جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

تخصص فلسفة حديثة ومعاصرة

نقـد الخطـــاب الحداثـــي
عنــد ألان تــورين

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إعداد الطالبة: بن مراح حسيبة

إشراف الأستاذ الدكتور: عبد المجيد دهوم

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
عمر بوساحة	أ.د	جامعة الجزائر02	رئيسا
عبد المجيد دهوم	أ.د	جامعة الجزائر02	مشرفا ومقررا
عبد الملك عيادي	أ.د	جامعة الجزائر02	عضوا مناقشا
نادية بوجلال	د	جامعة الجزائر02	عضوا مناقشا
سليمة قايد	د	المدرسة العليا للأساتذة	عضوا مناقشا
خيرة بورنان	د	جامعة مسيلة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2024/2023

إهداء

إلى كل من كان سندا لي..

إلى والداي...

إلى زوجي وابنتاي...

شكر وعرفان

كل الشكر والتقدير إلى الدكتور عبد المجيد دهوم

على تكرمه بالإشراف على هذا البحث، وعلى رعايته له

من خلال التوجيهات المعرفية الصارمة

وإلى كل من كان سندا لي

في إنجاز هذا البحث

مقدمة

مقدمـة:

شهدت الحضارة الغربية تطورا مهما في مسيرتها التاريخية والفكرية، خاصة بعد استقلال الفكر عن سلطان الكنيسة وذلك منذ ثورة غاليلو غاليلي (Galileo Galilei) (1642/1564) وكوبر نيكوس (Nicolaus Copernicous) (1542/1473)، مما أدى إلى ظهور فكر حر يعتمد على العقل والعلم، وهذا إعلان عن دخول الحضارة الغربية للحداثة هذه الأخيرة التي مست جميع المجالات، مما ألزم التأمل العقلي في نتائج الحدتثة وتأثيراتها على جميع المستويات، وعلى الإنسان بصفة خاصة.

وبحكم أن أساس الحداثة يفضي إلى تمجيد مبدأ الأنسنة الذي أعطى للإنسان دورا مركزيا في الكون، وحاولت أن تقوده إلى السعادة، لكن اصطدمت الحداثة في تباين واضح بين مسلم ومنبهر بآلياتها وكيفية نشوئها باعتبارها نقطة الوصول والحلقة التامة في تاريخ الحضارة الإنسانية ككل، وبين معارض ومتمرد على إرث الحداثة لاعتقادهم بفشلها وفشل مقولاتها، ومحاولة فهم أسباب التناقض وتردي الواقع الاجتماعي وسقوط الإنسانية في مستنقع الوحشية والاستبداد، ووقوع العقل في هاوية الدمار وفشله في تحقيق الرفاه للإنسانية.

ولقد كانت دراسات كثيرة منطرف الفلاسفة والمفكرين حول الحداثة، من بينها مشروع عالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين، الذي يعد مشروعا خص بالحداثة الغربية بالدراسة والتحليل الذي يخوض صراعا من أجل الإبقاء على الحداثة، بدلا من تجاوزها ومحاولة إنقاذ هذا المشروع خاصة وأننا إزاء الشرخ الحاصل في الواقع من وحشية وهمجية والوضع الذي آل إليه العقل، والذات التي أدت إلى التطور التقني، الذي ساهم في خلق الحروب وشتى أنواع الاستعمار، ومنه الحط من قيمة الإنسان وموته بلغة نيتشه، متمثلة في العولمة وكل ما أفرزته من نتائج وخيمة مست كرامة الإنسان.

ومن خلال هذه الدراسة حاولنا تسليط الضوء على العالم الاجتماعي ألان تورين، باعتباره من أبرز المفكرين المعاصرين الذين كانت لهم نظرة مغايرة تماما عن التيارات الفلسفية السابقة التي أخذت من النقد سبيلا لرفض الحداثة، ومحاولة تجاوزها بتأسيس "مابعد الحداثة" وعلى ضوء هذا الرفض يحيلنا المفكر إلى الإحاطة فلسفيا بأسس الحضارة الغربية، التي بإمكانها تغيير معنى الحداثة.

ومن هنا يمكننا إجمال دوافع البحث في هذا الموضوع عموما في دوافع موضوعية تتمثل في محاولة التعرف على القراءة النقدية البناءة التي بناها ألان تورين لدراسة موضوع الحداثة دراسة عقلية موضوعية، كون الدراسة من المواضيع المعاصرة لاسيما قلة الدراسات الأكاديمية التي تتناول الحداثة عند مفكرنا واسهاماته الفلسفية في ضوء هذه القضايا (الحديثة والمعاصرة). أضف إلى ذلك الدوافع الذاتية

والتي تتمثل في إهتمامنا بإشكالية نقد الحداثة عموما، والتعرف على ألان تورين ومكانته داخل الساحة الفكرية والثقافية.

من خلال هذه الدوافع تتجلى لنا أهمية الموضوع المطروح للدراسة، كونه يتطرق لأكثر المسائل حضورا وارتباطا بالفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهي مسألة اهتمت بإبراز شتى إحداثيات الحداثة من مقومات ومرتكزات، وصولا إلى إيضاح مظاهر التأزم والاختناق الذي آل إليه الفكر الحداثوي الغربي، ومحاولة تقديم البديل كعلاج لهذه النزلة المرضية التي مست الفكر الغربي. وعلى ضوء ما يتميز به هذا الموضوع يتضح جليا أنه كان من اهتمام العديد من المفكرين سواء أكان في البيئة الغربية أو في البيئة العربية نذكر منهم: زيغمونت باومان، هابرماس، روني غينون، عبد الوهاب المسيري، طه عبد الرحمن...

إذ يكمن الهدف الرئيسي لهذا البحث التعريف بمشروع ألان تورين، وإبراز مآل المجتمع الحديث، وتقدميه لجملة من الحلول كبديل لتجاوز الشقاء الذي تعيشه هذه الحضارة من خلال العودة إلى الأسس الأولى للحداثة، ونقدها الذي يبدأ من داخل الفكر الغربي، الأمر الذي يجعله مغايرا ومتمايزا عن الأبحاث السابقة والمقابلة له، وعليه يمكننا صياغة الإشكالية الرئيسية التي يحاول هذا البحث الإجابة عنها كما يلي: كيف يمكن للنقد التوريني للحداثة أن يعيد التوازن للمشروع الحداثوي الغربي في ظل التمزق الذي أحدثته العديد من العوامل ؟

إذ تتفرع عن هذه الإشكالية أسئلة جزئية، تتم معالجتها من خلال فصول البحث على التوالي وذلك باعتماد مبدأ التدرج والانتقال من العام إلى الخاص : هل تعد الحركات الاجتماعية القاعدة الأساسية لتكوين الذات؟ وهل يمكن إعادة بناء حداثة بعد الأزمة حسب تورين؟

وللإجابة على هذه الإشكالية وما يتفرع منها من أسئلة جزئية تم اعتماد خطة منهجية، واشتملت على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

بحيث اشتملت المقدمة على التعريف بالموضوع وأهميته، ثم دوافع البحث فيه، وقمنا بطرح الإشكالية الرئيسية وما يتفرع منها من أسئلة جزئية ،والكشف عن المناهج المعتمدة في هذه الدراسة.

الفصل الأول كان تحت عنوان في ماهية الحداثة، من أجل إبراز مفهوم الحداثة الغربية فلسفيا، مقسما إلى ثلاثة مباحث، بدءا بالمبحث الاول الذي يتضمن مطلبين أولهما السياق اللغوي للحداثة ثم السياق الإصطلاحي للحداثة، أما المبحث الثاني فقد خصصناه لإبراز أهم المحطات التاريخية التي شكلت الحداثة من لحظة الانطلاق مع النهضة الأوروبية، وصولا إلى عصر التنوير، أما المبحث الثالث فقد تم فيه شرح مقومات الحداثة.

فيما تناول الفصل الثاني التأويل الكلاسيكي للحداثة فكان المبحث الأول تحت عنوان المجتمع من الفكرة إلى التطور والذي قسم إلى مطلبين، تناولنا فيهما تطور المجتمع الغربي ثم أهمية العودة إلى الدين وحداثة ديكارت، أما في المبحث الثاني فكان بعنوان التاريخية ومصير الحداثة أين تناولنا فيه التاريخية كأهم مرحلة في الحداثة معتمدين على نماذج كان قد تطرق إليها تورين، أما المبحث الثالث فكان بعنوان تشكل أزمة الحداثة، والذي تطرقنا فيه إلى الإرهاصات الأولى التي ساهمت في في تبلور الأزمة الحداثية، انطلاقا من الشرخ النيتشوي إلى الشرخ السيكولوجي الفرويدي وصلا إلى أهم المثقفين في مدرسة فرانكفورت النقدية.

كما اهتممنا في الفصل الثالث بالرؤية الجديدة للحداثة عند ألان تورين، حيث قسمناه إلى ثلاثة مباحث، إذ يشتمل المبحث الأول على المكونات الأساسية التي من خلالها يمكن إعادة بناء حداثة جديدة، والقضاء على الأنا لتتشكل عودة الذات، أما المبحث الثاني، جاء تحت عنوان المفهوم الجديد للحداثة، حيث بيننا فيه كيف أعطى تورين مفهوما منعشا للحداثة، وأهم المراحل التي بإمكانها أن تساعد في تمييزها عن أي حداثة سابقة عنها، بالإضافة إلى المبحث الثالث الذي يتناول أبعاد الحداثة الفائقة، وأوضاع المجتمعات مابعد الصناعية.

أما للفصل الرابع جاء بعنوان التعايش المشترك، وذلك في أفق الاختلاف والتشارك السياسي، ومن خلاله تطرقنا في المبحث الأول للتشاركية السياسية في ظل الديمقراطية، ومحاولة الأفراد تكوين مجتمع سياسي مستقل بذاته، أما المبحث الثاني فنعرض من خلاله قضية العنف والتسامح، باعتبارهما أساس كل العلاقات الاجتماعية التي يحاول الفرد السعي جاهدا لتحقيق الأمن والاستقرار، وقداهتممنافي المبحث الثالث بالتنوع الثقافي وضرورة لاعتراف بالآخر، إذ حمل هذا الأخير آليات التعامل مع بين مختلف الأفراد على اختلاف مشاربهم من حيث الإرث الديني والعرقي، ولزوم التقارب والتواصل من أجل ربط أواصل الأخوة والمحبة لإنشاء مجتمع حداثي يسوده التعاون والتضامن لحفظ الأمن.

وفي النهاية وضنا خاتمة للبحث تضمنت حوصلة للنتائج المتوصل إليها عبر مختلف أقسام هذا البحث.

واتبعنا في هذا العمل المنهج التحليلي والمنهج النقدي، وعلى رأسيهما المنهج التاريخي الذي من خلاله قمنا بسرد الأحداث المتعاقبة والمفصلية لانبثاق الحداثة وظهورها، وقد ظهر المنهج التحليلي جليا في استقراء وفحص نصوص ألان تورين، ومحاولة تفسير كل التصورات المتعلقة بهذه النصوص مقارنة بالنصوص الأخرى في خضم هذا البحث، كما نجد المنهج النقدي بارزا في دراستنا لهذا الموضوع، وذلك من خلال تقييماتنا واستنتاجات خاصة بالحداثة الغربية.

وقد استندنا إلى مجموعة من المصادر والمراجع والمقالات في إنجاز هذا البحث، وقد اشتملت أعمال ألان تورين المترجمة إلى اللغة العربية خاصة: **نقد الحداثة، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم** تر: جورج سليمان، **ماهي الديمقرطية؟** تر:حسن تبسي، بالإضافة إلى أعماله غير المترجمة ك: فكر بطريقة مختلفة (***Penser autrement***)، (***Le rtour de l'acteur***) عودة الفاعل، (***Nous)Pourrons-Vivre Ensemble ?*** هل يمكننا العيش معا؟ الدفاع عن الحداثة (***Défence dela modernité***)

فيما يخص المراجع والأبحاث المنجزة، فقد اعتمدنا على كتاب "**ما بعد الحداثة والتنوير**" للزواوي بغورة، كتاب "**الحداثة وما بعد الحداثة**" فتحي التريكي، "**الحداثة في فكر محمد أركون**" ل فارح مسرحي، كتاب "**فلسفة الحداثة في فكر هيجل**"لمحمد الشيخ، وكذا كتاب "**الإشكالية السياسية للحداثة** لعلي عبود المحمداوي وغيرها من الدراسات الأخرى.

ومما لا شك فيه أن الباحث تواجهه صعوبات، وتعتبر هذه الأخيرة في مراحل البحث بمثابة التحديات التي يجب على الباحث مواجهتها، ولعل من أبرز الصعوبات التي واجهتنا في بحثنا هذا هي أتساع الموضوع وشموليته، باعتبار ألان تورين عالم اجتماع فكثرة المصطلحات التي تجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع أوجبت علينا التركيز على الجانب الفلسفي والاجتماعي معا، وكذا أسلوبه المعقد كونه ملم بتجارب عدة جعلت فكره يجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع.

الفصل الأول:

مقاربة تاريخية ومفاهيمية.

المبحث الأول: الحداثة المفهوم والمصطلح.

المبحث الثاني: السياق التاريخي للحداثة.

المبحث الثالث: مقومات الحداثة ومميزاتها.

تمهيد:

فرضت الحداثة (Modernité) الغربية نفسها كوحدة متجانسة، كما يقول الفيلسوف الفرنسي جان بودريار (1929-2007) (Jean Baudrillard)، في اللحظة التي أقدم فيها الغرب على تغيير القبلة التاريخية للدولة، ونجح في إقامة تساؤل شامل حول مصيره، من خلال تمرده على وضع إنساني يفتقر إلى الكرامة، الحرية، والفكر. تعد الحداثة من أكثر المواضيع الفلسفية المعاصرة انتشارًا، وذلك لما تحمله من أهمية في مختلف المستويات الفكرية والفلسفية والاقتصادية، بل تتعدى ذلك إلى تخصصات أخرى، نظرًا لأنها ساهمت في تغييرات في شتى المجالات. كيف لا، وموضوع الحداثة يعتبر صفة بشرية أو نزعة إنسانية: "إن الحداثة هي بنحو ما نزعة إنسانية" [1] وهذا ما يجعلها تتعالى عن كونها مرتبطة بتخصص دون آخر.

كانت الحداثة وليدة تمخضات تاريخية ومعرفية متشعبة، وكان لا بد من التطرق في هذا الفصل إلى تحديد المفهوم وضبطه من الناحية اللغوية للإلمام والإحاطة بأهم الاشتقاقات اللغوية للفظ "الحداثة" في كل من الثقافتين العربية والغربية. هذا قد يسهل علينا تقديم تحليل ذي معنى واضح ودقيق في بحثنا هذا. بعد ذلك، يجب الإحاطة بمفهوم الحداثة كمصطلح نال اهتمامًا كبيرًا في السياقات الإبستيمية المتعددة باختلاف توجهاتها، وذلك لإبراز أهم النقاط التي تشكل أوجه التلاقي (التشابه) وأوجه التقابل (الاختلاف) بهدف الوصول إلى معنى اصطلاحي دقيق وواضح. كما أن الحداثة تميزت بأحداث تاريخية مفصلية ساهمت في نشأتها، مما يلزمنا تتبع هذه المحطات والوقوف عندها لإبراز جوهرها.

[1] محمد الشكير، هايدغرو سؤال الحداثة، إفريقيا الشرق_ المغرب_2006، ص124

المبحث الأول: الحداثة المفهوم والمصطلح.

يعد مفهوم الحداثة (Modernité) من المفاهيم الغامضة التي تحمل العديد من المعاني المتفاوتة، وهذا ما عبر عنه جان بودريار (Jean Baudrillard) (1929-2007): "إن الحداثة لفظ غامض يضعنا أمام مشكلات عويصة ومتنوعة، سببها أنه لا يتم الحديث غالبًا عن الحداثة إلا على صعيد أحكام القيمة، لا على صعيد المفهوم، فهي تمدح أو تُرفض انفعالًا" [1] وبالتالي، يصبح من الضروري البحث عن دلالتها التي تساهم في إزالة الغموض المحيط بالمفهوم.

المطلب الأول: الدلالة اللغوية لمفهوم الحداثة.

1: في اللسان العربي:

نجد في اللغة العربية أن لفظ "حداثة" وكذلك "تحديث" مشتقان من الجذر اللغوي "حدث". إذ جاء في "لسان العرب" أن الحداثة مشتقة من الفعل الثلاثي "حدث" بمعنى وقع وحصل، وأحدث الشيء أي أوجده، والمحدث هو الجديد من الأشياء" [2] فالحداثة هي شيء جديد يتفوق على القديم الذي حدث في الماضي، ويشير إلى أن الحديث هو الجديد. كما جاء في "معجم مقاييس اللغة": "الحاء والدال والثاء أصل واحد وهو كون الشيء لم يكن، يقال: حدث أمر بعد أن لم يكن" [3]، إذ أن الحديث هو الأمر الجديد الذي لم يسبق له وجود، بمعنى غير مألوف، ويشير إلى الإبداع والابتكار.

ننتقل أيضًا إلى "المعجم الوسيط" لمجمع اللغة العربية، الذي يفسر مفهوم الحداثة بأنه يرتبط بـ "حدث الحدثان"، ويقال "حدثان الشباب وحدثان الأمر، أي أوله وابتداؤه" [4]هنا، يشير إلى الإنسان الشاب كناية عن سن الشباب وأول العمر، فالحداثة تعني "سن الشباب" إذن، الحداثة هنا تمثل بدايات الأمور مع الحفاظ على حضورها دون تجاوز.

يذهب جميل صليبا في "**معجمه الفلسفي**" إلى أن "الحديث نقيض القديم، ويرادفه الجديد، ويطلق على الصفات التي تتضمن المدح والذم. فالحديث الذي يتضمن معنى المدح هو صفة الرجل المتفتح الذهن، المدرك والموافق لروح العصر (...)، أما الحديث الذي يتضمن معنى الذم، فهو صفة الرجل

---

[1] نور الدين الشابي: **نيتشه والحداثة**، دار المعرفة، تونس، دط، ص 41

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، مج 2، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1955، ص131

[3] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج2، دار الطباعة للفكر والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1979، ص36

[4] ابراهيم مذكور وآخرون، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط1، 2004، ص 160

قليل الخبرة (...) والمعرض عن القديم لمجرد قدمه لا لخبثه وفساده" [1]يتضح هنا أن لفظ الحداثة يتعلق دائمًا بثنائية الحديث والقديم، حيث يميز صليبا بين حديث يُمدح وآخر يُذم، إذ يُذم النمط الأخير لإعراضه عن القديم لمجرد قدمه وليس لفساده، مما يجعل الحداثة بمثابة الإعراض عن القديم الفاسد.

ويضيف جميل صليبا في نفس السياق مؤكدًا: "إن الحديث ليس خيرًا كله، كما أن القديم ليس شرًا كله. وخير وسيلة هي الجمع بين محاسن القديم والحديث بالأصالة والعراقة والقوة والابتكار، وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يتوافق وروح العصر من التقاليد البالية والأساليب الجامدة" [2]،إذن، الحديث لا يعني الفصل النهائي عن القديم، بل هو محاولة الجمع بين الأصالة والابتكار. فليس لأي منهما شأن أرفع من الآخر، مع ضرورة التخلي عن السلطة والتقاليد الجوفاء التي تعيق فكر الإنسان وتكبله بقيود السلطة الفوقية.

إضافة إلى المعاني السابقة للفظ الحداثة، فإن معنى الحدوث عند أهل اللغة العربية يعني تجدد الشيء لصاحبه في أحد الأزمنة، كالضرب بالنسبة إلى الضارب، بخلاف الكرم بالنسبة إلى الكريم. والحدوث في عرف اللغويين ثلاثة أنواع: ذاتي، زماني، وإضافي" [3]

من خلال ما توصلنا إليه من القواميس ومعاجم اللغة العربية، يتبين لنا أن الحداثة في دلالتها تحليلية من حيث كونها مصطلحًا مشتقًا من لفظ "حديث"، إذ ترتبط بالجديد الذي أنتجه الحاضر في مقابل القديم الذي هو صنيع الماضي. وهي تعني أيضًا الوقت الآني الحاضر والتطلع نحو المستقبل. فهل سنجد نفس الأمر في القواميس والمعاجم الأجنبية؟

2: في اللسان الأجنبي:

كما يأخذ مصطلح الحداثة حقه في الدلالة الأجنبية، نجد في قاموس تاريخ اللغة الفرنسية (Dictionnaire Histoire de la Langue Francaise) أن الحداثة (Modernité) مشتقة من "اللفظ الحديث moderne، الذي يعني أساسًا ما حدث قريبًا أو حاليًا. وقد دخل هذا اللفظ اللغة الديداكتيكية وفي رؤية الفنون الليبرالية ليشير إلى الناس في الفترات القريبة، في مقابل القدماء، خاصة في القرن الخامس عشر، للإشارة إلى ما هو في الزمان الحالي والحاضر (...). وعلى العموم، فإن اللفظ يُستخدم في تقابل مع ما هو قديم؛ فنقول قديم وحديث. وانطلاقًا من هذا التحديد، ظهر لفظ الحداثة لأول

---

[1] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، دط، 1982، ص454

[2] المرجع نفسه، ص455

[3] بطرس البستاني، **محيط المحيط**، قاموس مطول للغة العربية، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، 1977، ص53

مرة سنة 1828 للإشارة إلى ما هو حديث" [1]فالحديث هنا يشير إلى الوقت الحاضر المتميز بالجدة، في مقابل الماضي الذي يتميز بالقدم. وهكذا تظهر الحداثة كمصطلح يعبر عن الشيء الجديد متزامنة مع الحاضر.

أما في قاموس لاروس للغة الفرنسية (Larousse de la Langue Francaise)، فإن "لفظ الحداثة (modernité) ولفظ التحديث (Modernisme) في المعاجم الفرنسية مشتقان من صفة (Moderne)، أي حديث بالفرنسية. وهذا اللفظ ينحدر من اللفظ اللاتيني (Modernus)، الذي ينحدر بدوره من صفة (Modo) في اللاتينية الكلاسيكية، والتي تعني توا أو مؤخرا أو في الوقت الحالي"[2] فالحداثة من حيث الاشتقاق تبتعد تمامًا عما هو ماضٍ؛ إذ تعني سيرورة الأحداث في حاضرها، وبالتالي فالحديث هو الجديد.

ونجد أيضًا في القاموس الثقافي للغة الفرنسية (Dictionnaire Culturel en Langue Francaise) أن هناك عدة معانٍ للحديث الذي اشتق منه لفظ الحداثة وارتبط به: "فالحداثة تعني عمومًا خاصية ما هو حديث (...). فاللفظ "حديث" يشير إلى ما هو حالي ومعاصر وحاضر (Actuel, Contemporain, Present)، وهنا يمكن الحديث عن العصور الحديثة والأزمنة الحديثة. ويشير الحديث أيضًا إلى الاستفادة من التقدم الحالي في مجالات التقنيات والعلوم والأذواق الأكثر راهنية. وهناك معنى آخر للحديث يشير إلى الشخص الذي يأخذ بعين الاعتبار التطور الحالي في مجاله (...) وعلى العموم، يُفهم الحديث في علاقته بالقديم؛ بحيث لا يفهم إلا من خلاله" [3] فكل المعاني التي يشير إليها لفظ "الحديث" تصب في الزمن الحاضر الذي يعيشه الإنسان، مواكبًا التطور في شتى المجالات. والحديث هنا لا ينفصل عن علاقته بالقديم؛ بل يُفهم في سياقه.

ونستسقي مفهوماً مشابهاً في المعجم الفلسفي الفرنسي الكبير للاروس (Grand Dictionnaire de la Philosophie Larousse)، حيث "يشير مفهوم الحداثة (Modernité) إلى الخاصية المميزة لما هو حديث، والذي يفرض نفسه ليس بقطيعة مع الماضي، ولكن بالتوجه نحو المستقبل (...) فهي تعتبر حاضرًا منتبهًا إلى ذاته ومهتمًا بالمستقبل الذي يتحقق داخله (...) إنها تتابع ما هو حاضر

---

[1] D.H.D.L ; F tome 2.dictionnaires le robert-paris. Edition 2, 2000 , p : 2261

[2] Larousse : Grand Larousse de la langue francais , Tomme 4 , Librairie Larousse , paris ,1975 ,p :3338

[3] sous la direction de Alain rey direction editoriale damiel morvan : DCLF dictionnaires le robert-paris ;Tomme3 , Ed 2005 , p : 677 ;678

ومتطور ومتغير، ولا تعترف بحاضر واحد دائم، بل ترى أن الحاضر دائمًا متفجر وميدان للتفكير"[1] فالحداثة تسعى نحو المستقبل، تاركة القديم ليس بصفة مطلقة، إذ لولا القديم لما تشكل الحديث، وإنما تساير التطور المستمر نحو المستقبل. فالقطيعة هي إعادة إنتاج القديم بطريقة مغايرة.

وفي نفس السياق، نجد في المعجم الموسوعي لاروس تعريفًا للفظ "حداثة"، حيث يُطابق بينه وبين لفظ "حداثية" (Modernisme). فالحداثية تدل على كل ما هو حديث جدًا، وتشير أيضًا إلى الذوق والبحث الدائم عن الجديد. وفي المجال الفني، تشير إلى تيار التجديد في مقابل القديم، أما في المجال الديني، فهي تعني مجموعة العقائد والتيارات التي كانت تهدف إلى تجديد العقيدة الدينية في الكنيسة وجعلها متوافقة مع مقتضيات العصر، وهي التي شهدتها الكنيسة في أزمة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين" [2] فالحديث يفرض نفسه ويتسع في كل الميادين من خلال البحث الدائم، غير المنقطع، عن الجديد لإزالة غبار القديم عن كل تيار.

يتضح أن الحداثة تمثل مجالًا لتحرر الإنسان بفكره من المعتقدات القديمة، والسعي نحو التطور باتباع كل ما هو جديد. وهذا ما يفسره أندري لالاند في معجمه الفلسفي، حيث يقدم تصورًا للحداثة، مميزًا بين استعمالين لهذا المصطلح: الحداثة الدقيقة، التي تعني التحولات الواقعية والمتقدمة والضرورية للفكر، والحداثة السطحية، التي تعني تجاهل التقاليد والتطلع للجديد" [3]

وعليه، يتضح أن كلًا من اللسان العربي واللسان الأجنبي يجمعان على أن الحداثة ترادف الحديث، وهي تعني الجديد والحاضر الحالي والمعاصر. وهكذا يظهر أن الحداثة هي مرحلة تاريخية تسعى لمناشدة الجديد وقطع الصلة مع القديم، على عكس ما يُقرّه الحديث من إقامة شيء جديد على أنقاض القديم.

المطلب الثاني: في الدلالة الاصطلاحية:

اختلف الباحثون والمفكرون في تعريف "الحداثة" (Modernité)، ويعود سبب هذا الاختلاف إلى كون هذا المصطلح زئبقيًا، وكذلك بسبب ظروف نشأته، وشموليته، وغموضه. ومعظم من تناولوا هذا الموضوع أجمعوا على أن الحداثة تتعارض مع التقليد والتراث والأصالة، واعتبروها ثورة (Revolution) تسعى للتغيير المستمر وتجاوز القديم. ولتوضيح أكبر بخصوص هذا المصطلح، ومحاولة إزالة الغموض

---

(1) sous la direction de Michel Bly grand dictionnaire de la philosophie Larousse CNRS , edition paris 2003, p 678,679

(2) Grand dictionnaire Encyclopedique Larousse, Tomme 7 Ed :EDEL, Librairie Larousse, paris1984 ;p : 7009, 7010

(3) Andre lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, société francaise de la philosophie PUF, paris, Edition 15, 1985, p : 640

عنه وضبطه من الناحية الاصطلاحية، نحتاج إلى شيء من التوسع يختلف عن الدلالة اللغوية، لأن السياق الاصطلاحي هو مجال يجب أن يوليه الباحث أهمية خاصة للإحاطة بالمصطلح، نظرًا للغموض الذي يكتنفه كما ذكرنا سابقًا. ولضبط هذا المفهوم، لا بد من مراعاة الجانب الاصطلاحي، كونه يعد من أهم المجالات التي ينبغي على الباحث الاستناد إليها لكي يستقيم البحث. كما سنحاول الإحاطة بمدلولات مفهوم الحداثة داخل السياقات المعرفية المختلفة، باعتبار أن لكل سياق معرفي تعريفه الخاص للحداثة.

1. في الثقافة الغربية:

يقول جان بودريار (Jean Baudrillard) "ليست الحداثة مفهومًا سوسيولوجيًا أو سياسيًا أو تاريخيًا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع نمط التقليد، أي مع كل الثقافات السابقة عليها" [1]، فالحداثة تتعارض مع كل ما هو قديم، وتسعى إلى قطع العلاقة معه وتجاوز مظاهر التقليد من خلال الإبداع ومواجهة التغيرات الحاصلة. فهي تنشد التغيير والتجديد والاستمرار، لتتغلب على كل ما يحدها ضمن المبادئ الموروثة وسلطة التقاليد.

ويُعرِّف المبشرون والمدافعون عنها الحداثة بأنها "دفاع عن استخدام العلم والتكنولوجيا، وعمليات الترشيد تعني التخلي عن التقاليد وتحكيم العقل، والحكم على الإنسان من خلال مميزاته الشخصية وليس من خلال ما يرثه"[2] فهي ثورة على القديم، ونفور من كل ما هو سائد وقاتل للحركية والتغيير، أي ثورة على الواقع بكل ما فيه من ضوابط متسلطة ومتجبرة.

أما الشاعر الفرنسي شارل بودلير (Charles Baudelaire) (1821-1867)، الذي يُعتبر الأب الروحي للحداثة، فقد عرّفها بقوله: "ما أعنيه بالحداثة هو العابر، والهارب، والعرضي؛ إنها نصف الفن، حيث يكون النصف الآخر هو الأبدي الثابت" [3]فالحداثة في تغير مستمر، ومع ذلك لا يخرج هذا المفهوم عن معنى التمرد على الماضي وتجاوزه للاطلاع على كل ما هو جديد ومغاير. ومع بودلير، تكتسب الحداثة مدلولًا خاصًا وجماليًا، حيث "تتداخل التجربة الجمالية مع التجربة التاريخية للحداثة، إذ يتكون الجمال عنده من عنصر أزلي لا يتغير ومن عنصر نسبي طارئ، وهو عصر الموضة والأخلاق والانفعال. ولولا هذا العنصر الثاني، الذي هو بمثابة غلاف مسلٍ، لكان العنصر الأول عسير الهضم ويصعب تقديره، ولا يلائم الطبيعة الإنسانية" [4] بذلك تتعلق الحداثة بقيم التغيير والانتصار للحاضر

---

[1] محمد سبيلا، **الحداثة وانتقاداتها**، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006، ص7

[2] عبد الوهاب المسيري وآخرون، جمعية الدعوة الاسلامية، **ندوة الحداثة وما بعد الحداثة**، (1998/03/13)، ص 11

[3] خيرة حمر العين، **جدل الحداثة في نقد الشعر العربي**، اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، د ط، 1996، ص31

[4] بطرس البستاني، **محيط المحيط**، قاموس مطول للغة العربية، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، 1977، ص53

الجديد المتطور، العامل على إخراج الإنسان من الظلام إلى النور، بحثًا عن خلق عالم جديد تختلف فيه إحداثيات التفكير.

أما هيجل (1770-1831) (Hegel) فقد أشار في سياقه التاريخي إلى الحداثة بوصفها "عصر الأزمنة الحديثة" (temps moderne)، ويصفها ببزوغ الشمس، حيث يقول: "من السهولة علينا أن نرى زمننا هو زمن الولادة والانتقال إلى حقبة جديدة (...) هذا التفتت سيتم قطعه ببزوغ الشمس الذي سيرمم مرة واحدة وبلمح البصر بناء العالم الجديد" [1] بمعنى ميلاد زمن جديد، حيث تمثل الحداثة لحظة تغيير وترقب وانتظار لمستقبل مغاير للمألوف.

يقول هيجل: "بدأت الحداثة مع عصر الأنوار بفعل أولئك الذين أظهروا وعيًا وبصيرةً، باعتبار أن هذا العصر هو حد فاصل ومرحلة نهائية من التاريخ" [2] فالحداثة تأخذ طابع الإبداع والقبول بمبادئ الانفتاح، وتفسح المجال لكل التغييرات، مع رفض الجمود والانغلاق، وذلك مقارنة بالمجتمع التقليدي الذي يتميز بالطابع السحري والديني.

وفي نفس السياق، يرى يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) أن الحداثة: "ظاهرة حضارية متعددة الأشكال وسياق فكري متعدد المعاني، تنفلت من كل إرادة للتجديد لأنها متحولة على الدوام، تلهث وراء الجديد، وتتطلع إلى اكتشاف فضاءات جديدة، وتتخذ من القديم نقيضها لأنها أداة لإحداث قطائع" [3] بمعنى أنها الأداة الوحيدة لقطع الصلة بالقديم، وتحرير الفكر، وظهور الفردية والوعي الفردي المستقل لبناء حضارة جديدة في مختلف المجالات، حيث يكون الجديد هو الغاية، مع الرغبة في الخروج من النمطية وخلق المغاير.

أما جياني فاتيمو (Gianni Vattimo) فيرى أن الحداثة "حالة وتوجه فكري تسيطر عليهما فكرة رئيسية، فحواها أن تاريخ تطور الفكر الإنساني يمثل عملية استنارة مطردة، تتنامى وتسعى نحو الامتلاك الكامل والمتجدد (عبر التفسيرات وإعادة التفسير) لأسس الفكر وقواعده" [4] بذلك، تتميز الحداثة بسعيها الدائم لتجاوز الماضي نحو المستقبل، بهدف تحقيق إدراك واعٍ لتطور الفكر الإنساني الذي يسعى لإعادة تنوير الإنسان وتعزيز قدراته للتطلع نحو مستقبل زاهر.

---

[1].F,Heggel ; phénoménologie del'esprit ;traduction j ;Hypotlite ;Aubier-Montaigne ;paris ;1944;p33

[2] محمد محفوظ، **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص33

[3] محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس**، افريقيا الشرق، بيروت، 1998، ص120

[4]Vatimo ;G ; The End of modenity : London : Oxford-1988-p2

فالحداثة هي قول فلسفي مرتبط بالفعل، أي أنها ليست مجرد نظرية تجريدية، بل مجموعة من الممارسات الإنسانية التي انتقلت معها المجتمعات الغربية من أزمنة ساكنة إلى أزمنة سائلة. ويقول زيغمونت باومان (Zygmunt Bauman): "تبدأ الحداثة حالما ينفصل المكان والزمان عن التجربة المعيشة، وحالما ينفصلان عن بعضهما البعض، إذ يسهل التنظير لهما باعتبارهما مقولتين مستقلتين ومتباينتين لاستراتيجية الفعل. وهي تبدأ حين يتوقف الزمان والمكان عن الوجود كما كانا في أزمنة ما قبل الحداثة، حيث كانا متلاحمين بحيث يتعذر التمييز بينهما داخل التجربة المعيشة" [1]

من منظور سوسيولوجي، تشير الحداثة إلى شكل من البناء الاجتماعي يتم فيه الانتقال من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الصناعي الاستهلاكي، والذي يتميز بعدم الاكتراث بالتراث والسعي نحو مستقبل مفتوح" [2] وبمجرد السعي نحو المستقبل، يصبح التراث شيئًا يمكن الاستغناء عنه دون الرجوع إليه. بذلك، تعني الحداثة الطلاق التام مع الماضي وإعادة إنتاج الحاضر، وهذا ما يعبر عنه الروائي الفرنسي فلوبير (Gustave Flaubert) بأنها التعصب للحاضر ضد الماضي، وتمجيد الحاضر والانفتاح على الآتي.

وبين من يدافع عن التغيير في ظل الحداثة ومن يعارضها، أخذت الحداثة مدلولات متعددة في الثقافة الغربية. فهناك من يصفها بالضجر والقلق مثل تايلور (Taylor)، وهناك من يشير إلى تناقضاتها مثل كونيانيون (Conignon)، ومن يرى أنها "مشروع غير مكتمل" (...)، ومن يبحث عن كيفية تجاوزها كما هو الحال عند ليوطار (Lyotard) [3]، ولتقريب معنى الحداثة، صاغ أوسفالد شبينغلر (Oswald Spengler) مفهومًا للحداثة أطلق عليه "حضارة الرجل الفاوستي"، حيث إن هذا الرجل العملاق المبدع لا يشبع طموحه إلا المعرفة، ولا يتوقف عن السعي وراء الحقيقة المطلقة. فـ"فاوست" عند غوته (Goethe) هو العبقري المغامر الذي لا يكف عن السعي نحو المعرفة [4] بمعنى أن إنسان عصر الحداثة هو ذلك الشخص المولوع بالجديد وبمعرفة الحقائق الغائبة، حيث لا يوجد شيء آخر غير المعرفة، لأنها السبيل الوحيد لإخراج الإنسان من العالم المريض (القديم) الذي يتميز بالبساطة والانصياع للأوامر والنواهي.

---

[1] زيغمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ت حجاج أبو جبر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016، ص50

[2] محمد جديدي، **الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، منشورات الاختلاف، بيروت ، ط1، 2008، ص107

[3] المرجع نفسه، ص 111

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

فإذا كان للحداثة هذا الوقع في الثقافة الغربية، فهل سيكون لها نفس الصدى في الثقافة العربية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في العنصر الموالي.

2. في الثقافة العربية:

يصرح عبد الوهاب المسيري بأن "ثمة شبه إجماع على أن الحداثة مرتبطة تمامًا بفكرة حركة الاستنارة التي تنطلق من فكرة أن الإنسان مركز الكون وسيده... حيث يصبح العلم هو أساس الفكر ومصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة" [1] فالحداثة في هذه المرحلة تشرق نورًا على الإنسان، خصوصًا في الجانب المعرفي وكل ما يتطلب التدبير.

وبناءً على ذلك، يرى علي وطفة (1955/...) أن الحداثة: "هي رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بزمانها ومكانها، فهي رفض للجمود والانغلاق، وقبول بمبادئ الانفتاح والتفاعل مع الثقافات الإنسانية. تعني إطلاق الحرية وفسح المجال لكل التعبيرات الاجتماعية للقيام بدورها"[2] فهي رؤية تسعى إلى تحرير العقل للكشف عن الوجود والانفتاح على العالم ومعارفه وثقافاته الإنسانية، والتمتع بالحرية الاجتماعية. إنها التحرر من الماضي وكل عقباته التي تعيق التفكير والتطلع للمستقبل، أي طمس الموروث وثورة على كل ما هو تقليدي.

ويرى عبد الغفار رشاد (2010/1928): "الحداثة بوصفها الأفكار والمعايير والقيم والمؤسسات ونماذج السلوك الجديدة الوافدة إلى المجتمع من الخارج أو تلك التي ابتكرها المجتمع من خلال حركة تجديد أو إحياء داخلية"[3] فهي تنشد التغيير المستمر سواء كان خارجيًا أو داخليًا، إذ يسعى أي مجتمع للوصول إلى أبعاد متطورة.

ويؤكد طه عبد الرحمن على تعدد الحداثة واختلافها في نقده للوعي المقلد، مؤسسًا لوعي جديد. حيث يتحدث عن التأسيس للحداثة الإسلامية ويقول: "إن الحداثة عبارة عن إمكانات متعددة وليست كما ترسخ في الأذهان إمكانًا واحدًا. وينهض دليلنا على ذلك من المشهد الحداثي الغربي، إذ لا يوجد فيه

---

[1] عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، دار الشروق، القاهرة، دط، 2006، ص34

[2] علي وطفة، **مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة**، مجلة فكر ونقد ، العدد 34 ص2

[3] المصدر نفسه، ، ص24

مضمون واحد بل يمكن معه الكلام عن حداثات كثيرة لا حداثة واحدة" [1] فالحداثة تمر بفترات زمنية توحي بظهور حداثة جديدة مغايرة لسابقتها، مما يجعل من الحداثة مفهومًا متعددًا.

أما عبد الله العروي فإنه يربط تأسيس الوعي بالحداثة الغربية بالمرور حتميًا عبر مسلك التاريخية، ويجب عد الحداثة كظاهرة تاريخية بامتياز وليست حدثًا منفصلًا عن مسار التاريخ البشري وتطوراته. يقول: "التاريخ من حيث هو بنية ماضية _ حاضرة يشكل الشرط الحالي للعرب تمامًا بمقدار ما يشكل لخصومهم، ذلك أن الفكر اللاتاريخي يؤول إلى نتيجة واحدة: عدم رؤية الواقع" [2] وعلى العقل العربي أن لا يعي الحداثة من خلال النصوص الفلسفية فقط، بل يتم وعيها من خلال تحليل حركة الواقع الاجتماعي الغربي. وبالتالي، فإن العلاقة بالحداثة، على حد تعبير فتحي المسكيني "ليست علاقة تقليدية بأمة أخرى، بل هي اصطدام روحي بأفق تاريخي لم يقع التهيؤ له أصلًا" [3].

وفي نفس السياق، تعني الحداثة عند أركون: "بث الحيوية في التاريخ، وتعني الحركة والانفجار والانطلاق" [4]لذا فالحداثة ليست كيانًا ثقافيًا أو تاريخيًا، بل هي: "نتاج تراكم تاريخي يبني فيه الإنسان نفسه من جديد وبصورة دائمة، وذلك بتصحيح أخطائه وتسخير العقل في سبيل إعادة بعث وجوده الواعي"[5] إنها ثورة على الفكر التقليدي تجعل الإنسان الفاعل والمحرك للفعل الثقافي والحضاري.

ويجدر بالذكر أن هناك تقاطعًا بين لفظي الحداثة والتحديث، فهناك من يجمع على أن لهما نفس المعنى، إلا أن هناك من يقول بالعكس. سنحاول هنا إعطاء معنى الحداثة والتحديث حسب رؤية بعض الفلاسفة في مختلف السياقات المعرفية لتوضيح الأمر:

أكد هابرماس في كتابه Discours philosophique de la modernité أن: "التحديث جملة من التطورات الشاملة التي تدعم بعضها بعضًا. إنه يعني تقييم وتبعية الموارد وتطوير القدرات الإنتاجية وإنتاجية العمل. كما يعني إقامة سلطات مركزية، وتشكيل هويات وطنية، ويشير إلى تعميم الحقوق في المشاركة السياسية، في أشكال الحياة المدنية والتعليم العام، وهو تسير أخيرًا علمنة القيم والمعايير"[6] إذن، "فالتحديث عملية أو مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور في مجتمع ما، قوى الإنتاج، وكذلك يرتبط

---

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية**، المركز الثقافي العربي، المغرب، دط، 2006، ص13

[2] عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية**، ت: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات للدراسات والنشر، بيروت، دط، 1978، ص152

[3] فتحي المسكيني، **الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، دار الطليعة، بيروت، د ط، 2001، ص56

[4] فارح مسرحي، **مدخل الحداثة السياسية من خلال أعمال محمد أركون**، مجلة دراساتفلسفية، قسنطينة، الجزائر، العدد1، 2014، ص 108 .

[5] محمد محفوظ، **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، مرجع سابق، ص33

[6] Yurgen Habermas, **Discours philosophique de la modernité**, trad christiain Bouchin et homme et Rochlitez,Galimard,1988,p2 .3

التحديث بمفهوم الإنماء والتطور من حيث البنى المعرفية والعقائدية المتصلة بالعلوم والإيديولوجيا والدين. يعني ذلك أن حركية التحديث تتأسس على جملة من الانفصالات تجعل من الآنية الفاعل الحقيقي في الذات" [1].

ويرى الباحثان السوسيولوجيان ريمون بودون وفرانسوا بوريكو في المعجم النقدي السوسيولوجي أن التحديث كلمة تستعمل لدى المؤرخين وعلماء الاجتماع ويقصد بها "مجموعة التغيرات المعقدة جدًا والمؤثرة في جميع المجتمعات الإنسانية، بطريقة متفاوتة وبناءً على آليات انتشار جد متنوعة اعتبارًا من القرن السادس عشر وانطلاقًا من أوروبا الغربية" [2] فالتحديث بهذا المفهوم هو مجموعة من المؤثرات الخارجية كالتعليم ووسائل الإعلام والاتصال (...) التي تساهم في توليد حداثة تتعايشها البشرية.

و"لقد تزامن ظهور الحداثة مع ظهور النظام الرأسمالي، وبالتالي بروز المجتمع الصناعي. أما التحديث فقد كان من نصيب المجتمعات العربية التي انصرفت بل وتصورت أن تطوير وسائل الإنتاج المادية باقتباسها من الغرب هو وسيلة التقدم. وهي تعني محط الاختلافات والتغييرات والتجدد، أي توحيد لنمط العيش بحسب أنموذج الحياة الفردية واقتحام الحضارات المختلفة" [3]

ويميز محمد أركون في كتابه الإسلام والحداثة بين المفهومين: "الحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة إلى الساحة العربية أو الإسلامية، أي بمعنى إدخال المخترعات الأوروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي لا يرافقه أي تغيير جذري في موقف العربي المسلم تجاه الكون والحياة" [4] فإذا كانت الحداثة تمس الجانب العقلي والمعرفي بشكل جلي وملموس، فإن التحديث ما هو إلا مجموعة من الاختراعات التي لا يتغير معها شيء. يتضح لنا أن الاختلاف واضح بينهما، فالحداثة كترميم للمناهج ومحاولة الوصول للحقائق معترف بها، أما التحديث كصبغة توضع على الحائط تحسن من شكل الشيء ولا تغيره من الداخل. من الجانب الإيجابي، فلا حاجة له.

عبد الوهاب المسيري فرّق بين الحداثة والتحديث، حيث يقول: "الحداثة هي مشروع تنويري غربي، أما التحديث فهو عملية علمية شاملة، أي عملية رد الإنسان للطبيعة والروح إلى المادة والنفس والجسد.

---

[1] فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الانماء القومي، بيروت، 1992، ص9

[2] Raymond boudn et Francois bourricand ; **Dictionnaire Critique de la sociologie** ; PUF ;Paris ; 3émme edition ;1990 ;p 396

[3] فتيحة بورحلة، **سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي**، منشورات الاختلاف ، ط1، 2013، ص115

[4] محمد محفوظ، **الإسلام الغرب وحوار المستقبل**، مرجع سابق، ص95

وهكذا نصل إلى واحدية مادية مصممة، وكذلك يُعتبر التحديث شكلاً من أشكال العلمنة، والتحديث في الإطار المادي لا يبدأ مع علمنة الدولة وإنما يبدأ مع علمنة الاقتصاد، وكذلك التفكيك، أي رد الإنسان إلى ما هو دون الإنسان" [1] يصبح الإنسان هنا متشيّأً ومغتربًا، ولذلك فإن الحداثة هي ثورة على القديم باعتبارها تصحيحًا للمناهج التي بمقتضاها يمكن للعقل الاستناد عليها للتفسير والتحليل. وبالرغم من الاختلافات التي واجهتها الحداثة، بين قبول ورفض، إلا أن مسارها لم يتوقف في مرحلة معينة، وإنما اتسعت عملية البحث في جوهرها وصميمها.

وعليه، فإن الحداثة التي نسائلها في بحثنا هذا لا تعبر عن حقبة تاريخية معينة أو حصرها في سياق دون آخر، وإنما تعبر عن موقف، وعن الحقيقة التي تقف عندها في مضمونها الجلي والغامض. وما علينا سوى التحليل والتقصي للوصول إلى النتيجة التي نحن بصدد البحث فيها. ولذلك فقد خصصنا مبحثًا للسياق التاريخي حيث عالجنا الأحداث التاريخية التي ساهمت في بلورة نسق الحداثة، والتي تعد الخطوة الأهم في بلورة فكرة الحداثة.

وخلاصة القول، من خلال التعريفات المختلفة لمصطلح الحداثة، يمكننا القول: "إن الحداثة بمعناها العربي والغربي على السواء تتجه إلى التدمير عمدًا للنظام القديم" [2] ، فهي نظرة فلسفية شاملة مبنية على إعمال العقل والفكر دون تقليد أو توجيه من طرف الغير، والدعوة إلى التجديد والثورة على القديم والتغيير لا الثبات، من أجل التحديث في شتى مجالات الحياة. وعليه فإن "الحداثة رؤية فلسفية وثقافية جديدة" [3] .

المبحث الثاني: السياق التاريخي للحداثة الغربية:

---

[1] عبد الوهاب المسيري وآخرون، **ندوة الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص16

[2] محمد بنيس، **حداثة السؤال بخصوص الحداثةالعربية في الشعر والثقافة**، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط2، 1998، ص109

[3] زعربان علي رضا النحوي، **تقويم نظرية الحدلثة**، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1992، ص18

لقد نشأت الحداثة ضمن أحداث تاريخية مفصلية أحالت إلى جملة من التراكمات التي بنت جسرًا من القيم والممارسات التي تنسب إلى عصر الحداثة في بيئتها الخصبة. "إن الحداثة في تجلياتها الحالية، سواء كحدث تاريخي أو كمفهوم نظري، هي إنتاج غربي في الزمان والمكان" [1]فهي، كظهور تاريخي أو كمصطلح، "تملك جذورًا قديمة في الثقافة الغربية. فهي لم تخرج من غير هذا الرحم، ولم تولد عبر انقطاعات أو تفكيك بنيوي، وإنما هي نتاج سياق مجتمعي تاريخي تبلور عبر عدة قرون من الصراعات"[2] وذلك نتيجة للأوضاع السائدة والوعي الكامل بما كان يحدث عبر فترات زمنية متعاقبة.

ولذلك، "لم تكن الحداثة وليدة لحظة معينة، وإنما تعود إلى مراحل تاريخية عديدة أسهمت في تشكيلها وبلورتها في شكلها الحالي" [3] فالحداثة ذات نشأة غربية بامتياز، وهي مرحلة اتبعتها المجتمعات عبر التاريخ لتتمكن من إنتاج مجتمع يخرج من سلطة الآخر معتمدًا على قدراته.

ولعل أهم المحطات التاريخية التي شكّلت عصر الحداثة يمكن تلخيصها في مجموعة من الأحداث التي ميزت الحداثة الغربية. فنجد أن "اكتشاف العالم الجديد من طرف كريستوف كولومبوس سنة 1491م، وسقوط بيزنطة عام 1453م، وكذلك الأحداث العلمية والتقنية الهامة (اكتشاف الطباعة مع غوتنبرغ عام 1440م، وفلكيات كوبرنيقوس 1526م)، واكتشاف الدورة الدموية، وأحداث فكرية محددة (النهضة الفنية في إيطاليا، وأطروحات مارتن لوثر الاحتجاجية عام 1517م، وظهور كتاب 'مقال في المنهج' لديكارت سنة 1637م)" [4] وللتوضيح أكثر، يمكننا الوقوف عند هذه المحطات التاريخية وهي:

المطلب الأول: عصر النهضة: (Renaissance)

يعرف عصر النهضة بمثابة ميلاد عصر جديد، وبمفهومه العام هو ثورة على الوعي السائد، وأولوية التغيير والتحويل والتغلب على كل القيم المتوارثة. فلا يخفى أن العالم الغربي قد مر بفترة متوترة جدًا سميت بالقرون الوسطى أو العصور المظلمة، حيث عاش في فترة من البؤس والظلام والجهل والإقطاع، نتيجة لسيطرة السلطة اللاهوتية. كان الفكر في تلك الفترة في أدنى مستوياته تحت هيمنة رجال الدين والكنيسة، حيث كانت هذه الأخيرة المشرع الوحيد لكل القوانين ومُلغية لكل أنواع الوعي والتفكير. "فالكنيسة كانت المفسر الوحيد للدين والمعرفة، تتدخل في صياغة كل شيء، وقد تعدت سلطة الكنيسة المجتمع، فهي سلطة على الملوك والأمراء الذين وافقوا على هذا التسلط نتيجة لما حببتهم به الكنيسة،

---

[1] عبد الرحمن اليعقوبي، **الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر**، ص23

[2] رضوان جودة زيادة، **صدى الحداثة_مابعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي**، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص19

[3] باسم علي خريسان، **ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي**، دار الفكر، سوريا، ط1، 2006، ص 22

[4] محمد سبيلا، **الحداثة ومابعد الحداثة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ص22

فحكمهم للمجتمع مستمد من السلطة الإلهية ... فالكنيسة هي الإله أو من يمثله على الأرض" [1] في تلك المرحلة، كان الإنسان لا يملك شيئًا ولا يعرف حتى من هو، ذاك الإنسان الذي لا يملك هوية. فالمجتمع الأوروبي كان أسيرًا للكنيسة وأفكارها التعسفية، يعيش في عالم الخرافات والأساطير، حيث يغيب العقل ويكون في حالة جمود وخمول. يتبين لنا أنه لا يمكن فهم الحداثة دون العودة إلى سياقها التاريخي والظروف التي مر بها العالم الغربي. فالحداثة هي نتاج غربي محض، وهي أيضًا محصلة لسياق التطور التاريخي الغربي. ومن خلالها الحداثة يمكن التأسيس لعالم يعيد الاعتبار للإنسان بعد أن أُعدم في العصور القروسطية.

ساهمت عدة عوامل في ظهور عصر النهضة. نجد أن الكشوفات الجغرافية لعبت دورًا هامًا في الانتقال إلى عصر الحداثة، خاصة بعد اكتشاف الأمريكيتين وطرق بحرية أخرى. ومنه بدأ الصراع بين البلدان من أجل الثروات، وهنا بدأت الحروب بين مجموعة من الدول الأوروبية. "هنا تحركت أوروبا من ركود الإقطاع والحصار لتبدأ عصرًا جديدًا يتسم بالصراع الضاري بين عدد من بلدانها على نهب الثروات الخارجية ... قد أخذت تولد الحاجة إلى إحداث تغييرات داخلية في بنية النظام الاقتصادي السياسي الاجتماعي الفكري السائد ضد القرون الوسطى في أوروبا وإحلال نظام جديد" [2]

هذا بالإضافة إلى الثورات العلمية والفكرية التي عرفتها أوروبا والداعية للتحرر من تبعية الكنيسة، معلنةً انتصارها. فأصبح للعلم الطبيعي مكانة على حساب الفكر الميتافيزيقي، حيث أصبح العقل يترأس الثورة ضد القديم في جملة من الإنجازات العلمية. ومع هذه التطورات العلمية، حاول الإنسان التغيير من الواقع المادي، ليتضح أن العلم يعد مظهرًا رئيسيًا في الأزمنة الحديثة.

فعصر النهضة الفكري ولد القطيعة مع تلك الأفكار الكنسية المستوحاة من السلطة المطلقة للبابا، وبالتالي التخلص من المعالم المبنية على الماورائيات، الأمر الذي أحال إلى تشكل وعي بالعلم والمعرفة. فأصبح العلم هو المسير، وفي ظله ظهرت العلوم الطبيعية والفيزيائية التي تقوم على منهج يستدعي الملاحظة والتجربة، إذ "بات العالم منظورًا إليه كعلاقات رياضية وكجملة من الظواهر الموضوعية التي تنتظمها علل وأسباب عقلية وتحددها حتميات فيزيائية لا دخل فيها لقوى متعالية" [3]

---

[1] رضوان جودة زيادة، **صدى الحداثة_مابعد الحداثة في زمنها القادم**، مرجع سابق، ص19

[2] منير شفيق **في الحداثة والخطاب الحداثي**، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، ص33

[3] محمد الشكير **هيدغر وسؤال الحداثة**، مرجع سابق، ص14

لم يعد ذلك الإنسان الذي كانت أفكاره مستوحاة من قوى متعالية، وإنما أصبح سيد نفسه، وأصبحت لـه الشـجاعة فـي اسـتعمال عقلـه دون إرشـاد مـن غيـره. إذ أصـبح ينتمـي إلـى نزعـة إنسـانوية (Humanisme) رافضة لكل الطرق التقليدية، وتهتم بابتكار مناهج جديدة. انصب اهتمامها بالدراسات الإنسانية بدلًا من الدراسات اللاهوتية. ولا يخفى علينا أن للتراث اليوناني والروماني أثرًا بالغًا في بحثهم في الوجود الإنساني، وهذا ما حرص عليه مفكرو النهضة. إذ يمكن القول بأن "النزعة الإنسانية كانت تمثل أول نسق أيديولوجي محوره الإنسان، واضح المعالم نسبيًا، ولقد تضمنت تلك النزعة، أي النزعة الإنسانية، أفكار الاهتمام بالإنسان كفرد، والاهتمام بكل ما يثبت ذاته ويعيد إليه الثقة في قدراته، وينبغي حياته وشخصيته وفكره" [1] صار الإنسان معيارًا للحقيقة، وتصدر الريادة دون منازع، وأصبح هو من يحكم العالم وليس العالم من يتحكم فيه.

وعليه، يمكن اعتبار لحظة النهضة الفكرية الأوروبية المقوم التاريخي الأول لانبعاث الحداثة الغربية، وذلك لما أفرزته من مناهج جديدة متعددة في مجالات معرفية إنسانية. ولقد مس هذا التجديد الجانب المقدس وكل الأفكار الدينية في أوروبا، مما أحالنا إلى محطة أخرى لا تقل أهمية عن النهضة الفكرية، والتي ساهمت هي الأخرى في تشكيل تاريخ الحداثة الغربية.

المطلب الثاني: الإصلاح الديني:(Reforme religieuse)

والتي ظهرت كحركة في أوروبا إبان القرن السادس عشر، وجاءت كردة فعل على سلطة الكنيسة وهيمنتها على الفضاء الفكري لعدة قرون متعاقبة. فهذه الثورة على الكنيسة "أنتجت مذهبًا دينيًا (البروتستانتية والكالفنية) مستحدثًا في الفكر المسيحي، كما استطاعت أن ترسخ الكثير من مبادئ التسامح وإعادة قراءة النص في الفكر المسيحي، بصورة تتقاطع بها مع التراث الكنسي السابق، إضافة إلى نشوب حروب كثيرة وكبيرة عرفت بالحروب الدينية، وأنتجت الاعتراف بهذه الحركات الإصلاحية في الديانة المسيحية" [2]

حيث تكاد تجمع الأبحاث على أن أهم دافع حمل رجال الدين المسيحيين في أوروبا إلى وضع مشروع إصلاحي هو الانعتاق من سلطة الكنيسة وتسلطها ووصايتها عليهم. هذا التسلط أفرز مجموعة من الممارسات التي تعاظمت خطورتها مع مرور الزمن، حيث يُعد بيع صكوك الغفران من أهمها، وهو السبب المباشر في الفراغ الروحي والأخلاقي الذي سيطر على الفرد المسيحي قبل حركة الإصلاح.

---

[1] الداوي عبد الرزاق، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1965، ص32

[2] جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السياسي من الدولة المدنية الى الدولة القومية**، محمد عرب صاصيلا، ص270

"فكانت الثورة البروتستانتية التي مزقت البناء الثيولوجي القديم من داخله، ذلك البناء الذي يتضمن توجيهًا إيديولوجيًا لواقع متميز من المعالم من حيث تفاعلاته وعلاقاته وضوابطه ونظمه الاجتماعية، وهي المكونات التي ترجع في مرتكزاتها الأساسية إلى ما تمليه الديانة الكاثوليكية" [1]وقد انطلقت هذه الإصلاحات من ألمانيا على يد مارتن لوثر الذي "انتزع من الكنيسة الكاثوليكية الرمز الأساسي للدين" [2] لتصبح هناك علاقة مباشرة بين الإنسان وربه.

كانت كل من فرنسا وإنجلترا تعيش حالة من الحرب دامت مائة عام، كما كانت تعاني من الانقسامات الداخلية. "فنتج عن هذه الحركة الإصلاحية اللوثرية، والتي تنتقد ممارسات الكنيسة الرومانية وتلك البدع التي تروج لها، واعتُبرت الظاهرة الدينية شخصية (الإيمان ذاتي)، فالدين فيها أمر شخصي والثقة المطلقة بمحبة الله هي أساس العقيدة، لأن الإيمان بهذه المحبة يحرر الإنسان من الخوف من ذلك العقاب المنتظر في الآخرة بسبب تلك الخطيئة التي ارتكبها آدم مع بداية الخليقة" [3]، الحركة اللوثرية حررت الإنسان ذاتيًا من خلال الانفكاك عن سلطة البابا عبر جملة المبادئ التي ظهرت كتطبيق واقعي مع المذهب البروتستانتي.

انتشرت هذه الحركة الإصلاحية في أوروبا، واستقرت في فرنسا مع المفكر الفرنسي جان كالفن، الذي رفع لواء الإصلاح الديني في فرنسا. حيث كان كالفن من الذين أقروا بضرورة فصل الكنيسة عن سلطة الدولة، أي فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية. فالكنيسة ما هي إلا سلطة روحية عامة، لا تستأثر بفئة دون أخرى، فهي حق مشاع لكل المسيحيين سواء أكانوا علمانيين أو رجال دين، واقتصر دور رجال الدين على وظيفة الوعظ والإرشاد" [4]،ولقد انتشرت الكالفينية أكثر من اللوثرية، حيث انتشرت الكالفينية في هنغاريا واعتنقها الفرنسيون المعروفون "بالهوجونوت" [5].

من خلال استعراض حركة الإصلاح الديني في أوروبا عبر مراحلها التاريخية ومرورًا بأهم تحولاتها، تبرز حالة النقد التي تبنتها هذه الإصلاحات تجاه مصادر الديانة المسيحية. إذ تأثر معظم قادة الحركة الإصلاحية بمنتجات النهضة الفكرية الأوروبية، حيث درسوا وانضموا إلى الحركة الإنسانية التي

---

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

[2] برهان غليون، **إغتيال العقل**، موفم للنشر، الجزائر، دط ، 1990، ص241

[3] محمد كامل ظاهر، **الصراع بين التيارين الديني والعلماني**، دار البيروني، بيروت، ط1، 1994، ص19

[4] عبد العزيز نوار، محمود محمد جمال الدين، **التاريخ الاوربي الحديث**، دار الفكر العربي، مصر، دط، 1999، ص139

[5] أكرم عبد العلي، **تاريخ أوربا الحديث**، دار الفكر، عمان، ط1، 2000، ص43

أعادت الاعتبار للإنسان. كما أفضت حركة الإصلاح الديني إلى تأصيل مبدأ الحرية (principe de liberté) في الفكر الغربي، ونشر قيم التسامح (Valeurs de tolérance) بين مختلف الأديان.

المطلب الثالث: عصر التنوير

حركة الإصلاح الديني أسلمتنا إلى بروز حركة فكرية تجديدية مست السياقات المعرفية الإنسانية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. هذه الحقبة التاريخية عُرفت بعصر الأنوار (Temps de lumières) والتي مثلها جملة من الفلاسفة والمفكرين والعلماء الغربيين، إذ "كان من أبرز ممثلي فلسفة الأنوار مونتيسكو وفولتير (Voltaire) وروسو (Rousseau) عن الفلسفة الفرنسية، وجون لوك عن الفلسفة الإنجليزية، وكانط عن الألمانية، مشكلين بذلك فلسفة وعقلاً ونسقًا فكريًا قاد الإنسان عبر تحولات جمة وصراعات كثيرة، وانتهت بانتصار مبادئهم التي سميت بمبادئ الأنوار" [1] أما من العلماء فقد شكل غاليليو ونيوتن أهم نموذجين لهذه المرحلة، لذلك كانت "السياقات المرجعية التي مهدت للمشروع الحداثوي تبين وترسم اللوغوس Logose الغربي كونها مستمدة بصورة أساسية من فلاسفة عصر الأنوار" [2] وبذلك يكون عصر الأنوار حقبة زمنية تعبر عن منظومة فكرية رسخت مبادئ الحداثة الغربية، باعتبار أن الذات الإنسانية أضحت هي الفاعلة والمريدة.

إن عصر التنوير من أهم المصطلحات التي تداولت بكثرة في الفكر الغربي على أيدي الفلاسفة الأوروبيين. فهو يُعتبر حركة عقلية فلسفية، وميزة حضارية غربية، فأصبح يسمى بعصر التنوير ويُدعى أيضًا عصر الإيضاح (Eclaireissement). وقد وُلد من رحم هذا الأخير حركة فكرية وهي الحداثة. فمصطلح التنوير يحيل إلى معنيين أساسيين: "معنى ديني يعني نور الله، ومعنى فلسفي يعني نور العقل. والتنوير أو الأنوار هي الكلمة التي نترجم بها الكلمة الفرنسية (Les lumières) أو الكلمة الإنجليزية Enlightens (...) وتفيد الكلمة في أصلها اللاتيني نور الإيمان الذي أصبح في القرن الثامن عشر يعني نور العقل (...) يؤكد بعض المؤرخين أنه ابتداءً من سنة 1789م، حلت كلمة التنوير محل الفكر والذكاء (...) إننا نعيش عصر التنوير" [3] فأفكار التنوير الأساسية (الحرية، العقلانية، والتقدم) هي القاعدة الأساسية للفكر الأوروبي الحديث. كما يمكن الحديث عن مجالات متعددة لتبلور فكر التنوير لأنه مسّ جميع الجوانب الحياتية.

---

[1] ، علي عبود المحمداوي **الإشكالية السياسية للحداثة** ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001، ص98

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

[3] الزواوي بغورة، **ما بعد الحداثة والتنوير**، موقف الأنطولوجيا التاريخية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص72

تميزت هذه المرحلة بإعلاء شأن العقل كما كان شأنه منذ بداية وجود الإنسان على الأرض، متجاوزًا احتكارات الكنيسة وسلطتها. ولا ننسى العلم كضرورة تعتمد على الملاحظة والتجربة، وقد استند عليه فلاسفة التنوير لرفع راية التقدم والازدهار بما تمليه الطبيعة لاقترانها بنور العقل. وعليه، تعد الأنوار استمرارًا للسياق التاريخي الذي تشكل فيه النسق الحداثي من خلال القيم (Les valeurs) التي بشر بها هذا العصر، والتي أضحت من مقولات الحداثة الغربية كالحرية الفردية وسيادة العقل.

ولقد أكد كانط على ما يجب على الإنسان فعله من أجل العيش في عالم بريادته، وأن يكون معيار الحقيقة ومركز الفكر وغاية الفعل لا خاضعًا لغيره. وعليه، يرى بـ "إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير" [1] فهي دعوة من كانط للخروج من تشاؤمية العصور الوسطى وتحرير الفرد من الوصاية التي قيد نفسه بها، والمتمثلة في الكتاب، الطبيب، ورجل الدين، ودغمائية الميتافيزيقا والخرافة، من خلال انبثاق روح نقدية تحررية. من منطلق الشجاعة والجرأة في استخدام الإنسان لعقله، كان هذا شعار الأنوار، لأن العقل هو المصدر الوحيد والأساسي لكل معرفة يقينية. وكانت تسعى الحركة التنويرية إلى إعطاء الأولوية للتقدم.

وقد كان التنوير عند مندلسون مصطلحًا صعب التعريف، لأنه "كان يشير إلى عملية أبعد ما تكون عن الكمال في زمنه، وهي عملية تعليم الإنسان التدريب على استخدام العقل" [2] فالتنوير هنا يقوم بجعل الإنسان يتمكن من معرفة كيفية استخدام العقل وتدريبه عليه ليصبح واعيًا وقادرًا على مواكبة كل الظروف والعوائق التي تواجهه.

ومن خلال تحليلنا، نلاحظ أن فلاسفة التنوير استعادوا أفكار الفلاسفة الإغريق، وخاصة أفلاطون وأرسطو، بحكم تمجيدهم للعقل. فلقد كانت آراء ديكارت (فلسفته العقلية التي أخذها بعده تلاميذه) بمثابة الثورة على كل ما هو قديم. وكذلك الفلسفة التجريبية التي أسسها فرانسيس بيكون ((Francis Bacon 1561/1626))، ولا يمكن تجاهل أن إسحاق نيوتن (1727/1642م) قد أعطى للعقل ثقة قوية جعلته يكتشف القوانين في هذا الكون. "لينطلق في التساؤل: إذا كان الإنسان بواسطة عقله فقط قادرًا على أن يكتشف القوانين المتحكمة في الكون، فلماذا لا يشغل هذا العقل؟" [3] هذا الاعتبار الذي حظي به الإنسان في القرن الثامن عشر في ظل التنوير، باعتباره مصدر كل المعارف، فقد تغيرت الحقيقة من كونها حقيقة

---

[1] ايمانويل كانط، **ماهي الأنوار؟** تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005، ص 8

[2] دوريندا أوترام، **التنوير**، تر:ماجد موريس ابراهيم، دار الفارابي، ط1، 2008، ص55

[3] هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير اللأروبي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص 146

إلهية مطلقة ثابتة إلى حقيقة نسبية متغيرة تحتمل الصواب والخطأ لأنها تخضع للملاحظة والتجربة. ومع تراجع قوى الكنيسة والدين، وأصبح العقل هو الحاكم والمسير لهذا الكون، نتساءل: هل تجاوز العقل الدين نهائيًا؟ فإذا كانت الإجابة بـ"لا"، فما هي إذن العلاقة بين العقل والدين؟

وللإجابة على هذا السؤال، لا بد من معرفة أن عصر التنوير قد تأثر بالحركة الإصلاحية التي قام بها مارتن لوثر. بمعنى أن بداية عصر التنوير كانت مع العلم الطبيعي، إلا أن الإصلاح الديني عمل على "إعادة فتح باب الاجتهاد في الدين على أساس إحلال العقل محل النقل، وإلغاء الاحتكام إلى الكهنة كمفسرين للوحي، وإلغاء دور الأولياء كوسطاء بين الناس والله" [1] مما يعني أن التنوير لم يخرج من التدين، وإنما هو محاولة لعقلنة الدين. وعليه، انتقلت السيادة من الله إلى الإنسان الذي سبق أن قلنا إنه سيد الطبيعة بريادته العقلية. كان النقد التنويري ينص على هدم أصنام الدين المسيحي والكنيسة وكل المعتقدات السائدة التي تعيق إعمال العقل من جهة، ومن جهة أخرى تعزيز مكانة العقل ونقده هو الآخر. لتسير البشرية من الظلام إلى النور عبر ما أحرزه التقدم في الصناعة، الاقتصاد، التجارة، وغيرها من المجالات المعرفية.

