جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
رسالة مناقشة لنيل شهادة دكتوراه علوم
تخصص الفلسفة.

الخطاب النقدي للحداثة عند مدرسة فرانكفورت
"دراسة تحليلية نقدية "

من إعداد الطالب
الشيخ ابراهيم مصطفى

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الأستاذ	الرتبة التعليم العالي	الصفة	مؤسسة الانتماء
بن شرقي بن مزيان	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران2
أنور حماده	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقرراً	جامعة وهران2
عبد الله عبد اللاوي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2
لخضر سباعي	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة مستغانم
بلعاليا دومة ميلود	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة الشلف
عبد القادر بودومة	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة تلمسان

الموسم الجامعي
2025/2024

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إهداء

أهدي العمل إلى أبي رحمة الله عليه.

أهديه إلى قبسي نوري وإشراقي... إلى أمي حفظها الله.

إلى شعلتي..حيث انتصافي و توهجي؛ إلى زوجتي الغالية.

إلى ميلادي؛وجودي متجدداً..إلى أبنائي "لُجين"و"عبد الإله".

إلى تمثلي من هم عضدي....إلى الأعزاء إخواني وأخواتي.

إلى المُختلف ....حيثُ ضِفاف الاكتمال.

كلمة الشكر

كلمة شكر

الحمد و الشكر لله أولاً وآخراً على توفِيقه وسدَّادِه.

أتقدم بأسمى معان الشكر والعرفان إلى الأستاذ "أنور حماده" على قبوله أولاً الإشراف على هذا العمل وعلى ما أمدنا به من توجيهات وإرشادات منهجياً ومعرفياً.

كل الشكر لأعضاء لجنة المناقشة على قبولهم مناقشة وإثراء هذا العمل،و الشكر موصول لجميع من ساهم معنا ودعمنا في إنجازه.

مقدمة

مقدمة

عبر السؤال الفلسفي عن حدود الوعي الإنساني ودرجات قلقه وحيرته الوجودية،وقد انعكست أثاره في صناعة التاريخ ضمن و تختلف تشكيلاته ومباحثه المترجمة له، ولتتجلى صوره على امتداد العصور و الأزمنة ضمن صيرورة ممتدة تظهر ملامحها من جراء ما بلوره الإنسان من علائق مختلفة مع ذاته ومحيطه، وهو كائن المعرفة في ظل ماله من مقومات لتحصيلها دون سواه،فكل معرفة بناها ترتبط بسياق التحولات التي أحاطت معيشه ضمن حركة تأثير وتأثر من الذات صوب الموضوعات ومنها نحو الذات ومن الفكر إلى المادة ومن المادة إلى الفكر،لذلك كانت صيرورة الفكر والوعي لاتنفصل عن واقع المعيش الذي سعى الإنسان نحو تحسينه باستمرار مناهضا بذلك كافة أشكال القهر والخضوع بدءاً من صراع أزلي مع الطبيعة بغرض إخضاعها والتفوق عليها طوال العصور، من هنا فإن سياق التحولات تاريخياً ارتبطت بظروف القهر وسبل التجاوز منه نحو الإلغاء، ولعل أبرز تجليات هذا الصراع ظروف القهر،تلك الصورة التي انتهت اليها اشكالها المعاصرة كأنماط مغايرة وأشد عنفاً تعبر عنها جدلية التقدم والقمع ممتزجة بثوب التقنية الحديثة وكنتاج لنزعة التقدم والانفجار العلمي بوصفها لبنات الانتقال نحو الأزمنة الحديثة.

تعلن لحظة الأنوار عن بوادر التجديد والتحول التاريخي لمنظومة متكاملة تشمل فكر وواقع الإنسان الغربي مفسحة المجال لسلطة الفكر وسيادة العقل في التاريخ وصناعته،و بوصفها قطيعة تاريخية يتم فيها التخلِ عن سلطة الهيمنة والتبعية للفكر وقواه ومقوماته ومنه فإن انبثاق مشروع الحداثة الغربي بأبعاده المختلفة،من حيث هو مشروع للقطيعة مع ظروف القمع والقهر السابقة ومن لحظة الكمون والسُبات والعتَم الفكري والتهميش للإنسان قرون طوال من جهة،ومن جهة أخرى يتأسس بوصفه لحظة تأسيسية تصوغ قيم بديلة ومنطلقات مغايرة تجتث بوادر القمع وتضع بدائل تاريخية للإنعتاق والتحرر،فقد ارتكزت الأنوار على تبني شعار العقل كمبدأ وجوهر مركزي يصوغ مختلف القيم في سبيل بعث تاريخي متجدد وأكثر انفتاحاً لقواه

وأبعاده خاصة التحررية من وضع الكمون إلى وضع الفعل والتجسيد وفقاً لشعارٍ يستهدف إرساء ثلاث قيم رئيسة وهي (العقلنة-الحرية-التقدم)،وبذا يتجسد الانتقال التاريخي نحو أزمنة الحداثة كحقبةً جديدة مغايرة، فالحداثة la modernité كمشروع تعلن عن بناء قيمي جديد من حيث تجلياتها المختلفة كبناء فكري ونسق سلوكي قيمي مغاير،يفسح المجال أكثر للحرية والازدهار عبر تحولٍ جذري لبنية الحضارية الغربية ماديا وفكريا، لذا نجد بوادر الانفتاح متجسدة ضمن فقد حركية التقدم العلمي بتحرر منظومة العلوم التدريجي من عقال الغيبيات والميتافيزيقا نحو تأسيس المنهج وعقلنة العلم وانتقلت مع هذه الحركية المجتمعات إلى العهد الصناعي في تنامٍ متزايد للتقنية ونزعتها في سبيل إتاحة حريات أكثر للأفراد.

يعد التقدم شعاراً أساسياً ركزت عليه الحداثة إذ يعبر عنها وهو يحيل إلى دلالة التجديد والاحتفاء يقتضي إحداث نقلةٍ جذرية ترفع الإنسان المعاصر من واقع القهر ومن موضع الهامش إلى مركزيته ككائن موجود متمركز كونياً مفعل ومبدع لليقم،بيد أن انعكاسات الواقع ومتغيراته قد افضت إلى واقع حداثي واقع متأزم بمفارقة تناقض الشعارات الحداثية ،فقد أضحت الحريات ممزوجة بالقمع و سلبت عقلنة العلم الإنسان إنسانيته في ظل نزعة في التشيؤ متصاعدة،جعل من أزمة الحداثة أشد تأثيراً بأساليب قهر جديدة خاصةً وأنها قد اطبغت بصبغةٍ من العقلانية الوهمية والزائفة،فقد غدت حركة التقدم رجعية في صراعٍ جدلي بين مطلب التقدم وإرادته مع أوضاع القهر والسلب المتنامية؛ ومنه فإن المآلات التي انتهى إليها مشروع الحداثة فرض ضرورة النقد والمسألة للمضامينه وتحليل مكامن الأزمة والضعف،فتبلورت حركة نقدية عبر مشاريع واسعة ومتعددة،ركزت اهتاماتها على ضرورة نقد سرديات الحداثة و تشخيص مواطن الضعف والخلل وعوامل الأزمة وسبل التجاوز بوصف ذلك يُعبر عن ضرورةً مُلِحة لمسائلة مضامين المشروع الحداثي في سبيل تجاوزٍ وتحررٍ تاريخي،تصحيحا لمساره أو طرح بدائل مغايرة تجاوزية، وقد ترجمتُ حركة النقد للحداثة ضمن عديد المشاريع الفلسفية و النقدية الكبرى على اختلاف ملامحها وتوجهاتها وحدتها من حيث الدعوة إلى

الإصلاح لدى بعضها والدعوة نحو الرفض والتجاوز لدى بعضها الأخر كما هو الحال مع حركة ما بعد الحداثة post moderne بوصفها تيار تفكيكي لقيم الحداثة رافض لتعاليمها ومفككاً عناصر ضعفها.وإن كنا نميز ملمحين لخطاب النقد الأول مهادن مصالح والثاني رادكالي رافض.

إن صور التعدد والتباين في خطاب النقد للحداثة وحدته وأدواته نلمحها ضمن مسار النظرية النقدية **لمدرسة فرانكفورت النقدية** "École de francfort " حيث تترجم فلسفتها حركةً وتراثاً نقدي انخرط تحت لوائها عديد الفلاسفة والمفكرين على اختلاف توجهاتهم وانتماءاتهم الفكرية والمتشبعين بالنقد الماركسي- سعياً لبلورة فلسفة اجتماعية تتخذ من النقد للواقع وظروفه منطلقاً أساسياً لمشروعها الفلسفي عبر أجيالها المختلفة والمتلاحقة منفتحة على العديد من الفلسفات والتيارات وبالأخص الفلسفة الكانطية والماركسية إضافة إلى الفرويدية، وكذا الانفتاح على الأعمال النقدية عند كل من العديد من هوسرل وهايدغر إضافة إلى(شوبنهاور ونيتشه) في ظل ماترجمته أعمالهم في نقد العقل و الميتافيزيقا.

تحاول المدرسة وتستهدف صياغة مشروعٍ نقدي يرتكز على النقد كمنهجٍ أساسي لخطابها الفلسفي يتغذى ويتشبع بتراث نقدي غني خلفه فلاسفة الألمان البارزين أمثال هيغل وماركس إضافة إلى كانط، من هنا يُصاغ خطاب النقد للمدرسة في سبيل مراجعة لإجراء مراجعة ومساءلة شاملة تمس كافة جوانب مشروع الحداثة الغربي كبنية قيمية ومعرفية ترجمت التحولات والمنعطفات التاريخية التي آلت إليها المجتمعات الغربية،فيحاول الوقوف على مواطن الأزمة ومستنطقاً أدواتها ومسبباتها بالوقوف على مكامنها وأدواتها،بغية تعرية خطابها وفضح زيفها في انقلابها على قيمها؛ تترجم الحداثة متأزمةً حالة انفلات من حيث أنه فشل في ترجمة الشعارات نحو مالا يجب أن يكون في ظل تأزم واقع المعيش وتراجع أفق الحرية والانعتاق ليفرز هذا الواقع أدوات جديدة وأشكال أخرى للهيمنة والقمع ممنهجة ومصطبغة بصبغة من المعقولية تجعلها أكثر شمولاً ونفاذاً،وبذا أضحى الإنسان في ظلِ هذه الأزمنة مقيد في أبعاده مع التنامي المتسارع في قوى الهيمنة لمبدأ التقدم

التقني وسيادة النزعة الأداتية،ينزاح العقل فيها من نزعته التحررية إلى نزعته الأداتي فيما يُعرف بسلطة العقل الأداتي " l raison instrumentale " فقد ساهمت في تنامي هذه النزعة هيمنة الخطاب الوضعي وهيمنته وتبنيها للخطاب العلمي، فعندها يغدو الإنسان وأبعاده عناصر للتكيم الرياضي تخضع لمحك التجريب والتكميم. لينزاح الخطاب أكثر نحو القيم المادية ومناهضاً لكل ماهو بعد روحي وإنساني متعال،مما يعكس حالة العجز للعقلانية في إدراك العمليات والتحولات الاجتماعية والإنسانية.

يسعى إذاً خطاب المدرسة إلى بعث روح التجديد النقدي،أو لنقل نحو انبعاث تاريخي متجدد لحركة النقد كضرورة هدفها فرض مساءلة شاملة لبنية المشروع الحداثي،لذلك فقد اشتغلت على محاولةٍ لبلورة نقدٍ تستفيد فيه من النظريات والأنساق النقدية الكبرى،في سبيل تجاوز لبعض أفكار كانط التي ساهمت في تأسيس العقلانية الحديثة وكذا أفكار الماركسية الأُرثودوكسية في تهميشها للذات الإنسانية،وغيرها من صور النقد والتجاوز،ليتجه بذلك طرح المدرسة فلسفياً خاصة ضمن جيلها الأول والثاني نحو محاولة البرهنة على أن عقلانية المشروع الغربي في شتى جوانبه، كإنتاج فلسفي علمي وكنظام اجتماعي تاريخي وكنسق قيمي سلوكي تؤلف جميعاً إيديولوجية قمعية شمولية تصب ضمن مسعىً واحد وهو تبرير التسلط.

تتضح معالم التنوع ضمن مابصمه روادها عبر اجيال متعاقبة،إذ يتجه عند هوركهايمر وأدورنو نحو نقد الثقافة التسلطية للمجتمع المعاصر من خلال مؤلفهما المشترك بعنوان **"جدل التنوير"** والذي تضمن مقولات نقدية لمشروع الأنوار بوصفه المسؤول عن وضع الأزمة التي همشت معانِ الوجود الإنساني تحت سلطةِ وقهر العقل الأداتي إذ جعلت من القيم الإنسانية ثانوية شيئية، تبين فيه أن سعي هذا المشروع للإنفلات من أسطورة القمع الميتافيزيقي إنما هي إعادة تأسيس لأخرى جديدة أشد قهراً وباسم العقل ذاته الذي قوض سبل وأفاق التفكير الإنساني الحر؛بينما يتأسس مشروع هربرت ماركيوز النقدي من خلال محاولة الاستثمار ضمن مرجعيات نقدية مختلفة والتوفيق بينها ضمن قالب موحد هدف من خلاله خلق مشروع نقدي أكثر فاعلية

بنزعة راديكالية، أين امتزجت آراءه بين الهيغلية والماركسية و الفرويدية أضفت خصوصيةً على نظريته النقدية من حيث مضامينها و من حيث أدواتها في نقده الجذري لبنية الحضارة المعاصرةكحضارةٍ تقنية متأزمة،وهنا يغدو النقد الاجتماعي ضرورياً لاستبطان مظاهر العجز فيها و تحرير قوى العقل من عقال ما أنتجه هو ذاته من قوى للهيمنة و السيطرة.

يجسد هابرماس يورغن هابرماس **Jürgen Habermas** (1929....) حلقة أخرى ضمن حركة الامتداد لمشوع النقد داخل المدرسة، اتسمت فيه نقديته بالثراء والتنوع من حيث روافدها ومشاربها في التشكيل وبروح تجديدية من حيث ما تضمنته من طروحات بديلة تجاوزية ومتممة لتراث سابقيه من الجيل المؤسس،فيحاول مشروعه النقدي القائم على فعل التواصل طرح بوادر تصالحية مهادنة لمشروع الحداثة مرممة لتصدعاته مقومة ومعدلة لمساره حفاظاً على أهميته كمشروع غير مكتمل،تعرض نظرية هابرماس النقدية تحليلاً لظروف الأزمة المعاصرة عبر تغلغلها لبنية مشروع الحداثة، سعى عبرها التوفيق بين تيارات النقد المختلفة للفلسفة الألمانية،وخاصة فلسفة كانط، مروراً بهيغل ماركس ثم نيتشه، يحاول فيها هابرماس صياغة نظرية في النقد أساسها التواصل،تتجاوز تاريخياً خطاب القهر والتسلط للعقلانية الأداتية،ومع صياغة البدائل المقترحة للتعايش مع واقع الحضارة المعاصرة كواقع للهيمنة والاستلاب،وفق نظرة تفاؤلية منفتحة ترفض سمة النقد التشاؤمي والراديكالي للجيل الأول.

تأتي هذه الدراسة غايتها لتحاول الوقوف عند الجوانب العريضة لمشروع الفلسفة النقدي لمدرسة فرانكفورت وإبراز النقاشات والتحليلات التي حظي بها سؤال الحداثة من منظورها،عبر استخلاص لفلسفات أبرز ممثيلها من الفلاسفة بالتركيز على أجيالها التأسيسية،من خلال ما تضمنه مشروعها من تشخيصٍ لوضع الأزمة الحداثي وتبيان مسارات التشكل التاريخية وبواطن الأزمة ومن خلال أوضاع القهر والاستبداد والقمع الإضافيين،وفي تقلص حدود الحرية مع توسع أشكال الصراع بمستويات من القمع

الزائد،كأوضاع منافية لشعارات الحداثة كمشروع حاول اجتثاث واقع الأزمة والتحول تاريخياً وجذريا صوب أزمنة جديدة تعود فيها السيادة للإنسان ككائن يتمركز الكون ويتسيده، لذا تفكيك خطاب الحداثة يمثل المنطلق في حركة النقد الذي بلورته المدرسة للحداثة فيضعها موضع تهمة، خاصة وأنها تطرح جدلياتها في التباين المطروح من حيث الغايات المعلنة والمستهدفة الرامية لتسييد الإنسان؛وبين الناتج من أثار سلبية وتسلطية ناتجة.

يصطف مشروع مدرسة فراكفورت النقدي بجانب المشاريع النقدية العديدة التي حاولت مساءلة مشروع الحداثة وتمظهراتها عبر تحليل خطابها ومضامينها المركزية،وقد انتهت إلى تبلور تيار مناهض ،وبمثابة لحظة تجاوز لها تمثل في مشروع مابعد الحداثة،فقد تناول نيتشه قيم ومبادئ الحداثة ضمن فلسفته محدثاً قلباً جذرياً للعديد من القيم المتهالكة في اعتقاده وذلك ما تعاطى معه أيضاً هايدغر محللا وضع الأزمة الحداثية عبر تهشيم لقيمها وقبله في ذلك أستاذه هوسرل عائداً بالأزمة إلى العلم كمنطلق غذى نموها.

يمكن القول بأن خطاب المدرسة النقدي يرتكز على محاولة تقفٍ لأثار الأزمة الحداثية،عبر جعل النقد للواقع الاجتماعي ولعالم المعيش أساساً ومنطلقاً لمهام الفلسفة، كما يروم أيضاً تعرية أوجه الصراع والتأزم في مشروع الحداثة خاصة في ظل تنامي النزعة العلمية والتقنية كنتاجٍ لمبدأ التقدم وتحرير العقل، وفي ظل تنامي وبزوغ أنواعاً جديدة من العنف والتهميش التي بلغت حد تهديد الوجود البشري عقب قيام حربين عالميتين ومنه دفعت الإنسانية ثمن التقدم في ظل تقويض متزايد للحريات الفردية،في ظل ذلك تتصالح هذه الأوضاع من القمع مع العلم لذا فإن خطاب النقد للحداثة يستحضر أشكال الهيمنة والتأيد التي تضمنتها كافة النزعات العلمية المادية المؤيدة لأيديولجيا القمع، وبالأخص الفلسفة الوضعية posivistisme وكذا الفلسفة الإمبريقية والتي حظيت بفسحة واسعة من النقد بوصفها تقدم غطاءا يدعم إيديولوجياً سياسة المجتمعات الصناعية المتقدمة،فقد جعلت الوضعية من العقل قوة محافظة كما تصورت أن مهمة الفلسفة الأولى هي تحليل الواقع

على ما هو عليه واتخاذ موقف مهادن وإيجابي منه، كما أن الوضعية في الوقت نفسه يشير إلى استبعاد كل اتجاه فكري رافض وسالب .وهذا بالرغم من أن بدايات بعض حركات الوضعية قد انطلقت في بداية الفلسفة الحديثة كحركات ثورية مناضلة انتقدت التصورات الدينية المتعصبة والميتافيزيقية فقامت بدورٍ تحرري للإنسان من قبضة الإيديولوجية.

من خلال المنطلقات المشار اليها فإن إشكالية بحثناعبر هذه الرسالة ترتكز أساساً على محاولة استحضارٍ لجوانب المشروع الحداثي في تشكلاته وبياته القيمية وخطاباته المختلفة،وعبر التركيز على بوادر الأزمة فيه وتصدعاته،عبر استحضارالانتقادات الفلسفية المختلفة في نقدها لمشروع الحداثة،مع التركيز أساساً على فلسفة مدرسة فرانكفورت النقدية وبالأخص عند جيلها المؤسس والثاني،مع استحضار تجليات خطاب النقد لتيار ما بعد الحداثة في ارتباطها التاريخي بمشروع الحداثة بعدما تأسس خطابها النقدي على محاولة للتجاوز عبر استنطاقٍ ومراجعةٍ لقيمها والوقوف عند مكامن الأزمة،من هنا فإن إشكالية بحثنا تتأسس كمحاولةٍ للوقوف على ملامح فلسفة فرانكفورت النقدية ضم جوانبها الأساسية،فإذا ما اعتبرنا خطاب النقد للحداثة ذا تراكمات أنتجتها تيارات فلسفية متباية الطرح وصولاً لتيار مابعد الحداثة،عندها نقول ماسِماتُ وأيُ اسهامات لدى مدرسة فرانكفورت النقدية للحداثة؟ أو لنقل كيف استحضر خطابها النقدي وفكك أو عالج أزمة الحداثة؟ وماذا بعد النقد؟ أي أفق واستشراف تاريخي ؟الحداثة مشروع للتجاوز أم للترميم ؟ إضافة لذلك تهدف الدراسة نحو الخوض في علاقة الحداثة بما بعد الحداثة وكذاصيرورة التشكل التاريخي لبية المشروع الحداثي وتصدعاته؛مع الخوض في عديد الفرضيات الجزئية الأخرى ذات الصلة والتي احتوتها فول الرسالة.

من أجل تحليل مضامين البحث وإشكالياته،اعتمدنا على أربع فصول رئيسة يتضمن كل منها ثلاث مباحث وهي كالأتي:

الفصل الأول بعنوان: الحداثة مشروع للنقد-المخاض وبوادر التشكل. بينما كان الفصل الثاني بعنوان: مرجعيات خطاب الحداثة وبوادر الأزمة. أما الفصل الثالث فحمل عنوان: مدرسة فرانكفورت الفلسفة ومهمة النقد. في حين حمل الفصل الرابع عنوان: وضع ما بعد الحداثة النقد للتجاوز.

بخصوص أسباب اختيار الموضوع فإنها ترتبط بميولٍ و رغبة شخصية للاهتمام بالفلسفة الغربية المعاصرة ومشاريعها النقدية من حيث اعتبار مشروع الحداثة مشروع نقدي وما خلفه من أثار أنتج بدوره خطاباً نقدياً ارتدادي. هذا فضلاً عن كون الموضوع ذو راهنيه ويمثل انشغالاً فلسفياً للعديد من الفلاسفة ونظراً لامتدادات تأثيره نحو فسحات فكرية خارج حدود الفلسفة الغربية كالفكر العربي.

أما عن **منهج الدراسة** فقد حاولنا توظيف ما يوائم موضوعها ليكون المنهج التحليلي النقدي المنهج الأساسي للدراسة. أما عن **صعوبات الدراسة** فكما هو الشأن في كل بحث واجهتنا صعوبات تمثلت في بنية الموضع ذاته من حيث كونه موضوع شاسع ومتشعب مما اضطرنا إلى تقليص مجاله والاكتفاء بجوانب محددة، إضافة إلى ما واجهناه من تعقيدات خاصة بترجمة بعض المتون والمراجع والمصادر الأجنبية إضافة إلى بعض العراقيل الأخرى.

يأتي انشغال الرسالة هنا ليندرج كتتمة لدراسات سابقة عالجت جوانب مقاربة ارتبط اهتمامها بنقد المشروع الغربي، نذكر منها استشهاداً لاحصراً: الدراسة المعنونة "الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي"لصاحبها محمد جديدي عن جامعة قسنطينة للموسم الجامعي 2006/2005. وكذا الدراسة المعنونة ب" تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس.قراءة نقدية للايدولوجيا للبرالية الغربية المعاصرة"لصاحبها أحمد عطار عن جامعة وهران للموسم الجامعي 2011/2010. وغيرها من الدراسات الأخرى.

تأصيل مفاهيمي

***تأصيل مفاهيمي:**

***1 مفهوم الخطاب: Le discours:** خطب يخطبُ خطيباً ويُعرف بأنه مراجعة الكلام إذا خاطب مُخاطبه بالكلام مخاطبةً وخطاباً وهما متخاطبان[1] كما انه يشير إلى قيام صورة تواصلية تحمل موضوع ودلالة بين ذوات متماثلة وفق أدوات يوظفها حيث لا تستقيم بدونه،وقد يحيل أيضا إلى دلالة تناول لغوي بيني تبادلي داخل نظام لغوي معين له ضوابطه تعكس اندماجا بين عناصره المندمجة ضمن سياقات معينة،ووفقاً له فإن مصطلح الخطاب لا يكاد يخلو أي حقل معرفي منه إذ يصطبغ بأسلوب وخصائص حقل الانتماء ويتبنى دلالته فنجد الخطاب الديني،السياسي،الاجتماعي،التاريخي،الأدبي وغيره.

وقد بين القرآن الكريم مدلول الخطاب ضمن إشارات وتوصيفات متعددة إما بصيغة المصدر أو صيغة الفعل.*وقد عرفه إميل بينفست " انه كل ملفوظ يشترط متكلم ومستمع،فعند الأول نية التأثير على الثاني بكيفية ما"[2] ويفهم حينها أن الخطاب بنية دلالة يتبادلها أطرافه مُلقٍ ومُتلَقٍ في صورة فعل تبادلي يوظف لغة ما متوافقة تفيد التواصل،غير انع يجب التنويه على أن التواصل لا يمثل غرض الخطاب الوحيد وان كان أساسيا ومشترك في كل أشكال الخطاب فيتعداه إلى تحقيق أغراض أخرى مادام فحوى الخطاب نابع من وعي وقصدية،إن تاريخية المفهوم تؤكد على عدم إجماع لتحديد قارٍ وثابت له قياسا لاعتبارات منها اختلاف الروافد وتباين المعنى تاريخيا،لكن وبالرغم منه فان هناك توافق على ضوابطه التي يقوم عليها،كتوافر أطراف الحوار وموضوع له، ومن هنا يغدو الخطاب ذلك المجال الذي تكتسب فيه الوحدات اللغوية التي يريد إرسالها إلى المتلقي عبر شبكة من التراكيب البنيوية المضبوطة في ظروفٍ مادية معينة.[3]

---

[1] ابن منظور،لسان العرب،ص855.

* انظر احمد عبد الكريم احمد،فلسفة النقد من الإجراء إلى النظرية، عالم الكتاب الحديث، الاردن2001.ص07.

[2] المرجع نفسه، ص08.

[3] المرجع نفسه،ص13.

واعتبارا من أن الخطاب يقدم فحوى ويفصح عن دلالة مستهدفة فإن سائر حقول المعرفة الإنسانية تاريخيا حررت خطابات تعكس أنماطها وأدواتها،ولعل حقل الأدب ابرز ميدان حضر فيها مدلول الخطاب من حيث التوظيف ومن حيث كونه شكل ميدانا خصبا لتطور المفهوم تاريخياً،فمن دلالاته انه مجموع نصوص لتعابير تتحدد بوظائفها الاجتماعية ومشروعها الإيديولوجي وقد مثل النقد رافداً خصباً لتوظيف الخطاب (خطاب النقد).

إن مفهوم الخطاب يعد من المفاهيم الأساسية الشائعة وسط حقول معرفية شتى فيتقاطع الأدبي بالفلسفي والفلسفي بالنقدي إن المفهوم له حضوره الأساسي في ميدان العلوم الإنسانية ككل.لقد نشأ المفهوم بداية ضمن الحقل الأدبي أين تقاطع الأدبي بالنقدي ثم ليمتد حضوره إلى معارف أخرى كعلم الاجتماع والتاريخ والنفس وغيرها.لقد أضحى البحث في الخطاب الأدبي وصلته بالنقد يستحوذ على اهتمامات دارسي اللغة والأدب منذ بداية القرن العشرين بفضل ما تقدمه الحقول المعرفية الجديدة كاللسانيات والأسلوبية والسيميولوجية من مصطلحات وأدوات إجرائية تسهم في مقاربة الأثر الأدبي بعيدا عن المقولات النقدية التي كانت مستعارة من كل الحقول إلا حقل الأدب[1].إن الخطاب النقدي يستمد مقوماته وأدواته المنهجية بوصفه خطابا إنتاجيا يحاور النصوص من خلال نصوص أخرى ينتجها ويستمدها من خلفيات فلسفية وعلمية ومن سياقات تاريخية واجتماعية وثقافية،هذا إلى جانب استفادته من علوم متعددة كان لزاما عليه ان ينفتح عليها ويستعير أدواتها ومصطلحاتها وبذا فانه يمكن القول على انع بناء متراكم تجمعه لبنات مختلفة تنوع نصوصه وأحكامه النقدية.

وفي سياق التوظيف الفلسفي فان مدلول الخطاب حضر بشكل مركزي في فلسفة ميشال فوكو ()عكسته أعماله المختلفة والممتدة وبالأخص كتابه (أريكيولوجيا المعرفة)أين يبحث فوكو عن تأثيرات الخطاب

[1]أحمد عبد الكريم أحمد،مرجع سابق،ص20.

في علاقاته مع السياقات العديدة التي تربط الفرد، فيحاول فوكو التأسيس لنمط جديدي في تحليل الخطاب من خلال السياق المعرفي والاجتماعي والحضاري الذي تظهر فيه[1].يدعو فوكو نحو ضرورة التحرر من الصورة النمطية لمدلول الخطاب وربطه بمفهوم السلطة (peouvear) بوصفها هيمنة وتحت تأثير الرغبة إذ يبدو الخطاب له ظاهرة بسيطة لكن أشكال المنبع الذي تلحقه تكشف باكراً وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة والسلطة..الخطاب ليس فقط ما يظهر أو يخفي الرغبة لكنه هو أيضا موضوع الرغبة ومادام الخطاب ليس هو فقط ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة لكنه هو ما نصارع من اجله وما نصارع به وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها.[2]

عندها يتضح لنا أن الخطاب بمنظور فوكو ينتقل من مجرد كونه موضوع رسالة بسيط بين عناصر إلى سلطة ذا تأثير تستهدف تحقيق غايات،يمارس الخطاب تجسده وحضوره داخل حقول معرفية ومجالات متعددة فليس منحصراً في قالب اللغة وحدها وإنما ينخرط في سياقات معرفية عديدة[3] هذه التأثيرات تنكشف لدينا من خلال عرض تحليلي لبنية الخطاب أين حدد فوكو الضوابط والمبادئ الأساسية التي يتم وفقها تحليل الخطاب منها:1 مبدأ القلب وهو أن نتعرف على منبع الخطابات وعلى مبدأ إفرازاتها واستمرارها عبر الأوجه التي يبدو أنها تلعب دورا ايجابيا كالمؤلف والفروع المعرفية وإرادة المعرفة.

2 مبدأ عدم الاتصال وفيه يتعين معاينة الخطابات على أنها ممارسات غير متصلة تتقاطع وتتقارب أحيانا لكنها تتجاهل بعضها أيضا وتستبعد بعضاً"[4]

3مبدا الخصوصية ويعني أن لا نذوب في لعبة دلالات مستبقة أو نتخيل أن العالم يصوب نحونا وجها يمكن قراءته وجها لم يبق علينا سوى أن نفك رموزه إن العالم ليس طوع معرفتنا ليس هناك سلطة فكرية سابقة

[1] أحمد عبد الكريم أحمد،مرجع سابق،ص15.
[2] ميشال فوكو،نظام الخطاب،ترجمة محمد سبيلا،ص5.
[3] المرجع نفسه،ص24.
[4] المرجع نفسه،ص24.

على الخطاب تهبوه لصالحنا يجب تصور الخطاب كعنف نوقعه على الأشياء،وعلى كل حال كممارسة نفرضها عليها وضمن هذه الممارسة يمكن آن تجد أحداث الخطاب مبدأ انتظامها[1].

4 قاعدة الخارجية أين لا يجب أن ننطلق من الخطاب نحو نواته الداخلية والمخفية،أي نحو قلب فكرة أو دلالة يمكن أن تظهر فيه؛ بل نذهب انطلاقا من الخطاب نفسه وانطلاقا من ظهوره وانتظامه نحو شروط إمكانه الخارجية أي نحو ما ينتج من الفرصة لظهور السلسلة المعرفية لهذه الأحداث وما يرسم لها حدودها[2]

***مفهوم الخطاب النقدي:** مر بنا سابقا التأكيد على تعدد مدلولات الخطاب بتعدد سياقاه ومجاله ولعل خطاب النقد أخصب ميادين الخطاب بما هو أداة أساسية تستدعيها سائر حقول المعرفة تأسيسا ومراجعة ومسايرة إذ لا تقدم أو تجديد دون نقد؛عندها فقد لزم علينا بداية المرور على مفهوم النقد وضبط مدلوله.

النقد critique يتناول لالاند المفهوم في معجمه تحت دلالة أنه حكم يهدف إلى فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه أو عليها حكما تقويمياً تقديراً بوجع خاص،وثمة نقد جمالي وفني ونقد الحقيقة (منطقي)وقد كان كانط حدده بأنه الحكم المناقض وينطلق النقد إما على اعتراضٍ أو استنتاج، وإما على دراسة إجمالية ترمي إلى دحض أو إدانة عمل ما[3] وفي عموم التوظيف الفلسفي لمصطلح النقد فانه يحيل إلى دلالة إدانة كل موقف يقر بجاهزية المعرفة وثبوتها إما تاريخيا فان النقد جسد حضوره داخل كافة الأنساق الفكرية وبما انه فعل مراجعة ومساءلة يفيد التأني والمحاذرة في قبول الأحكام بوصفها نهائية لا تراجع وبما أنه فعل معاندة فان انبثاق الفعل لا يمكن تحديده بدقة ولكن يمكن الجزم بكونه فعل إنساني صاحب وجوده وأنماط تفكيره عبر العصور باعتباره حركة واعية دالة على التوالد الفكري.أن النقد بوصفه ممارسة فقد تم تداوله تاريخياً بوجود الإنسان بوصفه ناقدا بالماهية حيث يكون هو احد أدوات التفكير وصوره،وكان حضور النقد أساسيا داخل انساق الفكر

[1] ميشال فوكو،نظام الخطاب،مرجع سابق ،ص29.28.

[2] ميشال فوكو،نظام الخطاب،مرجع سابق،ص29.

[3] لالاند اندريه،معجم المصطلحات الفلسفية النقدية والتقنية، المجلد 01،تعريب خليل احمد خليل،عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان،طبعة2001،02،ص237-238.

الفلسفي بدءا من الإغريق مرورا بالنهضة العقلية الإسلامية وصولا إلى فترة التفكير الحديث والمعاصر،وبالطبع فان هذا الامتداد المتعاقب والمتباين لحقب التفكير الفلسفي عكس تباين في مستوى وحدة فعل النقد في كل مرحلة من جهة،ومن جهة أخرى لوصفه إرساء مرحلي جديد لدى كل حقبة تبتغي قطيعة عن النمط السابق،ولو أردنا الحكم على فترة القوة والحضور الفاعل لممارسة النقد ما شهده الفكر الغربي من انقلاب فكري جذري عبرت عنه حقبة الأنوار كمشروعٍ للتحديث وانفكاك من قيود الوصاية والهيمنة الفكرية،و بعدها ماشهدته من امتدادٍ مع حقبة ما بعد الحداثة عبرت عنه مشاريع فلسفية كبرى لدى كل من بيكون.ديكارت.كانط.ونيتشه وغيرهم ثم إن جميل صليبا يعرفه في معجمه بأنه الانتقاد وهو النظر في قيمة العقل من حيث هو ميزان توازن به أفعال الإنسان[1] عنده يتبدى المفهوم من حيث كنهه على انه ذات الحكم الذي يرفض كل ما هو جاهز وكل ما هو وصاية فكرية في صورة أحكام وتصورات ما لم تخضع لميزان التمحيص وما يقتضيه ذاك من تعديل ومناقشة.إن النقد هو احد صور التفكير التي تستخدم المعرفة المنطقية سواء التي تتعلق بالقضايا من حيث الصدق أو الكذب أو التي تتعلق بالاستدلالات المنطقية بنوعيها ومتى تكون خاطئة وتستخدم هذه المعرفة لتقرير ما ينبغي أن يعتقد فيه المرء أو ما يقوم بفعله.[2]

النقد فلسفيا: لعل البحث في صورة العلاقة بين النقد والتفكير الفلسفي فانه ليس من المبالغ وصفهما بالتطابق ذلك أن النقد جوهر التفلسف والسمة المميزة للتفكير الفلسفي وما يقتضيه ذلك من شك وتساؤل وحجاج،لقد امتزج النقد تاريخيا بمشاريع نقدية فلسفية على امتداد تاريخ الفكر لذا فليس بحركة منعزلة إذ نشهد حضوره مع سقراط حينما أعلن الشك في الثابت من الحقائق ودعوة العقل إلى رسم معالم معرفته ذاتيا عبر تفكير حر وناقد،بينما اعتبره هيرقليطس من قبل على انه أساس بناء العالم ويمثل الصيرورة للتاريخ،كما اعتمده أرسطو أساسا لنظريته العامة في تفسير الموجودات حيث انطلق من نقد أفكار أفلاطون والسابقين عليه،على اعتبار أن كل حقبة فكرية تصور حقبة جديدة تمارس قطيعتها مع الماضي؛ النقد كإجراء لا ينبغي

[1] جميل صليبا،المعجم الفلسفي،الجزء الأول،الشركة العالمية للكتاب،بيروت،دون طبعة1994،ص176.

[2]عصام زكرياء جميل،المنطق والتفكير الناقد،دار المسيرة للطباعة والنشر،الأردن،طبعة الثانية2012،ص95.

اختزاله ضمن صورته النمطية السطحية بوصفه مجرد فعل معاندة وهدم ورفض وإنما بوصفه فعل بناء وتأسيس وتجديد،عندها نصف فعل النقد في عمقه انه نقد من اجل التجديد والبناء والمسايرة لا بوصفه نقد من اجل ذاته؛يقدم النقد البديل مع نفس اللحظة التي يعلن فيها الممانعة والرفض فهو فعل امتداد ومسايرة لمشروع الفكر ككل.

لعل حركة الفكر خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر فقد سميت هذه الفترة بعصر النقد أوربيا قد شهدت ملامح انطلاقة لحركة نقدية جذرية وواسعة أين نادت هذه الحركة نحو ضرورة التحرر من أنماط وقيم التفكير الموجه والذي قيَّد الإنسان الأوربي تحت أغلال الفكر الكهنوتي عقودا طويلة،جسدت هذه الحقبة ما يعرف بحقبة الأنوار بوصفها لحظة تحرر إنساني و انعتاق تاريخي يعلي سلطة العقل وينشد قيم التقدم والتحرر والمساواة من هذا المنطلق تبلور النقد كفعل لحركة تاريخية أعلن عنها مشروع الحداثة الغربي بوصفه مشروع نقدي يرمي إلى تأسيس قيمي جديد معرفي واجتماعي و باعتباره مشروع فكري قيمي تاريخي ينشد انقلابا على القيم السابقة ويرسي دعائم قيم جديدة دينيا فلسفيا وسياسيا وقد تبلورت ملامح النقد الفلسفي لمشروع التحديث الغربي عبر انساق فلسفية كبرى داخل فلسفة ديكارت* و كانط هيغل ماركس وصولا إلى نيتشه.

ولعل أبرز الإسهامات النقدية الأشد تأثيرا وامتدادا في الحقل الفلسفي يبرز النقد الكانطي حيث ساهم كانط بنظريته النقدية تأصيلاً مفاهيمي للنقد إضافة إلى النقد الماركسي الذي جعل منه فعلا متصل بالواقع في تشخيص جوانبه التاريخية والاجتماعية والسياسية ومحاولة التغير والرقي بهذا الواقع،ينسحب تأثير الفلسفة النقدية الكانطية والماركسية على ما تلاها من فلسفات بعدها إما بإحدى المرجعيتين أو عبر الدمج بينهما وعل

*فعل ديكارت فلسفته النقدية القائمة على آلية الشك الرامية إلى تحطيم فكرة البداهة والاستغناء عن كل موروث معرفي خارج عن حدود تمحيص العقل وأحكامه،وبذلك رفض كل أشكال الوصاية وشك ديكارت يدعو إلى تحرير العقل من التبعية وجعل سلطة التفكير والتقرير سلطته المستقلة،ولذا نجده يؤسس معالم منهج معرفي يحاكي دقة المنهج الرياضي ينطلق من الشك في كل ماهو جاهز،وبالمقابل فان بيكون دعا إلى القطيعة مع تراث الفكر المتافيزيقي الكهنوتي عبر نقد يستهدف تحطيم أوهام المعرفة لدى الجموع والتي سماها بأوهام الكهف وأوهام المسرح وكذا أوهام المسرح،ويطرح بذلك بديلاً يبتغي إرساء معالم معرفة عملية دقيقة تقترن بأسباب قريبة وبإحداث الواقع من خلال وضعه معالم المنهج العلمي القائم على الملاحظات والتجارب.

هذه الصورة الأخيرة ما نجده ماثلا في الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت عبر أجيالها المتلاحقة حينما عملت على الدمج بين النقد الكانطي والماركسي- في سعيها تفعيل نقد تاريخي واجتماعي لأوضاع الحضارة الغربية المتأزمة،أما فلسفة نيتشه النقدية فحضورها مركزي وقد مثلت تبويبا هاما للخطاب النقدي للحداثة باعتبار أن نقده للحداثة شكل مرجعا لباقي الفلسفات الأخرى المناهضة والناقدة لخطاب الحداثة وقد استهدف بذلك العقلانية الغربية وما تقوم عليه من دعوى فرض عقلانية تأملية والنزوع نحو الأنسنة.

إن حركة النقد وتطوره جعلته أكثر صلابة وقوة منهجية من حيث أدواته التي سعت كل مدارس النقد الفلسفة الحديثة وضعها واحترامها من حيث هو حالة امتناع ورفض ومساءلة ومن حيث انه تأسيس وصياغة بدائل تاريخية للوضع القائم،ذلك أن المهمة التاريخية والنظرية وكذا السياسية للفكر النقدي < بمساءلة البداهات>وكشف تداعيات "الدوكسا" " DOXA " السائدة وحلحلة اطر التفكير والمناقشة التي تستهدف تعليب عقول الناشئة واستلاب الإرادات والتشويش على حرية الكائن وإلهائه بمظاهر الأمور وإغراءات الاستهلاك وإخضاعه لما يستفز الإدراك والانفعال.[1] يستدعي الفكر النقدي إذا تمثلات فكرية تخترق الحدود وتستنطق المبهم والمنغلق كما انه سعي للانتقال البيني المزدوج من العيني إلى المجرد ومن المجرد إلى العيني إذ يبتغي في ذلك الدقة والتريث في قبول واستصدار الأحكام قبل التحري المتسلح بالأدلة والبرهنة،لذلك فان النقد لا يكتفي بمساءلة خارجية وإنما يوظف مساءلة داخلية ذاتية تبتغي المراجعة وفحص أدواته المنهجية ومدى نجاعتها عنها تستقيم أدواره التاريخية في فرض التغير والتجاوز.

مفهوم الحداثة: *Modernité*

تبدو عبثية في البداية كل محاولة تستدعي ضبط و تلفيف مفهوم صياغي دلالي للحداثة ثابت ومحدد يعبر عن مدلولها،إذ أن كل محاولة لذلك سرعان ما تصطدم بمعاندة في الإفصاح وانغلاق في بوتقة الضبابية،وهذا ما يشكل منطلق إجماع من قبل الباحثين والمفكرين فللمفهوم هنا إرهاصات وتجليات سبقت تشكله عبر امتداد

[1] احمد عبد الكريم احمد،في النقد الفلسفي،مرجع سابقص11.

تاريخي،إذ يرجع العديد من المفكرين أن إرهاصات ظهور الحداثة وتوظيفها ضمن حقل الأدب والفن بأوربا تحديدا لذا فليس من السهل حصر مفهوم قار للحداثة بوصفها مجرد فكرة عابرة وحسب بقدر ما أن دلالاتها متشعبة ومعانيها تركيبية وذلك نظير اعتبارات عدة منها: أولا اعتبارها حدث تاريخي يعكس حالة ممتدة لا بوصفها وضع منعزل وبذلك فان أحكام التغير للسياق الزماني والمكاني لا يضفي استقرارا على مفهومها،ثانيا ارتباط المفهوم بصور ومحطات ومجلات حياتية و قيمية إنسانية متشعبة يجعله مفهوم يتوزع على شتات متنوع.هذا بالإضافة ثالثا إلى عامل الاستضافة المختلف الذي يمارسه كل فيلسوف عليها أو مفكر فيطرح تعريفاً خاصا لها، فالحداثة مفهوم متشابك ومتداخل ومضطرب فلا تقبل عندها تعرفا جامعا مانعا من هنا يأتي الإجماع في تعذر إحاطة مفهوم الحداثة دلاليا لدى جموع المفكرين والفلاسفة،غير أن ذلك لم يمنع من سعي البعض وضع تعاريف في صورة مقاربات تعكس في ألان ذاته ذلك التعدد الذي عارض اندراجها ضمن تعريف موحد فقد أخذت تعاريف قياسا للتعاقب الزمني وقياسا لتعاريف الفلاسفة لها.

إذا حاولنا ضبط المفهوم في دلالته اللغوية فان كلمة حداثة Modernité في اللغة العربية مشتقة من الجذر (ح د ث) و حدث الشيء يحدث حدوثا و حداثة ، و حدث الأمر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أي أوجده و المحدث هو الجديد من الأشياء،كما تشير أيضا إلى معنى الابتداء و إلى أول الشيء، و في اللغة حدِثان الأمر بالكسرة أوله وابتداءه كحداثته[1] كما أن الحداثة تشير إلى مفهوم مشتق من الجذر اللاتيني Moudus بمنعي الشكل أو الطريقة التي تكون علامة للشيء ومنها أخذت كلمة الموضة دلالتها في اللسان الفرنسي والحداثة كما ورد في معجم أكسفورد هي " استعمال طريقة في التعبير أو خصوصية في الأسلوب أو هي ميزة غريبة في صنعة ما مما يميز الأوقات الحديثة أو الأزمنة العصرية"[2] تتبدى بهذا المفهوم الحداثة إذا على أنها إبداع وتأسيس غير مألوف يطبع الزمن الحديث وذلك ما يعكس إحدى أوصافها إذ تحيل إلى معنى الزمن

[1] أنظر أكثر ابن منظور،لسان العرب،(الجزء الثاني)، دار صادر لطباعة و النشر، دار بيروت لطباعة و النشر، بدون طبعة، ص 131.

[2] The Oxford english dictionary,1933.vol :vi,p573.

والتحديث الذي يفيد التعاقب والتسارع والابتكار بعد إحداث القطيعة مع أزمنة الماضي ومغايرتها؛تجدر الإشارة إلى أن هذا النوع من التحديد لمعنى الحداثة قد يضعنا أمام أشكال وتجليات متباينة لها عبر امتداد التاريخ فكل تجاوز يعتبر تأسيس جديد ولذا فان مشروع الحداثة ذاته عايش أشكالا عدة على اعتبار إن النقد رافد أساسي تبتغي من ورائه الحداثة تجسدها الواقعي وتفعيل قيمها ووضعها موضع مساءلة ورفض في حالة الانحراف عنها،هذا الذي نلحظه ضمن حركة النقد الواسعة التي طالت مشروع الحداثة الغربي على اختلاف صيغه سوءا تلك العدمية() الرافضة لقيمه أو تلك المحافظة الرامية لإصلاحه وترميمه،وهذا الذي ارتكزت عليه حالة مابعد الحداثة POST MODERNETE والتي تجتمع في كون قيم الحداثة كشعار لم تجسد في الواقع بقدر ما أنها أسست لقيم بديلة ومنافية فمن قيم العقل والحرية والمساواة نحو قيم اللاعقلانية والتميز وتفشي الحروب وخلق التباين بين دول الشمال ودول الجنوب،فمن سعي للاجتثاث والقطيعة إلى تأسيس أخر بإشكال جديدة وأشد.

كما انه يحصل تلاقي وإجماع في وصفها بالحديث القائم في مقابل ماهو قديم،فهي بذلك تحمل معنى التتابع والفصل المرحلي بين الحقب التاريخية المتعاقبة إن هذه التعديدية في إضفاء معنى للحداثة جعل البعض ينظر إليها من زاوية الامتداد لا من زاوية الاستقرار وهذا الوصف الذي يلبسه هابرماس (1922-...) HABERMASلها بوصفها ذلك المشروع الناقص او الغير مكتمل.

إن ابرز تعريفاتها تعريف هابرماس لها " إن كلمة حديث MODERNE استعملت الأولى في القرن الخامس بهدف التمييز بين الماضي الروماني والوثني من جهة والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى- زمن طويل على الاعتراف به رسميا من جهة أخرى فالمفهوم يعبر دائما عن وعي عصر- ما يجدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث.[1] كما هي انقطاع عن الماضي وانفصال عنه بما تحمله كلمة انفصال من دلالة. في حين يعرفها الشاعر الفرنسي- بودلير BOUDLIR على أنها تلك

[1] هابرماس يورغن،الحداثة مشروع ناقص،ترجمة د.بسام بركة،ص42.

الحركة والحالة التي شملت وطبعت ميادين عدة أنها في تقديره: المؤقت وسريع الزوال والجائز هي نصف الفن بينما الأبدي والثابت هو النصف الأخر.[1]عندها تبرز الحداثة بأنها حركة تغير وانفلات من وضع سابق تبتغي معه إرساء وتشيد جديد يرفض حالة السائد.ان الحداثة تفصح عن نفسها بوصفها حدث في الوجود له استحضاره كحدث وقع أو قابل للحدوث،الحداثة هي حدث محدد بضوابط الزمان والتاريخ خاصة إذا ما تم النظر إلى الحداثة بوصفها حقبة زمانية حادثة في الزمن في مقابل حدث أخر مغاير[2].كما تحمل الحداثة أيضا دلالة التحديث الذي يشير إلى مجموعة من العمليات التراكمية لتنمية قوى الإنتاج وتطويرها ويصف احد الباحثين الغربيين عملية التحديث بأنها ذلك التحول والانتقال من المجتمعات التقليدية البسيطة إلى المجتمعات الحديثة المعقدة تكنولوجيا،ويعبر عن ذلك بالتصنيع الذي يعتبر تحولا من الزراعة المعيشية إلى زراعة المحاصيل النقدية ويعد التحديث مفهوما تطوريا،إذ ينظر إلى المجتمعات باعتبارها تمر بمراحل معينة وتصل في النهاية الى مجتمع صناعي حضري منظم.[3]

إن التباين والاستقرار المفهومي لضبط مفهوم الحداثة وغياب حالة الإجماع مرَّده أيضا إلى وفوده كمصطلح على سياقات وأبنية لغوية عديدة غربية وغيرها حينها لا نغدو أمام حداثة واحدة مستقرة كنموذج حيث يرى ايزنستات أن فكرة الحداثة المتعددة تفرض أن أفضل الطرق لفهم العالم المعاصر هي ان نراه بوصفه قصة عمليات مستمرة من التكوين وإعادة التكوين لبرامج ثقافة متعددة[4].من هذه الزاوية تتبدي لنا الحداثة باعتباره حدث تاريخي ووضع غير مرتبط بالحيز الأوربي قياسا لمشروعها الحداثة المعلن ولا بوصفها النموذج لكل حداثة،إذا ما كانت الحداثة حدث تاريخي تستضيفه تحولات الواقع الإنساني على اختلاف أطيافه وقيمه التي تكونه عندها جاز القول لدينا بالحديث عن حادثات عوض حداثة واحدة يجري مسح

[1]جياني فاتيمو،أعداء الحداثة ،مرجع سابق ص19.

[2]انظر،محمد جديدي، في الحداثة عند هشام شرابي دلالات الواقع والمستقبل،أعمال ندوة،النقد الحضاري بين الاختلاف والحداثةص134.

[3]جياني فاتيمو،أعداء الحداثة،ص23.

[4]انظر المرجع نفسه،ص134.

مدلولها على صعيد عالمي مشترك،هذا كله تأكيد على أن الحداثة تجسد لحظة صيرورة في التاريخ وارتحال غير ثابت لا لحظة سكون وبوصفها حدث تراكمي لا يستقل عن سياقاته القيمية التي تؤلفه.

يصف جون بودريار(1929-2007) G.BOUDRIAR الحداثة بقوله انها ليست مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا أو حتى مفهوما تاريخيا،إنها نمط حضاري خاص يتعارض دوما مع نمط التقليد.[1] لكن وفي المقابل فان هذه الصورة للحداثة لا يمنعها من تبني قيم ومبادئ مشتركة خاصة ما تعلق بالحداثة الأوربية أبرزها قيم العقل والتحرر والدعوى إلى التقدم والقطيعة مع قيم الماضي والسائد بوصفه وضع متأزم،إن الحداثة تؤسس حضورها بوصفها ذلك التراكم الغني والزاخر الذي عبر عن حركة بناء فلسفية انبنت على فكرة الأنا كذات واعية مفكرة وكونية تضطلع مسؤولياتها التاريخية تجاه وجودها،الحداثة إعلاء للذات بوصفها وجود ثابت ومركزي إنها شرخ مفاهيمي وقيمي لما كان سائدا نحو تأسيس مغاير.إنها انتقال من ثقافة < محاذاة الطبيعة> الى ثقافة< السيطرة على الطبيعة> ومن< ثقافة النواميس> و< الأسرار> و< والعلل الغائية> إلى ثقافة < القوانين الرياضية> و< السببية العقلية>.[2] فالحداثة مرتبطة بوعي ضمن شرطها المتمثل بسيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع وفي رغبته المستمرة في التغير واستشراف أفاق مستقبلية واعدة.[3] الدعوة إذا لإرساء الذاتية وإعلاء قيمة العقل دعوة صريحة نحو تحرر الذات بوصفها القيمة المركزية التي تنتج القيم الأخرى لأشكال الثقافة بوصفها ذات عارفة وواعية ومقررة كما تعمل العقلانية بدورها على رسم معالم فكرٍ أداتي تنظر فيها الذات إلى الموضوعات وتقررها وفق منظور العقل المتحرر،وبالانتقال إلى تعريف ماكس فيبر لها نجده يعتبرها ذلك التحول عن التوجه الديني الى المنظور الذي يميل إلى الدولة كرؤية دنيوية وكانت العناصر الرئيسية التي

[1] انظر،الحداثة جدل الكونية والخصوصية،تأليف جماعي، مؤمنون بلا حدود،المركز الثقافي العربي،بيروت الطبعة الأولى،2014.ص48.

[2] المرجع نفسه،ص48.

[3] انظر مخلوف سيد احمد مخلوف،النقد الحضاري بين الاختلاف والحداثة،أعمال الندوة النظرية حول فكر هشام شرابي،12-13ماي2002ص268.

يتألف منها التحديث على النحو التالي:1- الاتجاه للعلمانية. 2- الاتجاه للبيروقراطية حيث ظهور التنظيمات العقلانية المركزة على قواعد تهدف الى التقدم بكفاءة نحو تحقيق أهداف محددة واضحة.[1]

ان التلقف العربي للمفهوم يدعون للوقف على ابرز تعريفات الحداثة والتي منها تعريف **طه عبد الرحمان** لها إن الحداثة حقبة تاريخية متواصلة تمتد على خمسة قرون بدءا من القرن السادس عشر- بفضل حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية تليها الثورة الصناعية فالثورة التقنية،ثم ثورة المعلومات[2]. والتعريف هنا الذي قدمه طه عبد الرحمان لها تعريف تاريخي يربط الحداثة بتحولات تاريخية تصورها كوضع راهن مناف لكل ماهو قديم في مقابل الجديد،ويبرز طه عبد الرحمان بدوره في كتابه روح الحداثة مدى الاختلاف والتباين الذي أحاط مفهوم الحداثة تاريخيا ان الحداثة كما يراها طه عبد الرحمان كانها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرف الإله القادر بحيث لأراد لقدره[3] وقد أسهم عامل التعدد والتباين لتعريفات الحداثة في إلباس صورة من الغموض لمفهومها وجب إزالته في تقدير طه عبد الرحمان فمن نموذج ذلك من يقول أنها:" ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية بالسيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات،بل نجد منهم من يقصرها على صفة واحدة فيقول "انها قطع الصلة بالتراث" وأنها طلب الجديد أو أنها محو القدسية من العالم أو أنها العالمية أو أنها الديمقراطية أو أنها حقوق الإنسان أو أنها قطع الصلة بالدين أو أنها العلمانية.[4]و الواقع انه لو تأملنا لوجدنا طه عبد الرحمان ذاته لا يخرج عن دائرة الغموض التي طالت المفهوم حيث اعتبر ذلك التعدد في مفهومها قد صنع صورة طوباوية اين يدعونا الى ضرورة التميز بين جانبين من الحداثة عي تحقيها هما"روح الحداثة" و"واقع الحداثة "حيث تميز الأولى جملة مبادئ يفترض بواقع الحداثة تحقيقها وهي تقوم في مبادئ أساسية ثلاث هي:

[1]جياني قاتيمو، اعداء الحداثة،مرجع سابق،ص24.
[2]احمد عبد الكريم احمد،فلسفة النقد، مرجع سابق، ص38.
[3]طه عبد الرحمان،طه عبد الرحمان،مرجع سابق.ص24.
[4] المرجع نفسه، ص24.

"مبدأ الرشد"و "مبدأ النقد" و"مبدأ الشمول"[1] وهو بذلك ينفلت من التحديد الثلاثي والكلاسيكي الذي ترفعه الحداثة كشعار مبدأ الحرية-التقدم-العقلنة* وفي الإجمال يتصور طه عبد الرحمان أن روح الحداثة تقوم على مبادئ ثلاث: أولها "مبدأ الرشد" ويقضي بالاستقلال عن الوصاية ويفرض حالة من الإبداع في الأقوال و الأفعال،والثاني "مبدأ النقد " ويقتضي ممارسة التعقل في كل شان من شؤون الحياة وممارسة التفصيل في كل أمر يحتاج إلى مزيد من الضبط والثالث "مبدأ الشمول" ويقتضي ذلك التوسع في كل المجالات وحصول التعميم على كل المجتمعات،فخصائص الروح الحداثية إذا هي روح راشدة ونافذة وشاملة.[2]

مابعد الحداثة POST MODERNETE:كان الإقرار سابقا على صعوبة التحديد والإجماع لمفهوم الحداثة هذا التعذر في التحديد يطال مفهوم ما بعد الحداثة بما هي تعلن عن ذاتها كوضع غير حداثي مستقل عنها،وهي بذلك تعلن عن نهاية الحداثة وباعتبارها بداية جديدة لما بعدها وتأسيس بديل،شهد مفهوم مابعد الحداثة بدوره عدم توافق المفكرين والفلاسفة أين تعددت تعاريفهم لها من جهة ومن جهة كونها مرتبطة مرتبطة بالحداثة وانتقدها من حيث يصعب إنكار التداخل والارتباط الذي يمنع من إمكان الفصل بينهما كأوضاع مستقلة متباينة،ثم ما حدود تصنيفها هل بوصفها خطاب تجاوزي للحداثة وتأسيس يقتضي المغايرة لها أم بوصفها مجرد نقد ورفض ومعاندة،لكن إذا حاولنا رسم بعض إرهاصاتها فإنها تحيل نحو انتشار وسائل الإعلام والاتصال وأنماط التواصل الجماهري ونظم المعلوماتية.

[1] [1]طه عبد الرحمان،طه عبد الرحمان،مرجع سابق.ص24.

*العقلنة rationalist وقد وظف المصطلح في القرنين السابع والثامن عشر للإشارة إلى المفكرين الأحرار من ذوي النظرة المقاومة للاكيروس والمقاومة للدين،وتحيل الكلمة من حيث دلالاتها واشتقاقها المفهومي إلى ارتباطها القريب من الصفة العقلية rationalوجذرها الاشتقاقي الذي تشتق منه من الفعل اللاتيني ratio ومعناه العقل reason وفي العموم فان كلمة العقلاني تحيل إلى الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيدا خاصا ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل والمحاجة العقلية وأهميتها.انظر العقلانية.انظر العقلانية والإلحاد،ص12.

[2]طه عبد الرحمان،روح الحداثة،مرجع سابق،ص29.

تحمل دلالاة المفهوم معان متعددة عميقة ومتشعبة على أساس أن المصطلح يحمل تمفصلين لمعنى post ولمعنى modern إذ يحيل المعنى الأول إشارة إلى الانفصال والقطيعة والتجديد يؤكد هيبيدايج قوله: ان مابعد الحداثة هي حالة فقدان المركزية decentring ومن التشعب والتشتت نساق فيها من مكان الى مكان عبر سلسلة من السطوح العاكسة كالمرايا المتقابلة.[1] إذا ما حاولنا استحضار بعض تعاريفها نجد إن البعض يذهب إلى اعتبار توينبي أول من استخدم المصطلح من أجزاء عدة من كتابه Stady of history ويستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى التغيرات التي شهدتها الحضارة الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر.[2] ان عدم استقرار دلالة مفهوم مابعد الحداثة له ما يبرره بحكم التداخل والتباين الذي يصاحبه،انه لا يكاد يكون اي مجال من المجالات يخلو من عملية المسح التي يفرضها وضع مابعد الحداثة ولعلَّ ابرز القضايا التي انطلقت منها الحركة أولها مرتبط بقضايا الوجود والثانية ترتبط بنظرية المعرفة.[3] وفي هذا السياق فان خطاب ما بعد الحداثة يرى بضرورة نفي الحقائق المطلقة الكلية والصادقة بذاتها إذ لا وجود لمعنى الثبات الذي يعبر عن أوهام للحداثة منها دعواها إلى قيم الحرية والتقدم في حين انه لا وجود لحقيقة خارج ذات الإنسان الحقيقة وضع إنساني وليست بانكشاف يكشف؛عندها نلحظ نقد هذا التيار لخطاب الحداثة من زاوية تغيبها للإنسان وقيمته رغم دعوها المعلنة في تثبيت قيمة الذات و الأنسنة عندها يغدو الإنسان صانعا للحقائق لا بوصفه مجرد مستهلك لحقائق مبضعه وجاهزة.إن أفكارنا ليست انعكاسا للواقع بل قراءة له وهي قراءة تتخذ صيغا أسطورية وإيديولوجية ودينية ونظرية وكل منظومة معتقدية تعتقد أنها تمتلك الحقيقة وتميل إلى اعتبار كل ما يناقضها ويخالف حقيقتها أكذوبة.إن فكرة الحقيقة اكبر منبع للخطأ والخطأ الأساسي يقوم في التملك الوحيد الجانب للحقيقة.[4]

[1] احمد عبد الحليم عطية،نيتشه وجذور مابعد الحداثة،سلسلة أوراق فلسفية،دار الفارابي،ص123.
[2] احمد عبد الكريم احمد،فلسفة النقد،مرجع سابق.ص38.
[3] محمد الشيخ،ياسر الطائري،مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة،ص27.
[4] سالم يافوت،المناحي الجديدة للفكر الفلسفي،ص

من هذا المنطلق فان تيار مابعد الحداثة يتأسس بوصفه محاولة لمراجعة القيم الحداثية ومساءلتها كقيم لا متحققة وغير مجدية كما ان من دلائلها ذلك الانحصار الذي شهدته النظريات الكبرى والأنساق الفكرية الكبرى بوصفها تأسيس متجدد للمتافيزيقا عوض اجتثاثها، وفي ذلك يرى فرنسوا ليوتارد() بوصفه ابرز ممثلي هذا التيار والمساهمين في تحديد معالمه المفهومية ضمن كتاباته المتفرقة أبرزها مؤلفه "حالة مابعد الحداثة"1979 حيث رسم فيه معالم هذا الوضع في المجالات السياسة.الجمال والأخلاق،إذ يرى بضرورة رفض فكرة التقدم على أساس أن هذه الفكرة التي صاغتها الحداثة الغربية كانت تصور تاريخ الإنسان وفق نموذج خطي صاعد من الأدنى إلى الأعلى ويرى انه ليس هناك دليل على ذلك فالتاريخ الإنساني قد يتقدم ولكنه قد يتراجع أيضا.[1]عندها تفصح حلة مابعد الحداثة عن تأسيسها الجديد لقيم الثقافة الغربية ورفض مكتسبات الحداثة كمشروع إصلاحي انطلق من عهد الأنوار بوصفه مشروع حاد عن مساره والذي وجب نقده وتجاوزه،ان تأسيسها ليس مجرد تتابع زمني تاريخي بين الحداثة وما بعدها وإنما المسالة هي الاختلاف الجوهري بين (حالتين) أو (وضعين) للثقافة لكل منهما خصائصه ومقوماته.[2]

تؤكد غالبية الدارسين على ان لحظة نيتشه أساسية كمرجع تأسيسي لمابعد الحداثة باعتباره قد حدد ابرز معالمها ضمن فلسفته العدمية وهدمه للقيم السائدة يقول نيتشه " إن الإحساس بغياب القيمة يظهر عندما يفهم بأن طابع الوجود في مجمله لا يمكن تأويله بواسطة مفهوم «الغاية» لا بمفهوم «الوحدة» و لا بمفهوم«الحقيقة».. باختصار إن مقولات «غاية» و «وحدة» و «وجود» التي عن طريقها أعطينا للوجود قيمة ، ها نحن ألان نسحبها منه، فمن ألان فصاعدا يبدو العالم بدون قيمة"[3] فنيتشه يتأسس مشروعه باعتباره جنيالوجيا تحاول إعادة تأسس القيم و هو السبيل الأمثل الذي أرتاه نيتشه كفيلا لتحقيق نقدا شامل يطهر الفكر و يؤسس لقيم نقدية مناهضة للميتافيزيقا، إن القيم لدى نيتشه تتصف بطابعها النسبي فهي تختلف من امة أخرى و

[1] د احمد عبد الحليم عطية،نيتشه وجذور مابعد الحداثة،سلسلة أوراق فلسفية،دار الفارابي،ص131.

[2] د.احمد عبد الحليم عطية،ليوتارد والوضع مابعد حداثي،دار الفاربي للتوزيع،ص10.

[3] جمال مفرج، ليوتارد و الإرث اليساري النتشوي ، أوراق فلسفية، العدد، 4-5 2001، القاهرة ص 19.

باختلاف الأفراد و تغيرات الأحوال و هو الشأن ذاته بالنسبة للحقيقة فهي نسبية، و بغية التأسيس لقيم جديدة يؤكد نيتشه على ضرورة الهدم، إذ أن المشروع الجنيالوجي هو في أساسه هدم ثم إعادة بناء من جديد " إن هدف المعرفة ليست المعرفة لذاتها و لا إدراكا للحقيقة المطلقة، بل هدفها السيطرة ، فالمعرفة وسيلة لتلبية حاجياتنا العلمية "[1] إن الحداثة بالمنظور النيتشوي قد أدت إلى تكريس العبودية و هي بذلك أنتجت العدمية و استنفدت الطاقة الإنسانية ، كان لزاما قلب القيم الحداثية إلى قيم أخرى تستعيد الوجود الطبيعي للإنسان.

يصور لنا المفكر المصري المعاصر إيهاب حسن جملة من المشكلات التي تطرحها مابعد الحداثة فلفظ مابعد الحداثة يوحي بالحداثة وهي الفكرة التي يقصد تجاوزها أو نقضها أي إن اللفظ ذاته ينطوي على خصم له كما يشير هذا اللفظ أيضا إلى التوالي والتأخر الزمني،فليس ثمة أفضل من تسمية عصر- مابعد الحداثة بالعصر- الذري او عصر الفضاء أو عصر التليفزيون أو عصر- التفكك أو نسميه عصر- استحالة التحديد.[2]من هذا المنطلق يفهم على أن حالة مابعد الحداثة غير مستقر دلاليا وغير محدد وهو كواقع يشمل ويمس أبعاد مختلفة يجعل منها حالة مؤقتة.إن زمن مابعد الحداثة يتأسس على لحظة الشك والريب والرفض للعديد من قيم والأسس والمبادئ.بناءا على هذه التحديدات فان حالة مابعد الحداثة هنا تساؤلات ملحة في سياق علاقتها بالحداثة من جملتها ما حدود القطيعة بينها وبين الحداثة بأي معنى هل معناه زوال الحداثة وان مشهد الحضارة الغربية مقبل على عهد جديد؟ خاصة وان المنطق يفرض تلك العلاقة من الامتداد التي تمثل فيه الشرط الذي لزم وجود مابعد الحداثة كنتيجة فإلى أي مدى تغدو حالة الترابط حالة انفصال؟أم أن المرحلة للإصلاح والوضع يعكس امتدادا لحالة واحدة تعود فيها الحداثة بنقد ذاتي لقيمها وبالتالي لحظة إصلاح وترميم؟هذه الأسئلة حددت معالم تيارين أساسين لما بعد الحداثة وهما تيار الرفض وتيار الإصلاح وهو التقسيم الأكثر منطقية وتعكسه نصوص فلاسفتها بين طرح عدمي وطرح إصلاحي أكثر اعتدالا.

[1] نيتشه ، هكذا تكلم زراداشت، ترجمة المكتب العالمي للطباعة و النشر، بيروت ، ص 78.

[2] د احمد عبد الحليم عطية،نيتشه وجذور مابعد الحداثة،مرجع سابق،ص129.

التقنية Technique: يعرفها لالاند في معجمه الفلسفي بأنها تعبير عن مجموعة طرق محددة بدقة و يمكن القول بأنها تلك التقاليد التي تنتقل من جيل إلى جيل بالتعليم الفردي، كما تشير إلى المهارات اليدوية و عند اليونان فقد عبرت عن تلك الممارسات الواعية و المتروية إلى حد ما بالتعارض مع الممارسات البسيطة او العادات التي تنسب تلقائيا و قبل أي تحليل، و تطلق التقنية في مقابل المعرفة النظرية التي ينظر في تطبيقاتها، كما ينبغي التفرقة بين ثلاثة أصناف من التقنيات : الأولى بمعنى الصناعة و الثانية بمعنى التقنيات البشرية أما المعنى الثالث التقنية كفن[1] كما يبرز تماسا واضحا بين التقنية و الفن من حيث أن هذا الأخير يهذب التقنية التي بدورها تنمي قيمة الفن و تزوده بقوة و فعاليَّة، ويعرف**L'Armend** التقنية بقوله: " لم تخلق التقنية مواطن شغل قاص بقدر ما أزالت مواطن شغل مقيت من قبيل تلك التي كان الإنسان يستعمل فيها لأجلِ قوته العضلية لا غير فمواطن الشغل هذه قد زالت بالتقنية وأصبحت أكثر إنسانية "[2]، ويعرفها **بونور** قائلاً " تحمل فكرة الآلية معها منطقياً،فكرة الغاية مثلما تحمل فكرة العلة المعلول(...) فما هي الآلة ؟! إنها مجموعة أعضاء مادية منظمة تنظيماً يجعلها ترغم القوى الميكانيكية على التصرف من أجل غاية محددة مسبقاً "[3].

وكانت تعني التقنية عند اليونان (**Tekhné**) و هي ما تضمن دلالة الهندسة المعمارية والطب والحضارة،وكان اللفظ يشير بالنسبة على كل علمٍ من هذه العلوم، إلى ما يستنبطه من قواعد إجرائية تسمح له بإنتاج أشياء متماثلة بصورة لا محدودة، فالتقنية هي المعرفة المنتجة والمبدعة في مقابل المعرفة النظرية التي لا تغير من موضوعها شيئاً، ومع تطور العلوم الفيزيائية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لم تغد التقنية مع ديكارت مقابل للعلم، أي للمعرفة النظرية، غذ أصبحت الغاية من العلم في نظر هذا الفيلسوف أن يجعلنا

[1] أنظر، أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثالث، منشورات عويدات ، بيروت لبنان، ط1996،1،ص1427.

[2] أنظر، جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دون طبعة، 2004، ص 116.

[3] المرجع نفسه، ص117.

أسياداً على الطبيعة ومالكين لها، وهو مالا يتحقق إلا بالتطابقات العملية أي التقنية ومن هنا جاء التعريف الكلاسيكي للتقنية كتطبيق للعلم، وبهذا المعنى فالتقنية هي مجموع الطرق والوسائل القائمة على معارف علمية، وليس فقط على معارف تجريبية التي يقع توخيها من أجل الحصول على نتيجة معينة، ولئن كانت التقنية بهذا المعنى تطبيقاً للعلم، فهي تختلف عنه بوصفها تسعى إلى الإنتاج بينما يسعى العلم إلى المعرفة فحسب.[1]

تدور تعبيرات التقنية المختلفة والشائعة حول طابع جوهري يميزها بمظهرين متساوقين يطلق عليهما << المظهر الأنتروبولوجي >> و << الأداتي >> و طبقاً لهذا التصور تصبح التقنية << فعلاً >> إنسانياً ووسيلة من أجل غاية تنتظمان الواحدة والأخرى لإشباع << حاجياته >> [2].

التقنولوجيا Technologie هي علم دراسة الطرق التقنية من حيث عموميتها و علاقتها بنمو حضارة و تشتمل التنقنولوجيا على ثلاثة أنواع من المسائل الناجمة عن ثلاثة وجهات نظر يمكن من خلالها النظر في التقنيات،أولا هناك مجالا للقيام بالوصف التحليلي للفنون و الصنائع ، كما توجد في لحظة معينة و في مجتمع معين .. ثانيا، ثمة مجال بحث عن الظروف و عن القوانين التي بموجبها يجري تطبيق كل مجموعة قواعد و على الأسباب التي تعود إلى فاعليتها العلمية[3] .

[1] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص114.
[2] حسن مصدق ، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص98.
[3] المرجع نفسه، ص 1428.

الفصل الأول: الحداثة مشروع للنقد-المخاض وبوادر التشكل.

-**المبحث الأول:** عصر النهضة وعقلنه العلم.

-**المبحث الثاني:** فلسفة الأنوار الإنسان كائن الوجود.

-**المبحث الثالث:** الفكر النسقي و متافيزيقا الوعي.

الفصل الأول: الحداثة مشروع للنقد-المخاض وبوادر التشكل.

-**المبحث الأول:** عصر النهضة وعقلنه العلم.

لا يمكن النظر إلى الحداثة بوصفها حدث منعزل في صيرورة التاريخ أو بوصفها حدث عابر وإنما نقف أمام وضع طبع واقع الأزمنة الأوربية كانت قد سبقته إرهاصات وظروف تاريخية قادت إليه،وبما انه كذلك فان أهم إرهاصات وبوادر انبثاق وضع الحداثة ذلك النزوع نحو التفكير العقلاني المجرد من رواسب المتافيزيقا والمفارق للواقع،ذلك التفكير الذي يأخذ بأدلة العقل الناقد والفاحص وبالأدلة الواقعية المستندة لمعيار التجربة والأساليب الممنهجة التي عبر عنها العلم الممنهج،لذا فلا مجال للحديث عن الحداثة بمعزل عن هذه الظروف والدوافع والتي عكست أوجه للحداثة وشعاراتها التي حاولت ترسيخها عبر دعوتها إلى إعلاء قيمة العقل ونهضة العلم إذ لاسبيل للتغير والتقدم إلا بذلك. تمثل الحداثة Modernité إذا بما هي وضع جديد وبما هي حركة فلسفية فاعلة وغنية ومشروع فكري زاخر بالقيم والمبادئ،تمثل ذلك التحول الجذري والنوعي الذي شمل اعتبارات عدة وعلى أصعدة مختلفة، فكرية وعلمية وثقافية ، هذا التغير مهدت له جملة من الإرهاصات شهدت من خلاله أوربا مخاضات في شتى المجالات وبالأخص فكرياً أين تم الإعلان عن القطيعة مع التراث الفكري القديم ورفض كل أشكال الوصاية الفكرية وإعلاء قيم التحرر.العقل والتقدم، ولعلَّ أبرز سِمات هذا التحول ما شهده العلم من تحولات بفعل القطائع الإبستيمولجية التي أحدثها مع نمط المعرفة التقليدي القابع تحت سيطرة كهنوتية تحتكر سلطة تقرير الأحكام، فإن القطيعة والثورة الإبستيمولجية للعلم لدى كل من **غاليلي Galilée** **وكوبرنيكوس Copernic** قد جسدت اللحظة الجديدة للعلم ورسمت حدود العلاقة الموضوعية في علاقة الذات بموضوع المعرفة. ومن سمات عصر النهضة الأوربية تطور التجارة وولادة الفنون الجميلة وتقدم التقنية وتعدد المهن وانتشار الثقافة وتوسع رقعة العلوم وحركة الترجمة نحو تحرر تدريجي من هيمنة الكنيسة المفرطة والممتدة لقرون.

إن ما يرمز إلى صيغ الهيمنة الكنسية صورة المعارضة والرفض لصور التجديد والمعاندة لكل ماتمليه من تعاليم تشمل مختلف مناح الحياة،فمثال ذلك إعدام الكنيسة لجياردون برونو الذي ناضل ضدها إضافة إلى مناهضة أفكار غاليلي لكن رغم ماتعرض له هؤلاء العلماء من مضايقات وتعنيف إلا أن هذه الصورة المغايرة والنزعة العقلية النقدية التي أعلنها رواد النهضة كانت النقطة الحاسمة في بعث زمن التحديث وبلورة أسس ومعالم العلم الحديث والذي غير صورة العالم، لقد ارتبط القرن الثامن عشر18 الأوربي بحركة دينية فلسفية شاملة بدأت في انجلترا وفرنسا بتكسير الشكل المتعارف للمعرفة الفلسفية أي شكل النسق الميتافيزيقي فقد رقع شعار محاربة اللاهوت و الخرفات التي تكبل تفكير الإنسان الأوروبي وتقيده وبضرورة الاحتكام الى العقل كمحك في سبيل إخراج أوروبا من فكر اللاهوت والخرافة ومن حالة الجمود إلى التقدم والتحرر، وبذلك تأسست العقلانية العلمية الحديثة التي تؤمن باستقلال الذات عن الموضوع وإمكانية استقراء نظام الكون المادي، ومنه كان زمن الحداثة هو زمن إعلاء العقل وإيمان بقدراته المعرفية اللامحدودة بما هو ملكة حكم أساسية ومصدر كل قيمة،فالمعرفة التي توسعت رقعتها في عصر النهضة نتيجة عمليات الترجمة واستجابة لمتطلبات التحولات التقنية والاقتصادية لم تفرز فقط إرادة التغير بل طورت القدرة على التدخل في مجالات الطبيعة والحياة للهيمنة عليها وامتلاكها.[1] فلا غرابة إذا أن تبدأ عملية التحديث في عصر النهضة الغربية في القرن الرابع عشر 14 في عملية مراجعة شاملة للفكر العلمي وتطوير الوسائل التقنية وإعادة قراءة التاريخ من خلال جدلية العودة والتجاوز،عودة إلى ماهو عقلي وفلسفي في الحضارة اليونانية القديمة (افلاطون-ارسطو-افلوطين..)وتجاوز الاعتقادات الدينية البالية التي لاتمت بصلة إلى النصوص المقدسة والتي كانت الكنيسة تسهر على ترويجها لتدعيم هيمنتها المطلقة على الحياة.

ان حركة العقلنة العلمية للفكر والمعرفة انطلقت عبر مسارٍ حاول فيه روادها من العلماء استحضار التراث العلمي السابق لعلماء المسلمين واليونان على حدٍ سواء في سبيل التحرر والانفلات من تبعية التقليد الكنسي- ويكون بذاك العلم بعيدا عن كل تصور ديني منغلق أو إيديولوجيا سياسية، أن عقلنة العلم في عصر- النهضة

[1] فتحي التريكي.عبد الوهاب المسيري،الحداثة وما بعد الحداثة،دار الفكر دمشق،بدون طبعة،ص21.

