلاله الحضارة وما يرتبط بها، والعقل الذي يقصده أركون ليس مخصوصا بفترة زمنية محددة وإنما بظروف معينة فهو مرتبط بالواقع كما له الارتباط الوثيق بالعلوم الإنسانية والاجتماعية ويعرف أركون العقل بقوله " لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية والموروث عند الأفلاطونية المحدثة والأرسطوطاليسية (...) بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية ، القوة الخاضعة للتاريخية"[11]

فالعقل الذي يقصده أركون هو العقل الذي تحكمه آليات تقوم على تسييره وتوجيهه في الحياة العامة واليومية التي تحيط به من كل الجوانب، لأن العقل أعدل قسمة بين الناس حسب رونييه ديكارت ، إلا أن العقل الذي في نظر محمد أركون هو العقل الذي

---

[9] -محمد أركون، الإسلام أوروبا والغرب، تر:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002،ص61.

[10] -محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دارالطليعة، بيروت، ط1، 1998،ص331.

[11] - محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي،الفكر العربي المعاصر، العدد29،بيروت، مركز الإنماء القومين، ديسمبر1983، جانفي 1984، ص 43.

يجب أن يحدث قطيعة مع التفكير الكلاسيكي ، والتطلع إلى التفكير المستقل، التفكير الحر غير محدود النطاق إنه العقل الذي "يرفض الاشتغال بالمعرفة الجاهزة، أو المحددة سلفا، إنه يرفض الاشتغال داخل الأقفاص والسجون"[12]، إنه العقل الاستطلاعي الذي ينبثق على العالم الخارجي، هذا الارتباط بالعالم الخارجي يقصد به كل الجوانب الحياتية (الدينية، الثقافية، السياسية....)وعلى هذا الأساسيجب الانخراط في البحوث الاستكشافية العلمية عن التراث الإسلامي فهذا هو الطريق الوحيد نحو التحرير الفكري.

فقد عمل أركون من أجل إخراج العقل العربي الإسلامي من الدوغمائية والتقليد إلى الإبداع وإنتاج أفكار أكثر خصوبة ثراء والذي أطلق عليه بالعقل الصاعد "ولذلك فقد ألححت منذ سنوات عديدة على ضرورة دراسة العلم الأنتروبولوجي وتدريسه، فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدغومائي المغلق إلى التفكير على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كان، وفي كل مكان"[13]، فهو بذلك يحاول أن يشرح لنا كيفية الارتباط والتمسك بالأنثروبولوجيا كونها العلم الذي يدرس الإنسان بكل جوانبه، وعليه فإن النقطة المركزية التي أكد عليها محمد أركون هي الانتقال من مرحلة الاستقبال والفهم إلى مرحلة النقد والتقييم وإفراز الجديد تحت ما يسمى بالإسلامية العقلانية التي تتفتح بتفتح العقل على كل القضايا المفكر فيها واللامفكر فيها دون الحواجز التي كانت تعيقه سابقا تحت مايسمى بالخضوع للقانون الجمعي.

هذا ويرتبط مفهوم العقل الإسلامي بالأنسنة كون هذا العقل له مآثره التاريخية الدينية والسياسية وارتباطاته بتجليات الإنسان وحيثياته والأهم أن الإنسان لا يمكنه أن يؤصل للأنسنة أو أن يكون له قيمةفي منأى عن الآخر ومن هذا المنطلق يؤكد أركون على ضرورة الأنسنة يقول "لا ريب أننا في حاجة إلى نزعة إنسانية واسعة تصلح لجميع البشر والبحث عنها ملح وضرورة"[14]، إنها الخروج من بوتقة العنف والعنصرية فهي الانفتاح والتقبل والتعايش وتحديد لماهية الإنسان في حد ذاته، فحسب أركون أنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان وإنسانيته عناية نقدية متكاملة ومترابطة بكل أجزائها منيرة محررة من دون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها في ظل التغيرات السائدة.

وعلى هذا الأساس استخلص أركون من خلال دراسته للتراث الفكري الإسلامي على وجود فلسفة عقلانية تمحورت كل اهتماماتها بالإنسان وطرح أركون في سياق ذلك ثلاثة أكال للموقف الفلسفي الإسلامي تتمثل في:

---

[12] -محمد أركون، الإسلام والحداثة، هاشم صالح، التبيين العدد 2،3 الجزائر، الجمعية الثقافية الجاحظية1990، ص208

[13] - محمد أركون، معارك من أجل الانسنة في السياقات الإسلامية، تر:هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، ط1،2001، ص6

[14] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية،مصدر سابق، ص84

أ: الأنسنة الدينية Humanisme religieuse:

التي تبين أن علاقة الإنسان بالدين هي علاقة وطيدة، وذلك من خلال القيمة التي يعطيها له واعتباره كائن عاقل ذو حضور فعال له مكانته وجدير بأن يكون مسؤولا في الوجود، مما يجعله يستمد الثقة بنفسه وذلك بفعل العناية الالهية التي يتمتع بها والتي تحقق له الهدوء "نجد أن الموقف الديني للروح لا يسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الأنسية، صيغة محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دين، ويقدمون مؤلف هذا النظام دائما على أساس أنه الإله المتعالي المليء بالنيات الطبيعية والحسنة اتجاه الإنسان"[15]

ب: الأنسنة الأدبية Humanisme littéraire:

تميزت هذه الأنسنة بنوع من التألق والازدهار خاصة فيما يتعلق بقدرة المبدعين على إظهار مواهبهم في ظل التوسعات الإسلامية وكان لظهورها أنه مرتبط بأرستقراطية الروح والمال والسلطة، أي الأوساط الراقية في المجتمع الإسلامي الكلاسيكيوهذا ما جعلها تبرز في التاريخ الثقافي، لكن سرعان ما خمد نور هذا التطور والذي يعود سببه الترف والبذخ.

ج: الأنسنة الفلسفية Humanisme philosophique:

فهي ذلك المزيج بين الأنسنتين السابقتين (الأنسنة الدينية والأنسنة الأدبية) والتي بدورها تدمجهما مع بعضهما لينتج ما يسمى بالأنسنة الفلسفية والتي تظهر تميزها من خلال جعل الإنسان في إطار إدراكه بإعمال عقله ليتسنى له أن يتميز بفكر أكثر دقة وصرامة ومحاولته فهم قضاياه المختافة والمرتبطة بالمجالات المتعددة وهو قصد معرفة الحقيقة في هذا الوجود لذلك فإن هذه الفلسفة ترتكز أساسا على الإنسان بوصفه ذاتا مستقلة "هي ليست تلك التي تقدم نفسها على أنها فلسفة محايثة تعارض فلسفة التعالي ا و تجاوز التضاد بين المعرفة و المفارقة، و نما تقارب المسألة الدينية بمنهجية مقاربة الأديان الدينية المرتكزة على الإيمان غير النقدي، و بين المعرفة العلمية المنتجة عن طريق العقل المستقل"[16]

وهو ما كان سائدا في فجر الإسلام وضحاه، ويشير أركون إلى المناظرات الفكرية والفلسفية التي كانت منتشرة بين المفكرين أنذاك أمثال التوحيدي ومسكويه كما سبق وذكرنا، بل ويعتنقون أديانا مغايرة وتبادل علوما متعددة، وذلك راجع للثقافات المختلفة وتداخلها فيما بينها في عصر الفتوحات، ثم شلت كل هذه المناظرات

[15] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 18

[16] مصطفى كحيل، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان، المغرب، 2011، ص ص 75 76

والحوارات منذ القرن الثالث عشر الميلادي وضربت الفلسفة والأنسنة والحركة العقلية بمجملها عرض الحائط، وفرض مذهب واحد على الجميع بصفته حقيقة مطلقة وهو ما أدى إلى فقدان الأنسنة لقيمتها وعظمتها بعد القرن الثالث عشر الميلادي .

لكن أركون لا يتوقف هنا ساكنا وغنما حاول معرفة أسباب غياب الانسنة في الفكر العربي ولذلك كان الهدف الذي يسعى إليه أركون هو تجاوز كل العقائد والإيديولوجيات والدوغمائية السائدة في الفكر الإسلامي، والتركيز على الجانب العقلاني التنويري والتخلص من كل الرواسب العالقة فيه من أجل إحياء القدرة في الفكر الإنساني وعقله والتمسك بكل جوانب المنطق، لأن عملية الأنسنة والتي الإسلاميات التطبيقية الأداة الوحيدة لبناء مثل هذه الأنسنة، وذلك من خلال نقد افتقار الأرثوذوكسية التي لها بعد للاستبداد السياسي ونشر كل ماهو تحت سيطرة الفوضى وكذلك تجاوز العائق الآخر والمتمثل في الدوغمائية والتي تحاول هي الأخرى فرض نظامالأحادي كما أسلفنا الذكر وكذلك تجاوز عائق المفكر فيه باللامفكر فيه والذي يعد من أهم الأسس التي تنبنى عليها الأنسنة.

خاتمة:

نخلص إلى أن أركون قام بدراسة الفكر الإسلامي ليبين بأن الأنسنة كان ظهورها في الفكر الإسلامي مع التوحيدي ومسكويه قبل أن يتجلى ظهورها في الساحة الأوروبية أثناء عصر النهضة، فهو يحكم أن الأنسنة في الفكر العربي كانت أكثر تعقلا ومنطقا خاصة وأنها أعطت الأولوية والأهمية للإنسان في حقيقته العقلية، كما أنه حاول من خلال دراساته وانتقاداته للمناهج الإنسانية كذلك أن يؤكد على ضرورة فهم ومعرفة أسباب غياب الأنسنة وتراجعها في الفكر العربي بعد القرن الثالث عشر محاولا بذلك إعطاء الحلول اللازمة من أجل الخروج من الأزمة التي أطاحت بهذه الأنسنة، لأن هدف أركون هو إخراج العق الإنساني من بوتقة التوقوقع داخل التبعية والخضوع.

قائمة المصادر والمراجع:

1. محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، تر:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لندن، ط1، 1997.
2. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر:هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1993،.
3. محمد أركون، الإسلام أوروبا والغرب، تر:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002.
4. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دارالطليعة، بيروت، ط1، 1998.

5. محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي،الفكر العربي المعاصر، العدد29،بيروت، مركز الإنماء القومين، ديسمبر1983، جانفي 1984.
6. محمد أركون، الإسلام والحداثة، هاشم صالح، التبيين العدد 2،3 الجزائر، الجمعية الثقافية الجاحظية1990.
7. محمد أركون، معارك من أجل الانسنة في السياقات الإسلامية، تر:هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، ط2001،1.
8. مصطفى كحيل، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان، المغرب، 2011
9. ابن منظور، لسان العرب، مج6، دار صادر، بيروت.

2/ الثورات العربية ورؤية عزمي بشارة للوضع الراهني.

مقدمة:

أصبح العالم العربي اليوم على محك وضع جديد تتلاشى فيه كل القوى وتتقارب فيه الرؤى وتزداد الأفكار والقرارات، وفي خضم التخبطات التي يواجهها الإنسان في وجه التقنية والاقتصاد والعولمة يحتاج إلى سند يرتكز عليه محاولة منه التعايش وفقا للمبادئ المفروضة أو تجاوزها بشكل من الأشكال، فقد كان الوضع السياسي من أهم الأوضاع التي كان ولازالت ليومنا في صراع مع الأفكار والإيديولوجيات المختلفة ولذلك تسنى للوضع السياسي أن يكون تحت وطأة الشتات والضياع في خضم التحولات السائدة، والتي استلهمت قوتها من من العنف والدمار وعلى هذا الأساس أصبحت الشعوب العربية اليوم مقيدة بتلك التغيرات الشائكة والغامضة التي يكون ضحيتها مبتكرها ونقصد هنا الإنسان وبالتحديد الإنسان العربي وبعبارة أدق الوضع العربي الإسلامي اليوم في صدمة من أمرهعلى المستوى العالمي بصفة عامة، والمستوى الإقليمي بصفة خاصة، وفي هذه الورقة البحثية نسعى للكشف عن مكامن الخطأ والصواب التي من شأنها أن تجعل من الوضع السياسي في المكانة التي لا يحسد عليها، إنه وضع صعب لا محالة ولذلك نتساءل : ماهي الأسباب التي جعلت من الوضع السياسي العربي الإسلامي اليوم في غربة عن واقعه المعاش؟ وهل يمكن اصلاح الوضع بعد أن هجر المنطق السياسة؟

إذا ما عدنا إلى قضية الوضع السياسي العربي فإننا نجده قد مر بالعديد من المحطات العنيفة التي من شأنها أن تبني أو تهدم دولة أو أمة بأكملها، وبعد ان عزمنا على أن موجة الربيع العربي قد انتهت إلا أن شظاياها لازالت تمهد الطريق لوضع أصعب إذ ظهرت وغن صح التعبير امتدت لصراعات أخرى، حيث أن الشعوب العربية تنادي بمطالب حياتية لا مجال لرفضها وهذا يتضح من خلال المطالبة بحق الشعوب في تقرير مصيرها والحفاظ على كرامة الإنسان ، وكذا المشاركة في المظاهر السياسية كالانتخاب وصنع

الحرية دون الخضوع لكل القوى المسيطرة إيديولوجيا حتى أمام كل مظاهر الاحتقار والازدراء.

وهنا بالتحديد نجد الدكتور **عزمي بشارة(1956/.)** يدعم هذا الرأي انطلاقا من كونه يقف داعما للثورات العربية موقنا بأحقية الشباب المفجر لمثل هذه الثورات من أجل تطوير الجانب الديمقراطي باعتبار أن بنية المجتمعات والأنظمة والسياسية متشابهة باختلاف البلدان.

لابد من معرفة أن الثورات التي نحن بصدد التحدث عنها هي ثورات ترتبط بحكمة الشباب المثقف الواعي بوضعه السياسي القائم والذي تعدى كل الحدود المرسومة اتجاه الحقوق الوطنية والدولية حيث كانت "تعاني هذه الفئة مظاهر إقصاء اقتصادي واجتماعي وسياسي"[17]، إنها إنتفاضة يسعى من خلالها هؤلاء الشباب المثقف إلى إنجاز تطورات وقفزات كيفية يستطيع من خلالها بناء دولة قائمة على النظام الديمقراطي ، لأن الشعب هنا وبالتحديد المثقف ذاتا فاعلة حقيقية لها تجلياتها في الواقع المعيش، بهذه الطريقة يعلن الشعب عن نفسه دون أي وساطة أو أي تحديد لخطط مستقبلية أو قيادة عليا بل كانت ثورات عفوية وإنما النهوض باحتجاج ورفض لواقائع سائدة.

وهنا يجدر بنا الإشادة بالثورتين المصرية والتونسية وكذلك الحراك في الجزائر حيث أكدت الشعوب هنا قدرتها للنهوض على الوضع السائد وعدم قبول رئيس ليست له القدرة على التعامل مباشرة مع شعبه أو القيام بواجباته كرئيس اتجاه دولته ولا تتوفر فيه الصلاحيات اللازمة لاستمال الطريق في تأسيس نظام ديمقراطي يوفر الحياة العادية للشعب من كل الجوانب الحياتية اقتصاديا، ثقافيا، اجتماعيا.... إنها ثورة المعارضة دون حرب فهي معارضة لا تحاول إثارة فوضى وإنما بطريقة حضارية حوارية سلمية تسعى لفتح فضاء تلاقي الأفكار والآراء.

ومما زاد الفئة الشبابية تقدما نحو التغيير هو انتشار وسائل الإعلام وخاصة وسائل التواصل الاجتماعي التي تقرب الرؤى والأفكار وكذا مشاركة كل الضغوطات التي يكون المجتمع المضطهد متعايشا معها فهي تفتح لهم المجال للتعبير عن آرائهم وتمكنهم من تجسيد حرياتهم الفكرية والمنطوقة وهذا ما قد يجعل الكثير من المتضامنين في شكل أصوات إفتراضية لها صدى قوي وتشكل رأيا عاما لا يمكن تجاوزه أو التغاضي عنه.

فالمواطن العربي الذي عاش حالة اختناق سياسي والذي شهدته الكثير من الم حركات الثورية الاحتجاجية قد عانى من سوء التنمية الاقتصادية وكذا العدالة الاجتماعية إذ لا يمكن إنكار أن مثل هذه الشعوب العربية لازالت تعاني من الأمية والبطالة وكذا نقص في

[17]- نغم نذير شكر،التحولات الراهنة في النظام العربي المعاصر ، دراسات دولية ، عدد48، 2011، ص5.

معدات الجانب الصحي، فهذا التراجع للنمو الاقتصادي والاجتماعي كفيل بأن يكون دافعا لقيام مثل هذه الثورات دون منازع، ناهيك عن انسداد باب المشاركة في المجال السياسي.