عملت الحركة التنويرية لإرضاء الإنسان وتحقيق سعادته على أساسين هما العقل والحرية، وهذا ما عبر عنه فولتير (Voltaire) حول الحرية. تقوم هذه الأخيرة على شعارين أساسيين، منتقدًا التعصب الديني ومبشرًا بالدين الطبيعي لتصبح العقيدة "قضية شخصية يتحمل فيها كل شخص مسؤوليته" [2]

وخلافًا لما سبق، هناك من الفلاسفة من أرجع تأريخ الحداثة إلى نهاية القرن التاسع عشر على أساس أن فكرة الحداثة قد تمظهرت مع الفيلسوف فريديريك نيتشه، الذي يقدم الحداثة على أنها "فعل تعقيل، وهو بذلك يدعونا إلى نقد العقل من حيث صار سلطانًا" [3]غير أن لحظة نيتشه شكلت تصدعًا داخل تاريخ الفلسفة الغربية. فهناك من يراها لحظة انبعاث الحداثة الغربية واكتمال مقولاتها، غير أن كثيرًا من الفلاسفة يرون أن لحظة نيتشه ومنتجاته الفلسفية بشرت بمرحلة ما بعد الحداثة، باعتباره قدم نقدًا لاذعًا لمقومات الحداثة. وبذلك "تبينت معالم ما بعد الحداثة عند نيتشه انطلاقًا من تمجيده للفن والحياة

---

[1] برتراند راسل، **حكمة الغرب** ، ج2، تر: فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، دط، دت، ص192

[2] محمد الشيخ وياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1996ص143

[3] محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، الشركة العربية للابحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 608

وتبشيره بالعدمية والذاتية، ومن نقده للعقل ومبادئ فلسفة الأنوار، ومن نقده أيضًا للتفسير الكلياني للصيرورة التاريخية والاجتماعية" [1] ومع ذلك، لا يمكن إنكار دور نيتشه في إبراز الكثير من الأفكار التي ترسخت في الفكر الحداثي الغربي، خاصة من خلال ذلك الدور التجديدي الناقد لمنتجات الحداثة الغربية.

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

---

[1] عمر مهيبل، **من النسق الى الذات**، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف ، بيروت والجزائر، ط1، 2007، ص 132

[2] محمد سبيلا، **الحداثة ومابعد الحداثة**، مرجع سابق، ص08

المبحث الثالث: مقومات الحداثة

إذا ما تمعنا في موضوع الحداثة ومسارها التاريخي الطويل، وما أنتجه العقل الحديث من أفكار، وما قدمه من قيم، نجد أنها تجتمع في ثلاث مقومات أو ركائز حاول المفكرون الإجمال عليها على أنها أساس الحداثة الفكرية والمبادئ المسيرة للفكر الإنساني الحديث وعلاقاته بجوانب عدة: أنطولوجية، إبستيمولوجية، وأكسيولوجية. وهذه المفاهيم هي: العقلانية (Le Rationalisme)، الذاتية (La Subjectivité)، والحرية (La Liberté). تحت إشراف هذه المبادئ أو الأسس يتشكل العقل الحديث.

المطلب الأول: العقلانية: Rationalism

"إن كلمة عقلانية (Rationalism) ترتبط بالصفة العقلية (Rational)، والجذر الاشتقاقي الذي تشتق منه كلتا الكلمتين هو الاسم اللاتيني (Ration)، ومعناه العقل Ration. وهكذا يُفهم من كلمة العقلاني (Rationalist) عمومًا الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيدًا خاصًا، ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل والمحاججة العقلية وأهميتها" [1] وبالتالي، فإن العقلانية هي الإيمان بالعقل كملكة عليا في الإنسان.

فالإيمان بالعقل هو الأساس الذي انبنت عليه الحداثة، لذلك نجد أن الصلة وطيدة بين الحداثة والعقلانية، فهما وجهان لعملة واحدة لا يمكن فصلهما، وحضور إحداهما يستدعي حضور الأخرى بالضرورة. حضور يستلزم القول أحيانًا بالحداثة العقلانية: "فالفكر الفلسفي في المناخ الكلاسيكي الغربي قد أسس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار للعقل وإثباته" [2] فبالعقل أصبح الإنسان الحديث يحدد ماهيته، وصار "ذاتًا عاقلة في عالم معقول، وأصبح كل شيء مفحوصًا ومفهوما، بل محكومًا من طرف العقل، وعبره حقق الإنسان سيادته النظرية على العالم، الذي غدا شفافًا وخاليًا من الأسرار" [3]إذ تملك زمام الأمور واستطاع تأكيد قدراته في المجالات العلمية والعملية، وهذا ما أكده ماكس فيبر Max Weber: "الحداثة تقترن في نمط تكوينها وفي نمط عملها بالعقل أساسًا" [4] مما يوحي بتماهي العقل في تكوين نسيج الحداثة، وعلى مبادئه قامت الجماعة الإنسانية في ميادينها المختلفة.

---

[1] جون كوتنغهام، **العقلانية فلسفة متجددة**، ت: محمود منقذ الهاشمي، مركز الانتماء الحضاري، بيروت، ط1، 1997، ص13

[2] فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع سابق، ص69

[3] محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص19

[4] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ، مرجع سابق، ص133

ويعود الفضل في إعلاء قيمة العقل والإنسان إلى نصوص سقراط، أفلاطون، وأرسطو، لأن أثينا هي مهد العقل واللوغوس (Logos). ثم تجلت بعد ذلك في أفكار كل من ديكارت، كانط، وهيجل. وعليه، فالعقلانية التي تشكلت مع الكوجيتو (Cogito) الديكارتي سادت الحداثة، التي كانت إرهاصاتها الأولى من خلال الثورات التي شهدتها النهضة الأوروبية في إطار القطع مع التقليد والموروث، لتشكل الانتصار المتناهي للعقل، وتصبح السيادة له بعد الأزمات التي مر بها في العصور الكلاسيكية مع السوفسطائيين ومدرسة الشكاك.

وعليه يمكننا القول إذن: "إن القول في الحداثة هو بالأساس قول في العقل، واعتقاد في قيمته كمبدأ يحكم القول والفعل، وهو معنى القول أن أساس الحداثة هو عقلنة جميع مظاهر الحياة" [1] ما يعني أن العقل هو أساس قيام الحداثة، باعتباره الفاعل في تفجير المعارف التي كانت من نتائجها الثورات العلمية والثورة الصناعية. لتصبح العقلانية مفتاح الحداثة، لاستبعاد كل ما يعطي تفسيرًا خياليًا للوجود. ولقد ترتب عن هذه العقلانية عقلنة الطبيعة:

ففي العصر الحديث، أصبح الإنسان مهيمنا على الطبيعة ويتصرف فيها ويعطي لها قيمتها، وهنا "ما عاد الإنسان خاضعًا للطبيعة، بل غدا في مواجهتها، وما عاد يعد نفسه عنصرًا من عناصرها، بل سيدًا لها، بل ليطبع المجتمع الحديث مبدأ الغزو العقلي للطبيعة" [2].

ونجاح الإنسان في أن يكون "سيدًا للطبيعة ومالكًا لها بمثابة المصادرة" [3] هو القطع بين العلم والموروث المتمثل في تقاليد الكنيسة، التي لطالما رفضت وحاربت مع كوبرنيكوس (1543/1473) وغاليليو (1642/1564)، وكذلك التصورات الميتافيزيقية. وذلك ضمن التحالف بين الهندسة والتحليل الميكانيكي ليصبح العقل هو الرائد في حل المشاكل التي تعيق اندماج الإنسان.

لأن الطبيعة تعتمد على العلم المعقلن والمنهج التجريبي، معلنة القطيعة بلغة غاستون باشلار مع كل الإيديولوجيات الدينية، لأن خلاص الإنسان أصبح في قراءة كتاب الطبيعة وليس في صكوك الغفران. لم تعد الحقيقة تسكن السماء.

---

[1] نور الدين الشابي، **نيتشه ونقد الحداثة**، مرجع سابق، 54

[2] المرجع نفسه، ص 55

[3] المرجع نفسه، ص 56

1. عقلنة السياسة:

انبنت السياسة الحديثة على التحرر من الجذور الدينية وتمييزها بين العام والخاص. فالظاهرة السياسية كانت بداياتها مع ماكيافيلي، لتتعلق الرؤى الجديدة حول السياسة فيما بعد مع الثورة الفرنسية ومفكري عصر التنوير والعقد الاجتماعي، وصولًا إلى هيجل. ليتجسد إسهام هؤلاء في: "الانفصال عن ميتافيزيقا التفكير وتدبير شؤون الدولة، واعتبار الظاهرة السياسية كواقع يجب تحليله وفهمه لاستخراج قواعد عامة للممارسات السياسية" [1].

فالدولة يجب أن تسير شؤونها ضمن قوانين وقواعد عامة معقلنة، بعيدًا عن كل التصورات الميتافيزيقية. وهذا كما أكده ماكيافيلي حينما خاض صراعًا من أجل تحرير الممارسة الإنسانية من سلطة التقليد والدين، حيث أن قواعد وقوانين الفكر السياسي قائمة على تحرره من قواعد وقوانين الفكر الديني. لتصبح السلطة السياسية لا تستند في مرجعيتها إلى أي سلطة دينية، "أي نزع القداسة عن المجال السياسي باعتباره مجالًا دنيويًا للصراع حول الخيرات والسلط والرموز" [2] وتعد نظرية العقد الاجتماعي نتاجًا لعقلنة القول السياسي.

2. عقلنة الدين:

كما تم عقلنة القول الديني، والذي يعني: "قراءة النص الديني وفهمه عقليًا، وتفسيره من خلال معطيات العصر. فالعقلنة في المجال الديني تعني التدخل في جميع مستوياته بدقة لإصلاحه والابتعاد به عن طريقه المحرفة والغطرسة والتسلط، وتجلى ذلك في أعمال سبينوزا، خاصة من خلال قراءته النقدية للكتاب المقدس" [3]فقراءة النص الديني لا تستند إلى الموروث، وإنما إلى العقل للتفسير حسب ما يتوافق مع مقتضيات الفكر الحديث.

"حيث صار على الدين أن يتكيف مع المنظور الحديث للعالم، بحيث ننعته إلى مجموعة من الافتراضات الأخلاقية. هو دين كوني متفائل، طبيعي، إنساني، ديمقراطي، أخلاقي، تقدمي، اجتماعي، وقليل التورط بالأسئلة التي لا يمكن الإجابة عليها تجريبيًا. وطرق المعرفة والاعتقادات الوحيدة المقبولة في النموذج الحديث للدين هي تلك المتوافقة مع المنهج العلمي التجريبي" [4]وهذا ما ساهم في التمرد

---

[1] فتحي التريكي، **رشيدة التريكي**، فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص30

[2] محمد سبيلا ، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص64

[3] فارح مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون**، مرجع سابق، ص42

[4] باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي، مرجع سابق، ص23

على السلطة الكنسية، فأصبح العقل هو كنيسة البشرية، يهتدي به في تأويل كل النصوص وإحلال العقل محل الإله، ليصبح أداة لعقلنة الحياة الاجتماعية.

المطلب الثاني: الذاتية: (La Subjectivité)

لتكون هي الأخرى العمود الذي ترتكز عليه الحداثة، فهي تتوازى في أولويتها مع العقل لتترفع عن كل ما هو مادي. فقد جاء في المعجم الفلسفي لإبراهيم مذكور أن: "الذاتية تطلق على نزعة ترمي إلى رد كل شيء إلى الذات، وتقديم الذاتي على الموضوعي" [1]،باعتبارها المركز أو المبدأ الأساسي من خلال تميزها عن باقي الكائنات، تحاول إثبات نفسها وتفرض وجودها كذات مستقلة. والحقيقة أن انتصار العقل وتحرره من كل سلطة تعسفية قادنا بطبيعة الحال إلى أولوية الذات.

ويعد مبدأ الذات أول المفاهيم التي شكلت مفهوم الحداثة بعد أن كانت عتمة القروسطية تسيطر على حركتها. وهذا ما أكده مارتن هايدغر (1889/1976) (Martin Heidegger): "الحداثة هي عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم، وإدراك الإنسان لنفسه كذات مستقلة، والذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها. لا تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة، بل تسعى لترويض العالم وتغزوه، وجعله بكل كائناته مقاسًا بالمقياس الإنساني" [2] فبعد أن كان الإنسان يستلهم روتينه مما يمليه عليه دينه وما يفرضه عليه مجتمعه وقومه من عادات وتقاليد وتعقيدات لا تعد ولا تحصى، فقد تغيرت رؤيته لذاته، وأصبح صاحب الفصل في قراراته ومسؤولياته وشؤون حياته لا من أشياء خارجية إلا من ذاته، معلنًا أنه المشرع لكل معيار. وتجدر بنا الإشارة هنا إلى العبارة الشهيرة للسفسطائي بروتاغوراس (411/480 ق.م) "إن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا (l'homme est mesure de toute chose)" مما يؤكد أن الذات الحديثة تستمد وجودها من الفكر السفسطائي.

فالإنسان يجد متعته في أعماله الذاتية من خلال تحرره من أغلال القديم كسلطة مسيطرة. هذا ما أقره كانط (1724/1804) (Immanuel Kant) "حينما جعل من الإنسان الكائن الحر بامتياز، وجعل من الحرية مقدرة المرء على التشريع بعقله دون أي سند براني أو عون خارجي" [3] مما يدل على أن لذته تجسدت في ذاته الفردية ذات الطبيعة الحرة والعاقلة.

---

[1] ابراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، دط، 1983، ص87

[2] فارح مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون**، مرجع سابق، ص ص 37 38

[3] ايمانويل كانط، **نصوص مختارة، في جواب عن سؤال ما هي الأنوار**، ت: محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص

فـ"ثمرة انتصار الحداثة هي تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية، وتعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية، سيدة، مريدة وفاعلة" [1] وبذلك يتلاشى عالم الإله، إذ "انكفأ عالم الآلهة على ذاته، وأفل حضورها في العالم" [2] لتكون الريادة للإنسان وذاتيته تقديرًا لا توصيفًا، واضعًا قيمًا جديدة ومعايير تحت إرادته. فهو صانع الحقيقة، مما أحال إلى ظهور مصطلح جديد في غاية الأهمية وهو "موت الإله (mort de dieu)"، ليصبح الإنسان محل الإله بلا منازع، إلى أن يخضع العالم ليكون وجودًا قابلًا للمعرفة والغزو. تتحكم الذات في الطبيعة والوجود ككل، فالحداثة هنا تستبعد ثقافة العنف (culture de la violence) وتعيد بناء ما دُمر في القرون السابقة ليستعيد الفرد ثقته من خلال إعادة بناء الذات (Reconstruire l'auto). فالإنسان حينما يعيش في توافق مع ذاته يحقق الحياة الأصيلة التي تعد مصدر السعادة، وإن اختار الإنسان أن يعيش حالة من الاغتراب (Aliénation) عن ذاته، فإنه سينغمس في ظلمات الحياة الوهمية التي تعد مصدر البؤس والشقاء.

فالذاتية استعادت ثقة الإنسان في فكره وعقله وكل مسؤولياته. فمنذ عهد الحداثة صار بمقدور الإنسان أن يفكر بدءًا من ضمير "الأنا" بعد أن كان منغمسًا في "النحن" على جميع المستويات: الأنطولوجي، المعرفي، الاجتماعي والسياسي. وقد أصبحت الأولوية لمبدأ الفرد "الأنا" على الجماعة "النحن"، بعد أن كان الفرد لا يستطيع التفكير والتشريع والتأسيس خارج ما يسمى بالجماعة. فلا شيء يعلو على حريته ورأيه وسلطته، فهو صانع قراراته.

يعود الفضل للفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1596/1650) (René Descartes)، فهو أول من وجه الفلسفة الحديثة نحو الذات، وأحدث المنعطف نحوها: "فالفلسفة ابتداءً من ديكارت أصبحت تحليلًا للوعي، لملكاته وقواعده. فوعي الإنسان لذاته هو أساس كل فكر لديه، وانطلاقًا من الوعي وحده يستطيع أن يحدد ما يجب أن نعتبره موجودًا حقًا. عندئذ تتطابق الحقيقة مع التمثلات الحقيقية، حينئذ نجد الأنا التي تشكل تمثلاتها وقد أصبحت مناط كل ما هو موجود" [3]يتبين أنه يمكن بناء جميع اليقينيات على "الأنا أفكر (je pense)"، لأن جوهر كل فكر حسب ديكارت هو الكوجيتو. ولهذا أصبح الإنسان جوهرًا، وبمقدوره إعادة التفكير والنظر في تشكيل ذاته المستقلة الحرة وإثبات وجودها بما تحققه. فهي تعد "مقر ومرجع الحقيقة واليقين، وهي المركز والمرجع الذي تُنسب إليه الحقيقة لكل شيء، أي تنصيب

---

[1] علي حرب، **الماهية والعلاقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص 214

[2] محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، مرجع سابق، ص13

[3] عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 1969، ص 28

الإنسان ككائن مستقل وواع وفاعل ومالك للحقيقة" [1] وله القدرة على استيعاب الحقيقة باعتباره ذاتًا واعية.

وعليه، فإن العقل مجبر على احتواء الذات المنتجة التي يستمد منها كل ما هو يقيني لتفسير كل أفعاله وممارساته، ليرفع عنها – الذات – كل ما هو مقيد من دين وأخلاق.

يتضح لنا أن انتصار العقل والذات كمقومات أساسية للحداثة يستوجب ألا يغيب أحدهما في حضور الآخر: "إذ يتمثل الإنسان الحديث نفسه من حيث هو ذات قادرة على خلق القيم والمعايير من جهة، ثم إخضاعها إلى المراجعة والنقد من جهة ثانية. وهو ما لا نجد له مثيلًا في المرجعيات التقليدية اللاهوتية حيث تعتبر القيم قيمًا ثابتة ومقدسة" [2] لتصبح الذات فاعلة خالقة لنفسها، والعقل هو الناقد والمنقح لما تنتجه هذه الذات التي تعتبر الإيديولوجيا المؤسسة للفكر الحداثي. فلا يمكننا إخفاء أن الذات مرت بمراحل مختلفة؛ فهي بدأت أنطولوجية معرفية مع ديكارت، ثم عبرت عبر الجسر النقدي الكانطي "المقولات"، وبعدها تحولت إلى ذات باحثة في معناها تاريخيًا مع هيجل (Hegel)، إلى صراع الطبقات مع ماركس (Marx)، سعيًا لتأكيد كينونتها في عالم نسبي متغير.

وبطلوع شمس الذاتية في أوروبا، تعالت نداءات الدعوة لجعل الإنسان مشرعًا في مجتمعه. وقد أثبتت كل من "نتائج الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان، ومدونة نابليون أن مبدأ الذاتية قد فُرض كقاعدة أساسية للدولة. فمبدأ الذاتية يتجسد في الحياة الدينية، الدولة، المجتمع، العلم، الأخلاق، والفن. فكل يؤدي دوره حسب مجاله الخاص. فمنذ نهاية القرن 18، لم يهتم خطاب الحداثة في الغرب إلا بموضوع واحد رغم تعدد التسميات، وهو الإنسان وفاعليته" [3] فقد تمكن الإنسان من إلغاء كل التشريعات والقوانين السماوية والكنسية لأجل تشريع وضعي علماني يحقق من خلاله ذاته، وهذا ما أكدته أصوات الفكر الغربي الحديث.

"لقد رسخت الثورة الفرنسية فكرة الذاتية في المجال العملي السياسي، أي في علاقتها بمفهوم الحق عامة والحرية خاصة. وبذلك اتسعت دائرة مفهوم الذاتية (...) كي تشمل المجال السياسي. فلا يتعلق ميثاق حقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789 بحقوق فئة أو فرد ذي امتياز اجتماعي، بل يتعلق بحقوق

---

[1] محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص65

[2] نور الدين الشابي، **نيتشه ونقد الحداثة**، مرجع سابق، ص62

[3] بوزيرة عبد السلام، **موقف طه عبد الرحمن من الحداثة**، ص 21

الإنسان بإطلاق (...) لتتولد هذه الحقوق عن إرادة إنسانية حرة" [1] وهكذا، يستمد الفكر والفعل مبادئه من الذات، لتتحقق حريتها.

ويتحول العالم في قبضة الذات الإنسانية، فكل ما ينتمي إلى هذا العالم متوقف على الذات ولا يوجد شيء إلا من أجلها – الذات – لأنها المنبع الأساسي لكل فكر يغيب القديم ويسعى إلى ما هو جديد. وهي المحرك الأساسي لكل إنتاج فكري متفتح "يزيل كل السحر عن العالم" بلغة ماكس فيبر (Max Weber). ليصبح مبدأ الذات مبدأ تتمحور حوله كل مجالات المعرفة وأي شكل من أشكال الثقافة الحديثة..

المطلب الثالث: الحرية – La Liberté

إن ما توصل إليه كلٌّ من انتصار العقلانية والذاتية يلازم حتمًا انبثاق وانتصار مبدأ جديد للحداثة، يعد أساسًا لهذه الأخيرة، وهو الحرية La Liberté التي تعتبر أسمى قيم الإنسان الحديث ومنتهى تطلعاته. فقد عرَّفتها الموسوعة العربية العالمية بأنها: "الحال التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقرروا ويفعلوا بوحي إرادتهم، دونما أي ضغوط من أي نوع عليهم" [2] وهنا أصبح الإنسان حرًّا من الأفكار المظلمة للكنيسة واستبدادها، وتحرر من قيود المحرمات والوصايا الاجتماعية، مما يؤكد استقلال الإنسان في إعمال عقله وذاته، ليكون سيدًا لنفسه.

فالحرية تؤمن بانطلاق الإنسان نحو اكتشاف هذا الكون وكل معالمه دون قيد، والعمل على التخلص من كل الضوابط والرقابة المهيمنة "تحررًا نحو لقاء ذاته" [3]لذا، تُعد الحداثة ثورة Revolution ومنعطفًا حاسمًا لتحرير الإنسان من ظلمات وأوهام الميثولوجيا، ليثبت نفسه كذات قائمة بذاتها في مواجهة تحديات الأيديولوجيات الكلاسيكية (الدين، الميتافيزيقا) وجميع البُنى الاجتماعية والاقتصادية. ومن هنا، فالحديث عن الحداثة هو حديث عن الحرية الحداثية. "والحرية الحديثة لم تكن فقط تحررًا من المسيحية، بل كانت تحررًا ثلاثيًا على وجه التدقيق:

1. تحررًا من النظام الغيبي وعقيدة الكنيسة المسيحية.
2. تحررًا للإنسان من الانغماس في الطبيعة بما هي عضوية شأنها أن تغمر كل ما يقع في كنفها.

---

[1] نور الدين الشابي، المرجع السابق، ص 62

[2] ناصر بن سعيد بن سيف السيف، أسس الحرية في الفكر الغربي، ط1، 2017، ص 10

[3] محمد الشيخ، نقد الحداثةفي فكر هايدغر، مرجع سابق، ص 505

3. تحررًا للفرد من الانصهار في الجماعة" [1] ليصبح الفرد مشرعًا لنفسه، صاحب قوانين وضعية تخدم توجهاته وتثبت حقيقة كينونته.

فالحرية تتمثل في هدم كل العقبات التي تقف أمام إرادة الإنسان، ولا سبيل لذلك إلا من خلال العقل. ولهذا "آمن الإنسان الحديث أن العقل هو سلاحه ووسيلته نحو التحرر؛ فبالعلم والتقنية، تحرر من قيد الطبيعة وتسيّد على القوى الطبيعية إلى درجة لم يسمع بها من قبل في التاريخ" [2] وهذا ما دعت إليه فلسفة الأنوار باستخدام الفكر بقوة، فكان شعار عصرها كما قال كانط: "لتكن لديك شجاعة استخدام فكرك بنفسك" [3] ليتحرر الإنسان بفكره وعقله، ويصبح سيدًا لنفسه بعيدًا عن وصايا العالم القديم.

توجت الحرية بوضع الأسس الأولى للفكر الحداثي، ليتمكن العقل الأوروبي من التحرر من كل القيود، بداية مع "ديكارت الذي ربط الفكر بالإرادة، مرورًا بليبنتز الذي عمم مبدأ الإرادة وجعل من كل كائن مريدًا، وصولًا إلى كانط الذي جعل من الإنسان الكائن الحر بامتياز، ومَنح الحرية صفة القدرة على التشريع لنفسه بعقله" [4] فحرر ديكارت العقل من الظلمات إلى النور، محررًا بذلك الذاتية التي تتمتع بالإرادة مع ليبنتز، لتصبح قادرة على التشريع مع كانط. وهكذا، أصبحت الحرية متأصلة في الإنسان، ولا يمكن الاستغناء عنها، ويتوجب على الإنسان المحاربة من أجلها في حالة ضياعها. وتتجسد هذه الفكرة في فلسفة هيجل من خلال جدلية العبد والسيد، وتأخذ بُعدًا اجتماعيًا في فلسفة ماركس عبر صراع الطبقات.

كانت هذه الأفكار بمثابة الأرضية الأساسية لبناء المشروع الحداثي وإنشاء مجتمع حديث معقلن ومنفتح، يسير شؤونه وفق قوانين ودساتير وضعية لا فوقية كما كانت في العصور الوسطى. وقد أسس بذلك دولة القانون ودولة الفكر الحر المعقلن، لا دولة الحكم الثيوقراطي أو الملكي، أي دولة الجبر والتعسف. وتمكن المجتمع الحديث من بناء سلطة سياسية تقوم على الحرية، التي كانت المنطلق للعصور التي تلت عصر الحداثة. وتجسدت الحرية في الفكر الحداثي من البعد الفلسفي النظري إلى الممارسة الفعلية، خاصة في الميدان السياسي من خلال الديمقراطية، وامتدت إلى الجانب الاقتصادي عبر الليبرالية.

---

[1] المرجع نفسه، ص462

[2] إريك فروم، الخوف من الحرية، ت:مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، لبنان ط1، 1972، ص 92

[3] محمود بن جمعة، ثلاث نصوص تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس ط1، 2005، ص 85

[4] محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط1، 2008ص 26

بهذا، قضت الحرية على الطوائف المغلقة وكل أشكال العبودية، من أجل بناء دولة الدستور، حيث يصبح الفرد مواطنًا يتمتع بكل الحقوق (Droits)، متحررًا من كونه رعية. هذه الحرية تُبشر بميلاد إرادة إنسانية حرة، وتؤكد شرعية السلطة التي تمنح الإنسان الحق في تقرير شؤونه المدنية دون إكراه، مبنية على التفاهم والتواصل بين الحاكم والمحكوم لبناء صرح ديمقراطي تتعالى فيه أصوات النظام.

وعليه، يتضح أن الحداثة لا يمكن أن تستغني عن الفلسفة السياسية والممارسة السياسية. فالنتاج الحاصل من احتكاك الحداثة بالسياسة هو ما يعرف بالحداثة السياسية، التي تنشأ من تلاحم مقولات الحداثة. وتتجلى هذه الحداثة في الديمقراطية، إذ "لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية الحداثية المؤطرة لهذا العمل. وبمراجعة كيفية تشكل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب، نُدرك التلازم الحاصل بين المرجعية الفلسفية الحداثية وتجلياتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي كفضاء ديمقراطي" [1] في هذا الفضاء، يعيش الإنسان في ظل السيادة الشعبية، حيث يؤسس حياته مستقلة عن أي تفويض ميتافيزيقي، ويستوعب أنه مواطن حر له حق الاختيار ويحافظ على حقوقه ضمن الديمقراطية السياسية.

ولا تنحصر الديمقراطية في المجال السياسي فقط، بل تمتد إلى الجانب الاقتصادي عبر الليبرالية، كما سبق وذكرنا، لأن الليبرالية مشتقة من الحرية. فلا يمكن إنكار أن الليبرالية تسعى لتحرير الإنتاج من الدولة، كونها تعتمد على التجديد والتحديث في المجتمع الاقتصادي.

إذا كانت الحداثة تحمل هذا الزخم الهائل من المعاني والمراحل التي مرت بها في جميع الأصعدة، سواء الدينية أو الفكرية أو التاريخية أو العلمية، وعملت على إخراج الإنسان من ظلمات الجهل إلى النور، فهذا لا يعني أنها بمنأى عن النقد. وسنحاول معرفة ذلك من خلال الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين في الفصول القادمة.

---

[1] كمال عبد اللطيف، **الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية**، سؤال المرجعية وأسئلة المجال، (فكرو نقد، الرباط، المغرب، العدد48، 2002،)، ص10

لمحة عن حياة ألان تورين:

قبل عرضنا وتحليلنا لنقد "ألان تورين" للحداثة، الذي يتجلى في تأويله للحداثة الكلاسيكية وتقديم بديله المتمثل في البراديغم السوسيولوجي، يجب أن نتناول حياته وفكره، إذ تعد أفكاره نتاجًا للمحطات الحياتية التي مر بها. فمن هو ألان تورين (Alain Touraine)؟

يعد ألان تورين عالم اجتماع فرنسي، وُلد عام (1925) وتوفي في (2023). كان والده طبيبًا، وعاش في بيئة محافظة متعلمة. يقول تورين: "كان والدي متقدمًا في دراسته، يؤمن بفضائل العلم والتعليم. كان والدي يمثل جيلًا صاعدًا، وكان طبيبًا من أولئك الذين طوروا الطب العلمي. وكان لاحقًا من أوائل الذين أدخلوا علم الوراثة في الطب بفرنسا. لقد توفي في الوقت الذي تم انتخابه فيه رئيسًا للأكاديمية الطبية (...) كنا نعيش في شقة نمارس فيها الطب؛ كان الجزء النبيل هو الجزء المهني. كان عالم الأب هو عالم المسؤولية والإبداع، بينما كان عالم الأم هو عالم الحنان والأخلاق والعادات الحميدة والاندماج الاجتماعي والثقافي" [1] كان تورين وأخوه يساعدان والدهما في بعض الأمور، خاصة في المشفى، محاولين التغلب على العجز الذي كان يعاني منه المجتمع الفرنسي في ذلك الوقت.

كانت حياة تورين غير مستقرة بسبب تتابع الأحداث والأوضاع. ففي عام 1944، كانت الحياة صعبة، خاصة أن فرنسا كانت تخوض حربًا مع ألمانيا. يقول تورين: "بين الخامسة عشرة والعشرين، لم يكن لدي إجازة. هذه نكهة شبابي: التناقض بين نخبوية تدريبي المدرسي وقوة بيئتي العائلية، وبين تعب الحياة اليومية. لم يكن هناك تكيف مع أي بيئة، الأمر الذي جعلني لا أحترم إلا الإبداع والعمل الإنتاجي" [2]

التحق تورين بقسم التاريخ في مدرسة المعلمين العليا عام 1945، إلا أنه انفصل عنها لأن الدراسات لم تكن بالقدر من الإثارة الذي كان يأمله، فقد كانت بعيدة عن الواقع الذي كان يطمح إلى تجربته. لذا قرر الابتعاد عن هذه البيئة التي بدت له مغلقة [3] عمل في منجم للفحم بين عامي (1947-1948)، وهذه التجربة عززت اهتمامه بعلم الاجتماع [4]ساهمت هذه التجربة في تشكيل توجهه وانشغاله بعلم الاجتماع، نظرًا للظروف المحيطة بالعمال في المنجم. كان كتاب جورج فريدمان "المشاكل الإنسانية للآلات

---

(1) Alain Touraine**, Un désir d'Histoire**, Editions Stock ,1977, pp13,14

(2) **Un désir d'Histoire**, Ibid, p27

(3) Jean-Paul Lebel , **Alain Touraine vie , œuvres, concepts** , Ellipses édition Marketing S.A,2007, p12

(4) جون ليتشه، **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، -من البنيية إلى ما بعد الحداثة-**، تر: فاتن البستاني، مراجعة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص396

الصناعية" (1946) أكثر من مجرد قراءة بالنسبة لتورين؛ بل كان اكتشافًا وإجابة لتساؤلاته، وتميزت هذه الفترة بمراحل مهمة في حياة تورين:

قد تميزت هذه الفترة بمراحل مميزة أهمها:

على المستوى الاحترافي: في عام 1950، انضم تورين إلى عالم الاجتماع "جورج فريدمان" في المركز القومي للبحث العلمي. كان أول عمل بحثي رئيسي له عبارة عن دراسة تتناول العمل في مصنع "رينو" للسيارات في باريس، ونُشرت هذه الدراسة عام 1955 [1].

على المستوى النظري: في عام 1952، غادر تورين فرنسا إلى الولايات المتحدة للدراسة مع "تالكوت بارسونز" و"بول لازارسفيلد" في جامعة هارفرد، بفضل منحة من مؤسسة روكفلر. أسس أيضًا مجلة Sociologie du travail عام 1959 بالتعاون مع ميشيل كروزير وجان دانيال رينود [2] تأثر تورين بهؤلاء المفكرين، سواء باتباع أفكارهم أو بتجاوزها.

أحد أبرز الأحداث التي أثرت على حياة تورين الشخصية وأعماله كان إقامته في تشيلي عام 1956، بناءً على طلب جامعة تشيلي. أرسل فريدمان تورين إلى سانتياغو لحضور إنشاء مركز للبحوث الاجتماعية هناك. امتد ارتباطه بأمريكا اللاتينية إلى ما هو أبعد من الاهتمام العلمي، حيث التقى بأدريانا أريناس، التي تزوجها عام 1956 وأنجب منها طفلين: ماريسول وفيليب. كان لزوجته تأثير كبير على عمله، إذ شاركها تجربة الآخر، مما كرس جزءًا كبيرًا من تفكيره النظري للذات في علاقتها بالآخر وفي إنسانيتها [3]

أحداث مايو 1968 في فرنسا كان لها تأثير بالغ على تورين، حيث "رسخت لديه قناعة بأن النظرية التي تعتبر المجتمع كلا وظيفيًا عضويًا حريصًا على إعادة إنتاج نفسه هي نظرية غير ملائمة، لأنها لم تفسر كيف تغيرت المجتمعات، ولم تعطي وزنًا كافيًا للأشكال المختلفة للفعل الاجتماعي" [4].

ورغم تشديده على الفعل الاجتماعي، إلا أن المجتمع لديه "ليس مجرد نتيجة أفعال أو أحداث منفصلة؛ فإذا كان للفعل أن ينتج عناصر جديدة للبنية الاجتماعية، فيجب أن يعمل من خلال المؤسسات القائمة والأشكال الثقافية الثابتة نسبيًا، وفي الوقت نفسه يعمل ضدها" [5] .

---

[1] جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مرجع سابق، ص395

[2] **Alain Touraine vie , œuvres, concepts** Ibid ; p15

[3] **Alain Touraine vie , œuvres, concepts** Ibid ; p16

[4] جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مرجع سابق، ص395

[5] جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مرجع سابق، ص398.

من هنا، كانت دراساته تتمحور حول الحركات الاجتماعية، التي ميزها عن شكلين آخرين للصراع الاجتماعي: "السلوك الجماعي الدفاعي، حيث يتم القيام بإصلاح محدد، وصراعات اجتماعية تهدف إلى تعديل القرارات" [1] هكذا، أصبح الفعل الاجتماعي يلعب دورًا حاسمًا في تغيير المجتمعات، التي تحتاج إلى زعزعة الطابوهات والقوانين الوضعية، والسير نحو إنشاء وعي يسعى إلى تغيير القوانين والمعايير الثقافية والاجتماعية.

من بين الأعمال التي كان لها صدى قوي في مسيرة تورين:

- سوسيولوجيا الفعل (1965).
- من أجل علم الاجتماع (1973).
- المجتمع اللامرئي (1974).
- الصوت والرؤية (1978).
- نقد الحداثة (1992).
- ما الديمقراطية؟ (1994).
- هل نستطيع العيش معًا؟ (1997).
- علم الاجتماع (1998).
- كيف نخرج من الليبرالية؟ (1999).
- براديغم جديد (2005).
- التفكير بشكل مختلف (2007).
- نهاية المجتمعات (2013).
- نحن الذوات البشرية (2015).
- القرن السياسي الجديد (2016).

[1] جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مرجع سابق، ص400.

الفصل الثاني:

التأويل التوريني للحداثة الكلاسيكية.

المبحث الأول: المجتمع من الفكرة إلى التطور.

المبحث الثاني: التاريخية ومصير الحداثة.

المبحث الثالث: أزمة الحداثة.

تمهيد:

لفهم الحداثة وفقًا للنص التوريني، الذي بدوره يعيدنا إلى الحداثة الأولى كما فعل الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، الذي دافع عن عقلانية الأنوار، علينا أن ندرك ما جاء به تورين بصياغة أخرى. وهو العودة إلى النهج الديكارتي، حيث يقول تورين عن ديكارت: "هو الذي أمشى الحداثة على رجليها". لكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، بل يتجاوز ذلك؛ فالحداثة لم تقتصر على جانب واحد من جوانب الحياة، بل مست شتى المجالات، بدءًا من الذات الديكارتية ووصولًا إلى العقلنة، الدين، المجتمع، والسياسة وغيرها. وهذا ما سنحاول دراسته في هذا الفصل، سعيًا لتفكيك بعض الرؤى والأفكار التي قد تبدو صعبة في بادئ الأمر لمن يحاول تحليل الحداثة ونقدها عند ألان تورين. فالنقد عند تورين يتميز بتحليل الفكرة أولًا.

المبحث الأول: المجتمع من الفكرة إلى التطور

رغم القوة التي تميزت بها الإنسانية في القرون الماضية، إلا أن العقل قد حدد طبيعة التواجد البشري ضمن سياق التطور وفق مبادئ تسمح للإنسان بممارسة حياته بأي نمط يود العيش به. ولكن الأمر لا يتوقف عند رغبة الإنسان فقط، بل يتطلب السعي للعمل على أسس عقلية منطقية تهدف إلى تسخير كل الوسائل لخدمة البشرية والعيش في رفاهية. فإذا كانت الحداثة التي مهد لها فلاسفة التنوير قد انتشرت على نطاق واسع، فهل يمكن القول إن الغاية منها كانت الخروج من الظلمات إلى النور فقط؟ أم أن هناك نظرة أعمق لدى ألان تورين؟

المطلب الأول: الدين كمرجعية للحداثة

يرى ألان تورين أن الغاية من العودة إلى الدين والتحليل العقائدي هي محاولة فهم الأطر التنظيمية للإنسان ومجتمعه، وكيف تكوّنت وتطورت الحداثة في هذا السياق. فالدين يُعد مرحلة رئيسية في تكوين الحداثة، ولكن كيف يمكن للفكر الديني أن يترك بصمته في الحداثة رغم المعارضة التي واجهها باعتباره قوة إلهية؟

لا يمكن إنكار أن الإنسان قد سعى للتخلص من السيطرة والتبعية للقوانين، إذ حاول هذا الإنسان الاجتماعي الخروج من بوتقة اللاعقلانية إلى تألق العقل الذي يُقيم سلوكه. هنا يركز تورين على تحليل ماكس فيبر، حيث يقول: "ليست الحداثة إلغاءً للمقدس، بل إحلال الزهد داخل العلم محل الزهد خارج العالم. وليس للزهد داخل العالم معنى إذا لم يستدعِ هذا الشكل أو ذاك من الإلهي والمقدس، في الوقت نفسه الذي ينفصل فيه عالم الظواهر عن عالم الوحي أو الكائن في ذاته" [1]يحاول فيبر هنا فصل الدين عن العلم، مشيرًا إلى العلمنة كأحد أسس بناء الحداثة. يقدم لنا تورين صورة لمجتمع مليء بالتناقضات، مؤكدًا ضرورة عدم تجاوز هذه التناقضات، بل العمل على دراستها بعمق.

ومن هذا المنطلق، يلتفت تورين إلى الفكر الديني جنبًا إلى جنب مع العقلانية التي ارتكزت عليها الحداثة. فهو يوضح معالم المسيحية التي قامت عليها الحداثة، ويبرز فكرة أساسية حسب رأيه، وهي تلك التي نجدها في الفكر الأوغسطيني، الذي يعطي أهمية لعلاقة الإنسان بالله. وفقًا لأوغسطين، تكمن هذه العلاقة في معرفة الإنسان بالله. لكن كيف يكون ذلك حسب أوغسطين؟

---

[1] ألان تورين **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص46

1. القديس أوغسطين Saint Augustin (430/354):

يحاول أوغسطين الخروج من الظلمات إلى النور، ولا يسعه فعل ذلك إلا من خلال معرفة الله. يقول أوغسطين: "قلت لجميع الكائنات التي تحيط بأبواب جسمي: {حدثيني عن إلهي الذي لا تمثلنه، قولي لي شيئًا عنه}، فصحن بصوت عالٍ: {هو الذي خلقنا}، كنت أسألها في تأملي، وكانت تجيبني بجمالها" [1] فهذا الجمال وقوة التنظيم الذي يسير وفقه العالم، حسب أوغسطين، لا يمكن أن يكون من صنع العقل الإنساني. بل القادر على خلق الكون هو حقيقة أزلية تتمثل في الله.

بعد أن أدرك أوغسطين وجود قوى تفوقه، توجه بالسؤال إلى نفسه لمعرفة وجود الله، وقال: "أدرت النظر إلى نفسي وقلت: {أنت من تكونين؟} فأجبت: {أنا إنسان ولي في خدمتي جسم، هما هكذا: الأول خارجي والثاني باطني. فعند أيهما كان علي أن أبحث عن إلهي؟} (...) فبحثت بواسطة الإنسان الخارجي عن إلهي، أنا الباطني، تعرفت عليه. أنا، الروح، تعرفت عليه بحواس جسدي. سألت كتلة الكون عن إلهي، فأجابتني: {أنا لست هو، بل هو الذي خلقني}" [2] هذا الانتقال إلى الداخل يسمح للنفس التي تحمل نور العقل بالوصول إلى الحقيقة.

يقر أوغسطين بأن النفس "قوة هائلة للتفكير، وبالتالي عليها أن تفكر بنفسها لتصل إلى إدراك نظراتها الخاصة" [3] فهي تعد من أهم المصادر التي يصل من خلالها الفرد إلى الحقيقة ألا وهي معرفة الله، وهي كما يقر كذلك أوغسطين على تميزها كونها " جوهر مادي متميز عن البدن من مجموعة الحقائق الأزلية الأبدية التي أدركها من خلال النفس، فهو يرى أن المرء لا يدرك ذاته إلا إذا فكر ومن شأن هذا التفكير أن يؤكد للمرء الحاضر والماضي أقصد من شأنه أن يثبت وجود الذات Ego (الأنا) الإنسانية طوال مراحل شعورها، فوجود النفس مرتبط بوجود الفكر، لأن الفكر ينم عن وجود ذات حية ليست هي الجسم، لأن الجسم ممتد في الأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق(...) من خصائص الذات الإرادة والتعقل والحياة وهذه لا ترجع إلى الجسم، بل إلى الذات إلى النفس" [4] هنا يكتشف أوغسطين أن الذات الإنسانية منحدرة من الذات الإلهية، وذلك من خلال عودته إلى النفس الباطنية التي تستنير بنور المعرفة الإلهية.

---

[1] أوغسطين، **اعترافات القديس أوغيسطينوس**، تر، إبراهيم الغربي، مراجعة، محمد الشاوش، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 2015، ص 187.

[2] المرجع نفسه، ص ص، 187، 188.

[3] جان كلود فريس، **القديس اغسطين**، تر، عفيف رزق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دط، 1982، ص ص 34، 35.

[4] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، **أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص61.

ويفصل أوغسطين بين الجسد، باعتباره عارضًا ماديًا متصلًا بالعالم المحسوس، وبين النفس التي ترتبط بمراحل الشعور الإنساني وتشكل الذات الإنسانية. ويؤكد أوغسطين أن "الحس الخارجي ليس سوى أداة، ولا يمكنه أن يحكم على ما نراه. هناك حاسة أخرى باطنية في الإنسان، تسمو على الحواس الأخرى. بها نميز الصحيح من الخطأ. نميز الصحيح بواسطة شيء قابل للفهم، ونميز الخطأ بالحرمان من تلك الحاسة. تلك الحاسة تستغني عن أي مساعدة. بتلك الحاسة، أنا متأكد من أني موجود وأعرف ذلك. أن أكون وأعرف، فذلك ما أحب. ومن خلال هذا الإحساس، أنا متأكد من أني أحب" [1].

وعليه، فإن الذات التي يحاول أوغسطين إثباتها ليست نابعة من العالم الخارجي، بل هي نتيجة تأمل النفس في حقيقتها ومحاولة الوصول إلى الحقيقة. وهذه الذات، بدورها، تقود الإنسان إلى إدراك وجوده الحقيقي. "حين تؤكد وجودك، لا يمكن أن تخشى الخطأ، إذ أنك إذا كنت تخطئ فأنت موجود" [2]،من هنا، يدرك الإنسان الحقيقة اليقينية ووجوده عن طريق المعرفة الوجدانية (الحدس)، وهي الحاسة التي تفوق الحواس الخارجية. وتعتمد هذه الحاسة، بحسب أوغسطين، على النفس، التي هي جوهر الذات. فالإنسان يدرك وجوده من خلال عقله، والنفس تعكس وجود الذات. ويربط أوغسطين مسألة الأخلاق بمبدأ الخير والشر، إذ يتجاوز ما ينص عليه مذهب المانوية الذي يعيد الخير والشر إلى مبدأ النور عبر إله الخير وشيطان الشر. يعرف أوغسطين الخير بأنه "ما يسبب السعادة أو يسهل الحياة في الصعيد الجسدي والنفسي"، بينما الشر هو "كل ما يؤدي إلى المرض أو الموت" [3] لقد أعطى أوغسطين للخير والشر خاصية تلامس الإحساس الشعوري وأن الإنسان يمتلك الإرادة التي تمكنه من تجنب الشر وكل الأعمال التي ينجم عنها الخطايا والذنوب والتوجه نحو محبة الله بالأفعال الخيرة.

يعتبر أوغسطين الموت شرًا، ويعود سبب هذا الشر إلى اتباع الإنسان للخطيئة الأولى التي فسرها عبر سفر التكوين. الخطيئة التي ارتكبها آدم لم تكن قاصرة عليه، بل انتقلت إلى كل البشر. يقول أوغسطين: "انتقل الموت ووزر الخطيئة إلينا، صرنا كتلة من غضب وإثم" [4] ولذا، فإن الخطيئة الأصلية توارثتها البشرية عبر الأجيال. ومع ذلك، هناك حاجة للخلاص من هذا العقاب. "لكن رحمة الله بالإنسانية

---

[1] أوغسطين، **مدينة الله**، المجلد الثاني، الكتب (11، 17) تر، يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط1، 2002، ص ص 56، 57.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأروبية في العصر الوسيط**، دار القلم، بيروت، دط، 1976، ص ص 27، 28.

[3] موسى معيرش، **مشكلة القيم في فلسفة أوغسطين**، مجلة تباين للدراسات الفكرية والثقافية، مجلة فصلية محكمة، يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 16، ربيع 2016، ص ص، 94، 101.

[4] أوغسطين، خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، تر، يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط7، 2004، ص ص، 143، 144.

وحبه لها تجسد في المسيح ليفديها ويخلصها من خطيئتها الأصلية" [1] وعليه، يؤكد تورين أن "أتباع أوغسطين اكتشفوا ذاتًا إنسانية مقهورة ومستغلة ومغتربة بواسطة المجتمع، لكنها أصبحت قادرة على أن تمنح لحريتها محتوى إيجابي عبر العمل والاحتجاج، خاصة في القرن السابع عشر مع ديكارت وباسكال"[2] هذه الذات كانت تحررًا من القيود الجمعية التي فرضتها القوانين، مما أتاح للفرد قوة الاندفاع نحو حرية العمل المرتبطة بالعقل.

2. رينيه ديكارت(René Descartes 1650/1596):

تُعد اللحظة الديكارتية المرآة العاكسة والمنعطف الحاسم في الفكر الفلسفي، حيث اعتمد ديكارت في فكره على الشك كمنهج لتحرير العقل من الأفكار السابقة، وثورة على التقليد من أجل الوصول إلى اليقين واستعادة العقل مكانته في التفكير. وكما يقول ديكارت: "للفحص عن الحقيقة، يحتاج الإنسان مرة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعها موضع الشك بقدر الإمكان" [3]بمعنى أن الشك ضروري لبلوغ الحقيقة، وليس القصد منه هدم المعرفة، لأن ديكارت شكّ في كل المعارف، وخاصة الحسية منها، كونها تعطينا معارف ناقصة وخادعة ومضللة.

الشيء الذي كان يقينًا عند ديكارت هو أنه ذات حرة مفكرة، وهو ما يتجلى من خلال الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" الذي بنى عليه فلسفته. يعد الكوجيتو اللبنة الأساسية في الفكر الفلسفي الديكارتي والمعرفة. فطالما أن الإنسان يفكر، فهذا دليل على إثبات وجوده بالضرورة. يقول ديكارت: "اعتزمت أن أرى كل الأمور التي دخلت إلى عقلي لم تكن أقرب إلى الحقيقة من خيالات، ولكن سرعان ما لاحظت أنه بينما كنت أريد أن أعتقد أن كل شيء باطل، فقد كان حتما بالضرورة أن أكون صاحب هذا التفكير، شيئا من الأشياء. ولما انتبهت إلى أن هذه الحقيقة أنا أفكر إذن أنا موجود كانت من الثبات واليقين بحيث لا يستطيع اللا أراديون زعزعتها، بكل ما لديهم من فروض شديدة التطرف، حكمت أني أستطيع، وباطمئنان، أن آخذ هذا المبدأ كأول مبادئ الفلسفة التي أتحراها" [4] فالحقيقة وكل المعارف ندركها بأنفسنا، على عكس الجسد الذي يُعد عارضًا مؤقتًا يفنى. ويصل ديكارت إلى هذا التمييز من خلال الكوجيتو.

---

[1] زينب محمود الخضيري، **لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين**، دار قباء، القاهرة، دط، 1997، ص 84.

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص71.

[3] محمد حسن مهدي بيخت، **ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2012، ص27.

[4] رنييه ديكارت، **مقال عن المهج**، تر، محمود محمدالخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3، 1985، ص43

قبل الوصول إلى الكوجيتو، وضع ديكارت فرضية الشيطان المخادع أثناء الشك، وبالتحديد في المرحلة الثالثة، وهي الشك في المعارف العقلية، وخاصة الرياضية منها. وعندما خرج من الشك باكتشاف وجود الذات المفكرة، قضى على فرضية الشيطان المخادع. عندها فقط، بدأ ديكارت في التفكير في إثبات وجود الله، ليس للوصول إلى الحقيقة فحسب، بل لإثبات وجود العالم الخارجي وكذلك البدن.

من هنا، يتضح أن الإنسان الحديث، حسب ديكارت، يحاول أن يستعيد ثقته من صميم إرادته الحرة، بعيداً عن أي إرادة خارجية. وعليه، نحاول بناء نتيجة منطقية حسب القراءة التورينية للفلسفة الديكارتية: بما أن الحرية الإلهية مطلقة والحرية الإنسانية تتميز بالنقص، يجب عليها الخضوع للحرية المطلقة. فكل ما هو خير وحق مفروض من قبل القدرة الإلهية المطلقة. وبما أن العقل هو من الضمانات الإلهية، والإنسان يستخرج حريته من عقله، فهذا يدل على أن الذات الإنسانية العاقلة الحرة هي أساس الحرية، و"أساس الحرية، وما يشكل خلفيتها، ألا وهو الذاتية، يجب أن يكون شيئًا يقينيًا" [1] وهكذا، تجعل هذه الحرية الإنسان سيداً على العالم بذاته العاقلة، ويُوحد ديكارت بين الحرية والعقل.

يؤكد تورين إزدواجية الإنسان عند ديكارت بين العالم الطبيعي، الذي هو عالم الأشياء والمعارف التي تخضع لمناهج البحث العلمي، وبين العالم الإلهي اللامتناهي الذي لا يسري عليه ما يسري على الكائن المتناهي من تاريخ زمني ومكاني. الإنسان لا يعرف الله إلا من خلال الكوجيتو. يؤكد تورين ذلك بقوله: "فعالم ديكارت لا هو عالم الطبيعة ولا هو عالم الروح الشاملة، إنه عالم الإنسان الذي يشك وهو منفصل عن الله، لكنه أيضاً عالم إنسان لا يجد سنداً متيناً إلا في ذاته. بانقلاب يظهر الذات، يظهر أنا (الذات) Je في صميم (الأنا) Moi" [2] وهنا، يثبت تورين أن ديكارت قام بأنسنة الذات، التي أصبحت قوانين الطبيعة تسير وفقاً لرغبات الإنسان العقلية.

ما يمكننا استنتاجه هو أن "الدين قد تفجر عند دخوله الحداثة، لكن مكوناته لم تختفِ، ذلك أن الذات إن كفت عن أن تكون إلهية، أو أن تُعرف كالعقل، تغدو إنسانية شخصية، وتصبح علاقة بين الفرد ونفسه أو بين الجماعة ونفسها" [3]كانت الذات متجذرة في كينونة الإنسان، بحيث لم تكتفِ بالتواجد الباطني والعناية الإلهية بالإنسان، بل صاغت علاقة هذا الأخير بالعالم الخارجي، ودفعته لخوض غمار

---

[1] مارتن هيدغر، **التقنية_ الحقيقة _ الوجود**، تر، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، 1995، ص173.

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، ص 60

[3] المصدر نفسه، ص133

الكشوفات والبحث العميق. لذلك، كانت الثنائية (الذات والموضوع) فكرة أوغسطينية، ولكنها اتخذت منحى أكثر تحليلاً وتوضيحاً مع ديكارت لاحقًا.

المطلب الثاني: نظرية العقد الاجتماعي وفكرة الحق الطبيعي

بعد تخبط الفكر مع سلطة الكنيسة، بزغ نور عصر جديد اتضحت فيه للعالم مكوناته الفكرية، الإنسانية والاجتماعية. إنه عصر النهضة الذي انطلق مع غاليليو وديكارت. وهذا ما أكده كاسيرر في قوله: "بتأثير الضوء الساطع الذي شع من العالمين اللذين جاء بهما غاليليو، وبتأثير التحليل الهندسي والمنطقي الذي قام به ديكارت" [1]هذا الانقلاب لصالح العقل، الذي وصفه ديكارت بأنه "أحسن الأشياء توزيعًا على البشر" [2] جعل العقل الذريعة الوحيدة لخروج الإنسان من مستنقع التبعية، ليصبح سيدًا على نفسه.

تنظم المجتمعات البشرية غالبًا وفق إمكانياتها في العيش. وقد ميز العلماء في المجال الأنثروبولوجي هذا النسق المعيشي، بدءًا من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات الزراعية، وصولًا إلى المجتمعات الصناعية وما بعد الصناعية، التي تعد مجتمعات حداثية مختلفة تمامًا عن المجتمعات التقليدية المنظمة هرميًا أو طبقيًا. الأمر الذي يدعو إلى توجيه النسق السياسي نحو التطور الاجتماعي القديم والحالي، وفقًا للقوانين التي وضعها المفكرون الكلاسيكيون، من أفلاطون إلى شيشرون، الذين كانت نظرياتهم السياسية تسعى نحو الكمال الإنساني، لكنها لا تعكس بالضرورة الواقع الإنساني.

كذلك، في العصور الوسطى، كانت أهوال الإنسان ومكائده توضع في إطار عالم خارق ميتافيزيقي، حتى ظهر العلم الاجتماعي كعلم سياسي. وهذا ما يؤكده تورين في قوله: "لا سيما بإرادة ميكيافيلي في الحكم على الأعمال والمؤسسات السياسية دون اللجوء إلى حكم ديني، وثانيًا بالفكرة المشتركة بين هوبز وروسو، والمختلفة جدًا عن تحليل لوك" [3] يعتمد تورين في توضيح ذلك على تنظير ميكيافيلي، الذي يشهد له التاريخ الفكري لحظة الحداثة السياسية، رغم ما تحمله من عنف وقوة. ميكيافيلي يؤكد ضرورة وجود أمير على رأس كل دولة ليمنحها المكانة المناسبة.

---

[1] أرنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص221.

[2] رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، تر، محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط3، 1985، ص 101ذ

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، تر أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص 37.

يركز ميكيافيلي على منح الحاكم صفات معينة يجب أن يتحلى بها لتحقيق المجد والقوة. من بين هذه الصفات: "ليس شرطًا على الأمير أن يفي بعهوده ومواثيقه، لأنه بالمكر والادعاء والضحك على عقول الناس وإرباكهم يمكن تحقيق الأمور العظيمة لصالح الأمير والدولة" [1] ومن هنا، يؤكد على مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" حيث تصبح كل الطرق مشروعة من أجل تحقيق أهداف الدولة.

يرى ميكيافيلي ضرورة إعطاء الدين مكانة بارزة في الدولة، ليس لقيمته الروحية، بل باعتباره الدعامة الرئيسية للمجتمع. يقول: "من السهل فهم هذه الحقيقة شريطة أن يعرف المرء الأساس الذي تقوم عليه ديانة وطنه، إذ لكل دين أسس حياته المتأصلة في إحدى مؤسساته" [2] هنا، يسعى ميكيافيلي إلى إخضاع الدين للدولة، ليصبح تابعًا لها. وهو بذلك يبتعد عن مثاليات الفضائل التي تجعل الحاكم ودودًا أو محبًا. ففي دولته، لا وجود للمحبة أو الكرامة، بل كل شيء يسير بالقوة والحكم الاستبدادي المطلق.

أضف إلى ذلك، أنه يرفض أن يتحلى الأمير بالأخلاق؛ ويتضح ذلك من خلال الصفات التي وضعها للأمير، مثل الغدر والكره والقسوة، التي تساعده في فرض سيطرته على المحكومين. لهذا، يرفض ميكيافيلي السياسة المبنية على الأخلاق، لأن هذه السياسة، حسب رأيه، ستنهار حتمًا. هذا الفكر الميكيافيلي قد أسس لثلاث صفات للسياسة: "فصلها عن أي معيار خارجي عن طبيعتها المصلحية والقوية، واستقلالها عن المعايير الخارجية، وأولويتها على المجالات الاجتماعية الأخرى" [3] بهذا، تعرض ميكيافيلي بقطيعة مع التفكير الميتافيزيقي، وركز على الواقع، وسن القوانين التي تضمن بقاء الدولة.

في هذا السياق، يضعنا ميكيافيلي أمام فكرة أن مصلحة بقاء الدولة تأتي قبل مصلحة الفرد، حيث أن الفرد ليس سوى خادم مطيع لمصلحة الدولة، ومصلحته الشخصية تذوب في مصلحة الجماعة. الدولة هي التي تحقق الرفاه الاجتماعي. يقول ميكيافيلي: "لا يكتفي بعلمنة الدولة، بل يريد أن يلحق الدين بها تمامًا" [4] إذا كان الفرد في الدولة مقتنعًا بأولوية الحقوق الجماعية على المصلحة الشخصية، فإن تفكيره سيركز على مصلحة المجتمع، التي تمثل السلطة العليا. وما على الحاكم إلا أن يحقق مصالح الجماعة. وبالتالي، تبرر الغاية المتمثلة في أمن الدولة أي وسيلة لتحقيقها. وهكذا، حرص ميكيافيلي على تقديم نصائح للأمراء حول أهمية الاستبداد والقوة في حالة بقاء المجتمع في حالة من الانحطاط.

---

[1] نيقولا مكيافيلي، **الأمير**، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والاعلان، دار الآفاق الجديدة، ليبيا_ المغرب، ط19، 1991، ص147.

[2] نيقولا مكيافيلي، **مطارحات مكيافيلي**، تر، خيري حماد، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1982، ص 265.

[3] جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، تر، محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2006، ص 237.

[4] جان توشار وآخرون، **تاريخ الفكر السياسي**، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1987، ص 204.

فهذه بداية للسياسة التي خرج بها الإنسان من طوق العصور الوسطى وكل ما حملته من قيود دينية جعلت الفكر الإنساني تابعًا لها دون أدنى تغيير، وهي بداية تفسر من خلالها كل مراحل تطور الإنسان.

إذن، في إطار الفكر السياسي لمكيافيلي، تولدت مصلحة الدولة وبقاؤها. لكن كيف تُخلق مصلحة الفرد؟ هل هي نابعة من السلطة الأولى "الحاكم" أم من مصلحة الجماعة؟ وإذا اعتبرنا أن عدم الأخذ بالمصلحة الفردية كأساس للحكم السياسي يتماشى مع مبدأ الأنانية، فهل يعني هذا توافق كل القوانين الجمعية مع الأنانية الفردية؟ وكيف ننتقل من اجتماع عام إلى مجتمع مدني؟

1. توماس هوبز: Thomas Hobbes (1588_ 1679)

للإجابة عن هذه الأسئلة، رجع تورين إلى فلسفة هوبز، التي قدمت تحليلاً للفكر السياسي والاجتماعي العقلي. "لقد سبق تحليل هوبز تحليلات الآخرين، ويعتبر بعد كتابات ميكيافيلي أول تأملات كبرى عن المجتمع" [1] ينطلق هوبز من الحالة الطبيعية للإنسان قبل دخوله إلى الاجتماع والعقد والدولة، "إذ يرفض الفكرة الأرسطية القائلة إن الإنسان حيوان سياسي رفضًا قاطعًا" [2] وكما أشار في كتابه اللفياثان "Leviathan": "لا عجب أن جاء هذا المؤلف يحمل كل فلسفات القوة التي عرفها التاريخ منذ تراسيماخوس وأبيقور وميكيافيلي حتى سيغموند فرويد" [3]

في البداية، ينطلق هوبز من الحالة الطبيعية للإنسان، هذا الأخير الذي يتميز بملكة طبيعية، حسب هوبز، وذات طابع متنوع من الانفعالات، التي تنقسم إلى انفعالات محكومة بالرغبة وأخرى بالنفور. هذه الحالة لا يمكن تغييرها لأن الإنسان وُجد في موقف يفرض عليه اتباع منهج يسهل عليه العثور على سبل العيش.

ومن خلال تحليله الفلسفي للطبيعة البشرية، يرى هوبز أن الإنسان يرغب في الحفاظ على ذاته وأمنه، وفي المقابل يمتلك الرغبة الجامحة في السيطرة وتملك الآخر. "كان الناس في حالتهم الأولى لا يذوقون للسلم طعمًا، ولا ينفكون يتنازعون ويتقاتلون، وينظر كل فرد للآخر نظرة ملؤها الخوف والشك" [4]مما يولد بالضرورة، وبحتمية مطلقة، ذلك الصراع الذي ينتج عنه كل أنواع الحروب، حيث يكون الجميع في حالة حرب ضد الجميع من أجل الحفاظ على البقاء. فإما أن يكون الفرد موجودًا بقوته، أو ميتًا

---

[1] ألان تورين **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص37.

[2] عزمي بشارة، **المجتمع المدني**، دراسة نقدية، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط2، 2000، ص77.

[3] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995، ص60.

[4] زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة** ، لجنة التأليف للنشر والتوزيع، القاهرة، ج1، 1936، ص 91.

متلاشياً بضعفه، لأن البقاء للأقوى. لا يمكن تغيير هذه القاعدة كونها قاعدة طبيعية بين البشر. ولذلك "فإما أن يكون الصراع من أجل البقاء، وأحيانًا من أجل اللذة، فالكل يحاول تدمير الآخر وإخضاعه" [1] بحكم أن كل البشر متساوون في القدرات العقلية، وكل فرد يود الحفاظ على ذاته، ولا يمكنه ذلك إلا من خلال حماية حقوقه ومميزاته. في هذه الفترة، "كان الإنسان ذئبًا للإنسان" [2] يرجع هوبز أسباب هذا الصراع والتناحر في الحالة الطبيعية إلى ثلاثة أمور[3]:

1. المنافسة: تجعل البشر يغزون لتحقيق الكسب. وفيها يتصارعون من أجل جعل أنفسهم سادة على الآخرين.
2. عدم الثقة: تجعلهم يغزون من أجل الأمن. وفي هذا النوع يتصارعون من أجل الدفاع عن أنفسهم.
3. المجد: تجعلهم يغزون من أجل السمعة. وفي هذا الصراع، نجدهم يقاتلون من أجل أمور تافهة، مما يجعل الحياة نكدية، كئيبة، وحشية، وغامضة لا تطاق.

حاول هوبز تجاوز هذه الحالة الطبيعية الإنسانية التي أنتجت الحروب والصراع، حيث عاش البشر في حالة عدم استقرار وانعدام ثقة في الآخر. هذه الحالة دفعتهم إلى الطموح لحياة هادئة يعمها السلام. فكان لا بد من وجود الحل السياسي الذي أقره هوبز في فكرة الاجتماع عن طريق عقد أو عهد بين الطوائف البشرية، وذلك بتفويض كل الحقوق لاختيار ملك يترأسهم ويحافظ على حقهم في الحياة. فهذا العقد "يعني محاولة جادة للخلاص من الحياة البائسة التي تقترن بالحرب في حالتهم الأولى، وذلك يتم باحترام القوانين الطبيعية، وبوجود قوة فعلية تنظم حياة الناس وتجعلهم يحترمون تعاقداتهم وعهودهم ومواثيقهم خوفًا من العقوبة" [4]

يحافظ هذا العقد على المطلب الأول الذي تنشده غريزة الإنسان وهو البقاء، كما يؤكد على حفظ القوانين من جهة أخرى. وكل فرد يواجه عاقبة مخالفته لما نص عليه العقد. كل هذا يهدف إلى تجنيبهم الخوف من الموت، الذي يأخذ مفهوما سياسيًا، حيث أن "الخوف هو القوة الخفية التي إن أتيح الإعلان

---

[1] توماس هوبز، **اللفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، تر: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، الفارابي وكلمة، لبنان والإمارات، ط1، 2011، ص 131.

[2] مختار عريب **من الفلسفة السياسية إلى المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، 2009، ص177.

[3] توماس هوبز، **الليفياثان**، مرجع سايق، ص134.

[4] توماس هوبز، **الليفياثان** ، المرجع نفسه، ص176.

عنها كانت دينًا، وإذا لم يُتح كانت خرافة" [1] هنا، الخوف ليس مجرد انفعال طبيعي، بل هو ما يولد الحروب وعنف الكل ضد الكل. إضافة إلى ذلك، المساواة التي وضعتها الطبيعة بين البشر منذ وجودهم الأول هي التي قادت إلى الانتهاكات والقتل.

إن تكوين مجتمع مدني يتم عن طريق إبرام عقد اجتماعي، يتنازل بموجبه الأفراد عن حقوقهم للحاكم، ويقوم هو الآخر بحمايتهم من كل استبداد. شرط أن تكون للحاكم سلطة مطلقة تحكمها القوة كي لا يتجاوز الأفراد حدودهم. قدم هوبز في اللفياثان أيضًا تصورًا عن حرية المواطنين في قياس واحد، وهو أن الحرية ضرورية، وهي المحرك الأساسي لدخولهم نظام الجماعة. لكن هذه الحرية مصحوبة بالالتزام نحو أوامر الملك وعدم مخالفتها. نجد أن هذه التعهدات قد نشأت "رغبة في تحقيق الحرية الفردية، ويصبح أهم شيء بالنسبة لتحقيق هذا الهدف هو الحاجة إلى المحافظة على الفضيلة المدنية" [2].

فالحرية تكون حرة مادامت بعيدة عن قوانين الدولة أو السلطة، وتصبح ملزمة عندما تكون تحت سلطتها وقوانينها. يضمن الملك حقوق مواطنيه ولا يتعدى عليها. وهنا تكمن الحرية السياسية. فالفرد له مطلق الحرية في الحفاظ على حقه الأول، وهو البقاء (الحياة)، ولا يحق لأحد انتزاع هذا الحق منه، حتى الملك نفسه. إنها بوادر لتشكل مجتمع حداثي خالٍ من الاضطراب واللامساواة، والانتقال من حياة الفوضى والعنف إلى حياة اجتماعية سياسية يحكمها نظام القانون بين الحاكم والمحكوم.