انعكست في صورة المنهج العلمي الرياضي والبرهان التجريبي الذي لا يصادق على المعارف إلا ما كان قابلا للبرهان.اذن العقل قوام الحداثة الأول فلا حداثة بدون عقلنة الفكر وبدون انفصال العقل العملي عن الوجدان الديني... من هذا المنطلق فان عقلنة الفكر والمعارف ركيزة أساسية من أسس الحداثة،فلم يكن ثمة من سبيل للتحديث دونما الفصل بين العقل العلمي وبين الايدولوجيا الدينية وفي واقع الأمر لا نستطيع ان نبدع في العلوم إذا لم نعط للعلم حيزه المستقل ومنطقه الخاص في الاستكشاف والاستنباط.[1]هاهنا يؤدي العقل أدواره التاريخية كمحرك رئيسي لعملية التغير التاريخي والبعث الجديد لأزمنة والنهضة فارتباط النضهة بشعار العقل الذي رسم حدود أكثر انفتاحا نحو إحياء حضاري متجدد .

رادف مفهوم التقدم Le Progrès بما هو قيمة حداثية العقل في التأثير على حركة ازدهار العلوم وتطور أساليبها ومناهجها في بناء المعرفة وتشكيلها فكانت العقلانية التقدمية نزعة العلوم الحديثة، هذا النزوع صوب العقلية التقدمية للعلم قابله انتشار واسع وحضورا للتقنية طبع كل الجوانب وامتد إلى كافة الأبعاد، فقامت علاقة وطيدة بين العلم والتقنية*[2] عبرت عنها نزعة العقلانية الأداتية* (rationalité instrumentale)، نتج عنه تحول حضاري وتقدم لحركة العلم وإخضاعُ للطبيعة أكثر وأكثر من قبل الإنسان وجعلها مسخرة لخدمته مطاوعة له بعد ماكان في ريبة منها،ان هذا التحول صوب النزعة العقلية المادية في العلم والمعرفة نتج عنه اتخاذ التقنية وسيلة

[1] فتحي التريكي.عبد الوهاب المسيري،الحداثة وما بعد الحداثة مرجع سابق،ص29.

* وكانت تعني التقنية عند اليونان (**Tekhné**) و هي ما تضمن دلالة الهندسة المعمارية والطب والحضارة، وكان اللفظ يشير بالنسبة على كل علمٍ من هذه العلوم، إلى ما يستنبطه من قواعد إجرائية تسمح له بإنتاج أشياء متماثلة بصورة لا محدودة، فالتقنية هي المعرفة المنتجة والمبدعة في مقابل المعرفة النظرية التي لا تغير من موضوعها شيئاً، ومع تطور العلوم الفيزيائية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لم تغد التقنية مع ديكارت مقابل للعلم، أي للمعرفة النظرية، غذ أصبحت الغاية من العلم في نظر هذا الفيلسوف أن يجعلنا أسياداً على الطبيعة ومالكين لها، وهو مالا يتحقق إلا بالتطابقات العملية أي التقنية. أنظر، جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دون طبعة، 2004،ص 114.

*وتعد العقلانية من أبرز معالم الحداثة والتي يرتبط بها عديد المفاهيم الأخرى كالفكر والوعي والحساب والتقنية..إلخ وذالك معناه أن العقل سيغدو المعيار الذي تنساق عنه كافة المعارف وباعتباره المبدأ يقيم ويقوم كل ما هو معرفي أخلاقي،أو سياسي أو إجتماعي أو اقتصادي، تحت ما يصطلح عليه بالعقل الأداتي، يقول تورين في كتابه **نقد الحداثة**: تستبدل "الحداثة فكرة الله بفكرة العلم، وتقصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا يكفي أن تكون هناك تطبيقات علمية وتكنولوجية للعلم كي نتكلم عن مجتمع حديث حيث ينبغي أيضا حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسية ومن الاعتقادات الدينية".انظر، آلان تورين، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص29.

لتسخير قوى الطبيعة قواها خدمة للإنسان لقد أعلنت النهضة العلمية عن لحظة تجديد وبدء مغاير تطبع سمة المجتمع الغربي الحديث فالنزوع إلى شعار العلم إعلاء لسلطة الإنسان وقدرته على التغير وفرض قيمه كما انه أيضا انقلاب على زمن التفكير الأسطوري الخرافي،فالنزعة العلمية لعصر- النهضة ارتكزت على رؤية إصلاحية لنمط التفكير العلمي إذ عملت على تجديد مناهج العلم لجعله أكثر إنتاجا،فإذا كان الفرد يولد في القرون الوسطى قرويا فقيرا أو رقيقا عبدا أو فلاحا فيمكث هكذا في حالته الأولى دون إمكانية التغير أو طموح للأفضل، فان عصور النهضة من خلال إرادة التغير فتحت عذه الإمكانات والطموحات مما ادخل على المجتمع حركية خاصة بلورت المفاهيم ووسعت حقول المعرفة والعمل.[1] لقد رسمت عصور النهضة معالم الحداثة بان حددت ركائزها الأساسية وهي تعلن انفتاحها على العلوم وعقلنتها عبر إرساء أسس جديدة لها كانت نتيجة قطيعة مع أوضاع سابقة وابتداء جديد بمفهوم غاستون باشلار() فهذا الأخير يرى أن العلم ينشأ نهائيا قطيعة ابستيمولوجية حيث ينفصل العلم نهائيا عن اللاعلم أي عن الخرافات والايديولوجيات ثم بعدها يعيش حركية متعددة تضفي جدليا الى قيام نظريات الخرافات والايديولوجيات الى قيام نظريات بديلة لها اصح واجدى لكن دون ان تقضي- على الحقل العلمي الذي نشأت فيه.

وفق من هذا المنطلق نلحظ أن عصر التنوير جعل من شعاراته إرساء التقدم والمرهون تحققه بالعلم المادي وثورته التقنية نحو خلق عوالم أكثر رفاها وتحررا كما انه يضمن مساواة وعدالة متوازية بين أفراد المجتمع الإنساني ككل.ذلك ان التقدم العلمي الذي نادى به التنويريون الأوائل منذ القرن السابع والثامن عشر- ارتفق دائما بمعيار إنساني يتمحور حول زيادة حرية الفرد وتحقيق العدالة والمساواة داخل المجتمع وبين مجتمعات الإنسانية كلها.[2] لقد انعكس شعار التقدم العلمي في صورة عملية واقعية عبرت عنها تلك التحولات العلمية والصناعية الكبرى التي شهدتها أوربا والغير معهودة والتي عرفها التاريخ البشري لأول مرة، هذه الأوضاع نتاج الإيمان بقيمة العلم وقدرته في

[1] فتحي التريكي ورشيدة التريكي،فلسفة الحداثة،مركز الإنماء القومي بيروت-لبنان1992 دون طبعة،ص21.
[2] صفدي مطاع،نقد العقل الغربي الحداثة مابعد الحداثة،مركز الإنماء القومي،لبنان،بدون طلعة.ص61.

التحول والتغير لذلك كانت الثورة العلمية واقعا أبان عن نجاعته في تغير واقع الفرد وفي ميادين شتى،إذ نلحظ بزوغ أفكار إبداعية ثورية حطمت صورة البداهة عن بعض التصورات السائدة فكانت البداية مع الثورة الفيزيائية والفلكية وكذا ميدان الرياضيات وذلك ما أسهم في بلورة وعي فكري جديد أكثر تشبثا بالعلم وإيمانا بقدرته.فقد ارتبطت حركة التنوير بدورها بانتشار المعرفة العلمية فإذا كان الناس في الماضي يسلمون بأمور كثيرة ارتكازا إلى سلطة أرسطو والكنيسة أصبح الاتجاه الجديد هو الاقتداء بآراء العلماء وكما أن البروتستانتية قد طرحت في الميدان الديني الفكرة القائلة أن كل شخص ينبغي أن يتصرف حسب تقديره هو،فكذلك أصبح من واجب الناس الآن في الميدان العلميان يتطلع والى الطبيعة بأنفسهم بدلا من أن يضعوا ثقتهم العمياء في أقوال أولئك الذين يدافعون عن النظريات البالية.[1]

قد أرست لنهضة العلوم الأوربية جملة من الإرهاصات والتحولات التي عكست انقلابا على أنماط التفكير التقليدي المواري لقدرة العقل على الإبداع،وقد تجلت هذه المعالم بصورة أوضح مع رواد هذه النهضة أمثال غاليلي وكوبيرنك ليوناردو دافينشي إضافة إلى نيوتن،فقد اقر غاليلي بوضعه لقوانين البتداول على انه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربطها ببعضها البعض دون الحاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها فتكونت منذ ذلك الحين فكرة القانون الطبيعي.[2] فمع هذه النظريات الجديدة والكشوف الجغرافية وما تضمنته من حقائق جديدة جعلت النظريات الكلاسكية تتهاوى وتلغي نظرتها اليقينية للمعرفة، فقد قدم العلم نفسه بلباس الصرامة بعد ما أرساه من تحقيقات وتعديلات منهجية محكمة ان هذه الصرامة المنهجية التي حاول العلم تبنيها انعكست حينها بتبنيه لغة الرياضة والتجربة ومتجردا من لغة الوصف والتعالي المفارق للظواهر،لغة العلم الرمزية تبتغي الدقة في السعي للكشف عن العلاقات التي تربط الظواهر،فهناك حدثان يرمزان لنهضة العلم وخلق التأثير حدث وقع سنة 1610 عندما رصد غاليلي بواسطة منظاره في "مورانو" ليتثبت في وضعة القمر،وبذلك قدم لنا اول نظرية علمية في

[1] برتراند راسل،حكمة الغرب،الجزءالثاني-الفلسفة الحديثة والمعاصرة-ترجمة فؤاد زكريا،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت،ص108.

[2] إميل بوترو،العلم والدين في الفلسفة المعاصرة،ترجمة دكتور احمد فؤاد الاهواني،الهيئة المصرية العامة للكتاب،بدون طبعة 1973.ص

الطبيعيات بصفة عامة،اما الحدث الثاني فقد وقع سنة 1969 عندما وطات اقدام "ارمسترونغ" سطح القمر فكان غاليلي قد خطا الخطوة التي مكنت ارمنسترونغ من فتح صفحة جديدة أمام العالم لغزو الفضاء.[1] وفي هذه الصورة للحدثين المتباعدين زمانيا نتبين نجاح العلم في صورة تصاعدية ضمن انجازاته وذلك كلما تحرر أكثر من قيود التبعيات المسيطرة والايدولوجيا، ان حركة الازدهار العلمي وانتشاره قد أسهمت فيها تيارات فلسفية متبنية شعار المعرفة المضبوطة بضوابط وأدوات العلم الصارم حيث نلحظ كانط يؤكد على أن المعارف الميتافيزيقية غير مجدية وانه بات من الضروري ان تتبنى البشرية شكلا علميا ممثلا في النسق النيوتني،ولعل ذلك ماتعكسه كتابات كانط فقد حاول نقد الفكر الميتافيزيقي المتعالي على التجربة الحسية وبين ان الفكر البشري مطالب بملازمة حدوده التجريبية.[2] وفي السياق ذاته يتجه أوجست كونت للتأكيد على ضرورة انسياق الفكر البشري نحو المعرفة العلمية من خلال وضعه لنظرية قانون الأحوال الثلاث فالفكر البشري قد مر بمراحل ثلاث هي مرحلة الفكر اللاهوتي.الميتافيزيقي.ثم الفكر الوضعي الذي يترجم مرحلة النضج الفكر لدى الإنسان والذي أصبح ينشد الدقة والفائدة.[3] لدى هذا الحد تدعو الوضعية مع كونت لنفي صفة العلم عن كل معرفة إنسانية باختلاف موضوع بحثها لاتخاذ بأدوات العلم الوضعي الصارم وتقف خارج حدود الواقع المحايث.على هذا الأساس نجد كونت يضع أسس علم جديد هو علم الاجتماع آو ما سماه بالفيزياء الاجتماعية وهو يؤكد على ضرورة إتباع علمه الجديد للأساليب العلمية المستخدمة في الفيزياء الرياضية.[4]

طبعا ينبغي التنويه إلى كون حركة النهضة العلمية لاتعني مطلقا حالة ابتداء منعزل عن سياق من التحولات التي عرفها العلم في أوربا على امتداد التاريخ،أنها قطيعة وتحول من نمط التفكير الضبابي الموجه تحت سلطة وتأثير الفكر الكنسي الكهنوتي باعتباره فكرا قد أغلق العقل والعلم،لتتحول نحو تفكير متحرر يقود خلاله العقل عملية

[1] فتحي التريكي.ورشيدة التريكي،فلسفة الحداثة، مرجع سايق.ص29.
[2] إميل بوترو،العلم والدين في الفلسفة المعاصرة،مرجع سابق.ص11.
[3] دعبد القادر بوشته،الابستيمولوجيا.مثال الفزياء النيوتونية،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،الطبعة الأولى،1995.ص14.
[4] المرجع نفسه،ص14.

التفكير ويوجه بوصلته،ان فعل النهضة وبالتالي ليس بفعل منعزل اعتباطي وقد سبقته إرهاصات تهيأت فيه ظروف التشكل والانبثاق، او لنقل هي نتيجة لمتغيرات وتراكمه على امتداد فترات من متلاحقة تجلت معالمها الأساسية مع كشوفات كوبرنيك وكذا نظريات غاليلي فحركة العلم امتدت بالتوازي مع حركة النقد الفلسفي الواسعة وقد اقتحمت ارادة المعرفة شيئا فشيئا مؤسسات المجتمع والياته المختلفة من كنيسة وسوق ومدارس وغيرها،كما اقتحمت العالم الفيزيولوجي والسيكولوجي للإنسان وبدأت معرفة الكسموس تتاكد،بل وصلت إرادة المعرفة إلى اكتشاف ماوراء البحار-امريكا- وكان الهم من ذلك هو معرفة كيفيات عمل المعرفة من ناحية وممارسية التغير لتحسين الحياة والاهتمام بشؤون الدنيا.[1] أحدثت النهضة رؤية تجديدية من خلال جملة التحولات التي مست شتى الجوانب حيث كان الارتكاز على العقلانية المادية والتي تؤمن ان الواقع المادي (الموضوعي) يحوي بداخله مايكفي لتفسيره دون الحاجة إلى وحي وغيب وان هذا الواقع يشكل كلا متماسكا مترابطة اجزاؤه برابط السببية الصلبة بل والمطلقة.[2] كما ان لحظة النهضة تعكس ذلك المنطلق والمسار المتدد الذي قامت عليه الحداثة وتمسكت بما حققته،من ذلك مانجده من شيوع روح العقلنة في عصور الحداثة وتقديم أولويتها بعد أن قطعت الحداثة صلتها بكل صورة عبثية في التفكير والبناء المعرفي،وذلك ما اعتقده فيبر أين يرى بان الحداثة قامت بتعقيل الواقع الاجتماعي تعقيلا مفتوحا يخد بعين الاعتبار تنوع الحياة من جهة وتنوع أنماط التعبير عن هذه الحياة من جهة أخرى.[3]

إن التحول الذي احززه العلم قد أوضح جليا تهافت التصورات التقليدية الضيقة للمعرفة والمتوهمة امتلاكها للحقيقة،أين ترسخ الاعتقاد وعلى امتداد قرون متلاحقة بان الحقيقة قد تمت إحاطتها وضبطها من وراء الإبداع الفكري لفلاسفة اليونان وبالأخص أفلاطون وأرسطو،وان هذه الحقيقة يحدد صفاتها خطاب الكنيسة،فكأنما مصداقيتها تخضع في النهاية إلى ماتؤكده أو تنفيها سلطتها المعرفية عندئذ تغدو مواضيع العلم والمعرفة غير مستقلة

[1] فتحي التريكي ورشيدة التريكي،فلسفة الحداثة،مرجع سابق.ص22.
[2] فتحي التريكي.عبد الوهاب المسيري،الحداثة وما بعد الحداثة،مرجع سابق،17.
[3] تحي التريكي ورشيدة التريكي،فلسفة الحداثة،مرجع سابق.ص42.

بأحكامها الموضوعية وعوامل تفسيرها بعيدة وخارجة عنها.فان اكتشاف غاليلي لقوانين الميكانيك واكتشاف كبلر لقوانين حركة الكواكب وبعد صياغة هذه القوانين صياغة رياضية دقيقة فقد صار بالإمكان إقامة هذه المفاهيم على أرضية فيزيائية صلبة،وهكذا وللمرة الأولى في تاريخ البشرية اكتسب مفهوم قانون الطبيعة مضمونا علميا دقيقا ومحددا.[1] فهذا التأسيس الجديد في نظريات العلم وما عكسه من نجاعة واقعية قد جعلت التفكير العلمي يسير ضمن مسارات واضحة مقننة ومضبوطة بشروطها التي توجهها،انه تحول وانقلاب على صورة العشوائية التي طبعت المعرف لقرون طويلة،فكانت الفيزياء السكولائية السائدة في ذلك العصر قائمة على تصورات غير علمية ومتداخلة مع المعتقدات الدينية والأساطير التوارتيه والإنجيلية وقد قام غاليلي عبر عدد من التجارب بتهديم هذه التصورات ووضع بحثا جديدا في الميكانيكا هو الديناميكا او علم حركة الأجسام.[2] وبذلك أصبح غاليلي رائدا للمنهج التجريبي الرياضي في دراسة الطبيعة،في حين طرح ليوناردو الخطوط العامة لهذا المنهج فالنجاح الذي أحرزه غاليلي ضمن صراعه مع الكنيسة التي اضطرته من وراء محاكمته الشهيرة إلى التخلي عن أفكاره شكلا لكنه بالموازة فان أفكاره آخذت تنتشر وتلقى صدى في الأوساط المعرفية،حيث كان غاليلي قد أسس مبدئيا بنظرياته لمبادئ العلم الحديث من حيث كونه منهج ثوري رسم الحدود بين التصورات والطرح الديني والذي يكمن مجاله في دراسة القيم والحياة الأخلاقية،في حين يهتم العلم بدراسة الطبيعة التي تقتضي- اعتماد لغة التجريب والرياضيات،ومن هنا وضعت الحدود بين موضوع العلم وموضوع الدين.

كان غاليلي قد وجه انتقادات واسعة لنظام ومنهج المعرفة السكولائي والذي انغلق في حدود منطق أرسطو

المنغلق والذي ليس يصلح في تقديره سوى للتحقق من صحة الأفكار منطقيا وحسب دون الكشف عما هو جديد او ذو اثر ملموس واقعا،تلك الآثار المادية والآثار النافعة وحدها منهجية التجريب التي تصنعها وتقود الحقائق نحو التطور،أنها سبيل إدراك الحقيقة وإنتاج المعرفة من عنا يأتي تأكيد غاليلي على أهمية التجربة ودورها الحاسم في

[1] مجموعة مؤلفين سوفيات،موجز تاريخ الفلسفة،ترجمة توفيق سلوم،دار الفارابي،بيروت لبنان،الطبعة الاولى1989ص149.

[2] المرجع نفسه.ص148.

التغير والتطور وقد توجت أبحاثه المنهجية فيها بما يعرف بعلم الميكانيكا.لقد برهن غاليلي على القيمة الكبيرة للتحليل الكمي في دراسة ظواهر الطبيعة وتوصل بذلك إلى نقطة التقاء المنهجين الاستقرائي-التجريبي والاستنباطي المجرد،حيث يرتبط التفكير العلمي المجرد بالإدراك العياني لظواهر الطبيعة وللعمليات الجارية فيها.[1]ويبرز هذا الطرح الرؤية التجديدية لنمط التفكير بمثابة الثورة التي أرست المعلام التي يسير وفقها البحث العلمي كبحث عقلاني متحرر وكبناء تكاملي يقوم على لغة التجريد والاستنباط الرياضي من جهة وعلى الاستقراء التجريبي من جهة أخرى.

وفي الاتجاه ذاته فانه لا يمكن إغفال أيضا إسهامات ليوناردو ديفانشي الثورية في نظريات الفن والجمال،من خلال أعماله الشهيرة ولوحاته (كالعشاء الأخير) و(المونالنيزا) وغيرها.وتجدر الإشارة هنا إلى القابلية والانفتاح للأوضاع بايطاليا التي شهدت حركية نهضوية تجديدية من خلال علمائها مما يعكس القابلية والاستعداد.* لقد برز ليوناردو منظرا كبيرا للفن فكان يؤمن بان الفن كالعلم يهدف إلى معرفة العالم الواقعي لكن كل منهما يختص بجانب معين منه،العلم ينفذ إلى أعماق الأشياء التي صنعتها الطبيعة ويدرس قانونياتها الكمية أما الفن فيعنى بما لهذه الأشياء من صفات كيفية.[2] لقد آمن ليوناردو بقيمة التجربة وضرورتها المنهجية والعملية حيث عمل على الجمع بين التجربة العلمية وبين التفسير العلمي في منهج الكشف عن الحقيقة حيث دعى إلى صورة منهجية صارمة تقف خلالها التجربة عند حدود العلم ولغته دون عشوائية،وقد اعتبر ليوناردو الرياضيات من أكثر العلوم دقة ويقنية وأكثرها ضرورة من اجل استيعاب التجربة وتعميمها.يقول" ما أشبه المولعين بالتجربة دون العلم بذلك الربان الذي أبحر بسفينته بلا دفة ولا بوصلة بحيث لا يكون أبدا على يقين من صحة الطريق التي يسلكها..إن العلم قائد

[1] مجموعة مؤلفين سوفيات،موجز تاريخ الفلسفة،مرجع سابق،151.

* يشير ول ديورانت في مؤلفه قصة الحضارة إلى كون ايطاليا قد شكلت بداية النهضة بان مثلها مجموعة من العلماء والرواد الايطاليين إضافة إلى كون إن التفكير في ايطاليا كان أكثر حرية والتعليم فيها أكثر تقدما مما كان في أي بلد أخر خلال القرن الخامس عشر15 وفي أوائل القرن السادس عشر وكانت مدارسها التي تعلم الفلك والقانون والطب والآداب.انظر ول وايرل ديورانت،قصة الحضارة،المجلد الخامس،الجزء الرابع-النهضة،ترجمة محمد بدران.ص140.

[2] المرجع نفسه،ص148.

والتجربة جند له".[1]وعند هذا الحد يتضح تأثير النهضة العلمية من خلال طفرتها المنهجية و نجاعتها الواقعية كمرحلة قطيعة وتأسيس مغاير أدى إلى تفسخ العلاقات الإقطاعية وتغير مكانة الدين ودوره في صنع القرار وتوجيه الوعي المجتمعي،إنها مرحلة قطيعة مع دكتاتورية روحية مارست خلالها الكنيسة تسلطها على الوعي طوال قرون.ولقد فسر الماديون عقم العلم السكولائي"بتهافت المنهج الذي اتسم بالانقياد الأعمى لمفكري الماضي وبالدغمائية والنظرانية وإهمال التجريب،وبالتسرع في الاستنتاجات والتعميمات وغلبة الاستنباط.[2]

لقد ابتغت النهضة إنتاج مشروع ثقافي وقفزة معرفة ضمن بعد شمولي ترتسم فيه القطيعة مع كل أحكام يتم استنباطها من مجهول آو من شوائب إيديولوجية في حين أن عقلنه المعرفة تستدعي الفحص الموضوعي والموثوق لها،فالنسق المعرفي في العلم الإنساني المسكون بالشبح الإيديولوجي دائما يحمل تفسيره دعوة للتغير بحسب النموذج الذي يشكل مرجعا للعملية التفسيرية دون إمكانية واقعية لتحقيق هذا التغير،بينما على العكس فان النسق المعرفي في العلم المادي لا يمكنه أن يقدم تفسيرا إلا إذا كان قادرا على إحداث التغير وهذا ما يحققه مفهوم التجربة.[3] هي إذا تحولات تغير من ملامح القيم والواقع المعاش أيضا،إن هذه المعرفة المادية كان يفترض لها أيضا أن تضفي على الإنسان مركزية في الكون وهي التي ستمكنه من تجاوز عالم الطبيعة بل وذاته الطبيعية وتغير العالم والتحكم فيه.[4] من هنا تبرز الحداثة على أنها حالة امتداد مثلت النهضة فيه وضع الانطلاق والحافز من حيث ما رسمته من قيم للتجديد وما أقامته من تصالح مع العقل في ظل دعوتها إلى عقلنة كافة مجالات التفكير والمعرفة،سياسيا دينيا ومعرفيا ومحاولة رد الاعتبار للذات بجعلها مركزا تعود إليها كل القيم.لذلك أصبح شعار التجديد قائما على مقولة التقدم كأساس ثوري يقيم فحصا ونقدا شاملا لكافة أشكال المعرفة ومناح الحياة الاجتماعية وقد ترسخ مفهوم التقدم بشكل وطيد في التفكير الفلسفي مع بدايات القرن 19 التاسع عشر- خصوصا حيث

[1] مجموعة مؤلفين سوفيات،موجز تاريخ الفلسفة،مرجع سابق،ص147.

[2] المرجع نفسه،ص155.

[3]مطاع صفدي،نقد العقل الغربي،مرجع سابق،ص46.

[4]فتحي التريكي.عبد الوهاب المسيري،الحداثة وما بعد الحداثة،مرجع سابق.ص17.

تأسست بوادر منهج نقدي ساير مفهوم التقدم المنعكس أثره وتجلياته على فروع عديدة ومختلفة بفضل انتشار النزعة العقلية،فقد ازدهرت العلوم بدورها وأصبح مفهوم التقدم مركزيا يغذي صيرورة العلوم ويحرك ديناميكية تطورها وتغيرها إلى أنماط أكثر موضوعية وتحرر،إن هذه الديناميكية هي ما ينبغي أن يهتم تاريخ العلوم بوصفه وانه ينبغي أن يقوم بذلك الوصف مع إصدار الأحكام بما فيها أحكام القيمة كي تحول دون أي إمكانية للعودة إلى مفاهيم مغلوطة.[1] من هذا المنطلق أرادت النهضة تأسيس رؤية مغايرة للنظر العلمي عبر تهشيم أوهام التفكير التقلدية وتهاوي ادعاء المعرفة اليقينية والمطلقة في ظل مناهج العلم المتسلحة بمبدأ نسبية الظواهر ولعل الفضل في ذلك قائم أساسا في تحرير العقل والوثوق بسلطانه كقوة نقدية مناهضة وموجهة"فحينما كشف المنهج العتيق عن عجزه لفهم كتاب العالم وظهرت العقلانية الجديدة تهافت العلم القديم، وحينما حلت (حركة التجارة) محل (سكون) الاقتصاد الفلاحي حينذاك تبين الفكر ضحالة الماضي وإمكانيات المستقبل وتوجهت الأنظار لتجريد التاريخ من الرؤية العتيقة وأصبح تاريخ الفكر ليس بالضرورة تاريخا يتجه نحو الانحدار.[2] يغدو التقدم إذا منطلق للتغير والذي تلقفته سائر المجلات والعلوم حيث نرى تجليات انعكاسه على التفكير الفلسفي ذاته والذي روج بدوره لهذا الشعار من جانب كما رسم معالم خطاب نقدي لمسايرة تجليات هذا التقدم وانعكاساته في الواقع.

زمن النهضة زمن للتحول والانتقال التاريخي من حيث كونه زمن هدم وانقلاب على تعاليم وقيم الماضي أنها زمن الانفتاح العقلي والإيمان بحدوده ونفي محدوديته، إعلاء شعار العقل دعوة نحو النظام التي تكسر أوهام التقليد،من هنا فان عقلنة العلم تضع معالم وحدود مغايرة لنظام المعرفة من حيث هو قائم على أسلوب معاينة الظواهر عينها وفيما تكشفه من علاقة أسباب مباشرة وكل تفسير غير ذلك لا يعد إنتاجا معرفيا،فكل ما لا يمكن ان يظهر اي يكون قابلا لان يراه العقل ويتلمسه الوعي فانه يمكن الاستغناء عنه.[3] وهنا يبرز التحول العلمي من بحث في عالم جواهر الأشياء إلى الاهتمام بالبحث عن الظواهر فلا ارتباط يكون إلا للظاهرة عينها وحسب دون التفات إلى

[1] عبد السلام بنعبد العالي،العلم.الايدولوجيا،ص33.

[2] المرجع نفسه.ص22.

[3] مطاع صفدي،نقد العقل الغربي،مرجع سابق،ص38.

ما ورائها.إن قانون العلم الحديث سيتحول من محاولة التعرف على جوهر الشيء نحو قانون العلاقات،لقد فهم القانون العلمي الحديث انه علاقة ثابتة بين متغيرات على أن يفهم ذلك الثبات نسبيا كما تفهم تلك المتغيرات نسبيا أيضا،ولقد ارتاح العلم طويلا الى هذا التعريف وخاصة في ميدان البحوث المادية والحيوية.[1]

يرسم علم النهضة بصورته التجديدية هذه حدودا جديدة للبناء المعرفي كما انه حدد ضوابط العلاقة بين الإنسان والطبيعة،أنها مرحلة يعلن فيها الانتقال نحو تحقيق فهمٍ للعالم كما هو موجود في واقعه لا كما هو مصور في واقع الأذهان، انه إرادة انتقال من مرحلة طفولة التفكير وسذاجته إلى مرحلة النضج والصرامة والدقة.واعتبارا لذلك يمكن القول أن النهضة قد زرعت ثوابت تقوم على إرادة المعرفة وإرادة التغير والهيمنة الحضارية عقب التحرر من هيمنتها المفروضة والتي من صورها يجب التنويه هنا هي هيمنة التفكير العقلي الساذج نفسه من حيث أن الإنسان كان وضع لذاته حواجز وموانع تمنعه من التحرر ومن روح التغير والتي قامت نتيجة تراكمات تاريخية حقيقة جعلته يرفض ويناهض كل أشكال التجديد،فبفضل الروح النهضوية الجديدة قامت ثورة حضارية حداثية عالمية استقطبت بواسطتها جل القوى التي انبهرت بمشاريع العلم والتقنية.ومنه فان الحداثة على حد تعبير -التريكي- كانت ومازالت أصل تحرر الإنسان و افتكاك كرامته رغم مستتبعاتها السلبية،ولسنا نرى سبيلا أخر للتحرر من عبودية الطبيعة والإيديولوجيات السحرية الغيبية غير انغماس هذه التمظهرات في أعماق المجتمعات بدون أن يكون هناك ضياع للكينونة واضمحلال للهوية.[2] لقد أحدثت النهضة من وراء نهضتها العلمية وطفرتها المنهجية تأثيرا بالغا على أزمنتها وواقعها حيث أدى ذلك إلى تفسخ العلاقات الإقطاعية وتغير مكانة الدين ودوره في صنع القرار وتحريك المجتمع لتتهاوى دعائم الدكتاتورية الروحية التي مارستها الكنيسة طوال قرون خلت.ذلك أن الدين قد تعرض الدين لهجوم شديد في ظل النقد الذي طاله من العلماء ورجال الإصلاح الديني وذلك جراء خيبة الأمل التي سببتها الحروب الدينية في القرنين السادس عشر- والسابع عشر- ومن ثم كان هناك تباين بين العلم بوصفه

[1] مطاع صفدي،نقد العقل الغربي،مرجع سابق ،ص39.

[2] فتحي التريكي ورشيدة التريكي،فلسفة الحداثة،مرجع سابق،ص22.

صورة من صور المعرفة الموثوق بها وبين المعتقدات الدينية التي أحاطها ادعاء أنها معرفة تنضوي على قدر كبير من الشك.

قامت حركة الإصلاح الديني بزعامة مارتن لوثر ()بالعمل على زعزعة الثوابت الدينية ومعتقدات الكنيسة الكاثولوكية ونمطها الارثودوكسي فيما تتضمنه من تعاليم للسيطرة على الإنسان وحجب إرادته،وذلك ما دعت إليه بالموازة حركة الأنسنة*هذه الحركة تقوم على مبدأ التمرد والانفلات من الفكر الجاهز والمغلق كنزعة تناهض الجمود والتقليد وتهدف للتحرر من قبضة الكنيسة والأخذ بالتفكير الإنساني بوصفه محورا ومركزا ينبغي الالتفاف له ولما يعانيه من قهر عبر التفكير فيه كموضوع ومنطلق له،فالنزعة الإنسانية دائما من انطلقت من الإنسان كمحور لها كلما كان في حدود التهميش ولعل ذلك ما يتأكد إذا ما علمنا أن الأنسنة يعود تشكلها إلى ما وراء القرون الوسطى مع الثقافة اليونانية القديمة،فهذه النزعة تتمثل إذا في تقديم التفكير في الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي وسياسي وأخلاقي وبيولوجي،على التفكير في الله والتفكير في الدنيا على التفكير في الآخرة.[1] واعتبار لذلك فقد دعا لوثر في السياق ذاته الذي دعت إليه حركة الأنسنة مما يؤكد التقاطع بينهم في هاجس الإنسان وتحريره من قوى القمع،دعا إلى قد الظاهرة الدينية و ضرورة تجديد الخطاب الديني ونقد مسلماته ثم خلع رداء القدسية والتعالي حيث ينصب فيه رجال الكنيسة أنفسهم خلفاء الله في الأرض وبوصفهم أوصياء على الأفراد ومصائرهم،هي دعوة للانتقال إلى زمن الإنسان باعتباره ذات حرة متفردة قادرة على تحديد قيمها،لقد بعثت هذه الحركة الثقة في إمكانية التغير وخلق أزمنة منفتحة تعود فيها النزعة الفردية لبسط نفوذها و انعتاقها من كل هيمنة.فقد ترسخت الفردية في زمن الإصلاح الديني مع بداية ظهور أفكار مارتن لوثر وكالفن،إذ تم التأكيد على تطهر الأفراد ونجاتهم فللفرد علاقة شخصية مع

* حركة الأنسنة L'Humanité جسدت هذه الحركة والتي تأسست بالقرن 16كحركة فكرية تأصيلية تعلي من شان الإنسان خارج قمع وسيطرة الكنيسة وقد تأسست هذه النزعة في صورة مذهب مثله فلاسفة من نزعة إنسانية أبرزهم بيتراك Petraque ولوران فالاLaurén Valla وبودي Budé فبعدما كان مفكرو القرون الوسطى لايرون موضوعا حادا للتفكير فيه عدا سبل النجاة والخلاص يوم الآخرة سعى مفكرو النهضة إلى تذكير الإنسان بوجوده الحاضر والى الاهتمام بالحياة الدنيا قبل التفكير في الآخرة ةمن ثم كانت الدعوة إلى التخلص من سلطة الكنيسة والاعتداد بالفكر الإنساني ومقاومة الجمود والتقليد...راجع،جلال الدين سعد،معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية،دار الجنوب للنشر،تونس،بدون طبعة،204،ص63.

[1] جلال الدين سعد،معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية،مرجع سابق،ص63.

الله،ويتمن هذا رفض وصاية الكنيسة والإعلاء من قيمة الفرد ومسؤوليته عن نفسه أمام الله.[1] لم النهضة لتنبعث دون مقومات أساسية تعكس فعلا عملية التجديد لذلك كان الرهان على حماية الحقوق الطبيعية والبديهة للفرد عاملا حاسما، فالإيمان بالفرد وبسلطة العقل كان له بالغ التأثير في بلورة فكر تحرري نقدي يقود نحو التقدم.فالنهضة عصر يأتي كرد فعل لفكر القرون الوسطى ويتحرر الفرد من الانضباط الكاثولوكي الطويل ويتطلع الفرد للتحرر في كل الميادين،ونرى شغف الاكتشاف وروح البحث الحر وتمجيد الغرور الإنساني يمتزج بإرادة القوة وتمجيد الفن بأشكاله الأكثر وثنية.[2] تبتغي إذا حركة الإصلاح الديني بعث نظرية دينية جديدة في مقابل النظرة التقليدية يغدو من خلاله التدين كاعتقاد وكممارسة منحصرا على علاقة الفرد بربه،بوصفها حالة انعزال وقيمة روحية مختلفة باختلاف الذوات لا بوصفها قيم وحقائق ثابتة تفرض الالتزام بها.من هنا تؤكد الرغبة في تمجيد الفردانية على منطلق التحول و الانعتاق الإنساني وبقدرته على بعث التقدم من وراء تمجيد العقل.فقد نُظر للفردانية كإعلان جديد لخير الإنسانية ونقطة تحول نحو الحرية والتقدم،أنها ثقافة عالمية متطورة بدأت مع عصر النهضة الايطالية الذي مثل الميلاد الأول لأوروبا الحديثة حيث أكدت استقلال الذات وتميزها وتفردها.[3] على هذا الأساس حاولت النهضة فرض أفكارها ومسلماتها الجديدة القائمة أساسا على مقولة العقلنة وعلمنة الدين بحيث ينفصل كل ماهو معرفي علمي عما هو ديني لاهوتي وتغدو حينها الاعتقادات الدينية مقصورة على الخير الفردي الخاص، إنها انتقال من التقليد صوب التجديد.

إن الأرضية التي أقامتها النهضة في تغير ملامح التفكير والنزوع نحو العقلنة ساهم في تقديم رؤية نقدية وتوجه جديد في النظرة إلى الدين والعلم مع العصور اللاحقة،ولعل ذلك ما تبناه رواد التوجه المادي ومن أبرزهم بيكون،ديكارت وسبينوزا قد انطلقوا من إعلاء وتمجيد شعار العلم باعتباره علم من اجل غاية يتجاوز به الإنسان حدود جهله والتعرف على عالمه تمهيدا لبسط نفوذه وسيطرته على الطبيعة،فقد أشار ماركس إلى ان اختراع

[1] حسن الكحلاني،الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر،مكتبة مدبولي،القاهرة.ص33.
[2] المرجع نفسه.ص36.
[3] المرجع نفسه،ص37.

المكنات واستعمالها قد ساهم في إعطاء علماء الرياضيات في ذلك العصر مرتكزات تجريبية أساسية وحوافز كبيرة لوضع علم الميكانيكا المعاصر.[1] وانطلاقا منه فان الحداثة الغربية مدينة في قيامها إلى مخلفات حركة النهضة فيما رسخته من قيم العقلنة والتحرر أو لنقل هي حدث تاريخي حتمي أدت إليه إصلاحات النهضة العميقة والجذرية لأركان المجتمع الغربي من خلال بعثه من حالة الانكماش والانغلاق إلى التحرر وعبر عقلنة مظاهر الحياة فيه فتزدهر العلوم والمعارف ولتتطور الصناعة أكثر فأكثر.

يتضح جليا من وراء عرضنا لملاح عصر- النهضة ومقوماتها كحدث استشرفت من وراءه أوروبا أزمنتها الحديثة،في ظل القيم التجديدية التي نصت على مقولات أساسية انطلاقا من إعلاء قيمة الذات ورد اعتبارها من حيث أنها ذات تقرر وتصنع التاريخ لا بوصفها مجرد حدث فيه وجزء منه،ومن حيث كونها أقرت إصلاح الخطاب الديني ونزع طابع السحر والهيمنة عنه عبر عقلنة خطابه والنظر إليه من زاوية النجاعة والقدرة على الإنتاج،إضافة إلى كونها بعثت العلم من وضع الكمون الساكن إلى وضع الحركة المنتجة والمتجددة عبر عقلنة العلوم والمناهج وجعلها علوم نافعة ومنتجة تتوافق خلالها اللغة العقلية الرياضية المجردة مع مقتضيات التجربة العينية للظواهر،من هذا المنطلق كان استشراف الحداثة حتمي عبر الصيرورة التاريخية،وبالتالي نقول بان النهضة قد حملت في ثنياها بوادر حداثة المجتمع الغربي من خلال ماز رعته من بذور ثمرتها ومنه يتاكد لدينا كون الحداثة وضع غير مرتهن بالزمن في صورة الانفصال وإنما هو حدث متشظ متشعب في دلالاته وعلائقه الدالة عليه.عند هذا الحد وإذا أردنا أن نصف ارتباط الحداثة بالنهضة الأوربية لقلنا ان النهضة حدث حداثي يعلن بوادر تشكلها آو قلنا أن الحداثة تعود إلى زمن النهضة في تشكلها كما تذهب بعض التعريفات لها.ثم إن هذه العلاقة تبرز في صورة ذلك التسارع للأحداث بعدها ومن ترسيخ لقيمها في التحرر والعقلنة انطلاقا من انبثاق حركة الأنوار وفي صورة ماشهدته أوروبا من إحداث في صورة الثورة الفرنسية وقيام الثورة الصناعية.

[1] مجموعات مؤلفين سوفيات،موجز تاريخ الفلسفة،مرجع سابق،ص156.

الفصل الأول: الحداثة مشروع للنقد-المخاض وبوادر التشكل

المبحث الثاني: فلسفة الأنوار- الإنسان كائن الوجود.

يحمل مدلول الحداثة معنى التجديد والتغير بمعنى التحول من أوضاع إلى أوضاع أخرى مغايرة وارقي منها،غير أن إدراك هذا المقصد في سياق زمني تاريخي لا يتم كحدث منعزل عن سياقاته وظروفه المحيطة به،وقد تبين عندنا في المبحث السابق تأثير عصر النهضة في بعثها وتحديد معالمها من خلال ماتضمنته من قيم وما أحدثته من تغير،وبالوقوف لدى محطاتها الأساسية ومعالمها المشكلة فانه من الضروري الوقوف لدى لحظة التنوير كحدث له بالغ الأثر في بلورتها حيث نقل التنوير الحداثة كمشروع ذو قابلية بالقوة إلى مشروع قائم بالفعل ومجسد، بان احدث المجتمع الغربي قطيعته الجذرية مع الماضي وتراثه وقيمه بوصفها رجعية وقمعية نحو بلورة قيم التجديد والتحرر في سبيل بعث جديد أكثر انفتاحا وتنويرا بحيث يستمد استنارته من ذات الإنسان وقوى عقله التحررية عقب فك قيود هيمنتها،وعليه فانه ومن هذا المنطلق لا يمكن الحديث عن الحداثة دون وقوف عند لحظة الأنوار،حيث ينبغي التعرف على إرهاصات تشكلها وابرز مقوماتها ومقولاتها ومن ثم إبراز أهم المنظرين والداعمين لها من الفلاسفة والمفكرين.

لقد أوحت العديد من الإيحاءات والمتغيرات على أكثر من صعيد لظروف المجتمعات الأوروبية سياسيا اقتصاديا واجتماعيا خلال القرن الثامن عشر-18 فقد أوحت بالانفتاح وازدياد مساحاته مما يوحي بالانتقال نحو مرحلة التغيير والتحول التاريخي نحو ظروف جديدة مخالفة للسائد،وتجلت هذه الصورة عبر توسع دائرة الإنتاج الزراعي والتوسع في الأنشطة الاقتصادية مع النمو المتزايد في المدن وتحسن مستوى الاتصالات،وهذا بالمقارنة مع حالة الركود والصورة الضبابية التي شهدتها هذه المجتمعات من قبل وعاشت في ظلها أزمنة طويلة،كما أوحت الحركة

الصناعية والزيادة في أنشطتها بذلك حيث عبرت الثورة الصناعية* عن التحول إلى المجتمع الصناعي أين نمت قاعدة الإنتاج وتوسعت دائرة الاستهلاك مع توفر السلع وتنوعها كأنما يقدم هذا العصر- ويطرح تغيرات جذرية وانفتاحا جديدا وغير معهود؛لقد أوحت هذه المتغيرات كلها وأخرى إلى انتقال المجتمع الأوروبي نحو أزمنة التنوير.

مالتنوير: هو سؤال جوهري يستدعي الدلالة واستحضار المعنى في سبيل تحديد الهوية وإثباتها وهو السؤال القديم الجديد والمتجدد كلما طرح المفهوم،فنفس السؤال كانت قد طرحته صحيفة "بريلينيتش موناتشرفت" Breliniche Monatsschrift وهي صحيفة بالغت التأثير في برلين على قرائها وطلبت منهم أن يرسلوا إجاباتهم عنه وقد بدا بسيطا وأساسيا في الوقت نفسه...ماهو التنوير ؟.[1] فلو حاولنا ضبط دلالته فلابد حينها من تتبع المسار التاريخي لنشأته خاصة ونحن ندرك التحولات التي شهدها كحدث تاريخي وبالنظر أيضا لارتباطه بمظهرات شتى،خاصة فيما تعلق بالارتباط الاجتماعي للمفهوم وهي بنية تختلف باختلاف سياق الزمان والمكان فبالعودة إلى دلالة اللغة نلحظه يأخذ دلالة Aufklarung "اوفكلارنج" في اللسان الألماني وبمصطلح Lumiere "لوميير" بالفرنسية وبمقابل Illuminismo "اليومينيزمو" في اللغة الايطالية.[2] من التعريفات الأساسية للمفهوم التحديد الفلسفي الذي يقدمه الفلاسفة فبالعودة إلى الردود على سؤال جريدة "بريلينيتش موناتشرفت" فانها كانت قد تلقت ردودا مختلفة من قبل شخصيات فكرية متعددة ومتباينة الاتجاهات مثل كاتب الدراما جوتولد ليسنيج Gothold Lessing 1729-1781 والفيلسوف اليهودي "موسى مندلسون" Moses Mendelsson 1729-1786 إضافة إلى الفيلسوف البروسي "ايمانويل كانط" Immaneul Kant 1724-1804.[3] فالبنسبة لميندلسون كان التنوير

*الثورة الصناعية تشير الى دلالات التحولات العامة التي شهدها المجتمع الأوربي وانطلاقا من بريطانيا تحديدا في نمط الإنتاج وأدواته وخططه،عبر اعتماد التقنية وتسخير الالة ومن صورها اكتشاف المحرك البخاري،يعرفها إيريك هوبزباوم بقوله:تعني الثورة الصناعية انه في وقت ما من ثمانينيات القرن الثامن عشر- 18 سقطت للمرة الأولى في التاريخ الإنساني الأغلال التي كانت تكبل القوة الانتاجية للمجتمعات البشرية التي أصبحت قادرة منذئذ على مضاعفة البضائع والخدمات على نحو مستمر سريع،وحتى الوقت الحاضر لا حدود له وذلك مايعرف فنيا في أوساط الاقتصاد ب"الانطلاق في نمو مستدام ذاتيا"..راجع.إيريك هوبزباوم،عصر الثورة أوروبا(1789-1848) ترجمة، فايز الصياغ،تقديم،د مصطفى الحمارنة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت لبنان،الطبعة الأولى،2007.ص79.

[1] دوريندا اوترام،التنوير،ترجمة د ماجد موريس إبراهيم،دار الفارابي بيروت-لبنان،الطبعة الأولى،2008.ص54.

[2] فلسفة التنوير،ص54.

[3] فلسفة التنوير،مرجع سابق،ص55.

مصطلحا صعب التعريف كونه كان يشير إلى عملية أبعد ما تكون عن الكمال في زمنه وهي تعليم الإنسان التدريب على استعمال العقل،كما تبين أيضا انه وخلال السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر-كان هناك إدراك واسع المدى لما حظي به التنوير من مزيد الاهتمام.

للوقوف عند أهم التعريفات التي حظي به مصطلح التنوير لابد من العودة إلى لحظة كانط والذي وضع تعرفا له بمثابة المرجع الذي يستانس به،فقد شارك كانط ببحث مع صحيفة "بريلينيتش موناتشرفت" ردا على استفسارها معرفا التنوير بأنه خلاص الإنسان من سذاجته التي جلبها لنفسه وذلك باستخدام عقله دون أن يشوهه التعصب ودون أن يوجهه الآخرون..أن تكون لدى الإنسان الشجاعة في أن يعرف هكذا هو التنوير.[1] وقد عبرت مقالة كانط هنا عن وثيقة مرجعية في التعريف بمفهوم التنوير، غير أن ربط حالة التغير عند كانط بالقدرة على استخدام العقل فقط أو التوظيف المطلق له وإنما في القدرة على توظيفه ووعي بمعرفة حدوده،ذلك أن الوضع ليس سهلا فإذا كان كانط يقر بان عصره عصر تنوير لكن في الآن ذاته يوضح انه ليس هو ذاته التنوير ،فكانط يرى أن التنوير عبارة عن عملية محفوفة بالمخاطر والمشاكل وليست مشروعا مكتملا.فلو طرح السؤال الآن عما إذا كنا نعيش حاليا عصر التنوير لكانت الإجابة لا ولكننا نعيش في عصر من التنوير.[2] وعلى هذا الأساس يرى كانط أن التنوير يعبر عن وضع ومشروع متداخل إذ لا يمكن حصره في حدود التوظيف العقلي والقدرة على ذلك وبالتالي هو مالا يمكن حصر تعريفه،لقد عبر في حقيقته عن فترة متداخلة من حيث تطرح أكثر من قضية يقتضيها نمو المجتمع الأوروبي،فمن القضايا المطروحة تلك المتعلقة بحدود التحرر في سبيل التقدم وحدود تأثير ذلك على الدولة واستقرارها إضافة إلى مسالة العلاقة بين العلم والدين. وهو ما جعل كانط لا يعتبر التنوير مشروعا مكتملا وانه يتضمن قدرة على التغير والتجديد.

[1] فلسفة التنوير،مرجع سابق.ص55.

[2] دوريندا اوترام،التنوير،مرجع سابق،ص58.

يدعو كانط إلى تبني فكر التنوير وقيمه واعتناقه كمسلَّم به وباعتباره يجسد قيمة الحاضر وبوصفه يعزز قيمة النقد التي تصنع التغير فينبغي للأفراد التحلي بالروح النقدية والتفكير الحر في سبيل تغير وضعهم وتحولهم إلى الأزمنة الجديدة أو ذلك ما يسميه كانط ب"الاستعمال العمومي للنقد" يقول كانط "إنني اسمع في الوقت الحاضر صراخا من كل الجهات ...لا تستعمل عقلك".الضابط الأول يقول:" لا تستعمل عقلك"نفذ.وصاحب المال يقول" لا تستعمل عقلك"أدِ الثمن.والكاهن يقول:"لا تستعمل عقلك"آمن.وليس هنا في العالم إلا سيدُ واحد يقول: "استعملوا عقلكم فيما شئتم وكيفما شئتم ولكن أطيعوه".[1] طبعا ليس المراد في تقدير كانط بالنقد خلق حالة من الفوضى والشتات الذي قد يؤثر على امن الدولة واستقرارها بحكم ماهو مقدم من حرية للأفراد ومن خلال الدعوة إلى توظيفه في كل المجالات الممكنة،إذ أن الأفراد مدعون إلى ممارسة حريتهم النقدية مدام ذلك لا يؤثر على امن الدولة واستقرارها بحيث أنها تضمن طاعة مواطنيها وقيامهم بواجباتهم نحوها،من هنا كانت ضرورة التعويل على سلاح النقد كما يرى كانط في سبيل نشر فكر الأنوار ومبادئه حيث أن ثورة النقد وحدها التي تبدو قادرة على إحداث التغير ورفض الأفكار الخاطئة والمسبقة،وما عداه فان كل ثورة عنيفة في سبيل تغير طرق التفكير كانت قد باءت بالفشل.ويعتقد كانط أن الثورة الفلسفية لا يمكن أن تتجرد من سلاحها أمام الخطر الذي يهدد الحقيقة،والذي يتحتم عليها حمايتها باعتبار أن القدرات الرفيعة (اللاهوتية،القانونية) لن تتحرر أبدا من تعطشها للسيطرة.[2]

ويذهب كانط إلى اعتبار التنوير عهدا للتحرر الانعتاق الذي ينتج الإنسان فيه قيمه خارج الإكراه والتقييد،وهذا ما نطلق منه في سياق طرح معالم فلسفته النقدية عبر ثلاثيته النقدية " نقد العقل المحض-نقد العقل العملي-نقد ملكة الحكم" حيث يقول:"إن كان ثمة شيء يحق للإنسان الحديث ان يفتخر به على سائر البشر السابقين هو إيمانه العميق بالحرية.بأنه كائن حر لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه ومن ثم على إعطاء قيمة خلقية

[1] في النقد الفلسفي،مرجع سابق،ص26.
[2] المرجع نفسه،ص27.

لأفعاله أو لمصيره الخاص إلى أية جهة كانت مهما علت أو بسطت هيمنتها على عقولنا"[1] تتحقق مع الأنوار مميزات للإنسان بم يعهدها من قبل ينتقل فيه وضع الرقابة والوصاية على العقل نحو وضع التحرر أين تخضع القيم والتفكير لإرادة العقل وهذا الذي تنادي إليه الأنوار أنها عصور الانفتاح على الذات والحرية.فالشيء الوحيد الكوني فينا يقول: كانط هو عقولنا من حيث ما تعبر به من ملكات الطبيعة الإنسانية بمجردها ولذلك لا يمكن لأي دين نظامي ان يدعي الكونية الصحيحة،فكل معتقد يتطلب تشريعا نظاميا هو لا يعبر إلا عن عقيدة محلية أو جزئية،وحده الاعتماد على العقل البشري بمجرده يمكنه حث بني البشر على الخروج من إيمان الكنائس.[2] لأجل ذلك يدعو كانط إلى تجديد في الفهم والتعاطي الديني لدى الأفراد في ظل الإيمان بحدود العقل وقواه النقدية فالتجديد في التعاطي الديني صورة ضرورية لتحرر العقل إذ هو منوط به تحرير صورة إيمانية بالتأمل العقلي لغرض تعزيز الإيمان وتقويته بحيث تغدو كل ممارسة دينية فردية في شكلها بين الفرد والرب،عوض كونها عقيدة جامدة وثابة تفرض قيمها على الفرد وتلزمه التقيد بها.لذلك يفترض كانط أن كل خطوة يخطوها الناس من الإيمان الكنسي- والدين النظامي إلى الإيمان العقلي المحض هي ليست حيادا عن الدين الحق بقدر ما هي خطوة تقرب النفوس أكثر فأكثر من ملكوت الله في الأرض.[3]

من بين التعريفات التي تناولت التعريف التنوير كذلك تلك التي عبر عنها مجموعة من المؤرخين والمنظرين أمثال شالرز لويس مونتسكيو Charles Louis Montesquieu 1689-1755 ودينيس ديدرو Dinis Diderot 1717-1784 إذ يعرف عن هؤلاء ترويجهم لقيم الأنوار والدفاع عن شعاراته والتي تنص على ضرورة الإقرار بقدرة العقل البشري في تغير المجتمع وأوضاعه نحو مسار تقدمي يرفض ويناهض كل صور القمع والتحرر من سلطة العادات والتقليد الاعتباطي والنمطي،أين يتم الانتقال تاريخيا إلى وضع عالمي يسير وفق توجيه العلم بدل الدين.وفي جانب مواز يرى ارنست كاسيرير Arnst Cassierer في كتابه "فلسفة التنوير" إن التنوير كمرحلة

[1] ايمانويل كانط،الدين في حدود مجرد العقل،ترجمة فتحي المسكيني،دار جداول للنشر والتوزيع،لبنان،الطبعة الأولى 2012،ص11.

[2] المرجع نفسه،ص22.

[3] ايمانويل كانط،الدين في حدود مجرد العقل،مرجع سابق،ص25.

تحدها حياة فيلسوفين هما "جوتفريد ويلهام ليبنتز" Leibnis 1646-1774 ايمانويل كانط وحسبه فان التنوير كان نظاما من القيم جذوره مغروسة في العقلانية.[1] إذ يعكس لنا هذا التعريف ارتباط المفهوم والمعنى بمن اعتنقوا فكر التنوير وروجوا له من الفلاسفة والمفكرين على امتداد حقب زمنية خلا القرن الثمن عشر- بأوربا،هذا الذي نلحظه في تحديد المؤرخ "بيتر غاي*"Peter Gay فهو يحدد فترته الزمنية بحياة المفكرين العظام على حد تعبيره،فالجيل الأول للتنوير كان جيل "فولتير" Voltaire 1694-1774 ومونتسكيو.ثم يليه الجيل الثاني الذي يمثله دينيس ديدرو.ودالمبيرت D'Alembert 1714-1780 وجان جاك روسو Jean Jacques Rousseau أما التنوير المتأخر فهو الفترة التي يغطيها جيل لينسج و كانط.[2] تقود إذا هذه التحديدات إلى إجماع يوحي على أن التنوير زمن تاريخي في صورة حقبة وامتداد تتداخل فيه جملة من الأحداث تفيد بالتجديد وبعث مغاير لقيم المجتمع يتبوأ فيها الإنسان مكانة مركزية، أما غاي فيعرف التنوير بأنه " برنامج من العداء للدين والبحث عن الحرية والتقدم الذي يمكن تحقيقه بالاستعمال النقدي للعقل من اجل تغير علاقات الإنسان بنفسه وبالمجتمع.انه يؤكد رؤية التنوير من الناحية الواقعية كبرنامج إصلاحي تحرري.[3]هو بمثابة وضع للانقلاب وتصحيح لمسار التاريخ وفق ثنائية التجاوز والتأسيس بناءا على مقولة العقل والتقدم.لكن مما يجب إيضاحه في حول دلالة التنوير دائما كون انه لا ينبغي النظر إليه من حيث انحصاره ضمن حيز زمني مغلق ومحدد وإنما هو في حقيقته حدث عابر وممتد،انه وضع تاريخي يفرز باستمرار تمظهرات تعكسها خطابات متباينة وتحولات مستمرة انطلقت من وضع التأسيس القيمي نحو الواقع ثم وصولا عند لحظة المساءلة والنقد.

---

[1] دوريندا اوترام،التنوير،مرجع سابق،ص60.

* يذهب غاي في تصوره مرحلة للتنوير بأنها حقبة تتعدى الحيز الأوروبي إذ يجعل من قائمة مفكريها تتعداه الى مفكرين امريكين أمثال توماس جفرسون-1743 Thomas Jefferson 1826 وبنيامين فرانكلين Benjammin Franklin 1706-1790 فهو ينظر الى الثورة الأمريكية في 1770 لدى التزامها بالحياة والحرية والسعي نحو السعادة كانت تحقيقا لبرنامج التنوير. انظر للمزيد دوريندا اوترام،التنوير،مرجع سابق.ص63.64.

[2] المرجع نفسه،ص61.

[3] المرجع نفسه،ص61.

تحاول حقبة الأنوار من وراء رفع شعار العقل رد الاعتبار للذات الإنسانية كذات مهمشة خاضعة ومستلبة الأبعاد إلى ذات مركزية تتمحور حولها عملية التفكير والى ذات منتجة للقيم منوط بها خلق أوضاع تحررية جديدة مناهضة لظروف قمعها واستلابها،وضع التنوير يفرض تحطيم تلك العلائق الاجتماعية ونظم العادات والتقاليد والاعتقادات وإخضاع ذلك كله لمحك النقد والتمحيص إذ لا اعتقاد ولا نظم اجتماعية خارج ما حدده العقل كقوة نقدية تحريرية تستدعي التقدم.فالعقل لا يعترف بأي مكسب من الماضي بل على العكس يتخلص من المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي التي لا تؤسس على أدلة من النوع العلمي.[1] يقدم التنوير إذا فعل التغير وانجازه الفعلي على اعتباره ماهو قابل للتحقق لا بوصفه مجرد آمل لذلك إذا هو قدرة فاعلة لرسم معالم التغير والتحول التاريخي أو ما يعرف بإحراز التقدم الذي هو شعار أساسي للتنوير ومرادف للعقل وسلطته النقدية والتحررية في رفض أنماط القمع والاندفاع نحو التغير باستمرار انطلاقا مما يراه،عندها يكون التنوير عصر العقل بامتياز إذ هو بمثابة المحرك التاريخي للتحول والتجديد بفعل قدرته الثورية الرافضة والتي تقطع صلتها بكل أنماط التسلط وبكل فكر ضبابي رجعي يكبل أفق التجديد والإبداع.إن ما يميز فلسفة التنوير عن الفلسفة السابقة عليها هو عزمها على أن تُمكن جميع البشر بالمزايا التي كانت فيما قبل خاصة ببعض الفئات فقط وهو ما يمكن أن نسميه بالحياة طبقا للعقل.لم تكن إذن "النزعة الميثالية" ولا "النزعة التفاؤلية" هي الدافع وراء مشروع هؤلاء المفكرين ولكنه كان علما جديدا ومنهجا مقترنا بهما علم سياسي جديد.[2]يتجسد التنوير أكثر بتكريسه لسلطة العقل من حيث كونه قوة نقدية مناهضة لظروف قهرها بدءا من رفض هيمنة الكنيسة وما تضمنه من خطاب قمعي سالب لحرية الإنسان وحاجب لوعيه تحت تأثير فكرة المصير المحتوم والخلاص الإلهي الذي اعتبرت من خلاله الكنيسة سلطتها تمثيل لإرادة الله وتجسيدا لأحكام مدينة السماء على الأرض.فقد كانت الكنيسة ترى أن تاريخ البشرية هو تاريخ تدهورها وان تاريخ الفكر هو تاريخ أخطائه.[3]

[1] الآن تورين،نقد الحداثة،مرجع سابق.ص31.

[2] المرجع نفسه،ص31.

[3] عبد السلام بن عبد العالي،الميتافيزيقا-العلم-الايدولوجيا،مرجع سابق،ص21.

يعلي التنوير من شعار العقل ويعلن فيها عن إزاحة الدين لصالحه بحيث يتم تجاوز المعتقد الديني الضيق من حيث انه إرادة تحرير العلم والمجتمع من وهم الخرافة وقد ذهب البعض من المفكرين إلى وصف التنوير بإعلان" للوثنية الجديدة" من حيث كونه عصر نقد الدين ورفض خطابه المتعال ومحاولة لإعلاء العقل وسلطته بديلا يخضع فيه الدين له لا العكس انه بذلك إرادة تحرير العلم والمجتمع من وهم الخرافة،يقول كيث،Thomas Keith أن هذا التغير في القيم الدينية كانت له عدة تداعيات بالغي الأهمية،من رواية (الله) كقوة تتحرك خارج وخلف العالم المخلوق.إلى أن أصبح مقصورا على العمل من خلال الأسباب الطبيعية ومتجاوبا مع القوانين الطبيعية المطروحة للدراسة الإنسانية.[1] لكنه لا ينبغي اتخاذ هذه الصورة من النقد ألأنواري للدين على أنها دعوة لاجتثاث الدين وإلغاء خطابه كليا،ولكن الغرض الأساسي من وراءه هو نزع صورة القمع والهيمنة المصاحبة لخطاب الدين وإلغاءه للفرد،وإرساء فهم بديل للدين قائم على روح العقلنة،وبالطبع فان بوادر التجديد والتجاوز في خطاب الدين من خلال أثاره الواقعية وتجليتها ضمن المخيال الفردي وتجدد الرؤية إلى الاعتقاد وتغير في القناعات الفردية وتضاؤل الثقة في الدين لصالح الاقتناع بالعلم وما خلفه من أثار مادية عينية وملموسة.من هنا ينبغي جعل الاعتقاد الديني قيمة لا ينبغي أن تفرض على الإنسان وإنما جعله تجربة ذاتية نابعة من وجدان الإنسان وحريته وكاستجابة لمكانة الضمير والعقل،ومنه فانه لا سبيل للإقرار بوحدة الدين.

يتم الإجماع على أن عصر الأنوار يكشف عن خطاب التجديد لمفهوم التدين كأبرز مميزاته،فقد ابرز هيجل بان طرح المواضيع الدينية تشير إلى تحولات أساسية في فكر التنوير،وبمثابة تأسيس قيمي جديد لمفهوم الدين والتدين،فاعتبر هيجل أن لكل من الإصلاح والتنوير إسهاما من اجل الغاية نفسها ألا وهي تحقيق الحرية الروحية للبشر؛فما زرعه لوثر في القلوب كان حرية الروح.[2] لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا الوصف الذي قدمه هيغل لا تجعله من المؤيدين مطلقا للانقلاب على الدين في صورة ما تطرح الأنوار من تجديد قائم على العقل،فعلى الرغم

[1] دوريندا اوترام،التنوير،مرجع سابق،ص125.
[2] المرجع نفسه،ص127.

من نية الإصلاح إلا انه هيجل كان يرى أن التنوير اخطأ من حيث جعله الصورة الإيمانية مقومة من جهة العقل.فيرى هيجل انه وبمجرد أن أصبح الإنسان هو الغاية في حد ذاته في فكر التنوير وبمجرد افتقاره للتطلعات الدينية ما لبث أن وقع في فخ أنانيته وأصبح غير قادر على الحكم على نفسه حكما عادلا.وغير قادر على أن ينسج علاقات غير نفعية مع أقرانه البشر.[1] عندئذ يكون التنوير بمنظور هيجل قد فشل في رؤيته التجديدية للدين وعقلتنه بان أنتج منظومة من المعتقدات يمكنها أن تعوض الإيمان الديني الروحي،وهو بذلك يكون قد أزال بعدا أساسيا في ماهية الإنسان وهو البعد الروحي لصالح النزوع المادي.

لم يكن تاريخ الفكر البشري إبان القرون الوسطى مجرد فكر سطحي يتوزع عل شتات وأراء متفرقة لم تتعدى الشرح والتعليق لفلسفة أفلاطون وأرسطو ومنه فان عموم التفكير والفلسفي خاصة امتاز بضبابيته وتحجره.ففلسفة العصر الوسيط فلسفة مسيحية بوجهها وممثليها الذين كانوا في معظمهم رجال دين.[2] لم تكن إرادة المعرفة متاحة وفق انفتاح أو حرية في تناول المواضيع أو طرحها خارج ما تمليه الكنيسة ممثلة في صورة أباء لاهوتيين لهم سلطة الإقرار والمنع باسم وهم تمثيل إرادة الرب، فان كل بحث يشذ عن قواعدها لا ينال الاعتراف ويخطئ ويتم حظره ذلك أن السلطة الكنسية مغلقة الأفق ولا تقبل الآراء أو الفكر المختلف،وقد بلغت الهيمنة أوجها بإرساء محاكم التفتيش على كل شيء حتى في مكنون الضمائر والتي غرضها فرض التطابق الإيديولوجي كقاعدة للهوية،والذي عانى منه اليهود والمسلمون في اسبانيا اشد المعاناة وحتى طلاب العلم والمعرفة من النصارى أنفسهم.[3] وهنا يذهب كانط إلى وصف الهيمنة الدينية بمثابة إيديولوجية غرضها حجب الحرية والتقدم ورفضا منها الإيمان بقوى العقل التي قد تنزع عنها سلطتها،فان اللاهوتي يقول: الذي يستعمل الكتاب المقدس ضد منجزات العقل هو لا يريد بذلك سوى إذلال كبرياء العلوم وإعفاء نفسه من التعب في طلبها.[4] من هذا المنطلق تتضح

[1] دورينداا اوترام،التنوير،مرجع سابق،ص129.
[2] أعداء الحداثة،ص38.
[3] المرجع نفسه،ص39.
[4] ايمانويل كانط،الدين في حدود مجرد العقل،مرجع سابق،ص14.

صورة الوضع التاريخي لانبثاق التنوير الذي لم يكن بالمنفصل عن دوافع وتطورات انبعث منها في علاقة تحفيزية جعلت من التحول التاريخي إلى مرحلة التنوير يبدو منطقيا وحتمي.إذ لا يمكننا أن نميز مرحلته كمغايرة تاريخية إلا من خلال نقيضه المقابل،هذا ومن جهة أخرى فان انتفاضة العقل ضد قوى وظروف هيمنته تأكيد لطبيعة العقل الجوهرية والمنطقية في رفض الوصاية لذلك كانت الوصاية والهيمنة دافعا نحو التغير.يؤسس إذا مشروع الأنوار للعقل كقيمة فوقية تحرر كافة القيم الأخرى وبذلك تتم إعادة إحياء وبعث لمشروع الإنسان ومركزيته الكونية. تراهن الأنوار على قيمة الذات فتنظر للإنسان بوصفه صانعا وباعتباره وجوده الوجود الأساسي الذي يضع المعايير ويحددها وباعتباره وجود عاقل وحر ينفلت من أشكال الوصاية والتوجيه.

تحاول الأنوار إذا بوصفها مشروع انفتاح وتقدم وبناء تحاول ان تبني مشروع الإنسان بوصفه كان الوجود الحقيقي عبر إحياء النزعة الذاتية الإنسانية والتي قد سبق الترويج لها من قبل فلاسفة النهضة ومع الحركة الرومنسية للقرن الثمن عشر 18 وهذا ما نلحظه في أعمال ماكس شيلر M Sehiller حيث يذهب إلى اعتبار المعرفة مرتبطة بشروط وظروف التجربة الإنسانية.فالإنسان يغدو صانعا ومتمثلا لواقعة،تقديم النزعة الذاتية أساسي عملت على تجسيده الحداثة الغربية على امتداد تشكلها بدءا من إرهاصات النهضة فالأنوار،إن الحداثة هي أولوية الذات وانتصارها وهي رؤية ذاتية للعالم؛ فقد أضحى إنسان العصور الحديثة يدرك نفسه كذات مستقلة ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها،وهي لاتكتفي بان تعلن عن تميزها عن الطبيعة.[1]كان لزاما تمجيد الفردانية ضمن خطابات التجديد وذاك ما تضمنته فلسفة الأنساق الكبرى لدى كل من ديكارت وكانط وهيغل بعد أن دافعت الحركة الرومنسية من قبل على قيمة الفرد أمام قمع عصور الشمولية وهيمنة اللاهوت الكنسي- الفكرية،فالفردانية تعني بمنظور هذه الحركة ان الكائن الفرد هو عالم لذاته متمركز حول نفسه ومكتف بذاته إلى حد ما ومنغلق عليها من جهة ثانية.[2]

[1] الشيخ محمد-ياسر الطائري،مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة،دار الطليعة بيروت،الطبعة الأولى.1996،ص12.

[2] نور الدين أفاية،فلسفة التواصل النقدية،ص115.

يتخذ التنوير مسلك المغايرة والانفتاح على الجديد من القيم ومناهضة كل تقليد فيتضح بذلك امتزاج القيمتين معا فلا يتم التجديد في غياب الرفض والنقد،وعلى هذا الأساس فان من مهام العقل الأساسية ممارسة النقد التاريخي ضد ظروف قمعه كمرحلة أولية تسبق مرحلة البناء باعتبار أن بين اللحظتين ترابط وثيق لا يمكن فكه فيتجسد البناء داخل الهدم،فمن صور الانفتاح والتجديد القفزة العلمية من حيث انزياح العلم نحو البعد المادي والتحرر من البعد الروحي الماورائي والذي انطلقت بوادره مع رواد النهضة العلمية في ميدان الفيزياء والكيمياء والفلك فاتجه الفكر نحو التصديق العلمي تدريجيا بما قدمه من نجاعة وقيمة عملية مغايرة لعهد التفكير الخرافي الموجه في فتراته السابقة،فتغدو القراءة الصحيحة للوجود قراءة تأخذ بالجزئيات المادية وبالقراءة الواقعية المحايثة لواقع الأشياء لا المفارقة لها.فقد نجحت الفلسفة العقلانية المادية في أن تقضي إلى حد كبير على الأساس الديني وغير المادي للمعرفة والأخلاق بان جعلت المادة المتغيرة وقوانينها هي المرجعية الوحيدة والركيزة الأساسية لأي رؤية للواقع.[1]فلا سبيل لامتزاج العلم بالخرافة أو توجيهه نحو استنتاجات محددة والتسليم بها كون الحقيقة والفكر السليم نتاج التفكير الحر هي استنطاق لأحكام الموضوع كما تبدو للعقل والتجربة وبذلك تنزع صفة الصدق أو الكذب للحكم المعرفي بصورة بعدية ممنهجة لا باعتباره حكم مسبق جاهز، التحول في النظام المعرفي سمة أساسية للأنوار تؤكد سلطة العقل وتأثيره على الأشياء والقيم وبذلك تنفتح الأنوار على العقل دونما حدود بل وتدعوه لان يهدمها ويتجاوزها.إن الحركة العميقة والمجهود الرئيسي لفلسفة التنوير لا يقتصر على مواكبة الحياة وتأملها في مرآة التفكير وحسب بل إنها تعتقد على العكس من ذلك في التلقائية الأصيلة للفكر.[2] فمن هذا المنطلق تحاول الأنوار ترسيخ قيمة العقل وتثبيت سلطته المحورية على أساس أن التفكير العقلي واستنتاجاته يجتث ماهو أسطوري لامعقول وغير يقيني بالانتقال صوب المعرفة اليقينية،ومنه الانتقال نحو أسس علمية جديدة يحضر فيه الفكر العقلي والتفسير المادي الموضوعي وتغيب فيه الأسطورة.

[1] فتحي التريكي ورشيدة التريكي،الحداثة وما بعد الحداثة،مرجع سابق،ص19.

[2] في النقد الفلسفي،مرجع سابق،ص19.

إن مرحلة التنوير تريد تعليم العلم أي المعرفة المؤدية إلى بناء المعارف من اجل تكوين البيان.[1] من هنا تنبثق المعرفة بشعار تحرير التفكير من عقال التسلط والحكم بمعيارية العقل وحده.وكما أن البروتستانتية قد طرحت في الميدان الديني الفكرة القائلة إن كل شخص ينبغي أن يتصرف حسب تقديره هو فكذلك أصبح من واجب الناس الآن في الميدان العلمي أن يتطلعوا إلى الطبيعة بأنفسهم بدلا من أن يضعوا ثقتهم العمياء في أقوال أولئك الذين كانوا يدافعون عن النظريات البالية وهكذا بدأت كشوف العلم تغير وجه الحياة في أوروبا الغربية.[2]

لقد أسس التنوير لحركات التنوير والتغير اللاحقة النموذج المرجعي،باعتبار التنوير الغربي حدث بارز ذو خصوصية وذو شخصية تاريخية في الزمن لا تتكرر،ومن حيث انه قد احدث التغيير عقب القطيعة القيمية لعصور الضباب وتأسيسه لأخرى بديلة،خاصة وانه مشروع فرض لقيم التغير ذاته فكان بذلك المرجع لكل حركات التغير الأخرى،كما انه ينبغي التنويه إلى أن جل النظريات الكبرى والتاريخية لمسيرة الحضارة الغربية تنطلق من وصف لحظة التنوير أنها بداية تمثل بداية وانطلاقة المشروع الثقافي الغربي الحقيقية والذي استطاع فعلا الإيمان بقدرات العقل على التغير،فقد اخرج العقلانية المجردة والصورية إلى عالم الحقيقة المادي،بفعل التنوير تجسد تفاعلا بين جملة من الأفكار الإبداعية وثورية في الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات وبين انساق ومناهج معرفية جديدة شهدتها الفلسفة ضمن جدلية رسم معالمها الوعي والواقع وقد كان لذلك أثره في التقدم والتنوع.والحقيقة فان أهم ما يميز التنوير الغربي انه احدث القطيعة الكبرى بين المجتمع اللاهوتي والمجتمع العلماني.[3]فقد اعتبر فلاسفة التاريخ بأنه يبدأ مع زمن التنوير بكونه مرحلة جديدة غير مسبوقة إذ هو مرحلة قدمت التقدم كشعار وكواقع عيني حاولت من خلاله كل المشاريع الأخرى الاقتداء به واتخاذه النموذج والمعيار المتكامل الذي تقيس به الحارات مدى تقدمها وتقيم مساراتها و انتاجاتها،فالتنوير الغربي تمثل عتبة التاريخ واقتحمته بالتقنية فاتخذ المشروع الغربي صفة النموذج الذي بات على شعوب الأرض إتباعه والاقتداء به في سبيل التغير ذلك أننا نشير إلى مشروع تجاوز حدود مجرد

[1] مطاع صفدي،نقد العقل الغربي،مرجع سابق،ص56.
[2] عصر التنوير والرومانتكية،ص108.
[3] مطاع صفدي،نقد العقل الغربي مرجع سابق،ص63.

الشعارات والتخطيط إلى التجسيد العملي فتسجل بذلك الإيديولوجية الغربية نفسها كحدث في التاريخ العالمي مستقل بخصوصيته المرجعية،ولاشك فان التنوير الغربي لم يبدع أفكار التقدم في الفراغ،فلقد ارتبط ظهور هذه الأفكار ونموها بحوامل موضوعية مثلتها على الأرض التحولات العلمية والصناعية الكبرى،الخارقة التي عرفها تاريخ الإنسانية لأول مرة.وكانت تصحبه قاعدة تغير في طبيعة الإنتاج والتسويق والعلاقات الاجتماعية الناجمة عن التغيرات الطبقية.[1]

كان للتحول القيمي الذي أعلنت عنه الأنوار تجلياته وما يؤكده وقعا عينيا حيث امتد تأثير قيمها تدريجيا ليمتد على الحيز الأوربي ككل،وقد لعبت الثورتين الصناعية ومهدها بريطانيا والثورة الفرنسية بفرنسا دورا حاسما وكبيرا في إحداث القطيعة من الظروف الماضية وإعلان الميلاد الجديد،وقد كان للثورة الفرنسية تأثيرها الكبير في صنع ملامح الجغرافيا السياسية لأوروبا الجديدة وتأسيس قيم الحرية والمرافعة عن الحقوق الفردية، وقد كان من ظروف قيامها هي نهضة ووعي مجموعة وقوى اجتماعية مناهضة جديدة في فرنسا في ظل نظام الحكم الإقطاعي واستبداد الملكية المطلقة ممثلة في سلطة الملك لويس السادس عشر بالإضافة إليه تنامي القوى البورجوازية وتوسع نفوذها وما تتلقاه من امتيازات و تنازلات مثل التسهيلات الضريبية والإعفاءات وحيازتهم للنفوذ السياسي وما ينتج عن ذلك من حرمان للطبقات الأخرى وبالأخص الوسطى من حيث استغلالها واستنزاف قوتها العاملة وحتى نسب الملكية للأراضي والعقار كانت متباينة بين هذه الطبقات مما ولد نوع من الاحتقان المتنامي والحاجة إلى التغير، أما من أسبابها المباشرة فهي تلك التخبطات والأزمات للنظام الإقطاعي الملكي، فقد كانت البنية الإدارية والمالية للملكية بالية وكانت محاولات الإصلاح الخلل بين عامي 174-1776 قد باءت بالفشل ومنيت بالهزيمة أمام مقاومة المصالح الخاصة التي تزعمتها البرلمانات،ثم شاركت فرنسا في حرب الاستقلال الأمريكية وأوصلتها كلفة الانتصار على بريطانيا إلى حالة الإفلاس النهائي.[2] فقد أرست قيما جديدة لم تشهدها الإنسانية من

[1] مطاع صفدي،نقد العقل الغربي مرجع سابق ص62.

[2] برنار غروتوزن،فلسفة الثورة الفرنسية،مرجع سابق،ص134.