وفي هذا الصدد تتجلى مكانة هذه الثورات العربية في الفضاء الإقليمي الذي من خلاله تتحدد مكانتها الجغرافية والسياسية، فمن الناحية الإقليمية يتضح جليا بأن الشعوب العربية من أكثر المناطق توترا في العالم ، ففي هذه الفترة بالتحديد يشهد العالم العربي مآلا مأساويا ليس بقصير المدى توترا عسكريا وسياسيا، مانتج عنها من حروب شاملة على مستوى الإقليم إذ كانت تعد الأسوء والتي فتحت الباب الواسع للصراعات الداخلية التي لا مفر منها وكذا الصراعات الإقليمية بين الدول، وهذا بطبيعة الحال يعود إلى أهم التحولات التي حدثت على مستوى هذه العلاقات المتنافرة.

هذا ما أدى إلى إهتزاز وتزعزع مكانة هذه الدول العربية التي هي تحت الصراع وقد كانت لمثل هذه الصراعات الجانب القوي في إبداء الرأي حول كيفية وطريقة بناء مجتمع قوي بمعنى مجتمع مدني، ووضع نام سياسي يخدم مصالح العامة دون تدخل الدول الخارخية، إنه إفصاح على أن هذه الثورات تحاول أن تبين ما إن كان سينتج من خلالها دولة مدنية أو لا، بحيث تظهر هناك تيارات لها أهداف معينة من خلال سيطرتها المعتمدة وفق منهجها واستراتيجيتها الخاصة،ولذلك وجب إرساء ما يسمى بالنظام المدني لتجنب الانقلابات السياسية الخارجية والعمل وفق التشريعات القانونية التي تمنح الأحقية للذي يستند إلى ماهو أكثر قانونا بعيدا عن الالتواء والفبركة باسم الدولة والحق والواجب والأحقية للأغلبية أم الطائفية، فكما هو موضح جليا فإن عصر الحكم الكاريزمي والديكتاتوري أصبح في طيات النسيان أو بالأحرى فقد ولى عهده.

وفي فضاء هذه الثورات العربية تتأرجح قضايا التحول والانتقال الديمقراطي، وهنا بالتحديد يطرح سؤال إن كان لنا الحق في دراسة الديمقراطية وقضاياها،إذ يؤكد عزمي بشارة بأن هذه الثورات هي ابتكار عربي جديد وأصيل يسمى بثورات إصلاحية تطالب الأنظمة بتغيير نفسها للمرة الأولى لدينا ثورات إصلاحية؛ لا تريد أن تستولي على النظام... وإنما تطالب الأنظمة بإصلاح ذاتها"إذ يرى بأن هذه الثورات العربية تصلح أن تكون مقدمة لإنشاء ديمقراطية ، وهي – الثورات العربية- على هذا الأساس تفتح مجال للإنتخابات والديمقراطيات وهذا ما يعد شيئا جديدا في هذه الثورات.

هذا ويؤكد عزمي بشارة أن الاصلاحات التي ثارت من أجلها الدول العربية لم تؤدي إلى انقسام النخبة الحاكمة، وإنما ثورات أرادت التغيير وفق ما يخدم النظام الديمقراطي "إنه تجرر من القيود التي تكبل الإنسان،يضاف إليه التحرر من الخوف ومن الحاجات الأساسية في حالة عدم تلبيتها تستبعد الروح والجسد، هذا التحرر ينشء حلم الحرية، لك

الحرية السياسية والاجتماعية تمارس عبر المشاركة في تقرير المصير وفي صنع القرار هي البعد الثاني الذي يحول الحرية من حرية سالبة إلى حرية موجبة ممارسة"[18]

وعلى هذا الأساس فإن الأهم في هذه الدول العربية هي التي توافق نظام تمثيلي فيه ضمانات للحقوق المدنية للمواطن وفيه ضمانات تنظم قواعد السلطة سياسيا، إذ تعد هذه الدولة التي تحاول شعوبها القيام نظام يقودها للأمن وحفظ الكرامة الإنسانية مبنية على طبيعة المجتمعات التي نعيش فيها موازية لطبيعة الدولة.

ولذلك نجده يعود للمجتمع فيحد اته ولكن أي مجتمع إنه المجتمع المدني إذ يؤكد بأن تحقق الديمقراطي لا يكون إلا وفق تحقق المجتمع المدني، وأن هذا الأخير يختلف حسبه من خلال المفهوم التاريخي الذي يقدمه بين الغرب الذي مر بالحداث والتحديث وصولا إلى المابعد حداثية، والعرب الذي يحاول إسقاطه وتحقيقه واقعيا والذي لم يصل بعد إلى تحقيق جزء من الحداثة يقول في هذا الصدد: "وبالطبع يتغير مفهوم المجتمع المدني مع تغير الموقف الإيديولوجي للمتكلم، فالمفهوم الليبرالي لهذا المصطلح يختلف عن الفهم الاشتراكي الديمقراطي، وعن الديمقراطي الراديكالي، وكذلك عن الفهم الإسلامي له ... فهو الرد على سلطة الحزب الواحد في الدول الشيوعيةبإيجاد مرجعية جتماعية خارج الدولة، وهو الرد على بيروقراطية وتمركز عملية اتحاد القرار في الدول الليبرالية، وهو الرد على سيطرة اقتصاد السوق على الحياة الاجتماعية والصحة والثقافة والفن وهو الرد على ديكتاتوريات العالم الثالث من جهة أولى، وعلى البنى العضوية والتقليدية فيه من جهة ثانية"[19] .

فالمجتمع المدني ليس بعيد عن الوضع السياسي العربي الذي لطالما كان يسعى لتحقيق عدالة اجتماعية ومواطنة تضمن حقوق الأفراد بحيث كانت التساؤلات كثيرة والتخوف سائد من كونه لا يصلح أن يكون هناك مجتمعا مدنيا في الوضع الراهن للدول العربية وثوراتها والانتكاسات التي أصابت بعضها، وهنا يحاول عزمي بشارة استعادة المفهوم للمجتمع المدني وذلك بعد تعمقه في الكرونولوجيا التاريخية لهذا المفهوم منذ بداياته إلى غاية راهنيته وإسقاطها على المجتمعات العربية وخاصة عندما تبين بأن التحقق الفعلي لهذا المجتمع يكمن في تحقيق التوافق بين الدولة وتفاعل المواطنين ضمن فعالياتها وكل هذا من أجل "مواجهة الدولة التوتاليتارية"[20]

فقد حاول بشارة أن يعطي فكرة شاملة حول مفهوم المجتمع المدني فيراه "وليد الانفصال المنبعث من المصدر التاريخي نفسه، ومحاولة لحل التناقض بين الإنسان

[18] -عزمي بشار، في الثورة والقابلية للثورة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2011، ص39

[19] -عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط6، 2012، صص44،45

[20] -المصدر نفسه،ص 22

والمواطن الذي يتخذ شكل تناقض بين الدولة والمجتمع، وهو الطاقة التي يولدها جسر الهوة ويتخذ هذا الجسر في كل مرة شكل أكثر تطورا ليعود إلى الانفصال من جديد، مولدا طاقة سياسية واجتماعية وعاطفية باحثة عن وحدة أكثر تركيبا وتطورا" هذا الطرح الذي أعطاه بشارة للمجتمع المدني هو نتاج للاضطراب الحاصل مع الدولة بحيث أن هذا المجتمع كان قائم على ضرورة تشكله في كل مراحل التغيير من أجل تحقيق الأهداف التي يرسمها بعيدا عن الدولة أو بالأحرى ضد الدولة لأن هذه الأخيرة حاولت استنزاف قوة وفاعلية هذا المجتمع المدني من خلال تهميشه داخل الحدود التي ترسمها قوانين الدولة.

ومن هنا يتضح لنا بأن طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني هي علاقة انفصام إذ تعتبر الدولة المجتمع المدني عائقا لأمنها واستقرارها وجب وضع حدود له ومحاربته، ولكن لابد من أن تكون هناك علاقة تجانس وتواؤم ظاهري لتحكم الدولة على مؤسسات المجتمع ولذلك كانت الدولة قد انتهجت أسلوبا يسمح لها بالسيطرة على مؤسسات مجتمعها دون أي اعتراض "فالدولة تسمح قانونيا بالجمعيات والتنظيمات القانونية والإدارية ما يجعل لها اليد الطولي في مراقبة هذه المؤسسات أو حلها أو تحديد مجال حريتها"[21] يتضح بأن الدولة في ظاهرها تفتح المجال وبموجب القانون تأسيس الجمعيات زمنظمات مدنية لكنها في حقيقة الأمر تبقى تحت سيطرة الدولة التي تتدخل في شؤونها، ولهذا فإن العلاقة بين الدولة والمجتمع هي علاقة وهمية.

فالدولة هنا تضغط بطريقة أو بأخرى على المجتمع وهذا ما حصل في الدول العربية مما جعلها تؤمن بضرورة الخروج من بؤرة الضغط والتبعية الممارس عليها، وهنا بالتحديد يشير عزمي بشارة إلى نموذجين حيين من الواقع لكل من دولة مصر وتونس، لأن نظام هذه الدول لا يخدم إلا المصالح الاقتصادية الخاصة بها لا خدمة المجتمع هذا الأخير الذي همش بطريقة جد تعسفية، إذ أن مصر يتميز نظام الحكم فيها بأن "جهاز الدولة ثمة مستفيد من الاقتصاد الليبرالي ووصي عليه لاسيما في تحالفه مع رجال الأعمال، ولاتقوم فيه العلاقات البرجوازية على حقوق مدنية سياسية بنيوية راسخة في المجتمع المدني وعلاقته بالدولة، بل بهامش ليبرالي يتيح حقوقا تمنحها الدولة التي تضيفه وتوسعه بموجب حساباتها"[22] هنا يرى عزمي بشارة أن طبيعة العلاقة بين الدول والشعب توصف بالتبعية والوصاية، لأنها تسمح بمزاولة الأنشطة بكل أشكالها ولكن ضمن ما يخدم مصلحة الدولة وسياستها، ويبقى الاعتبار لذوي النفوذ والقوى الاقتصادية بعيدا عن مصلحة المواطن، إذن فهذه العلاقة مصلحة لأنه وفي مقابل خدمات المواطن تحفظ الدولة

[21] -دعاء إبراهيم عبد المجيد، دور مؤسسات الجتمع في مراقبة العملية الانتخابية، دار الفكر للنشر والتوزيع،ط1، 2015 ص40

[22] -عزمي بشارة، ثورة مصر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2016، ج1، ص171.

أمن واستقرار هذه الفئة من المجتمع، وبهذا فهو يعيدنا بالذاكرة إلى الحكم الاقطاعي وهذا ما جعل من الثورة الاصلاحية مبدأ للخروج من هذه الأزمة والتبعية.

هذا ويؤكد أيضا بأن تونس ليست بعيدة في طبيعة نظام حكمها عن بقية الدول التي حصرت فيها مؤسسات المجتمع المدني، فقد مورست عليها قوى الضغط إذ يرى بشارة بأن "حال تونس أشبه بحالة دولة بوليسية لم تتح فيها فسحة حرية للإعلام ولكنها أتاحت العمل النقابي إلى حد ما وفي الإطار المقبول سياسيا من النظام، كما أتاحت منطقة رمادية لأحزاب نقدية غير برلمانية في ظل الرقابة والتعقد الأمنيين"[23] ، هنا الدولة تضيق العمل في المجال السياسي والإعلامي والنقابي فالدولة بهذه الطريقة تفرض على المجتمع المدني العمل وفق نظمها وآلياتها، فهي كسبت المجتمع المدني لما له من فعالة في المجتمع إلا أن الدولة جعلت من مؤسساته تابعة لها ولخدمة مصالحها وإبعاده عن أهدافه الحقيقية.

إذ يتضح جليا من أن عزمي بشارة يؤكد وبشدة على ارتباط المجتمع المدني بالسياسة خاصة وأن العالم العربي حاجة ماسة إلى مثل هذه الأنظمة التي يضمن من خلالها قدرته على والاندماج داخل الدولة لأن المجتمع المدني يعد شرطا ضروريا وأساسيا للديمقراطية "تشير المجتمع المدني في وطننا العربي اليوم يعني تحقيق الديمقراطية، وليس مجرد إقامة المؤسسات المدنية اللازمة لموازن البرلمان، والناجمة عن قصور الديمقراطية والليبرالية وهي غير قائمة أصلا في الوطن العربي " فبشارة هنا يؤكد على ضرورة تفعيل دور المجتمع المدني الذي يسعى بكل مؤسساته إلى التغيير وهو الشيء الذي افتقدته الشعوب العربية مما جعل من غيابه ولأدواره القوة الدافعة لتفجير تلك الثورات والتي تسمى بثورات الربيع العربي، وعلى هذا الأساس فإن غياب المجتمع المدني وانفصاله عن السياسة هو في حد ذاته تجريد الديمقراطية وكذا الدولة من المكانة والقيمة التي يجب أن تتمتع بها وكنتيجة لذلك تغيب الحريات مما يجعل الشعوب تحت ضغط مستمر.

يرى عزمي بشارة أن وجود المجتمع المدني والاعترافبه من طرف الدولة يخدم كلا الطرفان الشعب من جهة والدولة من جهة أخرى، باعتبار أن المجتمع المدني مرآة عاكسة لانشغالات المواطنين مما يسهل على الدولة معرفة أهداف ومسعى أفرادها وعلى ذلك تتخذ القرارات التي يمكن أن تخدم الصالح العام.

خاتمة:

وعلى ضوء ما تقدم نصل إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن أن يكون هنا كدخان دون نار، فالثورات العربية التي ظهرت في العالم العربي لم تكن مجرد فوضى ليس لها مقصد أو مسعى وإنما كان لها هدف في غاية الأهمية بحيث أرادت هذه الدول الخروج من التبعية

[23] -عزمي بشارة ، الثورة التونسية المجيدة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2012،ص26

والوصاية القائمة في النظام الذي يسود جهاز الدولة الحاكمة، والسعي كذلك من أجل التغيير الشامل في الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بالرغم من أنها ثورات لم تكتمل بعد إلا أنها حاولت الوصول للمبتغى المطلوب وبناء دولة ذات ديمقراطية تحافظ على حقوق الفرد وكرامته الإنسانية، حتى وإن كان بعضها باء بالفشل إلا أن الصيغة التي تم الانطلاق بها لم تكن مرتكزة على أساسيات متينة، ولذلك يرى عزمي بشارة أن المجتمع المدني يعد شرطا أساسيا لبناء ديمقراطية يحتمي في ظله الفرد مدركا حقيقة النظام الذي يسود دولته مدركا اندماجه بطريقة فعالة في المجتمع دون أي احتقار أو تعسف قانوني في حقه.

قائمة المراجع:

1. عزمي بشار، في الثورة والقابلية للثورة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2011.
2. عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط6، 2012.
3. عزمي بشارة ، الثورة التونسية المجيدة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2012.
4. عزمي بشارة، ثورة مصر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1،ج1، 2016.
5. دعاء إبراهيم عبد المجيد، دور مؤسسات الجتمع في مراقبة العملية الانتخابية، دار الفكر للنشر والتوزيع،ط1، 2015 .
6. نغم نذير شكر، التحولات الراهنة في النظام العربي المعاصر ، دراسات دولية ، عدد48، 2011.