هذه الانطلاقة للحياة السياسية مع هوبز تطورت وتكيفت وفق الحاجة الإنسانية لكل مرحلة، وهذا ما سنحاول فهمه عند جون لوك.

2. جان لوك (John Locke 1632- 1704):

لا يقبل أحد على نفسه القمع والتبعية العمياء أو التسلط واستلاب حقوقه وحريته مهما كان. وفي هذا الصدد يقول جون لوك في كتابه رسالة في التسامح: "لهذا ينبغي الامتناع عن استخدام القوة والقهر والغطرسة، ومن هذه الزاوية لا يحق لأي إنسان أن يستسلم لما هو غير مقتنع به، ذلك أنه هو السلطان الأعلى والمطلق في إصدار الأحكام لنفسه" [3].

---

[1] بيرتراند راسل . **تاريخ الفلسفة الغربية** . تر: محمد فتحي الشنيطي . المصرية العامة للكتاب . القاهرة . ج3.1977. ص 93.

[2] ستيفن ديلو، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، نزار بيع وهبة، منتدى مكتبة الاسكندرية، القاهرة، القاهرة، الرابع من ديسمبر 2000، ص197.

[3] جون لوك . رسالة في التسامح .تر : منى ابو سنه . المجلس الاعلى لثقافة . القاهرة . ط1 . 1997. ص 52.

وهنا يبين تورين أن انطلاقة هوبز مختلفة عن انطلاقة وتحليل لوك: "من الأنسب أن نتحدث عن الفلسفة السياسية وليس عن السوسيولوجيا، لأن التحليل لا ينطلق عند هوبز وروسو من النشاط الاقتصادي كما هو الحال عند لوك" [1]من هذا المنطلق، تتضح لنا فلسفة لوك السياسية في تفسير حالة المجتمع المدني من المنطلق الذي اعتمده هوبز من قبل حول الطبيعة البشرية. وهنا يؤكد جون لوك أن "الإنسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته، بل حتى على حياة المخلوقات كلها. فينبغي ألا يوقع أحد منهم ضررًا بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته" [2] فهم يملكون حقوقًا طبيعية هي الحرية والمساواة، وهدف اجتماعهم هو الحفاظ على الذات.

إلا أن اختلاف فكر لوك السياسي عن هوبز محوره هو حالة الطبيعة البشرية في حد ذاتها. فإن كان هوبز قد أقر فعليًا بأن البشر يحملون في ذواتهم بالفطرة الكره للآخر والعنف، إلا أن لوك يختلف عن هوبز في هذه النقطة، ويفرق بين حالة الطبيعة وحالة الحرب. فالحالة الطبيعية التي وصفها هوبز هي حالة الحرب والعنف والفوضى. ولذلك، "فالاختلاف الواضح بين حالة الطبيعة وحالة الحرب، اللتين خلط بينهما، مع ذلك، بعض الناس، اختلاف بعيد للغاية مثل الاختلاف بين حالة السلام، والإرادة الخيرة، والمساعدة المتبادلة، والمحافظة، وبين العداوة، والحقد والعنف والتحطيم المتبادل. فهما بعيدتان عن بعضهما البعض الآخر" [3]فالأفراد متساوون في هذه الحالة، وكل فرد له الحرية في التصرف بممتلكاته كما يشاء. ويرى لوك أن "الحالة الطبيعية هي حالة الحرية الكاملة التي تمكنهم من اتخاذ قراراتهم، وتحديد سلوكاتهم وأفعالهم، واستخدام ممتلكاتهم كما يشاؤون، في حدود قانون الطبيعة الذي يمليه العقل" [4] فمن خلال قانون العقل تحفظ حرية الإنسان، كما أن الفرد ليس الوحيد الذي يمتلك ويعيش نفس الحرية.

هذا ويؤكد جون لوك أنه بالإضافة إلى حقي الحرية والمساواة المتواجدين في الحالة الطبيعية، هناك أيضًا حق الملكية. فـ"الملكية حق طبيعي لكل إنسان، بل إنها حق مقدس، شأنها شأن الحرية والمساواة وغيرها" [5] هذه الملكية موجودة في الحالة الطبيعية، بمعنى أن وجودها سابق على المجتمع المدني، حيث تظهر التشريعات الجديدة. فالملكية لها مكانة بارزة لدى لوك، إذ يعتبرها المقوم الأول الذي تتحدد به

---

[1] ألان تورين، نقد الحداثة، مصدر سابق، 37.

[2] جون لوك، في الحكم المدني، تر، ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص.140

[3] ليوشتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوكإلى هيدغر، ج2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 197.

[4] محمد وقيع الله أحمد، **مدخل إلى الفلسفة السياسية**، دار الفكر، دمشق، 2010، ص166.

[5] إمام عبد الفتاح إمام، **الأخلاق والسياسة**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، دط، ص289.

مكانة الإنسان من حيث الجهد الذي يقوم به من خلال السعي للحياة والاستقرار. فقد "حددت الطبيعة مقدار الملكية تحديدًا عادلًا، إذ جعلته منوطًا بمدى عمل الإنسان ومطالب الحياة. ولما استحال أن يسخر المرء أو يتملك كل شيء بجهده الخاص، واستحال أن تستنفذ مطالبه أكثر من جزء ضئيل من خيرات الأرض، استحال أن يعدو على حقوق أقرانه" [1] في هذه الحالة، يختلف لوك عن هوبز في حالة الفطرة الطبيعية، إذ أن البشر يحاولون العيش في ظروف ملائمة دون عدوان على بعضهم البعض. وهذا يدل على أن حق التملك موجود قبل وجود الدولة، ولا يمكن تجريد الإنسان من هذا الحق.

ويؤكد تورين أن جون لوك يدافع عن الملكية الفردية، "ما يبعد لوك عن هوبز هو أنه لا يتقوقع في الاستدلال الصرف الذي بموجبه يستند العقد الذي يؤسس المجتمع السياسي على الخوف من الحرب والعنف. إنه يعطي الحق الطبيعي تغييرًا اقتصاديًا يعارض به السلطة السياسية (...) لكن الاهتمام بالجماعة يظل مائلاً لدى لوك (...) لكنه يحكم على الحكام فسخ العقد الذي جعل منهم معتمدين على الخير العام" [2] فالملكية ليست مرهونة فقط بالحق في المشاع، لأن ذلك يدفع البشر إلى الطغيان والجشع. وفي هذه الحالة، يدخل إطار العمل في فلسفة الملكية، إذ أن الفرد العامل له الحق في قطعة أرض معينة إذا عمل فيها وأصلحها وأنتج منها نتاجًا جيدًا، فهي ملك له. ويحذر لوك من الملكية المطلقة. ويرى تورين أن لوك يربط حقوق الفرد بالنظرية الاقتصادية والسياسية، ليثبت وجوده من خلال السلام في الحياة الاجتماعية.

يتضح لنا حسب جون لوك أنه لابد من تنظيم سياسي يحافظ على النوع الإنساني ويخرجه من مستنقع التشرد والتبعية. ويتجسد هذا من خلال قوله: "لما كنا عاجزين بمفردنا عن أن نوفر لذواتنا قدرًا كافيًا من الأشياء الضرورية لمعيشتنا على الوجه الذي أرادته الطبيعة لنا: أي معيشة تليق بكرامة الإنسان، فنحن مدفوعون بطبيعتنا أن ننشد الاشتراك والتعاون مع الآخرين، لكي نصلح تلك النقائص والعيوب الكامنة فينا، بحكم كوننا أفرادًا يعيشون في عزلة عن أقرانهم (...) وإنهم سيستمرون عليه حتى يصبحوا، بحكم إرادتهم واختيارهم، أعضاء في جماعة سياسية ما" [3]هذا الاجتماع يحفظ كرامة الإنسان دون أي ضغط أو تهديد. ولهذا السبب، يسعى الناس إلى تكوين مجتمع سياسي، "فأصبح المجتمع السياسي حكما في شؤون أعضائه ومنازعاتهم، ويضع قوانين السلوك والعيش المشترك وقواعده التي غدت

---

[1] جون لوك، **في الحكم المدني**، مرجع سابق، ص ص 157، 158.

[2] ألان تورين **نقد الحداثة** ص 65.

[3] جون لوك، **في الحكم المدني**، مرجع سابق، ص 146.

تطبق على الجميع على قدم المساواة، بغض النظر عن أصولهم ووضعياتهم" [1] ولكن ليس مجتمعا يحكمه مالك أناني يحفظ ملكياته من التلف والضياع ويترك للآخرين ما يكفيهم، لأن الحاكم وظيفته حماية الملكية الخاصة للأفراد، التي خرجوا من أجلها لتكوين مجتمع سياسي، بالإضافة إلى صيانة باقي الحقوق. وفي حالة ما إذا لم يتمكن الحاكم من المحافظة على ما اختير لأجله، يكون للمحكومين حق الثورة عليه.

فالحرية والمساواة في الحقوق لا تسري على الرعايا وحدهم، إنما على الحاكم أيضًا. ففي العقد الاجتماعي المسير لكيان الدولة والمجتمع المدني، قام الأفراد بكامل حريتهم بإبرام عقود فيما بينهم لعدم انتهاك حقوق بعضهم البعض. "فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة، يعيشون في ظل قانون ثابت، وقضاء عادل يلوذون به وبوسعه البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم، فإنما يعيشون معًا في مجتمع مدني" [2] وهذا يقتضي الخروج من بربرية الطبيعة إلى نظام الدولة الذي يسعى لتحقيق الأمن الذاتي.

وعليه، حسب جون لوك، فإن "الغرض من العقد الاجتماعي صيانة الحقوق الطبيعية، لا محوها لمصلحة الحاكم كما يزعم هوبز. فلا يستطيع الأعضاء أن ينزلوا إلا عما يتنافر من حقوقهم مع حال الاجتماع، وذلك هو حال الاقتصاص" [3]ليس كما كان يؤكد هوبز على ضرورة تنازل الأفراد عن حقوقهم للحاكم، بل على أن يمتثل الحاكم لإرادة الأفراد الذين لم يتنازلوا عن حقوقهم الطبيعية، والتمتع بملكياتهم للحد من كل التعسفات التي ينتهجها القوي ضد الضعيف، وانتهاج سياسة أخرى تقتضي الانفتاح على حياة اجتماعية، سياسية واقتصادية.

الغرض من نظرية لوك، حسب تورين، هو "الانتقال من البعد الديني إلى البعد الدنيوي لفاعل إنساني لا يتماهى أبدًا مع المجتمع السياسي الذي ينتمي إليه. إن الحق في الملكية والحرية ومقاومة الاضطهاد هو المبدأ الذي يرتكز عليه المجتمع المدني، الذي لا يجوز أن يختلط بالحكم، أكان الحاكم ملكيًا أو ديمقراطيًا" [4]يحاول الإنسان بهذه الطريقة المباشرة إنجاز حياة في مجتمع مدني له مقوماته التي تجعله قادرًا على بناء دولة. كما تساهم نظريته في الحق الطبيعي في "ولادة أفكار وأعمال يفترض أن

---

[1] محمد وقيع الله أحمد، **مدخل إلى الفلسفة السياسية**، مرجع سابق، صص، 167، 168.

[2] جون لوك، **في الحكم المدني**، مرجع سابق، ص188.

[3] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2012، ص145.

[4] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص81.

تمثل الفاعلين الاجتماعيين" [1] هذا السعي هو لإعادة الاعتبار إلى قدرة الإنسان الداخلية، التي من خلالها يمكن للفرد تجاوز القانون الجمعي، وكذلك محاولة الاعتراف بما يسمى "الفعل" الذي يوحي بالقدرة على التغيير للتحرر من الأحكام العشوائية.

3. جان جاك روسو : Jean- Jacques Rousseau (1778/1712):

لا يزال التنظير السياسي والاجتماعي قائمًا في محاولة فهم هذه التوليفة البشرية المنتقلة من الحالة الطبيعية إلى السياسة الاجتماعية أو المجتمع المدني عمومًا. فإذا كان الحديث في فكر لوك السياسي عن الحرية والمساواة، فهو ذات الشأن في تفكير جان جاك روسو وثوريته المطلقة. لا يختلف روسو عن لوك وهوبز، حسب تورين، كونهم منظّرين اجتماعيين بامتياز "إن هوبز ولوك وروسو ثوريون على حد سواء" [2]لأنهم غيروا النظرة القائمة حول السلطة الإلهية وما يتبعها من وسائط إلى التفكير بجدية حول الإنسان حاكمًا لنفسه ولغيره، كونه يملك ملكة الإدراك العقلي والحرية المطلقة التي وضعتها له الطبيعة والله، بتعبير لوك.

يرى تورين أن النظرة الفكرية لروسو تختلف عن باقي الفلاسفة الأوائل في التنظيرات السياسية، فروسو قدم نقدًا لاذعًا للمجتمع الحديث الذي يعتقد أنه في صورته العامة مجتمع سياسي محض، وجدت فيه الواجبات وأُعطيت فيه بعض الحقوق، واعتبر المجتمع الحديث السجن القاهر للإنسان. وأن فلسفة العقد وأوهام الاتفاق هي مجرد توليفة وضعتها زمرة من الناس لتحقيق مصالحهم الشخصية، إذ ينطلق بتحليله للانتقال البشري من حالة الطبيعة إلى نظام اجتماعي. وهنا ينتقد هوبز الذي وصف الإنسان في الحالة الطبيعية بأنه شرير بطبعه. يقول روسو في هذا الصدد: "إن الناس وهم في حالة الطبيعة، وإذا لم يكن بينهم أي نوع من العلاقات الأخلاقية والأدبية أو الواجبات المعروفة، لم يكن أن يكونوا صلاحًا أو طالحين، ولا كان لديهم فضائل ولا رذائل، إلا إذا استعملنا هاتين الكلمتين بمعنى طبيعي، فعددنا رذائل الفرد: الصفات التي يمكن أن تكون مضرة بحفظ بقائه، وفضائل: تلك التي من شأنها أن تساعد على حفظه" [3].

يعود روسو إلى الأفكار الأولى القائمة على طبيعة الإنسان من منطلق كونه يتمتع بكل أنواع الانفعالات، كما يتمتع بكل حقوقه الطبيعية وأبرزها الحرية والمساواة، وأنه يحاول بهذا التمتع أن يعيش

---

[1] المصدر نفسه، ص82.

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة** ،مصدر سابق، ص80.

[3] جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، تر، بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972، ص63.

بسعادة دون أن ينشغل بالجانب الاجتماعي في البداية، لكن تحكمه انفعالات أخرى مصاحبة لحقه في الحرية، وهي انفعال الرغبة في المحافظة على ذاته مع فكرة الالتزام نحو الغير بالمشاركة والسلمية والشفقة تجاههم. "فالبشر يخضعون في حالتهم الطبيعية لميولهم الغريزية التي توجههم نحو البحث عن سعادتهم دون إلحاق الضرر بالآخرين، وهو ما تمليه عليهم عاطفة الرأفة التي هي مصدر إحساسهم بوجودهم" [1]

كما أكد أيضًا أن المجتمع الحديث حكمه التفاوت وعدم المساواة، وأنه فرض على نفسه وعلى المحكومين إعدامًا بشريًا وهم أحياء. فهو لا يقبل بفكرة التعاقد بين أفراد وحاكم، وإنما يأخذ العقد معه مفهوما آخر: "يضع كل منا شخصه وكل قدرته، شركة تحت إدارة الإرادة العامة، ونحن نتلقى كهيئة، كل عضو كجزء خفي من المجموع" [2] فهذا العقد الذي يكون بين الجماعة يهدف إلى تحقيق الحرية والمساواة بين الأفراد مما يحقق العدالة، فالإرادة العامة تعبر بالضرورة عن إرادة الجميع، والقانون ناتج عن الإرادة الحرة. "لا يكون القانون قانونًا حقيقيًا إلا عندما تكون غايته المصلحة العمومية، لا مصلحة الفرد أو الأفراد مهما بلغ عددهم" [3]وكمال الإنسان يتحقق بالتدرج، عكس باقي المجتمعات الحيوانية الأخرى.

لقد قدم روسو في تحليله لتجاوزات المجتمع المدني لحقوق الفرد، إذ يجبرهم على الامتثال لقاعدة القوانين، وفي المقابل يضمن السعادة التي يعتبرها روسو غاية للمجتمع المدني وليست وسيلة في حد ذاتها، أي الأمل في السعادة من منطق التقدم العلمي، وليس منطق التقدم في فهم الإنسانية وإرادتها وحريتها. لفهم الحياة السياسية والخوض في غمارها يجب أولًا الاطلاع على مؤسسها والفاعل فيها من الأساس، وهو الإنسان. وبهذا يكون الواجب الفكري الأول هو دراسة سلوك وانفعال الإنسان، وهل هو قادر على فكرة الاجتماع وإنشاء دولة على العموم أم لا؟ فنتيجة التعاقد عند روسو "أن تكون هناك هيئة سياسية (دولة) تسمى اليوم بالجمهورية، وهي إن كانت منفعلة سماها أعضاؤها بـ(الدولة)، وإن كانت فاعلة سميت (سيدا) وتسمى سلطانا إذا ما قيسَت بأقرانها" [4]فليس الأمر فرض إجبار للإنسان للدخول إلى الكيان الاجتماعي والامتثال لقوانينه، وهو يتمتع بكل الصفات الطبيعية أو لا يتمتع بأي واحدة منها، خاصة إذا فُرض عليه القانون إلزامًا أن يترك حريته وإرادته والعمل على فهم ما حوله دون مساءلة

---

[1] الحاج رباني، **نظرية العقد الاجتمتعي كتأصيل لحقوق الإنسان عند هوبز**، لوك، روسو، جامعة الجزائر، 2002، 2003، ص30.

[2] جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية**، تر، عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995، ص 45.

[3] أندريه كرتون، **روسو**، تر، نبيه صقر، منشورات عويدات ، بيروت، ط4، 1988، ص 116.

[4] جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية**، مرجع سابق، ص ص 45، 46.

عمومًا، تظهر النتائج العكسية في المجتمع المدني عن طريق ذلك الانغلاق الفوضوي لحقوق الفرد في المجتمع، لأن الإنسان الذي فوضته الجماعة لتحقيق حقوقها وضمان أمنها لم يحقق لها شيئًا، بحكم أنه أناني في طبيعته ومحب لمصلحته. وبهذا ينتشر فكر التمرد وفوضى الانعزال والحرب والعنف. حسب تورين، "روسو يعي أن الإرادة العامة لا يمكنها أن تحافظ على نقائها، وأن تفرض نفسها فرضًا مطلقًا على مصالح الأفراد والفئات الاجتماعية" [1]وهذا صحيح لأن الناس في اجتماعهم مع بعضهم البعض تحكمهم الأنانية والمصلحة الخاصة، كما قال هوبز. لكن لتأديب هذه الطبيعة ليس عن طريق فرض القوانين وعنفها، وإنما هو ذلك التوازن الفعلي المعقلن بين المصلحة الفردية والالتزام نحو الجماعة. لهذا، الإنسان كان متحضرًا، والمجتمع المدني هو من جعله متوحشًا أنانيًا قامعًا بفضل الامتيازات العملية والقانونية التي فرضتها جملة من الأفراد على حساب الآخرين، وبقي بهذا النزاع والصراع معلنًا وضع المجتمع المدني.

فحسب ألان تورين، فإن روسو "يريد أن يعيد الإنسان إلى النظام بتخليصه من الارتباك والفوضى اللذين خلقهما النظام الاجتماعي، وذلك هو هدف التربية: تكوين كائن طبيعي صالح متحلى بالعقل وقادر على المعايشة الجماعية" [2] وجب حسب روسو العودة إلى المجتمعات المدنية الصغيرة التي فتحت المجال لكل فرد من أفرادها للعمل لصالحها أولًا، والتفاعل الكامل مع المجتمع. وأخذ روسو بهذا مثال إسبرطة وأثينا، كونهما دولتين عادلتين سمحتا ببروز كل أشكال التفوق لأنهما وضعتا أسس الحرية والمساواة والعدالة في كل طبقة وفرد من أفراد مجتمعهما، حتى أصبح الجميع يعرف بعضه البعض، في حين أن في المجتمع الحداثي نعرف ما يملكه الآخر وعدد ممتلكاته، ولا نتعامل معه ولا نعرف اسمه. إنها الطبقية التي خلفها المجتمع الحديث.

من خلال العودة إلى الطبيعة الأولى للإنسان، يتحدد هو وأفراد المجتمع على أن يتعاهدوا للدخول في المجتمع المدني ليس فرضًا ولا إلزامًا، وإنما بإرادتهم الخاصة للحفاظ على أمنهم وأمن شركائهم وممتلكاتهم. فيتنازل الأفراد عن بعض حقوقهم وملكيتهم وفقًا لقانون معياري وليس استبدادي، خاصة وأن الدافع الاجتماعي ليس الحرب أو العنف وإنما الملكيات الخاصة، لأن الإنسان قرر أن هذا ملكه والغير أيضًا. لذا وجب العدل. فليس ميثاق هذه الملكية من حيث تكوين دولة تكون مؤسساتها عبارة عن مراقب

---

[1] ألان تورين **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص 27

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، المصدر نفسه ص 43.

لعمل هذه الحريات في ظلها وليست قانعة لها. "لأن الفرد تعهد بأن يقبل القانون بوصفه المعيار المطلق لأفعاله، إن العقد الاجتماعي يكون شخصًا اصطناعيًا" [1] المقصود هنا أن القانون نتاج للإرادة الحرة والعامة، وليس الخاصة. فالكل راهن على حريته في إطار حرية الآخرين، وأن الكل حر في ممارساته حقوقه الطبيعية مع الالتزام الأخلاقي نحو الغير والجماعة المقابلة، وفي النتيجة إرادة الفرد تعبر عن إرادة الجميع.

وعليه، فروسو ليس ناقدًا حداثيًا فقط، بل هو الثائر على الحداثة حسب تورين الذي يصفه بالتجاوز المستنير: "إن الفكرة التي تقول إن الحداثة تقود بذاتها إلى مجتمع عقلاني (...) هذه الفكرة تغدو غير مقبولة لدى روسو، فالمجتمع ليس عقلانيًا والحداثة تفرق أكثر مما توحد، وتجب معارضة آليات المنفعة بالإرادة العامة، ولاسيما بالعودة إلى الطبيعة، أي إلى العقل والعثور من جديد على الائتلاف بين الإنسان والعالم. ومن روسو تصدر في آن واحد فكرة السيادة الشعبية" [2] ليُوفِّق بين الأنيَة والجماعة، باعتبار أن هذا التوافق جوهر الوجود الإنساني، فيجب أن يحرص الإنسان على مصلحة العامة ويبتعد عن المصلحة الشخصية، وبهذا تنشأ لدى الإنسان ميولات تجاه نفسه ومجتمعه.

هذا ويعطي روسو تعريفًا للإرادة العامة (Volonté générale) بقوله: "ما دام أن جملة من الناس مجتمعون ويعتبرون أنفسهم هيئة واحدة، فليس سوى إرادة واحدة تتصف باتجاه المحافظة المشتركة وباتجاه الرفاهية العامة" [3]فهذه الإرادة هي القادرة على قيادة الدولة وتحقيق السيادة الشعبية، وكذا تحقيق المنفعة والخير المشترك. إذ يؤكد روسو أن أي عمل لا يحقق هذه المنفعة فهو بالضرورة لا يعبر عن الإرادة العامة.

وهذا ما سيمتد مع كانط حسب تورين. فكانط يستند في تحديده للخير الأسمى على مبدأ الأخلاق، بحيث أنه يستمد قيمته من الإرادة الطيبة، فهي المسوغ الوحيد للأفعال الأخلاقية، وهي المصدر الوحيد كذلك لتأسيس القيمة الأخلاقية. يقول كانط في هذا الصدد: "من بين كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وبوجه عام خارج العالم، ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرا دون تحفظ إن لم تكن الإرادة الخيرة" [4]بمعنى أنه لا يمكن أن يكون هناك فعل صادق وحقيقي إلا إذا كان يتجلى في هذه الإرادة التي تمكن الإنسان من الخروج بمحض إرادته من حب المنفعة لنفسه إلى حب المنفعة للآخرين. ولتوضيح معناها الحقيقي

---

[1] ليو شتراوس وجوزيف كورسى، **تاريخ الفلسفة السياسية**، مرجع سابق، ص 149.

[2] ألان تورين **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص44.

[3] جون جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، مرجع سابق، ص169

[4] إيمانويل كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر، محمد فتحي الشنيطي، دار المهضة العربية، بيروت، ط2، 1969، ص51.

المتجذر عند كانط، يؤكد أن "الإرادة الطيبة ليست إلا عقلًا عمليًا" [1] فهي ليست نسبية، بل تمتاز بالمطلقية، ولذلك تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها لتكون غاية في حد ذاتها لا مجرد وسيلة، "فهي الشرط الوحيد الذي له قيمة في ذاته بدون قيد أو شرط" [2] باعتبار أنها تفوق كل مصلحة خاصة. وكانط هنا يعارض أن يكون الفعل الأخلاقي خاضعًا لقوى خارجة عن إرادته، مما يجعل هذه الإرادة تتميز بالاستقلالية لتكون وحدها المسؤولة عن كل ما يصدر منا من أفعال.

فكل هذا الامتياز للإرادة الخيرة، التي تطالب بالخير الذي يمس كل الإنسانية على حد سواء، لا بد لها أن تستند إلى فكرة أساسية تقوم على دعامتها، وهي فكرة الواجب الأخلاقي، والذي بدوره يكون سلطة العقل ذاته. بمعنى أنه إذا كان ضروريًا في تنظيم حياة الإنسان وعلاقاته، فلا يمكنه أن يخرج عن منطقه. ولذلك يقر كانط على تلك الأهمية التي تتميز بها الأفعال الأخلاقية، خاصة عندما تمتثل للواجب في حد ذاته، وليس أن تكون هناك غاية منافية لهذا الواجب. فالفعل الأخلاقي الذي يوصف بالواجب هو ذلك الفعل الأخلاقي الذي "يؤدى احترامًا للواجب وتقديرًا له، ولا يكفي أن يكون الفعل الأخلاقي مطابقًا في نتائجه لمبدأ الواجب" [3]بمعنى أن يكون منزّهًا عن أي دافع إمبريقي، ويكون هذا الواجب إنسانيًا يمتثل للكونية.

فإذا كان الجهد الذي قام به كل من روسو وكانط في إقامة إرادة عامة وخيرة يهدف إلى إخراج الإنسان من ضغط الأوامر والتبعية إلى تأسيس قيم جديدة تتعارض مع الفردية الخاصة والمحايدة، فإنه حسب تورين: "أخلاق كانط وسياسة روسو التي تقترح خضوع الفرد المطلق لإرادة عامة تبني مجتمعًا إراديًا وطبيعيًا في آن واحد، أي المجتمع الذي يؤمن التواصل بين الفرد والجماعة ويؤسس الرابط الاجتماعي كضرورة وكحرية معًا" [4] بمعنى أن الإرادة التي يدعو إليها كلا من روسو وكانط أساسها العقل والحرية لبناء مجتمع يحقق سيادته معتمدًا على ما يحمله من قدرة على فعل ذلك سواء ببعده الاجتماعي أو ببعده الفكري، ليتمكن من الوصول إلى المكانة التي تسهّل عليه الخوض في قضاياه المختلفة.

المبحث الثاني: التاريخية ومصير الحداثة

---

[1] إيمانويل كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، المصدر نفسه، ص92.

[2] عادل ظاهر، **نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1990، ص304.

[3] محمد مهران رشوان، **الفكر الأخلاقي للفلسفة الغربية**، قباء للطباعة والنشر، القاهرة، دط، ص160

[4] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص46.

لقد تغيرت مبادئ الفكر بشكل متسارع منذ اللحظة التي أعلن فيها الفكر تحرره من قيود الكنيسة، وهو ما حتم على الفلاسفة تطوير الأوضاع التي كانوا يتعايشون معها. الأمر أدى إلى انشغال كل فئة حسب اهتماماتها، وكان من الضروري التمسك بعجلة التقدم والتطور بشكل أكبر، مما أدى إلى احتضان الحداثة. ونتيجة لذلك، تجذرت الحداثة من كونها فكرة لتصبح مرتبطة بجل أفعال الإنسان وقوانين الطبيعة والتاريخ، وهو الأخير الذي حظي باهتمام تورين كونه النقطة الحاسمة في تأويل الحداثة.

المطلب الأول: التاريخية عند توكفيل أوغست كونت.

ينطلق الفيلسوف وعالم الاجتماع ألان تورين في تأويل الحداثة من نقطة رئيسية، ألا وهي التاريخانية (L'historicité)، إذ يؤكد على ضرورتها في المجتمع الإنساني الذي يتعايش في بيئته المتغيرة باستمرار. فما يدعوه "تاريخية" هو أن "المجتمع الإنساني لا يمكن أن يُرد حصراً إلى جسم يستعيد ذاته في غير تبدل، ولا يتحول إلا بتبدلات فجائية تسببها أحداث داخلية أو خارجية. ولا تقتصر قدرته على التواؤم مع بيئة متغيرة وعلى تبديل قواعد سيره الخاص تبديلاً مستمرًا، بل هو قادر على أن يضع إلى جانب نظام نشاطاته نظام تمثلاته، ولديه قدرة رمزية تمكنه من بناء منظومة معرفة وأدوات تقنية يتدخل بواسطتها في سيره الخاص" [1] ولذلك فإن المجتمع بكل تمفصلاته لا بد أن تكون له القدرة على إنتاج نفسه بنفسه دون أي قوة خارجية، وذلك من خلال ممارساته ونشاطاته المتعددة التي تؤكد على وجوده الفعلي. ويرتكز ذلك على النموذج الثقافي الذي يوجه الفعل التاريخي، مما يسهم في تحديد الصلات الاجتماعية.

ويرى تورين أن التاريخية تقوم على مكونات أساسية لا يمكن تجاوزها أو تخطيها، وتتمثل في: المعرفة، المراكمة، والنموذج الثقافي: [2]

أ. المعرفة: وهي أولى مكونات التاريخية، وهي أساسية جدًا في تحليل المجتمع، إلا أن دورها محدود جدًا في هذا التحليل في الوقت ذاته. فهي أساسية لأنها تبرز أكثر ما يبرز قدرة الإنسان على أن يخلق عن طريق المعرفة صورة للعالم وللعلاقات الاجتماعية، وكذلك لما هو غير اجتماعي.

ب. المراكمة (التراكم): للمراكمة على الدوام وجوه استخدام اقتصادي، فالذين يتصرفون بها يقومون بدور أساسي في الإنتاج، وإن كان دورهم الرئيسي دينيًا أو سياسيًا. وبمقدار ما تكون المراكمة هامة، فإنها تبدل بالمقدار نفسه شروط الإنتاج.

---

[1] ألان تورين، **إنتاج مجتمع**، تر، الياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1976، دط، ص 26.

[2] ألان تورين، **إنتاج مجتمع**، المصدر نفسه، ص 30، 32.

ج. النموذج الثقافي: إن حالة القوى المنتجة في مجتمع ما لا تحدده بشكل كاف، بل لا بد من أن تفعل ذلك علاقات نشاطه وقدرته على التأثير على هذا النشاط. وتُدرك هذه المسافة من زاوية ثقافية، فكل مجتمع يوجهه إدراك القدرة الخلاقة، وهو ما يسميه تورين "النموذج الثقافي".

وبهذا، يصبح للتاريخية مفهومًا وبعدًا مغايرًا، إذ تتجلى القابلية هنا للتغير والتطور إلى وضع أرقى من الوضع السابق. فيصبح للفرد التوجه نحو الاستقلالية في التصرف في خضم انشغالاته التي يتوجها الإنتاج. هذا الأخير الذي يُدخل الفرد في طريق جديد يُصرح بنفسه دون خوف، ويتماشى مع تاريخيته التي تثور ضمن الاستكشاف وفسخ كل العقود والقيود المُظللة له.

وفي هذا السياق، يؤكد ألان تورين على أهمية التاريخية، معتبرًا أن "فكر التاريخية ذا أهمية كبرى سواء اكتسى طابعًا مثاليًا أم لا. إنه يماثل بين التحديث وتطور الفكر البشري، بين انتصار العقل وانتصار الحرية، بين تكوّن الأمة والانتصار النهائي للعدالة الاجتماعية" [1]بالرغم من أن الفكر التاريخي يجعلنا ننفتح على فضاء يجمع بين حريتين، فردية وجماعية، يظهر الجانب المضاد لليبرالية وكذلك المعادي للمسيحية، مما يؤدي إلى خضوع الأفراد لممثلي المجتمع، أو بعبارة أخرى، إلى التبعية الاجتماعية. هذا الموقف سيؤثر فيما بعد على مجموعة من المفكرين مثل دوركايم وغيره، إلا أن التاريخية تسهم في تطور البنية التحتية للإنتاج والقدرة الذاتية عليه دون أي تكتلات خارجية، مما يمكّن الفرد من تجاوز كل العقبات، وهكذا يتجاوز العنف الذي واجه هذه التاريخية.

ومع ذلك، يرى ألان تورين أن التاريخية ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالثورة، حيث يؤكد بقوله: "تجمع الفكرة الثورية ثلاثة عناصر: إرادة تحرير قوى الحداثة، النضال ضد نظام قديم يعرقل التحديث وانتصار العقل، وأخيرًا تأكيد الإرادة الوطنية التي تتطابق مع التحديث. لا توجد ثورة إلا وهي تحديثية وتحرير ووطنية" [2] تهدف الثورة إلى تحرير التاريخية من الفكر القديم ومن أي إيديولوجيات تسعى للهيمنة، من أجل المضي قدمًا نحو تحرير الفكر الإنساني وتحديث المجتمع.

ألكسيس دو توكفيل (Alexis de Tocqueville 1805/ 1859)[*]

قدم توكفيل صورة أكثر عمقًا ومعنى للتاريخ، متجاوزًا بذلك كل أنواع العنف من خلال نبذه للثورة وما تتضمنه من خلفيات. واهتم بالحياة الاجتماعية والثقافية، على غرار بعض معاصريه، وكذلك بعض

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 94.

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 98.

[*] **ألكسيس دوتوكفيل** يعتبر أحد أهم المنظرين والمفكرين والسياسيين الذين عرفتهم فرنسا في القرن 19، من خلال مؤلفات عدة التي اهتمت بتحليل الثورة الفرنسية والديمقراطيات في أمريكا والديمقراطيات الغربية بصفة عامة، من أشهر مؤلفاته: عن الديمقراطية في أمريكا، العهد القديم والثورة

الأفكار التي تسعى السلطة أو الفكر لتحقيقها. اعتمد توكفيل على مبدأ أساسي في بناء حياة اجتماعية قائمة على التفاعل والتفاهم والمقاومة ضد أي سلطة تعسفية أو إقصاء، ويتمثل هذا المبدأ في المساواة التي تلغي كل التجاوزات والفروقات بين فئات المجتمع. وعليه، يؤكد تورين في قوله: "ولا أحد أكثر أهمية من توكفيل لأنه يبدو في أول وهلة كما لو كان يؤمن بفكرة أن للتاريخ اتجاهًا، فهي ضرورة طبيعية لا مفر منها، تنقلنا من الأرستقراطية إلى الديمقراطية، ومن عدم المساواة والفوارق بين الشرائح والطبقات إلى التكافؤ في الفرص، التي هي إلغاء لعوائق الحرية أكثر منها إخفاء للاختلافات" [1].

أراد توكفيل القضاء على النظام القديم ومحاولة التركيز على الاندماج الاجتماعي والثقافي، وهذا ما حاول تقديمه في كتابه الديمقراطية في أمريكا، معتقدًا بالتقارب بين أمريكا وأوروبا في مسألة تحقيق الديمقراطية. فقد أدرك توكفيل بعمق أهمية الحركات الاجتماعية في حركة المجتمع [2] حيث كان لهذه الحركات الاجتماعية دور فعال في تحديد طبيعة النظام السائد. كما أن اهتمام توكفيل كان منصبًا على التغيرات السياسية التي كانت تمس أوروبا، خاصة الثورة الفرنسية عام 1830. في خضم ذلك، عالج مسألتين مهمتين، هما الحرية والمساواة، وهما الشرطان الوحيدان اللذان تستطيع الديمقراطية أن تتحقق في ظلهما، وعلى هذا الأساس يجدر التأكد من تواجد كلاهما.

فالمساواة، حسب توكفيل، تتحقق ضمن الحق المشترك، وذلك بتجاوز الفروقات بين الفقراء والأغنياء من أجل تقريب المسافة وإنشاء علاقة بين الفئتين. ويمكن إنجاح هذا الأمر بانخفاض الحواجز الاجتماعية والثقافية، مما يسهل اشتراك أكبر عدد ممكن من الأشخاص. فالديمقراطية، حسبه، قائمة على التفاعل الاجتماعي. إلا أن توكفيل كان منبهرًا بالنظام الأمريكي بعد زيارته ودراسته للأوضاع الاجتماعية والثقافية، حيث تأكد بأن نظامها يعتبر نموذجًا لابد من الأخذ به، لأنه يعد نموذجًا مثاليًا لتحقيق الحكم الديمقراطي الذي بصدده تتحقق المساواة والحرية. ويؤكد على ضرورة السعي لتطبيق هذا النظام في الدول الأوروبية لتحسين ظروفها، فهو يوضح أن أمريكا تبقى صامدة وقوية بفعل "حكومتها الفيدرالية والحكم الذاتي للمحليات واستقلال السلطة القضائية" [3]

لكن توكفيل سرعان ما يكتشف، من خلال دراساته وتحليلاته العميقة، أن الديمقراطية التي تترأسها المساواة والحرية محيطة بعدة أمراض أو مخاطر، تتجلى في الفردانية التي يحذر منها توكفيل. إذ تعد

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 103.

[2] هارفي مانسفيل، **دوتوكفيل مقدمة قصيرة جدا**، تر: مصطفى محمد فؤاد، مراجعة، هاني فتحي سليمان، هنداوي، 2017، ص43.

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 104.

الفردانية موقفًا فكريًا في مواجهة الظروف الاجتماعية، وهي إرادة لإثبات الفرد ذاته بذاته وبالتالي تحقيق استقلاليته. وقد صب الفرد اهتماماته بالجانب الخاص في الحياة الاجتماعية دون الجانب السياسي، الذي اعتبره خارج مسؤولياته وهو ضمن شؤون الدولة. وعلى هذا الأساس "تقوقع مع نفسه في مجاله الخاص بينما ترك المجال العام والشأن السياسي لتتكفل به الحكومة"

يرى توكفيل أن الفردانية سبب للفوضى، لأن الالتزام بها يؤدي دون شك إلى الغلو في التمركز حول الذات وإقصاء الآخر وتهميشه. ومن هنا، تتحول الأزمة من سياسية إلى أخلاقية. فبعدما حارب المواطنون النظام القديم بما يتضمنه من كل الامتيازات وقضوا عليها، سعى أولئك المواطنون إلى تحقيق المساواة في جانب آخر، ألا وهو الفكر. فقد أصبح الاعتقاد عندهم أنه من الضروري التساوي في القدرات الفكرية، الأمر الذي يهدد وبشكل مطلق الديمقراطية، حسب توكفيل.

يرى تورين أنه، بالرغم من محاولة توكفيل الصمود في وجه الثورة وسعيه لإيجاد حل يقف في وجهها، إلا أنه يستعين بالذات المسيحية، التي تعجز اليوم في مقاومة الاقتصاد السياسي. يقول تورين في هذا الصدد: "هذا اللقاء مع توكفيل كان وداعًا أخيرًا للفكر المرتبط بالحق الطبيعي وبالثنائية المسيحية والديكارتية" [1] ذلك أن الثورة الصناعية اجتاحت العالم ولم يعد الحديث عن الإنسان بشكل عام، وإنما خلقت حداثة تتجاوز عالم الأفكار وكونت أفرادًا فاعلين يخلقون أنفسهم، ولا تخلقهم الأنظمة أو المؤسسات أو الطبيعة.

2-أوغست كونت(Auguste Conte 1798/1837)

يعتبر أوغست كونت أن الثورة الفرنسية مهدت لوضع يتميز بالسعي لإقامة نظام جديد على أنقاض النظام القديم، والذي نقصد به النظام الإقطاعي. وقد أفرزت الثورة، حسب كونت، فوضى وعزلة للفرد، بمعنى أنه أصبح مغتربًا عن نفسه، يعيش في فضاء اللاحقيقة واللامعنى، مستنكرًا وجهته وهدفه. إنه خنق لقدرة الفرد على استيعاب نفسه كفاعل في خضم التحولات القائمة، لأن الثورة (Révolution) كانت حركات تتميز بتغليب الفرد على الجماعة، وكذلك تغليب الحق على الواجب، مما جعل طابعها ميتافيزيقيًا.

كونت، مؤسس الوضعية، حاول من خلالها معالجة الظروف الاجتماعية التي آل إليها المجتمع الفرنسي إبان الثورة الفرنسية. فقد وصفت هذه الفوضى بأنها مست شتى الجوانب: الاجتماعية،

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 106

الاقتصادية، السياسية، وحتى الفكرية، حيث وصفها كونت بـ"حالة الفوضى العقلية" [1] فاستجمع فكره في فهم هذه المشاكل، وأدرك أن الحل يتمثل في العلم، لأنه السبيل الوحيد للتقدم. وعلى هذا الأساس، سعى كونت من خلال "قانون الحالات الثلاث" إلى خلق دين علمي جديد قد يؤدي إلى وظائف التكامل الاجتماعي.

قانون الحالات الثلاث عند أوغست كونت:

أ. المرحلة اللاهوتية (L'état Théologique):

تعد هذه المرحلة نقطة الانطلاق للوعي البشري، حيث وجد الإنسان نفسه أمام جملة من الظواهر الطبيعية الغريبة. "في هذا الطور كان الإنسان يفسر كل الظواهر الطبيعية التي يراها أمامه بردها إلى أسباب خارقة للطبيعة، فيقرر أن ثمة عللًا خفية تعلو على الطبيعة، ويسميها إلهًا أو أشباحًا" [2] كانت هذه الظواهر أقوى منه بسبب نقص الخبرة والمعرفة، فحاولت الذات الإنسانية فهمها وحماية نفسها من هذه القوة. وهكذا، تساءل الإنسان عن أصل هذه الظواهر وكيفية السيطرة عليها. لكن التأثير العظيم الذي تركته عظمة الكون وقوانينه جعله يخشاها ويعتقد أن قوة خارقة تمثلت في الإله، وتعددت الآلهة عنده. ونتيجة لذلك، ظهرت طقوس مختلفة، مثل السحر، حيث ساد التفكير الغيبي وغاب الاحتكام للعقل، الذي تكبل عن معرفة الحقيقة، فكان "الكون كله خاضعًا للنزوات الاعتباطية لهذه القوى" [3]

ب. المرحلة الميتافيزيقية (L'état métaphysique)

تميزت هذه المرحلة بالتأمل العقلي والبحث عن الجواهر والمعاني، حيث ظهر نوع من تفسير الظواهر التي تخضع للتجربة، وكان ظهورها تلقائيًا وضروريًا. في هذه المرحلة، حل المجرد محل المشخص، وحل الاستدلال محل الخيال، أما الملاحظة فكانت ثانوية فيها [4]

ج. المرحلة الوضعية (L'état positif)

تميزت هذه المرحلة بتجاوز العقل الإنساني لمرحلة الخرافة والتجريد، وبلغ درجة كبيرة من الوعي العلمي. فالمرحلة الوضعية، وفقًا لكونت، هي المرحلة النهائية التي يستقر عليها العقل البشري خلال مراحل تطوره، إذ "عدل العقل البشري طريقته في التفكير في الظواهر المحيطة به، واهتم بما يكتشفه

---

[1] لفي بريل، **فلسفة أوغست كونت:** تر: محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1952، ص12

[2] ول ديورانت، **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي**، مرجع سابق، ص454.

[3] نصيرة جعيداني، **تطبيق القانون العلمي في دراسة الظاهرة الاجتماعية عند أوغست كونت**، دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد8، ص134

[4] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص318.

بواسطة التركيبات العقلية والملاحظة" [1] في هذه المرحلة، تطورت الذات الإنسانية لتصبح ذاتًا عارفة تجاوزت مرحلة الخيال، وأصبحت في طورها النهائي.

كان هدف كونت هو التخلص من الأوهام الفردية والانتقال من "الأنا" إلى "النحن". فهو يلغي الفرد باعتباره ليس موضوعًا للعلم. فالمجتمع عند كونت هو وحدة حية مركبة، لا يجب رؤيته كفرد، وإنما يتم تجاوز الصراعات والبحث عن الأمن والسلم للمجتمع. الإنسان لا يوجد بوصفه إنسانًا فقط، وإنما الإنسانية تعود إلى المجتمع. ومن هذا المنطلق، رفض كونت النظرة الفلسفية القديمة التي ركزت على الفرد، وسعت الفلسفة الوضعية إلى إبراز الارتباط بين الفرد والجماعة من الناحية العملية والعلمية. كما أن الاهتمام بالإنسانية عند كونت يتجلى في مبدأ التضامن الاجتماعي، الذي يعتبر ملائمًا في كل زمان ومكان.

يرى تورين أن الوضعية، رغم الحلول التي اقترحتها ومحاولتها خلق مجتمع جديد تحكمه قوة العلم ودين الإنسانية، تبقى في حدود اليوتوبيا، خاصة في رغبتها في الجمع بين العقل والإيمان. ولهذا يقول تورين: "يأتي ضعف الوضعية من كونها غريبة عن التقاليد الثقافية التي تواجهها" [2]

يوضح تورين هذا الضعف الذي أصاب الوضعية، إذ حاولت خلق التوافق بين العام والخاص، وبين الحق الطبيعي والمصلحة الفردية، إلا أن دين الإنسانية يبقى يتخبط بين هذين المجالين ليفرض نفسه، ولكن دون جدوى. ولهذا السبب، حسب تورين، ظلت الوضعية بلا أثر على الممارسات الاجتماعية[3]

التحليل التاريخي عند تورين:

الدراسة التحليلية للتاريخية عند تورين تحيلنا إلى موقع الذات في خضم التحولات الفكرية والاقتصادية والإنتاجية. فبالرغم من أن التاريخية قد استُبعدت واعتُبرت غير إنسانية، إلا أن تورين يؤكد أنها كانت نزعة إرادية تتماهى فيها الذات والتاريخية. ولذلك، يتخذ تورين موقفًا من الثورة الصناعية والفرنسية، حيث تماهت العقلنة والتحديث مع المادية. فهو يسعى إلى معرفة ركائز تاريخية أخرى تكون الذات فاعلة فيها في مجتمع فاعل. ولذلك، نتساءل: إذا كانت التاريخية الكانطية تنص على الإبداع، والتاريخية الوضعية تنص على التكامل والوحدة الحياتية، فكيف هي عند هيغل وماركس؟ وما هي وجهة نظر ألان تورين منهما؟

---

[1] لفي بريل، **أوغست كونت**، مرجع سابق، ص16.

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، ص110.

[3] المصدر نفسه، ص111

المطلب الثاني: التاريخية عند هيجل وماركس

1. هيجل: Heggel (1770-1831)

ولِمَ لا يكون الانتقال إلى تاريخية هيغل من أهم المراحل الحداثية حسب تورين؟ فقد كانت نهاية الثورة الفرنسية مفهرسة بتشتت طبيعة الإنسان وضياع حقوقه الطبيعية، إذ يبقى السؤال مطروحًا في كل مرحلة فكرية عن ذاتية الإنسان وما يريد وفيما يطمح. ينطلق تورين من الدياليكتيك الهيغلي من أجل غاية سنصل إليها بعد التوقف عند أهم النقاط في فكر هيغل التاريخي. حسب هيغل، فإن المنطق الذي يحكم مجريات الواقع ووقائع التاريخ هو الدياليكتيك (الجدل) (La logique dialectique). إنه الجدل الذي يقود إلى انتصار الروح المطلقة، وهو منطق التناقض، وهو أصل كل حركة وتطور وتقدم. يقول ول ديورانت: "إن التاريخ عند هيغل حركة منطقية (جدلية)، وهو في الغالب سلسلة من الثورات، يستخدم فيه المطلق الشعوب إثر الشعوب والعباقرة أدوات في تحقيق النمو والتطور (نحو الحرية). إن هذه العملية المنطقية (الجدلية) في سير التاريخ تجعل من التغيير مبدأ الحياة الأساسي (...) التاريخ هو نمو الحرية وتطورها" [1] فالتاريخ عند هيغل هو تاريخ الروح، ولا يمكن انفصال إحداهما عن الأخرى، وما الحرية إلا جوهر للروح ومسيرة من التغييرات التي يطمح الفرد من خلالها إلى إثبات وجوده الفعلي. فالروح هي الحقيقة الوحيدة التي يتبعها الإنسان، ويبقى تحت ظلها العالم المادي، وكل ما هو واقعي ومجسد فهو من تمظهرات الروح.

يمكن القول من خلال هيغل إن هناك التحامًا وثيقًا بين فكرة الروح، التاريخ، والحرية، حيث لا يمكن الحديث عن فكرة دون الأخرى. فالروح كما ذكرنا هي الوجود الحقيقي في فكر هيغل. يقول وولتر ستيس: "إنما الروح وحدة مثالية، وليس النفس والوعي والعقل إلا مراحل مختلفة أو جوانب لحياة واحدة تنبض فيها كلها بغير انقطاع" [2] فالروح هنا تتحقق من خلال العقل في التاريخ لأنه حسب هيجل " التاريخ ليس خليطا من المصادفات ولكنه تطورا عاقلا" [3] باعتبار أن العقل هو الوجود الحقيقي الذي يتجلى في الإنسان ذي الأبعاد الثلاثة: الاجتماعية، النفسية، والتاريخية.

إضافة إلى ذلك، "التاريخ هو المسرح الذي تشاهد الروح عليه وهي تكشف عن نفسها في حقيقتها الأكثر عينية، وتقوم بتقديم لطبيعتها الخاصة، بحيث تجعل نفسها بالفعل ما كانت عليه بالقوة. ذلك أن

---

[1] ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، مكتبة المعارف، لبنان، ط6، 198، ص ص 380، 381

[2] وولتر ستيس، **فلسفة هيجل**، ج2، فلسفة الروح، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2005، ص15.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، **دراسات هيجلية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص178.

التاريخ هو عرض للروح وهي تعمل على اكتساب المعرفة لما تكون بالقوة، والروح تنطوي في ذاتها على إمكانيات تقدمها وارتقائها وعلى ما ستكون عليه أيضًا، شأنها في ذلك شأن البذرة تحمل في جوفها كل طبيعة الشجرة، وطعم الفاكهة وشكلها، كذلك تتضمن البوادر الأولى للروح تاريخها كله" [1] إذ لا يمكن تجاوز تلك الأحداث التي مست العالم بأكمله ورميها في طيات النسيان، فهي الجزء الأساسي في تكوين حلقة تاريخية تتربع عليها الذات الإنسانية دونما تحيز أو تعسف.

وهنا بالتحديد يؤكد هيغل أن التاريخ يتحقق من خلال الصراع النابع عن الرغبة في النفي، ليتحول إلى فكرة معلنة في الواقع. ودافعه دائمًا يكون عدم الرضا بما يحيط بالإنسان. لنقل إن هذا الأخير يمتلك نزعة مساقة نحو البحث عن الأفضل والتجديد والتغيير في كل مرحلة من مراحل حياة هذه الذات التي "لا تحتفظ بجدية بقدر ما تريد اجتياز الصعوبات لاحقًا" [2] بمعنى أن الطموح والرغبات لا تتوقف، بل تستمر لتشكل في كل عصر وزمنية تاريخًا معينًا.

فالتاريخ حسب هيغل قائم على التغير والتطور، الذي بمقتضاه تعيش الإنسانية في وفاق مع النظام الطبيعي، ولا يمكن ذلك إلا من خلال الصراع والتناقض القائم على هدم السكون الذي يفني الحياة. ولذلك، لا يمكن للعالم الركود، فهو في حالة تغير دائم. "فالجدل الهيغلي لا يعني أن الأشياء في حالة انسجام وتصالح وتناغم، بل هي في حالة صراع قائمة، فلا يمكن أن نجد موضوعًا واحدًا يخلو من التناقض، فكل الظواهر تحمل في ذاتها وداخلها العناصر التي تؤدي إلى ضدها" [3] فالفكرة دائمًا ما تولد نقيضها من رحمها، كون هذا التناحر يؤول إلى مركب بينهما ليكتمل في النهاية.

فالجدل الهيغلي يعتمد على فكرة الأضداد، ومفادها أن تفسير أي فكرة يقودنا مباشرة إلى ضدها أو نقيضها. ويصبح من العسير التمييز بين الفكرة ونقيضها أو فصلها عنها" [4]هذا يدل على أن الجدل حركته متتابعة قائمة على ما قبلها، إذ لا بد أن تكون هناك حركة أولى لتتولد عنها حركة عكسية مغايرة تسمى بالنقيض، مما يستوجب ظهور ما يوحد بين الفكرة والنقيض، وهو ما يسمى بالمركب. علمًا أن الجدل الهيغلي هو ذلك التفاعل بين الفكرة ونقيضها، حيث تتبلور فكرة لتصل إلى أوجها، فتبدأ في التناحر مع فكرة تناقضها، مما جعل تورين يقول بأن التاريخ "تحركه مسيرتان متكاملتان: التمزق

---

(1) هيجل، **العقل في التاريخ ج1**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط2، دت، ص ص 86، 87.

(2) عبد الوهاب مطاري، **مقدمة في الأنثروبولوجيا الفلسفية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2011، ص127.

(3) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997، ص106.

(4) رينيه سيرو، **هيجل والهيجلية**، تر، أدونس عكرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1993، ص 14.

والتكامل"[1] فالمركب هنا هو من خطوات التقدم التاريخي. "الأضداد بناءً على فلسفة هيغل، تمثل التطور التاريخي، وهي التي تحدد كل شيء، ويبقى هدف الحرية النهائي هو معرفة هذا التطور والاستدلال عليه أيضًا بكلمة الحقيقة. وهكذا، فالتأكيد ينصب على أن الروح واعية، أو بتعبير آخر أن ثمة عقلًا في التاريخ" [2] فبما أن التاريخ عند هيغل هو الحلقة الرئيسية لعرض مسيرة الروح، فإن الروح ملتصقة بجانب آخر، والذي يشكل ماهيتها، ألا وهو الحرية.

تعد الحرية، حسب هيغل، الجوهر السامي للروح والغاية المطلقة للتاريخ. يقول ماركيوز: "حرية الروح مقولة أنطولوجية بقدر ما هي مقولة تاريخية" [3] فالروح لا يمكن أن تتواجد إلا من خلال الحرية. يقول هيغل: "أما إرادته الحقيقية الأصيلة فهي تصل إلى تحررها الكامل في الدولة" [4] إذ تعد الحرية مكمن الروح الذي تلجأ للتحقق من خلاله، كونها تخرجها من عالمها الداخلي إلى خارجها معتمدة على نقائضها. فالروح تحقق وعيها بذاتها من خلال أن يكون الفرد حرًا، وهذه الحرية تتجلى حقيقتها الواقعية من خلال الدولة التي تعبر عن المطلق. فهي بهذه الطريقة تعد مركبًا بين الفرد وكل ما يربطه من مؤسسات اجتماعية. يقول هيغل: الحرية هي الغاية المطلقة التي تتغنى بها الروح.

ويؤكد هيغل على أن الدولة ضرورية في الصيرورة التاريخية التي تنادي بها الروح وتتحقق من خلالها الحرية التي تناشد حياة الفرد. وهدف الروح هو تحقيق ذاتها في التاريخ ووعيها بنفسها. يقول هيغل: "الفرد كلي ضمنيًا، فالكلية هي جوهره والدولة هي الكلي الموجود بالفعل، وبالتالي فهي الفرد وقد تحقق بالفعل أو قد تموضع" [5] فالدولة تتضمن الكلي بحكم تنظيماتها وقوانينها الكلية والعقلية التي تساهم في الوعي الذاتي، وهذا الأخير يعد ماهية الحرية. هيغل يجعل من الحرية المفهوم الأساسي المطلق للسيرورة التاريخية، ليتضح أنه يخرج عن كل التأويلات التيولوجية، إذ يحاول إيجاد التناغم بين العقل والتاريخ، كما يحاول أن يجعل هذا الانسجام يتخلل كل من الحياة التاريخية والحياة الروحية العقلية.

فالوعي الذاتي هو الحقيقة اللامتناهية التي تعبر عن ماهية الإنسان الحقة، أي التعبير عن الذات. وهذا ما أشار إليه تورين في تاريخية هيغل، وهي الذات. فالوعي بالذات كما تناوله هيغل في كتابه

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص111.

[2] شاتليه فرانسو، **هيجل**، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط2، دمشق، 1976، ص 196.

[3] هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، تر، فؤاد زطريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1969، ص 19، 20.

[4] هيجل، **أصول فلسفة الحق**، تر: إمام عبج الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط3، 2007، ص54

[5] مرجع نفسه ص54.

فينومينولوجيا الروح "إن المطلق ليس جوهرًا فقط بل هو ذات أيضًا" [1]فالوعي الذاتي يتجلى في مجرى الحقيقة الكاملة.

ولذلك، فإن التاريخ حسب هيغل هو انطلاق رحلة لتتعرف الروح على ذاتها وتحقق حريتها. إلا أن هذه الروح لا يمكن أن تكون حرة إلا إذا كانت واعية بذاتيتها. يقول هيغل: "وإذا كان ثمة واقع لا مجال للمماراة فيه فهو امتلاك الروح للمقدرة على النظر إلى نفسها وبكل ما ينبثق عنها، ذلك أن التفكير يشكل بالفعل الطبيعة الأكثر صميمية وجوهرية للروح، إذا كان حقًا وفعلاً محايثًا فيها، مطابقًا لماهيته وطبيعته"[2] فهذه الروح هي روح مفكرة بامتياز، بكل جوانيتها وذاتيتها، كونها تسعى لتحقيق الحقيقة المطلقة.

لم ينازع أحد هيغل "في دفعه الطموح الثقافي للتاريخية إلى أقصى مداه... فبعد هيغل، لم يعد ممكنًا الحديث كما كان الأمر في القرن الثامن عشر عن الفاعلين الاجتماعيين بمصطلحات غير تاريخية. لقد أصبح العقل تاريخيًا مثل الذات" [3] إن العودة إلى تاريخية هيغل ما هي إلا بحث عن الذات الطبقية وإخراجها من التعالي الذي كانت خاضعة له في الفكر الكانطي، ومنه البحث عن الفاعل الاجتماعي.

2. كارل ماركس:

يعود تورين إلى التاريخية الماركسية ليبحث في ما إذا كان الفاعل الاجتماعي خاضعًا للدولة أم هو صانع لتاريخه. لا يخفى أن كارل ماركس كان رافضًا للتفسير العقلاني للتاريخ عند هيغل، حيث أخرج الجدل من الميتافيزيقا إلى الواقع البشري، وربط الاقتصاد السياسي بالفلسفة، وغير مفهوم الروح المطلق بالتشكيلة الاجتماعية الاقتصادية. وهكذا أصبح التاريخ مرتبطًا أكثر بالإنسان العامل والمنتج. ومن ثم، استمد التفسير العقلاني العلمي أساسه من البنية التحتية، وأصبحت العلاقات الاجتماعية تحتل المكانة الأسمى في فكر ماركس. يقول: "يكمن دور ماركس وإنجلز في كونهما نقلا الفكرة المادية من مجال الطبيعة والعلوم الطبيعية إلى مجال المجتمع، واتخذاها منهجًا عامًا لفهم تطور المجتمع ولفهم الكون، وتحقيق ممكنات تغييره. كذلك فإنهما قد اتخذا من الفكرة العلمية (المادية) سلاحًا في يد الجماهير في

---

[1] فتحي المسكيني، **هيجل ونهاية الميتافيزيقا**، تونس دار الجنوب للنشر، 1997، ص 34.

[2] هيجل، **المدخل إلى علم الجمال : فكرة الجمال**، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988، ص24

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص114.

معركتهم نحو مجتمع أفضل" [1] من خلال هذا التحول، نقلا الصراع من صراع فلسفي إلى صراع طبقي، حيث اعتبرا أن البناء التحتي للمجتمع هو الأساس في بناء هيكله الفوقي.

يرى كارل ماركس أن "الصراع الطبقي هو المحرك للتاريخ وبه تنتقل المجتمعات من حالة إلى أخرى، وعملية التغيير هذه هي نتيجة حتمية للصراع الذي تعد أطرافه طبقتين أساسيتين: طبقة مالكة لوسائل الإنتاج والثروة، مهيمنة على السلطة، وطبقة فاقدة لهذه الوسائل، وتتعامل كإحدى وسائل الإنتاج، وهذا ينتهي بهيمنة الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج" [2] وفقًا لماركس، الصراع هو الوسيلة الوحيدة التي تنتقل بها المجتمعات من مرحلة إلى أخرى، وهو يعبر عن التاريخ الاجتماعي للبشرية. ولا بد أن يكون هذا الصراع قائمًا على النظم الإنتاجية الجديدة، أو بشكل أدق، على الاقتصاد ووسائل الإنتاج المختلفة.

لذلك، فإن التاريخ حسب ماركس ينبني على الصراع الطبقي بين الفئات العاملة في المجتمع، مما يعني أن التاريخ عنده يتحقق عن طريق ثورة البروليتاريا. هذا الصراع لا يمكن أن يُبنى عليه دولة أو عدالة، بل يصل التاريخ إلى حقيقته عندما يدرك ذاته. يمكن ملامسة هذا التاريخ الذي يتحدث عنه ماركس من خلال المجتمع، حيث تكون وسائل الإنتاج متاحة للجميع وليست حكرًا على طبقة دون أخرى. في الحياة الاجتماعية، العلاقات والروابط التي تربط الأفراد تحددها علاقات الإنتاج بين الطبقات المختلفة.

فهذا الصراع الطبقي الذي يحاول من خلاله ماركس توضيح رؤيته الخاصة للتاريخية هو صراع اقتصادي في الأساس، مرتبط بالإيديولوجيا التي تتداخل بكل تفاصيلها مع القوة لتساهم في عملية التغيير. لذلك، كان لا بد من تجاوز هذا الصراع. ويعتبر ماركس أن "الثورة إحدى وسائل التطور الاجتماعي، وتهدف الثورة الاشتراكية إلى التخلص من الرأسمالية واستغلال الإنسان للإنسان" [3]فالهدف هو الثورة على الرأسمالية والقضاء على البرجوازية التي أدانت المجتمع تحت رحمة الطبقية والاستيلاب واغتراب الإنسان، الذي يصبح فيه العامل رهينة بقيمة السلع. ويعتبر ماركس "أن الاغتراب وصل ذروته في الرأسمالية" [4] وبالتالي يجد الإنسان قيمته مقابل قيمة السلعة التي ينتجها. لذلك، كانت الثورة على الرأسمالية من أهم ما حاول ماركس تحقيقه لتجاوز الرأسمالية والطبقة البرجوازية، واتباع ما تنص عليه الاشتراكية، حيث يبقى هناك تكافؤ للفرص وتساوي الأفراد في المجتمع، أي قيام عدالة اجتماعية.

---

[1] رفعت السيد، **ماركسية ماركس (هل نجددها أم نبددها؟)**، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 1998، ص15.

[2] إبراهيم عيسى عثمان، **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع**، دار الشرق، عمان، 2008، ص84.

[3] إبراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، دط، 1983، ص58.

[4] اريك فروم، **مفهوم الإنسان عند كارل ماركس**، تر: محمد رصاص، دار فكرية، دمشق، سورية، ط1، 1998، ص65.

لكن هذا الفكر الماركسي، الذي دعا إلى التحرر من الرأسمالية والاشتراكية وإلى الدخول في علاقات اجتماعية، لم يكن في صورته الحقيقية حسب ألان تورين. يقول: "لا يمهد فكر ماركس الأرض على الإطلاق للصيغة الإصلاحية... تلك الصيغة التي تعمل من أجل خدمة حقوق العمال ومن أجل تأثيرهم في القرارات الاقتصادية والاجتماعية. إن فكره ذو راديكالية متطرفة لدرجة أنه يرى في كل المؤسسات والأيديولوجيات أقنعة للمصلحة والسيطرة، ولا يؤمن إلا بالقوة الطبيعية التي لا تفنى، وبقوة التقدم والعقل وضغط الحاجات الإنسانية كوسائل للكفاح ضد النظام الرأسمالي" [1] هذه الراديكالية سرعان ما تتحول بالمجتمع والفرد، وخاصة الطبقات المتصارعة، إلى الاضمحلال عبر العنف الذي يستعين به ماركس للقضاء على الرأسمالية.

يرى تورين أن ماركس يلغي الفاعل الاجتماعي، وذلك لعدم رجوعه إلى الحركات الاجتماعية التي تقوم على الحرية والعدالة. فالفكر الماركسي، حسب تورين، في ظاهره ثورة على الاستيلاب والدعوة إلى بناء مجتمع قائم على علاقات صلبة تجنبًا للرضوخ تحت وطأة الرأسمالية، إلا أنه وقع في مغالطة غير متوقعة وهي تغييب الفاعل الاجتماعي، الذي يُعد أساس كل عمل جماعي وكل الحركات العمالية والاجتماعية التي تسعى لإثبات ذاتها. يقول تورين: "يستبعد فكر ماركس الفاعل الاجتماعي، ويرفض كل إحالة ليس فقط إلى الإنسان ككائن أخلاقي على طريقة القرن الثامن عشر، ولكن أيضًا إلى الحركات الاجتماعية التي تقودها قيم الحرية والعدالة" [2] وهنا تكمن النقطة المهمة التي لا يمكن تجاوزها، وهي أن ماركس يرفض الذات أو الدعوة إليها، بالرغم من أن الحركة العمالية لا تنفصل عنها، وهذا ما يعيبه تورين في تاريخية ماركس.

كما يعتمد تورين في نقده لماركس على اعترافه بعمل جورج لوكاتش، خاصة في كتابه التاريخ والوعي الطبقي، حيث يرى لوكاتش أنه إذا كانت البرجوازية تقوم على وعي طبقي ذاتي بعيد عن شمولية المسار التاريخي، فإن البروليتاريا على العكس من ذلك، فوعيها الطبقي مرهون بمصالحها مع الضرورة التاريخية. ولذلك "البروليتاريا ناتجة عن الأزمة الدائمة للرأسمالية، وهي التي تقوم بتنفيذ المحفزات التي تدفع الرأسمالية للأزمة" [3]هذا يؤكد أن العمال لا يستطيعون الارتقاء إلى مستوى الوعي الشمولي،

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص116.

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص117.

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص120.

والخروج من هوة الاغتراب يكون فقط عن طريق الحزب الثوري، الذي يُعد الوعي للذات، وهو ما لم يكن الفكر الماركسي يقتنع به، حيث ألغى الذات الطبقية.

وعليه، يؤكد تورين أن الحركات العمالية، التي تنتمي إلى الحركات الاجتماعية، هي التي تمنح الفاعل القدرة على العمل وفق مبادئ أخلاقية لتحقيق الديمقراطية. وهذا ما لم يدعُ إليه ماركس. فماركس لم يكن واعيًا بقوة تأثير الذات الطبقية، واشتراكيته كانت تسعى لتحقيق مصير تاريخي. والأخطر، حسب تورين، في الفكر التاريخي الماركسي هو إخضاع الفاعل للدولة.

في نهاية هذا الفصل، يمكن تلخيص التأويل أو التصور الكلاسيكي للحداثة عند ألان تورين كما يلي: انطلق من العقلنة والتحديث كمحاولة للخروج من هيمنة الأيديولوجيا الدينية، رغبةً في تأسيس عالم حداثي. كما ركز على تحليل المجتمع الحديث مع أبرز مفكريه مثل هوبز ولوك وثورة روسو على المجتمع الحديث، للتأكيد على المبادئ التي اعتبرت الأساس في بناء الحداثة آنذاك. وصولًا إلى التاريخية، حيث حاول إبراز الذات والفاعل داخل الحركات الاجتماعية، مع الأخذ بالجدل الهيغلي الذي لا يلغي الذات في تكوين التاريخ الفعلي، على عكس الحركات العمالية والاشتراكية التي دعا إليها ماركس، والتي ألغت دور الفاعل الاجتماعي. تورين يقر بأن مثل هذه التجاوزات في إلغاء فاعلية الفرد والمجتمع، وخاصة الذات، تؤدي إلى الوقوع في أزمة. وعليه نتساءل: ما هي هذه الأزمة التي تواجه الحداثة؟ وما نوع الأزمة التي تناولها ألان تورين؟

المبحث الثالث: أزمة الحداثة

إن الحداثة، كونها قطعت مسيرة طويلة من الأحداث والقضايا التي تتلاطم لتتوَّج بالسبيل الوحيد لكل أفق، قد أسست الإنسان باعتباره يسعى لإعادة الاعتبار بعيدًا عن كل تسلط أو تجبر. فالإنسان ببساطة أوجد ذاته من خلال الالتحام بينه وبين العالم الخارجي. ومع ذلك، يرى ألان تورين أن الحداثة قد وقعت في أزمة، أو بالأحرى تعثرت في مسارها تحت وطأة النقد والرفض، لا سيما مع فلاسفة الارتياب مثل ماركس، نيتشه، وفرويد، الذين سيطروا على الفكرة وقيدوها من حيث الجوهر. كما أن مدرسة فرانكفورت قدمت نقدًا للحداثة، وهؤلاء الذين يصفهم تورين بالمثقفين، لديهم وجهات نظرهم الخاصة حول الحداثة.