قبل تحت شعار (العقل-الحرية-المساواة) وقد امتد تأثيرها إلى ما عقبها من عصور وكان حضورها ذو ثقل في المشهد الفلسفي كذلك،فتأثير هذه الثورة لم يقتصر على الإطار المحلي وإنما اتخذ بعدا عالميا وهذا ما يعكس قيمة الثورة و نجاعتها فالثورة تكمن قيمتها فيما تحمله من قيم وفيما تسعى لإضافته من تغير في نطاق واسع،لقد كانت الثورة الفرنسية علما ومعلما في جميع البلدان وخلافا لنتائج الثورة الأمريكية،قد حفزت تداعياتها جملة من الانتفاضات التي أفضت إلى تحرير أمريكا اللاتينية بعد العام 1868.[1] هذه القيمة في تأثير الثورة الفرنسية ينعكس في صورة حضورها القيمي في كل أنماط الاحتجاج والثورات العالمية.فنفوذها غير المباشر كان عالميا تماما إذ أنها طرحت بجميع الحركات الثورية اللاحقة وأدخلت دروسها وعظاتها (وفقا لما يرتئيه أنصارها) في إطار الاشتراكية والشيوعية الحديثتين.[2]

أكد كانط على أهمية الثورة وتأثيرها الكبير في مسار التغيير والدفع بفكر التنوير وذلك رغم تحفظه على بعض قيمه في التغير،والذي يتم في منظوره بإحداث تحولات عميقة متدرجة وليس في صورة القطيعة التامة والنهائية.في اعتقاده أن الإصلاح لا يجب أن يتم على مستوى القاعدة الاجتماعية الاقتصادية بالدرجة الأولى،بقدر ما يتعين أن يسبقه إصلاح في طرق التفكير والنظر ونشر فكر التنوير وسيادة التشريع والقانون.[3] إن التحول القيمي والسلوك للثورة كان راديكاليا بالأخص جانب التحولات السياسية والإيديولوجية امتد تأثيره خارج حدود فرنسا وأوربا مما يكسبها بعدا عالميا،وتأتي هذه القيمة والأهمية نتيجة كون هذه الثورة جماهيرية اجتماعية ولكونها أكثر تطرفا و نجاعته من ثورات سابقة او حتى لاحقة ومن حيث انعكاس قيمها العالمي.لقد كانت الثورة الفرنسية علما ومعلما في جميع البلدان...كانت الثورة الفرنسية كما وصفت بعبارة بليغة،هي الحرية العظيمة الأولى لأفكار المسيحية الأوروبية. [4]

---

[1] برنار غروتوزن،فلسفة الثورة الفرنسية،مرجع سابق ،ص126.

[2] المرجع نفسه،118.

[3] في النقد الفلسفي،مرجع سابق،ص28.

[4] إيريك هوبزباوم،عصر الثورة أوروبا(1789-1848) ترجمة، فايز الصياغ،تقديم،د مصطفى الحمارنة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت لبنان،الطبعة الاولى2007 ص128.

إن ما يبرز صورة التنظيم والتماسك في خطاب الثورة الفرنسية وكان بمثابة المؤشر على نجاحها وتأثيرها في تغير أوضاع الأفراد والتحول التاريخي في المجتمعات الأوروبية هو ما سنته من بنود وقوانين حواها ميثاقها لحقوق الإنسان والمواطنة الصادر سنة 1789 والذي تقر مادته الأولى: "يولد الناس أحرارا ويعيشون متساوين في ظل القانون كما أن الملكية الخاصة حق طبيعي مقدس أصيل لا يمكن انتهاكه والناس متساوون أمام القانون .[1] وبذا يكون الميثاق إعلان للقطيعة مع تجاوزات نظام الحكم الإقطاعي وبداية التحول نحو وضع الحريات والديمقراطية التي يختار فيها الفرد مصيره ويتولى تدبير شؤونه من خلال كونه عضو ذو فعالية يسهم ويشارك في صياغة القانون واختيار من يمثله في ذلك وحمايته وتطبيقه في جو ديمقراطي تمثله دولة علمانية دستورية تشيع فيها الحريات التي اقتضتها إرادة الشعب،وقد تجلت بوادر الثورة عمليا من خلال إسقاط نظام الحكم الملكي ممثلا في شخص الملك لويس السادس عشر 16 ومن ثم تولي مجموعة من ممثلي الشعب التأسيس لجمعية عامة لصياغة الدستور الجديد ومحاولة الحفاظ عليه فمن قراراتها المصادقة على عزل الملك رغم ما أبداه من مقاومة ومحاولته خلق ثورة مضادة في الفترة مابين 1789-1791 وقد باشرت الجمعية العامة التأسيسية عملية الترشيد والإصلاح الهائلة التي كانت ترمي إليها فرنسا،وتعود إلى تلك الفترة اغلب الانجازات المؤسسية الدائمة للثورة بما فيها نتائجها الدولية الباهرة.[2]

لقد اعتنقت الثورة الفرنسية شعار العقل واضعة كل الثقة في أدواره التاريخية لتحرير الإنسانية من قيودها وقد رسم ذلك دعوات الفلاسفة ممن أيدوا قيمها ونظروا لخطابها من أنصار النزعة المادية التحررية والتي مثلها جملة من الشعراء والآباء والفلاسفة وأبرزهم (مونتسكيو،ديدرو وفولتير) ضمن أعمالهم الموسوعية فقد طالبت فلسفة هؤلاء بضرورة توجيه التفكير للواقع،أين اندمجت جميع المجالات والتيارات في رؤية الإصلاح من حيث أن غاية الغايات هي الإنسان، فقد أدار هؤلاء الرجال ظهورهم بوعي تام لتعاليم رجال الدين والفلاسفة الميتافيزيقين وراو في العلم القوة الدافعة الجديدة في الميدان العقلي.[3] وقد سادت هذه الحركة بفرنسا تحديدا حيث أعلنت المادية

[1] برنار غروتوزن،فلسفة الثورة الفرنسية،مرجع سايق،ص136.

[2] المرجع نفسه،ص143.

[3] برتراند راسل،حكمة الغرب-الفلسفة الحديثة والمعاصرة،مرجع سابق،ص111.

معاداتها للدين ودعت إلى تجديد الخطاب الديني وقد أعلنت معاداتها الصريحة الدين وضرورة الاستقلال عنها حيث اعتبروا طريقة نشر الدين تحمل أخطارا يشجع عليها الحكام والقساوسة تحقيقا لمصالحهم الخاصة مادام من السهل أن يتحكموا في الجهلاء.[1] هذه الرؤية تؤكد بان الحركة المادية للتنوير بحملتها هذه تعلن بجلاء رغبتها في دعوة الناس باختلاف أطيافهم نحو طريق العلم والعقل عوض الاحتكام إلى الدين مع الثقة بهما للتأسيس لأوضاع أرقى وأفضل ومن ثم خلق رؤية دينية أكثر تحرر تكون الأولوية فيه للعقل.

دعا كل من فولتير وروسو في فلسفتهما التنويرية باعتبارهما ابرز رواد التنوير الفرنسي- ومنظري الثورة إلى إبراز ماهو إنساني وإعلاء لقيمته فكانت رؤيتهما للثورة على أنها ثورة الإنسان والذي كان واجبا عليه أن يسترد دوره الطبيعي في أن ينتج قيمه خارج أي سلطة أو تقيد وبحرية التفكير في كل المجالات وجعله كائننا فاعلا ذو قيمة،إذ يرى فولتير أن الذين يحول وضعهم الاجتماعي دون الانتفاع بمواهبهم الفكرية كثيرون،ولكي ننصفهم لابد من أن يبرز شعور أخر بالقيمة هو الشعور بقيمة الإنسان كانسان.[2] فلقد تمثل الهاجس والدافع لديهم هو محاولة نشر- فلسفة عصر النور وكيفية جعل الناس يفكرون بحرية لذلك فان عهد العقل يعبر عن صورة الأمل في التعبير وفي عهد جديد،عهد سيادة العقل وإخضاع الطبيعة،يشترك كل من روسو وفولتير في النظر إلى التوجه المادي المتحرر والذي يرتبط فيه الإنسان بإنتاج المعرفة العملية ذات النفع لذلك فان أوضاع المجتمع وقيم التفكير فيه تعارض حرية الإنسان والتفكير العقلي،مما تحتم قيام الثورة والانتقال نحو أوضاع أرقى.فكلاهما يرى أن كل فرد يحمل في ذاته ما يحتاج إليه للحياة والإنسان بوصفه إنسانا ليست به حاجة إلى معارف لا تتعلق به.أما قيمة الفلسفة في نظرهما تقوم علاقتها بما هو إنساني وعلى مالها من إمكان التأثير في مجرى حياة الناس.[3]

هناك اتفاق واضح بين روسو وفولتير في معارضة الوصاية على العقل وفي إعلاء قيمة الإنسان إلا أن هناك اختلافات جزئية في سبيل التغير والتحرر نفسها،فقد دعا فولتير في فلسفته التنويرية إلى تحقيق مجموعة من الغايات

[1] برتراند راسل،حكمة الغرب-الفلسفة الحديثة والمعاصرة،مرجع سابق ص112.
[2] برنار غروتوزن،فلسفة الثورة الفرنسية،ترجمة عيسى عصفور،منشورات عويدات،بيروت،الطبعة الأولى،1982.ص12.
[3] برنار غروتوزن،فلسفة الثورة الفرنسية،ص126.

أبرزها:رفض العناية الإلهية التي تدور حولها الديانة المسيحية وبالتالي رفض كل ما يتعارض مع المنفعة في مجال السلوك أو ما يتعارض مع الأخلاق في مجال العلاقات الإنسانية.[1] فان قيمة المعرفة تكمن ضمن نجاعتها وقدرتها على تحويل الأوضاع وأحداث التغير ولذلك دعا إلى ضرورة إلغاء وهدم الفلسفات الميتافيزيقية والتي يتعالى خطابها وينفصل عن واقع وظروف الأفراد في المجتمع،ومنه الانتقال إلى تبني المعرفة المحسوسة كبديل لها.ومن القيم الأساسية الأخرى التي نادت بها فلسفة فولتير الدعوة إلى مجتمعات أكثر انفتاحا وتعايشا تكرس لمبدأ السلام والتعايش وقبول الاختلاف عبر مناهضة كافة أشكال التعصب وفرض القوة على الآخرين وضرورة حماية حقوقهم وممتلكاتهم،وكل ذلك لن يترسخ إلا من وراء تجديد للمفهوم الديني والذي يجب جعله قائما على قاعدة العقل عوض الطابع الروحاني.إذ له القدرة الكافية على تنظيم المجتمع وضبطه أكثر مما يدعو إليه الخطاب الديني،فقد اجمع فلاسفة الثورة عل ضرورة أن تحل معرفة قوانين الطبيعة محل تعسف الأخلاق الدينية.[2]

استلهمت الثورة الفرنسية عديد الفلاسفة منهم هيجل فوصفها باعتبارها حدثا فارقا في التاريخ وهي نتيجة حتمية لتطوره ومرحلة من مراحله،تأتي الثورة نتيجة تطورات تاريخية عاش الأفراد أثرها ظروف استلاب وضياع للحريات في فضاء الدولة وقد عاملتهم ككائنات شكلية وهو ما دفعهم للتخلي عن أدوارهم التاريخية فهذه الأوضاع ماكان لها أن تستمر دون تغير بالرغم من تزامنها مع الثورة الأمريكية التي سبقتها،فهي نتاج محلي ساهمت فيه الجماهير دونما تبني محدد من قبل حركات أو أحزاب إيديولوجية كما قد يحدث ضمن ثورات أخرى غالبا،أنها ثورة خلقتها أراء متحدة ومتماسكة في الأوساط الاجتماعية وان كان لها إطار نظري وتأثير من قبل فلاسفة تبنوا أفكارها ونظروا لها وبالأخص رواد العصر الرومنسي وما سبقها من أحداث وتغيرات مع عصر النهضة وحركة الإصلاح الديني وذلك يؤكد عدم إمكان فصلها عن سياقها التاريخي كحدث فيه لا خارج أو مستقل عنه نسجته ظروفه وقيمه الخاصة.

[1] د.حسن حنفي،في الفكر الغربي المعاصر،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،الطبعة الرابعة،1992.ص86.

[2] الآن تورين،نقد الحداثة،مرجع سابق،ص33.

بالرغم من الانتقال التاريخي لمشروع التنوير وما تضمنه من شعارات وقيم ارتكزت على الرفع من قيمة العقل وإعادة الاعتبار للذات الإنسانية والانفتاح على عالم أكثر تحررا في سبيل نهضة حضارية،إلا أن المشروع وقع ضمن مفارقات وسجل انتقادات ضده فيما بعد مما جعل التنوير مصحوبا بتنوير بعدي أو بحركة تصحيحية إن جاز التعبير،وذلك في ظل الشرخ بين الشعارات المعلنة وبين الواقع فقد انحاز الواقع إلى الإسراف في التقنية والسعي المتنامي وراء إدراك الطبيعة والسيطرة عليها على حساب قيم الإنسان ووجوده بوصفه الوجود الحقيقي في انبعاث كل قيمة،فالتقدم اقتصر على نمو متزايد لنوع من العقلانية وحيدة الجانب مثلته دائما التقنية ونظام تقسيم العمل الاجتماعي بحسب المنظور الرأسمالي فكان أن انفصل العلم عن المعرفة بمعناها الأخلاقي والإنساني كما حلم بها رواد عصر التنوير.[1] اخذ منحى العلم المادي بتنامي في ظل تقلص حريات الإنسان في الجانب الأخر،عندها غدا التنوير مشروعا طوباويا*من حيث انه ظل ينادي بشعارات لم تجسد كما أريد لها.فقد تزايد تأثير وتنامي قولا الرأسمالية وما خلفته من طبقية وتسلط في المجتمع وبالأخص تأثيرها على المجتمعات الغير صناعية في ظل تنامي التقنية واتساع رقعة المجتمع الصناعي من حيث كونه ساهم في تنامي القوى البورجوازية المالكة بوصفها النخبة المتفوقة في المجتمع والتي ينبغي حماية مصالحها على أساس أن هذه المصالح من مصلحة المجتمع ككل لذلك جعل لها من الحقوق والامتيازات وتم إعفائها من الواجبات قياسا بباقي الطبقات داخله والتي عليها من الواجبات أكثر مما لها من حقوق،فكأنما يسقط الواقع التنويري ما أعلنه من شعارات بتناقضاته هذه فيغدو التقدم والتحرر الإنساني فئوي ومحدود، ولعل حركة النقد الفلسفية الواسعة التي تعرض لها مشروع التحديث الغربي فيما بعد تأكيد لذلك كحركة تصحيح ومراجعة.مثلتها اتجاهات ومذاهب عدة بين تيار التأيد للمشروع من الفلاسفة المحافظين الحاملين لواء الحداثة والمنظرين لها في سبيل وضع خطاب تجديدي وتصحيحي باعتبار مشروع التحديث ضرورة لا يمكن تجاوزه والتخلي عنه وفي سبيل ذلك وضع فلاسفة الحداثة تنظيرات فلسفية تضمنت إصلاحات ومراجعات لقيم الحداثة وإعادة بعث المشروع بروح قيمية جديدة على أساس أن كل تحامل أو رفض له مبالغ فيه وغير مؤسس من حيث

[1] مطاع صفدي،نقد العقل الغربي،مرجع سابق،ص61.

كونه مشروع قيد التأسيس، في حين ذهب التيار الأخر أو مايعرف بتيار ما بعد الحداثة بالمقابل برفض قيم التنوير ونتائجه السلبية كمشروع حاد عن تعاليمه وأنت

م لقيم عكسية،فكانت نتائجه رجعية عوض التحرر وكان التقدم على حساب قيمة الإنسان وتغيب ذاته،وفي اثر ذلك دعا تيار مابعد الحداثة إلى تجاوز حالة التحديث نحو ازمنة بديلة تحمل قيما بديلة تعيد توجيه التاريخ الإنساني ووضعه الاجتماعي نحو مساره الحقيقي.

رغم التباين والاختلاف في المواقف من التنوير وما تعرض له من انتقادات واسعة سواء من تيار المحافظة أو تيار الرفض،ينبغي التنويه الى الدور الذي لعبه مشروع التنوير في رسم معالم الأزمنة الحديثة بالغرب وبلورة مشروعها في التحديث بفضل ماتضمنه ودعى إليه من قيم ثورية رسمت عتبة التاريخ الحديث بما لحظة القطيعة الراديكالية مع أزمنة الرجعية والتسلط الفكري والتي امتد لقرون وجسد بذلك التنوير تطلعات المجتمعات الغربية في الانتقال نحو أوضاع مغايرة أكثر تقدما،فلم يكن بذلك مجرد شعارات بيدا انه حدث تبلور على اثر خلفيات وظروف وأحداث تضافرت لوقوعه،ومنه لا يمكن الحديث عن الأنوار كحدث منعزل عن باقي الأحداث المرتبطة به و قادت إليه انطلاقا من بوادر النهضة والإصلاح وتوسع حركة العلوم،ومنه يمكننا النظر إليه كحدث تاريخي وقع ضمن سياق صيرورته الحتمية وبالتالي فان أهميته لا يمكن إنكارها بأي حال من الأحوال من حيث انه جسد لحظة فارقة في التاريخ الإنساني برمته من حيث تأكيده على قيمة الإنسان وقدرته في تحديد مصيره من خلال ملكة العقل اللامحدودة والتي مكنت الإنسان بعد صراعه الطويل والأزلي مع الطبيعة، مكنته من تحقيق التقدم والتفوق التدريجي عليها وتهيئة ظروفه وفق حرية ووعى متحرر من كل سلطة.

إن ما أحدثه التنوير الغربي من ثورة قيمية ومن قطيعة وما حمله من روح تجديدية غير معهودة،جعلته بذلك يسجل علامة فارقة ويمثل النموذج الذي حاولت ان تنطلق منه وتعود إليه كل حركات التغير والتنوير الأخرى اللاحقة،وقد أكدت هذه النجاعة وحالة التأثير أحداث عدة صحبته وعبرت عنه منها تأثير الثورة الفرنسية

كأبرز ملامحه التي ترجمت قيمه في الواقع الأوربي وزرعت قيمه في جميع المناحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية القيمية،إضافة إلى تنامي الحركة الصناعية وتوسع الايدولوجيا الرأسمالية بفعل الثورة الصناعية واتساع رقعة الحريات الفردية،فان سيطرة منطق السوق الرأسمالية فرضت اتجاها معينا على التطور الصناعي بحيث أدى في النتيجة إلى عزل قانون الإنتاج عن مثل التنوير التي قادت ثورة العقل الأساسية،فازدهرت حضارة أخرى مختلفة تماما عن الحلم التنويري.[1] أما ما تعرض له من انتقادات فما هي إلا تأكيد لأهمية وتأثير هذا المشروع كما أنها انتقادات لا تلغي ضرورته الحتمية وتصب في سياق المراجعة له وتجاوز عيوبه بحكم انه مشروع ممتد عبر سياق الزمن لا بوصفه مشروع مكتمل،ان تحليل العلاقة الدائمة بين أفكار التغيير أو إيديولوجياته المسيطرة وبين تطورات البني الاجتماعية المادية يكشف دائما عن تلك الحركة الجدلية داخل المشروع الثقافي الغربي،بحيث يبدو تاريخه الحديث الذي انطلق منه عصر التنوير،انه لايزال يتابع تنويرا دائما ناميا ومتشعبا،بحيث يتميز هذا المشروع بقدرته المستمرة على الوعي بأحواله.[2]

مثل النقد ابرز مقوما أساسيا في سياق التغير الذي رمى التنوير إليه كما انه عبر عن جوهره وحقيقته فإذا ما قلنا التنوير قلنا مشروع النقد، فهناك ترابط وثيق بين غاية التغيير وبين النقد فهي علاقة الشرط بمشروط في صورة علاقة اطرادية فلا تقدم في غياب النقد ومسلمة الرفض والمراجعة،وبذلك يتأكد لدينا أن التنوير لحظة فارقة وأساسية جسدت المنطلق الفعلي والعملي لمشروع التحديث بما تضمنه من قيم ومبادئ أبرزها مقولة التقدم فقد تشكل التقدم كقيمة ثابتة لكل تفكير فلسفي يعالج مفاهيم وبنية المشروع الثقافي الغربي إذ مثل النواة الأصلية التي ارتكز عليها التنوير الغربي،وقد ظلت قيمه ومبادئه ثوابت أساسية شكلت ماهيتها صورة للمجتمع الغربي الحضاري الحديث،بوصفه المجتمع الذي يحمل لواء التحرر والتغير لكل المجتمعات الإنسانية للاقتداء به.ولاشك فان التنوير الغربي لم يبدع أفكار التقدم في الفراغ،فلقد ارتبط ظهور هذه الأفكار ونموها بحوامل موضوعية مثلتها على

[1] مطاع صفدي،نقد العقل الغربي،مرجع سابق،ص61.
[2] المرجع نفسه،ص61.

الأرض التحولات العلمية والصناعية الكبرى الخارقة التي عرفها تاريخ الإنسانية لأول مرة وكانت تصحبها قاعدة تغيير في طبيعة الإنتاج والتسويق والعلاقات الاجتماعية الناجمة عن التغيرات الطبقية.[1]كما انه لاعجب أن معظم المذاهب الكبرى التي اعتنت بتاريخ الحضارة الغربية قد جعلت من التنوير لحظة الحسم والبدء الحقيقي للمشروع الثقافي الغربي على اعتبار ان مسيرة التغيير الحقيقي انطلقت مع التنوير والذي كانت له شخصيته الثقافية والتاريخية التي لن تتكرر،فالتنوير التاريخي الأول احدث مسيرة التغير وكل لحظات التنوير الأخرى إنما كانت تجري في سياق ذلك التغير عينه الذي فجر ينبوعه الأول التنوير التاريخي الأول.[2] فقد احدث القطيعة الكبرى بين المجتمع اللاهوتي والمجتمع العلماني وبوصفه المشروع الذي اخرج العقلانية من حدود الغيب والتجريد اللفظي إلي عالم الطبيعة فقد ظلت هذه الأخيرة مستعصية عن العقل في الكشف رغم كونها اقرب العوالم إليه حتى تحققت القطيعة بين العوالم الأسطورية واللاهوتية الأخرى التي كانت تحجزه عن التماس بها.

يتضح تأثير حقبة التنوير الأوربي في صنع ملامح الثقافة الغربية في استشراف أزمنتها الحديثة بوصفه حدث حاسم بما تضمنه من قيم نظرية ومن تعاليم حاسمة في ظل التغيير المنشود ومع تراكمات عصور الضبابية،والتي حالت دون هذه اللحظة إذ فشلت كل مساعي التغير والتحرر تاريخيا إما لتأثير التسلط الذي فرضته الأوضاع العامة حينها،وإما لضعف حركات التغيير ذاتها وما تحمله من قيم لذلك كان التنوير أهم حدث رسم معالم العصور الحديثة من حيث انه انتهج مسلك المغايرة من حيث شدة تأثيره التاريخي في الانتقال نحو أزمنة جديدة ومغايرة تفك الرباط مع القيم السابقة وتعلن عن حقبة جديدة تعلي من شان العقل وتنصبه المرجع الأساسي لسائر القيم،فقد نجح زمن التنوير في تحرير العقل من عقاله وقيوده التي كبلته وبعث قيم التحرر التي يكون خلالها الإنسان منوطا بصناعة التاريخ وإحراز التقدم،فان كان التنوير قد عبر عن حالة المجتمعات الغربية المعاصرة فان ذلك لاينفي التحولات والمتغيرات التي سبقته فقد تهيئ الجو العام للانتقال نحو هذه المرحلة من خلال مجموعة

[1] مطاع صفدي،نقد العقل الغربي،مرجع سابق،ص63.
[2] المرجع نفسه،ص62.

بوادر تمثلت في حركة الإصلاح الفكري وبلورة علاقة جديدة مع الدين متحررة منه ومن تبعيته، وفي النهضة العلمية التي أقرت نزع غطاء التصورات المفارقة ومعانقة الواقع وظواهره وفق مناهج أكثر نجاعة وموضوعية لها ارتباط بالظواهر في واقعها،حيث ترجمت الثورة الصناعية صورة التقدم العلمي ونزوعه نحو التقنية،وكل هذه المتغيرات دلت على وضع التغير الذي تهيئ له المجتمع فكأنما التنوير في خضم هذه المتغيرات ككل يمثل مرحلة النضج والاكتمال لها وكحتمية ويعبر عن حدث لبداية تاريخ جديدة وعن حقبة مستقلة.

تبرز إذا قيمة التنوير من حيث انه قطع الصلة مع الماضي واحدث تحولا قيميا مغاير ومناهض شمل كافة الأصعدة تحت إرشاد الإنسان لما يخطه هو بذاته دون خضوع،هذه القيمة أكدت عليها النظريات الفلسفية حيث نال الإشادة ضمن خطاباتها والانبهار فرافقت بذلك هذه الخطابات مساره وتحولاته متبنية إياه ومدافعة عن شعاره،وان وقفت بعض منها موقف التحفظ والنقد للمشروع تحت ذريعة انحرافه عن أهدافه،فالتنوير احتوته على امتداد مراحله كمشروع نظريات فلسفية حددت معالمه وروجت له تنظيرا وتأسيسا لخطابه وبلورة لمفاهيمه وقيمه من حيث أن تحرره وانبثاقه استدعى تهيئة الوعي العام والتنظير للمشروع وتتبع مساره ومحطاته،ذلك ان انبثاق التنوير لم يكن من عدم وليس بمعزول عن محموله وعن خطابه الفلسفي في صورة جدل مستمر بين الوعي والواقع،فكان اللبنة الأساسية لمشروع الحداثة الغربي ولحظة الحسم في انبعاثه متجسدا في أراء وتنظيرات فلاسفته بدءا من جيل التنوير مع مونتسكيو وفولتير وروسو وكانط وديكارت وغيرهم وصولا إلى الجيل المتأخر مع هابرماس وغدامير وغيرهم،فليس بغريب أن تتباين الخطابات الفلسفية بين الأجيال المتلاحقة من فلاسفة التنوير بفعل المتغيرات والتحولات الطارئة على قيم الحداثة.

الفصل الأول: الحداثة مشروع للنقد-المخاض وبوادر التشكل

المبحث الثالث: الفكر النسقي؛ تأسيس متافيزيقا الوعي.

ارتسمت معالم المشروع الثقافي الغربي عبر محطات عبرت في مجملها وفي صورة مشتركة وعلى اختلاف فتراتها الزمنية، عبرت عن صورة الانفتاح والتحرر التاريخي من أزمنة التسلط ومن خطاباته وتعاليمه الرجعية،هذا السعي هو ما قابله بالموازاة خطاب قيمي تأسيسي رافق تأسيسه ضمن تحولاته المختلفة بصياغة قيم بناء جديد لزمن نهضوي مستنير تستدعي رد الاعتبار للذات وقيمها التحررية،وقد حرر مدلولاته فلاسفة الحداثة ممن امنو بحدود العقل وبقواه التحررية فمن هذا المنطلق شهد الفكر الفلسفي الغربي خطابا فلسفيا متعدد حمل على روح التجديد والانبعاث الذي يستدعي التحرر من المتافيزيقا والمنصب على تأمل الوجود المكبل للعقل وضرورة الالتفاف نحو الموجود الحقيقي ألا وهو الإنسان ورد الاعتبار لذاته وقدرتها في تغير الواقع الاجتماعي بحكم التهميش الذي طالها في سياق التفكير ليرتكز هذا الأخير بعدها على محور الإنسان بوصفه كائن الوجود ومنبع كل قيمة ينفتح فيها العقل على قوانينه وتتعقل الذات ذاتها،عي بذلك دعوة نحو علمنة الواقع الاجتماعي عبر الفصل بين خطاب الفكر اللاهوتي التسلطي وبين التفكير العقلي المحض بين المعرفة المجردة الماورائية وبين معرفة الطبيعة القائمة على أسس العلمية والقوانين الرياضية،فالعلمنة تستدعي تلك الثقة في الإنسان من حيث انه مركز العالم ولقدرته علي وعي واكتشاف الطبعتين المادية والاجتماعية وبإمكانية احتوائهما من قبل العلم خدمة لغاية المشروع الحداثي المعلن في التقدم الحضاري الشامل.

رهان التجديد والتجاوز التاريخي الغربي ارتبط بالعقل وتحرير ملكاته النقدية في ظل انحجابها تحت تأثير سلطة الكهنوت وفي ظل التبعية والخضوع لتأثيرها في محاولة للخروج من عتبة اللاتاريخ نحو تاريخ جديد هو زمن العقل،فيغدو حينها مشروع التحديث الغربي هو ذاته مشروع العقل واستنهاض له تاريخيا، من هذا المنطلق قامت الحداثة على ضرورة النقد بدءا من نقد العقل ذاته بما انه تحفيز وانبثاق جديد يناهض الإيديولوجية الفكرية

التسلطية والمطلقة بوصفها إيديولوجية تنزع عن الفكر شرعيته من حيث نبعه العقلي الحر،هذه الحركة الجدية في الانتقال نحو العصور الجديدة شجع عليها خطاب فلسفي ومعرفي ثوري انطلقت بوادره مع أزمنة النهضة والإصلاح والتنوير وقد عبر عنه فلاسفة الحداثة الأوائل من حيث صياغتهم لانساق معرفية كبرى أعلنت مضامينها عن تحولات تاريخية في نمط التفكير حاولت الالتفاف حول الذات ورد الاعتبار لها من حيث أدوارها التاريخية الجديدة كمنبع للقيم وللتفكير والتفكير الناقد خصوصا؛فكان لفلسفات الذات تأثيرها الشديد في بلورة الوعي الفردي وما ترجمه الواقع من تحولات نتيجة ذلك بفعل ازدواجية القطيعة والتأسيس،فمشروع الحداثة الغربي يعلن هذا الانبثاق الجديد تاريخيا من حيث كونه تحول قيمي سلوكي معرفي وأخلاقي،لذا نلاحظ أن من سمات التحول ذلك الانتقال في أسلوب المعرفة العلمية بوصفه تحرر من نمط تقليدي ممزوج بالخرافة والسحر نحو الاقتران بأدوات المنهج و أساليب الفهم العقلي والمادي في سبيل صياغة نظرية علمية دقيقة،ولعل الأنساق الفلسفية الكبرى مع ديكارت وبيكون و كانط ذات التأثير الأساسي في بلورة معالم خطاب حداثي قائم على دعائم قيمية جديدة ومغايرة.

ارتبط المشروع الحداثي الغربي بصياغة مدلولات ومضامين أساسية قام عليها بوصفه ذلك الانبعاث الحامل لقيم التجديد والتجاوز والذي يطال المناحي ككل،بدءا من لحظة الإعلاء من قيمة العقل والذات الإنسانية بوصفها منوطة بادوار تاريخية للخروج من بوتقة القهر والتقوقع في ظل ما تعرضت له من وصاية فكرية واستلاب حيث تم النظر إلى العقل بوصفه مجرد وعاء فكري يتم تعبئته دون إقراره بالرفض،أرادت فلسفات الذات الحديثة إعادة تمركز قيمي للإنسان عبر تحويله من ذات هامشية إلى ذات كونية تصوغ تصوراتها وأحكامها التي تشمل كل القيم،فلقد مجدت الفلسفات الحديثة وبصورة كبيرة الذات وهي تحاول الانفلات من قبضة الميتافيزيقا أين تغدو الذات لديها أنا مفكرة قارئة للطبيعة،ولعل لحظة الكوجيتو تلك اللحظة التي يعلن ينقل ديكارت فيها الذات إلى مستواها الجديد ومعلنا عن الأزمنة الحديثة التي تحكمها معايرها الخاصة الذات فيها الأساس بوصفها الوجود الواعي الوحيد والعيني،إذ يرى ديكارت انه من السهل علينا أن نفترض انه ليس عناك اله خاص ولا سماء ولا ارض وأننا

بدون جسم.ولكننا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين...[1] تؤسس الفلسفات الحديثة* للذات بوصفها أنا الوجود المفكرة تنظر إلى الوجود والموجودات ضمن حدود تصورها وتأويلها أو لنقل كما يبدو لها لا كما يملى عليها،بهذا المعنى فان كل شيء لا يتبدى كما هو أو يعلن عن نفسه بقدر ما انه تصور يخيه الفكر وتمده الأنا،ولعل القارئ يستشرف ذهنه هاهنا صياغة جملة من التساؤلات بالأخص في ظل إعلان الفلسفة الحديثة عن كونها منطلق للتحول والقطيعة مع نمط التفكير التقليدي وتعلن انفلاتها من سلطة الوصاية على العقل الذي فك عقاله لرسم معالم فكرية جديدة ترقي فيها الذات فوق كل اعتبار وجودي انطولوجيا فإلى أي مدى ياترى ينعكس هذا التحول على أفق الفلسفة والواقع الإنساني؟وفيما تنجلي تحولات هذا التفكير المناهض للتقليد؟.

يؤرخ للحداثة الفلسفية وفق منظور فلسفة التاريخ إلى لحظة ديكارت كأب لها وهو يجسد من وراء فلسفته النسقية طرحا شموليا لقضايا الوجود والمعرفة ومناهجها،مما يعكس ثورة ونهضة في الفكر حينها إذ تقدم فلسفته قواعد للتفكير الحر والمتحرر والمناهض لكل سلطة فهي فلسفة رد الاعتبار للذات باعتبارها أنا مفكرة واعية لأوضاعها وما حولها،وهي منوطة أساسا ببناء المعرفة وذاك ما تقوم عليه نظرية ديكارت المعرفية من حيث تشديدها على المنهج واليات استظهار المعرفة، ذلك ا ن أي إصلاح فكري -في اعتقاد ديكارت– يجب على الفيلسوف أن يقوم به هو الظفر بطريقة قويمة توصله إلى المعرفة الحقيقية فلو ظفر الفلاسفة السابقون بهذه الطريقة القويمة لما خبطوا في مباحثهم خبط عشواء.[2] هنا يتبدى مسلك التجديد في فلسفة ديكارت من حيث أنها تؤسس للنقد وتستدعي البدائل حيث تطرح نظريته المعرفية بديلا ثوريا يبتغي فيه جعل المعرفة اكر صرامة ودقة صرامة منهجها وقد أعلن ديكارت ذلك وهو يبرز مسلك التجديد والمغايرة داخل مشروعه الفكري،يقول: إن الدراسات التي تسير من غير

[1] محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي،الفلسفة الحديثة،نصوص مختارة،دار إفريقيا الشرق،الطبعة الأولى،2001،ص110.

* الفلسفة الحديثة Phélosofé Modern تشير الى حقبة فلسفية في أوروبا بداية من القرن السابع عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر-1600-1900 تزعمها عديد الفلاسفة يتقدمهم كل من بيكون وديكارت،وفيها أخذت فلسفة القرون الوسطى المسيحية تتلقى الضربات حتى انهيارها ومن سمات الفلسفة المدرسية منهجها الذي يهتم بالتعريفات والاقيسة المنطقية.راجع ا.م.بوشفسكي،الفلسفة المعاصرة في أوروبا،ترجمة،د عزت قرني،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت1992.ص22.

[2] رنيه ديكارت،مقالة في الطريقة،ترجمة جميل صليبا،اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع بيروت لبنان،الطبعة الثانية،ص21.

ترتيب ولا نظام تحجب أنوار الفطرة وتطمس عيون الذهن.[1] ومعنى ذلك انه من الضروري على العالم أو الفيلسوف الانطلاق من أرضية منهجية وهم يصوغون المعارف والتي تفقد أي قيمة لها خارج إطار المنهج ونسقيته.

أسس ديكارت نسقه المعرفي لمفهوم الذات والفكر الحر بحيث يتحرر العقل عنده من سلطان الوجود لينكفئ على نفسه قلا يخضع لسلطة غير سلطته،وتغدو حينها الذات قادرة على إصدار أحكامها على الأشياء في استقالة عن باقي الوجود كأنما يغدو وجودها هو الوجود الوحيد.فقد كانت المعرفة في زمن ديكارت مزيجا غريبا من الحقيقة والخيال،من الأسطورة والغيبيات والعقائد الدينية والتخمين الأهوج،فلقد كان العلم في عصر النهضة لايزال يشمل علم التنجيم وعلم الخمياء.[2] هذه المراهنة التي أكد عليها ديكارت في منهجه تجعل القارئ في حالة فضول لمعرفة خبايا وضوابط منهجه هذا الذي يفضي إلى معرفة الصواب،يقف المنهج في تقدير ديكارت بمثابة البصيرة التي تنتج أفق التفكير السليم لدى كل من العالم والفيلسوف.فقد أدرك ديكارت أن طرقه الجديدة في التفكير من شأنها أن تتحدى عالم السكولائية الأكاديمي القوي حيث اعتقد بوجود طريقة من شانها ان تنظم البحث الإنساني للمعرفة حتى يصبح أكثر نسقية ونجاحا.إذ تضمن كتابه مقال في المنهج جميع القواعد لتوجيه الذهن نحتاج إتباعها في البحث العلمي،إذ أن أول شيء على الفيلسوف القيام به هو البحث عن طريقة قويمة ثم الأخذ بهذه الطريقة في النظر والعمل وهذه الطريقة...هي قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من إن يحسب صوابا ماهو خطأ واستطاع دون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة أن يصل بذهنه إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته.[3] دعوة ديكارت نحو تبني المنهج هي من اجل إتباع المنهج القويم ولا تنفي أوتلغي انتظام المعرفة الإنسانية المتفردة بالوعي كما أنها لا تدل على ادعاء ديكارت لتاس يس المنهج من حيث انعدامه قبل ذلك،ولكن دعوته التأكيدية هي ضرورة انتهاج القويم من المناهج فيما يراه هو كذلك، وبما أن التأسيس يعني البديل فان ديكارت ينتقد المناهج السابقة الغير مقنعة في تقديره كونها تحوي أفقا ضيقة ومغلقة ولا تفضي- إلى ماهو إبداعي جديد وتظل

[1] رنيه ديكارت،مقالة في الطريقة،ترجمة جميل صليبا ،مرجع سابق،ص21.

[2] ديف ربنسون-كريس جارت،أقدم لك ديكارت،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،القاهرة،دون طبعة.2001.ص20.

[3] المرجع نفسه،ص21.

حبيسة المألوف فلا المناهج السكولائية ولا طرق أرسطو المنطقية تفيد المرغوب وكثيرا ما ترسم نظرة استباقية للمراد الوصول إليه بحيث تصادر المطلوب معرفته وبذا تغدو مناهج مثبطة للمعرفة.هي مناهج -يقول ديكارت- توجه عقولنا في دائرة إلية وتعفينا من التفكير،من دون أن توصلنا إلى الكشف عن الحقيقة.[1]

إن قوة المنهج وقيمته تنبع من دقته وهي التي تكتسب من صرامته وانضباطه النظري والإجرائي،وهذه الصرامة هي ما يحتويه المنهج الرياضي الذي يمثل الصرامة والوضوح الذي ينبغي على باقي العلوم الأخرى اكتسابه،إذ تمثل الرياضيات نموذج المعرفة الواحة اليقينية التي تتقدم خطوة خطوة،من نتيجة سلم بها إلى نتيجة أخرى، فالعقم المعرفي لا يمكن أن يعالج إلا من خلال اكتساب صرامة المنهج الرياضي والذي يصلح تعميمه لباقي العلوم الأخرى فقط تظل المفارقة في أن المنهج الرياضي يعتمد لغة البحث الكمي في حين أن بحث الفلاسفة يعتمد لغة الوصف الكيفي والذي دأبوا عليه خلال القرون الوسطى،ولا عجب في انبهار ديكارت بأسلوب الرياضيات والفلسفة لذلك نجده يتبنى أسلوب الهندسة التحليلية المبتكر. إذ أن المنهج عند ديكارت يبين القواعد العلمية التي يجب إتباعها لإقامة العلم ولا يحلل أفعال العقل ولا يدل على صدقها ومواطن الخطأ فيها كما يبين المنطق ...كما أن العلم عند ديكارت استنباط يضع المبادئ البسيطة الواضحة ويتدرج منها إلى النتائج.[2] من هنا كان المثل الأعلى للعلم الحديث لدى ديكارت هو العلم الرياضي اليقيني،فلابد أن يكون هناك علم عام يفسر كل ما نبحث عنه متعلقا بالترتيب والتناسب بقطع النظر عن تطبيقها في مادة خاصة،وهذا العلم هو الرياضيات الكمية الشاملة.[3]وان كان منهج ديكارت ذاته سيقع في الهانة ذاتها التي حذر منها في تأسيسه للمنهج على خطوات ثابتة وهي (البداهة.التحليل.التركيب والإحصاء) فلا يخرج نسق بناء المعرفة عن المقدمات المنطلق منها بقدر ما أن هذا التحصيل يرتبط بالمقدمات ذاتها التي تم الانطلاق منها.لاينبغي الاعتقاد جزما من دعوة ديكارت لضرورة معالجة قضايا الفلسفة والعلم بالرياضيات، إن ذلك إلغاء لها لصالح الرياضيات وإنما هذا ما تقتضيه المعرفة من اجل

[1] ديف ربنسون-كريس جارت،أقدم لك ديكارت،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق،ص22.
[2] يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة،دار المعارف القاهرة،الطبعة الخامسة،65.
[3] روني ديكارت،مقالة في الطريقة،مرجع سابق،ص22.

صرامتها التي تضمن قيمتها و نجاعتها المقبولة،لذا فان العلوم والفلسفة مدعون إلى امتلاك لغة الرياضيات في معالجة قضاياهم.وان كان البعض يؤاخذ ديكارت في أسلوبه المعرفي واستحضار منهج الرياضيات من حيث انه لم يفرق بين مواضيع الفكر المجردة وبين مواضيع العلم الطبيعي والذي يستقل بقوانينه الخاصة.

بالطبع فان المجال هنا ليس غرضه عرض مستفيض ومفصل لنظرية ديكارت المعرفية* بقدر ماهو ضرورة استعراض بوادر الاستباق والتجديد في مشروعه الفلسفي الذي يروم للذات ادوار تاريخية غير مسبوقة في بناء التصورات والأحكام والقيم،انه ذات المنهج الذي سيسجل حضوره القوي والمركزي ضمن الأنساق والمناهج الفكرية اللاحقة من منطلقين: الأول نقدي انبرى لمناقشة عيوب ونقائص منهج ديكارت المعرفي،والثاني تأسيسي- يبرز الحضور الديكارتي وإسهامه في المنهج،فالمنهج الديكارتي تأسيس لكوجيتو الذات العارفة التي تقف في استقلال مقابل موضوع المعرفة، وذلك تأكيد للوعي لدى الذات وقيمته في المعرفة وبناء الأحكام بعد ما غيبه وحجبه،غير انه ورغم القيمة المعرفية والمنهجية التي تضمنها وأسس لها نسق ديكارت المعرفي في تمجيد الذات وإرساء الشك الممنهج وبالرغم مما يتوسمه نسقه من معقولية فهو بالمقابل عبر عن تأسيس جديد ومتجدد للميتافيزيقا فمحاولات اجتثاثها هو ذاته منبع انبثاقها الجديد،وصورة ذلك تمجيد الذات العارفة كذات كونية تتمركز الكون وتعيه بحيث لا حدود لقدرتها في الاستيعاب إذ كل المواضيع تغدو لديها قابلة للانكشاف والمعرفة،حيث يمكن أن يدعى ديكارت مؤسس النظرية الحديثة في المعرفة مادام قد جعل مشكلتي كيف اعرف؟وكيف يمكن أن أكون على يقين؟المشكلتين الأوليتين في الفلسفة.[1]

يروم ديكارت من وراء التأسيس لنسقه المعرفي صياغة رؤية ومنظور جديد للعالم وللأشياء فيه،بالاعتماد على أساس الفهم العقلي حيث ينظر إلى العقل كمعيار أساسي في اجتثاث الهيمنة والوصاية على الفكر والتحرر من عقال الميتافيزيقا والتحول تاريخيا من الإنسان ككائن اللاهوتي إلى الإنسان كائن العقل،فتحرير الوعي تأكيد

* للاطلاع أكثر انظر،روني ديكارت،مقالة في الطريقة،ص21.22.23.

[1] ستوارت هامبشر،عصر العقل،فلاسفة القرن السابع عشر،دار الحوار للنشر والتوزيع،سورية،الطبعة الثانية.1986.ص69.

لاستقلال الذات وتمايزها عن المواضيع خارجة عنها تحرير لقدرة الفهم والبناء والحكم وبالتالي رفض كل نمط للوصاية.يرى هوسرل إن الإسهام المنهجي لنسق ديكارت ابرز الإسهامات الفكرية للأزمنة الحديثة والذي قام على مراهنة جادة وقوية على الذات فكانت بذلك الانكشاف الجديد للمعرفة.وان كان هذا الانكشاف قد ظل وفق هوسرل بدون استثمار لدى ديكارت وهو النقد نفسه.[1] تقيم فلسفة ديكارت تحولا في بنية العقل من حيث مهامه التي هو منوط بها فيغدو العقل ذاتيا مستقلا بعد ما كان ذا بعد كوني،إن إعلاء الأنا في الوسم الديكارتي هو إقرار هو بمكانتها وقدرتها على التفكير وبناء الأحكام التي من خلاله تدرك الذات معان الأشياء وتميز بينها. إن العقل هو الملكة التي نصدر بها الأحكام ونميز بها تمييزا قيميا معياريا بين الحق والباطل والخير والشر- والحسن والقبح،وانه واحد بين الناس لأنه اعدل الأشياء قسمة وتوزيعا بينهم.[2] هكذا هو العقل إذا يبدو ملكة مصاحبة للوجود وأهمية التأويل الديكارتي تكمن في إبراز قيمة العقل وقدراته اللامحدودة،فعلى حد تعبير ديكارت انه لا يكفي أن يكون لدينا عقل لان الأهم هو أن نحسن استخدامه.[3]

يجعل نسق ديكارت من العقل جوهرا متعاليا تتموضع بأحكامه كل صنوف المعرفة الكامنة والممكنة والسابقة عن آي تجربة ولذا فان كل تصور جاهز وحكم متعال مرفوض متى لم يؤسس له العقل حرا وواعيا،ولذا فان فشل الإنسان في تحصيل معارف كانت ممكنة ومتاحة بحكم امتلاكه لوسائلها يكون عائدا يتصور ديكارت إلى الفشل في استخدام العقل واستغلال قدراته ليكون الفشل بذلك فشل منهجي لا في العقل ذاته،إذ يعتقد ديكارت إن اليقين قائم في الحدس لبساطة موضوعه ولصدوره عن عقل صاف منتبه،غير أن ممارسة الحدس تستوجب الحذر أمام التهيؤ فيتم بعدة شروط منها تجنب السرعة والتهور وتعويد النفس الصبر والأناة في الأمور العقلية على نحو ما يتم

[1] مجموعة مؤلفين،الحداثة،جدل الكونية والخصوصية،سلسلة أبحاث،المركز الثقافي العربي-مؤسسة مؤمنون بلا حدود،المغرب –بيروت لبنان،الطبعة الاولى2014.ص75.

[2] المرجع نفسه،ص76.

[3] المرجع نفسه،ص76.

في الأمور الخلقية وتحريرها من الأحكام السابقة التي تأصلت فيها منذ عهد بعيد دون إمعان آو تمحيص ثم تصفيتها من أحكام الحس والخيال فيما أمكن معرفته بالعقل وحده.[1]

يحتل العقل مكانة محورية في سياق منظومة المعرفة التي يقرها النسق،وذلك بما انفرد به من خصائص وبالأخص قدرة الشك إذ يجعل منها ديكارت منطلق ضروري في المعرفة إذ يفحص الشك كل تصور جاهز أو أحكام معرفية على إنها صادقة إلا إذا ما تبينت للعقل أنها كذلك،فيرى ديكارت بان نشك في جميع طرق العلم وأساليبه والأساس الذي نريد الوصول إليه هو العقل مجردا خالصا،فان العقل واحدا في جميع الناس، إذ انه الشيء الوحيد الذي يجعلنا أناسا فهو متحقق بتمامه في كل إنسان،وما منشأ تباين الآراء سوى تباين الطرق في استخدام العقل.[2] وبهذا يستمر ديكارت في مرافعته دفاعا عن العقل ويلغي كل مسعى نقدي تشكيكي يمس بقدرات العقل المعرفية.فالنظام الصحيح في الفلسفة –يخبرنا ديكارت- هو البدء بأكثر الحقائق وضوحا وبساطة والحقائق التي تتضمن ابسط المدلولات فقط والتقدم خطوة نحو اعقد الحقائق...وعلى المرء إن يرفض كل قضية يمكن أن يشك بها لدى الانطلاق بالفلسفة من جديد منذ البداية حتى يصل إلى الحقائق البسيطة البديهية بذاتها،والتي لا يمكن الشك بها وهذه هي الأسس الثابتة للمعرفة.[3]وقبله طبعا فان ديكارت جعل من الشك قاعدته الأولى في الحقيقة ومن خلاله ينزع اليقين والصدق عليها،منها إثباته لوعي الذات وقدرتها على التفكير حيث اعتبر ديكارت إن كل الحقائق ممكن الشك فيها ومراجعتها عدا قضية واحدة وهي حقيقة القدرة على الشك والشك هنا دلالة التفكير لدى الذات وان كانت تفكر فهي تعي وتدرك وجودها وما حولها،عندها يكون وعي الذات بتفكيرها ولذاتها وعي بوجودها وذلك ما تلخصه عبارة الكوجيتو "أنا أفكر إذا انأ موجود" وهذه العبارة في تقدير ديكارت تعد أكثر القضايا صدقا ودليل صدقها و وضوحها إذ ليس هناك ماهو أوضح منها.

[1] د.الطاهر واعزيز،المناهج الفلسفية،المركز الثقافي العربي،بيروت.الطبعة الأولى،1990.ص45-46.

[2] يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة،ص66.

[3] ستوارت هامبشر،عصر العقل،فلاسفة القرن السابع عشر،دار الحوار للنشر والتوزيع،سورية،الطبعة الثانية.1986.ص68.

قيمة العقل المعرفية هي بالأولى نتاج خصائصه الجوهرية في الحكم منها مقولة النقد و الشك الذي يعد أساسي في التحصيل والبناء المعرفي من حيث هي قدرة على الفحص والتمحيص وتميز الأحكام فلا يرشح للعقل منها إلا ما كان ذو صفة بديهية،لذ فان الشك لم يكن الغرض منه ذاته وإنما هو امتحان لأجل المعرفة واختبارها،بوصفه شكا نسقيا ممنهجاً يقول:لقد تبينت انه من الضروري أن أقوض تماما كل شيء وأن أبدأ بداية صحيحة بوضع الأسس إذا أردت أن أقيم أي شيء في العلوم على الإطلاق يكون وطيدا مستقرا ويمكن ان يدوم.[1] وقد جعل ديكارت لحظة الشك منطلق البدء في عملية المعرفة وتحصيلها في سياقها الممنهج إذ من خلال هذا الأسلوب انطلق ديكارت في رحلته نحو إثبات وجود الله وغير ذلك من الحقائق،وأهمها إثبات العقل كمصدر وأساس يقيني للمعرفة وإلغاء قيمة الحواس والتي تعد مصدر غير موثوق.

انتقل ديكارت من إثبات وجوده انتقل ديكارت إلى إثبات وجود الله حيث افترض ديكارت وجود قوة خالقة مبدعة تحوي صفات الكمال أبدعت هذا الوجود. فاستمرار وجودي في الزمن – يقول ديكارت – دليل على وجود الله الذي أوجدني في كل مرة وان استمرار وجودي دليل أخر على وجوده.[2] فالعقل استنبط صفات الكمال من كمال صفات الله مادام يمثل هبة من الله الذي يمتاز بالصدق فقد استحال أن يكون سببا في تضليل الإنسان وخداعه بان يهبه عقلا مضللا يؤدي إلى الخطأ والزلل.فالصدق الإلهي كفيل لنا خير كفيل أن يكون العقل الذي وُهِبنا إياه أداة قويمة صالحة وان يكون كل ما يفهمه العقل فهما جليا واضحا حقا لا ريب فيه.[3] وقد اثبت ديكارت عبر المنهج ذاته وجود ثنائية أساسية ذات جوهرين متمايزين ومتضادين هي ثنائية الجسد والروح. فللوجود درجتان العقل والمادة والحقيقة الغير معقلنة تختزل بأسرها بان تعود إلى مفاهيم ميكانيكية خالصة – الوضع والحركة والدفع كما أن كل حدث يمكن تفسيره عن طريق قوانين ميكانيكية حسابية،وفي نفس الوقت الذي يأخذ فيه ديكارت بالنزعة

[1] ديف ربنسون-كريس جارت،أقدم لك ديكارت،مرجع سابق،ص43.
[2] زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة الحديثة،السلسلة الفلسفية،مطبعة الجيزة للتأليف والمراجعة والنشر،ص104.
[3] زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة الحديثة،مرجع سابق،ص104.

الميكانيكية فانه يعتمد الاتجاه الذاتي حيث إن الواقعة الأساسية ونقطة البدء الضرورية للفلسفة في نظره،إنما هي الفكر.[1]

إن تقديس العقل في فلسفة ديكارت بلغ حدوده القصوى من حيث كونه تأسيس ميتافيزيقي يتمحور حول الذات بما هي كيان واع ومفكر دون حدود،إذ سرعان ما تتضح صورية الطرح الديكارتي وانفصاله بحيث تتنكس الذات والتي لم تتجاوز في بحثها حدود العلاقة بين العقل والوجود.ثم إن اتخاذ ديكارت من اليقين الرياضي معيارا لجميع القضايا التي ينبغي اعتبارها صادقة في حين أن هذا المعيار لا يتوافق بالضرورة وقضايا العالم التجريبي المتغيرة والتي تحتكم إلى معيارها الخاص في الصدق واليقين،فيقين الرياضيات يفرض انسجاما في العلاقات المنطقية ولا يحمل أي إمكانية للحكم والتنبؤ بوقائع التجربة او يقتضي- التطابق بالضرورة معها.يشترك ديكارت مع الفلاسفة الميتافيزيقين الآخرين في انه كان يضع في ذهنه شكلا كاملا للعلم يضطلع به فعرض صورة لما يمكن أن تكون عليه المعرفة المثالية أكثر من أن يقدم مناهج واقعية تخضع للقيود الفعلية للمعرفة الإنسانية.[2]ويسجل على مقاربة ديكارت المنهجية أيضا مبالغته في اتخاذ معيار البداهة والوضوح للتصديق النهائي بالأفكار على أساس أن فكرة البداهة ذاتها نسبية في ظل ارتباطها بالذات ومالها من أحكام نسبية.إذ ليس بالضرورة أن يكون ماهو بديهي للذات هو كذلك لدى باقي الذوات الأخرى وهذه حقيقة يثبتها التاريخ والواقع،فلو أنه سلمنا بطرح ديكارت في وجوب وصول العقل إلى أحكام صحيحة دوما وجب أن تكون عندها الأحكام صحيحة كذلك وثابة لدى جميع الناس غير أن الواقع يؤكد أنهم مختلفان فيها رغم اشتراكهم في ملكة العقل كما استدل بذلك ديكارت.ومن المؤاخذات الأخرى التي وجهت لفلسفة ديكارت هي مبالغته في تقديس العقل والإيمان المفرط بقدرته في الإحاطة والفهم للأشياء إلى درجة التقوقع على الذات والانعزال الذي تنفصل خلاله الذات عن الوجود فيستقل العقل بذاته،فقد قلب ديكارت الوضع الطبيعي الذي يجعل العقل الإنساني تابعا للوجود ومحتاجا إلى التعلم من السلف وأقام (الفردانية) أساس فلسفي

[1] ا.م.بوشفسكي،الفلسفة المعاصرة في أوروبا،ترجمة،د عزت قرني،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت1992.ص22.

[2] ستوارت هامبشر،عصر العقل،فلاسفة القرن السابع عشر،مرجع سابق،ص76.

بعد ان كانت مجرد عصيان وتمرد،تلك الفردية التي تحمل الشخص على أن يظن نفسه أهلا للحكم على الأشياء كان لم يكن هناك عقل غير عقله.[1]

بالرغم من المؤاخذات التي تؤخذ على نسق ديكارت وما تلقاه من انتقادات من معاصريه وبعدهم فان ذلك لا يلغي قيمته في الآن معا من حيث شدة تأثيره على باقي الفلسفات الأخرى بعده من حيث استنادها إليه كمنطلق ومرجع،خاصة وان فلسفته قد جسدت منعطفا وانقلابا لما كان سائدا في الطرح التقليدي الذي ظل حبيس التفكير المدرسي المنغلق تحت سلطان منطق أرسطو،لقد حول ديكارت الاهتمام نحو العقل وجعله مركزا للتفكير متحررا بوصفه ذا سلطة لا كموجه له مقومات الفهم والتصور والحكم،لذا فان فلسفة الوعي الديكارتية تشكل المنعطف التاريخي الذي رسم معالم الفلسفة الحديثة. فان إعلاء الذات في النسق الديكارتي قد امتد تأثيره على الفلسفات اللاحقة مما يؤكد تأسيس السبق الذي تضمنه هذا النسق والمنعطف الفكري الذي جسده على الفلسفات اللاحقة فنجد تأثر كانط وهيغل ثم هوسرل وغيرهم بمبدأ الذاتية وان سُجلت اختلافات في التصورات حول علاقتها بالعالم (الوجود) وبالأحكام والتصورات وليس من باب المبالغة إن تم النظر إلى كون التأسيس لمبدأ الذاتية في النسق الديكارتي هو بمثابة التأسيس لبوادر الحداثة الفعلية إذ إن حضور الذات مركزي في خطابها وقيمة أساسية ترتكز عليها وتفرضها من حيث دعوتها المباشرة لضرورة التأسيس للوعي واستقلاليته من كل تبعية.

ايمانويل كانط وتاسيس نظرية النقد: تأخذ فلسفة كانط حيزها الأساسي والمهم من حيث الحضور التأسيسي- في الفلسفة الحديثة وفي سياق الفلسفات اللاحقة ككل،وذلك نظير المفاهيم التأسيسية التي تضمنها نسقه المعرفي ومن حيث الزاوية المغايرة التي اخرج منها مفاهيمه حول الوجود والقيم والأحكام،وخاصة ما تعلق بمفهوم النقد الذي يدفع إلى تحرير العقل وقدراته المعرفية،ولذلك لا عجب أن نجد تقاطعا بين فلسفة كانط وديكارت إذ يلتقي مشروعها الفكري ضمن تقاطعات عدة أبرزها أن كلاهما أسس لخطاب القطيعة مع نمط التعاطي المعرفي التقليدي

[1] يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة،مرجع سابق،ص87.

وطرح البديل عنه فيقوم كل نسق منهما على تمجيد الذات وتقديمها كأولوية وبوصفها وجود متميز ومستقل في مقابل موضوع المعرفة كما أن كلاهما أيضا يجمع على أهمية العقل والمعرفة الحدسية،ولعل نص كانط (ماالانوار) مرجع أساسي لفلسفات الوعي والتجديد إذ يعكس من خلاله الأدوار التاريخية للعقل من حيث انه سبيل التحول والانتقال تاريخيا من وضع الجمود والخنوع إلى وضع التحرر ومن وضع التهميش إلى تمركز في الوجود،و ذلك ما يدعونا كانط لاستحضاره وهو يجيب عن سؤال الأنوار ومعرفا هذه الحقبة الجديدة التي ينتقل إليها الإنسان ويرسم معالمها؛التنوير Aufkoung هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه،وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان أخر يجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان أخر.لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك.[1]

دعوة كانط إلى تحرر العقل تعكس ماله من ادوار تاريخية منوطة به باعتباره مرتكز حداثي فالمنعطف والتحول لأوضاع الإنسان في ظل خضوعه للتسلط والهيمنة مرهونة أساسا بتحرير العقل والذي يدفع نحو التغير والنهوض بواقع الإنسان نحو واقع أكثر انعتاق من خلال صياغة قيم بديلة فهو مدعو لتسيد عصره ولإنتاج المعرفة باعتباره أعلى قيمة في الوجود،وبهذه الدعوة يلتقي كانط مع ديكارت في إعلاء شعار العقل حيث يجعل كانط للذات حيزها الوافي في نظريته المعرفية كذات تعي وتقرر ما تريده بعيدا عن الإكراه والتقييد،لقد أراد كانط للذات أن تلتفت إلى الموجود العيني فيغدو العالم بالنسبة لها صورة مدركة بعد أن كان الموجود تصورا يملى من الخارج عليها بفعل تأثير السلطة الدينية وقتها والتي احتكرت المعرفة بحجة أنها منبع الحق والذي لا يكون كذلك إلا إن وافق تعاليمها.من هنا تتجلى ملامح النقد في فلسفة كانط عبر التعويل على العقل بجعله عنصر التحول الأساسي نحو الأزمنة الجديدة من خلال مايتضمنه من ملكة للرفض والمساءلة آلية الهدم وإعادة التأسيس والبناء،هذه الصفات جعلت البعض ينظر إلى مشروع كانط الفلسفي بمثابة العتبة الحداثية قياسا للجدة التي تضمنها. إذ يرى فوكو أن الحداثة لا تتجسد في

[1] كانط ايمانويل،الإجابة عن سؤال مالتنوير،ترجمة عبد الغفار مكاوي،مجلة أوراق فلسفية،العدد 01.يوليو 2002.ص82.

اللحظة التي تم الاتجاه فيها إلى دراسة الإنسان دراسة موضوعية،بل عندما أصبح الإنسان وحدة تتشكل في عنصرين التجريبي والمتعالي،وهي القسمة التي ظهرت مع كانط ومهدت لظهور الإنسان كموضوع على سطح المعرفة.[1]

يرسي كانط مشروعه الفلسفي على غرار ديكارت بوصفه مشروع يرد الاعتبار للعقل ويراهن على قدراته اللامحدودة في صياغة الأحكام المختلفة الوجودية والمعرفية وكذا القيمية،يستشرف كانط تأسيس فلسفة عقلانية شاملة حيث افرد لها مؤلفات خاصة تتناول الصفات العقلية في المعرفة (نقد العقل الخالص-نقد العقل العملي-نقد ملكة الحكم) حيث يصف ذلك هابرماس بقوله:يتكفل نقد العقل الخالص بانتقاد الاستعمال المسيء لملكة المعرفة لدينا لأنها صيفت على مقياس الظواهر فيعوض كانط المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي،بمفهوم للعقل تفتت عناصره فصارت وحدته وحدة صورية.[2] يجعل كانط من النقد أهم سمات العقل التنويري ذلك أن حقبة التنوير كما يراها كانط تقوم على استهانض الذات والدفع بها لان تكون غاية في ذاتها تقوم عليها كل الأحكام واليها تعود لذا فهي مدعوة لرفض كل أشكال الوصاية والاستلاب الفكري وهذا ما دفع بكانط إلى رفض الهيمنة الدينية على الذات وكل أشكال التسلط والاحتكار المعرفي الأخرى التي تلغي دور الذات وتحجب العقل،وهنا يستنهض كانط العقل من خلال تحرير ملكاته الأساسية وأبرزها ملكة الحكم النقدي حيث يعتبر كانط أن أهم ادوار العقل المعرفية تنطلق من النقد وهذا ما ضمنه في إطار فلسفته التجاوزية والتي حاول التوفيق فيها بين العقلانية والتجربة،إذ يشرح كانط صورة التميز بين المعرفتين في رسالته الموسومة بصورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول سنة1770 فيرى أن المعرفتين الحسية والعقلية تختلفان فالمعرفة الحسية تؤدي لنا كليفيات وهذه الكيفيات تبدو في المكان والزمان،والمكان والزمان معنيان كليان فهما إذن من مصدر أخر غير التجربة هما صورتان يفرضهما الفكر على الكيفيات المحسوسة.[3] وعليه فان المعرفة نتاج لمعطيات ظواهر الحس

[1] محمد سبيلا،الاسس الفلسفية للحداثة،مجلة أوراق فلسفية،العدد 23.ص271.

[2] مجموعة مؤلفين،الحداثة جدل الكونية والخصوصية،مرجع سايق،ص63.

[3] ستوارت هامبشر،عصر العقل،فلاسفة القرن السابع عشر،مرجع سابق،ص212.

وللتصور الذهني كما تبدو للعقل في ذاته أنها كذلك فلا وجود لإدراك كلي مستقل بذاته.إذ انه ليست الحساسية معرفة المحسوسات،مثلما ليس الفهم المعرفة العقلية للأفكار،وإنما الحساسة الملكة التي تعطي المتنوع بغير ما رابط...والفهم هو الملكة التي تربط وتركب هذا المتنوع.وليس لأي من الفهم والحساسة موضوعه الخاص به الشاغل لمنزلة متمايزة؛ وإنما يسهمان كل بقسطه في معرفة الموضوع.[1]

يذهب كانط لتبني تصور مغاير عن الطرح الديكارتي المغالي في تمجيده للذات وإيمانه اللامحدود في النظر العقلي وقدرته على فهم المواضيع على اختلافها،بينما يراه كانط ملكة مهيأة للحكم والمعرفة فالعقل ينضوي أساسا على مفاهيم قبلية متعاليةTransondantal عن التجربة وسابقة عليها لا باعتباره وعاء معرفي جاهز للأحكام كما تصور ذلك ديكارت،وهنا يحاول كانط وضع تأسيس جديد للميتافيزيقا يتجاوز نمطها الكلاسيكي المعروف أين ترتبط فيه بمعانٍ جوفاء وذاك يجعل منها مفارقة لمواضيع المحسوس. حيث تبدو الميتافيزيقا عنده هي ممارسة للنقد الذي بموجبه تتم عملية فحص العناصر الأولية في المعرفة وفي العمل،فهي ميتافيزيقا ايجابية إن صح القول،إما التي ينبغي رفضها فهي تلك التي يتلبسها العلم في ادعاءه إدراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة،إنها ميتافيزيقا تذهب من غير حق من الأشياء كما تبدو لنا خلال صورنا الفكرية إلى الأشياء كما هي في أنفسها.[2] ذلك أن النقد ليس معناه التنكر المطلق للميتافيزيقا ورفضها وإنما محاولة بعث متجدد لها يجعلها على صلة بالتجربة كعلم كلي لها يحمل مقولات فهمها،حيث تعمل مقولات العقل على تنظيم معطيات وتصورات التجربة وصياغتها صياغة كلية يقول في ذلك كانط: إن معرفتنا بأكملها تبتدئ بالحواس ومنها تعبر إلى الفهم...لتنتهي في العقل الذي لا يوجد فوقه أي شيء أعلى منه لمعالجة مادة الحدس وإرجاعها إلى الوحدة العليا للفكر.[3]

حدد نسق كانط بالتفصيل حدود الفهم والياته بان حدد أحكام ومقولات العقل الخالص الذي ينضوي على ملكة الفهم وهي اثنا عشر مقولة ترسم للعقل حدودا منهجية تبرز الوظائف المعرفية من حيث هو يعمل أساسا

[1] اميل برييه،تاريخ الفلسفة الحديثة،الجزء الخامس، القرن الثامن عشر،ترجمة جورج طرابيشي،دار الطليعة للنشر،بيروت لبنان،الطبعة الاولى 1983.ص257.
[2] يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة،مرجع سابق،ص232.
[3] المرجع نفسه،ص85.

على التركيب والتأليف بدءا من معطيات الحواس وصولا إلى مستوى الفهم,أمام هذه التصورات التي تحدد وظائف العقل المعرفية يتبدى ظاهرا تجاوز كانط لطرح ديكارت المبني على أساس الفهم الأولي للعقل ونزعته الدوغمائية التي تبالغ في الوثوق بالعقل والذي يلغي أي دور للحواس في المعرفة،فهو يتجاوز فكرة الكوجيتو إذ في تصوره إن كلمة أفكر لا تدل على كونها أساس للوجود كما اقرها ديكارت وإنما تدل على وجود فكرة ما تفكرها الذات ومنه فلا سبيل للوثوق في المعرفة الذاتية التي تستوعب الوجود كله بمجرد قدرتها على التفكير به خاصة وان قدرة الذات في الشك لا تتجاوز حدودها،فبخلاف طرح ديكارت الممجد للذات والواثق في قدرتها على استيعاب الوجود؛ ينطلق كانط من نزعة توافقية تجعل للحواس دورا وحضورا في البناء المعرفي غير انه جعلها خاضعة للعقل والذي تخضع له كل التصورات والأحكام إلى محك النقد والذي لا يستثنى منه حتى العقل ذاته.فيرى بذلك كانط أن نقد العقل يؤدي إذن في النهاية وبالضرورة إلى علم،أمام استعماله الدوغمائي فيؤدي بالمقابل إلى مزاعم لا أساس لها،يمكن أن نعارضها بأخرى تعادلها زعما.[1] ومنه فان العقل حسبه ليس به مكتسبات فطرية كما انه ليس بصفحة بيضاء في حقيقته وإنما هو يحتوي على مقولات قبلية متعالية على التجربة وهي التي تحول تلك المعطيات إلى معرفة.

يتضح إذا أن عامل التحول والتغير التاريخي يستلزم ضرورة تفعيل دور العقل وملكاته في النقد والتمحيص والتفكر الحر والمستقل،فان العقل يعني الكشف عن إمكاناته في فهم الظواهر وتفسيرها،وهذه الإمكانات لا تظهر إلا إذا استخدم الإنسان عقله في جرأة وشجاعة واستقلال.[2] فللنقد تأثيره الثابت والمؤكد في التغير.إنه سبيل نشر الأنوار ونشر فلسفتها ومبادئها ولا سميا وان أنها بدأت تتسرب شيئا فشيئا إلى الجمهور وتتغلغل في أوساط الناس في الوقت الذي كانت قد اقتصرت على بعض الأفراد المنعزلين.[3] رغم التمايز الذي يصرح به تصور كانط المعرفي عن تصور ديكارت إلا أن نقاط للتلاقي من جانب أخر تبدو جلية خاصة من حيث الإعجاب الشديد بالعقل وبقدراته

[1] ايمانويل كانط،نقد العقل المحض،ترجمة د.موسى وهبة،مركز الانماء القومي،بيروت لبنان،دون طبعة،ص53.

[2] د.احمد عبد الحليم عطية،كانط وانطولوجيا العصر،دار الفارابي للنشر والتوزيع،بيروت لبنان،الطبعة الاولى 2010. ص257.

[3] في النقد الفلسفي،مرجع سابق،ص62.

في النقد والتغيير،إذ صوره كل منهما في صورة تمجيد وإعلاء تجعله القيمة الفضلى لكل القيم الأخرى،كما يلتقيان أيضا صياغة معرفة صورية تجريدية تعيد بعثا ميتافيزيقيا لتصور المعرفة.إن نجاعة العقل وتأثيره تكمن في القدرة على النقد إذ يرى زكي نجيب محمود أن الفلسفة لدى كانط هي طريقة وآلية لا بوصفها إدلاء أو تصريح . انه يحاول أن يلتمس الميتافيزيقا طريقة للبحث تجعلها علما على غرار علمي الرياضيات والطبيعة.[1]يقيم كانط فلسفته النقدية على دور الذات ويجعل جملة من الأسئلة الأساسية التي توجب على الذات طرحها"ماذا يمكنني أن اعرف؟ " "ماذا يجب عليا ان افعل؟ " "ماذا يحق لي أن آمل؟ "إضافة إلى سؤال "ماهو الإنسان؟"يعتقد الكثير من الدارسين إن هذه الأسئلة تمثل محاور أساسية أنبنى وارتكز عليها فكر الحداثة.إذ يبدو ومن المفيد أن تقرا أسئلة كانط الأربعة بوصفها الملامح المقومة لفكر الحداثة كما كان يمكن التعبير عنها من خلال براديغم الذاتية،إن ذلك هو التفسير الوحيد لسبب نزعة المعاصرين من هيجل إلى ديريدا إلى إرساء تقليد نقد الحداثة على إشكالية نقد الذاتية.[2]

تسعى نظرية المعرفة الكانطية إلى ضبط القوالب الأساسية للمعرفة وشروطها القبلية،إذ يرى بداية بوجب التميز أساسا بين أنواع الأحكام وهي الأحكام التأليفية والتحليلية، وقد انصب اهتمام كانط على العلوم الأساسية وقد أيقن أن علم الرياضيات وعلم الطبيعة على أسس صحيحة،وان كان البعض ينتقد هذا التميز لدى كانط. إذ يرى هابرماس أن تميز كانط بين مجالات المعرفة والأخلاق والجمال مضر بالثقافة الإنسانية ويفقدها وحدتها ولذا يتوجب إيجاد تفاعل حي بين هذه الجوانب وتوحيدها والفن يلعب دورا أساسيا في عملية التوحيد هذه اعتمادا على مفهوم الجميل كونه ذو قدرة على توحيد ملكتي الإدراك والفهم.[3] تطرح فلسفة كانط النقدية طرحا مثاليا حيث انه يقيم تميزا وتفرقة بين ملكة الذهن والفهم وبين ملكة العقل والتعقل إذ تقف الأولى عند حدود عالم التجربة والظواهر في حين تتجاوز الثانية تلك الحدود وتبحث ضمن عالم الشيء في ذاته.وأسس كانط بنقديته إضافة جديدة لنظرية المعرفة بين

[1] احمد عبد الحليم عطية،كانط وانطولوجيا العصر،مرجع سابق،ص147.

[2] المرجع نفسه،ص183.

[3] د.احمد عبد الحليم عطية، ليوتاو والوضع مابعد حداثي،الفكر المعاصر،سلسلة اوراق فلسفية،دار الفارابي بيروت لبنان،الطبعة الاولى 2011.ص97.

صورتها الكلاسيكية والحديثة،إذ ألف بين التجريبيين والمثاليين الكلاسكين بان استفاد من فكرة المباشرة (الحينية) ممثلة في الحدث أو التجربة الصرفة ومن حرية الفكر ليخلص إلى الحقيقة التي مفادها انه لا وجود لموضوعية من غير ذات.[1]

لا تخلو طبعا نظرية المعرفة الكانطية من روافد علمية وفلسفية تأثرت و تشبعت بها،منها نظريات كوبرنيك ونيوتن إضافة إلى أفكار لوك ومقاربته الحسية في الإدراك إضافة لتأثره بمقاربة ديكارت حول الإدراك بالحدس العقلي محاولا بلورة ذلك في بناء مقاربة نقدية تجمع بين الحس والعقل فالمعرفة كما يحددها نسق كانط بعد تشربها من مختلف السياقات العلمية والفلسفية أنها تنطلق من التجربة المحكومة بسياق زماني موضوعي،هذه التجربة التي تتحدد بفكر والفكر الذي يتعين بتجربة ضمن صورة مزاوجة كما يستحضر كانط مدلول نيوتن في المعرفة العلمية فيرى أن علاقة الذات بالموضوع علاقة نسبية وبذلك يتنكر كانط للتصور التقليدي المفرط في تمجيد الذات وقدرتها على الفهم وقد لاحظنا ذلك مع نسق ديكارت الذي جعل من مواضيع المعرفة كلها محاطة لدى الذات،من هذا المنطلق اقر الدارسون لفلسفة كانط بتنوع و نسقية وشمولية نظريته والتي تشربت من ينابيع عدة وفق حياكة خاصة تعكس لمسته وأسلوبه.فهو لم يأخذ شيئا من قرن إلا وغيره ولم يترك شيئا إلا ووجد له جوابا،جوابه الخاص.[2] ولو أنا استظهرنا مواضع التأصيل والتميز في نسق كانط لوجدنا مفهومه الثوري حول النقد أهم ما يميزه ولعله سبب اعتقاد البعض أن فلسفته في الفكر النقدي انه بمثابة ثورة كوبرنيكية.

يقوم تصور كانط حول النقد من وضع خطوات ومراحل دقيقة يحددها العقل حيث يعتبر النقد ابرز مقومات العقل وملكاته الأساسية،حيث يرى انه يتعين على كل شيء أن يخضع لمحك النقد وقد افرد في ذلك كانط مؤلفات أساسية حوله خاصة بالعناوين التالية: (نقد العقل الخالص-نقد العقل العملي-نقد ملكة الحكم) فيقول: إن الخطوة الأولى في موضوعات العقل الخالص التي تسجل الطفولة هي خطوة دوغمائية.أما الخطوة الثانية فارتيابية تشهد على

[1] في النقد الفلسفي،مرجع سابق،ص28.
[2] المرجع نفسه،ص28.

حصافة الحكم المصفى بالتجربة،وهناك إضافة لذلك خطوة ثالثة لا تنتمي إلا إلى الحكم الناضج الذي بلغ سن الرشد ويتمثل بإخضاع العقل لامتحان العقل نفسه.[1] يرسم كانط للعقل المحض مهامه من حيث كونه يُعنى بصياغة فلسفة قبلية تضمن المقولات والمفاهيم القبلية للمعرفة إذ يمثل تمهيدا لها ولا يحمل مضمونه أي تحرير لها،فيعرفه كانط بقوله:لان كان العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبلية فان العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحوٍ قبلي تماماً.[2] فكأنما بينة العقل المحض كما يراها كانط تقوم أساسا على تضمنه لجملة المبادئ والمقولات القبلية للمعرفة وليست عملية مباشرة لها كما قد يمكن تصوره،فينبغي أساسا على لنقد العقل المحض ان يقوم بمحاكمة العقل ومصادره وحدوده،حيث لا ينبغي نعته بالمذهب القائم والمستقل وإنما ينبغي نعته بنقد العقل المحض وحسب.وينعت كانط هذا النمط من المعرفة المذهبية في نقد العقل بالمعرفة الترنسدالية يقول:واسمي ترانسدالية كل معرفة لا تهتم بعامة الموضوعات بقدر ما تهتم بطريقتنا في معرفة الموضوعات من حيث يجب ان تكون ممكنة قبلياً.[3] يتحدد إذا بذلك الغرض من الفلسفة الترانسندالية في نقد العقل المحض بالوقوف عند حدود النقد والمراجعة والتمحيص بغية حجب العقل من الأخطاء والغلو وليس الغرض منه توسعة معارفنا.إن النقد يفتح للعقل آفاق للمعرفة والإدراك من حيث قدرته على التأليف باشتماله على مقولات الفهم فتجعل من إمكان المعرفة متحققا.وليس للمقولات من قيمة أو معنى دون المادة الآتية من الحس،وليست هي معرفة بالذات كالمعاني الغريزية عند أفلاطون وديكارت وليبنز وإنما هي مجرد روابط لتوحيد التجربة،فبدون الحدوس المقولات جوفاء وبدون المقولات الحدوس عمياء.[4]وبذلك يحدد كانط رابط الصلة للمعرفة كمعطى يستجيب لمقولات الفهم والإدراك العقلي ضمن استحضاره لمقولات الحدس التجريبي.ذلك أن التجربة تقدم لنا مضمونا متنوعا دون شكل بينما يقدم العقل شكلا دون مضمون،ولذا فان المعرفة لا تكون إلا بوحدة العقل والتجربة وهذا ما يقودها للموضوعية بحيث تتعالى عن ذات الشخص العارف،ومنه تغدو المعرفة عقلية صوريا ومن حيث موضوعها ومحتواها حسية،وهي في الأخير

[1] في النقد الفلسفي،مرجع سابق،ص28.
[2] ايمانويل كانط،نقد العقل المحض،مرجع سابق،ص54.
[3] المرجع نفسه،ص54.
[4] يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة،مرجع سابق،ص228.