<u>رابعا: الطالبة قمير طالبي:</u>

الحداثة وما بعد الحداثة

إشكالية المفهوم والمصطلح بين الاستئنافية والتجاوزية المغايرة في الفكر الغربي المعاصر:

في معرض حديثه عن انهيار "السرديات الكبرى"، والذي اتخذ منه ليوتار شعارا لتدشين فلسفة المابعد التي تحاول رصد اخفاقات مشروع الحداثة ومن ثم التأسيس لموقف ما بعد حداثي، يكون نقديا في صميمه لما يمكن تسميته بتهافت الخطاب الحداثي، يعلّق زيغمونت باومان، في كتابه "الحداثة والإبهام" بالقول: " إنّ انهيار السرديات الكبرى (بالمعنى الذي حدّده ليوتار)، هو تلاشي الثقة في محاكم الاستئناف المتجاوزة للأفراد والمتجاوزة للجماعات، وقد توجسّ منه كثير من المراقبين باعتباره

دعوة إلى إباحة كلّ شيء، إلى الإباحة العالمية، وفي نهاية المطاف، إلى تقويض كل النظام الأخلاقي والاجتماعي."[24]

إنّ ما بعد الحداثة، على تعددّ دلالاتها من حيث هي موقف، وظاهرة، ووضع، بل وحقبة تسبقها حقبة كانت المولدّ منها وفيها وعنها لأسئلة ما بعد الحداثة بالجملة، حقبة تسمى تاريخيا بالحداثة، وهي التي أعطت ما بعد الحداثة فرصة للظهور كرؤية مضادة داخل مشروع الحداثة ذاته، كما يقول تيري إيغلتون، حتى إنّه استعمل عبارة ، Le pré-postmodernisme، للإحالة إلى المبدأ والمرجع الذي منه تستقي وإليه تنتمي في الأخير. ولربمّا تضارب المواقف حيال الحداثة وما بعد الحداثة هو ما يمنح المفهومين المتداخلين أصلا عمرا أطول في نقاشات المهتمين فلاسفة ومفكرين ونقاد، مادامت الحداثة نفسها مشروعا لم ينجز بعد فكيف بالحديث عن مشروع في أفق مشروع مفتوح؟ لنتمكن من المقابلة بين "اليقين واللايقين، بين التماثل والاختلاف، بين المعنى واللامعنى، بين الفوضى والتراتبية، بين العبثية والقصدية، بين الصدفة والنظام، بين النسقية واللانسقية، بين التضاد والتشبيه، بين الغياب والحضور"[25]، وكلّها في التفكير الما بعد الحداثي ضرب من المغامرة التي لابد من خوضها. وبناء على ما تقدم، نطرح السؤال التالي: **كيف يمكن استشكال الحداثة وما بعد الحداثة انطلاقا من تعيّنهما كمفهومين ضديدين، إلى ما يمكن اعتباره استئنافا أو مجاوزة بوصفهما خطابين/مشروعين ما يزالان معا على قيد الاشتباك؟**

الحداثة في سياق الفكر التنويري.

أولا: بانوراما التنوير، قراءة موجزة.

ليس من اليسير اقتحام معترك الأنوار بنيّة اختزال طروحاته، ولا هو بالبسيط بيان ما يشتمل عليه المشروع ضبطا وتمحيصا، فالأنوار ليست حقبة نظرٍ وتحصيلٍ فكريّ وتأليفيّ فحسب، اصطبغت ككلّ مرحلة انقلابية، جلُّ أفكارها بالنزعة النقديّة لإرث العصر الوسيط وعصر النهضة وما تلاه، بل هي أيضا حقبة الاختلافات المذهبية والتناطحات الرؤيويّة، حقبة الثنائيات الجدلية والمعرفة المتجاوزة... حقبةٌ انتعشت فيها الشغوف، من تاريخ، وتجريد، وتجريب، وفن، ودين، وتعلق بالشيء وما وراءه، بالشيء وظاهره ،كما أنّ فكر الأنوار، وعلى قدر تباين الشغف بالمواضيع التي صنعت ثقله الإبستيمي، كانت المساءلات، وتشكّلت النخبة الحقيقية المنخرطة في نقاشات

---

[24] زيجمونت باومان، **الحداثة والإبهام**، ترجة: حجاج أبو حجر، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2018، ص308.

[25] مجموعة مؤلفين، **مابعد الحداثة، دراسات في التحولات الاجتماعية والثقافية في الغرب، نصوص مختارة**، ترجمة: حارث محمد حسن وباسم علي خريسان، ابن النديم-دار الروافد، الجزائر-لبنان، ط1، 2018، ص16.

المرحلة. فالأنوار كما نعلم تتّسم بالعقلانيّة كما تتّسم بالتجريبيّة، فهي وريثة ديكارت مثلما هي وريثة جون لوك J-Lock (1632-1704) وغيرهما، وعلى أية حال فإن مشروع الأنوار كما يقول تزفيتان تودوروف T-Todorov(1939-2017) قد قام على ثلاثة مسائل رئيسية سنأتي على تبيانها تباعاً وهي: التكوينيّة، الاستقلاليّة، والغائيّة، أو بالأحرى إشكاليّة تبدّل المركزيات،"الله، الإنسان، الكون".

لقد خصّ إيمانويل كانط E-Kant (1724-1804) أحد نصوصه الثلاثة والمنشورة عام 1784 بسؤال جعله فاتحة إسهامه الفكري: "ما الأنوار؟" وكان ذلك عقب ما طرحته صحيفة «بيرلينيشموناتشرفت» «BerlinicheMonatsschrift» في العام ذاته بخصوص معنى الأنوار، وقد جاءت مساهمة كانط في هذا الجانب مساهمة تعدُّ بمثابة مانيفستو المرحلة برمّتها فكتب يقول: «إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير،(...) كن جريئا في استعمال عقلك أنت».[26]

وبذلك كان العقل هو شعار التنوير بحيث لا تكون الشؤون الإنسانية مَقُودَةً إلاّ به، متحرّرة من الانصياع لكلّ ما هو أسطوريّ، ودينيّ، وبالتالي تؤسّس نهجها وفق رؤية مبنية على العقل والعلم، وقد لخصّ الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر Ernest Cassirer (1874-1945) هذا التوجه في عبارة تضمنها كتابُه "فلسفة التنوير" The philosophy of enlightment: «التنوير نظام من القيم جذوره مغروسة في العقلانية».[27]

وهذا ما ذهبت إليه الباحثة الفرنسيّة جاكلين روس J-Russ (1934-1999) التي اعتبرت الأنوار Aufklärung– lumières لا مجرد ظاهرة وطنية مجزأة، بل لها طابع أوروبي، وهي أنوار عقلانية طبيعية قادرة على قيادة البشر نحو العلم، والحكمة، وهي الحاملة إليهم النضج والاستقلالية.[28] فحقبة الأنوار إذن باتخاذها العقل منهجا تسعى لتحرير الإنسان من الأوهام لأجل تقرير سيادته، هذه السيادة التي حظي به الإنسان على الطبيعة لا تتمّ له إلا بإخضاعها للتحكم العقلي والتقني، ومن هنا تبدو جلية مرامي التنوير في شمولية غاياتها بحيث تستثني "أسئلة المعنى" من التوجه العام الذي يفرضه مبدأ التفكير المنطقي العقلاني العلمي المنظّم وفق معيار الموضوعية.

---

[26] إيمانويل كانط، **ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟** تعريب: محمد بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005 ص 85.

[27] دورنيد أوترام، **التنوير**، ترجمة: ماجد موريس إبراهيم، ط1، دار الفرابي، لبنان، 2008، ص60.

[28] جاكلين روس، **مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية**، ترجمة: أمل ديبو، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011، ص210.

تجدر العودة قبل الخوض في مسألة العقلانية بشيء من التفصيل إلى أهمّ ركائز مشروع الأنوار والتي حددناها في ثلاث نقاط رئيسية، تأتي مسألة **التكوينية** على رأسها، فتكوينية فكر الأنوار تقوم على مبدأ التفضيل في الاختيار، والقرار النابع من الذات وفق إرادة حرّة دونما إكراه من سلطة خارجية، وهذه أولى ثورات التنويريين على الوصاية الدينيّة، ومن هنا انبثق مفهومان آخران هما الحرية والاستقلاليّة . الحريّة في النظر والنقد والمساءلة والتشكيك من غير تقديس عقيدة أو سلطة، وبذلك وجد نداء الحق الطبيعي صداه كسلطة في مقابل سلطة ما فوق الطبيعي Surnaturelle خاصة مع هوبز T-Hobbes(1588-1679)، الذي أعلن أنّ: «حرية كلّ إنسان هي في استعمال قدرته على هواه، ليحافظ على طبيعته وحياته (...) مرة على مستوى ما هو كائن ومرة على مستوى ما يجب أن يكون».[29]

ولئن تحدّثنا عن تمجيد حرية الفرد المتنصّل من الوصاية التي تنحدر قوانينها من الدين تحديدا، وتاريخ الحَجْر الكنسي على العقول معروفة سياقاته، ولسنا هنا نبتغي تفصيلا في ذلك بقدر ما يهمّنا تبيان أنّ جلّ الانتقادات الموجهة للوصاية الدينية لم تسمح إلا لفتح إمكان آخر للبشرية لكي تأخذ مصيرها بيديها. وما كان مرفوضا بالتحديد هو: «أن لا يظلّ المجتمع أو الفرد خاضعين إلى قواعد تستمد مشروعيتها فقط من نسبة تقاليد معينة إلى الآلهة أو إلى الأجداد، والمطلوب هو أن تكفّ سلطة الماضي عن توجيه حياة الناس».[30]

ومن أجل تحقيق هذا المسعى النضالي الكبير في سبيل الانعتاق كان لا بدّ أن تكون هناك **استقلالية** في المعرفة بما هي« بناء ذهني يضفيه العقل مباشرة على المعطيات الحسية الخام »[31]، فقد فتح تحرّرها آفاقا واسعة للعلم. فكان بذلك الفتح الأنواري على الصعيد العلمي ممثلا بإنجازات نيوتن (1624-1727) الذي دفع بالفيزياء نحو التقدم،كما فعل قبله كيبلر Kepler (1571-1630) في علم الفلك رفقة غاليلي Galilée (1564-1642) وغيرهم، بما أنعش الحركة العلمية بكلّ اكتشافاتهان وإنجازاتها، وتطوراتها. غير أنّ عقلانيّة ديكارت Descartes (1596-1650) هي الأهمّ والأبعد تأثيرا في تغيير مسار الفلسفة الغربية، فما قدّمه صاحب الكوجيتو الشهير «أنا أفكّر إذا أنا موجود» **Cogito ergo sum** من رؤية إصلاحية وتأسيسية قد أثرّ على التحوّلات التي طرأت على مواضيع البحث الفلسفي، خاصة ما تعلق منها بالمعرفة واليقين، فمن خلال الأنا أفكر ثم القضاء على تبعية الإنسان للمتعالي أو

---

[29] فرانسوا شاتليه، **تاريخ الأيديولوجيات، المعرفة والسلطة، من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين**، ترجمة: سوريا، 1997، ص45.-أنطوان حمصي، ج3، وزارة الثقافة، دمشق

[30] تزفيتان تودوروف، **روح الأنوار**، ترجمة: حافظ قويعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2007، ص12.

[31] توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992، ص136.

المفارق وهو الشرط التقليدي للموضوعية، والضرورة، والشمولية، وبالتالي لم تعد الموضوعية Objectivité مهدّدة بالذاتية Subjectivité، بل باتت الأخيرة أساسا لها بفضل تدشين كوجيتو الثورة الذي انتهى إلى إعتبار الإنسان متحكّما في الطبيعة لا قارئا لمعقوليّتها المبثوثة من أعلى العقل الفعّال أو الموجودة بالاستعداد في العقل الهيولاني.

إنّ في تحرّر الذات من عقالها الماضوي تأكيدا على استقلاليتها، كمبدأ عملت الأنوارُ على ترسيخه مدعّمة إيّاه بالأدوات النقديّة اللازمة لتعديل مسار هذه الذات ونحت طريقها. وهنا نتحدث عن **الغائية**، فأفعال الإنسان بعد تحرّره تعيد تثبيت مركزيته واستنادا إلى هذا، عُدّ فكر الأنوار مذهبا إنسانيا قائما على مركزية الإنسان " Un anthropocentrisme".

لقد زادت الإنسانوية "Humanisme" ما بعد بيترارك Pétrarque (1304-1374)، ودانتي Dante (1265-1321) من الغلوّ في الإيمان بقدرة الإنسان على الخلق والابتكار وبلوغ أقصى درجات الكمال. وقد ارتبطت بحسب الفيلسوف والرّياضي الفرنسي كوندورسيه Condorcet (1743-1794) بتقدم الفكر الإنساني وبنقد الأفكار، وهي تستند عموما في هذا إلى محكمة العقل. وهكذا انبثق في خضمّ الزخم الفكري لعصر الأنوار مفهوم جديد هو الحداثة، La Modernité، والحداثة التي أسّست لمبدأ الفردانية، والحرية، والعقل، قد استبعدت الغائية الدينيّة، إذ أحلّت فكرة العلم محلّ فكرة الله، وبالتالي فالعلمنة وإزالة السّحر عن العالم Le désenchantement اللتان تحدّث عنهما ماكس فيبر Max Weber (1864-1920) تحدّدان مفهوم الحداثة بوصفها عقلنة. وهي في المعنى الذي يعطيه أندري لالاند في معجمه الفلسفي تأخذ ملمحين اثنين:

- أوّلهما ايجابيّ، وذلك عندما يتضمّن الحديث معنى المدح كانفتاح الذهن وتحرّره، معرفة الوقائع المكتشفة مؤخرا أو الأفكار المصاغة أخيرا ونبذ الرتابة والخمول، أي أنّ الحداثة تصبح صفة للرجل المتفتح الذهن المحيط بما انتهى إليه العلم من حقائق.
- يشير التصوّر الثاني بتضمّن الحديث معنى الذّم، كالخفة، الاكتراث والاهتمام بالدُرجة، حبّ التغيير، الميل للتخلّي عن الماضي لصالح الأفكار الجديدة ...[32]

[32]André Lalande, **vocabulaire technique et critique de la philosophie**, paris, Puf, 18ème édition, 1996, p640.

أمّا حين يقول أوكتافيو باز Octavio Paz (1914- 1998) بأنّنا « نتابع الحداثة في تحولاتها التي لا تتوقف، ولكننا لا نتوصل أبدا إلى القبض عليها، الحداثة هي اللحظة ذاتها، إنها ذلك الطائر الموجود في كل مكان ولا مكان، وعندما نريد أن نقبض عليه حيّا فإنّه يفتح جناحيه ويطير متحوّلا إلى قبضة من المقاطع والحروف.»[33] ندرك جيّدا صعوبة القبض على مفهوم الحداثة لشساعة دلالته، ولأنّ الحداثة تتجلّى بصفتها ظاهرة شموليّة، ولهذا إنْ نحن نقّبنا عنها تاريخيا، اجتماعيا، فلسفيا وحتى أدبيا، فإنّه من المتعذّر الإلمام بكلّ جوانب المصطلح خاصّة إذا اعتمدنا وجهات نظر الذين تناولوه على تعدّد وتفرغّ تخصصاتهم، لذا سنكتفي بالإشارة إلى ما جاء على لسان الفيلسوف الفرنسي ألان تورين Alain Touraine (1925)، والذي اعتبر الحداثة :«ليست مجرّد تغيير أو تتابع أحداث، إنّما هي انتشار لمنتجات النشاط العقلي العلمية، التكنولوجية، والإدارية، فهي تتضمّن عملية التمييز المتنامي لما بين قطاعات الحياة الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، والحياة العائلية، والدين، والفنّ على وجه الخصوص».[34]

يبدو فيما كتبه دونيس ديدرو Denis Diderot (1713-1784) ذات مرّة: «يجب علينا أن نستدلّ في كلّ شيء، لأنّ الإنسان ليس مجرّد حيوان، بل هو حيوان يستدلّ».[35] تأكيد آخر على أنّ عصر التنوير في الواقع هو حركة عقليّة سيطرت على الإنسان ووجّهت تفكيره، وسلوكه، وحتى غرائزه. والحداثة بما هي انتشار لمنتجات النشاط العقلي كما أسلفنا الذكر، قد فتحت المجال لتستأثر الحضارة الغربية منذ القرن السادس عشر، بنهضة علمية وتكنولوجية كان لها بالغ الأثر على حياة الإنسان، إلا أنّ الحداثة في أعتى مقولاتها بروزا، وهي العقل، ومنه العقلانية التي أضحت آلية تلقائية وضرورية من أجل التحديث، كما عبّر عن ذلك ألان تورين، قد تعدّت من خلالها المستوى الوظيفي الذي يسعى إلى تحرير الإنسان من الأوهام والمعتقدات الغيبيّة، وتوفير السعادة، وذلك بخلق شروط وظروف تفتّق القدرة والوعي الإنسانيين، إلى مستوى الاستبداد حين تحوّلت إلى أداة تستعبد الإنسان وتتحكّم في مصيره، سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، وهذا ما جعل عقلانية العقل تصير إلى نقيضها.

يُبرز المفكر الاجتماعي مارتشللي Danilo Martuccelli (1964-) العلاقة بين الحداثة والعقلانية وفق تصورين استند في بلورتها على ماكس فيبر:

---

[33] Alexis Nouss: **La** أوكوتافيو باز، من خطاب ستوكهولم لنيل جائزة نوبل، 1990. أنظر: ــــــــــــــــــ، ترجمة هاشم صالح، ضمن عدد الخامس والعشرين من مجلة نزوى، عمان، 2001. **Modernite**, P.U.F. 1995

[34] ألان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة 1997، ص30.

[35] غير ترود هيملفارب، **الطرق إلى الحداثة، التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي**، ترجمة: محمود سيد أحمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2009، ص176.