المطلب الأول: الأزمة مع فلاسفة الثالوث.

1 . كارل ماركس:

تبدأ أزمة الحداثة عند ألان تورين مع ماركس، الذي يعتبر خصماً لمعلمه هيجل فيما يتعلق بفكرة التاريخية. يقول تورين: "تعتبر الذات بالنسبة لماركس أيضاً هي خصمه الفكري الأساسي" [1]لا يخفى علينا أن ماركس قد زعزع مكانة الذات من خلال الضربة التي وجهها للكوجيتو الديكارتي؛ إذ هدم بديهية الوعي الديكارتي، مؤكدًا على مفهوم مختلف للوعي. يقول ماركس: "إن إنتاج الأفكار والتمثلات والوعي يرتبط قبل كل شيء وبصفة مباشرة بالنشاط والتبادل المادي للبشر. إنه لغة الحياة الحقيقية والواقعية، حيث تظهر تمثلات الناس وتبادلهم الفكري كتجلٍ مباشر لسلوكهم المادي. وينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما يتجلى في لغة السياسة والقانون" [2]هنا يتضح أن الوعي الذي يقصده ماركس مرتبط بالنشاط المادي؛ فهو يتجاوز الذات المثالية الهيجلية، التي تنزل من السماء إلى الأرض، بينما ماركس قلب هذه القاعدة، وجعل الانتقال من الأرض إلى السماء.

بالإضافة إلى ذلك، يُحدد الوعي لدى ماركس بالحياة الاجتماعية، أي أنه انعكاس للوضع الاجتماعي والمادي. ولذلك يؤكد ماركس أن "ليس وعي الأشخاص هو الذي يحدد وجودهم، ولكن على العكس من ذلك، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم" [3]وعليه، فإن الحياة المادية التي يركز عليها ماركس لابد أن ترتبط بالحياة الاجتماعية، أي أنها تنبع من الواقع الاجتماعي، وهو ما لا يدع مجالًا

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص147.

[2] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، **الإيديولوجية**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992، ص31.

[3] كارل ماركس، **نقد الاقتصاد السياسي**، تر، راشد البراوي، دار النهضة، ط1، 1992، ص3.

للشك. بناءً على ذلك، فإن الوعي عند ماركس جماعي وليس فرديًا. ويضيف تورين أن "مفهوم الشمول عند ماركس يتنوع بحسب النصوص ومراحل حياته، ولكن هناك وحدة في أعماله تتمثل في المادية، وهو ما يعني بالتالي النضال ضد النزعة الذاتية" [1]

2. فريدريك نيتشه:

إذا كان ماركس قد نفى الذاتية من خلال ربط الوعي بالإنتاج والمادة، فإن نيتشه يقدم رؤية خاصة بمطرقته التي حطم بها كل القيم وقلبها رأسًا على عقب. وصفت فلسفته أحيانًا بالفوضوية والعدمية، لاعتباره أن العصر الحديث هو عصر انحطاط. قدم نيتشه نقدًا لاذعًا للعقل الأنواري، وأكد ذلك بقوله: "إن البشرية لا تمثل تطورًا نحو الأفضل أو نحو الأكثر قوة أو نحو الأرفع بالطريقة التي نعتقدها اليوم. ولعل فكرة الترقي فكرة حديثة بمعنى أنها فكرة خاطئة" [2]

العصر الحديث، في نظر نيتشه، استحوذت عليه فكرة التحرر من القيود عن طريق الذاتية والعقلانية، مما أدى إلى التخبط في الانحطاط. وكان تجاوز هذا الانحطاط بالنسبة لنيتشه يتطلب قلب القيم رأسًا على عقب، خاصةً نقد العقل الذي اعتبره فلاسفة الأنوار الوسيلة الوحيدة للوصول إلى اليقين. ويرى نيتشه أن الإنسان فقد كرامته نتيجة لتمجيد العقل وسعيه للتعالي باعتباره مركز الوجود. أراد نيتشه تحطيم هذا المفهوم، معتبرًا أن العقل أصبح صنمًا للفلسفة، حيث أنتج قيمًا مرتبطة بالضعف، التبعية، والخوف. كما أسس لأخلاق مسيحية تشاؤمية جعلت الإنسان عاجزًا أمام تلك القيم، بسبب احتكامه للعقل. هذا الانحطاط يسمى عند نيتشه بالعدمية، حيث تُلغى حقيقة الإنسان الطامح للحياة، ويُستبدل بالفلسفات التي تحيد عن الطبيعة الغرائزية للإنسان، والتي تمتد إلى تراث سقراط.

تورين يشير إلى أن نيتشه يرتبط بالإعلان عن "موت الإله"، وهي اللحظة الحاسمة في الفكر الفلسفي الغربي، التي كانت الخطوة نحو خلق "الإنسان الأعلى". كان هذا الموت إعلانًا لنهاية الأكاذيب المتعلقة بالصورة الأخلاقية والميتافيزيقية التي رسمتها اليهودية والمسيحية. يقول نيتشه: "في الواقع، نحن الفلاسفة، نحن العقول الحرة، عند سماع خبر أن الإله القديم قد مات، نحس وكأن أشعة فجر جديد قد لمستنا، يفيض قلبنا لهذا الخبر بالشكران، بالدهشة، بالتوجس، بالانتظار. ها هو الأفق صافٍ من جديد، وإن لم يكن صافياً تمامًا. ها هي ذي سفننا حرة في استئناف سباقها، مهما كلفها الأمر. ها هي ذي كل

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 148.

[2] فريديريك نيتشه، **عدو المسيح**، تر: ميخائيل ديب، دار الحوار، ط2، دت، ص27.

جرأة المعرفة قد سمح بها البحر، بحرنا، ها هو ذا مفتوح من جديد، وإن لم يكن هناك أبدًا بحر مفتوح بمثل هذا الشكل" [1]بموت الإله، أنهى نيتشه "المسيح" الذي كان يقيد العالم بالدين. موت الإله، إذن، يعني القضاء على فكرة المركز والحقيقة الثابتة. كما يقول تورين: "موت الإله يعني أيضًا نهاية الميتافيزيقا، التي تتحدد باعتبارها البحث عن الصلة بين الوجود والفكر ووحدتهما" [2] نيتشه "لا يمكنه أن يجعل من الإله ضامنًا له من زيغ الشياطين" [3] لأن الإنسان، وفقًا لنيتشه، يحتاج إلى التحرر من تعاليم الإله المثالية التي قيدته.

هذا ويؤكد نيتشه أن الإله قد قُتل على أيدينا، إذ يقول: "ألم تسمعوا عن رجل أشعل فانوسًا في وضح النهار وراح يجري إلى الساحة العمومية وهو يصرخ دون توقف: إنني أبحث عن إله، إنني أبحث عن إله! وبينما كان يقف بين كثير من أولئك الذين لا يؤمنون بالإله، وأحدث صراخه ضجة، سأله أحدهم: هل ضاع الإله؟ وسأله آخر: هل تاه كالطفل؟ أم أنه خائف؟ أم أنه مختبئ؟ هل هاجر؟ وهم يضحكون ويصرخون. فقفز الأخرق بينهم وصاح قائلًا: لقد قتلناه" [4] فهو لا يربط موت الإله بمعناه الديني التقليدي، وإنما يوضح لنا تحرر الإنسان بتراجيديته في هذا الكون، مما يؤدي إلى رؤية جديدة لحقيقته الإنسانية بعيدًا عن أي سند مثالي.

إذا كان نيتشه قد أعلن عن موت الإله، فهذا لا يعني إنكار وجود الإله بالضرورة. هذا ما حاول كارل ياسبرز توضيحه عندما قال: "إن نيتشه لا يقول: 'لا يوجد إله' أو 'لا أؤمن بالإله'، ولكنه يقول: 'لقد مات الإله'". ثم يربط ياسبرز بشكل وثيق بين موت الإله والعدمية، مؤكدًا أن هذه العدمية ليست فقط نتيجة للتعالي، بل هي أيضًا نتيجة لإيمان الإنسان بالعقل والنطق، فالاعتقاد بمقولات العقل هو سبب العدمية" [5] بمعنى أن نيتشه كان واعيًا بما يسعى إليه، خاصة فيما يتعلق بوصول الإنسان الحديث إلى حالة تمرد ومحاولة تحريره من قيود العقلانية الصارمة.

يبين تورين أن نيتشه "يعارض بشراسة زهد رجال الدين والفلاسفة الذين يمجدون الصمت والفقر والعفة بإرادة القوة" [6] بالنسبة لنيتشه، فإن العالم الجديد الذي يسعى إليه يجب أن تحكمه إرادة القوة، لأن الإنسان الذي يعيش تحت رحمة الدين المستند إلى الطيبة يُقصى ويُفقد كرامته.

---

[1] فريديريك نيتشه، **العلم المرح**، تر، حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار لبيضاء، 2007، دط، ص ص 204، 205

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص151.

[3] عمر مهيبل، **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص88.

[4] Fridirich Nietzsche, **le Grais Savoir**, Aphorisme, Laibrairé généale de France,1993, p 125

[5] يسرى إبراهيم، **فلسفة الأخلاق فريديريك نيتشه**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005، ط1، ص146.

[6] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص154.

فإذا كانت العدمية تهدم كل القيم التي تتمتع بها الإنسانية، فإن نيتشه يدعو إلى وضع أسس جديدة وتهديم كل المقدسات التي تقف عائقًا في وجه الإنسانية التي فقدت قيمها. بموت الإله، تسنى للإنسان أن يتحرر من وضعه الذي عاشه في ظل التمركز حول العقل.

قدّم نيتشه نقدًا للعديد من جوانب الحداثة الغربية، كما عمل على نقد القيم بهدف خلق إنسانية جديدة تقوم على القوة والشجاعة. إنها "أخلاق السادة"، أخلاق القوة، التي تتجاوز الأخلاق القديمة المرتبطة بأفلاطون وأخلاق الواجب عند كانط، التي تجعل الإنسان مسلوب الإرادة في ظل قوانين قاهرة. ولهذا السبب تمرد نيتشه وسعى لخلق إنسانية جديدة مفعمة بالحياة تحت ظل إرادة القوة. يقول نيتشه في كتابه "هكذا تكلم زرادشت": "لقد تيقنت وجود إرادة القوة في كل حي" [1] فالسيادة هنا تنتقل إلى إرادة القوة بعد أن كانت تحت لواء التسامح والطيبة، وهي، حسب نيتشه، أخلاق الضعفاء؛ أخلاق بالية لا يمكنها تمكين الإنسان من تحقيق إنسانيته.

يرى نيتشه أن إرادة القوة هي الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الأخلاق الجديدة، حيث تُعتبر المصدر الأساسي لتحديد قيمتي الخير والشر، وتفصل بين نوعي الأخلاق. يقول نيتشه: "في تاريخ الشعوب هناك أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد" [2] وهنا يميز نيتشه بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة التي تستند إلى إرادة القوة، وأخلاق العبيد التي يغلب عليها طابع الضعف واليأس والخوف.

قدم نيتشه تقييمًا لعدة جوانب حضارية، نفسية وأخلاقية. أطلق العنان لقوة أخرى يحاول من خلالها تجاوز السرديات الحداثية التي تتغنى بالعقل والذات كدليل لتحقيق الوجود الإنساني. لذلك يرى نيتشه أن الوعي قد ولى عهده، وأصبح اللاوعي هو الأجدر بتحقيق فاعلية الجسد على حساب الفكر والذات. يقول: "إن الوعي، لدى نيتشه، هو دائمًا وعي أدنى بالنسبة إلى الأعلى الذي يخضع له أو يلحق به. ليس الوعي وعيًا للذات أبدًا، هو وعي الأنا (moi) بالنسبة إلى الهو (soi)، الذي ليس وعيًا من جهته، ليس وعيًا للسيد، بل هو وعي العبد لسيد لا يلزمه أن يكون واعيًا" [3] هذه العودة الديونيسيوسية التي حاول من خلالها نيتشه زعزعة الشعور من مركزيته وإعطاء القيمة للاوعي، حيث يصبح السيد هو الآمر والناهي.

يؤكد ألان تورين أن نيتشه بعيد كل البعد عن الدفاع عن الذات التي أرستها الحداثة، لأن نيتشه يخرج من "الحداثة عندما يدخل في الوجود اللاتاريخي، الذي لا يمكن أن يكون عالم المثل الأفلاطوني أو

---

[1] فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زاديشت**، تر: فيلكس فادس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية دط، 1938، ص 144

[2] Nietzsche, **Par delà le bien et le mal**, sixième édition, Paris, p 324

[3] جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، تر، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993، ص54.

اللوغوس الإلهي. إنه العلاقة بالهو والوعي والرغبة" [1] فنيتشه، حسب تورين، يلغي الإنسان التاريخي ويدعو إلى اللاتاريخي، باعتبار أن فكره غير اجتماعي. ويرجع ذلك إلى تنديده بالوهم الحداثي الذي يرتبط بالوعي العقلي الأنواري، وكذلك بالذات المسيحية التي ساهمت في تكوين الحداثة، كما سبق ذكره مع ديكارت.

يؤكد نيتشه أن "الوعي والشعور الداخلي هما أدوات دفاع الفقراء، بينما الأقوياء أنفسهم يحملون الحياة. والتعارض الذي يقيمه نيتشه بين السلوك الفاعل والسلوك الراد للفعل هو تعارض اجتماعي حقًا، وليس من قبيل المصادفة أن يوجه هجماته في آن واحد إلى الضعفاء والديمقراطية والنساء" [2] والهدف الذي سعى إليه نيتشه هو أن يدرك الفرد نفسه ككائن يحمل الرغبة ويستلهم كل نشاطاته وتعاملاته من اللاوعي، من جهة، ومن خلال الذات والحركات الاجتماعية التي حاول نيتشه هدمها من جهة أخرى.

يستدرك تورين قائلًا: "في اللحظة التي بدأ فيها تحليلي يتابع غروب التاريخية التي تابعت انتصارها على الإثنينية المسيحية، يستحيل علي أن أشير إلى ابتعادي عن نيتشه دون الاعتراف في الوقت نفسه بضرورة مساندة هجومه على الوضعية والتاريخية الخانقة أكثر، لأن ما ينبذه كذات وكوعي أقرب إلى ما يدعوه علماء الاجتماع التكييف الاجتماعي" [3] يعني هذا أن النقد الذي وجه إلى نيتشه فيما يتعلق بالذات، التي تجعل الفرد قادرًا على الاعتراف بنفسه ككائن فاعل، هو نقد مهم. ومع ذلك، يؤكد تورين موافقته مع نيتشه في جوانب أخرى، خصوصًا في انتقاده للحداثة وهجومه على الوضعية، التي لا تعترف سوى بالعودة إلى المجتمع بوصفه واضعًا للقوانين الاجتماعية والأخلاقية. هنا يركز نيتشه على إرادة القوة وعلى قلب كل القيم التي نادت بها الحداثة والتاريخية الخانقة، التي تحصر الفرد في كونه مستلب الإرادة.

---

(1) ألان تورين، **نقد الحداثة** مصدر سابق، ص 160.

(2) ألان تورين مصدر سابق، ، ص 161.

(3) ألان تورين ، المصدر نفسه، ص 146

. سيغموند فرويد:

مما لا شك فيه أن الحياة النفسية حسب فرويد تتكون من الوعي واللاوعي، ولكنه تجاوز الوعي وأزال عنه كل المبادئ وكشف كل أكاذيبه أي حسب بول ريكور"إزالة القناع عن الوعي الزائف" [1] فقد جعل فرويد اللاوعي هو الأساس والمتحكم الرئيسي في الحياة النفسية. يقول فرويد: "إن التحليل النفسي لا يمكنه قبول الرأي الذي يذهب إلى أن الشعور هو أساس الحياة النفسية، إنما هو مضطر إلى اعتبار أن الشعور مجرد خاصية واحدة للحياة النفسية، وقد توجد هذه الخاصية مع الخصائص الأخرى وقد لا توجد"[2] هذا الكلام يعبر عن الحرب التي شنها فرويد على الوعي، حيث اكتشف أنه حالة عرضية يمكن الاستغناء عنها. وقد أكده تورين بقوله: "ينادي فرويد بالكفاح ضد الوعي وضد الأنا" [3] ذلك لأن فرويد، مثل نيتشه، انطلق من اللاوعي بدلاً من الوعي، الذي يرغم الفرد على البقاء في الشك والحياة الزائفة.

ويؤكد تورين أن "فكر فرويد لا يمكن أن ينسجم مع أي تفسير يسعى لإضفاء السمة الأخلاقية أو الاجتماعية عليه، إذ لراديكالية فكره قوة هائلة" [4] ففكر فرويد يقوم على نفي الوعي المزيف ونرجسيته، مثلما فعل ماركس ونيتشه. فهو يعود إلى اللحظة الأولى للإنسان، التي يصفها بأنها متوحشة، وذلك بالعودة إلى العقدة الأوديبية، حيث يرى أن الحياة النفسية لا يمكن أن تُبنى على الحاضر فقط، بل يجب الرجوع إلى جذور الإنسانية.

ويضيف فرويد أن "الأنا" التي نعرفها في الفكر الحداثي لا تصل إلى الوعي بنفسها، لأنها تحت سيطرة "الهو". ويرى فرويد أن الجهاز النفسي يتكون من ثلاثة عناصر أساسية: "الهو، الأنا، الأنا الأعلى".

الهو (Id): هو الجزء الذي يولد مع الإنسان، ويحكمه مبدأ اللذة. هو مصدر الغرائز والدوافع الفطرية، ويعمل لتحقيق الرغبات دون النظر إلى العواقب. يقول فرويد: "ذلك القسم من الجهاز النفسي الذي يحوي كل ما هو ثابت في تركيب البدن، ويشمل الغرائز التي تنبعث من البدن، كما يحوي العمليات النفسية المكبوتة التي فصلتها المقاومة عن الأنا. وهو لا يراعي المنطق أو الأخلاق أو الواقع. اللاشعور هو الكيفية الوحيدة التي تسود في الهو" [5].

---

[1] بول ريكور، **صراع التأويلات، دراسات هيرمونيطيقية**، ترجمة منذر عياش، مراجعة جورج زيناتي ط 1 طرابلس 2005 ص 185.

[2] سيغموند فرويد، **الأنا والهو**، تر، عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، ط5، 1988، ص25.

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة** مصدر سابق، ص 164.

[4] المصدر نفسه، ص 164.

[5] سيغموند فرويد، **الأنا والهو**، مرجع سابق، ص 16.

الأنا (Ego): يمثل الذات التي تميز الإنسان عن غيره، وهو مركز الشخصية. تتمثل وظيفته في التوسط بين "الهو" و"الأنا الأعلى". يقول فرويد: "الأنا يقوم بالتوسط بين الهو والعالم الخارجي، ويستلم المطالب الغريزية من الهو... لكي يتولى إشباعها، ويستمد الإدراكات الحسية من العالم الخارجي، ثم يستخدمها كذكريات" [1] هنا، يسعى الأنا للحفاظ على التوازن بين العالم الخارجي والدوافع الداخلية.

الأنا الأعلى (Super Ego): يمثل الضمير والعقلانية، وهو الجزء الأسمى من الشخصية الإنسانية. يستمد قوته من العادات والتقاليد والمبادئ الاجتماعية. يقول فرويد: "الأنا الأعلى ليس مجرد أثر تركته اختيارات الهو المبكرة، ولكنه يمثل أيضًا تكوين ردة فعل قوية ضد هذه الاختيارات. علاقته بالأنا ليست فقط اختيارًا للقانون وإتباعه" [2] الأنا الأعلى يتشكل من ما يتعلمه الطفل من والديه ومدرسته ومجتمعه من معايير أخلاقية، لذلك تصبح الشخصية نتيجة التفاعل بين هذه الأنظمة الثلاثة.

فرويد أيضًا يرجع الدوافع الإنسانية إلى مصدرها الأساسي، المتمثل في الطاقة البيولوجية. هذه الطاقات تتجسد في غرائزتين: غريزة الحب (Eros)، التي تقوم على حب الحياة، وتشمل كل ما يسهم في الحفاظ على الحياة مثل العطش والجوع؛ وغريزة الموت (Thanatos)، التي ترتبط بالكره والحقد، وتشمل إيذاء النفس والآخرين. هذه الغرائز تتناحر فيما بينها، مما يولد ما يُعرف بالازدواجية العاطفية، التي تتغير وفقًا لمبدأ اللذة.

اللذة غالبًا ما تؤدي إلى إشباع الرغبات وتحقق التوازن الداخلي هربًا من الألم، لكن هذه الرغبات قد تؤدي أيضًا إلى الفناء، خاصة وأن الإنسان يعيش نوعًا من النرجسية التي تسعى للتغلب على الآخر. هذا التصادم بين الغرائز يخلق عدوانية شبيهة بما سماه هوبز "حرب الجميع ضد الجميع". وتظهر هذه العدوانية في الطفولة، حيث يتجه الطفل لحب والدته التي تلبي حاجياته، ويكن الكره لأبيه الذي يقمع رغباته. هذا يؤدي إلى نشوء عقدة أوديب (Complexe d'Oedipe)، وهي تحول من مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع. يحاول الطفل التخلص من والده ليحل محله، لكنه يدخل في أزمة نفسية، حيث يتناقض كيانه الداخلي ويقع في فريسة للعذاب والخوف. تبقى عقدة أوديب مكبوتة، حيث لا يستطيع الطفل تجاوز القواعد الاجتماعية والأخلاقية والدينية، مما يدخله في عالم الكبت. يقول ألان تورين: "لا يتم التكيف مع العالم الخارجي إلا عبر القهر. الخوف من الإخصاء هو الذي يدفع الابن إلى ترك الأم والتوجه نحو الواقع. إن ما يغرسه القانون في أذهان أعضاء المجتمع هو ضرورة تبعيتهم لمصالح المجتمع، والامتثال

---

[1] سيغموند فرويد، **معالم التحليل النفسي**، تر، محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط5، 1986، ص136.

[2] سيغموند فرويد، **الأنا والهو**، المرجع السابق، ص57.

للقواعد الداخلية، الذي يصفه علماء الاجتماع الوظيفيون كاكتساب يبدو ككبت لا ينعم أبدًا بالاستقرار" [1] وهكذا، يفقد الإنسان القدرة على إظهار مكبوتاته بسبب القانون الجمعي.

وهنا يقدم لنا تورين تفسيرًا يوضح من خلاله حقيقة المجتمع الرأسمالي فيما يتعلق باللذة والواقع، اللذين لا ينسجمان معًا حسب فرويد. فالاضطرابات العصابية التي يتعرض لها الفرد، والتي يكشفها التحليل النفسي، تنجم عن الغضب والقلق وتتحول إلى مكبوتات عن طريق القمع والمنع الذي يمارسه المجتمع، حيث يفقد الفرد حريته. يُعتبر هذا المجتمع، حسب تورين، مجتمعًا يتخبط بين قانون يفرض التعامل وفق أبجديات الوجود الاجتماعي، وبين المصلحة الشخصية والسوق حيث يحتدم الصراع والفوضى في محاولة التمسك بكليهما معًا. يؤكد تورين ذلك بقوله: "إن التعارض بين القانون واللذة يفسر بناء المجتمع الرأسمالي على تعارضين: من جهة بين البرجوازيين الذين تقودهم الرغبة في الكسب، وبين العمال الخاضعين للنظام، ومن جهة أخرى بين النشاط الاقتصادي، أي النشاط العام الذي تسيطر عليه المنافسة أو المال، والحياة الخاصة التي يفرض فيها الخضوع للقوانين والقواعد، ما يمنح المجتمع الرأسمالي ميزته الخاصة" [2].

ينتقل ألان تورين إلى مناقشة مشكلة أخرى يراها محورية، وهي العلاقة بين الأنا الأعلى (Super Ego) والهو (Id)، حيث يسعى إلى تجاوز الصراع القائم بين الهو، الأنا، والأنا الأعلى من أجل تحقيق التسامي. يرى تورين أن التحالف بين الأنا الأعلى والهو يمكن أن يحدث من خلال العودة إلى الليبيدو، أي اللحظة التي يواجه فيها الفرد ذاته وعلاقته بالسلطة والقانون. فرويد، وفقًا لتورين، لا يُقصي الذات بل يسعى للبحث عن تحرر الفرد عبر الجانب الجنسي والرغبات، بعيدًا عن التكيف الاجتماعي. ولذلك، يعتقد تورين أن فكر فرويد يتقاطع مع فكر هوبز في هذه النقطة: فكره هنا يلتقي بفكر هوبز؛ الحالة الطبيعية هي حالة حرب، وتنظيم الحياة الاجتماعية، بدلًا من الاعتماد على اتجاهات الإنسان الطبيعية، ينبغي أن يكون على قطيعة معه. إن ميدان القانون يعارض ميدان الغرائز، ومبدأ الواقع يعارض مبدأ اللذة[3] تجاوزا لمركزية الأنا المتعالية الواعية.

من هنا، يتضح أن فرويد كانت له نفس الرؤية التي تتعلق برفض التكيف الاجتماعي، وهي رؤية مشابهة لما عبر عنه نيتشه، الذي سعى للإفلات من قبضة القانون الجمعي. في حين أن فرويد حاول

---

[1] ألالن تورين، **نقد الحداثة** مصدر سابق، ص 166.

[2] ألان تورين، المصدر نفسه، ص ص166، 167.

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 170.

إعادة بناء الشخصية الإنسانية من خلال العلاقات الغيرية. يؤكد تورين ذلك بقوله: "إن فرويد، مثل ماركس ونيتشه، يدعو إلى إبطال التكيف الاجتماعي، وبذلك يقطع صلته بالتقاليد التي وُلدت مع روسو والثورة (...) إبطال التكيف الاجتماعي أساس كل فكر نقدي يمكن أن يحيل الكائن عبر الفن (...) يضعنا فرويد على طريق الذات، بينما يتمنى ماركس انتصار الطبيعة، ونيتشه انتصار ديونيسيوس" [1].

المطلب الثاني: الأزمة مع مدرسة فرانكفورت (الجيل الأول)

ظل النقد الغربي للحداثة حاضرًا بقوة مع فلاسفة العصر المعاصر، حيث انتقل النقد من التحليلات والنظريات التي قدمها هؤلاء الفلاسفة. إذ أن الشرخ السيكولوجي الذي أحدثه فرويد في الشخصية الإنسانية، وتجاوز نيتشه لتراجيديا الذات الكاملة والأخلاق السائدة نحو قوة الاقتدار والعدمية، ما هو إلا دليل على الفجوة التي وقعت فيها الحداثة رغم استعلائها واكتمالها بالذات والعقلانية. هذه الأزمة التي تعرضت لها الحداثة لم تقتصر على فلاسفة الارتياب فحسب، بل امتدت أيضًا إلى مفكرين آخرين، وصفهم ألان تورين بالمثقفين المنظمين لمدرسة فرانكفورت النقدية.

إسهام مدرسة فرانكفورت كان واضحًا منذ تأسيسها، حيث ركزت على نقد الحداثة من خلال تحليل الوضع الاجتماعي، بحكم ارتباط هذه المدرسة الوثيق بالواقع. ولذلك اهتمت بالنقد الفلسفي للوضع الاجتماعي الذي أفضى إلى استلاب الإنسان وفقدانه لحريته، بل وتحوله إلى شيء. في هذا السياق، يؤكد بوتومور: "يتعلق الأمر هنا بمجيء المشروع العلمي الذي قدمته هذه المدرسة من فراغ، حيث ظهر هذا المشروع وتطور نتيجة ملامسات موضوعية مثلتها شروط مادية وإنتاج نظري مواكب لتلك الشروط ومعبر عن قضاياها" [2]

أكد ألان تورين أن "مدرسة فرانكفورت تنطلق من الانفصال الذي لاحظته بين العمل والممارسة وبين الفكر، بين العمل السياسي وبين الفلسفة" [3] وحسب تورين، تُعد هذه المدرسة أبرز مجموعة مثقفة اهتمت بتحليل الوضع الذي وصل إليه المجتمع المعاصر نتيجة التقدم العلمي في المجتمع الحديث. اعتمدت مدرسة فرانكفورت على النقد والتحليل لزعزعة المكانة التي حظيت بها الحداثة، حيث تغنت هذه الأخيرة بالإيديولوجيا كدين جديد.

---

[1] المصدر نفسه، ص ص 176، 177.

[2] توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، تر:سعد هجرس، دار أويا، ط2، 2004، ص19.

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 207.

عودة ألان تورين لهذه المدرسة بالتحديد تأتي من اهتمامها بالنتائج السلبية التي خلفتها الحداثة في الحياة الاجتماعية والثقافية. من بين أبرز الرواد الذين اعتمدهم تورين في هذا التحليل، نذكر ماكس هوركهايمر، الذي بدأت معه بوادر النقد للحداثة من خلال كتابه المشترك مع تيودور أدورنو "جدل التنوير". ارتكز هذا الكتاب على فكرة أساسية، مفادها تدمير العقل الأداتي، إضافة إلى نقد الحداثة من خلال مقوماتها الأساسية: العقل، الحرية، والذاتية. الهدف الرئيسي للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت كان "الكشف عن التناقضات التي ينطوي عليها الواقع الاجتماعي، والعمل على تجاوزها وإحداث التغيير الاجتماعي الذي يمكن الإنسان من التحرر والانعتاق من القيود التي فرضتها المنظومة الاجتماعية، السياسية، والاقتصادية على الفرد داخل المجتمعات الغربية المعاصرة" [1] .

1. ماكس هوركهايمر Max Horkheimer(1973/1895) [2]، ثيودور وأدورنو Theodor Adorno (1969/1903) [3].

إن غاية النقد الذي سعى إليه هوركهايمر هي التحليل والتفسير خارج النمطية والوثوقية (Dogmatique) والتعالي (Transcendantale). أراد التحرر من النظرة المحدودة للنظرية الماركسية التي ركزت على الجانب الاقتصادي في المجتمعات، مغفلة تحليل المجتمع ذاته. فقد أصبحت المجتمعات تركز على التقنية، مما حول الإنسان إلى آلة مغتربة عن نفسه، وظهرت الأمراض الاجتماعية التي وصفها هوركهايمر بـ"مرض العقل".

يؤكد هوركهايمر وأدورنو أن "الانطلاقة الحقيقية لهذا المشروع، مشروع نقد التنوير والعقل، بدأت عندما توصلا إلى صياغة الإشكالية التالية: لماذا سقطت الإنسانية في بربرية جديدة، بدلًا من أن ترقى إلى وضع إنساني أصيل؟" [4] فقد كان التنوير يُعتبر وسيلة لتطوير الإنسانية من خلال استخدام العقل وإنتاجاته، ولكن مع الوقت تحول الإنسان إلى كائن يسير تحت لواء العقل الأداتي، الذي جعله جزءًا من الطبيعة تُطبق عليه قوانينها كما تُطبق على العالم المادي. ولذلك يرى هوركهايمر أن التقنية قد أصبحت في المجتمعات الغربية المعاصرة جوهر وأساس المعرفة العلمية [5] إنها الإنطلاقة التي حصرت العقل

---

(1) ماكس هوركهايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، تر، مصطفى الناوي، دار العيون، المقالات، ط1، 1989، ص16

(2) **ماكس هوركهايمر** فيلسوف وعالم اجتماع وأحد مؤسسي النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت) وروادها من الجيل الأول من أهم مؤلفاته جدل التنوير، بالإضافة إلى نشره لعدة مقالات في مجلة المعهد.

(3) **ثيودور أدورنو**، أحد رواد مدرسة فرانكفورت إلى جانب ماكس هوركهايمر، من أهم أعماله: الجدل السلبي1966، نظرية الجمال 1970.

(4) الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق، ص 218.

(5) هيدغر، **التصورات الأساسية**، تر، محمد سبيلا وعبد السلام عبد المنعم، دار توبقال، ط1، 1996، ص47.

الأداتي (Instrumental eRisaeu) بالجدل السلبي من خلال النقد الذي قدمه هوركهايمر وأدورنو، وهذا ما عبر عنه هوركهايمر قائلاً: "من خلال تشغيل العقل يبتعد الناس عن الطبيعة ليجعلوها إذا صح القول أمام أنظارهم، ليروا في نهاية الأمر كيفية السيطرة عليها بما يشبه الشيء أو مايشبه الأداة، والذي بقي في شتى الظروف هو نفسه قاسما العالم المعقد والمختلف" [1] لتكون السيطرة حسب التأسيس التقني، وهنا بالتحديد يفقد الإنسان إنسانيته ويصبح عبارة عن آلة خاضة للتطور العلمي والتدقيق الرياضي.

ولذلك كان النقد الذي وجهه هوركهايمر للعقل التنويري حاسمًا، لأن التنوير كان يستند إلى استئصال كل شائبة تعيق العقل في سبيل الرفع من شأن الإنسان وجعله سيدًا على الطبيعة. ولكن وصل العقل التنويري إلى نقيض ما حلم به، ووضع الإنسان في فوهة الانفجار؛ ذلك أن ما توصل إليه من علم في ظل المجتمعات الصناعية المتقدمة جعله مجبرًا على التكيف مع هذه الأزمة العميقة، والمتمثلة في انعدام ماهيته وأهميته. لماذا يُهان الفرد بهذه الطريقة أمام ما أنجزه عقله؟ ترتب هذا الضياع الذي لحق بالإنسان جراء ما دعا إليه التنوير، لأن هذا الأخير استقى "جوهر مادته من الأساطير، مع أنه كان يريد القضاء عليها، وحين مارس وظيفة الحكم ظل واقعًا تحت سحرها" [2] لأن أساس وجوهر التنوير كان العقل والمعرفة والتحرر من الذهنيات التقليدية، إلا أن سيطرة الآلة التي تعتمدها الرأسمالية بدل الجهد الفردي كانت الأساس الذي اعتمدته المجتمعات المتقدمة. وهنا كان تساؤل كل من هوركهايمر وأدورنو: "كيف أمكن للحضارة التنويرية الحالية أن تعود إلى حالة البربرية، ومنذ البداية حملت العقلانية نزعة القضاء على نفسها في رحمها" [3]

هذا ويعارض هوركهايمر ورعيل المدرسة الفرانكفورية دعوة الفلسفة الوضعية لخضوع الإنسان والطبيعة للتجريب والتكميم الرياضي، لأن "العقلانية عاجزة تمامًا عن إدراك العمليات الاجتماعية والإنسانية، بل إنها تعجز تمامًا عن إدراك غايات نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآنية، وهو ما يعني أنه يصبح عاجزًا تمامًا عن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي"[4] بحيث يفقد العقل جوهره الخالص ويتلاشى دوره في حد ذاته، ويصبح مجرد أداة تُستخدم في تحديد أغراض عرضية لا لبلوغ الحقائق المنشودة وإنما لتشييء الإنسان. ولذلك عمل "هوركهايمر من خلال مقاربته لمفهوم التشيؤ على تجاوز التفسير الأحادي الذي قدمه لوكاتش، وهذا ما دفع هوركهايمر

---

(1) هوركهايمر وأدورنو، **جدل التنوير**، تر، جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2006، ص 62.

(2) هوركهايمر وأدورنو، **جدل التنوير**، مرجع سابق، ص27.

(3) هوركهايمر وأدورنو، **جدل التنوير**، المرجع نفسه، ص 20.

(4) كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث**، منشوراتالاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص15

إلى نقد المقاربة اللوكاتشية من خلال إعادة النظر في الطابع الميكانيكي للعلاقات الموجودة بين القاعدة المادية والاقتصادية ومختلف أشكال الوعي، والبحث عن أبعاد جديدة للتشيؤ" [1] وهنا فقد الإنسان حريته وذاته في خضم التطور والتقدم الهائل، وأصبح شيئًا وتقاس قيمته بقانون السوق والآلة.

ولهذا فقد ندد كل من هوركهايمر وأدورنو بتدهور حقيقة وقيمة العقل الموضوعي إلى العقل الأداتي، ومن رؤية عقلانية للعالم إلى رؤية تقنية. وهنا يحدد هوركهايمر في نقده للعقل الذي اتبع أيديولوجيات الآلة والربح والمصالح المادية التي تعد عدوة للعقل، والتي وجب القضاء عليها لأنها شيّأت الإنسان وجعلته مغتربًا عن نفسه جراء التبعية للتقنية التي عملت على السيطرة على الطبيعة والإنسان معًا. مما يحيل إلى أن العقل الأداتي هو استبدادي بالدرجة الأولى. "إن التقنية هي بمثابة ميتافيزيقا جديدة، أي ميتافيزيقا الذاتية التي ارتبطت بإرادة القوة والهيمنة. فالتقنية أثرت سلبًا على المجتمعات المتقدمة صناعيًا، حيث أن تقدم التقنية المذهل هو على الدوام مشروع اجتماعي تاريخي غرضه تحقيق السيطرة" [2] فرغم ما سببته التقنية من التيه وزعزعة استقرار الفرد، فقد أصبحت حتمية ومشروطة في حياته دون منازع.

يرى تورين أن "تأملات هوركهايمر الأساسية لا تتعلق بنجاح النزعة التقنية، إنها تكمن في انتصار السلطات الشمولية التي ترد المجتمع إلى الأداتية، إلى ورشة عمل، إلى معسكر عمل شاق.. هذا التوحيد بين العقل والتقنية وبين السيطرة المطلقة هو المبدأ المركزي لفكر هوركهايمر" [3]فنقد هوركهايمر مبني على تنوير الفكر في حد ذاته. كذلك، تعد وسائل الإعلام المعاصر هي الأخرى تتحكم وتسيطر على الحياة الاجتماعية، مما يجعلها خاوية في محتواها.

لقد مارس العقل الأداتي بكل أنظمته ومؤسساته الرأسمالية والبيروقراطية مفهومًا استبداديًا على الهيكل الثقافي للفرد. وهنا نخص بالذكر "تنوع الذاتيات وطريقة تفاعلها مع بعضها رغم تنوعها الهائل في البنيات الأساسية كاللغة، التقاليد، القيم، التراث والأهداف، وهو ما حير علماء الأنثروبولوجيا حول مسألة تحرر الفرد في ظل تنوع ميزاته" [4] وهذا ما أدى إلى تغير بنيته الفكرية ومعالمه الثقافية إلى مجرد آليات للعيش المادي والتجارة.

---

[1] دولتان تاز، **النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دط، دس، ص161.

[2] كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث**، مرجع سابق، ص 62.

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص210.

[4] عفيف البهنسي، **الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة**، الهيئة العامة السورية للكتاب، اسكندرية، 2009، ص 7.

ولذلك كان نقد هوركهايمر في اتجاهين حسب ألان تورين: "تحمل النزعة الصناعية في ثناياها السيطرة الاجتماعية، لا التايلورية فحسب، بل وبالأنظمة الشمولية التي تحول المجتمع إلى مصنع كبير (...) الدعوة إلى الذاتية تقود بالضرورة إلى إخضاع الفرد لسادة المجتمع" [1]،هذا النقد والرفض الذي يستند عليه فكر هوركهايمر يتقبله بكل خلفياته والأفكار التي تستصعب الحالة الفكرية وكل ما يحوز على الوضع الاجتماعي، إلا أنه يبقى رافضًا لفكرة أساسية والمتمثلة في إلغاء الذات وعدم قدرتها على خلق أناها؛ لأن هوركهايمر له نظرة تشاؤمية وهذا ما يتضح جليًا في كتابه "جدل التنوير" بمعية تيودور أدورنو والذي وصفه هابرماس بأنه "مؤلفهما الأكثر سوادًا" [2]_ فيما يخص الوضع الحداثي بكل جوانبه التاريخية مع هيجل وماركس، وكذا العقلانية التي أصبحت أداتية وشيأت الإنسان. ولكن هذا لا يعد ذريعة حسب ألان تورين، لأن الوضع آنذاك لا يسمح بالحديث عن الحركة العمالية والفاعل الاجتماعي. ويؤكد تورين على أن "النقد الاجتماعي يكاد يكون غائبًا من فكر هوركهايمر، بينما النقد الثقافي كلي الحضور فيه" [3] وهنا تعثر هوركهايمر، حسب ألان تورين، في تغييبه للعصر الأساسي الذي تزعم انطلاقه منه وهو نقد المجتمع من أجل التغيير.

2.هربرت ماركيوز Marcuse Herbert (1898/1979) [4]

يُعتبر ماركيوز من رواد المدرسة النقدية، وهو الآخر ناقد للحداثة برفضه الكلي، وذلك بعد إزالة الستار عن حقيقة التحالف بين السلطة والعقل وما ترتب عليه من سيطرة تكنولوجية على العالم بصفة عامة والإنسان بصفة خاصة. هذا الأخير الذي تكبت التكنولوجيا حريته من خلال خلق رقابات اجتماعية تؤثر على سلوك الفرد بالدرجة الأولى لأن "التقنية تفسح المجال لتأسيس أشكال من الرقابة والتلاحم الاجتماعي جديدة وأكثر فاعلية ونعومة واستطابة" [5] وهنا يصبح الفرد تابعًا للمجتمع وخاضعًا لمبدأ الواقع دون معارضة أو رفض، وذلك لما توفره التقنية مظهرةً الوجه الودود في ظل المجتمعات الصناعية المتقدمة، والتي تخفي وهم اللاعقلانية معتمدة على التسلط والقمع.

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص ص 211، 212.

[2] يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 189.

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة** مصدر سابق، ص ص 213.

[4] **هربرت ماركيوز** فيلسوف اجتماعي وسياسي من أصل يهودي ألماني، من مؤسسي النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من أهم مؤلفاته الحب والحضارة، الإنسان ذو البعد الواحد، الثورة والثورة المضادة.

[5] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، تر، جورج طرابيشي، منشورات دار الأدب، بيروت، 1988، ط3، ص32.

تحولت مهمة التقنية من توفير حاجات الإنسان وتحقيق الرفاهية القصوى والعيش الكريم إلى استبداد له صور متعددة من الشقاء، والذي يلمس كل جوانبه كالحرية مثلاً واستلاب القدرة على الفعل وكذا قدرته على الرفض والنفي، وجعل الإنسان تحت وطأة الاستهلاك. فالمجتمع الصناعي هنا لم يقم بتزييف حاجات الإنسان المادية فقط، وإنما تعدى إلى تزييف الفكر في حد ذاته كونه السبيل الوحيد للتمرد على الأيديولوجيات التوتاليتارية. وهنا يصبح الإنسان خاضعًا لقانون الإنتاج معتمدًا على التقدم التكنولوجي، ويفقد الفرد ذاته، ويصبح مغتربًا عنها وتصبح مكانته هشة ومشوهة القيم. وعليه يؤكد ماركيوز أن "التكنولوجيا أولاً هي سياسية لأن منطقها السيطرة" [1] وبهذا يصبح الجانب السياسي هو الآخر مغتربًا في ظل التقنية.

هذا ويقر ماركيوز بأن هذا البعد الذي تسعى إليه التقنية يجعل من العلاقات الاجتماعية محكومة بالقانون الجمعي، أي أن المجتمع هو الآخر قوة قمعية تسلب الإنسان ماهيته. "إن الاستهلاك الجماعي، وتطور الرأسمالية الصناعية، والقومية هي الرؤوس الثلاثة لذلك الوحش الأسطوري ذي الرؤوس الثلاثة الذي يسميه ماركيوز المجتمع" [2] هذا الأمر الذي يحاول تورين الإشارة إليه في فكر ماركيوز بأن المجتمع ذو قدرة فعالة لا يمكن إلغاؤها أو العبث بها. ويستند تورين هنا إلى أهمية الحركات العمالية التي لها الدور الفعال في المجتمع، وتدميرها يشكل شرخًا في المجتمع.

كما يستعين هربرت ماركيو بالتحليل الفرويدي، وهذا يبدو جليًا في مؤلفه "الحب والحضارة". "لقد قُبلت موضوعات سيغموند فرويد بصفة عامة منذ زمن، وهي التي ترى أن الحضارة قائمة على إخضاع دائم للغرائز الإنسانية" [3] يوضح ماركيوز أنه لم يكن مقتصرًا على التقنية والتكنولوجيا فقط، وإنما نقده كان موجهًا للمجتمع الصناعي المتقدم. فهو هنا لا يقصد بتتبع المنهج الفرويدي إشباع الرغبات الجنسية، بل التحرر من المكبوتات التي تقيد الإنسان محاولاً تأسيس حضارة لا قمعية. فالتحليل النفسي الذي اعتمده فرويد يعتمد على تجاوز الفكر التقليدي بفكرة اللاشعور، التي تُعد قفزة نوعية، والتي من خلالها تم تفسير العديد من السلوكيات الإنسانية لدى العديد من المرضى. لأنه تجاوز مفهوم الإنسان الواعي والعاقل والمسؤول واعتبرها أوهامًا فلسفية، وعلى هذا الأساس فهي "ثورة مضادة وقطيعة مع التراث الفلسفي التقليدي" [4] وهذا ما سعى ماركيوز لإثباته من حيث النهوض بطرح مضاد لما هو قائم في المجتمع

---

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد اواحد**، المرجع السابق، ص 19.

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة** مصدر سابق، ص ص 217.

[3] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، تر، مطاع صفدي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007، ص13.

[4] عبد الرزاق الداوي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992 ص11.

الصناعي. يرى تورين أن هذه الفكرة التي تطرق إليها ماركيوز تعد ردًا على ويليام رايش الذي يرى أن التنظيم الاجتماعي يؤول إلى قمع الجنسية التي ينبغي أن تتحرر [1]

فماركيوز، بتشاؤمه الجذري تجاه العقلانية التقنية التي يرى أنها أصبحت تشكل خطرًا يهدد الحياة الاجتماعية البسيطة التي تحولت فيما بعد وأخذت أشكالًا للسيطرة في المجتمع الصناعي المعاصر، يؤكد أنه بعد أن آمن الإنسان بالتكنولوجيا كأداة تحقق له الرفاه، فقد اختزلته في طابع حيواني (يستهلك، ينام، يتكاثر، ونحو ذلك)، بحيث غاب عنه عنصر النقد الذي يستلزم الوعي، وأصبح متنازلًا عن كل صلاحياته للتقنية دون أن يصدر منه أي رفض. ويرى ماركيوز أنه للتحرر من هذه القيود لابد من ثورة، ولكن أي ثورة؟ خاصة وأن الإنسان بات متيقنًا أنه مستلب الحرية. إذ توحي فكرة الثورة عند ماركيوز برفض الطغيان الذي كبلت به التقنية فكر الإنسان من الوضع السائد الذي يوهمه بالسعادة، وهذا ما يوافق فكرة عودة الفاعل عند ألان تورين في ظل المجتمعات التي بقيت تحت السيطرة، ولم يستطع إثبات وجوده كذات أمام الدعاية والإعلان.

يؤكد تورين على أهمية فكر ماركيوز كونه السبب في محاولة تحطيم ألوهية التحديث الذي قمع الإنسان في كل تجلياته، وكان للتعسف التكنوقراطي الحصة التي نال الفرد من خلالها الصدمات الهدامة. فالنقد الذي قدمه ماركيوز للتقنية أساسه قائم على محاولة إرساء قيم الحرية والمسؤولية الشخصية. "يجبرنا الموقف المتشائم جذريًا لماركيوز على البحث عن إمكانية وضع حدود للأداتية، ليس في إطار احترام الإرادة الإلهية أو قوانين العقل، ولكن في إطار إرادة الحرية والمسؤولية الشخصية والجماعية. لكن هذا يضطره للتخلي عن فكرة نظام بلا فاعلين ولقبول عودة الفاعل، وهذا الميلاد للذات الذي طالما عبأ الفكر الاجتماعي ضدهما كل قوة" [2]

وعليه، فإن تورين يرى أن مدرسة فرانكفورت جاءت لمحاربة كل خطر ينطوي تحت تأثيرات الحداثة، لأن هذه الأخيرة حسبهم أسكنت الإنسان في عالم اللامعنى (عالم الخوف والقلق). فرغم الجهد الذي بذله ماركيوز من أجل استئصال الإنسان من رحم الاغتراب والتشيؤ، فإن الأمر ينبغي أن يرقى إلى ما هو أكبر من ذلك. ويقترح تورين أنه "ينبغي التفكير والنقد وتغيير مجتمع راهن أكثر مرونة وأكثر تنوعًا

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، المصدرالسابق ص 221.

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، المصدرالسابق، ص221.

مما كان يظن مؤلف الإنسان ذو البعد الواحد" [1] لأن الأمر لا يتوقف عند نقطة معينة، وإنما يأخذ في التوسع وفق الاحتياجات الخاصة والعامة لدى الإنسان.

[1] المصدر نفسه، ص222.

الفصل الثالث:

إعادة بناء الحداثة عند ألان تورين

المبحث الأول: إنتاج ذات فاعلة.

المبحث الثاني: المفهوم الجديد للحداثة.

المبحث الثالث: مجتمعات الحداثة الفائقة.

تمهيد:

حاولت الحداثة بكل تجلياتها أن تمتد في ثنايا المعاملات الإنسانية، وكان لانتصار العقل الدور الكبير في تكوين تلك الهيبة للحداثة. هذا الانتصار للعقل أدى إلى تطور المجتمع الصناعي وتقدمه في كل المجالات، سواء كانت اقتصادية، سياسية، اجتماعية وغيرها، حتى أصبح الإنسان فاقدًا القدرة على السيطرة على ما أبدعه العقل، وخاصة ما ترجمته الأزمة التي وقعت فيها الحداثة. هذا الأمر جعل ألان تورين يقدم نقده للحداثة منذ تأويله لها، مما يوضح لنا أن نقده ليس هدمًا وإنما بناء، ولكن كيف ذلك؟

النقد الذي يقدمه ألان تورين فيما يخص الحداثة سعى من خلاله إلى إضفاء الذات على الحداثة الكلاسيكية بعد أن همّشت، ومحاولة ربطها بالعقل دون أي حاجز، وذلك ليسهل القدرة على الابتكار والإبداع. وتتجلى هذه القدرة في الحداثة الفائقة، حيث تظهر الذات الفاعلة كأساس حقيقي للحداثة.

إن الحداثة الجديدة التي نطرحها في هذا الفصل هي حداثة تجمع بين مكونات الحداثة الكلاسيكية إضافة إلى القدرة على الفعل والتغيير من خلال الحركات الاجتماعية والذات الفاعلة، بحيث استُبدلت الطبقات الاجتماعية التي تبقى خاضعة لقوانين المجتمع بالحركات الاجتماعية القادرة على الابتكار.

المبحث الأول: إنتاج الذات الفاعلة

رغم الاستنكار الذي واجهته الحداثة في النهوض بالبشرية من أهوال الشقاء والفكر الرجعي إلى فضاء السعادة والرفاهية، إلا أن هذا لا يعني أن الحداثة مشروع سقط في أغلال تطورها، أي اعتبار أن نتاجها سم لدغت به نفسها، وإنما النهوض يكون بالعودة إلى استرجاع قيمتها وتأكيدها، وإعادة بنائها بحكم أننا في زمن متجدد تحكمه الآنية، وإعطاء أمل لمشروع ضخم بإمكانه إصلاح ما تورطت فيه. وتجدر الإشارة إلى أن المفهوم الجديد للحداثة يكمن في إضفاء الذاتية للعقلانية بموجب القدرة على الفعل، وهذا ما يمكن التطرق إليه في هذا المبحث.

المطلب الأول: الحركات الاجتماعية الجديدة.

رفض تورين الدمج الذي كانت تخوضه الذات للحفاظ على مكانتها وكبريائها في وجه النماذج المعقلنة والعنف الشمولي، بهدف أن تكون حرة في عالم تسكنه الفوضى. فهذا الدفاع عن الذات يحمل في ثناياه شحنات تسيرها الحركات الاجتماعية، والتي تُعرف على أنها "تلك الجهود المنظمة التي يبذلها مجموعة من المواطنين بهدف تغيير الأوضاع أو السياسات أو الهياكل القائمة" [1] وتعتبر الحركات الاجتماعية من بين أهم الأساسيات التي اشتغل عليها ألان تورين، والتي تعد محاولات للتغيير الاجتماعي وفق اتفاق بين أفراد أو جماعات لهم وجهة نظر معينة لتحقيق الأهداف. كما أن هذه الحركة الاجتماعية تترجم لفعل اجتماعي، أي حسب ما يراها تورين، هي شكل من أشكال الفعل الاجتماعي.

فالفعل الاجتماعي مرهون بالتاريخانية عند ألان تورين، وقد سبق أن أشرنا إليها في مستهل الفصل الثاني، حيث بينّا أن التاريخانية والتاريخية على حد سواء تسهمان بشكل مباشر في تكوين المجتمع، وخاصة في إنشاء نفسه بنفسه، وقدرته على إنتاج نفسه من خلال توجهاته وممارساته الاجتماعية دون الاعتماد على دعائم تفرض عليه الهيمنة. ولذلك كانت الحركات الاجتماعية تسعى للتغيير في المجتمع، رافضة للوضع المغلق وفق مبادئ عامة ومصالح فردية واجتماعية، حيث تأخذ أشكالاً مختلفة في الفترة المعاصرة كالحركات النسوية والطلابية وغيرها.

فهذه الحركات تستند إلى بث الوعي لدى الفاعلين الاجتماعيين، الذين يحددون مدى فاعلية التاريخية وقوتها، وذلك من خلال الإبداع الذي يقوم به نتيجة إثبات ذاته. وفي هذا المجتمع "يكون تأثير إنتاج العمل على إنتاج الخيرات كبيرًا، يكون إدراك الإبداعية عمليًا، فيُعرَف العلم على أنه إبداعية وقوة

[1] تشارلز تلى، **الحركات الاجتماعية (1768، 2004)**، تر: ربيع وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005، ص 13

مباشرة لتحويل حالة الطبيعة" [1] أي الانتقال من الركود إلى الاستمرارية والتجديد، وقدرة الفاعلين الاجتماعيين على التغيير والتأثير داخل النسق التاريخي. فالتاريخانية نظام معقد يشترط تداخل نمط أنظمة المعرفة والنمط الثقافي وأشكال التراكم، بحيث ترفض أي تهميش لقدرة الفاعلين على الإبداع والتغيير ورسم معالم المجتمع الذي يخضع لتوجيهات هذا الفاعل.

ويحدد تورين مفهوم الفاعل في قوله: "الفاعل ليس هو الشخص الذي يتصرف طبقًا للموقع الذي يشغله في النظام الاجتماعي، ولكنه الشخص الذي يغير المحيط المادي، وبالأساس المحيط الاجتماعي، الذي يوجد فيه عن طريق تغيير تقسيم العمل أو أنماط القرار أو علاقات السيطرة أو التوجهات الثقافية" [2] فهو كيان يسعى لتحقيق أهدافه في إطار موقف معين.

وعليه، يرفض ألان تورين أن توصف الحركات الاجتماعية على أنها رد فعل غير عقلاني على المؤسسات الهيكلية. ولذلك، فهو يتجاوز الانتقادات التي قدمها كل من ماركيوز وبورديو، اللذين كانت تتمركز رؤيتهما في أن الحركات الاجتماعية ما هي إلا تمرد تقوم به فئة من المجتمع دون تقديم أي تغيير، بحكم أن الحياة المعاصرة تحكمها السيطرة المطلقة والنظام الاقتصادي. ليصفها تورين على أنها "فعل تنازعي بين وكلاء الطبقات الاجتماعية المتصارعين من أجل مراقبة نسق الفعل التاريخي" [3] ذلك الفعل الجماعي خارج الفضاء الاقتصادي المادي للإنتاج يكون عن وعي الأفراد بذواتهم، لأن الفاعلين الاجتماعيين تربطهم فكرة التغيير والقدرة على التحرر من خلال الصراعات التي تقوم على المواجهة. ولذلك، فإن الهدف من الحركات الاجتماعية عند تورين هو تحرير الذات.

فالذات تتحدد في إطار مفهوم الفاعل. كما أن تورين ينطلق من مبدأ أساسه أن الذات لا توجد إلا كحركة اجتماعية، فهي دعوة للقدرة على الفعل، حيث تنشأ مقولات الممارسة والتغلب على التسلط الذي تمليه القواعد الاجتماعية.

فالفعل الاجتماعي أساسه القدرة على خلق التغيير (changer) من نمط الحياة السائد الذي تعود إلى القوة المؤسساتية والهيكلية ذات النظام المقنن والمهيمن. ويكون التجديد أهم المطالب الأساسية التي يقوم عليها الفعل الاجتماعي، لأن هذا الأخير حسب ألان تورين تحكمه موجهات تاريخية ثقافية واجتماعية، بحكم أن النموذج الثقافي يعد المحرك الأساسي لكل حضارة، ويعطي القدرة الكامنة للمجتمع في تحركاته وتعاملاته، وكذلك في علاقاته، مما يفتح له مجالاً للحرية كبداية لكل تجديد. وهنا بالتحديد،

---

[1] Alain Touraine **; Production de la société** ; ed de seuil ; Paris ; 1973 ; p29

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة** ص275

[3] **Production de la société,** Ibid p347

ترى حنة أرندت (1906–1975) (Hanna Arendt) [1] أن الفعل هو حقيقة الارتباط بالواقع البشري والبداية للولادة. وتؤكد ذلك من خلال قولها: "معجزة الحرية تتمثل في سلطة البداية، والتي بدورها تتمثل في الواقع أن كل إنسان بفعل ولادته، قدم إلى عالم يسبقه في الوجود وينتهي بعده، وتوجد فيه بداية جديدة" [2] إنها حرية الفاعل على الخلق، وتخطي ذلك الخنق الذي تفرضه السلطة والقوانين الجمعية. ولذلك، فلا يخضع الفعل الاجتماعي حسب تورين لأي حتمية اجتماعية تعدمه، وهذا يعني تجاوز الرأي الذي تبناه الاتجاه البنائي الوظيفي (Structural Fonctionalisme) بزعامة تالكوت بارسونز (T. Parsons)، الذي يرى بأن الفعل الاجتماعي يعود لتوجهات ظرفية وذاتية. وعلى هذا الأساس، يضع تورين ثلاثة مواضيع أخرى لتحليل الفعل الاجتماعي، وهي: "العمل، المؤانسة، والوجود الطبيعي"

1.العمل (Le travail):

يؤكد تورين أن "العمل هو فعل وحالة في نفس الوقت... التطبيق العملي يحمل في حد ذاته توجهه المعياري الخاص" [3] لأنه موجه الفعل في مجتمع يرى فيه الفرد نفسه قادرًا على صنع التاريخ بنفسه دون أي مرجعيات قهرية تعسفية. وفي هذا الصدد يقول تورين: "العمل يظهر كشكل من أشكال الفعل، كعلاقة بين العقل والموضوع الذي يطبق نشاطه عليه" [4] فهو ليس وضعًا اجتماعيًا (situation sociale)، وإنما نشاط طبيعي يعتمد عليه الفرد للتغيير في محيطه، وهو ما يجعله واعيًا بكل ذلك.

2.المؤانسة والنظام الاجتماعي (la sociabilité et le système sociale):

يقصد تورين بـ "المؤانسة هي توجيه الذات نحو الآخرين، وليس سيطرة المجتمع على الفاعل" [5]لأنه لا يمكن للذات الانطواء على ذاتها في ظل ما يسمى بالمؤانسة والدخول في علاقات مع الغير. فالعلاقات بالآخرين حسب تورين من ناحية هي ثنائية مماثلة لتلك التي تحدد العلاقة بين المنتج وأعماله، ومن ناحية أخرى يتماهى الفرد مع المجموعة من خلال الذات الجماعية، وبالتالي يتجاوز فرديته من خلال مشاركة المشاعر والنوايا من جهة، ومن جهة أخرى يثري شخصيته بتأكيد نفسه في علاقته بالآخرين كذات شخصية. يقول تورين: "ما هو صحيح على مستوى العلاقات بين الأشخاص صحيح

---

[1] **حنة أرندت:** فيلسوفة ألمانية من أصول يهودية، اهتمت بالنظرية السياسية والتفات إلى أهم مفاهيمها كالديمقراطية والعنف والسلطة، من أهم مؤلفاتها: الثورة، أصول التوتاليتارية، أزمة الثقافة، من الكذب إلى العنف.

[2] حنة أرندت، **ما السياسة؟**، تر، زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، منشورات ضفاف، بيروت، ط2، 2018 ص31

[3] Alain Touraine ; **L'action de la sociologie** ; p 70 .

[4] **L'action de la sociologie** .Ibid p70 .

[5] **L'action de la sociologie** Ibid p 75 .

على مستوى العلاقات الجماعية" [1] فالرابطة التي تنشأ بين شخصين ليست فقط علاقة شخصية، بل هي تواصل من خلال الذات. "فالفعل لا يتم أبدًا في العزلة ولا يصدر عن إرادة الفاعل ومقاصده وحدها، بل هو منخرط في العالم وفي الكيفية التي نقطن بها العالم، وفي جملة الاقتضاءات التي ليس للفعل أن يتم من دونها" [2] ولذلك، فإن المجتمع هو المسرح الذي تتضح فيه فحوى العلاقات الاجتماعية في الفضاء العام (Espace Public) وحقيقة الفاعل الاجتماعي.

هذا الأخير الذي لا يرفع مطالبه الفردية وحدها، وإنما يسندها بمطالب الجماعة في ظل الفعل الاجتماعي. وهذا ما يميزه قول ألان تورين: "الفاعل غير موجه بمصالح أو مطالب النظام الاجتماعي، بل بمصالح ومطالب الفعل الجماعي" [3] فلا يمكن حصر المجتمع كوسيلة في خدمة الفعل التاريخي، أو كأداة اجتماعية للعمل، وإنما هو "مقدّر في حد ذاته" [4] وعليه، فالمؤانسة لا تتحقق عمليًا إلا من خلال أنظمة العلاقات الاجتماعية، لأن موضوعها المؤانسة هو المجتمع والعلاقات التي تربط بين أفراده.

3. الوجود الطبيعي للإنسان (L'existence naturelle de l'homme)

يتضمن الوجود الطبيعي للإنسان "تركيز الفعل على الثقافة، أي العلاقة بين الإنسان وأعماله" [5] فالفاعل لا يوجهه أي شيء آخر غير نفسه بطريقته في الوجود، من خلال وجوده كحالة وكوعي. يقول تورين: "إنه لا يهدف إلى غايات نهائية بل يتخذ من ذاته إبداعًا للأعمال، كأساس للحياة الجماعية" [6]فحسب تورين، الوعي بالوجود حاضر دائمًا، إذ لا يمكن أن يوجد فعل لا يوقظ في الإنسان المبدع المعنى المزدوج للوعي. وفي هذا الصدد، يوضح لنا تورين وجود الإنسان من خلال الوعي بمثال، يقول: "الحب الجسدي هو اللذة والموت، مثل الفن هو تناغم الشيء مع الحياة. هذا يعرف المعنى الاجتماعي للفن أو الحب، ولكن فقط كأحد أنماط هذه الأنواع من الفعل المشحونة بالوعي التاريخي ووعي الآخرين، فإن العمل المرتبط ارتباطًا وثيقًا بتعريف الذات التاريخية، ليس بأي حال غريبًا عن الوعي بالوجود" [7] فالوجود الطبيعي للإنسان يكمن في ملامسة حقيقة الإنسان وارتباط وجوده الفعلي بالثقافة والعلاقات الاجتماعية، كون المؤانسة يتحدد موضوعها في المجتمع.

---

(1) **L'action de lasociologer ,Ibid p75**

(2) عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مكتبة علاء الدين، صفاقص، ط1، 2007، ص44

(3)**L'action de la sociologer,Ibid ,p74**

(4)**L'action de la sociologer,Ibid ,p 79**

(5)**L'action de la sociologer,Ibid ,p 80**

(6)**L'action de la sociologer,Ibid ,p 82**

(7)**L'action de la sociologer,Ibid ,p 83**

إذ لابد لأي حركة اجتماعية أن تتوفر على مجموعة من المبادئ، تسمى بمبادئ الوجود، تعطي لكل حركة اجتماعية خصوصيتها. يقول تورين وإني لذلك أحدد الحركة الاجتماعية على أنها التأليف بين مبدأ الهوية ومبدأ التعارض ومبدأ الكلية بأنها على نحو أوسع فاعل في مجال العمل التاريخي:

- **مبدأ الهوية:** يعني تحديد الفاعل لنفسه بنفسه، ولا يمكن لحركة اجتماعية أن تنظم إلا إذا كان هذا التحديد واعيًا.
- **مبدأ التعارض:** فالحركة لا تنتظم إلا إذا استطاعت أن تسمي خصمها، ولكن عملها لا يقتضي ضمنًا هذا التثبت، ذلك أن الصراع يبرز الخصم ويكون وعي الفاعلين المتواجهين.

وأخيرًا، ليس هناك من حركة اجتماعية يحدها الصراع بمفرده، فكل ما تملك ما أدعوه بمبدأ الكلية. فالحركة العمالية أرادت أن تشيد مجتمعًا صناعيًا غير رأسمالي ومناهضًا للرأسمالية، متحررًا من التملك" [1] إذ يمكن القول إن الحركات الاجتماعية التي تقوم على الفعل وأشكاله ومبادئه لا يمكن اختزالها كروابط مشحونة متأصلة بالتجديد، على عكس المجتمع الصناعي الذي تحكمه سيطرة الرأسمالية.

الملاحظ أن الحركات الاجتماعية في التنظير التوريني أخذت في التطور، والذي يتجلى في الانتقال من المجتمع الصناعي الذي يتمحور حول الحركات العمالية إلى المجتمع ما بعد الصناعي أو "المجتمع المبرمج" [2] إذ يمكن القول إن الحركات الاجتماعية التي تقوم على الفعل وأشكاله ومبادئه لا يمكن اختزالها كروابط مشحونة متأصلة بالتجديد، على عكس المجتمع الصناعي الذي تحكمه سيطرة الرأسمالية.

الملاحظ أن الحركات الاجتماعية في التنظير التوريني أخذت في التطور، والذي يتجلى في الانتقال من المجتمع الصناعي الذي يتمحور حول الحركات العمالية إلى المجتمع ما بعد الصناعي أو "المجتمع المبرمج" [(*)] كما اصطلح عليه تورين. يقول في هذا الشأن: "المجتمع المبرمج هو تعبير أدق من تعبير المجتمع ما بعد الصناعي، الذي لا يعرف إلا بالمجتمع الذي سبقه وجاء هو بعده" [3]لأن الحركات الاجتماعية الجديدة عند تورين تتميز بكونها لا توجد في المجتمعات الصناعية وقبل الصناعية، لأن هذه الأخيرة تقوم على السيطرة الاقتصادية وقوة الإنتاج. وإن هذه الحركات تكافح ضد القوى المهيمنة

---

[1] ألان تورين، إنتاج مجتمع، مصدر سابق، ص170.

(2)**L'action de la sociologer,Ibid ,p 105**

[(*)] **المجتمع المبرمج:** الذي يعتمد في تطوره بصورة أساسية على المعلومات وشبكات الاتصال والحاسوب، أي أنه يعتمد على ما يسمى بالتقنية الفكرية التي تضم سلعا وخدمات جديدة مع التزايد المستمر في القوة العاملة، أنظر أحمد بدر، علم المكتبات والمعلومات، دار غريب القاهرة، مصر، 1996، ص82

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 169.

سعيًا للتغيير المجتمعي، وقدرة هذا الأخير على إعادة إنتاج ذاته من خلال الصراعات القائمة بين الفاعلين الاجتماعيين، ليظهر الفاعل الذي يصنع التاريخ والخروج من مستنقع الانعتاق للجماعة والخضوع للأوامر دون تجلي الرأي الخاص والعام في ظل التجمعات.

باختصار، إنه الانتقال من مجتمع تقليدي، أي السوسيولوجيا الكلاسيكية التي كانت تتبناها المدرسة الوضعية بزعامة أوغست كونت ودوركايم، إلى سوسيولوجيا حديثة متجددة تتخطى قواعد الوضعية التي تكرس سيطرة النظام الاجتماعي على الفاعلين. إنه التحرر من أجل التغيير، وهذا ما تترجمه الحركات الاجتماعية عن الفاعلين الذين يعبرون عن ذواتهم لمواجهة سلطة المؤسسات المسيطرة.

ومن هذا المنطلق، قام ألان تورين بتحطيم النظريات الاجتماعية الكلاسيكية التي صورت التاريخ من حيث علاقاته بالطبيعة، ووصف المجتمعات على أنها تابعة يحكمها منطق البرجوازية.