محدودة بتجربة الزمان والمكان وهما مقولتان ذهنيتان تتشكل في إطارهما القوالب الحسية.وهنا تبدو جلية لمحة التجديد والتأسيس الحداثي للمعرفة داخل نسق كانط والذي يتجاوز الصيغة الكلاسيكية لها،لقد احدث ثورة "فالثورة الكوبرنيكية" تجعل من الذات هي التي تضفي على المعرفة مشروعية تستند إلى الحكم القبلي،فالطبيعة لا تظهر إلا من خلال النواميس والقوانين التي تشرعها الذات العارفة.[1]

وجب التنويه إلى أن ما تضمنه نسق كانط من مضامين فلسفية ومعرفية ذو أهمية بالغة في مرجعية الحداثة الفلسفية من حيث روح التجديد الذي تضمنته فلسفته العميقة،والتي دعت إلى عقلانية متحررة تستعيد فيها الذات أدوارها وقيمتها في تحديد ماهيتها وأهدافها،فقد أرسى كانط دعائم فلسفة تأصيلية في مجال المنطق والميتافيزيقا وعلم النفس والأخلاق والسياسة،وذلك عله ما يعكس ويؤكد وضع نسقه لبنات جديدة لفلسفة الذات من خلال اهتمامها بتحرير امكانتها على المعرفة وتحصليها وشروط تحققها، ولعل ابرز ما يميز الإضافة في فلسفته الدعوة إلى تحرر العقل النقدي من حيث أن العقل يتضمن ملكات للحكم قيميا ومعرفيا،كما ان هذه القيمة لفلسفة كانط تتأكد من حيث حضورها القوي والبارز في خطاب الفلسفة الغربية ككل الحديثة والمعاصر واتخاذها مرجعا ومنطلقا لكل تنظيرات فلسفة النقد والتجاوز. لكن وبالرغم مما لقته فلسفته من إشادة إلا انه تعرض لانتقادات بالمقابل في فلسفته ومنها عدم تميزه للحقائق والمعارف وقيمها إذ اعتقد بوجود حقائق يقينية مطلقة كقضايا الرياضيات في حين أن العلم قد برهن على نسبية الحقائق والمعرفة مهما كانت طبيعتها. فرغم سمة التجديد في فلسفة كانط الثورية في التأسيس للعقل التحرري وللاستقلال الذات وحضور تأثيرها القوي في الفلسفات المعاصرة إلا أن هذه الفلسفات ذاتها تنتقد تصوراته في الآن ذاته حول العقل اذ ظل عنده محملا بملامح الطرح التقليدي السابق وهو ما اعتبره هايدغر حيث يرى ان كانط لايزال يفكر بمنطق أرسطو والوفاء لمبادئه في الهوية وعدم التناقض ولما يتجاوز بعد نمط التفكير السابق من حيث كونه فكر متعال صور الذات في عقلانية مثالية صورية.

[1] فتحي التريكي رشيدة التريكي،فلسفة الحداثة،مرجع سابق،ص80-81.

هيجل وفلسفة الذات -الوعي ولوج نحو أزمنة الحداثة: يعتبر المشروع الفلسفي لهيجل من ابرز المحطات الفكرية حضورا وتأثير في الفكر الغربي الحديث والمعاصر،إذ لا تكاد تخلو أي فلسفة من تجلياتها ويأتي هذا التأثير نظير اعتبارات أبرزها أسلوب التجديد وقوة الطرح التي تضمنها نسقه الواسع من حيث انه تناول آليات التحرر الإنساني والانتقال التاريخي نحو أزمنته الجديدة،وقد اجمع الدارسون والمؤرخون للفلسفة عل ان لحظة الوعي بزمن الحداثة قد تشكل في نموذجه الواضح والدقيقي مع هيجل والذي يصف مرحلة التغيير الجديدة بمدلول الأزمنة الحديثة مما يوحي بانتقال المجتمع الغربي تاريخيا نحو أوضاع ارقى من حيث تحرر الذات من سلطة قمعها نحو سيادتها كمبد يسود الوجود،إذ تنص الذاتية حينها على استقلالية الفرد الذاتية عن كل سلطة خارجة عنه،وضرورة أعمال تحرر وعيه وتفعيل ملكة نقده السالبة لرفض ما ينبغي رفضه.إن الأزمنة الحديثة كما يراها هيجل انتصار للذات بعد مخاضها العسير وهي تجابه ظروف قمعها لذا يعتبر مبدأ الذاتية بمثابة الأرضية التي بني عليها صرح الحداثة، ولذا فهي نتيجة حتمية في مسار التطور التاريخي ضمن صيرورته الوجودية.

يتناول الخطاب الفلسفي لهيجل أفق الهوية للذات الغربية لذلك نلحظ ان فلسفته تناولت مفاهيم أساسية وبالأخص براديغم الوعي بما انه تشكيل للذات وتحقيق لماهيتها وجوديا،لذلك نجد هيجل ينطلق من نظرة تجديدية ونقدية يعيد خلالها تشكيل المفاهيم حيث ينتقد مفهوم الوعي لفلسفة الأنوار والذي يعبر عن بنية فارغة من المضمون.فنمط الوعي الذي صاغته الأزمنة الجديدة بواسطة "الأنا المحض"هو نمط وعي سيظل بلا توقيع خاص وغير قادر على التصالح مع نفسه.[1]إن الهدف من وراء تشيد صرح الذات في وضعها التاريخي الجديد هو جعل الإنسانية الأوربية مالكة لذاتها وتشكل وعيها متحررا من كل سلطة او تبعية في سبيل بناء ذات جمعية تتقاسم مقوامات الوعي ذاتها وهموم التغير و التشيد.قدم هيجل مشروعه الفلسفي مرتكزا على تجديد المفاهيم وقلبها كنوع من الثورة الفلسفية أرسى من خلالها أرضية مفاهمية جديدة بسطت حضورها في المشهد الفلسفي عقبه وباعتراف العديد ممن درسوا واعتنوا بفلسفته،فقد اقر فوكو على أن عصر التفلسف إنما هو في حقيقته مسعى للخروج من

[1] فتحي المسكيني،هيجل بالنسبة الينا او التفلسف بعد الروح،المجلة التونسية للدراسات الفلسفية،العدد 45/44 2009.ص16.

قبضة هيجل،والذي دعا الفلسفة إلى البحث ضمن المفاهيم وتجديدها وفق قراءة عميقة تمخضت بتأسيس هيجل لفلسفته الجدلية أو ما يعرف بمنطق الديالكتيك والذي يدرس حركية الفكر وتطوره في حدود العلاقة بين ماهو متعين وبين ماهو مجرد.

حاول هيغل أن ينطلق من نقد أعمال سابقيه إذ نجده يرفض أعمال كانط وفلسفته الترنسندالية والتي قطعت في تقديره كل صلة بين الفلسفة والعلم ولذا توجب النزول بالفلسفة من وضعها المتعال وجعها تصاحب الوجود بمنظور فينمينولوجي تعلي خلاله الفلسفة من قيمة الروح فتتأسس المعرفة بوصفها نزوع نحو الكلي والمطلق.فان الفلسفة المعاصرة يراها هيجل تتضمن كل ما أنتجه عمل آلاف السنين،إنها حصيلة كل ما سبقها فتاريخ الفلسفة هو نمو الفكر إنه تاريخ لنمو الفكر بفعل ذاته وهو عرض للحظات هذا الفكر ودرجاته كما توالت عبر الأزمان.[1] يكون تاريخ الفكر البشري كما يراه هيجل متجاوزا للبشر والمجتمع وتشكيلاته اذ انه فكر فوق الواقع فان أي تاريخ للأفكار يفقد صبغته التاريخية عندما يروى،فالإبداع والتقدم يتمان داخل حركة الفكر ذاته في جدلية مع الواقع.من هذا المنطلق فان هيجل ورغم بدءه من نفس منطلق كانط في اتخاذه ملكة العقل كمنطلق ،إلا انه يخالفه من حيث انه ينظر إلى حقيقة الشيء في ذاته الحقيقة التي تمثل عمق الواقع بينما الروح هي المحرك له عوض كونها منعزلة كما جسدها كانط.ان المطلق لدى هيجل ليس فوقها بل هو "ذات" ذات عليا كائنة في صميم الواقع مصاحبة له.[2]وبذلك فان هيجل يحرر حقيقة الشيء التي كانت تبدو مبهمة ومتعذرة الفهم حيث جعلها في علاقة مباشرة بصميم الواقع ومصاحبة له ومتغلغلة فيه،فالنظام والتصور الجديد للواقع في فلسفة هيجل ينطلق من اعتبار أن المجرد يمثل الواقعة الحسية الجزئية التي لم ترتبط بعد بتطور الروح أما الفكرة ففي صلبها تمثل العيني، وذلك ما يفسر التغير والإضافة القيمية التي تضمنتها فلسفة هيجل وروح التجديد بخلاف طرح سابقيه ديكارت و كانط ممن صيرورة الذات في قالب صوري متعال يقصي الواقع من أي دور للمعرفة فتصوره صورة مجردة،أما الفكر لدى

[1] عبد السلام بنعبد العالي،العلم الميتافيزيقا الايديولوجيا،مرجع سابق،ص24.
[2] فلسفات معاصرة،ص88.

هيجل فيعتبر نشاطا حيويا وهو اقرب إلى الحس السليم أو الحدس المباشر كما انه مرتبط بالعمل.وفي ذات السياق فان هيجل يرفض فلسفة شلينج كونها فلسفة صورية تخطيط ويعارض كل الاتجاهات الصورية في الفلسفة.[1] وعليه يمكن وصف فلسفة هيجل بالفلسفة التي ناهضت التجريد والمبالغة فيه بان حاول إيجاد الرابط الذي يصل بين الفكر والواقع عبر حركة الديالكتيك فقدم حركية الفكر على الواقع من تحريكه له وصناعة أحداث التاريخ.

منهج الديالكتيك ليس منهجا هيجليا وإنما هو امتداد للديالكتيك الأفلاطوني وقبله منطق الصراع لدى هيرقليطس،فقد أضاف هيجل لمنطق الصراع الثنائي قضية ثالثة إذ ينمو الفكر ويتطور قياسا لصراع قضية مع أخرى نقيضه لها لينتج عنهما مركب ثالث،فالأطروحة الأولى تقدم وجهات نظر وحقائق سرعان ما يتبدى أنها تحمل مفارقات وتناقضات تفضي لظهور نقيض لها ينضوي على نفس خصائص الأولى مما ينتج عنه تأليف ثالث في أطروحة التركيب والتي يدعوها هيجل "باوفهيونغ Auftheloung" أين تلج بدورها في صراع مع قضية جديدة فيتطور الفكر صعودا وفق هذه الصيرورة من الصراع،والمصطلح Auftheloung يترجم عادة إلى الحذف والفعل العادي الألماني Aufthben يحمل معنى مزدوج فهو في أحداهما يعني "ترفع" ويحيل أيضا لمعنى "الحذف" أو "الإلغاء" أو "التدمير" وهكذا فان التركيبة الهيجلية تلغي أو تحذف ماهو غير معقول أو خاطئ في الأطروحتين ولكنها ترفع أيضا وتحافظ على ماهو معقول وحقيقي في كل منهما وتدمج هذه العناصر في حقيقة أعلى.[2] المعرفة متحققة كما الفكر أيضا بفعل حركته المتجهة باستمرار صوب الواقع كحركية مستمرة دون توقف فالتركيب لا يعني الوصول والنهاية وإنما يضمن بداية متجددة.

يجسد نسق هيجل المعرفي حضورا ارتكازيا وهاما في حقل الدراسات الفلسفية ومشاريع النقد الكبرى للفلسفة الغربية،وبجانب تأثيره فان هيجل ينفتح على فلسفات عدة كفلسفة فيخته وشلينج SEHELLING

[1] في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص186.

[2] العقلانية فلسفة متجددة،مرجع سابق،ص110.

إضافة إلى حضور فلسفة كانطKANT .وبذلك حاول هيجل ضمن فلسفته أن يستفيد من كل خاصية مميزة في فلسفة سابقيه. فقد ورث عنه نقديته ومبدأ المعرفة باعتبارها نشاطا إنتاجيا وإبداعيا،وعن فيخته اخذ بنية داليكتكية وأهمية السلب والتناقض باعتباره محركا لعملية المعرفة واستمد من شلينج الموضوعية التاريخية للمعرفة وميله للعيني ورفضه للشيء في ذاته.[1] فالفلسفة التي يستشرف هيجل تتسم بالشمول والنسقية وبالانفتاح على النقد بوصفه ملكة العقل ومحرك الفكر الذي يصنع التغير في الواقع وينمي التناقض ،وقد اصطلح هيجل على حركية النقد العقلية بفعل السلب باعتباره عنصر أساسي في المعرفة وبناءها كما هو أساسي في كل التمظهرات الفكرية والواقعية،فان المعرفة تريد الارتقاء إلى مستوى الروح التي تمثل مبلغ طموحها من حيث هي المعرفة قراءة وفهم للعالم بالعقل.ان المنهج يمثل العقل واجدا نفسه ومتعرف على نفسه في كل شيء، الطريقة هي المفهوم واعيا تماثل معناه الذاتي وواقعه الموضوعي.[2] إن انتقال هيجل بين هذه الضفاف الفكرية المختلفة يعكس صلابة أسلوبه ونسقه من حيث تنوع فلسفته وإلمامها الشاسع بشتى القضايا ضمن أسلوب انتقائي فريد مما يعكس مواكبته لروح وثقافة عصره.إن مقدرة هيجل تتجلى في كونه استطاع ان يجمع في فلسفة واحدة ومنسجمة كل الجوانب الايجابية لسابقيه.[3]

يضفي نسق هيجل إضافة قيمية ونوعية للتفكير الفلسفي الغربي،لا يخفى تأثيرها من حيث إن الحضور الهيجلي أساسي في فلسفات المتأخرين ممن ناثرو بفلسفته أو حتى ممن عارضوه و انتقدوا جوانب فيها،ولعل فلسفته الجدلية التي تبلور مفهوم النقد القائم على آلية السلب كقوة محركة في العقل وأساسية له من حيث انتقال الفكر وتطوره في ظل الصراع مع الواقع وهو تجسيد لحتمية التاريخ من حيث ارتقائه من وضع لأخر،إذ يصور هيجل قيام الدولة على أنها تجسيد لاسمي ما وصل إليه العقل الإنساني وهي تحقيق للعقل في جوهرها،ومن هنا توجب على العقل في رأي هيجل لان يحكم العالم بان تسود قيمه،حيث أكد على أن للعقل دوره وسلطته في بلورة المفاهيم

[1] احمد عبد الحليم عطية،ليوتارد والوضع مابعد حداثي،مرجع سابق،ص97.
[2] نوردالدين محمد افاية،في النقد الفلسفي،مرجع سابق،ص31.
[3] المرجع نفسه،ص31.

عبر الحسم والتجاوز لكل قيمة منافية له وغير منسجمة معه وأحكامه.إن ارتقاء العقل في التاريخ نتيجة حتمية يؤول إليها في ظل ممارسته النقد والسلب ورفض كل أشكال الوصاية عليه.وقد كان هذا المسار التاريخي للعقل تأثير من قبل الثورة الفرنسية التي يعلن هيجل تأثره بها فمعها تمكن العقل من أحداث تحول حاسم في التاريخ وتحرر من قيود الوصاية.إن الثورة الفرنسية جسدت نشاطا للعقل العملي المبني على معايير العقل والحرية،كما أن قيمتها تتمثل في كونها فعلا سلبيا ذا مضامين نقدية.[1] إن النقد هو نقد السلب كما يصوره هيجل و يُبتدا أولا بوعي الذات ذاتها ضرورة كي تكتسب حريتها والتي تنتج لها ملكة التجريد وهو ما يفترض بالعقل المطالب بصياغة معرفية متماسكة تنطلق من تشكيل الواقع وفقا لإمكاناته،لذا فان وعي الذات أساسي يتيحها فهم إمكاناتها الخاصة والانفتاح عليها وادراكها لما يحيطها من أشياء تستطيع معه الذات خلق فعل إبداعي لفهم الوجود والحياة وفق نمط من الصيرورة داخله حيث يتنكر هذا الوجود على قانون التغير فكل مظاهر وأساليب جديدة ما هي إلا تجاوز لمظاهر سابقة،فمحركها الأساسي هو عامل السلب والتناقض الذي ترتبط من خلاله الظواهر بأضدادها وتنقلب فيه نحو ماهو مغاير.وقد أسهم في بلورة أسلوب هيجل النقدي أساسا اشتغاله بالمنطق وقواعده فينطلق من نقده شكله القديم معتبرا إياه انه منطق يقبل العالم كما هو ولابد عندها للمنطق أن يمارس النقد وفعل السلب المفضي- إلى التغيير بحيث ينظر إلى الأشياء في الوجود على أنها غير تامة،فالسلب كامن في الأشياء ذاتها.إن ذلك يتعلق لدى هيجل بمنطق ديالكتيكي جديد يتخذ ثلاثة مظاهر:1 المظهر المجرد،أو المظهر السهل على الفهم؛2 المظهر الديالكتيكي أو العقلي لصورة بصورة سلبية؛3 المظهر التأملي أو العقلي بصورة ايجابية.[2]

[1] نور الدين محمد أفاية،في النقد الفلسفي،مرجع سابق،،ص33.

[2] المرجع نفسه ص35.

الفصل الثاني: مرجعيات خطاب الحداثة وبوادر الأزمة.

-**المبحث الأول:** أزمة الحداثة و بوادر التفكك.

-**المبحث الثاني:** هوسرل الفيمنولوجيا ونقد أزمة العلم.

-**المبحث الثالث:** هايدغر ونقد مسألة التقنية.

الفصل الثاني: مرجعيات خطاب الحداثة وبوادر الأزمة.

المبحث الأول: أزمة الحداثة و بوادر التفكك.

.

تعكس الحداثة Modernité حركة ومنظومة فلسفية وفكرية ذات أبعاد شمولية فاعلة وغنية تذخر بقيم ومبادئ تأصيلية وكبدائل عن ما تم استئصاله من قيم مقابلة،تعلن بذلك عن إرساء معالم تحول ذلك جذري ونوعي يطال بنية المشروع الفكري الغربي وأوضاع المعيش، فكرياً وعلمياً وثقافياً، إن هذه الحركة في التحول والانتقال تاريخياً نحو أزمنة الحداثة كما يصفها هيغل انبثق من زاوية ما حملته الإرهاصات التي شهدتها أوربا ضمن مستويات وميادين عدة، وبالأخص ما تمثل في القيم الفكرية من حيث الإعلان عن القطيعة مع التراث الفكري القديم ورفض كل أشكال الوصاية الفكرية وإعلاء قيم التحديث الأساسية التحرر.العقل والتقدم، ولعلَّ مخاض العقلنة كتوجه فكري يفرض إعلاء سلطة العقل ومركزيته عامل حاسم في التحول والانتقال التاريخي نحو أزمنة الحداثة الجديدة.

إن الوقوف عند مفهوم العقلنة يقودنا لا محالة إلى استحضار مدلولاته الواسعة،إذ أن العقلنة كقيمة تعم وتسود زمن الحداثة تبرز كنزعة فكرية غلبت على اهتمام فلاسفة الحداثة انطلاقاً من الإيمان لديهم بقدرة العقل على النقد والتحرر وعلى التحول التاريخي ضمن صيرورة دائمة،فالحداثة زمن الانتصار للعقل كصانع للقيم ومحدد لها حيث اتضحت المعالم لعصر العقلنة ضمن فلسفة الأنوار وتفكيكها لقيوده،وتمكين الإنسان من استنطاق المضامين المعرفية واستظهارها والتعامل مع الواقع المادي على أنها وجود دقيق وثائراً عن كل حقيقة متعالية

وغيبية[1] كما أن مشروع الأنوار قد تضمن تعاليم وقيم جديدة معقلنة تستهدف أولاً علمنة الأخلاقية الدينية في صورة انقلاب جذري للعقل على الدين وتعويض له وهذا الذي ركزت عليه أفكار نلحظها لدى كل من ماركس هيغل كيركيغارد نيتشه وكذا هيغل وهو الذي يسلم بمحدودية الإنسان ككائن لايستطيع أن يقيم تصالحاً كلياً مع الكون كله وهو لم يقم بالمقابل تصالحاً مع الإله أيضاً،إن الخطاب الحداثي ينظر بنظرة عقلانية للدين بغية أن يكون الأخير في مواكبة العصرنة والانقلاب من قبضة الأحكام المطلقة والمعلقة،كما تظهر محاولة إرساء قيم العقلنة ضمن مشروعه للهدم والتحطيم للميتافزيقا عبر التفلسف القائم على محول الحفر والهدم للقيم وأول ما فمن زاوية العموم فإن عملية الهدم تنطلق من زاوية اجتثاث الأخلاق الميتافيزيقية الموروثة عن الدين المسحي القمعي التسلطي،النزوع نحو بسط العقلنة تبرز ملامحه، عبر التحول الذي شهده العلم الحديث معلناً القطيعة الإبستيمولجية والانفصال عن أنماط المعرفة التقليدية من خلال نماذج نهضوية تأسيسية ومرجعية قادتها أعمال كل من **غاليلي Galilée** **وكوبيرنيكوس Copernic** والإعلان منه عن سمات جديدة للعلم ت تلتزم فيه المعرفة بضوابط المنهج وصرامته في رسم وضبط حدود العلاقة بين الذات والموضوع لصياغة الأحكام،إن عقلانية العلم الحديث تأسست العقلانية العلمية الحديثة تنطلق من منطلق الإيمان باستقلال الذات عن الموضوع وإمكانية استقراء نظام الكون المادي، ومنه كان زمن الحداثة هو زمن إعلاء العقل وإيمان بقدراته المعرفية اللامحدودة بما هو ملكة حكم أساسية ومصدر كل القيم والأحكام كمحدد لها في كل الأزمنة.

من المفاهيم والقيم الأساسية الأخرى التي صاغت بنية التحديث وترجمت قاعدته مفهوم التقدم Le Progrès إن الحداثة تفسح الأبعاد نحو نفوذ سلطان العقل كتعبير عن تمركز الذات في حركة الوجود وبوصف وجودها يمثل الوجود الأسمى،فكان للعقل حضوراً مركزي في التأثير على حركة ازدهار العلوم

[1] يقيم الدكتور عبد الوهاب المسيري ضمن كتابه دراسات في الحداثة الغربية مقابلة بين شكلين من العقلانية والاستنارة الغربية،احداها مضيئة والأخرى مظلمة وذلك اعتباراً لموقف كل فيلسوف من العقل في حد ذاته حيث تتموقع مجموعة منهم ضمن الصف المؤيد للعقلانية التي تحافظ على البعد الإنساني والرافضين في الوقت ذاته تفكيكية العقلانية المادية التي تجعل الإنسان في موضع هامشي في حين ينظر موقف الفلاسفة في الاستنارة المظلمة من من نفي مركزية الإنسان الكونية باعتبار ذلك مجرد وهم زائف فيتوجب على الإنسان معرفة حدوده في الكون والفلسفة منوط بها دراسة الإنسان في ظل القوانين المادية وتخليصه من الميتافيزيقا ومن هؤلاء هوبز ميكيافلي فرويد نيتشه وغيرهم... أنظر أكثر،عبد الوهاب المسيري، دراسات في الحداثة الغربية ص26.

وتطور أساليبها ومناهجها في بناء المعرفة وتشكيلها فكانت العقلانية التقدمية نزعة العلوم الحديثة، هذا النزوع صوب العقلية التقدمية للعلم قابله انتشار واسع وحضورا للتقنية طبع كل الجوانب وامتد إلى كافة الأبعاد، فقامت علاقة وطيدة بين العلم والتقنية*[1] عبرت عنها نزعة العقلانية الأداتية (rationalité instrumentale)، نتج عنه تحول حضاري وتقدم لحركة العلم وإخضاعُ للطبيعة أكثر وأكثر من قبل الإنسان، وقد تعرضت الخطابات الفلسفية المعاصرة لعلاقة التقنية بالعلم من زاوية نقدية غرضها تشخيص أزمة الحداثة* وبوادر تجاوزها، وقد استحضرت هذه الخطابات بما هي فلسفات نقدية للحداثة الكشف عن تأثير التقنية وبراديغم التقدم في خلق الأزمة. منها ما يفرزه نقد هوسرل وهايدغر للتقنية ومدى تأثيرها في انبثاق الأزمة، عبر لحظتي التشخيص والتجاوز خاصةً في ظل تبنيها للفينومولوجيا كمنهج نقدي يحاول بعث فلسفة نقدية تدعو العقل للتحرر وبعث قواه النقدية والتحررية كما تدعوه للعلب أدواره التاريخية بوصفه المركز الذي تعود إليه كل القيم، خاصة مع المفارقة التي تعود فيها قيم الحداثة لتنقلب بتأثير عكسي وتنج ما كنت تدعو إلى اجتثاثه وهي التي تُعلي شِعار العقل والتقدم.

حالة التحديث تجل وانعكاس لشعارات قيمية أساسية حاول خطاب الحداثة رسم معالمه بالترويج لها بصورة الحضور والتسيد ضمن صيرورة تاريخية متجددة،لذلك جسد العقل كما يجمع بذلك فلاسفة الحداثة

---

* وكانت تعني التقنية عند اليونان (**Tekhné**) و هي ما تضمن دلالة الهندسة المعمارية والطب والحضارة، وكان اللفظ يشير بالنسبة على كل علمٍ من هذه العلوم، إلى ما يستنبطه من قواعد إجرائية تسمح له بإنتاج أشياء متماثلة بصورة لا محدودة، فالتقنية هي المعرفة المنتجة والمبدعة في مقابل المعرفة النظرية التي لا تغير من موضوعها شيئاً، ومع تطور العلوم الفيزيائية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لم تغد التقنية مع ديكارت مقابل للعلم، أي للمعرفة النظرية، غذ أصبحت الغاية من العلم في نظر هذا الفيلسوف أن يجعلنا أسياداً على الطبيعة ومالكين لها، وهو مالا يتحقق إلا بالتطابقات العملية أي التقنية. أنظر، جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دون طبعة، 2004،ص 114.

*كلمة حداثة Modernité في اللغة العربية مشتقة من الجذر (ح د ث) و حدث الشيء يحدث حدوثا و حداثة ، و حدث الأمر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أي أوجده و المحدث هو الجديد من الأشياء،كما تشير أيضا إلى معنى الابتداء و إلى أول الشيء، و في اللغة حدِثان الأمر بالكسرة أوله وابتداءه كحداثته،أنظر أكثر ابن منظور،لسان العرب،(الجزء الثاني)، دار صادر لطباعة و النشر، دار بيروت لطباعة و النشر، بدون طبعة، ص 131.

أما الدلالة الاصطلاحية فهي متعددة متباينة وغير مستقلة قياساً لاعتبارات عدة تعود لتعريفات الفلاسفة لها وبحكم اعتبار الحداثة وضع غير مكتمل وتشهد تحولات مختلفة بمرور الأزمنة.

والمؤرخين لها أرقى قيمها إذ يعلن تحرره من كل نمطٍ في السيطرة والوصاية الفكرية، وتحوله إلى المصدر الثابت والأساسي لكل معرفة ولكل قيمة، وهي بمثابة الامتداد لتعاليم الأنوار Les Lumières في دعوتها إلى تحرر العقل من قيوده المكبلة ومنه بعث فكرٍ متحرر من كل تبعية لحظة العقل بما هي إعلاء لسلطة الذات وترسيخ لمركزيتها في الكون و انتشالها من ضمورها الهامشي-، قيم وشعارات الحداثة (la Modernité) بمثابة الانتقال إلى أزمنة وأوضاع حضارية جديدة ومغايرة ولعلَّ أبرزها:

الذاتية le subjectivité: هو مبدأ أساسي انطلقت منه الفلسفات المعاصرة، ينص أساساً على محاولة رد الاعتبار للذات الفردية والإيمان بقدرتها في التفكير وفي بناء واقعها وفق اختياراتها الخالية من كل قيد أو إكراهٍ أو تبعية، بوصف الذات كونية البعد تغدو معها للكائن أولوية في الوجود، في حين تغدو كافة الأبعاد الأخرى موضوعاً له (الطبيعة)"فالحداثة – بتعبير هايدغر- هي عهد أولوية الذات وعهد توجيه أولي للنظر الفلسفي على الذات"[1].

العقلانية :Rationalité: استخدم مصطلح العقلانية في القرنين السابع والثامن عشر- للإشارة إلى المفكرين الأحرار les rationaliste من ذوي النظرة المقاومة للاكليروس والمقاومة للدين[2]، وتعد العقلانية من أبرز معالم الحداثة والتي يرتبط بها عديد المفاهيم الأخرى كالفكر والوعي والتقدم والتقنية. ومعنى ذلك أن العقل سيغدو المعيار الذي تنساق اليه كافة المعارف وباعتباره المبدأ الذي يقوّم كل ما هو حكم، معرفي أخلاقي سياسي إجتماعي أو اقتصادي هذا إضافة إلى مبادئ أخرى أساسية كالحرية التي أعلنت حضور الإنسان ومثلت قوام وجوده وحضوره ككائن الوجود، فقد نصت الحداثة على أن يكون الإنسان حراً و صاحب

[1] د،محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 ص464..

[2] عبد الحليم عطية وآخرون، ليوتار والوضع ما بعد الحداثي،دار الفارابي للنشر والتوزيع،ص 10.

القانون و المشرع "فالحرية تحددت عند كانط،بتمكن الإنسان من أن يهب لنفسه قانونه الخاص وشرعته المخصوصة، أي بمقدرته على أن يخضع بنفسه لقانون نفسه، وأن يشرع لأمره بأمره"[1] .

التأسيس العقلي في أزمنة الحداثة عكس قيم متباينة لمفرزات العقل، خاصة وأنه محرك أساسي لقيم أخرى كمعيار التقدم والحرية والإعتاق، لكن العقل كشف عن أوجه جديدة ومغايرة له جراء تخليه عن أدواره التاريخية في النقد وبفعل تنامي النزعة العلمية التي احتوته وقوضت قدراته، بفعل الانزياح للنزعة العلمية تولدت العقلانية الأداتية بوصفها نزعة ذات أبعاد تسلطية، عند هذه الأوضاع تقف الحداثة أمام أزمة تمس أهم قيمها المنطلق وهي العقل ذاته، لحظة الأزمة كما تناولتها الخطابات النقدية للحداثة تجعلها مشروع يحيد عن مساره الذي وجب تعديله وإعادته نحو سكته، وذلك ما لايبدو متحققاً إلا في ظل انبعاث لقوى العقل النقدية والتحررية من جديد وتحريره من عقال الهيمنة الأداتية التي تمثل تهديداً للعقلانيةِ ذاتها من خلال اختراقها لها وتحييدها عن أدوارها التاريخية الرامية أساسا إلى خلق عقلانية متوازنة تقدمية و أكثر تحررية ، الأداتية بسطت على الأزمنة الحديثة أشكالا جديدة ومغايرة من القهر والهيمنة خضع لها الإنسان دون استشعار مباشر منه، فقد بات أكثر انتفاعا وتعلقاً بما تنتجه التقنية في ثوب ثقافة الاستهلاك لقد غدا الإنسان المعاصر لايتعرف على ذاته إلا من وراء مايتم إنتاجه وما يستهلكه من منتجات، تزداد التقنية تأثيراً ونفوذاً في الأزمنة الحديثة لتمارس من حيث ما تمارسه من حضور يطبع ويشمل كافة الأبعاد بما في ذلك الإنساني الذي تستهدفه بدوره منغمساً تحت تأثيرها في ظل توهم الانعتاق والتقدم، بذلك تترجم التقنية لحظة أزمة حداثية حقيقية ووجهاً من أوجهها تعبيراً عن فشل بنيتها القيمية،من هذا المنطلق كانت فإن الفلسفات النقدية المعاصرة تمنح سؤال التقنية رصيداً ومساحة شاسعة من النقد والتعرية لبنيتها ومعطياتها الجدلية (القمع في ظل رغبة الانعتاق .التقدم و الرفاه).

[1] د،محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر،مرجع سابق،ص512.

علاقة العلم بالتقنية:

بالنظر إلى سياقٍ تاريخي فإن التقنية تتأسس قبل العلم كممارسة استحضرها الإنسان وتمثل نتاجه في ظل حركة صيرورة العيش وصراعه الممتد مع الطبيعة وبما هي تعبير عن أسلوب إبداعي لديه أيضاً يستحضر خلاله مهارات للتعامل مع معطى ما، قبل أن يكون التعامل معها بأسلوب معرفي علمي، و في المقابل أيضا فإن التقنية لم تزدهر حقيقةً إلا في اللحظة التي تحالفت فيه مع العلم في صورة تأثير متبادل، حيث كشف العصر الحديث عن الترابط الميكانيكي بين العلم و التقنية و يكشف أيضا عن تفاعل متزايد بينهما، فما من بحث علمي إلا و نجده يتوسل اليوم بتجهيزات تقنية ضخمة [1].

توصف الأزمنة الحديثة و المعاصرة أنها أزمنة تقنية بامتياز وتبرز بوضوح أحد أوجهها الناتج عن شعار التقدم،فالتقنية يتسع مداها انتشاراً واسع النطاق ومن غير حدود عبر حضورٍ نافذ لعمق وصلب المعيش كمقوم حضاري أساسي، ومن تجلياتها التوسع الهائل لمظاهر التكنولوجيا السائدة والغالبة على كافة أبعاد و مناح الحياة الإنسانية في المجتمعات الحديثة،وطبعاً فإن هذا النمو والاتساع لمدى التقنية ماكان ليكون كذلك لولا التقارب والتحالف الواقع بينها وبين العلم نتاجاً وإفرازٍ لقيم الحداثة وتعاليمها بترسيخ مقولة التقدم، فقد نُظر إلى التقنية بوصفها معيار وإحدى المكاسب والغنائم الحضارية التي لا سبيل للتخلي عنها وقد اكتسب معها الإنسان سلاح لحسم معركته مع الطبيعة إخضاعاً وتسخيراً لها ولقواها خدمة له ولأهدافه وكمكسبٍ أثبت نجاعته وقيمته في تقدم العلم وقوانينه لفهم ظواهر الطبيعة وكشف أسرارها، فكان تبدو بمظاهرها هذه تقدماً وتحصيلاً ايجابياً،غير أن التقنية بمظاهرها الأخرى تخلقُ ظروفاً بديلة وواقعاً متأزما يصيب عمق الوجود الإنساني،وتنقلب بذلك التقنية حداثياً إلى صورة من صور الأزمة(kriss)وتجلياتها.،حيث أنها انفلات من العقل وانقلاب عليه إلى اللاعقل جراء الإفراط في حدود العقلانية الأداتية، وبحكم أنها نتاج قيمي حداثي كرس

[1] أنظر : جاك إلول ،(علاقات العلم بالتقنية) مجلة، يتفكرون ، العدد1 ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث، 2013 ، ص243.

له شعار التقدم والعقل من خلال تجذر العقلانية العلمية والنظر العلمي الذي خدم التقنية وتطور هو الأخر في حضنها، فالحداثة الغربية وكمشروع تستند مجملاً إلى جملة من المبادئ الأساسية تنشد ترسيخها،بأن أرست لخطاب يعلي لقيمة العقل والذات وإنشاد للتحرر،غير أن الانحراف الواقع لشعرات التقدم حال دون تجسيد هذه المبادئ.

تغدو الحداثة أزمنة متأزمة بفعل أوضاعها التي تراجعت فيها القيم واستبدلت بأخرى أفقدتها بوصلة تحقيق أهدافها، وقد نالت التقنية نصيباً وافراً من النقد وحضوراً بارز في مشاريع النقد الفلسفية، في سبيل ما عبرت عنه خاصة فلسفة كل من هوسرل هايدغر وفلاسفة النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت دفعت بذلك أوضاع الأزمة الحداثية نحو تشخيص أزمتها.

تلتقي خطابات النقد الحداثية في نقطة أساسية تتمثل في مهاجمة ومساءلة قيم الحداثة وتعاليمها إثر الانزياح الذي ترجمه مشروع الحداثة في الخروج عن سياق شعاراته المعلنة، يتم ذلك بدءاً من لحظةِ الأنوار وخاصةً العقل بما هو قيمة عليا للحداثة إذ يُنظرُ من زاوية نقدية، اعتباراً من أن هذا العقل قد حكمته النظرة المطلقة في تصوره للعالم رام من ورائها بسط سلطته في السيطرة على الطبيعة والإيمان اللامحدود بقدرة الإنسان على توجيه العالم بوصفه محركاً له ومركزاً وجودياً فيه ، هذا التصور عكس واقعاً وممارسات لاعقلانية تنفلت من عقال العقل نفسه، وبفعل التصالح القائم بين العقل والتقنية انبثقت نزعة العقلانية الأداتية، "تستبدل الحداثة فكرة الله بفكرة العلم،وتقصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا يكفي أن تكون هناك تطبيقات علمية وتكنولوجية للعلم كي نتكلم عن مجتمع حديث حيث ينبغي أيضا حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسية ومن الاعتقادات الدينية"[1].

[1] ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، المطابع الأميرية، القاهرة 1992 ص29..

لقد كرس العقل الحداثي لاختزال مفرط شمل كل القيم والأبعاد بما فيها الإنسانية نحو قيم مادية، إذ تقيم التقنية انقلاباً على الإنسان ذاته بما هو كائن الوجود ومحوره نحو حالة من التهميش، يتبدى عند هذه اللحظة زيف العقلانية الحديثة التي أنتجت للوهم وتكشف عن صور وأوجع جديدة " ففي الوقت الذي تتجاوز فيه التصورات التقلدية للعالم سواء كانت دينية أو سحرية فإنها مع ذلك وفي سياق تدخلاتها وانجازاتها تنتج حالات شعورية وسلوكيات لاتمت إلى المقايس التي تريد تثبيتها وتأسيسها،إنها تفرز أساطيرها الخاصة سواءً على صعيد التصور أو التنظيم أوالعلاقات"[1]. عند هذه اللحظة تغدو العقلانية الحديثة تأسيس ميتافيزيقي متجدد بأن وقعت ضمن مفارقة التجاوز والتأسيس فإن كان كل تجاوزٍ يحيل إلى معنى الرفض أو القطيعة، فإن التأسيس للعقلانية الحداثية يؤسس لصور مغايرة من حيث القيمة وإن كانت تحافظ على الهوية والتأثير ذاته، من هنا تحملنا الحداثة إلى استنتاج أن ليس كل تجاوز هو كذلك بالضرورة، فهي تنتج باسم العقل لقيمة المعرفة المطلقة والشاملة التي سادت العصور الوسطى بتبني السكولائية امتلاك سلطة المعرفة والحقيقة المطلقة.

[1] أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس،إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى،1991. ص111.

الفصل الثاني: مرجعيات خطاب الحداثة وبوادر الأزمة.

-المبحث الثاني: هوسرل الفيمنولوجيا ونقد أزمة العلم.

تعرض مشروع الحداثة لنقدٍ واسع من قبل الفلاسفة تشبعت به وتضمنته خطابات النقد المعاصرة في أوربا وبالأخص الألمان منهم، وهذا لا بمعنى الحصر بقدر ما أن هناك كثافة نقدية لدى هؤلاء تمنحهم الريادة إن جاز القول على غرار المدرسة الفرنسية المتأثرة بنظيرتها الألمانية، ولعلَ أبرز تلك الخطابات النقدية التي تناولت لحظة الأزمة الحداثية ما تحمله فلسفة إدموند هوسرل النقدية في تشخيص أوضاع الأزمة كحالة آل إليها المشروع الحداثي الغربي، ينطلق النقد لدى هوسرل من لحظة أساسية تكمن بدايةً في تشخيص مسببات الأزمة كاشفاً مصادرها والتي تقف العلوم الأوربية كأبرز أسبابها وقد أفرد لذلك أبرز كتبه المعنون "بأزمة العلوم الأوربية والفيمنولوجيا الترسندتالية" يقول هوسرل"إن كل العلوم دخلت في نهايةِ الأمر في أزمة فريدة من نوعها، إنها أزمة لا تمس العلم المتخصص في نجاحاته النظرية والعملية لكنها مع ذلك تهزُ معنى حقيقته في الأعماق."[1] تعبر الأزمة عن عصر سيادة العلم وانتشاره باعتبار أن خطابه ومنهجه يفضيان إلى المعرفة اليقينية والموضوعية، إن الأزمة الأوروبية لها جذورها في نزعة عقلانية ضالة، غير أن هذا لا يمكن أن يدفعنا إلى القول بأن العقلانية rationalité بما هي كذلك شر كله وأن أهميتها ثانوية بالنسبة للوجود الإنساني برمته.[2] يتنكر العلم للفلسفة في ظل الأزمة التي لم يعد خطابها مجدياً بمنظور علمي فبالعودة إلى السياق التاريخي للأزمة نجدها تكشف عن تنكر العلم لعلاقة قوية كانت قد جمعته بالفلسفة للتصدع في العصر الحديث، من خلال التحالف بينهما في محاربة سلطة اللاهوت التي تتبنى الحقيقة المطلقة نحو التعبير عنها خارج أي إكراه، لقد آمن العلم و الفلسفة بالعقل ورهانا على أدواره التاريخية في النقد والتجاوز وإضفاء

[1] إدموند هوسرل،أزمة العلوم الأوربية الفمينولوجيا الترسندتالية، ترجمة، إسماعيل مصدق ،مركز الدراسات للوحدة العربية بيروت،الطبعة الأولى،2008،ص53.

[2] د،كمال بومنير،أزمة العلوم ومفارقة العقلانية بين إدموند هوسرل والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،مجلة أوراق فلسفية،العدد35،ص166.

القيم وكملكةٍ معرفية ترفض كافة أشكال الوصاية المعرفية، و بفضله أعلن كل منهما عن التحرر الإنساني، غير أن العلم سرعان ما تنكر للفلسفة باستقلاله عنها متخليا عن خطابها.

لقد عبر العلم الحديث عن ذاته كمقومٍ حضاري ينفذ إلى عُمقِ المعيش واليومي الإنساني تتصف أحكامهُ بالموضوعية واليقين، خطاب العلم بمنظور هوسرل خطاب متهافت وهو يدعي إحاطته باليقين والموضوعية وخاصة عقب تبني الفلسفة الوضعية (positivisisme) له والتي أعلنت عدائها للفلسفة بحجة أنها تكريس للميتافيزيقا وعدم جدوى خطابها الذي غدا معيقاً للعلم، فان علوماً- يقول هوسرل- لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشراً لا يعرفون إلا بالوقائع".[1] وهاهنا تقف النزعة الوضعية بدورها موضع اتهام لدى هوسرل وهي تدعي النزعة الوضعية أيضاً بوصفها تكريس للنفعية وامتلاكها لأسباب السيطرة على الطبيعة عبر جعلها تحت سيطرة الإرادة الإنسانية فهي بنزعتها العلمية إنما تعمل على إجهاض التأمل الفلسفي الذي هو جوهر الفلسفةِ ولبها.

إن مَكمَّن العلةِ يتصور هوسرل ليس في شيوع النزعة العقلانية بقدر ما يتمثل في خضوعها و انغماسها ضمن هيمنة الوضعية الأمر الذي نجم عنه وضع الأزمة "[2] وتدَّعي الوضعية في خطابها أن الحقيقة العلمية حقيقة موضوعية و ثابتة ذات وجود مستقل ذلك أن خطابها ليس يعترف إلا بالحقائق التي تخضع لشروط الموضوعية والتجربة، ثم إن رؤية الإنسان الحديث تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم ما أدى إلى الإعراض في لا مبالاةٍ عن الأسئلة الحاسمة لكل البشرية وهنا يبدو التهافت واضح من طرف الخطاب الوضعي و يتضح قصوره عن إدراك الحقيقة الكلية لهذه الحقيقة .

[1] د كمال بومنير،أزمة العلوم ومفارقة العقلانية بين إدموند هوسرل والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مجلة أوراق فلسفية،القاهرة، العدد 35،ص166.
[2] إدموند هوسرل ، أزمة العلوم الأوروبية و الفينمنولوجيا الترنسندنتالية، مصدر سابق ، 2008، ص 127.

إن من ادعاءات الخطاب الوضعي في تصور هوسرل أن الحقيقة العلمية هي مجرد تسجيل للوقائع بصورةٍ موضوعية بحيث تنسب للموضوعات والتراكيب والصيغ العلمية وجودا بذاته مستقلاً عن كل إنجاز للوعي من حيث أنه يقصد موضوعه ويتجه إليه لذلك فإن هذا الخطاب لا يعتبرُ حقيقيا إلا ما يقبل الدراسة الموضوعية بهذه الكيفية.[1] بذلك تنفك علاقة تكامل الفلسفة والعلم بحيث تطالب الوضعية بإحضاع الفلسفة للعلم ولأن تقاس بمعاييره وأحكامه حين بغدو العلم يمثل نموذج المعرفة الوحيد .

الفينومينولوجيا نقدا للأزمة:

تجدر الإشارة إلى كون فلسفة هوسرل لاتقف لدى حدود التشخيص فقط وإنما هي تستشرف أيضاً أفاقاً للتجاوز نحو رد الاعتبار لعالم المعيش و الذي طاله الإقصاء و التهميش جراء البعد الاختزالي الممارس من طرف العلم والذي طغى على أسلوبه النزوع نحو المادة وتغيب سؤال الإنسان في ظل اعتماد أسلوب التكميم الرياضي في الجمع بين الظواهر والنزوع نحو التقنية،إذ نتج عنه انفصال بين الذات و الموضوع،عند هاذ الحد وجب بعث فلسفة أكثر صرامة ودقة متسلحة بالنقد لاستشراف بوادر مجاوزة الأزمة، عند هذه اللحظة، تقف الفينومينوجيا **(la Phénoménologie)** بوصفها منهج معرفي نقدي إصلاحي يستدعي خلالها هوسرل أفق تجاوز للتصور الضيق للعلم من وراء كتابه" **أزمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية"** **(la Crise européennes des Sciences)** إن بوادر التجاوز التاريخي للأزمة يستشرفها هوسرل بالعودة إلى الفلسفة عينها بحيث يدعوها هوسرل نحو ممارسة أدوارها النقدية والتصدي لخطاب الفلسفة الوضعية* الذي بالغ في تمجيد النزعة المادية للعلم ومصالحته التقنية.

---

[1] بوعلي نابي وآخرون ، حوار الفلسفة والعلم سؤال الثابت والمتحول،منشورات الاختلاف،ضفاف الأمان،الجزائر،الطبعة الأولى،2012، ص221.

* **الوضعية " Positivisme "** : و هي نوعان كلاسيكية وجديدة،الأولى ظهرت مع أوغست كونت الذي أسس في كتابه " محاضرات في الفلسفة الوضعية و النظام الوضعي " و تقوم نظريته على قانون الأحوال الثلاث و الذي يمارس مراحل الفكر البشري و هي المرحلة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية ثم الوضعية و هي أعلى مرحلة ممكن أن يبلغها العقل و هي قائمة على ما هو نفعي وواقعي .أما **الوضعية الجديدة " Néo Positivisme "** : و يطلق عليها اسم التجريبية المنطقية و هي مذهب أطلقته حلقة فيينا و قامت على التحليل اللغوي كمهمة جديدة للفلسفة ورفض الميتافيزيقا ، كما أنها تعتقد أن الفلسفة لا تدخل في

إن الثورات الحاسمة في تقدم الفلسفة إنما هي تلك التي يتم فيها هدمُ ادعاءات الفلسفة السابقة وتجاوز خطابها باعتبارها علم عن طريق نقد سيرها العلمي المزعوم وعندئذ تنهض الرغبة الواعية تماماً لتنشئ من جديد وعلى نحو جذري الفلسفة بمعنى العلم الدقيق.[1] يجعل هوسرل للفلسفة الدور الرئيس ضمن أفاق تجاوزيه للأزمة عبر جعل الفلسفة علماً صارماً وبلورة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية (la Phénoménologie Transcendantale) في مواجهة الأزمة وفق لحظتين أساسيتين: من حيث التشخيص والتجاوز،ضَّمنَ هوسرل الفمينولوجيا كمنهجٍ آليات إجرائية تعتمد الوصف والقصدَّية في الكشف عن الظواهر ضمن تجربة إدراكية واعية بمواضيعها كما هي موجودة في العالم،" تحاول الفمينولوجيا النظر نحو الأشياء والظواهر كما تبدو شاخصةً للوعي، إذ تظهر الأشياء حسب هوسرل في جوهرها كما هي للوعي بوضوح"[2] فتجربة الفمينولوجيا تتحرى الموضوعية من خلال اعتمادها لحظة **الإيبوخي** (épokhé)كممارسة تمتنع عن إصدار الأحكام نفياً أو إثباتا ، يعقب ذلك آلية الرد الفيمنولوجي للظواهر والموضوعات ودراستها ضمن نمط علاقتها مع الذوات الإدراكية. "إن المطلوب إذاً هو فيمنولوجيا المعرفة بوصفها نظرية في ماهية الظاهرات المعرفية المحضة إن الانتظارات واعدة ولكن كيف للفيمنولوجيا أن تبدأ مع ذلك، كيف لها أن تكون ممكنة"[1]. تقف الفمينولوجيا موقفاً نقدياً ضد العلم الوضعي لنفي بعده الاختزالي جراء تهميش الإنسان كموجود عيني يطرح معيشه أسئلة جوهرية كان على العلم احتضانها والالتفات إليها، إن نقد العلم هاهنا ليس المراد منه التنكر له أو قدحاً في قيمته المعرفية التي تعكس بصورة متطورة نتائج عينية وملموسة، إنما النقد يطال هاهنا الوضعانية كفلسفة احتوت العلم ووجهت خطابه نحو نزعة مادية لا تلفت إلا لما هو واقعي عيني." إن كل العلوم دخلت في نهاية الأمر ضمن أزمة فريدة من نوعها،إنها أزمة لا تمس العلم المتخصص في نجاحاته النظرية

تضارب مع العلم ، بل هي ترتبط به،أنظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي،مرجع سابق،ص 127. و بيتر كوينزمان، بيتر بوركا رد،فيدمان،أطلس الفلسفة،ترجمة جورج كتورة،المكتبة الشرقية،ص 165.

[1] بوعلي نابي وآخرون ، حوار الفلسفة والعلم سؤال الثابت والمتحول، مرجع سابق،ص302.

[2] Mark Le Ny, découvrir La Philosophie contemporaine, Groupe Eyralles61,bd Saint_Germain.p71.

والعملية لكنها مع ذلك تهز حقيقته في الأعماق".[2] إن نقد العلم في إطارٍ فيمينولوجي لا يستدعى حقيقةً إحداث انقلاب وقطيعة جذرية عليه فتحل الفلسفة مكانه، ففي الوقت عينه تظل لدى العلم إنجازات و أهمية انعكست في أثار ومجالات عدة، لكن الفيمنولجيا تستدعي تحرير الفلسفة عبر بعث قدراتها النقدية للفلسفة ودعوتها لوجوب معالجة قضايا الإنسان ضمن ما يطرحه معيشه اليومي، وفي ظل ملاحقة الوضعية للفلسفة التي تسعى لتجاوز خطابها فإنها تظل منوطة تاريخياً بنقد وضع الأزمة وتحرير الوعي الأوربي، إن الفلسفة مدعوة إلى إرشاد الوعي الأوربي والانفتاح على ذاته وتأملها وفق حركةٍ قصدية تتجاوز الاختلافات القومية (اللغة المصلحة والغاية) وتدرك القيم السامية والعامة المشتركة والتي تحققت داخل كيان اسمه أوروبا.[3]

إن هذا التحديد والتصور الذي تقيمه الوضعية للعلم الحديث له نتائجه وأثاره ماعمق في شرخ الأزمة موطداً إياها،حيث يُلاحظُ هوسرل ذلك التصالح والتطابق بين العلوم الحديثة والتقنية أنه حضور توافقي بينهما، حيث أن حالة الأزمة هاته تعبر في منظوره عن آلية التكميم الرياضي التي تجمع بين الظواهر، ما أدى إلى انفصال بين الذات و الموضوع و الأزمة تزداد حدةً عندما يغدو"المنهج الممارس في العلوم الحديثة منهج يتطابق على نحو تام مع التقنية "[4] هذا التهافت في خطاب العلوم وادعاء الحقيقة المطلقة نزوعاً نحو الواقع أدى إلى إهمال المعيش الإنساني باعتباره كيان موجود وفاعل في الوجود " فبقدر ما يزداد الابتعاد عن العالم المعيش والاستغناء عنه[...]وهكذا فإن اتساع دائرة التقنية ستتخذ دوماً شكل تصحيح لاستبقاء التجربة وتعويضها بقوانين العلم الكونية، وتتمثل علامات هذا الاكتساح التقني في إحلال حقائق موضوعية علمية محل التجارب اللامتناهية التي يمتلئ بها العالم المعيش ."[5] عندئذ تغدو التقنية بدورها كعامل أزمة ومنتج لها تخدم العلوم بما هي أيضا نتاجُ لها ومستفيدة منها ، فعالم المعيش ليس جديرا بالدراسة العلمية لأنه ليس سوى

---

[1] إدموند هوسرل، فكرة الفمينولوجيا ،ترجمة فتحي أنقزو،،مركز الدراسات للوحدة العربية بيروت،الطبعة الأولى ص84.

[2] إدموند هوسرل،أزمة العلوم الأوربية،مصدر سابق،ص53.

[3] بوعلي نابي وآخرون، حوار الفلسفة والعلم سؤال الثابت والمتحول، مرجع سابق، ص306.

[4] Edmund Husserl, la crise des siennes, européennes tradition par Ricœur-Ed Albien-paris, 1977p56

[5] p 103.ipid

انعكاسا للذاتيه وبالنظر إلى توسع العلم إلى مجلات متنوعة،فسيحل العلم محل الفلسفة وتلك هي ذروة الأزمة[1]

وجب التخلي في نظر هوسرل عن المغالاة في ادعاء الموضوعية والصرامة من قبل العلوم،فهي تتموضع موضع العلوم الجاهزة ووجب خضوعها لمعول النقد دون استثناء ودون التقليل من مصداقيتها وقيمتها المعرفية،والرياضيات على رأسها كمساهم في خلق الأزمة من حيث ارتباط موضوعها بالدقة واليقين وباعتبارها النموذج لكل معرفة علمية موضوعية، وهكذا تصور يقصي الذات من أي دور في المعرفة؛ إن ادعاء الصرامة المنهجية في العلوم الطبيعية والرياضية خصوصاً جعلتها تحدد ضوابط منهجية صارمة تلتزمُ بها ضرورةً باقي العلوم الأخرى وكل علم لا يحترم الضوابط العلمية الصارمة وما تمليه القياسات الرياضية فهو يقع خارج دائرة العلم وينحصر في زاوية المعرفة السطحية، إن الاختزالية التي تقيمها العلوم تقيم حتمية خضوعها للنقد إذ لم تحقق المرجو فإن النسبية والنقص صفات تلازمُ العلوم مهما ادعتهُ من دقةٍ وصرامة يقول هوسرل: " إن من المعترف به أن العلوم كلها ناقصة بما في ذلك العلوم المضبوطة".[2] من هنا وجب التصدي لصورةِ هذا الخطاب العلمي في تهافُتِه من خلال نقدٍ للعقل الحداثي ذاته وقد تخلى عن أدواره التاريخية إذ ليس يعكس قيمه المنوطة به، يستشرف هذا النقد لدى هوسرل إصلاحا للعقل كمقوم معرفي قيمي وحضاري لا غنى عنه عبر العودة إلى الفلسفة التي تمتلك مقومات التجاوز للأزمة، حيث يدعوها هوسرل لأن تكون علماً صارماً، عبر التحرر من السياقات الضيقة للنزعة الموضوعية وتحديد حدود للعمليات الفيزيائية، وقد بلور ذلك هوسرل ضمن مقاله الموسوم "بالفلسفة كعلم صارم " "فأزمة الوجود الأوربي -يقول هوسرل- لا تمتلك إلا مخرجين : إما

[1] بن سعيد محمد وآخرون،حوار الفلسفة والعلم، مرجع سابق،ص302.

[2] إدموند هوسرل الفلسفة علما دقيقا،ترجمة وتقديم محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة،2002،ص24.

السقوط في مهاوي الانحطاط بفعل نسيان المعنى العقلاني للحياة وإما بالعمل على نهضة أوروبا عن طريق إحياء روح الفلسفة."[1]

[1] Edmund Husserl , la crise des sienneseuropéennes op.cit., p103

الفصل الثاني: مرجعيات خطاب الحداثة وبوادر الأزمة.

-المبحث الثالث: هايدغر ونقد مسألة التقنية.

يقوم مشروع هايدغر الفلسفي بالتأسيس للنقد كآلية فاعلة وضرورية مستحضراً بوصفه المنطلقات النقدية والمنهجية ذاتها التي وظفها هوسرل كأرضية انطلاق، لكن وفي اللحظة ذاتها يعلن هايدغر تجاوزه لطرح هوسرل وبالأخص ما تعلق بالنقد الفينمينولجي وإضفاء تعديلات أساسية عليه،" تشهد الفمينولوجيا كمهج في القرن العشرين إبداعا وتأسيساً جديداً من خلال الأعمال الأصلية لهوسرل يتم عبرها انفتاح الفمينولوجيا على إشكاليات جديدة لتستمر هذه العملية في أعمال متنوعة مثل أعمال هايدغر خاصةً"[1] لا ينبغي التخلي عن أدوار النقد بوصفه أداة أساسية يتوجب بعثها والحفاظ عليها في سبيل تشخيص الأزمة وتجاوزها، تستشرف فلسفة هايدغر إدراك الحقيقة بالبحث في الوجود الإنساني بما هو كائن الوجود، إن أولوية الفلسفة عنده تتمثل بالبحث في تجليات الكينونة الإنسانية من خلال طرحٍ لسؤال الموجود الذي هو سؤال مغيب ومتوارٍ تم إغفاله في ظل سيطرة النزعة التقنية وانتشارها الواسع؛ ينطلق تصور هايدغر من قناعة مبدأية يقر فيها بصعوبة الضبط والإحاطة بمفهوم التقنية وذلك لتعدد سياقات فهمها من جهة ولتعدد سياقها الدلالي كذلك، من هنا تبدو الضرورة ملحة لديه للوقوف على تجليات ونوازع التقنية كنزعة وماتحمله من مضامين متوارية.

إن حقيقة التقنية هي غير ما تعلنه ظاهراً إنها اليوم تفرض على الكائن أشكالاً مغايرة من الإكراه تجعله ضمن تبعية ذات خضوع إرادي وهي تحجب وتعيق تجلي الكينونة مانعةً إياها من التحقق مما يؤثر على إدراك الحقيقة واستجلائها، تستدرج التقنية كنزعة الكائن نحو حالةٍ من التبعية التي تقف عائق أمام إدراك

[1] Mark Le Ny, découvrir La Philosophie contemporaine , opcit.p71.

الحقيقة **"إن الإنسان صار عرضةً لسيطرة و نداء قوة تتجلى في كنه الكينونة و في هذا الأمر تحدث «التجربة-المحنة» التي تمر بها كينونة الإنسان فتصير كينونة مستكرهة مستحثة لشيء ليس منها ولا هي تتحكم فيه"**[1] هنا تقف التقنية غير مبرئة من تهم القمع والسيطرة خاصة وهي تستجلي بعثاً مغاير للكينونة تحتلها التقنية حيث تندمج هذه الكينونة ضمن إطارٍ من التلازم و التبعية المستمرة لها،وقد وجب هنا للعلاقة بين الذات "الكينونة" والتقنية أن تكون علاقة خدمة متبادلة وتعايش لا أن تكون علاقة استيعاب من جهةٍ واحدة يتم فيها حذف وإلغاء الكينونة.

يلزمنا هايدغر بضرورة التفرقة و نحن نريد و نطلب ماهية التقنية بحتمية التميز بين السؤال حول التقنية في ذاتها والسؤال عن ماهيتها الشيئية، معناه أن البحث عن ماهية التقنية لا يقتضي منا تمثلها و ربطها بأشياء ومدلولات تقنية، فلقد اهتم فيلسوف الكينونة بالتقنية من خلال تحليله لها وفق زاوية فلسفية نبه خلالها نحو الخطر الذي يمكن للتقنية أن تشكله فهي تتحول إلى بعد كوني وذاك اعتباراً إلى الحَّيز والإطار الواسع الذي تحتله ضمن دائرة الوعي الغربي وكذا في حيز عالم المعيش، إن لامحدودية الانتشار بالنسبة للنزعة التقنية يشكل تهديداً حقيقياً للكينونة الإنسانية يصل حد التذاوب الماهوي والانصهار، لابد إذا يدعونا هايدغر إلى النظر وفق تصورين للتقنية بين التقنية في شكلها الأداتي النفعي المسخر لخدمة الإنسان والبشرية ضمن صراعه لإخضاع الطبيعة وتطويع قواها بما يخدم مصالحه، وبين التقنية في معناها العميق الشاسع والممتد إلى ما وراء صورتها الأداتية النفعية، والتساؤل الذي يطرح يتعلق بالإرادة ذلك في حالة ما تعدت التقنية مستواها الآلي يقول هايدغر **" لنفترض الآن أن التقنية ليست مجرد وسيلة ما هي الحظوظ التي تبقى للأداة في أن تتحكم فيها؟"**[2] فيبقى المستوى الأداتي للتقنية ليس بمقدوره تحديد أو الكشف عن

[1] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص 614.

[2] محمد الشيخ و ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة النشر- بيروت، 1996. ص15.

ماهية التقنية الحقيقي " إن التصور الأداتي للتقنية رغم صحته لم يكشف لنا بعد عن ماهيتها لكي نصير نحوها أو على الأقل للتقرب منها، علينا أن نبحث عن الحقيقي غير الدقيق، وعلينا أن نسأل ما هو الطابع الأداتي ذاته"[1] إن مسألة التقنية تفيد ذالك الترابط الذي يحصل فيه الانكشاف والاختفاء وحتى كينونة الحقيقة ذاتها.

جسدت التقنية أبرز سمات الحداثة ووجه من أوجه تجليها بوصفها نتاج وتعزيز لقيمها الرامية لإعلاء العقل ومقولة التقدم، إن لم نقل أن الحداثة تتمظهر في ثوب التقنية خاصة وأن العلم الذي تستند إليه الحداثة في جوهره تقني،من هنا يتوجب التأمل في التقنية بوصفها منتجاً حداثي ليس في كونها مخترعات وآلات وإنما باعتبارها موقف وميتافيزيقا، التقنية اليوم تنتج خطاباً جديداً للميتافيزيقا في زمن الحداثة أو ما أسماه" **ميتافيزيقا الذاتية"** وأيضاً في محاولة بسط التقنية على كل مظاهر الحياة لإذلال الطبيعة وإخضاعها لغطرسة الإنسان"[2] تنتج التقنية صوراً وأنماط من القمع والتشكّلُ الجديد والمختلف تعكس تأثيراً سلبي على مستويات شتى، على إثر ذلك وفي ظل التأزم وكمحاولة للتشخيص وبعث بوادر تجاوزية يدعو هايدغر الفلسفة إلى أن تلعب أدوارها التاريخية بممارسة النقد والذي تبلوره الفيمينولوجيا كمنهج نقدي معرفي.

الفيمينولوجيا نحو رد الاعتبار للذات كموجود.

يستحضر هايدغر تعاليم فلسفة أستاذه هوسرل في التأسيس لمشروعه النقدي إذ يقُر بدايةً بضرورة الفيمينولوجيا كمنهج لكن مع ضرورة أخذ تعديلات عليها يراها ضرورية، تغدو الفيمينولوجا لديه فيمنولوجيا وجود، الانطولوجيا كما حدد معالمها هايدغر أنطولوجيا تحتضن الإنسان وتلتفت إلى قضاياه كمحور تدور حوله حلقة التفكير بوصفه ذلك الوجود الأسمى، هذا الذي يجعل من فيمنولوجيا الوجود تمتاز عن سابقاتها التي أهملت وجود الإنسان لصالح وجود الأشياء، يقول هايدغر "إن الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا باعتبارها

[1] مارتن هايدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ص83.
[2] محمد الشيخ و ياسر الطائري ، مرجع سابق، ص15.

فيمنولوجيا وأن المنهج الفيمنولوجي يقود المعرفة الترنسندنتالية"[1] تطرح فلسفة هايدغر نقدا للفلسفات السابقة والانطولوجيا الغربية عموماً بوصفها فلسفات غيَّبت سؤال الإنسان كموجود وبالغت في تقديره في الفصل بين الذات والموضوع كإنتاجٍ ميتافيزيقي بلغ ذروته،في حين أن الحقيقة تستدعي الانفتاح على الكينونة وجعلها تنكشف " لقد انكشفت ماهية الحقيقة كحرية هذه الأخيرة هي عملية ترك الموجود المنفتح يوجد، التي تكشف الموجود. كل سلوك منفتح يحدث تاركاً الموجود يوجد ومتخذا موقفاً من هذا الموجود الخاص أو ذاك. لقد جعلت الحرية كل سلوك متوافقاً من قبل مع الموجود في كليته وكما هو"[2] لذا فإن الفلسفة النقدية في إطار فيمنولوجيا الوجود تستدعي تجاوز خطاب الميتافيزيقا الحداثية واجتثاثها من الجذور خصوصاً وأنها تأسيس جديد لها في زمن الحداثة التي حملت شعاراتها مناهضة المتافيزيقا "إن العقلانية الحديثة يتصور هايدغر عقلانية كونية تزداد حدتها كلما زاد توسعها ومجال سيطرتها إذ أن كل مجال يتم إخضاعه يتحول بدوره إلى نظامٍ معقلن يؤدي دوره في السيطرة إذ تغدو الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية معقلنة و كليانية بدورها"[3] .

.التقنية وقهر الذات:

إن التقنية كنزعة وظاهرة حداثية تكريسُ للميتافيزيقا وتأسيس جديداً لها ومغاير يؤكد هايدغر فإنها تغدو النمط السائد والوحيد لتأويل العالم فهي تصنع وتحدد مواقف الإنسان كما تمتلك قدرة هائلة على التحكم والسيطرة تفرضها عليه مما يجعلها غير قابلة للخضوع والتحكم، إن التقنية تخلق وضع أزمة وتمثل تهديد يترصد الكينونة من جراء انزياحها المتنامي، تفحص فلسفة هايدغر يكشف عن إفراده لبحث خاص ومعمق لسؤال التقنية بوصفه سؤال لا يتقيد بالمألوف ضمن مايقتضيه السؤال لقبول إجابات مباشرة، بقدر ماأنه سؤال بنائي

[1] أشرف حسن منصور، انطولوجيا الوجود الإنساني بين هيغل و هايدغر،مجلة أوراق فلسفية،العدد 18،ص77.

[2] هايدغر، التقنية، الحقيقة ، الوجود، مصدر سابق،28.

[3] ياسر الطائري، محمد الشيخ،مرجع سابق ص 226.

مركب ومعقد نظراً لتعدد الجوانب والمجالات التي يستنطقها السؤال، يتجلى ذلك بدءاً من محاولة ضبط مفهومها فهي بمنظور هايدغر ليس بمعنى مدلول التعبير الألي التقني بقدر ما أن السؤال متعلق بماهية التقنية، إن ماهية التقنية لا يمكن أن تكون بوصفها آلات أو منتجات محضة يقرر هايدغر" أن ماهية التقنية لا يمكن أن تكون شيئاً تقنياً،كما أن ماهية الشجرة ليست شجرة يمكن العثور عليها بين بقية الأشجار"[1] هنا يبدو التصور الشائع حول التقنية زائف وغير مكتمل يجعل ماهيتها الحقة منحجبة، وهنا ينقلنا هايدغر نحو تصور مغاير لها إذ الماهية الحقة لها مرتبطة بالحقيقة أين يرجع أصل تلك العلاقة إلى التجربة الإغريقية وتحديداً أرسطو الذي يعتقد في تأويل هايدغر أن « téchné » تشترك مع « epistéme » في أنهما معاً كيفيتان للكشف،لكن يكمن الفرق بينهما فيما تكشفانه وفي كيفية كشفهما فلا يكشف ال « epistéme » العلم أو المعرفة بالمعنى الصارم إلا ما يكون أو لا يكون، أي ما ليس وجوداً ضرورياً"[2] ولأجل ذلك ينبغي لعلاقة الكينونة بالتقنية أن تكون تصالحية وتكاملية بحيث تثبت الكينونة الإنسانية ذاتها بواسطة التقنية بأن تكون مُتبِعة لها لا تابعة. لذا دعا هايدغر إلى أن تلعب الفلسفة دورها في الترصد والتنبيه بتلك العلاقة الغامضة الكثيفة التي تصل بين الكينونة والتقنية كعلاقة استيعاب من طرفٍ لطرف أخر كأن هايدغر يريد للقطبين معاً أن يزدهرا وأن يغني أحدهما الأخر لا أن يبطله أو يحذفه أو يطمس دوره"[3].

تكمن المغايرة والتجديد في طرح هايدغر لسؤال التقنية نابع من كون أنه طرح لم يقف عند حدود الكشف عن تأثيراتها السلبية على المعيش والراهن الإنساني فقط أو في المستوى الظاهري لحقيقتها، بقدر ماهو طرح عميق ينظر إلى التقنية بماهي نزعة ذات تأثير تنازع فيه كينونة الذات وتنتج نمط جديد في السيطرة عليها، فالتقنية ذاتها لم تعد تحمل مدلول التطبيقات العملية للمعرفة العلمية " إن التقنية في نظره

[1] مارتن هايدغر، كتابات أساسية ،ترجمة إسماعيل مصدق،المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص151 .

[2] المصدر السابق،ص154.

[3] صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي ، بيروت لبنان،بدون طبعة، 1990، ص51.

ليست ذالك الجانب التطبيقي العملي من المعرفة العلمية، بل هذه المعرفة نفسها هي في جوهرها تقنية...إن ماهية التقنية عند هايدغر لا تتمثل فيما تمنحه من أشياء وأدوات وآلات وأجهزة، إذ أن هذه الأخيرة ما هي سوى مظاهرها "[1]. إنها تؤسس في تصوره نوعاً من الطمس للبعد الإنساني أو لنقل طمساً لجملة المبادئ والأهداف التي أسس لها المشروع الثقافي الغربي ذاته بحيث تاهت الكينونة وضاعت في عوالم التقنية، فالأبعاد التحررية بين الذوات تتشتت هي الأخرى بفعل التحالف والتصالح الذي تقيمه النزعة التقنية مع النزعات المحافظة ومع السلطة السياسية كذلك.

ترتقي التقنية كما يقر هايدغر في الأزمنة الحديثة لتعبر عن توالد ميتافيزيقي جديد ومغاير وفق نمط من العلاقة التي تجمع ما بين الإنسان والوجود، وتتحدد النظرة الميتافيزيقية للتقنية بفعل النزعة الإنسانية الذاتية التي يتأسس مفهومها الجديد مع ديكارت أين تغدو الذات وتتحول إلى مركزية للتفكير يكون الإنسان فيها سيداً للطبيعة التي تغدو بذلك موضوعاً للذات الإنسانية اذ يصف هايدغر ذات التحول بقوله" مع ديكارت تتحول الميتافيزيقا العدمية فتصبح المعرفة موضوعاً للتمثل حيث يوضع الشيئ أمام الذات، وبهذا المعنى خرجت الميتافيزيقا الديكارتية من الميتافيزيقة التقليدية لتمثل الذاتية حيث تكون الأنا هي الموضوع المتميز والمفضل للميتافيزيقا، بحيث يمكننا القول إن الفكر يستحضر- ويوضح كمقابل للوجود ليصل في الأخير إلى شيئ حاضر أمامه، ومن ثمة يحوله إلى موضوع".[2]

يتم نسيان الوجود وجود الكائن (الدازاين) من قبل الذات الإنسانية بفعل تحول الطبيعة إلى موضوع لهذه الذات، فيتحول الاهتمام الإنساني من اهتمام بالوجود نحو الاهتمام بالطبيعة وما تتضمنه من ظواهر، وفي ظل هذا التحول يتم نسيان الوجود"إن الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون قد أغفلت التفكير في الوجود وركزت

[1] د،كمال بومنير،النظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسيل هونيث، منشورات الاختلاف،الجزائر، الطبعة الأولى،2010.،ص54.

[2] المرجع نفسه، ص54.

اهتماماتها على الموجود...الموجود يمكن حصره وقياسه وإخضاعه للدراسة بمعنى أن يكون موضوعا سواء أكان هذا الموضوع هو الإنسان أو الطبيعة، أما الموجود فلا يمكن حصره و قياسه وتمثله كموضوع، ونسيان هذا الفرق الأنطولوجي هو ما جعل الميتافيزيقا فكرا نسي الوجود".[1]

سيفقد الإنسان سيطرته على التقنية وإن كانت معطى سخر لأجله بحيث يبدو مالكاً لها وهو يتناول مفرزاته بشكل يومي مستمر انطلاقا من سعيه للسيطرة على الطبيعة لكنه يفقد ذلك بأن يغدو خاضعاً لتأثيرها ومنغمس في سحرها الخادع " إن التقنية التي كنهها الكينونة نفسها يتجاوزها الإنسان ومعنى ذلك أن الإنسان سيصير حينها سيد الكينونة وهذا أمر محال".[2] يصف هايدغر التقنية بالظاهرة الجوهرية للزمن الحديث وهي تمثل بعثاً ميتافيزيقياً جديداً خلق أشكالاً مغايرة من العبودية حيث تتجلى في قدراتها التدميرية المهددة للحياة ووجود الإنسانية وخاصة بعد اكتشاف الإنسان للقنبلة الذرية والهيدروجينية و غير ذالك من الآلات والأجهزة والأدوات التقنية ذات النزوع القهري "وخاصة تلك التي يمكن أن تكون قاتلة إنما في ذلك الأسلوب الحسابي والنفعي من التفكير الذي يقوم على فكرة الذات...حيث أصبحت تخضع موضوعها لمشروع تصميم قبلي محدد الأهداف وهذه النظرة إلى الذات تستند إلى تقليد ميتافيزيقي لاستنزاف ما تدخره من طاقة "[3] بذلك فإن صورة التقنية تنكشف من وراء عمق الظاهرة إذ تحيل إلى بعد كينونة يتجاوز المعطى الأداتي لها، إن خطورة التقنية اليوم ترتسم معالمها ضمن قدرتها على السيطرة والاستحواذ والنفوذ إلى مختلف الأبعاد الإنسانية وتعمل على اختزالها إلى قيمة شيئية، فهي تنبذ صور الاختلاف والتعدد في الوجود وتسعى إلى تأسيسٍ نمطي له وجود يخضع للتطابق والوحدة، إن التقنية تعمل تحديداً على قلب مظاهر الوجود لصالحها فلا ينعكس العالم إلا في صورتها، وهنا يعتبر هايدغر أن كل محاولة لتجاوز التقنية هي عينها محاولة للانفلات من الميتافيزيقا واجتثاث لها.

---

[1] د،كمال بومنير،النظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسيل هونيث،مرجع سابق ، ص55.

[2] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص615.

[3] هايدغر، التقنية، الحقيقة ، الوجود، مصدر سابق، ص44.

يجعل هايدغر من الإنسان ومصيره أعظم همومه التي تضمنتها محمولات تساؤلاته الفلسفية، هذا المصير المبهم والمهدد في ظل الانزياح المتزايد للتقنية، ومنه كانت الفلسفة ملزمة بإحداث غربلة وتصفية كافة أشكال الميتافيزيقا والمتوارثة عن العقلانية الحديثة، إن هايدغر لا يخفي قلقه من الإفراط القائم جراء المغالاة في الثقة بالتقنية التي لم تخلف سوى تدمير بطيء للإنسان وطمس قيمه وأبعاده بفعل التحالف الذي تقيمه مع العلم.

على نهج أستاذه هوسرل يواصل هايدغر التأسيس النقدي للفيمينولوجيا مستهدفا الوقوف على مواطن الأزمة بدءا بآلية التشخيص مبرزاً مفعلاتها وأسبابها في خلق وضع التأزم للأزمنة الحديثة، والتي تتحمل التقنية الجزء الكبير منها، يحيل هايدغر كل اهتمامه الفلسفي نحو سؤال الوجود المنسي والمغيب ضمن الطرح الفلسفي" إذ أن التقنية تكاد تجسد في الوعي الغربي المعاصر ما يجسده مصطلح الكلمة في الوعي اليوناني"[1]. فقد تحولت التقنية في الأزمنة الحديثة إلى معيار نمطي يحدد كل المعايير والأهداف تتحول بموجبه هي إلى بعد كوني شمولي فهي بذلك تهديد للكينونة الإنسانية، فضمن سعيه للإجابة عن سؤال الوجود و رد الاعتبار له بوصفه مهمشاً و مغيباً ينتقد هايدغر في هذا الإطار بشدة الفلسفة الوضعية و نزعتها الامبريقية أين يعتقد" إن العلوم الوضعية ليس حدث يؤسس لحقيقة الوجود و ذلك لأن هذه العلوم تنظر إلى الموجود من حيث هو موضوع يخضع للمعرفة العلمية التي تهتم بمختلف مجالات الطبيعة (الجامدة و الحية) دون الاهتمام بكنهها و بالتالي فهي لا تفكر"[2] و بهذه الصياغة ينفي هايدغر صفة التفكير عن العلم لا بصفة الإنكار و إنما باعتبار أن الإمكانية التي يمتلكها العلم لا تبلغ النجاعة والدقة كالتي تمتلكها مثيلاتها ضمن سياق التفكير الفلسفي، هذا الأخير يمتلك لوحده إمكانات البحث عن سؤال الوجود و من هنا اعتبر هايدغر إدعاءات الوضعية من حيث قدرتها على إدراك حقيقة الواقع و الإجابة على كافة الأسئلة هي إدعاءات باطلة و غير

[1] صفدي مطاع ،نقد العقل الغربي ، مرجع سابق، ص 51.
[2] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة ، الجزائر ، ص09.

مؤسسة، أما من حيث ما يتبدى للظاهر من أن العلوم الوضعية قد حققت تقدماً و قطعت أشواطاً كبرى في ميدان العلوم الوضعية فإن ذلك غير كافٍ و لا ينبغي الأخذ به كمعيار للنجاعة.

إن العلوم الوضعية في نظر هايدغر تكشف عن تحول في ظواهرها و ضمن قوانينها دونما إدراك شامل لحقيقتها فهي تنظر إلى هذه الظواهر بوصفها أشياء و موضوعات لا كماهيات مما يؤدي إلى انحجاب و تواري حقيقتها " ..إنها لا تدرك من الطبيعة إلا ما تنشئه فيه أو قل أنه لا يعثر في الطبيعة إلا على عنه فيها و معنى هذا أنه ليس بإمكانها -حسب هايدغر- أن تبين إذا ما كان استقصائها الطبيعة يؤدي إلى انكشافها كما تدعي هذه العلوم، أم بالضد يتأذى إلى انحجاب كنهها عن التحقق "[1] لقد تميز الطرح الهايدغري للتقنية نابع من كون أنه لم يقتصر طرحه في كشف النتائج السلبية للتقنية والناتجة عن التطور العلمي للثورة العلمية الهائلة فقط، فهايدغر يؤسس نقده المستوحى من الفينومولوجيا إلى إعمال نقد وتحليل موسع وشامل للتقنية كظاهرة بحيث يغوص ضمن أبعاد التقنية كاشفاً عن تجليتها المختلفة، فالتقنية ذاتها لم تعد تحمل مدلول التطبيقات العملية للمعرفة العلمية " إن التقنية في نظره ليست ذالك الجانب التطبيقي العملي من المعرفة العلمية، بل هذه المعرفة هي نفسها هي في جوهرها تقنية...إن ماهية التقنية عند هايدغر لا تتمثل فيما تمنحه من أشياء وأدوات وآلات وأجهزة، إذ أن هذه الأخيرة ما هي سوى مظاهرها "[2].تؤسس التقنية في المنظور الهايدغري نوعاً من الطمس للبعد الإنساني أو لنقل طمساً لجملة المبادئ والأهداف التي أسس لها المشروع الثقافي الغربي ذاته بحيث تاهت الكينونة وضاعت في عوالم التقنية، فالأبعاد الوصية بين الذوات تتشتت هي الأخرى بفعل التحالف والتصالح الذي تقيمه النزعة التقنية مع النزعات المحافظة ومع السلطة السياسية كذاك.