- التصوّر الأول ذو طبيعة نشوئية وتسلسلية زمنيا، يهدف إلى فهم خصوصية الغرب، حيث تطوّر شكل خاص من العقلنة مكّن من التحكم الزائد في العالم. (وهذا ما تؤكده الدراسة التي أقامها فيبر لإبراز دور الدين في نشوء الرأسمالية).
- التصوّر الثاني بنيوي يتخذ له كمرجعٍ الحالة الاجتماعية والمؤسسات الخاصة بالمجتمع الحديث، فالعالم بناء على تحليل ماكس فيبر قد انبثق عند نقطة التقاء المقولات الاقتصادية والتخطيط الاقتصادي والقدرة على التنبؤ بالأفعال وشيوع المواقف المنهجية في الإنتاج والإدارة.[36]

إذا كانت العقلانية عند إدغار موران Edgar Morin (1921) هي الرؤية للعالم في تأكيدها على الاتفاق الكلّي بين ما هو عقلي وواقع الكون فإنّ ثمة انزياحا عن هذا التصوّر إلى ما يناقضه في المذهب الرومانسيّ بما هو رؤية للعالم كذلك، لكنها تؤكّد على التطابق الكلي بين ما هو وجداني وطبيعي. ونحن نتحدث هنا عن الرومانسية بوصفها حركة قلبت بدورها الموازين لمنعرج جديد في الحداثة الجمالية.

ثانيا: الحداثة في سياقاتها الجمالية:

كشفت الحداثة كمقولة للتفكير الجمالي عن قدرتها على تحطيم العقل الشمولي الذي يحكم العالم مؤكّدة بذلك بأنّ للفنّ سلطانا، بل للفنّ منطقه وأسلوبه في فهم العالم كذلك، حيث تعيد الإستطيقا الذاتَ والموضوعَ إلى مطلق هشاشتهما، إلى التجربة الحميمية للذات نفسها وللأشياء، لذا كان على الفنّ الابتعاد عن الأسس المتعالية للعقل الضاغط وتأسيس استقلالية للحسيّ، ولممكنات المعنى، ليتشابك من أجل بلوغ هذا الممكن كما يقول مرلوبونتي M. Merleau-Ponty (1908-1961) : «جسد الفنان وجسد العالم، فلا يوجد ابتعاد بل توجد علاقة انتماء جسد، بحيث تصبح اللوحة، قطعة الموسيقى والقصيدة إعادة جمالية للصيغة اللحمية فينا».[37]

من المؤكد أنّ المزاج الرومانسيّ يتقاسم أشياء كثيرة مع نظيره التنويري فتفاعلهما المعقّد يؤسّس لحساسيّةٍ ولوعيٍ حديثين، كلاهما ميالٌ لأن يكون إنسانيا في تقويمه الرفيع لطاقات الإنسان، كلاهما برومثيوسيّ في تمرده على البنى القمعية التقليدية. لكن على خلاف روح التنوير، كانت النظرة الرومانسيّة تتصوّر العالم عضوية أحادية لا

---

[36] محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي، العقل والعقلانية، المرجع السابق، ص 5.

[37] رشيدة التريكي، **الجماليات وسؤال المعنى**، ترجمة وتقديم: ابراهيم العميري، ط1، دار المتوسطية للنشر، تونس، 2009، ص59.

بوصفه آلة ذرية تؤكّد المسيرة الملحمية لحياة الإنسان بدلا من قابلية التنبؤ بالتجريدات الثابتة.[38]

إنّ كلّ ما بوسع المزاج التنويريّ هو الاعتماد على الطاقات الذهنية، وعلى الذكاء الإنساني العقلاني بحيث تظهر قدرته على استيعاب الطبيعة، ومفرداتها، وقوانينها من أجل تسخيرها والسيطرة عليها، بينما كان المزاج الرومانطيقي يعمل في سبيل تقويم الإنسان انطلاقا من الروح والخيال... لذا ومع النزعة الرومانطيقية ارتكزت الرؤى على الداخل الإنساني لاكتشاف جملة الألغاز الخبيئة في عمق الإنسان، جملة دوافعه وغرائزه، حبّا ورغبة، خوفا وأملا، ذكريات وأحلاما وهكذا يصبح الفنّ، "... بالنسبة للوعي الرومانطيقي، وفي عالم جرّده العلم من الروح وجعله ميكانيكيا، جسر اتصال بين الطبيعي والروحي"[39]

لقد عبر عن ذلك ببراعة كلٌّ من غوته Goethe (1749-1832) الذي قال بأنّ الوجدان هو كل شيء فاتحا بذلك رؤية جديدة للعالم قوامها الروح، والشاعر الانجليزي وردزورث Wordsworth (1770-1850) حين أعلن مقته للاستدلال العقلي: "كفى علما واطو كلّ الأوراق العقيمة // وتعال معي حاملا قلبا، يرى ويستوعب."[40]كما اتّحدت أفكار الشّاعر والفيلسوف الألماني فريدريش شيلّر Schiller (1759-1805) مع أفكار الأخوان شليغل في تبيان أنّ : "الشعر حين يحصل على وضع أنطولوجي يصبح معرفة عالية، بل يغدو الهدف المرسوم للبشرية الحديثة حيث يجب أن يكون الشاعر لا الفيلسوف أو رجل الدين هو الدّليل إليه، الحداثة لا يمكن الخروج من أزمتها إلاّ بشعرنة العالم إذ ننتقل من دين للفنّ إلى الفنّ بوصفه دينا".[41]

أ- التسويغ الهيجيلي للحداثة:

يبدأ هيجل كما يوضّح هابرماس Habermas (1929-) فهم الحداثة في سياق تاريخي ليشير إلى: "الأزمنة الجديدة أو الأزمنة الحديثة Les temps modernes، وتشير إلى القرون الثلاثة السابقة، أي اكتشاف العالم الجديد وعصر النهضة والإصلاح، وهي ألفاظ تشير دلالاتها الزمنية الخالصة إلى عصر جديد جذريا بالنسبة

---

[38] ريتشارد تارناس، **آلام العقل الغربي**، تعريب: فاضل جتكر، ط1، دار كلمة، أبو ظبي، 2010، ص437.

[39] المرجع نفسه، ص445.

[40] كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984، ص122.

[41] (..la modernité ne sortira de sa crise qu'en poétisant le monde, en passe ainsi d'une religion de l'art à l'art comme religion).voir : Gilbert Merlio : « la crise de la modernité selon Schiller »,Revue Germanique Internationale, 2011, p22. (Url : rgi-revues.org/1035)

لما سبقه".[42] فروح العصر Zeit geist واحد من التعابير الهيجلية حيث يصف الحاضر بصفته زمن عبور يتلاشى في وعي التسارع، وفي انتظار مستقبل مختلف. فيقول صاحب كتاب فينومونولوجيا الروح: "ليس عسيرا أن يدرك المرء أنّ زماننا زمان ميلاد ومرورٍ إلى طور جديد (...) فالاستخفاف كما الملل اللذان يجتاحان ما ظلّ قائما، وتوجّس المجهول، أماراتٌ تنذر بحلول ما لا عهد لنا به. وكذلك التفتّت المتعاظم إنّما ينقطع بفجر فلَق يلوّح فجأة بوضع وجه عالَم جديد".[43]

والجديد الذي يقف عليه كلّ تحوّل اجتماعي ثقافي فنّي ... في مسار التاريخ إنّما هو مرتبط بوعي اللحظة التي يتمّ فيها الانتقال من/ إلى، والحداثة بهذا المعنى " وعي بحقبة ما، تتحدّد إضافة إلى ماضي الحقبة القديمة، من أجل أن تتُصوّر هي ذاتها بوصفها نتيجة انتقال من القديم إلى الجديد." [44] وعليه يتضمّن الوعي التاريخي للحداثة تحديدا لهذه الأزمنة الجديدة بالمقارنة بالزمن الراهن، فالمفاهيم التي أنتجها القرن الثامن عشر مثل مفاهيم الثورة، التقدّم، التحرّر، التطوّر، روح العصر...الخ أصبحت مفتاحية في الفلسفة الهيجلية، كما يشير هابرماس دائما، فالوعي التاريخي الحديث حين يمثل نفسه من خلال مفهوم متعال للأزمنة الحديثة وبما هو خاص بالثقافة الغربية فليس بإمكان الحداثة استعارة معايير أخرى من غير الفضاء الذي تنتمي إليه زمكانيا وكلّ ما على الحداثة فعله هو أن تؤسّس ذاتها بوسائلها الخاصة.

ويمكننا أن نتساءل من دون أن نفقد الخيط الرابط بين مفهوم الحداثة بوصفها انفصالا مرحليا له طابعه الاستقلالي، وبين هيجل فيما يتعلّق بجذر الرومانسية لديه وكيف كان منبته، في مقابل عقلانية التنوير. في الواقع وجد هيجل الشاب نفسه بين تيارين: أحدهما ثوري révolutionnaire يريد تحقيق وإرساء الكلّي والثاني يبتغي حساسيّة تكون هي ذاتها روحانية، لذا فإنّ أول مهمة استبصرها هيجل الشاب فيما بين أعوام 1772-1793 في مقطع توبنغن كانت حول تجاوز التقابل الكانطي بين الذهني والمحسوس وعليه فهو يقول: "لا نخاف إذا عندما نعتقد أنه من الواجب علينا أن نقبل بأنّ الحساسية Sinnlichkeit إنمّا تشكّل العنصر الأساسي في كلّ فعل وجهد للإنسان".[45]

ومن جملة النقد الرومانسيّ الذي قدّمه هيجل لعقلانية التنوير كما ظهر في مقطع توبنغنLe fragment de Tübingen، بالتاريخ الذي أشرنا إليه سابقا، وكما ظهر

---

[42] هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، ط1، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995، ص13.

[43] هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة: ناجي العونليّ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006، ص ص 124-125.

[44] يورغن هابرماس، الحداثة مشروع لم يكتمل، ترجمة: فتحي المسكيني، مجلة تبين، العدد 1، 2016، ص184.

[45] فتحي المسكيني: **الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة**، ط1، دار جداول، بيروت، لبنان، 2011، ص110.

ضمن عرض نشوئي لجملة ملامح المنبت الرومانسيّ لديه في مُؤلَّف الكاتب روبير لوجروRobert le Gros "هيجل الشاب ومولد الفكر الرومانسيّ" " Le jeune Hegel et la renaissance de la pensée romantique" :

- إنّ الذّهن لا يخدم سوى الدّين الموضوعي لكن المبادئ لم تجُعل أبدا عملية بواسطة الذهن.
- إنّ تنوير الذّهن "Aufklarang" قد يجعلنا أكثر مهارة "Klger" لكن ليس أفضل.
- إنّ الذّهن ليس في المستوى المأمول متى تعلّق الأمر بإحداث التغيير الإنساني وإعطائه تربية موجهة نحو قناعات قوية وكبيرة.
- إنّ ما هو مختلف في التنوير والاستدلال هو الحكمة، لكن الحكمة ليست العلم، إنّها لا تنطلق من مفهومات - النموذج الرياضيّ (...) لكنّها تتكلّم في أعماق الوجدان.[46]

ب. الحداثة الجمالية عند بودليرBaudelaire(1821-1867) :

اتخذّ مفهوم الحداثة مع بودلير منعرجأ آخر بحيث لم يعد يدلّ على تيّار جماليّ وإنّما على موقف يولي أهمية قصوى للإحساس بالحاضر من جهة، ثمّ بالتغيّر والتحولّ من جهة ثانية. ففي تعليقه على "صالون 1845" تحدث بودلير عن بطولة الحياة الحديثة، والتي تتّسم بالعظمة، والشاعرية، والأصالة، والأبعاد الملحميّة، مشيرا إلى أنّ البطولة في جدّتها المتدفقّة أعطت نماذج بشرية لها جمالية لم تعرفها الأزمنة القديمة، نماذج تنضح بجمال جديد وخاصّ ليس هو جمال أخيل ولا جمال أغاممنون « إنّ أبطال الإلياذة ليسوا إلاّ أقزاما بالمقارنة مع أبطال الأزمنة الحديثة. »[47]

والحال أنّ مرامي بودلير، تتجّه صوب إحداث تغيير وبشكل جوهري على العلاقة بين الجمال النسبي والجمال المطلق، فالعمل الأصيل بالمعنى الذي أراده له بودلير مرتبط جذريا ببرهة تكوينه، فكلّ فنّ حديث ينبغي أن يكون مشحونا باللحظة بما هي لحظة طارئة، شاردة، تنفصل عن مسار العطالة التاريخية. غير أنّ ما هو حداثي اليوم سيصبح كلاسيكيا غدا، وهذا ما جعل بودلير يمزج بين الأزلي والزائل، وبين المطلق والنسبيّ مشكّلا منه تصوّرا جديدا للجمال يكون بالتحام هذي المتناقضات، بحيث لا ينكشف الجمال الأزلي إلاّ متنكرا بلباس العصر. وقد بينّ هذا في مقاله "رسم الحياة

[46]. المرجع السّابق، ص، 114

[47] فيصل دراج، حداثة بودلير ومرايا المدينة الحديثة، مجلة الكرمل، العدد 83، فلسطين، 2005، ص 62.

الحديثة ": « أعني بالحداثة ما هو عابر، سريع الزوال وطارئ، ما هو نصف الفنّ الذي يبقى نصفه الآخر أبديّا راسخا بثبات. »[48]

وفي سياق موازٍ تفيد رؤية بودلير للموضوع المدنيّ والحداثة بأنّه حتّى تتحقّق عملية الحداثة الحقيقة ينبغي أن تتوفرّ البيئة المتكاملة، والتي تتعلّق بأبعاد ومستويات المجتمع على كافة الأصعدة. لذا حضرت المدينة بوصفها الشرط الأميز لعملية الحداثة فلا يمكن فهم هذي الأخيرة من دون فهم عميق لحداثة المدينة[49] وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ أعمال كلّ من فالتر بنيامين وهربرت ماركيوز قد اعتمد على هذه الفكرة تحديدا لبناء استطيقا نقدية، ويمكن الحديث بشكل حصري عن عملين نقديين اثنين طورا ووسّعا فكرة بودلير حول المدينة وطابعها الاستهلاكي، كتاب فالتر بنيامين: "شارع ذو اتجاه واحد"، وكتاب ماركيوز:"الإنسان ذو البعد الواحد"

ما بعد الحداثة، هل هي استئناف، أم مجاوزة، أم مغايرة؟

إذا كان الحديث كما أورد هيجل عن تحوّل الأزمنة، حين خصّ الحداثة باصطلاحين تعريفيين، نحو الجديد، مرة بما هي طور ومرة بما هي وضع، فلنا أن نأخذ مستشكلين **ما بعد الحداثة** وفق هذا الخط الهيجيلي في مبدئه العام، إي بما هي طور جديد آخر، والذي يحيل إلى هذه المعاني مجتمعة، أي على أنّها موقف، ووضعية، وانتقال. من منطلق أنّ الحداثة ذاتها هي موطن الانبثاق، ولكن هل هي بالرؤية وبالشروط المعرفية ذاتها التي وضعتها الحداثة لما قبلها انفصالا؟

يمكن العودة إلى جياني فاتيمو، الذي وقف في كتابه "نهاية الحداثة" على موقفين شكّلا منعرج التحوّل في الخطابات الفلسفية المابعدية، ونقصد بهما موقف كلّ من نيتشه وهيدجر، من خلال مفهوم العدمية، وانعكاساتها على مجمل النظر الفلسفي والديني والثقافي والفنيّ والاجتماعي والسياسي... ولئن كانت الحداثة كمقول أنوارية خالصة قد جسّدتها الذات العارفة المفكرة العقلانية الكونية كما أسلفنا الذكر في بداية المقال، فإنّ المابعد حداثة عموما، إن اعتبرناها حركة مضادة، تقويضية تفكيكية ليقينيات هذه الذات، تقوم على ثلاث منظورات واضحة: 1) نقد مقولة الإيمان بالعقل الكوني الذي أفرزته مرحلة التنوير، 2) إعلان الموقف الوجودي النسبيّ الذي يؤكّد على أن لا حقائق يمكن إثباتها، 3) نقد الاعتقاد بالطابع الموضوعي للعلم.

لكن قبل هذا وذاك، نحاول استجلاء المفهوم في عمومه، وإن كان عصيا على التحدّيد بفترة زمنية معينة، كما تدعّي الباحثة ماري كليجز، لأنّ "مصطلح ما بعد

---

[48] المرجع نفسه، ص 63.

[49] محمد علاء الذين عبد المولى، بودلير مدينة وحداثة، مجلة البيان الكويتية، العدد 494، الكويت، 2011، ص 104.