وعليه، يؤكد تورين أن المجتمعات على أربعة أنواع: "فمجتمع زراعي، ومجتمع تجاري، وآخر صناعي، وآخر مبرمج" [1] لكل مجتمع شؤونه الخاصة وأنماطه المتراكمة التي يعتمد عليها في تفسير القواعد التي يسير عليها. ويعطي تورين تعريفًا للمجتمع المبرمج، حيث يقول إنه "ذلك المجتمع الذي يحتل فيه الإنتاج والانتشار الكثيف للخيرات الثقافية المكانة المركزية، التي كانت مكانة الخيرات المادية في المجتمع الصناعي. وكذلك حال إنتاج المعارف وانتشارها، والعناية الطبية، والإعلام، وبالتالي التربية والصحة ووسائل الإعلام في المجتمع المبرمج" [2]

إنه الانتقال من السيطرة والتشييء والتقنين المادي إلى إعادة الاعتبار للصناعات الثقافية بلغة مدرسة فرانكفورت. "يبدو أن تورين قد أعطى في مجتمعه الجديد الأهمية الكبرى لطبقة التكنوقراطية، وذلك تحت تأثير أحداث أيار الطلابية في فرنسا عام 1968. وهو يرى انحسار الدور الفاعل التاريخي للطبقة العاملة، وظهور شروط جديدة في الصراع الاجتماعي تحت تأثير وسيطرة طبقة التكنوقراط" [3]فالغاية التي يعتبرها تورين من المجتمعات المبرمجة هي السعي نحو جوهر ثقافي بعيدًا عن كل إدارة لوسائل الإنتاج. "لم يعد المقصود المواجهة من أجل إدارة وسائل الإنتاج، وإنما من أجل غائية الإنتاج الثقافي: التربية، والعناية الطبية، والإعلام الجماعي" [4] لكن يجب تخطي كل أنواع العنف التي يمكن أن تنتج عن وسائل الإعلام والاتصال، وبذلك تجاوز الدعاية والقمع الشمولي.

---

[1] ألان تورين ، **إنتاج مجتمع**، مصدر سابق، ص171

[2] ألان تورين، نقد الحداثة، مصدر سابق، ص318.

[3] ربحي مصطفى عليان، **مجتمع المعلومات والواقع العربي**، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2005، ص34

[4] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص321.

ليتضح دور الحركات الاجتماعية وتجليها في المجتمع المبرمج حسب ألان تورين، إذ إنها "تتحدث عن الإرادة الذاتية أكثر مما تتحدث عن معنى التاريخ، وتتحدث عن الديمقراطية الداخلية أكثر مما تتحدث عن الاستيلاء على السلطة" [1]فالهدف من المجتمع المبرمج هو إلغاء وتغييب السلطة المركزية وكل أشكال الامتيازات الفردية، مع الابتكار والتكيف وفق الفضاء العام للمجتمع. وبالتالي، "يضمن إغلاق جميع الأبواب أمام نطاق الاختناق التي قد تنتج بسبب وجود سلطة فردية تقف عائقًا أمام سريان أنشطته اللامركزية" [2].

يتضح جليًا أن هذه الحركات تسعى إلى تغيير الحياة والدفاع عن حقوق الإنسان من كافة الجوانب التي تضمن له حياة كريمة. "إن الاحتجاجات الأشد حيوية لها اليوم أساس أخلاقي، ليس لأن العمل الجماعي عاجز، ولكن لأن السيطرة تُمارَس على الأجساد والنفوس، أكثر من ممارستها على العمل أو الوضع القانوني. كما أن أشكال الدعاية والقهر الشمولي هي أخطر الأمراض في العالم الذي يعتبر نفسه حديثًا" [3]،فهذه الحركات الاجتماعية في المجتمع المبرمج، التي يصفها تورين بالجديدة، تسعى إلى إعادة الدور الفعّال لمكانة الذات، فضلًا عن تعزيز الديمقراطية في تسيير كل الشؤون السياسية بعيدًا عن المعتقدات القائمة على السلطة والسيطرة.

إضافةً إلى فتح المجتمع المبرمج مجالًا للذات، فإنه يفتح كذلك مجالات متعددة لثقافات مختلفة. "فالأمر الجوهري هو الاعتراف بتشكّل ثقافة جديدة وعلاقات اجتماعية جديدة مرتبطة بإحلال الصناعات الثقافية محل الصناعات المادية" [4] . فالمجتمع المبرمج، حسب ألان تورين، لا يمكن أن يكون له نفس البعد أو الهدف أو المعنى مقارنةً بالمجتمع الصناعي. يقول تورين: "إني أرى قبل كل شيء في الأفكار ما بعد الحديثة تأويلًا سطحيًا من الناحية السوسيولوجية للتحولات التي تستدعي تحليلات أقرب إلى تلك التي استخدمت في المجتمع الصناعي (...) أرى أوضاع الأزمة أكثر من التجديدات الدائمة" [5] . هذا الاختلاف والانتقال من مجتمع إلى آخر في كل الأوقات يدل على اختلاف المجتمعات وعدم ارتباطها ببعد واحد. كما أنه تأكيد، حسب ألان تورين، على أن "فكرة الذات لا تنفصل عن فكرة العلاقات الاجتماعية في المجتمع المبرمج"[6].

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة، ولادة الذات**، ج2، ص 323.

[2] حسن مظفر الرزو، **الفضاء المعلوماتي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص247

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق ص321.

[4] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق ص325.

[5] ألان تورين، مصدر نفسه، ص326.

[6] ألان تورين، مصدر نفسه، ص327.

المطلب الثاني: الذات الفاعلة.

تعد الحركات الاجتماعية الباب الذي يخرج منه الفاعل من سيطرة وهيمنة كانت تحكمه دون منازع، إلى الحرية. إذ لا يمكن اعتبار هذا التحرر سطحيًا فقط، بل هو تحرير لذات الفاعل في حد ذاته، وسماها ألان تورين "الذات الفاعلة" من جهة الفعل الذي يصدر من الفاعل للتغيير، ومن جهة أخرى ارتبطت الذات بالفاعل كونه قادرًا على الفعل.

إنها النقلة النوعية التي يتحدث عنها ألان تورين، باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه سوسيولوجيته وفلسفته. فالحداثة، حسب رأيه، لا تقتصر على التحكم العقلي فحسب، بل يجب أن يكون للفعل كما للذات نصيب مماثل لتحقيق توازن بين العقل والذات. هذا التكامل يفترض ذاتًا مغايرة، وهي الذات الفاعلة، التي تتصف بالتميز والتغير. فهي تنقل الفرد من عالم التبعية والخوف والتهميش إلى عالم اللاخوف والمواجهة، بهدف التحرر. يقول تورين: "إنني أنتمي إلى ذلك التيار الواسع من الأفكار الذي يشدد على الانتقال من عالم المجتمع إلى عالم الفرد، عالم الفاعل المتجه نحو ذاته... إنني أحدد الذات الفاعلة بمقاومتها لعالم الاستهلاك اللاشخصي أو عالم العنف والحرب... لذا خطر ببالي لتوضيح الذات الفاعلة صور المقاومين، صور المقاتلين من أجل الحرية" [1].

وهذا يعني أن إرادة العودة إلى الذات وبحثها عن حريتها وخصوصيتها لا تعني الانفصال عن العالم المعيش، بل العكس. يؤكد تورين على أهمية الذات التي تحقق التحرر من قيود المجتمع وكل المؤسسات التي تسيطر عليه. فالحديث عن الحداثة لا يمكن أن يكون بدون الذات الفاعلة. وبعد أن ميز تورين بين المصطلحات الثلاثة (الفرد، الذات، الفاعل) ووضع العلاقة التي تربط بينها، أشار إلى أن "الفرد ليس سوى الوحدة التي تمتزج فيها الحياة والفكر، التجربة والوعي أو الشعور، والذات هي الانتقال من 'الهو' إلى 'الأنا'، وهي الرقابة الممارسة على المعيش لكي يتحول الفرد إلى فاعل يندرج في علاقات اجتماعية دون أن يتماهى تمامًا مع أي مجموعة أو جماعة. الفاعل هو الذي يعمل على تعديل البيئة المادية والاجتماعية التي يوجد فيها" [2] والفرد الذي يقصده تورين هو ذلك الإنسان الفاعل، لا المنفعل المتأثر بالمجتمع وسلوكياته، بل الإنسان الذي يسعى لتعديل وتغيير مجتمعه. وهذا ما ترجمه الحركات الاجتماعية المختلفة التي قام بها الفرد من أجل النهوض بالوضع وتغييره للأفضل. إنه الفاعل الاجتماعي الذي لا يمكن اختزاله إلى هذه المفاهيم والتغيرات فقط، بل هو الإنسان الذي يثبت ذاته من خلال

---

[1] ألان تورين، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، تر: ص 178، 179

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق ص275.

كينونته. وهذا ما صوره مارتن هايدغر بأسمى المصطلحات (Da-Sein)، فهو وإن هدم الكوجيتو على الصعيد الإبستمولوجي، فقد أعاد تأسيسه على الصعيد الأنطولوجي، حيث استبدل "أنا أفكر" بـ"أنا أكون". فالوجود هنا يتمثل في فهم الكائن لذاته مباشرة، كما أن الزمان لا يكون زمانًا إلا إذا كان منفتحًا على أفق فهم الآنية، حيث يقول: "إن الكائن الذي صار تحليله مهمة برأسها، نحن أنفسنا نكونه في كل مرة، وإن كينونة هذا الكائن هي لي في كل مرة" [1]

يؤكد تورين على فكرة الذات بقوله: "فكرة الذات اليوم هي التي تحمل المعنى الرئيسي للحياة والعمل الاجتماعي" [2]لذلك كان من الضروري إعطاء الذات مكانتها وفتح الطريق لتحقيق ما لا تستطيع المبادئ الأخرى التي قامت عليها الحداثة تحقيقه، لأن "الذات هي رغبة الفرد في أن يكون فاعلًا، وأن يكون فاعلًا يعني أن يتحكم المرء في بيئته... إذ لا يمكن أن توجد الذات لذاتها إلا من خلال اختراق الواقع الاجتماعي، وذلك من خلال مهاجمة أنظمة الهيمنة أو التقنية البحتة أو أي جوهرية" [3] فكرة الذات حسب ألان تورين شاملة لكافة جوانب الحياة الإنسانية بما فيها الكرامة والحقوق، وهي التي بدأت في التلاشي خلال الفترة الصناعية. فاكتشاف الواقع الاجتماعي عند تورين لا يعني انفصال الذات عن المجتمع، بل هو التحرر من السلطة والهيمنة المفروضتين على الفرد. يقول تورين في هذا الصدد: "إن إعطاء مكانة مركزية لفكرة الذات لا يؤدي بحال من الأحوال إلى إهمال الظروف الاجتماعية أو الشخصية للاعتراف بها" [4] الملاذ الوحيد حسب تورين هو الفرد نفسه، وذلك لعدة أسباب، منها "أن الاتصالات الشخصية والمساعي التقنية وحتى عالم الحياة تتخللها بشدة الصناعات والقوى الثقافية التي تحتل مكانة مركزية في المجتمع المبرمج ما بعد الصناعي، وأن علاقتنا الحميمية تغزوها مصالح السوق أو معتقدات المجتمع" [5].

وعلى هذا الأساس، يدعو تورين إلى السيطرة على أنفسنا في تشكيل مشروع حياتنا، وهي دعوة تتعارض مع أجهزة السلطة التي تفرض إضفاء الطابع الخارجي على الحياة الخاصة [6]وعلى الرغم من ذلك، فإن تأكيد الذات على حريتها لا يمكن أن يقوم إلا على الفرد نفسه، وعلى رغبته في التفرد والاختلاف. كما يقول مونييه: "إنما هناك إله هو شخص في ذاته... إله قدم لكل شخص من دخيلة نفسه

---

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012، ص111

[2] Touraine Alain**. Défence de la modernité** . édition du Seuil. 2018.P 147

[3] Tourain Alain **, La recherche de Soi Dialougue sur le sujet**, Librairie Arthéme Fayard, Paris, p 226

[4] Tourain Alain ,**penser le sujet**, Librairie Arthéme Fayard p31.

[5] **penser le sujet**, Ibid p32.

[6] **penser le sujet**, Ibid p31.

ظلة فريدة ومشاركته في ألوهيته" [1] فقد اعتبر مونييه الذات إله مصغر، فالشخصانية كما أرسى دعائمها رونوفييه Renouvier في كتابه الأساس "**الإنسان**"، هي فلسفة ذات، وان اختلفنا في تسميته. إذ تدور المعارك السياسية اليوم حول الفرد، فمن جهة تسعى قوة الإنتاج إلى إضفاء الشرعية على نفسها من خلال الإدعاء بأنها في خدمة المستهلكين، ومن جهة أخرى تقدم قوة المجتمع الجديد نفسها على أنها المدافع عن ثقافة معينة ضد هيمنة الثقافة والمصالح الأجنبية، بحيث تحارب الذات هاتين الصورتين المتعارضتين للفرد، وتسعى في نفس الوقت للجمع بينهما وتوحيدهما.

رفض الفاعل الاجتماعي الخضوع لكل ما تمليه القوانين الاجتماعية يعني النبذ لكل أشكال التنظيم التي تعوق حرية الاختيار والتصرف. إنه الفرد الذي يصبح واعيًا بنفسه ومدافعًا عنها ضد السيطرة. وهنا يتفق تورين مع بول ريكور، الذي يرى أن "الذات ليست مفهومًا مجردًا، بل هي ذات منغمسة في الممارسة والفعل" [2].

فالذات الفاعلة عند تورين هي الذات المتجهة نحو ذاتها بالكامل والساعية إلى حريتها. إنها الإرادة الباحثة والمحاربة عن حريتها، فالذات الفاعلة "تتكون وسط إرادة الإفلات من القوى والأنظمة والسلطات التي تمنعها من أن تكون ذاتها (...)، هذه الصراعات ضد ما يسلبنا معنى وجودنا هي دائمًا صراعات متفاوتة ضد سلطة وضد نظام، فما من ذات فاعلة، إلا وهي ثائرة تتأرجح بين الغضب والأمل". فإذا كان المؤرخون وعلماء الاجتماع يرون أن الذات الفاعلة هي نتاج التاريخانية، أي نتاج قدرتها على إدراك العالم وتحويله، فإن تورين يرى بأن الذات الفاعلة هي إرادة للعودة إلى الذات والثورة على كل ما يسلبها ذاتيتها، ويؤكد أن "الذات تاريخية وشخصية في آن واحد" [3]وهنا يسعى تورين إلى إعادة موقعة الذات في الفكر المعاصر، وهذا ما سبقه فيه بول ريكور، وخاصة في إعادتها كقدرة لا كإرادة لتفرض ذاتها في خضم التحولات الحاصلة.

فإذا كانت ما يعرف بـ"فلسفات التقويض" (ميشيل فوكو M.Foucault، جاك دريدا J.Derrida) و"الأنثروبولوجيا البنيوية" (كلود ليفي–ستروس C.Levy-Strauss) قد أعلنت موت الذات واضمحلال النزعة الإنسانية، فهي بذلك تهمش وتهين الإنسان. "غير أن إعلان موت الإنسان لن يمر دون تعقيدات،

---

[1] إيمانوئيل مونييه، **هذه هي الشخصانية**، تر: بشير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ص14

[2] بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، تر:جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص610

[3] ألان تورين، نقد الحداثة، مصدر سابق، ص 374.

فموت الإنسان هو موت الفلسفة لأنه من يضطلع بفعل التفلسف، ونهاية الفلسفة تعني انهيار دعامة أساسية من دعائم المعرفة الإنسانية والفكر" [1]

يرى تورين في الثورة والسلطة القمعية الحافز لإعادة بناء الإنسان وخلق ذات فاعلة تضمن وحدة المجتمع، لأنها تنطلق "من قاعدة أن الذات المتفردة حق، وأن هذه الذات تؤسس مجتمع القانون ومجتمع الحقوق والواجبات، وليس مجتمع التحالفات، حيث يحق لكل ذات فردية أن تعطي معنى لوجودها، وأن تتحرر من الإكراهات. إلا أن لهذه واجبًا هو واجب التضامن (...) لأن المجتمع هو مجتمع متعدد الثقافات يرفض العنف ويقوم على الديمقراطية، وبذلك تكون الذات في صيغتها الجديدة العقل التنويري المهيمن والكلي" [2]،إنها السعي لتحرير الذات من المكانة التي يحددها لها المجتمع، ومحاولة لمراجعة ذاتها وكذلك وعيها بأوضاعها من خلال التساؤل حول كينونتها.

وبحكم أن تورين قد استبدل مفهوم الطبقة بالحركات الاجتماعية، فهو يرى أن "الذات والفاعل مفهومان لا ينفصل أحدهما عن الآخر، وهما يقاومان الفردية التي تعطي الأفضلية لمنطق النظام على منطق الفاعل" [3] فهذان المفهومان وجهان لعملة واحدة، حيث لا يمكن أن تكون هناك ذات بعيدًا عن الفاعل الذي يترجمها على أرض الواقع من خلال التغييرات التي يحدثها في المجتمع أو البيئة التي يعيش فيها.

فالذات، حسب سوسيولوجيا تورين، هي المفتاح الذي من خلاله يحقق الفرد كينونته في بيئته. ولكي تتضح الصورة أكثر، لا بد من معرفة أن تورين لا يرفض أو يلغي المجتمع ككيان لا يمكن الابتعاد عنه، وإنما يلغي تلك الأوامر العشوائية التي تنطوي تحت لواء العادات والتقاليد، وكذلك المؤسسات الحاكمة. "إنها المطالبة بأن تكون فردًا، بأن تعيش حياة شخصية، ضد الأجهزة وتقنيات السلطة في الأغلب، وأيضًا باستخدام قوة العقل لمقاومة السلطة التعسفية أو هيمنة الجماعة" [4] وفي نفس السياق، يؤكد تورين أن هذا الرد "وبمقاومة السلطة إنما تحاول تأكيد الذات لإرادتها أن تكون ذاتًا" [5].

وعليه يتساءل تورين: هل كنا ذواتًا بشرية؟ ولذلك فالوعي بالذات الفاعلة لا يتكون عند الجميع. ليحدد لنا ثلاث مكونات يجب أن تتظافر لكي يتكون وعي الذات الفاعلة بذاتها: "أولها العلاقة مع الذات

---

[1] عمر مهيبل، **من النسق إلى الذات**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007م، ص 24

[2] .ألان تورين، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، تر: جورج سليمان، مركز الدراسات للوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001، ، ص 191

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق ص 276.

[4] ألان تورين، نقد الحداثة،المرجع السابق، ص 356.

[5] ألان تورين، نقد الحداثة، مصدرالسابق .

مع الكائن الفردي بصفته صاحب حقوق أساسية، مما يشير إلى قطيعة مع الإحالة إلى مبادئ شمولية، وحتى إلى شريعة إلهية، لأن الذات الفاعلة هي غاية في حد ذاتها" [1] هذا المكون ضرورة من أجل تجاوز الفكر الشمولي والكوني وكذلك الفكر اللاهوتي. ويؤكد تورين على فردية الذات ومبادئها باعتبار أن الذات الفاعلة غاية في حد ذاتها، وهو بذلك ينفي كل غاية اجتماعية عامة أو غاية مقدسة غيبية.

أما المكون الثاني، فيحدده تورين "بأن الذات الفاعلة لا تتكون اليوم كما بالأمس، إلا إذا دخلت عمدًا في نزاع مع القوى المهيمنة، التي لا تنكر عليها حق التصرف كذات فاعلة وحسب" [2]من هذا الأساس يظهر دور القوى المهيمنة في تشكل وعي الذات الفاعلة، حيث تبقى تلك القوى موجودة حتى أمام إمكانات تحقق هذه الذات.

ويتمثل المكون الثالث في "أن يقترح كل، بصفته ذاتًا فاعلة، تصورًا عامًا للفرد" [3] بمعنى أن الذات الفاعلة ليست بعيدة عن الفرد، كونه الأساس الحقيقي الذي من خلاله تظهر هذه الذات وتُبنى عليه.

لتتضح مكانة الوعي عند ألان تورين من خلال عودة الفرد الفاعل الذي يثبت ذاته من خلال إدراجها في قضايا الراهن، تتبعًا لرغبته في تحقيق ما هو أفضل. وقد ترجمت صراع الطبقات ذلك، بحيث أكدت أن الممثل أو الفاعل لديه وحدة فقط، ويمارس السيطرة التنظيمية على هذه الأنشطة بقدر ما يختبر شخصيًا التاريخية. "أي القدرة على تحرير نفسه من أشكال ومعايير استنساخ السلوك والاستهلاك، للمشاركة في إنتاج النماذج الثقافية (...) كلما أنتجت الحياة الاجتماعية مستوى عالٍ من التاريخية، زاد تأكيد الفاعل على أهمية وحقوق الضمير" [4] كلما زاد الوعي لدى الفرد بذاتيته، زاد لديه الوعي بالحقوق الأساسية من كرامة وعدالة ومساواة.

إنها قدرة الفاعل على تجاوز الهيمنة والسيطرة والتطلع نحو الأفق، واكتساب الوعي بقدراته الفردية. فالفاعل لا ينحصر ضمن مجال واحد، وإنما تتعدد المجالات التي يتمتع فيها بامتياز البحث عن الاستقلال والتعبير عن الذات. إذ لم تعد الذات كما كانت خلال الحرب والفترة الصناعية. "في المجتمع الحديث يمكن للفرد والذات الفاعلة والفاعل أن يتباعد الواحد منهم عن الآخر، هذا هو المرض الحداثي الذي أصبنا به في الغالب، فنحن من جهة نعيش نرجسية فردانية، ومن جهة يتملكنا الحنين إلى الكينونة أو الذات بالمعنى القديم لهذه الكلمة، ونحن نضفي عليها تعبيرات جمالية أو دينية. من جهة أخرى نحن

---

[1] ألان تورين براديغما جذيدة من اجل فهم عالم اليوم، مصدر سابق، ص195

[2] ألان تورين، براديغما جديدة ، مصدر نفسه، ص195

[3] ألان تورين، براديغما جديدة ، مصدر نفسه، ص195

[4] AlaineTouraine , retoure de l'acteur, p38

نملأ أدوارنا، وسوف نستهلك وننتخب أو نسافر كما ينتظر منا أن نفعل ذلك (...)، لا شيء أكثر تعارضًا من الذات الفاعلة من الشعور بالأنا الاستبطان أو الشكل الأقصى للهوس بالهوية النرجسية" [1] وهنا، حسب تورين، تعيش الذات في نرجسية قاتلة، وهو ما تعبر عنه الهوية النرجسية، التي تعد عدو الذات، لأن أعظم الأخطار الحالية هو هاجس الهوية الذي يفسد فكرة الذات الفاعلة.

وهذه العودة التي أشاد بها تورين للذات بدل العودة للمجتمع أو الإله تؤكد على "إذا رأى في الدين إسقاطًا لذات فاعلة إنسانية ضعيفة وشبه عاجزة في عالم آخر بعيد، فإنني أكون قد افترضت في الوقت نفسه هذا التجسيد للذات الفاعلة واتصالها بالتجربة الاجتماعية الجماعية، أي بتعبير آخر بأشكال التنظيم والتطبيق الممكن تحديدها تاريخيًا" [2] هذا هو الدافع الرئيسي الذي جعله يتحدث عن الذات الفاعلة كمبدأ prinsip يتجاوز حدود التنظيم الاجتماعي، وأيضًا باعتبارها قوة محركة للمعتقدات والتضامن والتضحيات. كما أسس تورين مفهوم الذات انطلاقًا من ديكارت، لكنه يبتعد عن التصور القائم على الكوجيتو الذي سمح بانبثاق الأنا je بتماهيها مع العقل. يقول تورين في هذا الصدد: "في (أنا أفكر إذن أنا موجود) يختلف كل منهما. يوجد في الفرد الذي لا يفكر فقط (أنه يفكر داخليًا)، ولكن يوجد في داخلي شخص يفكر ويسبب لي الوجود كموضوع. التفكير يعني أن يميز المرء نفسه ويضع مسافة الكلمات بيني وبين التجربة الحسية، يمكن أن تخدعني حواسي، والدليل الوحيد ليس الهوية (أنا موجود)، ولكن حقيقة أنني الشخص الذي يفكر أنه كذلك" [3].

نستنتج أن الحركات الاجتماعية والذات الفاعلة كمكونات أساسية للحداثة، يجب أن تكون مرتبطة ارتباطًا وثيقًا فيما بينها، لأن الحركات الاجتماعية تضفي على الذات ما يسمى بالفعل. فالذات في الحداثة الكلاسيكية كانت تفتقر إلى نوع من الفعل، إذ كانت ذاتًا مفكرة بامتياز. ينتقد ألان تورين الحداثة الكلاسيكية انطلاقًا من غياب الحركات الاجتماعية التي تعطي نوعًا من الفاعلية للمجتمع الذي يعيش فيه الفرد. فهذا البعد السوسيولوجي الذي طرحه ألان تورين يكشف أن الغاية من هذه الحركات الاجتماعية هي العودة إلى الحرية الفكرية، وكذلك الوجود الفعلي للإنسان.

---

[1] ألان تورين، نقد الحداثة ، مصدر سابق، ص22

[2] ألان تورين، براديغما جديدة ، مصدر سابق، ص 181

[3] La recherche de soi pp 227,228

المبحث الثاني: المفهوم الجديد للحداثة عند ألان تورين.

تعتبر الحداثة ذلك الإبداع الإنساني الذي تم تصميمه من أجل العيش في رفاهية. لقد بنت وجودها على مقومات أساسية، تعرضت لاحقًا للنقد من قِبَل العديد من الفلاسفة، حيث أصبحت الذات من المقومات التي تم تقويضها، كما ذكرنا سابقًا. لقد "جاءت الحداثة الصلبة لتؤكد مركزية الإنسان وقدرته على بسط سلطان العقل على الطبيعة الجامحة وترسيخها لخدمة البشرية وتقدمها" [1] كان الهدف من ذلك إشباع الحاجات، تحقيق الوفرة والحرية، والوصول إلى السعادة. وعلى هذا الأساس، ابتكر الإنسان كل الوسائل التي تمكنه من تحقيق الرفاهية في حياته.

المطلب الأول: التوافق بين العقل والذات.

ما يتضح لنا أن "وعد الحداثة قد أخلف" [2] فبعد أن نصّبت الإنسان سيدًا على الطبيعة وأعطته الحرية التامة، انحرف عن مساره وتحول إلى واقع مرير وحرية متطرفة. لقد خلق ذلك شعورًا بالقلق والخوف بسبب الوضع الكارثي الذي وصلت إليه الإنسانية، والسبب في ذلك يعود إلى الحداثة التي حصرت دور العقل وجعلته أداة مسيطرة على الطبيعة، حيث أصبح الإنسان الحداثي عبدًا لهذه العقلانية المتطرفة بسبب السيطرة التكنولوجية. وبهذا، انقلبت الموازين. يقول هابرماس: "العلم والعقلانية في عصر الرأسمالية كأنهما انقلبا على البشر" [3] لأن الإنسان أصبح مغتربًا بفعل العقلانية الأداتية، بلغة مدرسة فرانكفورت، التي كرست جلّ اهتمامها من أجل العيش في رفاهية. وهنا تقع أزمة الحداثة.

بعد الانكسار الذي شهدته الحداثة والتنوير الغربي، حاول هابرماس هدم معطيات العقل الأداتي السلبية التي استعبدت الإنسان، ليحرر العقل من القمعية والغائية وينتشله من محيط العدمية والكليانية، لأن الإنسان لا يمكنه التعايش في ظل الهيمنة والتسلط.

فإذا كانت العقلانية الأداتية قد ألقت بالإنسان إلى عالم فقد فيه السيطرة على ما أنتجه، فهذا لا يعني التخلي عن الحداثة. بل يجب أن تستكمل الحداثة تطورها في ظل العقل الأداتي بإدخال البعد التواصلي، الذي يتمثل في الحوار بين مختلف الذوات الفاعلة، بمعنى التقرب من الآخر. على عكس العقلانية الأداتية التي تتميز بالانغلاق والدوغمائية، فبدلًا من تجاوز المشروع الحداثي، يجب إضفاء البعد

---

[1] سيغموند باومان، **الأزمنة السائلة**، العيش في عصر اللايقين، تر: حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رؤوف، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017، ص8.

[2] سيغموند باومان، **الحياة السائلة**، تر: حجا أبو جنى، الشبكة العربية، بيروت للأبحاث والترجمة، ط1، 2016، ص12

[3] عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحدثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2012، ص26.

التواصلي عليه لترميم ما حطمه العقل الأداتي، لأنه "لن تكون هناك دعوة إلى صفاء العقل إلا داخل العقلانية التواصلية" [1] .

فالعقلانية التواصلية (Le Rationalité Communicationnelle) هي المخرج من المأزق الذي أحدثته العقلانية الأداتية. فهي تسعى إلى الربط بين الذوات الفاعلة المختلفة من خلال التواصل وأخلاقيات المناقشة، باعتبارهما حاجة ملحة لتحقيق الفاعلية داخل المجتمع. مما يوضح أن الهدف من هذه العقلانية هو الانتقال من الوعي والذات (La conscience et le sujet) إلى التواصل والتذاوت (La communication et l'intersubjectivité). وعلى هذا الأساس، يوجّه الفعل التواصلي نحو بلوغ الفهم البينذاتي. وهذا ما أكده كل من كارل آوتو آبل وهابرماس: "النتيجة لهذا المنعرج هي إزاحة نقطة أرخميدس عن مركزها التي أعلنها المحدثون، حيث يُستبدل مركز جاذبية الصلاحية الذاتية إلى البينذاتية" [2] مما يسمح للآخر بالتواصل والمشاركة في حل القضايا التي تخص الفضاء العام.

تعد الحركات الاجتماعية اللبنة الأساسية للمجتمعات الحديثة (Les sociétés modernes) من خلال التحرر والتغيير الذي يترجمه الواقع. وعلى هذا الأساس، يسعى تورين إلى إبراز الملامح الحقيقية التي يقوم عليها مفهوم الحداثة، مستعينًا في ذلك بسوسيولوجيته. فالنقد الذي يوجهه للحداثة ليس هدمًا لها أو تجاوزًا لما بعدها، وإنما هو دفاع عنها. رغم الانتصار الذي حققه العقل على حساب الذات، إلا أن هذه الأخيرة استعادت حيويتها مع عالم الاجتماع ألان تورين، الذي جعلها في الواجهة. كيف ذلك؟ إذ كان منطلق ألان تورين أنه "ليس هناك وجه وحيد للحداثة، بل هناك وجهان يتجه أحدهما نحو الآخر ويكون حوار الحداثة: العقلنة وإضفاء الذاتية" [3] فبعد أن كانت الحداثة منتصرة للعقل وحده، تأزمت الأوضاع وتشيّأ الإنسان وأصبح خاوياً تسيره التقنية، مما استلزم إضفاء الذاتية حسب ألان تورين كوجه ثانٍ للحداثة لا يمكن الفصل بينهما بالرغم من تناقضهما. يقول: "يجدر بنا أن نفتح جناحي الحداثة، وأن نمدها في فضاء الذاتية وفي فضاء العقلنة على حد سواء" [4] ويمكننا تشبيه هذه العلاقة بالقطعة النقدية التي لا يمكن فصل أحد وجهيها عن الآخر، وذلك من أجل تجاوز الانقسام والتشظي اللذين لحقا بالحداثة.

---

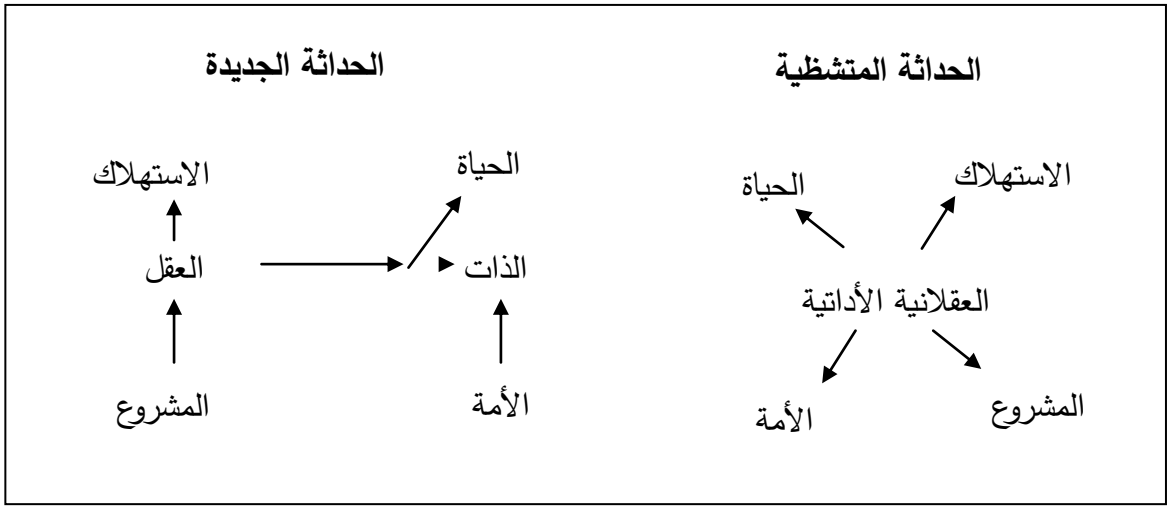
[1] يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص356.

[2] جان مارك فيري، **فلسفة التواصل**، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2004، ص95.

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص272.

[4] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص285.

هذا الجمع بين وجهي الحداثة (العقل والذات) إنما هو إعادة بناء الوحدة بين أطراف أربعة، والمتمثلة في الأمة والمشروع، الحياة والاستهلاك، بعد أن كانت متناثرة في الحداثة ذات الانتصار العقلي وزعامة السلطة الشمولية. وقد بيّن ألان تورين من خلال مخطط بين الحداثة الأولى، حيث كانت السيطرة للعقل، وبين الحداثة التي يصفها بالجديدة من خلال إضفاء الذاتية على العقل.



هذا المخطط الذي بحوزتنا يوضح جليًا الفرق بين الحداثتين: الأولى تبقى عناصرها على حدة، حبيسة في المؤسسات وتسيير العقلانية، أما الثانية فتتفاعل أطرافها من خلال تلاحم وتمازج بين مبدأي الذات والعقل لتليين الحداثة وعدم بقائها صلبة في الأفكار العاجية للعقلانية الأداتية.

كما يؤكد تورين دور الذات من خلال قوله: "لا ينبغي تصور الذات كوسيلة لإعادة توحيد عناصر الحداثة المتشظية، الحياة والأمة والاستهلاك والمشروع، لكنها هي التي تربط بينها ناسجة من كل عنصر إلى الآخر شبكة كثيفة من علاقات التكامل والتعارض" [1] هذا الوضع الذي تحدثه الذات يعد بناءً للحداثة حسب ألان تورين، حيث يصف عمل الذات بالجهد الذي يعمل على الجمع بين عناصر الحداثة. والأكثر من ذلك، هو عمل تورين على إحياء الذات التي سقطت متخبطة في الهامش، جراء الضربات التي تسبب فيها فلاسفة الثالوث (ماركس، نيتشه، وفرويد) وكذا ما تمخض عنه من المد البنيوي.

ونتيجة هذا الجهد، يعطي تورين نظرة جديدة وهي "الانتقال من مفهوم مركزي للحياة الاجتماعية إلى مفهوم ثنائي القطب، أي إلى إدارة علاقات التكامل والتعارض في آن واحد بين إضفاء الذاتية والعقلنة" [2]إنه التحدي الذي تواجهه الذات في ظل الصراعات القائمة، من أجل الجمع بين العناصر

---

(1) ألان تورين،**نقد الحداثة**، مصدر سابق، 289.

(2) ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص290.

المتفرقة في الحداثة المتشظية والتقريب بينها رغم اختلافها وتضادها، مما يجعلها ترفض أي نرجسية تقلب موازين الحداثة الجديدة. "الذات اليوم تحمل داخلها تراثات متناقضة من إيراسم ورابليه ولوثر، وهي تعترف على الأقل أنهم متكاملون جزئيًا، وأن علة وجودها إحياؤهم معًا بالجمع بين معرفة العالم ومعرفتها هي نفسها، وبين الحرية والشخصية والجماعية. إن هذا العمل الذي لا نهاية له والسعيد لبناء حياة كأنها عمل فني مصنوع من مواد متباينة، هو ما يعرف الذات أفضل تعريف" [1] هذا يعني التحرر من الاغتراب، حيث تعي الذات ذاتها، فتُحقق بذلك تكاملاً مع الماضي، الحاضر، والمستقبل، إنها ذات تخرج من ظلمات الإقصاء إلى النور.

من الواضح أن الذات لم تكن حرة أو فاعلة، وهذا ما ترجمته الصراعات الطبقية، والنتائج التي توصلت إليها التحليلات السوسيولوجية والفلسفية. خاصةً أن الذات التي يتحدث عنها ألان تورين هي ذات تم اختزالها (أصبحت مغتربة)، كما اختُزل وهمّش الإنسان في الفترة التي استند فيها العالم على الحروب والصراعات التي تحكمها الإيديولوجيات التكنوقراطية. إلا أن الإنسان قد أعاد اعتباره بكينونته، من خلال ممارساته الجمة في المجتمع من جهة، وعلاج الكوجيتو الذي تم إسقاطه جريحًا بضربات فلاسفة الثالوث من جهة أخرى.

إذ يفسر تورين أن منطلقه مخالف تمامًا لماركس، الذي يتحدث باسم الطبقات الاجتماعية (*) والصراع الطبقي (Lutte de classe)، مؤكدًا أن تاريخ أي مجتمع هو تاريخ صراع الطبقات، الناتج عن تضارب المصالح والأهداف بينها وتناقضات داخلية تظهر في المجتمع. ولذلك فإن هذا الصراع هو المحرك الفعلي للتاريخ البشري. هذا الصراع أساسه العامل المادي الذي تتحكم فيه علاقات الإنتاج (Rapport de production) التي تؤثر على حياة الناس، وهو محرك التغيرات الاجتماعية. كون هذا الصراع نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية القاسية، حسب ماركس، بين طبقة الملاك البرجوازية المسيطرة (أي الرأسماليين الذين يمتلكون وسائل الإنتاج) وبين طبقة البروليتاريا (Proletariat) المضطهدة والمستغلة (وهي طبقة العمال الذين لا يمتلكون أي وسيلة من وسائل الإنتاج). ويعد الهدف من هذا الصراع والحركة الاجتماعية هو القضاء على الطبقة المسيطرة وتغيير القاعدة الاقتصادية، والبناء الفوقي الذي يقوم عليها، وإعادة الاعتبار للذات المغتربة وإنتاج الوعي الحقيقي، أي التحرري. ويتجلى ذلك في الحركات العمالية والمطالبة بحقوق الأجراء، وعليه كسر البرجوازية التي تقوم على الوعي الزائف.

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر نفسه، ص291.

هذا الوعي العمالي الذي ندد به ماركس ما هو إلا وعي بالطبقة الذي يولد من خلاله الثورة التي تستأصل الرأسمالية المهيمنة وتصل إلى مجتمع دون طبقات.

ويرى تورين في قضية الوعي العمالي أنه تلك الإرادة التي يترجمها الفاعل في التعبير عن مقاومته للاغتراب، "لأن الوعي الطبقي كفعل وكشعور إرادي يحس به كل عامل ويوجد بطريقة غير منظمة لأنه لا يمكن امتلاك في هذه الظروف أي مرجعية للتسيير ولإدارة المجتمع الصناعي... ويعتبر الوعي العمالي ردة فعل يمكن ملاحظتها بسرعة، لأنها وسيلة للتحليل غير وصفية... كما أن زيادة مستوى التكوين المهني والعلمي للعامل يؤدي به إلى الوقوف على مشاكل عديدة عند الدفاع عن المصالح العمالية، وبالتالي يزداد مستوى الوعي الطبقي" [1].

وتمتد هذه الحركات العمالية إلى تكوين نقابات من أجل النضال على مستوى السلطة، باعتبارها أوسع شريحة في المجتمع. فهي في خدمة الحركات العمالية التي لا تتوقف عند الجانب الاجتماعي فقط، بل لها أيضًا بعد سياسي في المجتمع الصناعي. ويوضح تورين أن النقابة "هي نسق يجمع العمال كفاعلين اجتماعيين، لهم إيديولوجيات مختلفة، منها الثورية المحاربة للنظام الرأسمالي والتي تحدد مستوى الوعي الطبقي، والتي تدخل في صراع مع المالكين لوسائل الإنتاج" [2] إلا أن تورين يؤكد تجاوزه لهذه الفكرة التي تطابق بين أبعاد عدة: الطبيعة، العقل، والتاريخ، متجاوزًا الوعي الطبقي بالحركات الاجتماعية: "عندما أتحدث بصدد الحركة العمالية عن حركة اجتماعية، لا عن وعي طبقي، فذلك بالضبط لكي أتحاشى أي التباس مع الفكر الماركسي" [3].

فالعودة إلى الذات تعني العودة جزئيًا إلى الروح البرجوازية وفي الوقت نفسه عودة إلى الحركة العمالية ضد الروح الكلية التي هيمنت قرنين من التاريخ [4] لأن الحركة العمالية التي يتحدث عنها تورين هي حركة واعية بذاتها، تستهدف العودة إلى الحياة بكينونتها دون الإقصاء، وليست العودة من خلال الملكية التي كان يرددها ماركس. فالحركة العمالية عند تورين هي دفاع عن الذات العمالية ضد العقلنة والهيمنة التي ترفض أن تكون مرتبطة بمصالح وأهداف أرباب العمل. ويؤكد ذلك تورين: "هذا التصور للحركات الاجتماعية المطبق على المجتمع الصناعي لهو قطيعة مع الفكرة الماركسية عن صراع الطبقات" [5] فمن خلال العودة للفرد الذي لا يمكن أن يتجسد بعيدًا عن الذات، ولأجل أن يصبح ذاتًا، لا

---

[1] Alain Touraine **; Laconscience oeuvriere** ; ed de seuil ; Paris ; 1979 ;p310

[2] Alain Touraine ; Michel wicviorka ;François Dubet **; Le mouvement oeuvrier** ; p35

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص113.

[4] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص309.

[5] ألان تورين،**نقد الحداثة**، مصدر السابق،ص312.

بد له من التقدم باسم الحرية ومعارضة قاعدة السيطرة الاجتماعية. هذه المعارضة تمتد لكل صور السيطرة في المجتمع باسم الذات الحرة. إنها مواجهة الفرد المستهلك بالفرد المنتج القادر على التغيير.

فإذا كان النقد التوريني قد تميز بطابعه الاجتماعي الباحث عن الذات بوصفها فاعلًا يساهم في عملية التغيير الاجتماعي، مالكة لإرادتها الحرة، الساعية إلى مواجهة كل أنواع السيطرة والهيمنة والقمع، ذات مستعدة لكل الانقلابات. وعلى هذا الأساس، يتفق تشارلز تايلر مع تورين في القول بأن الحداثة قد أعلنت عن حرية الذات منذ لحظتها الأولى، وهي اللحظة الديكارتية، بعد أن انقطعت الذات عن ما هو كوني. هذا الأخير أصبحت الذات في مواجهته وفي محاولة دائمة لعقلنته، فلم تعد تستمد مكانتها وأخلاقياتها من النظام العام سواء كان إلهيًا أو اجتماعيًا، الذي كان يحدد دور ومكانة الفرد في النظام العام. "كان أسلافنا يعتقدون أنهم جزء من نظام يتجاوزهم، كان الأمر يتعلق بنظام كوني... يعطي لكل فرد مكانًا في المجتمع، النظام الإلهي يجعل هو أيضًا مكانًا لكل فرد في المجتمع ويبرره... ما يهيمن هو ملاحظة النتائج التي أفرزها زوال المقدس في مجال الحياة الإنسانية ومعناها" [1].

وعليه، فإن الذات هي السند الذي يرفع من قيمة الحداثة في خضم التطورات الحاصلة والتي قوضها العقل وحولها إلى إيديولوجيا للهيمنة. إذ يؤكد تورين، كهابرماس، على ضرورة الإيمان بالعقل والعقلانية العلمية والتقنية. يقول في هذا الصدد: "العقل العلمي والتقني ليس له سبب لرفض التقنيات التقليدية والأعراف، بداهة يمكنها وحدها أن تلجأ إلى الطابع العالمي للتظاهر العلمي" وبالتالي إلى إمكانية إعادة التجارب وصياغة القوانين الصالحة في جميع أنحاء العالم وجميع الثقافات. فالحقيقة أن المعرفة العلمية، حسب تورين، تتجاوز إطار الاختلافات الثقافية، كما لا يعني أن التجربة الإنسانية تختزل في العقل العلمي والتقني فقط، بمعنى لا بد من "الاحتجاج على اختزال التجربة الإنسانية إلى مكوناتها العقلانية" وإنما لا بد من مكون آخر تعتمده الحداثة.

يتمثل المكون الآخر للحداثة، والذي يرتبط بشكل مباشر بالعلوم الإنسانية والمعرفة التاريخية، في تأكيد الحقوق الفردية بغض النظر عن أي خاصية أو خصوصية لنظام اجتماعي أو اقتصادي أو غيره. "فهنا دعوة من تورين إلى إعادة بلورة حقوق الإنسان"، لأنه يستند في هذه النقطة على النص الظهير لإعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام 1789: "يولد الناس ويعيشون أحرارًا ومتساوين في الحقوق"، ليوضح بأنه "تعريف عالمي للإنسان يتجاوز جميع أشكال التنظيم الاجتماعي أو السلطة السياسية". ومن

---

[1] جون فرانسوا دورتي، **فلسفات عصرنا**، تر: إبراهيم صحراوي، دار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص188.

الواضح أن هذا ليس ملاحظة تجريبية، وإنما تأكيد على الوجود، على غرار الاختلافات الواضحة التي تفصل الأفراد في جميع القدرات والسلوك.

المطلب الثاني: الحداثة الجديدة.

في الحقيقة، تعد التحليلات التي قام بها ألان تورين بمثابة الحفر والكشف عن الوجه الحقيقي للحداثة. وهي محاولة منه للدفاع عنها وإثبات قيمتها وأهميتها، حيث كادت أن تخسر فعاليتها في خضم الصراعات الإيديولوجية، على غرار التحولات التي مست جميع مناحي الحياة، وكذا تخبط الإنسان هنا وهناك نتيجة الجدال القائم. ورغم مقاومته، إلا أنه أصبح مغتربًا عن واقعه وحقيقته. وعلى هذا الأساس، يقر تورين بضرورة الابتعاد عن كل التعريفات الكلاسيكية والفاشلة التي أفسدت المعنى الحقيقي للحداثة، حيث يقول: "ثمة محاولات كثيرة لتعريف الحداثة باءت بالفشل لأنها تناقضت فيما بينها، بينما رأى البعض في الحداثة انتصارًا للفردية، اعتقد آخرون أنهم شهدوا ولادة المجتمع الجماهيري ضد أولئك الذين اعتقدوا أنهم لاحظوا انتشار العقلانية والروح الصناعية" [1] هذا التناقض، حسب تورين، يوحي باتخاذ منحى آخر وهو تجاوز هذه التعريفات. ولكن ما هو البديل؟

يؤكد تورين على ضرورة العودة إلى نقطة البداية: "لذلك فإنني أعرف الحداثة بأنها رغبة وقدرة مجتمعات معينة على خلق نفسها، وعلى تغيير نفسها، وكذلك على تدمير نفسها للأفضل وللأسوأ" [2] هذا التعريف يعد بمثابة تحديد للمجتمعات الحداثية ودفاع عن الحداثة، فهو ينتقل من التفكير الثيولوجي إلى الإبداع الإنساني. وعلى هذا الأساس، يؤكد تورين على فاعلية الذات التي من خلالها يقوم الإنسان بتغيير واقعه، أي تتكون لديه قوة "الفعل" (action).

إذ ترتبط هذه المجتمعات بقدرتها على الابتكار والخلق، كونها خالقة ومبتكرة لتاريخها. ومن هذا المنطلق، لا بد أن تتحرر هذه المجتمعات من كل القيود التي تثبط السلوكات البشرية، لأن الاعتراف بهذه المجتمعات على أنها حداثية يعني التأكد من القدرة والإمكانية على فعل التغيير والابتكار. فهاتان الصفتان تجعل منها مجتمعات تطبق حداثتها من خلال تحقيق حريتها واكتساب حقوقها الأساسية، وكذلك قوة الفعل والوعي. لأن "الشيء الأكثر أهمية هو أن ندرك أن المجتمعات الحديثة تكتسب على نحو متزايد وعيًا بأنها لم تعد مخلوقات تابعة لنظام إلهي أو طبيعي بل خالقة لنفسها" [3] يعني أن الحداثة، حسب

---

[1] Défence de la modernité . Ibid p 33
[2] Défence de la modernité . Ibid p 34
[3] Défence de la modernité . Ibid p 34

تورين، هي الانتقال من قانون الله أو قانون الطبيعة إلى قانون الإنسان، واعيًا بقدرته على خلق الذات والتحول الذاتي.

كما أن التعريف بالمجتمعات الحديثة عن طريق التغيير يعني وجود ثلاثة مكونات تعتبر أولويات للحداثة، وهي: الحضارة المادية، الوعي الثقافي، والصراع الاجتماعي. فالمجتمع الحديث يُعرّف بالحضارة المادية ونمط الإنتاج، أي خلق الموارد واستخدامها وبالتالي تعديل البيئة. ولهذا السبب، يؤكد تورين على التأويل باعتباره الأنسب لتفسير ظاهرة الحداثة، لأن المجتمع الحديث قائم في تعريفه على الإبداع والتغيير من خلال احترام حرية وكرامة الإنسان وحقوقه. وهذا ما يتجلى في قدرة الإنسان على العمل والاستثمار، الذي يعد كتأويل للحضارة المادية: "لا يقتصر فعلنا على كونه عامل تحويل ظرفنا فحسب، بل قبل كل شيء المعنى الذي نعطيه له والتفسير الذي نبنيه لأنفسنا وللعالم" [1].

كما يعد الوعي هو المكون الآخر للمجتمعات الحديثة: "نحن على وعي بتأثير أوضاعنا علينا، سواء كانت اقتصادية، مهنية، وطنية، دينية أو لغوية. لكننا أكثر وعيًا بأننا لسنا مجرد متلقين، ولا تحددنا أي قوة خارجة عن إرادتنا. نحن على وعي بشكل متزايد بأننا من يقرر مصيرنا وأننا نعيش في عالم خلقناه بأنفسنا" [2] هو وعي بالقدرة على تكوين حياة وفق قوة الفعل، وهذا تأكيد على فاعلية الذات التي من خلالها يكسب الفرد قوة تجعله يجمع كل مادة اقتصادية، جماعية وثقافية. إنه الوعي الذي من خلاله يصنع الفرد عالما وبيئة تتجلى فيها كل معالم الحداثة.

ويمثل الصراع أحد أهم العناصر في المجتمعات الحديثة. "لا يوجد مجتمع لا توجد فيه مدخرات، مراكمة، واستثمار، أي دون فصل بين من يوجه الاستثمار (ونتائجه) ومن يساهم في عمله المادي والفكري". بمعنى أنه لكي يتحول مجتمع ما، يجب أن يجمع الموارد ويستثمرها في أنشطة إنتاجية، لأن المسافة تتزايد بين أولئك الذين لديهم القدرة على الاستثمار وأولئك الذين يضطرون إلى الاعتماد على الآخرين. ولذلك، يصبح للمهيمنين قدرة السيطرة في شتى المجالات. ولهذا السبب يرى تورين أنه لتجنب الخلط بين المبتكرين والمهيمنين الذين يسعون دائمًا إلى تحقيق أكبر قدر من السيطرة، يجب "التمييز الواضح بين تحرير الإنسان باعتباره ذاتًا إنسانية مبدعة واعية وبين كينونة الفرد كمستهلك ومسيطر عليه"[3]

---

(1) Défence de la modernité . Ibid p 53
(2) Défence de la modernité . Ibid p3 7. 38
(3) Défence de la modernité . Ibid p 38

وبعد أن قمنا بعرض المكونات الأساسية في تكوين الحداثة والدفاع عنها، لا بد من القيام بخطوة أخرى، وهي محاولة تبيان العلاقة التي تربط بين هذه العناصر (الحضارة المادية، الوعي الثقافي، والصراعات الاجتماعية):

1. الطبيعة التاريخية الواضحة بالنسبة للحضارة المادية: "في كل حضارة يختلف العنصر السائد في الحياة الاجتماعية، ديني في المجتمعات الزراعية وهو الأقل حداثة، القانون والسياسة في المجتمعات التجارية والاقتصادية، والاجتماعية في المجتمعات الصناعية. وأخيرًا، في المجتمعات فائقة الحداثة، هناك وعي كامل ومباشر بالإبداع البشري، والذي يصبح بعد ذلك هوية المجتمع الجديد الذي ندخل إليه". الأمر هنا لا يتعلق بالجانب الاقتصادي فقط، بل هو متصل مباشرة بالحياة الاجتماعية – بالرغم من صعوبة تجاوز المقدس – فهو يعتبرها تجربة أنثربولوجية والسبب في ذلك يعود إلى تجنب أي إكراه للآخر. فهذه التجربة تفتح فضاءً واسعًا لتلتقي فيه مختلف الحضارات، وبالتالي يكون هناك تحرر نسبي، بالإضافة إلى تجاوز عثرة فهم الآخر مما يجعله يقع في أزمات. "لهذا السبب أضع هذه التجربة الأنثربولوجية مثل تجارب الحضارات في أساس حريتنا، لأن معظم الثقافات يقوم على رفض الآخر أو حتى على كرهه" [1].
2. إدراك ما هو خاص بالمجتمعات الحداثية لأنها ليست فقط ما تبدو عليه، بل إنها أكثر وعيًا برغبتها في أن تكون ليس من خلال خضوعها لنظام أعلى، بل من خلال خلق حركة تقدم، أهدافًا جديدة للمستقبل، والطريقة التي يتخذ بها تمثيل الإبداع أشكالًا لا مؤسسية أو ثقافية، وفقًا للحضارات، أي وفقًا لمستوى الإبداع والتحولات المميزة للمجتمع [2] فكل ذلك يعني أن الحضارة المادية لا ترسم حدودًا لها، وإنما بإمكان الوعي الثقافي أن يندمج ضمن هذه الآليات. كما يتضح كذلك أن الوضع الإنتاجي أو الإبداع في العمل الإنتاجي يعتبر وضعًا جيدًا يسهل الأخذ بالنظام القانوني المبتكر. وعلى هذا الأساس، يسعى تورين إلى إيضاح أن الوضع الثقافي ليس على تناقض مع الحضارة المادية، بل هي ازدواجية يمكن من خلالها أن يصبح الفرد الفاعل مؤكدًا على ذاتيته.
3. تعتبر الصراعات الاجتماعية القوة الأساسية والركيزة التي من خلالها يتبين المهيمنون والمهيمن عليهم، لأن العلاقة بينهما تتغير مع نوع الحضارة. ولهذا، تعتبر الصراعات أكثر من فاعل، إذ يؤكد تورين على فكرة مفادها أن "الحركات الاجتماعية إذ تكشف عن التعارض في المصالح بين

[1] **Défence de la modernité** . Ibid p 44
[2] **Défence de la modernité** . Ibid p 45

المهيمنين والمهيمن عليهم، لا يمكنها أن توجد ما لم يعد الخصوم المتصارعون انتماءهم إلى الحضارة نفسها" [1] فالحركات الاجتماعية لا يمكن أن توجد إلا إذا كان الخصوم المعنيون ينتمون إلى نفس الحضارة، أي يفكرون ويتصرفون باستخدام نفس الفئات.

يؤكد تورين أن الترابط بين هذه المكونات الأولية الثلاثة للحداثة "لن يكون له معنى إذا لم نعترف باستقلالها، وبالتالي انفصال هذه العناصر الثلاثة في نفس الوقت مع ترابطها" [2]كما أن الحداثة التي يناشدها تورين تُلزم احترام العقل والتقنية، خاصة وأن المجتمع الحداثي يراهن على تقييم نفسه من خلال التنمية والإنتاج ووعي الفرد بذاته وقدرته على التغيير ضمن ما يسمح به القانون. ولذلك، كان لا بد أن يتحرر كل من الروح العلمية والتقنية من أي سلطة أو سيطرة غير أخلاقية وغير إنسانية. نفس الأمر ينطبق على المجتمع الذي لا يعترف بالاستثمار والإنتاج، إذ يقول تورين: "لا يمكن أن يكون مجتمعًا حديثًا". لكن هذا الاستثمار، كما سبق ووضحنا، يعتمد على كيفية العمل وتأويله من خلال الوعي الثقافي للفاعلين الإنسانيين أنفسهم.

وعلى هذا الأساس، "الإبداع الإنساني هو ما يشكل المحور الأساسي والمحدد للحداثة" [3] وهنا تتداخل معالم أخرى بإمكانها دعم هذه الفكرة والتي أساسها الحرية، أي حرية الوعي. فمن خلال هذه الأخيرة، التي تشمل العديد من الإحداثيات وتعتبر مبدأً للاعتراف بحقوق الناس، تتضح وظائف الدولة التي تساهم في نشأة الحداثة. لكن يجب أن تتحدد هذه السلطة ضمن ضوابط معينة، حيث لا يمكنها التخريب أو التثبيط في عملية سيرورة ما يسمى بالمجتمع الحداثي. "إذ لا حداثة ممكنة دون احترام المعرفة والبحث والابتكار، ودون احترام حقوق الإنسان الأساسية التي يجب وضعها فوق كل اعتبار" [4]

يوضح تورين قائلاً ومؤكدًا: "لا أتردد في القول إن الصراعات الاجتماعية، وفي المقام الأول بين الجماعات المهيمنة والفئات التابعة، تشكل ضرورة أساسية للحداثة" [5]يتجاوز بذلك جون راولز، الذي وضع مثل هذه الصراعات في الهامش بالرغم من أهميتها عند تورين، الذي يركز على فكرة مفادها "أن أهمية الصراع في المجتمعات الحديثة تتأتى من حقيقة أن الحداثة نفسها تفترض تركيز القدرة على الاستثمار واتخاذ القرار والقيادة". فالصراع بين الفئات يعبر عن محاولة تغيير الوضع السائد والإفصاح عن وجود حقيقة أخرى بحكم الرغبة في فتح مجال للإبداع.

---

(1) Défence de la modernité . Ibid p 46
(2) Défence de la modernité . Ibid p 48
(3) Défence de la modernité . Ibid p 49
(4) Défence de la modernité . Ibid p 50
(5) Défence de la modernité . Ibid p 50

يؤكد تورين أنه لا يرفض فكر راولز وأهميته، إلا أنه يختلف معه في تصريح له: "الفرق الرئيسي بيننا هو أن الليبراليين مثل راولز يناشدون في المقام الأول المصلحة العامة للمجتمع، بينما أصر بدلاً من ذلك على الحقوق العالمية لكل فرد. هناك فرق حاسم في نظري بين المطالبة بحقوق الإنسان الأساسية"[1] تأكيد كونية الحقوق الإنسانية يتجلى في الابتكار في المجتمع الحداثي، لأن النقد الذي يوجهه تورين لراولز ليس في نظريته، وإنما في نقطة مفادها الدفاع عن كل فرد وليس عن الأغلبية، أي المصلحة العامة. وعلى هذا الأساس، يجب التأكيد على "الدور الإبداعي للصراع الاجتماعي عندما يرتبط بالاعتراف بالإبداع في التاريخ الحديث ومن ثم بالحقوق الإنسانية" [2].

أضف إلى ذلك مسألة التذوت، باعتبارنا نعيش في عالم تجتاحه العولمة. فالتذوت، حسبه، خير لا بد منه من أجل تفسير جيد يخدم اندماج المجتمع، ولاسيما مكوناته الثلاثة: الممارسات الاقتصادية، التفسيرات الثقافية، والصراعات الاجتماعية والسياسية. "الخير هو التذوت، ولذلك فالحداثة خير لأنها تسمح بولادة الذات ونضجها" [3] ولهذا، فإن أي محاولة لنزع التذوت تعتبر شرًا في أخطر صوره.

يقول تورين: "إن ما يبرر الدفاع عن الحداثة أنها تجمع الأبعاد الثلاثة الاقتصادية، الاجتماعية، والسياسية في مواجهة النظام الذي يقوم على مبدأ واحد هو التكامل" [4] فهو بذلك يتجاوز الهوية التي يعتمدها النظام، والتي تعد سببًا في القضاء على الحريات. وعليه، يجب أن يكون هناك انفصال بين الفعل والهوية. ما يفسر هذا التناقض هو أن رحلة الإنسان من مرحلة لأخرى تنبع من لحظة توجهه واقتناعه بأنه ذات تعي ذاتها، وهو جوهر الحداثة.

لم يكن هذا الأمر بالهين، خاصة وأن الحداثة ليست ذلك المطلق والمثالي الذي لا يتغير. يقول تورين: "محكوم على الحداثة بالنجاح، ولكن بإثارة القلق أيضًا (...) لا تتميز الحداثة بالاستقرار، بل تعريفا ونتائج متطورة" [5] فهذا يعني أن الحداثة في تطور مستمر، ولا يمكن أن تحافظ على جاذبيتها طوال الوقت، خاصة ونحن بصدد الدخول إلى مرحلة الحداثة الفائقة، التي تستدعي احترام الإنسان وحقوقه. إنها فترة تمتاز بتعدد الحضارات وبتعبئة لحركات اجتماعية شاملة، إيتيقية وديمقراطية لتثبيط السلطات. هذا الانطباع يوحي بالتخلص من فكرة المجتمع الصناعي القائم على الإيمان بالتقدم والنزعة التطورية.

---

(1) D**éfence de la modernité** . Ibid p55
(2) **Défence de la modernité** . Ibid p 56
(3) **Défence de la modernité** . Ibid p 57
(4) **Défence de la modernité** . Ibid p 59
(5) **Défence de la modernité** . Ibid p 60,61

يحدد ألان تورين ثلاث مراحل للحداثة، التي أعطاها اسم "الحضارات" (Les civilisations modernes)، وهي الحضارة المادية، الحضارة الدينية، والحضارة القانونية السياسية. لا يخفى هنا أن تورين حاول أن يطبق منهجه التحليلي التاريخي السوسيولوجي من أجل تفسير الحداثة والمجتمع، بالتطبيق المتبادل بين المكونات الثلاثة للحداثة والحضارات.

1. الحضارة المادية La Civilisation matérielle:

تعبر الحضارة المادية عن التجربة الأنثروبولوجية التي من خلالها يتم فهم كل أصناف النشاط الاقتصادي على حدة (الزراعي، التجاري، والصناعي). وعلى نحو أدق، تعكس هذه الحضارة الابتكارية البشرية، حيث انتقلت المجتمعات من زراعية إلى تجارية قائمة على أساس التجارة البحرية والبرية. وعندما يتحدث تورين عن هذه الحضارة أو المجتمعات الحديثة، فهو يفضل تناولها كنوع من التجربة الأنثروبولوجية التي تدرس الإنسان من خلال علاقاته المختلفة بالإطار الذي يحتويه من جميع جوانبه.

2.الحضارة الدينية La civilisation moderne religieuse:

أرفض أن أصدق أن الدور الوحيد للفكر الديني يقوم على خدمة مصالح طبقة حاكمة، ولا أزال أؤكد أن التأويل الديني للاقتصاد والمجتمع يسود مجموع السكان، الفلاحين مثلما التجار، الأسياد الإقطاعيين كما رجال الدين فالدين في خدمة الجميع وليس طبقة دون أخرى، والتأويل الديني لم يكن حكراً على أفراد دون آخرين. فإذا كان هناك تأويل ديني يتعلق بالحياة الاقتصادية، فهذا يعني أنه يشمل شتى المجالات الحياتية الابتكارية الأخرى، ومنها الابتكار أو الإبداع الفني، حيث تم تصوير الإله وانتقاله إلى الكائن البشري (مثل تجسد الإله في جسد الإنسان – يسوع). إنه تأويل سمح بتجسيد فكرة الربط التاريخي والديني معاً. ويضرب لنا تورين مثالاً: "حلت الكنيسة الكاثوليكية مقارنة بالقانون الروماني مفهوماً لحقوق المرأة، مما أدى إلى تقدم كبير لها حتى مع مواقف الكاثوليك التقليديين المعادين لمطالب المرأة في القرنين التاسع عشر والعشرين" [1].

يجب عدم إهمال أهمية هذا التأويل الديني على مستوى المجتمعات للإبداع، مما يتطلب دراسة عميقة لبناء الثقافات ومؤسسات ذات الإلهام الديني المتواجدة في الديانات المختلفة (الإسلامية، المسيحية، وحتى البربرية) بتعارض. مع العلم أن هذا الاختلاف أجبر البشر على الخضوع للنظام الطبيعي الذي خلقه الله.

[1] Défence de la modernité . Ibid p 79

فلكل حضارة القدرة على خلق صورة خاصة عن الوعي والإبداع الإنساني. "ما ينطبق اليوم على العلماء والصناعيين والمحامين الذين يخدمون الدولة الحديثة ويحسنون أيضاً الظروف المعيشية للسكان، ينطبق أيضاً على الحضارات الدينية" [1] إذ يبقى هذا النموذج الثقافي في خدمة كل من المهيمنين والمهيمن عليهم..

3.الحضارة القانونية السياسية وعصر الأنوار (La civilisation juridico-politique et les Lumières):

يأخذ هذا الجانب أهمية كبيرة ويعتبر ركيزة أساسية على غرار الجانب الديني، لأن المجتمع، عندما سعى لإقامة نظام سياسي، كان يهدف إلى تحقيق مواطنة يتمتع من خلالها الفرد بكل حقوقه السياسية والكونية. ورغم الاختلافات التي كانت سائدة آنذاك حول ما إذا كان لطبقة العمال نفس الحقوق، "أعود وأكرر: إن الحقوق السياسية في بلد حر وجمهوري هي أكثر الحقوق كونية، من حيث أن الحقوق الاجتماعية ليست كذلك" [2] فالرغبة في تكوين الفرد تعد كأساس متين لحقوق الإنسان الأساسية، ولذلك كان على كل فرد أن يكتسب هذا الحق في دولة أجنبية أو مستعمرة، وعلى هذا الأساس كان لابد من وجود أمة تحتضن هذه الحقوق ولكن هذه الأمة "ليست شعبا أو ثقافة، إنها ابتكار جماعة كاملة لا تتجزأ وغير قابلة للإنقسام، وفق التدقيق الفرنسي هي التعبير السياسي الملموس عن الحق الكوني بالمواطنة، طبعا شريطة أن ننتهي من التعارض بين المواطنين الفاعلين والمواطنين غير الفاعلين"[3] والأمر الذي يجعل منها قائمة هو أن تكون ذات سيادة تتضمن مبادئ الحرية والمساواة.

وعليه، فالحداثة التي يدافع عنها تورين لها ثقل على كل المستويات، ولا يمكن إجهاض التكتلات التي أسهمت في بدايات ظهورها. ولأجل ذلك، يخطو تورين خطوات متأنية من أجل الحفاظ على الفاعليات التي بفضلها تتأسس الحداثة بقوة لا يمكن رضخها مجددًا.

---

(1) Défence de la modernité . Ibid p 81
(2) Défence de la modernité . Ibid p 82
(3) Défence de la modernité . Ibid p 82

المبحث الثالث: الانتقال من الحداثة إلى الحداثة الفائقة

لا يمكن الحديث عن حداثة جديدة إلا كالتي بادر إليها ألان تورين من خلال التحليلات السوسيولوجية العميقة، التي بفضلها استطعنا التوصل إلى فكرة مفادها أن الحداثة التي نحن اليوم بصددها هي حداثة فائقة قائمة على الحداثة القديمة، التي لطالما شارفت على لفظ أنفاسها الأخيرة مع أنصار ما بعد الحداثة. ومن ثَم، فإن العلاقة بين القديم والفائق هي ترابط علائقي ليس من السهل تهديمه، حتى وإن تطورت الأساليب، فإن إيمان الإنسان بذاته وفاعليتها يخلق ويبتكر دائمًا دون توقف.

المطلب الأول: الحداثة والتحديث Modernisation et modernism

إن الحداثة الجديدة التي يؤكد عليها ألان تورين تتسم بالتغيير المستمر، وذلك يعود لتغير الأولويات. فبعد أن كانت الحداثة تستمد وجودها من العقل الذي أصبح الناهي والأمر في شتى مجالاتها، تأزمت الحداثة نتيجة دخولها في دوغمائية الواحدية. أصبح الإنسان دمية تتلاعب بها ملذات التطور والتقدم التقني، خصوصًا ما أفرزته العديد من النظريات المعاصرة من إسهامات لعلاج الأمراض التي أصابته، انطلاقًا من كونه آلة حلت محل ذاته. وعلى هذا الأساس، اقترح تورين، أو بعبارة أدق، قدّم نموذجًا أساسيًا لحداثة جديدة يقوم على التوافق المستمر بين العقل والذات من أجل ضمان عدم الانغماس في مستنقع الفوضى والدوغمائية.

كما أن الحداثة الجديدة التي يؤكد عليها تورين هي حداثة قائمة على الابتكار والإبداع من ذواتنا. وقد وضح تورين أن الحداثة مرت بعدة مراحل _ والتي تم ذكرها سابقًا _ ولا غرابة أن يعود تورين في تحليله للمجتمعات الصناعية التي يعرفها بعدة خصائص، والتي تتمثل في [1]:

1. يتخذ الإبداع البشري، قبل كل شيء، شكل القدرة على تغيير نمط الإنتاج.
2. الاستخدام المكثف للعلوم والتكنولوجيا والحسابات يجعل من الممكن تحقيق معدلات نمو عالية جدًا.
3. التركيز العالي للموارد والاستقطاب القوي بين المهيمنين والمهيمن عليهم، وكذلك بين الرجال والنساء.
4. القدرة على التدخل في حياة معظم البلدان الأخرى بأقوى طريقة من خلال الاستعمار.