ترتقي التقنية لدى هايدغر في الأزمنة الحديثة لتغدو ميتافيزيقة ضمن نمط من العلاقة التي تجمع ما بين الإنسان والوجود فالتقنية تتعدى مستواها التقني التطبيقي أو العملي من المعرفة، إذ أن هذه الأخيرة هي

[1] محمد الشيخ ، نقد الحداثة في فكر هايدغر ، مرجع سابق، ص 550.
[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق، ص54.

تقنية بالجوهر، وتتأسس النظرة الميتافيزيقية للتقنية بفعل النزعة الإنسانية الذاتية التي يتأسس مفهومها الجديد مع ديكارت أين تغدو الذات وتتحول إلى مركزية للتفكير يكون الإنسان فيها سيداً للطبيعة وتغدو بذالك موضوعاً للذات الإنسانية ويصف هايدغر ذات التحول بقوله" مع ديكارت تتحول الميتافيزيقة العدمية فتصبح المعرفة موضوعاً للتمثل حيث يوضع الشيئ أمام الذات، وبهذا المعنى خرجت الميتافيزيقا الديكارتية من الميتافيزيقة التقليدية لتمثل الذاتية حيث تكون الأنا هي الموضوع المتميز والمفضل للميتافيزيقا، بحيث يمكننا القول إن الفكر يستحضر ويوضح كمقابل للوجود ليصل في الأخير إلى شيئ حاضر أمامه، ومن ثمة يحوله إلى موضوع"[1]يتم نسيان الوجود من قبل الذات الإنسانية بفعل تحول الطبيعة إلى موضوع لهذه الذات، فتحول الإهتمام الإنساني من إهتمام بالوجود نحو الإهتمام بالطبيعة وما تتضمنه من ظواهر، وبمثل هذا التحول تم نسيان الوجود" إن الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون قد أغفلت التفكير في الوجود وركزت اهتماماتها على الموجود...الموجود يمكن حصره وقياسه وإخضاعه للدراسة بمعنى أن يكون موضوعا سواء أكان هذا الموضوع هو الإنسان أو الطبيعة، أما الموجود فلا يمكن حصره و قياسه وتمثله كموضوع، ونسيان هذا الفرق الأونطولوجي هو ما جعل الميتافيزيقا فكرا نسي الوجود"[2] سيفقد الإنسان سيطرته على التقنية وإن كانت معطى سخر لأجله ضمن مسعاه للسيطرة على الطبيعة ويغدو بذالك خاضعاً لتأثيرها ومنغمص في سحرها الخادع " إن التقنية التي كنهها الكينونة نفسها يتجاوزها الإنسان لأن معنى ذالك أن الإنسان سيصير حينها سيد الكينونة وهذا أمر محال"[3]تتصف التقنية لدى هايدغر بوصفها ظاهرة جوهرية للزمن الحديث وهي لا تحقق إلا مشروعا ميتافيزيقيا خلق أشكالا جديدة من العبودية حيث تتجلى عبودية التقنية من خلال قدرتها التدميرية التي تهدد حياة الإنسانية وخاصة بعد إكتشاف الإنسان للقنبلة الذرية والهيدروجينية إلى غير ذالك من الأسئلة بالدرجة الأولى من الآلات والأجهزة والأدوات التقنية "وخاصة تلك التي يمكن أن تكون قاتلة

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص54.
[2] المرجع نفسه، ص55.
[3] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص615.

إنما في ذالك الأسلوب الحسابي والنفعي من التفكير الذي يقوم على فكرة الذات...حيث أصبحت تخضع موضوعها لمشروع تصميم قبلي محدد الأهداف وهذه النظرة إلى الذات تستند إلى تقليد ميتافيزيقي لاستنزاف ما تدخره من طاقة "[1] ويبقى النقد والملاذ المتاح من سيطرة وتهذيب التقنية.

تحمل التقنية إذا أبعاد أعمق وأوسع من تلك الظاهرة فهي تحمل بعد كينوني يتجاوز المعطى الأداتي لها، وتتأسس خطورتها ضمن قدرتها على السيطرة والإستحواذ، فهي تنبذ صور الإختلاف والتعدد في الوجود وتسعى إلى تأسيس نمطي للوجود، وجود يخضع للتطابق والوحدة، إن التقنية تقلب مظاهر الوجود لصالحها، فلا ينعكس العالم إلى في صورتها، ومن يعتبر هايدغر أن كل محاولة لتجاوز التقنية هي عينها محاولة للإنفلات من الميتافيزيقا واجتثاث لها.

يجعل هايدغر من الإنسان ومصيره أعظم همومه التي ضمنها في تساؤلاته الفلسفية، هذا المصير مهدد في ظل الانزياح المتزايد للتقنية، ومنه كانت الفلسفة ملزمة بإحداث غربلة وتصفية كافة أشكال الميتافيزيقا والمتوارثة عن العقلانية الحديثة، والتي أنتجت أبلغ صور الميتافيزيقا المتجسدة في التقنية، فلا يخفي هايدغر قلقه من الإفراط القائم جراء الثقة المغالية في اللجوء إلى التقنية وهي التي تفرز أخطار مدمرة بفعل التحالف الذي تقيمه مع العلم، فبدون الطبط والمراقبة لهذا التحالف القائم تنجر الإنسانية نحو نتائج كارثية، فينبغي إنقاذ الإنسانية من الأخطار التي تهددها، ويستهدف بحث هايدغر عن الحقيقة دون الخروج عن الدائرة الإنسانية، ذالك أن أولوية الفلسفة عنده تتمثل في البحث في الكينونة الإنسانية عبر إعادة طرح سؤال الموجود الذي هو سؤال مغيث ومتوار والذي تم إغفاله سيطرة النزعة التقنية وانتشارها الواسع.

في ظل التطرق إلى جوانب من الفلسفة النقدية لدى هوسرل و هايدغر نستشف مدى جِدِية وعمق الطرح في مشروعهما النقدي بفي تناوله لعديد الجوانب لقيم الحداثة وتعاليمها وبالأخص في نقد

[1] هايدغر، التقنية، الحقيقة ، الوجود، مرجع سابق، ص44.

سؤال التقنية ،إذ تثبتُ وفق خطابها علاقتها في تأزم الحداثة وحيادها عن تعاليمها و يظهر هذا التأثير لها على أبعادٍ مختلفة قيمية فكرية وحضارية،فقد أكدت هذه العلاقة للتقنية بالأزمة جدلية القيم الحداثية من حيث الشعارات المعلنَّة ومفرَّزات الواقع،من هنا يقف النقد كعامل أساسي وضروري في مرافقة الحداثة وتجسيد قيمها بغض النظر عن دوره العدَّمي أو التجاوزي أو الإصلاحي، من هنا تكتسي الفلسفة النقدية لهوسرل و هايدغر أهميتها كحلقة أساسية من سلسلة الخطاب النقدي للحداثة، ولعلَّ أهميتها تبرز قياساً لاعتباراتٍ عدة خاصة من حيث التأثير والحضور في الفلسفات اللاحقة والتي واصلت مشروع نقد الحداثة متخذة من نقدها مرجعية وبالأخص ما تعلق بسؤال التقنية، وإن كانت فلسفتها النقدية تتغذى هي الأخرى بمشارب أساسية ساهمت في بلورتها خاصة من حيث الحضور الديكارتي و الكانطي، هذا الامتداد والتأثير لفلسفة هوسرل و هايدغر نجده بارزاً في الخطاب النقدي الذي بلورته مدرسة فرانكفورت النقدية باختلاف أجيالها، والتي استهدفت بدورها نقد التقنية بوصفها عامل أساسي من عوامل الأزمة للحداثة الغربية انطلاقا من جيلها التأسيسي مع كل من ماكس هوركهايمر (**Max. Horkheimer** 1895-1973) ،تيدور أدورنو (**Théodore Adorno 1903-1969**)، هربرت ماركيوز **(Herbert Marcuse 1898-1979)** وكذا يورغن هابرماس، (**Jurgen Hbermas 1929-**) إن علاقة التأثير والتأثر بين الأجيال الفكرية عامل مهم ساهم في بلورة خطابات نقدية رافقت مشروع الحداثة وما بعدها ضمن صيرورة موازية من حيث فعل التأسيس والتجاوز، وهنا أمكن التأكيد على أن الفلسفة النقدية لدى هوسرل وهايدغر تمثل حلقة ومرجع أساسي في خطاب النقد للحداثة.

الفصل الثالث: مدرسة فرانكفورت الفلسفة ومهمة النقد.

-**المبحث الأول:** الفلسفة النقدية ونقد جدلية الأنوار.

- **المبحث الثاني:** جدل القمع والتحرر في الفلسفة النقدية عند ماركيوز.

-**المبحث الثالث:** النظرية النقدية التواصلية؛ النقد ترميم للحداثة.

الفصل الثالث: مدرسة فرانكفورت الفلسفة ومهمة النقد.

-المبحث الأول: الفلسفة النقدية ونقد جدلية الأنوار.

سنحاول بدايةً استعراض نبذة عن مدرسة فرانكفورت من حيث كونها تبلور فلسفتها مشروعاً نقدياً للحداثة وأزمتها، و الوقوف على ظروف نشأة المدرسة أو النظرية الاجتماعية النقدية" **École De Frankfort"** و ابرز المؤسسين لها ماكس هوركهايمر (1895-1973)"Max. Horkheimer.وتيودور وأدورنو"Théodore Adorno" (1903-1969) هربرت ماركيوزHerbert Marcuse (1898-1979) كجيل أول مؤسس، في حين يمثل هابرماس Jürgen Habermas 1929...

لقد سبقت نشأت مدرسة فرانكفورت أو معهد العلوم الاجتماعية عديد الظروف قبل ظهورها الفعلي كصرحٍ فكري، حيث تجسدت بوادرها الأولى في شكل حلقات أسبوعية للفكر الماركسي- والتي ضمت إليها عديد الفلاسفة والمفكرين وعلماء الاجتماع باختلاف انتمائهم ونذكر منهم (walter.Bengammin) وكارل غرونبرغ K.Grunburg (1861-1940) وفريديريش بولوك Erich.fromm وإيرك فروم، بالإضافة إلى كلٍ من كارل كورش K.Korsch (1886-1961) وجورج لوكا تش G.lucas (1885-1971)**.

وقدتم تأسيس المدرسة بمبادرة من إبن رجل أعمال يدعى فيلكس فايل .Filx Weil والذي تكفل بتمويل المدرسة مادياً وذالك قبل أن يتأسس المعهد فعلياً بقرار من وزارة التربية الألمانية بتاريخ03-فبراير1923غير أن الافتتاح الرسمي تم في يونيو عام1924.[1] واستقرت المدرسة على اسم مدرسة فرانكفورت

** لقد كان التأثير الفلسفي لكل من كارل كورش وجورج لوكا تش حاضراً بقوة في نشأة المدرسة بفضل ما قدماه من شروح ساهمت في ترسيخ عقائد الماركسية واستثمارها ضمن حركة نقدية للتخلص من قيود وأغلال الإغتراب والتشيؤ فقد أناط لوكا تش بدور البروليتاريا في تغير حركة الواقع شريطة أن تعي هذه الأخيرة ذاتها وواقعها المتغير،إعتبر لوكا تش أن كل إنسان يعيش في الرأسمالية فإن التشيؤ هو الواقعية المباشرة ولا يمكن التغلب عليها إلا في ظل الاندفاع المتواصل والمتجدد..أنظر، مدرسة فرانكفورت النقدية،جدل التحرر والتواصل والاعتراف،مجموعة مؤلفين، الطبعة الأولى،2012، ص22.

[1] مجموعة مؤلفين، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، الطبعة الأولى،2012.ص21.

لدى عودة روادها من المهجر عقب الاضطهاد النازي، وقد ساهمت أيضاً عديد الظروف الموضوعية الأخرى في بلورة مشروع المدرسة منها اندلاع الحرب العالمية الأولى وقيام الثورة البلشفية وكذا إخفاق الثورة الألمانية وإخفاق جل الثورات الاشتراكية في أوربا الشرقية وظهور الستالينية في الإتحاد السوفياتي والنظم الفاشية والنازية في إيطاليا وألمانيا وهيمنة النظم الرأسمالية وتعزيز سيطرتها الاقتصادية.وتأسست المدرسة على النقد بوصفه المشروع الأساس الذي سعت إلى إرساءه فكان الهدف صياغة نظرية وممارسة أكثر نجاعة وفاعلية على تفسير الظروف التاريخية ضمن الصيرورة الواقعية.

لقد انفتحت المدرسة على عديد الفلسفات والتيارات التي غذت توجهها النقدي الكانطية والماركسية الفرويدية، وأفكار العديد من فلاسفة الحياة وأصحابها الذين نقدوا العقل الميتافيزيقا أمثال(شوبنهاور ونيتشه)"..فيتجلى النقد النيتشوي من خلال نقده الحاد للقيم البورجوازية، فعلى قول أدو رنو فإن أعمال نيتشه تصوير فريد للطبيعة القمعية للثقافة الغربية، إنها تعبر عن الإنساني في عالم أصبحت فيه الإنسانية كذبة"[1] فحاولت صياغة مشروعٍ نقدي تمارس من خلاله مراجعة شاملة ومساءلة تمس كافة جوانب المشروع الحداثي الغربي والذي فشل في تجسيد شعراته على أرض الواقع فعوض تكريسه للحرية والتقدم أضحت الهيمنة والقمع أبرز تجلياته، وأضحت معه بالتالي كافة الأبعاد الأخرى للوجود الإنساني خاضعة تحت مبدأ واحد،وهو مبدأ التقدم التقني والذي فرضته سلطة **العقل الأداتي*** " **la raison instrumentale** " وبالتالي فإن إخضاع كل شيء (الطبيعة والإنسان) للتجريب والتكميم الرياضي كما دعت إلى ذلك الفلسفة الوضعية... جعل العقلانية عاجزة تماماً عن إدراك العمليات الاجتماعية والإنسانية [2] وقد حاولت المدرسة

[1] د، فيصل عباس،الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2000. ص667.

* يشير كل من هوركهايمر وأدورنو ضمن جدل التنوير إلى أن العقلانية الأداتية هي نوع من التفكير السائد في المجتمعات الغربية والذي يمكن أن نلتمس جذوره في فلسفة الأنوار التي مجدت العقل وآمنت به إيماناً لاحد له قصد تحرير الإنسان من الحقوق وجعله سيداً وفك السحر عن العالم والتحرر من الأساطير. ينظر إلى ماكس هوركهايمر تيودور فايسغروند أدورنو،جدل التنوير،ترجمة جورج كتورة،دار الكتب الجديدة،الطبعة الأولى،2006،ص23.

[2] د،كمال بومنير،النظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسيل هونيث، منشورات الإختلاف،الجزائر، الطبعة الأولى،2010 ص29.

إعمال نقدٍ يتجاوز أفكار كانط التي ساهمت في تأسيس العقلانية الحديثة وكذا أفكار الماركسية الأرثودوكسية* والتي أقصت الذات الإنسانية من حساباتها...وهكذا اتجهت أطروحات المدرسة إلى محاولة البرهنة على أن عقلانية المشروع الغربي في جوانبه الثلاثة، كنتاج فلسفي علمي ونظم اجتماعية تاريخية ونسق قيمي سلوكي تؤلف جميعها إيديولوجية شمولية متكاملة ومتماسكة تهدف إلى تبرير التسلط.[1]

النظرية النقدية عند ماكس هوركهايمر:

تمت الصياغة لأهداف المدرسة ونظرتها الفلسفية من خلال البيان التأسيسي- الذي أعلن بنوده ماكس هوركهايمر في مقاله التأسيسي سنة 1937 والمعنون ب"النظرية التقليدية والنظرية النقدية" والذي يشرح فيه أهداف النظرية النقدية،بحيث يبرز هوركهايمر أدوار النظرية النقدية والتي تقيم تعارضاً مع الفكر المحافظ والمنغلق ضمن إطار النظرية التقليدية والذي تمثل دعامته الإيديولوجية النزعة الوضعية؛ إن من بين مختلف المدارس الفلسفية يبدو الوضعيون و البراغماتيون أكثر اهتماما من غيرهم بدخول العمل النظري في حياة المجتمع أنهم يجددون مهمة العلم على أنها التكهن بالنتائج القابلة للاستعمال وصياغتها[2] في حين أن النظرية النقدية على النقيض منها بحيث ترفض الحياد والخضوع بقدر ما تستشف المسائلة والتغير.. إنها أيضاً ذات مصلحة جماعية عامة والتي وظيفتها نقد الوضع الراهن والمقولات التي ابتكرها ماركس،طبقة والاستغلال، فائض القيمة،إلى أخره هي عوامل من مجموعة مفاهيمية لا يمكن البحث عن معناها في إعادة المجتمع كما هو، بل العكس في تعديل وتصليح ما هو مختل في النظرية[3]. إن النظرية النقدية لابد لها أن ترتبط بما هو واقعي وتفعله ولا تعيش بالانفصال عنه، تتميز النظرية النقدية عن التقليدية بكونها توقفت أن ترى نفسها كنسق نظري ذي

[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد هجر، مراجعة حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنشر، ليبيا، الطبعة الثانية، 2004،ص20.

[2] ماكس هوركهايمر،النظرية النقدية والنظرية التقليدية،ترجمة مصطفى الناوي،مراجعة مصطفى خياطي،عيون المقالات،الطبعة الأولى،1990،ص15.

[3] المرجع نفسه،ص43.

استقلال عن الواقع الاجتماعي[1]. يبرزاً هوركهايمر أيضاً تهافت العقل التقليدي والمغرق في التجريد فهو عقل يشتغل بالتجريد والمطلق والميتافيزيقا والتي لا تقيم أي نجاعة واقعية، وعنه يقول هوكهايمر لا يمكن للعقل أبداً أن يثق بخلوده والمعرفة المناسبة لعصرٍ معين لن تكون كذلك في المستقبل...ربما هنا تكمن الدلالة العميقة لكلِ فلسفة ديالكتيكية[2] ونفهم من ذلك أن هوركهايمر كأنما يدعو العقل لأن يكون مسايراً للتاريخ وأن يتخلى عن جموده وعن مطلقياته الممتدة من ديكارت إلى الوضعانية Positivisme[3] .

ينتقد هوكهايمر بشكلٍ واسع كما جل فلاسفة المدرسة النزعة الوضعية بحيث يُبرز لنا تهافت نظريتها وإسهامها في إرساء القمع وتبريره فهي: 1- تعامل البشر المفعمين بالحيوية والنشاط بوصفهم حقائق وأشياء مجردة داخل نطاقٍ محدود ومخطط من الحتمية الميكانيكية،2- أنها تصور العالم كمعطى بشكلٍ مباشر في التجربة فقط مما حد بها ألا تميز بين الجوهر والمظهر3- أنها تقيم تميزاً مطلقاً بين الحقيقة والقيمة ومن ثم فإنها تفصل المعرفة عن المصالح البشرية[4] ويستثمر هوكهايمر ضمن توجه اليسار اليهيغلي المعارض في تحديده لأدوار حينما اعتبرها تعمل على تحقيق متطلبات عدة ..وعلى النظرية ألا تهدف لتحقيق فهمٍ سليم فقط بل تتجاوزه إلى خلق ظروفٍ اجتماعية وسياسية لملائمة تحرر الإنسان وإنقاذه من حالة الضياع في ظل الرأسمالية القمعية، وكذلك فالنظرية النقدية تهدف إلى المعيارية والتشخيص والعلاج،وكل ذلك يساهم في دفعِ المجتمع نحو التحرر والتحول نحو حياةٍ أفضل عبر خطواتٍ تدريجية في مختلف اتجاهات الحياة الاجتماعية وعدم الاقتصار على التنظير المنفصل عن البراكسيس[5].

---

[1] حسن مصدق،يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت،النظرية النقدية التواصلية،المركز الثقافي العربي،الطبعة الأولى،2005،ص43.

[2] د، علي عبود المحمداوي،(الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت، جدل النظرية والممارسة، دراسة في التأسيسات والتحولات والمركزيات)، مرجع سابق ص25.

[3] ينظر إلى تعريف الوضعية ضمن ملحق ثبت المفاهيم،ص90.

[4] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص44.

[5] د،علي عبود المحمداوي،(الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت، جدل النظرية والممارسة، دراسة في التأسيسيات والتحولات والمركزيات)، مرجع سابق ص27.

النظرية النقدية عند أدورنو:

يبني تيدور أدورنو هو الأخر أطروحته النقدية إلى جانبِ هوكهايمر في المشروع الحداثي الغربي وتجسد ذلك من خلال عملهما المشترك (جدل التنوير) والذي حاولا من خلاله إعمال نقدٍ يضم مراجعة لمشروع الحداثة الغربي وإثبات لنجاعته وحياده عبر الكشف عن مخلفاته التي أنتجها كمظاهر التشيؤ والاغتراب تحت سلطة العقل الأداتي فقد قدم كل من هوكهايمر وأدو رنو رؤاهم التعديلية اعتمادا على إنجاز لوكا تش في تصنيفاته للماركسية كما هي في كتابه(تحطيم العقل) و(التاريخ والوعي الطبقي) وقدما نقداً لإمكانية حث التشيؤ ولعملية التحرر التي كانت من لوازم النظرية الماركسية التي فشلت في تحقيق الثورة المتوخاة لها إذ اعتبر ماركس أن تحرير القوى الإنتاجية من قبل الرأسمالية مقدمة موضوعية لقهرها[1].

كما واعتبرا أيضاً أن الحضارة المعاصرة لم تحرز تقدمها إلا على حساب تركيبة المنظومة الاجتماعية والفردية والتي أصبحت تحت سلطة القمع و الاستلاب وذلك كله بدعوى العقل والحرية التي نادى بها المشروع الحداثي الغربي تحت غطاء العقلانية الأداتية " يتصرف التنوير إزاء الأشياء تصرف الديكتاتور إزاء الناس، إنه يتعرف عليهم بالقدر الذي يستطيع فيه التلاعب بهم"[2].إن هذا المشروع الذي بُني على مركزية العقل بغية التحرر من سلطة الطبيعة ومن براثين،غير أن المفارقة الحاصلة والتي تتأسس على النقيض من ما كان قد خطط له مشروع الأنوار ذلك أن المفارقة تكمن في الانحراف الذي أصابه وأدى به إلى إنتاجِ أسطورة جديدة وهي أسطورة العقل ذاته، فإن هذا التنوير قد إربتك أكثر فأكثر في علم الأساطير واستقى التنوير جوهر ملامحه من الأساطير(Myth) مع أنه كان يريد القضاء عليها"[3]. ولكن ينبغي التميز بين نوعين من الأنوار فليس كل ما حققه باطل وزائف فلا يرفض هوركهايمر وأدورنو ما حققه الذي أنتج عقلاً أداتياً هو الذي

[1] بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة، سعد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية، 23.

1 ماكس هوركهايمر تيودور فايسغروند أدورنو،جدل التنوير،ترجمة جورج كتورة،دار الكتب الجديدة،الطبعة الأولى،2006،ص30.

[3] ماكس هوركهايمر،النظرية النقدية والنظرية التقليدية،مرجع سابق،32.

نستخلصه عند نيوتن وكوندورسيه وبينتام وأدام سميث الفلسفة العقلانية الإنسانية كما عند هيوم وكانط وهيغل وكذا النزعة النقدية لدى فولتير وكذلك الأمر عند نيتشه فهو عصر- العقل وإنما يرفضان "[1].وتكمن أهمية النقد وضرورته القصوى في رفضه القاطع لشتى أشكالِ القمع للأنظمة الشمولية التي تتألف منها الحضارة المعاصرة، " فقد استوجب استبدال العقلانية الأداتية بأخرى نقدية فهي قادرة على تجاوز الوضع القائم على السيطرة لذا فهي لا تخضع لما هو قائم وتقبله، وإنما يمكن أن تقوم بجهدٍ نقدي تجاه الأفكار والمؤسسات السائدة المهيمنة وبالتالي تتحقق عملية التحرر الإنساني[2].

إلا أنه وبالرغم من التقارب الحاصلِ بين هوركهايمر وأدورنو إلا أن هناك نقاط تمايز فيما بينهما خاصة فيما تعلق بالحلول التي يستشفها كلُ منهما فقد اتخذ تصور هوركهايمر نزعةً تشاؤمية انهزامية نوعاً بفعل الخلاص الذي يستشفه في الأخير ضمن النزعة الدينية إن أي محاولة لمعارضة الاتجاه القائم وحماية الحرية المحدودة والعابرة للفرد، أو محاولة توسيع نطاقها كلما أمكن إلا بالتأكيد على الديني للأخر برمته ...وإنني لا أعتقد أنه توجد هناك أيُ فلسفة يمكن أن أقبلها وتكون غير مشتملة على عنصر لاهوتي[3].

وقد شاب على النظرية النقدية لهوركهايمر نوعاً من النقص والتعارض بين ما كان يدعو إليه من البداية، أما أدورنو فإن نظريته هو الآخر تطرح حلولاً متعاليةً بحيث ينزوي إلى الطابع الفني والنظرة الايستيطيقية كميدان يتحقق في ظله وبفضله التحرر و الانعتاق من القهر، فهو يصف بدايةً استلاب الفن وتقهقره كمظهرٍ من مظاهر التشيؤ في المجتمع المعاصر فقد أصبح الفن مبتذلاً ومستوعباً ضمن أُطر أفرغته من فحواه الحقيقي، ثم إن التحرر لن يتمَ إلا إذا تحرر الفن من ظروف قهره، فالعمل الفني في نظر أدورنو يعيدُ صياغة العالم على نحوٍ مغايرٍ تماماً للعالم الواقعي الذي تخضعه العقلانية الأداتية "...فالفن يتجاوز الواقع المباشر فإنه يُحطم

[1] د، فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص674.

[2] ماكس هوركهايمر، تيدور أدو رنو،جدل التنوير،مرجع سابق،ص33.

[3] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق،ص87-88.

العلاقات المتشيئة للعلاقات الاجتماعية القائمة ويفتح بعداً جديداً للتجربة الإنسانية ويبدو كإمكانية وحيدة للوجود الإنساني والفن بذلك يتحول لثورة منشقة عن الواقع"[1]. فقد أثنى كثيراً على أدوار الفن بوصفه نقداً سلبياً يتحرر من كافة القيود فهو يشكل الانعطاف داخل فلسفة أدورنو باعتباره الإمكانية الوحيدة المتبقية في مواجهة مد الحداثة الجارف"...فاستقلالية الفن وسلبيته هي الضامن الوحيد لوجوده كقوة نقدية"[2] أما الفلسفة فسوف لن يغدو دورها نظريا فقط حيث أن بإمكانها أن توضح للوعي حقيقة أن العالم لم يتغير،" ومن ألان فصاعداً فإن واجب الفلسفة الوحيد سوف يتمثل في إعلان الاحتجاج أن تكشف عن الجنون **Unseason** وأن توضح معانات الإنسان"[3].لا يغدو مبحث الفلسفة ميتافيزيقاً مفارقاً بقدر ما هي مدعوةٌ لأن تكون أكثر واقعية متضمنة لمعانِ النقد.

إن الفن حينما يتجاوز الواقع المباشر فإنه يحطم العلاقات الاجتماعية القائمة ويفتح بعداً جديداً للتجربة الإنسانية وهو بعد التمرد الذاتي على ما هو متاح، ويبدو كإمكانية جديدة للوجود الإنساني[4] . يتموقع الفن إذاً داخل النظرية النقدية لأدور و بحضور مركزي بوصفه بديلاً عن واقع الأزمة إن العالم الذي ينشده تزول معه كافة الشوائب: ذلك أن الفن ليخضع لقوانين وقواعد الواقع القائم بحيث يبقى محتفظاً باستقلاله وبمنطقه الداخلي الخاص وبقدرته النقدية[5].

وبهذا نكون قد حاولنا من خلال هذا المدخل الوقوف على بنية النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وذالك بالرجوع إلى ظروف النشأة وقواعدها وأبرز التيارات التي صبت في تكوين البنية الفكرية للمدرسة، وهذا ما وقفنا عليه من خلال نموذج أعمال روادها الذين مثلوا لحظة التأسيس مع هوركهايمر وأدورنو.

---

[1] رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت أدورنو نموذجاً، المؤسسة الجامعية للدارسات، الطبعة الأولى، 1998، ص130.

[2] عبد العالي معزوز،جماليات الحداثة أدورنو ومدرسة فرانكفورت، تقديم محمد سبيلا،منتدى المعارف، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،2011،ص184.

[3] زلوتان تار،ترجمة وتعليق وتقديم، د علي ليلة، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، بدون طبعة، 1992،ص97.

[4] رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت أدورنو نموذجاً، مرجع سابق،ص97.

[5] كمال بومنير،النظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسيل هونيث،مرجع سابق،ص101.

لقد اتسمت مدرسة فرانكفورت بكونها من أولى المدارس تناولاً لقضايا الخلقية والعقائدية ومسائل العلم والمنطق والعقلانية من منظورات وتخصصات عدة في الآن ذاته عوض الاكتفاء بتخصصات ضيقة ذات بعد أكاديمي محض،لقد أراد هوركهايمر للنظرية النقدية أن تتحرر من سياق نظريتها وسابقتها التقليدية ÷ذ هي مدعوة نحو الغوص إلى أعماق المجتمع وتأمل أوضاعه وسبل تغيرها،إذ هي ملزمة بالكشف والتصدي لأوضاع الأزمة وإلى تعرية وهم الوضعية المزعوم تحت ذريعة أن النظرية ليست سوى الانعكاس الصحيح لواقع مستقل من الحقائق.إن النقدية تنكر ثبات المعارف بحيث يتم التسليم بها كحقائق نهائية،وإنما الحقائق تغدو جزء من عملية تاريخية ديناميكية مستمرة تتيح لنا الكيفية التي عبرها نرى العالم.إن مهمة النظرية النقدية عملية أكثر ملزمة بتحقيق فهم قويم للأوضاع القائمة يرمي نحو خلق جديد لظروف اجتماعية وسياسية أكثر دعماً لازدهار البشرية من ظروفها الحالية،هي مدعوة إذا نحو وضع أولي تشخيصي ومن ثم رد فعل علاجي.

لقد ّأسهم المتغير التاريخي والمتمثل في انتقال معهد البحوث للمدرسة نحو الولايات المتحدة الأمريكية رواد المدرسة في الإطلاع المباشر على أوضاع القهر والتسلط الجديدة للمجتمعات الاستهلاكية والتي يتصدرها المجتمع الأمريكي،لقد تحولت الثقافة إلى شكلٍ من أشكال الصناعة والذي ساهمت فيه الشركات الاحتكارية الضخمة عبر أساليبها الاستغلالية والتوجيهية الماكرة مما جعل الناس يقرون ويقبلون بالأوضاع القائمة.

لقد شكلت صناعة الثقافة جزءاً حيوياً من ميل المجتمع الرأسمالي نحو خلق احتياجات الناس ورغباتهم وإحداث تحول فيها،لدرجة أنه أمست لديهم رغبة وارتباط وثيق بالوهم الذي وقعوا أسرى لهان صناعة الثقافة ابتكار لطرق جديدة يتم فيها التلاعب بعقول ووعي الناس عبر الدعاية الإعلامية لوسائل الإعلام،وذلك الذي ترجم حالة من الرضا والمهادنة لدى الأفراد تجاه أوضاع مجتمعهم كمجتمعٍ عقلاني يفضي- إلى الحرية وتحقيق السعادة لا يملكون إلا التشبث به،بينما تأثيره يقف على النقيض من ذلك.

يلتقي تصور هوركهايمر و ادورنو النقدي من حيث قيمته ومهامه التاريخية التي تستوجب الغوص عميقاً صوب بنية المجتمعات الحديثة ومساءلة بنيته القيمية كهدف أساسي، لخص ذلك الالتقاء فيلا التوجه لديهما مؤلفهما المشترك(جدل التنوير)والصادر سنة 1947 إذ اتسم نقدهما بنبرة تشاؤمية مفرطة حكما فيه على تراجع التنوير كقيم وكممارسات اجتماعية بفعل هيمنة مفرطة للعقلانية الأداتية حيث أمست أكثر الوسائل فاعلية لتحقيق غاية ما،فالعلم لم يكن بتقدير أدورنو سوى أداة تدعم الحاجة الأساسية لدى البشر لإحكام السيطرة على بيئتهم وتسخيرها والتكنولوجيا والصناعة امتداد لهذه الأداة وتطبيق لها.

إن العالم الحديث بوصفه عالماً صناعيا بيروقراطياً في تقدير هوركهايمر وأدورنو قد تشكل بفعل عملية العقلنة إذ هو نتاج حتمي لقيم بشرية تنويرية أفضت نحو تشيئ الطبيعة و بها تتشكل مفاهيم الإدراك لدى البشر- لعالمهم من ظروف تاريخية واجتماعية بعينها فهم يرون أن يزداد تشكلها وتشكيلها للحياة المؤسسية باستمرار عبر إيعاز وتصاعد مفرط للعقلانية الأداتية،ومن هذه الزاوية فإن الغاية المنشودة للعلم والعقلانية الأداتية في خدمة البشر- والاستجابة لحاجته الأساسية عبر التحكم في قوى الطبيعة وتسخيرها فالهمينة والسيطرة العقلانية اللامحدودة فالهيمنة إذاً رادفت العقلانية في مضمونها باستمرار تاريخياً وقد بلغت ذروتها حديثاً فحتى أشكال العقلنة البدائية مثلاً مثل السحر هي في الواقع أشكال بدائية ورمزية للهيمنة البشرية على الطبيعة.

فالمفارقة إذاً هي أن عملية التنوير نفسها التي أمن بها التنويرون خلا القرن الثامن عشر مثل فولتير وروسو ديدرو وكانط كان يفترض منها كمهام تاريخية أن تفك أسر الإنسان من قيود الطبيعة وسيطرتها عليه إلى خلق أفاق جديدة وواسعة من حريته تعلي من مركزيته غير أن الحاصل أنتج نتائج عكسية لم يتحقق معها المنشود،فقد تنامت نزعتا الصناعة والرأسمالية أكثر وتوغلت ضمن البنية المجتمعية خلا القرن التاسع عشر أكثر تعرض فيها البشر إلى مزيدٍ من السيطرة والانضباط الإداريين واستوحش النظام الاقتصادي الليبرالي من حيث أصبح متعذراً السيطرة عليه وترويضه وبذلك فعوض أن تفك عملية التنوير المنشودة الإنسان من

قيوده أصبحت عامل تقيده الأول فبدل الانتقال إلى وضع الرخاء والرفاه الاقتصادي شاع الفقر والتمايز الطبقي إنه مجتمع أكثر انتكاسا وبربرية وعنفاً وتعصباً.

الفصل الثالث: مدرسة فرانكفورت الفلسفة ومهمة النقد.

المبحث الثاني: جدل القمع والتحرر في الفلسفة النقدية عند ماركيوز.

ينبني الخطاب النقدي في فلسفة ماركيوز على خصوصية تتمثل في كونه مزيج فلسفي ثري ومتعدد المشارب التي تنقل بينها محاولاً صقل فلسفة نقدية ذات بعد راديكالي يتغلغل من خلالها النقد إلى مواطن الأزمة في بنية المشروح الحداثي الغربي وتعرية منطلقاتها وأشكالها الجديدة والمتنامية،هذا جانب أما الجانب الأخر المميز لخصوصيته يبدو من حيث كونه ينتمي إلى الجيل التأسيسي للمدرسة النقدية في نزعتها العدمية والرفضية إضافة إلى اعتباره مثل معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية مهد الليبرالية الجديدة،فهذه العوامل مجتمعة ساهمت في بلورة رؤيته الفلسفية ولراهن وأوضاع الحياة في المجتمعات الغربية الرأسمالية.

تتأثر فلسفة ماركيوز أساساً بالمرجعية الهيغلية والماركسية إلى جانب الكانطية و الفرودية وغيرها من فلسفات النقد الكبرى،غير أن ما يميز أسلوبه هو نمط الحوار الذي جمعه بهذا التراث الفلسفي من حيث منطلقات للالتقاء والتأثر وأخرى للتجاوز والإضافة؛إذ نجده وبالرغم من إعجابه الشديد بفلسفة هيغل وجدله النقدي يطرح انتقادات شاملة له من وجهة أخرى انتقادات للمرجعيات السابقة التي تغذى من خلالها منهجه النقدي ولم يقف لدى حدود التأثر كما أشرنا وسنحاول فيما يلي استعراض البعض منها،فإذا ما حاولنا استعراض الانتقادات التي وجهها لفلسفة هيغل،وذلك راجع لربما لأسلوب الانتقاء لديه ،وفي تصورنا أن معالجة ماركيوز لهيغل كانت ذات طابعٍ أحادي بمعنى أن ماركيوز قد تغاضى عن كثيرٍ من الجوانبِ الأُخرى في فكر هيغل...ولذلك فقد كان ماركيوز انتقائيا في النصوص التي رجع إليها ولم يلتفت إلى النصوص الأخرى التي

تقول عكس ذلك[1]. وتتجلى بعض الانتقادات التي يوجهه ماركيوز لهيغل ضمن آراءه السياسية بشكلٍ أخص حيث أن هيغل في منظورِ هيغل يقيمُ نوعاً من الاستكانة ضمن مفهومه حول الدولة المطلقة المجسدة لنهاية التاريخ التي يقف عندها الديالكتيك فيتجسد المطلق في الدولة فكأنما ماركيوز يشيد بالديالكتيك وصيرورته لكنه يرفض نهايته، فلا يخفي ماركيوز دهشته من التحول الهيغلي الذي يقدم التاريخ كثورةٍ وكتغيرٍ أين تكون حركة التاريخ مسيرة دائمة يحاول فيها المطلق التحقق أكثر، ولذلك فإنه لا ينبغي للديالكتيك أن ينحو إلى المردود السلبي بقدر ما هو مدعو لأن يكون إيجابياً خلاقاً للتغيير وذاك ما يبرزه في كتابه (العقل والثورة) إن القدرة على التفكير السلبي هو القوة الدافعة للفكر الجدلي التي تستخدم أداة لتحليل عالم الوقائع من خلال ما فيه نقضٍ باطن[2].فتلك ميزة الجدل الأساسية التي تميزه عن الفكر العادي الذي لا يحمل بداخله أي نزوعٍ ثوري فالكر الجدلي-يضيف ماركيوز- يبدأ تجربة التي ندرك فيها أن العالم غير حر، أي أن الإنسان والطبيعة يوجدان في أحوالِ اغتراب ويوجدان على خلاف ما هم عليه، وكُل طريقةٍ في التفكير تستبعد هذا التناقض من منطقها إنما هي منطق باطل...فالفكر لا يطابق الواقع إلا بقدر ما يحول الواقع أو يبدله عن طريقِ فهم بناءه المتناقض [3]. يصرح ماركيوز بعدم الرضا عن تعاليم هيغل السياسية وبالأخص فيما تعلق منها بضرورة حماية الدولة والحفاظِ عليها ضد شتى صنوف الثورة فيشير إلى أن أحد مؤلفات هيغل الأخيرة وهو يتضمن بحثاً مطولاً عن مشروع الإصلاح الانتخابي الإنجليزي ...وكان يتضمن بحثاً للمشروع رغم أنه يضعف سيادة الملك عن طريق إقامة برلمان يضع المبادئ المجردة للثورة الفرنسية في مقابل السلطة العينية للدولة.[4]

إن الفلسفة السياسية لدى هيغل تؤسس نهاية إلى مفهوم التمجيد والقبول، بينما الخطأ الذي وقع فيه هيغل هو أبعد غوراً بكثير من تمجيده للمَلكية البروسية فجريمته ليست في كونه قد خان أرفع أفكاره الفلسفية،

[1] د،حسن محمد حسن النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص123.

[2] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص18.

[3]المصدر نفسه، ص19.

[4] د،عامر عبد زيد،(حضور هيغل في فكر مدرسة فرانكفورت)مدرسة فرانكفورت النقدية،جدل الاعتراف والتحرر والتواصل،مرجع سابق،ص457.

ذلك أن نظريته السياسية تسلم المجتمع للطبيعة والعقل للنزوة والحرية للضرورة والعقل للنزوة والهوى[1].ذلك أن تعاليم هيغل قد بلغت درجةً عاليةٍ من التمجيد للدولة ومن الدفاعِ عنها و باعتبارها صورة من صور التحفظ الميثالي الذي ينبغي استمراره وتزول معه كل دعوةٍ للتغير والرفض فحين ينظر إلى النظام القائم على أنه عقلي تكون المثالية قد بلغت غايتها ونهايتها ومنذ ذلك الحين يتعين على الفلسفة السياسية أن تمتنع عن تعليم الناس ما ينبغي أن تكون عليه الدولة إن الدولة موجودة وهي عقلية وهذا هو مسك الختام، ويضيف هيغل أن فلسفته سوف تدعو بدلاً من ذلك إلى وجوبِ الاعتراف بالدولة عالماً أخلاقياً كاملاً[2]. إن النهاية التاريخية للديالكتيك الهيغلي تجعل من الدولة المطلقة أسمى المراحل التاريخية التي لا تقبلُ التغير والتي في ظلها تتحقق المعقولية ويخفت الصراع إلى الأبد مع المطلق لقد امتدح هيغل بوجه عام محاولة تشكيل الواقع وفقاً للفكر ..فذلك في رأيه أرفع امتياز للإنسانِ، وهو الوسيلة الوحيدة لتجسيد الحقيقة..ولكن حين تكون مثل هذه المحاولة مهددة لنفس المجتمع الذي رحب بها أصلاً بوصفها امتيازا للإنسان فإن هيغل يفضل البقاء على النظام السائد تحت أي ظرفٍ من الظروف[3]. وكأننا نفهم من ذلك أن هيغل ضمن جدله سيتحول أو ينقلب على مبدأ أساسي جوهري ليتقمص دور الإثبات من ما ينبغي أن يكون إلى الرضا بما هو كائن، وهو الشأن الذي لا يوافق تطلعات ماركيوز النقدية والتي تلح على ضرورة تقمص العقل لأدواره النقدية باعتبارها جوهراً فقد اعتبر ماركيوز أنه بمجردِ قيام العقل بدورٍ ثوري في الحياة البشرية عن طريق السلب لهو الطرح الأكثر جرأة في تاريخ الفكر الفلسفي[4]. فكأنما هيغل يتحول في منظور ماركيوز إلى داعمٍ ومناصر للإيديولوجية المعاصرة وما تفرضه من أشكال للسيطرة.

[1]هربرت ماركيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص228.

[2] المصدر نفسه،ص195.

[3] المصدر نفسه، ص189.

[4]د، قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص25.

ينتقل ماركيوز في مقامٍ ثانٍ إلى النظرية الماركسية موجهاً انتقادات لها هي الأُخرى وبالخصوص نظريتها في الثورة التي تنبأت بزوال القمع والتحرر من ظروف القمع عن طريق فعل الثورة المنوط بطبقة البروليتاريا لما تعانيه من ظلم وحرمان في ظل التناقضات الرأسمالية غير أن تنبؤاتها قد باءت بالفشل ولم تتحقق واقعياً وذالك بسبب الاختلال بين النظرية والممارسة مما يستوجب إعادة النظر في النظرية ذلك أن الجدلية المادية هي الأخرى قد تنبأت بزوال القمع داخل الدولة لدى بلوغ المرحلة الشيوعية باعتبارها أرقى المراحل التي ينتهي عندها الصراع والتاريخ على حدٍ سواء فالدولة كما حللها ماركس أداة سيطرة طبقة على أخرى بواسطة جهاز مؤلف من العسكريين ورجال البوليس وموظفي الإدارة[1].حيث يعترف ماركيوز ضمناً باستمرار ثنائية الطبقتين داخل الرأسمالية البرجوازية البروليتاريا إلا أنها طبقتين يغيب مفهومها في ظل المجتمع الرأسمالي وذلك باحتواء طبقة البروليتاريا باعتبارها الطبقة المنوطة بفعل الثورة وهو إيحاء بالعجز الذي مس الماركسية غير أن هذا الإقرار الفلسفي يتجه صوب الحديث عن ضمور الطبقة العمالية وابتعادها عن الأرضية الثورية الماركسية، زيادة على اندماجها في شبح المجتمع الرأسمالي حتى تحولت إلى طبقةٍ ملتزمة بالمسار الرأسمالي محافظة على مصالحه[2].

إن فشل التنبؤات الماركسية حول الثورة وتجسدها كممارسة واقعية،يوحي لدى ماركيوز بوجود تعارض وارتباك ضمن البناء النظري للنظرية الماركسية،ينبغِ إصلاحه واستبداله فالبروليتاريا كطبقة ثورية قد فشلت وحادت في إنجاز أدوارها التاريخية واستسلمت لإيديولوجيا القمع المعاصرة،حيث يشخص لنا ضعف هذه الطبقة ...لا تعود الطبقة العاملة تمثل ذلك النقض الحي للمجتمع القائم،وما يزيد الطين بله وجود تنظيم تكنولوجي للإنتاج في الجانب الأخر من الحاجز،جانب التنظيم والإدارة ...ويلبس المستغلون الحقيقيون طاقية

---

[1] بيار دومونيك فاقر،الماركسية بعد ماركس،مرجع سابق،ص37.

[2] بشير ربوح (ماركس ومدرسة فرانكفورت،من حلم الثورة إلى هاجس النقد)مدرسة فرانكفورت النقدية،جدل التحرر والتواصل والاعتراف،مرجع سابق،ص487.

الإخفاء وراء واجهة الموضوعية العقلانية[1] وذلك ما يستدعي ضرورةً حتمية في نظر ماركيوز لإعادة صياغة النظرية الثورية للماركسية وتطعيمها بالشكل الذي تغدو معه أكثر نجاعةً وحتى استبدال الطبقة الثورية بعناصر أخرى تمتلك القدرة على إشعال الثورة وإزالة القمع،وهو البديل التاريخي الذي استقر عليه ماركيوز ممثلاً في فئة أخرى تضم المهمشين والمنبوذين اجتماعيا إضافةً إلى الطلبة والذين لم يستلب وعيهم الثوري بعد لصالح قوى القمع فالمفهوم الماركسي يتخذ صبغة أسطورية بحكم مفارقتها الواقعية وتعذرها عن التحقق، فقد وعد ماركس العمال بجنة فوق أرضية خالية من البؤس والاستغلال،الهيمنة،الطبقية،الاغتراب..[2]. فلابد للماركسية حتى تثبت نجاعتها أن يتضمن فحواها مضامين نقدية رافضة ومن غير ذلك فلن تثبت جدواها حيث يوضح ماركيوز الشروط اللازمة التي ينبغي لهذه النظرية التحلي بها بقوله إن النظرية الماركسية لن تعود تلك النظرية النقدية الكبرى إذا لم تتمثل وتدمج بها كل أشكال النقد الموجهة إلى المجتمع القائم حتى وإن كانت منطلقات هذا النقد غير ماركسية وإذا كفت الماركسية عن أن تكون تلك المحصلة النقدية الكبرى فلن يكون لها من مآل غير المتحف أو كتب التاريخ[3].

يقف ماركيوز أيضاً عند مسألة تنكر الماركسية إلى البعد الذاتي للإنسان في مفهومها عن الطبقة الواحدة في ظل الجماعة، كما لاحظ أيضاً أنها حينما تتناول الطبيعة الإنسانية تقيم استهانة بدور العامل الطبيعي في التغير الاجتماعي، وحتى مفهومها عن البروليتاريا لا يجد تجسيداً واقعياً فلو أخذنا بعين الاعتبار وضع الطبقة الكادحة في المجتمع الصناعي المتقدم اليوم لأمكن القول أن المفهوم الماركسي- عن البروليتاريا هو مفهوم ميثولوجي،و لو أخذنا بعين الاعتبار واقع الاشتراكية المعاصرة لأمكن لنا أن نقول أن فكرة ماركس عنها كانت

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الأداب بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1988، ص67.

1 بشير ربوح(ماركس ومدرسة فرانكفورت،من حلم الثورة إلى هاجس الثورة) مدرسة فرانكفورت النقدية،جدل التحرر والتواصل والاعتراف،مرجع سابق،ص488.

[3] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص22.

حلماً[1].وتبقى أهداف ماركيوز من وراء نقده للماركسية ليس ردها ورفضها أو إلغاء نظريتها بشكلٍ مطلق،بقدر ما ارتكزت غايته إلى إعادة إحياءها وإزالة ذلك الطابع الأسطوري والجمود عنها وإعطاءها صبغتها الواقعية عبر إلغاء التعارض فيما بين النظرية وتطبيقها الواقعي،ثم إعادة إحياء الطابع الثوري وذلك بتطعيمها بمقولاتٍ جديدة أكثرُ نجاعة.

إن تطلعات ماركيوز نحو صياغة نظرية ثورية قد دفعته ربما أولنقل قد فرضت عليه أن يكون ضمن أسلوبه انتقائيا بحيث يضم منهجه كل ما يصب مضمونه في التأسيس للنقد المفضي نحو التقدم،رافضاً في الآن ذاته كل ما هو تكريس للرجعية والخضوع،بعد انتقاده للماركسية يتوجه ماركيوز بنقده نحو الفرويدية معلناً رفضه لجدلية فرويد الحضارية من حيث العلاقة بين مبدأ الواقع ومبدأ اللذة،حيث ينبني التصور الفرويدي على أسبقية مبدأ الواقع على مبدأ اللذة،بمعنى أنه كلما كان هناك كبت زائد كلما شُيدت الحضارة وكانت استمراريتها والعكس من ذلك فقد اعتبر فرويد أن البنية الاقتصادية للمجتمع تؤثر هي أيضاً فيما تبقى من حرية جنسية ونحن نعلم أن الحضارة ترضخ في هذه النقطة للضرورات الاقتصادية،مادام يترتب عليها أن تحرم من الحياة الجنسية ومن قدر كبير من الطاقة النفسية لتستخدمه في أغراضها،وقد تكشف حضارتنا الأوربية الغربية على أنها قطعت مدىً كبيرا في هذا التطور[2] غير أن ماركيوز يعتقد بخلاف ذلك راداً الاعتبار لمبدأ اللذة بوصفه شرطاً أساسياً وضروري لقيام الحضارة المستقبلية وأي قمع لمبدأ اللذة ماهو إلا تكريس للقمع والسيطرة، إن مبدأ اللذة لا يتنازل عن سيادته لكونه يعمل ضد تقدم الحضارة وحسب ولكن لكونه يعمل ضد حضارة فيها يدعم التقدم استمرار التسلط والكبت[3] فالحضارة المعاصرة ما هي إلا تاريخ للكبت و تكريس للقمع فباعتبار أن الغرائز الإنسانية من الملكات الحيوية الأساسية في الفرد فقد وجب إشباعها ألا مشروط

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق ، ص31.

1 كمال بومنير،جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،مرجع سابق،ص102.

2 (الرأسمالية ومسارات الرغبة،أثر فرويد في النظرية النقدية) مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والاغتراب والتواصل،مرجع سابق،ص503.

وإطلاق العنان لها كشرطٍ للتحرر،وقد كان هاجس ماركيوز يكمن في التأسيس لمجتمعٍ وحضارة إنسانية يسير فيها فيه كل من مبدأ اللذة و الواقع على وفاق تام بحيث تزول فيه شتى ألوان القمع.

يرفض ماركيوز إجمالا قيم التراث الغربي الحداثية والقائِمة على تمجيدِ الانتصار سواءً باسم العقل أو باسم التقدم وهو يرفض أيضاً احتقار الذات معتبراً أن حيوية الفرد إنما تكمن في عضويته البيولوجية،وأن حق إشباعها التام هو أصل السعادة والحرية والتقدم وهو يرفض تسامي هذه النزوات والرغبات وبالتالي كبت فعاليتها"[1]. غير أن دعوى ماركيوز التحررية هذه لا تتم بشكلٍ عبثي بقدر ما هي مطلب واقعي ومعقول بدعوى ضرورتها كمبدأ إنساني ينبغي إشباعه وليس مطلب ينبغي كسبه فالإشباع دلالة للتحرر بينما الكبت دليل على **القمع la répression** فماركيوز يدعو إلى ضرورة إحداث نوعٍ من التوازن بين السعادة والعقل خاصةً وأن السعادة هي الأرضية المشتركة التي يتعانق فيها ما هو حسي- وما هو عقلي وتلتقي فيها حرية الإشباع الجنسي بحرية التأمل العقلي[2].

يحاول ماركيوز أيضاً التميز بين نوعين من القمع حيث أنه يتجلى وفق شكلين اثنين، قمع ضروري أساسي وآخر زائد بخلاف التصور الفرويدي الذي يرى أن كل قمعٍ ضروري حتماً فيشير ماركيوز إلى تمثيله هذا بقوله...وندل به على القيود التي تجعلها السيطرة الاجتماعية حتمية، فينبغي تميزها عن القمع الأساسي أي عن تحولات الغرائز الضرورية لاستمرار الجنس الإنساني في الحضارة[3].وفي الإجمال فإن ماركيوز يقيم معارضة تامة للتحليل الفرويدي ذو النبرة التشاؤمية في تأكيده على جدلية الكبت والحضارة بحيث يرى، أن كل حضارة ملزمة بأن تشيد نفسها على الإكراه وعلى نكران الغرائز..كما لا يمكن الاستغناء عن سيطرة أقلية ما عن

[1] د، فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص736.

[2] المرجع نفسه، ص737.

[3] المرجع نفسه، ص501.

المجموع،فالقمع أساسي لقيام الحضارة وهو الرأي الذي يتعرض وموقف ماركيوز الذي يستشف نظرةً أكثر تفاؤلية قائمة على التحرر بحيث يتصالح فيها مبدأ اللذة مع مبدأ الواقع.

الفلسفة نقد لبنية الواقع وتحولاته.

من خلال التنقل الذي أقامه بين العديد من الفلسفات النقدية في علاقة تـأثُرٍ تارةً وتجاوزٍ تارةً أخرى، يحاول ماركيوز استثمار هذا الكل واختزاله في سياق نظريةٍ فلسفية نقدية متكاملة غرضها الانطلاق من تعزيز وبعث القوى النقدية والتحررية للعقل، في سبيل تفكيك وتعرية صور القمع الممنهجة للمجتمعات المعاصرة ومن ثم طرح البدائل التاريخية لتجاوز هذه الأوضاع إلى أخرى أكثرَ تحرراً،وبالطبع فإن البداية تستهدف العقل ذاته من حيث كونه محرك التغير لمسار التحديث ومبلور القيم فتقع التهم أساساً على نزعنه الرجعية وتعرية صورته الجدلية التي باتت تتضح أكثر من خلال بزوغ صور للهيمنة في ثوب التحرر والرفاه الذي يحمله المعيش اليومي لأسان الأزمنة الجديدة.

إن الفلسفة عند ماركيوز ترتبط أساساً بالنقد كخطاب لها وكمفهوم ضروري ينبغي يبلور خطابها بشكلٍ وثيق عوض الانغماس في التجريد المتافيزيقي، فيمارس النقد حضوراً ضمن واقع الإنسان وتغيراته وبذلك تتبلور المفاهيم فلسفياً و تُنحت تجريداً انطلاقاً من الواقع،وهنا تتضح صورة التفاعل في علاقة الواقع بالمفهوم عند ماركيوز فتقوم الفلسفة عنده على تجاذب وتصادم بين الواقع التجريبي المتغير وبين قوالب التجريد،فالاتجاه الأول يبدو وكأنه يقضي- على الطابع المميز للفلسفة من حيث أنه لا يعترف بالاستقلال الذاتي للمفاهيم الفلسفية ويربطها على الدوام بسياق اجتماعي وواقعي أوسع، ومن ثم فهو يرفض أن يكون للفلسفة تطوراً تلقائياً مستقل...غير أن الاتجاه الثاني يعوض الأول ويعيد للفلسفة قيمتها الخاصة، بل إنه يجعل الفكر الفلسفي مندساً في أشد حركات التاريخ عينية وأقواها فاعلية في حياة الناس الاجتماعية[1].

[1] د، حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير،بيروت، الطبعة الأولى،1993ص151.

إن الفلسفة باتجاهها العيني التجريدي إنما تؤسس لجوهرٍ نقدي يلتقي فيه ما هو نظري بما هو عملي موجه نحو البنية الاجتماعية في ظلِ ما تؤسسه من عقلانية قمعية،فماركيوز يحاول أن يوسع من نطاق البحث الفلسفي وجعله أكثر فاعلية عبر تكاملٍ بين الاتجاه العيني والتجريدي لتطور المفاهيم، كما أن تقريب الفلسفة من العيني لا يعني مطلقاً إفراغها من محتواها وأصالتها،كما حاولت إلى ذالك النزعة الوضعانية posivistisme التي حاولت إرجاعها علماً عملياً،ومن هنا تنساق مهمة أخرى للفلسفة تكمن في توجيه النقد إلى سائر العلوم والنزعات المؤيدة للقمع وللفكر الشمولي كما هي أيضاً مدعاة لكشف الزيف والانحراف الذي أصاب المجتمعات المعاصرة وضياعها في غياهب التشيؤ والهيمنة التقنية" إن النظرية النقدية للمجتمع (يقول ماركيوز)تتمسك أساساً بأن المهمة الوحيدة المتروكة للفلسفة هي تطوير أشد نتائج العلوم عموميةً،وهي أيضاً تأخذ كأساس لنظرتها،إن العلم قد أظهر على نحوٍ كافٍ قدرته على خدمةِ تطور قوى الإنتاج وإتاحةِ إمكاناتٍ جديدة لوجودٍ أعلى...غير أن هذا لا يعفي النظرية من نقدٍ دائم للأهداف والمناهج العلمية التي تدخل في اعتبارها كل موقف اجتماعي جديد"[1].

لقد وجب على الفلسفة أن تحصل تكاملاً تتحرر خلاله من كل نزعة أحادية تقزيمية كما هو الحال بالنسبة للنزعة الوضعية،التي سبق وأن لاحظنا بكونها تكرس لمبدأ الواقع وتدعو بشكل صريح الفلسفة لتكون أكثر عينية وتغادر عالمها المفارق فقد رفض ماركيوز مثل هذه النظرة الضيقة للفلسفة ،ذلك أن الوضعية قد جعلت من العقل قوة محافظة لكونها تصورت أن مهمة الفلسفة الأولى هي تحليل الواقع على ماهو عليه واتخاذ موقف إجابي منه، بل إن اسم الوضعية في الوقت نفسه الإيجابية أي استبعاد كل اتجاه فكري رافض وسالب[2].وهذا بالرغم من أن بدايات بعض حركات الوضعية قد انطلقت في بداية الفلسفة الحديثة كحركات ثورية مناضلة

1 علي عبود المحمداوي(مدرسة فرانكفورت جدل النظرية والممارسة،دراسة في التأسيسيات والتحولات الكبرى)مدرسة فرانكفورت النقدية،جدل التحرر والتواصل والاعتراف،مرجع سابق،ص41.

2 د.فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص20.

هاجمت التصورات الدينية والميتافيزيقية فقامت بدورٍ تحرري للإنسان من قبضة الإيديولوجية وقد نمت النظرة الوضعية للتاريخ عندئذٍ بوصفها دليلاً قاطعاً على أن حق الإنسان في تغير الأشكال الحياة الاجتماعية والسياسية، يتفق مع طبيعة العقل وتقدمه[1]. ويضيف في ذات السياق ولما كان إشباع الحواس هو الدافع الحقيقي للسلوك الإنساني فإن تحقيق السعادة المادية للإنسان هي الغاية الحقة التي ينبغي أن تسعى إليها الحكومة والمجتمع على أن من الواضح أن الشكل السائد للحكومة والمجتمع يتناقض مع هذه الواقعة...تلك هي نهاية المطاف هي الواقعة التي يُهيب بها وضعيو عصر التنوير، فهم لم يكونوا يهدفون إلى مجتمعٍ محكم التنظيم،بل دعوا إلى الفاعلية الاجتماعية غير أن وضعية كونت لا تهدف إلى ذلك بقدر ما هي تبرير للإيديولوجية التسلطية اللاحقة، وهو الارتباط الذي بدأ يظهر بانهيار الليبرالية واضحاً كل الوضوح داخل كتابات كونت...وهكذا يعلن كونت أن السياسة الوضعية التي يحبذها تتجه بتطبيقها إلى دعم النظام العام.[2]. وبالتالي ماركيوز يقيم تفريقاً جوهرياً بين الوضعية الأولى لعصر التنوير وبين التي قامت مع أوجست كونت (Auguste counet)*من حيث أهداف كل منهما حين دعت الأولى إلى نوعٍ من المعقولية وإعطاء الأولوية للفرد والتحرر من الفكر الميتافيزيقي وإعطاء الأولوية للعقل في حين دعت الثانية إلى نوعٍ من الصرامة المبالغة التي تحيط بعناصر الوجود الإنساني كافة.

وإذ يضيف ماركيوز في إنتقاده للوضعية قائلاً بأنها فلسفة لاتعترف بالعلو أو التجاوز هي فلسفة تعترف ضمنا بكل ما هو قائم وبكل ما هو واقع، بسبب بسيط هو أنها لا تقترب منه ولا تبذل أدنى جهد من أجل تغيره بل وتعد ذلك خروجا عن مهمة الفلسفة التي تقتصر في رائيها على تحليل عبارات اللغة واللغة العلمية

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص349.

[2]المصدر نفسه، ص344.

*أوغست كونت 1798-1857.هو فيلسوف وعالم إجتماع فرنسي من أهم مؤلفاته (محاضرات في الفلسفة الوضعية)و(نظام السياسة الوضعية)وهو يعتقد أن الفكر البشري قد مر بثلاث مراحل وهي الاهوتية،الميتافيزيقية ثم الوضعية.أنظر،عبد الوهاب الكيلاني،موسوعة السياسة،الجزء الخامس،المؤسسة العربية للنشر بيروت ،لبنان،ص،273.

بوجه خاص ، دون أن تتعرض لمضمون الفكر ولمشكلاته الفعلية من قريب أو من بعيدٍ [1].هذا الاختزال للفلسفة في ميدان اللغة هو الذي يرفضه ماركيوز معتبراً أن الفلسفة أشمل وأعمق من ذلك بكثير من حيث آليات القمع التي تستوظفها عبر استنفارها للوعي في حين أن الوضعية تعلن ولائها المطلق للواقع الراهن وتسلم به إن الوضعية بكافة أشكالها تقبل الواقع على ما هو عليه، ولا تتخذ منه موقفاً نقدياً ولو بصورةٍ ضمنية، وتتركه من حيث المبدأ سليماً لايمس إنها قمة ذلك الاتجاه الإيديولوجي المستسلم للوضع القائم...إذ أن كل اهتمام بالصورة وإغفال للمضمون يساعد المسيطرين على إحكام قبضتهم على زمام الأمور بتركة لمحتوى الحياة على ما هو عليه[2].

لقد شدد ماركيوز على رفض تلك الوظائف الرجعية والمحافظة للفلسفة الوضعية والتي تشترك فيها مع سائر الفلسفات الواقعية،والتي تقف في مجموعها لنصرة مبدأ الواقع وأولويته على سائر المبادئ الأخرى، فهي فلسفات تهتم بالشكل الخارجي و تهمل بالمضمون والمحتوى وتدعي امتلاكها لليقين في حين أن اليقين تحتويه والعملية للفرد وهي تحمل طابع الذاتية أيا كان الشكل الموضوعي الذي تتخذه[3].بيدا أن الفلسفة لا تتحدد نجاعتها في قدرتها على النفي والمعارضة التي تقتضي تجاوز الراهن المتأزم،إن فكرة النظام الوضعية تشير إلى مجموعة من القوانين تختلف كل الاختلاف عن مجموعة القوانين الجدلية، فالأولى في أساسها تشيد نظاماً ثابتاً، في أساسها سلبية تهدم الثبات،الأولى تنظر إلى المجتمع على انه عالم من التوافق الطبيعي، والثانية تنظر إليه على أنه نسق من الأضداد المتنافرة إن فكرة القوانين الطبيعية تجر وراءها فكرة مناظرة هي النظام التلقائي،التي تقترن دائما بفكرة انسجام ما[4] .

[1] د،فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص23.

[2] د المرجع نفسه، ص 24.

[3] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص349.

[4] المصدر نفسه ص347.

وإجمالا فإن هجوم ماركيوز اللاذع للوضعية كنزعة إنما يتأسس بوصفه تأكيد للتفكير السلبي و النقدي النابع من الذات وتأكيدا لأسبقيته كآلية فعالة تناهض كافة أشكال الواقع المتأزم.

جدل التقنية:

تنبعث المجتمعات المعاصرة كما ينظر إليها ماركيوز باعتبارها انبعاث وتبلور ساقت إليه تعاليم فكرية حداثية تنويرية،قائمة على دعامة فكرة التحرر والتقدم والتمركز حول الذات الفردية كمنبع منه تنطلق وإليه تعود كل عملية في التفكير، غير أن تبعات المجتمع المعاصر قد حادت وانحرفت بشكل كبير عن الأهداف والمزاعم التي كان قد نادى بها فكر الأنوار،فهو مجتمع للقمع والسيطرة الشمولية والتي تختزل كافة المبادئ لصالح مبدأ واحد وهو مبدأ المردود، فهو إذا مجتمع قمعي بامتياز يكرس للتشيؤ و الإغتراب

تتجه تحليلات ماركيوز النقدية للحضارة المعاصرة نحو استجلاء مواطن الأزمة التي أفرزتها إيديولوجيا المجتمع الصناعي المتقدم مسقطا أرائه النقدية صوب المجتمع الرأسمالي الذي يؤسس عبر أجهزته ومؤسساته لواقع مغترب متشيئ تحت وقع سيطرة وقمع مفرطين. والوقع نفسه بالنسبة للنظام الاشتراكي فهو واقع يسود كلا النظامين ولا يقتصر على نظام بعينه فكلاهما يعبر عن ملامح مشتركة لحضارة صناعية قمعية فالمركزية والتنظيم يحلان محل المشروع الفردي و الاستقلال الذاتي والمنافسة منظمة و معقلنة وهناك دور مشترك للبيروقراطية الاقتصادية والسياسية، والناس متماثلون بفضل وسائل الإعلام الجماهيرية وصناعة وسائل التسلية والتعليم، وإذا ما أثبتت هذه الوسائل فاعليتها فإنه يمكن للنظام أن يمنح الحقوق والمؤسسات الديمقراطية دون المخاطرة بإساءة استخدامها في معارضة النظام، ولا يشكل التأميم أو إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في حد ذاته أي قيمة جوهرية مادام الإنتاج مركزياً ومراقباً من أعلى وفوق [1].

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذوالبعد الواحد،مصدر سابق، ص

إن ظروف الأزمة وأشكالها تتجلى بشكلٍ واضح داخل الحضارة المعاصرة من خلال حالة الاغتراب و التشيؤ السائدتين بقوة بحيث يكشف ماركيوز عن أشكالها معلناً رفضه المطلق للمنطق المهيمن داخل المجتمعات المعاصرة والذي أنتج مثل هذه الظروف،ويشرح ماركيوز ظاهرة الاغتراب من خلال مؤلفه الرئيس (الإنسان ذو البعد الواحد)بقوله: فبقدر ما تحول الحضارة القائمة عالم الشيء إلى بعدٍ للجسم والروح الإنسانيين، يصبح مفهوم الاستلاب بالذات إشكالياً فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم ويجدون جوهر روحهم في سياراتهم وجهازهم التليفزيوني الدقيق الاستقبال وفي بيتهم الأنيق وأدوات طبخهم الحديثة،إن الآلية التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدلت هي نفسها والرقابة الاجتماعية تحتل مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدتها[1]. وفي تحليله لظاهرة الاغتراب يحيلنا ماركيوز إلى تصور ماركس حول الاغتراب ومن قبله هيغل حين أشار ماركس في إحالته إلى واقع العامل في خضوعه لعلاقات العمل المجرد عبر إدراج ملكات الفرد ضمن علاقات اقتصادية محضة،بينما هيغل فقد عنى" بالاستلاب حركة الفكر التي تنفي ذاتها بذاتها ويعني أيضاً انفصال عمل الإنسان عن عمل المنتج والخروج عن إرادته حتى يصبح غير ذاته، ويأخذ ماركس بالنوع الثاني فالاستلاب عنده لايعني أن العامل المستلب الذي يصبح ملكاً للغير،بل يعني أن جوهر العمل سينقلب ضد نفسه ليخلق بيئةً عامة تحفزه وتجره على إحداث الثورة .فلقد استطاع ماركس في نظر ماركيوز أن البرهنة على الكيفية التي تتحول فيها وسائل الإنتاج في النظام الرأسمالي إلى وسائل سيطرة على العامل واستغلاله فتحوله إلى وسيلة أولية إستعمالية وقد أعلن ماركس أن تقسيم العمل الاجتماعي لا يتم على أساس عمل أي حسابٍ لمواهب الأفراد ومصلحة الكل، بل يحدث وفقاً لقوانين الإنتاج الرأسمالي للسلع فحسب وبمقتضى هذه القوانين يبدو أن ناتج العمل وهو السلعة،يتحكم في طبيعة النشاط على مضمونها وهاهنا يصبح وعي الإنسان ضحية لعلاقات الإنتاج المادي تماماً [2]. فالعمل سيشتد ارتباطا بما ينتجه من سلع

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، مصدر سابق ص13.

[2] المصدر السابق ،ص278.

فيتحول وعيه إلى وعي مادي محض، غير أن تحليل ماركيوز للاغتراب يتخطى هذا التصور على اعتبار أن هذه الحالة في نظره تتجاوز حدود العامل فتشمل جميع مناح الحياة الفردية إن التصرف في المادية ليس بالمرة عمل الصناعة والحكمة الإنسانيين لأنه خاضع لحكم العرضية والفرد يضع أسمى هدفه السعادة في هذه السلع يجعل من نفسه عبداً للناس والأشياء،إنه يسلم حريته،والثروة والرفاهية لا يظهران أو يستمدان وفق قراره الذاتي،بل من خلال المصير المتقلب للظروف المبهمة وهكذا يخضع الإنسان وجوده لغرض موضوع خارجه[1].

إن مع حالة الإغتراب التي تفرضها الحضارة المعاصرة ستتغير كل المفاهيم والأبعاد الإنسانية من حيث هي كذلك،ومن حيث علاقتها مع الذوات الأخرى فيغدو المبدأ المادي أساسها الذي لا تتعين إلا وفقاً له وهو الأمر الذي سهل من عملية الرقابة لصالح جهاز القمع ذلك أن أجهزة السيطرة والنظام الشمولي للمجتمعات المعاصرة لا يكتفِ بما ينتجه من ظروف القهر وغنما يذهب إلى أبعدَ من ذلك فهو يعمل أيضاً على تبرير قمعه والذي يضفيه طابعاً عقلانية ينزع به صورته ألامعقولة،فتغدو بذلك كل قوى المعارضة إلى قوىً محا فضة،فالمجتمعات المعاصرة تعول في منطقها على مبدأ المردود الذي يوهم الأفراد بالحرية والرفاهية إن التقدم التقني يجعل العقل خاضعاً لديناميكية..وإذا كان الأفراد يجدون أنفسهم في الأشياء التي تكيف حياتهم،فليس ذلك لنهم ينسون شريعة الحياة بل يقبلون بها[2]،إن الاستلاب aliénation آلية قمعية أنتجت تداعياتها الإيديولوجية الصناعية التي قفزت على الوجود الإنساني الحقيقي مستبدلةً إياه بأخر مزيف فتدمجه ضمن واقعٍ من المعقولية المصطنعة تجعل الأفراد عوض محاربتهم لها يدافعون على استمرارها، فالأفراد هاهنا إنما ممارستهم للحرية ممارسة بمعناها السلبي لا بمعناها الإيجابي،ثم إن المجتمعات المعاصرة قد ساهمت كذلك في إفراغ الذات الإنسانية من محتواها وتقليصها ضمن معان مادية شيئية، بعدما كانت معانيها أسمى من ذلك ومتحررة من ارتباطٍ، فليس وهم الحرية والوفرة في مجتمع الرفاهِ سوى نوعٍ من التمويه الذي أتقنته المجتمعات القمعية،فكأنما

[1] هربرت ماركيوز فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية ،ترجمة عبد المنعم مجاهد،دار الكلمة للنشر والتوزيع،الطبعة الأولى،2012، ص100.

[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذوالبعد الواحد،مصدر سابق، ص47.

الإنسان في هذه الحالة لم يتحرر من قيوده القديمة إلا ليكبل بأخرى جديدة أشد و أعتّا من سابقتها فعالم الحضارة الصناعية المتقدمة هو عالم كلي استبدادي يملك القدرة لا على وأد أي محاولة أي محاولةٍ لمعارضته ونفيه وحسب ولا على تجميع وتذويب ودمج القوى الاجتماعية التي يمكن أنى تعارضه وحسب،بل أيضاً على استنفار وتعبئة جميع طاقات الإنسان الجسدية والروحية وجميع القوى الاجتماعية للذود عنه وحمايته[1].

يصرح ماركيوز في أكثر منى مناسبة معبراً عن دهشته وانبهاره بمدى الجاهزية والتنظيم التي يبديها المجتمع المعاصر إذ يعبئ قواها القمعية للحفاظ على صيرورته ضد أي دعوىً للتغير فهو يستهدف الأبعاد الفكرية للأفراد بما تحويه من عوامل نقدية حيث اعتبر أن المجتمع الصناعي لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب بل زيف أيضاً حاجاته الفكرية والفكر أصلاً عدو لدود لمجتمع السيطرة لأنه يمثل قوة العقل النقدية السالبة التي تتحرك دوماً باتجاهِ ما أن يكون لا باتجاهِ ما هو كائن[2]. إن مجتمع التقنية الصناعي يتسم بقدرته على الهائلة على خلق مخطط شامل من السيطرة التي تخدر قوى المعارضة فتقيم معها تصالحاً طوعيا مع هذه القوى تتوهم معه المعارضة ممارسة وظائفها لكن نظام الوفرة التي يتحها المجتمع الصناعي من وفرةٍ لا محدودة، تترسخ معه قناعة مفادها أن لا جدوى من المعارضة فليس يوجد أحسن مما هو كائن إن التقنية تقوم بخلق نوعٍ من الوهم بالعقلانية وتغيب بدورها كل أوجه الأسطورة التي تتضمنها وتحميها وتدافع عنها،وكل ذالك بسب تطور الرأسمالية وأصبح بوسعها إنتاج عديد من الوسائل والأدوات لخلق الارتياح بدرجة أكثر مما سبق وهذا يتيح لها أن تحل أزمة النزاع بين الطبقات،وبالرغم من ذالك فإن الرأسمالية المتقدمة هذه لا تزال تسرق فائض القيمة وهي تتوالد وتتحول في تحسين أنظمة الاستغلال والسيطرة،حيث لا تشعر هذه الأنظمة الإنسان المستغل والمهيمن عليه بالألم بل قد يحس بالرفاهية [3].

---

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذوالبعد الواحد،مصدر سابق، ص13.

[2] المصدر نفسه ، ص13.

[3] هربرت ماركيوز،نحو ثورة جديدة،ترجمة عبد اللطيف شرارة،دار العودة بيروت،بدون طبعة،1971،ص32.

إن المفارقة التي يقيمها ماركيوز تكمن في اعتبار أن القمع الممارس ضمن الحضارة المعاصرة لا يعدو عن كونه شكل تاريخي من أشكال القمع التي أنتجها وعايشها المجتمع البشري، غير أن ما يميز هذا الشكل المعاصر هو كونه أشد أنواع القمع قهراً وتسلطاً من ذي قبل فأُلبس القمع لباساً عقلانياً، إن السيطرة كانت على مر العصور شكلاً لا عقلانياً من أشكال العلاقات الإنسانية وبسبب طابعها اللاعقلاني هذا على وجه التحديد كان في وسع الإنسانِ دوماً أن يعقلها ويفضحها ويطالب بوضعِ حدٍ لها بيدا أن السيطرة الاجتماعية في عصر التقدم التكنولوجي تتلبس طابعاً عقلانياً يجرد سلفاً كل احتجاج وكل معارضة من سلاحها[1]، ومن ثم يضيف ماركيوز معرفاً السيطرة بقوله: إن السيطرة في مرحلتها الأكثر تطوراً، تأخذ شكل إدارةٍ، وهذه الإدارة توفر للناس حياة رغدٍ ورفاهٍ تتوحد في سبيل حمايتها المتعارضات، ذالكم هو الشكل المحض للسيطرة[2].

ينبه ماركيوز إلى أن المجتمع المعاصر عبودي بامتياز مسير من قبل إيديولوجية أداتيه،قلبت كل المفاهيم تختزلها ضمن سياقات وقيم شيئية أضحى بها الإنسان مستلباً من كافة قواه الحسية والمعنوية وأضحى عبداً لقوى قمعه،فلا يتحدد الإنسان إلا بكونه أداة إنتاجية تتماها فيه ذاته فإن عبيد الحضارة المعاصرة المتقدمة هم عبيد متسامون، ولكنهم يبقون عبيداً لأن العبودية لا تتحدد بالطاعة ولا بقوة الكدح وإنما بالإنسان المحول إلى أداة وإلى شيء[3]. فلا غاية للمجتمع التكنولوجي من سوى إلغاء المجال الداخلي والتحرري للفرد وبذلك كان قمعه ممنهجاً يتخذ صفة الشمولية وهو ما نستشفه من تعبير ماركيوز إن الثقافة الصناعية المتقدمة أكثر إيديولوجية من الثقافة التي سبقتها لأن الإيديولوجية تحتل مكانها اليوم في صيرورة الإنتاج بالذات...إن وسائل

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذوالبعد الواحد،مصدر سابق،ص11.

[2] المصدر نفسه،ص265.

[3] المصدر نفسه،ص68.

النقل والاتصال الجماهيري وتسهيلات السكن والطعام والملبس والإنتاج المتعاظم لصناعة أوقات الفراغ والإعلام...إن المنتجات تكيف الناس مذهبياً وتشرطهم وتصطنع وعياً زائفاً[1].