الحداثة معقدّ، فهو مجموعة من الأفكار التي لم تبرز كحقل أكاديمي إلا في منتصف الثمانينات، في عدد واسع من مجالات الدراسة، مثل الفن والعمارة والموسيقى والسينما والفن والأدب وعلم الاجتماع والاتصالات والموضة والتكنولوجيا، كما أنّه من الصعب تحديد المصطلح زمانيا وتاريخيا." في أنّ أنّ الظهور البكر للمصطلح كان في خمسينيات القرن الماضي، فقد استعمله الشاعر الأمريكي شارل أولسن كما استعمله السوسيولوجي شارل رايت ميلز، سنتي 1951 و1959، ولكنه ظل استعمالا مغمورا ومحدودا، ويعود الفضل في ذيوع المصطلح وتداوله في الأوساط الأكاديمية إلى إيهاب حسن*، الناقد الأمريكي ذي الأصول العربية، فقد قدمّ المابعد حداثة على أنّها التيار النظري المتعلّق بالفنون البصرية، وأيضا بالموسيقى والتكنولوجيا ومجمل الإدراكات السمعية، وكان الصحيفة التي حملت عنوان: ***Journal of Postmodern Literature and Culture*** أوّل إيذان بميلاد المصطلح في حقل النقد الأدبي والثقافي والفنيّ عام 1972، وقد صرحّ بأنّ الوحدة الأساسية لما بعد الحداثة تكمن في اللعب على اللاتحديد والمحايثة"[50]

ربما استبق هذا الإيذان، كاتب مثل إريك هانش E. Henche، في عام 1971، ما طرحه صاحب كتاب المنعطف مابعد حداثي، في مقاله المعنون بـــ " تحطيم كل القواعد Breaking All the Rules"، والتي نشرت في مجلة "الفن في أمريكا" وقد كتب قائلا: "على الرغم من أنّ ما بعد الحداثة تشخيص لكلّ ما يحدث حولنا، فإنّنا لم نعطها لحد الآن تعريفا واضحا."[51]، بالرغم من أنّ عنوانه "تحطيم كلّ القواعد" هو بمثابة التعريف الجامع الذي جسّده مارسيل دوشامب لاحقا، وفي المرحلة الزمنية ذاتها.

يختلف منظرو ما بعد الحداثة حول ما إذا كانت ظاهرة، أو رصدا قيميا يستتبع تحولات الإنسان الحديث وهو يقف على أعالي ومهاوي إنجازاته في آن، أو على أنّها فقط محض وهم على حدّ تعبير تيري إيجلتون، وقد ذكر في تصدير كتابه "أوهام ما بعد الحداثة" هذا التوصيف الصريح:" إنّ ما بعد الحداثة هي ظاهرة خادعة"[52] وهو يضيف في مكان آخر من الكتاب:" ما بعد الحداثة لا يعني أنّك تركت الحداثة وراء ظهرك، ولكن يعني أنّك تحسّست طريقك من خلالها، حتى وصلت إلى موقف يصطبغ بالحداثة، أي أنّه قد يكون هناك نوع من ما قبل بعد الحداثة Pre-postmodernisme،

---

* ايهاب حسن، Ihab Hassan بعرّاب مابعد (1925-2015)، أكاديمي، وناقد أدبي أمريكي من أصول مصرية، يلقب الحداثة، من أهمّ كتبه المنعطف ما بعد الحداثي.

[50] Norbert Bandier, Perry Anderson, Les origines de la postmodernité, Sociologie de l'art, 2011, p.118.

[51] إيهاب حسن، **سؤال ما بعد الحداثة**، ترجمة: بدر الدين مصطفى أحمد، مجلة مؤمنون بلا حدود، إصدرات مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016، ص4.

[52] تيري إيجلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة: منى سلام، أكاديمية الفنون، مصر، ص9.

الذي تحسّس طريقه خلال الحداثة حتى وصل تقريبا إلى الجانب الذي بدأ منه."[53] فهل يعني هذا أنّ ما بعد الحداثة ليست سوى مشروع داخل الحداثة ذاتها بوصفها هي أيضا مشروعا لم يكتمل بعد على حد تعبير هابرماس؟ أم يمكن القول بثقة ليوطار وهو أحد منظريها الأفذاذ بأنّ "ما بعد الحداثة هو رؤية لتخليص التفكير من البارانويا الذي صنع الحداثة، أي الإيمان السّائد بكونية وعظمة قيم الحداثة والعقلانية فلا يمكن اليوم فرض الخطاطات الذهنية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية نفسها على كلّ المجتمعات، "فالحكايات الكبرى" لم تعد تعتقد بشيء سوى بأنّ الذات المستقلة، ومن هنا نتجت مركزية الأنا، وعنه نتجت أنظمة كلّيانية، أرادت أن تخضع الكلّ لنظامها."[54]

قائمة المراجع:

1. ألان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة 1997.
2. أوكوتافيو باز، من خطاب ستوكهولم لنيل جائزة نوبل، 1990. أنظر ــــــــــــــــــ: Alexis Nouss: **La Modernite**, P.U.F. 1995 ترجمة هاشم صالح، ضمن عدد الخامس والعشرين من مجلة نزوى، عمان، 2001.
3. إيمانويل كانط، **ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟** تعريب: محمد بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005.
4. إيهاب حسن، **سؤال ما بعد الحداثة**، ترجمة: بدر الدين مصطفى أحمد، مجلة مؤمنون بلا حدود، إصدرات مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016.
5. تزفيتان تودوروف، **روح الأنوار**، ترجمة: حافظ قويعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2007.
6. توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992.
7. تيري إيجلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة: منى سلام، أكاديمية الفنون، مصر، (دس).
8. جاكلين روس، **مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية**، ترجمة: أمل ديبو، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011.
9. جان فرانسوا ليوتار، **في معنى مابعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والفن**، ترجمة: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2016.
10. دورنيد أوترام، **التنوير**، ترجمة: ماجد موريس إبراهيم، ط1، دار الفرابي، لبنان، 2008.

[53] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[54] جان فرانسوا ليوتار، **في معنى مابعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والفن**، ترجمة: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2016، ص27.

11. رشيدة التريكي، **الجماليات وسؤال المعنى**، ترجمة وتقديم: ابراهيم العميري، ط1، دار المتوسطية للنشر، تونس، 2009.
12. ريتشارد تارناس، **آلام العقل الغربي**، تعريب: فاضل جتكر، ط1، دار كلمة، أبو ظبي، 2010.
13. زيجمونت باومان، **الحداثة والإبهام**، ترجمة: حجاج أبو حجر، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2018.
14. غير ترود هيملفارب، **الطرق إلى الحداثة، التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي**، ترجمة: محمود سيد أحمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2009.
15. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة**، ط1، دار جداول، بيروت، لبنان، 2011.
16. فرانسوا شاتليه، **تاريخ الأيديولوجيات، المعرفة والسلطة، من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين**، ترجمة: أنطوان حمصي، ج3، وزارة الثقافة، دمشق- سوريا، 1997.
17. فيصل دراج، حداثة بودلير ومرايا المدينة الحديثة، مجلة الكرمل، العدد 83، فلسطين، 2005.
18. كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984.
19. مجموعة مؤلفين، **مابعد الحداثة، دراسات في التحولات الاجتماعية والثقافية في الغرب، نصوص مختارة**، ترجمة: حارث محمد حسن وباسم علي خريسان، ابن النديم-دار الروافد، الجزائر-ببنان، ط1، 2018.
20. محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي، العقل والعقلانية، المرجع السابق.
21. محمد علاء الذين عبد المولى، بودلير مدينة وحداثة، مجلة البيان الكويتية، العدد 494، الكويت، 2011.
22. هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، ط1، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995.
23. هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة: ناجي العونليّ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006.
24. يورغن هابرماس، الحداثة مشروع لم يكتمل، ترجمة: فتحي المسكيني، مجلة تبين، العدد 1، 2016.
25. André Lalande, **vocabulaire technique et critique de la philosophie**, paris, Puf, 18ème édition, 1996.
26. Gilbert Merlio : « la crise de la modernité selon Schiller »,Revue Germanique Internationale, 2011. (Url : rgi-revues.org/1035)
27. Norbert Bandier, Perry Anderson, Les origines de la postmodernité, Sociologie de l'art, 2011.

خامسا: الطالبة قبروج كريمة:

النقد السوسيوثقافي وسؤال الانسان بالمعنى التواصلي:

عناصر المقال:

1- مفهوم الإنسان في الحداثة الغربية.

2- مفهوم الإنسان ضمن الثقافة العربية الإسلامية

3- العلاقة بين المفهومين

مقدمة :

عرفت الحضارات المختلفة النزعة الإنسانية كتيار فكري ظهر عبر التاريخ في مذاهب مختلفة، حين كان الهدف من هذه النزعة التركيز على إنسانية الإنسان والاعتراف الكامل به، وبخصوصيته وقيمته.كان البحث الفلسفي في العصر الحديث قد تمحور حول المناهج وعن حدود العقل والمعرفة دون دراسة الإنسان الذي يملك ذلك العقل، وبعدما أتت الفلسفة المعاصرة أعيد الاعتبار إلى الإنسان حيث أن مشكلة الإنسان كانت من أهم القضايا المطروحة فقد أكد الفكر الفلسفي المعاصر أن المشكلات الإنسانية يجب أن تترك للإنسان ليعالجها معالجة إنسانية محضة، من حاجاته و قواه الحقيقة فظهرت فلسفات متعددة كل واحدة تزعم أنها تحمل الجواب على السؤال، ما هو الإنسان؟ غير أن كل مذهب في الفلسفة الغربية يدعي تقريبا لنفسه أنه المذهب الإنساني الحقيقي مقابل المذاهب الأخرى الكاذبة من بين هذه الفلسفات هناك الماركسية التي تزعم أنها الوحيدة التي حملت الجواب على التساؤل السابق، وظهرت أيضا الوجودية التي حاولت بدورها إعادة الاعتبار للإنسان، ذلك بالإضافة إلى الشخصانية التي ترى أنها أعادت الاعتبار للذات بكونها ليست مسألة ترونستندالية متعالية بوصفها قضية متجذرة في تخوم الذات تسأل الآنا أنها مسألة حيلولة لا مفارقة لامتدادها وبأبعادها الزمنية ثلاثة "الماضي – الحاضر – المستقبل" ولعل الديمومة البرغسونية خير تجسيد لها.

هذا الحديث الذي طال بمجرد الحديث عن الإنسان ومفهومه كيف ارتبط بالحديث عن سؤال النقد السوسيوثقافي خاصة وأن هذا الأخير الذي لا نستطيع بتره عن هيكله العام ألا هو سؤال الإنسان، فإنه يحصر معنى جهود فلاسفة ومفكرين وعلماء الاجتماع اللذين خاضو غمار هذا البحث وهذه الدراسة (بمعنى التواصلي) التي تهدف أساسا إلى إعادة النظر جذريا في الإنسانية المتجذرة في ذاتية الإنسان وثقافة عيشه ومحيطه العام وبالتالي إنه من الضروري استحضار تلك الرؤية الفلسفية الاجتماعية أو ما يمكن أن نسميها أيضا بالجهود السوسيو ثقافية تمحورت الإشكالية كالتالي:هل يعد النقد السوسيو ثقافي المرشد الوحيد في هذه الرحلة المفهومية؟ أيعد هو المسلك الوحيد لاستنطاق قضية الذات والكينونة الإنسانية؟ هل مفهوم الإنسان سيبقي سجين الغرفة المظلمة؟أم أن هناك شمس ستضئ له وأبعاده ووجوده ودربه؟.

أولا : مفهوم الإنسان في الحداثة الغربية.

- تعد دراسة الإنسان من الدراسات التي تطمح إليها جل الأفكار خاصة أن هذه الدراسة لا تخرج على دائرة البحث في حد ذاته عن ذاتها، لأن كل إنسان يحمل في جوفه صورة متكاملة عن الوضع الإنساني ككل فعندما قال سقراط " اعرف نفسك بنفسك" كانت هذه الدعوة موجهة للإنسان كي يعرف ويكتشف ذاته، وكل ما يحيط بهذا الكائن، وذلك لاستكمال الإنسان الذي فيه وبداخله ويتعرف على نفسه بأنه كائن عاقل يحمل في داخله نواة إلهية، وبالتالي كان أول من أطلق الشرارة الأولى لنشأة المذهب الإنساني لأنه أشاد بالإنسان وحرية الفكر - وهكذا ظل مفهوم الإنسان منذ ذلك الزمن محاطا بهالة من القدسية على مر العصور، فقد بلغت الذات الإنسانية مجدها وذروتها في العصر الحديث ومع "رنية ديكارت" الذي جعل من الذات مركزا وسيدا على العالم، فهي الوحيدة المسؤولة عن اتخاذ القرار، هي ذات متيقنة من تطابقها الداخلي والخارجي وهويتها المركزية، إنها "الآنا أفكر" الكوجيطو، إنها الوعي، الفكر، الشعور، تستطيع أن تسيطر وتمسك الطبيعة بقبضة يديها، من خلال إنصات لإرشادات العقل ومعه اتخذت الفلسفة الغربية لنفسها نموذجا واحدا ألا وهو: التمركز حول الذات من أجل قدرتها على العيش في الواقع والتواصل مع الذوات الأخرى، إلا أن هذه

الفكرة راحت تبحر في جل الفلسفات الظاهراتية، الوجودية والشخصانية.... إنها فلسفات ذاتية بإمتياز، و حتى إن كان حديثه عن الآخر فلا يكفي أن تتحدث عن الآخر لنكون خارج هذه الذات، لأن الإخراج لن يتم إلى بتواصل الدواخل إلا بين بينْ ذاتية، وبالتالي ما مفهوم الإنسان في الحداثة الغربية ؟ ومن " هو الإنسان"؟. حسب السؤال الكانطي ولهذا سنتطرق في هذا العنصر عن مفهوم الإنسان في الفلسفة الحديثة من ديكارت وصولا إلى فلاسفة الارتياب ... ونوضح نظرة كل فيلسوف عن مفهوم الإنسان ونحاول تنوير هذا المفهوم الصعب التقاطه.

أخذت هذه الصورة الإيجابية للإنسان تتبلور في الفكر الغربي الحديث ابتداء من ديكارت وصولا إلى سارتر مرورا بالفلسفة المثالية الألمانية " ايمانويل كانط"، هيغل، فويرباخ....، الوجودية..... من أنصار الكوجيطو(ديكارت هوسرل سارتر هيدغركريكيجارد ومونيه) ومن أنصار اللاكوجيطو(فلاسفة الإرتياب"ماركس فرويد نيتشه").

-أ- مفهوم الإنسان عند رونيه ديكارت (1596-1650):

معه كان ميلاد الفكر الحديث فقد صار العقل هو المحكمة العليا الذي يخضع لها كل شيء لامتحاناته، الفطرة السليمة هي القاسم المشترك لدى جميع البشر[55]..

- فالإنسان بالنسبة إلى ديكارت كائن حر وواعي ذو إرادة نوعيه وبذاته حاضر مباشر أمام نفسه في منتهى الشفافية عبر عملية استدلالية في ظاهرها وحدسية في عمقها. فإرادة الإنسان عنده تتوقف على وعيه بذاته في الأساس، فمقولاته الشهيرة "أشك في كل شيء إلا أنني لا اشك، فإنني أشك، وما دمت أشك فانا موجود تلك حقيقة مؤكدة خرجت لي من ذات الفكر". فالكوجيطو هي لحظة تأسيس الذات في الفلسفة الغربية، ستصبح الذات هنا مرجع المعنى وسيدة العالم . والمسؤولة عن اتخاذ القرار[56]. كما أنها

---

[55]- جيفياف روويس لويس، ديكارت العقلانية ت:عبد الحلو، منشورات عويدات، بيروت، باريس ط4، 1988م، ص9.

[56]- هاني يحي ناصري، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة ،المؤسسة الجامعية للدراسات والمنشورات بيروت . لبنان ط1،2002،ص111.

أكثر الذوات ذاتية . إذن أن الموجود هو الحقيقة الأولى و الموجود المتبقي من تطابقه وهويته. لأنها الوعي والفكر والشعور. وكذا هو أساس كل الحقائق واليقينيات اللاحقة نحو الله والعالم، إذن الإنسان في هذه اللحظة يستحق أن ينصب نفسه مركز للعالم إذ أشاد بنصح عقله واستخدم فكره. لتأسس هنا الذات في هذه الوتيرة على الذاتية .