يربط تورين الإبداع بنمط الإنتاج وكذلك بالقدرة على التغيير في المجتمع من خلال إمكانيات تقنية ضخمة. وهذا لا يتوقف عند هذا الحد، بل يتعدى ذلك إلى القدرة على التدخل في الحياة الخاصة للبلدان

(1) Touraine Alain**. Nous Sujets Humains**.Editions du Seuil. Paris.2015 p38

الأخرى. فالمجتمعات الصناعية ليست مكتفية ذاتيًا في التعامل الداخلي، وإنما لديها الرغبة في تصدير النمط المعيشي الداخلي إلى حياة المجتمعات الأخرى. وتلعب التقنية الدور الأكبر في هذا التطور الرهيب الذي لا يمكن تقييده.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن المضي قدمًا في ما يسمى بالحداثة بعيدًا عن المجتمعات الصناعية، كونها القادرة على توفير البيئة المناسبة لتنمية الاقتصاد بما يتطلبه نمط الحياة. وذلك من أجل إنشاء الفاعل الاجتماعي الذي يمتلك القدرة على الفعل والتغيير، بعيدًا عن أي سلطة شمولية. ولذلك فإن "المجتمع الصناعي يشكل مرحلة من الحداثة تحددها ممارساته وقدرته على العمل المرتكز على النشاط التقني. ولهذا السبب تم تعريفه على أنه سلسلة من الثورات الصناعية. ولا يتعلق الأمر بأي حال من الأحوال بالاستسلام للحتمية التكنولوجية، بل بأولوية النشاط الاقتصادي الذي يتكون إلى حد كبير من تحديد الجهات الفاعلة والعلاقات الاجتماعية للإنتاج ودورها الحاسم في المجتمعات الصناعية." [1].

يضيف تورين أن هناك ثلاثة أصناف من التحديث يجب التمييز بينها، وذلك بناءً على التقدم الذي أحرزته معظم الدول: "التحديث الداخلي المنشأ الذي تنتجه موارد المجتمع المدروس وفاعليه، خاصة عندما يكون هو المسيطر" [2]وتمثل الدول الغربية الكبرى واليابان التي ظلت مغلقة على نفسها في وجه الاقتصاد الخارجي أفضل مثال على هذا التحديث، بالرغم من وجود بلدان أخرى ذات قوة اقتصادية وشركاء اقتصاديين. فكما يتم تعريف الحداثة بالإبداع من خلال الممارسات، يفترض التحديث الداخلي رغبة مستنيرة في التحديث تتجلى بشكل خاص من خلال التطوير الطوعي للأنشطة.

أما "التحديث التابع الذي تفرضه هيمنة قوة أجنبية" [3] فيعني أن يكون المجتمع تابعًا اقتصاديًا لدول أخرى، سواء كان مستعمَرًا أو تابعًا سياسيًا لها.

أما "التحديث الخارجي الذي يتوافق مع التأثيرات التي يحدثها مجتمع ما على تحديث مجتمع آخر لا يهيمن عليه سياسيًا أو اقتصاديًا، لكنه يمارس تأثيرًا قويًا" [4] هذا النوع من التحديث يبقى اختيارياً ويستند إلى قدرة الفاعلين الاجتماعيين على العمل وفق إمكانياتهم.

من خلال التمييز بين أصناف التحديث هذه، يؤكد تورين أن "تنوع عمليات التحديث هو ما يهم البحث التاريخي، ولكن يجب على علماء الاجتماع أن يعطوا أهمية أكبر للحداثة التي تحددها عالمية

---

(1) **Nous Sujets Humains** ,Ibid p42
(2) **défense de la modernité** . Ibid p271
(3) **défense de la modernité** Ibid p 271
(4) **défense de la modernité** Ibid p 271

العقل وحقوق الإنسان" [1] فالحداثة هنا لا يجب أن تبقى حكراً على مجتمع دون آخر، إذ إن عالميتها ترتبط باشتراك البشر في كونهم يمتلكون عقلاً مفكراً، ولكل فرد حقوق يتمتع بها في الوجود، ناهيك عما يقدمه من واجبات. هذا يؤكد على ضرورة الفصل بين الفاعلين الحقيقيين للحداثة والدكتاتوريين الساعين وراء القوة والاستيلاء من خلال عمليات التحديث. "فالحضارة الصناعية التي هيمنت في القرن الـ19، والتي استمرت لفترات معينة وفي مناطق معينة خلال نصف القرن الذي أعقب الحرب العالمية الثانية، لم تدمرها الحروب العالمية، بل بسبب الأزمات والأنظمة الشمولية والقوميات الاستبدادية ما بعد الاستعمار" [2] ويوضح تورين أن هذه الأزمة التي مست الإنسان تحتاج إلى التعبير عنها بلغة أكثر دقة، وهي التساؤل حول طبيعة الحياة الاجتماعية التي يعيشها الإنسان في ظل هذه التغيرات.

يجيب تورين: "لا يمكن أن يكون مجتمعاً من نوع جديد، لأننا نعيش في أنقاض لا يمكن إعادة بنائها. هذه الرؤية تبين لنا الطريق الذي يجب أن نتبعه: إذا كانت أقوى قوى التدمير والاستيلاء العنيف على الحداثة _ والتي هي بطبيعتها عالمية _ هي قادة مختلف أنواع التحديث نفسها، فإن الحداثة وحدها دون شخصية وسيطة يمكنها أن تحمل العالمية. وحدها الكونية يمكنها أن تمثل الذات الإنسانية" [3]هذا هو المعنى العميق للظهور القوي لموضوع حقوق الإنسان، الذي يمثل السمة المشتركة لجميع الحركات التي تناشد الإنسان حامل الحقوق العالمية، والذي يصبح باسمه فاعلاً اجتماعياً يعمل ويناضل من أجل الاعتراف بأولوية الذات الإنسانية على جميع السلطات السياسية، العرقية، الدينية، الاقتصادية، والاجتماعية. فحقوق الإنسان، حسب تورين، هي قبل كل شيء تأكيد على الذات لذاتها، ومن ثَم يجب محاربة كل أوجه الخطر التي تهدد حقوق الإنسان. كما يجب ربط الحداثة والعالمية بالنضال ضد قوى التحديث والقادة السياسيين والاقتصاديين الذين يسعون للاستيلاء والتسلط.

لذلك، أكد تورين على دور الحركات الاجتماعية كونها المصدر الأساسي الذي تستمد منه الحداثة كونيتها. وفي هذا الصدد، تشكل هذه الحركات قوى ملحمية لا تنفع معها المراوغات، سواء كانت سياسية أو اقتصادية.

فالحداثة، وفق تحليل تورين، لا تنتمي لأحد، لأن الحداثة لا ترتبط فقط بتقدم الدول وتطورها. "إن حقيقة أن دولاً أكثر تقدماً من غيرها، اقتصادياً وحتى اجتماعياً، لا علاقة لها بفكرة أن الدول الأكثر تقدماً مرتبطة تماماً بالحداثة. وإذا ارتكبنا مثل هذا الخطأ، فإن مفهوم الحداثة يفقد طابعه العالمي" [4] لذلك، كان

---

[1] **nous sujets humains**. Ibid p42
[2] **nous sujets humains** Ibid p43
[3] **nous sujets humains** Ibid p 44
[4] Touraine, Alain . ***Panser autrement***. Paris: Libirairie arthème fayard. 2007.p 149

من الضروري الاعتراف بأنه لا يمكن لأي بلد أو شخص أو شركة أن يتماثل مع الحداثة، التي لا تزال مبدأً عاماً للتقييم.

مهما كانت الحداثة تقطع المراسي والممتلكات، هذا لا يعني أن نغيب الجانب الإيجابي، والذي يتمثل في أنها "تفرض حق كل فرد في التغلب على حقوقه وخياراته والدفاع عنها ضد القوى القائمة" [1] إن هذا التأكيد على حقوق الإنسان لكل من الرجل والمرأة تم ممارسته دائمًا في النضال الجماعي ضد السلطة، وبالتالي الإقرار بحداثة عالمية تحفظ كرامة الإنسان، على غرار ما توصلت إليه الإنسانية من تقدم مس جوانب عدة من الحياة. فهذا الاعتراف هو دعوة إلى الإبداع في ظل دوافع الذات الفاعلة الواعية المبتكرة، ناهيك عن اختلاف الديانات التي تأخذ حقها في التعريف عن نفسها باعتبارها حرة وواعية بالمقدس.

يجب أن يُكتب هنا بأحرف كبيرة أنه لا توجد سوى حداثة واحدة، ولكن في الوقت نفسه هناك تعددية لأنماط التحديث، مع إضافة أنه لا يمكن اختزال أي من هذه الأنماط إلى التنفيذ البسيط للحداثة[2] هناك طرق كثيرة للتحديث، كما يجب الفصل بين الحداثة والتحديث، لأن التداخل بينهما يؤدي إلى الارتباك، خاصة إذا تم تعريف الحداثة بنفس مصطلحات التحديث كدرجة من التقدم نحو نموذج نهائي أو مثالي لمجتمع معين. ولذلك، حسب تورين، الشيء الرئيسي هو عدم الحديث عن البلدان الحديثة أو التقليدية أو الأكثر حداثة على أنها تمتلك عدداً كبيراً من العناصر. فالتحديث، مهما بلغت أنماطه، يبقى تابعاً للحداثة الواحدة التي تعلن عن كونيتها من خلال جمع شتات الإنسان في ظل الأزمات التي لطخت صفو حياته بكثرة التفسيرات والتعقيدات التي أهانت شموخه لحظة سعيه للوصول إلى قمة الحداثة.

ومهما بلغت قدرة التحديث على تفسير المجتمعات والتحكم في وتيرة التقدم والتطور بشتى أنواعه، يبقى تحت لواء الحداثة. ولهذا "يمكننا القول إنه لا تحديث دون الرجوع إلى الحداثة، ولكن في المقابل هناك طرق كثيرة للتحديث لها أهداف أخرى غير الحداثة ولا تستخدمها إلا كوسيلة" [3] فرغم الانسياق وراء الحداثة، يبقى للتحديث قوى خفية يستغلها لقضاء حاجاته تحت اسم الحداثة. وهذا ما أدى إلى سقوط المجتمعات الصناعية.

التحديث ليس هو الشرط الضروري والكافي لبلوغ الحداثة، بل إن السير نحو الحداثة يكون بحمل الكثير من العناصر المستوردة من مجتمعات أخرى. لا يُصنع الجديد أبداً من الجديد الخالص، بل من

---

(1) ***Panser autrement***, Ibid p 150
(2) ***Panser autrement***, Ibid p150
(3) ***Panser autrement*** ,Ibid p 152.

القديم أيضاً [1] فالتحديث لا يُعتبر المفصل الأساسي لتكوين حداثة قائمة بذاتها، أو السعي لخلق الجديد من الجديد فقط. بل هو تراكمات استعانت بها الحداثة لتقديم الجديد، والذي يُعد ابتكاراً سعت إليه الذات منذ وعيها بذاتها. ولا يمكن تجاهل التناقضات التي واجهتها الحداثة منذ بداية ظهورها، كونها ثورة على القديم. وعليه، فهي عملية خلق تتجاوز الركود بالاعتماد على التجديد وإعادة تأويل القديم.

المطلب الثاني:الحداثة الفائقة

أكد ألان تورين أنه معادٍ لمصطلح ما بعد الحداثة (Post-modernism)، وهو المصطلح الذي عززه الفكر النيتشوي، حيث يمثل مفترق الطرق الذي تفرعت منه ما بعد الحداثة بخطوطها المختلفة، دون أن يستقر معناه. ما بعد الحداثة تقلع عن الوهم الحداثي حول التحرر الإنساني لصالح تحطيم الانغلاق الزائف، واستطلاع الحاضر المفتوح والإمكانيات الاجتماعية [2] يمكن وصفها بأنها حالة من التمرد الفكري العنيف الذي مس بقيمة الحداثة. وعلى هذا الأساس، حاول المفكرون طرح نهاية مرحلة الحداثة في الزمان والمكان، وأعلنوا نهاية مشروع الحداثة [3] هذا الإعلان يعبر عن موت التاريخ، ويدل على التشكيك في المشروع الحداثي واعتباره مشروعاً انتهت صلاحيته.

إلا أن نظرية ما بعد الحداثة، على عكس النظريات الشمولية، لم يكن لها دور أساسي في تفسير كل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية، ولم تصطف مع النظريات الكلية مثل الماركسية والوظيفية التي قدمت نماذج للعالم الاجتماعي. إذ يقول "أرنست جيلنر" في كتابه ما بعد الحداثة والعقل والدين: "بأن ما بعد الحداثة بدعة مصطنعة مارسها بعض الأكاديميون" [4]

بحسب هابرماس، فإن الحداثة لم تنتهِ بعد، وهي مشروع لم يكتمل. فقد حاول هابرماس إعادة الثقة للعقل الغربي بعدما تزعزعت مكانته، مؤكداً على استمرارية الحداثة كمشروع إنساني متعدد الأبعاد. والطريقة المثلى لتعزيزها تكون من خلال النقد البناء وتقويم الحداثة. اقترح هابرماس مفهوم العقلانية التواصلية لتجاوز الانكسارات التي واجهتها الحداثة. وبدلاً من التخلي عنها كما فعل أنصار ما بعد الحداثة، دعا إلى إزالة الشوائب التي لطخت حقيقة الحداثة، وردم الفجوة بين العلم والتقنية، وإعادة صياغة مضمون الحداثة من خلال وعيها بمعاييرها والدفاع عن الوعي الاجتماعي وتحريره.

---

[1] **براديغما جديدة من أجل فهم عالم اليوم**،مصدر سابق، ص 137

[2] نيكولا تيماشيف، **نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها**، دار المعارف المستقبلية، القاهرة، 1983، ص658.

[3] أحمد مجدي حجازي، **علم الاجتماع الأزمة – تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة**–، دار قباء، القاهرة، 2000، ص196.

[4] محمد محمد سكران، **التربية والثقافة فيما بعد الحداثة**، مكتبة أنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 2006، ص78.

يلتقي ألان تورين مع هابرماس في رفض ما بعد الحداثة، حيث يدافع كل منهما عن الحداثة من منظوره الخاص؛ تورين من خلال تحليله السوسيولوجي وهابرماس من خلال فلسفته. يرى تورين في الفكر النقدي الذي يتحول إلى فكر مبتكر فرصة لإعادة بناء الحداثة. يعتبر تورين أن سيغموند باومان هو أحد الفلاسفة الذين يجب تسليط الضوء عليهم في هذا الموضوع، رغم أنه يعارضه في الدلالة التي يعطيها باومان لكلمة "السائل"، التي استخدمها لوصف المجتمع الحداثي. يقول تورين: "أرى في هذه الكلمة بوحا بقناعة عدمية أكثر منها نقدية وتأففية على نحو معتمد أكثر منها نضالية"[1] ويضيف قائلا : "بالنسبة إلي أنا الذي أتصدى دائما لتيار ما بعد الحداثة كما للتيار البنيوي في علم الاجتماع ... أرى في الطريقة التي جعل بها باومان الفكر ما بعد الحداثة سائلة وملغيا في الوقت نفسه أي إمكان للفعل، تحية صادقة مع يأسها لسمو الحقوق الإنسانية والكفاح العازم في سبيل الحرية والعدالة" [2].

فالانتفاضة التي انطلق بها باومان حول الحداثة واعتبرها شبكة وقع الإنسان الحديث ضحية لألاعيبها مكنته منه رفض كل ما أفرزته من قيم ووخصوصية فهي لم تكن عند الوعد المنشود على غرار التقدم الذي حاولت الحداثة الوصول إليه وإخراج الإنسان من مستنقع التفكير التراجيدي، وعليه أصبحت الحداثة في طيات الهجاء لأنصار ما بعد الحداثة، الأمر الذي لم يستهن به الكثير من مناصري الحداثة والتأكيد على ضرورة استرجاع القوة الفاعلة التي كانت تتميز بها الذات الإنسانية كونها المنبع الأساسي لكل تقدم تحرزه الحداثة .

يعتبر تورين أن الحداثة الفائقة (hypermodernité) هي البديل لما بعد الحداثة. يرى أن ما بعد الحداثة تمثل قطيعة مع مبادئ الحداثة، حيث يتم اعتبار أن الحداثة انتهت وحل محلها مشروع فكري جديد أضعف دور الذات والعقل. أما الحداثة الفائقة، فهي امتداد للحداثة، تقوم على تعزيز مبادئها وتطويرها. في حين أن ما بعد الحداثة تبني نظرتها على القطيعة، فإن الحداثة الفائقة تقوم على الاستمرارية، وتسعى إلى تقديم الأفضل للإنسان. يقول تورين: "إن المجتمعات الحديثة لها ماضٍ، وهذا يعني أن الحداثة لن تكتمل أبداً ما لم نعترف بفكرة أننا ندخل إلى مجتمع فائق الحداثة" [3].

ولعل ظهور هذا المصطلح كانت بدايته مع الفيلسوف الفرنسي "جيل ليبوفتسكي Gille Lipovetsky (1924/1998) [4] فهو يرى بأن الحداثة الفائقة ماهي إلا إحياء للحداثة مع فارق التضخم

---

(1) **Défence de la modernité** ; Ibid p 303.
(2) **Défence de la modernité** Ibid p 304/
(3) **Défence de la modernité** Ibid p 202
(4) ولد عام 1944 بفرنسا وهو فيلسوف، ومفكر وكاتب وأستاذ بجامعة غرونوبل بفرنسا وأهم مؤلفاته: أفول الواجب، عر الفراغ، شاشة العالم، (جيل ليوفيتسكي، المرأة الثالثة، ديمومة الأنثوي، تر، ديما منور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2012، ص300.

"كما أنها إعادة التأكيد على أفكار الحداثة الأساسية، فلا يوجد بديل عن الحداثة اليوم وهذا ما أدى إلى الوفرة في كل المجالات، ولهذا فإننا نعيش في عصر الحداثة الفائقة"[1] فلا بد من الاستناد إلى حجة منطقية تؤكد هذه المسألة : فإذا كانت مابعد الحداثة تقوم على القطيعة مع الحداثة، وإذا كانت الحداثة الفائقة تجاوز لما بعد الحداثة، فهذا يعني أن الحداثة الفائقة هي استمرار وتجذر لمبادئ الحداثة وتعميقها أو بمعنى أدق تحديث الحداثة.

وعليه ومن هذا المنطلق فإن تورين عندما يعلن انهيار المجتمع الصناعي، فإنه يؤكد في الوقت نفسه على ضرورة النظر نحو المستقبل، وهذا يؤول إلى ظهور مجتمع جديد يستلزم الانخراط فيه والحضور القوي للذات الإنسانية في خضم التحولات الصارخة ضمن التسارع نحو التقدم يقول تورين في هذا الصدد: "تعتمد قدرتنا على بناء حداثة جديدة في المقام الأول على مدى قدرتنا على الانخراط في طريق التحديث" فإذا كانت العملية تساهم في تطور النمو الاقتصادي داخل المجتمعات وجب على الإنسان النظر فيما يمكنه من ربط هذا النمو الاقتصادي بالحياة الاجتماعية مما يحيل بطبيعة الحال إلى الدخول في مجتمع الحداثة الفائقة لاستكمال الحياة من شتى جوانبها.

إن التحليل السوسيولوجي الذي يقدمه تورين حول الحداثة الفائقة مرتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الاجتماعية، وذلك من أجل الخروج من بوتقة مجتمع أو حضارة الدهرنة، وهنا يحيلنا التحول الذي طرأ على التوجهات الثقافية من أجل الوصول إلى تعديل السلوك البشري "تكتسي هذه التحولات أهمية جمة مقارنة بغيرها، لأنها ترتبط مباشرة بالممارسات الاقتصادية الجديدة وبالتأويلات الثقافية التي أوليها مكانة رئيسية في مسعاي لإعادة بناء الفكر الاجتماعي"[2] بالإضافة إلى وجود تحولين آخرين الغرض منه ضبط سلوكات الإنسان يتمثل: العولمة، والفصل الاجتماعي لبعض السلوكات المرتبطة بالأقليات الجنسية.

إن القول بأن كل ما كانت تؤول إليه الحياة الاجتماعية في المجتمعات الصناعية والقائمة على فكرة أن ظروف وعلاقات العمل والإنتاج الاجتماعية هي التي تتحكم في السلوكات الاجتماعية والسياسية قد تراجعت هيمنتها، وأصبح الأمر مختلفا تماما بحيث نجد أن الفكرة الأساسية التي نعتمدها من أجل بناء مجتمع جديد أي مجتمع فائق الحداثة مفادها "وعينا بأنفسنا بوصفنا نبتكر ذاتا ونحولها وحتى ندمرها، هو الذي يحكم سلوكاتنا في كافة الميادين، خاصة في التعبير عن أعمق احتياجاتنا الشخصية التي تبث الروح

---

[1] أماني أبورحمة، **نهايات ما بعد الحداثة إرهاصات عهد جديد**، دار مكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2013، 142.

[2] **Défence de la modernité** Ibid p310.

والابتكارية والصراعية في الحياة الاجتماعية"[1] وعلى هذا الأساس فإن العودة إلى تحليل السلوكات الفردية والجمعية يعود بالدرجة الأولى إلى كيفية التأقلم والتكيف مع التأويل الذي نعطيه عن أنفسنا.

يؤكد تورين قائلا: "علينا أن نكون على وعي تام بأن مجتمع الحداثة الفائقة قيد التشكل سيختلف اختلافا جذريا عن المجتمع الذي حل محله"[2] وبهذا يمكننا معرفة أن الحداثة الفائقة لها ارتباط وثيق بالحياة الاجتماعية وكذا الممارسات التي من شأنها أن تولد تأويلات جديدة للابتكارية الإنسانية، وتتمثل هذه المماؤسات في ابتكار اقتصاد الاتصالات وعولمة المنظومة الاقتصادية العالمية والتي تحيل بصفة مباشرة إلى المؤسسات السياسية قديما، الأمر الذي يجعل الحداثة الفائقة غالبا ما تواجه صعوبة في اختراق الماضي ولهذايؤكد تورين "أدرك تمام الادراك اليوم أن النور الساطع المنبعث من الحداثة الفائقة يجد صعوبة اليوم في النفاذ عبر السحب التي تخيم على حقول أنقاض الماضي ... مازال ينقصنا الكثير من العناصر كي نتمكن من التحكم بآلية عمل هذا المجتمع الجديد، ولكن ليس في وسعنا الشك في أننا أمام حضارة جديدة"[3].

وعليه فإن تورين يعطي الأولوية لجودة التحليل والملاحظة مع القدرة على تجديد الأفكار، ولعل أبرز هذه الملاحظات على الإطلاق تتمثل في اللامساواة التي تحتل مكانة كبيرة جدا في الفكر الاقتصادي الأمر الذي يجب على الفكر السوسيولوجي أن يوليه أكثر اهتماماته من أجل خلق روح ديمقراطية عالية وخاصة أن الحركات الاجتماعية التي احتلت الجزء الكبير من أعماله وهذا حتى يتسنى للفاعلين الاجتماعيين الاعتراف بقدرتهم الذاتية على المعارضة السياسية والاجتماعية وكذا قدرتهم على وعيهم بحقوقهم كمبتكرين "إننا على وعي تام بأنه لا يمكن فصل الفاعلين القدماء والجدد عن توجيهات المجتمع وعن التأويل الذي يقدمه عن ابتكاريته الخاصة ... آن الأوان كي نبرز بجلاء الإنقلاب الآخذ في التشكل، والذي نلحظ يوما بعد يوم ويشكل أفضل ملامحه الخاصة منعكسة في تصرفاتنا"[4].

ولذلك كان من الضروري معرفة أن هذا التحول كان تحت ظروف أرهقت كاهل الإنسان ففي القرن العشرين الذي تميزت طبيعته بالحروب والإبادات العرقية والمجازر الجماعية هو الذي أجبر على الانتقال من الفكر الاقتصادي والاجتماعي الخاص إلى الفعل الإيتيقي والديمقراطي الخاص بالقرن الواحد والعشرين لأن "أنظمة الحكم الشمولية ليست أنماط للسلطة الاقتصادية، بل هي تدمير لجميع الفاعلين

---

(1) **Défence de la modernité** Ibid p313.
(2) **Défence de la modernité** Ibid p 79
(3) **Défence de la modernité** Ibid p314.
(4) **Défence de la modernité** Ibid 315.

الاجتماعيين على يد السلطة المطلقة لبعض الأفراد من أجلها"[1] وكانت المواجهة لمثل هذه السلطات تحت اسم كرامة الإنسان وتأكيد الحرية والمساواة بين الجميع، زلإن كان الاعتراف بالحقوق الإنسانية من أكثر القناعات التي يتمسك بها الفرد أو الفاعل الاجتماعي، الأمر الذي يحيل لحب الآخر بحثا عما يسمى التذوت سيرورة التذوت البيني عبر طرق ثقافية واجتماعية مختلفة.

بالإضافة إلى الحقوق الإنسانية والإجتماعية يضيف تورين نقطة مهمة في كون رغبة مجتمع ما السير نحو الحداثة الفائقة لابد من حشد طاقته في الجانب المعرفي ومحاولته تجاوز كل العقبات التي من شأنها تكون عائق أمام هذا التغيير، وعلى هذا الأساس يؤكد تورين على ضرورة عدم الخوف والتردد من الحداثة الفائقة وربط النمو القوي بقطاع البحث والتعليم والصحة لأنه على حد قوله:"أدرك تماما القيمة العليا لمعاهد البحث الكبرى التي نشأت في المرحلة الصناعية ... لاشيئ يمكن أن يكون بديلا عن وعي بلد بأن عليه أولا تعزيز المعرفة إذ ما كان يطمح إلى الدخول بوتيرة سريعة في مجتمع الحداثة الفائقة"[2] يعتبر الجانب العلمي والمعرفي جانبا آخر من جوانب القدرة على التغيير والسير في طريق الدخول للحداثة الفائقة.

أما على المستوى السياسي فيؤكد تورين على أن السياسة ليست تمثيلا فحسب بل تأويلا أيضا، ويرى أن الفرد يجب أن يكتسب الثقة في قدرته على احتواء مشروعه الخاص داخل ميثاق وطني ديمقراطي وعلى هذا الأساس يحدد مستويات الإنتساب والرفض التي يجب أن تدخل في توليفة هذا الميثاق، يقول: أستهل بما أعده ضرورة مطلقة[3]:

على كل سياسة في بلدان الحداثة الفائقة أن تستهدف إدماج أكبر حجم ممكن من السكان في المجتمع والعالم الجديد، على أن يتمتع هؤلاء السكان بالحقوق الأساسية الأوسع نطاقا، والإقصاءات الأشد محدودية.

المكون الثاني للميثاق الديمقراطي إنما يستهدف نمط تدخل الدولة في الفروع الرئيسية الثلاثة للتحديد الاجتماعي: البحث، التربية والصحة العامة.

المكون الثالث هو الدفاع عن العمل على نحو يتخطى مجرد مكافحة البطالة، بل يؤكد الاستمرارية التي لابد من إنشائها بين المجتمع الصناعي ومجتمع الحداثة الفائقة.

---

(1) **Défence de la modernité** Ibid p316.
(2) **Défence de la modernité** Ibid p 327.
(3) **Défence de la modernité** .Ibid p328.

ما يمكن قوله أن حضارة الحداثة الفائقة تتحدد بوعيها التام والمباشر بذاتها، بوصفها مجتمعات تمتلك قدرة تحويلية ابتكارية لذاتها، بمعنى أدق هدفها الرئيسي والمباشر هو ابتكار الابتكارية وليس من ناحية الوسائل التي تقوم عليها هذه الابتكارية سواء كانت تقنية أم سياسية أم ثقافية، فالسلطة في هذا المجتمع لم تعد مرتبطة بالجانب السياسي والاقتصادي فقط وإنما بالجانب الثقافي أيضا وعليه يجب أن يكون هذا الوعي التام على مبدأ أساسي وهو الفعل الإنساني في مجتمعات الحداثة الفائقة.

ما نتوصل إليه في نهاية هذا الفصل من نتائج، أن الحداثة التي يدافع عنها ألان تورين هي حداثة قائمة على قاعدة متينة تتمثل في مكونات الحداثة الكلاسيكية، إلا أن ها لا يكفي لتجاوز العثرات التي واجهتها، فكان لابد من التوجه إلى أساليب أخرى تمكنها من العودة والتي تتمفل في الحركات الاجتماعية والفاعل الاجتماعي، هذا الأخير يكون فاعلا إذا تمكن من ممارسة الفعل الذي يحقق الهدف الأساسي للحركات الاجتماعية ألا وهو التغيير.

إن الفكرة التي يدافع عنها ألان تورين هي إضفاء الذات على الحداثة الكلاسيكية، لكن هذه الذات يجب أن تكون فاعلة، كما انها حداثة قائمة على التحول في ظل الإبداع الذي يشكل المحور الأساسي للحداثة، فهي لا تتميز بالاسقرار وإنما بالتغير والتطور، وعلى هذا الأساس يؤكد تورين مع هابرماس على أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد.

إذا كان تورين استبدل مصطلح ما بعد الحداثة بالحداثة الفائقة، فذلك ليؤكد أن الأول هو قطيعة مع الحداثة، أما الثاني فهو المصدر الذي من خلاله يمكن تقوية الحداثة.

الفصل الرابــع:

العيش المشترك.

المبحث الأول:التشاركية السياسية.

المبحث الثاني:العنـف والتسـامح.

المبحث الثالث:التعايش في ظل التعددية الثقافية والاختلاف.

تعد الأزمات التي يمر بها الإنسان طوال مساره الحياتي السبيل الوحيد لسعيه من أجل الوصول لتحقيق حياة الرفاه، لكن ما لاحظناه، الطريق لا يزال طويلا خاصة وأن الفرد برغبته المتعطشة لتسيير أموره بطريقة تتوازى وأفكاره المثالية، لأن تورطه بالحداثة أرغمه على التزام بعض القوانين التي لا يمكن تجاوزها لأنها كانت تقع ضمن اختياراته، أو بالأحرى كان اختياره يقع على التمسك بإحداثيات وتعاليم الحداثة، الأمر الذي جعل منه إنسانا متخبطا مع نفسه في إنجازاته، وبحكم أن الإنسان لا يسعه أن يعيش بمفرده حاول أن يكون في وفاق مع غيره بالرغم من صعوبة الاعتراف بتشاركه في شتى المجالات، وهذا ما حاول ألان تورين التطرق إليه على غرار الكثير من الفلاسفة الذين ناقشوا المسألة كل حسب تفكيره، إلا أن نظرته كانت تتوافق معهم أحيانا وتتعارض أحيانا أخرى، وساهم في تقديم الفكرة الأساسية لكل مستوى من المستويات ومعالجته لها بتقديم الحل الأنسب لذلك وعلى هذا الأساس تطرقنا في هذه الفصول لتحليل أفكار مفكرنا على ضوء ماسبق .

المبحث الأول: التشاركية السياسية

تعد السياسة الباب الرئيسي الذي يطرقه الإنسان لتحقيق الأمن والاستقرار تحت لواء القانون. كما يُعتبر الخارج عن القانون مجرمًا يفسد في سير شؤون الدولة ويمس بحقوق وكرامة الأفراد. لذا، كان من الضروري الاستعداد والتجند من أجل الوصول إلى الهدف المرجو من إقامة ما يُسمى بالنظام السياسي، ألا وهو الالتفات إلى التنظيم والتسيير الجيد الذي ينبغي أن يسير وفقه المجتمع، وذلك حفاظًا على هدوئه وأمنه الذي لطالما ناشده منذ وجوده، هروبًا من التعسف والإذلال.

المطلب الأول: الديمقراطية

تعد الديمقراطية من القضايا الفلسفية والسياسية التي لطالما حاولت العديد من النظريات تجسيدها على أرض الواقع، بدءًا من العهد اليوناني مرورًا بالعصر الحديث، الذي شهد انقلابًا على الدين والكنيسة، وصولاً إلى العصر المعاصر. اختلفت طرق تطبيق الديمقراطية، خاصة مع رغبة الإنسان في إعادة الاعتبار لنفسه وإزالة الإهانة الشنيعة التي مست كرامته خلال الحربين العالميتين. وعلى هذا الأساس، يرى ألان تورين أن الديمقراطية لا تتأتى بالقوة والعنف، وإنما من خلال درجة من الوعي السياسي للمواطنين. فهي، حسب تورين، مرتبطة بمفهوم التقدم والرقي الاجتماعي والثقافي للشعب الذي يبحث عن نظام سياسي ديمقراطي، ينظم حياته الاجتماعية بكل تفاصيلها بعيدًا عن الفوضى التي تخلق الأزمات.

ومن هنا، نتساءل عن التنظير التوريني للديمقراطية السياسية، وعن أبعادها، وهل يمكن لهذه الديمقراطية أن تتجسد على أرض الواقع؟

ينطلق ألان تورين في تعريفه للديمقراطية على أنها ذات نظام اجتماعي، أو بمعنى أدق، هي "ديمقراطية سياسية اجتماعية". يقول: "فقد دافعت عن الفكرة القائلة أن الديموقراطية سعي للتوفيق ما بين الحرية الخاصة والاندماج الاجتماعي أو بين الذات والعقل في المجتمعات الحديثة" [1] إنها ديمقراطية تتكامل فيها علاقة التفاعل بين الذات والمجتمع، من خلال احترام الفرد في حق تقرير مصيره. ومن هذا المنطلق، يؤكد تورين أن "إذا كانت العلاقة بالمساواة هي أفضل ما يحدد التعارض بين اليمين واليسار، فإن فكرة الحرية هي التي تحيي روح الديمقراطية" [2]هنا، تتضح معالم الديمقراطية بتشبث المجتمع بحقه في تقرير المصير وقدرته على تولي شؤونه الخاصة، والتي تفترض مسبقًا وجود خيارات ممكنة تكون الديمقراطية حاضرة فيها بقوة.

---

[1] ألان تورين، **ما الديمقرادية؟** تر: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، 2000، ص29

[2] Tourain Alain.**Pour nous vivre ensembel?, égaux et différents**, Paris: Libirairie arthème fayard,1997.p300

الديمقراطية، حسب تورين، لا تتعلق فقط باحترام الحرية، بل تحتاج إلى إرادة نشطة للتحرير، وثقة في القدرة الجماعية على الفعل. وهي تتواجد في ظل تأكيد روح المسؤولية. يقول: "إن النضال الجمهوري من أجل الحرية السياسية، والنضال من أجل الحقوق الاجتماعية والاعتراف بالحقوق الثقافية لكل فرد والوعي بمسؤولياتنا تجاه الماضي والمستقبل وبيئتنا، كلها رموز ديمقراطية، هذا هو السبب في أن هذه هي سياسة الذات التي تشارك دائمًا في أعمال التحرير الجماعية" [1] وبالتالي، يجب أن يكون المواطن واعيًا سياسيًا ومسؤولاً تجاه مجتمعه، الذي تربطه به مصالح مشتركة. ولهذا، فإن "أهم صورة من صور الديمقراطية، أي الصورة التي تدعو إليها المؤسسات، هي صورة المواطن المسؤول والمهتم بالخير العام" [2].

من خلال هذه المسؤولية، يُخلق ما يسمى بالسلام الاجتماعي، الذي يضمن التفاعل والتكامل بين وحدات المجتمع المختلفة. وفي ظل هذه الفاعلية، تتأسس الديمقراطية. يقول ألان تورين: "لا ديمقراطية بدون سلام اجتماعي، لأنه بدون هذا السلام الاجتماعي لا يمكن الدفاع عن الضعفاء" [3] فالديمقراطية هي الحكم الذي يتمتع المواطنون من خلاله بالقدرة على الاختيار دون أي تعسف، ويعبرون عن آرائهم فيما يخص الحقوق السياسية والاجتماعية. إنها القدرة على الفعل الديمقراطي في ظل الوعي بالمسؤولية السياسية. يقول: "ليس ثمة ديمقراطية بدون ديمقراطيين، أي بدون إنسان ديمقراطي يرغب في الديمقراطية ويكيفها في الوقت الذي تكيف الديمقراطية فيه" [4] فكل نظام ديمقراطي يحتاج لفاعلين يحققون وجوده الفعلي، وذلك على أساس الاختيار الحر للحاكم القادر على تسيير شؤون الدولة مع الحفاظ على حرية الأفراد. "الديمقراطية لا تقصر الكائن البشري على أن يكون مواطناً فقط، بل تعترف به كفرد حر، لكنه ينتمي إلى جماعات اقتصادية أو ثقافية" [5] ولهذا، فالحرية هي المبدأ الأساسي لقيام ديمقراطية ذات نظام سياسي واجتماعي، تتحد فيه الذوات الفاعلة لتكوين مؤسسات سياسية تخدم الصالح العام.

من هذا المنطلق، يؤكد ألان تورين على وجود ثلاثة مبادئ تقوم عليها الديمقراطية: "الاعتراف بالحقوق الأساسية وأن على السلطة أن تحترمها، التمثيل الاجتماعي للقادة والسياسة، الوعي بالمواطنة

---

[1] **Pour nous vivre ensembel?, égaux et différents** Ibid. p301

[2] ألان تورين، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، مصدر سابق، ص 194.

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 446.

[4] فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، تر:حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1993، ص129.

[5] ألان تورين، **ماهي الديمقراطية؟**، ص27.

وبالانتماء إلى مجموع قائم على الحق القانوني" [1] من هذه المبادئ، يتمكن الفرد من القيام بمسؤولياته السياسية، التي يحفظ من خلالها حقوقه ويتمكن من تسيير شؤونه الخاصة دون العودة إلى الوراء. إنها محاولة للتقدم بالفرد من التبعية إلى التحرر الذاتي.

فالحديث عن "مجتمع حداثي" أو "مجتمع ديمقراطي" يستلزم الاعتراف بالعقلانية واحترام حقوق الإنسان، لأنه لا يمكن للحداثة أن تتواجد في غيابهما. كما يؤكد ألان تورين على ضرورة الاهتمام بالحياة الاجتماعية، كونها الركيزة الأساسية لقيام المجتمع. هذا الأخير يجب أن يكون الأفراد فيه على وعي بذواتهم الفاعلة. يقول تورين: "الديمقراطية هي الاعتراف بحق الأفراد والجماعات في أن يكونوا فاعلي تاريخهم، لا أن يكونوا متحررين من أغلالهم فقط" [2] فالحرية هنا لا تعني التخلص من المؤسسات المتسلطة، وإنما الارتباط بالفعل l'action.

كما يتحدث ألان تورين عن المجتمع المفتوح، فيقول: "الديمقراطية قوية عندما يأتلف الوعي الديمقراطي مع مجتمع مفتوح تضعف فيه قوى التحكم الاجتماعي لصالح روح الابتكار والاستثمار والعقلنة. الديمقراطية والمجتمع المفتوح يتكاملان وأحياناً يتطوران في ترابط متبادل" [3] فلا بد لنجاح الديمقراطية أن تكون لها الأرضية الخصبة الملائمة والمهيأة، فلا يمكن أن تنجح في أي مجتمع كان وهذا ما ترجمته التغيرات والتحولات التي مرت بها الديمقراطية عبر العصور، وعلى هذا الأساس فالديمقراطية تحتاج لأن تكون أكثر حداثة وعقلنة من خلال وعي الفرد بأنه ذات فاعلة قادرة على الفعل والتغيير، ليثبت تورين على أن الشخصية الديمقراطية لا تتكون إلا من خلال الفعل داخل المجتمع الديمقراطي، الذي مبدأه الوعي وعلى هذا الأساس يقول تورين:" المهم أن نبحث في كل حالة عن أفضل تسوية ممكنة بين تنوع الثقافات والشخصيات من جهة والضمانات المؤسساتية لركيزتي الحداثة : العقلانية والدفاع عن حقوق الشخصية من جهة أخرى"[4]، فالجمع بين الديمقراطية الشخصية والمجتمع المفتوح هو ضرورة للجمع بين العق والذات الذان يعتبران أساسيان في تقديم مفهوم جديد للحداثة كون أن "روح الحرية والبحث عن الفاعلية هما أصل الحداثة"[5]

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 446.

[2] ألان تورين، ما الديمقراطية؟، ص34.

[3] ألان تورين، نقد الحداثة، مصدر سابق، ص 447.

[4] ألان تورين، **براديغما جديدة**، مصدر سابق، ص 228.

[5] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 447.

يرى ألان تورين أن هناك أبعاداً أساسية تقوم على غرارها الديمقراطية، ويجب الاهتمام بها لتكوين ديمقراطية حقيقية، تتمثل هذه الأبعاد في: "التمثيلية، المواطنة، والحقوق الأساسية".

1. التمثيلية:

يعرف ألان تورين الصفة التمثيلية للزعماء بأنها "هي وجود فاعلين اجتماعيين يكون الوكلاء السياسيون آلات لهم وممثلين، أما المجتمع المدني مؤلف من تعددية الفاعلين الاجتماعيين فلا يسمح للديمقراطية أن تكون ذات صفة تمثيلية ما لم تكن تعددية" [1]، إذ تعد التمثيلية الشرط الأول للديمقراطية، حيث تحدد آليتها المؤسسية الأساسية. فلا يمكن للتمثيلية أن تستغني عن الفاعلين الاجتماعيين كونهم الركيزة الأساسية لها، والفاعلون السياسيون هم الأدوات. كما يعد المجتمع المدني بمثابة الرقيب على السلطة الديمقراطية التي يتحقق وجودها ضمن التعددية الحزبية، لأن الأفراد بحريتهم وحقهم في الاختلاف يشكلون ما يسمى بـ"الأمة".

يؤكد تورين على ضرورة فاعلية المجتمع، لأن الفاعلين الاجتماعيين تعكس حريتهم من خلال تكوين الجمعيات واستقلال الأدوار التعددية المتأصلة في المجتمع. إذ لا يمكن للحكومة التي لا تعترف بهذه التعددية ولا تحميها أن تسمي نفسها ديمقراطية: "لا يمكن للمجتمع السياسي الذي لا يعترف بهذه التعددية في العلاقات والفاعلين الاجتماعيين أن يكون ديمقراطيا" [2] ولكي يتحقق مجتمع سياسي ديمقراطي، لا بد من تعزيز العلاقات الاجتماعية بالتعددية الحزبية التي ترفض الطبقية وتؤدي إلى التفاعل بين مختلف الذوات (بين المواطنين والزعماء التمثيليين).

ينتج من خلال هذا الترابط نمو ديمقراطية واستمرارية التفاعل. فعندما "يكون الفاعلون الاجتماعيون والفاعلون السياسيون مترابطين بعضهم بالبعض الآخر وتكون الصفة التمثيلية مقرونة بتحديد السلطات ووعي المواطنية، فالديمقراطية لا تقتصر أبداً على انتصار معسكر اجتماعي أو سياسي ولا حتى على غلبة الطبقة" [3]، فالديمقراطية التي ينشدها تورين تتجاوز كل ما هو سلطوي أو يؤدي إلى تغليب طرف على طرف آخر، مما يخلق نوعًا من الطبقية داخل المجتمع. بل تقوم الديمقراطية على تحقيق التلازم بين السلطة والمواطنة والتمثيلية.

---

[1] ألان تورين، **ما الديمقراطية؟**، مصدر سابق،ص 47.

[2] ألان تورين ، **ما الديمقراطية؟**، المصدر سابق،ص 47.

[3] ألان تورين، **ما الديمقراطية؟** ، مصدر سابق، ص 113.

التمثيلية، من جهة، هي رفض للأنظمة الكبيرة المنظمة والسلطوية والوحدوية التي "تأتي لتقحم قلب المجتمعات البشرية لإجبارها على الدخول في الأنماط التي تمليها معرفتنا إلى حد كبير في مستقبل وهمي بالكامل" [1] ومن ناحية أخرى، فإن التمثيلية هي التأكيد على أن العلاقات الاجتماعية والقيم الثقافية التي تنتجها الإجراءات الجماعية لا يمكن فصلها عن نظرية السياسة.

وفقًا لتورين، يجب أن تمثل الحياة السياسية تعددية الفئات الاجتماعية وليس وحدة الدولة. فالتعددية ضرورية للغاية، إلى درجة أنه إذا كان علينا تحديد فكرة الديمقراطية، فسنقول إنها تمثيلية المصالح. بالتالي، يتمتع الأفراد بالحرية التامة في اختيار الحاكم، ومن هنا تظهر فاعليتهم، وعليه يتم تقييد السلطة بالحقوق الأساسية.

2. المواطنة:

تعد المواطنة الشرط الثاني الذي تقوم عليه الديمقراطية، وتعرف بأنها التغلب على الانقسامات الاجتماعية (المهنة، الطبقة...) أو الثقافية (القرية أو المجتمع الديني...) والاعتراف بالمجتمع والانتماء إليه. يعرفها برهان غليون بأنها "المشاركة الواعية لكل شخص دون استثناء ودون وصاية من أي نوع في بناء الإطار الجماعي، أي في تأسيس السلطة والشأن العام بما فيها إطارها الجغرافي والعسكري والسياسي والقانوني، هي التضامن والتماهي الجماعي" [2].

إذ تعد المواطنة المصطلح الشامل الذي يتخلله مصطلحات متغايرة، ومن أهم أبعادها الانتماء. يعرف الانتماء على أنه "شعور الفرد بكونه جزءاً من مجموعة أشمل: أسرة، أو قبيلة، أو حزب، أو أمة، أو جنس أو نحو ذلك ينتمي إليها وكأنه ممثل لها، أو متوحد فيها أو يتقمصها، ويحس بالاطمئنان، والفخر والرضى المتبادل بينه وبينها، وكأن كل ميزة لها هي ميزته الخاصة" [3] هذا الانتماء يجعل الفرد في ارتباط وثيق مع مجتمعه.

وعلى هذا الأساس، يعتبر تورين أن الانتماء شرط ضروري لا يمكن الاستغناء عنه، لأن "الديمقراطية تقوم في ظل الوعي بالانتماء إلى جماعة سياسية"، وهو ذو مظهرين تكميليين يجب معرفتهما: "أولاً، الوعي بالانتماء إلى جماعة والذي يهدف إلى التحرر من الاستعباد من الأنظمة الكلاسيكية، وهذا النوع هو الوجه الدفاعي لوعي ديمقراطي. ثانياً، الوعي بالانتماء إلى طائفة والذي يكمل

---

[1] Berlin, Isaiah **; Deux concepts de Liberté, dans Eloge de la Liberté**, Calman-Lévy, Paris,1988,p172

[2] برهان غليون، **نقد السياسة، الدين والدولة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2011، ص152

[3] وليم الخولي، **الموسوعة المختصرة في علم النفس والطب العقلي**، دار المعارف، القاهرة، 1976، ص72.

الأول" [1]فالوعي بالانتماء، حسب تورين، ظهر أثناء الثورة الفرنسية، وسعى إلى تحرير الفرد من القهر في ظل النظام القديم، ومن جهة أخرى، لم يبق الانتماء مجرد نفي لنظام ما، بل تأكيد على الانتماء إلى جماعة بشرية، إلى مجتمع.

عندما يتم الاعتراف بالأفراد على حقيقتهم (كمجموعة عرقية أو مجموعة دينية...)، وليس تصورهم للحياة الجماعية، يتم تدمير الانتماء إلى الحياة السياسية من خلال هذه التعددية الثقافية الراديكالية. يجب الاعتراف بالأقليات، ولكن في المقابل يجب الاعتراف بحكم الأغلبية الديمقراطية دون أن تعزل الأقليات نفسها في الدفاع عن هويتها. وهذا يفترض وجود ثقة في بقية الأغلبية، ثقة تقوم على الطابع التضاربي بالضرورة للعلاقات الاجتماعية التي يتم التعبير عنها في مجال سياسي موحد، في شكل دولة أو دولة وطنية.

المواطنة التي تطرق إليها ألان تورين هي مواطنة تقوم في أساسها على التعددية، بمعنى أن المواطنين في مجتمع ما لا بد أن يكونوا مختلفين في الفكر السياسي، الأخلاقي، وحتى في المعتقد. مما يعني فتح مجال واسع يتم فيه قبول الآخر ضمن مواطنة تشاركية تسعى للعيش المشترك. فبفضل مواطنة كهذه يتحقق الصالح العام. ولهذا، يميز تورين بين المواطنة والجنسية قائلاً: "المواطنة ليست هي الجنسية، رغم أن هذين المفهومين غير قابلين للتمييز من الناحية القانونية في بعض البلدان. فالثاني يعني الانتماء إلى دولة قومية، بينما يشير الأول إلى حق المساهمة في إدارة المجتمع بصورة مباشرة أو غير مباشرة. فالجنسية تخلق تضامناً في الواجبات، أما المواطنة فتمنح حقوقاً" [2]، فمنح الجنسية للأفراد المنتمين إلى المجتمع يكسب الديمقراطية شيئاً يتمثل في تقديم الفرد لواجباته، مانحة إياه كل الحقوق التي تضمن له العيش بوفاق مع الآخر وقبوله، وإنشاء دولة ذات فعل تشاركي.

يؤكد تورين أن "فكرة المواطنة تهب فكرة الديمقراطية معنى ملموساً. إنه بناء مجال سياسي خالص غير منسوب للدولة وغير تجاري" [3] فوجود مواطنين يتميزون بصفة المواطنة يسهل في الاجتماع السياسي أن يلتمس المواطن عيشه الكريم من خلال أخذ حقوقه وتجسيدها على أرض الواقع، كما يستلزم هذا الأمر تقديم واجباته على أكمل وجه. وتتجسد هذه الصورة في الانتخابات: [*] "إن الناخبين مواطنون

---

[1] ألان تورين، **براديغما جديدة من أجل فهم عالم اليوم**، مصدر سابق، ص116

[2] ألان تورين، **براديغما جديدة من أجل فهم عالم اليوم**، مصدر سابق، ص121

[3] ألان تورين، **ما الديمقراطية؟**، مصدر سابق، ص126.

[*] **الانتخاب (selection)** عملية انتقاء أو اصطفاءتؤدي إلى حفظ الأفراد المتصفين بأكمل صفات إما على الإطلاق وإما بالقياس إلى غيرهم وهو قسمان إرادي وطبيعي. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص147.

ويعتبرون أنفسهم كذلك، فماذا يعني الاختيار الحر للحاكمين ما لم يولِ المحكومون الحكومة أهمية؟... ذلك الوعي بالانتماء ليس حاضراً في كل مكان ولا يطالب الجميع بحقوق المواطنين" [1] فالمسألة هنا تعتمد على مدى نجاح الديمقراطية وفاعلية المواطن داخل الدولة، تجنباً للطبقية التي تفرز ألسنة الفوضى والفساد.

يولي ألان تورين أهمية كبيرة للمواطنة، لأنها تتميز بالقدرة على خلق نوع من الترابط والتلاحم الاجتماعي من خلال تكامل الوظائف بين الأفراد. واعتراف المواطن بالحقوق السياسية هو ما يمكنه من امتلاك هذه الصفة. ومن هنا يعطينا تورين مفهوماً للمواطنة قائلاً: "إن مفهوم المواطنة يرتكز على الاعتراف للمواطن بالحقوق السياسية، في حين لا ينطوي مفهوم الدولة القومية على أي إحالة للديمقراطية"[2] فهذا يعني أن الفرد بإمكانه المشاركة في الفضاء السياسي من أجل تحصيل حقوقه السياسية[**]، وكذلك قيامه بواجباته السياسية سعياً لتحقيق المصلحة السياسية في الدولة الديمقراطية.

3. الحقوق الأساسية:

لا يمكن أن يكون هناك اختيار حر إذا لم تكن سلطة الحكام مقيدة بانتخابات والقوانين، لكن الحقوق الأساسية تذهب إلى أبعد من ذلك، لأنها تحد أيضا من قبضة أي سلطة سواء أكانت تأتي من الدولة أو الكنيسة أو غيرها، تعد الحقوق الأساسية بعدا آخر للديمقراطية بحيث "لا يسع لفكرة الديمقراطية أن تكون منفصلة عن فكرة الحقوق" [3] هذا التصريح المباشر بضرورة ارتباط الحقوق الأساسية بالديمقراطية يؤكد على قوة هذا الحق في تأسيس مجتمع يتكون من فاعلين اجتماعيين يتمتعون بحرية القرار.

هذا ويؤكد تورين أن الحقوق التي يتمتع بها الفرد منبعها الأصلي هو الحقوق الإجتماعية " إن فكرة الحقوق الاجتماعية هي التي تمنح في العالم الحديث فكرة حقوق الإنسان قوتها الكاملة" [4]،بحكم أن الفرد ليس بمقدوره العيش بمعزل عن الجماعة فإنه يستمد قوة الاعتراف بحقوقه من خلال هذا الانضمام

---

(1) ألان تورين، **ما الديمقراطية؟**، المصدر سابق، ص47.

(2) ألان تورين، **ما الديمقراطية؟**، مصدر سابق، ص105.

(**) المصلحة السياسية هي الهدف الرئيسي للأنظمة الديمقراطية المحافظة، هي حد كاف من الرضا العام في الأفكار والعمل وتجانس كاف لدعم الواقع الراهن والكفاح فقط من أجل البقاء على التوازن الاجتماعي الموجود؛ ينظر إلى الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، إسماعيل عبد الفتاح كافي، ص402، 403.

(3) ألان تورين، **ما الديمقراطية؟**، مصدر سابق، ص40.

(4) ألان تورين، **ما الديمقراطية؟**، مصدر سابق، ص45.

للجماعة، فإذا طمست حقوقه في كنف الجماعة استعبد لا، محالة مما سيؤدي إلى قهره وتهميشه، وعلى المجتمع أن يتكون من تلاحم الفاعلين الاجتماعيين الواعين بحقوقهم الأساسية.

وتعد هذه الحقوق حسبه حقوقا طبيعية لا يمكن سلبها من أي إنسان وهذه الفكرة سبقه فيها فلاسفة العقد الاجتماعي يقول: " أليست فكرة الحق الطبيعي ذات أصول مسيحية أشادتها على الفكرة التي ليست ديمقراطية بحد ذاتها، هي فكرة الاحترام الواجب حيال كافة عناصر الخليقة، من كائنات بشرية وكائنات طبيعية، حية أو غير حية، خلقها الله لتقوم بأداء دور في المنهج الذي شاءه هو" [1] فهذه الحقوق الطبيعية تؤكد على أن الفرد يعيش داخل الجماعة من أجل تحقيق نظام سياسي يسير أمورهم داخل مؤسسات الدولة، ولذلك فشرعية الحقوق الاجتماعية هي القاعدة الأساسية التي من خلالها تبنى وتعطى للفرد الحقوق السياسية والمدنية.

وهذا ما تسعى إليه الديمقراطية وهو تنظيم السلوك الاجتماعي وتنظيم مؤسسات الدولة ضمن احترام المساواة كمبدأ أساسي لقيام الحرية يقول ألان تورين: "ينبغي لمفهوم الديمقراطية أن يقيم في الواقع انسجاما بين الحرية والمساواة" [2] مبدأ المساواة مبدأ طبيعي لا يمكن خوض الجدال فيه، الأمر الذي يضمن للأقليات حقوقها وذلك من خلال المشاركة في شتى المجالات التي تكون السبيل في تحقيق النمو والتطور، ومن اجل تحقيق الديمقراطية لا بد من حفظ هذه الحقوق وبالأخص حقوق الأقليات بمختلف أبعادها (دينية، عرقية....) وذلك في ظل حكم الأغلبية.

"إن الاعتراف بالحقوق الأساسية، التي لا تحدد فقط سلطة الدولة بل معها أيضا سلطة الكنائس والأسر والمنشآت لا يستغنى عنه لوجود الديمقراطية" [3] فالاعتراف بالحقوق الأساسية يخلق التوافق والتكامل بين الأفراد والسلطة السياسية وخاصة إن احترمت هذه الأخيرة حقوق الإنسان وجعلت منه مواطنا مدنيا وديمقراطيا؛ وهنا نقصد أن الاعتراف بالحقوق ليس فقط الاجتماعية وإنما تتضمن من جهة أخرى الحقوق الثقافية والدينية....ومنه تتجلى لنا فكرة مفادها أن السلطة السياسية يمنع عنها منعا مطلقا فرض أي نوع من الثقافات على الأفراد لكن يجب احترامي وتقبل جميع الثقافات على تعددها وتنوعها بكل حرية دون إكراه وهذا ما يسمى بالثقافة الديمقراطية.

---

[1] ألان تورين، **ما الديمقراطية؟** ص 49.

[2] ألان تورين، **ما الديمقراطية؟** ص 59.

[3] ألان تورين، **ما الديمقراطية؟**، ص48.

يؤكد ألان تورين أنه يجب على كل من السلطات والمؤسسات التي تسعى لتقييد الفرد الذي يعد فاعلا يخدم ضمن فعاليات مجتمعه، لا يقبل التعسف ولا يمكن لأي قوة ردعه لأنه يدافع عن نفسه من خلال قيامه بالحركات الاجتماعية التي من خلالها يمكنه إيصال انشغالاته، وتعتبر الأبعاد الثلاث (الحقوق الأساسية، المواطنة والصفة التمثيلية) العروة الوثقى التي تعتمدها الديمقراطية.

فبمجرد تجاوز هذه العناصر الثلاث لا يمكن تحقيق ديمقراطية، فمن خلال هذه الأبعاد يمكن تشكيل ما يسمى بالفضاء السياسي الذي سعى الإنسان منذ وجوده إلى تأسيسه من أجل حفظ بقائه، إلا أن التغيرات التي حدثت على مر العصور أوضحت بطريقة جلية أنه الهدف الأسمى بالنسبة للإنسان من أجل تحقيق الأمن والاستقرار والوقوف على أهم المكتسبات التي تمده بالدعم والقوة لإثبات ذاته. [*]

فألان تورين يرفض أي ليبرالية أو أي محاولة للعودة إليها ودمج الذات فيها أي رفض العودة للمجتمع الاستهلاكي الذي تنحل فيه الذات، والديمقراطية حسبه هي ديمقراطية تقوم على الحركات الاجتماعية، التي من خلالها يمكن الدفاع عن الذات الإنسانية ضد اللاشخصية المزدوجة للسطة المطلقة ومملكة السلعة، وهذا ما كانت تقوم عليه دول شرق أوروبا التي تقدس السوق ولا أساس للحياة خارجه، فالحركات الاجتماعية الجديدة التي تطالب بالدفاع عن الجماعات إلى جانب الحرية أمر ضروري من أجل أن "تمنع انتصار ديمقراطية مالية قائمة على الاستبعاد الاجتماعي وعلى التلاعب السياسي بأغلبية السكان"

وعليه يتساءل تورين: هل نحن غي قادرين على صياغة أنفسنا من اللبيرالية التي تفيد المركز أكثر من المحيط؟

[*] العودة لكتاب ما الديمقراطية لربط الحركات الاجتماعية بالحقوق ص 104.

المطلب الثاني: الليبرالية

ينطلق تورين من قاعدة أساسية مفادها أنه ينبغي "من أجل تأسيس الديمقراطية تمييز الدولة عن المجتمع السياسي والمجتمع المدني"[1] إذ يجب وضع كل طرف في مكانه المناسب لخلق ديمقراطية متجانسة الأبعاد فمن الضروري معرفة أن المجتمع السياسي هو الوسيط بين المجتمع المدني والدولة، لأن ربط المجتمع السياسي بالمجتمع المدني يؤدي إلى استحالة إنشاء نظام سياسي وقانوني هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ربط المجتمع السياسي بالمجتمع المدني يؤدي إلى إنكار الحريات وبالتالي إنكار للتعددية،وعليه يستلزم الاستقلالية للمجتمع السياسي حتى يكون الوسيط بين القطبين وهذا مايؤكده "تشكيل إرادة الدولة ذات صفة قيادية عبر لسان حال جماعي ينتخبه الشعب على أساس الاقتراع العام والمتساوي أي الديمقراطي، فيتخذ قراراته على أساس الأغلبية"[2].

في الديمقراطية ليس الشعب هو السلطة، لكنه المجتمع الأساسي الذي يضفي الشرعية على الدولة، دون أن يسلب الاستقلالية عن المجتمع السياسي أو عن الدولة، هذا الاستقلال الذاتي للدولة يعزز دورها كصانع ومدافع على المدى الطويل "فمن مسؤولية الدولة الدفاع عن الأجل الطويل ضد الأجل القصير، مثلما هو الدفاع عن الذاكرة الجماعية أو حماية الأقليات أو تشجيع الإبداع الثقافي حتى حين لا يتواءم ذلك الإبداع ومتطلبات الجمهور الواسع "[3] .

يعود تورين من خلال عمله إلى الليبرالية لتوضيح كل الشروط الدنيا لمجتمع يحترم الأفراد كذوات، وكذلك توضيح الثغرات في النظرية، يؤكد أن القيد الوحيد لسلطة الدولة من خلال احترام حقوق الفرد المصونة وهو شرط ضروري ،ولكنه غير كاف لبناء المجتمع لا يصطدم فيه الأفراد فحسب بل أيضا الجماعات والمجتمعات لأن "الفكر الليبرالي وهو يتبعد كل مبدأ تمثيلي للمنتخبين بالنسبة للفاعلين والحركات الاجتماعية وبرفضه في واقع الأمر وجود مجال اجتماعي نظرا لأنه لا يعترف إلا بالتنظيم السياسي والمصالح، حكم على نفسه بألا تكون له سوى أهمية تطبيقية محدودة جدا"[4].

يوضح أن اللبرالية Liberalisme التي تقوم على إعطاء تلك الحرية للفرد من أجل السعي لتحقيق مصالحه، واعتباره بأنه أساس المجتمع وغاية في حد ذاته، إذ لا يمكن أن ننكر بأن اللبرالية قد

---

(1) ألان تورين، **براديغما جديدة من أجل فهم عالم اليوم**، مصدر سابق، ص121

(2) ألان تورين، **ما الديمقراطية؟**، مصدر سابق، ص 72.

(3) ألان تورين، **ما الديمقراطية؟** المصدر سابق، ص73.

(4) ألان تورين، **ما الديمقراطية؟**، مصدر سابق، ص81.

ارتبطت بالسوق خاصة بعد الثورة الصناعية حيث كان للبعد الإنتاجي القوة الكبرى في اعتبار أن الحرية الاقتصادية هي الرابط الذي يجمع عناصر المجتمع.

لكن هذه الليبرالية التي سعت في بداياتها إلى تحقيق الاندماج بين الفرد والمجتمع وحررت الاقتصاد وحققت النجاح الباهر في هذا الجانب، سرعان ماتغير محتواها أصبحت في العصر المعاصر انتهازية أو بتعبير أدق أيديولوجيا جديدة سياسية واقتصادية في آن واحد، لأن المجتمع أصبح مختزلا في بيانات ضمنية تتقدم فيه المنفعة والأنانية الفردية قبل المصلحة الجماعية، والسعي للتملك والاحتكار في ظل الفوضى التي تترجم عن الخطر الجارف أين أصبح المجتمع تسيره الصراعات المركزية والعودة إلى حياة الغاب في شكلها التقني والحديث يصبح فيه المجتمع "همجي تزيد فيه اللامساواة الاجتماعية رغم التنامي المستمر للطبقة الوسطى ولا ينأى بنفسه عن هذه الطبقة إلا من يتبنون ثقافات الأقلية الذين يحتفظون بعلاقات قوامها عدم المساواة وعدم التوافق مع ثقافة الأغلبية هذه الليبرالية المتطرفة تشكل الرأس المتقدم للحداثة، لكنها قد تجاوزه، وهي تشكل نموذج مجتمع اقتصادي تتطور فيه ثقافة مابع الحداثة، إنه نمط الإدارة المهيمن في مجتمعنا" [1] فالمجتمع في العالم الغربي تراجعت مكانته، خاصة ذلك الفرد الفاعل الذي حاول إثبات نفسه من خلال إثبات ذاته، ويرجع السبب في ذلك إلى الرأسمالي وكل الإيديولوجيات التي اندرجت تحت لوائها، وكذا ما يسمى بالصناعة التي كانت هي الأخرى الوجه الآخر في تحطيم هذه الذات، فيتضح أن الهدف الأساسي لليبيرالية هو تحرير رأسمال وتقويض الذات الفردية وهذا يعني الخضوع لكيان كلي تحكم فيه الهيمنة الكلي أي النظام الشمولي.

وعليه يصبح السوق يتمتع بقداسة لا يمكن لأي قوى خارجية التحكم فيها، وذلك من خلال ما يسمى باقتصاد السوق وما يعاكس هذه الفكرة ماهو إلا مجرد انتقاد مغلوب عليه شعور النقص بالحرية، وهذا ما أكده ميلتون فريدمان في كتابه "الرأسمالية والحرية": "إن الذي يكمن خلف غالبية الحجج المقدمة ضد اقتصاد السوق، هو نقص الإيمان بالحرية ذاتها"[2]، هذه الحرية للاقتصاد مرتبطة دونما شك بالعولمة، هذه الأخيرة التي لا يمكن التحكم في نطاقها الواسع خاصة في توسيع عالم اقتصاد السوق وجعله اقتصاد معولم.

الأمر الذي يجعل الفرد تابعا دون تحديد غاياته في ظل عودة الرأسمالية الجديدة حسب تورين، لأنه يرى من السخافة أن يوجد اقتصاد خال من الرقابة الاجتماعية والسياسية يقول في هذا الصدد "هناك

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق ص 223.

[2] الطيب بوعزة، **نقد الليبرالية**، ص115

مسافة كبيرة بين القول يجب أن نحرر الاقتصاد من التدخلات الخرقاء للدولة وأنماط الإدارة الاجتماعية التي أصبحت غير فعالة، وبين القول يجب على الأسواق أن تنظم نفسها دون أي تدخل"[1] لأن هذه المفارقة توحي إلى الوقوع في أزمة يصعب تداركها، لأن الاقتصاد كان ينوي الهيمنة على المجتمع والسياسة، إلا أن السياسة هي التي هيمنت على المجتمع والاقتصاد.

بيد أن التكنولوجيا بكل إيجابياتها في مجتمعاتنا هي في حد ذاتها قبول بالمستقبل وتنازل عن الموروث، ولكن هذا يخلق معادلة مفادها : إذا اضطررنا إلى الانفصال عن الموروث يستلزم رفض فكرة أن الابتكار التقني وتسريع التبادلات سيخلقان ديمقراطية جديدة " فمن المؤكد أن العولمة هي أكثر خطورة من الآخرين لتجديد الديمقراطية، لأنها من الواضح أنها في خدمة القوى الاقتصادية المهيمنة وخاصة المالية"[2]، فلا يمكن توقع أن تحل التيكنولوجيا أو القوى الاقتصادية المشكلات الاجتماعية، بل إنهم سيجعلونها غير قابلة للحل إذا انتشر الرأي القائل إن التقدم الاقتصادي يحتاج فقط إلى الحرية والمرونة لتحسين حالة المجتمع.

وفي نفس السياق استند تورين إلى التجربة الفرنسية للتوضيح أكثر يقول: " لقد نجت فرنسا للتو من كارثة، ما جعلها على حافة الهاوية لم يكن حالة اقتصادية أو أزمة الضمان الاجتماعي أو أزمة المعاشات التقاعدية، كان هذا هو الطريق المسدود الذي أغلق فيه الرأي العام على نفسه، على مدى عشرين عام، أقنع عدد كبير من الفرنسيين أنفسهم في الواقع بأن سياسة الضمان الاجتماعي والنظام الاقتصادي العالمي قد أصبحا غير متوافقين، اعتقد البعض ذلك لأنهم رأوا في العولمة إدارة اقتصادية أدت حتما إلى خفض العمالة والضمان الجتماعي ومستوى الأجور، والبعض الآخر لأنهم اعتمدوا فقط على قيود السوق لوضع حد لمشكلة الشركات والبيروقراطية وعجز الميزانية" من كتاب الخروج من الليبرالية.

وعليه يؤكد تورين على أن "في كلتا الحالتين كانت الحياة الاجتماعية، والتبادل والمشاركة وبالتالي الديمقراطية، ضحايا رئيسيين للاضطرابات"[3] هذا الاضطراب يعود إلى الصراع بين القوى والأنظمة من أجل الصعود إلى قمة الحكم وتسيير البقية على حسابها كل هذا يبقي العالم في أزمة ناهيك عن النتائج التي يحصدها الفرد الذي يتخبط في هذه الزوبعة من الصراعات ولذلك فألان تورين يحاول أن يقدم لنا

(1) Alai Touraine, **Comment Sortire du libéralisme ?** Librairie Arthéme Fayard Paris ?, P 21
(2) **Comment Sortire du libéralisme ?** Ibid,P 21
(3) **Comment Sortire du libéralisme ?** Ibid,P 22

مخرجا من هذه الليبيرالية لأن "انتصار الرأسمالية مكلف للغاية ولا يمكن الدفاع عنه لدرجة أن الناس يحاولون الخروج من جميع جوانب التحول الليبرالي"[1].