تعمل الحضارة المعاصرة إذاً ضمينا على استنفار مطلق ودائم عبر أجهزتها الإيديولوجية تتحد فيه كمجموعٍ وعي الأفراد و تبرر من خلالها تسلطها،بنوع من المعقولية ووفق هذه الظروف فإن الذات الفردية تبقى تحت وطأة الاغتراب والتشيؤ المفرطين،اللذان يعُمَان كيان الأفراد ليشملا حتى أبعاده الغريزية الحيوية، وهو ما ينبه إليه ماركيوز ضمن مؤلفه (الإنسان ذو البعد الواحد) لقد حللت في هذا الكتاب بعض النزعات الرأسمالية الأمريكية التي تؤدي إلى مجتمعٍ <مغلق> أي محكم السيطرة والخضوع ...وهناك نتيجتان لهذا المجتمع لهما أهمية خاصة:إدماج القوى والمصالح المعارضة في نسقٍ كانت تتعارض معه في المراحل السابقة للرأسمالية وإدارة وتعبئة آليتين للغرائز الإنسانية الشيء الذي يجعل العناصر المتفجرة للاشعور والمضادة للمجتمع قابلة للتسيير الاجتماعي، إن قوة السلب الرافضِ أصبحت محكومة بأيدٍ من حديد وأصبحت عاملاً للتماسك والتأكيد بعد أن كانت في المراحل السابقة لتطور المجتمع تفلت بشكلٍ واسع من كُل مراقبة[2]. تتضح بشكل جلي سمة المجتمع المعاصر المبنية أساساً على قمعٍ شمولي ليس يستثني أياً من أبعاد الوجود الفردي، وصولا حتى غرائزه الحيوية والتي تخضع هي الأخرى لمعير الإنتاج وتمارس وتسوق على أساس أنها سلع شيئية،ذلك أن الطاقة الجنسية تستلب وتفرغ من فحوها الطبيعي إذ يغلق المجتمع التقني إمكانات إشباعها التي لن تتم إلا في إطار ما يخدم مبدأ المردود "principe de surpression " وبالتالي ستغدو القيمة الجنسية هاهنا قيمة سلعية تباع وتشترى.

ستنتصب الغرائز الحيوية للأفراد خدمةً لمسار واحد وهو خدمة مصالح القمع،بحيث تغتصب معانيها المتسامية والواقعية وتلبس طابع مميزا،فإن ما يبدو للناسِ من إشباع جنسي في الواقع لا يعدو عن كونه مجرد

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذوالبعد الواحد،مصدر سابق،ص47.

[2] عبد اللطيف عبادة،اجتماعية المعرفة الإنسانية،ص216.

وهمٍ تنحصر قيمته ضمن إطارٍ تجاري فتحول إلى مجرد بضاعة تباع وتشترى فإن مستخدمات المكاتب "الفاتنات" والبائعات "الفاتنات" والمدراء الشباب والرجوليين هم بضائع لها قيمة تجارية كبيرة أما صحبة عشيقة ظريفة محببة فإنها تسهل التقدم في عالم الأعمال وإن بالنسبة إلى أشخاص لا يشغلون غير منصبٍ متواضع للغاية[1].هو ذا طابع الاختزال الممنهج من قبل أجهزة القمع التكنولوجية التي توحي بسيطرة مطلقة لا تستثني لها أياً من دوافع الذات الفردية،وتقليص الغرائز الجنسية إلى دوافع تجارية دليل قاطع على هذا التوجه السائد،الذي تسير فيه الإباحة والكدح جنباً إلى جنب إن تعبئة اللبيدو وسياسته هاتين تفسران إلى حدٍ كبيرٍ خنوع الأفراد الإرادي وغياب الإرهاب والتحقق المسبق للانسجام بين الحاجات الفردية وبين الرغبات والأهداف و الصبوات التي يتطلبها المجتمع ويفرضها[2].وتهدف إدارة القمع المعاصرة من وراء هذه الإباحة الوهمية إقامة نوعٍ من التصالح الزائف والعرضي مع قوى المعارضة،وإخماد بوادر الثورة من جذورها فيترسخ الوهم بأن لاشيء أفضل مما هو كائن إن التلبية التي يأذن بها المجتمع ويرغب فيها ويشجع عليها تتمتع بلا أدنى ريبٍ بمجال أوسع بكثيرٍ،ولكن مبدأ اللذة يواجه امن خلال هذه التلبية انكماشا ويعاني من تقليص لحرمانه من المطالب غير قابلة للتوفيق مع المجتمع القائم، إن اللذة التي من هذا النوع تولد الخنوع[3]. تفرض الحضارة المعاصرة على الغرائز استلابا في تصور ماركيوز وقمعاً زائدين وهو قمع بخلاف الذي نادى به فرويد باعتباره ضرورة في النشوء الحضاري ،ذلك أن الغريزة كما اعتبر ماركيوز قد تحولت من إشباعها الفوري الطبيعي إلى إشباعٍ مؤجل وبعدما كانت اللذة متحررة ستغدو مع الحضارة المعاصرة مقيدة.

تضع الحضارة المعاصرة مصلحتها فوق كل اعتبار،وما دعواها لتحقيق مجتمع الرفاه إلا تبريراً لقمعها وهي تستهدف في مقامٍ أول إفراغ العقل من محتواه باعتباره المعيار الأول للتحرر والتفكير السالب الذي يزيح

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد،مصدر سابق،ص110.

[2] المصدر نفسه ص111.

[3] المصدر نفسه،ص111-112.

التناقضات ويستقر إلى الحقائق الموضوعية،لذلك فإن سلطة القمع تستهدفه بشكلٍ أساس لما يتملكه العقل من قدرةٍ على النفي والتحرر التي تستشرف الحقيقة فيما ينبغي أن يكون ولا متجاوزة ما هو كائن إن العقل هو السلطة الهدامة في المعادلة (العقل-الحقيقة=الواقع)التي تجمع بين العالم الذاتي والعالم الموضوعي في وحدة متناحرةٍ،فهو يمثل بوصفه عقلاً عملياً في آنٍ واحد(سلطة النفي)التي تقرر الحقيقة بالنسبة إلى البشر-والأشياء... ولقد كان المشروع الأول للفكر الغربي هو العمل على إثبات أن حقيقة النظرية والممارسة هذه هي معطى موضوعي و أنها ليست معطىً ذاتياً [1]. فهنا فقط وفي هذا الوضع يتحول العقل البشري إلى الردى بالوضع الراهن وبما هو معطى إذ يتجرد من قدرته على التخطيط فتتحول أدواره من المركز صوب الهامش،وفي خضم ذلك فإن النظرية النقدية ذاتها لن تحضى- بتطبيقاتها الواقعية ذلك أن القوى المنوطة بالثورة تغدو متعالية عن تأدية أدوارها التاريخية وذلك عقب التحول الجذري الذي سيمس بنيتها وبفعل المقاومة التي تعتريه من قبل المجتمع القمعي الذي يقيم بدوره ثورة مضادة تحمي وتخفي تناقضاته إن الثورة المضادة -يقول ماركيوز معرفاً إياها- وقائية إلى حد كبيرٍ بصفةٍ عامة،ولكنها وقائية بحتة في العالم الغربي،فلا وجود في هذا العالم لثورةٍ فتية يستدعي القضاء عليها ولا لأي ثورة أخرى في الأفق،والحال أن الخوف من الثورة هو الذي يوجد مع ذلك بين المصالح ويربط شتى مراحل الثورة المضادة وأشكالها [2] .

إن الهيمنة وأشكالها المعاصرة تبدي تماسكها ونزعتها في السيطرة والنفوذ من حيث اخضاعها المستمر لأبعاد الإنسان المعاصر وتوجيهها،خاصةً وأنها تعكس استعداد مسبق في مواجهة أي طارئ قد يهدد كيانها وبذلك فهي تحقق على الدوام توازناً مفرغاً ووهمياً بين دعوى الحرية والإنتاج والرفاه والتقدم بحيث تختفي من وراء هذا الكل معنى واحد وهو الاضطهاد المعقلن والذي يبرر وجوده انطلاقا من ما يكتسبه من تأييد وقبول، كون أن هذا الاضطهاد سوف يبدو غير متناقضٍ مع العقل في الأوضاع،وذلك بإدماج المعترضين في

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص164.

[2] هربرت ماركيوز،الثورة والثورة المضادة،ترجمة جورج طرابيشي،ص08.

النظام ففي المجتمع الرأسمالي المتقدم يتحول المعارضون إلى مستهليكن لنفس نواتج هذا المجتمع،وبذلك تكون لهم مصلحة مباشرة في استمرار النظام لأنه يلبي حاجياتهم الأساسية ويخلق فيهم حاجات مصطنعة يقتضيها دوام النظام الاجتماعي إلى المرحلة التي يستوعب فيها داخله كل إمكانات الاحتجاج والمعارضة والتمرد[1].هذه حالة الرضا التي تتملك أفراد المجتمع المعاصر والتي جعلتهم مندمجين مع واقعهم حيث أن هذا الامتثال يولد ارتياحا وقبولاً بحجة توفر السعادة الوهمية وهذه الحالة يصطلح عليها ماركيوز "بالضمير السعيد" الذي يكاد يكون في تصوره هو الوحيد المهيمن في هذا العالم الذي ليس له من بعد غير العقلانية التكنولوجية إن هذا الضمير يأوي ويحمي الاعتقاد بأن الواقعي عقلاني وبأن النظام القائم يوزع في خاتمة المطاف الخيرات وشيئاً فشيئاً يرى الأفراد في جهاز الإنتاج عامل الفكر والعمل الأساسي الذي يستطيع فكرهم الشخصي- وعملهم الشخصي- ويتوجب عليهما أن ينصاعا له وأثناء هذا التحويل يلعب الجهاز الإنتاجي أيضاً دور عامل أخلاقي،وهكذا يسلم الضمير زمام أمره للتشيؤ.لإكراه الأشياء الكوني [2] .وبذلك تكتمل أشكال السيطرة القمعية التي يشيد في ظلها الأفراد واقعهم الوهمي ويرضون به بحيث لا مجال سوى الرضا بما هو كائن فقد أحكم المجتمع المعاصر قواعد اللعبة كالمركز الذي تنطلق منه وإليه تعود القواعد.

ومن هنا ترتسم تلك الصورة القاتمة للواقع المتأزم والتي تغذيها إيديولوجية موحدة تكرس في مجملها المعان السيطرة الشمولية التي ليست تستثني أي بعد باستثناء بعدها الذي تمليه وتعينه وما الحرمان الذي تعانيه الغرائز الجنسية في هذه المجتمعات إلا دليل على تلك الحالة،فقد حرمت من إشباعها الحر والمتسامي والذي يغدو مشروطاً،وهذه هي أسمى المفارقات التي تسود المجتمع المعاصر والتي تكمن في تلك القدرة الهائلة على إخفاء التناقضات.إن التصور الجنسي يمكن أن يصل إلى أقصى حدٍ دون أن يهدد هذا الإطار القائم للجنس

[1] د،فؤاد زكرياء،هربرت ماركيوز،مرجع سابق،ص31.

[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد،مصدر سابق،ص116.

وينبغي أن ندرك أن هذا التحرير المزعوم يخدم مصلحة النظام الاجتماعي لأنه لا يشكك فيه ويدافع عن الوضع القائم [1].

تقفز النزعة الشمولية للقمع المعاصر لتشمل بعد آخر من أبعاد الوجود الإنساني والتي تحيل في جوهرها إلى معان التحرر،بحيث يتأسس الفن هو الأخر باختلاف تشكلاته كبعد مستلبٍ أيضاً، فالفن والموسيقى لا يتجليان إلا في حقيقتهما المطلقة بقدر ما سيطاولهما التزييف والانحلال أيضاً الذي يفقدهما الجوهر،ذلك أن المجتمع المعاصر في منظور ماركيوز يؤسس لما يسمى بالثقافة المصطنعة المزيفة إن التناحر بين الواقع الثقافي والاجتماعي أخذ اليوم بالتراخي،فالعناصر المعارضة المغتربة،المتعالية،التي كانت الثقافة الرفيعة تشكل بفضلها بعداً آخر للواقع،هي في سبيلها إلى الزوال وتصفية الثقافة الثنائية البعد لا تتم اليوم عن طريق نفي (القيم الثقافية) وطراحها،بل تتم عن طريق دمجها بالنظام القائم عن طريق إعادة إنتاجها وتوزيعها على نطاقٍ واسع[2].

سوف يغدو الفن في ظل سياسة القمع مستلباٍ من قدرته على النفي والمعارضة فهو يتنازل عن تأدية مهامه تلك بفعل التسلط الذي تعرض إليه فحولته من قوة معارضة راديكالية إلى قوة محافظة رجعية ذلك أن الثقافة يفترض بها أن تأخذ على عاتقها الاهتمام بمطلب الفرد في السعادة غير أن التناطحات الاجتماعية في جذور الثقافة لا تسمح بهذا المطلب إلا في شكل باطني وعقلاني،ففي مجتمع ينتج لنفسه من خلال المنافسة الاقتصادية بشكل مجرد طلب وجود اجتماعي أسعد تمرداً فإن الناس إذاً قدروا قيمة متعة السعادة الدنيوية فمن المؤكد أنهم لن يقدروا على تقدير قيمة النشاط الهادئ والربح وسلطة القوى الاقتصادية التي تحفظ وجود هذا المجتمع[3]. إن الفن في جوهره نقد وتعال ترفض بنيته كافة أشكال الصراع إن الفن يمكنه في الواقع أن يصبح

[1] فيصل عباس،الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة،مرجع سابق،ص581.

[2] هربرت ماركيوز،الإنسان ذو البعد الواحد،مصدر سابق،ص92.

[3] هربرت ماركيوز فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية،دراسات في النظرية النقدية،ترجمة عبد المنعم مجاهد،دار الكلمة للنشر والتوزيع،الطبعة الأولى،2012، ص110.

سلاحاً في النضال الطبقي عن طريق حفز التغيرات في الوعي السائد [1]. ومن المظاهر الأخرى لوضع الأزمة يحيلنا ماركيوز إلى معنى الثقافة ودلالاتها والتي تحور معانيها الحقة وتستبدل بأخرى مزيفة بقوله إن الثقافة هي بالتعريف ثنائية البعد لأنه لا قوام لها إلا إذا ميزت بين ما كان يمكن أن يكونه هذا الواقع بيدا أن الطاقة الهائلة التي تملكها وسائل الاتصال الجماهيري في المجتمعات التكنولوجية هي في سبيلها اليوم إلى التخفيف من حدة التناقض بين الواقع الثقافي والواقع الاجتماعي عن طريق دمج قيم الأول بالثاني وإعادة توزيعها على نطاقٍ واسع وتجاري[2].

لقد جسد الفن على الدوام للإنسان ذالك العالم المتعال الذي تنبذ هويته الصراع والتناقض،وهو في ظل مفرزات الواقع المعاصر التي تسلبه من الجوهر أضحى غير قادر أو منحرفاً عن صورته التي تعكس حقيقته المتعالية إن الخيال يدعو الوقائع بأسمائها فينهار ملكوتها وهو يبلبل أركان التجربة اليومية،ويبين أنها زائفة ومشوهة ولمن الفن لا يمتلك هذه القدرة السحرية إلا عندما تكون الرموز التي تدحض وترفض النظام القائم حية لم تمت>>[3].تقلب إذاً سياسة المجتمعات المعاصرة الأدوار التاريخية المنوطة للفن بعد أن تختزل وظائف إلى معانٍ شيئية وضمن قيم سلعية تباع وتشترى وتأخذ أبعاداً جماهيرية فالفن والأدب ينتشران على نطاقٍ واسع ويدخلان كل بيت –وهذا محض زيف-لأن ذالك يجعل الفن مبتذلاً بمجرى الحياة اليومية الرتيبة ويدعو بالتالي إلى دمجها في النظام القائم[4].

لقد أسلم الفن بالتالي مضمونه لأيد القمع فتسطره كيفما شاءت،حيث تنبثق اللغة بدورها كبعد فني كذلك وقد حادت عن طبيعتها وجوهرها المتعال فهي الأخرى لا تقوم بأدوارها المنوطة وأصبحت تكرس لثقافة

[1] فيل سيلتر،مدرسة فرانكفورت،ترجمة نشأتها ومغزاها،ترجمة،خليل كلفت،المجلس الأعلى للثقافة،الطبعة الثانية،2004،ص229.

[2] هربرت ماركيوز،الإنسان ذو البعد الواحد،مصدر سابق،ص15.

[3] المصدر نفسه ص97.

[4] قيس هادي أحمد،الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز،مرجع سابق،ص145.

الانغلاق وإحلال الفكر الإيجابي فينبهنا ماركيوز لذلك بقوله...والفن واللغة يستعينان بعناصر سحرية،استبدادية،طقسية والكلام يحرم من الألفاظ ألا مباشرة الموصولة بغيرها ... والمفاهيم التي تتمسك بالواقع وتتعالى عليها هي في سبيلها إلى إضاعة بيانها اللغوي الأصيل،وبدون الألفاظ ألا مباشرة الموصولة بغيرها تميل اللغة إلى أن تعبر وتسهل التوحيد المباشر بين الفاعل والمفعول،بين الحقيقة والحقيقة المقررة،بين الماهية والوجود، بين الشيء ووظيفته[1].وفي ذلك إشارات واضحة من ماركيوز على أهمية اللغة باعتبارها تجسيد لعلاقة بين أطراف الوجود الفعلة فهي تسير هذه العلاقة باعتبارها علاقة اتصال،وبنفس الدرجة من الفاعلية تنقلب أدوارها وتصبح علائقها سلبية باعتبارها ترجماناً لقوى السيطرة فتغدو لغةً سلعية وتختزل ككل ضمن قيمة شيئية تحد من معانيها الشاملة ففي المجتمعات الغربية تستخدم اللغة بطريقة طقسية للتأكيد على عبارات مثل المشروع الحر والمبادرة الحرة ...أما في الشرق فيجري التأكيد على عبارات مثل (العمال والفلاحين)...ويعتبر الخروج على سياق تلك البنية التحليلية المغلقة في أي من النظامين نوعاً من الخطأ أو الدعاية المضادة[2].وذلك وإن دل فإنما يدل على السمة الإيديولوجية للقمع الشمولي للحضارة المعاصرة والتي تشترك في تأسيسها الأنظمة الرأسمالية الاشتراكية على حدٍ سواء،فتكرس أجهزتها للقفز على أبعاد الوجود الإنساني وتبيئتها وتنميطها على مبدأ واحد هو مبدأ التأييد والقبول.

التحول التاريخي لقوى العقل من النقدية إلى الأداتية*:

[1] هربرت ماركيوز،الإنسان ذو البعد الواحد،مصدر سابق،ص122-123.

[2] حسن محمد حسن،النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز،مرجع سابق،ص194.

*حضور مفهوم العقل الأداتي مركزي وأساسي من بين مجموعة من المفاهيم الأخرى الحداثية مثل مفهوم العقل النقدي، فقد شكل هذا العقل بنزعته أزمة قيمية لاختراقه للعقلانية ذاتها بما هي قوة تحررية إبداعية، وبوصفها انعكاس لتعاليم الحداثة، فإن شيوع الأداتية كنزعة قاد إلى بسط أنواع وأشكال جديدة من الصراع والهيمنة، كالصراع من أجل الاستهلاك أكثر، وفي الوقت عينه أنتجت هذه النزعة صورا متجددة من الهيمنة على الإنسان دون استشعار منه، فأصبح مدفوعا أكثر إلى تلبية حاجاته الاستهلاكية فأضحى لا يتعرف على ذاته إلا من خلالها، وهنا تلتفت المشاريع النقدية إلى فحص هذه النزعة العقلانية وإبراز تهافتها ضمن مجموعة من المشاريع النقدية نخص منها كل من هايدغر ومدرسة فرانكفورت انطلاقا من اعتبار هاته النزعة تمثل عائقا يعزز من أوضاع الأزمة.

كان من الواضح أن التعبئة الشاملة لقوى القمع بالحضارة المعاصرة قد أدمجت الفرد ضمن لعبة مغلقة السائد فيها تشجيع منطق الربح والإنسان المعاصر مسخر بكامل طاقاته للمساهمة في إرساء قواعد اللعبة والحرص على نجاحها و استمرارها، فالوعي الإنساني بأبعاده المختلفة يغدو وعياً زائفاً ومجرداً من معانيه التحررية الرافضة وتلك هي السمة الوحيدة للحضارة المعاصرة إلغاء كل الأبعاد لصالح بعد واحد وهو بعد التأييد والقبول.

إن المجتمع المعاصر في تصور ماركيوز مجتمع مريض ومتأزم، بحيث تغيب فيه أشكال المعارضة، وكل بناء فيه يسر وفق اندماجٍ مطلق و معقلن،فيصف ماركيوز صفات هذا المجتمع يمكننا أن نقول كتعريفٍ مؤقت للمجتمع المريض، إن المجتمع يكون مريضاً عندما تكون مؤسساته وعلاقاته وبناؤه على نحوٍ لا يسمح باستخدام الثروات المادية والعقلية المتاحة للتطور الأفضل بإشباع الحاجات الفردية وكلما اتسعت الهوة بين الأحوال والظروف والإمكانية والعقلية،ازداد الاحتياج إلى ما أسميه فائض القيمة "surplus répression"أي القمع الذي يقتضيه نمو الحضارة والحفاظ عليها بل القمع الذي تقتضيه المصلحة المستمرة في التمسك بمجتمع قائم[1].فإن القمع الذي تنتجه الحضارة المعاصرة قمع زائد وغير مشروط،تبريره الوحيد الحفاظ على ما هو قائم وإن تماهي الذات الفردية عن ماهيتها سيقلص من أدوارها التاريخية المنوطة بها تأديتها،بحيث يتولد عنها بعد واحد يتمثل في بعد التوحد والاندماج مع واقع السيطرة الإيديولوجي والذي يقضي بدوره على البعد الأساسي وهو البعد التحرري والذي يتلاشى معلنا خضوعه وتأييده لما هو معطىً بوصفه الأفضل والأمثل.إن التقدم التقني يجعل العقل خاضعاً لوقائع الحياة ويزيد من قدرته على تجديد عناصر هذا النوعِ من الحياة ويزيد من قدرته على تجديد عناصر هذا النوع من الحياة بصورة ديناميكية،فإن التوحد المباشر الآلي الذي تميزت به الأشكال البدائية التشارك،يعاود اليوم ظهوره في الحضارة الصناعية المتقدمة،ومما يعطي طابعه المباشر هذا صفة الجدة والتنظيم والتسيير لعمليات المجتمع ومن خلال هذا التطور انكمش البعد الداخلي للفكر،ذلك البعد القادر على

[1] هربرت ماركيوز،الإنسان ذو البعد الواحد،مصدر سابق،ص35.

معارضة الوضع القائم وزوال هذا البعد الذي كان الفكر السالب يستمد منه قوته التقدمية[1].لقد تطلب التأسيس للبعد الواحد إلغاء الفكر التحرري والطاقة الرافضة للذوات الفردية وجل الملكات التحررية الأخرى في سعيها نحو الأفضل بالثورة على أوضاع الحرمان، إن البعد الواحد ينصب نفسه كعدو بارز للتفكير السلبي الذي يكرس مبدأ أن ما هو واقعي ليس حقيقياً ومن هنا فإن الفكر الإيجابي للبعد الواحد يقلب التصور ليصبح معه كل مالا هو كائن معقول وحقيقي إن التكنولوجية المعاصرة تضفي عقلانية على ما يعنيه الإنسان من نقص في الحرية،وتقيم البرهان على أنه يستحيل عملياً أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته وبالفعل[2].

تبرز بشكل واضح وجلي إستراتجية الوهم المعقلن التي تحوي تناقضات الواقع فتقيم تصالحاً بينها وبين قوى الرفض ذاتها بدعوى التحرر وإتاحة مبدأ الرفاه بينما الدافع الأساسي وراء ذلك امتصاص قوى المعارضة والتحرر والتي صودرت من كل إمكانية متاحة فقد استطاع المجتمع المعاصر أن يكسب لنفسه كثيراً من الأرض التي كان على الحرية الجديدة أن تزدهر عليها، لقد امتلك هذا المجتمع أبعاد الوعي والطبيعة التي لم تفسد في الماضي إلا نسبياً،لقد صاغ بدائل تاريخية على صورته وهدأ من التناقض الذي أصبح على هذا النحو مسموحاً به،ومن خلال الغزو الديمقراطي الشمولي للإنسان والطبيعة أصبح من الممكن أيضاً غزو المسافة الذاتية والموضوعية لمجال الحرية[3].ولم يكن للمجتمع المعاصر أن يزيح معارضيه ويفرض قمعه لولا أنه قام بتبيئة الظروف المواتية لذلك التي تضمن استمرار القمع وتتيح إمكانات استمراره،ولكن ذلك يتم وفق إستراتجية جديدة ضمن قواعد يشارك الأفراد أنفسهم فيدافعون عن ظروف قمعهم،وتلك هي غاية مجتمع القمع القصوى الحفاظ على استقراره عبر الحفاظ على ظروف وقوى تأييده.

[1] هربرت ماركيوز،الإنسان ذو البعد الواحد،مصدر سابق ،ص46.

[2] فيصل عباس،الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة،مرجع سابق،ص593.

[3] حسن محمد حسن،النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز،مرجع سابق،ص195.

تلك إذاً هي سمات الأفراد في المجتمعات المعاصرة،إنهم أ فراد مجردين من حيث أبعادهم إلا من بعدٍ واحد وهو البعد الذي تمليه وتفرضه مقتضيات حضارتهم، ولم تعد لهم بذلك أي قدرة على النفي السلبي أو الثورة.

الفصل الثالث: مدرسة فرانكفورت الفلسفة ومهمة النقد.

-المبحث الثالث: النظرية النقدية التواصلية؛ النقد ترميمُ للحداثة.

يتأسس حضور هابرماس الفلسفي في سياق ما يعرف تاريخيا بالجيل الثاني لفلسفة مدرسة فرانكفورت حيث بدأت ملامح التجديد في التبلور والتشكل حيث حاول أن ينمي ويغذي فلسفة النقد بمفاهيم ومشارب مختلفة منفتحة على حقول وميادين عدة،فقد حاول إرساء مفهوم الفضاء العام في واقع المعيش كأسس للتعايش وإرساء السياسات الديمقراطية القائمة على الحرية والعقلانية فقد ركز اهتمامه على ضرورة فتح أفق للنقاش العقلاني الحر والانفتاح على الواقع وتحولاته في سبيل اندماج ومصالحة ترميمية إصلاحية بدل التسليم المتشائم لظروف الأزمة بوصفها الواقع المحتوم،كان للتعدد والتنوع في فلسفة هابرماس ما يميزه عن جيله السابق من رواد المدرسة وذلك ما يتضح عبر استحضاره و حوارته المختلفة مع فلسفات ومقاربات نقدية عدة ممن عاصروه أو غيرهم من زاوية التأثُر والتجاوز، بدءا من التأثر بفلسفة كانط ونقدها،فقد أدمج كانط بين النقد من جهة والتفكير ضمن مقاربة فلسفية نقدية تهدف إلى التوفيق بين ما هو عقلي وما هو تجريبي، فأن غالبية المفكرين ينظرون إلى اللحظة الكانطية بوصفها تلك اللحظة التي جسدت ميلاد الحداثة ومرآتها إذ يشير هابرماس إلى ذلك معتبراً أن ماهية العالم الحديث تتركز في فلسفة كانط التي هي ثورة هذا العالم، ونوع التفسير الذاتي له وأن عصر الأنوار الذي جعل من العقل صنماً يعبد، ينعكس ويتبلور في فلسفة كانط[1].

يعمد كانط ضمن فلسفته النقدية إلى تحليل للعقل بعد أن أعطاه صورة جديدة لطبيعته بحيث يغدو العقل ناقداً لذاته ويؤسس الشروط القبلية حتى تغدو التجربة ممكنة، يقول كانط إن جميع المبادئ التي يستطيع المرء أن يسلم بها من وجهة النظر، هي إما تجريبية أو عقلية[2] إن العقل بالنسبة لكانط يمثل تلك

[1] محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها ، مرجع سابق، ص25.

[2] كانط إيمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة نازلي إسماعيل و محمد فتحي الشيطي، تقديم عمر مهيبل، موفم للنشر،1991، ص 301.

الملكة التي تمدنا بالمبادئ المعرفية حيث تكون للعقل القدرة على تطهير عقلنا وتنقيته من الأوهام والمغالطات، ومن هذا المنطلق تؤسس فلسفة كانط النقدية وتستهدف إقامة مزاوجة بين المدرك العقلي والمعطى الحسي- حقاً نحن لا نستطيع أن نعطي تصوراً معيناً لما يمكن أن تكون عليه الأشياء في ذاتها خارجة عن كل تجربة ممكنة [1] ينتقد هابرماس المثالي لفلسفة، فهذه المساعي كلها بقيت متعالية ومتعذرة عن تحققها الواقعي، وذالك بفعل ما أثبته الواقع نفسه الذي يستدعي في منظور هابرماس آليات وضوابط عملية تتسم بالصرامة والفاعلية أكثر من تلك المبادئ العقلية التي تدعو إليها فلسفة كانط غير أن ذلك لا يعني اتفاق هابرماس الكلي مع كانط وإنما يقيم تجاوزا لفلسفته وخاصة في بعدها الميثالي الصوري لمعنى التواصل لدى كانط حيث سعى هابرماس إلى بعث يملك القدرة على النقاش والتجاوز والإنفتاح مع الأخر، فهابرماس يعترف ضمنيا بالدور الفلسفي لكانط، سواء تعلق الأمر ذات المقاصد الموضوعية أو بمجال العقل العملي الأخلاقي أو بالحكم الجمالي[2] وقد أدمج كانط بين النقد من جهة والتفكير ضمن مقاربة فلسفية نقدية تهدف إلى التوفيق بين ما هو عقلي وما هو تجريبي، فأن غالبية المفكرين ينظرون إلى اللحظة الكانطية بوصفها تلك اللحظة التي جسدت ميلاد الحداثة ومرآتها إذ يشير هابرماس إلى ذلك معتبراً أن ماهية العالم الحديث تتركز في فلسفة كانط التي هي ثورة هذا العالم، ونوع التفسير الذاتي له وأن عصر الأنوار الذي جعل من العقل صنماً يعبد، ينعكس ويتبلور في فلسفة كانط[3].

من هنا ومن هذه الاعتبارات السابقة يقف هابرماس عند الدرس الكانطي مستلهماً طاقته النقدية معتبراً أن الكانطية تملك قدرة على الاستغلال الأمثل للعقل وتمنعه من تجاوز حدوده أين يحدث التكافؤ فيما بين الذات والعالم.

[1] كانط إيمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا تريد أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل، تقديم عمر مهيبل، موفم للنشر، 1991، ص151.

[2] نور الدين أفاية الحداثة والتواصل، مرجع سابق ، ص56.

[3] محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها ، مرجع سابق، ص25.

يحضر التأثير النقدي للفلسفة الماركسية كغيرها من الخطابات النقدية الأخرى التي تأثر بها هابرماس في بلورة نسقه الفلسفي،مما يترجم قدرته وأسلوبه في البلورة والتنقل بين تيارات فلسفية متعددة مما يفرز خصوبة في فلسفته وروحاً تجديدية أكثر انفتاحاً من فلسفات سلفه السابقين والمؤسسين للنظرية النقدية،فيتجلى أثر الفلسفة الماركسية واضحاً بحيث تصب المقولات الماركسية في بلورة نظريته النقدية، وإن كان هذا الحضور لماركس مركزي في خطاب المدرسة عموماً بتعاقب أجيالها باقي أعضاء مدرسة فرانكفورت، يصف هابرماس الطاقة النقدية للفلسفة الماركسية ضمن مؤلفه (بعد ماركس) معتبراً أن الماركسية ليست إيديولوجية أو اعتقادا سياسياً بل هي طاقة للنقد، فمع ماركس نستطيع أن نفصل بين النظرية والتطبيق[1]

يستحضر هابرماس تراث الفلسفة الماركسية كذلك حيث يؤكد على اسهام وحضور هذه الفلسفة المركزي لبلورة فعل النقد من خلال ما حوته تعاليمها، أين يحدث الالتقاء مع النقد و عامل النفي،إذ يلتفت هابرماس نحو الطاقة النقدية المتولدة عن الماركسية من حيث قدرة هذه الأخيرة في الجمع ما بين النظرية والتطبيق والذي يمنحها القدرة على إحداث خلق أفعال التحرر و الانعتاق من ظروف الاستلاب ووضع الهيمنة،أين يلقى مفهوم الثورة الماركسي- بوصفه مفهوماً مركزياً في الفلسفة الماركسية قبولاً وتأثيراً كبيراً لدى هابرماس وهو ذات المفهوم الذي يلتفت حوله رواد المدرسة من الجيل الأول أيضاً..لكنها – النظرية النقدية- حاولت الكشف عن الماركسية من زاويةٍ غير مألوفة، غير عقائدية، زاوية تأخذ في حساباتها النظرية النقدية الكامنة فيها[2] فقد تجسد استحضار هابرماس للماركسية كتأسيسٍ لنظرية اجتماعية تقوم باستدعاء إرادة ووعي الإنسان المعاصر بحيث يتمكن من إيجاد طريقٍ ملائم ومشروع التحرر للمجموع البشري[3] وقد جسدت الماركسية رغبات وطموحات المستضعفين والمنبوذين من فئات المجتمع، من خلال دعوتها للتحرر ومناهضة كافة أشكال الهيمنة والرأسمالية ونبذ أشكال التهميش والحرمان والإقصاء الاجتماعي، وهي تبرز

[1] Habermas théorie et pratique ,trad par:G.raulet,et payot.Paris 1963p230

[2] عمر مهيبل من النسق إلى الذات،قراءة في الفكر الغربي المعاصر،مرجع سابق،ص 92.

[3] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت،من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق،ص96 .

كسلاحٍ نقدي يسعى إلى إصلاح واقع المجتمعات المعاصرة،و يعترف هابرماس مبرزاً تأثره بالفكر الماركسي- موضحاً أن ماركس قد مثل مصدر إبداعٍ وإلهامٍ لديه وقد استقى عنه العديد من الأفكار حول الصراع الطبقي ونظريات التطور الاجتماعي والنقد الإيديولوجي،إن الماركسية في التصوير الذي يصوغه تسعى إلى تأسيس أخلاقيات إنسانية تحاول النهوض بالحدود المعيشية للإنسان وتعمل على بناء مجتمعٍ إنساني خالٍ من الصراعات الطبقية والإيديولوجية،...وهذا ما يؤكد أهمية الأخلاق الشيوعية التي تنبني على قيمٍ تشتق وتخضع كلياً لمصالح النضال الطبقي للبروليتاريا[1]،وتلتفت إلى الإنسان من منطلقات عديدة فتحلل جملة العلاقات لديه مع افرزات عصره، وتقرر بالمقابل مقولات التحرر وتجاوز سلبيات العصر.

تتجاوز القراءة النقدية لدى هابرماس فلسفة ماركس وتتعدى لحظة التأثير وبالرغم من ولائها المعلن، معلناً هابرماس تجاوزه للماركسية، ذات القراءة الضيقة والمنغلقة داعياً إلى ضرورة تعديل مسار النظرية و استغلال بعدها النقدي ليساير معطيات الراهن الإنساني المتجددة، ينشد هابرماس إرساء معالم فعل نقدي يرسم حلول وأهداف قابلة للتجسيد والتحقق بخلاف التصورات الطوباوية الصورية إن الفلسفة لدى هابرماس مدعوة إلى الالتفات نحو ما يربط العلاقات الإنسانية وبحث سبل التواصل إن التنظيم الأوتوماتيكي للمجتمع والتقنيات الجديدة لا تعني بالتالي طريق صيرورة التكون الاجتماعي وإنما تحدد مراحل التأمل التي تنحل من خلالها دوغمائية أشكال السيطرة المتجاوزة وأشكال الإيديولوجية، أما ضغط الإطار المؤسساتي فيصعد في حين يكشف الفعل التواصلي من حيث هو تواصلي ما سبق ويكون بذلك هدف هذه الحركة تنظيم المجتمع[2] حاول هابرماس التأسيس لنظرية تبنى على مضامين التواصل و من هذا المنظور ينقلب هابرماس على ذلك التصور المادي لعلاقات الإنتاج في التحليل الماركسي ويعمل على استنهاض الوعي وتحريره، وذلك ما افتقده إليه الماركسية إذ أن مكن الأزمة مرده إلى انعدام التواصل والتفاعل بين فئات المجتمع، فينبغي التأسيس لجدلٍ

[1] هابرماس يورغن، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا 2002.ص21.

[2] هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات دار الجمل، ألمانيا،طبعة الأولى،2001،ص71.

جماعي يسوده خطاب عقلاني يتيح سبل التواصل بين أفراد المجتمع ويعمل على استنهاض الوعي وتحرره، فالماركسية مدعوة من قبل هابرماس إلى إرساءٍ لمعالم مجتمع تسوده صور التفاعل،...وبذلك يكون هابرماس قد تجاوز الاستعمال النقدي للماركسية نحو تصور التواصل الاجتماعي تحتل الماركسية في وسطه موقع ما وراء اللغة النظرية في توليف إجمالي[1].

يدعونا هابرماس إلى إحداث مراجعة للمقولات الماركسية في محاولة لإلباسها لباس الفاعلية وتجديد طاقتها النقدية،ففي ذلك يقول: يتعلق الأمر هنا بمحاولاتٍ عدةٍ من أجل صياغة برنامجٍ نظري اعتبره بمثابة إعادة بناء للمادية التاريخية فقد تعني لفظة الإصلاح الرجوع إلى حالةٍ بدائية قد تم تزيفها، في حين لا أولي اهتماماً ذا طبيعةٍ دوغمائية لا تاريخية (ماركس) و(إنجلز)، وقد تعني لفظة نهضة تجديد تقليد نسبي والماركسية ليست بحاجة ذلك، فإعادة البناء هنا تعني تفكيك النظرية وأن يعاد تكوينها وفق معايير جديدة من أجل بلوغ الهدف الذي رسمته خاصةً أن هذه المرجعيات تكون حول نقاطٍ عدة خاصةً وأن النظرية لم تستنفذ طاقتها التحفيزية بعد[2]،فالماركسية بمنظور هابرماس تقع في نوعٍ من الانحراف عن مسارها لما تحيد عن تحقيق مطلبها النقدي، أين تعمل على تقديم علاقات الإنتاج وقواه كمفاهيم اقتصادية تحصر كل فاعلية إنسانية ضمن العمل أو الفعل الأداتي وبذلك أصبحت قيمة الإنسان عند ماركس هي العمل الذي يجسد السبيل الوحيد للعيش، وهو بذلك يقصي أبعاد وقيم أخرى خارج قوة العمل،وهو يُغيبُ الجوانب الأخلاقية والدينية والأخلاقية والدينية والقانونية مقتصراً على البعد المادي الاقتصادي لقد أكد ماركس في نقد الفصل الأخير من فيمونلوجيا الروح لهيغل بأنه يقف إلى جانب الاقتصاد الوطني الحديث، لأنه أدرك العمل بوصفه جوهر الإنسان الذي تأكدت جدارته[3].

[1] أسون بول لوران، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق،ص 99.
[2] هابرماس يورغن، بعد ماركس، مصدر سابق، ص21.
[3] هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ص40.

يقترح هابرماس إقامة تعديلٍ لنظرية ماركس عبر استبدال مقولة العمل والعمل وقوى الإنتاج بمقولة التفاعل وفق معرفة تأملية تهدف إلى تشكيل وعي الفرد، فالعمل في تصور هابرماس يعتبر إلغاء للحياة الإنسانية وانصهار للفرد ومقوماته في المجال الاقتصادي، إذ أن تقديم الأولوية وتركيز ماركس على الجانب الاقتصادي يجعله داعماً للعقلانية الأداتية والتقدم التقني على حساب الأبعاد الأخرى وبذلك تطمس الماركسية كل تفاعل اجتماعي بين الذوات وتعطي لكل عقلانية تقنية " يؤكد هابرماس على أن ماركس زاد من دور العمل والإنتاج والتقنية وهذا ما دفع إلى الوقوع في اختلال التوازن بين المستوى الاجتماعي والاقتصادي وترجيح الكفة دائماً للجانب الأول، هذه التقنية حسب هابرماس تحمل في طياتها أبعاد حقيقية غير مسرح بها وهي الخلفيات الإيديولوجية التي تجعل من الفرد آلة في قبضة آلة وتلغي دوره الحقيقي في المجتمع [1]، لقد تناولت الماركسية التقنية بوصفها وسيلة تحرر دون الالتفات إلى سلبياتها فبمقدار ما تجسده التقنية من دورٍ في تحرير الإنسان بقدر ما تشكله من كارثة لا عقلانية تهدد الطبيعة، ذلك أن ماركسي- يولي اهتمامه المفرط للعمل والإنتاج مركزاً على الجوانب الأداتية،قراءتها الضيقة وذالك ما ألبس نوعاً من السطحية على نظريته، وبذا يبرز هابرماس مشدداً على ضرورة التميز بين نوعين من العقلنة" عقلنة تهتم بتوسيع نطاق الفعل الأداتي في مجالات الإنتاج المادي والتقني، وعقلنة أخرى تهتم بتعميق التجربة الإنسانية عبر توسيع نطاق الفعل الأداتي في مجال الأخلاق والحياة الاجتماعية، حيث يتم تجسيد الإنسانية وأنسنة الانتاجات العقلانية بتطوير الأنساق المعيارية للمجتمعات[2].

تأثير هيغل:

يمثل الحضور الهيغلي في صياغة الدرس النقدي لهابرماس حضوراً مركزياً، أين يعتبر هابرماس هيغل رائداً للخطاب الفلسفي للحداثة نظراً لما جسده مشروع هيغل الفلسفي والذي يتأسس على مبدأ الجدل أين يقيم

[1] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت،من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق،146.

[2] أسون بول لوران، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق،ص110.

هيغل إعجابه بفلسفة الأنوار والمفاهيم المؤسسة له، فإن أهم وأبرز مبدأ قامت عليه فلسفة الأنوار في اعتقاد هيغل يتمثل في مبدأ الحرية الذي نلمسه في الحرية الفردية أو الشخصية، حرية الرأي أو المعارضة، أي النقد وحرية العمل، فلم يعد الإنسان عبداً لها بل تحرر منها عن طريق إرادة العقل والوعي وما يلي ذلك ما هي إلا تمظهر وتجلي لمبدأ الحرية الذاتية، فهيغل يقرن مفهومه لمبدأ الذاتية بالحرية وبالتفكير لأنه يعتبر أن يشكل عظمة الزمن الحديث أي زمنه هوَ هو الاعتراف بمبدأ الحرية [1]، وينصب هابرماس هيغل المرجع والبعد المعياري للحداثة،إذ أن هيغل قد حدد من البدء الضوابط العامة للحداثة بواسطة مشروع النقد.

إن الباحث عن مقدمات الخطاب الفلسفي للحداثة بمنظور هابرماس عليه بالرجوع إلى هيغل وذلك بغية كنه تلك الدلالة للعلاقة الجامعة لين الحداثة و العقلنة والتي تطرح اليوم بوصفها موضع فحصٍ ونقد إن هيغل يستخدم مفهوم الحداثة ضمن سياقات تاريخية بغية الإشارة إلى فترات بعينها كأن يقول الأزمنة الحديثة الأزمنة الجديدة ويقترن مفهوم الذاتية عند هيغل subjectivite بالحرية والتفكير[2]، كما أن أهمية هيغل الفلسفية تتأسس بمنظور هابرماس و تترسخ من خلال أن الاعتبار الذي يحدد فيه هيغل الحداثة مشروعاً للانفتاح والذهاب إلى المستقبل عبر إشراف داخلي تؤسسه الحداثة ذاتها موضحاً هابرماس أن هيغل لم يكن الفيلسوف الأول الذي باتت الحداثة عنده قضية أساسية، وأول ما يظهر في نظريته هو الشكل المفهومي الذي يعيد تأليف الحداثة ووعي العصر والعقلانية[3]

يأخذ هابرماس موقع التجديد والإنبعاث لتراث النقد لمدرسة فرانكفورت،وخاصة ضمن سياق نقد العقل الأداتي وعلى هذا الاعتبار يتشارك هابرماس مع رواد المدرسة ضمن التوجه النقدي،وتحديد ،أين

[1] نور الدين افاية ، الحداثة والتواصل، ص127.
[2] هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ص83.
[3] سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة بيروت لبنان، الطبعة الأولى، .1999.، ص83.

ينطلق هابرماس من أعمال الجيل الأول، وهو يحاول استكمال مشروع المدرسة النقدي وإعادة صياغةٍ لنظريةٍ نقدية أكثر فاعلية و نجاعة من حيث اهتمامها بكافة أبعاد الحياة الاجتماعية وواقع المعيش اليومي للإنسان.

يتأسس مشروع هابرماس النقدي بوصفه مشروعاً تكميلياً لمشروع المدرسة و تجاوزاً له في الحين ذاته، وذلك من خلال انبعاث متجدد لمنهج النقد لكن عبر تقوية واستنهاض مواطن الضعف في ذات النهج،فقد انصب اهتمام هابرماس حول مسار الفرد الليبرالي ملتفتاً إلى البنية الاقتصادية والاجتماعية المؤطرة له وبذلك عمل هابرماس على تجديد مقولة النقد الذي يدعوه نحو تقويض الميتافيزيقا ونبذ آليات التصالح القمعي للفلسفة الوضعية ومساءلة الذات الأنوارية،فإن قيم الأنوار القائمة على مفاهيم التقدم و الانعتاق، تم تحريفها وتغيبها لتحل محلها قيم استهلاكية ضمن مجتمع أصبح الإنسان فيه مقيداً بقيود الإيديولوجية التقنية، هذه الأخيرة يتسع مجالها ليمتد نحو المجال السياسي ضمن النزعة **التكنوقراطية** أين ينشأ تحالف بين المعرفة العملية والساسة العامة نحو غلغلة قيود الهيمنة وتعميمها إن التطور السريع والمذهل للعقل الأداتي توجهه الرئيس هو تكميم الواقع"[1] تسهم هذه الإيديولوجية في إقصاء الذات الفردية وتهميشها وهو الشأن الذي يصوره هابرماس من خلال إيضاحه أن " التكنولوجيا تشكل عائقاً أمام الإنسان من خلال تحويله إلى أداة طيَّعة لخدمة المؤسسات الرسمية من خلال سيطرة الآلة[2].

يفترق هابرماس عن رواد المدرسة من خلال الموقف من الحداثة فبالرغم من الرفض والموقف التشاؤمي لجيل المدرسة الأول،حيث ينكر هابرماس على الصيغة التشاؤمية لرواد المدرسة الأوائل مرجعاً أسباب ذلك إلى تأثير نيتشه على هؤلاء، وهي بذلك تقتصر على فعل النقد دون استشراف الحلول، ووجب تغير النظرة ولإصلاحها عبر استشراف لمفهومٍ جديدٍ للعمل النقدي عبر التأسيس لوعي يمتلك آليات بلوغ الحقيقة، فهابرماس يقف موقفاً تصالحياً وتفاؤلياً تجاه الحداثة، مبرزاً موقفه من أن الحداثة تجسد مشروع ناقص يسر-

[1] أفاية نور الدين،الحداثة والتواصل، ص67.

[2] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت،من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق،ص37.

نحو الاكتمال ، وينبغي العمل على إصلاح وترميم القوانين اللاعقلانية في المجتمع إلى أخرى خاضعة لتأثير العقل الإنساني وعن طريق إبدال العقلانية الأداتية القهرية وإحلال عقلانية تواصلية تقيم التقارب والتفاهم بين ذوات المجتمع الواحد، ويهدف مشروع التواصلي إلى فهمٍ للنظام العقلاني ضمن نسقاً اجتماعي وسياسي لا يهمش أحداً، ضمن أخلاق تواصلية مبنية على اللغة والمعرفة، حيث يرى هابرماس بضرورة تسخير المعرفة لخدمة مصالح وأغراض الإنسان ضمن ما يسميه:بالمصلحة العملية التي بدورها تؤسس فلسفة التأويل وتؤدي إلى التحرر و الانعتاق ومن خلال ما يسميه بالعقلانية النقدية أي العقلانية التحررية وكذا العلوم النقدية[1]،يمتاز أسلوب هابرماس النقدي على من حيث قدرته استيعاب فلسفة يقوم بناء نسقه الفلسفي والسوسيولوجي عبر جمعه لروافد فلسفية عديدة على غرار فلاسفة المدرسة، **هوركهايمر و أدورنو** فقد استحضر هابرماس نقدهما لمشروع الأنوار ضمن مؤلفهما المشترك "جدل التنوير"والذي يعبران فيه عن تلك الانتكاسة والانحراف اللذين أصابا مشروع الأنوار نظراً لعامل النكوص الذي أصاب العقل لما تم توظيفه كأداة لخدمة الإنتاج الصناعي في المجتمعات الرأسمالية وما ترتب عنه من اغترابٍ للذات عن الموضوع، فعقل التحرر والتقدم التنويري قد تحول إلى عقلٍ للسيطرة والقهر،كما يستحضر هابرماس نقدية **ماركيوز** للمجتمعات الغربية من خلال مؤلفه"الإنسان ذو البعد الواحد" إضافة إلى نقدية **بلوخ وكارل ياسبرس**، و **ماكس فيبر** وذالك دليل على سعة الاستيعاب لمشروع هابرماس النقدي من خلال لملمته لروافد فلسفية متعددة المشارب لقد كون هابرماس تأسيسه الفلسفي الضخم بدراسته الموسعة لأصول الفلسفة العالمية بكل تياراتها، لينتهي إلى دراسة استيعابية كاملة للفلسفة الألمانية وتاريخها، ثم لمحاور الموضوعات الأساسية و جوهرها، التي شغلت بنيتها الرئيسية، قارناً دراساته الفلسفية بالإطلاع الموسوعي التخصصي لتيارات علم الاجتماع الكلاسيكي والحديث وبدراسة معمقة لعلم الاقتصاد[2]،

[1] أفاية نور الدين،الحداثة والتواصل، ص48.

[2] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت،من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق،ص80.

بناءاً على ما سبق تتأسس نظرة هابرماس التوفيقية والتجديدية للنظرية النقدية،لتبرز قوة طرحه النقدي الذي يمتلك آليات الاستيعاب الفلسفي ومن حيث قدرته على التجاوز وتأسيس البدائل، وبذلك يتموقع هابرماس بصفته الوريث الشرعي والممثل الثاني لمدرسة فرانكفورت ومشروعها النقدي.

نظرية هابرماس النقدية:

تتبلور وظائف النقد لدى هابرماس بالعودة إلى الفلسفة عينها، التي تنبي وظيفتها المركزية وغايتها الأساسية على فعل النقد، حيث لا ينبغي أن تنفصل عن ممارسته، فالفلسفة مدعوة من طرف هابرماس نحو إعمالٍ لنقدٍ يتسلح بالفاعلية والقوة بحيث يمتلك القدرة على إرساء نقدٍ يجمع بين الفكر النقدي وبين الواقع الاجتماعي هدفه كشف النقاب عن تناقضات الواقع الاجتماعي وإزالتها،كما ويحاول أيضاً إضفاء صفةٍ عقلانية على العالم المعيش تقيم شروطًا تواصلية، فالفلسفة ملزمة بكونها تجسد دور المرآة التي تعكس واقع عصرها وتعبر عن وعيه على الفلسفة أن تفكر في زمنها وتستنتج مفاهيم تتماشى وعصرها عبر مزاوجةٍ بين الفكر والواقع، ويستلهم هابرماس أدوار الفلسفة الجديدة، عبر بناءٍ يؤسسه على قاعدةٍ معرفية شملت ثلاث كتب رئيسية لجيل المدرسة الأول وهي " جدل التنوير" **لهوركهايمر وأدورنو** و "جدل السلب" **لأدورنو** و" الإنسان ذو البعد الواحد" **لماركيوز**،فمن هذا المجموع يستنطق هابرماس نظرتها الفلسفية،أين تتأسس هذه الأخيرة بكونها مدعوة إلى إعمال نوع من الممارسة العقلانية تنتقل من مجال النظر إلى **البراكسيس** " فالعقلانية الحديثة حددت نمطاً جديداً للعلاقة بين النظر والعمل بدءاً بنقد منتجات العقل ذاتها، إنها تحددت كاعترافٍ بحدود العقل النظري الدوغمائي أو المتعالي وهي انتصار للعقل النقدي ضد الفكر الأسطوري[1].

يسعى هابرماس بنظرته التوفيقية والتطويرية لخطاب النظرية النقدية عبر تغذيتها بمشارب واسعة تنقل بينها هابرماس أن يرسم معالم فلسفةٍ ذات اهتمامات متنوعة تنفذ بخطابها إلى المعيش اليومي المحايث لتشكلات

[1] نعيمة الرياحي، فوكو واستئناف المشروع الحداثوي، أوراق فلسفية، العدد 26 القاهرة، 2009-2010، ص111.

بنيته من أطياف المجتمع ككل على اختلافها تنوعها، وهو شأن يصرح به هابرماس؛ إن الرهان بالنسبة لي يتلخص في تأسيس مشروعٍ قد يتفرع في اتجاهاتٍ متعددة.[1]يحمل هابرماس النظرية النقدية على تحليل الظواهر الاجتماعية وأن لا تكتفي بمجرد الوصف للظواهر أو إصدار أحكامٍ قيمية عنها، يعيد هابرماس صياغة مفهوم العمل في النظرية الاجتماعية لدى ماركس، مميزاً بين مفهوم العمل في الذي يعد حاجة إنسانية وبين الفعل التواصلي والتفاعلي، ذلك أن العمل في نظره غير كافٍ لوحده لغرض إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية،وإنما ينبغي تدعيم بعناصر التفاعل الضرورية والقائمة على استثمار عامل اللغة، بغية تنظيمٍ أحسن للحياة الاجتماعية،فلا ينبغي التنكر للعلاقات الإنسانية التي تم إقصاؤها من طرف ماركس بقدر ما يلزم استثمارها وإعادة الاعتبار إليها، ومن هنا تتلبس النظرية النقدية عند هابرماس في نمطها المتجدد بما يصفها هي نظرية بين ذاتية مؤسسة على الكلام خاصةً وأن الإنسان ككائن تاريخي وأنتربولوجي يشار إليه بواسطة الحديث والتكلم الذي يعتبر خاصية مقصورة على النوع البشري دونما غيره[2]، فهابرماس يجزئ عالم المعيش بوصفه مركباً يضم ثقافة ومجتمع وأدوات إنسانية وبفعل التواصل بين الذوات تتم عملية إعادة الإنتاج أين يقدم أولوية الذات الجمعية وفعل التفاعل كبديل عن الذات الفردية، كما يجب للفلسفة أن تتخلى عن الحقيقة بمفهومها المطلق والنابعة عن مفهوم الوعي الذات والمجرد بوصفه آليةً ومعياراً للحقيقة بينما العقل في منظور هابرماس: يملك قدرات محدودة خاصة بمعطيات التجربة وأي دوغمائية في هذا الاتجاه هي غير مبررة عقلياً ولا تجريبياً.[3]

ينطلق أسلوب هابرماس النقدي عند محاولة إرساء دعائم نقدية تتجاوز سلبيات الحداثة وتطرح البدائل لذلك، وهي لا تكتف بالوقوف عند حدود النقد،بخلاف النزعات العدمية، فهو ينتقدها ويرفض التسليم بمواقفها التشاؤمية والتي توضح عجزها عن تقديم البدائل،إن خطأ فلاسفة مابعد الحداثة عائد بالأساس إلى الخلط الذي يقيمه نقدهم للحداثة ما بين جوانبها التحررية وبين جوانبها القمعية، وذلك ما يبرز نزعتهم

[1]: Habermas , théorie de l'agir communicationel, p 09.,

[2] Habermas: la tecnique et la science comme ideologie ,p156.

[3] حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص72.

التشاؤمية إن هؤلاء لا يرفضون وحسب النتائج المنحرفة لعلاقة تموضع الذات، بل أيضاً كل المعاني التي حملتها الذاتية قديماً بوصفها وعداً لم يوفى بعد...إنهم يرفضون بالضبط ما سعت إليه الحداثة التي تبحث ضمن ذاتها عن ضمناتها الخاصة بمفاهيم وعي الذات والتحديد الذاتي[1].

فالذات كما يشير هابرماس عاجزة بمفردها عن فعل الإدراك، فقد اختلفت منذ عصر الأنوار التفسيرات لفلسفة الذات و تمظهرات النزعة الذاتية، فكانت باسم تحرير العقل والبشرية من أسر الأوهام وسيطرة الطبيعة وتارة أخرى كانت باسم تحرير البشرية وانعتاقها من أسر القمع والاستبداد، من هنا فإن المشروع الهابرماسي هو خروج عن سلطة المركزية الذاتية والتقوقع على الذات[2] فكان تاريخ الفكر الإنساني في مستوياته المتعددة سواءً المعرفية أو السياسية أو الاجتماعية لا يخرج عن إطار الذات بوصفها مصدراً للمعرفة ومن هذا المنطلق يعتبر هابرماس أن مشروعه ينزع نحو احتضان الأخر، وبالتالي يتم تهذيب الأنا الغربية بنبذ الأنانية الفردية والعنصرية، وبواسطة فعل التواصل يسعى هابرماس إلى إدراج مقولة التفاعل نحو الثورة على فلسفات الوعي المنغلقة والمجردة فلسفة الوعي هذه تكون قد عبرت عن التاريخ في فلسفتين، لم تحتضنا مفهوم التفاعل بقدر ما احتضنتا مفهوم العمل، وهما الفلسفة الليبرالية والماركسية واللتان تملكان أفقاً موحداً لا يخرج عن دائرة الوعي سواء أكانت فردانية أو كلاينية، وبما أن المقولة المركزية للحداثة هي العقل الذي تتجلى إحدى صوره في مفهوم الحرية، فقدت عمدت كل من الفلسفتين للحديث عن الحرية بمنظارٍ معين ينتهي إلى الفشل في تحديد المعنى الحقيقي لها، فأي قيمة لحرية الاختيار إذا لم تتوخ الوسائل لتحقيق ذلك؟ وأي فائدةٍ ترجى من توفير الوسائل إذا كانت حريتي موجهة وبالتالي فقدان حق الاختيار[3].

يسعى هابرماس نحو بناء فعل تواصلي يتحرر من ثنائية الذات والموضوع نحو فعلٍ تفاعلي يصل الذات بالموضوع قوامه اللغة، وكانت فلسفات الوعي تعتقد بوجود نوعٍ من التماثل والتطابق قائم بين الذات

[1] Habermas:le discours philosophique de la modernité, p 398.

[2] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص959.

[3] حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق،ص13.

والموضوع، وذلك منذ الإعلان الديكارتي لكوجيتو الذات،ثم مروراً بكانط وهيغل وصولاً إلى هوسرل ، مدعين بفلسفتهم امتلاك الحقيقة. حيث تظهر دعوى هوية الذات والموضوع على أنها الفرضية الضرورية لوجود الحقيقة[1]، لقد قوض النسق الفكري قدرات العقل وجعلت منه أداة خاضعة لتحولات التاريخ وصيرورته، في حين أن هابرماس يعتبر أن العقل ليس بإمكانه بناء نظرية خارج الممارسة العملية، أين لا يمكن الحديث عن وجود حقيقة إنسانية مستقلة بذاتها دونما ارتباطها بالمنفعة، وقد أكد هابرماس في مقدمة كتابه << المعرفة والمصلحة>> محاولته لإعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعانية الحديثة، وهذا بناءاً على منطلق قصده المنهجي المتمثل في تحليل ارتباط المعرفة بالمصلحة اعتمادا على رد الاعتبار للتأمل الفلسفي...كحركة فكرية وكفعلٍ فلسفي يعطي العلوم التجريبية قيمتها الإجرائية الحقيقية وللعلوم الاجتماعية مكانتها الفعلية في تقسيم العمل النظري لأن المتتبع لعملية تفكك نظرية المعرفة التي حلت محل نظرية العلم عبر درجات مختلفة من إهمال التفكير، فالوضعية هي نفي للتفكير[2]

نقد الفلسفة الوضعية:

بغية الفاعلية و النجاعة النقدية يسعى هابرماس للبحث ضمن سبل تجديد نظرية المعرفة وتفعيلها، وتترسم المهمة عبر تنقية وإزالة الشوائب والتي ألحقتها العلموية للنزعة الوضعية بنظرية المعرفة،فالنظرية النقدية كما يرسمها هابرماس ليست نظرية تأملية لذلك فإن دورها يتمثل في القيام بمحاكمة نقدية لأساسيات الفلسفة العلموية التي تعتبر المبدأ الأساس للنزعة الوضعية التي سجلت نظرية المعرفة بأدوارها التي تجمع بين ما هو علمي وإيديولوجي، وتنطبع بوهمٍ إيديولوجي وجهاه الوضعية والنزعة التقنية[3]،ويستتبع هابرماس كاشفاً عن حقيقة الوضعية من خلال مقدمة كتابه " المعرفة والمصلحة" قوله إن المتتبع لصيرورة انحلال نظرية المعرفة التي تترك مكانها لنظرية العلم يتخطى مراحل متروكة من التأمل وسوف يساعد اختيار هذا الطريق ثانية من

[1] أسون بول لوران، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق،ص31.

[2] أفاية نور الدين، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص63.

[3] Habermas: connissance et intiérèt-Ed:Gallinard,1976,p101.

منظـور يعـود إلى نقطـة الانطـلاق لاسـتعادة التجربـة المنسـية للتأمـل، و حيـث ننكـر التأمـل تكـون الوضعية"[1]،يتأسس مصطلح العلموية من منطلق كونها تعبير عن عدم وجود صفاء علمي، فالفعل العلمي إما أن يكون مشوباً بشوائب المصلحة، أو موجه من طرف السلطة السياسية وبالتالي يتأسس تصالح بين العلم والتقنية، غير أن هذا الاندماج لن يخلو من الطابع الإيديولوجي لا يتخلى العقل التقني لمنظومة اجتماعية للفعل العقلاني عن مضمونه السياسي، وربما كان العقل التقني ذاته إيديولوجيا[2]،وقد نشأت العلموية نتيجة لنشأة الوضعية التي صاغت نظرية المعرفة بمنظورٍ مغاير بحيث أصبحت نظرية المعرفة ترتبط بما تنجزه العلوم في الواقع عبر إعطاء الأولوية للمنهج التجريبي في دراسة مختلف الظواهر الإنسانية، وهي بذلك تؤمن بقدرتها على تقديم الحلول والإجابة عن كافة الاستفسارات، و العلموية نتاج حداثي يصفها هابرماس أن الحداثة بمقولتها الأساسية وهي العقلانية التي ألغت التصورات القديمة وسمحت للعلم أن يكون البديل باعتباره قوة تضفي المشروعية " ترتبط العقلنة المتقدمة للمجتمع التقدم العلمي والتقني في نظام مؤسساتي بالقدر الذي يخترق فيه كل من العلم والتقنية المجالات المؤسسة للمجتمع وبالتالي تحول المؤسسات ذلتها، وتلغى الشرعيات القديمة الدنيوية، وتنتزع السحر عن صور العالم الموجهة للفعل وعن الموروث الثقافي بكليته، كل ذلك إنما هو الجانب الأخر لعقلانية متناهية للفعل الاجتماعي[3]، يريد هابرماس من هذا المنطلق أن يقطع الطريق أمام انزياح الفلسفة الوضعية التي كانت وراء تأزم الفلسفة، التي يدعوها إلى ضرورة قطع الطريق الكشف عن الترابط الشرعي الوثيق بين المعرفة والمصلحة، إن الوضعية تمارس حالة من الإقصاء العرفي الذي لا يتأسس على اعتبارات علمية أو عقلية فهي تؤسس نوع من الوعي الخاطئ والمؤدلج، في حين أن العلوم التجريبية بمنظور هابرماس لا تملك سوى قيمة تفسيرية محدودة، فليس بمقدورها فهم الظواهر الاجتماعية، وفي ذات الصدد يؤكد هابرماس أن الوضعية نظهر تحديداً في تهيئة فلسفة تأريخ جديدة، وهذه مفارقة لأن المضمون

[1] هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، الطبعة الأولى، كولونيا.ألمانيا 2001، ص07.

[2] هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ص44.

[3] هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا،مصدر سابق، ص44.

العلموي للنظرية الوضعية والتي تكون طبقاً لها معرفة شرعية، ممكنة فقط في نسق العلوم التجريبية[1]، إن مكمن الخطورة الناتجة عن النزعة العلموية كامن وراء نزعتها المتشيئة و الاقصائية فكل ما تتوخاه التجريبية هو أن كل يمكن ملاحظته لا يعدو أن يكون محض أشياء، وتدعي الوضعانية وقوفها ضد الميتافيزيقا إذ تعلن أن القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها في حين تجد نفسها ملزمة بأن تتحرك ضمن التناقضات الميتافيزيقية بين الجوهر والظاهر، وبين كلية العالم والمعرفة المطلقة، بين التنوع المحسوب والمعرفة[2].كما وتدعي الوضعية تحقيقها للموضوعية عبر إقامة الاستقلال بين الذات والموضوع الذي هو معطىً للوعي عن طريق الحواس وأن معيار الصدق وصحة المعرفة كامن في التطابق مع الوجود الواقعي.

يلزم هابرماس الفلسفة بتأدية أدوار محورية ومركزية في عملية المعرفة عن طريق تحرير طاقتها النقدية،فلم تعد للفلسفة القدرة إدعاء الشمولية و الاطلاقية (كانط،هيغل)، فإن أي إقصاءٍ للفلسفة يمثل دعوةً للخروج عن سياق المعرفة النقدية هو دعوة نحو الفوضى والعدمية إنها دعوة للخروج عن سياق العقلانية نحو ألا عقل وفي تحديده لمهمة الفلسفة يقوم بتميزٍ بين وظيفتين بها تتشكلان تبعاً لطبيعة وشكل كل منهما، بين فلسفة تأملية محضة وفلسفة واقعية تفاعلية إن الفلسفة المحضة قد لا تكون ذات معطىً إيجابي فيما لو انحصر الأمر داخل حدودها الذاتية فقط...بيدا أن نمط التفكير الفلسفي بمقدوره الاستمرارية والديمومة بفضل سوسيولوجيا نقدية جدلية تدرس الواقع بعد استخلاص تنظيرات لعناصر التجريدية، وأن أياً من هذه التنظيرات لا يمكن له أن يتحقق إلا وفق طريقة التفكير الفلسفي ...عن طريق وسائل أخرى من البحث في ميدان العلوم الاجتماعية[3]، إن الفلسفة مدعوة للارتباط بالمسألة الاجتماعية وبأوضاع الراهن وأن تتحرر من سماء التأمل والبحث الميتافيزيقي، فالفلسفة هي ارتباط بالمعيش وهي تستنتج مقولاتها بالعودة إلى ذات العالم عبر استنطاق يشمل كافة الأبعاد حيث يتوجب على الفلسفة يضيف هابرماس أن تنتقد المعطيات التي تنتج

[1] هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص 85.

[2] المصدر نفسه، ص95.

[3] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت،من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق،ص92.

عن العلوم المعاصرة نقداً تحليلياً بعد التداخل المفهومي معها وعليها أن تنبثق من الطريق العلمي والعقلاني نفسه في نقدها للعلوم وإلا فإنها ستغدو غير عقلانية ومفرغة من محتواها النقدي[1] ، بذلك يعيد تحوير جديد لوظيفة الفلسفة، من قبل هابرماس تغدو معها ذات وظيفة مركزية تجعل من أقصى غاياتها النهوض بالواقع الاجتماعي.

هابرماس وخطاب الحداثة:

يستعرض هابرماس موقفه من الحداثة، عبر حوارٍ يقيمه مع الفلاسفة المدافعين عنها من جهة، وبين قطب ثانٍ من الفلاسفة الرافضين لذات المشروع الحداثي، ولعل كتابه الأساسي << القول الفلسفي للحداثة >> يبرز هذه الحوارات التي يقمها هابرماس، ومنه يمكن مَوقَعةُ هابرماس ضمن خانةٍ وسط بين الاتجاهين، فهو لا يبيح تأييده المطلق للحداثة وإن بشكل مؤقت،كما لا يعلن رفضه التام للمشروع إلا في مستوياته الإنحرافية الاعقلانية والمتنكرة للعقل، بسبب الانحراف الذي أصاب مشروع الحداثة، من هنا يؤسس موقفه من الحداثة معلناً أنها مشروع ناقص ولم يكتمل بعد، فهو يؤكد على أهمية الحداثة كمشروعٍ إنساني متعدد الأبعاد أين يظهر اهتمام هابرماس البالغ بالحداثة من خلال حواراته وتنقلاته المتعددة عبر الحقول الفلسفية، فهو يشيد بالدرس الفلسفي لماكس فيبر الذي يصفه باعتباره مرجعاً أساسياً للحداثة من خلال ما أضفاه فيبر من تحديد وقراءات على ماهيتها، وتعود جذور الحداثة في منظور هابرماس إلى عصر النهضة الأوربية مع بدية تداول لفظ حديث لأول مرة ثم اتسع الاهتمام بالحداثة عقب أن تحولت إلى موضوع للنقاشات الفلسفية للقرن الثامن عشر، ثم إن الحداثة كمشروع تأخذ وتحدد معياريها من ذاتها. فهي – يشير هابرماس لا تقدر ولا تريد أن تستعير المعايير التي على أساسها تتوجه من مرحلة تاريخية إلى أخرى، إنها مضطرة لأن تستمد

[1] د،علاء طاهر،مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى أدورنو،مرجع سابق،ص 92.

معياريها من ذاتها وبدون استعانة ممكنة فالحداثة لا ترجع إلا إلى ذاتها [1]، فالحداثة تتخذ لدى فيبر أشكالاً مغايرة من حيث الاعتبار الذي يطرحه فيبر في محاولته لعقلنة الحداثة، وأعطاها بعداً غائياً

يرفض هابرماس السمة التشاؤمية والرجعية لخطاب ما بعد الحداثة والرافضة لها مبرزاً اختلافه مع فلاسفة ما بعد الحداثة بداية من نيتشه وصولاً إلى دريدا، وفي السياق ذاته ينتقد هابرماس العقم النقدي للجيل الأول من فلاسفة مدرسة فرانكفورت والذي لم يتعدى حدود النقد بفعل النظرة التشاؤمية والعدمية ،أين يصف هابرماس عمل كلٍ من هوركهايمر وأدو رنو النقدي بكونه لم يتعدى النقد الإيديولوجي فكانت كل محاولة لصياغة نظرية قد حكم عليها بالانزلاق نحو اللامؤسس[2]، و يتجذر الخطاب النقدي عند هابرماس في مواجهة خطاب الرفض عبر تفعيله للعمل النقدي الذي تطلب غايته استنهاض الوعي وإرساء مقوماته التحررية..فانطلاقاً من رغبة هابرماس في جعل النظر الفلسفي أكثر التصاقا بواقعه وأكثر نقدية في عالم تنتصر فيه النزعات الوضعانية و الذرائعية ويتم فيه إقصاء كل فكرٍ نقدي،أراد هابرماس إعادة بناء النظرية النقدية بشكلٍ يجعلها تستجيب أكثر للمعطيات الجديدة [3].

في مقابل موقفه الرافض للخطاب الما بعد حداثي يعلن دعمه للحداثة معتبراً أنه من الخطأ الاعتقاد أو الحكم على المشروع الأنواري(الحداثي) بالفشل أو الانجاعة، في حين أنه مشروع ناجح ذو فاعلية ما إن تمت تسويته وتصحيح مساره وتقويمه وتتأسس دافعية هابرماس عن الحداثة عبر فهمنة جديدة لها تستدعي تنظرية نقدية تواصلية la théorie de l'agir commination أي عبر الانتقال والتحول من العقل الأداتي إلى العقل التواصلي، وتنبني العقلانية التواصلية على آليات وقواعد قائمة على فعل اللغة والتفاهم وذالك بغية تأسيس بناء اجتماعي مدني وسياسي ضمن عقلانية تراعي النزعة الإنسانية وتعمل على إشاعة الديمقراطية

[1] هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ص10.

[2] Jurgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité-trad Clnristian Bouchindhomme –Raian Rechlitz –ed. Gallimard- paris- 1988-p153.

[3] سالم يافوت، هابرماس ومسألة التقنية،- فكر ونقد- العدد الأول، 1997،ص39.

ضمن مؤسسات الدولة والمجتمع ضمن فاعلية تواصلية، أين تتوائم النظرية النقدية مع متطلبات الواقع، فبدلاً من التخلي عن الحداثة وإقصائها يلوم الوقوف على مسارها وتنقيته من الشوائب وكذا الحرص على تصحيح أخطائها وتفادي ما أخفقت فيه، وفي ذات السياق حاول هابرماس إزالة تلك الفجوة بين العلم والتقنية وإصلاح العلاقة بينهما ومن ثم نزع غطاء الإيديولوجية ففي النهاية ترابط العلم – التقنية بالإيديولوجية ليس يعني مطلقاً رفضها أو التنكر لقيمتها، على هذا الأساس نجد أن هابرماس ينتقد العقلانية كإفرازٍ حداثي محدداً الإطار الذي للعقل العمل على مساره والسير وفقه توخياً للانحراف إلى حدود اللاعقل ولعل التقدم العلمي والرفاهية أتاحها هذا التقدم، فهابرماس يربط الحداثة بأبرز سماتها وهي العقلنة ثم يصف الحداثة معتبراً أنها تمثل مصطلح يقصد من خلاله اجتماع جملة من العناصر التي تتضافر فيما بينها ويقصد بها تثمين الموارد وتدعيمها، وتنمية القوى المنتجة كما تعني وضع أنظمة سياسية مركزية وتكون الهويات الوطنية وتعمل على تنمية حقوق المشاركة في الحياة السياسية وفي أشكال الحياة المدنية العامة[1].

يعتقد هابرماس أن ماركس يعتمد على ربط الممارسة الاجتماعية بناءا على أن الممارسة الاجتماعية تنمو ضمن أبعاد الزمن التاريخي والتغير الاجتماعي، فمضمون العمل الماركسي يستسيغ طبيعته من جوانب ثلاث وهي: 1- الطبيعة المعاشة التي تحياها الذوات.2- الطبيعة الموضوعية. 3- الطبيعة المقترحة في العمل والمرتبطة به.

ولمحاولة إعادة صياغة مضمون الحداثة وتحديد معياريتها يؤكد هابرماس على ضرورة تحديد مضمون الذاتية ومعياريتها فالعقل المتمركز على الذات ينتج تجريدات تقسم الكلية الأخلاقية إلى قسمين وبالرغم من ذلك فإن التفكير الذاتي وحده افتراضي، إن بإمكانه تحديد ذاته بوصفه قوة مصالحة والذي تبني ذلك هو فلسفة البراكسيس، ومن خلال هذا فإن المضمون المعياري للحداثة لا يمكنه استباق الأدوات المفهومية التي تسمح بتشخيص الأزمة أو تجاوزها [2]، وتتحدد النظرية الاجتماعية لهابرماس بارتباطها مع العالم المعيش الذي يشتمل

[1] Jurgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité, optic, p03.

[2] ، سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 86.

المجتمع، والأفراد وكذا أبعاده الثقافية وفقاً لذلك فإن المضمون المعياري للحداثة يتحدد وفقاً لذلك لإعتبارين أو إرادتين تتحركان في المجتمع، وهما إرادة التحرر والنزوع نحو السعادة وإرادة السلطة والإنتاج، وتقابل هذين الإرادتين داخل المجتمع هو ما يميز الحداثة، ومن هنا فإن هابرماس يؤكد على ضرورة التفاهم والاتفاق والتواصل الجمعي بين الذوات كمعايير ينبغي أن تسود الحداثة.

إن الحداثة تتميز بكونها تمتلك وعيها الذاتي ووعيها بالزمن، فهي تمثل مرحلة تاريخية وحضارية جديدة، وهذا الوعي هو مصدر معياريتها وقيمها، ويؤسس هابرماس دفاعه عن الحداثة من خلال تقده للتيارات الفلسفية المعاصرة له، والتي لم تلتفت إلى مسألة الوعي الإنساني الفردي والجماعي، ومنه كان دور الحداثة وأهميتها منوطة عند هابرماس بالدفاع عن الوعي الاجتماعي وتحريره، ففي النهاية الحداثة تؤسس وجودها بوصفها مشروعاً نحو الاكتمال، هذا الاكتمال لن يتم إلا عبر التخلص من التمركزات و الهانات التي أصابتها والحداثة تمتلك قدرتها على التحديد الداخلي لبنيتها.

نقد سؤال التقنية:

يرى هابرماس بوجود رابط وثيق الصلة بين التقنية والعقلانية الأداتية معتبراً أن الأولى نتاج للثانية،بينما تتحول التقنية إلى إيديولوجيا سائدة ومسيطرة معتبراً أن هذه الأخيرة كامنة ضمن أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث حيث ينظر هذا الأسلوب ينظر إلى الطبيعة ويتعامل معها بوصفها مجالاً للوسائط ومادة للتحكم، إن مفهوم العقل الأداتي يتفق كما يبرز هابرماس مع مفهوم العقل التقني أين تغدو التقنية إيديولوجيا تعكس مشروعاً للسيطرة على الطبيعة وكذا على الواقع الاجتماعي الإنساني موضحاً أن العلم والتقنية قد تعاظماً إلى درجة أصبحا معهما قوى إنتاجية ويسعى إلى تحليل عوامل التلاؤم بين نتائج العلمية وإيديولوجية ضعيفة، إن هابرماس يدعو الفلسفة في إجراءاتها النقدية إلى ضرورة أن تدمج العلوم الاجتماعية والأفق السياسي للنقد، يقف هابرماس على وجود علاقة بين المعرفة والمصلحة، في سياق تتسع فيه

الحداثة التقنية وتمتد في نطاق مفتوح الأفق ،مما يعكس نزعة الوفاق والتصالح بين المعرفة والسلطة ، بين الفكر ومختلف المصالح التي ينبني عليها المجتمع الحديث بل في زمنٍ أصبحت فيه التقنية والعلم..ليس فقط القوة المنتجة الأولى التي توفر شروط وجودٍ سالم ومطمئن ولكنها غدت شكلاً جديداً من الإيديولوجية تضفي الشرعية على العنف الإداري[1].

تشير التقنية إلى دوافع السيطرة والناتجة عن الرغبة في السيطرة على الطبيعة، التي دعت إليها عقلانية الحداثة، فهي لم تعد تشير إلى السيطرة على الطبيعة وحسب وإنما تعدت ذلك نحو السيطرة على الإنسان ذاته لينقلب بذلك دوره من الموجِه إلى الموجَه، فمصطلح الأداتية عند هابرماس مضمونين إثنين، حيث يحمل أحدهما أسلوباً لرؤية العالم، والمضمون الثاني يمثل أسلوباً لرؤية المعرفة النظرية [2]،يستشف هابرماس البحث ضمن مضامين التقنية والكشف عن الوهم التقني ومضمونه، ذلك أن التكنولوجيا تضفي على الأشياء صفة الأدوات وتحولها إلى مجرد وسائل فتصبح بذالك مجرد وسائل لتكون عائقاً أمام التحرر إذ يتحول الإنسان ذاته إلى أداة [3]، فالتقنية مشروع تاريخي واجتماعي يعكس توجهات وإرادة المجتمعات و المصالح المسيطرة أن تفعله بالبشر و بالأشياء ومنه هنا تطلب ضرورة البحث عن مضامين الهيمنة للنزعة التقنية فهذه الأخيرة كما يعترف بها هابرماس قد أطبقت على العالم المعيش واستفردت به من جميع الجهات، فهو يقر بأننا نعيش عصر الرأسمالية المتقدمة القائمة على التقنية بل إن شرعيتها أصبحت مستمدة منها فلا سبيل إذاً إلى الهروب منها إلى جداريات الماضي وأطلاله [4]، وتبدو قوة التقنية وصلابتها من حيث قدرتها على النفوذ والاستمرارية، فهي تمتلك القدرة على افتكاك شرعيتها، حيث أنها تختلف عن الإيديولوجيات التقليدية من أجل تبرير شرعيتها كما أنها تتصف ببعدها العالمي والعابر للحدود إنها قوة تتأسس معها إذ هي قوة سيطرة

[1] نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص 154.
[2] هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإديولوجيا، ص47.
[3] هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإديولوجيا، مصدر سابق، ص 48.
[4] نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مرجع سابق،ص 107.