وبالتالي خرج الإنسان من غياهب القرون الوسطى وانغلاقه وابتعاده عن مسرح التقرير والتحديث والتفكير إلي مناراة التأمل العقلي الإنصاط لما يقدمه من نصح ورؤي جيدة تسمح له ببلوغ الحقيقة عن طريق الاحتكام العقلي.

يقول ديكارت "ومن ثم كان لا بد أن ألاحظ انه في كل الوقت الذي كنت أريد فيه التفكير أن كل شيء غلط، فانه من الضرورة أن تكون "الأنا تفكر" بذلك شيئا ما، موجودا، وحيثما لاحظت أن "الأنا أفكر" أنا إذن موجود، هي من الحقائق الثابتة و الأكيدة".[57]. فغبر

رحلة الشك التي خاض غمارها ديكارت سرعان ما اكتشف أن الإنكار في حد ذاته يحمل في طياته دائما إثبات وجود ذات كفكر فهي أكثر الأمور وضوح وشفافية لأنها إبان الشك، لأنها الفكر والوعي و الشعور، وبالتالي الذات هي الأساس والمركز الذي أراد ديكارت أن يبني عليه فلسفته ونظرته للإنسان، فتاريخ الحداثة اقترن به مفهوم الإنسان لتأكد بازدواجية الذاتية والعقلانية في أفق الحداثية. - إذن

شيد ديكارت نظرته وتأكيده على أن العقل هو السبيل الوحيد الذي يمكن الإنسان من بلوغ الحقيقة والمنهج هو الكفيل بإنارة الدرب له، وهو جهاز الخطأ والصواب.

- ففي كتابة "مبادئ الفلسفة" يقول ديكارت "أننا نعرف حرية إرادتنا لا بالدليل بل بالتجربة وحدها، من البيـنٌ، إن لنا إرادة حرة قادرة على القبول والرفض كيفما نشاء، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بداهة ، إذا في الوقت الذي وضعنا فيه كل شيء موضع شك كنا ندرك في أنفسنا الحرية والوعي اللازمين ما يمكننا من الامتناع عن تصديق كل ما لم نعرفه معرفة تامة.

---

[57]- *بيتركونز* مان و، أطلس الفلسفة ، جورج كتورة، المكتبة الشرقية بيروت، لبنان،ط2003،7،ص105.

- وبالتالي فان ديكارت يؤكد على أن الإنسان "عقل وجسد"، فالعقل جوهرة الفكر أما الجسد الخارجي فجوهره الامتداد والحركة[58]، فالإنسان يخضع لقوانين التغيير، فالعقل هو الذي ينبش في أُعماق الأفكار عن طريق الشك لإخراج ما يريد، والأنا لها إرادة حرة التي تحرك الجسم الذي هو في يدها ليلبي أوامرها و نواهيها.

ففلسفة ديكارت ركزه على ماهية ومفهوم الأنسان كفرد وعقل فردي يفعل ما يشاء وكيفما يشاء تحت لواء أو قبعة العقل و الفكر وبه فقط تتواصل الذات مع الذوات البينية .

-ب مفهوم الإنسان عند إدموند هوسرل (1859- 1938) :

لا يعتبر كوجيطو هوسرل، هو الكوجيطو الديكارتي الذي سار في اتجاه واحد موازيا للواقع بل، إن الكوجيطو الهوسرلي سار في اتجاهين من الذات إلى الواقع، ومن الواقع إلى الذات[59]، وهذا ما جعل هوسرل يرجع لفلسفة ديكارت عن طريق كانط، من خلال فكرة الترساند نتالية لكنها ليست ترساند نتالية عقلية محضةن بل هي ترساند نتالية ترتكز على التجربة المعاشة لتصاحب الذات هنا الأشياء، و توجهها نحوها في اللحظة التي تكون في مواجهة معها[60]،

نرى هوسرل في ماهية شيء فردي هي ما نكتشف به حقيقته ومعناه، والماهية تتصف بصفة العموم خصوصا أن ما تنسبه الماهية للفرد يمكن أن يشترك به أفراد أخرون. فماهية الإنسان لا تتصف بالتعميم العام كصفات مشتركة بين الناس بل هي أهم خاصية للماهية عند الإنسان هي أنها فردية غير مدركة دفينة، وتجربة خاصة شخصية ذاتية يعني الفرد وحده ولا يصح تعميمها، لهذا تجعله متميز متفرد بكينونته "أي كينونة فردية"، ووعي قصدي التي تحقق وجود الإنسان انطولوجيا وتجعله يخرج من بئرة التضيق والغلق إلى الحرية والتفتح والتواصل .

---

[58]- - بيتر كونز مان وأخرون، اطلس الفلسفة، المرجع السابق، ص 109.

[59]- يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة والتوزيع القاهرة، د ط، 1993، ص13.

[60]- المرجع نفسه، ص113.

ففي كتاب هوسرل "تأملات ديكارتية" فرغم الحاجة على فكرة القصدية، وتحديده للوعي بأنه خروج وهروب دائم من أن يكون جوهرا، لم يستطيع هو الأخر مغادرة ارض الكوجيطو فالقصدية التي ركز عليها لم تستطيع إخراج الوعي عن ذاته[61].
- إذن العلاقة بين الوعي و العالم والفكر والموضوع هي علاقة قصدية هذه العلاقة تتطلب مركزا للتطابق، ألا وهو الذات، الذات القادرة على أن تنعكس على نفسها وتفكر فيها كأنا لتتحول من "أنا أفكر"، "أنا متفرد".

- وبالتالي عرف الفيلسوف هوسرل الإنسان في كتابه "الظواهر" بأنه كل شخصية ذات طبيعة روحية، متفردة في تاريخ العالم وتظهر التجربة الإنسانية على أنها حياة واحدة لدى الجميع، وترتبط بينهم بسمات روحية، كما أنها تخلف كافة أنواع الثقافة الإنسانية ولكنها من خلال تحولات الشخصية وتطورها تجعلها تختلط مع بعضها وتذوب ببعضها، لهدف واحد لا وهو بغيت التحاور والتواصل .

- ج مفهوم الإنسان عند مارتن هيدغر1889-(1976) :
بالنسبة لهيدغر بخلاف كيركيجار فقد اهتم بالجانب الانفعالي في الطبيعة الإنسانية، فالفلسفات الوجودية تمجد الفرد على المجتمع والوجود الإنساني على الوجود العام[62]،.

- وان تعريف الوجود عند "مارتن هيدغر" هو بالضرورة أمرعسير للغاية ،ولعل السبب في ذلك هو أن الوجود ذاته ليس له حد، وليس له رسم، إذ هو ابسط المعاني وأعمقها، فلا جنس فوقه يعرف به، ولا فصل نوعي يميزه من حيث أن كل ما يعرض للوجود فهو وجود، وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، و ما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود، حتى نرسم به، ومن ثم فنحن على الدوام نسلك الطريق الأسهل، فتولى قبلتنا صوب الموجود، ولعل السبب في ذلك يرجع أيضا إلى أن الموجود شيء ظاهري بالنسبة لنا ومكشوف في نور الوجود، وبإمكاننا جميعا أن نقبض عليه بكلتا اليدين، وأن نلمسه ونحسه ونشمه، بينما الوجود الذي هو النور ذاته منعم بالخفاء والتحجب انه لا يحضر أبدا، ولعل ذلك هو ما دفع " هيدغر" في بداية حياته الفلسفية إلى القول "الوجود هو في كل مرة وجود الموجود وان كلمة الوجود (dasei1) من حيث هي كلمة من كلمات اللغة تتطابق مع كلمة الذهاب (DASGEHEN) والسقوط (DASFALLEN) والحلم (DAS.TRAUMENT) والكلمات اللغوية أسماء مثل الطائر (dervagel) والبيت (DasHous) والشيئ (Das Ding) وإذا كانت الفئة الثانية من هذه الكلمات أسماء

[61]- عبد السلام بن عبد العالي : اسس الفكر الفلسفي المعاصر دار الفكر العربي الدار البيضاء المغرب ط1 1991ص110.

[62]- مصطفى غالب، سارتر والوجودية، في سبيل موسوعة فلسفة سارتر،(بيروت، منشورات دار ومكتبة الهلال1980، ص25

مشتقة من الأفعال فإنها لا يمكن أن تقوم هي ذاتها كفعل، أما الفئة الأولى منها والتي تنتمي إليها كاملة الوجود، إن الوجود يسكن والموجود "يوجد"... كل وجود بالنظر إلى الموجود يكون متأخرا وليست أوليا لأن الموجود هو أول ما يعطى لنا به، وهو الذي يجابهنا في كل مرة، أما الوجود فإنه يتأخر ويعطي أولية الظهور للموجود[63]،

- وبالتالي فإن عند هيدغر أن الشرط أو المصير الإنساني هو وجوده في العالم، وهذا الوجود لم يكن أمرا متوقفا على إرادته، لقد رمي بالإنسان في هذا العالم، فسقط فيه فلا يملك فيه التصرف، غير أن هذا السقوط هو في حد ذاته سقوط إيجابي وهو الذي يحدد الإنسان ليجعله يأخذ معنى آخر وهو (خروجه عن...)

Ex-sistére هذا (الخروج عن...) هو الذي فيه يحقق إمكانيات وجوده... وهذا ما يقوله "سارتر" في كتابه "الوجود والعدم" وكذلك في روايته "الغثيان"[64]،

- فمهمة هيدغر تمثلت بأمر محدد " كشف معنى الوجود" وبالتحديد وجود الإنسان والتعريف به، فبدأ بوضع خصائص أساسية لتمييز وجود الإنساني نلخصها كالآتي :

1- أن وجوده لا يشبه وجود شيء، لأن قانونه عدم التعيين، بمعنى أنه غير ثابت، بل متغير من فرد إلى آخر.

2- أن وجود الإنسان مشروع ذاته باستمرار، بمعنى أنه ينبوع لإمكانات وعلى استعداد لتحقيقها وعليه فإن آنيته مستمرة.

3- الحرية، فأنية الإنسان حرة، فأنا الذي أقرر طريقة وجودي بنفسي وهكذا فإنني أختار وجودي ومسؤوليتي على خياراتي وذاتي[65]، ويعتبر هيدغر أن ماهية الإنسان "جوهرية بالنسبة إلى حقيقة الوجود، لذاك ينطلق من مفهومه العتيد الدازاين (dasein) بالألمانية، ويشرحه عبد الرحمان بدوي بقوله أي : الوجود في العالم، وهذه العبارة لا تشتمل فقط على المعني المكاني . بل وأيضا وخصوصا المعنى الأنطولوجي وهذا الوجود الإنساني عام بين الناس جميعا، وأن بدأت تجربتي من وجودي أنا الخاص بى، ومهمة التحليل الانطولوجي ستكون –اذن- الكشف عن الوجود الإنساني بعامة

---

[63]- جمال محمد سليمان، الوجود والموجود مارتن هيدغر، إشراف أحمد عبد الحليم عطية (دار الشوبر للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة،د.ط 2009. ص205-206.

[64]- مناد طالب: الفكر الفلسفي عند سارتر والثورة الجزائرية،(دار الخطاب بودوار-الجزائر دط،2007 ،ص 16.

[65]- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفة الجزء2،الناشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1، 1984 ص 2597.

التراكيب الجوهرية للأنسان هي تلك التي تلزمه ككل، فعلي التحليل الانطولوجي أن يتناول –إذن- كل أحوال وجود الآنية (الدازاين)[66]،.

فالترجمة الحرفية للدازاين يعني الوقوف خارج والانصات ليظهر الكائن فيغير مصيره ويحاكم نفسه حتى لا يبقى أسير الحياة اليومية لأنه صاحب القرار والاختيار[67]،.

وعليه الدازاين لدى هيدغر يعني الوجود الراسخ والمستمر المتجدد، فهذه خاصية وجود الإنسان عن بقية الموجودات وانفراده بها وتمييزه بها فالدازاين في كل مرة له ضميره وأناه يتفاعل معه وبه وعليه ليكمل مساره الحياتي.

2- مفهوم الإنسان ضمن الثقافة العربية الإسلامية

تتأسس الحضارات عموما , وتتنظم داخليا بإعتمادها على ثلاثة مفاهيم : الإله, الإنسان والكون, إلا أن كل حضارة من هاته الحضارات يتغلب عليها مفهوم واحدا فالحضارة التي تغلب عليها مفهوم الإله هي حضارة إلهية, يسود فيها الفكر الغيبي, والحضارة التي تغلب عليها مفهوم الإنسان هي حضارة بشرية يسود فيها الفكر الإنساني, أما الحضارة التي تغلب مفهوم الكون فهي حضارة مادية يسود فيها الفكر الطبيعي.

فالحضارة الإغريقية على سبيل المثال هي حضارة بشرية, يسود فيها الفكر الإنساني, فهي ترى مفهومين الإله والكون من خلال الإنسان, فالألهة صيغت على شكل بشر, وهي تتصارع فيما بينها, وينسب إليها الصفات الإنسانية.

أما الحضارة الإروبية, غلبت مفهوم الطبيعة على المفهومين الأخرين فرأت أن الإنسان ما هو إلا كائن طبيعي من نتاج الطبيعة, يخضع لقوانينها شأنه شأن باقي الحيوانات, وأن الإله ماهو إلا إبتداع الذهن البشري.

-أما الحضارة العربية الإسلامية فقد غلبت مفهوم الله, ورأت من خلاله مفهوم الإنسان والطبيعة, فما هما إلا مظهر من مظاهر خلق الله, ولكن تغليب هذا المفهوم لم يكن لسحق الإنسان, وإنما لتأكيد معنى وجود الأرض, الإنسان في الفكر العربي الإسلامي يستمد معنى وجود الأرض من الوجود الإلهي عينه, فهو مرتبط إرتباطا وجوديا, ولا معنى لوجوده من غير الوجود المطلق, لقول الله عز وجل في سورة (ص/70) وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين.

---

[66] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[67] - مارتن هيدغر نداء الحقيقة.ت عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة،د ط1977. ص50

لقد إعتمد المسلمون على صورة الإنسان في القرآن من صياغة مفهومهم عن الإنسان, فقد تم الوجود الإنساني على مرحلتين: وجود جسدي بشري ووجود عقلي إنساني, الأول يقابل المرحلة الأولى من الخلق الطيني أما الثاني فيقابل المرحلة الثانية التي تلت التسوية والنفخة وأمر الله الملائكة بالسجود لأدم لم يكن للبشرية , وإنما للإنسانية التي ظهرت في النفخة الإلهية, والوجود الثاني هو الذي يفسر معنى خلافة الإنسان لله في الأرض, وتسخير المخلوقات كلها لخدمته.

وعندما يوجد الإنسان على الأرض ,فإنه يوجد بشرا أولا ولكن الله لم يتخل عنه, فزوده بأداة يتمكن بواسطتها من تحويل الإنسانية فيه من الوجود بالقوة الى الوجود بالعقل, وهذه الأداة هي العقل, وسبيلها للمعرفة, فالإنسان إنما هو إنسان بالقوة, ولا يصبح إنسان إلا بالعقل إلا بالفعل إلا عندما يستخدم عقله في إكتساب المعارف التي تقوده إلى معرفة مظاهر خلق الله, وتؤدي به من ثم إلى معرفة ذاته, بمعرفة الخالق: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

-إن مفهوم الإنسان هذا يرتبط إرتباطا وثيقا بمفهوم المعرفة عند العرب والمسلمون, فالمعرفة لديهم ليست هدف بذاتها, وإنما وسيلة الى غيرها.تمكن الإنسان قبل كل شئ من تحقيق إنسانيته ومعنى وجوده, فهل هذا ماأراده ابو حيان التوحيدي عند طرحه في مفهوم الإنسان ؟

1- مفهوم الإنسان عند أبو حيان التوحيدي: (414ه)

لعل الدارسين المتفحصين لمؤلفاته, يدرك أن التوحيدي متعطش الى إدراك قيمة عصره, وهو العصر الذهبي لثقافة العربية الإسلامية, التي أدت به الى البحث عن الإنسان لمفهوم وجود وقيمة وغاية مسر في ذلك التحقيق والتدقيق في هذا اللفظ الصعب إلتقاطه.

فقد بدأ حديث التوحيدي عن الإنسان تبعا من معرفة الإنسان لذاته, كونها هي المدخل الأول الى معرفة كل الأشياء الأخرى. فنقول (زعمة الحكماء على ما أوجبه أراؤها وديانتها أن من الوحي القديم النازل من الله قوله للإنسان (اعرف نفسك فإن عرفتها عرفت الأشياء كلها), وهذا قول لا شئ أقصر منه لفظا, ولا أطول منه فائدة ومعنى وأوّل ما يلوح منه, الزرابة على من جهل نفسه ولم يعرفها وأخلق به إذ جهلها أن يكون لما سواها أجهل وعن المعرفة به أبعد فيصير حينئذ بمنزلة البهائم.[68].