ولذلك فالمخرج الأنسب من الليبرالية حسب ألان تورين يتمثل في الحركات الاجتماعية " نحن بحاجة إلى الخروج ونحن نفعل ذلك بالفعل، من الانتقال الليبرالي، لكن هذا الخروج إلى الوراء أو النزول أو باتجاه إعادة بناء قدرتنا على العمل السياسي، الأمر الذي يتطلب أولا تشكيل حركات اجتماعية جديدة"[2]، من الضروري إذن تشكيل حركات اجتماعية لها قدرة على إطلاق الاصلاحات السياسية، من أجل تجاوز تلك القوة الجديدة التي اتسمت بالعقلانية وهي قوى كانت لها علاقة بشمولية السلطة باسم شعب خاضع للسيطرة واستغلال المغتربين، ولذلك لا بد من الخلاص من القوى المسيطرة التي تقوم بتدمير كل السمات الذاتية والاجتماعية والمشاريع الشخصية، لأنه من خلال هذه الحركات يمكن للهمين عليه أن يدافع عن نفسه وعن حقه في المساواة والحق في تحرير أنفسهم ومنه يصبحون فاعلين.

فبالنظر للأخطار التي تهدد الفرد وحريته –الدولة من جهة، والمجتمع من جهة أخرى–، وبالنظر إلى أن الفاعل الاجتماعي غالبا مايكون تجمعا للأفراد، فمن الضروري تحديد طبيعة ومجال عمل هذا الفاعل الاجتماعي، لجعله متوافقا مع كل من الديمقراطية والحقوق الفردية، فالفاعل يجب أن يتوفر فيه شرطين أساسيين كونه الممثل والمعبر عن مطالب المجتمع المدني، فحسب تورين لكي أن يكون التمثيل ممكنا يجب أن يعكس تجميعا لطلبات من أفراد وقطاعات متنوعة للغاية من الحياة الاجتماعية ولا ينحصر في المصالح الخاصة كالتعليم، الصحة وغيرها...، فعندما يكون هناك تطابق بين المطالب الاجتماعية والعروض سياسية تكون أسس الديمقراطية متبينة " أي أن تقبل قواعد اللعبة السياسية وقرار الأغلبية "[3] مما يعني أنه لا يجب أن تكون النزاعات مستعصية على الحل .

كما يجب أن يتمتع الفاعل الاجتماعي بالاستقلالية في تنظيم جماعات المصالح والضغط، مثل: النقابات الصحف، الجمعيات، النوادي بحيث تعمل هذه الجهات الفاعلة كوسائط بين المجتمع المدني والأحزاب السياسية، من خلال المساعدة في تشكيل هذه الأخيرة وجعلها تتوافق قدر الإمكان مع متطلبات الحياة الاجتماعية، بحيث يجب على الفاعلين القادرين على إعطاء معنى لمطالبهم السياسية التي تحيلهم بالتالي إلى تجريد الجماهير.

---

(1) **Comment Sortire du libéralisme ?** Ibid, P 39
(2) **Comment Sortire du libéralisme ?** Ibid, P 39

(3) ألان تورين، **ما الديمقراطية؟**، مصدر سابق ، ص101

إذن نصل إلى قول مفاده أن المحور السياسي الذي تتأسس عليه حداثة ألان تورين لا يمكن أن تكون بمعزل عن الحركات الاجتماعية التي من خلالها يمكن للفاعلين الاجتماعيين أن يطالبو بحقوقهم السياسية، وذلك بانشاء منظمات، جمعيات ... ، فالحياة السياسية التي يتمتع بها أي مجتمع يجب أن تكون مرتبطة بالحقوق، فهذه الأخيرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالديمقراطية لأنها الفضاء العام الذي يمكن أن يتشارك من خلاله الأفراد سياستهم.

المبحث الثاني: العنف والتسامح

بحكم أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، فهذا يعني أن التعايش الاجتماعي يقتضي تشكيل نسيج من العلاقات بين الأفراد، يحكمها التفاعل العقلاني تأثيرًا وتأثرًا في إطار بيئة تشجعه على تشكيل وصقل دوافعه. وكلما كان المجتمع (الوسط الاجتماعي) أوسع ويمتاز بالرقي، كلما كانت الذات أرقى. ويعود هذا بطبيعة الحال إلى تنوع الثقافة. إلا أن النتائج التي حققها الفرد من خلال اندماجه في الحداثة أفرزت العديد من القضايا، التي من خلالها فقد التركيز على إنتاج التواصل في خضم التحولات والتغييرات التي يعيشها مرغماً لا مخيراً، مما أدى إلى العنف كنتيجة حتمية لكل تلك الصراعات والفوضى. إلا أن هناك ما يقابله، وهو التسامح، الذي يعتبر المسلك الذي يستعيد من خلاله الإنسان نفساً يجعله يحدق إلى أفق التعايش.

المطلب الأول: العنف

لا يمكننا حصر العالم الذي نعيش فيه ومحاولة تغييره بشتى الطرق من خلال المساهمة في بناء حضارة خاصة، مما يتيح للإنسان العمل على إثبات نفسه كذات حرة قادرة على التغيير، وعلى الإلمام بما يحيط بها في المجتمع. بحكم أن الإنسان كائن اجتماعي لا يمكنه أن يعيش بمعزل عن الجماعة، فإن التفكير في بناء علاقات اجتماعية يستدعي التواصل في فضاء الاعتراف بالثقافات والتعددية المختلفة (دينية، عرقية...). الأمر الذي يفرز لنا أن هذه العلاقات غالباً ما تكون قائمة على الصراع والعنف، ويتضح ذلك جلياً فيما يسمى بالتحولات التي أنتجتها العولمة. يقول ألان تورين في هذا الصدد: "بقدر ما ضعفت فكرة الصراع، انتشر مفهوم العنف في كل مكان... العنف الهائل الذي يرقى إلى مستوى الإبادة الجماعية أو احتجاز السكان الأسرى في المعسكرات التي لا يسود فيها سوى القتل والاغتصاب والتعذيب" [1] يوضح لنا تورين أن هناك اختلاف بين العنف والصراع فالصراع الذي يقصده هنا هو من أجل بلوغ تحقيق الذات وفق أساليب سلمية لا تستدعي السلاح والقسوة.

كما يحيل تورين لنا في كتابه(Penser autrement) للمفكر ميشال ويفيوركا[*] الذي تم من قبله التحليل الجيد للعنف[2] وفقًا لهذا الأخير، لا يبقى العنف نفسه من فترة إلى أخرى، إذ تُدرس كل حقبة تاريخية من خلال ذخائرها. فالتحولات الأخيرة التي مست العالم المعاصر أدت إلى ظهور عوالم متفرقة،

---

[1] Alain Touraine**, Penser autrement**,Fayard, Paris,2007, p227

[*] **ميشال ويفيوركا:** ولد في باريس 1946، عالم اجتماع، مدير مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية ومدير مركز التحليل والتدخل الاجتماعي، من اصداراته، العنف في فرنسا، مناقشة التعددية الثقافية، الديمقراطية تحت الاختبار...

[2] **Penser autrement** , Ibid p 227

وعلى هذا الأساس، حاول ويفيوركا تقديم نموذج جديد للعنف، مع تجدد معانيه نتيجة التغيرات التي حصلت في أواخر الستينات. وقد قسم العنف إلى أربع مستويات تتمثل في: النظام الدولي، الدول، التغيرات الاجتماعية، وأخيرًا الفردية المعاصرة. يؤكد ويفيوركا بشأن هذه المستويات: "فإننا نقدم بالفعل نظرة ثاقبة ومفيدة لظاهرة العنف، هذه الإضاءة كاملة ودقيقة إذ أخذ التحليل في الاعتبار بالإضافة إلى التحولات التي تؤثر على العلاقات بين المستويات" [1] .

وعلى هذا الأساس يقوم ويفيوركا بتقديم تحليل لهذه المستويات:

1. النظام الدولي Le système intrnational:

يرى ويفيوركا أن هناك تغييرين رئيسيين أثّرا بشكل كبير على جميع أشكال التعبير عن العنف: "الأول هو نهاية الحرب الباردة" [2]، فمن منا لا يعرف الشقاق والتواجه العقائدي والإيديولوجي الذي كان سائداً بين الكتلة الشرقية بقيادة الاتحاد السوفياتي والكتلة الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية؟ هذا النظام أوقف تلك الحرب وهدأ الوضع بين القوتين، كما أوقف أي سبب لانتشار أسلحة الدمار الشامل. إلا أن نهاية الحرب الباردة قد أفرزت أعمال عنف كثيرة، خاصة تلك التي نشأت في قلب الإمبراطورية السوفييتية السابقة، بدءًا بحرب القوقاز.

أما التغيير الثاني فهو عولمة الاقتصاد [3] في أواخر التسعينات، شهد العالم نمواً كبيراً في التجارة يفوق الإنتاج، كما أن الاستثمارات والتدفقات المالية أصبحت عالمية في ظل التأثير المشترك لتحرير الأسواق والتقدم التكنولوجي. وهنا يمكننا التأكيد أن عولمة الاقتصاد نمطية متسارعة ومتزايدة، ولهذا كان لا بد من استحضار الروابط بين العولمة والليبرالية الجديدة –التي أشرنا إليها سابقًا– والتي أسستها أيديولوجيا. فالعنف في الواقع يتغذى من هذه الروابط، ولو بشكل غير مباشر. وهذا ما أكده ويفيوركا في قوله: "من خلال عدم المساواة والاقتصاد الذي يعززه السوق المعمم، والمشاريع الحرة والتجارة الحرة... يمكن أن يكون العنف جزءاً من امتداد التشذرّم الثقافي الذي تشجعه عولمة الاقتصاد" [4]

تترجم هذه العولمة الاقتصادية التي تمس الجانب الثقافي أكثر من أي شيء آخر جميع أشكال العنف الخفية والعلنية، خاصة في التصدعات الاجتماعية والثقافية، حيث يتطور الفقر والإقصاء وأشكال التمييز الاجتماعي والعرقي. "لذلك يمكننا أن نخطو خطوة إلى الأمام ونعتبر أن عولمة الاقتصاد

---

[1] Michle Wieviorka, **Un Nouveaux Paradigme de la violence**, L'Harmattan,1997, p24
[2] **Un Nouveaux Paradigme de la violence** Ibid , p24
[3] **Un Nouveaux Paradigme de la violence.**Ibid, p25
[4] **Un Nouveaux Paradigme de la violence.** Ibid,p26

وارتباطها المباشر بالتشذرّم الثقافي والاجتماعي تساهم في عولمة العنف" [1] فالعنف أخذ قوة مستنفرة، وتحددت أدواته في كيفية استخدامه. وما يمكن التعامل به وفق الحاجة، إذ أدى التطور الذي فرضته العولمة إلى تنوع التقنيات التي من خلالها يأخذ العنف منهجاً يصعب مواجهته بأي وسيلة كانت. فـ"أدوات العنف قد تطورت تقنيًا إلى درجة لم يعد من الممكن معها القول بأن ثمة غاية سياسية تتناسب مع قدرتها التدميرية أو تبرر استخدامها حاليًا في الصراعات" [2]

2. الدول Les Etats:

يتساءل ويفيوركا "هل تعريف التحليلي الذي اقترحه ماكس فيبر ينطبق كذلك في عصره على الحالات التي يمكننا ملاحظتها اليوم؟" [3] فقد حدد ماكس فيبر أنماط للسطة يمكن من خلالها ممارسة العنف الشرعي "يتمثل الأول في السلطة التقليدية التي تقوم على التقاليد المقدسة التاريخية التي درج الناس على احترامها وطاعتها، والثانية السلطة الكاريزمية التي يتفرد بها شخص ما ويحظى بثقة الجماهير...، أما الثالثة فهي السلطة التي تقوم على الشرعية والصلاحية القائمة العقلانية، أي السلطة المبنية على الطاعة التي تؤدي الواجبات المطابقة للوضع القائم" [4] إن فكرة العنف التي يحددها فيبر مشروعة بالنسبة له، كما هو الحال عندج هيراقليط وهوبز كون العنف أمر لامفر منه لأنه متواجد منذ تواجد الإنسان.

لكن حسب ويفيوركا يختلف الأمر، خاصة وأن الدول المعاصرة قد تم إضعافها من قبل ما أفرزته العولمة، لأن الفكر المعاصر حول العنف تطارده فكرة اضمحلال الدولة وهذا ما يمكن اعتباره أقل وصفا بأنه سبب تبرير العنف، وهذا يستدعي بعض الأمثلة لكي تتضح الرؤية أكثر يقول ويفيوركا :"يمكن للمرء أن يستحضر تجارب عديدة حيث يكون العنف رد فعل على وحشية الدولة أو على قوة ديكتاتورية أو نوع من الاضطهاد الاستعماري الجديد"[5] فإذا كانت الدولة لديها قصور وضعف في الحكم فإن هذا يولد ما يسمى بالحروب الأهلية أو حرب العصابات، كما أن هذا الضعف أيضا يؤدي إلى خلخلة استقرار وأمن الدولة، وخاصة فيما تفرضه بعض المؤسسات ما يحرك النخبة للقيام بالحراك في شكل حرركات اجتماعية من أجل التحرر، وعلى هذا الأساس يتطور العنف في أوجه عند قصور (ضعف) الدولة.

---

[1] **Un Nouveaux Paradigme de la violence.** Ibid,p27

[2] حنة أرندت، في العنف، تر: إبراهيم العريس، دار الساقي بيروت ط1، 1992، ص5.

[3] **Un Nouveaux Paradigme de la violence** Ibid,p29

[4] خالد عبد الوهاب، الفلسفة والعنف، أعمال ملتقى الفلسفة وأسئلة الراهن، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، ط2013، ص130.

[5] **Un Nouveaux Paradigme de la violence** Ibid,p29

3. التغييرات الاجتماعية Mutation sociétales:

يرى ويفيوركا أن "الأزمة الاجتماعية مقترنة بمسألة الهويات الثقافية والوطنية والعرقية والدينية، لتغذية العنف الذي يعزز بعض النزاعات" فقد طور الفكر التطوري تحت هيمنة أمريكا فكرة أن المجتمعات في جميع أنحاء العالم ، دعوة للشروع في نفس مسارات التحديث التي تم تصورها من الناحية الاقتصادية (التنمية)، ومن الناحية السياسية (الديمقراطية)، يؤكد ويفيوركا "نحن ندرك جيدا اليوم أن هناك عدة نماذج للتنمية، وأن التقدم الاقتصادي والسياسي لا يعني بالضرورة تراجع العنف وأن المجتمعات المتقدمة يمكنها أن تجمع بين الصعوبات الاجتماعية الشديدة وما بعد التصنيع"[1] فإن ارتباط العنف بهذه التغييرات الاجتماعية بكل ما تحمله في ثناياها (بطالة، فقر، ضعف...)، ولذلك فالعنف حسب ويفيوركا لا يرتبط تلقائيا، وإنما من خلال غضب أو إحتجاج بسبب حراك اجتماعي أو أزمة يقول: "يتم التعبير عن غضب وكراهية الشباب بالتأكيد على خلفية الصعوبات الاجتماعية لكنها تتوافق مع مشاعر قوية من الظلم وعدم الاعتراف والتمييز الثقافي والعرقي والبطالة والفقر، مما يعكس تدهورا اجتماعيا وحشيا" [2] فالأزمات الاجتماعية إذن هي سبب في ردة فعل وحشية تتضمن عنف يحول دون العودة بحقوق ربما تكون غير موجودة في هذا التطور الهائل الذي هيمنت به الدول الغربية.

4. الفردية المعاصرة L'individualisme contemporain:

ينطلق ويفيوركا من فكرة مفادها أن "الفردية، كما تتجلى بقوة متزايدة في العالم المعاصر، تقدم وجهين متكاملين وربما متعاكسين. فمن ناحية يريد الفرد المشاركة في الحداثة فيما تقدمه وما تعرضه من خلال وسائل إعلامها وطلبات الاستهلاك الجماهيري التي أصبح مشهدها معولماً الآن" [3] بحكم أن الفرد الحديث يحاول الخروج من ما هو مقيد، أي يسعى إلى التحرر وفق مبادئ الحداثة، مع العلم أن التقدم الذي يرغب في مواكبته أصبح معولماً بكل تجلياته.

"ومن ناحية أخرى يريد الفرد أن يعترف به كذات، وأن يبني وجوده، وألا يعتمد كلياً على الأدوار والمعايير" [4] فالفرد يرغب في إنتاج نفسه من خلال اتخاذ قرارات تسمح له بالانطلاق من هوية جماعية دون أن يكون خاضعاً لها. يمكن أن يتخذ العنف منعطفاً متطرفاً فيما يتعلق برغبة محبطة للوصول إلى

---

[1] **Un Nouveaux Paradigme de la violence.** Ibid, p34

[2] **Un Nouveaux Paradigme de la violence.** Ibid, p34

[3] **Un Nouveaux Paradigme de la violence.** Ibid, p35

[4] **Un Nouveaux Paradigme de la violence** Ibid, p35

ثمار الحداثة دون أن يكون استخدام هذه الثمار وسيلة لتحقيق الغايات، وهو ما يجعله أقرب إلى سلوكيات مستوحاة من الغضب والشعور بالظلم الذي يعاني منه الفرد وعدم الاعتراف به. نتيجة لذلك، يمكن أن يتخذ العنف أشكالاً متعددة مثل الانفجار والغضب.

يؤكد ويفيوركا أن "العنف هنا هو إما البحث عن المعنى وإنتاجه، أو محاولة إنتاج الذات. ما تم الاستغناء عنه سابقاً من قبل الثقافة أو المؤسسات، أو إسقاط الذات حتى الموت في نهاية المطاف... تعبيراً عن رفض الشخص للاستمرار في الوجود الذي يشعرون فيه بالحرمان" [1] فقد انتشرت العنصرية في العديد من المجتمعات، ويعيش ضحاياها تجربة تعتبر إنكاراً عميقاً لفرديتهم، ما قد يتحول إلى غضب ومن ثم إلى عنف. هذا العنف يتخذ لنفسه ثلاثة شروط مواتية حسب ويفيوركا: "إما أن تملي العقلانية الاستراتيجية البحتة جعله مورداً بشكل أو بآخر، أو تؤدي الرغبة في التماهي مع الهوية الجماعية إلى التعصب أو الطائفية الحربية، أو في عمليات اندماج المعنى، حيث يجد الفرد الذي لا يمكنه العمل كمستهلك أو كمنتج لوجوده حلاً في اختراع معنى خيالي، وهذا الأخير يكون أكثر عنفاً لأنه لا يجد وسيلة ملموسة" [2] وهكذا، تؤثر الفردية على الأشكال التي يمكن أن يتخذها العنف المعاصر.

تعد هذه المستويات الأربعة التي قدمها ويفيوركا المنطلق لتحليل العنف وأشكاله المتعددة التي يخضع لها الفرد. حسب رأيه، يجب دراسة هذه المستويات بطريقة تصاعدية، أي من الفردية إلى النظام الدولي. يقول: "ألن يكون من الأفضل، خلافاً للتقاليد الفكرية للعلوم السياسية، أن نبدأ من الأسفل، من الفردية أو التحولات التي تؤثر على العلاقات الاجتماعية، ثم الصعود إلى التحليل حتى المستوى الدولي، حيث تتغذى تغييراتها وأشكالها الحقيقية والأسطورية إلى حد ما من الفاعلين والمجتمعات نفسها" [3] فلابد من تحليل العنف وفهمه جيدا"فإن العنف بالتأكيد حقيقة موضوعية يجب على علم الاجتماع هنا أن يفسح المجال،

يظهر العنف المعاصر بوضوح في العالم اليوم متغلغلاً في شتى القضايا والمسائل التي تسيطر على الفرد، خاصة وأن العنف يتمحور حول ما لا تقبله كرامة الإنسان، الذي يسعى دوماً لتحقيق الأمن والاستقرار دون المساس بمبادئه. الغريب في الأمر أن الإنسان، في رغبته المتعطشة لمواكبة الحداثة وإنجازاتها، يجد نفسه في مواجهة عقبات تحول دون وصوله إلى بر الأمان. يتضح من تحليل ويفيوركا

---

[1] **Un Nouveaux Paradigme de la violence** ,Ibid,p36

[2] **Un Nouveaux Paradigme de la violence ,**Ibid,p37

[3] **Un Nouveaux Paradigme de la violence,** Ibid,p37

أن العنف قد تطور وفقاً لتغيرات المجتمعات، مما ترك العالم في حاجة شديدة للتوصل إلى حلول جادة لتحقيق الأمن والاستقرار، إلا أن هذا الأمر يعد صعب التحقق في ظل هيمنة العولمة.

يقول تورين: "إن العنف هو الذي يحل محل فضاء المعالجة المؤسسية للنزاعات. العنف الهائل الذي يرقى إلى مستوى الإبادة الجماعية أو احتجاز السكان الأسرى في المعسكرات التي يسود فيها الاغتصاب والتعذيب... يسود العنف أيضاً في المناطق الريفية حيث لم تعد النزاعات العرقية أو الإقليمية تحت سيطرة سلطة الدولة، وبشكل واضح في المناطق الحضرية التي مزقتها البطالة والتمييز العنصري"[1] إذ يعطينا ألان تورين مثالا جليا عن ذلك ما تتميز به إفريقيا الوسطى من منطقة البحيرات إلى جمهورية الكونغو الديمقراطية .

فأزمة المؤسسات، حسب تورين، تؤثر على الدولة وسياستها وعلى العلاقات المرتبطة بها أكثر من علاقات العمل. كما أن العولمة تضعف وتدمر قدرة العديد من البلدان، خاصة الفقيرة منها، على إقامة دولة. هذا ما يجعل العنف يتسم بالرغبة في تجريد الإنسان من إنسانيته، وهو ما لا يمكن تفسيره اقتصادياً أو اجتماعياً أو سياسياً.

يؤكد تورين أن حضور الذات "ليس ضرورياً فقط من خلال انتشار نقيضها، الذي يعرف بأنه الإرادة لتدمير البشر في السوق كذوات" [2] لأن الذات الفاعلة هي الإرادة على تجاوز الإرهاصات الأولى ليتمكن الفرد من إثبات نفسه في مقابل التجاوزات السلطوية ذلك أن "العنف المرتبط بالقسوة في كل مكان خارج عن لنطاق المحدد للدولة"[3] وعلى هذا الأساس يصبح مفهوم الصراع ضعيفا ويحل العنف محل النزاع ويحل الإرهاب محل الحرب، وكأن الدولة لم تعد موجودة، كل هذا من أجل تخويف الخصم والحصول على استسلامه ومن هنا "تظهر سمة مركزية العنف تماما مثل النزاعات والحركات الاجتماعية نفسها، هذا المزيج من القوى المضادة للذات هو الذي يجعل اللجوء الإيجابي إلى فكرة الذات أمرا ضروريا" [4] إنه اللجوء لرفع قيمة الفرد في خضم الأحداث التي تساهم في إحلال العنف.

---

(1) Alain Touraine, Penser autrement, p227.

(2) Penser autrement Ibid, p228.

(3) Penser autrement Ibid, p228.

(4) Penser autrement . Ibid, p228.

إن التاريخ االسياسي لكلمة إرهاب[*] يعود بشكل كبير إلى الإرهاب الثوري الفرنسي، الذي مورس باسم الدولة واستوجب الاحتكار الشرعي للعنف. إذ لابد من معرفة أن العنف الذي يندرج تحت اسم الإرهاب يختلف عن العنف الذي يندرج تحت اسم الثورة. فالأعمال والحركات الاجتماعية المشرعة من أجل التحرر واسترجاع الحقوق تكون موجهة ضد أي هجمات أو عدوان خارجي. وعلى هذا الأساس، هناك اختلاف جلي بين جرائم الحرب وجرائم الإرهاب؛ فالأولى تتمثل في هجمات متوالية على الدولة المستعمَرة (مثل السجن، القتل، الحرق، الاغتصاب، ونحو ذلك)، أما الثانية فتحدث خارج أوقات الحرب، وهدفها إخافة ورعب المواطنين. وبالتالي، يمكن القول إن الإرهاب يتدخل في شؤون وسياسات الدولة على المستويات المحلية والإقليمية والدولية، مما يتيح له تهديد أمن واستقرار الدول. فالعنف الذي يترتب على الإرهاب لا يمكن استئصاله بسهولة لما يخلّفه من آثار سلبية على سياسات الدولة واقتصادها.

على سبيل المثال، قضية المسلمين التي أخذت منحى مختلفاً في بعض الدول الغربية وكذلك دول العالم العربي والإسلامي حيث تم اعتبار الإسلام إرهاباً بحد ذاته. العنصرية التي تواجهها المحجبات في الغرب، سواء كنّ طالبات أو عاملات، حيث يُطلب منهن خلع الحجاب لإتمام مهامهن، تعكس هذا التوجه. كما أن هناك اتهاماً لتعاليم الإسلام بأنها تدعو إلى الفوضى والفساد من خلال مفهوم "الجهاد". هذا الأمر يرجع بشكل رئيسي إلى الخطابات الغربية الضعيفة ووسائل الإعلام المتخاذلة في الدول العربية. وتجدر الإشارة إلى أن الأمر لا يقتصر على دول الغرب؛ فالإرهاب قد انتشر في الدول العربية أيضاً، خاصة مع محاولات إسرائيل الاستيطان في الدولة الفلسطينية. علاوة على ذلك، نرى تأثيره بوضوح في أحداث "ثورات الربيع العربي". ورغم اختلاف تفسيرات هذه الأحداث، إلا أن معالمها واضحة ولا يمكن إنكارها.

ولا ننسى أن التطور التكنولوجي قد جعل الإرهاب يأخذ منحى مختلفاً تماماً، خاصة في ظل اعتماد الإنسان على التكنولوجيا. ظهر ما يسمى بـ"الإرهاب الإلكتروني"، الذي لا يعتمد على القوة والعنف الجسدي، بل يحتاج إلى حاسوب متصل بشبكة الإنترنت وبرامج مختلفة. وهذا يتيح للإرهابيين اختراق قواعد إلكترونية أمنية، وسرقة معلومات الدولة وغيرها. ويتم ذلك من خلال تصميم مواقع إلكترونية تمكنهم من الوصول إلى أهدافهم، وخاصة في دعوة الشباب للانضمام إلى منظماتهم الإرهابية.

---

[*] **الإرهاب:** فعل إجرامي يبلغ من العنف حتى يترتب عليه إشاعة الإضطراب والفوضى بين الأفراد والسلطات وينطوي عليه إخلال بالنظام العام مما يهدد كيان الدولة ويخل بوظائفها السياسية بغرض الحصول على مصالح تتعارض مع أهداف السلطات، أنظر مراد عبد الفتاح موسوعة شرح الإرهاب، البهاء للبرمجيات والنشر الإلكتروني، الإسكندرية، دس، ن، ص36.

المطلب الثاني: التسامح

ظهرت فكرة التسامح كنتيجة لحاجة ملحة بعد الحروب والدمار الذي عاشته البشرية عبر التاريخ. الجدير بالذكر أن فكرة التسامح انطلقت من الحضارات الشرقية القديمة، كما تجسد ذلك عند كل من بوذا وكونفوشيوس وفي الثقافات الشرقية الأخرى. يقول أحد الباحثين: "ومع الديانات الشرقية الكبرى كالديانة الهندوسية أو الكونفوشيوسية أو البوذية، ذلك هو المعنى الحقيقي لكل لقاء مع الآخر، يمكن أن يؤلف نقطة البداية لمذهب جديد يلقى الانتشار على الصعيد العالمي" [1]وعلى الرغم من قِدم وأصالة هذه الفكرة، فلا غرابة أن تظهر مجدداً في شعوب هذه الحضارات في العصر الحديث، حفاظاً على ذاتيتها وسط التصدعات التي تهدد سلامة الإنسان وأمنه. اللافت أن هذه الحضارات لم تقصي بعضها بعضاً، ولم تحاول فرض حضارة على أخرى كما هو الحال اليوم، بل كانت تأخذ من بعضها البعض مما ساهم في التطور والرقي عبر العصور. إنه الانفتاح في أرقى صوره.

لم تبق فكرة التسامح منحصرة في الثقافات الشرقية القديمة، بل أخذت في الظهور في أوروبا، خاصة بعد ما عاشته هذه الأخيرة جراء الحروب الدينية والتطورات التي شهدتها منذ عصر النهضة في مختلف المجالات (اقتصادية، سياسية، اجتماعية). وقد بلورت هذه الفكرة لدى العديد من الفلاسفة في العصر الحديث مثل فولتير وجون لوك. فالتسامح هو اختيار أخلاقي دعت إليه الحضارات السابقة والأديان السماوية والوضعية، بالإضافة إلى رغبة الإنسان الجامحة في تحقيق العدالة والأمان. عليه، فإن السلام مطلب كوني (عالمي)، وهذا يتطلب تحرر الإنسان من الأحكام المسبقة التي كانت علة شقائه [2]

يؤكد ألان تورين على أهمية التسامح في ظل الانزلاق الاجتماعي الذي يعاني منه الإنسان المعاصر. فبالرغم من أن العلاقات الاجتماعية يحكمها نظام المواجهة، إلا أن ذلك لا يعني أن يصبح الإنسان أسيراً لمخلفات العنف. لذلك، يجب التركيز على الجانب الأسمى في طبيعة الإنسان الخيرة. وفقاً للتسامح، تنشأ العلاقات الراقية التي تحمل بذور الانفتاح على الآخر وتقبل الثقافات المختلفة بعيداً عن القمع والتعسف. "هيا نعيش مع اختلافاتنا" [3] هي دعوة للتعددية والاعتراف والتسامح والانفتاح على الآخر.

---

[1]ميرتشيا اليادة، **الأساطير والأحلام والأسرار**، تر: حبيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2004، ص96.

[2] ف فولغين، **فلسفة الأنوار**، تر: هنريت عبودي، مراجعة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2006، ص27.

[3]Touraine, A. *Panser autrement*..Ibid .p45

إن فكرة حوار الأديان والحضارات وقبول الثقافات المغايرة يجب أن تكون مجسدة على أرض الواقع، أي الخروج من إطار الطوباوية والسعي إلى تحقيق حوار فعلي. وهي فكرة تسعى لتحقيقها كل الأديان، خاصة الشريعة الإسلامية. يقول ألان تورين: "من حسن الحظ أن الفكر الغربي ينفتح أكثر فأكثر على معرفة الأديان الكبرى والحكمة الشرقية، والأكثر سعادة أن الكنيسة الكاثوليكية تخلت عن معاداتها القديمة لليهودية وأقامت علاقات تقارب واستمرارية مع الديانة العبرية، التقارب بين المسيحية والإسلام ضروري اليوم وأولوية لمكافحة الإسلاموفوبيا التي تنتشر في الثقافة الغربية" [1]

من هنا تأتي ضرورة استرجاع القوة المتكاملة للتعامل المتبادل والحوار البناء مع الغير، سعياً إلى العيش المشترك. يجب القضاء على فكرة التعايش ضمن حضارة واحدة تفرض سيطرتها على الآخرين، وتؤدي إلى إفقارهم روحياً وأخلاقياً. بدلاً من ذلك، يجب العمل على التعايش في ظل الاعتراف بالثقافات المغايرة والأديان المتعددة لترسيخ قيم التسامح وإرساء مبادئ السلام والأمن. ويتطلب ذلك التعارف والاحترام المتبادل بين الشعوب مهما كانت أصولهم، فالاختلاف سنة الحياة. يقول تعالى: "وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا" [2]

هذا الاختلاف بين البشر سواء في طريقة التفكير أو العيش، غايته التقارب والتعارف والتعايش. وهو يحيل إلى الاعتراف بالآخر بكل ما تحمله هويته، متجاوزين التعصب والازدراء الديني، وفتح باب التسامح لتعزيز وتيرة السلام بين الشعوب. فغاية الأديان جميعها واحدة، وهي تقديس الكائن الخير. "نجد في البوذية مثلاً أن الإنسان عليه أن يجاهد الشهوات ويروض نفسه على الحرمان بقصد تجنب الألم، وقد ورد في كتب البوذية النهي عن تلك الرذائل وهي نفسها الموجودة في الوصايا العشر في الكتاب المقدس والقرآن، مثل: لا تقتل، لا تسرق، لا تكذب" [3].

يرى تورين أن التعددية الثقافية والدينية في المجتمع الواحد أو الدولة الواحدة هي بحد ذاتها قبول للاختلاف بجميع مظاهره. إلا أنه يشدد على أهمية حماية حقوق الأقليات التي غالباً ما تُسلب من قبل القوى الاستبدادية التي "لديها الرغبة في توحيد المجتمع ثقافياً من أجل فرض سيطرة مطلقة على الأفراد والجماعات التي تتنوع مصالحها وآراؤها ومعتقداتها دائماً" [4] هذه الأقليات يجب أن تكون قادرة على اتباع معتقداتها وحريتها في اختيار موروثها.

---

[1] Touraine, Alain ,**Nous Sujets Humains**.Ibid. p57,58

[2] **سورة الحجرات الآية13.**

[3] محمد أبو زهرة، **مقارنات الأديان، الديانات القديمة**، دار الفكر العربي، القاهرة، 2006، ص ص 60، 63,

[4] Touraine, A **,Pourrons-vivre ensemble ?, égaux et différents**,Ibid . p197/

لذلك، من الضروري قبول الأفراد باختلافاتهم لتعزيز التسامح، خاصة فيما يتعلق بالأديان. فعند البحث في التسامح الديني، نجد أن "السماحة في الدين اليهودي تتضمنها الوصايا العشر التي تكررت في التوراة مرتين... ولعل في هذه الوصايا ما يوحي بسماحة هذا الدين السماوي" [1] كما تتعدد صور التسامح والتعايش الديني في الإسلام. يقول تعالى: "آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ" ( ). يتضح أن موقف الإسلام منذ البداية كان قائماً على التسامح والانفتاح على الآخر، دون اللجوء إلى الإكراه أو التهميش، بل العيش في تعددية دينية حقيقية. ولذلك، كانت الحرية الدينية مكفولة للجميع.

ينبغي أن يتجاوز الإنسان دائرة الفوضى والبحث عن المعنى الشائع في دين أو ثقافة ما، والعمل على بناء حضارة المستقبل من خلال تبنيه النقد الذاتي البناء. يقول روجيه غارودي: "مفهوم المستقبل لا يكون سوى امتداد للحاضر ونموه الكمي، دون هدف إلهي أو أي شيء يتجاوز هذا الأفق ليعطي معنى لحياتنا ويجنبنا دروب الهلاك" [2]

الحديث عن حوار الأديان لا يلغي الحوار بين الثقافات المختلفة. فالثقافة هي جوهر كل شعب، وهي لصيقة بالدين، إذ تعبر عن الممارسات والطقوس الدينية. احترام هذه الثقافة هو احترام للذات. فكينونة الثقافة هي بالفعل تعبير عن وجود الإنسان، وهي تسعى لإثبات ذاتها من خلال التحاور مع الثقافات المغايرة. يجب على كل ثقافة استيعاب ما يحدث خارج حدودها، ومقارنة نفسها بالثقافات العالمية، ومعرفة مكامن قصورها ونقد ذاتها من أجل البناء. ولا يمكن تحقيق هذا الإنجاز إلا من خلال الانفتاح على الآخر، لا من خلال الانغلاق والتغطرس. "عندما تعاني الحضارات اغتراباً عن ذاتها، فإنها ستعيش الاغتراب حيال بعضها البعض. إذ إن من ينجح في وعي ذاته هو الذي يستطيع فقط وعي الآخر" [3] فالتعدد والثراء الثقافي يؤدي بلا شك إلى التفاعل الإيجابي بين الشعوب.

فرغم الاختلافات الكثيرة بين بني البشر فهذا لا يعني إلغاء حقهم في المشاركة الحياتية، لذلك فهو يرى "أنه من الصعب حساب النطاق الكامل للاختلافات التي تحدث من ناحية نعترف بتنوع الملبس، ومن ناحية أخرى أساليب الحياة... ورد فعلنا هو التسامح" ولكن يجب أن يكون هذا التقبل وللاختلاف فيما يبقى على استقرار وأمن الدولة فإذا زاد عدد الأقليات عما هو مسموح سيؤدي ذلك إلى الفوضى "إن المجتمع يمكنه دائما تحمل تنوع معين، خاصة إذا كان هذا التسامح يزيل خطر الصراع المفتوح، يجب

---

[1] خالد محمد الزواوي، **سماحة الأديان والسلام العالمي**، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2004، ص ص31، 32

[2] روجي غارودي، **وعود الإسلام**، الدار العالمية، بيروت، ط1، 1984، ص 22

[3] محمد خاتمي، **حوار الحضارات**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دط، 2003، ص7.

منح الحقوق الثقافية، ولكن ضمن مبدأ أولي وهو أن الأغلبية يجب أن تعترف بحقوق الأقلية بشرط أن تعترف الأخيرة بحقوق الأولى" [1]فإذا كان هذا الشرط الأخير حسب تورينلا يمكن تحقيقه فسيؤدي حتما إلى أزمة مفتوحة ما يؤول إلى التمزق والاستقلال والانفصال.

فهذا الانفتاح على الآخر هو الاحترام المتبادل والنقد البناء، وليس إرغام الآخر على الانسلاخ من ثقافته والعبور إلى ثقافة أخرى، لأن ذلك يبقى حاجزا للتعارف والتبادل ويؤول إلى الصراع وهذا ما تنبذه كل الاتجاهات بما فيها القوى العظمى، وإنما لابد من قبوله كما هو بحكم أن كل المعارف والحقائق تتواجد في كل ثقافة وفي كل شعب، وهذا ما يؤدي إلى الإيمان بتعدد الرؤى والثقافات واختلافها والحوار ضمن هذا الثراء الثقافي وهذا ما يؤكده عبد الإله بلقزيز "أن تضخم النزعة الاستعلائية يشكل عنفا ثقافيا يهدر كل إمكانيات الحوار، حيث يجعل ثقافة ما تشعر بالتفوق، وتقدم نفسها بوصفها النظام الثقافي المرجعي الذي تقاس به الثقافات وينتظم موقعها في سلم القيم الرمزي"[2]فالتعرف على ثقافة الآخر من أولويات الحوار الناجع لتجاوز كل الأحكام المسبقة عن أي ثقافة وهذا ما يرفع التشتيت والعنف وارساء مقولة الاعتراف .

هذا الحوار هو ما يبني علاقات بين الأفراد والمجتمعات فكيف يمكن الجمع بين الاعتراف بالاختلافات وتأكيد مبدأ عالمي للمساواة بين البشر؟ يكمن الجواب حسب تورين في "أولا وقبل يدعو إلى الاعتراف بالتنوع، وبالتالي رفض أي تجانس لأي رفض للاختلاف، ثانيا يجب أن يكون الاعتراف بالاختلاف متوافقا مع الأنشطة الآلية المستقلة عن الثقافات التي يتم تنفيذها فيها، أخيرا يجب أن تعترف الهوية الثقافية في كل مجتمع بإشارة إلى الذات أي حقوق الإنسان الأساسية"[3] اوتخومان وعليه يكون التضامن والتنوع هما المبدآن اللذان يعتمد عليهما النظام الاجتماعي.

خلاصة إن تطور العلاقات بين المجتمعات تؤكدها العيد من الروابط من بينها ، الاحترام المساواة ونبذ العنف، فألان تورين يعود في تحليله للعنف بالدرجة الأولى إلى ميشال ويفيوركا اعتمادا على ما نصت علية أفكاره فهو لا يخالفه فيها، كونهما يلتقيان في العديد من الأفكار، كما أن التسامح يفتح مجالا واسعا للإعتراف بالآخر وتقبله بشتى اختلافاته، وذلك يتجلى في الحترام المتبادل بين الثقافات.

---

(1) Touraine, Alain. *Panser autrement.Ibid*. p253/

(2) عبد الإله بلقزيز، **العولمة والممانعة**، دراسات في المسألة الثقافية، منتدى المعارف، بيروت، 2011، ص157

(3)Touraine, A **,Pourrons-vivre ensemble ?, égaux et différents**,Ibid . p178

المبحث الثاني: التعايش في ظل التعددية الثقافي والاختلاف.

من المميزات التي يتسم بها الإنسان المعاصر هو حبه للتعايش ضمن أسلوب التفاهم والحوار رغم ما تطبعه آليات العقل الأداتي، حاول التخلص من التمركز الآلي والانتقال إلى الإنسانية المتشبعة بالعطاء فالطبيعة الإنسانية كما يرى أفلاطون هي طبيعة خيرة ولا يمكن تجاهلها، وعلى هذا الأساس كان الحق للإنسان في تكوين علاقات تحكمها المحبة والتسامح من أجل خلق مجتمعات راقية في ظل التعدد، وهذا ما آلت إلية مجهودات الإنسان الحداثي فهي تعنبر ترسبات في ذهن الإنسان المعاصر وقد ترجمها بصيغة تساعده على الإندماج في مجتمعات مختلفة لتحقيق الهدف الأسمى لهذا الجهد ألا وهو العيش المشترك في أفق التعددية الثقافية والاختلاف.

المطلب الأول: الاختلاف والتنوع الثقافي.

تُعدّ الثقافة تلك الإضافة المتميزة التي أنتجها الإنسان في رحلته عبر تجاربه المستمرة، وهي من المكونات الأساسية لأي مجتمع؛ لأنها تعبر عن المضمون الفكري الذي يحدد للمجتمع سماته التي تميزه عن غيره من المجتمعات. فالثقافة ترتبط بسياقها الاجتماعي، والمعرفي، والحضاري، بمعنى أن هناك عملية تبادل وتفاعل بين الثقافة والمجتمع. كما أنها تعكس مختلف الصراعات والتناقضات الجدلية التي توجد في المجتمع على جميع الأصعدة، سواء كانت سياسية، اقتصادية، دينية، أو فكرية. لكن هذه الثقافة المجتمعية لم تبقَ في مهد التطور البريء، بل حدثت بشأنها تغيرات من خلال ظهور قوى تحاول مصادرة حقوق الإنسان، والحفاظ على ثقافته، وضمان دينامية جدلها الخاص في مواجهة عوامل الرفض، مما يؤدي إلى التغريب الثقافي. فالمساس بثقافة مجتمع ما يعني تيه الإنسان وعدم قدرته على توجيه سلوكياته بشكل منطقي. ولا يمكن إنكار أن التقدم التكنولوجي والعلمي قد أثر بطريقة أو بأخرى على شتى مناحي الحياة، ولا سيما الثقافة.

فالثقافة منجز تتراكم فيه جهود الإنسان وتجاربه السابقة لتصبح بذلك الوعاء الذي يستمد منه الفرد خصائصه ضمن وجوده الفعلي، ويستوعب هويته في عالم يكثر فيه التنوع الثقافي. وهي السعي الدؤوب للإنسان في محاولته تعزيز شعوره بالانتماء للمجتمع والثقافة التي لطالما كرّس حياته للتقيد بما يتطلبه تحقيق التفوق. فلا وجود لثقافة متفردة، بل هناك ثقافات متنوعة تتداخل فيما بينها لتسهل عملية التواصل.

لكل مجتمع بنى أساسية يعتمد عليها من أجل تأسيس ثقافة لها مميزاتها. كما يسعى كل فرد داخل هذا المجتمع إلى المساهمة في هذا الإنجاز. فالثقافة تشمل كل ميادين حياة الإنسان، وجلّ الدراسات تؤكد أن أي مجتمع، حتى وإن لم يكن يسعى لتجسيد ما يسمى بثقافة تنسب إليه، إلا أنه يجسدها من خلال

طريقة عيشه ومحاولته الدائمة في تغييرها نحو الأفضل. وهذا ما أفرزته لنا الحضارات القديمة منذ نشأتها الأولى من علوم، وبنايات، وفكر، وغيرها؛ فكل هذا خلاصة اجتهادات لزمن ما، تحت ظروف حتمية لذلك الزمن، مما يجعلها منفردة بنوعها. فهذا، إن دل على شيء، فإنه يدل على أن الثقافة تنمو وتتطور بحركة تكاملية تصنعها مكوناتها، كالعادات والتقاليد.

وعلى هذا الأساس، فإن الثقافة ليست كونية حسب ألان تورين، مثلها مثل المجتمعات والسياسة، لأنها لا تتبع صيغة واحدة. وعلى هذا الأساس، يسعى لإعادة التفكير حول قضية القضاء على كل أشكال الهيمنة والتبعية. يرى تورين أن التواصل بين الثقافات هو اللقاء بين مختلف الشعوب وتلاقح الأفكار فيما بينها. كلما ازداد اختلاط الشعوب في عالم بات مترحلًا، تزايد عدد اللقاءات. فهذا اللقاء ليس محتوماً بنتيجة معينة، بل كلما تزايد الاختلاط تزايد بالضرورة اللقاء. هذا الأخير تنتج عنه نتائج مختلفة، كل حسب كيفية القبول أو الرفض، على حد تعبير تورين. يمكن استنتاجها في نقاط هي: أ. تقبّل مجموعة لأخرى دون أي فوضى، واستيعابها بكل تجلياتها. ب. الرفض وعدم التقبّل، مما يؤدي إلى حرب بين الطرفين المختلفين، وهذا بسبب انعدام التناسق في السلطة، كون الطرف الثاني دخيلًا مستعمرًا على الطرف الأول مستعمرًا، مما يضع القوة في يد الأكثرية ضد الأقلية. ج. التوافق والاحتكاك فيما بينها، مما يعبر عن تواصل وتبادل.

يؤكد ألان تورين أن ما يسهل عملية التواصل ويبسطها ليس مشاركة الجميع في حضارة معولمة إلى حد بعيد، بقدر ما هو قبول الجميع بالحداثة ومبادئها الأساسية. لأن خبايا العولمة باتت واضحة؛ فهي مشروع هيمنة عالمي يعتمد على مبدأ الخضوع والتبعية للمركزية الأحادية. فقد ظلت العولمة تتسارع لتنميط كل المجالات، ليس في مجال الخدمات والسلع فقط، بل في المجالات السياسية والثقافية، بالإضافة إلى الممارسات الثقافية والاجتماعية والسياسية. وهدفها "تكوين مجتمع جماهيري تنتقل فيه المنتجات الاستهلاكية والثقافية في بلدان تتنوع فيها مستويات المعيشة والتقاليد الثقافية... وأمركة العالم أجمع" [1]الأمر الذي يجعل من العولمة سلاحًا يسحق كل شيء يتعلق بالبعد الثقافي أو الاجتماعي أو الاقتصادي من أجل تكوين هوية كونية. فالعولمة هي تكريس للقطب الواحد، وإقصاء لأي شيء يتعلق بالآخر. إنها الحرب الصامتة التي تحفر في جذور المجتمع.

بما أن العولمة كانت تحت السيطرة الرأسمالية، وبما أنها متطرفة، فإن ما ينتج عنها هو فقاعة من التكنولوجيا التي مهدت للإنسان أن ينفصل عن مبادئه وحقيقته. فالأمر لم يبقَ عند النقطة التي انطلقت

[1] ألان تورين، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، مصدر سابق، ص 47.

منها، وهي محاصرة التعددية الثقافية (multiculturalisme) وكبح جماح التواصل والاعتراف. لقد تجاوزت محاولة التغيير ومعرفة الآخر ثقافيًا، مثل الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية. أما في الحاضر، فالمسألة أصبحت أكثر من ذلك، فقد باتت "محاربة الإسلام، أو بالأحرى، أولئك الذين يقاتلون باسمه" [1] فالعالم الغربي، وبالتحديد أمريكا، انتقل بالتهديد إلى الجانب الديني. هذا الاتجاه واضح نحو العرب، بالرغم من المحاولات الجهادية التي قاموا بها لمواجهة كل أشكال الهيمنة. إلا أن كل المواجهات التي قامت بها معظم الدول العربية (العراق، اليمن،...) صُنفت ضمن الهجمات الإرهابية.

دون نسيان القضية الفلسطينية التي كانت دائمًا في الصدارة. حاولت الدول التي رفضت الهيمنة والسيطرة بناء دولة قائمة على مبادئها، والتحول من منطق التغيير إلى منطق الحرب. وأصبح هدفهم تعنيف العدو، "كما يفعل المقاتلون الفلسطينيون عملًا بمنطق كان ولا يزال هو منطق المناضلين عن قضية وطنية، والمستعدين للموت من أجل تحرير بلدهم" [2]كل ذلك من أجل استرداد حقوقهم السياسية والثقافية والاجتماعية، لأن الفرد الفلسطيني لم يعش ضمن حياة تمنحه كرامة إنسانية. وهنا نتساءل عن وضع المنظمات العالمية لحماية الإنسان وحقوقه؟

يرى تورين أن الخروج من الوضع المتطرف الذي أفرزته العولمة أمر صعب، بالرغم من المحاولات المتعددة لذلك. ولقد أصبح الفاعل التاريخي لا يُعبر عنه بمصطلحات اجتماعية، بل أصبح راضخًا لمعاملات السوق والتغيير، حسب ما تتطلبه أهداف العولمة، حتى وإن كانت خارج حدودها. هذا الضغط الذي أفرزته سياسة العولمة جعل صاموئيل هنتنغتون يعطي مفهومًا جديدًا للحضارة، يختلف تمامًا عما رسخته العولمة "بإنشائها المعارضة بين المجموعات العالمية، لا سيما الثقافية منها، وتحديدًا الدينية، تلك التي تحركها دول تتمتع بقدرة تعبوية عظيمة". فالثقافة والدين أمران أساسيان لبناء مجتمع.

فإذا كان الغرب يسعى للسيطرة من خلال هذين الأمرين، فإن هنتنغتون يؤكد أن العالم متعدد الأقطاب، وليس أحاديًا. "فهو يصور لنا غربًا في حالة فقدان الهيمنة، ومهددًا بصعود حضارات أخرى" [3]وما حاولت أمريكا إنتاجه من تسلط وهيمنة من خلال العولمة على الدول الأخرى أنتج دولًا أعلنت عداءها لها وتشكلت ضدها.

---

[1] ألان تورين،**براديغما جدية لفهم عالم اليوم**، المصدر نفسه، ص57.

[2] **براديغما جدية لفهم عالم اليوم**، المصدر نفسه، ، ص58.

[3] ألان تورين، **براديغماجديدة**، مصدر سابق ، ص62.

فإذا كان هنتنغتون قد تحدث عن الإسلام في وقت كان الحديث فيه عن اقتصاد النفط فقط، فإنه كان حديثًا في غاية الجدية. فالعولمة لم تكتفِ بمسّ كل الأنظمة، بما في ذلك الثقافي والديني، ولكن يجب التوضيح أن الدين الإسلامي ليس دين تعصب كما وصفه بعض المفكرين. خاصة إذا كانت ردود الفاعلين الاجتماعيين داخل بلدهم الإسلامي تهدف إلى النهوض باستقلاليتهم. هنا يؤكد تورين أن طرح هنتنغتون يسقط عندما يتعلق الأمر بالتحرر من الهيمنة: "لقد رأينا القدرة الموضوعية للولايات المتحدة الأمريكية تنفصل عن المقاومة الذاتية والقومية والدينية وسواها لمجموعات أو أمم لم يعد بمستطاعها الدفاع عن نفسها إلا بطريقة ذاتية تتمثل في العودة إلى تاريخها وانتمائها العرقي" [1] فعندما تنمو هذه الهوية، التي تعد شرطًا أساسيًا للتعبير عن المجتمعات في فراغ سياسي، تتحدد العلاقات بين الأمم بالعداء والحروب، وتصبح الأمم مقاسة بعرقها ودينها، الأمر الذي يستنكره تورين: "لقد برز طرح هنتنغتون الباهر وحسن الإخراج في المرحلة التاريخية التي قلما يمكن تطبيقه فيها". [2]

وعلى هذا الأساس، فإن الدول التي تحاول قدر المستطاع الدفاع عن نفسها بكل الطرق التي ترى أنها تعيد لها السيادة، فهي على حق، لأن ما يُؤخذ بالقوة لا يُسترد إلا بالقوة. وفي المقابل، فإن قبول الثقافات المغايرة على أساس الاختلاف، مع الاحتفاظ بالحق في الحفاظ على الهوية الثقافية، هو ما يجعل التعايش ممكنًا ضمن آليات تمنح الأفراد القدرة على استيعاب هذا التلاطم بين الحضارات والثقافات. إنه الفاعل الاجتماعي الذي لا يرضخ للتقييد، بل يسعى للتغيير والتحرر من كل أنماط التبعية والتسول، من أجل تحقيق نتيجة مفادها السير وفق متطلبات الجماعة في الزمان والمكان حسب الظروف المناسبة التي تسهل عملية النشاط. فإن كانت هناك عقبات، فإنه يحاول تجاوزها بالأساليب التي تذللها وتسمح له بإنجاز ما يمكنه من التعريف بنفسه وبقدراته من جهة، وبمجتمعه وقيمه من جهة أخرى. فهذا ما يحفظ له هويته دون منازع.

كل هذا التنميط جعل التفكك والعنف في الصدارة، خاصة أن الإنسان على صلة دائمة بانشغالاته وانشغالات غيره فيما يخص تحقيق اللقاء في فضاء عالمي يسوده التفاهم والتبادل. ويؤكد تورين أن ما نتج عن العولمة من تشتت لا يُسقط على الإعلام، لأن "عالم الإعلام تكنولوجي محض، بمعنى أن تقنياته محايدة من الناحية الاجتماعية، وليس لها في حد ذاتها نتائج محتومة" [3]،فوسائل الإعلام تقوم

---

[1] ألان تورين، المصدر نفسه، ص64.

[2] المصدر نفسه، ص65.

[3] ألان تورين، **براديغما جديدة**، مصدر سابق، ص .50

بتوسيع نطاق الثقافات فحسب، بمعنى أنها تساهم في عملية التواصل بين مختلف الثقافات دون المساس بالأحوال الاجتماعية وما تتمتع به من قداسة.

فوسائل الإعلام حسب تورين ليست السبب في الصراع الذي حتمته العولمة، سواء كان محليًا، إقليميًا، أو دوليًا، لأن الإعلام له خاصية نشر المعلومات وعدم احتكارها. كما أن الإعلام يساهم في تعزيز الحوار والتواصل بين الشعوب على اختلاف ثقافاتها وإيديولوجياتها، بتوفير فضاءات للنقاش والحوار، وهو ما ساهمت فيه وسائل التواصل الاجتماعي (فيسبوك، تويتر...)، بمعنى أن الرأي العام أصبح واسعًا لدرجة أنه يتجاوز الحدود الجغرافية، مما يتيح للفرد القدرة على "المشاركة المؤثرة في عملية التبادل والتفاعل الإعلامي داخل المجتمع الواحد بعناصره وشرائحه كلها، وبين المجتمعات المختلفة بشكل عام، بما يوفر فرص الحوار والتفاهم والتفاعل" [1].

بالرغم من أن البعض يرى أن للإعلام جانبًا سلبيًا على المجتمعات من خلال مسّه بالعقائد والتقاليد، أي التراث بصفة عامة، وتحويل الفرد من شخص له مبادئ ونمط حياة إلى شخص يتجرد وينسلخ من هويته ويصبح تابعًا للنظام الأحادي، بمعنى أنه يصبح مغتربًا، إلا أن الإعلام يفتح فضاء عامًا تلتقي فيه مختلف الرؤى بمختلف الثقافات والأعراق. لأنه يسمح بمد يد الغير للمصافحة ومحاولة التقرب من أجل القضاء على التعصب وتبادل الخبرات. وتعود نتائج الإعلام بالإيجاب أو السلب حسب طريقة استغلاله.

بحسب تورين، إن الحوار بين مختلف الثقافات هو ما يسهل عملية التواصل. يقول: "إن التواصل بين الثقافات هو الحوار بين أفراد أو جماعات يلتقون عند نفس المبادئ ويختلفون على صعيد الخبرات التاريخية، مما يتيح لكل منهم أن يتحدد بالنسبة للآخر" [2]فمن خلال هذا الحوار الذي تستدعيه الثقافات من أجل التواصل، تُلغى كل مبررات الهيمنة لأي ثقافة على أخرى من باب التفوق، كما هو الحال في البلدان الغربية. فالحوار المتبادل يتجاوز كل طرق السعي نحو تحصيل النفوذ والامتياز الثقافي، مما يولّد تعصبًا وعنفًا بين الثقافات.

إن الحوار بين الثقافات يستدعي القبول والتلقي، لا الرفض والهيمنة. ولكي يكون الحوار ناجحًا، يجب تحديد أهداف تكسب كل الأطراف قيمة في ذاتها، لأن لكل منها إنجازات يمكن أن تقدمها من

---

[1] حدادي وليدة، **حوار الثقافات عبر الفضاءات الإعلاميية الجديدة**، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلد10، عدد1جوان 2019، ص529.

[2] ألان تورين، **براديغما جديدة**، مصدر سابق، ص 309.

خبراتها. وهذا ما يجعل منطق الحوار مثمرًا، "لأن المعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية تختلف بالضرورة من مجتمع إلى آخر، ومن ثم فإن الحلول الفنية التي تقدمها هذه المعرفة ينبغي أن تتكيف مع نفسية البلد الذي ستطبق فيه" [1] فالمجتمعات تختلف من حيث الرقعة الجغرافية التي تتحكم فيها كل العوامل التاريخية والبيئية والنفسية والاجتماعية. ولذلك نجد الثقافات تختلف باختلاف الأماكن والأزمنة، وكلها تعالج معارفها حسب ما تتطلبه قوانين المجتمع وحقيقة المعارف. وهذا ما أكده مالك بن نبي في كتابه شروط النهضة حين قال: "فالفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدورة الزمنية الغربية، ومشاكل أخرى تولدت في نطاق الدورة الإسلامية" [2] ولذلك يجب أن يحظى هذا الاختلاف بالتقبل بين الأطراف المحتكة فيما بينها، دون إلغاء أو إقصاء لأي طرف.

هذا ما يؤكده تورين: "فالتواصل بين الثقافات ليس مجرد السعي إلى تحقيق الفهم المتبادل، بل هو فعل معرفة يسعى إلى تعيين موقع الآخر وموقعي أنا بالذات ضمن مجموعات تاريخية معينة ومن سياق عمليات التغيير والعلاقات مع السلطة" [3]، فالحوار هو أسمى الوسائل التي يمكن من خلالها تحقيق هذه الأهداف. وكلما كان الحوار قائمًا على ضوابط تتمثل في الإصغاء واحترام الرأي الآخر، كانت النتائج أفضل. ولتحقيق هذا الحوار، لا بد من وجود لغة تضمن هذه العملية باعتبارها أساس كل تواصل.

ويؤكد تورين أن العلاقة التي تربطني بالغير يجب معرفتها جيدًا من خلال معرفة وفهم ذواتنا القادرة على التغيير والإبداع. وهذا الوعي بذواتنا لا يمكن أن يكون خارج وعينا بذاتنا وبالآخرين ووجودنا المشترك. وبالتالي "ضرورة أن أتعرف في الآخر، لا ذاك الذي يدخل معي في علاقة مع الحداثة ذاتها فحسب، بل ذاك الذي لا ينفصل تاريخه أيضًا عن تاريخي الخاص كل الانفصال" [4] إنه الوعي ببعضنا البعض، وذلك من خلال الوعي بأن لنا جميعًا حقوقًا ثقافية ناشئة عن ذواتنا وعن الآخرين، مستندة بذلك إلى منطق العمل على تحقيق التواصل.

يوضح تورين أن الأفراد عاشوا في ظروف تاريخية، حيث كانت السيطرة والقوة للمجتمع ومؤسساته، ونتج عن هذا الضغط ما يسمى بالفاعلين. وللتغلب على هذه الأوضاع، كان لا بد من خلق ذوات والسعي لإثباتها كذوات فاعلة –سبق ذكرها في الفصل الثالث– مما يسمح لهذا الوعي بخلق مساحات تتضمن لقاءات، صراعات، وهدنات، تهدم بدورها بعض عناصر الحياة الاجتماعية، بحكم لقاء بين

---

[1] فضيل دليو: **العلوم الاجتماعية بين العالمية والخصوصية، مقاربة نقدية**، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة، عدد05، ت1994ّ،ص66.

[2] مالك بن نبي، **شروط النهضة**، دار الفكر، دمشق، ط3، 1969، ص71.

[3] ألا تورن، **براديغما جديدة**، مصدر سابق، ص309.

[4] ألان تورين، المصدر نفسه ، ص309.

غريبين. ومن جانب آخر، تدعو إلى نظام اجتماعي يخلق ذواتًا صانعة لوجودها، أي بالأحرى ذواتًا حرة. هذا التحليل ينتقل من المجتمع إلى الفاعلين "الذين باتوا أكثر من فاعلين اجتماعيين، لأنهم لم يعودوا يتحددون بانتماءاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية فحسب، وإنما أيضًا بحقوق ثقافية تجعلهم أفرادًا مكتملين حقًا"[1] .

فإذا كان الانتماء للفرد يعني التعضي في المجتمع، وكان هذا الأخير قائمًا على نظام يستدعي من كل فرد احترامه ومعاقبة كل من يخالف ذلك، فإن المطالبة بالحقوق الثقافية تعد نمطًا للتغيير يخص مجموعات بالدرجة الأولى. وعلى هذا الأساس، يختار تورين دراسة الحقوق الثقافية لأنها ترتكز على الذات الفاعلة. بحيث يعرض تورين بعض الحالات في الدول متعددة القوميات، حيث تطالب الأقليات ببعض صفات الاستقلال، مثل المجريين في سلوفاكيا، والأكراد في العراق.

تعد الحقوق الثقافية ذات صلة قوية بالحقوق السياسية، لأنه "يستحيل على الذات الفاعلة أن تؤكد ذاتها خارج المميزات الاجتماعية والثقافية لأولئك الذين يعتبرون أنفسهم ذواتًا فاعلة ويريدون أن يعترف بهم الآخرون كذلك" [2] فالتواصل الثقافي يحدد موقع كل طرف بالنسبة للآخر، لأن الحقوق الثقافية تحمي شعوبًا معينة من خلال الحقوق السياسية التي تُمنح لكل المواطنين الذين ينتمون لدولة واحدة، مهما كانت ديانتهم أو جنسيتهم –كما وضحنا سابقًا أن تورين يميز بين المواطنة والجنسية–. ولتوضيح ذلك، يعطينا ألان تورين مثالًا عن المسلمين: "من طبيعة الحقوق الثقافية أن تحمي شعوبًا معينة، تلك هي حال المسلمين الذين يطالبون بحق الصيام في شهر رمضان" [3]،فاختلاف ثقافتهم عن الدولة التي ينتمون إليها لا يمنعهم من ممارسة عقيدتهم الدينية.

فالحياة العامة القابلة للتواصل الثقافي لا تنفي وجود حقوق ثقافية يصعب التخلي عنها من أجل التقبل والتبادل، مما يسمح بقبول التعددية الثقافية في الوطن الواحد على اختلاف الأفكار والرؤى. فالنزعة نحو الاختلاف تمنح الثقافات المتعددة حق الدفاع عن ثقافتها وهويتها، وفقًا لمبادئ يجب الاعتراف بهويتها وخصوصيتها ومنطقها الداخلي. تعد التعددية الثقافية حقًا لأنها تندرج تحت مبدأ المجتمع المؤسس على المواطنة، وما يجدر فعله هو إثراء الحياة العامة بتنوع الثقافات، أي بقبول الأقليات في ظل المواطنة.

---

[1] ألان تورين، **براديغما جديدة**، مصدر سابق ، ص310.

[2] ألان تورين، **براديغما جديدة** ،المصدر نفسه ، ص 248.

[3] ألان تورين، **براديغما جديدة**، مصدر نفسه، ص251.

تجدر الإشارة هنا إلى أن تورين يؤكد على تعارض المواطنة والطائفية (*). فهما مفهومان متعارضان لا يمكن أن يجتمعا. يقول: "إذا كانت المواطنة تتحدد بممارسة الحقوق السياسية في بلد ديمقراطي، فإن الطائفية تشكل مسا أكيدًا بالحريات الفردية" [1] فعلى الديمقراطيات قبول الحقوق الثقافية للأقليات (**) في إطار بناء مجتمع يسوده السلم والأمن، والسماح لتلك الأقليات بالدفاع عن ثقافتها. ومن هنا يتبين جليًا أن أي مجتمع لا يمكنه الإبداع والابتكار في دوغمائية متشددة. بل يتطلب الأمر سياسة الاعتراف بالآخر، إذ تدمج هوية أي مواطن مع الهوية الجماعية، وتستقر في منظومة من الاعتراف المتبادل، مما يفسر اعتماد وجود الفرد على مجتمعات ذات تقاليد مشتركة وبناء هوية. السبب وراء ذلك هو عدم إمكانية ضمان التكامل للمواطن الشرعي دون حقوق ثقافية متكافئة في المجتمعات متعددة الثقافات [2]، لأن رغبة كل فرد هي أن يكون محترمًا وألا يتعرض لأي شكل من أشكال العنف أو التهميش.

ويشير تورين إلى أهمية التمييز بين الحقوق الثقافية والطائفية، حيث إنه يرفض الطائفية التي تتعارض مع المواطنة، هذه الأخيرة التي تتحقق في إطار الاعتراف بالآخر رغم اختلافه العرقي أو الجنسي. ولكن من خلال حماية حقوقه الثقافية، لأن "الحقوق الثقافية لا تقتصر على حماية إرث أو السماح بتنوع الممارسات الاجتماعية، بل تجبر على الاعتراف، مقابل الشمول التجريدي لفلسفة التنوير الديمقراطية السياسية، بأن يتمكن كل امرئ من بناء شروط حياته على الصعيدين الفردي والجماعي" [3]،لأن كل فرد له مساحته الخاصة التي يحتاج لأن يُفعل فيها حياته بالطريقة التي تسهل عليه العيش ضمن فعاليات العيش المشترك.

فالحق بالنسبة للفرد حسب ألان تورين لا يشمل ممارسة الحياة الدينية فقط، بل يشمل أيضًا التمتع بالمساواة. كما يمكن منح الأفراد الحق في تغيير دينهم والتعبير عن رأيهم، وأن يكونوا محميين في ممارسة وظائفهم الاجتماعية دون إقصاء. منح هذه الحقوق الفردية يساهم في توسيع دائرة التسامح داخل الجماعة. وبذلك فإن "على القانون ألا يعترف بحقوق ممارسة الطقوس، إلا إذا كان قادرًا على حماية ذلك الذي لا يريد بعد الآن أن يكون مؤمنًا في إحدى الكنائس ويرغب في الابتعاد عنها أو الانضمام إلى كنيسة أخرى" [4] فحماية هذه الحقوق الفردية في جماعة ما يؤدي حتمًا إلى حماية حقوق الجماعة التي

---

[1] ألان تورين، **براديغما جديدة**، مصدر سابق، ص250.

[2] يورغن هابرماس.. **الحداثة وخطابها السياسي**. تر:جورج تامر، بيروت: دار النهار للنشر. (2002)، ص47.

[3] ألان تورين، **براديغما جديدة**، مصدر سابق، ص252.

[4] ألان تورين، **براديغما جديدة**، مصدر سابق ، ص ص255، 256.

ينتمي إليها. فإذا كان أي شخص يرغب في تغيير دينه إلى دين آخر، يجب أن يكون محميًا وتحترم رغبته، وعلى القانون أن يكون قادرًا على حماية هذا النوع من الحقوق.

وهذا ما يمكن استنتاجه في احترام الأديان والسلام والقانون والعدالة الاجتماعية. فاحترام الحقوق الثقافية هو احترام للأديان وللذوات الفاعلة المغايرة. ومن هنا، كلما كانت هناك قابلية للاعتراف بالتعددية الثقافية في إطار ديمقراطية تتحقق من خلال الحريات، فإن كل فرد له الحق في التعايش في بيئة مختلفة واعتناق الدين الذي يرغب به دون أي ضغوط خارجية. فالتواصل الثقافي لا ينشأ إلا من خلال القبول بالحقوق الفردية والجماعية للأقليات المتواجدة في دول غريبة عنها، ومنحهم حقوقًا كغيرهم من المواطنين، وكذلك جنسية تضمن لهم الاندماج في تلك المجتمعات.

المطلب الثاني: الاعتراف بالآخر

يعد التواصل الثقافي بداية الخروج من عالم التنميط والإنسان المؤله، وقد حان الوقت لمراجعة موضوع العولمة التي أصبحت محط دراسة للكثير من الفلاسفة والمفكرين، خاصة وأن الإنسان اختُزل في مجموعة من التقنيات، وفقد إنسانيته، وأصبح مجردًا من كل مبادئ الاعتراف والتقبل. ومن هذا المنطلق يرى ألان تورين أن الإنسان كذات فاعلة عليه أن ينطلق من أهم الأسس التي تُبنى عليها الذات، فكانت لفلسفة الغيرية نصيب من الفكر التوريني.