ناشئة ضمن ماهيتها فقد استطاعت أن تخلق مصالح مرتبطة بوجودها بين جميع الطبقات والشرائح المختلفة، بل اخترقت حدود الجغرافيا والأمم، جميع حدود الطبقات والدول وحدود الأديان والمعتقدات والإيديولوجيات [1]، تتلبس التقنية بلباس الإيديولوجية بفضل ارتباطها بالعلم حيث يجسد تلاحمها من إيديولوجية، فقد تحول العلم في زمن الحداثة إلى قوة إنتاج ذات وظائف تعددية، ما يخول له أن يكون قوة ايديولجية تمنح المشروعية للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث المؤسس على عقلانية تقنية وقد حاول هابرماس ضمن نصه الأساسي الذي خصصه للتقنية ضمن كتابه **"التقنية و العلم كإيديولوجية"**أن يستأنف أبرز أطروحة دافع عنها ماركيوز ويناقشها ألا وهي الاعتقاد بأن التكنولوجية تضفي على الأشياء صفة الأدوات[2].

يزداد تنامي التقنية كنزعة في المجمعات الغربية وتنزاح في مناح متصاعدة ليمتد مداها ويبلغ كافة مؤسسات المجتمع وأبنيته أين تفقد هذه المؤسسات ماهيتها المُشكلة ووظائفها فيغدو بذاك منطقها الوحيد تكريس الإنتاجية التي تتموضع فوق كل مصلحة، وكل عقلانية تكنولوجية تتضمن قوة سيطرة داخلها تخضع كافة الأبعاد إلى أبعادٍ شيئية،وتغيب أبعاد الإنسان وقيمه الوجودية و التحررية ، ففي المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعياً تتجه السيطرة إلى أن تفقد طابعها القمعي الهيمني لتتحول إلى نوعٍ من السيطرة المعقلنة من دون أن تتخلى مع ذالك عن طابعها السياسي أو تفقده [3]، تتحول آليات القمع المعاصرة إلى نوعٍ مغاير من تجلياتها أين يخضع الأفراد من خلالها إلى إنزياحاتها عبر الاندماج في سلطة الإنتاج والتوزيع، ومنه فإنه يتولد شكل من السيطرة يتخذ صفة الشمولية التي تضفي من خلالها التكنولوجيات المعاصرة صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان وعلى ما يتلاقاه من ضغوط و إكراهات التقنية التي توهم الإنسان باكتساب حريات أوسع، فإن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام وإنما هي تحميها بالأفق الأداتي الوسائلي لنزعة العقل

[1] نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص 107.
[2] هابرماس يورغن، الأخلاق والتواصل، ص76.
[3] سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق ، ص 94.

الذي يقود إلى مجتمع كلياني مستبد وقد أضيفت عليه الصفة العقلانية [1]، إن أشكال الهيمنة الجديدة تتوالد بفعل الدور والمكانة التي ينالها العلم بوصفه قوة إنتاجية، وبالتالي فإن إعادة استنطاق مدلولات الهيمنة داخل التقنية أمر مطلوب من أجل كشف ألا منطوق فيها وتميز الأبعاد العقلية من ألاعقلانية فيها.

- **نقد النزعة الوضعية:**

يتحرر الخطاب النقدي عند هابرماس من النزعة الوضعية مبدياً عداءه الشديد لنزعتها المحافظة والمتصالحة مع الإطار اللاعقلاني للسيطرة التقنية في اتحادها مع العلم، وفي إقصائها الاواعي لحدود التأمل الفلسفي والتفاتها المبالغ نحو الواقع وحدود المعرفة العلمية،وفي هذا السياق يتشارك هابرماس نقده للوضعية كفلسفة مع سلفه الأول ومن سبقهم تأثراً بعد نقدها لدى هوسرل وهايدغر بوصفها نزعة تصالحية مع أوضاع القهر والتأزم، إن التقنية لا تؤسس استقلاليتها خارج الحسابات السياسية ومنه فإن الوضعية تقيم دعماً إيديولوجياً لاستمرارية الحداثة التقنية، فقد وجب الالتفات إلى الوضعية وإثبات تهافتها كسبيلٍ نحو إلغاء النزعة التقنية التي تحيل كل من المعرفة العلمية والتقنية إيديولوجية، يذهب هابرماس إلى أن ما جعل من العلم قوة إنتاج ذات شأن في المجتمع المعاصر المتقدم، ارتباطه بالتقنية والصناعة الحربية والتصنيع المدني والتسير الإداري وعملية صنع القرار واتخاذه وهذا ما جعل العلم يتعرض لعملية تسيس هو والتقنية، مثلما جعل السياسة تتعرض لعملية علمنة، فلقد أصبح التقدم العلمي والتقني المحرك الحقيقي لتوسع قوى الإنتاج، مما كرس الأطروحات الوضعانية التي تصب جميعاً في مماثلة المعرفة بالعلم ومماهتها به [2]، تُلبس الوضعية لباس الشرعية على تلك الممارسات الاعقلانية للنظام السياسي والاجتماعي القائم على العقلانية التقنية تحت ذريعة النجاعة، ولهذا الأساس دعى هابرماس إلى إعادة إحياءٍ للنظر الفلسفي المناهض للوضعية والتأسيس لسؤالٍ إبستيمولوجي يُثبت القيمة المعرفية للعلم خالٍ من الإيديولوجية.

[1] سالم يافوت ، سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، مرجع سابق ص95.

[2] المرجع نفسه ص 101.

في سبيل إرساء وإضفاء الفاعلية النقدية يحاول هابرماس البحث ضمن سبل تجديد نظرية المعرفة وتفعيلها، وترتسم المهمة عبر تنقية و إزالة الشوائب والتي ألحقتها العلموية للنزعة الوضعية بنظرية المعرفة،فالنظرية النقدية كما يرسمها هابرماس ليست نظرية تأملية لذلك فإن دورها يتمثل في القيام بمحاكمة نقدية لأساسيات الفلسفة العلموية التي تعتبر المبدأ الأساس للنزعة الوضعية التي سجلت نظرية المعرفة بأدوارها التي تجمع بين ما هو علمي وإيديولوجي، وتنطبع بوهمٍ إيديولوجي وجهاه الوضعية والنزعة التقنية[1]،ويستتبع هابرماس كاشفاً عن حقيقة الوضعية من خلال مقدمة كتابه **" المعرفة والمصلحة"** قوله " إن المتتبع لصيرورة انحلال نظرية المعرفة التي تترك مكانها لنظرية العلم يتخطى مراحل متروكة من التأمل وسوف يساعد اختيار هذا الطريق ثانية من منظور يعود إلى نقطة الانطلاق لاستعادة التجربة المنسية للتأمل، و حيث ننكر التأمل تكون الوضعية[2]،يتأسس مصطلح العلموية من منطلق كونها تعبير عن عدم وجود صفاء علمي، فالفعل العلمي إما أن يكون مشوباً بشوائب المصلحة، أو موجه من طرف السلطة السياسية وبالتالي يتأسس تصالح بين العلم والتقنية، غير أن هذا الاندماج لن يخلو من الطابع الإيديولوجي" لا يتخلى العقل التقني لمنظومة اجتماعية للفعل العقلاني عن مضمونه السياسي، وربما كان العقل التقني ذاته إيديولوجيا[3]،وقد نشأت العلموية نتيجة لنشأة الوضعية التي صاغت نظرية المعرفة بمنظورٍ مغاير بحيث أصبحت نظرية المعرفة ترتبط بما تنجزه العلوم في الواقع عبر إعطاء الأولوية للمنهج التجريبي في دراسة مختلف الظواهر الإنسانية، وهي بذلك تؤمن بقدرتها على تقديم الحلول والإجابة عن كافة الاستفسارات، والعلموية نتاج حداثي يصفها هابرماس أن الحداثة بمقولتها الأساسية وهي العقلانية التي ألغت التصورات القديمة وسمحت للعلم أن يكون البديل باعتباره قوة تضفي المشروعية ترتبط العقلنة المتقدمة للمجتمع بمأسسة التقدم العلمي والتقني بالقدر الذي يخترق فيه كل من العلم والتقنية المجالات المؤسساتية للمجتمع وبالتالي تحول المؤسسات ذلتها، وتلغى

---

[1] Jurgen Habermas: connissance et intiérèt –Ed : Gallinard , 1976,p101

[2] هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، الطبعة الأولى، كولونيا.ألمانيا 2001، ص07.

[3] هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا ألمانيا، 2003. ص44.

الشرعيات القديمة الدنيوية، وتنتزع السحر عن صور العالم الموجهة للفعل وعن الموروث الثقافي بكليته، كل ذلك إنما هو الجانب الأخر لعقلانية متناهية للفعل الاجتماعي[1]، يريد هابرماس من هذا المنطلق أن يقطع الطريق أمام انزياح الفلسفة الوضعية التي كانت وراء تأزم الفلسفة، التي يدعوها إلى ضرورة قطع الطريق الكشف عن الترابط الشرعي الوثيق بين المعرفة والمصلحة.

إن الوضعية تمارس حالة من الإقصاء العرفي الذي لا يتأسس على اعتبارات علمية أو عقلية فهي تؤسس نوع من الوعي الخاطئ والمؤدلج، في حين أن العلوم التجريبية بمنظور هابرماس لا تملك سوى قيمة تفسيرية محدودة، فليس بمقدورها فهم الظواهر الاجتماعية، وفي ذات الصدد يؤكد هابرماس أن الوضعية نظهر تحديداً في تهيئة فلسفة تأريخ جديدة، وهذه مفارقة لأن المضمون العلموي للنظرية الوضعية والتي تكون طبقاً لها معرفة شرعية، ممكنة فقط في نسق العلوم التجريبية[2]، إن مكمن الخطورة الناتجة عن النزعة العلموية كامن وراء نزعتها المتشيئة والإقصائية فكل ما تتوخاه التجريبية هو أن كل يمكن ملاحظته لا يعدو أن يكون محض أشياء، وتدعي الوضعانية وقوفها ضد الميتافيزيقا إذ تعلن أن القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها في حين تجد نفسها ملزمة بأن تتحرك ضمن التناقضات الميتافيزيقية بين الجوهر والظاهر، وبين كلية العالم والمعرفة المطلقة، بين التنوع المحسوب والمعرفة[3].كما وتدعي الوضعية تحقيقها للموضوعية عبر إقامة الاستقلال بين الذات والموضوع الذي هو معطىً للوعي عن طريق الحواس وأن معيار الصدق وصحة المعرفة كامن في التطابق مع الوجود الواقعي.

يلزم هابرماس الفلسفة بتأدية أدوار محورية ومركزية في عملية المعرفة عن طريق تحرير طاقتها النقدية،فلم تعد للفلسفة القدرة إدعاء الشمولية والإطلاقية (كانط،هيغل)، فإن أي إقصاءٍ للفلسفة يمثل دعوةً للخروج

[1] هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، المصدر نفسه، ص44.

[2] هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص 85.

[3] المصدر نفسه، ص95.

عن سياق المعرفة النقدية هو دعوة نحو الفوضى والعدمية إنها دعوة للخروج عن سياق العقلانية نحو ألا عقل وفي تحديده لمهمة الفلسفة يقوم بتميزٍ بين وظيفتين بها تتشكلان تبعاً لطبيعة وشكل كل منهما، بين فلسفة تأملية محضة وفلسفة واقعية تفاعلية إن الفلسفة المحضة قد لا تكون ذات معطىً إيجابي فيما لو انحصر الأمر داخل حدودها الذاتية فقط...بيدا أن نمط التفكير الفلسفي بمقدوره الاستمرارية والديمومة بفضل سوسيولوجيا نقدية جدلية تدرس الواقع بعد استخلاص تنظيرات لعناصر التجريدية، وأن أياً من هذه التنظيرات لا يمكن له أن يتحقق إلا وفق طريقة التفكير الفلسفي ...عن طريق وسائل أخرى من البحث في ميدان العلوم الاجتماعية[1]، إن الفلسفة مدعوة للارتباط بالمسألة الاجتماعية وبأوضاع الراهن وأن تتحرر من سماء التأمل والبحث الميتافيزيقي، فالفلسفة هي ارتباط بالمعيش وهي تستنتج مقولاتها بالعودة إلى ذات العالم عبر استنطاق يشمل كافة الأبعاد حيث " يتوجب على الفلسفة – يضيف هابرماس أن تنتقد المعطيات التي تنتج عن العلوم المعاصرة نقداً تحليلياً بعد التداخل المفهومي معها وعليها أن تنبثق من الطريق العلمي والعقلاني نفسه في نقدها للعلوم وإلا فإنها ستغدو غير عقلانية ومفرغة من محتواها النقدي[2] ، بذلك يعيد تحوير جديد لوظيفة الفلسفة، من قبل هابرماس تغدو معها ذات وظيفة مركزية تجعل من أقصى غاياتها النهوض بالواقع الاجتماعي.

يعترف هابرماس ضمنياً بقيامِ علاقة مؤسسة تجمع المعرفة والمصلحة متجلياً ذلك ضمن تلك الدوافع والغايات المتوخاة من المعرفة وانطلاقا من هذا التحديد، يصف هابرماس ثلاث مصالح ترتبط بثلاث أصناف من العلوم وهي: 1- علوم تجريبة تحليلية:وتتضمن مصلحة معرفية تقنية Sciences empirico analytiques.

2- علوم تاريخية هيرمينوطيقية: وهي التي تتضمن مصلحة علمية .historico herméneutiques

Sciences 3- علوم نقدية: Sciences crtiques. الأولى أداتية وهي التي تنظم العلوم التجريبية وتتحدد

[1] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت،من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق،ص92.

[2] المرجع نفسه، ص 92.

هذه العلوم انطلاقا من كونها قابلة للاستغلال التقني، أما الثانية فمجالها يتضمن التواصل بين البشر- وحقلها العلوم التاريخية والتأويلية التي تنطلق من فهم المعنى وتأويل النصوص والخطابات، أما الثالثة فإنها تتضمن مصالح من أجل التحرر ومجالها العلوم الاجتماعية النقدية،" فالمصلحة من أجل الانعتاق توفر الإطار والمرجعيات للفرضيات النقدية باعتبار أن التأمل النقدي يحرر الذات من سلطة الأصنام والأوهام وقوى الجمود[1] ففي المصلحة التحررية تجد الفلسفة مكانتها والتي يدعوها هابرماس إلى ضرورة التصدي لكافة أشكال الهيمنة التقنية التي تشيئ البعد الإنساني وتعمل على تحويله إلى سلعة، فعللا الفلسفة أيضاً أن تنشئ حوار مع أبنية المجتمع وأطرفه المؤسسة له والرقي بالواقع الاجتماعي، كما أن الفلسفة مدعوة لدى هابرماس إلى إعمال نقدٍ يوجه النشاط العلمي والتقني وتنظيمها، فإن مجمل المسائل الحاسمة المتعلقة بتطور المجتمع الصناعي المتقدم لم تعد إلا شأناً من شؤون التحليل التجريبي والتحكم التقني،و أنها تخرج عن نطاق أي جهدٍ لعقلنتها وذلك بسب خضوعها لقرارات اعتباطية أو لاكتفائها بضبط ذاتي تلقائي "[2]،ويعمل النقد الفلسفي على إزالة الغطاء المؤدلج للممارسات التكنوقراطية التي تتكئ على قاعدة تحركها النزعة العلموية وتدعمها، ثم إن النقد الفلسفي مدعو نحو توسعة نشاطه بإجراء حورات مع مختلف العلوم العملية والاجتماعية متجاوزاً بذلك النظرة الشمولية و الاقصائية للوضعانية فإذا قدر لفلسفةٍ لا يطرح بشأنها السؤال: ما الفائدة من الفلسفة أن توجد فلن تكون إلا فلسفة غير علموية حول العلم ؟[3]، لا تتنامى القيمة الفلسفية إلا من خلال الممارسة السياسية، ذلك أن مستقبلها مرهون بالممارسة السياسية وما دامت الفلسفة شكلاً من أشكال التفكير النقدي فالمهمة الأكثر نبلاً التي تسند لها تتمثل في إعمال نقدٍ جذري للنزعة الموضوعاتية بكافة أشكالها ومحاربة ما تكتنفه من استقلالية إيديولوجية، إن مراهنة هابرماس على الفعل النقدي جعلته يقوم بإقصاء كافة النزاعة التي تكبت

[1] سالم يافوت سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر.،مرجع سابق ص 104.

[2] هابرماس يورغن، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت 1995، ص 43.

[3] هابرماس يورغن، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، مصدر سابق، 45.

السؤال النقدي وفي مقدمتها النزعة الوضعية التي تطرح العلم بوصفه النشاط الوحيد القادر على إضفاء المعاني، ومنه فإن الفعل النقدي يكون على رأس أولويات البحث الفلسفي.

نقد العقلانية الأداتية: يستعرض نقد هابرماس في قرائته للحداثة محاولة الوقوف عند المضامين السلبية لمشروع الحداثي الغربي، أين اتسمت نظريته في النقد بروح تجديدية وأكثر انفتاحا عن سابقيه من فلاسفة المدرسة،حيث يستهدف تجاوز نزعتهم النقدية المتشائمة والعدمية ،وذلك ماجعله أيضا يرفض خطاب ما بعد الحداثة، في نزعتها التجاوزية ودعوتها للقطيعة، ولذلك نجد هابرماس يتبنى طرحاً محافظاً في نبرته متأنياً في أحكامه من الحداثة ومآلاتها، فهابرماس بنظرة انتقائية لا يرفض الحداثة كمكسب أول،بينما يرفض على مفرزاتها السلبية وبالأخص نزعتها الأداتية،والا عقلانية المفرطة الناتجة عن التوظيف الخاطئ والاواعي للعقل؛ فبالرغم من عدم تنكره لصورة العقل الأداتية والنفعية التي أضفت مكاسب للإنسانية ليس بالإمكان التخلي عنها، وهي تقود مسار الإنسانية نحو التطور والنماء في كافة أصعدته الحضارية، فالعقلنة لدى هابرمس تشير إلى ذلك الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات تكون قادرة على الكلام والعمل واكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ، إن انقلاب هابرماس يمس بالأساس مظاهر التقنية والاوعي الناتجة عن العقل الأنواري والقائمة على قواعد الحساب والتكميم كما يعتبرها هابرماس الفعل الغائي يجعل الإنسان يختار مجموعة من الوسائل والأدوات التي تحقق النجاح قصد تحقيق غاية معينة فالمركزية الغربية تركز على العقلانية الأداتية المتشبعة بالبعد الغائي، تقصي الأبعاد الأخلاقية والقيمية والتي تشكل معاني التواصل بين ذوات المجتمع، ومن هنا فإن مشكلة الحداثة بمنظور هابرماس عقلانية أداتيه تجاوزت كافة الحدود إن ماهو نموذج بالنسبة لهذه العقلانية لا تكمن في علاقة الذات المنفردة مع العالم الموضوعي القابل للتجسيد والاستعمال، بل ماهو نموذج هو العلاقة التداولية التي يقيمها الناس القادرين على الكلام، وعلى الفاعلية حينما يتفاهمون بينهم حول شيءٍ معين[1].

[1]: Habermas théorie de l'agir communicationel,op cit p395.

يؤسس هابرماس محاولته نحو إعادة بناء العقلانية الغربية، ذلك أن الحداثة الغربية قد ارتبطت بمبدأ الذاتية والعقلنة التي تعد السمة الملازمة لها، أي بمعنى إخضاع كل شيئ لقدرة العقل ومحكه، والتي هي بحث مستمر عن الأسباب والعلل، ومن ثمة ارتباط مبدأ العلة أو السببية بمبدأ العقل وهنا يصبح كل من الواقع الطبيعي والواقع التاريخي معقولاً وعقلانياً بالنسبة للذات وهكذا يصبح كل شيئ محكوماً من طرف العقل[1] فالأداتية بسيادتها للأنظمة والتسير المؤسساتي، إنما تشكل شكلاً من أنظمة السيطرة، فالحداثة بإرسائها للعقلانية الأداتية تؤسس نزوعاً نحو السيطرة على الطبيعة عبر استعانة مفرطة ولا واعية بالتقنية، فهي تمتلك بذاك إرادة للسيطرة والهيمنة، وقد جسد ذالك وخلق دوافع لدى مجتمع ما بعد الحداثة، تضع المشروع الحداثي موضع تساؤل نقدي يحمل غدانة ورفض مطلقاً للنوازع الاعقلانية .

النقد من النزعة الأداتية إلى التواصلية:

ينطلق مشروع هابرماس النقدي على محاولة تأسيس فعلٍ نقدي تجاوزي يقصي- مظاهر الأزمة نقد تصالحي لا يرفض المكتسبات الحداثية بقدر ما يعمد إلى استكمال مسار الحداثة عبر إصلاح تصدعاتها وتقويتها، ومنه كان السبيل للانفلات من هيمنة الأداتية مرتبطة بتأسيس فعل بديل عنها وهو ما يحدده هابرماس في المشروع التواصلي، ويعتبر مفهوم العقل الأداتي أبرز المفاهيم التي هاجمها هابرماس بفعل المكانة المركزية التي تتبوائها في الفكر الغربي أين يقيم هابرماس تميزاً بين العقل العقلين مبرزاً اختلافهما، بانياً أولويته النقدية على العقل التواصلي الذي يتأسس كاجتيازٍ لحدود العقل الأداتي Instrumental raison ومتحرراً من سلطته فالعقل الأداتي كما يشير هابرماس يتضمن أسلوباً اختزاليا وهو مفهوم تناولته العديد من الفلاسفة ومارس الحضور ضمن مشاريعهم النقدية (هوركهايمر، أدورنو ، ماركيوز).

[1] Habermas théorie de l'agir communicationel,op.:p22.

إن العقل الأداتي عقل يستمد ماهيته وأسسه من القواعد التقنية القائمة على معرفة تجريبية، وهو يبرز ظاهرة التمركز والانشغال بالميادين العلمية ويبين هابرماس أن حركة التطور العلمي في عصر الأنوار قد أدت إلى ظهور هذا العقل ويوضح الأسس التي أدت لظهور العقل الأداتي، ومنها الأليات التي وضعها وأرساها النظام الحديث أو بالأحرى المجتمع الحديث [1] . إن سلبية العقل الأداتي تصتصاغ من خلال وظيفته الاختزالية التي يعملها في حق كل من الإنسان والطبيعة، فهو ينظر إلى الواقع والإنسان بوصفها أشياء محددة تقاس بالمعايير الحسابية والكمية، ولابد من نقد هذا العقل عبر تغيير معطياته التجريدية للأشياء، كما أن العقل الأداتي يحكمه مبدأ الشمولية، حيث يخضع أبعاداً متعددة لسلطته، فهو يدمج إلى جانب البعد العلمي الأبعاد الأخلاقية والجمالية، فالبعد الأداتي مقدم على الأبعاد الأخرى، ذلك أن العقل الأداتي هو نتاج انشطار واغتصاب، أي نتاج صيرورة اجتماعية فقد وصفها أدورنو وهوركهايمر وفوكو بأنها صيرورة الذاتية بوصفها تتجاوز قواها وتتشيئ[2]، وبناءاً على هذه الاعتبارات كان العقل الأداتي تعبير واضح عن الدور المركزي والمحوري الذي جسده تأثير هذا العقل في المجتمعات الغربية المعاصرة (الرأسمالية).

العقل النقدي عقل تواصلي :

يرسم المشروع النقدي لهابرماس في أفقه نظرة تصالحية وأكثر تفاؤلا عن نظيراتها لدى جيل سلفه المؤسس تأسيس منطلقات تجديدية أكثر انفتاحاً بنظرة مختلفة يقوم فيها النقد بأدوار تاريخية لا تنحصر ضمن زاوية النقد السالب ونزعة الرفض العدمي وإنما نحو نزعة تصالحية ترميمية للحداثة كمشروع يستدعي الحفاظ عليه وتثمين محطاته المضيئة وتجاوز نقاط التصدع والتهالك فيه تقويماً لمساره حفاظاً على استمرارية الحداثة وكدفاعٍ عن المشروع واستكمالاً له ينشد هابرماس صياغة نظرية في الحداثة متنامية الأهداف، تكون أكثر نجاعة وفاعلية، بحيث تبتعد بنقدها عن النظريات المثالية والطوباوية، إن العقل التواصلي هو عقل تحرري

[1] سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق،ص 133.
[2] هابرماس يورغن،القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص482.

يتأسس كنقد للعقل القائم على آليات تداولية للغة ويستعين هابرماس في بناء نظريته في العقل التواصلي عبر الاستعانة بموارد مختلفة أهمها الدارسات الاجتماعية (لهنتر ميد) والنظرية اللغوية لفيتغينشتاين وبخاصة فكرة أن اللغة مبدأ العقل[1].

وفي تعريفه للتواصل ينقلنا هابرماس إلى تعريف جان كازانوف Jean Cazaneuve فيعرفه لأنه " جعل الشيء مشتركاً Commun أي الانتقال من حالة فردية إلى حالة جماعية أو اجتماعية عبر الفعل الأزمة " اتصل الذي يتضمن من بين ما يتضمن الإخبار الإبلاغ والتخاطب كما يقوم بنقل الرسائل والرموز المحملة بالدلالات والمليئة بالأبحاث، ثم إن التواصل بما هو نشاط تبادلي وعلائقي فإنه يتم بصور شتى كالأصوات، الإشارات والصور لكن التواصل اللغوي يبقى أرقى أنواع التواصل ومن هنا تطرح الطبيعة الإيتيقية للتواصل أو لنقل من هنا نصل إلى بعث إيتيقا معينة للتواصل ما دامت رسائل التواصل المتبادل بين المرسل والمتلقي، غير بريئة، فهو وبمقدار ما هو أداة للتفاهم والتحاور قد يكون وبالمقدار ذاته أداة للصراع والخصام ومجتمعات اليوم تقدم لنا أمثلة حية على ذلك[2].

تتضح معالم التجديد ضمن طرح هابرماس النقدي عبر تطرق الفلسفة الاجتماعية في تناولها لشتى الجوانب حيث ينطلق من تحليل استخدام اللغة قياساً للتحول الفلسفي العام نحو الاشتغال باللغة في سبيل نقد الميتافيزيقا؛ انطلاقا مما هو موجود إذ يطبق هابرماس إستراتجيته على أسئلة متعلقة بما هو اجتماعي وبما هو إمكان لوجود نظام اجتماعي.

يقدم هابرماس نظريته في ثوب براغماتي لاستخدام اللغة الوظيفي باعتبارها أداة ينقل بها المرء فكرة للآخر عن العالم فالوظيفة البراغماتية للكلام هي الانتقال بالمتحاورين إلى نقطة فهم مشتركة وتحقيق الإجماع الذاتي المشترك وهي وظيفة تتمتع بأفضلية على وظيفة الدلالة على واقع العالم حيث تتبنى هذه البراغماتية الملفوظات

[1] الزاوي بغورة ، مابعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص240.

[2] هابرماس يورغن، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى،2006، ص8-9.

باعتبارها الوحدات اللغوية الأساسية الحاملة للمعنى ويتكون اللفظ من كلمات ينطقها المتكلم ويتلقها المستمع في موقف بعينه ولسبب محدد فلابد من معرفة استغلال اللفظ وفهم معانيها التعبيرية من أجل تحقيق فهم مشترك مع الآخر حيال شيء ما. إن العقل التواصلي يبرز ويوضح العلاقة القائمة بين اللغة وفعل التواصل ذلك أن اللغة ذات دور محوري تلعبه في إقامة وتأسيس فعل التواصل، باعتبار أن التواصل عملية تقوم على نقل المعلومات بين مرسل ومستقبل وهنا تكمن أهمية اللغة والتي تحمل في جوهريتها معانِ التواصل والذي تتأسس إعتباريته مع اللغة ذاتها فهو أحد أوجهها، ويعرف هابرماس فعل التواصل بقوله: قد أسمي التواصل مجمل الترابطات التي يتفق حولها المشاركون من أجل تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة ذكية أو فعالة، والاتفاق الحاصل يتحدد بمقدار المعرفة الخاصة بين الذوات وشروط الصحة أو متطلبات الصدق .[1]

يسعى هابرماس لإقامة فعلٍ تواصلي يتجاوز العقلانية الأداتية، فعلُ مُوجِه لا مُوجَه حيث ينطلق مشروع هابرماس النقدي التواصلي عبر تحليله لكافة الأبنية المُكونة للمجتمع وعلاقة العقل بها، إن مسعى هابرماس هو التأسيس لعقلانية تواصلية تجمع إليها كافة الأبعاد والقيم أين يتم الالتفات إلى الأبعاد كلها دون استثناء فيتم الارتباط بين ماهو أداتي أخلاقي وجمالي، وبذلك يعارض هابرماس تصور ماكس فيبر وينقلب عليه من خلال تركيز هذا الأخير على البعد التقني والعلمي على أولوية العلم الأخلاقي والجمالي، إن هابرماس يرفض إقصاء وتهميش القيم من طرف فيبر ويعيد بذاته نفس التقسيم عبر التأسيس لعقلانية اجتماعية تعقلن العالم المعيش للإنسان والتي تجتمع فيها كافة القيم، كالعلم والأخلاق والجمال، بحيث يخضع هذا الكل لعقلانية تواصلية،ذلك أن الفعل التواصلي تخذ من الأداتية ركيزةً له في بناء نظرية للمجتمع إن هابرماس يؤمن بمحدودية الإطار الذي وضعت فيه العقلنة، ولذلك فإن ارتباط العقلانية بالغائية وبالنشاط الأداتي لا يقلص

[1] الزاوي بغورة ، مابعد الحداثة والتنوير،مرجع سابق، ص 242.

من قيمة وأهمية المفهوم الفيبري لدى هابرماس سيما وأنه (فيبر) جعل مفهوم النشاط العقلاني يحيل إلى مقولات عملية منظمة اجتماعياً "[1]

يحاول الفعل التواصلي عند هابرماس تحرير الفضاء العمومي وتنقيته من المخلفات الإيديولوجية بعد أن تحول كل من العلم والإيديولوجية إلى أدوات للهيمنة والسيطرة عبر إقامة فعل تواصلي ضمن نظرية اجتماعية تتآلف داخلها العلوم الاجتماعية، وعن طريق توظيف اللغة وذلك بغية التأسيس لفكر عقلي نقدي، فالفعل التواصلي لدى هابرماس يتميز بطابعه المحدد للعلاقات التواصلية التي لا يمكن بأي حالٍ من الأحوال ردها واختزالها إلى مجرد تبادل المعلومات أو الإخبار أو المعطيات بواسطة اللغة[2]. كما أن الفعل التواصلي لا يقوم على تبادل المعلومات ضمن سياق أو ظروف اجتماعية معينة فقط، وإنما يقوم بفعل التأويل لما يحدث، ونستطيع بلورة القواعد والآليات التي تسمح بالعيش الجماعي أو قيام الحياة الاجتماعية وبالتالي فإن الفعل التواصلي يسهم في بناء العالم الاجتماعي المعاش[3]

يقوم الفعل التواصلي على جملة شروط وقواعد ينبني عليها ويتحدد وفقاً لها، ودونها لا تقوم نجاعته، فإن أبرز أولويات الفعل التواصلي تتجسد في اعتماده على فعل اللغة باعتبارها محركاً وهمزة وصلٍ لتحديد العلاقات الاجتماعية القائمة بين أطراف التبادل بين الملقين والمستقبلين، فالأساس في الفعل التواصلي قائم في حركة التداول بين الأفراد الذي يطرح بدوره عوامل النقد وأساليب الحجاج بين المتحاورين أثناء المحادثة، ومنه فقد ركز هابرماس على تحديد قواعد وضوابط لغوية يتم التوافق عليها بغية إنجاح الفعل التواصلي، حيث تعد اللغة شرطاً أساسياً وضرورياً حيث تعمل على تفعيل الخطاب التواصلي وتتيح سبل النقاش الذي يقيم ويطرح الرؤى المختلفة والمتباينة للتداول، ذلك أن فلسفات الوعي بمنظور هابرماس لم تعد تمتلك الآليات لبلوغ الحقيقة وإدراك المعنى، ذالك أن خطابها خطاب متعالٍ ميتافيزيقي،وفي الأصل فإن شروط استيفاء معيارية

[1] آفاية نور الدين، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص179.
[2] المرجع نفسه، ص243.
[3] المرجع نفسه، ص243.

الحداثة وإعادة تعديل مسارها يقتضي- إزاحة تلك التصورات الذاتية الميتدولوجية ذات الإطار الضيق والمنطوية تحت براديغم الذات ثم ضرورة الوثوق بالمعيار العقلاني الحداثي عبر استثمار عقلاني ضمن الممارسة اليومية تحت إطار العقلانية التواصلية.

في إطار نزعته التوفيقية ينفتح هابرماس لتأسيس معيارية اللغة من حواراته مع عديد المفكرين، أمثال **فيتيغنشتين .Wittgenstien1889-1951 وجون أوسيتين 1911-1960** بالإضافة إلى إسهامات **هينتر ميد** ضمن أطروحته التي يؤكد من خلالها على أن اللغة هي في الوقت نفسه الأساس والشكل لكل مجتمعٍ إنساني وأنها تحق ذلك بشكل تداولي، فقد أكد هابرماس على فعل الكلام أين تؤسس اللغة جملة الإستراتجيات التي يتعامل من خلالها الناس في بناء أفعالهم التواصلية، ويقف هابرماس عند نظرية"أفعال اللغة" عند فيتغنشتين وكذا تلميذه أوسيتين الذي طورها ضمن كتابه "كيف تفعل أشياء بالكلمات فقد استخدم هابرماس تلك الأفعال في أن البرغماطيقا العامة معنية بتحليل اللغة المستخدمة بوصفها فعل إستراتيجي،وفعل تواصلي ومثل هذا الاستخدام ...فمن بين الأصناف الثلاثة من أفعال الكلام التي تناولها أوسيتين فإن الفعل الأداتي الانجازي الإنشائي "هو الذي يهم هابرماس بالدرجة الأولى[1] إن الرهان الذي يهدف هابرماس تحقيقه يكمن في التأسيس لخطابٍ فلسفي راهني لا تخرج مقولاته عن مقتضيات العصر- أين تسعى اللغة نحو بناء البنى الاجتماعية ضمن عقلانية تتضمنها اللغة ذاتها فهي تخلق نسقاً اجتماعياً ديمقراطي يقتضي المشاركة من قبل كافة أطراف المجتمع، لقد توصل هابرماس إلى القول بأن فكرة المجتمع ذاتها مرتبطة ارتباطا وثيقاً بالمبدأ الأخلاقي الذي يفترض ضرورة الربط المعقول مابين القول والفعل[2]

فعملية التواصل عملية تتجاوز تلك العلاقة الترابطية التي تقيمها اللغة عبر نقل المعلومة من مرسل إلى متلقٍ بواسطة قناة الاتصال (اللغة) إذ أنها تشير إلى دلالات تأويلية،فيعرف هابرماس الفعل التواصلي بقوله أسمي

[1] مجموعة من المؤلفين، الفلسفة الغربية المعاصرة، (صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج) ، مرجع سابق، ص55.
[2] المرجع نفسه، ص241.

التواصل مجمل الترابطات التي يتفق حولها المشاركون من أجل تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة ذكية أو فعالة والاتفاق الحاصل يتحدد بمقدار المعرفة الخاصة بين الذوات وشروط الصحة ومتطلبات الصدق[1]. فالفعل التواصلي عند هابرماس هو فعل تجاوزي لا أداتي يرمي إلى الوصول نحو الفهم والتفاهم ولا يقبل فهماً فرضياً على أو من طرف أحد المشاركين ضمن عملية التواصل، فالفعل التواصلي يفترض دوماً إمكانيات متعددة من خلالها يطرح الحجاج والمناقشات المنطوية على إمكانات الرفض أو القبول بين المتحاورين ذلك أن هذه الإمكانات تعد شروطاً أساسية وضرورية لا يتأسس الفعل التواصلي بدونها، من هنا يؤكد هابرماس على ضرورة إنشاء شروط تداولية تتسم بطابعها التوافقي والشمولي ولا يتم ذلك إلا عن طريق الاهتمام باللغة، حيث يفترض هابرماس وجود لغة ميثالية ليس بوصفها قيمة ناظمة ولكن باعتبارها عنصراً حقيقياً أو افتراضيا وحاضراً في كل مناقشة[2].ويؤكد هابرماس على السمة الوظيفية والاتفاقية لقواعد اللغة في نظريته مؤكداً على إلزامية وضع أخلاقٍ للمحادثة، تؤطر العملية التواصلية قبل أن تتحول مسألة أخلاق المناقشة إلى حوارٍ معمق جمع كل من هابرماس وزميله **كارل آتو آبل** فقد لخص هابرماس قواعد المحادثة أخلاقياً وسياسياً في قاعدتين أساسيتين هما:قاعدة **"U"** أو القاعدة الكونية العالمية **Universalité** والتي يتمثل منطوقها بأن كل قاعدة لكي تكون صالحة يجب أن تستوفي الشروط سواء من حيث نتائجها أو من حيث أثارها الجانبية، وأن تلقى القبول من كل الأشخاص الذين لهم علاقة بها، أما القاعدة الثانية فهي قاعدة الديمقراطية"D" **Démocratie** ويتمثل منطوقها في أن أي قاعدة لا تملك الصلاحية إلا إذا كان المعنيون بوصفهم شركاء في المحادثة العملية بشأن تلك القاعدة، متفقين عليها فيما بينهم [3].

ينشأ سجال فكري واسع ومفتوح بين آبل و هابرماس حول مسألة أخلاقيات المناقشة وضوابطها ودورها في تأطير الفعل التواصلي، فإن هذا الأخير وباعتبار طبيعته التي تؤسس لأفعال التفاهم والاتفاق فهو

[1] الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، موقف من الأنطولوجيا التاريخية، (دراسة نقدية)، مرجع سابق،ص242.
[2] المرجع نفسه، ص244.
[3] المرجع نفسه ، ص244.

يطرح تحديدات ويتعرض لمعوقات قد تحول دون تحققه أهدافه، فما دام الفعل التواصلي قائم على بعث رسائل تبادلية بين المرسل والمتلقي،يمكن أن يكون الفعل التواصلي بالمقدار ذاته أيضاً أداة لخلق الصراع والاختلاف، ويتأسس مثار الجدل بين آبل وهابرماس ويعود تحديداً إلى مسألة اليقين بالنسبة لمرجعية المناقشة، وهو الشأن الذي يصرح به آبل فالمشكل يعود بالأساس إلى ما يمكن أن يحصل عليه من إجابة حول السؤال التالي: هل يكفي لقيام مناقشة فلسفية الرجوع إلى نفس موارد التفاهم المتبادل الموجودة في العالم المعيش؟بمعنى أخر العودة إلى يقينيات لا يمكن أن توضع موضع شك[1].

يستفيد إذاً العقل التواصلي من معطيات العقل النقدي من حيث قدرة هذا الأخير على نقد واستبدال النتائج السلبية التي خلفها العقل الأداتي فهو يطرح البدائل من خلال ما يملكه من قدرةٍ على فتح أفاق بين ذاتية والتواصل مع الآخرين، وهو عقل ينبذ كل أشكال الفردانية والتسلط ويعوضها مفهوم التصالح والتفاعل الاجتماعي، ومنه يعتبر هابرماس أن إنكار العقل ونبذ سلطانه أو إعلان موته وإدانته أمر فيه مبالغة، أين ينبغي ضرورة الإيمان بقدراته النقدية و التجاوزية، وكذا قدرته على الإصلاح والبناء، فالعقل التواصلي عقل تجاوزي يتجاوز سلطان العقل الحسابي فهو عقل تواصلي يتجاوز الذات الضيقة ليكون نسيجاً من الذوات المتواصلة التي تتجاوز ذاتيتها.

[1] آبل كارل أتو، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم،د عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، ص07.

الفصل الرابع: وضع ما بعد الحداثة النقد للتجاوز.

-**المبحث الأول**: ما بعد الحداثة إرهاصات النشأة والتبلور.

-**المبحث الثاني:** فلسفة الهدم والتفكيك- نحو أفول الحداثة .

-**المبحث الثالث:** هابرماس وحوار ما بعد الحداثة.

الفصل الرابع: وضع ما بعد الحداثة النقد للتجاوز.

-المبحث الأول: ما بعد الحداثة إرهاصات النشأة والتبلور.

تبرز بداية وفي سياق تحديد مفهوم ما بعد الحداثة إشكالية استقرار الدلالة للمعالم الدلالية مفاهيمًا،فالإشكالية تحديداً من حيث كون مابعد الحداثة خطاب يصور وضعاً متشعبا ذو ارتباطات وتشكلات مختلفة بداية من وصفه ردة فعل لوضع الحداثة مما يفرض علينا تصور احتمال اعتبارها خطاب تجاوز؛ وإذا اعتبرناه كذلك فهو تأسيس ذو ملامح تجديدية تجعلنا أمام بدائل تاريخية و قيمية مغايرة لتعاليم الحداثة،كما يفرض علينا احتمال اعتبار أننا أمام وضع جديد مكتمل فيما يطرح ويؤسس له من أبعاد من حيث قطيعته مع السابق،وفيما تاوزه من تعالم وأوضاع؛ لكن ومن زاوية العموم يمكن وصف ما بعد الحداثة بأنها ذلك التيار الفلسفي المناهض والنقدي للحداثة من حيث دعوته لتفكيك وهدم قيمها وتعريتها في ظل تأزمها وانحراف مساراتها تاريخيا عبر طرح بدائل تاريخية ثورية، ما بعد الحداثة تطرح صعوبة من حيث التحديد للماهية فهي لا تستقر على تعريفات نهائية بقدر ماهي تحديدات مؤقتة، فإن جملة المفكرين و الفلاسفة لم يتفقوا على تعريف واحد لـ ما بعد الحداثة و ذلك بسبب تعدد مقولاتها وسياقاتها ، وفي المجمل فإنها تعبر عن تلك الحركة الفكرية القائمة على الرفض كمبدأ للانقلاب و الانفلات من سلطة المرتكزات القيمية الأساسية التي نشأت عليها الحضارة الغربية الحديثة.

استخدم المصطلح بداية من قبل الفلاسفة و المفكرين ضمن سياقات ومحاولات عديدة كالأدب والفن و التاريخ و الهندسة ، غير أن المرجعية الفلسفية للمصطلح تتأسس مع فرنسوا ليتوارد في كتابه " الوضع مابعد حداثي" **La condition post-Moderne**" في حين يعرفها **جون بودريارد Gen. Baudrilard** هي حالة من فقدان المركزية تساق فنها من مكان إلى مكان عبر سلسلة متصلة من السطوح العاكسة كالمرايا

المتقابلة[1] .كما يشير هابرماس إلى أن المصطلح شهد تحولات من حيث الإستعمال فقد تنقل إستخدام مصطلح في الحقول الأدبية الفنية نحو فن المعمار ثم مجال الأدب ثم الفلسفة فطالما استغلق علينا معنى الحداثة والتبس، كذلك فإن رد الفعل المعروف باسم ما بعد الحداثة يضل هو الأخر مستغلاً و بكيفيَّة مضاعفة[2].

إن إشكالية التحديد و الصعوبة التي يطرحها مصطلح ما بعد الحداثة ناشئة في الأساس عن سؤال المرجعية الفكرية للمصطلح وكذا للسياق التاريخي لتبلوره ؛إذ يصفها أحد الدارسين بقوله مع انتهاء عقد الثمانينات تزداد صعوبة التحديد الدقيق للمعنى وراء مصطلح ما بعد الحداثة، لان يتشعب عبر مناقشات مختلفة ويتجاوز حدود ما بين المعرفة المختلفة، كما تسعى أطراف مختلفة للاستشهاد بهذا المصطلح و استخدامه للتعبير عن خضم الأشياء و التوجهات و الطوارئ المتنافرة [3] و في الإجمال فإن تشكل الخطاب النقدي لما بعد حداثة وبروز معالمه بصورة أكثر وضوحاً مع اتساع أراء فلسفات وحركات مناهضة للحداثة و تراثها كما ترفض استمراريتها كمشروع يستدعي التجاوز التاريخي كحتمية، تؤسس خلالها مابعد الحداثة لبديلٍ مضاد،تحمل خلاله مابعد الحداثة انتقادات واسعة ولامحدودة حول مشروع الحداثة،وبالأخص فشلها في ترجمة مراميها،في ظل ما تطرحه نظرتها الشمولية والمجازفة للكون و مدى قدرتها على تحقيق وعودها التنويرية في ترسيخ قيم العقلانية، التقدم، الحرية .

تتبلورالرؤية الفلسفية لحالة مابعد الحداثة بوصفها فلسفة نقدية تتسلح بمعاول الهدم والتفكيك القيمي لمشروع الحداثة، تلتقي هذه الرؤية الفلسفية وتتقاطع عند العديد من الفلاسفة في ظل مواقف مشتركة بينهم في رفض الحداثة ونقد خطابها، حيث ساد هذا التيار الجديد خصوصاً في فرنسا مع جورج بطاي، دريدا، وفوكو،فتتشكل لديهم حالة من الإجماع في رفض ونقد جذري لتلك الأسس التي بُنيت عليها الحضارة الغربية

[1] مارجريت روز، ما بعد الحداثة ، ترجمة أحمد الشامي ، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ، 1999، ص94.

[2] محمد الشيخ و ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة النشر – بيروت، ص10.

[3] مارجريت روز، ما بعد الحداثة، مرجع السابق، ص 14.

الحديثة و مسلماتها، وقد تأثر مفكرو ما بعد الحداثة بأفكار وفلسفات سابقة ،وبالأخص بعض الفلاسفة الألمان، كنيتشه وهايدغر اللذان أثارا فكرة إمكان قيام أسس جديدة للفكر الإنساني الحديث والمعاصر.[1] يعد النقد سِمة مركزية لخطاب ما بعد الحداثة ينعكس في النزعة الانقلابية والتوجه العدمي الرامي إلى سحب الثقة تجاه العديد من الأسس والمبادئ العامة والكلية التي سادت العصور السابقة تصل امتداداً إلى لحظة التنوير، فبتعبير جون فرانسوا ليوتارد ، إن ما بعد الحداثة تبدأ بالميل إلى التشكيك فيما يسميه بالحكايات الثقافية العليا أو ما وراء الحكايات التي ورثها الفكر الحديث عن ذالك العصر، كما ترفض التسليم بوجود أي مجموعة من المبادئ والمعتقدات أو المسميات الفكرية العامة التي تسيطر على إبداعات مفكري عصر الحداثة [2].

يشير الدكتور الزواوي بغورة ضمن كتابه "ما بعد الحداثة والتنوير" إلى أن مصطلح ما بعد الحداثة مشتق من الحداثة وأول من استعمل المصطلح هو هيسمانز J.K.Heuysmans سنة 1879 كما استعمل المصطلح في الأدب الإسباني وتحديداً عند أونيس F.Donis وذالك في كتابه " أنطولوجيا الشعر الإسباني والإسباني-أمريكي "سنة 1934 والذي يبين فيه أن ما بعد الحداثة ما هي إلا مرحلة انتقالية تغطي سنوات 1905-1914 وأنها مسبوقة بحداثة تبدأ من سنة 1896 وتنتهي في سنة 1905.[3]

كما ويعود الفضل في استعمال مصطلح " ما بعد الحداثة " إلى المؤرخ البريطاني أرلوند توينبي سنة 1947 في كتابه " دراسات تاريخية " حيث وصف المجتمع الغربي باللاعقلانية والفوضوية اللا معيارية، وذالك بسبب أفول دور البورجوازية في التحكم بتطور الرأسمالية الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وحلول الطبقة العاملة الصناعية محلها وهو ما رآه انقلاباً بل انحطاطا للقيم البورجوازية التقليدية.[4]

[1] أحمد أبو زيد، ليوتارد وما بعد الحداثة، أوراق فلسفية، العدد الرابع- الخامس، يوليو- ديسمبر 2001،ص07.

[2] الزواوي بغورة ، مابعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق، ص08.

[3] المرجع نفسه، ص12.

[4] المرجع نفسه ص13.

ويُرجع الكثيرون نص ليوتارد " الوضع مابعد حداثي " نصاً تأسيسياً لحقبة ما بعد الحداثة بوصفه نصاً فلسفياً يميز ويشرح الأفكار الأساسية لما بعد الحداثة، بحيث يعلن ليوتارد من خلالها الإنقلاب على قيم الحداثة وأفكارها الرئيسية، كفكرة العقل والحرية والتقدم، وبذالك يصف ليوتارد المشروع الحداثي بالمشروع الفاشل إن غياب الأفق الكوني والتحرر العام في نظر هذا الفيلسوف يسمح لإنسان ما بعد الحداثة بالتأكد من نهاية فكرة التقدم والعقلانية والحرية، وأهم مظهر من مظاهر فشل الحداثة هو أن نصف البشرية يواجه التعقيد والنصف الأخر يواجه التعقيد والنصف الأخر يواجه المجاعة، وأن الحروب التي عرفتها البشرية، تركت الإنسان يعيش بلا أوهام وأساطير أو وفقاً لتعبيره من دون نصوص سردية كبرى أو ميتا سردية/Métarécit Gand récit .[1]

واجهت حركية مابعد الحداثة خطاباً مضاداً يأخذ بعداً محافظاً و مؤيد يرفض النزعة العدمية وذلك في عقب انتشار تيار مابعد حداثة منذ سبعينات من القرن العشرين ضمن صراع تقابل بين خطاب رافض و مناهض للحداثة و بين خطاب أخر محافظ لها، فلم يكن لما بعد الحداثة أن تأسس بوصفها استقلال تام لا يمتد بأي صلة أو ارتباط مع الحقبة التي سبقتها، و نعتقد أنه ليس بالإمكان الفصل أو التحديد الزماني بين الحداثة و ما بعد الحداثة إذ لا بد من وجود الأول لقيام الثاني، فهي إذن علاقة تلازمية تستلزم المصاحبة و الارتباط فهي تجسيد لصراع بين خطابين متضادين، و إن كان القصد من وراء ما بعد الحداثة إقامة قطيعة جذرية، ممايعني التمهيد نحو تأسيس مغاير تجاوزي يستجيب للتطلعات المنشودة وقلب المعايير، ففي نهاية المطاف فإن الخطابين الحداثي و ما بعد حداثي يشتركان في التسلح بأدوات النقد من حيث خطاب رفضي- للميتافيزيقا،من هذا المنطلق ينصب لخطاب ما بعد الحداثة تجاه العقل بالذات كونه جسد لحظة البدء والقاطرة التي قادت مشروع الأنوار للانبثاق +وبوصفه الرهان لحركة التغير والاجتثاث كاستشراف للأزمنة

[1] الزواوي بغورة ، مابعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق ، ص16.

الحديثة والمتجددة،أين يبدو عقل الأنوار مسلوب القوى ومجرد من أدواته في تعزيز مهامه التاريخية مما أدى به نحو فقدان بريقه وقداسته ليتموضع موضع الاتهام بعد ماكان موضع ثقة.

ركز خطاب مابعد الحداثة في غاياته فضح معالم التأزم والضعف التي آل إليها مشروع الحداثة من منطلق وبخاصة تلك التي طالت أبعاد الإنسان ككائن متسيد وأقصته سالبة منه قواه التحررية، لذا يبرز الخطاب بغرض تشخصي- ليحلل أسباب ودوافع الأزمة ومناقشة مصادرها وأبعادها،خاصة ما تعلق بأزمة النزعة الإنسانية كمسألة مركزية وأساسية لنقاش الفلسفات المعاصرة، فقد اتُهِمَ مشروع الحداثة بالفشل الذي نجم عنه إنهيار في قيمه التي انبنى عليها وأسس لها ذات المشروع، كقيم الوعي والعقل والإرادة وتحت شعار والتقدم والسعي نحو التحرر، وما يزيد من حدةِ الأزمة انقلاب هذه المفاهيم من حيث هي شعارات إلى ممارسة عكسية انقلب فيها المعقول إلى الامعقول، وهي أسباب وعوامل اجتمعت كدافع لمابعد الحداثة في سبيل إعادة الاعتبار للنزعة الإنسانية؛ من خلال الاهتمام بالإنسان والتأكيد على أولوية الوعي والإرادة الإنسانية،اعتبر خطاب ما بعد الحداثة خطاباً تجاوزياً بحيث يتم الانقلاب جذرياً على تلك المبادئ والمفاهيم المعبرة عن حالة العجز والقصور.

يعتبر غالبية الدارسين و المؤرخين يقفون أن لحظة نيتشه أساسية في تجاوز خطاب الحداثة،بفعل أسلوب الهدم والقلب القيمي الذي تضمنته، لتمثل بذلك مرجعية ومنطلقا لاهتمامات خطاب ما بعد الحداثة من خلال فلسفته العدمية الرامية من منطلق جينيالوجي نحو قلبٍ جذري للقيم يقول نيتشه: إن الإحساس بغياب القيمة يظهر عندما يفهم بأن طابع الوجود في مجمله لا يمكن تأويله بواسطة مفهوم «الغاية» لا بمفهوم «الوحدة» ولا بمفهوم«الحقيقة».. باختصار إن مقولات «غاية» و «وحدة» و «وجود» التي عن طريقها أعطينا للوجود قيمة ، ها نحن ألان نسحبها منه، فمن ألان فصاعدا يبدو العالم بدون قيمة[1] فنيتشه يتأسس مشروعه باعتباره جنيالوجيا تحاول إعادة تأسس القيم و هو السبيل الأمثل الذي أرتاه نيتشه كفيلا لتحقيق

[1] جمال مفرج، ليوتارد و الإرث اليساري النتشوي ، أوراق فلسفية، العدد، 4-5 2001، القاهرة ص 19.

نقدا شامل يطهر الفكر و يؤسس لقيم نقدية مناهضة للميتافيزيقا، إن القيم لدى نيتشه تتصف بطابعها النسبي فهي تختلف من امة أخرى و باختلاف الأفراد و تغيرات الأحوال و هو الشأن ذاته بالنسبة للحقيقة، فهي نسبية، و بغية التأسيس لقيم جديدة يؤكد نيتشه على ضرورة الهدم، إذ أن المشروع الجنيالوجي هو في أساسه هدم ثم إعادة بناء من جديد إن هدف المعرفة ليست المعرفة لذاتها و لا إدراكا للحقيقة المطلقة، بل هدفها السيطرة، فالمعرفة وسيلة لتلبية حاجياتنا العلمية "[1] إن الحداثة بالمنظور النيتشوي قد أدت إلى تكريس العبودية و هي بذلك أنتجت العدمية و استنفدت الطاقة الإنسانية ،كان لزاما قلب القيم الحداثية إلى قيم أخرى تستعيد الوجود الطبيعي للإنسان و يمارس الخطاب النيتشوي حضورا لافت لدى فلاسفة ما بعد الحداثة حيث بنصب مشروعه الجنيالوجي بوصفه مرجعا ثابتا . يعلن نيتشه عجز الحداثة وهرمها وشيخوختها،" فنيتشه يقترح مشروعاً مستقبلياً، يلوح فيه الإنسان مريداً وتواقاً نحو تسلق الجبال والقمم قادِماً من الأماكن الفسيحة الوعرة، وواجبه أن يحقق ذاته وأن يرتقي دون شفقةٍ على نفسه وعلى الأخرين فهو الذي يحدد معتقداته وأخلاقه، ولا يؤمن بأي مصدرٍ محرك وصانع سوى إرادته،بما هي إرادة القوة [2].

يقف التحليل النفسي الفرويدي بدوره كمعلم فلسفي نقدي أحدث ثورةً جذرية ومرجعية للنقد الفلسفي المعاصر بصياغته لمفاهيم تأسيسية مغايرة ، فلم يعد يغدو الإنسان ذلك الإنسان المتصف بالوعي والإرادة الحرة كصفات محايثة، بقدر ما يكون الإنسان ذالك الكائن الذي يحوي خزاناً شعورياً يختصر رغباتٍ جنسية وعدوانية تحرك النشاط النفسي وتحدد الوعي وتوجهه، إن الإنسان بمنظور فرويد لا تتأسس كينونته على أساس العقل وإنما باعتباره كائناً حيوياً تدفعه وتحركه رغباته ومتطلباته الغريزية، فالإنسان مرتبط وبصفة أولى بتأثير الدوافع والرغبة أكثر من ارتباطه بالوعي، وباللاشعور أكثر من الشعور واللاعقل أكثر من العقل ويؤكد فرويد على أننا نبالغ في تقدير الطابع الواعي حتى على مستوى الإبداع الفكري والفني، فكل ما تحمله

[1] نيتشه ، هكذا تكلم زراداشت، ترجمة المكتب العالمي للطباعة و النشر، بيروت ، ص 78.

[2] عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى 1992،ص 08.

عبئ تحليل الأحلام، ومارس التحليل النفسي، يدرك أن الفاعلية موجهة من غياهب **الهو** المرتبط بالكبت والذي يعني وجود صراع عقلي يبرر رفض الإنسان الاعتراف بالواقع [1]، ومنه فإن مما يمكن اعتباره مفاهيم حداثية (العقل الوعي الإرادة الحرة التقدم) لاتعدو عن كونها أوهاماً ومغالطات وظيفتها التضليل وتبرير وضع الأزمة،فإن موجه الوعي بالمنظور الحداثي هو الوعي، فإن فرويد يعلن فكرة التصعيد أنموذجاً لبناء الحضارة على المستوى العلمي، الفني، والفلسفي، فهو يعتقد أنه لولا نظامية الكبت وتياره المتدفق لما كانت هناك حضارة[2]. تستحضر ما بعد الحداثة نظرية التاريخ الحداثية من زاوية نقدية انطلاقاً من تفسيرها القائم على النظر إليه متحرك و في صيرورة تقدم ينحو سيره تجاه التقدم وإعلاء النزعة الإنسانية، رافضين أن يكون التاريخ حتمي المسار بما يشهده من تحولات،

ينفتح هابرماس بدوره على فلسفة مابعد الحداثة محللاً خطابها من خلال فتح حوارات متعددة ساقته نحو الرد على مزاعم هذا التيار ورفض تصوراتهم العدمية تجاه الحداثة التي لم تُنجز بعد كمشروعٍ مكتمل البناء، ويصف هابرماس تيار ما بعد الحداثة بقوله ، إني أعتبر بدءاً ما-بعد-الحداثة أطروحة واهية فليس ثمة تغيير في بنية روح العصر وكيفية الجدل حول إمكانيات حياة أنية، وليست الطاقات الطوباوية هي التي تتراجع عن وعي التاريخ ، ما شارف نهايته هو بالطبط طوبى محددة تبلورت في الماضي حول طاقة مجتمع العمل[3]، ويبرز هابرماس أطروحته الدفاعية عن الحداثة ضمن كتابه الرئيس **"القول الفلسفي للحداثة"** و**"كتاب مشروع لم يكتمل بعد"** وهو كتاب أصدره هابرماس كرد فعلٍ على الكتاب الذي أصدره **فرونسوا ليوتارد " الوضع مابعد حداثي"**والصادر سنة 1971، أين يضمنه ليوتارد نقداً لفلسفة ومشروع هابرماس النقدي.

تتجلى معارضة هابرماس المبدئية لفلاسفة ما بعد الحداثة واللذين اتخذوا برأيه مواقف معادية لتلك المرتكزات الحداثية القائمة على أفكار العقل والتقدم والحرية، فهم لا يمثلون سوى نزعة فوضوية، ذلك أن

[1] فيصل عباس ، الفلسفة و الإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، بيروت-لبنان-ص 264.
[2] مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص121.
[3] عطيات أبو السعد، قراءة في كتاب الحداثة والتواصل

الاحتجاج والنقد للمشروع يعبر عن معنى والنفي والرفض يعبر عن معنى مغاير، وهؤلاء يجسد نقدهم المعنى الثاني، وفي ظل انتقاده لهذا التيار يقف هابرماس عند المرجعيات المؤسسة لهذا الخطاب والمتمثلة في الاتجاه النيتشوي والاتجاه الهايدغري والذين يتعرض لهما بالتحليل ضمن كتابه القول الفلسفي للحداثة ناقداً النزعة التشاؤمية لدى نيتشه ميرزاً تأثيرها على الفلاسفة من بعدها وخاصةً فلاسفة المدرسة (هوركهايمر أدورنو ماركيوز) فقد تأسس الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة عبر اتجاهين : الإتجاه الأول الباحث المرتاب الذي يسعى إلى الكشف عن انحراف إرادة القوة، ثورة قوى الرد وتكوين العقل المتمركز على الذات مستخدماً طرائق الأنتروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ يجد في باطاي ولاكان وفوكو خلفاء له والاتجاه الثاني: ناقد للميتافيزيقا المتمرس الذي يطالب بمعرفةٍ خاصة ويعيد رسم تكوين فلسفة الذات بدءاً من أصولها السابقة لسقراط فإنه يجد في هايدغر ودريدا ورثة له [1].

لابد من الوقوف في سياق التبلور لمشروع مابعد الحداثة لدى لحظة أساسية تتجسد في حوار هابرماس لها عبر أقطابها متبنياً خطاب التحفظ وفق نزعته التصالحية والترميمية تجاه مشروع الحداثة،وقد أنتج حورات مختلفة ننتقد نصوص ما بعد الحداثة ولعلَّ أبرزها ذلك الحوار الذي جمعه مع **جان فرونسوا ليوتارد**،* حيث ينقلب هذا الأخير على إرث الحداثة معلنا موت الحداثة و فشلها وقد بلغت نهايتها وقد أخلت بوعودها، ويعد نقد ليوتارد لهابرماس في " وضع ما بعد الحداثة " وردُ هابرماس عليه في " القول الفلسفي لما بعد الحداثة نوع من التفاعل والحوار الفلسفي بين فكرين في كل من ألمانيا وفرنسا "...كما يعد حواراً من أهم وأخصب الحورات الفكرية في القرن العشرين...فقد هاجم فلاسفة ما بعد الحداثة العقل واعتبروه تصوراً

[1] هابرماس يورغن،القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 195.

* **جون فرانسوا ليوتار:Jean Francois Lyotard** (1924-1998):ولد بفرنسا بمدينة فرساي درس الفلسفة والتحق بالسربون والتي درس بها أيضاً، وقد نال شهادة الأستاذية سنة 1950، وانتقل للتدريس بالجزائر ما بين سنة 1950 -1954. ومن أبرز كتبه " الفينومينولوجيا".للمزيد أنظر الفلسفة الغربية المعاصرة، (صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج،) مجموعة من المؤلفين، إشراف علي عبود المحمداوي، تقديم علي حرب، الجزء الثاني،منشورات الإختلاف الجزائر، الطبعة الأولى، ص1145-1146.

ميتافيزيقياً، ونظروا إلى فكرة الإنسان ومفهوم **الذاتية**[1]** **Subjectivity** على أنها لا تمثل إلا **نزعة أنوية Egosism**، وحفاظاً على الذات، وعلى الجانب الأخر دافع هابرماس على العقل تحت مسمى العقلانية التواصلية وعن الحداثة الغربية باعتبارها مشروعاً لم يكتمل ولا يزال قادراً على الاستمرار على الرغم من سلبياته[2].

إن المشروع الحداثي القاضي بإنماء فكرة الكونية وتحقيق الأبعاد العالمية، سيتحول إلى مفهومٍ وتصورٍ محطم ودلَّ عن ذلك تلك الأحداث والصراعات التي شهدها القرن العشرين (اندلاع الحربين العالميتين الأولى والثانية)فمقولات الحداثة حول التحرر وإرساء معالم التقدم وغيرها في تصور ليوتارد تجسد شكلاً من الطوباوية والمتافيزيقا، منتقداً هابرماس الذي يصف دفاعه عن الحداثة فهو يقدم رواية كبرى، في ظل اعتقاده بإمكانات التحرر وهو بذلك لا يخرج عن تعميمات كلُ من ماركس وفرويد، فالتاريخ الحداثي بمجمله تاريخ يكرس للطبقية والسيطرة وإقصاء الذاتية وقد صاغت نظريات التاريخ ذالك" لقد حكم ليوتارد على كل النظريات العامة في التاريخ بأنها إيديولوجيات، إذ هي زائفة لا تقابلها حقيقة واقعية[3].

لا يمثل دفاع هابرماس عن الحداثة، إنما يمثل هو الأخر مشروعاً سردياً من فلسفات التاريخ والتي يصنفها ليوتارد، إلى تاريخية حكائية و حكائية فردانية، ومن هنا كان هابرماس وريثاً لكلا النوعين من النظريات فهي تقيم توازناً بين تطور الفرد الإدراكي والمعرفي وتطور المجتمع وفي رده على ليوتارد يرى هابرماس أن مسعاه لا يشكل نظرية في فلسفة التاريخ بقدر ما يعتبر نظرية في التطور الإجتماعي تستهدف استكناه مسار العقلانية الغربية"[4]يرفض هابرماس تنكر ليوتارد المفرط للحداثة كمشروع قد حقق انتصاراً معرفياً تعتمد على العقلانية

** **النزعة الذاتية:le subjectiaism:** عموماً هي تلك النزعة التي ترمي إلى رد كل شيئ إلى الذات وتقديم الذاتي على الموضوعي وبوجهٍ خاص يطلق هذا اللفظ هذا اللفظ في الميتافزيقا على رد كل وجود إلى الذات وتقديم والاعتداد بالفكر وحده، أنظر، جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دون طبعة، 2004. ص 205.

[2] أشرف حسن منصور، ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس، أوراق فلسفية ، العدد 4-5 2001، ص31.

[3] المرجع نفسه، ص31.

[4] أشرف حسن منصور، ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس، مرجع سابق، ص32.

التواصلية، هذه الأخيرة تفترض تأسيس فعلٍ تواصلي يضمن تواصلاً بين الذوات يخلو من كافة أشكال الهيمنة، وذلك ما ينكره ليوتارد معلناً استحالة قيام فعلٍ تواصلي بين الذات والأخر فما يوجد أصلاً هو التنازع المجرد واقعياً، مؤكداً على فكرة الإختلاف التي يرى فيها منبع الإبداع لأن الإجماع في رأييه يقتل الإبداع أو ما يسميه بالإرهاب العقلاني في كونه يقوم على الاستبداد الفكري[1].

يعزز ليوتارد أكثر فكرته عن ضرورة الاختلاف من حيث إنكاره لوجود إجماع في قضايا العلم، لكون أن هذه القضايا تعرضت لهزات سببت أزمات على مستوى الأسس العلمية"[2]، غير أن هابرماس يعتبر أن تصور ليوتارد هذا يمثل نزوعاً صارخاً نحو **الاعقلانية trationalité**، وهي تؤدي إلى التحجر الفكري إذ أنها سمة يشترك فيها ا الكثير من الفلاسفة الفرنسين في حين لا يجب التخلي عن إيجابيات العقلنة و الاستهانة بمجهودات عصر الأنوار وما حققته الثورة الفرنسية [3]،يشدد هابرماس من موقفه تجاه الفلسفة والفكر الفرنسي من خلال وصفه بالفكر الا عقلاني، إذ أنه وفي نهاية المطاف ينبغي المحافظة على إرث الحداثة وإن تخللته هانات بالإمكان تداركها،ويستنطق ليوتارد مصطلح :مابعد حداثة لغرض دراسة وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً مؤكداً أن وضع المعرفة يتغير بينما تدخل المجتمعات الأكثر تطوراً مؤكداً أن وضع المعرفة يتغير بينما تدخل المجتمعات ما يعرف بعصر ما بعد الصناعة والثقافات ما يعرف بالعصر ما بعد[4].

[1] فرانك مانويد – حدود التواصل:الإجماع والتواصل بين هابرماس وليوتارد،ترجمة عز العرب حكيم بناني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2008،ص 27.

[2] المرجع نفسه،ص 24.

[3] المرجع نفسه،ص، ص 21.

[4] جان فرانسوا ليوتارد، الوضع ما بعد الحداثي تقرير عن حالة المعرفة، ترجمة أحمد حسان، القاهرة، دار الشرقيات 1994، ص40.

الفصل الرابع: وضع ما بعد الحداثة النقد للتجاوز.

-المبحث الثاني: فلسفة التفكيك والهدم نحو أفول الحداثة.

كان لزاماً وفي سياق التطرق لفلسفة مابعد الحداثة كحالة وكترجمة لوضعية راهنة تحكم مختلف الأبعاد والقيم وبوصفها حركة نقدية تعبر عن رفضها للمكتسبات الحداثية، كان لزاماً الوقوف عند نماذج فكرية مهمة وأساسية تعبر عنها وعن مضامينها الأساسية في ذلك، ولعل الخطاب النيتشوي في فلسفته النقدية عبر أسلوب القلب والإزاحة، لحظة أساسية ومرجع تأسيسي لخطاب مابعد الحداثة،وذلك مايتجسد حضوراً في فلسفة التفكيك والهدم لدى ديريدا وفوكو ميشال باستحضارهما فلسفة نيتشه؛من حيث المنطلق فإن الخطاب الفلسفي والنقدي لدى نيتشه ينطلق من التوجه نحو مسألة أو لنقل محاكمة المشروع الفكري الغربي مشهراً أدوات النقد لديه وفق طرح صارم ينقلب من خلاله على الأصول وجذور تلك القيم وقف استظهار وتعرية لها عبر مسار جينيالوجي حيث يعلن نيتشه في إطار ذلك تمرده وانفلاته من شتى القيود فكانت بذلك فلسفته بمثابة المنعطف في تقيم الفكر الغربي والتعامل مع إشكالاته وما يطرحه من أزمات،يعتقد نيتشه بوجود حالة من الانحطاط التي أصابت أعماق الحضارة الغربية في بورجوازيتها LA DECADENCE أين تغدو هذه الحضارة عدمية وتنزاح أثارها السلبية على كل المستويات LE MELIISMEإذ تعبر عصور الحداثة عن عصور إنكار للحياة بمعناها الواسع بما أنها المبدأ الكلي الكامن وراء الحضارة والمعرفة والسلوك وبوصفها الأصل لكل القيم الفكرية الأخلاقية والسياسية والعقدية.فلدى نيتشه مايشبه الهوس للبحث عن أصول الأشياء والعقائد الفكرية والمثل الاخلاقية ورفض كل تصورات نهائية أو طبيعة مميزة للأشياء بوصفها نهائية،فإن أشياء كثيرة ومؤسسات قائمة تبدو لنا طبيعية وعفوية لكنها في الواقع أقل براءة مما يتوهم وهي أكثر تعقيداًوغموضاً في تكوينها،لذا ينبغي أن نشك في بداهتها المطلقة ونستجلي لحظة انبثافها الأولية.

هناك عدمية تصورها فلسفة نيتشه تنجلي من وراء تلك المفارقة الكامنة في صورة التناقض بين ذلك العالم الذي يقدسه الغرب ويباركه وبين ذلك الذي يحيا ضمنه ويعكس واقعه، أي بين صورة عالم مفارق وآخر محايث والعدمية تميل نحو المحايثة بما يتضمنه هذا الاختيار من وهم باستقرار الذات كونها مرتحلة وتحتكم إلى الصيرورة والتجديد فلا وجود بذلك لمعنى أو مفهوم جوهرية الذات والاعتقاد به ضرب ميتافيزيقي،فطالما دأبت الذات على زراعة الأوهام بتصور نيتشه ولذلك يعلن رفضه لفكرة جوهر ثابت يمنع الذات من ارتقاءها وتعاليها كسعي منها للتحقق ضمن إمكانات فعالة وناجعة عبر تحررٍ مستمر لديها من قيود الوهم.

يصطف مشروع **دريدا** النقدي بوصفه أبرز الخطابات النقدية لمشروع الحداثة الغربية، بحيث يعتمد أساساً على تحصيل مراجعة تقيمية شاملة للقيم الحداثية وفق أسلوبٍ يستند إلى التفكيك في سبيل تقويض عناصر الأزمة وتعاليمها المنبثقة أساساً عن مشروعٍ تنويري لم يجسد غاياته وشعاراته ، ففلسفة دريدا التفكيكية ترمي إلى تحقيق وبلورة فهمٍ للعقلانية؛ التي أنتجتها علوم العصر- وطورتها فلسفات القرن العشرين تلك الفلسفات المتأثرة شديدة التأثر بالهيغلية وبالمادية الماركسية وبالفلسفة النيتشوية وبفلسفة الاوعي الفرويدية، حيث سيلعب هنا دريدا دور المفكر الذي يبحث بوسائل فلسفية جديدة عن المعنى الامركزي فيسير بذالك في نفس الطريق الذي سار فيه فلاسفة القرن العشرين[1] .ويتأسس التفكير لدى دريدا على فكرة الاختلاف والغيرية، رافضاً بذلك دريدا الفلسفات المتمحورة حول مفهوم المركز، والتي تؤسس حسبه لايديولوجيا منغلقة تعارض الانفتاح، فينبغي البحث ضمن الأسس والمفاهيم الكبرى المؤسسة للفكر الغربي والتي قوضت حدود الوعي وامكاناته، ومن دون النقد والهدم لا يمكن للفلسفة أن تثبت فاعليتها وإبداعها، وهنا يلتفت دريدا إلى ثنائية القول الصوتي والكتابة " ...يمكننا القول أن الوجهة الإيجابية الثورية للفلسفة

[1] فتحي التريكي، نقد فلسفة المركز عند فوكو وفلاسفة الإختلاف، أوراق فلسفية، العدد 26، 2009-2010، القاهرة، ص94.

التفكيكية لجاك ديريدا تكمن في أنها تعطي للغيرية أرضية صلبة لتتدخل في إعادة صياغة كونية جديدة للإنسانية لا تقوم على أهمية الغرب، بل على مفهوم الضيافة"[1].

تعمد التفكيكية عند دريدا وتحاول إرساء دعائم نقدٍ ومسألةٍ لمورث الفكر الغربي كمنظومة متكاملة عبر فحصٍ وهدمٍ شامل للمفاهيم المركزية التي تشكل وتبلور على أساسها العقل الغربي كعقل حداثي تنويري،فيلتفت دريدا إلى سؤال الاختلاف المغيب وهو بصدد الكشف عن بواطن الأزمة الحداثية، فتقف التفكيكيته لدى زعزعة إشكالية "الصوت والكتابة" حيث كانت مركزية الصوت مقدمة على الكتابة، وتنقلب التفكيكية بوصفها منهجاً نقداً يحاصر مركزية العقل ويتحرر من قيودها فالعقل في التصور الديريدي مسؤل مباشر عن خلق تراكمات وتشكلات كثيرة أبرزها فكرة الميتافيزيقا وذلك في ظل المطلقية التي يتلبسها بادعاءه امتلاك الحقيقة، وبذا فإن السبيل الوحيد المطروح للتحرر من الأزمة لدى يكمن أساسه في اجتثاث اللوغوس بوصفه ميتافيزيقا.

إن المسعى الذي ترنو إليه فلسفة دريدا التفكيكية يقوم بالأساس على نبذ فكرة الحقيقة المطلقة وفكرة المركز و تؤسس بذلك لمدلول الاختلاف والمتعدد عبر إرساء علائق تربط بين الذات والأخر وضرورة الانفتاح، وفي هذا الإطار ينشأ سجال فكري بين هابرماس ودريدا انطلاقا من مضمون الخطاب الذي يوجهه هابرماس في سياق رده على تيار ما بعد الحداثة، أو ما يسميه بتيار المحافظين الشباب وبالأخص الفرنسيين منهم فيقول: اسمحولي أن أفرق باختصار بين النزعة المضادة للحداثة الخاصة بالمحافظين الجدد ...يمتد هذا الإتجاه في فرنسا من جورج بطاي إلى دريدا مروراً بفوكو[2]، وقد كرس هابرماس فصلين من كتابه **"القول الفلسفي للحداثة"** لنقد فلسفة دريدا، رغم وجود نقاط تقارب بينهما، حيث اعتبر هابرماس أن دريدا قد أدرج لحظتين بارزتين في فلسفته تمثلت الأولى في تطويع الليسانيات الحديثة وجعلها أداة لنقد الميتافيزيقا،

[1] فتحي التريكي، نقد فلسفة المركز عند فوكو وفلاسفة الإختلاف مرجع سابق، ص96.

[2] جيوفاني بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، حورات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة وتقديم، خلدون النبواني، المركز الغربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعةالأولى، 2013، ص13.

بينما تجسدت الثانية في انتقاله من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة **(علم الكتابة) Grammatologie** وهو منهج قائم على فهمٍ للغة وماهيتها وفق نموذج الكتابة وليس المنطوق على حساب المكتوب والموثوق، ومن هذا المنطلق يدعو دريدا تفكيك كافة الأبنية المعرفية، سواء تعلق الأمر بنصٍ أو قصيدة شعرية أو مؤسسة معينة أو غيرها من البنيات المعرفية المتعددة، وفي تحديده لمفهوم التفكيك يقول دريدا يجب أن لانفهم. التفكيك بالمعنى الذي يفيد الانحلال أو الهدم، بل تحليل البنية المترسبة التي تشكل العنصر الخطابي أو الخطابية الفلسفية كفكر داخلها [1] فيدعو دريدا بشكلٍ صريحٍ نحو إلغاء الثنائيات التي طبعت توجه الخطاب الفلسفي الغربي والخروج من سياق النموذج الواحد للمعنى والذي يحكمه الاختلاف والتعدد غير أن المقاربة التفكيكية تحقق مبتغاها عبر نقد الميتافيزيقا كما اعتقد هابرماس، فالبرغم من أن دريدا – يقول هابرماس-يتشارك ضمن الخطاب الفلسفي للحداثة ، إلا أنه يرث نقاط ضعف الميتافيزيقا، ذالك أنه لم ينجح في التحرر من القصد المتعلق بفلسفة الأصل[2]، ويضيف قوله : لا يمكن لدريدا أن يحقق هدف هايدغر المتمثل في تفجير أشكال الميتافيزيقا من الداخل بواسطة مقاربة بلاغية بشكلٍ أساسي إلا إذا تم تبيان، أن الفرق بين الفلسفة والأدب سوف يتلاشى[3]. غير أن هابرماس وإن كان قد اتفق مع دريدا في مطلب نقد العقل إلا أنه يفترق معه من حيث أن دريدا ينقد العقل المتمركز على ذاته،في حين أن الأحرى به أن ينقد العقل الأداتي، غير أن هابرماس ينكر على دريدا محدودية استخدامه للغة مقتصراً على البعد الشعري والجمالي فيها، في حين أنه لا يلتفت إلى اللغة من منظور كونها تمثل بعداً تواصلياً مختزلاً بذالك أوجه اللغة المتعددة، إذ لا يمكن للغة أن تقتصر على التحديد الجمالي والشعري، ذلك أن لغة الأدب والفنون ليس بمقدورها انتقاد الميتافيزيقا واجتثاثها، فهي لا تملك نفس الفاعلية لدى اللغة التواصلية، والتي تنضوي على طاقة نقدية ذات نجاعة وفاعلية.