[68]-أبو حيان التوحيدي ، الإشارات الإلهية تحقيق وداد القاصي، دار الثقافة بيروت ط1 ،1973، ص38.

هنا يذكرنا هذا النص بعبارة سقراط الشهيرة أعرف نفسك بنفسك وهنا يلاحظ تأكيد على أسبقية النفس في الإنسان, ودعوته للإعتناء بنفسه, ليحيا حياة مستنيرة ويتثقف بنبل العقل.

-وهنا أعطى لنا التوحيدي تعريفا في سياق التساؤل عن ماهية الإنسان فقال (الإنسان شخص بالطيبة, ذات الرّوح جوهر بالنفس له بالعقل, كل بالوحدة, واحد بالكثرة, فإن الحس باق بالنفس، ميت بالانتقال حي لاستكمال ناقص بالحاجة تام بالطلب فقير في المنظر خطير في المخبر لب العالم فيه كل شيء تعلق[69].

-ينهض هذا التحديد لمفهوم الإنسان الكثير من المعاني, التي استند فيها للواقع, ولعل مايميز ماهية الإنسان,حسب هذا النص أنه يتمثل في "شخص بالطينة" , يدل هذا على أن أصل الإنسان هو هذا المظهر الفيزيولوجي, أي الحسد وهو ما يطلق مع ما ورد في القرآن الكريم, في سورة المؤمنون الآية 12 لقول الله تعالى"ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين". ولذلك نجد قد تبنى التفسير البيولوجي على أساس الخلق الإلهي بعيدا عن المبدأ التطوري وهو الأمر الذي جعله يعتبر أن الجسد ومكوناته ينحل في نهاية المطاف إلى تراب كما بدأ من تراب"[70].

-وعليه ينتقل التوحيدي هو إلى الذات الإنسانية إلى تحقق حسه من خلال الروح, وعليه نجده يميز الروح والنفس، فالروح تمثل اذن المحور الأساسي في تحديد الذات الإنسانية أي الجسد ونتسائل مع النفس ثنائية وهي النفس والجسد ثم إن هده النفس بما هي جوهر فهي تخفي على الجسد الصورة الإنسانية لأنه أمل كل فضيلة، وبها نري الحق ، والباطل و الأخلاق تميزبين الأفعال...كما يعلي من شأن النفس حتي أن نصيب الإنسان منها أكثر من نصيبه من البدن الذي يكون قوامه،ونظام النفس، وجد الإنسان بها، لأن النفس وحدها والبدن وحده ليس بالإنسان، بل الإنسان بها إنسان.

لذا التوحيدي ترتيب صاعد نازل يضع فيه الوجود الإنساني بالنسبة إلى باقي الكائنات وهذا الترتيب يتمثل في قوله" الإنسان لب العالم وهو في الأوسط" لا نتسا به إلى ما عليه بالمماثلة وإلى ما سفل عنه بالمشاكلة ففيه الطرفان: أعني شرف الاحرام الناطقة بالمعرفة و الإستبصار والبحث والاعتبار وفيه صفة الأجسام الحية الجاهلة التي ليس لها ترشح بشيء من الخير ولا فيها إنقياد له.[71].

فالإنسان هو مركز المخلوقات فوق العناصر الأربعة والجماد والنبات والحيوان وتحت العقول العشرة التي يأتي في قمتها العقل الأول وواجب الوجود فالإنسان بعد

---

[69]-أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تو ت محمد التوفيق حسين ، دار الأداب بيروت،ط2 ،1989 ص 376

[70]-إعطاء الله رزرافة، تحليات النزعة الإنسانية في الفكر العربي أبو حيان التوحيدي، المطبعة العربية غرداية، ط1، 2007 ص 82

[71]-أبو حيان التوحيدي، المقابسات المصدر السابق ص283.

ذلك لم يصبح إنسانا بالروح التي للحيوان وإنما كان كذلك بالنفس، ولو كان إنسانا بالروح لما كان بينه وبين الحمار فرق فالإنسان إنسان بالنفس وليس بالجسد[72].

وعليه فالإنسان بحسب هذه الرؤية خليفة الله في الأرض مخلوق من جسد ونفس ولكنه ضل عندما عاش بجسده ذا الأصل الترابي فقط، لأن كان عليه أن يحكم عقله ذا المصدر الإلهي في سلوكه، الجسدي فيسموا إلى المكان الذي صدر عنه وهو قادر على ذلك لأن وسيلة ذلك إنما هي العقل الذي يمتلكه الإنسان ولكنه عقل بالقوة، ولا يصبح عقلا بالفعل إلا عن طريق المعرفة التي ترتبط بالعقل ارتباطا جدليا وبالتالي وما يميز الإنسان عن باقي الأشياء الأخرى في فكر التوحيدي هو العقل الذي يصفي عليه ضفة الألوهية لهذا فإن عبارة إله بالعقل توحي بأنه قوة إلاهية ابسط من الطبيعة... وهو خليفة الله وهو القابل للقبض الخالص وهكذا فإن النزعة العقلية التي يؤمن بها، دفعته إلى اعتبار الإنسان متميزا عن باقي الكائنات الأخرى بقدرات منحها الله له وخاصة قوة العقل.

وهنا تبرر لنا عبارة أخرى يتحدث عنها التوحيدي في أن الإنسان كل بالوحدة واحد بالكثرة وبشرحها في قوله في كتاب المقايسات الإنسان وإن كان واحدا يوجه، فإنه كثيرا يوجه أخر، فإنه كثيرا يوجه أخر فالكثرة التي حالت بينه وبين صديقه في جمهور أحواله فلولا التفرق الذي فيه والكثرة التي تتوزعه ما كنت تجد إنسانا إلا على هيئة واحدة وشكل واحد[73].

3-العلاقة بين المفهومين:

إن مفهوم الإنسان داخل مرجعين فكرتين متضاربين ليس بالأمر الهين التقاطه وإلا أننا سنحاول أن نضع نقاط استنتاجه رغم أن الهدف واحد هو البحث عن مفهوم الإنسان إلى أن الطرف الوصول والبحث وحتى الأهداف تختلف من فكر إلى أخر إلا أن رغم الارتباط وتكافل وتداخل هذا لا بعد عدم وجود اختلاف.

نبدأ أولا بالفرد الذي يكمن بين وجهة نظر المفكرين العربي الإسلامي والغربي الحداثي في مصدر المعرفة، إذ ينظر كل من الفكريين إلى الأساسيات والقواعد التي ينطلق منها النتاج، فيلجأ الباحث الغربي إلى البحث والتفكير استناد إلى النظريات والفرضيات التي تقع يده عليها، بينما الباحث العربي بمنهجي القرآن الكريم والسنة النبوية، ذلك أن الثقافة العربية ترتبط ارتباط وثيقا بالديانة الإسلامية، وفيما يلي سنوضح تعريف مفهوم الإنسان من منظور الفكرين[74]..

ينظر الفكر الغربي للطبيعة البشرية والإنسان بالاستناد إلى عالم الطبيعة، إذ يرى طبيعة الإنسان البشرية هي مشكلة هائلة تتطلب البحث من أجل الوصول للفهم الصحيح لماهيتها ويزعم هذا الفكر أن القليل منا يعرف الحقيقة الكاملة عن الإنسان بسبب نمط

---

[72] -أبو حيان التوحيدي الامتناع والمؤانسة تحقيق أحمد أمين الزين ، دار الحياة بيروت ط1 1960 ص 113.

[73] -أبو حيات التوحيدي المقابسات المصدر السابق ص 356

[74] -Nooraini othman .Acomparotive. Study. Between .Westem and islamic perspectiveson Human Pevelopment . page8. 11 Edited.

الحياة الانعزال الذي يعيشه، لكن عندما يمتلك الإنسان معرفة أفضل للطبيعة البشرية فإنه يمكن للبشر أن يتعايش مع بعضهم البعض في صورة أكثر إنسجام -ويركز الفكر العربي في تحليله للإنسان على أنه ذو طبيعة مزدوجة بمعنى أنه يتكون من الروح والجسد وان الإنسان مخلوق من طين وهو خاضع للحركة والتغيير المستمر بناءا على مساحة ووقت محدد ينتهي بانتهاء الأجل والروح هي مركز كيان الإنسان، أما قلبه فهو الجوهر كما شبهه الإمام والعالم الشهير الغزالي، وهو الكيان الثابت في الجسد و المسؤول عن التحكم بكافة الوظائف النفسية والعضوية.

أي أن المفهوم لم يطرح بنفس الأسلوب والغرض، فالنصوص المؤسسة للفكر العربي الإسلامي تناولت إشكالية الإنسان من ناحية مجملة تكشف عنها آيات قرآنية والأحاديث النبوية التي تتحدث عن علو الإنسان وأصل تكوينه وتفضله على بقية الخلق، وتتحدث كذلك عن مهمة الوجودية التي من أصلها خلق والتحدث عن القيم المساعدة لأداء مهامه الوجودية كالحرية والعدل والمساواة... كلها من أجل تغير واقع الإنسان المنغلق على وحدته، لإعادة بعثه من جديد من أجل غاية واحدة ألا وهي تعايش والانفتاح والتواصل مع ذاتيته ومع الآخر داخل ثقافته وخارجها.

بينما قدمت في المقابل المؤسسة الغربية الحدثية بحث عن الإنسان الكامل فكريا وأخلاقيا وجماليا، لكن لا ينظر إليه إلا من خلال الزاوية الفردية التي تآمن بالانسجام والتناغم بين المبادرة الفردية وبين المصلحة الاجتماعية.

رغم الاختلاف الذي وضع للمفهوم بين الاتجاهين إلا أن هناك تكامل وتداخل وترابط بينهما فهم يشتركون فإن الإنسان جوهر العالم وحقيقته وأنه من خلال فهم الإنسان يتأتى فهم العالم.

فالإنسان توسط في مفهوم في الاتجاهين بين لاشيء و كل شيء، وتوسط بين البداية والنهاية والشر والخير، الوجود واللاوجود، الوعي واللاوعي، العقل والحس،الجسد والنفس، فأصبح هشا في تكوينه، وأحيانا أخر يفي وعده وأخرى يخلف ذلك الوعد لذلك يرتكب الخطأ ويجد الشر آفة كمدخل له في هذا العالم وهذا الأخير(الشر) الذي يجعل الإنسان خطاء، لأنه ابتعد عن جوهره وارتباطه الروحي، إلا أن الشر الأكبر ليس الانفصال فقط عن الروح بل عدم الاعتراف بخطئه وهذا ما كن يحدث في ثقافة العربية الإسلامية إن الإنسان في هذه العلاقة بين المفهومين يحمل رمز الازدواجية، بين معنى ظاهري والأخر خفي وبالتالي لا بد لدارس أن ينشد ذلك المعنى الخفي من أجل الوصول إلى الفهم الخالص للذات" الإنسان" وإذا كانت تجربة البحث في فهم الذات (الإنسان) ومحاولة إعطاء مفهوم له، لابد من وضع أول حجر الذي يعد ركيزة لألؤلؤية لا تتلاشى مع مرور الزمن ألا وهي أن يعترف بذاتيته وبذاتية الآخر، أي" ذات الأنا"، و"ذات الآخر" وإزالة الغموض عن ذات الذات "الأنا" وعن ذات "الأخر" وتحديد خصوصية كل منهما، وهنا بالذات نصل إلى مفهوم شامل كوني متعايش متواصل.

خاتمة:

في غظم هذه المأساة الإنسانية التي ولدتها الحضارة الغربية وهذه البنية المعرفية والثقة المهمة في الإنسان كإنسان وتعرض مفهوم هذا الأخير إلى جملة من الأزمات من روحية أخلاقية ومادية، وصولا إلى إفلاس قيمته الحقيقة لقيمة الإنسان وأن أثر مفهوم الإنسان في الحداثة الغربية هو أزمة تعبر عن مدى الانهيار الإيماني والروحي والأخلاق الذي لحق بهذا الإنسان وإزالة قدوسية هذا المخلوق المتميز وإقامة عليه مقصلة نقدية قاسية أبعدته عن جوهره الخالص.

غير أن هذا المفهوم "الإنسان" وما لحق به من مأساة في الثقافة العربية الإسلامية قد يآخد مجرى أخر وصعوبة في استنطاقه كونه ارتبط في جوهره بالنص هذا الأخير الذي جرى غير عادته وهدفه الأسمى من طرف عقول وثنية متجذر فيها جهالة بأصوله، لأن هذا النص يتميز بفرادة وأصالة دعوته، فاستنطاق النص يخرج مفاهيمه القيمية والإبستيمولوجية البديلة ويؤسس الأخلاق والقيم التي يقوم عليها مفهوم الإنسان "المسلم" بمعطى بدائي وأولي ألا وهو "الفعل" فعلى الوسطية التي تأخذ في الأخلاق مفهوم التقوى، الذي يحكم العلاقات البينية الاجتماعية الإيمانية التي يأسسها ويكرس التعارف الذي يقضي على الأخر وخصوصيته، ومنه فإن هذا التواصل البيني هو التواصل بالأخر الذي يجعله شرطا للتواصل بالله.

وبالتالي الابتعاد عن جوهر هذا النص الذي جاء من أجل إعادة الاعتبار للإنسان وإعادة إعطاءه مفهوم روحي أخلاقي عقلي يقدسه فقد جاء لخدمة الإنسان لا لطلبه.

وعليه فمفهوم الإنسان كما حاول ضبطه الفلاسفة في مؤلفاتهم يمتلك خصائص الحداثة الفكرية بحيث يكون صاحبها شريكا في محاورتها بفتح النقاش حول حضور نزعة الآنسة في مجال الفكر الغربي الحداثي والفكر العربي الإسلامي ويلفت النظر إلى مصادرها ومنابعها والعمل على إحياءها وتجديد المعرفة من أجل التواصل الداخلي والخارجي وهذا الأخير الذي يكون الشمس التي تضيء له دربه.

<u>سادسا: الطالبة: أشواق خنوس:</u>

عنوان المقال: الحداثة والتحديث في الفكر العربي المعاصر.

مقدمة:

شكل موضوع الحداثة والتحديث إشكالية محورية لدى الكثير من مفكري العرب، لا ليشيئ سوى أن الذات العربية تعاني ولازالت كذلك، مما ارّق مفكري العرب خاصة أن العالم اليوم يواكب التقنيات المحدثة، لذا اجتهدوا في البحث عن السبل التي تساهم في تجاوز هذه الأزمة، خصوصا أن الذات العربية تعيش الاغتراب، حيث عبر كل من الجابري وأركون وحسن حنفي وغيرهم كثر عن أزمة الحداثة رغم أن المشكل واحد إلا أن كل مفكر له وجهة نظر خاصة به لفهم الأسس التي تبنى عليها الحداثة وعلاقتها بالحديث وهذا من نحاول توضيحه من خلال هذه

الورقة البحثية لذا ما مكانة الحداثة لدى المفكري العرب؟ ماهي السبل لتحقيق التحديث في ظل وجود مقومات هوية عربية؟

1-1: الدلالة الفلسفية لمفهوم الحداثة:

الحديث عن الحداثة وملامحها الفلسفية الغرض منه فحص الخطاب الحداثي الذي يشكل الأرضية الفكرية التي يستند إليها العديد من الفلاسفة سواء بوصفها حدثا فلسفيا بارزا أو نقلة تاريخية من حقل دلالي ومفهومي إلى إنتاج نظري نقدي، لذا من الصعب مناقشة مفهوم الحداثة دون إدراك المعنى الفلسفي للحداثة.يذكر مراد وهبة في معجمه الفلسفي أن الحداثة **Modernité -Modernity** لفظ نشأ الوعي به في العصور الوسطى والمصطلح اللاتيني **Saeculusm Modernorum** أما صفة **Moderny** ظهرت في القرن السادس عشر.[1]

يشير لفظ الحداثة إلى كل ما هو حديث يشير إلى فترات متقاربة في مقابل ما هو قديم أما في القرن السابع عشر ارتبط ارتباطا وثيقا بالعلوم ومختلف الفنون خاصة في الوقت الذي طغى فيه الخلاف والاختلاف بين القدماء والمحدثين عموما استعمل اللفظ **Moderne** للدلالة على ما هو قديم وحديث وبدءا من هذا أصبح هناك تداول لهذا اللفظ –الحداثة- فاستعمل لأول مرة سنة 1828م عند **بالزاك** مشيرا إلى ما هو حديث في الفنون والآداب هنا أعلن **بودلر** في مقاله **"رسام الحياة الحديثة"** وأيضا **ولتر بنجمان** بعدها ظهر لفظ **Modernisme** حوالي 1845م يشير إلى المعنى النقدي والقلق المرضي الثيولوجي بالحديث[2]**Manie du moderne**، لكن الحداثة أخذت معناها ودلالتها في القرن التاسع عشر بارتباطها بأعمال بودلر رغم أنه للحداثة محطات تاريخية حاسمة في تاريخ البشرية يستهل التطرق للحداثة وما بعدها دون فهمها مناقشتها ونفي بذلك مرحلة النهضة **Renaissance** ومرحلة التنوير.