يرى تورين أنه "ينبغي أن تؤكد الذات نفسها باعترافها بالآخر كذات" [1] فبعد أن كان الآخر هو الجحيم عند سارتر، وبعد أن حطم الكوجيطو الديكارتي مع فلاسفة الارتياب، حاول تورين إعادة بناء الذات من خلال علاقتها بالعالم الخارجي، أي من خلال تأسيسها على بعدها الأنطولوجي. فلم يعد تورين يبحث عن ذات مفكرة (الذات الديكارتية)، وإنما عن وجودها كذات فاعلة، تتداخل مع مصطلحات الفرد والفاعل، باعتبارهما وجهين لعملة واحدة لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

فالذات الفاعلة هي تلك التي تطالب بالتغيير عن الوضع السائد وغير الملائم لطبيعة الإنسان الباحثة والمتطلعة. ومن خلال ذلك، يحاول تورين التأكيد على أن هذه الذات الفاعلة لا بد أن تقابل ذوات فاعلة أخرى وتتقبلها لكي يمكن اعتبارها كما هي. ولذلك، يؤكد تورين على معرفة أمرين مهمين يتمثلان في: الاعتراف، وتحقيق الذات. يقول: "إن الاعتراف بالآخر لا يعني الفهم المتبادل ولا العلاقة الغرامية، بل أن نرى بنيان الذات الفاعلة تنشط في الآخر شأن ما نشعر أنه ينشط فينا" [2]،وهو أن يحقق الفرد

---

[1] ألان تورين، نقد الحداثة مصدر سابق، ص 293.

[2] تورين ألان، **براديغما جديدة من أجل فهم عالم اليوم**، ،مصدر سابق، ص 260

تقبلاً من الآخر من خلال الاحترام الذي تبديه الذوات الأخرى للأنا، والتأكد بأن ذاتي تشغل حيزًا في حياة الآخر كما تشغل ذوات الآخرين حيزًا في حياتي. إذن، هو اعتراف متبادل.

أما تحقيق الذات، "فلا يكون ذاك الاندماج الاجتماعي الذي يخولنا اجتذاب أنظار أعضاء الجماعة تأييدًا لنا" [1]يؤكد تورين أن علاقة الذات بالآخر تكون في مستوى الصراع، بمعنى أنه لكي أتقبل الآخر، يجب أن تكون ذاته محاربة كذاتي ليصبح الاعتراف به في مستوى يرقى بالحياة بكل أبعادها. لأن الاعتراف بالآخر يستلزم أولاً إثبات الذات الفاعلة من خلال الحركات الاجتماعية التي تساهم بدورها في جعل الفرد يحقق مطالبه التي يسعى إليها.

يختلف تورين عن أكسيل هونيث في أن هذا الأخير أقام نظرية الاعتراف وتحقيق الذات على مبدأ احترام الذات، ورفض منطق الحركات الاجتماعية التي يُعد الأساس الذي ينطلق منه ألان تورين. يقول: "ينفي أكسيل هونيث، وكثيرون سواه، وجود حركات اجتماعية جديدة نشأت بعد ستينيات القرن المنصرم"[2] هذا لا يعني أن تورين يرفض تمامًا فكر هونيث، وإنما ينتقده فقط لتجاوزه مبدأ الحركات الاجتماعية واهتمامه بالأوجاع التي تسكننا. لكن تورين يؤكد: "أما إذا كان هنالك مثل ما لدي من اقتناع بأن الحركات الاجتماعية، حتى وإن كانت تتغذى من هذه الأوجاع المتراكمة، تبقى شيئًا آخر مختلفًا عنها" [3]

من هذا المنطلق، يؤكد تورين على ضرورة أهمية الحركات الاجتماعية وجعلها في المقام الأول، لأنها "فئة خاصة جدًا ضمن مجموعة واسعة من أعمال المطالبة... تتحدد بإرادة الحصول على حقوق جديدة... شديدة التنوع، بالتأكيد، تفرض كلها الاعتراف بنمط جديد من الحقوق، وهو الحقوق الثقافية... حقوق جديدة لا وجود لها في المجتمع الصناعي ولا في المجتمعات ما قبل الصناعية" [4]فالغاية التي تسعى إليها الحركات الاجتماعية هي تحقيق الذات الفاعلة القادرة على تأكيد حريتها ومسؤوليتها، أي انتقال الذات من الوجود الزائف إلى الوجود الفعلي النقدي الحر.

يشير تورين هنا إلى الحركات النسائية التي تطالب بالمساواة في الحقوق والمراكز، وكذلك بحريتهن. وهذا ما تحاول ترجمته الحركات الاجتماعية عندما تكون منظمة وتسعى لتحقيق بعض المطالب، مثل تحقيق المساواة في الأجور حسب العمل في الحركات النسائية. يقول تورين: "وهنا أستعيد كلمات استعملها

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[2] تورين، **براديغما جديدة** ،مصدر سابق، ص262.

[3] ألان تورين، مصدر نفسه، ص260.

[4] تورين ألان، **براديغما جديدة من أجل فهم عالم اليوم**، مرجع سابق،ص257.

أكسيل هونيث: يريدون أن يكونوا محترمين لا مهانين بصفتهم فاعلين يتحددون بشرط أو أصل معينين" [1]من أجل تجنب أي ظلم أو أي شكل من أشكال الازدراء، فكل فرد له ما يميزه عن غيره، وكل فئة تتميز هي الأخرى عن غيرها. الأمر الذي يفضي إلى تقبل الآخر والاعتراف به، لتحقيق ما يسمى بالانفتاح وتكوين فضاء عام يلتقي فيه الآخرون.

يرى تورين أن الشمولية تجذرت في عقولنا وصمت آذاننا عن كل نداء يدعو للأخوة والمشاركة. ويؤكد تورين أن مواجهة هذا الأمر لا تتم إلا بالاعتراف بالآخر، أي الاعتراف بإنسانية الإنسان في ظل "أن أعترف بالخصوصية التي هي خصوصيتي أنا، وخصوصية ثقافتي ولغتي وميولي ومحظوراتي، في نفس الوقت الذي أنتسب فيه إلى السلوكيات عقلانية آلية. وأعترف بنفس الازدواجية ونفس جهد الاندماج الموجود لدى الآخرين جميعًا" [2] فالآخر هنا ليس جحيمًا كما صوره لنا كل من هيجل عبر جدلية العبد والسيد، وسارتر الذي كان فكره مجرد استمرار للأنطولوجيا الألمانية، وإنما هو من يخرج الأنا من بوتقة العزلة والنرجسية والتعالي. فبالآخر واختلافاته تكتمل الإنسانية.

وعلى هذا الأساس، فإن الذات بحاجة إلى ذوات أخرى لتكملها، وهذا ما يسمى بالانفتاح على الغير دون أي تعصب أو تهميش. إنها دعوة لقبول الآخر بكل اختلافاته الدينية والعرقية. هذا ينتج ذاتًا "سوِيّة عالية حين تدمج وسط الانطلاق ووسط الوصول ضمن تطلع شخصي يجعل من المهاجرين رعايا يعرفون كيف يقولون في آنٍ معًا: هم نحن وأنا، أي يجيدون دمج موروثهم الثقافي وتطلعهم للمساهمة في إرادة فعل حر، فعل مسؤول وخلاق" [3] يوضح تورين أن الرعايا المهاجرين كذوات مغايرة يجب أن تتوفر لهم ظروف مناسبة، وهي الاعتراف بهم من أجل أن يستطيعوا أن يكونوا ذواتًا فاعلة في وسط غريب، وذلك من خلال دمج الثقافات فيما بينها في ظل الاحترام.

هذا ويؤكد تورين على أن "موضوع الوجود من أجل الآخر يلعب اليوم دورا رئيسيا في الأخلاق" وهو يحيلنا في هذه النقطة إلى فيلسوف الغيرية إيمانويل ليفيناس Emmanue Levinas [*] هذا الأخير الذي يرى أن احترام الآخر هو الشرط الأول للعدالة وبالتالي للتحرر من يد التعسف والإهانة، فالذات هنا لا يكتمل وجودها إلا بوجود الآخر كذات فهو يحاول أن يحدد علاقة الأنا بالآخر من منطلق إيتيقي مبني

---

[1] تورين ألان، **براديغما جديدة**، مصدر نفسه، ص 259.

[2] ألان تورين، **براديغما جديدة**، مصدر نفسه، ص 234.

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، ص242.

[*] **ليفيناس ايمانويل** فيلسوف فرنسي من أصل يهودي (1906/ 1995)، تمحورت فلسفته حول سؤال الأخلاق والميتافيزيقا، درس في عدة جامعات من بينها جانعة السربون بفرنسا.

"اللاعنف الذي يجب أن يميز علاقة وسلوك الذات بالآخر أي تعزيز أهمية الأخلاق وحكمة المحبة والخير الإنساني، فتحرر الأنا من سياجها السلبي لتلج إلى الغير بغية التعارف والاعتراف والاحترام المتبادل"[1] بين الأنا والغير لبناء علاقات اجتماعية إنسانية، فليفيناس يؤسس لنزعة إنسانية من خلال شعور الأنا بالمسؤولية تجاه الآخر يقول إيمانويل ليفيناس : " إننا قبل نلتقي الشخص الآخر على صعيد المعرفة، فإننامثقلون بفعل المسؤولية والاحترام لدعم الآخر"[2] فاللقاء هنا محتوم بالتحاور والتفاهم في ظل التعايش في أمن وسلام، إنها الغاية التي يسعى لها الإنسان وفق تحمل المسؤولية التي لابد أن تكون مثقلة بالطيبة والمحبة أي الانطلاق من الأنا إلى الآخر دون أنانية.

يصور ليفيناس الآخر بتجربة الوجه (L'expérience du visage)، حيث العلاقة بالوجه هي علاقة إيتيقية. ويؤكد ذلك من خلال قوله: "إني أعتقد، خلافًا لذلك، بأن السبيل إلى الوجه هو في الواقع أخلاقي، فإن أفضل طريقة للقاء الآخر هي ألا يبحث المرء عن لون عينيه" [3]بمعنى أنه يجب فهم تعابير الوجه بعمق، أي ما وراء هذا الوجه، وتجاوز تلك التفاصيل المرئية. لأن قراءة تعابير الوجه تعطينا دلالات جديدة تدعونا للتواجد مع الآخر. وعلى هذا الأساس، هناك معنى يتجاوز الصفات الفيزيولوجية للوجه، لأن التعامل مع الآخر قائم على التعامل معه كروح وليس كموضوع. وعليه، يجب حسب ليفيناس فهم الآخر والتحاور معه والشعور بالمسؤولية تجاهه، ومشاركته بدلًا من تهميشه أو إقصائه.

يؤكد ليفيناس أن الوجه هو التعبير عن جوهر الآخر، حيث يؤسس علاقة أخلاقية مع الآخر، ويوجه نداءً من أجل البقاء. هذا النداء يكون صامتًا ويظهر من خلال جلد الوجه، حيث يقول: "لا تقتلني"، لأن الوجه يعبر عن ضعف وهشاشة الإنسان. ومن خلال هذا النداء تستجيب الذات ولا تقوم بقتله، لأن الوجه يفرض مسؤولية تجاه الآخر، وهي فهمه ومحاولة تجاوز كل العقبات لبناء علاقات وسط الزحام الذي تسكن فيه الذات. المسؤولية التي يقصدها ليفيناس لا تتمثل فقط في تقديم المساعدات، بل تتجاوز ذلك من خلال التضحية من أجل الآخر وإبقائه حيًا والخوف من موته (تعذيبه أو تعنيفه). يقول ليفيناس في هذا الصدد: "عندما أصبح مسؤولًا عن الآخر، أصبح مسؤولًا عن موته، فالخوف من أن

---

[1] محمد بكاي، **أرخبيلات مابعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الإنغلاق إلى إقرار الإنعتاق**، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2017، 316.

[2] Levinas, E. (1993). **outside the subject**. Stanford university.p 17

[3] Emmanuel, L. (2011). **éthique et infini**. paris.p79

يموت الآخر هو تأكيد أساس المسؤولية عن الآخر" [1] بمعنى أن هذه المسؤولية أخلاقية، إلزامية، ولامتناهية، تفرض الترحيب بالآخر واحترامه والتعاون معه دون إقصائه أو تعنيفه.

يؤكد تورين أن إيمانويل ليفيناس فيلسوف للتحرر أكثر منه فيلسوفًا للعلاقة، لأن الاعتراف بالآخر بالنسبة له "هو وسيلة للهروب من التمثيلات التصالحية وشبه النفعية التي تضعه فيها الأديان، ولجعله مبدأ لسياسة تقوم على حق الإنسان الآخر" [2]فالذات التي يتحدث عنها هي تأمل للكائن، ولله عبر الآخر، أكثر من كونها اتصالًا بالآخر. لأن ليفيناس يلح على فكرة اللانهائي الذي يتحرر من القيود وعقبات الواقع أكثر مما يلح على العلاقة الأخلاقية مع الآخر. فليفيناس أعطى مفهوماً للآخر من جانب طرح تيولوجي، وبمعنى أدق تأسست فلسفته الغيرية (فلسفة اللقاء) على الموعظة الدينية، أي اللقاء اللامتناهي.

في حين أن بول ريكور يعطي معنى أكثر إيجابية للعلاقة بالآخر، حسب تورين، لأن فلسفة ريكور تأخذ منحى مختلفًا عن فلسفات القرن العشرين، فهي فلسفة التأمل في الحياة وتأويلها. يرى ريكور أن مسألة الاعتراف بالآخر تنطلق من حيث هي علاقة بين الذات والغير، إذ يسعى ريكور إلى الاعتراف بالآخر من خلال تقدير الذات، فـ"تقدير الذات ذاتها لا يختزل في مجرد علاقة للذات بذاتها، فهذا الشعور يتضمن طلبًا موجّهًا للآخرين، ويتضمن الأمل بموافقة متأتية من الآخرين. بهذا المعنى، يكون تقدير الذات ظاهرة انعكاسية وظاهرة علائقية في آنٍ واحد" [3]فالذات والآخر لا يمكن لأحدهما أن يثبت نفسه دون وجود الآخر، كما لا يمكن بناء علاقة جادة بينهما إلا من خلال الاحترام. فهو يدعو إلى المحبة والتبادل بين الأشخاص في إطار المساواة والواجب الأخلاقي، كما عبر عنه إيمانويل كانط.

إذن، على الذات أن تتعامل وتتواجه مع الآخر دون أي إقصاء أو إلغاء، لأن هذا يولد كل مظاهر العنف المباشر وغير المباشر. ولذلك، وجب التعلق بالآخر، لأن الذات تبني علاقة تكاملية معه، ويعززها التعاون والتظافر، مما يسمح بفتح باب الحوار والدخول إلى عالم تختلف فيه الذوات. الأمر الذي يجعل المرء في بحث دائم عن الطرق التي تسهل عليه العيش مع الآخر دون أن يستعصي عليه اختلافه العرقي أو الديني... هنا يسعى كل شخص إلى فهم تركيبة الآخر من أجل تسهيل التوافق الاجتماعي. وعلى هذا الأساس، يمكن التحقق من الذات عبر الاعتراف المتبادل بين الذات والآخر من خلال هوية سردية منفتحة، "لأن المجتمع لا يحيا فقط على الصراع، وإنما كذلك على العهود والوعود المتبادلة.

---

[1] éthique et infini.Ibid.p 117.118

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص 295.

[3] بول ريكور، **العادل**، تر:عبد العزيز عيادي ومنير الكشو، ج2، بيت الحكمة، تونس، ط1، 2003، ص556.

وينفجر الصراع حيث تحدث قطيعة على صعيد الوعد، فيتهم أحد الطرفين الآخر بنكثه للوعد الذي قطعه... نتواجد هنا داخل المجال الرحب للالتزامات المتبادلة التي تربط بعضنا ببعض" [1].

يحاول ريكور أن يعطي الآخر حقه من خلال الاعتراف به كذات مغايرة للذوات الأخرى التي تقابلها، والتي يتمتع بها كل فرد. ويؤكد ريكور أن تلك الذوات لها حقوق مساوية لحقوقه، الأمر الذي يحقق التضامن ويستلزم إلغاء التفاوت الاجتماعي. وهذا ما يتضح في قول ريكور: "معركة الكوجيطو قد تخطاها الزمان، وسيكون لدياليكتيك الذات والآخر الأدوار الأولى" [2]إنها إعادة الاعتبار للغيرية في أفق التعايش السلمي، إنه القبول بالآخر بكل ما تحمله ذاته من اختلافات، وهو الأمر الذي لا يمكن تجاوزه أو إنكاره مهما حاول الإنسان فعل ذلك. إن حقيقة الإنسان تكمن في احتياجه لغيره، مهما كانت صفته. إنه الخروج من مستنقع العنصرية والإقصاء إلى فضاء التبادل والتعايش ضمن فعاليات التسامح، الأخوة، والتضامن.

تؤكد جوديث بتلر أن الآخر يلعب دورًا مهمًا وأساسيًا في تكوين الذات، وهي الأخيرة التي تسعى بتلر لوصفها كذات تحتاج إلى الآخر دون أي منازع. الأمر الذي يجعلها تؤكد أن الآخر ينتمي إلى الذات ويحميها من العزلة في الوجود. لذلك، تقول: "أنا موجودة بمعنى مهم بالنسبة لك، وبفضل وجودك. إذا كنت قد خسرت شروط المخاطبة، وإذا لم يكن لدي من أخاطبه، فقد خسرت نفسي" [3] بمعنى أن الآخر يتحدد وفق التعامل الذي ينبني على الحوار والتفاهم، الأمر الذي يجعل من كينونة الذات شرطًا للآخر والعكس صحيح. فالغيرية عند جوديث بتلر تتأسس ضمن الاعتراف بالذوات المغايرة دون أي إقصاء. "فالقواعد لا تعمل على توجيه سلوكي وحسب، ولكنها تقرر النشوء الممكن للقاء بيني وبين الآخر" [4]لأن العلاقة مع الآخر تقوم على التعامل وفق مبادئ السلم والتعايش المشترك، وهذا يكون من خلال الاعتراف بالآخر والارتباط به من أجل بناء علاقات كونية اجتماعية فيها بعد أخلاقي.

وعليه، يعد الآخر المنبر الذي تستعيد الذات من خلاله وجودها وتثبت فاعليتها ضمن عالم يسوده التنوع بشتى أنواعه، على غرار الاختلافات والتناقضات المتواجدة داخل الذات الإنسانية. فنحن نعيش في عالم مفتوح لا يمكن أن ينغلق الأفراد على أنفسهم أو يعيشوا بمعزل عن العالم. فحتى لتلبية حاجاتنا اليومية، نحتاج لغيرنا. لذلك، لا بد من الخروج من النرجسية المتعالية للذات والاتجاه نحو الآخر. تقول

---

[1] بول ريكور، **الانتقاد والاعتقاد**' تر: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، ط1، 2011، ص34.

[2] بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005م، ص 73.

[3] جوديث بتلر، **الذات تصف نفسها**، تر: فلاح رحيم، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، القاهرة، ط2، 2015 ، ص79.

[4] العلوي رشيد، **الفلسفة بصيغة المؤنث**، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، المملكة المتحدة، ص35.

بتلر: "إن ما أسميناه الأخلاق الغيرية للعلاقات لا يدعم التقمص، أو التماهي أو الخلط. إنها بالأحرى أخلاق ترغب في أن يكون الآخر بالفعل، في تفرده وتميزه. وهي أخلاق تقول لنا إنك مهما كنت تشبهني وتتناغم معي، فإن قصتك هي ليست قصتي على الإطلاق" [1]هذا التفرد والتميز حسب بتلر يجب أن يكون مكشوفًا. وهذا يعني أن كل من الأنا والآخر مرتبطان ببعضهما البعض، وتربطنا "نحن" الجمعية التي لطالما أقرت نظمًا سيرت من خلالها العلاقات الاجتماعية.

يعمل ألان تورين على تبيين التمايز بين: "أنا الذات" (Je) التي ليست هي "الأنا" (moi). فأنا الذات هي ذات مبدعة، عكس "الأنا" (moi) التي يعطيني إياها المجتمع "الهو" (soi). "لا توجد أنا الذات (je) إلا عندما لا تستطيع أن ترى نفسها. فهي رغبة "الأنا" وليست مرآتها. وهذا المبدأ ينطبق أكثر على العلاقات بين أنا الذات و"الهو" باعتبارها مجموعة من الأدوار الاجتماعية. أنا الذات لا تتشكل إلا بالقطيعة أو التباعد بالنسبة إلى هذه الأدوار الاجتماعية" [2] فالذات تتحدد بالحرية من هذه الأدوار الاجتماعية. يحاول تورين الابتعاد عن ربط "أنا الذات" بالشخصية التي تحدث عنها كانط أو إيمانويل مونييه. الذات هنا تحاول الخروج من كل سلطة.

وعلى هذا الأساس يتساءل ألان تورين كيف يمكن للمرء أن يحول دون تجاوز معايير "الخو" وأوهام "الأنا" إلى إبداع الذات على ألا تكون "أنا الذات" صورة جديدة لإله محجوب تفرض فكرته أخلاق التشدد والزهد؟

يجيب تورين في فكرة واضحة قائلا: " إذ وعينا بوضوح بأن الذات لا تختبر إلا في مقاومة الاجهزة بل حتى في مقاومة المجتمع كجهاز شامل، لأدركنا أن الذات تدرك نفسها فقط في العلاقة بالآخر كذات"[3] فالآخر هو الملجأ أو الملاذ الذي تسعى إليه الذات من أجل أن تكون مستقلة حرة، فلابد أن يكون هناك الآخر من أجل وجودي وإثبات ذاتي، ويكون كذلك في الجهة المقابلة الغير[*] الذي يحاول أن يخضع الذات لسلطة خارجية. ولذلك فالآخر يعد الركيزة الأساسية التي يمكن من خلالها أن يتشكل الطرفان كذوات، وغالبا ما يكون هذا الاعتراف على أرضية تسودها مجموعة من العوائق ولذلك يجب "أن يدفع الاعتراف بالآخر كذات إلى المشاركة في جهود الآخر للتحرر من العراقيل التي تمنعه من أن يحيا

---

[1] جوديث بتلر، **الذات تصف نفسها**، مرجع سابق، ص 81.

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق ص 353.

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق،ص 357.

[*] يميز تورين بين **الأخر L'autre** منظورا إليه على انه ذات مستقلة والتعامل معه يكون من شأن الذات، وبين **الغير L'aurtui** وهو الآخر منظورا إليه في إطار المؤسسات والأدوار الاجتماعية والتعامل معه يكون من شأن الماهية باعتبارها تتحدد بالصياغة الاجتماعية لها. ألان تورين نقد الحداثة ص357.

كذات"[1] فالوعي الكامل بحضور الآخر والدخول معه في ثنائية العيش يقتضي بالضرورة الوقوف على حضور كلا الطرفين في وسط من التفاعلات التي تبرزه كفاعل لا يمكن تجاوزه أو إخضاعه لشتى أنواع السلطة.

فقيمة الإنسان لا تتحدد بعيدا عن تعاملاته معية الآخر، ولذلك يميز تورين بين نوعين من العلوم (الفيزيائية والبيولوجية) من حيث الهدف الذي سعت إليه كل من هذه العلوم، فالأولى حطت من قيمة الإنسان وجعلته يسير وفقا للقوانين الطبيعية نفس الحال الذي أدت إليه التقنية خاصة وأن الأمر جعل من الفرد مجرد تابع لبلمجموعات الإيديولوجية المهيمنة في ظل ما يسمى بالمجتمع المبرمج ما أدى به للعيش في ضمن مجتمع أكثر تعقيدا، فالفكر الذي تهيمن عليه الفيزياء يقود إلى نظرية الأنظمة، أما الثانية فهي تستعيد قيمة الإنسان من خلال علاقاته الاجتماعية "لاسيما اللغة لكنه يتجه أولا إلى تكوين جسد ذاتي قبل أن يؤكد حق الشخص"[2] ومن هنا يمكن أن يكون إنتاج الفرد والذات، فالفكر الذي توجهه البيولوجيا هو فكر يتيح للشخص الاعتراف بالآخر كذات "يتيح للفرد أن يتكون كذات لا كماهية فقط" [3] هذا المبدأ حسب تورين يستقل عن ما جاءت به الحداثة من عقل تنويري أساسه تشييء الإنسان والتمركز حول الذات مما أدى إلى إقصاء الآخر.

فالاعتراف بالآخر كذات هو التوجه للمشاركة في جهوده، وذلك ليتحرر من القيود التي تعيقه لكي يعيش كذات، ويتحقق ذلك ضمن توفر شرط الاحترام للآخر. وهنا يعطينا تورين مثالًا حيًا عن هذا الوضع بـ"المهاجرين"، الذين يحتفظون بمعتقداتهم وثقافاتهم التي تميزهم عن غيرهم، وليست هناك أي سلطة تجبرهم على الاختيار بينها وبين الانضمام إلى عالم آخر. إنما يستهدف الاحترام قبول هذه الاختلافات واحترامها من أجل سيرورة الحياة الاجتماعية في أفضل حالاتها. فاندماج المهاجرين يكون ناجحًا حين "يحترم الآخرون هويتهم الثقافية، لأنها تبدو لهم متساوقة مع الانتماء إلى مجتمع مشترك. ولا يكون المهاجر مندمجًا إلا حين يلقى القبول بتلك الصفة، وحين يعترفون باختلافه على أنه إغناء للمجتمع"[4] وهذا هو حال الحجاب والصيام في شهر رمضان المبارك، فمن غير الممكن أن يستعصي المجتمع على حالات الاختلاف هذه، لأنها تزيد من التنوع الثقافي. فلا يحق لنا أن نجبر هؤلاء المهاجرين

---

[1] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر سابق، ص358.

[2] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر نفسه، ص360.

[3] ألان تورين، **نقد الحداثة**، مصدر نفسه ص360.

[4] ألان تورين، **ما الديمقراطية؟**، مصدر سابق، ص243.

على أن ينسلخوا من ثقافتهم واعتبارها عالمًا منغلقًا، ودعوتهم لتقبل ثقافتنا واعتناقها واعتبارها عالمًا منفتحًا.

يؤكد تورين أن الاعتراف يجب أن يكون ضمن ما يسمى بالديمقراطية. فبصلاح هذه الأخيرة يمكن أن ينتج الاعتراف نتيجة لنجاح الوضع السياسي القائم في الدولة. كما أن الأمر قائم على التربية الديمقراطية، التي تهتم بأهداف معينة تتمثل في "تمرين الفكر العلمي للتعبير الشخصي والاعتراف بالآخر، أي الانفتاح على ثقافات ومجتمعات" [1] فالإنسان لا يعيش بمعزل عن الجماعة، كما أنه لا يعيش ضمن ثقافة واحدة، إذ أن ذلك يكون دخولًا في الدوغمائية. فعندما يخرج الفرد من نفسه ويكلم الآخر في شتى المجالات والوظائف الاجتماعية، فإنه يخرج كذات في لقاء مع ذوات أخرى خارج تعيينات المجتمع، وبذلك يصبح حرًا. فالآخر هو مرآة تعكس لي حقيقة ذاتي؛ فإذا اختفى، تختفي الذات وتتظلل بنرجسيتها. فمن خلال الآخر أحيا كل أنواع العلاقات: كالصداقة، الأخوة، الكره، والحب. هذا الأخير يمكن الفرد من إبراز ذاته. وهنا بالتحديد، يعطي لنا تورين صورة بإمكانها توضيح هذه العلاقة، وهي صورة الأم وطفلها. فالإنسان منذ البداية لا يطلب أن يكون وحيدًا، وهذا ما يظهر في صرخة الطفل الأولى عند دخوله العالم، فهي صرخة تحمل نداءً ودعوةً للآخر، نداء يبحث عن وجه آخر يتجسد في الأم. "إن معرفة الذات لذاتها لا تحصل قبل معرفة الآخرين. يكتسب الطفل أناه من البيئة التي يعيش فيها، لأن كل "أنا" هدية من "الآخرين" [2] فأنا الطفل يكتسبها من خلال الحب الذي يمنحه والديه وأفراد المحيط الذي يعيش فيه.

وكخلاصة للفصل، إن التعايش المشترك يقتضي معرفة الإنسان ما إذا كان يتحلى بأخلاقيات هذا التعايش أم لا، لأن الأمر يتعلق بالبعد القيمي الذي يعد بُعدًا أساسيًا في الحداثة الجديدة عند ألان تورين. فبعد أن تلاشت القيم عند الإنسان وأصبح مغتربًا عن نفسه، كان لابد من تقديم براديغم بديل للمأساة التي يعيشها الإنسان. ولذلك، اقترح فضاءً تلتقي فيه شتى الحضارات والثقافات.

يؤكد تورين أن الحب هو أحد تلك المواضيع التي تظهر فيها الذات. فالحب يعد تجربة الذات التي تكتشف نفسها، إذ تعترف بالآخر كرغبة وكذات في آنٍ واحد. فلا يمكن للذات أن تتحقق في انطوائها على ذاتها ونرجسيتها. فكان الحب هو الملاذ الذي تحاول كل العلاقات أن تحققه، لإمكانية فهم الأنا

---

[1] ألان تورين، **ما الديمقراطية؟**، مصدر سابق، ص249.

[2] -محمد عزيز الحبابي، **من الحريات الى التحرر**، دار المعارف بمصر، 1972، ص123.

والآخر وتقبله في مستوى يليق بالإنسانية في ذاتها، لأن الحياة دون حب تبقى بلا معنى، والإنسان دون علاقة صداقة أو حب مع الآخر لا يساوي شيئًا.

إن الحديث عن الحب هو حديث عن الآخر، ومن هنا تسقط مقولة "الآخر جحيم". إذ يسعى الإنسان إلى التغيير من خلال التعامل وفق مبدأ الاحترام المتبادل. وعليه، فإن الحب الكوني الواسع يُولّد من خلاله ذات جديدة. وهذا يعني أننا نتجاوز ذلك الحب الذي يرسم معالمه بالأنانية والتملك. إنها دعوة إلى إنسانوية جديدة يتشارك فيها جميع الناس، قوامها الحب، الأخوة، والتعاطف، فهو الكفيل بانتشال الإنسانية من مستنقع العنف، التشيؤ، والاغتراب.

خاتـمة

خاتمة:

وفي ختام بحثنا نستنتج أن موضوع الحداثة شامل، وذلك لاتِّساع انتشاره في مختلف أرجاء العالم، الأمر الذي جعل المفكرين الحداثيين يختلفون في تحديد مفهوم شامل وجامع. ذلك أن الحداثة مست شتَّى مجالات الحياة الاقتصاديَّة، الثقافيَّة، الاجتماعيَّة، السياسيَّة وغيرها، وبالرَّغم من الاختلاف القائم في تحديد هذا المفهوم لأسباب، من بينها اهتمامات المفكرين والميادين التي هم بصدد الاشتغال فيها، إلا أن لها خصائص مميزة لا يمكن إنكارها أو تجاوزها.

أدت الحداثة إلى ظهور تجديدات كثيرة، من بينها خروج الفكر الغربي من قوقعة الفكر الرجعي الخرافي الذي سيطر لقرون، وكانت للنهضة الأوروبية الفضل في هذه النقلة النوعية التي تميز بها الفكر الحديث. كما أن المقومات التي قامت عليها الحداثة كانت تهدف أساسًا إلى تحقيق السعادة للإنسان من خلال سيطرته على الطبيعة بعقله وفكره، لكن الأمر تجاوز ذلك فيما بعد، كما لاحظنا في تشتت المجتمعات واغتراب الإنسان عن ذاته.

يُعدّ النقد جزءًا من الوعي الحداثي وجانبًا مهمًا من تفكير الحداثة، وعلى هذا الأساس كانت الحداثة بمثابة نقد ذاتي تقوم به على نفسها من عدة زوايا، لتصحيح المسار والدفاع عن مشروعها لتحقيق هدف الوصول. نتيجة لذلك، تم السعي لتبيين أن الحداثة مشروع لا بد منه ولا يمكن تهديمه، بل يجب إعادة بنائه، وهذا ما تمسك به ألان تورين، حيث اتسم النقد عنده بإعادة تصحيح ومراجعة مشروع الحداثة.

ولعل الخطوة الأولى التي اعتمدها تورين في هذا الإصلاح لمشروع الحداثة تكمن في إعادة تأويل الحداثة الكلاسيكية، وذلك انطلاقًا من العودة إلى الدين، الفلسفة الأوغسطينية بالتحديد، والفلسفة الديكارتية. فالغاية هنا تكمن في التحليل العقائدي ومحاولة فهم الأطر التنظيمية للإنسان. وعلى هذا الأساس، يرى تورين أن الحداثة لم تكن رفضًا للدين كما فعل بعض المفكرين، وإنما جمع بين الدين والعقل وأكد على ضرورة الاعتماد عليهما.

يعود تورين في تحليله للحداثة إلى المجتمعات التي تحكمها قوة العقل، التي كان هدفها إعادة بناء النظام الاجتماعي والسياسي باستخدام المنهج العلمي من خلال تحديد المصالح المشتركة بين المواطن والدولة. لكن هذه الحداثة الكلاسيكية انقلبت إلى أكثر الأنظمة الشمولية فظاعة، كما أعربت عنه القوى الاستبدادية في مواجهة الهدف الأسمى الذي سعى إليه الفرد، مما جعله مقيدًا ومحكومًا عليه بالانصياع لما أنتجه فكره.

أكد تورين على ضرورة التزام الإنسان الحديث بإنتاج ذاته، وذلك لما تفرضه التطورات الكثيرة. فالتاريخية تعد الباب الذي يدخل الإنسان فضاء التقدم والسيرورة دون الإحالة إلى قوى دوغمائية. ولكن غالبًا ما تؤول هذه التاريخية إلى الثورة. ولذلك، فإن الإصلاحات التي نادت بها الحداثة تصل ذروتها إلى الثورة الفرنسية، كونها نفيا للنظام أكثر من كونها ثقافة ذات محتوى إيجابي. ولعل هذه التاريخية التي حاول تورين من خلالها رصد الأحوال التي آلت إليها المجتمعات بعد الشتات الذي نجم عن الثورة الفرنسية، هي التي قادته إلى العودة إلى تاريخية هيجل التي اعتبرها مضمدة لجراح التشتت والضياع. إذ ارتبطت عنده التاريخية بالصراع الذي يحاول أن يستعيد به الإنسان مكانته، وهذا ما تجسد في فكر كارل ماركس، وهو البحث عن الفاعل الاجتماعي.

يوضح تورين كيف وقعت الحداثة في أزمة كونها نفت الذات، وذلك انطلاقًا من كارل ماركس الذي حطم الوعي الديكارتي، إلى نيتشه الذي خلخل كل المفاهيم المتعلقة بالذات، وأضحت المسألة عنده هي قلب كل القيم التي نادت بها الحداثة. وكذا الشرخ السيكولوجي الذي أحدثه فرويد في انتقاده للوعي واعتباره زائفًا. كذلك لم تسلم الحداثة من النقد الذي وجهه لها مفكرو مدرسة فرانكفورت، بسبب السلبيات التي خلفتها في شتى الجوانب الاجتماعية، الإنسانية، والثقافية، خصوصًا في ما يتعلق بالعقلانية الأداتية، الأمر الذي جعل الإنسان متخبطًا بين ما آل إليه من إنتاج عقله وبين سعيه لتحقيق السعادة في عالم يحكمه النظام والهدوء.

وعلى هذا الأساس، كان لا بد من إيجاد البديل الذي يعيد الإنسان إلى ما كان يسعى إليه. ومن هنا جاء دور ألان تورين، باعتباره عالم اجتماع، في تمحيص تلك الأفكار وإعادة صياغتها بأسلوب منطقي يستدعي تطبيقها. لذلك، فإن مهمة إعادة بناء الحداثة تعد ضرورة ملحة، خاصة أنها تعبر عن موقف صريح يؤكد على وجود مشروع للدفاع عن الحداثة، واعتبارها أمرًا لا بد منه. ولم يكن موقف تورين من المشروع الحداثي موقفًا تجاوزيًا، بل كان بناءً، حيث اعتمد على إعادة إحياء الذات وتأكيدها إلى جانب العقل، فهما مكونان أساسيان ووجهان لعملة واحدة لا يصح انفصالهما.

فالذات الفاعلة هي الترياق الذي يتغذى منه الفكر التوريني، وتتغذى به كل المجالات الإنسانية، باعتبار أن الذات الفاعلة هي حقيقة الإنسان المفكر الذي يسعى للتغيير وفق ما يحقق له كرامته بعيدًا عن أي تنكيل قد يصادفه. كذلك، فإن الوعي –الذي لاقى حتفه مع فرويد– يُعد ركيزة أساسية في بناء

شروط الحداثة الجديدة، التي تعتمد على إعادة الفرد إنتاج نفسه، خاصة وأن هذا الوعي مرتبط بالرغبة الإنسانية في التغيير والعقل الذي يوجه هذه الرغبة.

إلى جانب ذلك، يحاول تورين دمج الحركات الاجتماعية مع الذات الفاعلة التي تسعى لإعادة الثقة إلى نفسها من خلال الفعل. فهي تخرج من دائرة التبعية إلى فضاء التحرر، والفعل الاجتماعي هو الانتقال من الركود إلى الاستمرارية والتجديد. هذا الفعل يعكس قدرة الفاعلين الاجتماعيين على التغيير والتأثير داخل النسق التاريخي. فالتاريخية نظام معقد يشترط تداخل أنظمة المعرفة والنمط الثقافي وأشكال التراكم، حيث ترفض أي صورة تختزل قدرة الفاعلين على الإبداع والتغيير، ورسم معالم المجتمع الذي يخضع لتوجيهات هذا الفاعل.

فالحداثة التي دافع عنها تورين تتلخص في كونها حداثة واحدة، مهما تعددت المفاهيم، لكن هناك تعددية في أنماط التحديث. إنه الإبداع البشري. فإذا تلاحم العقل والذات الفاعلة والوعي، أمكن للإنسان أن يحقق تغييرًا يأخذ بعين الاعتبار التطورات التي تخدم الفرد والمجتمع. ولذلك، فالحداثة الجديدة هي حداثة تتضمن الوعي والإبداع.

رغم كل التطورات، لا يمكن المساس بحركية التاريخ، لأنه الشاهد الوحيد على كل المحطات التي مرت بها الحداثة، والتي أدت إلى ظهور الحداثة الفائقة، التي تترجم أهم الأحداث المفصلية للتطورات التي مرت بها الحداثة، وتؤكد على ضرورة تفاعل الذات الفاعلة مع الإبداع الإنساني.

تستلهم فكرة التعايش المشترك قوتها من الاعتراف القائم بين الأفراد، ومن القبول والتفاهم المتبادل تحت لواء التسامح والأخوة، حفاظًا على كرامة الإنسان. وبلوغ الهدف الأسمى من هذا التعايش، رغم الاختلاف في الإرث الثقافي والاجتماعي، يعتمد على القابلية لاحتواء أي ذات مقابل المساهمة في إنتاج وحدة اجتماعية تتمتع بحقوقها الأساسية وحريتها.

وعليه، تعد التشاركية السياسية الضامن لمثل هذه التفاعلات الاجتماعية، حيث يمكن للفرد أن يتمتع بحقوقه السياسية والفردية ليكون مواطنًا يساهم في تسيير شؤون الدولة، ويؤكد القابلية في التنوع والاختلاف الثقافي. فالليبرالية التي تقمع الفرد وترسم له حدودًا خفية، لا يمكن أن يكون لها مجال في التدخل في الحياة السياسية والاجتماعية. ولذلك يرى تورين أن الحل هو الخروج من هذا الإطار..

المعجم الخاص بألان تورين:

الأنا	**Le Je**
الأقليات	**Minorité**
الآخر	**L'Autr**
التغيير	**Le changer**
التسامح	**Tolérance**
التعددية الثقافية	**Multiculturalisme**
الثقافة	**Le Culture**
الحضارة	**La Civilisation**
الحداثة	**La modernité**
الحركات الاجتماعية	**Les Mouvements sociaux**
الحقوق الاجتماعية	**Les Droits sociaux**
الحقوق الإنسانية	**Droits humains**
الديمقراطية	**Démocratie**
الذات	**Soi**
الذاتية	**Subjectivité**
الفردية	**L'Individualité**
فاعل	**Acteur**
فاعل اجتماعي	**Acteur social**
الفعل	**Action**
الليبرالية	**libéralisme**
المؤانسة	**Sociabilité**

La société	المجتمع
Les Sociétés modernes	المجتمعات الحديثة
Les immigrants	المهاجرين
La Citoyenneté	المواطنة
Le Travail	العمل
La Violence	العنف
Système social	النظام الاجتماعي

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

أولا- قائمة المصادر:

أ- باللغة العربية:

1. ألان تورين.. *نقد الحداثة*. تر:أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة. 1997

2. ألان تورين، *ماهي الديمقراطية؟*، تر:عبود كاسوحة، وزارة الثقافة. 2000

1. ألان تورين، *براديغما جديدة لفهم عالم اليوم* ،جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط 1،2011.

3. ألان تورين، إنتاج مجتمع،تر، الياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق،1976، دط.

ب-باللغة الأجنبية:

1. Touraine Alain, Un désir d'Histoire, Editions Stock ,1977
2. Touraine Alain ,Pourrons-vivre ensemble ?, égaux et différents, Libirairie arthème fayard, Paris:1997
3. Touraine Alain , La Conscience oeuvriere. Ed de seuil. Paris.1979.
4. Touraine Alain, Michej Wicviorka. François.Le mouvement ouvrier, Paris.,1984.
5. Touraine Alain, Le retour de l'acteur. Fayard. Paris.1984
6. Touraine Alain, Penser le. Fayard.1995
7. Touraine Alain, L'action de la sociologie.
8. Touraine Alain, La recherche de soi Dialaugue sur le sujet. Fayard. Paris. 2000
9. Touraine Alain. *Panser autrement.* Libirairie arthème fayard Paris2007:
10. Touraine Alain, Nous Sujets Humains. Editions du Seuil. Paris. 2015.
11. Touraine Alain, Défense de la modernité, Paris.Editions du Seuil2018
12. Touraine Alain. Comment Sortire du libiralisme ? Librairie Arthéme Fayard.Paris .1999,

أ- باللغة العربية:

2. إبراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشرق، عمان، 2008
3. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، دط،1983،ص58.
4. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر،دط، 1983.
5. إبن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر ،ط1، 2008.
6. أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975
7. إريك فروم، الخوف من الحرية،ت:مجاهد عبد المنعم مجاهد،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان ط1، 1972 .
8. اريك فروم، مفهوم الإنسان عند كارل ماركس، تر: محمسيد رصاص، دار فكرية، دمشق، سورية، ط1، 1998.
9. أكرم عبد العلي، تاريخ أوربا الحديث، دار الفكر، عمان، ط1، 2000.
10. إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط،2002.
11. إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص178.
12. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995.
13. أندريه كرتون، روسو، تر، نبيه صقر، منشورات عويدات ،بيروت . ط4. 1988.
14. أوغسطين، اعترافات القديس أوغيسطينوس، تر، إبراهيم الغربي،مراجعة، محمد الشاوش، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 2015
15. أوغسطين، خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، تر، يوحنا الحلو،دار المشرق، بيروت،ط7، 2004
16. أوغسطين، مدينة الله، المجلد الثاني، الكتب (11، 17) تر، يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت،ط2002،1.
17. إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر، محمد فتحي الشنيطي، دار المهضة العربية، بيروت، ط2، 1969.

18. ايمانويل كانط، ماهي الأنوار؟ تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005.

19. ايمانويل كانط، نصوص مختارة، في جواب عن سؤال ما هي الأنوار، ت: محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي،دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1996.

20. باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، سوريا، ط1، 2006.

21. برتراند راسل، حكمة الغرب ،ج2،تر: فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، دط، دت،.

22. برهان غليون، إغتيال العقل موفم للنشر، الجزائر، دط ،1990.

23. برهان غليون، نقد السياسة، الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2011.

24. بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005م.

25. بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر:جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.

26. بول ريكور، العادل، تر:عبد العزيز عيادي ومنير الكشو، ج2، بيت الحكمة،تونس، ط1، 2003.

27. بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمونيطيقية، ترجمة منذر عياش، مراجعة جورج زيناتي ط 1 طرابلس 2005.

28. بول ريكور،تر: حسن العمراني، الانتقاد والاعتقاد' دار توبقال للنشر، ط1، 2011، ص34.

29. بيرتراند راسل . تاريخ الفلسفة الغربية . تر: محمد فتحي الشنيطي . المصرية العامة للكتاب . القاهرة . ج3، 1977

30. تشارلز تلى، الحركات الاجتماعية (1768، 2004)، تر: ربيع وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005.

31. توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر:سعد هجرس، دار أويا، ط2، 2004.

32. توماس هوبز، اللفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة،تر: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب،مراجعة وتقديم: رضوان السيد، الفارابي وكلمة، لبنان والإمارات، ط1، 2011.

33. جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان،1987، ص 204.

34. جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، تر،بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972.
35. جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية،تر،عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية،مؤسسة الأبحاث العربية،بيروت ،ط2، 1995.
36. جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي من الدولة المدنية الى الدولة القومية.
37. جان جاك شوفاليه،تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، تر،محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط5، 2006.
38. جان كلود فريس، القديس اغسطين، تر، عفيف رزق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دط، 1982.
39. جان مارك فيري،فلسفة التواصل،تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2004
40. جوديث بتلر وآخرون، قوة الدين في المجال العام، تر،فلاح رحيم، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2013.
41. جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، تر: فلاح رحيم، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، القاهرة،ط2، 2015.
42. جوديث بتلر، مفترق طرق(اليهودية ونقد الصهيونية)، ترجمة نور حريري، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، بيروت، ط1، 2017.
43. جون فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تر: إبراهيم صحراوي، دار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
44. جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، ت: محمود منقذ الهاشمي، مركز الانتماء الحضاري، بيروت،ط1، 1997
45. جون لوك . رسالة في التسامح .تر : منى ابو سنه . المجلس الاعلى لثقافة . القاهرة . ط1 . 1997.
46. جون لوك، في الحكم المدني،تر،ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959
47. جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، –من البنيية إلى ما بعد الحداثة–، تر: فاتن البستاني،مراجعة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1، 2008.

48. جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تر، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،ط1، 1993.

49. حسن مظفر الرزو، الفضاء المعلوماتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2007.

50. حنة أرندت، في العنف، تر: إبراهيم العريس، دار الساقي بيروت 1992،1.

51. حنة أرندت، ما السياسة؟، تر، زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، منشورات ضفاف، بيروت،ط2، 2018 .

52. خالد عبد الوهاب، الفلسفة والعنف، أعمال ملتقى الفلسفة وأسئلة الراهن، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، ط2013.

53. خالد محمد الزواوي،سماحة الأديان والسلام العالمي، دار الوفاء للطباعة والنشر،القاهرة،ط1، 2004.

54. خيرة حمر العين، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا،د ط، 1996.

55. دوريندا أوترام، التنوير، تر:ماجد موريس ابراهيم، دار الفارابي،ط1، 2008.

56. دولتان تاز، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دط، دس.

57. ربحي مصطفى عليان، مجتمع المعلومات والواقع العربي، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2005.

58. رضوان جودة زيادة، صدى الحداثة_مابعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.

59. رفعت السيد، ماركسية ماركس (هل نجددها أم نبددها؟)، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 1998.

60. رنييه ديكارت، انفعالات النفس، تر، جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت،ط1، 1993،

61. رنييه ديكارت، مقال عن المهج، تر، محمود محمدالخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3، 1985.

62. روجي غارودي، من أجل حوار الحضارات، تر:عادل العوا، دار عويدات ،بيروت، دط، 1982.

63. روجي غارودي، وعود الإسلام، الدار العالمية، بيروت، ط1984،1

64. رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر،محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر،ط1985،3،.

65. رينيه سيرو، هيجل والهيجلية، تر، أدونس عكرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1993، ص 14.

66. زعربان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحدلثة،دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1992.

67. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة ' لجنة التأليف للنشر والتوزيع، القاهرة، ج1، 1936.

68. الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير،موقف الأنطولوجيا التاريخية، دار الطليعة، بيروت،ط2009،1.

69. زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، ت حجاج أبو جبر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2016.

70. زينب محمود الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء، القاهرة، دط، 1997.

71. ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، نزار بيع وهبة، منتدى مكتبة الاسكندرية، القاهرة، القاهرة، الرابع من ديسمبر 2000

72. سكوت إتش همدريكس، مارتن لوثر مقدمة قصيرة جدا، تر، كوثر محمود محمد، مراجعة، هبة عبد العزيز غانم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ،ط1، 2014.

73. سيغموند باومان، الأزمنة السائلة، العيش في عصر اللايقين، تر: حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رؤوف، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017.

74. سيغموند باومان، الحياة السائلة، تر: حججا أبو جنى، الشبكة العربية، بيروت للأبحاث والترجمة، ط1، 2016،ص12

75. سيغموند فرويد، الأنا والهو، تر، عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت،ط1988،5.

76. سيغموند فرويد، معالم التحليل النفسي، تر،محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط5، 1986.

77. شاتليه فرانسو، هيجل، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي،ط2، دمشق، 1976، ص 196.

78. الشيخ كامل محمد محمد عويضة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993..

79. طه عبد الرحمن، روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، دط، 2006.

80. عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1990.

81. عبد الإله بلقزيز، العولمة والممانعة،دراسات في المسألة الثقافية،منتدى المعارف، بيروت،2011.

82. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1965.

83. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992 .

84. عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحدثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2012.

85. عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مكتبة علاء الدين، صفاقص، ط1، 2007.

86. عبد العزيز نوار، محمود محمد جمال الدين، التاريخ الاوربي الحديث، دار الفكر العربي، مصر، دط، 1999.

87. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997،.

88. عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية، ت: ذوقان قرقوط،المؤسسة العربية للدراسات للدراسات والنشر،بيروت، دط،1978.

89. فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة، بيروت،د ط، 2001.

90. عبد الوهاب المسيري وآخرون، جمعية الدعوة الاسلامية، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة،(1998/03/13)

91. عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، دار الشروق، القاهرة، دط، 2006.

92. عبد الوهاب مطاري، مقدمة في الأنثروبولوجيا الفلسفية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2011.

93. عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 1969.

94. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،دط، 1989.

95. عزمي بشارة، المجتمع المدني، دراسة نقدية، مركز الدراسات الوحدة العربية،ط2، 2000.

96. علي حرب، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998

97. علي عبود المحمداوي الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001.

98. عمر مهيبل، من النسق الى الذات، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف ،بيروت والجزائر، ط1، 2007.

99. ف فولغين، فلسفة الأنوار،تر: هنريت عبودي،مراجعة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2006.

100. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي،بيروت،1992

101. فتحي المسكيني، هيجل ونهاية الميتافيزيقا، تونس دار الجنوب للنشر،1997.

102. فتيحة بورحلة، سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، منشورات الاختلاف ،ط1، 2013.

103. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، تر:حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1993.

104. فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زراديشت، تر: فيلكس فادس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية دط، 1938

105. فريديريك نيتشه، العلم المرح، تر،حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار لبيضاء، دط، 2007.

106. فريديريك نيتشه، عدو المسيح، تر: ميخائيل ديب، دار الحوار،ط2، دت.

107. كارل ماركس، نقد الاقتصاد السياسي، تر، راشد البراوي، دار النهضة، ط1، 1992.

108. كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

109. لفي بريل، فلسفة أوغست كونت: تر: محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1952.

110. ليوشتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوكإلى هيدغر،ج2،المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2005،1.

111. مارتن هيدغر، التقنية_ الحقيقة _ الوجود، تر، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، 1995.

112. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012.

113. ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، تر، مصطفى الناوي، دار العيون، المقالات،ط1، 1989.

114. مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، ط3، 1969.

115. محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت،ط1، 2008.

116. محمد أبو زهرة، مقارنات الأديان، الديانات القديمة، دار الفكر العربي،القاهرة،2006.

117. محمد الشكير، هايدغرو سؤال الحداثة، إفريقيا الشرق_ المغرب_2006.

118. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نتشه، الشركة العربية للابحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

119. محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1996

120. محمد بنيس، حداثة السؤال بخصوص الحداثةالعربية في الشعر والثقافة، المركز الثقافي العربي، لبنان،ط2، 1998.

121. محمد جديدي، الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف، بيروت ،ط1، 2008.

122. محمد حسن مهدي بيخت، ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2012.

123. محمد خاتمي،حوار الحضارات،دار الفكر المعاصر،بيروت،دط،2003،.

124. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الإيديولوجية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992.

125. محمد سبيلا، الحداثة وانتقاداتها، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006.

126. محمد سبيلا، الحداثة ومابعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1.

127. محمد عزيز الحبابي، من الحريات الى التحرر، دار المعارف بمصر، 1972.

128. محمد عزيز الحبابي، من الحريات الى التحرر، دار المعارف بمصر، 1972.

129. محمد كامل ظاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، دار البيروني، بيروت، ط1، 1994
130. محمد محفوظ، الاسلام والغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،1998.
131. محمد مهران رشوان، الفكر الأخلاقي للفلسفة الغربية، قباء للطباعة والنشر، القاهرة، دط، ص160
132. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس،افريقيا الشرق، بيروت، 1998
133. محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق،2010.
134. محمود بن جمعة، ثلاث نصوص تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس ط1، 2005.
135. مختار عريب من الفلسفة السياسية إلى المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر،2009.
136. منير شفيق في الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي،ط1، 1999.
137. موسى معيرش، مشكلة القيم في فلسفة أوغسطين، مجلةتباين للدراسات الفكرية والثقافية، مجلة فصلية محكمة، يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 16، ربيع 2016.
138. مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي، منشورات السابع من أفريل، ليبيا، ط 1، 2007.
139. ميرتشيا اليادة، الأساطير والأحلام والأسرار، تر: حبيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2004.
140. ناصر بن سعيد بن سيف السيف، أسس الحرية في الفكر الغربي، ط1، 2017.
141. نور الدين الشابي: نيتشه والحداثة، دار المعرفة، تونس، دط
142. نيقولا مكيافيلي، الأمير، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والاعلان، دار الآفاق الجديدة، ليبيا_ المغرب، ط19، 1991.
143. نيقولا مكيافيلي، مطارحات مكيافيلي، تر،خيري حماد، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت،ط3، 1982.
144. هارفي مانسفيل، دوتوكفيل مقدمة قصيرة جدا، تر: مصطفى محمد فؤاد، مراجعة، هاني فتحي سليمان، هنداوي، 2017.
145. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير اللأروبي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.

146. هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر، جورج طرابيشي، منشورات دار الأدب، بيروت، 1988، ط3.

147. هربرت ماركيوز، الحب والحضارة، تر، مطاع صفدي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007 .

148. هربرت ماركيوز،العقل والثورة، تر، فؤاد زطريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط2، 1969،.

149. هوركهايمر وأدورنو، جدل التنوير، تر،جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2006.

150. هيجل، العقل في التاريخ ج1، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط2، دت.

151. هيجل، المدخل إلى علم الجمال : فكرة الجمال، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988، ص24

152. هيدغر، التصورات الأساسية، تر، محمد سبيلا وعبد السلام عبد المنعم، دار توبقال، ط1، 1996.

153. ول ديورانت، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، لبنان، ط6، 1985

154. وليم الخولي، الموسوعة المختصرة في علم النفس والطب العقلي، دار المعارف، القاهرة، 1976.

155. وولتر ستيس، فلسفة هيجل، ج2، فلسفة الروح، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2005،

156. يسرى إبراهيم، فلسفة الأخلاق فريديريك نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005، ط1.

157. يورغن هابرماس.. *الحداثة وخطابها السياسي*. تر:جورج تامر، بيروت: دار النهار للنشر. (2002).

158. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، دط، 1976.

159. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2012.

ب- باللغة الأجنبية:

1. Jean-Paul Lebel , Alain Touraine vie , œuvres, concepts , Ellipses édition Marketing S.A,2007
2. Berlin Isaiah ; Deux concepts de Liberté, dans Eloge de la Liberté, Calman-Lévy, Paris,1988
3. Blander(G), anthro-pogique,paris,edition libirairie,génerale francaise,1985
4. Emmanuel Levinas, Ethique et infini, Libraire Général France, Paris, 2017

5. Fridirich Heggel ; phénoménologie del'esprit ;traduction j ;Hypotlite ;Aubier-Montaigne ;paris ;1944
6. Fridirich Nietzsche, le Grais Savoir, Aphorisme, Laibrairé généale de France,1993
7. Fridirich Nietzsche, Par delà le bien et le mal, sixième édition, Paris
8. Gérard Bailhache, Le sujet chez Emmanuel Levinas (Fragilité et subjectivité), press Université de Franc édition 1,1994,
9. Jean Paul Lebel , Alain Touraine vie , œuvres, concepts , Ellipses édition Marketing S.A,2007
10. Michle Wieviorka, un nouveaux paradigme de la violence, L'Harmattan,1997
11. Vatimo ;G ; The End of modenity : London : Oxford-1988
12. Yurgen Habermas,Discours philosophique de la modernité, trad christiain Bouchin et homme et Rochlitez,Galimard,1988

ثالثا- مجلات ودوريات:

1. حدادي وليدة، حوار الثقافات عبر الفضاءات الإعلامية الجديدة، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلد10،عدد1جوان، 2019
2. نصيرة جعيداني، تطبيق القانون العلمي في دراسة الظاهرة الاجتماعية عند أوغست كونت، دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية،عدد8
3. فضيل دليو: العلوم الاجتماعية بين العالمية والخصوصية، مقاربة نقدية، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة، عدد05، ت1994.
4. فارح مسرحي، مدخل الحداثة السياسية من خلال أعمال محمد أركون،مجلة دراسات فلسفية، قسنطينة، الجزائر، العدد1، 2014.
5. علي وطفة، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد ،العدد 34.
6. كمال عبد اللطيف، الأسئلة الغائية في الديمقراطيات العربية،سؤال المرجعية وأسئلة المجال،(فكرو نقد، الرباط، المغرب، العدد48، 2002،)

رابـعا- المعاجم والموسوعات :

أ. باللغة العربية:

1. ابن منظور، لسان العرب، مج 2، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1955،.
2. ابن فارس، مقاييس اللغة، ج2، دار الطباعة للفكر والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر،1979.

3. ابراهيم مذكور وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر،ط1، 2004، ص 160
4. شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم مصر، مادة (ح–د–ث) 1994
5. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، دط، 1982 .
6. بطرس البستاني، محيط المحيط، قاموس مطول للغة العربية، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت،1977،

ب. باللغة الأجنبية:

1. Larousse : Grand Larousse de la langue francais , Tomme 4 , Librairie Larousse , paris ,1975
2. sous la direction de Alain rey direction editoriale damiel morvan : DCLF dictionnaires le robert-paris ;Tomme3 , Ed 2005
3. sous la direction de Michel Bly grand dictionnaire de la philosophie Larousse CNRS , edition paris 2003,
4. Grand dictionnaire Encyclopedique Larousse, Tomme 7 Ed :EDEL, Librairie Larousse, paris1984 ;p : 7009, 7010
5. Andre laland : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, société francaise de la philosophie PUF, paris, Edition 15, 1985
6. Raymond boudn et Francois bourricand ; Dictionnaire Critique de la sociologie ; PUF ;Paris ; 3émme edition ;1990 .

فهرس المحتويات

مقدمة: .....أ

الفصل الأول: مقاربة تاريخية ومفاهيمية

المبحث الأول: الحداثة المفهوم والمصطلح.....8

المطلب الأول :الدلالة اللغوية لمفهوم الحداثة. 8

1. في اللسان العربي:.....8

2. في اللسان الأجنبي: 9

المطلب الثاني :في الدلالة الاصطلاحية:.....11

1. في الثقافة الغربية: 12

2. في الثقافة العربية: 15

المبحث الثاني :السياق التاريخي للحداثة:.....18

المطلب الأول :عصر النهضة 19

المطلب الثاني :الإصلاح الديني 21

المطلب الثالث :عصر التنوير.....23

المبحث الثالث :مقومات الحداثة 27

المطلب الأول :العقلانية.....27

1. عقلنة السياسة 29

2. عقلنة الدين 29

المطلب الثاني :الذاتية.....30

المطلب الثالث :الحرية.....33

الفصل الثاني: التأويل التوريني للحداثة الكلاسيكية

المبحث الأول :المجتمع من الفكرة إلى التطور 42

المطلب الأول :نظرية العقد الاجتماعي وفكرة الحق الطبيعي 42

1. توماس هوبز.....49

2. جون لوك 51

3. جون جاك روسو.....55

المطلب الثاني: الدين والعقل كمرجعية للحداثة 42
1.القديس أوغسطين.....43
2. رينيه ديكارت.....45
المبحث الثاني: التاريخية ومصير الحداثة 59
المطلب الأول: التاريخية عند توكفيل أوغست كونت 60
المطلب الثاني: التاريخية عند هيجل وماركس 66
1. هيجل.....66
2. كارل ماركس.....69
المبحث الثالث :أزمة الحداثة.....73
المطلب الأول: الأزمة مع فلاسفة الثالوث.....73
.1فريدريك نيتشه.....73
.2سيغموند فرويد 78
المطلب الثاني :الأزمة مع مدرسة فرانكفورت 81
1. ماكس هوركهايمر 82
2. هربرت ماركيوز 85

الفصل الثالث: إعادة بناء الحداثة عند ألان تورين

المبحث الأول :إنتاج الذات الفاعلة 96
المطلب الأول: الحركات الاجتماعية الجديدة 96
1.العمل 98
2. المؤانسة والنظام الاجتماعي.....98
3. الوجود الطبيعي للإنسان.....99
المطلب الثاني: الذات الفاعلة 103
المبحث الثاني: المفهوم الجديد للحداثة.....109
المطلب الأول :التوافق بين العقل والذات 109
المطلب الثاني: الحداثة الجديدة.....115
1. الحضارة المادي.....120
2. الحضارة الدينية 120

3. الحضارة القانونية السياسية وعصر الأنوار 121
المبحث الثالث: الانتقال من الحداثة إلى الحداثة الفائقة 122
المطلب الأول: الحداثة والتحديث 122
المطلب الثاني:الحداثة الفائقة..... 126

الفصل الرابـع: العيش المشترك

المبحث الأول: التشاركية السياسية 136
المطلب الأول: الديمقراطية 136
1. التمثيلية..... 139
2. المواطنة 140
3.الحقوق الأساسية 142
المطلب الثاني :الليبرالية 145
المبحث الثاني: العنف والتسامح 149
المطلب الأول: العنف 150
1. النظام الدولي 151
2. الدول 152
3. التغييرات الاجتماعية 153
4. الفردية المعاصرة 153
المطلب الثاني :التسامح 157
المبحث الثاني: التعايش في ظل التعددية الثقافي والاختلاف..... 161
المطلب الأول: الاختلاف والتنوع الثقافي 161
المطلب الثاني: الاعتراف بالآخر 169
خاتمة 180
قائمة المصادر والمراجع..... 187
فهرس المحتويات 198
الملخص..... 201
Abstract 203

الملخص:

يُعد الفكر الحداثي نسقًا اعتقاديًا أساسه المنظومة المعرفية التي مست العديد من الجوانب الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، والإنسانية بالدرجة الأولى. فبعد المحاولات المتكررة للإعلاء من قيمة الإنسان وتأليهه، ودخوله في فقاعة الحداثة، ما لبث أن وقع في شباكها، مما يقودنا إلى الحديث عن التخبط والتأزم الذي تعيشه الإنسانية الحديثة، جراء العديد من الأسباب والدوافع التي أدت لذلك. الأمر الذي يتطلب إيجاد مخرج لهذه الوضعية التي آل إليها الإنسان الحداثي وإعادة بنائه، من خلال براديغم جديد. ولا يمكن لذلك أن يتحقق إلا إذا تتبعنا البدايات الأولى التي انبثقت منها الحداثة الغربية وتجلت في الحضارة والمجتمعات الغربية، هذه الأخيرة التي لطالما سعت بكل مؤسساتها إلى تحقيق الرفاهية المنشودة للإنسان. وعلى هذا الأساس، تجسد الهدف الأول للحداثة في تغيير الوضع السائد بخلق مؤسسات اجتماعية تساهم في تسيير شؤون المجتمع، لكن ثمة فجوات تسيطر على هذه المؤسسات، مما يخلق صراعًا بين أفراد المجتمع ويخنق كل المجهودات المبذولة.

أصبح الإنسان الحداثي يُوصف بالإنسان ذي البعد الواحد، تبعًا لما أنتجته منظومة العولمة، التي سعت لتقديم البديل كإنعاش لإنقاذ الإنسانية من المفارقات الحداثية الخانقة. لكن سرعان ما تعثرت السبل التي سعت لتقديم الأفضل لهذا الإنسان المتأزم حداثيًا. وجراء النقد والتفكيك الذي طالما لحقها، خلفت حداثة منهكة ومترامية الأطراف، مما استلزم النهوض بمشروع يعيد خلق مسار مختلف يعيد تأسيس حداثة رائدة. وهذا ما يقودنا إلى مشروع عالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين (1829–2023)، الذي ارتكزت أبحاثه على حضارة العالم الحديث –العالم الغربي عامة والأوروبي خاصة– بتحليل الأزمة التي آلت إليها الحضارة الغربية، التي أخذت من فكرة التقدم اللا_متناهي عقيدة لهيمنتها السياسية، الاقتصادية، الثقافية، والاجتماعية على كل فئات العالم. مما جعلها تتفرد بصفتها التي لم تأخذ منها سوى الويلات التي لازمت الإنسان طوال هذه الفترة، متأملا في وضع أفضل كونه السبب في مآله.

لجأ ألان تورين إلى إيجاد براديغم جديد يسعى من خلاله إلى تجاوز تجليات الأزمة الحداثية التي أرهقت الإنسان الحداثي المتأزم، وذلك بالعودة إلى الحداثة الكلاسيكية التي قامت على أسس التنوير، ومحاولة تحليلها، تفسيرها، وتأويلها لإبراز الأسباب التي أدت إلى أزمات المجتمع الغربي بصفة خاصة، والمجتمعات الأخرى بصفة عامة، من خلال المقارنات بينها. ثم توجه إلى توضيح أن مقومات الحداثة التي كانت في الماضي القريب، والتي لا يمكن الاعتماد عليها اليوم كونها السبب في الفوضى، أصبحت اليوم بحاجة إلى استرجاعها وتقويمها وإدراجها ضمن المكونات التي تُبنى عليها حداثة جديدة تستلهم قوتها من الإبداع الإنساني الحر. هذا الإبداع يعيد تشكيل الذات من خلال الوعي، بالإضافة إلى التوافق

والارتباط بين الفاعلين الحقيقيين والأنظمة السائدة لتأسيس دولة تحكمها ديمقراطية عادلة، وذلك من خلال ثقافة السلام، احترام الأديان، والاعتراف بالآخر.

Abstract :

Modernism (Modernist thought) as a system of belief is based on the cognitive system that touched many social, economic, political and humanitarian aspects in the first place. After repeated attempts to elevate the value of man, deify him and enter the bubble of modernity, he quickly fell into its net, which leads us to talk about the confusion and crisis experienced by modern humanity. Due to the many reasons and motives that led to this, which requires finding a way out of this situation that modern man has fallen into and rebuilding it, through a new paradigm, and this cannot happen unless we trace the first beginnings from which Western modernity emerged and was manifested in this Western civilization and societies. The latter, with all its institutions, has always sought to achieve the desired well-being of man, and to save him from all the humiliations he experienced under the roof of reactionary thought at that time. On this basis, the first goal of modernity was embodied in order to change the prevailing situation by creating social institutions that contribute to the management of the affairs of society, but there are gaps that control the latter, which creates conflict between members of society which creates a stifling of all efforts made.

Therefore, it is true to say that modernity has broken its promise to Western man in particular and the universal human in general to achieve happiness, as it has drowned all his entities in alienation, whereby he has become described as a single-numbered human, according to what the globalization system has produced, in an attempt to provide an alternative solution to save humanity from the stifling modernist paradoxes, but it quickly paved the ways that sought to provide the best for this person who was in a modern crisis, and as a result of the criticism and the dismantling that had always befallen it behind an exhausted, sprawling modernity, which necessitated the advancement of a project that would recreate a different path and re-establish a pioneering modernity, which brings us to the project of the French sociologist Alain Touraine (1829/2023).

Alain Touraine whose research was based on the civilization of the modern world (the Western world in general and the European world in particular) by analyzing the crisis that Western civilization has fallen into which took from the idea of infinite progress a doctrine for its political, economic, cultural and social dominance over all segments of the world, which

made it unique in its quality that it did not take from it. Except for the woes that have plagued a person throughout this period, hoping for a better situation because it is the reason for his fate.

Alain Touraine resorted to creating a new paradigm through which he sought to overcome the manifestations of the modernist crisis that exhausted the distressed modernist human being by returning to classical modernity which was based on the foundations of enlightenment, and trying to analyze, interpret, and interpret it with the aim of highlighting the reasons to which all the crises of Western society in particular, and other societies, led. In general, through comparisons between them, then moving towards clarifying that the components of modernity that existed in the recent past cannot be used because they are the cause of chaos. Today, they must be retrieved, evaluated, and included among the components upon which a new modernity is built, whose strength is inspired by the free human creativity that... It reshapes itself through awareness, as well as agreement and connection between the real actors and the prevailing regimes to establish a state governed by a just democracy, through a culture of peace, respect for religions, and recognition of the other.