[1] جاك دريدا، ضمن حورات ونصوص فوكو- دريدا- بلانشو، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا، 2006، ص143.

[2] Jurgen Habermas : le discours philosophique de la modernité, op cit,p 202.

[3] Ipid, p 223.

ميشال فوكو السلطة والاختلاف:

يبرز المشروع الفلسفي لفوكو كخطاب أساسي من خطابات مابعد الحداثة حيث أن فوكو يتجه نقده كذلك نحو نقد مركزية العقل والتوجه نحو أسلوب **الحفر Arcyolgie** فيمارس ذلك عبر العودة نحو المنطلق حيث لحظة البدء فيعيد بذلك طرح السؤال الكانطي حول ما الأنوار ؟ فيدعُ إلى ضرورة الكشف عن كافة أشكال الوصاية والهمينة والتحرر منها، فالمنهج الأركيولوجي منهج لا يكتفي بالوصف أو بالتحليل بل مهمته المنهجية هي إبراز التمفصلات الخطابية، كما ليس من صلاحياته الحكم أو التأويل كما أنه منهج يرفض أن يتخذ صفة العلمية[1]،لقدعمل فوكو على محاولة تعرية أسس الحضارة الغربية الحديثة بانتفاده لمؤسساتها مثل السجن.ومؤسسات الصحة العقلية ضمن كتابه **"تاريخ الجنون"** أين يستهدف الكشف عن تلك العلائق الكامنة وراء الأنساق المعرفية فهذه الأنساق تعبر عن ترابط إبستيمولوجي في فترة ما ويحكمها نظام محدد يصطلح عليه فوكو* بالإبستيمي وهو يمثل " شرط الإمكان المعرفي الذي يحدد الأطر التي تتحرك فيها المعارف في كل عصر من العصور، وهو إمكان تتوحد تحته كل المعارف وهو الذي يقدم القدرة على الكلام في ميدان من هذه المعارف"[2]، تدعو أركيولوجيا فوكو إلى استنباط الماضي المعرفي والفلسفي بغية كشف المغالطات والزيف والادعاءات التي يطرحها الحاضر وكشف التسلط القابع وراء الخطابات الفلسفية، وتبرز السلطة كمقولة رئيسية في التحليل الأركيولوجي ضمن التأسيس للكشف عن معنى الحقيقة، فقد لاحظ فوكو أن ما ندعوه نحن بالحقيقة هو نتاج لصراع القوى ودخول قوة في علاقات مختلفة تتسم بالصراع، ومن ثمة بالهيمنة والسيطرة لأن ما يسمى بالواقع ليس ذالك المجال الساكن والهادئ الذي ينتظر فاعلاً من الخارج لكي يؤثر فيه

[1] نورة بوحناش، فوكو ومأزق الأركيولوجيا، في أفق المعيارية، أوراق فلسفية، العدد 26، 2009-2010، القاهرة، ص 123.

* **فوكو ميشال: Foucault Michel** (1926-1984):فيلسوف فرنسي ولد في بواتييه وتوفي في باريس، عمل كأستاذ في الكوليج دو فرانس، وكان همه الفلسفي أن يكون لكل مؤلف من مؤلفاته موقع جذري في الإجابة عن إشكالية إنسانية وفلسفية جوهرية تستدعي ضرورة الكتابة لإنها لم تتعرض للكشف من قبل، وأبرز مؤلفاته: " تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي "1961. " الكلمات والأشياء" 1966. " أركيولوجيا المعرفة "1969. أنظر كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، عربي انجليزي، مكتبة لبنان الطبعة الثانية،لبنان،2002، ص 428.

[2] فوكو ميشال، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي، وأخرون، مركز الإنماء القومي،1990، ص 58.

بل الواقع يعج بالصراعات التي لا تنتهي، إن الفلسفة لدى فوكو تلتفت صوب المهمش والا مفكر فيه جاعلاً منه مركزاً للنقاش والبحث ومركزاً على معطيات الحاضر لأن الحاضر يتسم بالحداثة والتنوع وبالتالي إن الحقيقة لا تتجدد في التاريخ إلا عبر ربطها بالحاضر وذاك ما يقره فوكو فالحقيقة بنيت قطعة من التاريخ وبالتالي فهي لا توجد في عقول الفلاسفة ولا في قدرتهم على الإبداع والخلق [1].

يرفض ميشال فوكو فكرة القمع والسلطة المركزية للحداثة،لذلك يسعى مشروعه النقدي إلى فرض تشخيصٍ موسع وشامل يحاول الكشفِ عن نقائض وسلبيات الحداثة الغربية وتعريتها، بالرغم من طغيان هذه النزعة على أسلوبه أكثر مما يهدف نحو طرح البدائل بحيث يشير آلان توران إن فوكو،قد بين ببراعة منذ تاريخ الجنون إلى المراقبة والعقاب تطور السلطة على الإنسان، لكنها فصلها فصلاً خطيراً عن تحول المجموع الذي تمثله الحداثة التي عاملها الرئيسي هو سلطة الدولة من غير شك... وما سيبقى من عمله هو أن إخفاق فوكو في عدم طرحه للبدائل والحلول عن ذالك؛**و**أما الحقيقة لدى فوكو فهي لا تؤسس بواسطة التأملات، وإنما ينطلق مما يقع فعلاً ومما يمارسه فعل الواقع، فالحاضر إنما هو استعادة للماضي وتفكير فيه بشكلٍ مختلف، ولذالك يدعو فوكو نحو**" إنشاء حفريات يكون همها التنقيب عن النصب الأثرية "**[2]، حيث تكون الممارسة التاريخية ممارسة جينالوجية تعتمد آليات الحفر والتنقيب و لا تكف عن البحث أو الوصف، وتتأسس مهمة الفيلسوف باعتبارها كشف عن المعنى الحقيقي المستتر؛كما أنه في تقدير فوكو فإن من بين المهام الأساسية التي ينبغي للفيلسوف أن يضطلع بها اليوم، هي تشخيص الحاضر، وهو تشخيص يدرك بمقتضاه أن السمة الغالبة على القرن العشرين، هي تضخم السلطة[3]، وضمن سؤاله عن الحقيقة فإن فوكو يدرجها كنتاج لصراع القوى مختلفة والتي يعج بها الواقع بحيث تعمد كل قوة إلى الهيمنة والسيطرة ومنه يتأسس مفهوم السلطة، أين ينقد فوكو مفهوم السلطة من المنظور الحداثي بوصف حالة الأزمة التي تمس الكيان الإنساني بفعل الحداثة واصفاً وضع

[1] فوكو ميشال، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،1997، ص77.

[2] فوكو ميشال، حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص 09.

[3] أنظر نور الدين الشابي، ميشال فوكو، وأنطولوجيا الحاضر، مقاربات فلسفية، العدد الأول،جانفي 2014، جامعة مستغانم، ص13.

الأزمة تلك منطلقاً من القرن الثامن عشر الذي يمثل عتبة الحداثة، ذالك أن قبل هذه الفترة قد ساد العالم النظام، كما كان اشتغال الفكر المعرفي منصباً نحو البحث في شروط إمكان المعرفة وفكرة العالم، وذالك قبل أن يتأسس خطاب الذات عند القرن الثامن عشر، أين أضحى الإنسان محكوم سلسلة لا متناهية عن السلطة المحيطة به، وبشكلٍ دائم ومستمر ، أين على الفرد عدم التوهم بوجود واقع لا سلطة فيه.

يستحضر فوكو الدرس الكانطي نحو تأسيس مفهومية الأنوار، أين يعود فوكو لإعادة طرح نفس السؤال الكانطي **" ما التنوير "** إذ يطرح النص في اعتبار فوكو مسألة الحاضر بوصفه مختلفاً عن الماضي وبوصفه إعداد وتأسيس لفلسفةٍ جديدة، ومنه فإن العلاقة التي تربطنا بالتنوير تتمثل في إعادة صياغة وتجديد الموقف الفلسفي تجاه ذات المشروع، فاللحظة الكانطية تمثل لحظة الولوج نحو أزمنة الحداثة والتجديد، من خلال الالتفات إلى الزمن الحاضر، إن الإشادة بالنص الكانطي من قبل فوكو يطرح مسألة نقدية من قبل هابرماس واصفاً ذلك بمثابة العودة والتدارك من طرف فوكو لموقفه الرافض والمناهض للحداثة إلى موقف تصالحي. فالعجيب أن فوكو في أواخر أيامه غير موقفه من الحداثة حيث عاد إلى حظيرة التنوير من خلال شرحه الشهير لنص "كانط" ما هو التنوير وعندئذ راح ينسب نفسه إلى ميراث كانط النقدي لأول مرة[1]، فموقف هابرماس من تذبذب موقف فوكو يلقى استناده من طرف فوكو ذاته، ضمن نصٍ حول سيرته الذاتية حيث يكتب فوكو ما نصه: إذا كان فوكو يصنف في تاريخ الفلسفة ، فإنه يصنف في التقليد النقدي الذي أسسه كانط ، ويمكن أن نسمي مشروعه بالتاريخ النقدي للفكر.[2]

[1] محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها، دار تويقال، الطبعة الأولى، المغرب 2007، ص68.

[2] أنظر الأنطولوجية التاريخية في الفلسفة الكانطية، الزاوي بغورة، مجلة التدوين، العدد الرابع، ديسمبر 2012، وهران.

الفصل الرابع: وضع ما بعد الحداثة النقد للتجاوز.

-المبحث الثالث: هابرماس وحوار ما بعد الحداثة.

يرى هابرماس من منظوره في خطاب ما بعد الحداثة النقدي ، بأنه خطاب وأدي،من حيث كونه يبتر وينكر بإجحاف كل ما أنتجته الحداثة وما حققته طيلة أزمنتها الممتدة ضمن صيرورة التاريخ، فإن هذا الخطاب يحمل الكثير من الجحود والإنكار فللحداثة الكثير مما حققته وستحققه كمشروع متجدد لا تحده حدود تاريخية فاصلة، لقد كان من الأجدر لخطاب ما بعد الحداثة في تصور هابرماس محاسبة العقل وتنقيح أخطائه لا أن يتم إعدامه وإلغاء جذوره بحجة ودعوى عدم الجدوى، إن الثقة لا ينبغي أن تنعدم تجاه الحداثة كما يتوجب ضرورة الوثوق بقدرتها على تجاوز أزماتها وعلى طرح البدائل، فهي مشروع سائر نحو الاكتمال لا ينبغي مطلقاً التعجل في الحكم عليه.

من هذه المنطلقات يرفض هابرماس السمة التشاؤمية والرجعية لخطاب ما بعد الحداثة والرافضة لقيم الحداثة مبرزاً اختلافه مع فلاسفة ما بعد الحداثة بداية من نيتشه وصولاً إلى دريدا، وفي السياق ذاته ينتقد هابرماس العقم النقدي للجيل الأول من فلاسفة مدرسة فرانكفورت والذي لم يتعدى حدود النقد بفعل النظرة التشاؤمية والعدمية،أين يصف هابرماس عمل كلٍ من هوركهايمر وأدو رنو النقدي بكونه لم يتعدى النقد الإيديولوجي؛ فكانت كل محاولة لصياغة نظرية قد حكم عليها بالانزلاق نحو الامؤسس[1]، و يتجذر الخطاب النقدي عند هابرماس في مواجهة خطاب الرفض عبر تفعيله للعمل النقدي الذي تتطلب غايته استنهاض الوعي وإرساء مقوماته التحررية-..فانطلاقاً من رغبة هابرماس في جعل النظر الفلسفي أكثر

[1] Jurgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité-trad Clnristian Bouchindhomme –Raian Rechlitz –ed. Gallimard- paris- 1988-p153.

التصاقا بواقعه وأكثر نقدية في عالم تنتصر فيه النزعات الوضعانية و الذرائعية ويتم فيه إقصاء كل فكرٍ نقدي،أراد هابرماس إعادة بناء النظرية النقدية بشكلٍ يجعلها تستجيب أكثر للمعطيات الجديدة[1].

فمنطلق هابرماس قائم على التثمين لمشروع الحداثة والدفاع عنها رغم ما تضمنته من مظاهر النقص والوهن فمن ابرز سقطاتها في تقديره كونها مالت وركزت على الأبعاد المعرفية دون الالتفات أكثر إلى الجوانب القيمية الأخلاقية والفنية كذلك حيث يرى أن مجال الفن قد ابتعد عن الحياة ووقعها اليومي في صورة انعزال بينهم،وبذا فإنه وإن سجلنا للحداثة سقطات إلا أنها لا تلغي حتميتها كضرورة لا يمكن تجاوزها بقد ما وجب مسايرتها والحفاظ على مكاسبها وإبقاء النقد ضرورة ترافقها تقويما وترميما.

إن الخطاب النقدي لما بعد الحداثة يتأسس في منظور هابرماس، بكونه خطاباً وأدي، فهو يبتر كل ما أنتجته الحداثة وما حققته طيلة عمرها الممتد، إن هذا الخطاب يحمل الكثير من الإجحاف والإنكار ذلك أن للحداثة الكثير مما حققته وستحققه كمشروع متجدد، لقد كان من الأجدر للخطاب الما بعد حداثي في تصور هابرماس محاسبة العقل وتنقيح أخطائه لا أن يتم إعدامه وإلغاء جذوره بحجة ودعوى الآجدوى، إن الثقة لا ينبغي أن تنعدم تجاه الحداثة ينبئنا هابرماس وينبغي ضرورة الوثوق بقدرتها على تجاوز أزماتها وعلى طرح البدائل، فهي مشروع سائر نحو الاكتمال لا ينبغي مطلقاً التعجل في الحكم عليه.

في مقابل موقفه الرافض لخطاب ما بعد الحداثة يعلن دعمه وتمسكه بمشروع الحداثة معتبراً أنه من الخطأ الاعتقاد أو الحكم على المشروع الأنواري(الحداثي) بالفشل أو الانجاعة، في حين أنه مشروع ناجح ذو فاعلية ما إن تمت تسويته وتصحيح مساره وتقويمه،بما يؤكد أن الأزمة وضع راهني تاريخي يتطلب ضرورة النقد في سياق التجوز والتجديد خاصة وأن الحداثة قد أسست لفعل النقد كأداة تجديد وارتقاء،ويتأسس دفاع هابرماس عن الحداثة عبر لتجسد فهماً جديداً ومغاير لنظرية النقد،وتتضحفي تبلور نظريته النقدية

[1] سالم يافوت، هابرماس ومسألة التقنية،- فكر ونقد- العدد الأول، 1997،ص39.

التواصلية la théorie de l'agir commination أي عبر الانتقال والتحرر من صيغة العقل الأداتي ذات الهيمنة صوب العقلانية التواصلية، وترتكز العقلانية التواصلية على آليات وقواعد قائمة على فعل اللغة والتفاهم بغرض تأسيس بناء اجتماعي مدني وسياسي تحكمه عقلانية تراعي النزعة الإنسانية وتعمل على إشاعة الديمقراطية ضمن مؤسسات الدولة والمجتمع ضمن فاعلية تواصلية، أين تتوائم النظرية النقدية مع متطلبات الواقع، فبدلاً من التخلي عن الحداثة وإقصائها يلوم الوقوف على مسارها وتنقيته من الشوائب وكذا الحرص على تصحيح أخطائها وتفادي ما أخفقت فيه.

وفي سياق متصل يحاول هابرماس إزالة تلك حدود الفجوات بين العلم والتقنية وإصلاح العلاقة بينهما ومن ثم إزاحة غطاء الإيديولوجية في النهاية والتي تربط العلم – التقنية بالإيديولوجية ليس يعني مطلقاً رفضها أو التنكر لقيمتها، على هذا الأساس نجد أن هابرماس ينتقد العقلانيةٍ الحداثية في صيغتها المفرطة،ولعل التقدم العلمي والرفاهية التي أتاحها هذا التقدم لم تمنعه من إنتاج قوة تسلطية قهرية بموازاة ذلك، ويحاول رسم الإطار الذي يتوجب للعقل العمل على مساره والسير وفقه توخياً للانحراف إلى حدود اللاعقل وتحريراً لقواها في النقد السالب والبناء كعقل تقدمي، فالعقلنة تظل الفة الأساسية التي تعبر عنها الحداثة فهابرماس يربط الحداثة بأبرز سماتها وهي العقلنة ثم يصف الحداثة معتبراً إياها في تحديد مدلولها تمثل: مصطلح يقصد من خلاله اجتماع جملة من العناصر التي تتضافر فيما بينها ويقصد بها تثمين الموارد وتدعيمها، وتنمية القوى المنتجة كما تعني وضع أنظمة سياسية مركزية وتكون الهويات الوطنية وتعمل على تنمية حقوق المشاركة في الحياة السياسية وفي أشكال الحياة المدنية العامة[1].

كما يعتقد هابرماس في ظل انعطافه على فلسفة ماركس أنه يعتمد على ربط الممارسة الاجتماعية كممارسة تنمو وتبرز ضمن أبعاد الزمن التاريخي والتغير الاجتماعي، فمضمون العمل الماركسي- يستسيغ طبيعته من جوانب ثلاث وهي: 1- الطبيعة المعاشة التي تحياها الذوات.2- الطبيعة الموضوعية. 3- الطبيعة المقترحة

[1] Jurgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité, optic, p03.

في العمل والمرتبطة به.ولمحاولة إعادة صياغة مضمون الحداثة وتحديد معياريتها يؤكد هابرماس على ضرورة تحديد مضمون الذاتية ومعياريتها " فالعقل المتمركز على الذات ينتج تجريدات تقسم الكلية الأخلاقية إلى قسمين وبالرغم من ذالك فإن التفكير الذاتي وحده افتراضي، إن بإمكانه تحديد ذاته بوصفه قوة مصالحة والذي تبني ذالك هو فلسفة البراكسيس، ومن خلال هذا فإن المضمون المعياري للحداثة لا يمكنه استباق الأدوات المفهومية التي تسمح بتشخيص الأزمة أو تجاوزها "[1]، وتتحدد النظرية الاجتماعية لهابرماس بارتباطها مع العالم المعيش الذي يشتمل المجتمع، والأفراد وكذا أبعاده الثقافية وفقاً لذالك فإن المضمون المعياري للحداثة يتحدد وفقاً لذالك لإعتبارين أو إرادتين تتحركان في المجتمع، وهما إرادة التحرر والنزوع نحو السعادة وإرادة السلطة والإنتاج، وتقابل هذين الإرادتين داخل المجتمع هو ما يميز الحداثة، ومن هنا فإن هابرماس يؤكد على ضرورة التفاهم والاتفاق والتواصل الجمعي بين الذوات كمعايير ينبغي أن تسود الحداثة.

إن الحداثة تتميز بكونها تمثل مرحلة تاريخية وحضارية جديدة، وهذا الوعي هو مصدر معياريتها وقيمها، ويؤسس هابرماس دفاعه عن الحداثة من خلال تقده للتيارات الفلسفية المعاصرة له، والتي لم تلتفت إلى مسألة الوعي الإنساني الفردي والجماعي، ومنه كان دور الحداثة وأهميتها منوطة عند هابرماس بالدفاع عن الوعي الاجتماعي وتحريره، ففي النهاية الحداثة تؤسس وجودها بوصفها مشروعاً نحو الاكتمال، هذا الاكتمال لن يتم إلا عبر التخلص من التمركزات و الهانات التي أصابتها والحداثة تمتلك قدرتها على التحديد الداخلي لبنيتها.

يستعرض هابرماس موقفه من الحداثة، عبر حوارية يقيمها مع الفلاسفة الحاملين للواء الحداثة والمدافعين عنها من جهة، وبين قطب ثانٍ من الفلاسفة الرافضين لذات المشروع الحداثي، ولعل كتابه الرئيس **<< القول الفلسفي للحداثة >>** يبرز سمة هذه الحورات التي يقمها هابرماس، ومنه يمكن مَوقَعةُ هابرماس ضمن خانةٍ وسط بين الاتجاهين، فهو لا يبيح تأييده المطلق للحداثة وإن بشكل مؤقت،كما لا يعلن رفضه التام للمشروع

[1] سالم يافوت،مرجع سابق، ص 86.

إلا في مستوياته الانحرافة اللاعقلانية والمتنكرة للعقل، بسبب الانحراف الذي أصاب مشروع الحداثة، من هنا يؤسس موقفه من الحداثة معلناً أنها مشروع ناقص ولم يكتمل بعد، فهو يؤكد على أهمية الحداثة كمشروعٍ إنساني متعدد الأبعاد أين يظهر اهتمام هابرماس البالغ بالحداثة من خلال حواراته وتنقلاته المتعددة عبر الحقول الفلسفية.

يشيد هابرماس بالدرس الفلسفي الذي أسس له ماكس فيبر وحضوره المركزي الذي يصفه باعتبار نصه نص مرجعي وأساسي للحداثة عبر ما أضفاه فيبر من تحديد وقراءات موسعة لماهيتها،إذ تتخذ الحداثة لدى فيبر أشكالاً مغايرة من حيث الاعتبار الذي يطرحه في محاولته لعقلنة الحداثة، وإعطائها بعداً غائياً. بينما تعود جذور الحداثة في منظور هابرماس إلى عصر النهضة الأوربية مع بدايات التداول للفظ حديث لأول مرة ثم اتسع الاهتمام بالحداثة عقب أن تحولت إلى موضوع للنقاشات الفلسفية للقرن الثامن عشر، ثم إن الحداثة كمشروع تأخذ وتحدد معياريتها من ذاتها " فهي – يشير هابرماس لا تقدر ولا تريد أن تستعير المعايير التي على أساسها تتوجه من مرحلة تاريخية إلى أخرى، إنها مضطرة لأن تستمد معياريتها من ذاتها وبدون استعانة ممكنة فالحداثة لا ترجع إلا إلى ذاتها "[1]

يرفض هابرماس السمة التشاؤمية والرجعية لخطاب ما بعد الحداثة والرافضة لها مبرزاً اختلافه مع فلاسفة ما بعد الحداثة بداية من نيتشه وصولاً إلى دريدا، وفي السياق ذاته ينتقد هابرماس العقم النقدي للجيل الأول من فلاسفة مدرسة فرانكفورت والذي لم يتعدى حدود النقد بفعل النظرة التشاؤمية والعدمية ،أين يصف هابرماس عمل كلٍ من هوركهايمر وأدورنو واصفاً نقدهما بكونه لم يتعدى النقد الإيديولوجي؛ فكانت كل محاولة لصياغة نظرية قد حكم عليها بالانزلاق نحو اللامؤسس"[2]، يتجذر الخطاب النقدي عند هابرماس في مواجهة خطاب الرفض عبر تفعيله لفعالية نقدية إذ تتطلب غايته استنهاض الوعي وإرساء

[1] هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق ص10.

[2] Jürgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité-trad Clnristian Bouchindhomme –Raian Rechlitz –ed. Gallimard- paris- 1988-p153.

مقوماته التحررية..فانطلاقاً من رغبة هابرماس في جعل النظر الفلسفي أكثر التصاقا بواقعه وأكثر نقدية في عالم تنتصر فيه النزعات الوضعانية الذرائعية ويتم فيه إقصاء كل فكرٍ نقدي، أراد هابرماس إعادة بناء النظرية النقدية بشكلٍ يجعلها تستجيب أكثر للمعطيات الجديدة [1].

في مقابل موقفه الرافض لخطاب ما بعد حداثة يصرح بدعمه للحداثة معتبراً أنه من الخطأ الاعتقاد أو الحكم على المشروع الأنواري(الحداثي) بالفشل أو ألا نجاعة، في حين أنه مشروع ناجح ذو فاعلية ما إن تمت تسويته وتصحيح مساره وتقويمه وتتأسس دافيعية هابرماس عن الحداثة عبر تأسيس فهم جديد لها تستدعي ومنفتح تصوغه نظرية نقدية ذات فعل تواصلي **la théorie de l'agir commination** أي عبر الانتقال والتحول من العقل الأداتي إلى العقل التواصلي، وتنبني العقلانية التواصلية على آليات وقواعد قائمة على فعل اللغة والتفاهم وذلك بغية تأسيس بناء اجتماعي مدني وسياسي ضمن عقلانية تراعي النزعة الإنسانية وتعمل على إشاعة الديمقراطية ضمن مؤسسات الدولة والمجتمع ضمن فاعلية تواصلية، أين تتوائم النظرية النقدية مع متطلبات الواقع، فبدلاً من التخلي عن الحداثة وإقصائها يلوم الوقوف على مسارها وتنقيته من الشوائب وكذا الحرص على تصحيح أخطائها وتفادي ما أخفقت فيه، وفي ذات السياق حاول هابرماس إزالة تلك الفجوة بين العلم والتقنية وإصلاح العلاقة بينهما ومن ثم نزع غطاء الإيديولوجية ففي النهاية ترابط العلم – التقنية بالإيديولوجية ليس يعني مطلقاً رفضها أو التنكر لقيمتها، على هذا الأساس نجد أن هابرماس ينتقد العقلانية كإفرازٍ حداثي محدداً الإطار الذي للعقل ضرورة العمل على مساره والالتزام بحدوده إتقاءً للانحراف إلى حدود لاعقلانية؛ ولعل التقدم العلمي والرفاهية أتاحها هذا التقدم، فهابرماس يربط الحداثة بأبرز سماتها وهي العقلنة ثم يصف الحداثة معتبراً أنها تمثل: مصطلح يقصد من خلاله اجتماع جملة من العناصر التي تتظافر فيما

[1] سالم يفوت، هابرماس ومسألة التقنية،- فكر ونقد- العدد الأول، 1997،ص39.

بينها ويقصد بها تثمين الموارد وتدعيمها، وتنمية القوى المنتجة كما تعني وضع أنظمة سياسية مركزية وتكون الهويات الوطنية وتعمل على تنمية حقوق المشاركة في الحياة السياسية وفي أشكال الحياة المدنية العامة[1].

يعتقد هابرماس أن ماركس يعتمد على ربط الممارسة الاجتماعية بناءاً على أن الممارسة الاجتماعية تنمو ضمن أبعاد الزمن التاريخي والتغير الاجتماعي، فمضمون العمل الماركسي يستسيغ طبيعته من جوانب ثلاث وهي: 1- الطبيعة المعاشة التي تحياها الذوات.2- الطبيعة الموضوعية. 3- الطبيعة المقترحة في العمل والمرتبطة به.

ولمحاولة إعادة صياغة مضمون الحداثة وتحديد معاييرها يؤكد هابرماس على ضرورة تحديد مضمون الذاتية ومعاييرها؛ فالعقل المتمركز على الذات ينتج تجريدات تقسم الكلية الأخلاقية إلى قسمين وبالرغم من ذالك فإن التفكير الذاتي وحده افتراضي، إن بإمكانه تحديد ذاته بوصفه قوة مصالحة والذي تبني ذالك هو فلسفة البراكسيس، ومن خلال هذا فإن المضمون المعياري للحداثة لا يمكنه استباق الأدوات المفهومة التي تسمح بتشخيص الأزمة أو تجاوزها[2]، وتتحدد النظرية الاجتماعية لهابرماس بارتباطها مع العالم المعيش الذي يشتمل المجتمع، والأفراد وكذا أبعاده الثقافية وفقاً لذالك فإن المضمون المعياري للحداثة يتحدد وفقاً لذالك لاعتبارين أو إرادتين تتحركان في المجتمع، وهما إرادة التحرر والنزوع نحو السعادة وإرادة السلطة والإنتاج، وتقابل هذين الإرادتين داخل المجتمع هو ما يميز الحداثة، ومن هنا فإن هابرماس يؤكد على ضرورة التفاهم والاتفاق والتواصل الجمعي بين الذوات كمعايير ينبغي أن تسود الحداثة.

إن الحداثة تتميز بكونها تمتلك وعيها الذاتي ووعيها بالزمن، فهي تمثل مرحلة تاريخية وحضارية جديدة، وهذا الوعي هو مصدر معياريتها وقيمها، ويؤسس هابرماس دفاعه عن الحداثة من خلال تقده للتيارات الفلسفية المعاصرة له، والتي لم تلتفت إلى مسألة الوعي الإنساني الفردي والجماعي، ومنه كان دور الحداثة وأهميتها منوطة عند هابرماس بالدفاع عن الوعي الاجتماعي وتحريره، ففي النهاية الحداثة تؤسس وجودها بوصفها

[1] Jurgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité, optic, p03.

[2] مجموعة مؤلفين، التواصل نظريات وتطبيقات،(سلسلة فكر ونقد)، إشراف محمد عابد الجابري،الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2010 ص 86.

مشروعاً نحو الاكتمال، هذا الاكتمال لن يتم إلا عبر التخلص من التمركزات ومواضع الوهن التي أصابتها والحداثة تمتلك قدرتها على التحديد الداخلي لبنيتها.

كما يحاول من جهة أخرى العودة إلى فلسفة نيتشه في سبيل تأسيسٍ لأنتروبولوجية فلسفية ينتقد من خلالها المشروع الرأسمالي وأجهزته البيروقراطية وما سببته علاقاته الإنتاجية من تشيئة وعنف تجاه الذات الإنسانية ويضع هابرماس تحليل فلسفة باطاي ضمن أولوياته حينما يصرح: **سأسعى إلى النظر ضمن فلسفة هايدغر المتأخرة ...ومن جهة أخرى فيما يخص الاقتصاد العام لدى باطاي**[1] ، تحاول فلسفة باطاي تجاوز الذاتية Subjectivisme تلك النزعة التي كانت نتاج للحداثة وجب الهروب منها وجسد هذا الهروب والتجاوز التأسيس لما بعد الحداثة، غير أن هذا الانتقادات مجتمعة عند هايدغر وباطاي والتي تعبر عن ولاءٍ شديدٍ للنيتشوية لا يستند إلى حجج دقيقة.

تكشف هذه الصورة من التفاعل والحوار النقدي الذي يربط هابرماس بفلاسفة مابعد الحداثة دفاعا معلناً وصريح من قبله عن الحداثة مما يجعل من نظريته في النقد تجديدية تميل إلى الانفتاح وتطرح حدوداً واسعة وكذا منفتحة نحو أفق التغير والتجاوز لابوصفها تقيم قطيعة تاريخية حتمية،إذ أنه يدعو إلى ضرورة النظر للحداثة كواقع تاريخي ووضع راهن وسياق قيمي يعكس قيم المجتمع الغربي وأبعاده من حيث أنه مشروع يبتغي الكمال ويسير نحوه ولم يبلغ بعد مرحلته المنشودة،مما يستوجب على حركات النقد أن لا تميل إلى الرفض العدمي وأن تركز أهدافها على كشف العيوب والنقائص التي تضمنها مشروع الحداثة والعمل على إصلاحها وهذا ما تنشده تواصليته النقدية خلافاً لتراث سابقيه من رواد المدرسة حيث اتسم النقد لديهم بأسلوب الرفض واتهام الحداثة بالتأزم وبضرورة التجاوز والتحول التاريخي إلى زمن مابعدها .

[1] Jurgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité, op cit, p126.

ولعل ذلك ما انطبع تاريخياً في ظهور تيار مابعد الحداثة من حيث ما تروج له كوضع جديد تجاوزي ومغاير على الرغم مما قد تحمله هذه الإشارة من انتقادات تطرح إشكالات حقيقية يستنطق مدلولات مابعد الحداثة وشعاراتها،فما مدى إمكانية التسليم بحالة مابعد الحداثة كتأسيسٍ قائم ومنفصل في مقابل الحداثة تنعكس في أوضاع وقيم الأزمنة الراهنة؟إضافة إلى الاستشكال حول مدى ترسيخ القيم الجديدة لديها؟وهل الانتقال تاريخياً حالة ما سلمنا به نحو مابعد الحداثة يستلزم زوالاً في الأزمة ومسبباتها؟فأي مشروع هي وهل بالإمكان فعلاً أن نقر بوجود قطيعة بين زمن التحديث وما بعده؟أوليس ذلك مجرد امتدادِ للمشروع عينه ومن ثمة فإن الوضع هنا مجرد ردود منطقية تستوجبها حركة النقد والمراجعة كحركة تعكس صلة الوعي الإنساني بقيمه تاريخياً فكل نتاج و إبداع تاريخي يصطحبه لا محالة ويعقبه ردة فعل وإثارة دلالية تتضح في زويا النقد .وبذا فإنه حالة ما سلمنا بهذا التصور والحكم فإننا نقر بضرورة مابعد الحداثة وقيمتها تاريخياً في سياق ما تضمنته كما يؤكد ذلك من زاوية أيضا قيمة الحداثة من حيث ضرورتها التاريخية فيما تضمنته وأنتجته من قيم تستوجب التثمين والتعزيز من خلال حركية نقدية فاعلة .

يمتاز مشروع هابرماس النقدي بكونه سعى إلى إعادة قراءة تاريخ الفلسفة الغربية والعودة إلى لحظة كانط بغية بلورة متجدد للفكر النقدي التنويري وابراز راهينيته بخلاف ماتصوره سلفه منرواد المدرسة من حيث نقدهم العنيف للعقل الأنواري وتحمسل العقل وقواه التحررية مسؤولية القمع والأزمة التي انتجها،وياتي رفض هايرماس لانتقاد الحداثة ورفضها رغم تسليمه الجازم بوجود جوانب سلبية افرزها عقل الانوار وأنتجها،إذ تبدو السمة التشاؤمية ضمن الخطاب النقدي للنظرية النقدية لدى جيلها الأول واضحة بشكلٍ جليٍ،عبر ما تضمنته من وصف شامل لبواطن الأزمة المعاصرة والتي خلفت مجتمعاً مريضاً ومتأزم،يستوجب تغيراً جذرياً وقطعية مطلقة تقتضي رفض الهيمنة والقمع للعقلانية الأداتية في سلبها لقوى العقل التحررية في بعدها السالب والمناهض.

في سياق بلورته لفلسفته النقدية وقرائته الواسعة لترات الفلسفة الألمانية النقدي قديماً وحديثاً عبر مراجعة شاملة لاتخلو من بعد النقد والانتقاء التي من خلالها حاول هابرماس تجاوز السمة التشاؤمية في النقد داعياً إلى ضرورة بلورة رؤية ترميمة تحافظ على مكاسب الحداثة وتتجاوز جوانها المعتمة لذلك تبدو فلسفته تصاليحية إلى حد بعيد تنطلق من نظرة متأنية تطرح بدائل نقدية يعكسها ذلك الارتحال بين ميادن الفلسفة السياسية والاجتماعية والسياسية ومال الدراسات اللغوية واللسانية لديه إضافة إلى حاوراته الفلسفية الكبر لمعاصريه ،وقد ساهم ذلك بلاشك في رسم رؤية نقدية رصينة تنطلق من بعد شمولي جعلها متفردة بين نظيراتها.

لقد أكد هابرماس على أن نظريته النقدية إنما هي نظرية اجتماعية سياسية يسعى من ورائها وضع قواعد نظرية لفلسفة نقدية للمجتمع الحديث تتيح امكان التفكير في الظواهر المرضية والمتأزمة للمجتمع ومحاولة تقويمها وإصلاحها عبر فعل التواصل والغرض من ذلك يتجلى انطلاقاً من رغبة هابرماس في جعل النقد الفلسفي أكثر التصاقا بواقعه وأكثر نقدية في عالم تنتصر فيه النزعات الوضعانية الذرائعية ويتم فيه إقصاء كل فكرٍ نقدي، أراد هابرماس إعادة بناء النظرية النقدية بشكلٍ يجعلها تستجيب أكثر للمعطيات الجديدة [1].

[1] سالم يفوت، هابرماس ومسألة التقنية،- فكر ونقد- العدد الأول، 1997،ص39.

خاتمة

خاتمة:

يُعد سياق التغير والتطور التاريخي وما يخلفه من صور التشكل والتنامي في البنيات والقيم المختلفة حضارياً تأكيداً لتأثير الأحداث و الروابط والقيم المتعددة الأبعاد مادياً وفكرياً على الإرث الناتج حضارياً تحت منطلق جدلية البناء والتجاوز، فلا يمكن النظر إلى سياق التحولات في صورة انعزالٍ منغلق أو مبتور تاريخيا من سياقه وعلائقهً،بل وجب فهمه من منطلق امتداده التاريخي وانزياحه الزمني ومن حيث روابطه المختلفة مع بنيات التشكل المعرفي والقيمي،ولذا فإن خطاب الحداثة لا يمكن الحكم عليه من زاوية نقدية تمحيصية كحدث منعزل بل وجب النظر له كبنية قيمية ساهمت وأثرت في بلورته سياقات مختلفة تجعل منه ارث إنساني ناتج عن تحولات تكاد تكون حتمية، وهذا ضمن بنية المجتمع الغربي من محطة ما قبل التحديث وزمنه وصولاً لما بعده؛تتضح هذه الرؤية من زاوية المخاض وأشكاله التي مر بها مشروع الحداثة ومن حيث الردود والحورات المتباينة في حكمها عليها وتقيمها نقداً و تجاوزاً أو تحفظاً أو تثميناً لها،ولعل خطاب النقد للحداثة قد عبر عن هذه الردود واستحضرها مجتمعة في تعرضه للحداثة علماً أن حركة النقد هنا لا تعني بالضرورة الرفض والإلغاء بقدر ما أنها ضرورة تاريخية تصاحب كل مشروع وبناء فكري قيمي،والحداثة كوضع تاريخي قامت بدورها على النقد كتحول تاريخي، فالنقد زاوية للهدم كما هو زاوية للبناء.

وجب التأكيد على أهمية وقيمة النقد للحداثة عموماً من خلال ما تبلور من خطابات نقدية لها تعكس أهميته أولاً كضرورة منطقية وتاريخية قيمية من حيث كونها ردة فعل تدفع بصيرورة التاريخ البشري سعياً للتغير والتشكل المستمر،قبل النظر في أبعادها ونزعاتها ومن حيث درجتها في الشدة أو اللين في التجاوز أو التواصل، وإن كانت لدينا الإمكانية متاحة لتمييز نمطين من النقد للحداثة بلوره تياران أساسيان الأول ذو نزعة نقدية تشاؤمية تميل إلى الرفض تمثله مشاريع نقدية فلسفية كبرى،يتموقع خطاب مدرسة فرانكفورت النقدي ضمنها كأحد الخطابات الأساسية وخاصة لدى جيله الأول، حيث شكل النقد كمشروع جوهري

مركزي لخطاب المدرسة وتراثها الفكري كمحور ارتكاز وضرورة فكرية شهد تحولات متباينة أفرزتها أجيال متلاحقة وساهمت فيه منطلقات متباينة وخليات فكرية واعتبارات تاريخية عدة،بينما يميل أسلوب النقد لخطاب المدرسة لدى الجيل الثاني إلى نزعة أكثر انفتاحاً وتفاؤلاً تجاه الحداثة وتعاليمها ترفض فيه الخضوع لحتمية ضرورة القطيعة والتجاوز من حيث هي إمكانية متعذرة كمنطلق لا يمكن تحققها تاريخياً،من هذا المنطلق يتأكد لدينا أن مستويات النقد في خطاب المدرسة متباين يتبلور في صور وأنماط عدة لها مبرراتها التي تعود إلى بيئة التشبع والتأثر لدى كل مفكر، وكذا قياساً لروح العصر- وتحولاته المادية والفكرية، وإلى التباين في المعطيات وتغيرها ولذلك كانت نبرة النقد لدى الأجيال مختلفة تتراوح بين زاوية الرفض والنقد العدمي الرامي إلى التجديد والتجاوز، وبين زاوية الميل صوب المهادنة والترميم من وجهة أخرى، ويبقى المشترك طبعاً هو فعل النقد وضرورته كأسلوب وأداة فلسفية تصوغ القيم، وما التجاذبات والتحولات في صوره إلا دليل على تأثير النقد في التحولات التاريخية للأبنية القيمية فكرياً وحضارياً.

وجب التأكيد على منطلق أساسي و في سياقِ تقيمي لمشروع الحداثة الغربية بكونه ذاته خطاب نقدي تبلور على أساس فكرة النقد كقوة للتغير والتحول التاريخي ولتفتق قيمه التحررية انقلابا على أوضاع سابقة،إن الحداثة ومن حيث هي مشروع للتجديد فإن النقد يرفع قيم ويضع أخرى بديلة إذ جسد منطلقاً لديها وأرضية تحررت في ظله في سبيل الانفلات من ضبابية العصور الرجعية وتقوقع الفكر وتهميش ذات الإنسان،وكلحظة أيضاً لتحرير قوى النقد ذاتها، ولعل مشاريع النقد النسقية تجسد ذلك حيثالتي عبرت عنها تيارات فلسفة الوعي الكبرى عبر إسهامها في تبلور حركة نقدية تأسيسية فارضةً قيم حداثية تنمي من مركزية الإنسان الكونية وتشترك على اختلاف مرجعياتها وأحكامها في منطلق النقد وقيمته التحررية وقد أسست مجتمعة أرضية ومرجعية لخطابات النقد المختلفة والمتلاحقة خاصة تلك التي انطلقت من مراجعة قيم الحداثة وانتقادها مع تيار مابعد الحداثة وغيرها،ذلك ما يتضح جلياً في تأثر مدرسة فرانكفورت بأجيالها المختلفة تعاقباً بحركة النقد التي أرستها هذه التيارات الكبرى انعكاساً لتوجه التحديث تكاملاً أو تجاوزاً أو تفاعلاً،

وبالأخص من حيث الحضور الكانطي فالماركسي و الهيغلي وذلك ما يحسب كتميز في أسلوب ونهج فلسفة النظرية النقدية من حيث قدرته في الدمج لهذه التيارات وصياغة خطاب نقد فاعل ومؤثر يكمن في فرض رؤية نقدية تتبلور كممارسة نافذة لبنية الواقع و المعيش من حيث تبلورها من سياق التحولات الواقعية بوصفه محايثاً ومرافقاً لهذه التحولات ويسهم في بلورة المفاهيم والمعاني تشخيصاً للواقع وظروف في الأزمة وأشكال السيطرة اجتماعياً تاريخياً وسياسياً.

تؤكد المدرسة من خلال نسقها الفلسفي النقدي للحداثة عبر تراكماته المختلفة لأجيالها،تؤكد صورة الثراء والتعدد في حِدة النقد ومن خلال اتساع دائرته في النفاذ إلى عمق الأحداث والمتغيرات مما يؤكد متانة أسلوبها وصرامته المنهجية وقوة أدواته التي تتأقلم مع حقول مختلفة ومتعددة ساهمت في زعزعة المسلمات و البداهات، كما فتح نقاشات واسعة في صلب وعمق المشروع الحداثة الغربي مناهضاً ومخترقاً للحدود والحواجز المغلقة في أسلوب فاعل يمارس التنقل البيني والإزدواجي من العيني صوب المجرد ومنه إلى العيني. وهوما يؤكد سمة الهوية لأسلوب للمدرسة في تأسيس نقدي من زاوية تجديدية تجاوزية تنظيراً وممارسة في سبيل التحررمن النمط التقليدي تتضح عبر قدرتها في الدمج بين نظريات وعلوم مختلفة سوسيولوجية تاريخية تنتقل الفلسفة الماركسية فيها من كونها مجرد تفكير حول الحضارة والتاريخ وتفسيرها إلى نقد واقعي تجريبي للمجتمع وتحولاته، ومنه فإن خطاب المدرسة حاول استهداف مفاهيم السلطة والتركيز على ظروف الطبقات الاجتماعية وما يكابده الإنسان المعاصر في مجتمعه المحاط بإيديولوجية قمعية متعددة الأشكال والأنماط ومتنامية، كما سعت لأن تطرح في ظل ذلك بوادر التغيير التاريخي وبوادر الثورة والانعتاق منفتحةً بذلك على أسلوب التحليل النفسي في سبيل استنطاق مدلولات اللاوعي الفردي والجماعي وغيرها من الأساليب والأدوات النقدية.

يتجلى شعار وهدفها المدرسة في التأسيس لفلسفة النقد من زاوية تركيزها على إخضاع العقل ذاته من حيث هو منطلق له إلى محك النقد ذاته كمستهدفٍ أساسي من حيث كونه ركيزة أساسية لقيم الحداثة قام على إثرها فعل التجديد والتحول التاريخي لأزمنتها.

يركز خطاب المدرسة النقدي على تجسيد حركة فعالة من التقييم ترتكز على أساس قراءةٍ جدلية مادية لأوضاع الراهن، لا بوصفه نقد تاريخي مثالي للعقل، وذلك الذي جسدته المدرسة عبر أجيالها تباعاً كما اتضح من خلفية النقد السالب للعقل الأداتي في منظور هوركهايمر وأدورنو وفي التعرية التي مارسها ماركيوز لجدلية العقل ونزعته الأداتية-التقنية- وتصالحه مع النزعة الوضعية، ومع ينتج من أشكال في الهيمنة والسيطرة الحديثة. من هنا تأتي الفلسفة النقدية لتبني أحكامها النقدية في تعرية العقلنة الحديثة من حيث كونها عقلانية متأزمة وقمعية في تمظهراتها الاقتصادية،السياسية والاجتماعية في ظل تحالف للعقل مع النزعة الأداتية التي لا تعير الأبعاد الإنسانية مكانتها الحقيقية،فلم يشكل العقل الأداتي بذلك سوى وجه من أوجه الضمور لقوى العقل السالبة والتحررية ،وبهذا التصور والمنطلق فإن خطاب مدرسة فرانكفورت ذاته يقع ضمن حالة من التعارض أو لنقل حالة من التأرجح والتباين إذ يُطرح التساؤل إذا كان ثمة نقد لهيمنة العقل فهل يستوجب ذلك معناه رفض كافة أشكال وصور التقدم العقلي؟وهل معناه رفض لقيمة العقل؟بينما نلحظ أن دعوى التجاوز والتحرر التي تنشدها المدرسة وكل مسعى للنقد قائم في العقل ذاته.فهل معناه حينها أن هذا الخطاب في نقده يقع ضمن صورة من التعارض أو التناقض؟.

تجعلنا حركة النقد والتجاذب التي أحاطت مشروع الحداثة من حيث تفكيك بنيته القيمية والحضارية عبر حركات نقدية واسعة؛تجعلنا نتأكد من أن الحداثة ترجمة لأوضاع الراهن للأزمنة الغربية الحديثة والمعاصرة ارتبط بها انتماء الإنسان الغربي،فالحداثة تعبير عن امتداد للهوية الحضارية الغربية عبر سياقها التاريخي حاول فيها هذا الإنسان التمكين للذات وللعقل في الوجود وصناعة التاريخ ولعل ذلك ما دفع البعض إلى الاعتقاد

بكون الحداثة انبثاق تاريخي يعود للحظة اليونان كلحظة إقرار بقيمة اللوغوس المتحررمن سلطة الميتوس،ولهذا الأساس يؤكد مجموعة من المفكرين على انحصار الحداثة في دائرتها الغربية من حيث هي امتداد تاريخي للتشكلات والتحولات التي مرت بها المنظومة الفكرية والحضارية الغربية ومن حيث كون أن عمليات النحت وأسئلة الوجود وصياغة القيم ارتبط ببيئة وهواجس غربية محضة،ولعل هذا التصور ينطلق من منطلق ضيق يُصور للحداثة كلحظة في التاريخ منعزلة عن سياقات التأثير والتأثر المحيطة بها خاصة ونحن نسلم بقيم إنسانية مشتركة يمتد فيها التفكير كقدرة إنسانية موحدة وعليه تغدو روابط التأثير التاريخية لأزمنة ما قبل الحداثة لما قبل اليونان أو لما قبل النهضة ذات حضور أسهم في تشكيل خطابها لامحالة،كما أنه لا يمكننا أن ننظر للحداثة كمشروع منعزل قبل أن نلتفت إلى ما أنتجته من قيم وإرث مادي امتد تأثيره إلى خارج حدود حيزه الغربي فلقد ارتبطت حركات الاستعمار الأوربية الحديثة بذريعة الانفتاح والتنوير الذي يلزم تحقيقه ونقله للشعوب المُستعمرة بوصفها تحيى خارج التاريخ خاصة وأن القناعات الفكرية لدى مجموعة من الفلاسفة الحداثيين تسحب من غير الجنس الغربي القدرة على الإبداع الحضاري ،كما أن نزعة التقدم والانفجار العلمي والتقني الهائل والانفتاح جراء تنامي النزعة الليبرالية سياسياً واقتصادياً يؤكد حتمية التوسع والنفوذ في قيم الحداثة كنموذج يرسخ حضوره في المشهد الإنساني،وهذه الزاوية ذاتها تؤكد وجه الحداثة الغربية التسلطي من خلال التصوير لذاتها كمنطلق قيمي وحضاري نموذجي يفرض ذاته على البنيات الحضارية و القيمية للشعوب الأخرى حاجباً خصوصياتها، دون الالتفات صوب تعددها وتنوعها الثقافي وفيما يُصاغ لديها من هواجس وتساؤلات نابعة من صلب بيئتها؛لذلك وجب أن نؤكد على أن فعل التجديد والانقلاب الذي ميز الحداثة الغربية لا ينبغي أن يمنعنا من النظر إليها كنموذج تاريخي له خصوصيته التي تقبل بالمقابل بالتعدد من حيث القدرة على التحديث لدى الشعوب الأخرى انطلاقا من تساؤلاتها الذاتية. إن الحداثة وبرغم المواقف التي تثبت نسبتها إلى الحيز الأوروبي فإن هذا النموذج اخترق إطاره هذا ليمارس حضورا ضمن جغرافيا متعددة، امتدت إلى

الولايات المتحدة الأمريكية، اليابان، روسيا، وصولا إلى القطر العربي الإسلامي بفعل تأثير حركات التبشير الاستعمارية والبعثات العلمية.

إن ما يُظهر الحضور والامتداد لمبادئ الحداثة و أثارها في الأزمنة المعاصرة ما تظهره حالة العولمة فقد ارتبطت المواقف منها تحديداً بخطاب الرفض والتجاوز قياسا لاعتبار أنها عامل تهديد ينضوي على إيديولوجية قمعية غايتها الهيمنة وبسط السيطرة، ظاهرة العولمة الآن تجسد هذا الصراع سياسيا و اقتصاديا وثقافيا كمحاولة أمريكية للهيمنة على باقي الثقافات و فرض القيم الليبرالية أنها ظاهرة للغزو الثقافي مصاحبة للاستعمار أو خارجه تدل على هذا الصراع بين الثقافات من أجل إخضاع الغير و التبعية، الثقافة تحمل هوية الشعوب و الأمم و ما دامت الثقافة قيم مختلفة فان الاختلاف يؤدي إلى صراع بين الشعوب و هذا ما تجسده الوقائع التاريخية في الماضي و الحاضر الذي تغطيه العولمة وفق نمطها المعاند للخصوصية في تعددها، لقد كانت الثقافة ولا تزال أحد مظاهر الصراع بين الأمم والحضارات، بينما اقتصرت الصراعات الثقافية في الماضي على التأثير المتبادل عبر الحدود الجغرافية والسفر والتجارة والحروب، التي تفرض ثقافة الغالب وأساليب عيشه.فكان التعدد سمة تميز كل وحدة مجتمعية على حدا ولكن طرق إدارة الصراع الثقافي قد تغيرت اليوم بسبب التطور الذي نشهده في ميدان إنتاج الأفكار والمعارف والرموز والقيم. والمنطق السليم للخروج من حلبة الصراع يقتضي اعتماد الحوار الثقافي الإيجابي بين الحضارات على اعتبار أن مبادئ الحوار في حدّ ذاتها تضمن حقّ جميع الشعوب والأمم في التعبير عن ثقافتها، والحيلولة دون ذوبانها في تيار الثقافة السائدة، لذلك بدأت الأمم على الصعيد الثقافي والفكري تفكر بجدّ في مواجهة هذه العولمة المتغطرسة، رغم الاعتراف المسبق بصعوبة إيجاد إستراتيجيات بديلة مع ماتمثله من حتمية تاريخية.

تحضر الحداثة وتلقى استقطاباً وحضوراً في الفكر العربي كغيره من الحضارات والفضاءات الحديثة والمعاصرة أخذت فيه الحداثة وأسئلتها حيزاً معتبراً من اهتمام المفكرين العرب خاصة في ظل تنامي الاهتمام

بمقومات النهضة العربية لدى هؤلاء باختلاف نزعاتهم و منطلقاتهم الفكرية،وقد تركز الحضور للحداثة عربياً من خلال الخوض ضمن تساؤلات مركزية من منطلق: هل بالإمكان الحديث عن علاقة أو امتداد للفكر العربي مع الحداثة أو ما بعد الحداثة؟ وهل بالإمكان قيام هذه العلاقة في ظل اعتبار الحداثة حدث تاريخي ممتد ولا نهائي ؟ وهل بالإمكان إذا الحديث عن حداثة عربية مستقلة تنبع من مقومات وواقع المجتمع العربي وتراثه الفكري والتاريخي أم هي مجرد امتداد واستهلاك لحداثة غربية؟ هذا إلى جانب السؤال المركزي في علاقة الفكر العربي بالحداثة وهو: ماالسبيل لنهضة عربية أو مالذي يلزم قيامها؟.

لقد انقسمت طبعاً المواقف من الحداثة بين محاولة التقيد والتأثر بمنطلقات الحداثة الغربية كمشروع جاهز للإسقاط في سبيل النهضة لدى الحداثين منهم وبين المحافظين الذين تركز موقفهم على ضرورة مراعاة الخصوصية الحضارية والانطلاق من رؤية حداثية عربية تنبع قيمها من مقومات أدوات تراثية خاصة من حيث أبعادها تحت ذريعة الحفاظ على الهوية القومية.بينما الموقف الثاني أكثر انفتاحا مقبل على تعاليم الحداثة وقيمها من خلال السعي إلى إرساء هذه القيم والتأسيس لها ضمن صورة أكثر تحررا لدرجة أن هناك من نادى بتنوير عربي يعيد قراءة التراث ونقده كشرط لقيام النهضة، وهو التيار الذي عرف في الأوساط بالتيار العلماني والتحرري، بينما نجد موقف ثالث حاول التأسيس لعلاقة توافقية من خلال الجمع بين مقومات الهوية وبين تعاليم الحداثة.وقد ترجمت هذه المواقف منها تلك المكانة المركزية لسؤال الحداثة في طرح المفكرين والمثقفين العرب ضمن مساعي بلورة أسس النهضة وشروط تحقيقها، ولعل ذلك ما وافقه إجماع لديهم على اختلاف تياراتهم وانتماءاتهم ومشاربهم وتوجهاتهم السياسية والإيديولوجية،في حيين أنهم اختلفوا بالمقابل حول سبل وآليات هذه النهضة، في تحديد المسافات ورسم حدود الإلتقاء في قراءة التاريخ العربي لضوابط وحدود العلاقة مع الآخر.

و من زاوية أخرى فإن تلك العلاقة تطرح إشكالية إضافية تبرز في ما مدى الانسجام أو لنقل مدى إمكان تكرار تجربة الحداثة في الإطار العربي بالارتكاز على مقومات هذه الحضارة وأسئلتها وبذلك يصبح التساؤل مشروعا هل بالإمكان قيام حداثة عربية نابعة من واقعها وخصوصيتها الحضارية؟

إن استضافة الفكر العربي للحداثة يمثل حدثا حافلا بالنقاش الذي طال المفهوم من زاوية النقد والتأثير المتراوحة بين علاقة الإقدام والإحجام، فبموازاة ذلك يطرح الإشكال آخر في ظل ذلك الحضور الواسع لتراث الحداثة داخل المشاريع الفكرية العربية وبالأخص الكبرى منها كأعمال الجابري وأركون والعروي وغيرهم يتمثل يكمن في مامدى الاستجابة والقبول الذي نالته الحداثة لدى هؤلاء ومنه للتفكير في إحداث ثورة ونهضة عربية، أو لنقل ما مدى تبلور الفكر الحداثي في بعث النهضة العربية؟

وجب التأكد من منطلق ثابت على القيمة المعرفية لخطاب المدرسة النقدي لأشكال الأزمة وتعرية خطاب الهيمنة فيما تعلق بآثار الحداثة المختلفة فرغم التجاذبات و التباين في صورة هذا الخطاب،لكنه يظل لحظة أساسية وكمرجعية في فلسفات النقد تعكس بتعدد أجيالها واستقطابها لتيارات فلسفية وحقول معرفية متعددة، تعكس رؤيتها الفلسفية انعكاساً واستحضاراً للفلسفة الغربية المعاصرة عموما وللتراث النقدي الألماني كجزء منه بشكل خاص،كما وجب التنبيه إلى أنه وبالرغم من المأخذ التي تسجل على النظرية النقدية لفلاسفة مدرسة فرانكفورت فإن حالة الاستقطاب والتعدد في أجيالها وممثليها يمنعنا من الحكم المطلق عليها في ظل الإبقاء على النقد كفاعلية حية حاضرة في صلب المتغيرات للأحداث و البنى القيمية المعاصرة ولعل تبنى مفهوم الاعتراف والتشارك لدى" آكسل هونيث "ومقاربات رينار فورست وسيلا بن حبيب" وغيرهم تأكيد على التجذر لخطاب هذه المدرسة وامتداده.

إن الخروج من سياق الدراسة هنا تحليلاً ونقداً لخطاب النقد لأحد أهم وأبرز المدارس الفلسفية المعاصرة بأحكام وثوابت معرفية صعب ومتعذر قياساً لاعتبارات عد ة تبين لدينا من وراء محاولة الفحص المتواضعة

خلال هذه الدراسة لبنية هذا الخطاب أن مشروع الحداثة متشعب الحقول و عميق الدلالات فلكأنما نقف لتحليل مشروع الفلسفة الغربية وتاريخها برمته وخاصة فترته المعاصرة،إضافة إلى سمات التشكل والتباين في بنية النقد لهذه المشروع وللتعدد في أجيال مدرسة فرانكفورت،لذا وجب أن نقر بأن هذه الدراسة حاولت أن تلامس وأن تقف لدى الجوانب و السياقات العامة لمفاهيم ومنطلقات هذا الخطاب دون أن تغامر بالغوص عمقاً عمودياً بحكم طبيعة الموضوع المتشعبة والواسعة من حيث مساحات الارتحال نحول عديد الحقول المعرفية وبحكم أن خطاب النقد للحداثة ينبع تأصيله من تأصيل مشروع الفلسفة الغربية كمنظومة كلية في مضامينها الواسعة والمتشعبة،كما هي أيضاً دراسة يغلبها الحذر وسطحية الطرح أفقياً دون أن تنحى صوب المغامرة بالنفاذ إلى أعماق لا محدودة تطرحها إشكالاتها،وعليه فإننا نعتبر محاولتنا هنا مقاربة ابتدائية تضعنا أمام حتمية مستقبلية لضرورة استمرار البحث في موضوعها عبر طرحٍ لفرضيات أوسع ومن زاوية تفصيلية خاصة وأن إشكالية البحث تفتح أفاق راهنية للتفكير ذات أبعاد متجددة لاتنتهي مآلتها،ليظل خطاب النقد ضرورة فلسفية وأدة أساسية في بلورة كل حركة في التفكير هدماً وتجاوزاً وللتشكل والبناء.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر العربية:

1 إدموند هوسرل،أزمة العلوم الأوربية الفمينولوجيا الترسندتالية، ترجمة، إسماعيل مصدق ،مركز الدراسات للوحدة العربية بيروت،الطبعة الأولى،2008.

2 إدموند هوسرل، فكرة الفمينولوجيا ،ترجمة فتحي أنقزو،،مركز الدراسات للوحدة العربية بيروت،الطبعة الأولى.

3 إدموند هوسرل الفلسفة علما دقيقا،ترجمة وتقديم محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة.

4 ايمانويل كانط،الدين في حدود مجرد العقل،ترجمة فتحي المسكيني،دار جداول للنشر والتوزيع،لبنان،الطبعة الأولى 2012.

5 إيمانويل كانط ، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة نازلي إسماعيل و محمد فتحي الشيطي، تقديم عمر مهيبل، موفم للنشر،1991.

6 ايمانويل كانط،نقد العقل المحض،ترجمة د.موسى وهبة،مركز الانماء القومي،بيروت لبنان،دون طبعة

7 إيمانويل كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1960.

8 إيمانويل كانط ، مقدمة لكل ميتافيزيقا تريد أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل، تقديم عمر مهيبل، موفم للنشر، 1991.

9 إيمانويل كانط ، نقد العقل الخالص، ترجمة عبد المنعم الحفني، الطبعة الثانية، بيروت، 1988.

10 اميل برييه،تاريخ الفلسفة الحديثة،الجزء الخامس، القرن الثامن عشر،ترجمة جورج طرابيشي،دار الطليعة للنشر،بيروت لبنان،الطبعة الاولى 1983.

11 رنيه ديكارت،مقالة في الطريقة،ترجمة جميل صليبا،اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع بيروت لبنان،الطبعة الثانية.

12 ماكس هوركهايمر،النظرية النقدية والنظرية التقليدية،ترجمة مصطفى الناوي،مراجعة مصطفى خياطي،عيون المقالات،الطبعة الأولى،1990.

13 ماكس هوركهايمر تيودور فايسغروند أدورنو،جدل التنوير،ترجمة جورج كتورة،دار الكتب الجديدة،الطبعة الأولى،2006.

14 هربرت ماركيوز، الحب والحضارة، ترجمة، مطاع الصفدي، دار الأداب بيروت، 2007.

15 هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة، فؤاد زكرياء، الهيئة العربية للتأليف والنشر، 1970.

16 هربرت ماركيوز،الماركسية السوفياتية،ترجمة جورج طرابشي،دار الطليعة بيروت لبنان،الطبعة الأولى،1965.

17 هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الأداب بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1988.

18 هربرت ماركيوز،الثورة والثورة المضادة،ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت لبنان ، دون طبعة،دون تاريخ.

19 هربرت ماركيوز فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية،دراسات في النظرية النقدية،ترجمة عبد المنعم مجاهد،دار الكلمة للنشر والتوزيع،الطبعة الأولى،2012.

20 هربرت ماركيوز،البعد الجمالي نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية،ترجمة جورج طرابيشي،دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى،1979.

21 هربرت ماركيوز،نحو ثورة جديدة،ترجمة عبد اللطيف شرارة،دار العودة بيروت،بدون طبعة،1971.

22 هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، الطبعة الأولى، كولونيا.ألمانيا 2001.

23 هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا ألمانيا، 2003.

24 هابرماس يورغن، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت 1995.

25 هابرماس يورغن، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا 2002.

26 هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، 1996.

27 هابرماس يورغن ، الحداثة مشروع ناقص، ترجمة بسام بركة، مركز الإنماء القومي العربي لبنان،1996.

28 هابرماس يورغن، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى،2006.

المصادر الأجنبية:

1-Herbert. Marcuese, ver la libération, Ed de minuit, paris, 1969.

2- Herbert. Marcuse, Eros et civilisation, Ed de minuit, paris, 1963.

3- Herbert. Marcuese, ver la libération, Ed de minuit, paris, 1969.

2- Jurgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité-trad Clnristian Bouchindhomme –Raian Rechlitz –ed. Gallimard- paris- 1988.

3- Jürgen Habermas théorie de l'agir communicationel, édition, fayard,paris.1987.

4- Jurgen Habermas: connissance et intiérèt –Ed : Gallinard , 1976.

5 - Habermas: la tecnique et la science comme ideologie

قائمة المراجع العربية :

1- آبل كارل أتو، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم،د عمر مهيبل، منشورات الإختلاف.

2- الشيخ محمد-ياسر الطائري،مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة،دار الطليعة بيروت،الطبعة الأولى.1996.

3- احمد عبد الكريم احمد،فلسفة النقد من الإجراء إلى النظرية، عالم الكتاب الحديث، الاردن2001.

4- الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

5- آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيت، المجلس الأعلى للثقافة، المطابع الأميرية، القاهرة 1992.

6- أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس،إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى،1991.

7- إيريك هوبزباوم،عصر الثورة أوروبا(1789-1848) ترجمة، فايز الصياغ،تقديم،د مصطفى الحمارنة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت لبنان،الطبعة الأولى،.2007

8- إميل بوترو،العلم والدين في الفلسفة المعاصرة،ترجمة دكتور احمد فؤاد الاهواني،الهيئة المصرية العامة للكتاب،بدون طبعة 1973.

9- بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة، سعد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية.

10- بيار دومينيك فاقر،الماركسية بعد ماركس،منشورات عويدات للطباعة والنشر،بدون طبعة،1980.

11-برتراند راسل،حكمة الغرب،الجزء الثاني-الفلسفة الحديثة والمعاصرة-ترجمة فؤاد زكريا،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت.

12-برنار غروتوزن،فلسفة الثورة الفرنسية،ترجمة عيسى- عصفور،منشورات عويدات،بيروت،الطبعة الأولى،1982

13-توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد هجر، مراجعة حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنشر-، ليبيا، الطبعة الثانية، 2004.

14-جاك دريدا، ضمن حورات ونصوص فوكو- دريدا- بلانشو، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر- والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا، 2006.

15- جان فرانسوا ليوتارد،الوضع ما بعد الحداثي تقرير عن حالة المعرفة، ترجمة أحمد حسان، القاهرة، دار الشرقيات 1994.

16- جورج بوليتزر، و جي بيس موريس كافين، أصول الماركسية، الجزء الأول، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

17- جيوفاني بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، حورات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة وتقديم، خلدون النبواني، المركز الغربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعةالأولى،2013.

18- ديف ربنسون-كريس جارت،أقدم لك ديكارت،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،القاهرة،دون طبعة.2001.

19- د، حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز،دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

20- د.احمد عبد الحليم عطية،كانط وانطولوجيا العصر،دار الفارابي للنشر والتوزيع،بيروت لبنان،الطبعة الاولى 2010.

21- د.احمد عبد الحليم عطية، ليوتاو والوضع مابعد حداثي،الفكر المعاصر،سلسلة اوراق فلسفية،دار الفارابي بيروت لبنان،الطبعة الاولى 2011.

22- حسن حنفي،في الفكر الغربي المعاصر،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،الطبعة الرابعة،1992.

23- حسن مصدق،يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت،النظرية النقدية التواصلية،المركز الثقافي العربي،الطبعة الأولى،2005.

24- حسن محمد الكحلاني، فلسفة التقدم، مكتبة مدبولي، بدون طبعة، 2003.

25- حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان،2012.

26- حنان مصطفى عبد الرحيم،الفن والسياسة في فلسفة هربت ماركيوز،دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان،الطبعة الأولى،2010.

27- رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت أدورنو نموذجاً، المؤسسة الجامعية للدارسات، الطبعة الأولى، 1998.

28- زلوتان تار،ترجمة وتعليق وتقديم، د علي ليلة، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، بدون طبعة، 1992.

29- كمال بو منير ، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة ، الجزائر.

30- د،كمال بومنير،جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،منشورات الإختلاف،الجزائر،الطبعة الأولى2010.

31- د،كمال بومنير،النظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسيل هونيث، منشورات الإختلاف،الجزائر، الطبعة الأولى،2010.

32- مارتن هايدغر، كتابات أساسية ،ترجمة إسماعيل مصدق،المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

33- مارتن هايدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان.

34- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ، ترجمة على مقلد، بيروت،دون طبعة.

35- صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي ، بيروت لبنان، دون طبعة، 1990.

36- محمد الشيخ و ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة النشر – بيروت، 1996.

37- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي،الفلسفة الحديثة،نصوص مختارة،دار إفريقيا الشرق،الطبعة الأولى،2001.

38- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى 1992.

39- عبد الوهاب المسيري، دراسات في الحداثة الغربية.

40- عبد اللطيف عبادة إجتماعية المعرفة الفلسفية،الدار التونسية،المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،1984.

41- عبد العالي معزوز،جماليات الحداثة أدورنو ومدرسة فرانكفورت،تقديم محمد سبيلا،منتدى المعارف،بيروت لبنان،الطبعة الأولى،2011.

42- دعبد القادر بوشته،الابستيمولوجيا.مثال الفزياء النيوتونية،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،الطبعة الأولى،1995

43- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي الغربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،1997.

44- عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، منشورات الإختلاف، الجزائر الطبعة الأولى .

45- عصام زكرياء جميل،المنطق والتفكير الناقد،دار المسيرة للطباعة والنشر،الاردن،طبعة الثانية2012.

46- د.الطاهر واعزيز،المناهج الفلسفية،المركز الثقافي العربي،بيروت.الطبعة الأولى،1990.

47- د.عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الإختلاف، الجزائر،الطبعة الأولى،2007.

48- مارجريت روز، ما بعد الحداثة ، ترجمة أحمد الشامي ، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ، 1999.

49- عطيات أبو السعد، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف الإسكندرية 2002.

50- د،محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الآولى، 2008.

51- محمد الشيخ و ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة النشر – بيروت، 1996.

52- بوعلي نابي وآخرون ، حوار الفلسفة والعلم سؤال الثابت والمتحول،منشورات الاختلاف،ضفاف الأمان،الجزائر،الطبعة الأولى،2012

53- م.بوشفسكي،الفلسفة المعاصرة في أوروبا،ترجمة،د عزت قرني،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت1992.

54- مجموعة من المؤلفين، الفلسفة الغربية المعاصرة، (صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج)، الجزء الأول، إشراف علي عبود المحموداوي، تقديم، علي حرب، منشورات الإختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى.

55- مجموعة مؤلفين، التواصل نظريات وتطبيقات،(سلسلة فكر ونقد)، إشراف محمد عابد الجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2010.

56- مجموعة مؤلفين،الحداثة،جدل الكونية والخصوصية،سلسلة أبحاث،المركز الثقافي العربي-مؤسسة مؤمنون بلا حدود،المغرب –بيروت لبنان،الطبعة الاولى2014.

57- مجموعة مؤلفين،مدرسة فرانكفورت النقدية،جدل التحرر والتواصل والاعتراف، تحت إشراف،علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة، إبن النديم للنشر والتوزيع،وهران الجزائر،الطبعة الأولى،2012.

58- مجموعة مؤلفين سوفيات،موجز تاريخ الفلسفة،ترجمة توفيق سلوم،دار الفارابي،بيروت لبنان،الطبعة الاولى1989.

59- مخلوف سيد احمد مخلوف،النقد الحضاري بين الاختلاف والحداثة،اعمال الندوة النظرية حول فكر هشام شرابي،12-13ماي2002.

60- منير شفيق ، في الحداثة و الخطاب الحداثي ، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط1، 1923.

61- نيتشه فريديريك ، هكذا تكلم زراداشت، ترجمة المكتب العالمي للطباعة و النشر، بيروت.

62- فتحي التريكي.عبد الوهاب المسيري،الحداثة وما بعد الحداثة،دار الفكر دمشق،بدون طبعة،

63-فتحي التريكي ورشيدة التريكي،فلسفة الحداثة،مركز الإنماء القومي بيروت-لبنان1992 دون طبعة.

64- زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة الحديثة،السلسلة الفلسفية،مطبعة الجيزة للتأليف والمراجعة والنشر.

65- فوكو ميشال ،الكلمات و الأشياء ، ترجمة مجموعة من المترجمين ، مركز الإنماء القومي ، بيروت، 1990.

66- فوكو ميشال، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،1997

67- فرانك مانويد – حدود التواصل:الإجماع والتواصل بين هابرماس وليوتارد،ترجمة عز العرب حكيم بناني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2008.

68- د، فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،الطبعة الأولى، 2005.

69- فيل سيلتر،مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها، ترجمة،خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة،الطبعة الثانية،2004 .

70- د، فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2000.

71- فيصل عباس ، الفلسفة و الإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان.

72- قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز،المؤسسة العربية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى،1980.

73- سبيلا محمد وعبد السلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها، دار توبقال، الطبعة الأولى، المغرب 2007.

74- سبيلا محمد ، دفاتر فلسفية، دار توبقال- المغرب، الطبعة الثالثة، 2008.

75- سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1999.

76- ستوارت هامبشر،عصر العقل،فلاسفة القرن السابع عشر،دار الحوار للنشر والتوزيع،سورية،الطبعة الثانية.1986.

77- يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة،دار المعارف القاهرة،الطبعة الخامسة.

قائمة المراجع الأجنبية:

1- Edmund Husserl , la crise des seienese urpéennes tradition par Ricœur-Ed Abien-paris, 1977.

2- Kant, critique de la Rison pour , tradition par A .Trensaygues et B.Pacaud, ed PUF, 1984.

3- Mark Le Ny, découvrir La Philosophie contemporaine, Groupe Eyralles61,bd Saint_Germain.

قائمة الموسوعات والمعاجم:

1- اندريه لالاند ،معجم المصطلحات الفلسفية النقدية والتقنية، المجلد 01،تعريب خليل احمد خليل،عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان،طبعة2001،02.

2- أندريه لالاند،موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الثانية.

3- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1996.

4- إبراهيم مدكور،المعجم الفلسفي،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ،القاهرة،بدون طبعة،1983.

5- إبن منظور، لسان العرب،(الجزء الثاني)، دار صادر لطباعة و النشر، دار بيروت لطباعة و النشر، بدون طبعة.

6- بيتر كوينزمان، بيتر بوركارد، فيدمان،أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية.

7- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دون طبعة، 2004.

8- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، بيروت لبنان، دون طبعة،1982 .

9- جميل صليبا،المعجم الفلسفي،الجزء الاول،الشركة العالمية للكتاب،بيروت،دون طبعة1994.

10-كميل الحاج،الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي،عربي انجليزي،مكتبة لبنان،دون الطبعة الثانية،2002.

11-مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2009.

12- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000 .

13- عبد الوهاب الكيلاني، الموسوعة السياسة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للنشر، الطبعة الرابعة، 1999.

14- عبد الوهاب الكيلاني، موسوعة السياسة، الجزء الخامس، المؤسسة العربية للنشر بيروت ،لبنان، الطبعة الرابعة،1999.

15- ول وايرل ديورانت،قصة الحضارة،المجلد الخامس،الجزء الرابع-النهضة،ترجمة محمد بدران.

16- فرنسوا.شالكيه،أوليفيه.دوهامبل،إفيليين.بيزييه،معجم.المصطلحات السياسية،ترجمة،محمد عرب صاصيلا،الطبعة الأولى،1997.

الموسوعات الأجنبية:

The Oxford English dictionary,1933.vol :vi

قائمة المجلات والدوريات:

1- أحمد أبو زيد، ليوتارد وما بعد الحداثة، أوراق فلسفية، العدد الرابع- الخامس، يوليو- ديسمبر 2001.

2- أحمد السعدني هربرت ماركيوز والإنسان ذو البعد الواحد، مجلة الفكر المعاصر، العدد59، ديسمبر 1967

3- الزاوي بغورة، الأنطولوجية التاريخية في الفلسفة الكانطية، مجلة التدوين، العدد الرابع، ديسمبر 2012.

4- أشرف حسن منصور، انطولوجيا الوجود الإنساني بين هيغل و هايدغر،مجلة أوراق فلسفية،العدد18.

5- اسماعيل مصدق، هوسرل و أزمة الثقافة الأوربية ، مدارات فلسفية ، العدد الأول 1998.

6- بوسوالك عبد الغني(الفلسفة وسؤال الثورة هربرت ماركيوز نموذجاً)، جمعية دراسات فلسفية،العدد الأول جانفي،2014.

7- جاك إلول ،(علاقات العلم بالتقنية) مجلة، يتفكرون ، العدد1 ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الابحاث، 2013 .

8- جمال مفرج، ليوتارد و الإرث اليساري النتشوي ، أوراق فلسفية، العدد، 4-5 2001، القاهرة.

9- محمد جديدي، في الحداثة عند هشام شرابي دلالات الواقع والمستقبل،اعمال ندوة،النقد الحضاري بين الاختلاف والحداثة.

10- محمد سبيلا،الأسس الفلسفية للحداثة،مجلة أوراق فلسفية،العدد 23.

11- فتحي المسكيني،هيجل بالنسبة الينا او التفلسف بعد الروح،المجلة التونسية للدراسات الفلسفية،العدد 45/44 2009

12- فتحي التريكي، نقد فلسفة المركز عند فوكو وفلاسفة الإختلاف، أوراق فلسفية، العدد 26، 2009-2010، القاهرة.

13- كانط ايمانويل،الإجابة عن سؤال مالتنوير،ترجمة عبد الغفار مكاوي،مجلة أوراق فلسفية،العدد 01.يوليو 2002

14- كمال بومنير،النظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسيل هونيث، منشورات الاختلاف،الجزائر، الطبعة الأولى،2010.،

15- كمال بومنير،أزمة العلوم ومفارقة العقلانية بين إدموند هوسرل والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،مجلة أوراق فلسفية،العدد35.

16- نعيمة الرياحي، فوكو وإستئناف المشروع الحداثوي، أوراق فلسفية، العدد 26 القاهرة، 2009-2010،

17-نور الدين الشابي، ميشال فوكو، وأنطولوجيا الحاضر، مقاربات فلسفية، العدد الأول،جانفي 2014، جامعة مستغانم.

18-نورة بوحناش، فوكو ومأزق الأركيولوجيا، في أفق المعيارية، أوراق فلسفية، العدد 26، 2009-2010، القاهرة.

19-سالم يفوت، هابرماس ومسألة التقنية،- فكر ونقد- العدد الأول، 1997.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الخطاب النقدي للحداثة عند مدرسة فرانكفورت-دراسة تحليلية نقدية-

الاهداء.

كلمة شكر.

***مقدمة .....ص أ-ح.**

***- فصل تمهيدي:** تبويب مفاهيمي-السياق الدلالي والفلسفي.....ص15-32.

1/ الفصل الأول: الحداثة مشروع للنقد-المخاض وبوادر التشكل.....ص34-94

-**المبحث الأول:** عصر النهضة وعقلنه العلم.....ص34.

-**المبحث الثاني:** فلسفة الأنوار الإنسان كائن الوجود.....ص49.

-**المبحث الثالث:** الفكر النسقي و متافيزيقا الوعي.....ص71.

2/ الفصل الثاني: مرجعيات خطاب الحداثة وبوادر الأزمة.....ص101-127.

- **المبحث الأول:** أزمة الحداثة و بوادر التفكك.. .....ص101.

-**المبحث الثاني:** هوسرل الفيمنولوجيا ونقد أزمة العلم. .....ص109.

-**المبحث الثالث:** هايدغر ونقد مسألة التقنية.....ص116.

3/ الفصل الثالث: مدرسة فرانكفورت الفلسفة ومهمة النقد.....ص128-198.

-**المبحث الأول:** مدرسة فرانكفورت ونقد جدلية الأنوار.....ص128.

- **المبحث الثاني:** جدل القمع والتحرر في الفلسفة النقدية عند ماركيوز.....ص138.

-**المبحث الثالث:** النظرية النقدية التواصلية؛ النقد ترميمُ للحداثة.....ص164.

4/ الفصل الرابع: وضع ما بعد الحداثة النقد للتجاوز.....ص199-225.

-**المبحث الأول:** ما بعد الحداثة إرهاصات النشأة والتبلور. .....ص199.

-**المبحث الثاني:** فلسفة التفكيك والهدم نحو أفول الحداثة.....ص209.

-**المبحث الثالث:** هابرماس وحوار ما بعد الحداثة. .....ص216.

***خاتمة. .....ص225-233.**

قائمة المصادر والمراجع:.....ص233-246.

فهرس الموضوعات:.....ص247.