تفيد الحداثة معنى الانتقال من التاريخ الروماني القديم إلى المسيحي أما في اللاتينية تعني الحاضر والآني أما في جذورها الهندو-أروبية تفيد القياس أو المعيار الذي يقاس به الشيء من الأشياء[3]، أخذت الحداثة معنى التجديد والحركية، لكن لا يعني أن هناك قطيعة بين
الحديث والقديم فلا يمكن فهم وقراءة الحديث في انعدام القديم إلا أنه ظهرت مصطلحات تداولية لها علاقة بعصر الحداثة تعبر عن مدى الوعي بالحداثة كـ: الزمن الحديث، والعصور
الحديثة، ما ميز هذه العصور هو وعيها بالزمن الحاضر وبقيمة الوقت لأن كل شيء خاضع للوقت سواء كان ذلك على مستوى الإنتاج أو التسيير.

يتميز الزمن الحداثي أنه زمن خطي تقدمي تصاعدي له نقطة انطلاق دون تقيده بنقطة نهاية لا يعرف التكرار كما أنه ليس بزمن دائري، إنه زمن يتصاعد من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، الحداثة معطى تاريخي لا فكرة خرافية أسطورية أو طوباوية لتعلقها بالتاريخ والزمن ما يعني أنها معاصرة وعالمية **يورغن هابرماسJurgen Habermas(1929)** يصف الحداثة هي الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل فهم ذاتها كونها نتيجة لنوع من الانتقال أو العبور من زمن الماضي إلى الحاضر.[4]

1-2: ما بعد الحداثة: تضاربت الآراء حول مابعد الحداثة في كونها مرحلة متممة للحداثة وتصحيحا لمساراتها
في حين تيار أخر جعل منها مرحلة مستقلة بذاتها ناقدة للحداثة بمعنى أن هنالك مرحلة فاصلة بين الحداثة وما بعد الحداثة وهو ما يطلق عليه فلسفيا القطيعة الفكرية حيث ربط ليوتار ما بعد الحداثة بتأقلم الانسان بالعيش من دون ميتا روايات أي البعد عن الأسطورة والخرافة والتي مع التطور أصبحت مجتمعات راهنة اتسمت بالحداثة الى الفترة المعاصرة في رورتي ربط مابعد الحداثة بالوعي التام وبعد وجود ما يمكنه الكشف عن الحقيقة المطلقة للواقع.[5]

1-3: في معنى التحديث:

ساد جدلا واسعا لتحديد معنى التحديث الذي يرمز الى تجديد كل ماهو حديث وجعله أكثر معاصرة، لذا نجد محمد عمارة في كتابه أزمة الفكر الإسلامي المعاصر يربط التحديث بالمعاصرة التي تشير الى تلك الثقافة المنتشرة في عصر ما[6]، بمعنى أنه على الانسان أن يعيش ويعايش زمانه لكن لا يعني ذلك أن الانسان يتنصل للحداثة بل إن عايش الانسان التحديث فعلا فلا يكون ذلك إلا في ظل الحداثة، وبالتالي لا وجود للتحديث في غياب الحداثة.

1-2: **موقف مفكري العرب المعاصرين من إشكالية الحداثة والتحديث**

1-2: الحداثة والتحديث في الفكر العربي المعاصر أية ضرورة؟

لفهم موضوع الحداثة والتحديث في الفكر العربي المعاصر لابد من التطرق للتراث(الحداثة) في الفكر العربي المعاصر شغلت هذه الإشكالية الراهنة مفكري العرب وأسالت الكثير من الحبر ولا يزال ذلك الى يومنا هذا، ربما السبب راجع الى تساؤل طالما طرح هو لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟. فطالما تم طرح سؤال النهضة العربية بين الممكن والإمكان.

يذكر الجابري في كتابه إشكاليات الفكر العربي المعاصر يذكر أنها لابد من تجاوز هذه الإشكالية لا لشيء سوى أنها مبنية على نوع من الشد والجذب أي هناك نوع من عدم الاستقرار في البلدان العربية[7]،كما أنه من غير الممكن ولوج مرحلة التحديث في حالة هناك قطيعة مع التراث بمعنى أنه على العرب أن يتصالحوا مع ماضيهم(التراث) فالعودة الى التراث لابد منها لكن بمنهج نقدي لتحقيق النهضة فبالتمسك التراث نستطيع مواجهة كل الصعاب[8]، ولتحقيق ذلك لا يعني الانغلاق والتقوقع على التراث بل لابد الوقوف عليه من أجل جعله أكثر تزامنا مع الراهن أي تطويره وجعله يتوافق مع عصره وكل الظروف[9]، بمعنى أن التحديث يخلخل كل ما هو حديث للقفز نحو المستقبل وتحقيق التقدم.

2-3: موقف الجابري من الحداثة والتحديث:

عدّ التراث بالنسبة للجابري فاتحة أعماله الفكري التي تتسم بالطابع النقدي فهو الذي يلقب بكانط العرب، فالتراث لدى الجابري ضروري الانشغال والاشتغال به وعليه فكان لابد من قراءته بطريقة أكثر حداثية(علمية) بمعنى أن يلتزم الباحث بالمعقولية والموضوعية[10]، بمعنى لا إمكانية لتجاوز التراث وان حدث ذلك فقدت الهوية فلابد من حضور الوعي بالتراث وعدم اختزاله فهو الذي يدفع بأي حضارة نحو التقدم لا لشيئي إلا لكون الدافع الوحيد الذي يمكن لنا به أن نواجه الأمم الأخرى بالعودة الى التراث يكون هنالك حضور للذات العربية وجعلها متميزة عن غيرها، كما احدث الجابري قطيعة مع تراث لكن ليس كل التراب بل نماذج معينة كالقطيعة مع تراث السلفي لأنه
لا يتسم بالتاريخية بمعنى غير منتج أي يبقى في الدائرة نفسها إي مجرد تكرار.[11]

نجد الجابري أجرى قراءة للتراث الفكري العربي مبينا أن الفلسفة تمتلك اتجاهين معرفي وإيديولوجي فالأولى ترتكز على الفن كمادة معرفية مما جعل منها غير متجددة إي رافضة للحياة في المقابل يكون المحتوى الإيديولوجي متجددا وحيا على مستوى صور متعددة[12]، فالفلسفة العربية عموما شهدت تطورا على مر العصور انطلاقا من الكندي وصولا الى الفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة العرب الجابري يدعو الى رفض نوع معين التراث لا كله بالضبط الذي يتصف بالانحطاط ما يشير الى أنه يجدد التراث ولا يلغيه بصفة كلية أي لا بد من تخليص التراث العربي
من كل ما يقلل من قيمته الفكرية والمعنوية.
في التحديث جعله التراث والحداثة شيئا واحدا لا انقطاع بينها يقول الجابري" **الحداثة دعوة الى التمسك بالأصول واستلهامها أما المعاصرة فلا تعني رفض التراث ولا**

القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث الى مستوى ما نسميه بالتحديث، اعني مواكبة كل تقد على المستوى العالمي"[13]، فلابد من التمسك بالتراث ولا نحدث أية قطيعة وعلى ضوء ذلك يمكن تحقيق التحديث الذي يعتبر تيسيرا وحلا للعديد من مشاكل الانسان المعاصر فالحداثة والتحديث كل ما يمكن أن يعطي اعتبارا للثقافة والفكر قديما وحديثا.

-4: الحداثة والتحديث في فكر محمد أركون

يذكر أركون في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي أن إشكالية التراث لم تلقى الفهم الانثربولوجي والتحليل اللازمين[14]، لذا من للازم التمييز بين النقل الشفهي و تشكل المخطوطات إي التراث السني والشعبي الخارجي[15]، وللدلالة أن لفظ السنة يشير الى السنة الإسلامية الكلية إي لا يفرق بين إي اتجاه أو توجه ديني لان ذلك ليس من سيمات الباحث أو المؤرخ، فلابد من عدم الخلط بين التراث والمخيال الاجتماعي ومصيره الوحيد هو أن تحوله الدولة الى مجرد أداة يتم البحث فيها عن ما يصبغ فيها الشرعية لذا في الغالب نجد السياسيين يدعون الى صبغ المؤسسات بالطابع الإسلامي.

فالحداثة في نظر أركون ماهي إلا تعبيرا عن الحركية والصيرورة الدائمة مشيرة الى الانفجار والانطلاق[16]، والجدير بالذكر انه لابد أن يكون للعقل الإسلامي والعربي تجديدا ليكتسب الانفتاح على الأخر تأسيا للعلمنة واحترام الانسان ضمن ما يمكن أن نطلق عليه مشروع الانسنة، فرفض العلمانية مدّعات لانحطاط التجديد والتحديث فهي لا تشمل فقط الفصل بين كل ماهو روحي والسياسي فذلك أمر مفروغ منه في العديد من المجتمعات كما لا يقبل بان يسند الدين للدولة لان الدين يهتم بالشؤون الروحية لا الدنيوية من عبادات وطقوس وما الى ذلك لذا الجابري يجعل من العلمانية تبني الدولة على أسس ديمقراطية عقلية لا تمد بصلة للسلطة الدينية.[17] تبني أركون العلمانية المعتدلة والمنفتحة التي لا تختزل إي بعد ديني أو علمي لان هذا الأخير يجعل من المجتمعات الإسلامية أكثر تحديثا، بمعنى الهدف مما يدعو إليه أركون هو النقد الحر اتجاه كل أشكال المعرفة والايدولوجيا لتأسيس علمانية منفتحة.

نجد أركون من خلال مشروعه النقدي يبحث عن بديل للتحرير العقل الإسلامي من الوثوقية العمياء الواقع فيها وحل في نظره هو الإسلاميات التطبيقية حيث تزاوج هذه الأخيرة بين العلم والمعرفة وكل المعطيات المتغيرة سواء اجتماعيا أو ثقافيا، لأنها تسعى الى غاية واحدة وهي فهم وقراءة الحاضر، ما يستدعي بطريقة أو بأخرى العودة الى النصوص المقدسة ما تطلب وضع الجانب الثيولوجي على طاولة النقد، لا ليشيئ سوى أن كل الدراسات حول الدين الإسلامي بالخصوص كانت بنظرة غربية بمعنى بعيدة عن المعطيات الحقيقة وكما أنها تعد تمهيدا لاستغلال العقول والحل يكون

بالرجوع الى التراث لا محالة وإخضاعه للدراسة الحالية بطريقة معاصرة لا كلاسيكية محاولين بذلك تجاوز مرحلة التخلف وركوب الحضارة وهذا لا يكون إلا بترك التغني بالتراث وضرورة الانفتاح على مختلف المناهج والدراسات المعاصرة.

2-5: قراءة حسن حنفي للحداثة وموقفه من التحديث:

الحداثة تعد الصورة القاعدية لأي أمة يقول حسن حنفي" **الحداثة هي البحث عن الجذوع والأساس للوصول الى العمق وهو مطلب القدماء والمحدثين** "[18]، بمعنى أن لأي امة تراثها وهو يعكس هويتها غير أن ذلك لا يعني الانغلاق على هذا التراث العريق دون إعارة الاعتبار للثقافات الأخرى ولا يعني الانصهار في اللاخر لأنه بهذا الشكل نفقد هويتنا وذاتنا، كما لا يجب التعلق بالماضي لكونه يشكل جزء من التاريخ، فأمة دون تاريخ لا حاضر لها ولا مستقبل.

التحديث هو الآخر مثّل إشكالية محورية في كتابات حسن حنفي إذ يبين أن التحديث مقترن بالحاضر المعاش لأنه يرفض الانغلاق على الذات في هذا الشأن يذكر حسن حنفي" **التحديث لا يعني الانسلاخ عن الماضي ليكون أكثر تحديثا لأنه هنا يتحول التحديث الى نوع من احتقار الذات ولوي الوجه ووقوع كلي في التغريب**"[19]، فالتحديث يتطلب البحث في الأصل ولا يعني أيضا الوقوع في مزايا التحديث وتمييعه بل تنمية المجتمعات في جميع الميادين وهذا ما جعل من هذه القضية تحديا في نظر حسن حنفي فنقطة الانطلاق تكون من الحداثة لا التحديث والمعاصرة كما أن كل طرف يقتضي الأخر لزوما وهذا ما يوضحه في قوله: '**لا قديم بلا جديد ولا جديد بلا قديم، ولا ماضي بلا حاضر، ولا حاضر بلا ماضي، لا أصالة بلا معاصرة، ولا معاصرة بلا أصالة، القطع تخرب وتعصب لأحدهما ضد الأخر، وتكفير وتخوين متبادلين واستبعاد وإقصاء كما هو الحال في هذه الأيام**"[20]، أي لا وجود لتحديث دون حداثة لان القديم يعد تاريخا ومن غير الممكن التنكر له وكل تحديث تعبيرا عن تكنولوجيا العصر التي يعايشها الانسان مما يجعله لا يستطيع تجنبها بشكل أو بآخر والجمع بينها يقتضي على الفرد أن يكون متمكننا من التمييز بينها.

يتضح أن حسن حنفي من خلال مشروعه الحداثة والتحديث لثلاثة محاور أساسية يقوم عليها مرتبطة بالتراث القديم ومن التراث الغربي الذي ربطه بمراحل الوعي الأوروبي مما أهله بأن تكون له نظرة استشرافية قريبة ن الواقع مما يمكنه من الخلق والتجديد والإبداع لا لشيئي سوى انه قريبا من الواقع والحقيقة مستندا في ذلك على العقل والوعي.

الخاتمة:

مما تقدم يمكننا القول أن إشكالية الحداثة والتحديث شغلت العديد من مفكري العرب المعاصرين كل حسب قراءته للثقافة العربية الإسلامية من بينهم الجابري، أركون، حسن حنفي، فالجابري لا يعير إي أهمية للتراث الذي اتسم بالانحطاط والركود بل يدعو الضرورة التحديث دون إحداث قطيعة مع التراث، أما أركون في قراءته للتراث استند الى المنهج النقدي ناقدا بذلك العقل الإسلامي انطلاقا من النص المقدس الى المرحلة الراهنة لا يسعى الى قامة إسلام معاصر لهذه الفترة مقدما قراءة للتراث من خلال ما اسماه بالإسلاميات التطبيقية ناقدا كل ماهو كلاسيكي، فحسن حنفي يرى أن الحداثة نقطة الانطلاق لكل تحديث وتقدم فلا يكون إي تطور دون العودة الى الماضي والتاريخ كما أنه لا يقف موقف سلبيا من التراث الغربي بل يلح الى أخذ واستثمار مناهجه فيما يتوافق مع إشكاليات الثقافة العربية لتحقيق قفزة نوعية وتجاوز كل ركود.

المراجع:

- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مادة الحداثة، دار قوباء الحديثة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص269.
1 -عبد الرحمن اليعقوبي: الحداثة الفكرية في التأليف العربي المعاصر(محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جحيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، 2014، ص27-28.
1 - الزواوي بغورة: الحداثة والتنوير موقف من الانطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2009، ص41-42.
1 - المرجع نفسه، ص45.
[1] - محمد جديدي، الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رووتي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2008، ص161-162.
[1] - محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، ص25-26.
[1] - محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربي،1994، ص15-27.
[1] - المصدر نفسه، ص26.
[1] - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص105
[1] - المصدر نفسه، 45-46.
[1] - محمد الداهنين: التراث والحداثة في المشروع الفكري لحمد عابد الجابري، دار التوحيد، الرباط، 2012، ص122
[1] - المرجع نفسه، ص123-124.
[1] - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص15-16.
[1] - محمد أركون، الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، ص20.
[1] - المصدر نفسه، ص20.

[1] - فارح مسرحي، الحداثة في فكر أركون، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1،2006 ص26.
[1] - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية، مركز الوحدة العربية، بيروت، ط02، 1997، ص122.
[1] - حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، منتدى مكتبة الإسكندرية، القاهرة، ص56.
[1] - حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، ص61.
[1] - حسن حنفي، حصار الزمن(الماضي والمستقبل علوم)، مكتبة الكاتب للنشر، القاهرة، ط1،2006، ص458.
[1] - حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت،ط4، 1992، ص180-181.